

Benjamin Opratko

IM NAMEN DER EMANZIPATION

Antimuslimischer Rassismus in Österreich

Benjamin Opratko
Im Namen der Emanzipation

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2019)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1

https://oaz2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabuecher/

Bundesministerium der Verteidigung
| Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek
– Niedersächsische Landesbibliothek |
Harvard University | Kommunikations-,
Informations-, Medienzentrum
(KIM) der Universität **Konstanz** |
Landesbibliothek **Oldenburg** | Max Planck
Digital Library (MPDL) | Saarländische
Universitäts- und Landesbibliothek |
Sächsische Landesbibliothek Staats-
und Universitätsbibliothek **Dresden**
| Staats- und Universitätsbibliothek
Bremen (POLLUX – Informationsdienst
Politikwissenschaft) | Staats- und
Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky,
Hamburg | Staatsbibliothek zu **Berlin**
| Technische Informationsbibliothek
Hannover | Thüringer Universitäts-
und Landesbibliothek **Jena** (ThULB)
| ULB Düsseldorf Universitäts-
und Landesbibliothek **Düsseldorf**
| Universitätsbibliothek **Erfurt** |
Universitäts- und Landesbibliothek der
Technischen Universität **Darmstadt**
| Universitäts- und Landesbibliothek
Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek
Köln | Universitätsbibliothek
Bayreuth | Universitätsbibliothek
Bielefeld | Universitätsbibliothek
der Bauhaus-Universität **Weimar** |

Universitätsbibliothek der FernUniversität
Hagen | Universitätsbibliothek
der Humboldt-Universität zu
Berlin | Universitätsbibliothek der
Justus-Liebig-Universität **Gießen** |
Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität
Bochum | Universitätsbibliothek der
Technischen Universität **Braunschweig**
| Universitätsbibliothek der Universität
Koblenz Landau | Universitätsbibliothek
der Universität **Potsdam** |
Universitätsbibliothek **Duisburg-Essen**
| Universitätsbibliothek **Erlangen-
Nürnberg** | Universitätsbibliothek
Freiburg | Universitätsbibliothek
Graz | Universitätsbibliothek J. C.
Senckenberg an der Goethe-Universität
Frankfurt | Universitätsbibliothek
Kassel | Universitätsbibliothek **Leipzig**
| Universitätsbibliothek der LMU
München | Universitätsbibliothek
Mainz | Universitätsbibliothek
Marburg | Universitätsbibliothek
Oldenburg | Universitätsbibliothek
Osnabrück | Universitätsbibliothek
Siegen | Universitätsbibliothek
Vechta | Universitätsbibliothek **Wien**
| Universitätsbibliothek **Wuppertal** |
Zentral- und Hochschulbibliothek **Luzern** |
Zentralbibliothek **Zürich**

Benjamin Opratko (Dr. phil.), geb. 1984, ist Post-Doc Researcher am Institut für Politikwissenschaft an der Universität Wien. Für seine Dissertation erhielt er den »Antonio-Gramsci-Preis für kritische Gesellschaftsforschung in der Migrationsgesellschaft 2019«.

BENJAMIN OPRATKO

Im Namen der Emanzipation

Antimuslimischer Rassismus in Österreich

[transcript]

Der Autor war Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (DOC) am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4982-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4982-0

<https://doi.org/10.14361/9783839449820>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter

www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

1	Einleitung	9
1.1	Danksagung und Vorbemerkung	18
2	Islamophobia Studies.	
	Konturen eines jungen Forschungsfeldes	21
2.1	Dimensionen der Islamophobie: Aktuelle Studien zu antimuslimischen Diskursen, Praxen und Strukturen	27
2.1.1	Gewalt und Diskriminierung	28
2.1.2	Diskursive Repräsentationen	33
2.1.3	Politische Strategien	36
2.1.4	Staatliche Politiken	41
2.1.5	Einstellungen und Vorurteile	45
2.1.6	Alltagsdiskurse	52
2.2	Zwischenfazit: Erkenntnisse und Grenzen der Islamophobia Studies	55
3	Antimuslimischer Rassismus	
	als analytisches Konzept	59
3.1	Islamophobie als Vorurteil	61
3.2	Islamophobie als Ideologie	64
3.3	Islamophobie als Instrument	67
3.4	Antimuslimischer Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis	68
3.5	Elemente einer kritischen Theorie des antimuslimischen Rassismus	70
3.5.1	Rassismus produziert sein Objekt	71
3.5.2	Rassismus produziert Selbstbilder	79

3.5.3	Rassismus erfüllt gesellschaftliche Funktionen	82
3.5.4	Rassismus ohne Rassen	85
3.6	Zwischenfazit: Rassistische Veränderung ohne Rassifizierung	100
4	Grundlagen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse	103
4.1	Was heißt ›Funktionen des Rassismus‹?	103
4.2	Rassismus und Hegemonie I: Antonio Gramsci	109
4.2.1	Gramscis Rassismusanalyse: die Frage des Südens	114
4.2.2	Rassismus als Hegemonieverhältnis	124
4.3	Rassismus und Hegemonie II: Stuart Hall	132
4.3.1	Policing the Crisis	134
4.3.2	Halls Konjunkturanalyse	140
4.3.3	Theorie der Artikulation	144
4.3.4	Der Folk Devil als Figur der Veränderung	147
4.3.5	Probleme der Hall'schen Konjunkturanalyse	153
4.4	Zur Operationalisierung der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse	156
5	»Islam gleich Problem«.	
	Dimensionen der muslimischen Frage	163
5.1	Zur Methodik der Studie	164
5.2	Topoi der muslimischen Frage	168
5.2.1	»...und das findet halt alles in der muslimischen Welt statt«: der Topos <i>Krieg und Terror</i>	168
5.2.2	»Mit diesen Ängsten hat die FPÖ Klavier gespielt«: der Topos <i>Parteilpolitische Instrumentalisierung</i>	175
5.2.3	»Wenn man über Ausländer spricht, meint man eigentlich Muslime«: der Topos <i>Migration und Integration</i>	183
5.2.4	»Selbstfabrizierte Behinderungen«: der Topos <i>Status, Bildung und Klasse</i>	189
5.2.5	»Ist das jetzt ein Zeichen der Unterdrückung oder nicht?«: der Topos <i>Geschlechterverhältnisse</i>	193
5.3	Zwischenfazit: Dimensionen der muslimischen Frage	197
6	Von der Kulturalisierung zur Temporalisierung.	
	Antimuslimischer Rassismus als historizistischer Rassismus	199
6.1	Die Kulturalisierung des/der muslimischen Anderen	199

6.1.1	Kulturalisierung als Naturalisierung	200
6.1.2	Kulturalisierung als Ethnisierung	203
6.1.3	Kulturalisierung als Genealogisierung	207
6.2	Die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen	210
6.2.1	Die Behauptung der Ungleichzeitigkeit	211
6.2.2	Die Subjekte des noch-nicht	214
6.2.3	Die Gefahr des Rückfalls	219
6.3	Temporalisierung der Anderen als historizistischer Rassismus	225
6.3.1	Johannes Fabian: die Verweigerung der Gleichzeitigkeit	226
6.3.2	Dipesh Chakrabarty: Historizismus und der Warteraum der Geschichte	229
6.3.3	Anne McClintock: panoptische Zeit und anachronistischer Raum	234
6.3.4	David Theo Goldberg: Racial Naturalism und Racial Historicism	237
6.3.5	Vom Racial Historicism zum historizistischen Rassismus: die Invertierung des anachronistischen Raums	241
6.4	Exkurs: The Time is Now. Hegemonietheorie, postkoloniale Kritik und das Problem des Historizismus	244
6.4.1	Ein nicht-historizistischer Marx	246
6.4.2	Von Gramscis absolutem Historizismus zur Kritik des historizistischen Rassismus	250
6.4.3	Hegemonie und Kotemporalität: Alle, die jetzt sind, sind von <i>jetzt</i>	256
6.5	Zwischenfazit: Antimuslimischer Rassismus als historizistischer Rassismus	257

7 Von der Rassismusanalyse zur Konjunkturanalyse.

	Die gesellschaftlichen Funktionen des antimuslimischen Rassismus	259
7.1	Explizite Selbstverortung: Distanzierung von rechts	260
7.2	Implizite Selbstverortung: die Verkörperung der Gegenwart	264
7.3	Die kulturelle Traumwelt des Rassismus	267
7.3.1	Der Mythos der gelungenen Emanzipation: jenseits von Homonationalismus und Femonationalismus	271
7.3.2	Der Mythos der Meritokratie: Aufstieg durch Bildung	284
7.3.4	Der Mythos der demokratischen Gesellschaft: die Wiederkehr des Verdrängten	289
7.3.5	»Ich als Gesellschaft«: die imaginäre Wertegemeinschaft	293
7.4	Systematische Effekte des antimuslimischen Rassismus	297

7.4.1	Temporale Distanz und räumliche Nähe I: die Abwehr muslimischer Migration	297
7.4.2	Temporale Distanz und räumliche Nähe II: anti-säkularer Säkularismus	306
7.5	Zwischenfazit: Antimuslimischer Rassismus als Hegemonieverhältnis	314
8	Rassismus im Namen der Emanzipation. Befunde, Grenzen, Ausblick	317
9	Literaturverzeichnis	323

1 Einleitung

Es ist August 2010, Thilo Sarrazin hat eben seinen Bestseller »Deutschland schafft sich ab« veröffentlicht, der auch in Österreich große Resonanz erfährt. In der Wiener links-liberalen Tageszeitung ›Der Standard‹ setzt sich der Kolumnist Hans Rauscher ablehnend mit Sarrazins Thesen auseinander. Dieser argumentiere »biologistisch« und »ethnisch«, so Rauschers Kritik: »[Sarrazin] sagt, Muslime seien sozusagen genetisch dümmere und sollten daher als Bevölkerungsschicht nicht mehr wachsen dürfen. [...] Ebenso gut könnte man behaupten, die Deutschen hätten ein ›Krieger-Gen‹ oder die Österreicher ein ›Nazi-Gen‹« (Rauscher 2010). Sarrazin habe sich »aus dem seriösen Diskurs herausgeschossen«, was Rauscher allerdings bedauert, denn der Autor hätte damit »eine Chance vergeben«. Schließlich gäbe es tatsächlich ein »klares soziales Problem mit der muslimischen Bevölkerung«, so Rauscher weiter:

»Mit mehr Vorsicht, aber nicht ohne faktenmäßige Absicherung, kann man die Rückständigkeit der allermeisten muslimischen Gesellschaften innerhalb und außerhalb von Europa darauf zurückführen, dass diese Religion nicht intellektuelle Neugier, Kritikfähigkeit und freie Debatte fordert, sondern Unterwerfung und einen Totalitätsanspruch für das ganze Leben der Gesellschaft.« (Ebd.)

Dies auszusprechen und angemessene politische Lösungsstrategien zu finden, sei notwendig und dürfe nicht den Rechten überlassen werden.

Vier Jahre später veröffentlicht die Chefredakteurin der österreichischen, bundesweit erscheinenden Tageszeitung ›Kurier‹, Martina Salomon, einen Leitartikel, in dem sie die Befürchtung äußert, »dass sich weltweit erschreckend große Teile der Muslime ins Mittelalter zurückentwickeln«. Sie fordert deshalb das »Ende der falschen Toleranz« gegenüber dem Islam in Österreich (Salomon 2014a). Eine muslimische Leserin, Emel Yücel, verfasst daraufhin

einen offenen Brief an Salomon, in dem sie schreibt: »Ich bin es leid, mich als bekennende, praktizierende Muslimin aus Österreich erklären, rechtfertigen zu müssen, dass ich Teil meiner Gesellschaft bin, nur weil ich anders aussehe, anders heiÙe oder an etwas anderes glaube als die Mehrheit!« Sie wirft Salomon vor, ihre Existenz als muslimische Österreicherin in Frage zu stellen (Yücel 2014). Salomon antwortet mit einem weiteren Kommentar im ›Kurier‹. Er beginnt so: »Es tut mir leid, dass Sie ein Artikel von mir ›traurig‹ stimmt. Als Muslimin und Mutter müssten Ihnen aber wegen vieler anderer Vorkommnisse Tränen kommen« (Salomon 2014b). Sie zählt Gräueltaten des sogenannten ›Islamischen Staates‹ auf, die Emel Yücel eigentlich »traurig« und »entsetzt« machen sollte, und schließt ihre Replik mit einer Verteidigung ihrer Position:

»Nirgendwo in meinem Kommentar stelle ich den Islam, eine einst ungewein tolerante und fortschrittliche Weltreligion oder die Existenz von Musliminnen und Muslimen in Österreich in Frage. Da ich nicht nur in der Innenstadt, wie von Ihnen unterstellt, bin, sondern sehr, sehr häufig auch in Wiener Außenbezirken, weiß ich ziemlich gut Bescheid über das Zusammenleben in der Stadt und leider auch über wachsende Tendenzen zum Leben in einer rückständigen Parallelwelt.« (Ebd.).

Am 12. Januar 2015, fünf Tage nachdem islamistische Attentäter bei Anschlägen auf die Redaktion der Satirezeitschrift ›Charlie Hebdo‹ sowie einen jüdischen Supermarkt in Paris 15 Menschen getötet hatten, titelt die größte österreichische Wochenzeitschrift ›profil‹: »Was den Islam gefährlich macht«. Aufmacher ist ein Foto vor schwarzem Grund, das zwei der Attentäter zeigt. Die Gestaltung des Titelbilds führt schnell zu Kritik, vor allem die pauschale Zuschreibung, ›der Islam‹ wäre gefährlich und für den Anschlag verantwortlich, sorgt für Widerspruch. Die »profil«-Redaktion reagiert darauf zwei Tage später mit einem Video, das auf der Webseite des Magazins veröffentlicht wird. Darin sprechen Chefredakteur Christian Rainer und Robert Treichler, verantwortlicher Redakteur für den Heftschwerpunkt, über das Cover und die Kritik an diesem (Rainer/Treichler 2015). Rainer eröffnet den Videoblog, der ebenfalls den Titel »Was den Islam gefährlich macht« trägt, indem er sich an seinen Kollegen Treichler richtet:

»Wir haben viele Reaktionen auf den Cover, vor allem auf den Außencover, der im Internet früh zu sehen war, bekommen, auch auf die Geschichte, vor allem in den Social Media. Viel Zustimmung, nicht aus rechten Kreisen, wie

immer befürchtet wird, also das ist nicht FPÖ, nicht Pegida, und sehr viel Kritik aus einem ... ich weiß nicht aus welchem Umfeld. Wie erklärst du dir das, weil, da ist weder an dem Foto irgendwas Besonderes, noch ist das in der Form, in der wir das besprochen haben, eine Zuspitzung, zu der man nicht...«.

Treichler hakt hier ein:

»Ich glaube es gibt die Angst, dass man, ähnlich wie es rechtsstehende Politiker tun, solche Ereignisse mit Rassismus koppelt und gegen die muslimische Bevölkerung in Europa wendet. Das ist die Angst. Ich glaube jeder der ›profil‹ kennt weiß, dass ›profil‹ das niemals tut, niemals versucht hat.«

Rainer pflichtet ihm bei:

»Die Reaktionen kamen auch überhaupt nicht aus einem muslimischen Umfeld – nichts, und mit mir wird viel kommuniziert. [Achselzucken] Das ist ... ganz andere Ecke.«

Diese drei kurzen Episoden beleuchten schlaglichtartig verschiedene Aspekte des Phänomens, das dieses Buch behandelt. In allen drei Fällen werden MuslimInnen als gefährliche oder rückständige ›Andere‹ dargestellt. Es handelt sich dabei nicht um isolierte Meinungsäußerungen, sondern um medienöffentlich ausgetragene Kontroversen: Das Video der beiden ›profil‹-Redakteure verhält sich zur Kritik an der Cover-Gestaltung nach den Pariser Anschlägen vom Januar 2015; der Kommentar Hans Rauschers ist Teil der umfangreichen und kontrovers geführten »Sarrazindebatte« (Friedrich 2011a); und Martina Salomons Artikel reagiert auf den offenen Brief einer muslimischen Leserin. In allen Fällen scheint eine gesellschaftliche Auseinandersetzung auf, die oft als ›Islamdebatte‹ bezeichnet wird. Diese kann uns vorläufig als eine diskursive Konstellation gelten, in der verschiedene gesellschaftliche und politische Phänomene – etwa Migration, Terrorismus, Kriminalität, Religion, Bildung, Stadtentwicklung und vieles andere mehr – mit dem Islam bzw. MuslimInnen in Zusammenhang gebracht werden. Unterschiedliche gesellschaftliche Probleme und Konflikte werden so gleichsam zur »muslimischen Frage« (Norton 2013) verdichtet und ›der Islam‹ bzw. ›die MuslimInnen‹ als Problem markiert, das es zu lösen gelte. Ebenfalls können wir feststellen, dass in den drei Beispielen die Abwertung von MuslimInnen die Kritik an dieser Abwertung immer schon mit eingepreist hat. Die ProtagonistInnen sind zugleich damit beschäftigt, sich gegenüber ›dem Islam‹ bzw. MuslimInnen zu positionieren, und einen Vorwurf abzuwehren, der diese Distanzierung als illegitim mar-

kiert. Salomon reagiert auf einen kritischen Leserbrief und betont in ihrer Replik, dass sie »nirgendwo den Islam [...] oder die Existenz von Musliminnen und Muslimen in Österreich in Frage [stelle]«. Rauscher grenzt den aus seiner Sicht illegitimen Sarrazin'schen Argumentationsgang, der sich auf Biologie und Gene stütze, von einer legitimen Charakterisierung »der meisten muslimischen Gesellschaften innerhalb und außerhalb Europas« als »rückständig« ab. Treichler und Rainer schließlich nennen das Kind beim Namen: Es bestehe die Angst, dass diese Themen »mit Rassismus gekoppelt« würden. Diese Praxis schreibt Treichler »rechtsstehenden Politikern« zu. Das links-liberale »profil« sei deshalb falscher Adressat solcher Vorwürfe: »Ich glaube jeder, der »profil« kennt, weiß, dass »profil« das niemals tut, niemals versucht hat«. Somit illustrieren diese Schlaglichter auch, dass in den ›Islamdebatten‹ häufig ein implizites Verständnis von Rassismus als gesellschaftlich illegitimem (Rede-) Verhalten eingeschlossen ist, von dem alle Beteiligten sich tunlichst abzugrenzen versuchen. Martina Salomon greift eine Wendung im offenen Brief Emel Yücel auf – sie sehe ihre Existenz als österreichische, gut gebildete, beruflich erfolgreiche Muslimin durch Salomons Artikel in Frage gestellt – und nimmt eine Bedeutungsverschiebung vor, um den (nicht explizit gemachten) Vorwurf des Rassismus abzuwehren. Sie, Salomon, stelle weder »den Islam, eine einst ungewein tolerante und fortschrittliche Weltreligion«, noch »die Existenz von Musliminnen und Muslimen in Österreich in Frage«. Um ihre eigene Position im Feld des legitimen Sprechens zu verorten, nimmt sie eine rhetorische Grenzziehung vor, die markiert, was jenseits der Linie des Legitimen liegt – was also gleichsam rassistisch wäre. Rassismus müsste demnach nicht nur die Ablehnung ›des Islam‹ beinhalten, sondern die »Existenz von Musliminnen und Muslimen in Österreich« in Frage stellen. Formal ist diese Formulierung etwas undeutlich. Im Kontext ist aber nicht davon auszugehen, dass Salomon die Leugnung der faktischen Existenz der zu diesem Zeitpunkt rund 600.000 in Österreich lebenden MuslimInnen meint. Es bleibt nur die Interpretation übrig, dass es um das Existenzrecht von MuslimInnen geht. Die Grenze des illegitimen Sprechens wird hier also entlang der Frage gezogen, wer überhaupt in Österreich leben dürfen soll, oder umgekehrt, wer aus diesem Land vertrieben oder sonst wie eliminiert gehört. Auch Hans Rauscher macht durch seine Distanzierung von Sarrazins Aussagen deutlich, wo er die Grenze zwischen legitimen und illegitimen Redeweisen verortet. Sarrazin habe sich »aus dem seriösen Diskurs herausgeschossen«, indem er *biologisch* argumentiere, also gesellschaftliche Verhaltensweisen auf körperlich-biologische Ursachen zurückführe. Rauscher identifiziert diese Ursachen da-

gegen im Islam als Religion, die MuslimInnen bestimmte Verhaltensweisen abverlange. Die Grenze des legitim Sagbaren – und implizit des Rassismus – verläuft hier also entlang der Scheidung zwischen *Natur* (Biologie, Körperlichkeit, Gene) und *Kultur* (als kollektiv geteilte und weitergegebene Lebensführung). Schließlich lässt sich aus der Form, in der die beiden ›profil‹-Redakteure sich und ihre Arbeit verteidigen, ein drittes Element impliziter Rassismus-Verständnisse ablesen. Chefredakteur Christian Rainer betont, dass die Zustimmung zu dem umstrittenen Titelblatt nicht aus »rechten Kreisen« gekommen sei: »Das ist nicht FPÖ, nicht Pegida«. Die rechtspopulistische Freiheitliche Partei Österreichs sowie die zu diesem Zeitpunkt vor allem in Ostdeutschland stark mobilisierende Bewegung der »Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlands« stehen hier exemplarisch für die extreme Rechte. Robert Treichler sekundiert Rainer, indem er betont, dass das ›profil‹ damit ja wirklich nichts zu tun habe, was »jeder, der profil kennt« wisse. Hier wird Rassismus also der extremen Rechten zugeordnet. Welche Aussage als rassistisch gilt und welche nicht, hängt in diesem Verständnis von der politischen Selbstverortung der SprecherInnen ab: Rassismus ist, was Rechte tun.

Die hier skizzierten impliziten Verständnisse entsprechen drei in der Rassismusforschung häufig identifizierten Dimensionen von im Alltag verankerten Vorstellungen über Rassismus: Rassismus als gewalttätige oder eliminatorische Praxis (bis hin zur Infragestellung des Existenzrechts bestimmter Menschengruppen); die Verknüpfung von biologistischen oder naturalisierenden Begründungszusammenhängen für menschliches Verhalten (wie in Sarrazins Vorstellung eines »Islam-Gens«, das von Rauscher kritisiert wird); und die Gleichsetzung rassistischer Diskurse mit rechtsextremer Politik (wie im Fall der Zuordnung zu FPÖ und Pegida). Diese ›Laiendefinitionen‹ von Rassismus sind keineswegs abwegig. Tatsächlich finden sich je eines, mehrere oder alle drei dieser Charakteristika in verschiedenen Varianten des Rassismus, aktuell wie historisch. Sie führen jedoch in die Irre, wenn sie zum Zweck der Demarkation eingeführt werden. Tatsächlich sind sie weder notwendige noch hinreichende Merkmale, um rassistische von nicht-rassistischen Praxen zu unterscheiden. Rassismus kann auch dort vorliegen, wo nichts davon zutrifft. Weder zielt er notwendig auf Auslöschung ab, noch bezieht er sich immer auf Natur, und auch wenn es keinen Rechtsextremismus ohne Rassismus gibt, wird Rassismus auch ohne und außerhalb des Rechtsextremismus wirksam (Rommelspacher 2009b: 29-30).

Diese einführenden Bemerkungen sollen nicht darauf hinauslaufen, die hier angeführten JournalistInnen als besonders geschickt operierende RassistentInnen zu entlarven, die ihre wahre Agenda durch bewusst eng gehaltene Rassismusdefinitionen verbergen. Das Problem, dem sich dieses Buch widmet, ist ein anderes. Wir haben es häufig mit der Reproduktion von Diskursen zu tun, die MuslimInnen kollektiv abwerten. Diese Reproduktion ist der Effekt vielfältiger Praxen unterschiedlicher AkteurInnen, auch solcher, die sich als liberal, fortschrittlich, nicht- oder antirassistisch verstehen und sich bewusst und aufrichtig von der politischen Rechten distanzieren. Dieses Phänomen wurde in den letzten Jahren vielfach identifiziert, beforscht und verschiedentlich benannt. Kai Hafez, Pionier der Erforschung medialer Islam-Bilder im deutschsprachigen Raum, spricht von »rassistischer Salon-Islamophobie [...], die weit im europäischen Bürgertum verbreitet und wenig tabuisiert ist« und von grassierender »aufgeklärte[r] Islamophobie« (Hafez 2013: 128; 219). Ähnlich wurde die Reproduktion antimuslimischer oder »islamophober« Diskurse durch als liberal oder links (selbst) positionierten AkteurInnen etwa in Großbritannien (Jackson 2018; Kundnani 2007; Lentin/Titley 2011; Richardson 2004), Frankreich (Delphy 2015), Belgien (Clycq 2015), den USA (Kumar 2012; Kundnani 2014) und Deutschland (Attia 2009; Shooman 2014a; Tsianos/Pieper 2011) beschrieben. Auch die sozialpsychologisch orientierte Einstellungsforschung stellte für Deutschland bereits früh fest, dass den Islam bzw. MuslimInnen abwertende Einstellungen »keineswegs [...] nur bei Personen aus dem rechten politischen Lager zu finden ist, sondern, dass auch Personen aus der politischen ›Mitte‹ oder mit linker Orientierung nicht frei sind von solchen Abwehrhaltungen« (Leibold/Kühnel 2003: 111; vgl. Cakir 2014: 24). Zuletzt unterschieden Aurelien Mondon und Aaron Winter zwischen einer »illiberal Islamophobia [...] typically originating on the far-right and within ultra-conservative circles« einerseits und einer »liberal Islamophobia« andererseits, »anchored in a pseudo-progressive narrative in the defence of the rule of law based on liberal equality, freedom and rights« (Mondon/Winter 2017: 2158; 2162).

Wie können Formen der Abwertung und/oder Dämonisierung von MuslimInnen bzw. des Islam in ihrer Funktionsweise beschrieben und erklärt werden, die im Namen liberaler, fortschrittlicher oder emanzipatorischer Werte artikuliert werden und häufig eine implizite oder explizite Abwehr des Vorwurfes der Diskriminierung oder des Rassismus beinhalten? Das vorliegende Buch will dazu beitragen, diese Frage zu beantworten. Dazu widme ich mich zunächst dem gegenwärtigen Stand der Forschung im noch jungen Feld der

Islamophobia Studies (Kapitel 2). Hier werden zentrale Publikationen zum Thema vorgestellt und darauf befragt, welche Begriffe, theoretischen Annahmen, Bestimmungen und Abgrenzungen ihnen zu Grunde liegen. Diese kritische Aufarbeitung ist Ausgangspunkt für eine anschließende erste Annäherung an ein alternatives, rassismustheoretisch informiertes Framework (Kapitel 3). Um gegenwärtige Formen der Inferiorisierung und Dämonisierung von MuslimInnen als Rassismus zu analysieren, ist es jedoch nötig, die »begriffliche Verbindung zwischen Rassismus und ›Rassen‹-Diskurs aufzubrechen« (Miles 1992: 93). Was häufig als »Islamophobie« bezeichnet wird, kann dann im Sinne der kritischen Rassismustheorie als bestimmte Modalität eines »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 1992b: 28) identifiziert und analysiert werden. Dies verschiebt nicht nur die theoretische Perspektive, sondern zugleich auch die Konturen des Gegenstands selbst. Denn Rassismus ist hier nicht nur individuelles Vorurteil, diskriminierender Akt oder Spaltungsinstrument, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis mit kulturellen, ideologischen, politischen und ökonomischen Dimensionen. So verstanden, können wir antimuslimischen Rassismus untersuchen, auch dort, wo er ohne böse Absicht und von bewusst nicht-rassistischen AkteurInnen (re-)produziert wird.

Dieses Rassismusverständnis wird im Anschluss weiter vertieft und mit einer *hegemonietheoretischen* Perspektive verknüpft. Dabei folge ich einer Bemerkung des französischen Theoretikers Etienne Balibar. In seinem Beitrag zu dem einflussreichen, gemeinsam mit Immanuel Wallerstein publizierten Band »Rasse, Klasse, Nation«, in dem er den Ausdruck »Rassismus ohne Rassen« einführt, schreibt er weiter: »Die entscheidende Frage liegt darin, zu erkennen, ob sich hier [im ›Neo-Rassismus‹ der postkolonialen Ära, Anm. B.O.] so etwas wie ein Hegemonie-Verhältnis abzeichnet« (Balibar 1992b: 27). »Hegemonie« ist hier im Anschluss an Antonio Gramsci zu verstehen als »ein konsensbasierter und kompromissvermittelter Modus der Machtausübung unter kapitalistischen Bedingungen« (Opratto 2018: 190; Herv. i. O.). Eine hegemonietheoretische Analyse von Rassismus fragt danach, welche Rolle die Konstruktion von minderwertigen und/oder gefährlichen ›Anderen‹ für die Artikulation politischer Führung, für die Bildung von Konsens und Kompromiss in einer bestimmten Gesellschaftsformation spielt. Diese theoretische Perspektive wird in Kapitel 4 vorgestellt und ein Vorschlag zu ihrer Operationalisierung entwickelt, um sie für die empirische Analyse anwendbar zu machen.

Das Material, das der empirischen Untersuchung zu Grunde liegt, besteht im Kern aus qualitativen Interviews mit JournalistInnen und RedakteurInnen, die für überregionale Medien Österreichs in Print und TV arbeiten. Die-

ses Vorgehen wurde gewählt, weil Produkte journalistischer Arbeit zwar einen ersten Zugang zur Analyse antimuslimischer Diskurselemente bieten, jedoch als Untersuchungsmaterial nicht ausreichen, um die komplexen Sinn- und Begründungszusammenhänge verstehen zu können, welche die Produktion solcher Beiträge selbst ermöglichen. Zudem existieren sowohl für den deutschen Sprachraum als auch international bereits eine Reihe von Analysen, die antimuslimische oder islamophobe Medieninhalte untersuchen (Alsultany 2012; Altikriti/Al-Mahadin 2015; Attia et al. 2010; Friedrich/Schultes 2011; Harsin 2015; Jäger 2010; Muftić 2013; Richardson 2004; Shooman 2014a). Die vorliegende Studie geht einen anderen Weg. Sie will anhand von Interviews mit ProduzentInnen medialer Repräsentationen Zugang zu den Funktionsweisen antimuslimischer Diskurse erlangen. Sie zielt darauf ab, Vorstellungen, Sinnzusammenhänge, Welt- und Selbstverständnisse, die hinter den medialen Produkten stehen, zu erfassen und zu analysieren. Die interviewten JournalistInnen werden im Ansatz der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse konzeptionell als ›organische Intellektuelle‹ gefasst und so als Einstieg in die Untersuchung von Hegemonieverhältnissen genutzt. Da kaum vergleichbare hegemonietheoretische Arbeiten im Feld der Rassismuskritik existieren, musste für die Auswertung des Materials ein eigenes Instrumentarium entwickelt werden. Dabei beziehe ich mich besonders auf die rassismuskritischen Arbeiten der frühen britischen Cultural Studies, wie sie vor allem von Stuart Hall und seinen MitarbeiterInnen am Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) in Birmingham entwickelt wurden (Alexander 2009; CCCS 1982; Hall et al. 1978). Die anhand der Arbeiten von Gramsci und Hall ausgearbeiteten Grundlagen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse werden dann mit methodologischen Überlegungen der Diskursanalyse verknüpft, wobei sich insbesondere der von Ruth Wodak entwickelte kritische diskurs-historische Ansatz als besonders nützlich erwiesen hat (Wodak 2001).

Die Analyse des Materials geht in drei Schritten vor. Zuerst werden zentrale *Topoi* des Interviewmaterials identifiziert, die mit den Schlagworten ›Islam‹ und ›Muslime‹ in Verbindung gebracht werden (Kapitel 5). Dies dient dazu, eine erste Ordnung des gesamten Textkorpus vorzunehmen und häufig wiederkehrende, besonders intensiv diskutierte oder von InterviewpartnerInnen selbst als besonders relevant erachtete Themenkomplexe kenntlich zu machen. Dabei werden fünf zentrale *Topoi* ausgemacht: (1.) *Krieg und Terror*, (2.) *Parteilpolitische Instrumentalisierung*, (3.) *Migration und Integration*, (4.) *Status, Bildung und Klasse* sowie (5.) *Geschlechterverhältnisse*. Tatsächlich überlappen sich die Themenfelder vielfach und komplex, wie in der Darstellung deut-

lich wird. Die Aufgliederung erlaubt aber eine vorläufige Orientierung: Die Themen werden vorgestellt und in den Zusammenhang des jeweils relevanten historischen und gesellschaftlichen Kontexts gestellt. Zugleich werden die Topoi vor dem Hintergrund bisheriger Forschungsergebnisse diskutiert: Wo finden sich Parallelen und Anschlüsse, wo Unterschiede? Wichtig ist, dass es sich hier zwar um Topoi der »Islamdebatte« bzw. der »muslimischen Frage« handelt, aber nicht alle identifizierten Topoi gleichermaßen relevant für die Ausprägung oder Reproduktion *rassistischer* Diskurse sind. Erst in einem zweiten Schritt werden jene Instanzen im Material analysiert, in denen Elemente rassistischer Dichotomisierung erkennbar sind (Kapitel 6). Hier wird untersucht, wo die Rede über ›Islam‹ und ›MuslimInnen‹ mit der Konstruktion einer ›Wir-Sie‹-Struktur verbunden wird und inwiefern darin eine implizite oder explizite Hierarchisierung eingelagert ist. Ziel ist die Identifikation von Diskursmechanismen, die zur Reproduktion des antimuslimischen Rassismus beitragen. Dabei identifiziere ich vier Varianten der Kulturalisierung, die ich aus dem Material generiere: Kulturalisierung als *Naturalisierung*; Kulturalisierung als *Ethnisierung*; Kulturalisierung als *Genealogisierung*; und schließlich Kulturalisierung als *Temporalisierung*. Ich argumentiere zudem, dass der letzte dieser vier Mechanismen – verkürzt zusammengefasst: die Konstruktion von MuslimInnen als *rückständige und (deshalb) gefährliche Subjekte* – eine übergreifende, verschiedene Topoi und Diskursfragmente verbindende und strukturierende Logik darstellt und einen wichtigen Teil der Antwort auf die Ausgangsfrage dieser Studie beinhaltet. Dieser Mechanismus bildet eine besondere Artikulationsform des antimuslimischen Rassismus, die ich als *historizistischen Rassismus* bezeichne. Sie erlaubt es subjektiv nicht- oder antirassistischen AkteurInnen, MuslimInnen als inferiore und/oder gefährliche ›Andere‹ zu konstruieren und sie in einer eurozentrischen, in den Traditionslinien kolonialer und imperialistischer Politiken stehenden Zeitlichkeit, die tief im Alltagsverstand verankert ist, einzuordnen. Es handelt sich um einen Rassismus, der im Namen liberaler Werte und Politiken der Befreiung artikuliert wird – um einen antimuslimischen *Rassismus im Namen der Emanzipation*.

Diese These wird in Kapitel 7 vertieft und in den Kontext einer Konjunkturanalyse gestellt. Hier wird gefragt, welche gesellschaftlichen Erfahrungen, Widersprüche und Konflikte in dieser Art des antimuslimischen Rassismus verarbeitet werden. Meine These in diesem letzten Abschnitt lautet, dass einer der Effekte der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen die Produktion eines »mythischen Repräsentationsraums« (Laclau 1990: 61) oder einer »kulturellen Traumwelt« (Hall 1992c: 15) ist. Diese »kulturelle Traumwelt«

erlaubt es, das komplexe Wechselverhältnis von emanzipatorischen Kämpfen und neoliberalen Konterreformen seit den 1970er Jahren bearbeitbar zu machen. Darin werden die Kämpfe für sexuelle Befreiung, gegen patriarchale Gewalt und Autoritarismus und für die Möglichkeit des Bildungsaufstiegs als abgeschlossene Kapitel ›unserer‹ Gesellschaften und die Geschichte dieser Emanzipationsbewegungen als exklusive Erfolgsgeschichte konstruiert. Widersprüche dagegen werden versiegelt und in eine dichotome Wir-Sie-Struktur projiziert. Diese Funktion der Widerspruchsbearbeitung ist charakteristisch für rassistische Diskurse, denn sie dienen zugleich als Exklusionsmechanismus – MuslimInnen können als »illiberal others« (Lentin/Titley 2011: 121) abgewertet werden – und bilden »ideologischen Zement« nach innen (vgl. GH: 1380): Unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen werden dadurch in den gegenwärtigen historischen Block integriert und Hegemonie reproduziert. Muslimische Andere werden als konstitutives Außen davon exkludiert. Zum Ende des Kapitels widme ich mich zwei Feldern, in denen der antimuslimische Rassismus politisch besonders wirksam geworden ist. In der Asyl- und Migrationspolitik sowie in der Religionspolitik wirken systematische Effekte der Spaltung und Exklusion. Der Rassismus im Namen der Emanzipation legitimiert diese Effekte als Akte gesellschaftlicher Selbstverteidigung – und trägt damit zur Reproduktion rassistischer Vergesellschaftung bei.

1.1 Danksagung und Vorbemerkung

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung einer Dissertationsschrift, die am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien vorgelegt wurde. Ermöglicht wurde die Arbeit durch ein DOC-Stipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) sowie durch ein Marietta-Blau-Stipendium des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Forschung (BMBWF). Birgit Sauer hat die Arbeit betreut, mich gefördert und ausdauernd unterstützt. Dafür bin ich ihr ganz besonders dankbar. Die Arbeit und damit auch das Buch entstand in Wien, Hamburg, Lancaster, Berlin, Barcelona und Wuggitz sowie auf den vielen Wegen zwischen diesen Orten. Ich hatte das Privileg, von zahlreichen Diskussionen, Kommentaren und Einwänden zu lernen. Mein Dank gilt Stefanie Affeldt, Manuela Bojadžijev, Katherine Braun, Félix Boggio Ewanjé-Epée, Tobias Boos, Ulrich Brand, Daniel Fuchs, Alex Demirović, Gabriele Dietze, Veronika Duma, Myriam Gaitsch, Katharina Hajek, Farid Hafez, Alexandra Heiter, Wulf D. Hund,

Malte Hinrichsen, Inva Kuhn, Dudu Kücükgöl, Sophie Lampl, Manuel Liebig, Neva Löw, Stella Magliani-Belkacem, Kelly Mulvaney, Fanny Müller-Uri, Janek Niggemann, Lukas Oberndorfer, Melanie Pichler, Ingo Pohn-Lauggas, Felix Lösing, Stefan Probst, Hans Pühretmayer, Birgit Sauer, Etienne Schneider, Ove Sutter, Felix Wiegand, Ruth Wodak, Joscha Wullweber, Florian Zeller und Tobias Zortea. Für den Inhalt dieses Buches trage ich selbstredend allein die Verantwortung.

Bevor wir in die Darstellung und Analyse einsteigen, ist eine Vorbemerkung angebracht. Es gibt kaum ein Thema und kaum einen Begriff, die so stark aufgeladen sind wie Rassismus. Im deutschsprachigen Raum wird das Wort gerne vermieden, bis heute gilt er vielen nicht als analytischer Begriff, sondern als moralischer Vorwurf, der sogleich Abwehrreaktionen hervorruft. Wenn der Begriff sich dann auch noch auf MuslimInnen bezieht, potenzieren sich diese Abwehrreaktionen noch. Wer zu antimuslimischem Rassismus forscht, steht nicht selten vor der Herausforderung, einer skeptischen Öffentlichkeit zu vermitteln, dass sein oder ihr Forschungsgegenstand überhaupt existiert. ForscherInnen und zivilgesellschaftlich Engagierte, die als muslimisch identifiziert werden, sehen sich darüber hinaus in der Öffentlichkeit häufig mit Delegitimierungsstrategien konfrontiert: Sie könnten ja nicht »objektiv« über etwas forschen, was sie selbst betrifft, wären voreingenommen oder würden sich in eine »Opferrolle« begeben, um sich und anderen MuslimInnen gesellschaftliche Vorteile zu verschaffen. Diese Argumentation ist in höchstem Maße ignorant. Dass Rassismus überhaupt zum politischen Thema und Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und Publikationen wird, lag historisch und liegt bis heute an den Kämpfen und Initiativen von Menschen, die selbst von ihm betroffen waren und sind. Darin unterscheidet sich die deutschsprachige Debatte (Bojadžijev et al. 2018: 62-64) nicht von der internationalen. Pioniere kritischer Rassismusforschung wie W.E.B. DuBois, C.L.R. James oder Oliver Cromwell Cox waren selbst von rassistischer Diskriminierung betroffen. Und auch in dem noch jungen Feld der Islamophobia Studies bzw. der Erforschung des antimuslimischen Rassismus ist die eigene Betroffenheit oft zumindest ein Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Engagements. Diese Vorbemerkung ist aus zwei Gründen wichtig. Erstens weil sie es mir erlaubt, meine eigene Position als Autor der vorliegenden Studie transparent zu machen. Ich kann über Rassismus forschen, weil Menschen, die selbst von Rassismus betroffen sind, sich gegen rassistische Diskriminierung gewehrt und Entmenschlichung zurückgewiesen haben; weil sie ihre körperlichen und intellektuellen Kapazitäten eingesetzt haben, um ihre La-

ge in rassistischen Verhältnissen besser zu verstehen und sich aus ihr zu befreien. Viele der Wissensressourcen, die mir zur Verfügung stehen und die ich eingesetzt habe, um das vorliegende Buch zu schreiben, sind als Teil antirassistischer intellektueller Selbstverteidigung entstanden. Wer sich heute in dieses Feld einschreibt, sollte sich dieser Tatsache bewusst sein. Besonders wenn er, wie ich, das Privileg hat, als Teil der vom Rassismus definierten Norm zu leben und den oben genannten Delegitimierungsstrategien nicht ausgesetzt zu sein.

Mein Beitrag ist somit nicht Teil einer solchen Selbstverteidigung. Zugleich forsche und schreibe ich, zweitens, aber auch nicht objektiv-distanziert über einen Gegenstand, sondern gegen ihn. Die Analyse rassistischer Verhältnisse muss immer das Ziel verfolgen, den Gegenstand aus der Welt zu schaffen. Dies ist nicht nur im Interesse der rassistisch Diskriminierten, sondern in letzter Instanz auch im Interesse jener Mehrheiten, die durch rassistische Vergemeinschaftung an die Hegemonie der herrschenden Klasse gebunden werden. Denn Rassismus ist ein gesellschaftliches Verhältnis, wie Wulf D. Hund prägnant zusammenfasst, dessen »zentrale Funktion [darin] besteht, sozialen Gruppen mit unterschiedlichen oder gegensätzlichen Interessen zu erlauben, sich als Gemeinschaft zu begreifen, indem sie sich anderen als Bedrohung oder als Unterlegene entgegenstellen« (Hund 2018: 7). Auch jene, die in die rassistischen Verhältnisse als »Überlegene« angerufen und so in die rassistische Vergemeinschaftung eingebunden werden sollen, sind Teil dieser Verhältnisse und müssen ihre Rolle in den Bemühungen zur Überwindung des Rassismus spielen. Das vorliegende Buch soll dabei helfen, die Konstruktion des/der rückständigen muslimischen Anderen als Bestandteil rassistischer Vergemeinschaftung besser zu verstehen und dadurch einen kleinen Beitrag zu ihrer Auflösung zu leisten.

2 Islamophobia Studies. Konturen eines jungen Forschungsfeldes

Im Jahr 2012 stellte der britische Antisemitismusforscher Brian Klug in der Fachzeitschrift »Ethnicities« fest, dass der Begriff »Islamophobia« nunmehr »erwachsen geworden« sei. Dies sei im akademischen Leben der Fall, wenn »[a concept] functions as an organizing principle for scholarship and research, especially if different disciplines converge upon it and if the interest taken in it is not merely ›academic‹: in other words, if its content is motivated by circumstances in the ›real world‹« (Klug 2012: 666). Tatsächlich lässt sich feststellen, dass die wissenschaftliche Untersuchung der Abwertung und Diskriminierung von sowie Feindlichkeit gegenüber MuslimInnen sich im Laufe der letzten zwei Dekaden zu einem zunehmend konturierten, interdisziplinären und internationalen – wenn auch prekär ausgestatteten – Forschungsfeld zusammengefügt hat. Die Soziologen Steve Garner und Saher Selod machten dies jüngst anhand einiger Zahlen zur Menge an einschlägigen Veröffentlichungen deutlich. Während der Begriff ›Islamophobia‹ zwischen 1990 und 1999 287 mal in wissenschaftlichen Artikeln auftauchte, die von der Datenbank Google Scholar erfasst werden, zählten sie vom Jahr 2000 bis 2009 5.650 Nennungen des Begriffs, und allein in den Jahren 2010 bis 2012 kam ›Islamophobia‹ 6.240 mal vor. Klugs These einer »erwachsen werdenden« Forschungsrichtung stützend identifizieren sie eine »long ›first wave‹ of Islamophobia Studies« seit 2001, die im Jahr 2011 ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden habe (Garner/Selod 2015: 10).¹ Ein weiterer Beleg für die Entstehung

¹ Tatsächlich war dieser Höhepunkt nur vorläufig. Seither nahm die Anzahl der Nennungen in jedem Jahr weiter zu. Zuletzt weist Google Scholar allein für das Jahr 2018 5.950 Einträge mit dem Begriff ›Islamophobia‹ aus.

eines eigenständigen Forschungsfelds ist die Gründung eigenständiger Forschungsstellen und -projekte. An der University of California Berkeley wurde 2009 das ›Islamophobia Research & Documentation Project‹ (IRD) unter der Leitung von Hatem Bazian eingerichtet, an der Georgetown University in Washington, D.C. leitet der Islamwissenschaftler George Esposito die Bridge Initiative, eine interdisziplinäre Einrichtung, die sich ebenfalls gezielt der Erforschung von Islamophobie widmet. In Europa entstanden erste große Forschungsprojekte im Rahmen der Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (European Monitoring Centre for Racism and Xenophobia, EUMC). Diese veröffentlichte 2002 eine von der Europäischen Kommission in Auftrag gegebene Studie zum antimuslimischen Backlash nach den Anschlägen vom 11. September 2001 (Allen/Nielsen 2002); 2006 folgte eine weitere Studie (EUMC 2006). Das steigende akademische Interesse lässt sich zudem an der Bündelung von Publikationstätigkeiten ablesen. Mit dem »Islamophobia Studies Journal« (herausgegeben vom erwähnten IRD an der UC Berkeley) und dem deutschsprachigen »Jahrbuch für Islamophobieforschung« existieren erste eigenständige Periodika für Islamophobia Studies, mehrere renommierte Fachzeitschriften widmeten dem Thema Schwerpunkte und Sonderausgaben. Man kann also wohl zu Recht von einer ersten Konsolidierungsphase der Islamophobia Studies auf internationaler Ebene sprechen, wenn auch deren Institutionalisierung im deutschsprachigen Raum bei weitem nicht so fortgeschritten und ihr Status weiterhin höchst prekär ist. Dass die in diesem Rahmen vorangetriebene Forschung »motivated by circumstances in the ›real world‹« ist, wie Klug meint, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen. Antimuslimische Rhetorik in Politik und Medien, Übergriffe auf MuslimInnen und Angriffe auf islamische Einrichtungen, staatliche Überwachung und Repression gegen MuslimInnen sowie die ›Islamisierung‹ verschiedener sozialer Problemfelder (Tiesler 2007), d.h. die Rahmung etwa migrations-, bildungs-, wirtschafts- oder sozialpolitischer Fragen als ›Islamdebatte‹, gehören zu den behandelten Phänomenen, deren Existenz kaum jemand ernsthaft bezweifeln kann. Die von Klug formulierten Bedingungen für die ›Reifung‹ eines Forschungsbereichs sind somit durchaus erfüllt. Sein Schluss, der Begriff ›Islamophobia‹ wirke nunmehr als forschungsleitendes ›organisierendes Prinzip‹ bedarf jedoch einer Einschränkung. Denn unter dem Label ›Islamophobia Studies‹ sammeln sich nicht nur eine Vielzahl unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen und Wissenschaftskulturen, theoretischer Perspektiven und methodischer Zugriffe, sondern auch unterschiedliche Annahmen darüber, was der zu untersuchende Gegenstand

eigentlich ist. Denn eine geteilte Definition von Islamophobie existiert nicht. Gelegentlich wird dies zum Anlass genommen, nicht nur den Begriff, sondern das Forschungsfeld überhaupt in Frage zu stellen – manchmal mit der kaum verhohlenen Absicht, die Existenz antimuslimischer Phänomene zu leugnen oder sie in Konkurrenz zu anderen Formen der Abwertung und Exklusion wie Antisemitismus zu stellen und für weniger relevant zu erklären (z.B. Heinisch/Schol 2012; Kahlweiß/Salzborn 2012; Pfahl-Traughber 2012). In diesem Zusammenhang ist jedoch Erik Bleich zuzustimmen, der vor dem Hintergrund der englischsprachigen Islamophobia-Debatte in Erinnerung ruft, dass selbst grundlegende sozialwissenschaftliche Begriffe wie ›Demokratie‹ oder ›Ideologie‹ stets »fluid and subject to scholarly disagreement« seien (Bleich 2011: 1584).

Ein Einwand gegen die Verwendung des Begriffs Islamophobie bleibt trotzdem bestehen. Er bezieht sich auf die etymologische Wurzel von ›Phobie‹ als ›Angst‹ (Kuhn 2015: 22; Müller-Uri 2014: 100; Rattansi 2007: 10). Dadurch würde das zu untersuchende Phänomen pathologisiert, individualisiert und auf eine Reaktion auf eine – reale oder imaginierte – Bedrohung reduziert. Das habe auch negative Konsequenzen für antirassistische Strategien. So betonen manche antimuslimische AkteurInnen, dass ihre Angst vor ›dem Islam‹ real und begründet, ihre ›Islamophobie‹ also eine angemessene Reaktion auf die drohende Islamisierung, kein unbegründetes Ressentiment oder gar rassistisch sei. Das reicht bis zur rassistischen Aneignung des Begriffs in Slogans wie »Islamophobic and proud of it« (Kaln 2011: 16; Bleich 2011: 1584). Allerdings ist die Bedeutung eines Begriffs nicht an seine Etymologie gebunden, sondern unterliegt Prozessen der Aushandlung und Auseinandersetzung, die frühere Bedeutungen überschreiben können. So konnte etwa der Begriff Homophobie als Bezeichnung für Abwertung und Hass gegenüber Homosexuellen – nicht bloß als ›Angst‹ – durchgesetzt werden. Zumindest in der englischsprachigen Debatte deutet sich gegenwärtig ein ähnlicher Prozess an. Insofern ist das Fehlen klarer Definitionen ein schlechter Grund, den Begriff der Islamophobia bzw. Islamophobie grundsätzlich in Frage zu stellen oder die Legitimität des Forschungsfelds in Zweifel zu ziehen. Es hält aber jene, die in diesem Feld forschen, dazu an, der kritischen Reflektion und Arbeit am eigenen Begriffswerkzeug ausreichend Platz einzuräumen.

Dies ist umso wichtiger, als die bis heute einflussreichste Definition von Islamophobie tatsächlich problematische Annahmen mit sich bringt. Das sogenannte »Runnymede-Modell« wurde 1997 von dem britischen antirassistischen Think-Tank »Runnymede Trust« im Bericht »Islamophobia: A Challen-

ge for Us All« vorgelegt (Runnymede Trust 1997). Die Veröffentlichung gilt weithin als Geburtsstunde der Islamophobia Studies und ist, wie Chris Allen anlässlich des zehnten Jahrestages der Publikation bemerkte, »possibly the most influential document of its kind« (Allen 2007: 6; vgl. Elahi/Khan 2017). Seine besondere Bedeutung lässt sich auf drei Faktoren zurückführen: Inhalt, Form und Timing. Der Bericht erschien 1997 zu einem Zeitpunkt, als spezifisch gegen MuslimInnen gerichtete Diskriminierungen zunehmend als Problem wahrgenommen wurden. Wie Chris Allen im Rahmen einer kritischen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Berichts zeigt, zirkulierte der Begriff ›Islamophobia‹ schon seit den 1980er Jahren in Stadtteilen Londons und Birminghams mit großen muslimische Communities. Im Kontext der Kontroverse um Salman Rushdie (nachdem Ayatollah Khomeini, religiöser Führer und Staatsoberhaupt der Islamischen Republik Iran, per ›Fatwa‹ zum Mord an dem Schriftsteller aufgerufen hatte) sowie im Gefolge öffentlicher Debatten zum Zweiten Golfkrieg 1990/1991 waren negative und stereotype Darstellungen des Islam im medialen und politischen Raum präsenter geworden (Allen 2010: 7-13; vgl. Modood 1990; Poynting/Mason 2007). Zugleich häuften sich Berichte über Diskriminierungen, verbale und physische Gewalt, deren Opfer verstärkt als *MuslimInnen* – und nicht in erster Linie anhand von Hautfarbe, ›ethnischer‹ oder nationaler Herkunft – adressiert wurden und sich weitgehend schutzlos fühlten. Das hatte auch damit zu tun, dass der von antirassistischen Initiativen in den 1970er Jahren erkämpfte ›Race Relations Act‹ von 1976 (vgl. Solomos 1989; Sooben 1990) zwar Diskriminierungen von ›racial groups‹ unter Strafe stellte, die Identität als ›muslimisch‹ aber nicht als ›racial‹ galt: »It therefore became unlawful to discriminate against blacks, Asians, Pakistanis, Bangladeshis, and so on, as well as Jews and Sikhs, but perfectly within the law to discriminate against someone on the basis of their being Muslim« (Allen 2010: 9-10). Der Runnymede Trust – ein unabhängiger Think-Tank, der sich seit seiner Gründung 1968 der Förderung von ›race equality‹ widmet – stieß deshalb einen Konsultationsprozess an, in dem Wissen über diese neuen Formen der Diskriminierung gesammelt und systematisiert werden sollte. Das Ergebnis, der Runnymede Report von 1997 mit dem Titel ›Islamophobia: A challenge for us all‹, griff den Begriff der Islamophobie aus den existierenden zivilgesellschaftlichen Debatten auf. Obwohl das Wort damals schon umstritten war – der Report bezeichnet es gleich zweimal als ›nicht ideal‹ (Runnymede Trust 1997: 1, 4) – wurde es als geeignet betrachtet, eine ›neue Realität‹, mit der man konfrontiert sei, zu benennen (Runnymede Trust 1997: 4). Die Publikation war damit die erste, die dem Bedürfnis zahlrei-

cher Betroffener Ausdruck verlieh, Formen der Diskriminierung und Abwertung von MuslimInnen spezifisch zu benennen und an eine breitere Öffentlichkeit zu bringen. Neben diesem Faktor des richtigen Timings erleichterte auch die Form des Berichts die breite Rezeption. Er wurde von professionellen JournalistInnen in zugänglicher Sprache verfasst, richtete sich nicht in erster Linie an AkademikerInnen und war grafisch ansprechend aufbereitet. WissenschaftlerInnen wiederum bot er erstmals eine explizite Definition des Phänomens Islamophobie, die sich als höchst einflussreich erweisen sollte.

Dreh- und Angelpunkt dieser Definition ist die »key distinction between closed views of Islam on the one hand and open views on the other« (ebd., Herv. i. O.). Islamophobie, verstanden als »unfounded prejudice and hostility« gegenüber dem Islam, liege demnach ein »geschlossenes« Islambild zugrunde. Dieses unterteilt der Bericht in acht Dimensionen. Ein geschlossenes Islambild bedeutet demnach, dass der Islam als (1.) »monolithisch und statisch«, (2.) »separat und anders«, (3.) »minderwertig«, (4.) »gewalttätig und aggressiv« bzw. (5.) »manipulativ« gesehen werde; zudem würden (6.) muslimische Kritiken »des Westens« als nicht diskussionswürdig verworfen, (7.) rassistische Diskriminierung von MuslimInnen geleugnet oder verteidigt sowie (8.) antimuslimische Diskurse als unproblematisch gesehen (Runnymede Trust 1997: 4-11). Diese Dimensionen werden im Runnymede Report ausgeführt und als überlappend sowie einander wechselseitig verstärkend beschrieben.

Die im Runnymede Report entwickelte Definition von Islamophobie wurde von Beginn an kontrovers diskutiert – in der medialen Öffentlichkeit, von VertreterInnen muslimischer Communities und in der Wissenschaft. Ein früher Einwand kam von dem britischen Politikwissenschaftler Fred Halliday. Er identifizierte drei Probleme des Konzepts. Erstens richteten sich die Phänomene, die mit dem Begriff Islamophobie gefasst wurden, nicht gegen den Islam als Religion, sondern gegen MuslimInnen als Personen – ergo wäre es angemessener, von »anti-Muslimism« zu sprechen. Zweitens berge der Begriff die Gefahr, dass religiöse AkteurInnen und Organisationen sich gegen säkulare Kritik immunisierten. Und drittens beruhe das Konzept auf der problematischen Annahme »that there is *one* Islam: that there is something out there against which the phobia can be directed (Halliday 1999: 898). Insbesondere der dritte Kritikpunkt erweist sich als stichhaltig. Denn tatsächlich legt die binäre Struktur der Runnymede-Definition nahe, dass es nicht nur »den Islam« als klar umgrenzte Entität gibt, sondern auch eine korrekte, von Vorurteilen freie Sichtweise auf ebendiesen. Diese »korrekte« Sichtweise – die »open views« im Gegenteil zu den islamophoben »closed views« – wird dann

zum Ausgangspunkt für Gegenstrategien erklärt. Chris Allen (2010) hat diese Kritik später aufgegriffen und weiter ausgeführt. Er argumentiert, dass die ›open‹ und ›closed views‹ im Runnymede-Modell unter der Hand mit dem Gegensatz von ›positiven‹ und ›negativen‹ Repräsentationen ›des Islam‹ gleichgesetzt werden. Daraus ergibt sich der logische Zusammenhang: Geschlossene Sichtweise des Islam = falsche Sichtweise des Islam = negative Repräsentation des Islam = (Grundlage für) Islamophobie. Und umgekehrt: Offene Sichtweise des Islam = korrekte Sichtweise des Islam = positive Repräsentation des Islam = (Grundlage für) Nicht-Islamophobie. Damit sind mehrere Probleme verbunden. Wir können sie als ontologischen, epistemologischen, methodischen und politischen Fehlschluss der Runnymede-Konzeption bezeichnen. Der ontologische Fehlschluss beruht auf der unausgesprochenen Annahme, dass es ein Wesen des Islam gäbe, das anhand einer Reihe von Eigenschaften bestimmbar wäre. Damit verbunden ist die epistemologische Position, diese positive Essenz des Islam wäre sowohl eindeutig erkenn-, als auch wahrhaftig darstellbar. Der methodologische Fehler liegt im Sprung von ›offenen Sichtweisen‹ zu ›positiven Repräsentationen‹, also der unausgesprochenen Annahme, eine ›korrekte‹, die Wahrheit über den Islam abbildende Darstellung würde diesen zwingend in ein positives Licht rücken. Und schließlich erlaubt dieses Modell, politischen Widerstand gegen Islamophobie nur ausgehend von einer Verteidigung dieser ›positiven‹ Eigenschaften ›des Islam‹ zu denken. Auf die negative Darstellung ›der Islam ist intolerant‹ entgegnet die Logik des Runnymede-Modells: ›Nein, der Islam ist tolerant‹. Damit spiegelt die Kritik aber bloß die binäre Logik islamophober Diskurse. Anti-islamische AkteurInnen werden Beispiele für ›intolerante‹ Praxen, die im Namen des Islam begangen werden, vorbringen, worauf ihre KontrahentInnen nur reagieren können, indem sie diese Praktiken leugnen oder als nicht ›wirklich‹ islamisch charakterisieren. Die Auseinandersetzung verläuft somit im Register der Authentizität: Der Kampf gegen Diskriminierung wird zum Streit um den wahren Charakter des Islam. Nach Allen reproduziert diese Islamophobie-Konzeption eben jenen Essentialismus – die Zuschreibung wesenhafter und unwandelbarer Eigenschaften zu homogenisierten sozialen Gruppen – der gerade für islamophobe Diskurse charakteristisch ist:

»In a somewhat inverse effect from the processes of ›closed views‹ and of Islamophobia per se, whilst Islamophobia is purported to have the effect of attributing all Muslims with such views as barbarism, misogyny and irrational behaviour, so the essentialised attributes homogenise all Muslims with op-

posite qualities and characteristics. The essentialised Muslim therefore becomes the blueprint for all Muslims, where the mainstreaming of the essentialised Muslim becomes the universally idealised standard. Consequently, the Muslim becomes an entirely passive actor in the process.« (Allen 2010: 77)

Die Mängel dieser Konzeption sind also nicht nur ein akademisches Problem und sie betreffen auch nicht bloß den Report des Runnymede Trusts. Allen zählt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – nicht weniger als 13 jüngere Veröffentlichungen auf, die sich direkt auf das Runnymede-Konzept stützen (Allen 2010: 15-16). Die Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (EUMC) übernahm 2006 in einer Studie zu MuslimInnen in Europa das Runnymede-Modell und wertete es dadurch weiter auf (EUMC 2006: 61). Darüber hinaus erweist sich die Logik des Runnymede-Modells oft auch dort als prägend, wo auf den Bericht von 1997 gar nicht mehr verwiesen wird. Das wird in den folgenden Abschnitten deutlich, die einen Überblick zur aktuellen Forschungslandschaft geben.

2.1 Dimensionen der Islamophobie: Aktuelle Studien zu antimuslimischen Diskursen, Praxen und Strukturen

Noch bevor der Begriff Islamophobia bzw. Islamophobie etabliert war, stellte Kai Hafez, Pionier des Forschungsfelds in Deutschland, fest: »Das Feindbild Islam ist inkonsistent, launisch, taucht auf und ab und wird einmal von dieser, einmal von jener Gruppe aktualisiert.« (Hafez 1996: 431). Das gilt bis heute – und macht einen systematischen Zugriff auf das Phänomen schwierig. Dieses Kapitel soll einen Überblick über das Netzwerk der Wissensproduktion zu antimuslimischen Diskursen, Praxen und Strukturen vermitteln. Dafür unterscheide ich sechs verschiedene Ansätze. Die Abgrenzung ist bisweilen unvermeidbar unscharf, für eine erste Annäherung an das aber Feld hilfreich. Sie orientiert sich daran, welche Aspekte des multidimensionalen Phänomens ins Zentrum gerückt werden. Dies sind: (1.) *Gewalt und Diskriminierung*. Dazu zählen körperliche oder verbale Übergriffe auf MuslimInnen (oder Menschen, die für MuslimInnen gehalten werden), Angriffe auf islamische Einrichtungen und persönliche Diskriminierungserfahrungen von MuslimInnen; (2.) *Diskursive Repräsentationen*. Hier liegt der Fokus auf medialen und kulturellen Darstellungen oder Konstruktionen von MuslimInnen und dem Islam; (3.) *Politi-*

sche Strategien. Die hier versammelten Arbeiten analysieren den Einsatz antimuslimischer Stereotype durch meist rechte oder rechtsextreme Parteien und Bewegungen; (4.) *Staatliche Politiken.* Dazu zählen auf MuslimInnen zielende Gesetze und Gesetzesinitiativen etwa hinsichtlich Kleidungsvorschriften (»Kopftuchverbot«) oder Moscheebauten (»Minarettverbot«), aber auch repressive Strategien im Rahmen des »Kriegs gegen den Terror«; (5.) *Einstellungen und Vorurteile.* Hier werden Forschungen vorgestellt, die antimuslimische Einstellungsmuster in der Bevölkerung untersuchen und dabei vor allem auf quantitative Methoden der Einstellungs- und Umfrageforschung sowie psychologische Theorien zurückgreifen; und schließlich (6.) *Alltag und Selbstverständnis.* Hierunter fasse ich Beiträge, die – meist durch qualitative Interviews oder Gruppendiskussionen – versuchen, die häufig unausgesprochenen, alltäglichen Dimensionen antimuslimischer Phänomene zu beleuchten.

2.1.1 Gewalt und Diskriminierung

Die erste große europäische Studie zu Islamophobie wurde 2002 unter der Leitung von Chris Allen und Harvard Nielsen durchgeführt. Sie wurde vom European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), einer Agentur der Europäischen Union, im September 2001 Auftrag gegeben. Anlass waren zahlreiche Berichte über Angriffe auf MuslimInnen und islamische Einrichtungen in ganz Europa nach den Anschlägen vom 11. September 2001. Die Forscher konnten dafür auf das Netzwerk des EUMC zurückgreifen, das »National Focal Points« (NFPs) in 15 europäischen Ländern umfasste. Jeder NFP – der aus ExpertInnen zu den Themen Rassismus und »Fremdenfeindlichkeit« in dem jeweiligen Land zusammen gesetzt war – wurde aufgefordert, einen Bericht zu erstellen, in dem drei Themen behandelt werden sollten: Gewalttaten und Aggressionen sowie Änderungen in der Einstellung gegenüber MuslimInnen; »good practice«-Beispiele für den Abbau von Vorurteilen, Gewalt und Aggressionen; und Reaktionen von PolitikerInnen und »opinion leaders«, um Polarisierungen und »negativen nationalen Trends« entgegen zu steuern (Allen/Nielsen 2002: 12). Auf Basis des so aus den damals 15 EU-Mitgliedsstaaten zusammengetragenen Materials erstellten Allen und Nielsen ihren Abschlussbericht. Darin kommen sie zum Schluss, dass der 11. September 2001 »brought about a greater sense of fear across the EU, where anxieties about the perceived threat from potential internal terrorists and reciprocal attacks in Europe became incorporated into those prejudices that were already identifiably existent in numerous nationally constrained mani-

festations of ethnic xenophobia« (Allen/Nielsen 2002: 12). MuslimInnen wurden zunehmend Opfer gewalttätiger Übergriffe und waren vermehrt Beleidigungen und Hassrede ausgesetzt. Auch islamische Einrichtungen wie Moscheen, und Kulturvereine waren verstärkt Ziel von Angriffen (Allen/Nielsen 2002: 7). Die Autoren konnten eine Reihe von Faktoren identifizieren, die für die Konjunktur der europäischen Islamophobie nach den Anschlägen vom 11. September 2001 charakteristisch waren und bis heute relevant sind.

Ein erstes wichtiges Ergebnis bezog sich auf die hohe Variabilität der beobachteten Phänomene. Der Report betont, dass Islamophobie zwar ein eigenständiges, gegen MuslimInnen gerichtetes Phänomen ist, aber in verschiedenen nationalen Kontexten sehr unterschiedlich auftritt. Besonders verweisen sie darauf, dass Islamophobie häufig mit jeweils bereits existierenden Formen von ›Fremdenfeindlichkeit‹ oder Rassismus verknüpft und oft neu zusammengesetzt wird. Als Beispiele nennt der Bericht etwa Griechenland, wo negative Einstellungen gegenüber TürkInnen, MazedonierInnen und AlbanierInnen durch die negativ-stereotype Darstellung von MuslimInnen als ›Terrorgefahr‹ beeinflusst und verstärkt wurde. Der Länderbericht zu Österreich vermerkt eine ähnliche Dynamik. Hier schreiben die Autoren, dass ›some pre-existent and latent feelings of xenophobia and Islamophobia were re-awakened by September 11, both of which seemed to be quite widespread.‹ (Allen/Nielsen 2002: 14). Dies betraf vor allem sogenannte ›Gastarbeiter‹ und hier vor allem ›TürkInnen‹. Die Autoren fassen zusammen, dass die Anschläge in New York »seemed to have a direct impact on the way that an increased sense of hostility and lack of tolerance was exerted against pre-existent, usually historically perceived foes« (Allen/Nielsen 2002: 42). Die Studie verweist somit auf eine bis heute wichtige Grundannahme: Islamophobie ist ein transnationales Phänomen, das aber national unterschiedliche Ausprägungen aufweist und sich mit lokal und regional spezifischen Traditionen der Abwertung und Diskriminierung verbindet. Antimuslimische Diskurselemente – Geschichten, Stereotype, Metaphern, Assoziationen und Themen, die MuslimInnen etwa als terroristische Gefahr konstruieren – zirkulieren global, so dass ein Anschlag in den USA Effekte auf das Ausmaß der Feindseligkeit gegenüber als türkisch identifizierten Menschen in Österreich hat. Gleichzeitig werden diese Elemente an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Räumen auf unterschiedliche Weise rezipiert, umgearbeitet und in den je lokalen Kontext eingepasst. Das bedeutet, dass die zirkulierenden Elemente von den Prozessen ihrer

Dissemination nicht unberührt bleiben, sondern selbst transformiert und amalgamiert werden.

Ein zweiter Faktor, auf den die Studie aufmerksam macht – auch wenn er nicht explizit benannt wird – ist das Zusammenspiel älterer und neuer Stereotypen. Ein NFC-Report aus Österreich, der im Abschlussbericht zitiert wird, stellt fest, dass »resentments, fears and constructions of the enemy, which have formed to historic burdens and a lack in information, now come to the surface. The terrorist attacks seem to confirm old prejudices« (Allen/Nielsen 2002: 44). So überlagern sich ältere Stereotype – z.B. bezogen auf türkischstämmige ArbeitsmigrantInnen – mit solchen, die nach den Anschlägen vom 11. September neu zirkulierten, etwa die Figur des muslimischen Terroristen als »Schläfer«. Der Blick auf die Beziehungen zwischen historisch unterschiedlich weit zurück reichenden Traditionslinien der Stereotypisierung und Abwertung ist ein Kennzeichen vieler seither erschienenen Studien.

Schließlich betont die Studie mehrfach die zentrale Rolle von »visual identifiers« für Islamophobie. Solche seien etwa islamische oder arabische Symbole, »traditionelle muslimische Kleidung«, Turbane oder lange Bärte. Das mit Abstand wichtigste visuelle Kennzeichen sei jedoch das islamische Kopftuch: »The hijab seems to have become the primary visual identifier as a target for hatred, with Muslim women being routinely abused and attacked across those countries in the EU where Muslim women could be identified in this way« (Allen/Nielsen 2002: 35). Auf die Bedeutung visueller Zeichen und insbesondere die extreme Aufladung des islamischen Kopftuchs als »der Stoff aus dem Konflikte sind« (Berghahn/Rostock 2009: 9) wurde seither immer wieder hingewiesen. Sie drängt die Frage in den Vordergrund, wer und was als »muslimisch« identifiziert und zum Ziel von Angriffen wird. Ob diese Identifikation »korrekt« ist, ist dabei nebensächlich (Tyrer 2013: 57-59). So wird mehrfach von Übergriffen auf Menschen berichtet, die sich als Sikh identifizieren, einen Turban tragen und offenbar deshalb für Muslime gehalten wurden (Allen/Nielsen 2002: 36). Mit der Betonung visueller Zeichen wird also nicht nur die Frage der Sichtbarkeit muslimischen Lebens angesprochen, sondern ein weiteres, dahinter liegendes Problem offengelegt: Wer und was gilt eigentlich als muslimisch bzw. islamisch?

Die EUMC-Studie war als erstes großes europäisches Forschungsprojekt zu Islamophobie ein wichtiger Anstoß für die wissenschaftliche Befassung mit dem Thema und setzte Fragen auf die Forschungsagenda, die bis heute das Feld prägen. Sie machte aber auch deutlich, dass die Forschung noch ganz am Anfang stand und sich einer Reihe von konzeptionellen, theoretischen

und methodologischen Problemen erst noch stellen musste. Die methodologischen Defizite werden von den Studienautoren selbst im Abschlussbericht angeführt: Die Berichte der NFPs waren zu uneinheitlich und unsystematisch, um sie in vergleichender Perspektive zu analysieren. Die gebotenen Evidenzen waren manchmal anekdotisch, selten systematisch zusammengetragen und ihre Auswahl meist nicht ausreichend begründet. Mindestens ebenso problematisch – von den Autoren jedoch nicht berücksichtigt – ist die Tatsache, dass die zentrale Kategorie nirgendwo bestimmt wird. Die Verwendung des Begriffs »Islamophobie« wird nirgendwo erklärt. So blieb auch unklar, welcher Stellenwert »Angst« in dieser Konzeption zukommt, wie dieser Begriff der »Angst« sich zu jenem des »Hasses« verhält, und wie die beiden Begriffe – die ja zunächst auf der Ebene individueller psychischer und affektiver Zustände angesiedelt sind – wiederum zu den ins Zentrum gerückten Praxen der Aggression stehen. Die erste EUMC-Studie stellte also mehr einen ersten Problemaufschlag als ein kohärentes Forschungsprogramm dar – von konklusiven Resultaten ganz zu schweigen. Im Jahr 2006 veröffentlichte die EUMC eine Nachfolgestudie, die Diskriminierungserfahrungen von MuslimInnen in Europa dokumentieren sollte. Auch in dieser wurde die weiterhin fehlende gemeinsame Arbeitsdefinition von Islamophobie, die uneinheitliche Datenerhebung und die hohe Dunkelziffer an islamophoben Übergriffen beklagt (EUMC 2006: 110).

Neben diesen Bemühungen auf Ebene der Europäischen Union wurde die Dokumentation und gesammelte Darstellung antimuslimischer interpersonaler Aggressionen und Abwertungen in den Einzelstaaten vor allem privaten Initiativen und Nichtregierungsorganisationen (NGOs) überlassen. In Österreich fand und findet dies in erster Linie im Rahmen des von der antirassistischen NGO »ZARA« (»Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit«) seit dem Jahr 2001 herausgegebenen »Rassismus-Reports« statt.² In diesen Reports werden jährlich Einzelfall-Berichte über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich gesammelt, konkret beschrieben und veröffentlicht. Die

2 Seit 2015 veröffentlicht auch die »Dokumentationsstelle Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus« jährliche Reports, in denen nicht nur islamfeindliche und antimuslimische Vorfälle, sondern auch Beispiele für »Zivilcourage« dokumentiert werden (Dokumentations- und Beratungsstelle Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus 2015: 3-4). Die Dokustelle ist ein Projekt der »Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen« (die auch zu den ZARA-Reports beiträgt), versteht sich als Teil muslimischer Selbstorganisation und will zum »Empowerment« von MuslimInnen in Österreich beitragen.

Betroffenen wenden sich teils direkt an ZARA, teils werden Berichte von anderen NGOs weitergeleitet. Eine der Partner-NGOs war von Beginn an die ›Initiative Muslimischer ÖsterreicherInnen‹ (IMÖ), wodurch die Dokumentation von Übergriffen auf MuslimInnen im Report kontinuierlich – und schon vor den Anschlägen vom 11. September 2001 – Platz fand. Auch konzeptionelle Fragen spielen hier immer wieder eine – wenn auch untergeordnete – Rolle. Im Jahr 2008 enthielt der Report, der neben den Fallberichten stets auch analytische Beiträge und Kommentare beinhaltet, erstmals einen Artikel zur Einordnung der Diskriminierung von MuslimInnen. Der Beitrag mit dem Titel »Religion als Feindbild – der Islam im Zentrum aktueller Debatten« fasst Islamophobie als »Diskriminierung aufgrund religiöser Zugehörigkeit« und lehnt sich stark an das Runnymede-Modell an (Fleischanderl et al. 2008: 68). Sechs Jahre später wurde ein weiterer Artikel zum Thema im Rassismus-Report veröffentlicht. Anlass war die laut ZARA signifikant ansteigende Zahl an dokumentierten antimuslimischen Übergriffen, die sich 2014 im Vergleich zu den Vorjahren verdoppelt habe (Kremling 2015: 64), was unter anderem auf die Debatte zur Terrororganisation ›Islamischer Staat‹ (IS) zurückgeführt wird. Die dokumentierten Übergriffe bestätigen damit die anhaltende Bedeutung der schon von der EUMC-Studie festgestellten transnationalen Dimension des Phänomens: Globale Dynamiken wie der Aufstieg des IS in Syrien und im Irak haben konkrete Auswirkungen auf Art und Ausmaß antimuslimischer Praxen in Österreich. Konzeptionell ist zudem interessant, dass die Autorin des Beitrags den Begriff Islamophobie vermeidet und stattdessen von antimuslimischem Rassismus spricht. Dies weist darauf hin, dass die Begriffskritik deutschsprachiger RassismusforscherInnen – die Autorin verweist auf jüngere Veröffentlichungen von Fanny Müller-Uri (2014) und Carina Klammer (2013) – erfolgreich in diese Debatte zu intervenieren vermochte. Der Rassismus-Report 2017 schließlich widmet dem Phänomen einen eigenen Schwerpunkt, der drei Beiträge umfasst. Doch zeigt sich hier, dass die Entscheidung, von antimuslimischem Rassismus anstelle von Islamophobie zu sprechen, keine echte konzeptionelle Verschiebung anzeigt. In einem einleitenden Aufsatz wird antimuslimischer Rassismus als »Vorurteile gegenüber dem Islam« behandelt (Schennach 2018: 62). Ließe man diese »unwidersprochen stehen, beeinflussen sie nicht nur Gedanken, Einstellungen und Emotionen Einzelner, sondern können schlussendlich Politiken gestalten und in Gesetze verankert werden« (Schennach 2018: 63). Dieses Verständnis von antimuslimischem Rassismus steht dem Runnymede-Modell weitaus näher als einem kritischen Rassismusverständnis, wie es etwa von Iman Attia, Yase-

min Shooman oder Fanny Müller-Uri vertreten und in Kapitel 3 ausführlich vorgestellt wird.

2.1.2 Diskursive Repräsentationen

Die diskursive Repräsentation von Islam und MuslimInnen in Medien ist der am besten erforschte Teilbereich der Islamophobia Studies. Es gilt international, was Kai Hafez (2009c: 283) mit Blick auf die deutsche Medienlandschaft festhält: Dass die »These vom »Feindbild Islam« [...] mit den Methoden der empirischen Sozialforschung hinreichend belegt ist«. Es liegen inzwischen zahlreiche Studien zur Repräsentation von Islam und MuslimInnen vor u.a. zu Nachrichtenmedien in Großbritannien (Altikriti/Al-Mahadin 2015; Khia-bany/Williamson 2008; Poole 2002; Richardson 2004; Yaqin 2010), den USA (Alsultany 2012; DeFoster 2015; Joseph/D'Harlingue 2012; Karim 2010; Kassimeris/Jackson 2011; Lean 2012; Ogan et al. 2014; Powell 2011) und Deutschland (Attia et al. 2010; Hafez 2009c, 2013; Hodaie 2009; Marx 2008; Schiffer 2005; Shooman 2014a; Wagner 2011). Zu Österreich existieren dagegen nur wenige, auf Einzelaspekte beschränkte bzw. auf kleiner Datengrundlage erstellte Fallstudien (Mattes 2011; Saad 2010) bzw. unveröffentlichte Diplomarbeiten (Bauer 2015; El-Sehity 2009; Fixl 2006; Mattes 2010; Moshammer-Mischkof 2011; Raßmann 2011). Diese legen nahe, dass die in der internationalen und bundesdeutschen Forschung gewonnenen Erkenntnisse, die im Folgenden kurz dargestellt werden, weitgehend auf die österreichische Medienlandschaft übertragbar sind.

Eine vielfach betonte Beobachtung betrifft, erstens, die systematische *Verknüpfung des Themenkomplexes Islam und MuslimInnen mit negativ konnotierten Themen und Ereignissen*. Diese Tendenz wurde in der internationalen Medienlandschaft mit den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem folgenden »Krieg gegen den Terror« noch verschärft – eine Diagnose, die etwa Elizabeth Poole (2011) in einer Studie zur britischen Tagespresse bestätigen konnte. Für die USA stellte Kimberly Powell fest, dass »terrorism is framed primarily as a problem from Islam, with domestic [non-Muslim, Anm. B.O.] terrorism being treated as less threatening« (Powell 2011: 95) – ein Muster, das sich in einer Folgestudie als persistent erwiesen hat (Powell 2018). Dass über Islam und MuslimInnen vor allem im Kontext von Gewalt, Krieg und Terror berichtet wird, interpretieren indes nur wenige AutorInnen als interessengeleitet eingesetzte Strategie (Karim 2010: 174; Powell 2011: 108). Häufiger wird die Verknüpfung auf die immanenten Logiken der durch ökonomischen Wettbewerb

und Aufmerksamkeitskonkurrenz strukturierten Medienindustrie zurückgeführt, die »negativity as news value« einsetze (Hafez 2009c: 39; vgl. Richardson 2004: 232-233). Die selektive und eingeschränkte Themenwahl sei keiner Verschwörung zwischen Politik und Medien zuzurechnen, sondern eher den »habitual workings of the mainstream press and news media that lead to a sometimes inadvertent complicity with power agendas« (Morey/Yaqin 2011: 77).

Ein zweiter häufig hervorgehobener Aspekt sind monokausale Erklärungsmuster, in denen ›der Islam‹ als einziger ursächlicher Faktor zur Erklärung negativ konnotierter sozialer oder politischer Praxen herangezogen wird. Suad Joseph und Benjamin D'Harlingue betonen diesen Punkt in ihren Analysen der Berichterstattung über die Anschläge von 9/11 in den Tageszeitungen ›New York Times‹ und ›Wall Street Journal‹ (Joseph/D'Harlingue 2008, 2012). Anas Altikriti und Salam Al-Mahadin zeigen in einer Untersuchung der britischen Berichterstattung zu so genannten ›Hasspredigern‹, dass diese nicht nur als essentiell muslimisch konstruiert werden, sondern als »konkrete Verkörperung« eines abstrakten, abgewerteten Begriffs von ›Islam‹ (Altikriti/Al-Mahadin 2015: 635). John E. Richardson zeigt darüber hinaus, dass in britischen Qualitätszeitungen die »Muslim-ness«, besonders im Kontext von negativen Meldungen betont wird, während sie in positiv konnotierten Geschichten schwächer oder gar nicht betont wird (Richardson 2004: 231). Yasmin Shooman (2014a, 87) schließlich identifiziert auch in Teilen der deutschen medialen Sexismus-Debatte einen »ausschließliche[n] Fokus auf die islamische Religion als monokausale Erklärung für Frauenunterdrückung« (Shooman 2014a: 87).

Mit diesen Prozessen verbunden ist, drittens, die *Homogenisierung, Kulturalisierung und Dichotomisierung von MuslimInnen*. Die Identifikation als muslimisch überschreibt in der medialen Repräsentation tendenziell andere soziale Differenzmerkmale und konstruiert einen einheitlichen, essentialisierten Islam, repräsentiert durch die Figur des Muslims bzw. der Muslimin. Dies wurde im US-amerikanischen Kontext u.a. von Joseph und D'Harlingue (2008: 236) sowie DeFoster (2015: 75), für Großbritannien u.a. von Khiabany und Williamson (2008) sowie Richardson (2004: 232), für Deutschland u.a. von Shooman (2014a) und Schiffer (2008) hervorgehoben. Dabei wird der Islam als relativ einheitliche, von der ›eigenen‹ zu unterscheidende und mit einem tendenziell inkompatiblen Wertesystem verbundene Kultur dargestellt. Poole (2002) identifiziert in ihrer umfassenden Studie zum Islambild in britischen Printmedien ein dominantes Muster in der Berichterstattung, das den Islam

als ›nicht-britisch‹ und MuslimInnen als ›kulturell Andere‹ darstellt. Dazu gehört die Repräsentation des Islam als ›statisch‹ und von MuslimInnen als »resistant to progress, engag[ing] in antiquated and repressive practices that abuse human rights, and often us[ing] their religion to manipulative ends« (Poole 2002: 250). Der Islam werde als fremde Kultur konstruiert, die wiederum durchgängig als »prime motive for (anti-social) behaviour« behandelt wird (Poole 2002: 250). Dieses Thema der »inherently different cultural and religious values [of Muslims, Anm. B.O.] that conflict with ›British values‹ (a construct)« prägt, so Poole, die Repräsentation von MuslimInnen weiterhin und über die Zäsur 9/11 hinweg: »My research shows the strength and consistency of this discourse throughout the time period [1994-2009, Anm. B.O.]« (Poole 2011: 58). Die Identifikation einer wertenden Dichotomisierung, in der MuslimInnen bzw. der Islam als ›Andere‹ in eine kulturelle Praxis der »Fremddämonisierung« und »Selbstidealisierung« (Shooman 2014a: 87) eingespannt werden, gehört zu den weit geteilten Einsichten der internationalen Forschung.

Schließlich betonen mehrere ForscherInnen, dass die von ihnen untersuchten *negativen Repräsentationen von Islam und MuslimInnen nicht auf politisch konservative oder rechts verortete Medien konzentriert* sind, und auch die Trennung zwischen ›Boulevard-‹ und ›Qualitätspresse‹ keinen entscheidenden Unterschied macht. Für Großbritannien waren es wiederum Poole (2002, 2011) und Richardson (2004), die dazu die umfangreichsten Belege zusammentragen konnten. Poole untersuchte mittels quantitativer und qualitativer Diskursanalysen vier Tageszeitungen: Die beiden ›Broadsheets‹ ›The Guardian‹ (links-liberal) und ›The Times‹ (konservativ) sowie die auflagenstarken Boulevardblätter ›The Sun‹ und ›The Daily Mail‹. Ein zentrales Ergebnis der Studie war, dass die Formen der Berichterstattung und die Konstruktion von MuslimInnen darin zwar »nicht homogen« sind (Poole 2002: 248), die oben skizzierten Muster aber in allen untersuchten Medien zu finden seien. Für den als links-liberal eingestuften ›Guardian‹ kommt sie zum Schluss, dass ein großer Teil der dort veröffentlichten Artikel einer »exclusive form of liberalism« (Poole 2002: 248) folgt, die für MuslimInnen nicht im gleichen Maße eintritt wie für andere von Diskriminierung betroffene Gruppen. Das antirassistische Selbstverständnis der ›Guardian‹-Blattlinie scheine dort, wo es um MuslimInnen geht, durch einen vehement vertretenen Säkularismus und die Darstellung ›islamischer‹ Praxen als irrational und barbarisch überlagert zu werden. Für den deutschsprachigen Raum liegen Fallstudien zu einzelnen Publikationen vor, die zu ähnlichen Ergebnissen in Bezug auf links-liberale und insbesonde-

re feministische Publikationen kommen (Jäger 2010; Marx 2008; Schneiders 2010a).

Viele der hier vorgestellten Studien zur Repräsentation von Islam und MuslimInnen beziehen sich direkt oder indirekt auf die Logik des Runnymede-Modells. John E. Richardson etwa kommt in seiner Diskursanalyse zum Schluss, dass dort, wo Medien den Islam bzw. MuslimInnen als »homogenous«, »separate«, »inferior«, »the enemy«, (etc.)« darstellen, diese Repräsentationen der Runnymede-Definition entsprechend als »closed views« und ergo »islamophob« gelten könnten (Richardson 2004: 232). Auch Elizabeth Poole greift auf die vom Runnymede Report angeführten Topoi zurück (Poole 2002: 250). Andere Studien entgehen den Problemen des Runnymede-Modells, indem sie auf postkoloniale und rassismuskritische Ansätze zurückgreifen. Islamophobe Repräsentationen werden dann etwa als Prozesse der »Rassifizierung« (Joseph/D'Harlingue 2008; Meer/Modood 2010; Rana 2011; Shooman 2014a) oder als Fortführung »orientalistischer« Diskurse (Attia 2009; DeFoster 2015; Karim 2010; Marx 2008; Powell 2011) begriffen. Beide Ansätze – »Rassifizierung« und »Orientalismus« – werden in Kapitel 3 ausführlich diskutiert. An dieser Stelle soll festgehalten werden, dass sie konzeptionelle Auswege aus der »Runnymede-Falle« bieten, da sie die Konstruktion von MuslimInnen als »rassifizierte« oder »orientalisierte« Andere in den Zusammenhang gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse stellen. Dadurch ist ihre Kritik antimuslimischer Repräsentationen nicht auf das Register der Authentizität angewiesen. Der »verzerrten« islamophoben Darstellung muss kein »authentischer« Islam gegenübergestellt werden. Die Kritik kann sich direkt gegen die mit epistemischen, körperlichen und institutionellen Gewaltverhältnissen verwobenen Prozesse des »Otherings« – also die Konstruktion von MuslimInnen als homogenisierte und essentialisierte Andere – richten.

2.1.3 Politische Strategien

Ein dritter Strang der Islamophobia Studies untersucht *Strategien politischer AkteurInnen*. Überwiegend geht es hier um Parteien und Bewegungen der politischen Rechten sowie mit diesen verbundene Netzwerke, Initiativen und Organisationen. Grob können drei Schwerpunkte in diesem Teilbereich unterschieden werden: Internationale Propaganda- und Lobbying-Netzwerke, die islamophobe Inhalte verbreiten; Modernisierungsstrategien rechter und rechtsextremer Parteien; sowie antimuslimische Basis- oder BürgerInnenbe-

wegungen. Zwar sind diese drei Gegenstände oft eng miteinander verbunden, die Forschungsliteratur konzentriert sich aber meist auf je einen davon. Sie werden daher im Folgenden getrennt voneinander dargestellt.

Die Dokumentation der Strategien und Netzwerke antimuslimischer Gruppen hat sich insbesondere in den USA in den letzten Jahren zu einem lebendigen akademischen und publizistischen Genre entwickelt. Nathan Lean prägte dafür das eingängige Schlagwort der ›Islamophobia Industry‹. In dem gleichnamigen Buch identifiziert er diese als Netzwerk aus PolitikerInnen, AktivistInnen, konservativen und christlich-evangelikalen NGOs, Fernseh- und RadiomoderatorInnen sowie pro-israelischen Gruppen, die im Widerstand gegen die vermeintliche ›Islamisierung‹ der USA gemeinsame Interessen erkennen und Ziele verfolgen. Lean nennt die AkteurInnen eine »tight-knit and interconnected confederation of right-wing fear merchants« (Lean 2012: 10). Durch gezielte Lobbyarbeit, Straßenmobilisierungen und öffentlichkeitswirksame Kampagnen – in denen etwa anti-islamische Botschaften als bezahlte Anzeigen auf Plakatwänden und öffentlichen Verkehrsmitteln in den öffentlichen Raum getragen wurden – sei es den AkteurInnen gelungen, Einfluss auf die US-amerikanische Gesetzgebung auf Einzelstaats- und Bundesebene zu nehmen. Auch die bundesstaatlichen Überwachungs- und Repressionsmaßnahmen, die gegen MuslimInnen im Namen der nationalen Sicherheit und des Kriegs gegen den Terror durchgeführt wurden, führt Lean maßgeblich auf den Einfluss der ›Islamophobia Industry‹ zurück. Sehr ähnlich argumentiert die muslimische Bürgerrechts-NGO CAIR (Council of American-Islamic Relations) in einem 2013 veröffentlichten, umfangreichen Report mit dem Titel »Legislating Fear. Islamophobia and its Impact in the United States« (CAIR 2013). Der Bericht, zu dem auch Lean als beratender Experte beitrug, geht davon aus, dass gegen MuslimInnen gerichtete Politik und Gesetzgebung maßgeblich auf den Einfluss dieser Gruppen zurückzuführen sind. Gleiches gilt für eine Studie der den Demokraten nahestehenden NGO ›Center for American Progress‹, die ein einflussreiches islamophobes Netzwerk identifiziert, das die Öffentlichkeit systematisch in die Irre führe und antimuslimische Desinformation zu einem lukrativen Geschäftsmodell entwickelt habe (Ali et al. 2011: 5). Zu der so in die Welt gesetzte Desinformation gehöre die Behauptung, der Islam wäre keine Religion sondern eine (totalitäre) politische Ideologie; die Gleichsetzung von islamistischem Extremismus mit dem Islam; die Darstellung von MuslimInnen als Teil einer Verschwörung zur Unterwanderung des Staates (etwa durch die Einführung der Shari'a); und die Unterstel-

lung, MuslimInnen seien mit internationalen Mächten (repräsentiert etwa durch die Muslimbruderschaft) verbunden (CAIR 2013: 37-40). Wie Stein und Salime (2015) zeigen, ist eine beliebte Kommunikationsstrategie der so agierenden AkteurInnen die Verbreitung ›dokumentarischer‹ Filme und Videos, in der ›die Wahrheit‹ über den Islam vermittelt werden soll. Diese ›pseudo-documentaries‹ trügen zu einem Diskurs der Angst bei und seien charakteristisch für den »paranoid style« der politischen Rechten in den USA (Stein/Salime 2015: 384). Dass die ›Islamophobie-Netzwerke‹ nicht auf Nordamerika beschränkt sind, zeigen Nathan Lean und Yasemin Shooman anhand der wechselseitigen Bezugnahme US-amerikanischer und europäischer antimuslimischer Internet-Seiten und Blogs (Lean 2012; Shooman 2014b). Ein global vernetzter, antimuslimischer Verschwörungsdiskurs kann, wenn er von einzelnen AkteurInnen zu einem geschlossenen Weltbild ausgearbeitet wird, auch eliminatorischen Charakter annehmen. Das Manifest des Terroristen Anders Breivig, der im Juli 2011 77 Menschen bei Anschlägen in Oslo und Utøya ermordete, ist ein Kompendium aus den Schriften des internationalen Islamophobie-Netzwerks (Bangstad 2014; Fekete 2012). Auch der Massenmörder von Christchurch, der im März 2019 in Neuseeland 51 betende MuslimInnen in einer Moschee erschoss, verfasste ein »Manifest«, in dem er MuslimInnen als »Invasoren« und Protagonisten eines »großen Austauschs« der weißen, christlichen Bevölkerung im Westen darstellt (Opratko 2019).

Die Hinwendung rechtsextremer und rechtspopulistischer Parteien zum Themenfeld Islam und MuslimInnen ist ein weiteres Hauptthema der Islamophobia Studies. Parteien wie der Rassemblement National (RN; ehemals Front National, FN) in Frankreich, der belgische Vlaams Belang (VB), die Lega (ehemals Lega Nord) in Italien, die Schwedendemokraten (SD) und nicht zuletzt die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) setzen seit Mitte der 2000er Jahre zunehmend auf das ›Feindbild Islam‹ und das Schreckensszenario einer ›Islamisierung‹ Europas. Islam und MuslimInnen werden dabei vor allem mit zwei Themen in Verbindung gebracht: kulturelle Identität und nationale Sicherheit (Williams 2010: 120). Nach José Pedro Zúquete (2008) können fünf Dimensionen der Hinwendung der extremen bzw. populistischen Rechten zum Thema Islam identifiziert werden: *Erstens* ein »turn to Christianity«, in dem traditionell antiklerikal aufgestellte Parteien die ›christliche Identität‹ ihres jeweiligen Nationalstaats und/oder Europas betonen. Ein besonders anschauliches Beispiel dafür lieferte der damalige FPÖ-Obmann Heinz-Christian Strache 2009, als er im Rahmen einer Demonstration gegen den Bau eines islamischen Kulturzentrums in Wien-Brigittenau ein Kreuz mit sich trug und wäh-

rend seiner Rede bei der Abschlusskundgebung in die Kameras hielt. Im gleichen Jahr hatte die historisch eigentlich eher antiklerikal und antikatholisch orientierte Partei den EU-Wahlkampf mit dem Plakatslogan »Abendland in Christenhand« bestritten (Fürlinger 2013: 89). Der Spruch wurde seither auch in Deutschland von rechtsextremen Bewegungen verwendet (Häusler 2011). *Zweitens* verbinden rechte Parteien eine zumindest vordergründige Distanzierung von Antisemitismus mit einer philosemitischen bzw. pro-zionistischen Neupositionierung (Zúquete 2008: 327). Hier bleibt umstritten, ob Islamophobie den Antisemitismus auf der politischen Rechten tendenziell ersetzt oder komplementiert (Bowen 2005; Boyarin 2005; Boyer 2005; Brodtkin 2005; Bunzl 2005, 2007; Gingrich 2005; Özyürek 2005; Schiller 2005). Auffällig ist, dass westeuropäische Rechtsparteien in den letzten 15 Jahren antisemitische Positionen in ihrem Auftritt nach außen tunlichst vermeiden. Die Frage, ob es sich dabei um ein rein instrumentelles Verhältnis zu »Juden und Israel als Alibi« (Shooman 2014b: 51; vgl. Häusler 2014: 70) oder einen genuinen »shift on the far right away from antisemitism« (Hafez 2014: 485) handelt, ist Gegenstand anhaltender Kontroversen. Zumindes für Österreich hat sich gezeigt, dass die FPÖ antisemitische und antimuslimische Diskurse effektiv miteinander verschränken kann, etwa anhand der »Soros-Legende«, wonach der jüdische Milliardär George Soros für die islamische »Masseneinwanderung« verantwortlich sei (Peham 2018). *Drittens* bietet das gemeinsame Feindbild des Islam rechtspopulistischen Parteien die Möglichkeit zur europäischen Vernetzung über ethno-nationalistische Grenzen hinweg (Zúquete 2008: 332). Dies betrifft sowohl eine ideologische Europäisierung der Rechten, die den Schutz Europas vor der »Islamisierung« ins Zentrum ihrer Agitation stellt, als auch die Bildung politischer Bündnisse auf Parteiebene und Koordinierungsstrukturen, etwa im europäischen Parlament (Hafez 2014). *Viertens* ermöglichte die Besetzung der »Islam-Themen« im Kontext gesellschaftlich weit verbreiteter antimuslimischer Tendenzen es rechtspopulistischen Parteien, sich als legitime und respektable Kräfte der »Mitte« zu etablieren; umgekehrt übernehmen konservative, liberale und sozialdemokratische Parteien zunehmend rechte Positionen in der »Islamfrage« (Ansari/Hafez 2012). Für dieses »de facto mainstreaming of opinions and policies previously deemed too »extreme« (Zúquete 2008: 332) ist abermals die FPÖ ein anschauliches Beispiel. *Fünftens*: Als »Anti-Islamisierungs-Parteien« verbreiten rechtspopulistische Kräfte häufig paranoide »Imaginationen des Untergangs« (Klammer 2013). Dann droht, wie in der Propaganda Marine Le Pens, die Umwandlung Europas in eine »Islamische Republik« (Zúquete 2008: 338). Für die FPÖ hat Carina Klammer die-

se Dimension als »kulturpessimistischen Untergangsdiskurs« analysiert, der sich sowohl gegen den »vormodernen Osten« wie auch gegen den »dekadenten Westen« abgrenzt (Klammer 2013: 93; Herv. i. O.).

Zuletzt soll auf Arbeiten hingewiesen werden, die antimuslimische Bürgerinitiativen und Straßenmobilisierungen wie ›Pegida‹ (Geiges et al. 2015; Häusler 2017; Korsch 2016; Schenke et al. 2018; Vorländer et al. 2015), die ›English Defence League‹ (Allen 2011; Busher 2015, 2018; Pilkington 2016) oder lokale Initiativen gegen Moscheebauten (Häusler 2008, 2011) analysieren. Als die ›Bürgerinitiative Dammstraße‹ im Jahr 2007 in Wien-Brigittenau unter dem Motto ›Moschee ade‹ gegen den Bau eines islamischen Kulturzentrums mobilisierte, erhielt sie schnell logistische und finanzielle Unterstützung von der FPÖ (Kübel 2009). Auch Pegida und EDL haben in der Alternative für Deutschland (AfD) bzw. der British National Party (BNP) ihnen nahestehende Parteiprojekte. Zugleich lassen sich diese Bewegungen aber nicht auf parteipolitische Mobilisierungen reduzieren. Den antimuslimischen »Empörungsbewegungen« dient der Themenkomplex Islam und MuslimInnen hier nicht so sehr als strategischer Einsatz im Wettbewerb der Parteien, sondern als Projektionsfläche, in die ein »Gefühl politischer Ohnmacht sowie die aggressiv gewendete Unzufriedenheit mit der konkreten politisch-medialen Verfasstheit der praktizierten Demokratie« in Deutschland und Europa eingeschrieben wird (Vorländer et al. 2015: 142). In Österreich blieben die Mobilisierungserfolge antimuslimischer ›Bürgerinitiativen‹ vergleichsweise bescheiden, was wohl auch an der parlamentarischen Stärke der rechtspopulistischen FPÖ liegt. Heinz-Christian Strache sah Anfang 2015 in Versuchen, Pegida-Demonstrationen in Wien zu organisieren, eher ein Konkurrenzprojekt denn eine Mobilisierungsmöglichkeit für seine Partei; Demonstrationen seien nicht nötig, so erklärte er, denn hierzulande sei ohnehin die FPÖ »die wahre Pegida« (Opratko 2015).

Auch in diesem Teilbereich der Islamophobia Studies zirkulieren höchst unterschiedliche Definitionen, Theorien und Konzepte. Feststellbar ist, dass der Fokus auf konkrete politische AkteurInnen Konzeptionen zu begünstigen scheint, die die Handlungsmacht solcher AkteurInnen stark betonen, während die Bedingungen für die Rezeption und Reproduktion dieser Diskurse weniger Aufmerksamkeit erhalten.

2.1.4 Staatliche Politiken

Zahlreiche Studien gehen der Frage nach, inwiefern Islamophobie Teil staatlicher Politiken wird. Im US-amerikanischen Kontext steht hier meist sicherheits- und militärpolitisches Handeln im Zentrum. Arun Kundnani (2014) beschreibt und kritisiert ausführlich Maßnahmen, die nach dem 11. September 2001 in den USA sowie in Britannien gesetzt wurden. Er argumentiert, dass die Anti-Terror-Maßnahmen von FBI und CIA, das ›Intelligence Division and Counter-Terrorism Bureau‹ der New Yorker Polizei sowie das ›Prevent‹-Programm der britischen Regierung letztlich einer islamophoben Logik verpflichtet sind, die islamistische TerroristInnen auf ihre muslimische Identität reduziere. Deepa Kumar argumentiert ähnlich in Bezug auf die Legitimierung US-amerikanischer Außen- und Sicherheitspolitik. Nicht nur würden einzelne MuslimInnen in ihren BürgerInnenrechten beschnitten – bis hin zu Überwachung, Entführung, Folter und gezielten Tötungen –, der US-geführte ›Krieg gegen den Terror‹ hätte auch zur Folge, dass MuslimInnen in aller Welt kollektiv als ›gefährliche Subjekte‹ und potenzielles Sicherheitsrisiko konstruiert würden (Kumar 2012: 113-138). Für Großbritannien wurde dieser Prozess von Yasmin Hussain und Paul Bagguley nachgezeichnet. Sie untersuchten, wie MuslimInnen nach den Londoner Anschlägen vom 7. Juli 2005 als Kollektiv »versicherheitlicht« (»securitized«) wurden. Damit meinen sie, dass britische MuslimInnen »von PolitikerInnen, den Medien und vielen nicht-MuslimInnen zunehmend als Sicherheitsrisiko gesehen« und entsprechend behandelt werden (Hussain/Bagguley 2012: 716).

In Kontinentaleuropa ist die Forschung weit weniger als im angloamerikanischen Raum vom ›Krieg gegen den Terror‹ geprägt. Im Zentrum stehen hier Kontroversen um die Sichtbarkeit von MuslimInnen im öffentlichen Raum und deren Zugehörigkeit zu einer nationalen oder europäischen Gemeinschaft. Drei Themenfelder waren hier politisch besonders umstritten und wurden entsprechend intensiv beforscht: Der Bau neuer Gebetshäuser und Moscheen, das Tragen von Kopftüchern und Verschleierungen sowie Einwanderungs- und Staatsbürgerschaftsgesetze.

Zu sogenannten Moscheebaukonflikten in europäischen Städten liegen inzwischen mehrere Einzelstudien vor (Allen 2017; Allievi 2013; Astor 2016; Cesari 2005; Furlinger 2013; Galembert 2005; Jackson 2018; Jonker 2005; Kübel 2009; McLoughlin 2005; Narkowicz/Pędziwiatr 2017; Naylor/Ryan 2002). Darüber hinaus gab es seit Mitte der 2000er Jahre u.a. in der Schweiz und in Österreich politische Initiativen zur gesetzlichen Verhinderung bzw. Ein-

schränkung neuer Moscheebauten. Im November 2009 stimmten 57,5 % bei einem von der rechtspopulistischen Schweizer Volkspartei (SVP) lancierten Volksentscheid für ein Verbot des Baues neuer Minarette. Schon zuvor, im Sommer und Herbst 2007, hatte das Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) – eine FPÖ-Abspaltung unter deren ehemaligen Vorsitzenden Jörg Haider – versucht, im Bundesland Kärnten ein Moschee- und Minarettbauverbot auf Landesebene durchzusetzen. Im Gegensatz zur Schweizer Initiative blieben die Bemühungen in Österreich allerdings vergebens. In beiden Fällen war die Debatte, so zeigen Analysen von Jean-François Mayer (2011) und Farid Hafez (2010a), geprägt von antimuslimischen bzw. islamophoben Topoi, wobei von der politischen Rechten sowohl Diskurse über die ›kulturelle Fremdartigkeit‹ und Inkompatibilität des Islam, als auch die Verknüpfung von MuslimInnen mit Gewalt und Terrorismus aufgerufen wurden. Für den Schweizer Volksentscheid hebt Mayer besonders hervor, dass die Frage des Minarett in der öffentlichen Debatte extrem stark symbolisch aufgeladen war. Der Kampagne für das Verbot sei es gelungen, »[to] build on reactions and emotions across the political spectrum and to express a variety of concerns or feelings«, von denen viele nichts mit dem Thema Islam selbst zu tun hatten (Mayer 2011: 11). Ähnlich wie in den Analysen zu Pegida und anderen antimuslimischen Bürgerbewegungen verdichten sich auch hier viele unterschiedliche Konfliktlinien – etwa Unzufriedenheit mit den politischen Eliten und der Funktionsweise staatlicher Institutionen – ereignisbezogen in der ›Islamfrage‹.

Die ›Kopftuchdebatte‹ ist eine ebenfalls höchst kontrovers geführte politische Auseinandersetzung. Bei keinem anderen Thema wird die Verwobenheit unterschiedlicher Konfliktlinien und das Aufbrechen traditioneller Diskurskoalitionen deutlicher. In der Frage, ob bzw. wo muslimische Frauen traditionelle Kopfbedeckungen oder Verschleierungen – vom Kopftuch (Hijab) über Gesichts- (Niqab) bis zu Vollverschleierung (Burqa) – tragen dürfen, finden sich rechtsextreme bis linksradikale, feministische bis patriarchale, liberale bis konservative politische AkteurInnen bisweilen auf der gleichen Seite der Auseinandersetzung wieder. Erstes Zentrum der Debatte in Europa war Frankreich, wo Lehrerinnen wie Schülerinnen das Tragen des islamischen Kopftuchs seit 2004 verboten ist. Die parlamentarische Initiative für das totale Kopftuchverbot an französischen Schulen wurde damals auch von den meisten linken Parteien, öffentlichen Intellektuellen sowie prominenten feministischen Autorinnen und Aktivistinnen unterstützt (vgl. kritisch Delphy 2015). Ein umfangreiches politikwissenschaftliches Forschungsprojekt zu diesem Thema war »VEIL – Values, Equality and Differences in

Liberal Democracies«, das unter der Leitung von Birgit Sauer und Sieglinde Rosenberger von 2006 bis 2009 politische und mediale Kopftuchdebatten in acht europäischen Ländern untersuchte (Rosenberger/Sauer 2012). In einem programmatischen Beitrag zu einem aus dem VEIL-Projekt entstandenen Sammelband stellen Petra Rostock und Sabine Berghahn die bundesdeutschen Debatten um das Kopftuch in den Kontext der »Notwendigkeit« Deutschlands, »ein neues Selbstverständnis als Einwanderungsland zu entwickeln, als eine Gesellschaft, die ethnisch heterogen und religiös pluralistisch ist« (Berghahn/Rostock 2009: 9). In den Neuverhandlungen deutscher Identität in den 2000er Jahren sei dem islamischen Kopftuch eine emblematische Bedeutung als Symbol für »die Inkommensurabilität zwischen einem christlich-okzidentalen ›Wir‹ und einem muslimischem ›Anderen‹« zugekommen (Berghahn/Rostock 2009: 10). Normen, Werte und Schlagworte wie »Geschlechtergleichheit«, »Säkularismus« oder »Integration« würden instrumentalisiert, um die »Zugehörigkeit zum jeweiligen Nationalstaat zu definieren« und das Kopftuch als Symbol des Anderen, nicht-zugehörigen auszuschließen (Berghahn/Rostock 2009: 12). Für Österreich stellten Nora Gresch und Leila Hadj-Abdou damals eine paradoxe Situation fest: Einerseits weise das Land eines der liberalsten – d.h. kaum regulierten – »Kopftuchregime« in Europa auf, in dem bis dahin keine ernsthaften Vorstöße für ein gesetzliches Kopftuchverbot unternommen worden waren. Andererseits existiere eine muslimische Bevölkerung, die auf vielen Ebenen von Diskriminierung betroffen sei und eine Gesellschaft, in der »Kopftuchträgerinnen in Österreich nur marginal in öffentlichen Funktionen, in politischen Ämtern oder am Arbeitsmarkt wahrnehmbar sind« (Gresch/Hadj-Abdou 2009: 74). Sie erklären diesen Widerspruch schlüssig, indem sie zwischen Anerkennung und Teilhabe unterscheiden. Die formale Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft hat in Österreich eine außergewöhnlich lange Geschichte. Seit 1912 – als das Habsburgerreich die mehrheitlich islamisch geprägten Provinzen Bosnien und Herzegowina umfasste – ist der Islam in Österreich offiziell als Religion anerkannt. Daraus ergibt sich eine stabile und gut institutionalisierte Religionsgemeinschaft-Staat-Beziehung, die restriktiven Eingriffen in die (symbolische) Präsenz der Religion in der Gesellschaft entgegenwirkt. Zugleich wirken aber auch ein restriktives »Citizenship Regime«, das Fehlen einer Tradition der Antidiskriminierung sowie sozioökonomische Faktoren, die MuslimInnen die substanzielle Teilhabe an der österreichischen Gesellschaft erschweren (Gresch/Hadj-Abdou 2009: 91). In den zehn Jahren seit Abschluss des Forschungsprojekts hat sich die Situation in Österreich jedoch verän-

dert. Seit 1. Oktober 2017 gilt ein ›Burkaverbot‹, das jede Art der Gesichtsverhüllung (bis auf wenige Ausnahmen) im öffentlichen Raum untersagt. Das ›Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz‹ nennt aus verfassungsrechtlichen Gründen die islamische Gesichtsverschleierung nicht explizit, wurde und wird in der politischen Debatte aber stets als ›Burkaverbot‹ bezeichnet und von der damals sozialdemokratisch geführten Regierung im Rahmen eines ›Integrationspaketes‹ präsentiert. Die Juristin Elisabeth Holzleithner nennt das Gesetz in einer ersten Analyse »eine rechtliche Farce« (Holzleithner 2018: 127; vgl. Alvarado-Dupuy 2017). PolitikerInnen von ÖVP und FPÖ haben seither weitere Einschränkungen der Bekleidungsfreiheit muslimischer Frauen gefordert und ein Kopftuchverbot an Volksschulen (Grundschulen für Sechs- bis Zehnjährige) angekündigt. Ob das von Gresch und Hadj-Abdou identifizierte ›liberale Kopftuchregime‹ in Österreich noch existiert ist also mehr als fraglich.

Schließlich tauchen Auseinandersetzungen um MuslimInnen und den Islam seit mehreren Jahren im Zusammenhang mit Staatsbürgerschafts-, Einwanderungs- und Aufenthaltsgesetzen auf. Ein vielfach aufgegriffener Fall in Deutschland war der sogenannte ›Muslim-Test‹. Dabei handelte es sich um einen Gesprächsleitfaden, den die Einbürgerungsbehörden im deutschen Bundesland Baden-Württemberg 2006 entwickelten, um die Gesinnung muslimischer Antragssteller zu überprüfen (Kuhn 2015: 51). Dabei wurden Fragen gestellt wie: »Stellen Sie sich vor, ihr volljähriger Sohn kommt zu Ihnen und erklärt, er sei homosexuell und möchte gerne mit einem anderen Mann zusammenleben. Wie reagieren sie?«, »Manche Leute machen die Juden für alles Böse auf der Welt verantwortlich und behaupten sogar, sie steckten hinter den Anschlägen vom 11. September in New York. Was halten Sie von solchen Behauptungen?« Oder auch: »Wie stehen Sie zu der Aussage, dass die Frau ihrem Ehemann gehorchen soll und das [sic!] dieser sie schlagen darf, wenn sie ihm nicht gehorsam ist?« (Bühl 2010: 258-259). Da nur Bewerbern aus Staaten der Islamischen Konferenz und MuslimInnen anderer Staaten diesem Test unterzogen wurden, werteten BeobachterInnen den Vorgang als islamfeindlich oder rassistisch. MuslimInnen würde dadurch kollektiv »ein zumindest potenziell anti-demokratischer, verfassungsfeindlicher Charakter unterstellt« (Bühl 2010: 258). Inva Kuhn spricht von »Stereotypisierung und pauschalisierende[r] Betrachtung des Islams als primitiv, minderwertig und gefährlich«, die auf einer langen europäischen Tradition der »Diskriminierungsideologie« aufsetze (Kuhn 2015: 42). Christoph Ramm nennt das den Fragestellungen zugrunde liegende Profiling von muslimischen KandidatInnen als »potentially extremist, misogynistic, anti-Semitic, racist

or homophobic« einen »openly racist approach« (Ramm 2010: 190-191). Die öffentliche Kritik führte schließlich 2011 zur Aufhebung des »Muslimtests« in Baden-Württemberg.

Ein österreichisches Spezifikum in Hinblick auf staatliche Politiken und Regulierungen stellt das sogenannte Islamgesetz dar. Ursprünglich 1912 zur Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft in Österreich geschaffen, wurde im März 2015 ein neues Islamgesetz erlassen, das islamische Institutionen und deren Verhältnis zum Staat regulieren soll. Sowohl islamische Organisationen und Verbände als auch WissenschaftlerInnen formulierten harsche Kritik an dem neuen Gesetz, da es Sondervorschriften beinhaltet, die für keiner anderen anerkannten Religionsgemeinschaft gelten. Für Dautović und Hafez ist das Islamgesetz in dieser Form »institutionalisierte Islamophobie« und mache MuslimInnen zu »BürgerInnen zweiter Klasse« (Dautović/Hafez 2014). Wir werden in Kapitel 7.4 darauf zurückkommen.

In der Zusammenschau zeichnen sich viele der Studien zu antimuslimischen staatlichen Politiken durch ein vielschichtiges Verständnis des Phänomens aus. Dies wird den ForscherInnen gewissermaßen vom Gegenstand aufgedrängt. In staatlichen Politiken verdichten sich antimuslimische Repräsentationen, strategisch handelnde AkteurInnen und institutionelle Logiken. Zudem zeigen viele der genannten Arbeiten deutlich, dass Islamophobie und antimuslimische Praxen kein Randphänomen sind, sondern gesellschaftliche und politische Großfragen mit-strukturieren. So in der Frage des Zugangs zu öffentlichem Raum und dem Recht auf Sichtbarkeit gesellschaftlicher Minderheiten, in den Aushandlungen um Citizenship und Zugehörigkeit und, nicht zuletzt, in der Selbstbeschreibung europäischer und »westlicher« Gesellschaften als demokratisch, offen und gleichberechtigt.

2.1.5 Einstellungen und Vorurteile

Ein großer Teil der in den Islamophobia Studies zusammengefassten Ansätze versteht Islamophobie letztlich als von vielen Individuen geteiltes Vorurteil. Auch Definitionen wie das Runnymede-Modell, das in erster Linie bestimmte Formen der Darstellung von Islam und MuslimInnen umfasst, sieht diesen eine individuelle Disposition zugrunde liegen. »Islamophobia« sei demnach »a useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims« (Runnymede Trust 1997: 1). So verstanden ist Islamophobie empirisch in erster Linie mit dem Paradigma der Vorurteilsforschung und den Methoden der Einstellungsmessung beizukom-

men. Die wichtigste Datengrundlage für die Vorurteils- und Einstellungsforschung in Bezug auf Rassismus bzw. ›Fremdenfeindlichkeit‹ in Europa stellt die Europäische Wertestudie (European Values Study, EVS) dar. Dabei werden per Zufallsstichprobe ausgewählte Personen anhand eines standardisierten Fragebogens mündlich nach ihren ›Werten‹ hinsichtlich verschiedenster Themen befragt. Die EVS wurde erstmals 1981 in 14 Ländern durchgeführt, bislang wurden fünf Erhebungswellen durchgeführt (1981, 1990, 1999, 2008, 2017).³ Seit 1990 nimmt Österreich an der EVS teil, die jüngsten verfügbaren Daten stammen aus Befragungen, die zwischen Juli und Oktober 2008 durchgeführt wurden. Zan Strabac und Ola Listhaug (2008) führten eine systematische Auswertung der EVS-Daten aus der Erhebungswelle 1999 in Hinblick auf »antimuslimische Vorurteile« durch. Sie kommen dabei zu vier zentralen Ergebnissen: Erstens weisen sie nach, dass »the aggregate levels of anti-Muslim prejudice were clearly higher than the level of anti-immigrant prejudice in both Western and Eastern Europe« (Strabac/Listhaug 2008: 281). In Westeuropa hatten demnach 15,42 % der Befragten antimuslimische Vorurteile, wobei Österreich mit 15,46 % genau im westeuropäischen Durchschnitt lag (Strabac/Listhaug 2008: 278). Zweitens stellen Sie einen engen Zusammenhang zwischen antimuslimischen und gegen MigrantInnen gerichteten Vorurteilen fest und folgern daraus, dass »the mechanisms underlying anti-Muslim prejudice are very similar to mechanisms underlying anti-immigrant prejudice and ethnic prejudice in general« (Strabac/Listhaug 2008: 281). Drittens können sie zeigen, dass kein Zusammenhang zwischen der Größe des muslimischen Bevölkerungsanteils in einem Land und dem Ausmaß von antimuslimischen Vorurteilen existiert (Strabac/Listhaug 2008: 280). Schließlich können sie aus der Tatsache, dass die ausgewerteten Daten bereits in den Jahren 1999-2000 erhoben wurden, ableiten dass antimuslimische Einstellungen in Europa auch schon vor 9/11 relativ weit verbreitet waren, was auf »deeper roots of the problem« verweise (Strabac/Listhaug 2008: 282). Dass antimuslimische bzw. islamfeindliche Einstellungen in Österreich seither stark angestiegen sind, wird durch die Ergebnisse der EVS-Erhebung 2008 deutlich. Christian Friesl, Katharina Renner und Renate Wieser entwickelten auf Basis einer Faktorenanalyse der EVS-Daten den »Index Fremdenfeindlichkeit« und kommen zum Ergebnis, dass »die Zustimmungswerte für den Index Fremdenfeindlichkeit im Jahresvergleich angestiegen« sind, wobei »eine politische,

3 Die Ergebnisse der jüngsten Erhebungswelle liegen zur Fertigstellung dieses Buches noch nicht vor.

eine ökonomische und eine kulturelle Dimension der Fremdenfeindlichkeit in Österreich« identifiziert werden könne (Friesl et al. 2010: 11). Dabei wuchs die Ablehnung von MuslimInnen weitaus stärker als die anderer Menschengruppen (»Roma und Sinti«, »ZuwandererInnen/GastarbeiterInnen«, »Menschen anderer Hautfarbe«, »Juden und Jüdinnen«), nämlich um mehr als das Doppelte auf 31 Prozent (Friesl et al. 2010: 16). Eine zweite Studie auf Grundlage der EVS-Daten hebt hervor, dass 2008 erstmals »eine Korrelation zwischen den Items ›generelles Vertrauen in Menschen‹ und ›Akzeptanz von Moslems als Nachbar(inne)n‹ festzustellen ist, dass also »grundsätzlich misstrauische Menschen auch zur Intoleranz gegenüber muslimischen BürgerInnen neigen«. Hier zeige sich »[d]ie Tendenz, muslimische Bürger und Bürgerinnen zunehmend auszugrenzen [...] besonders eindrucksvoll« (Friesl et al. 2009: 267).

Abseits der EVS existieren aktuell für Österreich keine Daten, die als Basis für seriöse quantitative Studien zu antimuslimischen oder islamfeindlichen Einstellungen in Österreich dienen können. In Deutschland hingegen bieten die Langzeitprojekte zu »Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« (GMF), das unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer von 2002 bis 2012 an der Universität Bielefeld durchgeführt wurde, und die sogenannten »Mitte-Studien« bzw. »Autoritarismus-Studien« an der Universität Leipzig unter der Leitung von Elmar Brähler und Oliver Decker besonders wertvolle Grundlagen zur quantitativen Erforschung von islamfeindlichen Einstellungen. Bei der GMF-Studie wurde das »Ausmaß an Ideologien von Ungleichwertigkeit« (Heitmeyer 2002: 19) untersucht, indem ablehnende, abwertende oder distanzierende Einstellungen gegenüber einer Reihe von Menschengruppen in jährlichem Abstand erhoben wurden. Die Ergebnisse wurden jedes Jahr in der von Heitmeyer herausgegebenen Reihe »Deutsche Zustände« präsentiert. »Islamphobie« (später »Islamophobie«), definiert als »generelle ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islams« (Leibold/Kühnel 2003: 101), war von Beginn an eine von ursprünglich sieben Varianten der GMF. Die ersten systematischen Auswertungen der GMF-Survey-Daten in Bezug auf »Islamphobie« legten Jürgen Leibold und Stefan Kühnel vor. Die ersten Ergebnisse ließen darauf schließen, dass etwas mehr als ein Drittel der Befragten eine tendenziell oder stark »islamphobische« Haltung aufweisen (Leibold/Kühnel 2003: 104). In einer späteren Studie gingen Leibold und Kühnel anhand der GMF-Surveys im Zeitraum 2003 bis 2005 der Frage nach, wie die im Entstehen begriffene, auf den Islam Bezug nehmende »neue [...] kultu-

rell-religiös geladene [...] Spannungslinie« in Deutschland im Verhältnis zu anderen Formen »gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« einzuschätzen sei (Kühnel/Leibold 2007: 135). Ihre Ergebnisse bestätigen die Erkenntnisse, die auf Basis der EVS-Daten gewonnen wurden. Ähnlich wie Strabac und Listhaug zeigen sie, dass eine enge Verbindung zwischen ablehnenden bzw. feindseligen Haltungen gegenüber »MigrantInnen« – im Rahmen der GMF-Studie als »Fremdenfeindlichkeit« bezeichnet – und »Islamophobie« besteht. Zugleich erlauben die weitaus umfangreicheren und differenzierteren Fragen im Rahmen der GMF-Studie, eine Differenzierung zwischen zwei Dimensionen von »Islamophobie« vorzunehmen: Für den ersten Faktor, »Generelle Ablehnung von Muslimen«, werden Items herangezogen, die »eine ›Andersartigkeit‹ von Muslimen [unterstellen], die als unangenehm empfunden wird« sowie MuslimInnen als »unerwünschte Immigranten« bezeichnen, während der zweite Faktor, »Kulturelle Abwertung«, auf die »Vereinbarkeit islamischer Kultur mit westlichen Vorstellungen« sowie die »Leistungen« der islamischen Kultur abzielt (Kühnel/Leibold 2007: 138). Bei der Auswertung zeigte sich eine »extrem hohe Korrelation zwischen Fremdenfeindlichkeit und Genereller Ablehnung von Muslimen«, jedoch eine deutlich geringere Korrelation zwischen »Fremdenfeindlichkeit« und »kultureller Abwertung« (Kühnel/Leibold 2007: 143-144). Daraus folgern die Autoren zweierlei: Erstens sei »Islamophobie in Deutschland eine Konkretisierung von Fremdenfeindlichkeit«, wobei sie »langfristig einen Anstieg islamophober Haltungen« erwarten (Kühnel/Leibold 2007: 151). Zweitens jedoch scheine sich »[m]it dem Aspekt der Abwertung der Kultur des Islams [...] Islamophobie [...] als ein eigenständiges Phänomen herauszubilden« (Kühnel/Leibold 2007: 152). Beide Thesen werden von Leibold (2010) vor dem Hintergrund der GMF-Survey-Daten bis inkl. 2009 bekräftigt. Zwar wird eine leichte Reduzierung der Zustimmung zu islamfeindlichen Aussagen ab 2008 vermerkt (Leibold 2010: 153), trotzdem stimmten 2009 immer noch 21,5 % der Aussage zu, »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden« und 32,2 % der Aussage »Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land« (Leibold 2010: 154). Inwiefern die Ergebnisse der deutschen GMF-Surveys auf österreichische Verhältnisse übertragbar sind, kann nur schwer eingeschätzt werden. Auffällig ist, dass die Daten zur Verbreitung islamophober Einstellungen – zumindest in den jüngsten Erhebungen – den Österreich-Zahlen der EVS sehr nahe kommen und in beiden Ländern zwischen einem Viertel und einem Drittel der Befragten liegt. Zusätzlich interessant sind die im Rahmen der GMF-Studie vorgenommenen Binnendif-

ferenzierungen (Generelle Ablehnung, Kulturelle Abwertung) sowie die Aufschlüsselungen etwa nach sozialem Status der Befragten. So berichteten Eva Maria Groß, Andreas Zick und Daniela Krause, »dass auch und insbesondere bei Befragten aus den höheren Einkommensgruppen in den vergangenen drei Jahren die Abwertungen signifikant angestiegen sind«. Dies könne »als Indiz für die Verteidigung bestehender Statushierarchien in Krisenzeiten, in denen diese ins Wanken geraten könnten, gewertet werden« (Groß et al. 2012: 10). Nach Abschluss des GMF-Projekts übernahm die von Elmar Brähler und Oliver Decker an der Universität Leipzig geleitete »Mitte-Studie« einen Teil des GMF-Fragenkatalogs. Dazu gehörten auch jene Fragen, die Ressentiments gegenüber MuslimInnen messen sollen. Seit 2014 erhebt die Studie also auch »Muslimfeindschaft« – der Begriff wird, der Kritik Armin Pfahl-Traughbers folgend, jenem der Islamophobie vorgezogen (Decker et al. 2018: 67; vgl. Pfahl-Traughber 2012). Diese habe, so die jüngste Leipziger Studie (nunmehr unter dem Titel »Autoritarismus-Studie«), »weiter zugenommen [...]. Inzwischen bestätigen 44,1 % der Befragten die Aussage, »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden« [...].« (Decker et al. 2018: 101). Die StudienautorInnen interpretieren dies als Bestandteil eines autoritären Syndroms, das die gesellschaftliche Dynamik in Deutschland zunehmend präge.

Neben demoskopischen Studien existiert ein experimentalpsychologisch orientierter Strang der auf Islamophobie gerichteten Vorurteilsforschung. Mehrere Forschungsprojekte haben Vorschläge zur Entwicklung und Verfeinerung von Instrumenten und Skalen entwickelt, die es erlauben sollen, negative Einstellungen zu MuslimInnen bzw. dem Islam unter experimentellen Bedingungen testen. Die meisten davon nutzen psychometrische Verfahren, bei denen Testpersonen mehrere auf den Islam oder MuslimInnen bezogenen Aussagen vorgelegt bekommen und aufgefordert werden, den Grad ihrer Zustimmung oder Ablehnung anzugeben (Aschauer/Donat 2014; Echebarria-Echabe/Guede 2007; Ernst/Bornstein 2012; Imhoff/Recker 2012). Seltener kommen Varianten des sogenannten Implicit Association Test (IAT) zum Einsatz. Park, Felix und Lee (2007) sowie Rowatt, Franklin und Cotton (2005) verwendeten dafür sehr ähnliche Designs. In einem computerisierten Test wurden ProbandInnen jeweils muslimisch oder »weiß« konnotierte Vornamen vorgelegt sowie je ein positiv (z.B. »Freedom«, »Love«, »Lucky« oder »Rainbow«) oder ein negativ besetztes Wort (z.B. »Cancer«, »Evil«, »Poverty« oder »Stink«). Die Testpersonen werden per Zufall aufgefordert, den jeweiligen Namen einem positiven oder einem negativen Wort

zuzuordnen. Gemessen wird die Zeit, die die ProbandInnen für die Aufgabe brauchen. Dahinter steht die These, dass eine kurze Zeitspanne auf eine bereits implizit vorhandene Assoziation schließen lässt, während eine längere Zeitspanne darauf verweist, dass der Zusammenhang entgegen der eigenen Intuition hergestellt werden muss. Imhoff und Recker setzten zusätzlich zu einem psychometrischen Test einen IAT ein, um zu prüfen ob »Gesichter von türkischen Männern vor einer Moschee« mit »bedrohlich« assoziiert werden (Imhoff/Recker 2012: 816). In allen Fällen wird versucht, durch die entwickelten Skalen eine Korrelation von Islamophobie mit anderen Faktoren – etwa sozialem Status, parteipolitischen Präferenzen, Religiosität oder Persönlichkeitsstruktur – zu prüfen. Alle diesbezüglichen Studien bestätigen grundsätzlich, dass ein eigenständiges und relativ konsistentes Muster an vorurteilsbehafteten Einstellungen gegenüber MuslimInnen existiert. Sie unterscheiden sich jedoch recht stark in der jeweiligen Definition von islamophoben Vorurteilen und der Abgrenzung von ähnlichen Phänomenen. Ein Problem vieler dieser Arbeiten ist, dass die eigenen Kategorien und diesen zugrunde liegende Vorannahmen nur unzureichend reflektiert werden. Das betrifft einerseits das Ziel der angenommenen Vorurteile. So meinen Echebarria-Echabe und Fernández-Guede mit ihrer Skala »anti-arabische Vorurteile« zu untersuchen, beziehen sich aber in ihrem Fragebogen meist auf MuslimInnen bzw. den Islam. Selbst Türken und Bosniaken werden so schlechterdings unter dem Label »Arabs« subsumiert (Echebarria-Echabe/Guede 2007: 1077-1078). Zudem gehen sie wie selbstverständlich davon aus, dass es sich bei arabischen/muslimischen Minderheiten in Europa um »immigrant communities with different cultural and religious worldviews« handle (Echebarria-Echabe/Guede 2007: 1078). Auch andere Studien tendieren dazu, gesellschaftlich konstruierte Zuschreibungen unreflektiert zur Grundlage der eigenen Untersuchung zu machen. Imhoff und Recker etwa fragen ProbandInnen, ob sie dieser Aussage zustimmen: »The rigid Islamic gender division should not be conceded to – neither in the public health sector nor in physical education« (Imhoff/Recker 2012: 815). Dass es eine besonders rigide Geschlechtertrennung gibt, die spezifisch islamisch ist, wird dabei als gegeben angenommen. Insgesamt hat die psychometrisch orientierte Forschung das Problem, dass sie in ihren Items die Existenz eines einheitlichen Objekts »Islam« bzw. eines muslimischen Kollektivs mit eindeutig zu bestimmenden Eigenschaften unterstellt. Ernst und Bornstein fragen in ihrer »Anti-Muslim-Prejudice«-Skala (AMP), ob Personen u.a. diese Aussagen ablehnen oder ihnen zustimmen: »Islam promotes kindness and

love toward all people«; »Muslims lack the ability to think independently: they follow their leaders like sheep«; oder auch »Muslims are very attentive to cleanliness and good grooming« (Ernst/Bornstein 2012: 35). Da es sich um formalisierte Tests handelt, entfällt die Möglichkeit, eine wirklich vorurteilsfreie Haltung zum Ausdruck zu bringen – die darin bestehen würde, grundsätzlich abzustreiten, dass irgendwelche Aussagen über ›den Islam‹ oder ›die MuslimInnen‹ derart pauschal getroffen werden können. Nicht nur, aber besonders dort, wo explizit auf das Runnymede-Modell der ›open versus closed views‹ zurückgegriffen wird (Imhoff/Recker 2012: 813), verfängt sich die Forschung in der oben diskutierten Falle der Essentialisierung.

Die auf IATs beruhenden Studien können diesem Problem ein Stück weit ausweichen, da sie nicht auf die Formulierung von Aussagen angewiesen sind, sondern darauf abzielen, tiefer verankerte, implizite und oft nicht-bewusste Assoziationen abzubilden. Dafür beschränkt sich die Aussagekraft der Forschung dann aber weitgehend auf eher banale Feststellungen. Sie können etwa zeigen, dass MuslimInnen bzw. der Islam stärker als ChristInnen mit negativen konnotierten Begriffen assoziiert werden (Rowatt et al. 2005), oder dass ein Zusammenhang von »muslimischen Gesichtern« und dem Marker »bedrohlich« existiert (Imhoff/Recker 2012: 817). Was sie mit den psychometrischen Studien teilen ist die Grundannahme, dass abgegrenzte ›In-groups‹ und ›Out-groups‹ existieren und Vorurteile unbegründete Abwertungen gegenüber einer gegebenen Out-group seien. Wer wann und warum zu dieser Out-group gehört – warum etwa Echebarria-Echabe und Fernández-Guede wie selbstverständlich davon ausgehen können, dass ›Araber‹, ›Muslime‹ und ›Türken‹ letztlich Bezeichnungen für die selbe Gruppe sind, oder Imhoff und Recker davon, dass das Gesicht eines türkischen Mannes in Deutschland als Sinnbild für Muslime gelesen wird – wird nicht zum Gegenstand der Untersuchung gemacht.

Insgesamt kann die empirische Vorurteilsforschung also in zweierlei Hinsicht zur Skizzierung des Hintergrunds dieser Studie beitragen. Sie zeigt, dass gegen den Islam und gegen MuslimInnen gerichtete Einstellungsmuster bei einem signifikanten Teil der Bevölkerung im »Westen« (Helbling 2012) auch als explizit vertretene Haltung verbreitet ist. Und sie macht deutlich, dass die Verknüpfung des Themenkomplexes Islam und MuslimInnen mit negativ konnotierten Themen – vor allem Gewalt und Terrorismus – auch implizit, also vor- oder unbewusst verankert ist. Damit stellt sie ein nützliches Korrektiv zu Ansätzen dar, die Islamophobie in erster Linie als strategischen Einsatz oder politisches Kalkül untersucht. Zugleich verstellt die Einengung

des Phänomens auf individuelle Vorurteile aber auch die Sicht auf die Mehrdimensionalität antimuslimischer Praxen und Strukturen. Dies ist den theoretischen Grundannahmen der Vorurteilsforschung geschuldet, die von der kritischen Rassismusforschung vielfach kritisiert wurden (Terkessidis 1998). In Kapitel 3 werden diese grundsätzlichen Einwände weiter ausgeführt und zur These verdichtet, dass eine rassismustheoretische Perspektive ein adäquateres Verständnis der hier beschriebenen Sachverhalte ermöglicht.

2.1.6 Alltagsdiskurse

Wie im vorangegangenen Abschnitt angedeutet, geraten quantitative operierende Studien insbesondere dort an ihre Grenzen, wo die deskriptive Darstellung in einen analytischen Zusammenhang gestellt werden soll. So kann festgestellt werden, dass antimuslimische Einstellungen bewusst wie nicht-bewusst als beschreibbares Muster existieren. In der Studie von Park, Felix und Lee (2007) konnte darüber hinaus festgestellt werden, dass bei Menschen, denen negative mediale Darstellungen von MuslimInnen gezeigt werden, auch die negativen Assoziationen mit MuslimInnen verstärkt auftreten. Wie diese Verbindungen hergestellt werden, welche Begründungszusammenhänge antimuslimischen Einstellungen und Handlungen zugrunde liegen und warum diese auch von Menschen reproduziert werden, die sich selbst als liberal, aufgeschlossen und nicht-diskriminierend verstehen, kann so jedoch nicht erschlossen werden. Hier setzen die – bisher noch wenigen – Arbeiten an, die Methoden qualitativer Sozialforschung einsetzen, um islamophobe bzw. antimuslimische Sinnzusammenhänge als Teil von Alltagsdiskursen zu erforschen.

Für den bundesdeutschen Kontext ist hier eine frühe Studie von Iman Attia besonders hervorzuheben. Sie untersucht antimuslimische Konstruktionen in Alltagsdiskursen explizit als Gegenprogramm zur »vorschnellen Analyse des gegenwärtigen Islamdiskurses als individualisierende und psychologisierende ›Islamophobie‹« (Attia 2009: 96). Dafür interviewte sie zu Beginn der 1990er Jahre insgesamt »24 deutsche, christlich-säkular sozialisierte, weiße junge Erwachsene, die in Westdeutschland inklusive Westberlin aufgewachsen sind« (Attia 2009: 95). In den Gesprächen wurden diese aufgefordert, eigene Erfahrungen, Erinnerungen und Meinungen, die mit den Themen ›Islam‹ und ›Orient‹ zu tun haben, mitzuteilen. Statt antimuslimische Einstellungen als isolierte oder korrelierte Vorurteile zu betrachten, wollte Attia analysieren, »wie die historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bilder zum ›Orient‹

bzw. ›Islam‹ subjektiv verarbeitet werden« (Attia 2009: 95). Attia kommt zum Schluss, dass in den von ihr untersuchten Alltagsdiskursen eine »Essenzialisierung von ›westlicher‹ versus ›islamischer Kultur‹« reproduziert werde, wobei die Befragten bewusst oder unbewusst »auf eine lange und ausgeprägte kulturelle Tradition« anti-islamischer Stereotypen zurückgreifen könnten (Attia 2009: 147). Dabei handle es sich nicht einfach um »falsches Wissen und falsche Bilder« (Attia 2009: 108), die durch adäquate, nicht-stereotype Darstellungen oder konkrete Erfahrungen korrigiert werden könnten. Tatsächlich berichtete ein Großteil der Befragten von Erfahrungen, die den Stereotypen widersprachen. Diese »tragen jedoch nicht zur Reflexion bei, sondern werden derart umgearbeitet, dass die eigenen Erfahrungen zu Gunsten der Stereotype individualisiert werden, um diese letztlich zu bestätigen« (Attia 2009: 148). Statt als Vorurteil versteht Attia das von ihr untersuchte Phänomen – das sie in bewusster Abgrenzung zum Begriff der Islamophobie als antimuslimischen Rassismus bezeichnet (Attia 2015) – als diskursive Form der Legitimierung bestehender Machtverhältnisse. Diese Prozesse würden von Subjekten als Teil von Alltagsdiskursen reproduziert, aber meist nicht reflektiert. Ihre Selbstwahrnehmung als nicht-diskriminierend oder nicht-rassistisch werde dadurch nicht irritiert. Wir werden in Kapitel 3.4 ausführlich auf Attias Konzeption von antimuslimischem Rassismus zurückkommen.

Ein ähnliches Phänomen beschreibt Noel Clycq in Belgien. Er führte biographisch orientierte Interviews zum Thema Rassismus und Diskriminierung in Flandern durch. Clycq bemerkte, dass die RespondentInnen – Elternteile, die von Erfahrungen mit ihren Kindern und insbesondere an Schulen berichteten – sich häufig explizit als tolerant und offen positionierten und etwa angaben, dass sie ein rassistisches Verhalten ihres Kindes nicht akzeptieren würden. Zugleich äußerten sie sich jedoch selbst negativ und abwertend, sobald der Bezug auf ›Andere‹ nicht mehr ethnisch, sondern religiös begründet wurde. Während sie Diskriminierung von ›MarokkanerInnen‹ oder ›TürkInnen‹ verurteilten, äußerten sie sich verständnisvoll für die Diskriminierung von ›MuslimInnen‹. Dies wurde besonders deutlich, wenn es um die bevorzugte PartnerInnenwahl ihrer Kinder ging. Clycq folgert daraus, dass »[t]o disapprove of the religious other is felt to be of a different nature than to disapprove of the ethnic other. The other is excluded and the self is still nonracist – a winning combination?« (Clycq 2017: 728). Er interpretiert dieses Phänomen als »avoiding stigma«: Rassismus sei gesellschaftlich tabuisiert, trotzdem bestünden weiterhin »deeprooted negative feelings and perceptions towards ›the other‹« (Clycq 2017: 721). Religiöse Identitäten gälten als legiti-

mes Objekt der Abwertung, weshalb antimuslimische Diskurse als eine Art Ersatz-Rassismus funktionierten. Ähnlich wie Attia versteht auch Clycq diesen Prozess nicht so sehr als bewusst eingesetzte Strategie, sondern als weitgehend nicht-bewussten Vorgang, der das Stigma des Rassismus zu umgehen erlaubt. Anders als Attia stellt er ihn allerdings nicht explizit in Zusammenhang mit der Legitimierung von Machtverhältnissen und Verteidigung von Privilegien. Warum »negative feelings and perceptions towards ›the other« existieren oder welche Funktion diese in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang haben könnten, lässt er offen (Clycq 2017: 721).

Zuletzt soll auf eine kleinere Studie der britischen Soziologen Nasar Meer und Tariq Modood hingewiesen werden, die ebenfalls das scheinbare Paradox untersucht, dass obwohl »Muslims are increasingly the subject of hostility and discrimination, [...] their status as victims of racism is frequently challenged or denied« (Meer/Modood 2009: 338). Sie ist für die vorliegende Untersuchung von besonderer Relevanz, da die Autoren das Phänomen hier explizit auf die Medienberichterstattung beziehen. Für ihre Analyse interviewten sie vier JournalistInnen in England (drei ZeitungsredakteurInnen, einE RundfunkredakteurIn) zu ihrem Selbstverständnis in der Berichterstattung zu Themen, die mit MuslimInnen und dem Islam in Verbindung stehen. Ziel der Studie war, zu ergründen, »why there may be little sympathy for the notion that Muslim minorities are subject to racism by virtue of their real or perceived ›Muslimness« (Meer/Modood 2009: 353). Nach Auswertung der Interviewdaten zählen sie vier Gründe dafür auf: Erstens würden die JournalistInnen einem eng gefassten Verständnis von Rassismus anhängen, das sich nur auf Minderheiten beziehe, die im britischen Kontext als ›racial« gelten. Zweitens sei eine anti-religiöse Haltung unter Intellektuellen weit verbreitet, die die Verhöhnung von MuslimInnen als Zeichen einer »healthy intellectual debate« verstehe (Meer/Modood 2009: 348). Drittens würden MuslimInnen eher als potenzielle Unterdrücker denn als unterdrückte Minderheit wahrgenommen. Und viertens würden manche JournalistInnen MuslimInnen als illoyal wahrnehmen oder sie mit Terrorismus in Verbindung bringen. Die Studie ist interessant, da sie die einzige mir bekannte Arbeit ist, die Interviews mit JournalistInnen zur Grundlage einer Analyse von Islamophobie bzw. antimuslimischem Rassismus macht. Die beschränkte Aussagekraft liegt jedoch angesichts der geringen Zahl an Interviews, der nicht weiter begründeten Auswahl der InterviewpartnerInnen sowie der knapp gehaltenen Analyse auf der Hand.

Die Forschung zu diesem Aspekt ist in den Islamophobia Studies vergleichsweise schwach aufgestellt ist. Die existierenden Studien sind in Umfang und Datengrundlage stark beschränkt (Meer/Modood 2009) oder reduzieren das Problem auf eine ›Ausweichstrategie‹ angesichts der gesellschaftlichen Tabuisierung von offen artikuliertem Rassismus (Clycq 2017). Die Studie von Iman Attia (2009) ist zwar umfangreich und verfolgt eine elaborierte rassismustheoretische Fragestellung, ihre Aussagekraft wird jedoch durch methodologische Mängel eingeschränkt. So erklärt Attia nicht, nach welchen Kriterien die InterviewpartnerInnen ausgesucht wurden und warum sie davon ausgeht, aus der Analyse ihrer Daten verallgemeinerbare Aussagen über den ›Alltagsdiskurs‹ zu MuslimInnen und dem Islam ableiten zu können. Dazu kommt, dass die Interviews zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Studie in Buchlänge fast zwanzig Jahre alt waren. Sie wurden Anfang der 1990er Jahre durchgeführt (genauer wird der Zeitraum der Datenerhebung nicht angegeben), in einem historisch-gesellschaftlichen Kontext, der eine einfache Übertragung der Ergebnisse auf die gegenwärtige Konjunktur nicht erlaubt. Trotzdem bieten die in diesem Abschnitt besprochenen Studien eine wichtige Ergänzung zu jenem Großteil der Islamophobia Studies-Literatur, die explizite, manifeste bzw. institutionalisierte Dimensionen antimuslimischer Praxen untersucht. Sie erweitern und verschieben den Fokus durch den geteilten Anspruch, unausgesprochene Annahmen, Alltagsdiskurse und unhinterfragte Assoziationen durch die qualitative Analyse von Interviews zugänglich zu machen. Damit versuchen sie jenes Problem zu erschließen, das auch der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt: Wie und warum antimuslimische Diskurse von AkteurInnen reproduziert werden, die sich selbst als tolerant und nicht-rassistisch positionieren.

2.2 Zwischenfazit: Erkenntnisse und Grenzen der Islamophobia Studies

Die in diesem Kapitel vorgenommene Rekonstruktion des Standes der »Islamophobia Studies« sollte die besondere Vielfalt des Forschungsfeldes deutlich machen. Die vorgestellten Arbeiten unterscheiden sich in ihrem jeweiligen disziplinären Hintergrund und ihren theoretischen Bezügen ebenso wie in der Definition ihres Gegenstandes. Zugleich lassen sich aus der Breite der Zugänge eine Reihe von Themen identifizieren, die wiederholt und aus den unterschiedlichen Perspektiven als zentral für ein kritisches Verständnis aktu-

eller antimuslimischer Praxen und Strukturen identifiziert werden. Zugleich verweisen sie auf offene Fragen, die an dieser Stelle als Forschungsdesiderate aufgerufen werden.

Zunächst ist interpersonale Gewalt gegen und institutionelle Diskriminierung von MuslimInnen eine in den letzten zwanzig Jahren umfangreich dokumentierte und als gesellschaftliches Problem politisierte Realität. Dabei spielt, *erstens*, die *Frage der Identifikation* eine zentrale Rolle: Ziel von Übergriffen und diskriminierendem Verhalten sind Personen, die als muslimisch gelesen werden. Ob es sich dabei um eine ›korrekte‹ Identifikation handelt oder nicht (wie im Falle der zahlreich dokumentierten Angriffe auf Angehörige der Sikh-Minderheit) ist dafür nicht relevant. Entscheidend ist, wer als muslimisch bzw. was als islamisch gilt. Offene Formen der Diskriminierung und Gewalt müssen, *zweitens*, in den Kontext einer breit geteilten Ablehnung von MuslimInnen und dem Islam gestellt werden. Umfrageforschungen ermitteln für Deutschland und Österreich einen relativ konstanten Anteil von einem Viertel bis zu einem Drittel der Bevölkerung, der offen antimuslimische Meinungen vertritt. Je nach Formulierung der Fragen geht der Anteil auch noch deutlich weiter nach oben. Zugleich zeigen Tests aus der experimentellen Vorurteilsforschung zumindest für den nordamerikanischen Kontext, dass die Verknüpfung von MuslimInnen und Islam mit negativen besetzten Themen auch nicht-bewusst tief verankert ist. Offen ist hier, inwiefern *antimuslimische Einstellungen als eigenständiges Phänomen* verstanden werden können, oder ob es sich eher um eine Umcodierung anderer, rassistischer oder ›fremdenfeindlicher‹ Einstellungsmuster handelt. Den verschiedenen manifesten Dimensionen antimuslimischer Phänomene – interpersonale Aggressionen, institutionelle Diskriminierungen, abwertende Repräsentationen in Medien und Politik sowie politischen Mobilisierungen antimuslimischer AkteurInnen – liegen, *drittens*, Konstruktionen des Islam bzw. des/der MuslimIn als stereotyper Figur zugrunde, die durch diese Praxen wiederum reproduziert werden. Dabei verschränken sich vor allem zwei Figuren: Der/die MuslimIn als *gefährliches Subjekt* sowie der Islam als *kulturell minderwertig und rückständig*. Dabei handelt es sich um zwei verschiedene, aber häufig miteinander verschränkte Konstruktionen: Einerseits die *Dämonisierung*, andererseits die *Inferiorisierung des/der ›muslimischen Anderen‹*. *Viertens* wird deutlich, dass sich in der Produktion und Reproduktion von MuslimInnen als stereotyper Figur *bewusste Strategien mit nicht-bewussten Prozessen verbinden*. Umstritten ist, wie das Verhältnis zwischen diesen beiden Aspekten in der Zirkulation antimuslimischer Stereotype, Metaphern, Bilder und Assoziationen zu bestimmen ist.

Hier stehen intentionalistische, agency-zentrierte Modelle solchen Ansätzen gegenüber, die (post-)strukturalistisch inspiriert vornehmlich die innere Logik und Effekte antimuslimischer Diskurse untersuchen. *Fünftens* schließlich sind auch die vorgeschlagenen *Gegenstrategien* höchst unterschiedlich – und häufig kaum entwickelt. Wie gezeigt verlassen sich Ansätze wie das Runnymede Modell und solche, die sich darauf explizit oder implizit beziehen, auf die Entwicklung einer ›offenen‹, d.h. nicht verzerrten Ansicht und Darstellung des Islam, was unweigerlich zu Kontroversen um den vermeintlich ›wahren‹ Islam führt. Während Kritik an diesem Zugang ausführlich formuliert wurde, bleiben Gegenvorschläge zur Bekämpfung antimuslimischer Praxen jedoch dünn gesät.

Ausgangsthese der vorliegenden Untersuchung ist, dass diese Themen und die in ihnen eingelagerten offenen Fragen auf produktive Weise bearbeitet werden können, wenn die Diskussion der Islamophobia Studies stärker als bisher mit Traditionen und Debatten der kritischen Rassismusforschung verbunden werden. Der britische Rassismusforscher Nasar Meer etwa beklagt »the virtual absence of an established literature on race and racism in the discussion of Islamophobia« (Meer 2013: 386). Die Rassismuskonversation bietet, obwohl sie in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft bis heute randständig und schwach institutionalisiert ist (vgl. Bojadžijev et al. 2018), reiche intellektuelle, theoretische, analytische und methodologische Ressourcen zur Erforschung des Gegenstands, die in den Islamophobia Studies häufig nicht ausreichend zur Kenntnis genommen werden. Kritische Rassismusforschung zeichnet sich zuvorderst dadurch aus, dass sie die Konstruktionsprozesse der ›Anderen‹ in ihren Untersuchungsgegenstand einbezieht. Es geht darum zu »ergründen, wie das Fremdsein hergestellt wird und welche Essentialisierungen, also positive oder negative kollektiv-wesenhafte Zuschreibungen, den ›fremden‹ Figuren aufgeherrscht und in Genealogien gepresst werden« (Bojadžijev et al. 2018: 66). Im folgenden Kapitel plädiere ich deshalb dafür, den Gegenstand der Islamophobia Studies als antimuslimischen Rassismus zu verstehen. An anderer Stelle habe ich zusammen mit KollegInnen die damit verbundenen Vorzüge so zusammengefasst:

»Der übergreifende Begriff ›Rassismus‹ erlaubt [...] eine systematische vergleichende Perspektive auf unterschiedliche Rassismen, ermöglicht die Übertragung theoretischer Erkenntnisse (z.B. aus der Antisemitismusforschung, der Erforschung der Kolonialrassismen usw.), öffnet den Blick auf strukturelle Zusammenhänge verschiedener Rassismen und kann den

notwendigen Austausch über wissenschaftliche Disziplinen und Theorieschulen hinweg antreiben.« (Bojadžijev et al. 2018: 66)

Für die Beforschung der Islamophobie bedeutet das, jene Prozesse und Praktiken zu beleuchten, die ›den Islam‹ und ›die Muslime‹ als Objekte rassistischer Inferiorisierung und/oder Dämonisierung hervorbringen. Die spezifische Herausforderung besteht darin, einen Rassismusbegriff zu entwickeln, der es erlaubt, die in diesem Kapitel skizzierte Komplexität und Multidimensionalität des Phänomens einzufangen und zugleich Parallelen zu anderen Modalitäten von Rassismus sichtbar zu machen. Letzteres ist entscheidend, um existierende Analysen und Erkenntnisse aus der kritischen Rassismusforschung für das Verständnis aktueller Formen des antimuslimischen Rassismus nutzbar zu machen.

3 Antimuslimischer Rassismus als analytisches Konzept

Die in der englischsprachigen Forschung vermehrt getroffene Feststellung, der Begriff, ›Islamophobia‹ hätte sich nunmehr etabliert und gegen konkurrierende Konzepte wie ›Anti-Muslimism‹, ›Anti-Islamism‹ oder ›anti-Muslim racism‹ durchgesetzt (Allen 2010: 135-138; vgl. Bleich 2011: 1584; Garner/Selod 2015), trifft für die deutschsprachige Debatte nicht zu. ›Islamophobie‹ ist hier nicht bloß in ihrem Bedeutungsgehalt, sondern auch nomenklatorisch umstritten. So flottieren die Begriffe weiterhin wild und in nahezu grenzenloser Kombinatorik, zirkulieren neben »Islamophobie« – die in frühen Verwendungen auch »Islamphobie« hieß (Leibold/Kühnel 2003; Heitmeyer 2002: 25) – die Begriffe »Islamfeindlichkeit« (Bühl 2010; Cakir 2014; Schneiders 2010b) und »Muslimfeindlichkeit« (Bielefeldt 2013; Heinisch/Scholz 2012), »Muslimfeindschaft« (Decker et al. 2018: 67) oder auch »MuslimInnenfeindlichkeit« (Kalny 2015), zudem »Antimuslimismus« (Pfahl-Traughber 2011) und »Antiislamismus« (Hund 2012), »antimuslimische« (Aschauer/Donat 2014) bzw. »antiislamische Ressentiments« (Biskamp 2011) sowie »antiislamischer« (Kreutzer 2015: 181) und schließlich »antimuslimischer Rassismus« (Attia 2009; Eickhof 2010; Müller-Uri 2014; Shooman 2014a). Weiter verkompliziert die Lage, dass die gleichen Begriffe nicht notwendig die gleiche theoretische Konzeptualisierung transportieren. So verwenden manche AutorInnen die Begriffe »Islamophobie« oder »Islamfeindlichkeit« als Synonym für einen gegen MuslimInnen gerichteten Rassismus, während andere durch die Verwendung solcher Neologismen das Phänomen von Rassismus gerade abgrenzen wollen. Wiederum andere bestehen auf die Bezeichnung »antimuslimischer Rassismus« um auch begrifflich deutlich zu machen, dass es sich für sie um eine Spielart von Rassismus handelt. Und selbst wenn AutorInnen sich einig zu sein scheinen, dass das Phänomen (wie auch immer man es zu nennen vorzieht) eine Art von

Rassismus darstellt, ist noch lange nicht ausgemacht, dass diejenigen auch ein gemeinsames Verständnis von Rassismus teilen. Mit der Entscheidung für den Begriff des antimuslimischen Rassismus alleine ist also noch keine theoretische Selbstverortung vollzogen. Eine klar konturierte »Theorie des antimuslimischen Rassismus« (Attia 2013b) existiert bislang nicht. Deshalb wird in diesem und im folgenden Kapitel der rassismustheoretische Rahmen der vorliegenden Untersuchung entwickelt. Sie dienen der Begriffsklärung und der Erarbeitung einer konzeptionellen Grundlage, die es erlaubt, Formen der Inferiorisierung bzw. Dämonisierung von MuslimInnen *rassismustheoretisch* zu analysieren und zu interpretieren. Dafür stelle ich zunächst vier paradigmatische Positionen vor, die eine je spezifische theoretische Problematik¹ repräsentieren. Ein erster Ansatz versteht seinen Gegenstand als *Vorurteil* und konzentriert sich entsprechend auf individuelle Einstellungsmuster und deren Aggregation. Eine zweite Perspektive definiert Islamophobie bzw. antimuslimischen Rassismus als *Diskurs oder Ideologie*, was die Analyse auf die gesellschaftliche Produktion und Reproduktion von Zuschreibungen, Bedeutung, impliziten Logiken und unausgesprochene Regeln von Wissensstrukturen lenkt. Drittens existiert ein *instrumentalistisches* Verständnis, das Islamophobie bzw. Rassismus als strategisch eingesetztes Werkzeug individueller, kollektiver oder institutioneller AkteurInnen untersucht. Eine vierte Perspektive schließlich begreift antimuslimischen Rassismus als *gesellschaftliches Verhältnis*, das politische, ökonomische, kulturelle und ideologische Instanzen umfasst und als gesamtgesellschaftliches Strukturprinzip wirkt. Ich werde zeigen, dass die ersten drei der hier behandelten Ansätze – Islamophobie als Vorurteil, als Diskurs bzw. Ideologie und als Instrument – jeweils entscheidende Fragen systematisch ausschließen. Der vierten Position, die antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis versteht, gelingt es hingegen, diese Fragen als klärungsbedürftig zu formulieren und bietet eine

1 Als »Problematik« bezeichnete der französische Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Gaston Bachelard »die spezifische begriffliche Struktur, die in einer [...] Theorie zugleich die Objekte und die Fragen, die an diese Objekte gerichtet werden können, ordnet« (Brühmann 1980: 231; vgl. Bachelard 1974). Die in jeder analytischen Perspektive enthaltenen ontologischen, epistemologischen und methodologischen Annahmen bilden, zusammen mit dem begrifflichen Inventar, das für die Analyse des Gegenstands bereitgestellt wird, »the matrix or the angle from which it will become possible and even necessary to formulate a certain number of precise problems« (Maniglier 2012: 21). Umgekehrt bedeutet das auch, dass je nach Problematik bestimmte Probleme nicht formuliert, bestimmte Fragen *nicht* gestellt werden können.

adäquate theoretische Grundlage für die vorliegende Studie. Zugleich bleiben jedoch manche der Antworten, die von AutorInnen innerhalb dieses Paradigmas angeboten werden, unbefriedigend, was einen direkten Anschluss an sie verhindert.

3.1 Islamophobie als Vorurteil

Wie im vorhergegangenen Kapitel beschrieben, wurde Islamophobie im Rahmen der Bielefelder GMF-Langzeitstudie als eine Facette des umfassenden Syndroms »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« verstanden. Kern des Syndroms ist die Annahme, dass bestimmte Menschengruppen gegenüber jener, der man sich selbst zugehörig fühlt, minderwertig seien. Dabei würden die »Anerkennung von Gleichwertigkeit und das Recht auf Unversehrtheit unterminiert« (Heitmeyer 2002: 17-18; Herv. i. O.). Heitmeyer stellt als »besondere[s] Kennzeichen unseres Begriffsverständnisses« in einem programmatischen Aufsatz zu Beginn der GMF-Studie dessen »Spannbreite« heraus (Heitmeyer 2002: 19). Gegen welche Gruppen die Menschenfeindlichkeit sich richtet sei prinzipiell offen. Entsprechend wurden im Laufe der zehn Jahre dauernden Studie auch die einzelnen Elemente immer wieder adaptiert und ergänzt. Ihnen lag aber immer die konzeptionelle Entscheidung zu Grunde, die Einteilung der Elemente entlang der betroffenen Gruppen zu organisieren. So wurden in der ersten Erhebungsphase sechs Aspekte der GMF identifiziert: »Rassismus«, »Fremdenfeindlichkeit«, »Antisemitismus«, »Heterophobie«, »Etabliertenvorrechte« und »Sexismus« (Heitmeyer 2002: 20). Diese Elemente wurden einerseits anhand der Identitäten jener Menschen, die durch das jeweilige Einstellungsmuster abgewertet werden, definiert; andererseits (und nicht immer konsistent) durch die Begründung der Abwertung. So wurde »Rassismus« zunächst als »Abwertung von Gruppenangehörigen fremder Herkunft auf der Basis konstruierter ›natürlicher‹ Höherwertigkeit« bestimmt. »Fremdenfeindlichkeit« dagegen bezeichnete die »Abwehr von Gruppenangehörigen fremder ethnischer Herkunft«, zum einen aufgrund der »(vermutete[n]) Konkurrenz um (knappe) Ressourcen von Positionen, Plätzen etc.« und zweitens auf Basis der »Etikettierung von ›kultureller‹ Rückständigkeit«. Die Abwertung von MuslimInnen wird in diesem Konzept jedoch keiner der beiden Kategorien zugeschlagen, sondern zunächst als Unteraspekt der Kategorie »Heterophobie« behandelt – »die auf Angst basierende Abwertung all jener, die von der ›Norm‹ abweichen«

(Heitmeyer 2002: 20). Wenige Seiten später im gleichen Aufsatz taucht »Islamphobie« jedoch ohne weitere Begründung als eigenständiges Konstrukt neben »Heterophobie« auf (Heitmeyer 2002: 24). Im Verlauf der Studie verwandelte sich die Bezeichnung erst von »Islamphobie« in »Islamophobie«, um zuletzt als »Islamfeindlichkeit« in Erscheinung zu treten (Zick et al. 2011: 46), stets neben den davon differenzierten Items »Rassismus« und »Fremdenfeindlichkeit«. An dieser Kategorienbildung wurde wiederholt Kritik geübt (Attia 2013a; Foroutan 2013; Mosler 2012). Bemängelt wurde etwa, dass die »Aufreihung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit oder auch Antiziganismus als Formen der GMF« so wenig Sinn ergebe »wie eine Aufteilung von Obst und Äpfeln oder Birnen«, weil es sich hier um Gattungsbegriffe, dort um Unterarten handle (Mosler 2012: 23). Das ist mit Blick auf aktuelle rassismustheoretische Debatten, die Rassismus nicht wie die GMF-Studie »verkürzt auf eine biologische Grenzziehung und einen entsprechenden Herrschaftsanspruch entlang von Abstammung und Hautfarbe« bestimmen (Attia 2013a: 6), wohl richtig. Das entscheidende Problem in Hinblick auf die Bestimmung von Islamophobie ist jedoch ein anderes. Das gesamte Forschungsdesign der GMF-Studie, ihre theoretischen Grundannahmen sowie die auf ihrer Basis vorgenommenen gesellschaftsanalytischen und zeitdiagnostischen Reflexionen gehen davon aus, dass Menschengruppen als distinkte soziale Einheiten unabhängig von jenen Prozessen existieren, durch die sie als ungleichwertig konstruiert werden. Gesellschaft erscheint so einerseits als eine Ansammlung von Individuen, die mehr oder wenig vorurteilsbehaftete Einstellungsmuster aufweisen; und andererseits als Gesamtmenge eindeutig und objektiv bestimmbarer, klar voneinander abgrenzbarer Menschengruppen, die durch diese Einstellungsmuster abgewertet werden können. Damit wird deutlich, dass die GMF-Konzeption, obwohl gerade um große »Spannbreite« (Heitmeyer 2002: 19) bemüht, nur einen außerordentlich *engen* Fokus zur Untersuchung antimuslimischer Phänomene anzubieten hat. Denn die Entscheidung für die Untersuchung individueller Einstellungsmuster im Verhältnis zu als gegeben angenommenen Gruppen ist theoretisch wie forschungspraktisch folgenswer. Es geht hier um die für die Rassismusforschung so entscheidende Frage der »Gegenstandsgewinnung« (Terkessidis 2004: 87): Was gilt es eigentlich zu untersuchen, zu beschreiben und zu erklären? Dazu lassen sich zwei einander gegenüberstehende Ansätze unterscheiden. Auf der einen Seite jene, denen die »Objektannahme« (Scherschel 2006: 29) immanent ist. Diese Ansätze untersuchen Einstellungsmuster und Verhaltensweisen

gegenüber als gegeben angenommenen ›Objekten‹, d.h. meist zu ›Gruppen‹ zusammengefassten kollektiven AkteurInnen. Diese häufig sozialpsychologisch orientierte Perspektive ist Grundlage der Vorurteilsforschung, wie sie gegenwärtig etwa von Andreas Zick im deutschsprachigen Raum prominent vertreten wird. Zick war wissenschaftlicher Mitarbeiter des GMF-Projekts und ist Nachfolger Heitmeyers als Leiter des Instituts für Konfliktforschung an der Universität Bielefeld. Sein konzeptioneller Kernbegriff ist jener der Gruppe als Kollektivkategorie, der einzelne Individuen zugerechnet werden. Die Entstehung und Konstruktion dieser Gruppen, ihre Identitäten und Zugehörigkeiten stehen außerhalb des Erkenntnisinteresses der Vorurteilsforschung. So wurden schon in einer früheren Studie von Zick, wie Mark Terkessidis kritisch bemerkt, Einstellungen gegenüber Gruppen wie »Südeuropäern«, »Nordafrikanern« oder »Türken« erhoben (Terkessidis 2004: 42; vgl. Zick 1997). Terkessidis stellt dazu fest, dass diese Vorgangsweise »die fraglose Existenz und Homogenität solcher Gruppen nicht nur voraus[setzt], es zwingt die Beteiligten auch noch, ein gänzlich undifferenziertes Gefühl wie Sympathie gegenüber ganzen Gruppen zu äußern« (Terkessidis 2004: 42). Ganz ähnlich verhält es sich in der GMF-Studie mit dem Item Islam(o)phobie/Islamfeindlichkeit. Die GMF-Konzeption geht davon aus, dass eine objektivierbare Gruppe der ›MuslimInnen‹ existiert und meint wissen zu können, wer dieser Gruppe zuzurechnen ist und wer nicht. Das ist zunächst deshalb problematisch, weil damit rassistische Spaltungen unbeabsichtigt bestärkt werden können – etwa indem suggeriert wird, dass wer als MuslimIn gilt, keine ›echteR DeutscheR‹ sein könne. Iman Attia hat diese Kritik am deutlichsten formuliert und ihrem eigenen Ansatz zur Erforschung von antimuslimischem Rassismus gegenübergestellt:

»Die Fragen, die in der Studie zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zu Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit [...] gestellt werden, deuten darauf hin, dass eine bedeutsame Differenz zwischen ›Deutschen‹ und ›Muslimen‹ besteht und dass negative Äußerungen gegen Letztere sie als Angehörige einer Religionsgemeinschaft ansprechen.« (Attia 2013a: 3-4)

Sie weist eindringlich darauf hin, dass die Konzeption von Islamophobie des GMF-Projekts droht, »den [rassistischen] Diskurs zu bestätigen und ›die Deutschen‹ ›den Muslimen‹ als jeweils homogene, statische, dichotome Gruppen einander gegenüberzustellen« (Attia 2013a: 4). Dazu kommen grundlegende Probleme für die empirische Forschungspraxis. Wie in Kapitel 2 dargelegt, ist eine der zentralen Herausforderungen für die Islamophobia

Studies, den Aspekt der Identitätszuschreibung angemessen zu berücksichtigen. Vereinfacht gesagt geht es darum, zu klären, wer eigentlich genau von antimuslimischem Rassismus betroffen ist. Die logische Antwort – MuslimInnen – ist so naheliegend wie falsch. Denn zum einen sind nicht alle MuslimInnen gleichermaßen von Abwertung, Diskriminierung und Gewalt betroffen, sondern jene in besonderem Ausmaß, die als eindeutig ›muslimisch‹ wahrgenommen werden – vor allem durch visuelle Zeichen wie Kopftücher, lange Bärte oder Turbane. Zum anderen können auch Menschen, die sich selbst nicht als muslimisch verstehen, Betroffene von antimuslimischem Rassismus sein. So etwa Menschen, die als ›arabisch‹ oder ›türkisch‹ gelesen werden, aber nicht dem islamischen Glauben angehören (Attia 2017). Auch das Beispiel Turban tragender Sikhs wird in der Literatur häufig erwähnt. Jasbir Puar (2007: 166-203) und David Tyrer (2013: 48-59) argumentieren, dass es sich dabei nicht einfach um individuelle Irrtümer handelt. Das Phänomen der »mistaken identity Islamophobia« (Tyrer/Sayyid 2012: 357) verweise vielmehr auf die umfassende Logik eines antimuslimischen Rassismus, der die Figur des ›gefährlichen Muslims‹ entlang bestimmter, notwendig vage gehaltener visueller Codes produziere (Thobani 2012). Auch der Fall des brasilianischen Touristen Jean Charles de Menezes, der im Juli 2005 von der Londoner Metropolitan Police erschossen wurde, weil er für einen islamistischen Attentäter gehalten wurde, kann als Teil dieses Problem gelesen werden (Pugliese 2006; Vaughan-Williams 2007): Wer wird wann, wie und warum als muslimisch identifiziert? Was gilt als islamisch, wer als muslimisch? Wenn MuslimInnen als distinkte, empirisch auffindbare Gruppe angenommen werden, werden diese Fragen systematisch ausgeschlossen.

3.2 Islamophobie als Ideologie

Ein zweiter prominenter Versuch, Islamophobie als eigenständiges, von Rassismus abzugrenzendes Phänomen zu konzipieren liegt mit Chris Allens 2010 veröffentlichtem Buch »Islamophobia« vor. Es ist die wohl ambitionierteste theoretische Ausarbeitung des Begriffs. Allen war 2001 führend an der ersten EUMC-Studie beteiligt (siehe Kapitel 2). Sein Buch kann als theoretisch-konzeptionelle Reflexion der dort vorgenommenen Untersuchung sowie der eingestandenen begrifflichen und konzeptionellen Schwächen gelesen werden. Allens erklärtes Ziel ist, Islamophobie als sozialwissenschaftlich nutzbaren Begriff auf der Höhe des existierenden Forschungsstandes zu entwi-

ckeln. Seine Grundthese ist, dass Islamophobie ein eigenständiges, von anderen Formen der Diskriminierung, Abwertung und Unterdrückung zu differenzierendes Phänomen darstellt und daher einer eigenständigen theoretisch-konzeptionellen Ausarbeitung bedarf.

Allens Theorie der Islamophobie verwirft die Unterscheidung zwischen ›open‹ und ›closed views‹ des Islam. Seine Kritik daran wurde im vorherigen Kapitel 2 vorgestellt und braucht hier nicht wiederholt werden. Entscheidend ist sein Einwand, dass die Analyse und Kritik der Islamophobie sich nicht auf die implizite Annahme einer korrekten Repräsentation eines tendenziell positiv bewerteten Islam beziehen darf. Zugleich weiß Allen, nicht zuletzt aufgrund seiner im Rahmen des EUMC Reports durchgeführten Studien, dass Fragen der Identifikation – welche Personen werden als muslimisch wahrgenommen und auf dieser Grundlage zu einer/einem potenziell Betroffenen von Abwertung oder Diskriminierung – entscheidend für die Entwicklung eines tragfähigen Islamophobie-Begriffs sind. Insofern geht seine Konzeption weit über jene der Vorurteilsforschung hinaus. Allen geht nicht davon aus, dass MuslimInnen als distinkte Gruppe an sich existieren, sondern inkludiert die Konstruktion der Gruppe in die Untersuchung von Islamophobie selbst. Mehr noch, Islamophobie wird von Allen zuvorderst als Produktion von Bedeutungen gefasst, durch die verschiedene, in ihrer sozialen, religiösen, politischen und kulturellen Selbstverortung unterschiedliche Menschen zu einer übergeordneten Identitätskategorie der MuslimInnen zusammengefasst und negativ bewertet werden. Insofern fasst Allen Islamophobie als *Ideologie*. Er bezieht sich dabei auf den Soziologen John B. Thompson, der Ideologie im Anschluss an Jürgen Habermas und in Abgrenzung von marxistischen und ›kritischen‹ Ideologietheorien als ›neutralen‹ Begriff entwickelt (Thompson 1990). Neutral ist diese Ideologiekonzeption für Johnson, da sie nicht auf eine Verkennung, Verzerrung oder Verschleierung gegebener Sachverhalte verweist, ergo keine Aussage darüber trifft ob das die Ideologie tragende Bewusstsein richtig oder falsch sei. Es handelt sich vielmehr um Modi der Repräsentation, die in ihrer Funktionsweise ›neutral‹ analysiert werden können. Diese Konzeption hat für Allen den Vorteil, dass er Islamophobie als Repräsentationspraxis begreifen kann, ohne Aussagen über Charakter und Eigenschaften des Islam oder der MuslimInnen treffen zu müssen. Um zu prüfen ob eine Aussage oder Darstellung als islamophob zu gelten hat ist es demnach nicht notwendig, sie ins Verhältnis zu vermeintlich realen, adäquaten oder ›offenen‹ Aussagen oder Darstellungen zu setzen. Damit entgeht er der Essentialisierungsfalle, die er im Runnymede-Modell erkennt. Man kann, ja man muss über Islamophobie

sprechen, ohne etwas über ›den Islam‹ zu sagen. Diese Überlegungen führen Allen zu einer umfangreichen neuen Definition von Islamophobie, die so zusammengefasst werden kann: Islamophobie ist eine Ideologie, in der MuslimInnen als Andere konstruiert und negativ bewertet werden, und die Exklusionspraxen gegenüber MuslimInnen – »practices that disadvantage, prejudice or discriminate against Muslims and Islam in social, economic and political spheres« – zur Folge hat (Allen 2010: 190).

Gegen dieses Verständnis von Islamophobie können mehrere Einwände erhoben werden. So entgeht die ›neutrale‹ Ideologie-Konzeption Thompsons zwar den Fallstricken einer naiv-realistischen Repräsentationstheorie, die ›falschen‹ islamophoben ›richtige‹, d.h. wahrhaftige Darstellungen des Islam entgegenstellen will. Sie setzt sich damit aber dem Vorwurf aus, nicht zwischen in unterschiedlichem Maße adäquaten Repräsentationen unterscheiden zu können und sich dadurch der Möglichkeit zur Kritik konkreter Ideologien zu berauben. Zudem verunmöglicht ein strikt ›neutrales‹ Ideologiekonzept, Fragen nach der Funktionalität bestimmter Repräsentationen für existierende Macht- und Ausbeutungsverhältnisse zu stellen und macht Interessen sozialer AkteurInnen tendenziell unsichtbar. Ein weiteres Problem ist, dass Allens umfassende Definition einerseits Islamophobie als »ideology, similar in theory, function and purpose to racism and other similar phenomena« (Allen 2010: 190) begreift. Zugleich besteht Allen jedoch darauf, Islamophobie als eigenständiges Phänomen von Rassismus zu unterscheiden. Er wirft den AutorInnen des Runnymede-Reports ihr »failure to differentiate between race and religion« vor (Allen 2010: 62) – eine Differenzierung, die er für zentral hält »to differentiate between Islamophobia and other similar phenomena based upon markers of race, ethnicity and so on« (Allen 2010: 63). Den Begriff des Rassismus reserviert er für jene Fälle, in denen explizit auf ethnische oder ›racial‹ Kategorien Bezug genommen wird. Die Trennung von Islamophobie und Rassismus wird hier also anders begründet als in der sozialpsychologisch orientierten Vorurteilsforschung. Allen bezieht – anders als etwa das GMF-Projekt – den Prozess der Konstruktion von »markers of Islamic-ness or Muslim-ness« (Allen 2010: 59) in seine Gegenstandsgewinnung mit ein und geht nicht von Rassismus und Islamophobie vorgängigen Gruppenidentitäten aus. Trotzdem beharrt er darauf, dass ein qualitativer Unterschied zwischen der islamophoben Konstruktion von ›muslimischen Anderen‹ und der rassistischen Konstruktion von ›Anderen‹ auf Basis von Herkunft, Ethnizität oder ›race‹ besteht. Um diese Unterscheidung zu begründen ist Allen genötigt, ›Muslimness‹

– eine durch islamophobe Ideologie produzierte und an visuelle Marker gebundene Identitätskategorie – als essentiell *religiöse* Identität aufzufassen. Damit setzt er jedoch diskussionslos voraus, was tatsächlich Gegenstand der Untersuchung sein müsste: Welcher Art sind die Identifizierungen, die in antimuslimischen Praktiken hergestellt werden? Welche Markierungen werden darin aufgerufen, verschränkt, verdichtet? Um diese Fragen überhaupt stellen zu können, muss eine konzeptionelle Einengung auf religiöse Identitäten, wie sie in Allens Islamophobie-Konzept vorgenommen wird, verworfen werden.

3.3 Islamophobie als Instrument

Ein instrumentalistisches Verständnis von Islamophobie finden wir exemplarisch bei der Medienwissenschaftlerin Deepa Kumar. In ihrem Buch »Islamophobia and the Politics of Empire« untersucht sie antimuslimische Diskurse in den USA und deren Rolle in der Organisation von Zustimmung für US-amerikanische Außenpolitik. Wie Allen versteht auch Kumar ihren Gegenstand in erster Linie als Ideologie; anders als er stellt sie sich jedoch explizit gegen eine »neutrale« Ideologiekonzeption. Islamophobie müsse, so Kumar, als bewusst eingesetztes Instrument machtvoller AkteurInnen verstanden werden, »consciously constructed and deployed by the ruling elite at particular moments« (Kumar 2012: 3). Sie identifiziert ein Netzwerk aus PolitikerInnen, rechtskonservativen AktivistInnen und Medien, das den Islam und MuslimInnen als »Feindbild« produziere. Dabei könnten diese auf eine Reihe tief im Alltagsverstand breiter Bevölkerungsschichten verankerter Metaphern und Stereotype zurückgreifen, die »den Islam« als monolithische Religion, als inhärent sexistisch, irrational, gewalttätig und antidemokratisch markierten. Dieses Wissensarchiv würde, so Kumar, von den handelnden Eliten in den Dienst sicherheits- und geopolitischer Strategien gestellt, um sich innenpolitisch Unterstützung für Krieg und Besatzung in mehrheitlich muslimischen Ländern zu sichern.

Obwohl Kumar nicht direkt auf das Runnymede-Modell Bezug nimmt, ist dessen Einfluss auf ihre Darstellung antimuslimischer Stereotype deutlich sichtbar. Die von Allen dagegen vorgebrachten Einwände treffen in leicht abgewandelter Form auch sie. Kumars Widerlegung negativer Darstellung des Islam begibt sich systematisch auf das Terrain der »open versus closed views«. An dieser Stelle relevanter ist jedoch die Intentionalität, die sie der Entwick-

lung und Verbreitung islamophober Diskurse unterstellt. Diese werden vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der ›politics of empire‹ behandelt, was zwar ihrem Erkenntnisinteresse entspricht, den Blick auf Funktionsweisen des antimuslimischen Rassismus jedoch stark einengt. Damit steht sie in der Tradition einer Rassismuskritik, die insbesondere von der marxistischen und antiimperialistischen Linken entwickelt wurde. Diese tendiert dazu, funktionale Effekte rassistischer Diskurse für die Durchsetzung imperialistischer Politik als Erklärung für deren Existenz und Funktionsweise anzugeben. Kumars Analyse ist in diesem Sinne funktionalistisch. Damit eng verbunden ist die Annahme, dass die von ihr beschriebenen antimuslimischen Stereotype mehr oder weniger friktionsfrei ihren Weg von ›oben‹ nach ›unten‹, also von den machtvollen ProduzentInnen in Politik, Ökonomie und Medien in den Alltagsverstand der Bevölkerung finden. So gesehen wird Islamophobie von Kumar zwar als Ideologie *beschrieben*, aber nicht als solche *analysiert*. Denn dann müsste die Frage im Vordergrund stehen, wie und warum diese intentional eingesetzten rassistischen Bedeutungselemente von jenen als plausibel angenommen werden, die sich kaum Vorteile von der durch sie gestützten Politiken erhoffen können. Dem instrumentalistischen Verständnis entgehen also entscheidende Aspekte des Rassismus. Es kann nur schwer erklären, wie und warum er gesellschaftlich reproduziert wird, ohne ein simplifiziertes Bild der Manipulation von Bewusstsein nahezulegen.

3.4 Antimuslimischer Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis

Das Konzept des antimuslimischen Rassismus, wie es im deutschsprachigen Raum insbesondere von Iman Attia und Yasemin Shooman entwickelt wurde, steht für eine vierte Position, die sich von den drei bisher vorgestellten abhebt. Gegenüber der Vorurteilsforschung wird davon ausgegangen, dass antimuslimischer Rassismus sein Objekt nicht als soziale Gruppe vorfindet, sondern diese Gruppe als ›Andere‹ selbst erst hervorbringt. Zu beschreiben und erklären sind demnach nicht als Phobie oder Feindschaft zu charakterisierende Einstellungen, sondern die Prozesse, in denen das Objekt der Abwertung selbst hervorgebracht wird. Yasemin Shooman hat diesen Prozess der rassistischen Identifikation als »Dreischritt Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung« beschrieben. *Essentialisierung* verweist dabei auf die in antimuslimischen Diskursen anzutreffende Unterstellung eines ›vermeintlich zeitlose[n] ›Wesen[s]‹ des Islams [...], aus dem sich das Denken,

Fühlen und Handeln jeder Muslimin und jedes Muslims ableiten ließe« (Shooman 2014a: 64). *Dichotomisierung* meint die Konstruktion eines binären Codes, der die solcherart essentialisierte Kategorie der MuslimInnen einem spiegelbildlich verfassten Eigenen gegenüberstellt. Der Rassismus diene demnach »nicht nur der Abgrenzung nach außen, sondern auch einer Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung nach innen« (Shooman 2011: 67). Der Begriff der *Hierarchisierung* schließlich markiert, dass Abgrenzung und Selbstvergewisserung im antimuslimischen Rassismus nicht bloß eine Differenzbeziehung zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ konstituiert, sondern die konstruierte Differenz zugleich auch *normativ ordnend* wirkt. Die rassistische Identifikation schließt die Aufwertung des Eigenen, die Abwertung des Anderen notwendig ein.

Gegen die Verengung des Phänomens auf eine Spielart religiöser Diskriminierung beharren Attia und Shooman darauf, dass das so konstruierte Objekt ›des Muslims‹ bzw. ›der Muslimin‹ nur scheinbar eine religiöse Identität annimmt. In ihren jeweiligen Studien konnten sie zeigen, dass antimuslimischer Rassismus »keine Frage des Glaubens« (Shooman 2011) ist, da in der konstruierten Figur des muslimischen Anderen verschiedene identifikatorische Elemente zusammengezurt und mit unterschiedlichen Wissensordnungen entstammenden Bedeutungselementen aufgeladen werden: »Im antimuslimischen Rassismus treffen verschiedene historische Diskursstränge aufeinander und werden zu einem Netz verwoben, das hegemoniales Wissen über ›den Islam‹ und ›die Muslim_innen‹ hervorbringt« (Attia 2017: 182). In einer rezenten Studie analysiert Attia Erfahrungen und Reflexionen von Menschen, die »als Muslim_innen markiert werden oder als Muslim_innen angesprochen werden, ohne gläubig zu sein oder sich primär über den Glauben zu definieren« (Attia 2017: 184) Dabei kommt sie zum Schluss:

»Bezüge zur (vermeintlichen) Religionszugehörigkeit spielen nur eine marginale Rolle. Der Islamdiskurs speist sich nicht primär aus Positionen zur Religiosität oder aus Auseinandersetzungen mit spezifischen Glaubensgrundsätzen. Vielmehr ist der Islamdiskurs mit weiteren Diskurssträngen verschränkt und kulminiert im antimuslimischen Rassismus. Meine Gesprächspartner_innen reflektieren ihre Markierung und Diskriminierung an der Schnittstelle mehrerer Diskurse, insbesondere Rasse-, Ethnizitäts-, Geschlechter-, Sexualitäts- und Klassediskursen. Sie werden als Andere gedeutet und mit antimuslimischem Rassismus in seinen verschiedenen Dimensionen konfrontiert.« (Attia 2017: 189)

Mit dem Konzept des antimuslimischen Rassismus soll also verkürzten Darstellungen des Phänomens als religiöse Diskriminierung entgegengewirkt werden. Rassismus wird hier selbst als *gesellschaftliches Verhältnis* gefasst. Verkürzt bedeutet dies zunächst, dass durch Rassismus »zentral der Zugang zu ökonomischem, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital in der Gesellschaft geregelt. Das geschieht vor allem durch ein Zugehörigkeitsmanagement, das die Einen als zugehörig und die Anderen als Außenstehende ausweist« (Rommelspacher 2009b: 32). Diese These wird im anschließenden Kapitel 4 noch ausführlich diskutiert.

3.5 Elemente einer kritischen Theorie des antimuslimischen Rassismus

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion können nun erste Umriss einer theoretischen Grundlage für die vorliegende Studie skizziert werden. Sie positioniert sich im Feld der kritischen Rassismusforschung und versteht antimuslimischen Rassismus wie Shooman, Attia und andere als gesellschaftliches Verhältnis. Im Folgenden werden dafür *drei Kerntheoreme kritischer Rassismustheorie* formuliert, die in das hier vertretene Konzept des antimuslimischen Rassismus eingelassen sind. Sie lauten: Rassismus produziert sein Objekt als abstrakte Figur; Rassismus entwirft ein Selbstbild; und Rassismus erfüllt gesellschaftliche Funktionen.

Daran anschließend identifiziere ich zwei konzeptionelle Probleme, die ein direktes Anschließen an die Arbeiten von Attia und Shooman problematisch machen. Das erste betrifft die Frage, inwiefern dieses Verständnis von Rassismus mit dem Begriff der ›Rasse‹ vermittelt ist. Schließlich ist erklärungsbedürftig, weshalb diskriminierende oder abwertende Praxen, die ohne Bezug auf ›Rasse‹ auskommen, Rassismus genannt werden sollten. Shooman, Attia und anderen formulieren dafür, wie ich zeigen werde, wenig überzeugende Antworten, weshalb ich eine Alternative dazu vorstelle. Das zweite Problem betrifft eine Konzeptualisierung von Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis, die auf der Kategorie der *Privilegien* beruht. Auch hier bieten die meisten TheoretikerInnen des antimuslimischen Rassismus aus meiner Sicht keine befriedigende Lösung. Dieses Problem bildet den Ausgangspunkt für Kapitel 4, das Elemente einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse als alternative Konzeption vorstellt.

3.5.1 Rassismus produziert sein Objekt

Rassismus bringt selbst erst hervor, was er abwertet, oder anders: Rassismus produziert sein Objekt. Dies kann als *erstes Kerntheorem kritischer Rassismustheorie* bezeichnet werden. Sie setzt sich damit von früheren Verständnissen von Rassismus ab, die nicht die Behauptung der objektiven Existenz von Menschenrassen, sondern nur deren ungleiche Behandlung zum Problem erklärten. Paradigmatisch dafür steht das Werk der US-amerikanischen Anthropologin Ruth Benedict, das maßgeblich zur internationalen Verbreitung des Begriffs Rassismus beigetragen hat. Vor allem ihr 1940 auf Englisch, 1950 in deutscher Übersetzung erschienenenes, populäres Werk »Race – Science and Politics« (Benedict 1959) ist hier instruktiv. Für diese frühe Auseinandersetzungen mit Rassismus war charakteristisch, dass sie ihn als »race prejudice« (ebd.) oder »Rassenwahn« (Hund 2015: 493) ablehnte, die Existenz von Menschenrassen jedoch als objektives Faktum anerkannte. Der Begriff des Rassismus zielte, so Wulf D. Hund kritisch rekapitulierend, »vorrangig nicht auf die Lehre von den Rassen, sondern auf deren angebliche Verfälschung« (Hund 2016: 513). Wie anhand des Konzepts der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit gezeigt wurde, ist die Annahme, diskriminierte Gruppen existierten als positive Entitäten aber auch dann problematisch, wenn ihr kein vermeintlich objektives Substrat der rassischen Kategorisierung von Menschen zugrunde liegt. Kritische Rassismustheorien wenden sich deshalb gegen die »Objektannahme« der Vorurteilsforschung (Scherschel 2006: 29). »Rassismus« bezeichnet dann »nicht einfach ›Feindlichkeit‹ und asymmetrische Verhältnisse der Über- und Unterordnung zwischen ›Rassen‹, sondern schon die soziale und diskursive Praxis der Konstruktion dieser Gruppen.« (Müller-Uri 2014: 65). Die »Theorie des antimuslimischen Rassismus« gehe, so Iman Attia,, »davon aus, dass die Adressierung von Anderen als essenzielle Gruppe, die der eigenen dichotom gegenübersteht, dem Phänomen nicht vorausgeht, sondern im Prozess des Otherings erst hervorgebracht wird.« (Attia 2013b: 4)

Die These, dass Rassismus sein Objekt produziert, hat weitreichende forschungsstrategische Konsequenzen. Die Untersuchung von Rassismus darf weder das Verhalten der rassistisch Unterdrückten noch die Erfahrungen, die Menschen mit den rassistisch Unterdrückten machen, zum Ausgangspunkt nehmen. Sie stellt sich damit gegen weithin verbreitete Haltungen sowohl in der wissenschaftlichen wie in der alltäglichen Praxis. Zugleich schließt sie an eine Denkfigur an, die eine lange Tradition in der kritischen theoretischen

schen Auseinandersetzung mit Rassismus, Antisemitismus und Kolonialismus aufweist. Um sie zu verdeutlichen soll hier kurz auf drei wegweisende Analysen verwiesen werden, in denen die Ablehnung der Objektannahme schon früh formuliert wurde: Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage«, Max Horkheimers und Theodor W. Adornos »Elemente des Antisemitismus« in deren »Dialektik der Aufklärung« sowie Edward Saids »Orientalismus«.

Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage« und die »Dialektik der Aufklärung« von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno untersuchten unabhängig voneinander, aber auf ähnliche Weise den modernen Antisemitismus am Höhepunkt seiner eliminatorischen Gewalt. Beide Werke erschienen 1944. Was die drei Autoren einte, so Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher in ihrer theoriegeschichtlichen Aufarbeitung, war »die Einsicht, dass die Motive für die moderne Judenfeindschaft nicht im Verhalten der Jüdinnen und Juden, sondern ausschließlich im Denken und Fühlen der Antisemiten zu suchen seien«, was einen »Wendepunkt« für die Antisemitismustheorie darstellte (Hahn/Kistenmacher 2014: 1). Tatsächlich wird diese These sowohl in Sartres Traktat als auch in den »Elementen des Antisemitismus« ausgeführt und begründet. Sartre fasst sie prägnant so zusammen: »Die Erfahrung ist also weit davon entfernt, den Begriff des Juden hervorzubringen, vielmehr ist es dieser, der die Erfahrung beleuchtet; existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden« (Sartre 1994 [1944]: 12). AntisemitInnen wenden sich gegen Juden und Jüdinnen ganz unabhängig davon, wie diese sich als Einzelne verhalten; dies ist möglich, weil der Antisemitismus sich gegen eine abstrakte Figur des ›Jüdischen‹ richtet, oder, wie Sartre formuliert: »Wie wir es auch wenden, die *Idee vom Juden* erscheint [im Antisemitismus, Anm. B.O.] als das Wesentliche« (Sartre 1994 [1944]: 14; Herv. i. O.). Zugleich verdichten sich in der ›Idee vom Juden‹ verschiedene gesellschaftliche und individuelle Krisendynamiken, sodass der Antisemitismus dem Antisemiten bzw. der Antisemitin die Möglichkeit einer umfassenden Selbstbehauptung und -positionierung in einer gesellschaftlichen Widerspruchskonstellation eröffnet: »Der Antisemitismus ist eine freie und totale Wahl, eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung.« (Sartre 1994 [1944]: 14). Sartre greift hier auf Überlegungen aus der Freud'schen Psychoanalyse zurück, um die Beschaffenheit des Antisemiten zu begreifen (Sartre 1994 [1944]: 30). Der Jude ist Chiffre und Projektionsfläche für den Antisemiten – »ein Vorwand«

(Sartre 1994 [1944]: 36). Der Antisemit wiederum ist »ein Mensch, der Angst hat. Nicht vor den Juden, gewiß: vor sich selbst, vor seinem Bewußtsein, vor seiner Freiheit, vor seinen Trieben, vor seiner Verantwortung, vor der Einsamkeit, vor der Veränderung, vor der Gesellschaft und der Welt; vor allem, außer vor den Juden« (Sartre 1994 [1944]: 35).

Horkheimer und Adorno formulieren zur gleichen Zeit Ähnliches in den als Kapitel ihrer »Dialektik der Aufklärung« erschienenen, im US-amerikanischen Exil verfassten »Elementen des Antisemitismus«. Auch sie verstehen Antisemitismus als »sozialen Mechanismen« gehorchend, »bei denen die Erfahrungen der Einzelnen mit Juden keine Rolle« spiele, und fahren in Conclusio fort: »Es hat sich tatsächlich gezeigt, dass der Antisemitismus in judenreinen Gegenden nicht weniger Chancen hat als selbst in Hollywood. Anstelle von Erfahrung tritt das Cliché, anstelle der in jener tätigen Phantasie fleißige Rezeption« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 244). Er gelte daher, den Antisemitismus von den Funktionen her, die er für die AntisemitInnen hat, zu begreifen. Wo Sartre von der »Idee des Juden« spricht, ist es für Horkheimer und Adorno das »Bild« der Juden, das »die Züge [trägt], denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos.« Dieses Bild existiere, »[g]leichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 242). Und wie bei Sartre der Jude ein »Vorwand« ist, dessen sich der Antisemit bedient um einen Platz in der Welt zu behaupten und »seine Ängste im Keim zu ersticken« (Sartre 1994 [1944]: 36), verstehen Horkheimer und Adorno den Antisemitismus als auf einer »falschen« oder »pathischen Projektion« beruhend (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 233). Die Logik des Antisemiten ist ihnen letztlich die Logik des Paranoikers; Paranoia wird jedoch nicht individualpsychologisch verstanden, sondern als pathologische Verarbeitungsform einer krisenhaften bürgerlichen Gesellschaft.

Für die vorliegende Studie ist dieser kurze Ausflug in die Anfänge der modernen Antisemitismustheorie relevant, weil hier ein Kerntheorem der kritischen Rassismustheorie, das auch für die Konzeption des antimuslimischen Rassismus von entscheidender Bedeutung ist, entwickelt wird. Das heißt nicht, dass sich die Erkenntnisse in Bezug auf den Antisemitismus problemlos auf die Analyse anderer Rassismen übertragen ließen. Und selbst diese Formulierung ist noch ungenau, wehren sich doch weite Teile der Antisemitismusforschung gegen die Eingliederung des Antisemitismus in den Überbegriff des Rassismus überhaupt – nicht zuletzt unter Bezugnahme

auf die hier angeschnittenen Überlegungen von Horkheimer und Adorno. Für Sartre bedeutet die These, dass der Jude im Antisemitismus nur als »Vorwand« fungiert, dass seine Identität historisch-räumlich kontingent ist und formuliert, dass man sich zum selben Zwecke »woanders« eben »des Negers oder des Gelben bedienen« würde (Sartre 1994 [1944]: 36). Horkheimer und Adorno dagegen betonen den Unterschied zwischen Antisemitismus und kolonialem Rassismus. Während in letzterem die kolonial Unterdrückten als Minderwertige von der eigenen »Rasse« geschieden werden, gelten in ersterem Juden und Jüdinnen als »Gegenrasse, das negative Prinzip als solches« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 204). Daraus erwächst ein qualitativer Unterschied: »die Neger will man dort halten, wo sie hingehören, von den Juden aber soll die Erde gereinigt werden« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 205). Auch für diese Unterscheidung spielen psychoanalytische Kategorien eine wesentliche Rolle, wie Birgit Rommelspacher zusammenfasst: So werde Antisemitismus »eher von ›Über-Ich-Projektionen‹ genährt« die »den Anderen ein Zuviel an Intelligenz, Reichtum und Macht zuschreib[en], während der koloniale Rassismus stärker von ›Es-Projektionen‹ bestimmt ist, die den Anderen besondere Triebhaftigkeit, Sexualität und Aggressivität unterstellen« (Rommelspacher 2009b: 26-27). Zudem unterschieden sie sich auch in Hinblick auf ihre Funktion, da der moderne Antisemitismus, anders als der koloniale Rassismus, Welterklärungen, häufig in Form elaborierter Verschwörungstheorien, anbiete. Ob dies eine kategoriale Unterscheidung zwischen Rassismus und Antisemitismus rechtfertigt, bleibt jedoch umstritten (Cousin/Fine 2012). Dagegen wurde eingewandt, dass die für den Antisemitismus charakteristischen Merkmale keineswegs so exklusiv sind, wie häufig angenommen. Eliminatorische Elemente fanden und finden sich etwa auch im Rassismus gegen Sinti und Roma in Europa oder im kolonialen Rassismus. Umgekehrt weisen historische Forschungen darauf hin, dass der Antisemitismus, auch in seiner genozidalen Ausprägung, von einer Gleichzeitigkeit der Projektionen geprägt war. Juden und Jüdinnen wurde historisch bisweilen *auch* sexuelle Triebhaftigkeit (Biberman 2016) oder – etwa in »antizionistischen« Ausprägungen des Antisemitismus nach 1948 – besondere Aggressivität unterstellt (Beller 2007: 110-119). Schließlich stellen Untersuchungen der Islamophobia Studies fest, dass auch antimuslimischer Rassismus Elemente einer »Welterklärung« aufweisen und in umfangreiche Verschwörungstheorien etwa zur »Islamisierung Europas« eingebettet sein kann. Dabei können sich antimuslimische und antisemitische Verschwörungstheorien auch verschränken. Ein jüngeres Beispiel ist das Traktat des

rassistischen Massenmörders Anders Breivik, der Versatzstücke beider rassistischen Traditionen kombiniert (Bangstad 2014). Insgesamt spricht vieles dafür, die Spezifität des Antisemitismus anzuerkennen und ihn zugleich als Teil der langen Geschichte der Rassismen zu verstehen. Wenn wir Rassismus als gesellschaftlichen Praxiszusammenhang verstehen, der ›Anderer‹ sowohl im Modus der Dämonisierung als auch in jenem der Inferiorisierung hervorbringt, können die hier skizzierten Überlegungen zur Funktionsweise des Antisemitismus sehr wohl für die Analyse anderer Rassismen nutzbar gemacht werden. Dass es nicht die Erfahrung ist, die den Anderen hervorbringt, sondern der ›Begriff‹, das ›Bild‹ – in unserer Terminologie: die ›Figur‹ – des/der Anderen »die Erfahrung beleuchtet«, wie Sartre formuliert, ist von grundlegender Bedeutung für jede kritische Analyse des antimuslimischen Rassismus.

Bei Sartre ebenso wie bei Horkheimer und Adorno ist die Analyse des Antisemitismus jeweils Teil einer umfassenden Gesellschaftstheorie und -kritik. Beide Arbeiten kennzeichnet der Versuch, von der Psychoanalyse entdeckte Mechanismen der individuellen Subjektconstitution und -pathologie – Projektion, Verdrängung, Übertragung, Paranoia – mit der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zu verbinden. Daraus könnte geschlossen werden, dass dem ›irrationalen‹ Antisemitismus eben Rationalität, Bildung und Reflexion entgegengesetzt werden müssten. Damit wären wir wiederum den rationalistischen Annahmen der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung nahe (Demirović 1992: 93). Entscheidend ist jedoch, dass sowohl Sartre als auch Horkheimer und Adorno nicht eine grundsätzlich rational eingerichtete Gesellschaft einer individuellen oder kollektiven irrationalen Abirrung entgegen stellen, sondern davon ausgehen, dass der »Irrationalismus« (Sartre 1994 [1944]: 19) bzw. das »kranke Bewußtsein« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 240) des Antisemitismus den irrationalen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse spiegelt. Horkheimer und Adorno gehen hier am weitesten, für sie ist der Antisemitismus notwendig krankes Bewusstsein im Spätkapitalismus. Problematisch ist daran, dass nie erklärt wird, wie die Vermittlung zwischen gesellschaftlicher Struktur und Persönlichkeitsstruktur funktioniert, wie Mark Terkessidis kritisch zu Adorno und Horkheimer anmerkt: »Die allgemeine Geteiltheit der Vorurteile [...] kann dann entweder überhaupt nicht mehr erklärt werden oder wird, wie in der Dialektik [der Aufklärung, Anm. B.O.], zum subjektivierten Problem der ›bürgerlichen Zivilisation« (Terkessidis 1998: 25).

Dagegen kann eine diskurstheoretische Perspektive gestellt werden, die ebenfalls die ›Produktivität‹ der Konstruktion rassistisch definierter Anderer hervorhebt, diese aber nicht an Einstellungen oder Charakterzüge Einzelner bindet. So kann etwa die einflussreiche, 1978 erschienene Orientalismus-Studie von Edward W. Said unter diesem Gesichtspunkt als Beitrag zur Rassismusforschung gelesen werden. Der Literaturwissenschaftler Said geht der Konstruktion des ›Orients‹ durch französische und britische Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts nach. ›Orientalismus‹ nennt er den umfassenden Komplex von Praxen – ökonomischer, politischer, künstlerischer, verwaltungstechnischer und militärischer Natur –, die ›den Orient‹ als abstraktes Objekt herstellten und die ihn verkörpernden Menschen und Länder beherrschten. Er ist »eine westliche Art, den Orient zu beherrschen, umzugestalten und Autorität über ihn auszuüben« (Said 2003 [1978]: 3).² Diese Praxen, so Said weiter, wurden ermöglicht und bestärkt durch ein umfangreiches, bisweilen einhellig geteiltes Archiv des Wissens, das durch Prosa, Poesie, Reiseberichte, diplomatische Depeschen, bürokratische Akten, journalistische Artikel, Malerei und Musik, philosophische Schriften und wissenschaftliche Abhandlungen angelegt wurde (Said 2003 [1978]: 41). Dieses orientalistische Wissensarchiv ist einer spezifischen »Denkweise« verbunden, die »auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen ›dem Orient‹ und ›dem Okzident‹ beruht« (Said 2003 [1978]: 2). Die Geschichte der Kolonisierung weiter Teile Afrikas und Asiens wird so nicht nur als Geschichte der Repression und Unterwerfung verstanden, sondern auch als Geschichte der Produktion der kolonialen Subjekte als abgewertete Andere. Indem sich Wissen und Macht in den kolonialen Praxen ganz unmittelbar miteinander verbanden, konnte der Orientalismus in diesem Sinne als ›Diskurs‹ funktionieren: »Weil es aus einer Position der Stärke hervorgebracht wurde, erschafft das Wissen über den Orient in diesem Sinne den Orient, den Orientalen und seine Welt« (Said 2003 [1978]: 40). Anders als bei Sartre, Horkheimer und Adorno gerät die abwertende Konstruktion des Anderen bei Said nicht zur pathischen Anomalie, sondern stellt gerade die Normalität einer durch Kolonialismus und Imperialismus geprägten globalen Konstellation dar. Said und die an ihn anschließende, diskurstheoretisch orientierte postkoloniale Kritik stellt den Prozess der

2 Leider ist auch die 2009 erschienene deutsche Neuübersetzung von »Orientalism« völlig unzulänglich und teilweise sinnentstellend. Dieses und folgende Zitate sind deshalb eigene Übersetzungen aus dem englischen Original.

Projektion in den Zusammenhang der kolonialen Eroberung, Okkupation und Ausbeutung des Raums, der als Orient konstruiert wurde, und der Unterwerfung der Menschen, die ihn bewohnen. Es geht, in Saids Worten, um »das Zusammentreffen von Geografie, Wissen und Macht« (Said 2003 [1978]: 215). Auch wenn sich die konkreten Zuschreibungen als historisch und räumlich wandelbar erwiesen, lägen ihnen weithin geteilte, stabile und »fast unbewusste« Annahmen über »den Orient« zugrunde. Die von Said untersuchten Diskurse des 19. Jahrhunderts »hielten an der Andersartigkeit des Orients fest, an seiner Exzentrik, seiner Rückständigkeit, seiner stummen Gleichgültigkeit, seiner femininen Penetrierbarkeit, seiner unterwürfigen Formbarkeit« (Said 2003 [1978]: 206).

Die entscheidende Erkenntnis der hier vorgestellten Analysen ist, dass die jeweiligen Abwertungen nicht aus den Eigenschaften oder dem Handeln jener verstanden werden können, denen sie zugeschrieben werden. »Der Orient« und mit ihm »der Orientale« ist, so wie »der Jude« und »das Jüdische«, eine Konstruktion. In diesem Sinne richtet sich Rassismus nicht gegen empirisch auffindbare Personen, sondern gegen eine *abstrakte Figur*, die durch rassistische Praxen erzeugt wird (vgl. zum Begriff der »Figur« Ege/Wietschorke 2014; Ege 2013: 26-74). Praxen der gruppenbezogenen Abwertung und individuellen Diskriminierung gehen also analytisch gesehen *Praxen der Identifikation und Signifikation* voraus. Identifikation meint hier die Zusammenfassung Verschiedener als Gleiche – das Ident-Machen – auf Grundlage vermeintlich geteilter Eigenschaften; Signifikation, dass die so konstruierten Identitäten als Zeichen gelesen werden, die eine Reihe von Bedeutungen aufrufen. Sie stellen einen Zusammenhang von Gruppenidentität und als wesenhaft unterstellten Gruppeneigenschaften durch den von Shooman beschriebenen Dreischritt von Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung her (Shooman 2014a: 63). Produziert wird darin eine abstrakte Figur: Die *Figur des oder der Anderen*. In ihr verdichten sich zugeschriebene Eigenschaften, assoziierte Themen und aufgeladene Emotionen. Ich nenne diesen Prozess fortan, dem Vorschlag Julia Reuters zur Übertragung des Begriffs »Othering« ins Deutsche folgend, (*rassistische*) *Veränderung* (Reuter 2002: 143-148).³ Reuter argumentiert, dass es nicht evident ist, wer oder was als anders oder fremd gilt,

3 Reuters Schreibweise ist »VerÄnderung«, das Binnen-A soll den oder die »Anderen« begrifflich noch stärker sichtbar machen. Das scheint mir jedoch nicht notwendig – als Neologismus ist der Begriff ohnehin erklärungsbedürftig. Ich verwende daher fortan »Veränderung« im hier erklärten Sinne. (Zum Begriff des Othering vgl. Ashcroft et al. 1998: 156)

sondern die Wahrnehmung einer Person als fremd sozial höchst voraussetzungsvoll ist:

»Zwischen dem Eigenen und dem Fremden steht die Tätigkeit des Entdeckens und Erfahrens, der Konstruktion und Systematisierung, der Modellentwürfe und Verwerfungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine ver-ändernde Wirkung besitzen: Gesten, Blicke, Gerüche [...] oder Beschreibungen schieben sich als Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen zwischen das Ich und den Anderen und lassen das Fremde immer nur vermittelt, d.h. im Spiegel der eigenen kulturellen Implikationen und Wahrnehmungen begreifen.« (Reuter 2002: 146)

Die Herstellung von Fremdheit als »Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen« ist charakteristisch für alle Spielarten des Rassismus (auch wenn nicht alle Varianten der Veränderung auch rassistisch sein müssen). Im Fall des antimuslimischen Rassismus produziert die rassistische Veränderung die Figur des/der »muslimischen Anderen«. Sie ist kein empirisch auffindbarer Akteur, sondern etwas Abstraktes, eine Schablone, in der sich verschiedene Zuschreibungen verdichten und die wertend an jene Körper angelegt wird, die als muslimisch gelesen werden. Erfahrungen der Ausgrenzung, Diskriminierung oder Gewalt, die MuslimInnen *als MuslimInnen* machen, werden durch die abstrakte Figur des/der muslimischen Anderen ermöglicht. Sie ist variabel in Inhalt und Form und muss jeweils historisch-räumlich konkret untersucht und bestimmt werden. Doch während die *Inhalte*, die durch das Aufrufen des/der muslimischen Anderen verhandelt werden, potenziell unendlich sind, changiert die *Form* zwischen zwei Modalitäten: *Dämonisierung* – der/die muslimische Andere als Gefahr für »unsere« Gesellschaft – und *Inferiorisierung* – der/die muslimische Andere als »unserer« Gesellschaft unterlegen.⁴ Rassismus ist also zugleich produktiv – indem er Figuren des/der Anderen ins Le-

4 Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Dimensionen von Identifikation und Signifikation in der Herstellung der Figur des/der muslimischen Anderen. Freilich werden die Objekte des Rassismus nicht allein durch diskursive Praxen hervorgebracht. Zum Prozess der Produktion der Objekte des Rassismus gehören auch politische, juristische, administrative und ökonomische Praxen sowie nicht zuletzt unmittelbare Gewalthandlungen. Ausschlüsse sichtbarer Musliminnen können legal formalisiert – zum Beispiel durch Kopftuchverbote an Schulen oder Universitäten – oder informell – etwa, wenn Menschen mit »muslimisch klingenden« Namen in bestimmten Stadtvierteln keine Wohnung bekommen – praktiziert werden. Rassismus produziert sein Objekt somit auch in diesem Sinne, indem er Menschen zu sozialen Gruppen mit tendenziell ähnlichen Erfahrungen formiert.

ben ruft – und destruktiv, indem er bestimmte Menschen gewaltvoll an diese Figuren bindet und ihnen das vollständige Menschsein abspricht.

3.5.2 Rassismus produziert Selbstbilder

Rassismus produziert nicht nur sein Objekt, sondern entwirft zugleich ein Selbstbild des Eigenen. Die Veränderung beinhaltet einen »Selbsterzeugungsmechanismus« (Reuter 2002: 148; Herv. i. O.). Yasemin Shooman demonstriert dies für den antimuslimischen Rassismus anhand der ›Leitkultur-Debatte‹ in der Bundesrepublik Deutschland. »Leitkultur« sei ein »schillernder Begriff« und eine »semantische Leerstelle [...], die jede_r nach seinen oder ihren Bedürfnissen füllen kann.« Die Figur des/der muslimischen Anderen spiele dabei eine Schlüsselrolle als Grenzmarkierung von Eigenem und Fremdem innerhalb der Gesellschaft: »Der antimuslimische Rassismus dient damit nicht nur der Abgrenzung nach außen, sondern auch einer Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung nach innen« (Shooman 2011: 67). Die französische Soziologin Collette Guillaumin hat bereits 1972 darauf hingewiesen, dass diese Funktion des Rassismus zwei Modalitäten kennt. Sie bezeichnet rassistische Ideologien, in denen die eigene Identität explizit aufgewertet wird – sie nennt den nationalsozialistischen Arier-Mythos als Beispiel – als »auto-referentialistisch«. Zeitgenössische Modalitäten des Rassismus in Europa tendierten dagegen eher zu »altero-referentialistischen« Formen, in denen, die eigene Identität unbestimmt gelassen wird: »rassistisches Denken ist jetzt auf ›Anderer‹ statt auf das ›Selbst‹ zentriert« (Guillaumin 1995b [1972]: 29). Robert Miles, Pionier der marxistisch orientierten Rassismusforschung in den 1980er Jahren, nannte dies auch den »dialektischen Charakter« rassistischer Ideologie: »In der Repräsentation des Anderen spiegelt sich zugleich das Bild des Selbst« (Miles 2000: 24). Mark Terkessidis entwickelte in den 2000er Jahren Miles' Rassismusverständnis im bundesdeutschen Kontext weiter und stellt diesen Aspekt besonders anschaulich dar. Er spricht von einem »Pool der Werte [...] die bestimmen, was man zu einem gegebenen Zeitpunkt in einer Gesellschaft tun und was man lassen soll«, und fährt fort:

»Die Anderen bilden stets das spiegelverkehrte Gegenüber dieser Werte. Wenn Zivilisation in der Gesellschaft als hohes Gut gilt, dann gelten die Anderen als primitiv; wenn Fleiß eine besondere Relevanz hat, dann werden sie als faul betrachtet; wenn Toleranz eine wichtige Verhaltensmaxime darstellt, dann erscheinen sie als intolerant« (Terkessidis 2004: 105).

Ähnlich stellt Karin Scherschel, ebenfalls kritisch an Miles anschließend, fest: »Die [rassistisch, Anm. B.O.] herabwürdigend konstruierte Gruppe symbolisiert in ihrem *Eigenschaftskatalog* das Gegenteil der Tugenden, die die Identitätsgemeinschaft gerade im positiven Sinne auszeichnen« (Scherschel 2006: 57; Herv. i. O.). Mit dieser Denkfigur gibt uns die kritische Rassismusforschung einen Hinweis darauf, wie die Inhalte von rassistischer Veränderung analysiert werden können, ohne sie mit den Eigenschaften und dem Handeln derer, die mit der Figur des Anderen identifiziert werden, zu verknüpfen. Die Formulierungen von Terkessidis und Scherschel sind jedoch nicht ganz präzise, da sie nahelegen, dass es stets recht eindeutig bestimmbare Werte gibt, die »in einer Gesellschaft« Geltung besitzen. Tatsächlich sollten wir eher von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen darum, was man tun und was man lassen soll ausgehen. Darauf hat Stuart Hall, der ebenfalls früh auf diese Funktionsweise des Rassismus hingewiesen hat, bestanden. Er verwendet dafür die Formulierung des »Innenraums des Rassismus« (Hall 2000: 13). In der Konstruktion rassistischer Differenz werden Kämpfe um richtige Lebensweisen, Selbst- und Weltverständnisse innerhalb von Gesellschaften ausgefochten, die selbst von vielfachen Widersprüchen und Konflikten strukturiert sind. Wir können also nicht davon ausgehen, nur *ein* Selbstbild vorzufinden. Die Metapher des Spiegelbilds ist hier nur eingeschränkt nützlich; vielleicht ist die Figur des rassistisch definierten Anderen weniger als Spiegel denn als Prisma zu denken, in dem Selbstbilder verschiedentlich gebrochen, reflektiert und polarisiert werden.

Für eine kritische Analyse des antimuslimischen Rassismus bedeutet das, zu fragen, *welche Elemente der Selbstkonstitution sowohl explizit als auch implizit mit der Konstruktion des/der muslimischen Anderen einhergehen*. Welche Eigenschaften, Werte und Identitäten konstruiert der antimuslimische Rassismus im »Innenraum des Rassismus« auf Seiten derer, die durch die Abwertung und/oder Dämonisierung als Aufgewertete und/oder Bedrohte erscheinen? Dieses zweite Kerntheorem kritischer Rassismustheorie wird im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem Hegemoniebegriff wieder aufgegriffen und weiterentwickelt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass in den Prozessen der rassistischen Selbst- und Fremdkonstruktion unterschiedliche Formen oder Ordnungen des Wissens miteinander verknüpft werden. Empirische Analysen des antimuslimischen Rassismus müssen deshalb konkret untersuchen, welche dieser Diskurse, Erfahrungen und Geschichten in der Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen aufgerufen und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Yasemin Shooman

stellt dazu fest, dass für die »vermeintliche Inferiorität des Islams und der Muslime« Argumentationsfiguren und Topoi aus unterschiedlichsten geografischen Kontexten und historischen Epochen zusammengezogen werden, die von den Kreuzzügen bis zur gegenwärtigen Migrationspolitik reichen: »Im antimuslimischen Rassismus der Gegenwart fließen deshalb verschiedene Wahrnehmungstraditionen zusammen, die die Gleichzeitigkeit von zugeschriebener Unterlegenheit und Übermacht bedingen« (Shooman 2014a: 45). Diese Hinweise sind nicht zuletzt ein wichtiger Einwand gegen jene Teile der Islamophobieforschung, die antimuslimische Phänomene im Kern als religiös begründet begreifen. So betont Iman Attia, dass der Begriff des antimuslimischen Rassismus gerade die multiplen Bedeutungsdimensionen sichtbar machen will, die sich in der Figur des/der muslimischen Anderen überkreuzen:

»Es geht mir darum zu sagen, dass es [im antimuslimischen Rassismus, Anm. B.O.] eigentlich nicht um die Religion geht, sondern es geht um Einwanderungspolitik, um Asylpolitik, es geht um Kolonialismus, um Postkolonialismus, es geht um Nationalsozialismus, Postnazismus. Es ist eine Schnittstelle von ganz vielen Diskursen, Erfahrungen, Geschichten, die eben darin kulminieren, dass Menschen als Muslim_innen adressiert werden« (Attia 2015: 21).

Dafür müssen wir auch herausarbeiten, wie die behauptete Ungleichheit der Anderen und die Überlegenheit des Eigenen begründet wird. Denn in rassistischen Diskursen kulminieren nicht bloß verschiedene Themen, sie werden auch immer auf eine spezifische Weise angeordnet, um Ungleichbehandlung, Ausschluss oder Gewalt unter Verweis auf ein Wissen höherer Ordnung zu legitimieren. Die Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Anderen wurde historisch unter anderem im Register der Naturwissenschaft vorgebracht, theologisch begründet, im Namen der Ästhetik oder des Fortschritts legitimiert. Kritische Rassismusanalyse muss also auch danach fragen muss, *im Namen welchen Wissens höherer Ordnung rassistische Veränderung stattfindet*. »Wissen höherer Ordnung« meint hier Wissensformen, die einen überindividuellen Geltungsanspruch formulieren und darauf abzielen, als Allgemeines zu gelten. Dadurch lässt sich Rassismus auch von anderen Formen kollektiver Abneigung unterscheiden. Wenn ich als Fan des Vereins Rapid Wien etwa Antipathien gegen AnhängerInnen des rivalisierenden Fußballvereins Austria Wien hege, kann das durchaus identitätsstiftende Dimensionen annehmen und mit Prozessen der Dichotomisierung und Hierarchisierung einhergehen. Solange ich mich dabei nicht auf ein Wissen höherer Ordnung beziehe und Austriane-

rInnen als biologisch, kulturell oder sonstwie verallgemeinernd minderwertig konstruiert, handelt es sich nicht um rassistische Veränderung. Wenn jemand das doch tut, etwa wenn der gegnerische Verein als »jüdisch« konstruiert und so abgewertet wird, handelt es sich sehr wohl um rassistische Veränderung, kann als solche analysiert und kritisiert werden.

3.5.3 Rassismus erfüllt gesellschaftliche Funktionen

Eine kritische Theorie des Rassismus stellt – dies können wir als drittes Kerntheorem identifizieren – die Frage nach der Funktionalität des Rassismus für eine gegebene gesellschaftliche Ordnung. Iman Attia formuliert diese Position hinsichtlich des antimuslimischen Rassismus unmissverständlich: »Die Essenzialisierung [von als muslimisch markierten Menschen] hat eine *Funktion*, und zwar Interessen durchzusetzen; dies geschieht notwendig aus einer Machtposition heraus und zielt auf ihre Sicherung« (Attia 2013b: 14). Im Zentrum steht dabei die These, dass der antimuslimische Rassismus – ebenso wie andere Rassismen – Gemeinschaft stiftet. Seine »integrierende Funktion« (Shooman 2014a: 51) ist nicht bloß symbolisch, sondern ruht auf einer strukturell ungleichen Verteilung von Ressourcen, Chancen und Rechten auf: Jene Menschen, die nicht als muslimisch markiert werden, werden demnach durch den antimuslimischen Rassismus privilegiert. Attia bringt die Funktionsweise des antimuslimischen Rassismus entsprechend auf die Formel »Privilegien sichern und nationale Identität revitalisieren« (Attia 2013b: 12). Genau betrachtet handelt es sich um drei miteinander verknüpfte, aber separat zu behandelnde, Argumente, durch die die Funktionalität des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus erklärt werden soll. Das erste bezieht sich auf die *Legitimierung* sozialer Ungleichheit zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen. MuslimInnen sind überproportional von Diskriminierung betroffen und vom Zugang zu ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen ausgeschlossen. Die relative Verteilung dieser Ressourcen und die unterschiedliche Betroffenheit von Diskriminierung werden dann als soziales Verhältnis zwischen Privilegierten und Nicht-Privilegierten und der antimuslimische Rassismus als Rechtfertigung dieses Verhältnisses aufgefasst. Niedriges Einkommensniveau und Schulbildung werden dann etwa, so Shooman, auf die muslimische Identität zurückgeführt:

»Das Narrativ eines bildungshemmenden Islams, der für die angebliche Rückständigkeit von Musliminnen und Muslimen zuständig sei, findet sich

bereits in kolonialistischen Diskursen. Diese vermeintliche Kausalität von islamischem Glauben und Unfähigkeit zu geistiger Leistung und damit Produktivität wird in gegenwärtigen Diskursen mit neuer Funktion aktualisiert, wenn es darum geht, die sozioökonomische Marginalisierung von als Muslimen markierten Menschen in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften der Minderheit selbst anzulasten. Wie andere Rassismen auch, erfüllt der antimuslimische Rassismus so unter anderem die Funktion, gesellschaftliche Ungleichheiten zu erklären und zu rechtfertigen.« (Shooman 2014a: 222)

Das zweite Argument bezieht sich auf die *Konstruktion eines Selbstbildes* durch den antimuslimischen Rassismus. In Hinblick auf die Bundesrepublik formuliert Attia, Rassismus habe »die Funktion, eine nationale Identität zu revitalisieren, im Zusammenhang mit dem antimuslimischen Rassismus geht es zentral darum, sich der jüngsten deutschen Geschichte zu entledigen und eine positive historische Identität zu konstruieren« (Attia 2013b: 12). Attia stellt die deutsche Gesellschaft als fragil sowie als durch den Nationalsozialismus eines positiven Bezugs auf die eigene Nation beraubt dar. Die Herstellung einer nationalen deutschen Identität sei deshalb auf ein »konstitutives Außen, den Islam« (Attia 2013b: 13) angewiesen. Shooman fokussiert weniger auf die Sonderrolle Deutschlands sondern konstatiert, dass »das Thema Islam und Muslim_innen eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäischen Identität zu besitzen [scheint]« (Shooman 2011: 67). Zudem habe die »Ethnisierung bzw. Kulturalisierung sozialer Probleme« eine Entlastungsfunktion für die Gesellschaft: »Nicht die Versäumnisse in der Integrations-, Bildungs- und Sozialpolitik werden für die Jugendarbeitslosigkeit verantwortlich gemacht, sondern die ›fremde‹ (islamische) Kultur dient als Erklärungsmuster, wodurch das Problem nach außen verlagert werden kann« (Shooman 2014a: 70). Eine dritte Variante des Arguments finden wir vor allem in Attias 2009 veröffentlichten Monografie »Die ›westliche Kultur und ihr Anderes«:

»Mit Hilfe ›des Islam‹ [...] wird die Notwendigkeit einer inneren Einheit damit begründet, dass ›das Eigene‹ bedroht werde. Damit werden sowohl internationale und nationalistische Politiken gerechtfertigt (militärische Übergriffe, Erschweren von Einbürgerung), als auch innere gegenhegemoniale Diskurse eingeordnet bzw. ausgesondert (Einverleibung oder Ausgrenzung sozialer Bewegungen).« (Attia 2009: 153)

Und an anderer Stelle:

»Mit der Einführung ›des Islam‹ in den Diskurs ist es ›dem Westen‹ gelungen, bestehende Machtverhältnisse zu seinen Gunsten zu festigen. Die Konstruktion ›des Islam‹ als Bedrohung versucht, die ›westliche‹ Aggression als Abwehr umzudefinieren. Argumentativ werden Machtverhältnisse umgekehrt, Privilegien können damit faktisch weiterhin ausgeschöpft werden.« (Attia 2009: 78-79)

Hier kommt abermals der Begriff der Privilegien zum Einsatz, die Funktion des antimuslimischen Rassismus wird aber eher als *Legitimierung ›westlicher‹ Politik im Weltmaßstab* verstanden. Damit kommt diese dritte Bedeutung der zuvor vorgestellten Position Deepa Kumars recht nahe.

Insgesamt bleibt die Konzeptualisierung der Funktionalität bei Shooman und Attia jedoch schwach ausgearbeitet. In der ersten Bedeutung ist das Argument weitgehend tautologisch. Antimuslimischer Rassismus wird hier als legitimierender Diskurs für jene sozialen Unterschiede (oder Privilegien) dargestellt, die er selbst herstellt. Antimuslimischer Rassismus wäre somit funktional für die Reproduktion des antimuslimischen Rassismus. Das dritte Argument bezieht sich genaugenommen nicht auf funktionale Effekte, sondern auf den bewussten Einsatz antimuslimischer Diskurse, um imperialistische Politik zu legitimieren. Die zweite Variante schließlich kommt einem systematischen Argument am nächsten, wird aber kaum ausgearbeitet. Unklar bleibt, welche Konturen die in Abgrenzung von ›dem Islam‹ und ›den Muslimen‹ sich konstituierenden Selbstbilder jeweils genau annehmen – ob sie sich z.B. als deutsch, europäisch, weiß, christlich, christlich-jüdisch, liberal, atheistisch oder sonstwie formieren. Unklar bleibt auch, ob die Identitätsbildung qua rassistischer Ausgrenzung als strukturelle oder als konjunkturelle bzw. kontingente Eigenschaft gegenwärtiger Gesellschaften begriffen werden. Und schließlich bleibt offen, wie, weshalb und von wem das Angebot, sich in die vom antimuslimischen Rassismus gestiftete Gemeinschaft einzugliedern und die damit verbundene Identität anzunehmen, angenommen wird. Diese Fragen werden in Kapitel 4 ausführlich behandelt, indem die hier vorgestellten rassismustheoretischen Einsichten mit der Hegemonietheorie konfrontiert werden, und in Kapitel 7 vor dem Hintergrund der empirischen Analyse wieder aufgegriffen.

3.5.4 Rassismus ohne Rassen

Bevor wir uns den Funktionsweisen des antimuslimischen Rassismus aus hegemonietheoretischer Sicht zuwenden, muss jedoch noch ein konzeptionelles Problem behandelt werden, das in der bisherigen Diskussion ausgeklammert wurde. Bislang wurden in diesem Kapitel überwiegend Erkenntnisse aus der kritischen Rassismusforschung herangezogen, die aus der Befassung mit historischen oder gegenwärtigen Rassismen gewonnen wurden, die (zumindest in bestimmten Phasen) explizit an die Kategorie ›Rasse‹ gebunden waren. Der farbkodierte koloniale Rassismus wurde ebenso wie der Antisemitismus (nicht immer, aber auch) ›rassisch‹ begründet. Darin unterscheiden sie sich von Abwertungen bzw. Dämonisierungen von MuslimInnen, die ohne Referenz auf die Kategorie Rasse auskommen. Wenn wir daran festhalten wollen, diese Phänomene rassismustheoretisch zu untersuchen, müssen wir also klären, warum wir überhaupt von Rassismus sprechen können, wenn die Veränderten gar nicht als ›Rassen‹ konstruiert werden. In der wissenschaftlichen Literatur werden dazu im Wesentlichen zwei Argumentationsfiguren bemüht. Dabei handelt es sich (1.) um die Theorie der *Rassifizierung* sowie (2.) um die These des *kulturellen* oder *kulturalisierten Rassismus*.

Yasemin Shooman stellt die Veränderung von MuslimInnen als »Teil eines sozialen Vorgangs« dar, »der in der angelsächsischen Rassismusforschung mit dem Terminus ›racialization‹ erfasst wird« (Shooman 2014a: 64). Dieser Begriff hat tatsächlich eine lange und komplizierte Geschichte (Barot/Bird 2001). Yasemin Shooman stützt sich hauptsächlich auf Robert Miles' Ausarbeitung des Begriffs, zudem beruft sie sich auf frühere Übertragungen des Konzepts ins Deutsche durch Mark Terkessidis und Maureen Maisha Eggers (Miles 1992: 99-103; Terkessidis 2004; Eggers 2005). Shooman bestimmt das Konzept wie folgt: »Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden [Musliminnen und Muslime] unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert; es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt [...] und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ›identifizierbar‹ (Shooman 2014a: 64-65). ›Rassifizierend‹ ist diese Praxis für Shooman, weil in ihr »der Begriff der Kultur und ihm inhärent auch der Begriff der Religion [...] eine ähnliche Stellung ein[nimmt] wie der biologische Rasse-Begriff« (Shooman 2014a: 81). An anderer Stelle analysiert sie Thilo Sarrazins Thesen in dessen Bestseller »Deutschland schafft sich ab« und kommt zum Schluss:

»Dem Individuum wird bei dieser Sichtweise genauso wenig Spielraum zugestanden wie bei der Erklärung seines Verhaltens durch eine vermeintliche ›Rassenzugehörigkeit« (Shooman 2011: 61).

Ähnlich identifizieren die britischen Soziologen Nasar Meer und Tariq Modood einen Prozess der »racialization of Muslims« (Meer/Modood 2010: 69). Auch ihnen geht es darum, die rassistische Fremd-Konstruktion von »Muslimness« zu beschreiben (Meer/Modood 2009: 335). Wie Shooman beziehen sich dabei auf Robert Miles und argumentieren, dass Opfer von antimuslimischem Rassismus »racially« als MuslimInnen identifiziert würden (Meer/Modood 2010: 77). Robert Miles' Konzept der racialization sei, so Meer, »a means of understanding the ways in which racial processes can attribute ›meaning to somatic characteristics« in a way that ›presumes a social psychological theory which explains the nature and dynamics of the process« (Meer 2013: 390). Der US-amerikanische Sozialanthropologe Junaid Rana nennt die »thorny question of the racialization of the Muslim« als Leitfrage seiner Ethnografie südasiatischer Arbeitsmigration in die USA (Rana 2011: 25). Seine These lautet, dass in der globalen geopolitischen Konstellation nach dem 11. September 2001 ein Prozess wirksam geworden sei, »that describes the terrorist, the criminal, and the immigrant in the racial figure of the Muslim« (Rana 2011: 56). Im Prozess der »racialization of the Muslim« würden phänotypische Eigenschaften, als »racial uniform« gelesene Bekleidungspraxen sowie kulturelle Zuschreibungen zu einer globalen »grammar of post-9/11 racialization« verschränkt »that makes ›the Muslim‹ a racial category« (Rana 2011: 168; 172). Anders als die deutsche und britische Forschung zu antimuslimischem Rassismus bezieht sich Rana, wie viele andere US-amerikanischen ForscherInnen (Bayoumi 2006; Naber 2008; Semati 2010) nicht auf Robert Miles, sondern auf die »Racial Formation Theory« der US-amerikanischen Soziologen Michael Omi und Howard Winant (Omi/Winant 2014). Im Folgenden soll deshalb kurz auf verschiedene Varianten der Rassifizierungs-These eingegangen werden.

In den Sozialwissenschaften taucht der Begriff »racialization« 1977 in dem Buch »The Idea of Race« des britischen Soziologen Michael Banton auf. Banton bezeichnet damit die »Kategorisierungsweisen, durch die es dazu kam, dass Völker und Nationen Rassen genannt wurden« (Murji/Solomos 2005a: 9). So fand ›racialization‹ Eingang in die akademische ›Race Relations‹-Literatur. Parallel dazu gab es aber auch eine Verwendung des Begriffs, die sich aus den antikolonialen und antirassistischen Kämpfen speiste. Für diese ›periphere‹ Geschichte des Rassifizierungsbegriffs steht das 1961 posthum veröffentlich-

te Buch »Die Verdammten dieser Erde« von Frantz Fanon. Fanon beschreibt darin eine umfassende Praxis kolonialer Unterwerfung:

»Es ist vielleicht noch nicht genügend darauf hingewiesen worden, dass der Kolonialismus sich nicht damit begnügt, der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz aufzuzwingen. Er gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen. Dieses Unternehmen einer Abwertung der vorkolonialen Geschichte gewinnt heute seine dialektische Bedeutung« (Fanon 1969 [1961]: 161).

Mit der Abwertung präkolonialer Geschichte löscht der Kolonialismus zugleich die Vielfalt der darin enthalten kulturellen Formen aus, wie Fanon für Afrika ausführt:

»Für den Kolonialismus war dieser weite Kontinent eine Höhle von Wilden, ein von Aberglauben und Fanatismus verpestetes Land, der Verachtung preisgegeben, vom Fluch Gottes heimgesucht: ein Land von Menschenfressern und Negern. Die Verurteilung ist kontinental. Die Behauptung des Kolonialismus, die vorkoloniale Periode sei von Menschheitsnacht beherrscht gewesen, betrifft die Gesamtheit des afrikanischen Kontinents« (Fanon 1969 [1961]: 162).

Durch die »kontinentale Verurteilung« schafft der Kolonialismus, was er zu finden vorgibt: Eine einheitliche »Rasse« der Schwarzen; der »Neger«, so Fanon, sei »niemals so sehr Neger gewesen [...] wie seit seiner Beherrschung durch den Weißen«. Diesen Vorgang bezeichnet Fanon als »Rassisierung des Denkens« (Fanon 1969 [1961]: 162), hervorgebracht durch Europäer, »die unablässig die weiße Kultur den anderen Unkulturen gegenübergestellt haben« (Fanon 1969 [1961]: 162). Obwohl der Begriff von Fanon nicht systematisch ausgearbeitet wird, finden sich hier bereits einige zentrale Elemente der Rassifizierungstheorie vorgeweggenommen: Rassifizierung (hier als »Rassisierung« übersetzt) wird als fremdbestimmt und Teil von Unterdrückungspraxen bestimmt; sie wirkt entdifferenzierend und essentialisierend; und sie konstituiert die von ihr betroffenen als rassifizierte Subjekte. Festzuhalten ist jedenfalls: Rassifizierung wird bei Fanon ebenso wie bei Banton konstitutiv an die Kategorie der »Rasse« gebunden.

Dies ist auch bei der Racial Formation Theory der Fall. In ihrem zum Klassiker avancierten, erstmals 1986 erschienenen Buch »Racial Formation in the United States« bestimmen Michael Omi und Howart Winant »race« als »*a concept that signifies and symbolizes social conflicts and interests by referring to different types of human bodies*« (Omi/Winant 2014 [1986]: 110; Herv. i. O.). Der Prozess, in dem »race« hervorgebracht wird – ein »process of selection, of imparting social and symbolic meaning to perceived phenotypical differences« – wird von Omi und Winant als »racialization« bezeichnet. Sie definieren das Konzept als »*the extension of racial meaning to a previously racially unclassified relationship, social practice, or group*« (Omi/Winant 2014 [1986]: 111; Herv. i. O.). Praxen der Rassifizierung werden demnach in unterschiedlichen »racial projects« artikuliert – relativ kohärenten politisch-ideologischen Projekten auf unterschiedlichen Maßstabsebenen – die rassistischen Gehalt haben können, aber nicht müssen: »race is so profoundly a lived-in and lived-out part of both social structure and identity that it exceeds and transcends racism; is is a fully fledged ›social fact‹ like sex/gender or class« (Omi/Winant 2014 [1986]: 129). In dieser theoretischen Ausarbeitung wird Rassifizierung also explizit an das Konzept ›Rasse‹/›race‹ und körperliche Differenzen (›different kinds of human bodies‹) gebunden. ›Race‹ gilt Omi und Winant dabei als globale ›master category‹, die mit dem kolonialen Projekt und dem transatlantischen Sklavenhandel als Schablone für Differenz- und Ungleichheitsverhältnisse durchgesetzt worden sei: »The concept of race as a marker of difference has permeated all forms of social relations. It is a template for the processes of marginalization that continue to shape social structures as well as collective and individual psyches« (Omi/Winant 2014 [1986]: 107). Diese These wird am Beispiel der US-amerikanischen »racial formation« entwickelt, von den Autoren aber bewusst als »world-historical claim« formuliert (Omi/Winant 2014 [1986]: 106; vgl. Winant 2004). Zudem wird ›race‹ – und damit ›racialization‹ – als irreduzibel körperliches und visuelles Phänomen begriffen. »Race« bezeichnet für sie Modalitäten des Lesens menschlicher Körper: »we argue that there is a crucial *corporeal* dimension to the race-concept. Race is *ocular* in an irreducible way. Human bodies are visually read, understood, and narrated by means of symbolic meanings and associations« (Omi/Winant 2014 [1986]: 13; Herv. i.O.; vgl. 111). So bestimmt ist das Konzept der Rassifizierung für die Analyse antimuslimischer Phänomene jedoch nur sehr eingeschränkt anwendbar. Selbst im angloamerikanischen Raum, wo der Begriff ›race‹ weithin unproblematisiert in Verwendung ist, gilt ›muslimisch‹ gerade nicht als ›racial category‹. MuslimInnen werden in unterschiedlichen Kon-

texten unterschiedlich kategorisiert, ihre Körper eben verschieden gelesen – als ›white‹, ›black‹, ›brown‹, ›Arab‹, ›Asian‹ etc. Zwar entstanden im Kontext globaler Maßnahmen gegen islamistisch begründeten Terrorismus – in Begriffen der Racial Formation Theory gesprochen – »racial projects«, die etwa arabisch-amerikanische oder Menschen südasiatischer Herkunft als Teil einer »new politics of brown« rassifizieren – nach Mehdi Semati »a process of racialization and a redefinition of brown from an exotic Other to a signifier of potential terror« (Semati 2010: 257). Doch darin geht die Kategorie der ›Muslimness‹ sicherlich nicht auf. Mehr noch wirkt die strikte Verschränkung von Rassismus, Rassifizierung und ›race‹ mit Visualität und Körperlichkeit, wie sie in der Racial Formation Theory angelegt ist, in vielen europäischen Gesellschaften als Hindernis, um die im antimuslimischen Rassismus angelegten Differenzkonstruktionen angemessen verstehen zu können. Eine Theorie, die ›race‹ axiomatisch als ›master category‹, einführt kann nicht einfach zur Analyse antimuslimischer Phänomene eingesetzt werden, die gerade durch die Abwesenheit dieser Kategorie geprägt sind.

Gilt diese Diagnose auch für Rassifizierungs-Theorien, die sich auf Robert Miles' Ausarbeitung des Konzeptes berufen? Auf den ersten Blick scheint dessen Ausarbeitung geeigneter für die Analyse von antimuslimischem Rassismus zu sein. Während Omi und Winant darauf bestehen, ›race‹ als analytische Kategorie ins Zentrum zu stellen, will Miles das Gegenteil: Er kritisiert Konzepte, die davon ausgehen, dass »die Präsenz des ›Rassen‹-Diskurses [...] eine Vorbedingung dafür [ist], von Rassismus sprechen zu können«; sein explizites Anliegen ist, »diese begriffliche Verbindung zwischen Rassismus und ›Rassen‹-Diskurs aufzubrechen« (Miles 1992: 93). Jene, die den Begriff der ›Rasse‹/›race‹ als analytische Kategorie beibehalten wollen, trügen dazu bei, »das Leben einer Ideen [zu] verlänger[n], die ein für alle Mal auf den Schutthaufen der analytisch nutzlosen Begriffe geworfen werden sollte« (Miles 1992: 97). Während ›racialization‹ und ›race‹ bei Omi und Winant *komplementäre* Begriffe sind, von denen der erste auf den Prozesscharakter, der zweite auf das Ergebnis dieses Prozesses verweist (homolog verhalten sich die Begriffe ›racial project‹ und ›racial formation‹ zueinander), setzt Miles ›racialization‹ *anstelle* von ›race‹ ein. Die von Miles angestrebte Entkoppelung von ›Rassismus‹ und ›Rassendiskurs‹ führt ihn dazu, Prozesse der Rassifizierung auch dort zu identifizieren, wo das Wort ›Rasse‹ keine operative Differenzkategorie ist. Miles definiert Rassifizierung als Prozess, in dem

»gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen durch die Bedeutungskonstruktion biologischer Merkmale dergestalt strukturiert werden, dass sie differenzierte gesellschaftliche Gruppen definieren und konstruieren. Die als Bedeutungsträger ausgewählten Merkmale haben eine geschichtliche Variationsbreite; für gewöhnlich sind es sichtbare somatische Eigenschaften, aber auch unsichtbare (fiktive und reale) biologische Eigenschaften sind zu Bedeutungsträgern geworden« (Miles 1992: 101).

Diese Definition kommt, anders als jene von Omi und Winant, ohne den Begriff der ›Rasse‹ aus. Sie lässt offen, ob die so konstruierten Gruppen als unterschiedliche Menschenrassen bezeichnet werden oder ob die Differenzkonstruktion entlang anderer Identitätskategorien vollzogen wird. Aus diesem Grund ist auch die in der deutschen Ausgabe des Buches vorgenommene Übersetzung von »racialization« (Miles 1989: 73) als »Rassenkonstruktion« (Miles 1992: 99) unpassend. (Sie wurde auch in der jüngsten Auflage von 2014 nicht korrigiert.) Insofern scheint dieser Rassifizierungs-Begriff eher geeignet zu sein, um Konstruktionsprozesse zu analysieren, die ohne Verweis auf die Kategorie ›Rasse‹/›race‹ auskommen, wie es im antimuslimischen Rassismus eben meist der Fall ist. Allerdings bleibt das Problem, dass Miles den Prozess der Rassifizierung explizit an *biologischen* Eigenschaften festmacht. Er selbst fasst den Begriff der Rassifizierung zusammen als »dialektischen Prozess, mittels dessen bestimmten *biologischen* Merkmalen von Menschen eine Bedeutung zugeschrieben wird und dessen Ergebnis darin besteht, dass Individuen einer allgemeinen Kategorie von Personen zugeordnet werden, die sich *biologisch* reproduzieren« (Miles 1992: 102; Herv. B.O.). Wenn diese Bestimmung an die in Kapitel 2 vorgestellten Ausprägungen antimuslimischer Phänomene herangetragen wird, könnte nur ein Bruchteil von ihnen als Rassifizierungsprozesse – und damit als antimuslimischer Rassismus – identifiziert und analysiert werden. Das sieht offenbar auch Robert Miles selbst so. In einer 2003 gemeinsam mit Malcolm Brown veröffentlichten überarbeiteten und erweiterten Neuauflage seines Buches »Racism« widmen sich die Autoren auch der Debatte um »Islamophobia«. Sie kommen dabei zum Schluss, dass es sich dabei um ein Phänomen handle, das zwar mit Rassismus interagiere, selbst aber keine Form des Rassismus darstelle. Der Grund dafür liegt in der üblicherweise fehlenden *biologischen* Begründung der Veränderung von MuslimInnen: »[L]ike other religious Others, the alleged distinctiveness of the Muslim is not usually regarded as biological or somatic, so Islamophobia is not to be regarded as an instance of racism.« (Miles/Brown 2003: 164)

Analysen des antimuslimischen Rassismus, die eine Rassifizierung von MuslimInnen annehmen, stehen also vor einem grundlegenden konzeptionellen Problem. Sowohl Miles als auch Omi und Winant entwickelten den Begriff in Kontexten – in Großbritannien respektive in den USA – in denen die Kategorie ›race‹ (sowie ihre Adjektivierung ›racial‹) im politischen, juristischen und alltagssprachlichen Diskurs ebenso wie in der antirassistischen Praxis präsent sind und prägend wirken. Rassismus entlang der ›color line‹ in den USA sowie gegen aus den ehemaligen Kolonien immigrierte Personen in Großbritannien war und ist maßgeblich entlang der Kategorie ›race‹ organisiert. Theorien der Rassifizierung arbeiten sich an diesem Umstand auf unterschiedliche Weise ab. Gemein ist ihnen, dass sie ›race‹ nicht als biologische Tatsache, sondern als sozial hergestellte Kategorie untersuchen. Genau dazu dient ihnen der Begriff: Er verschiebt die analytische Perspektive von den konstituierten Kategorien zu den Prozessen ihrer Konstituierung – »to think in terms of process« (Fassin 2011: 421). So wird er auch in der Forschung eingesetzt: er dient dazu, Praxen und Prozesse zu untersuchen, durch die bestimmte Menschen anhand bestimmter körperlicher Merkmale ›rassistisch‹ zugeordnet werden. Das Problem bleibt damit jedoch bestehen: Wie können Theorien der Rassifizierung zur Analyse von antimuslimischen Phänomenen herangezogen werden, wenn diese weder im ›Rassendiskurs‹ vorgetragen werden noch MuslimInnen anhand von ›biologischen‹ Merkmalen konstruieren? Dass die essentialisierende, dichotomisierende und hierarchisierende Konstruktion muslimischer Identitäten, wie Shooman unter Verweis auf Miles formuliert, »Teil eines sozialen Vorgangs [ist], der in der angelsächsischen Rassismusforschung mit dem Terminus ›racialization‹ erfasst wird« (Shooman 2014a: 64), müsste erst nachgewiesen werden. Auch die Referenz auf jüngere englischsprachige Debatten – Shooman verweist auf einen einschlägigen Sammelband von Murji und Solomos (2005b) – klärt dieses Problem nicht. Denn dort werden abermals Prozesse untersucht, in denen es um »Rassenkonstruktion« geht und jener Verknüpfung von racialization und ›race‹ das Wort geredet, die sich für die Entwicklung einer Theorie des antimuslimischen Rassismus gerade verbietet. An anderer Stelle verweist Shooman auf einen Beitrag von Moustafa Bayoumi, der die Rolle von Religion in Prozessen der Rassifizierung herausarbeitet, um ihre These zu stützen. Bayoumi analysiert hier unter anderem einen US-amerikanischen Gerichtsentcheid von 1942, bei dem ein jemenitischer Einwanderer aufgrund seines islamischen Glaubens als nicht-weiß eingestuft wurde (Shooman 2014a: 73; vgl. Bayoumi 2006). Bayoumi argumentiert, dass MuslimInnen über einen langen

Zeitraum hinweg von Rassifizierung betroffen gewesen seien: »Religion determines race« (Bayoumi 2006: 269). Shooman schließt sich dem Argument an und bringt es zur Illustration ihrer These von der Rassifizierung von Musliminnen und Muslimen vor. Doch Bayoumis Argument ist ein anderes, als Shooman nahelegt. Bayoumi zeigt auf Basis des von Ian Haney López aufgearbeiteten historischen Materials zur juristischen Konstruktion der ›weißen Rasse‹ in den USA, dass in die Kategorie ›Rasse‹ neben Herkunft, Pigmentierung oder Sprachkenntnis auch religiöse Identität eingeschrieben war (Lopez 2006). Um die juristisch relevante, praktisch aber höchst vertrackte Frage zu klären, wer als Mitglied der ›weißen Rasse‹ zu gelten habe, zogen Richter unter anderem das Glaubensbekenntnis der einzuordnenden Person heran. Religion – in diesem Fall der Islam und seine AnhängerInnen – wurde in diesem Sinne ›rassifiziert‹, also zu einem für die rassische Klassifizierung relevanten Merkmal erklärt. Shooman will aber etwas ganz Anderes belegen, nämlich dass MuslimInnen auch dort, wo *überhaupt nicht von Rasse die Rede ist* (wie im Deutschland der Gegenwart), rassifiziert werden. Dafür aber ist das konzeptionelle Instrumentarium, auf das sie verweist, nicht geeignet.

Tatsächlich transportiert die »racialization problematic« (Small 1994: 32) stets zumindest eines von zwei Problemen, die deren Brauchbarkeit im Feld des antimuslimischen Rassismus fragwürdig machen. Das erste – meist im US-amerikanischen Kontext und im Anschluss an die Racial Formation Theory vorzufinden – ist die beständige Reproduktion von ›Rasse‹/›race‹. Indem dem Begriff nicht nur analytischer Wert, sondern auch eine eigenständige Realität, wenn schon nicht als biologische, so zumindest als sozial gelebte Kategorie zugestanden wird, gerät die Analyse der ›racialization of Muslims‹ selbst in den Bannkreis des Rassenkonzepts. Sie wird dann an ›rassischen‹ Klassifikationen nach Hautfarbe orientiert und meint, den Prozess der Rassifizierung von MuslimInnen entlang der *color line*, nach Hautfarbe und Phänotyp nachvollziehen zu können (vgl. Rana 2011; Semati 2010; Shih 2008: 1357; Tyrer 2013: 68). Hier zeigt sich dass die »racialization problematic« konstitutiv mit der analytischen Priorisierung von Phänotyp und Körperlichkeit verknüpft ist. Dies schränkt die Brauchbarkeit des Ansatzes für die Untersuchung des antimuslimischen Rassismus jedenfalls in Europa stark ein.

Robert Miles' Konzept der Rassifizierung transportiert ein zweites, relevantes Problem. Miles lehnt zwar »Rasse« als analytische Kategorie vehement ab, sein Verständnis von Rassifizierung bleibt jedoch an *biologische oder somatische Merkmale* gebunden. Das ist bei antimuslimischen Phänomenen jedoch zumindest nicht dominant der Fall. Der von Shooman identifizierte Drei-

schritt von Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung wird von ihr auch nicht entlang von biologischen Eigenschaften beschrieben, sondern auf der Grundlage des »Glaube[ns] an eine historisch gewachsene sowie unausweichliche Differenz und Hierarchie der Kulturen« (Shooman 2010: 102). Um die These der ›Rassifizierung‹ im antimuslimischen Rassismus aufrecht zu erhalten wird deshalb ein zweites Argument herangezogen und mit der Rassifizierungstheorie kombiniert: Die These eines kulturellen, kulturalistischen oder kulturalisierten Rassismus.

Die neben der Rassifizierungstheorie zweite dominante Argumentationsfigur zur Begründung der Perspektive des antimuslimischen Rassismus ist, dass in ihm Differenz und Hierarchie nicht durch Verweis auf biologische Eigenschaften, sondern qua kultureller Zuschreibung funktioniert. »Konstitutiv für den antimuslimischen Rassismus« sei demnach »eine dichotome Konstruktion von ›westlicher‹, soll sein ›christlich-abendländischer‹, versus ›islamischer‹ Kultur, die einander als statische Entitäten gegenüberstehen und als unvereinbar angesehen werden« (Shooman 2014a: 61). Ähnliche Diagnosen und Formulierungen finden sich in zahlreichen Publikationen (Attia 2013b: 7f. Cakir 2014: 119ff. Dagistanli/Grewal 2012: 137; Eickhof 2010: 32ff. Kuhn 2015: 15ff. Kundnani 2014: 56ff. Lentin/Titley 2011: 49ff. Meer/Modood 2010: 78f. Morey/Yaqin 2011: 41; Müller-Uri 2014: 87ff. Werbner 2005: 8). Die genauen Formulierungen variieren bisweilen – im Englischen ist meist von ›cultural racism‹ die Rede, im Deutschen sind die Ausdrücke ›Kulturassismus‹, ›kultureller Rassismus‹, ›kulturalistischer Rassismus‹ oder ›kulturalisierter Rassismus‹ gebräuchlich. Sie greifen auf eine These zurück, die in den 1980er Jahren in der britischen und französischen Rassismuskonversation entwickelt wurde und sich damals noch nicht oder nur am Rande mit antimuslimischen Phänomenen auseinandersetzte. Häufig wird sie mit den Namen Martin Barker und Etienne Balibar verbunden. Beide stellten in unterschiedlichen Kontexten fest, dass rechte politische Kräfte sich zunehmend von Behauptungen rassistischer Über- und Unterlegenheit distanzieren. Barker (1981) untersuchte die Rhetorik der britischen Konservativen Partei in den Jahren vor der Wahl Margaret Thatchers zur Premierministerin. Der rechte Flügel der Tories kampagnisierte in dieser Phase offensiv gegen die Immigration aus den ehemaligen britischen Kolonien und begründete dies mit der angeblichen Inkompatibilität verschiedener Kulturen. Prominent verkörpert wurde diese Politik der Migrationsabwehr durch den konservativen Abgeordneten Enoch Powell, der 1968 in einer berühmt gewordenen Rede vor den »Rivers of Blood« warnte, die drohten, sollte die britische Kultur von kulturfremden MigrantInnen

überschwemmt werden (vgl. Hillman 2008). Diese Diskursstrategie wurde von den Tories in den 1970er Jahren aufgegriffen, verfeinert und, so Barker, zu einem ›Neuen Rassismus‹ ausgearbeitet. Barker fasst ihn so zusammen: »It is a theory that I shall call biological, or better, pseudo-biological culturalism. Nations on this view are not built out of politics and economics, but out of human nature. It is in our biology, our instincts, to defend our way of life, traditions and customs against outsiders – not because they are inferior, but because they are part of different cultures« (Barker 1981: 23f.). Neu ist an diesem Rassismus also die spezifische Verknüpfung von Biologie und Kultur. Während in ›alten‹ Rassismen behauptet wurde, von phänotypischen Merkmalen auf die biologische Verfasstheit und damit kulturelle Fähigkeiten von Menschengruppen schließen zu können, postuliert der ›neue‹ Rassismus eine biologische Veranlagung zum Schutz kollektiver Lebensweisen, die durch Migration aus ›fremden Kulturen‹ bedroht seien. Neu ist zudem die Form, in der er vorgebracht wird: Der neue Rassismus wurde nicht als wissenschaftliche Theorie ausgearbeitet, sondern spricht im Namen des gesunden Menschenverstands. Nichtsdestotrotz, so Barker, handle es sich um einen Rassismus, der sich »versteckt hinter scheinbar unschuldiger Sprache« (Barker 1981: 3). Die Sprache der Kultur werde von der politischen Rechten eingesetzt, um die gesellschaftlich weitgehend diskreditierte biologische Rassentheorie in eine neue, akzeptable Form zu kleiden.

Eine ähnliche Beobachtung veranlasst Etienne Balibar einige Jahre später zur Feststellung, dass es in Frankreich einen »Neo-Rassismus« gebe (Balibar 1992b). Balibar entwickelt bei Martin Barker, Pierre-André Taguieff (2001 [1987]) und Collette Guillaumin (1995a [1981]) angelegte Argumente weiter und stellt sie in den historischen Kontext der Entkolonisierung. Anders als im Kolonialsystem habe der Rassismus nun nicht mehr in erster Linie die Funktion, Ausbeutung und Unterdrückung außerhalb Europas zu legitimieren, sondern richte sich gegen die ehemals kolonialen Subjekte, die nun als MigrantInnen in Europa Präsenz beanspruchen: »Der neue Rassismus ist ein Rassismus der Epoche der ›Entkolonialisierung‹, in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten ›Mutterländern‹ umkehrt und sich zugleich die Aufspaltung der Menschheit innerhalb eines einzigen politischen Raumes vollzieht« (Balibar 1992b: 28; Hall 2000: 11). Balibar identifiziert drei zentrale Charakteristika dieses neuen Rassismus. Erstens handle es sich um einen »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 1992b: 28), der nicht mehr biologisch, sondern kulturalistisch argumentiere, also das Verhalten von Individuen auf deren Zugehörigkeit zu einer einheitlich und ge-

trennt gedachten ›Kultur‹ zurückführe. Zweitens sei der Neo-Rassismus ein Rassismus, »dessen vorherrschendes Thema [...] die *Unaufhebbarkeit* der kulturellen Differenzen« sei (Balibar 1992b: 28, Herv. B.O.). Balibar schließt hier an Taguieff an, der idealtypisch zwischen einem universalistisch-inegalitaristischen und einem kommunitaristisch-differentialistischen Rassismus unterschieden hatte (Taguieff 2001: 130-133). Während ersterer die *Ungleichwertigkeit* der Rassen behauptete und von einer Logik der ›Heterophobie‹ getragen sei, beschränke sich zweiterer darauf, die *Schädlichkeit der Vermischung* zu betonen, folge sonst aber eine Logik der ›Heterophilie‹. In letzter Konsequenz könne der differentialistische Rassismus also die Vielfalt schätzen und die Gleichwertigkeit der Kulturen anerkennen, zugleich aber die Abschottung und Abwehr gegen das ›kulturell Fremde‹ propagieren, um schädliche Vermischungen zu verhindern. Drittens trete dieser Rassismus nicht nur als nicht-rassistisch auf (man spreche ja nicht von Rassen und habe auch nichts gegen fremde Kulturen), sondern gleichsam als Erklärung für den Rassismus: Rassistische Gewalt werde als Abwehrreaktion der autochthonen Bevölkerung präsentiert, die sich gegen die schädliche Vermischung oder Überfremdung wehrt. »Logisch betrachtet« handle es sich hier also um einen »Meta-Rassismus« oder einen »Rassismus zweiter Linie« (Balibar 1992b: 30).

Die These des kulturalisierten Rassismus wurde seither vielfach übernommen, übertragen und weiterentwickelt. Oft ersetzt der Verweis auf das Konzept und seine prominentesten Vertreter die tiefere Beschäftigung mit ihm. So verhält es sich auch in weiten Teilen der Forschung zu antimuslimischem Rassismus. Dabei bleiben zumindest drei relevante Fragen ausgespart, deren Klärung grundlegend für eine angemessene Konzeptualisierung sein müssten. *Erstens*: Wird die Verschiebung von einem biologischen zu einem kulturellen Rassismus als rhetorische Strategie begriffen oder als substanzieller Wandel der inneren Logik und Funktionsweise des Rassismus? Barker macht deutlich, dass der von ihm untersuchte Diskurs der britischen Konservativen eine *tarnende* Funktion hat: Weil die rassenbiologische Argumentation durch die Erfahrung des Holocaust und antirassistische Interventionen aus dem Feld des legitim Sagbaren verdrängt wurde, machen sich Teile der rassistischen Rechten ein neues Vokabular zu eigen. Diese Position läuft auf die knappe These hinaus, wie sie etwa von Unni Wikan (1999: 58) vertreten wird: »Culture has become a new concept of race«. Im Feld der Islamophobie-Forschung behauptet Naime Cakir, dass »der essentialisierte, gewissermaßen naturalisierte Kulturbegriff – ein Hauptkennzeichen des kulturellen Rassismus neben der Naturalisierung des Sozialen oder der Geschichte – zum *funk-*

tionellen Äquivalent des Rassebegriffs wird« (Cakir 2014: 125, Herv. B.O.). Etwas vorsichtiger formuliert Yasemin Shooman: »Wie das Beispiel des antimuslimischen Rassismus zeigt, nimmt der Begriff der Kultur und ihm inhärent auch der Begriff der Religion in heutigen rassistischen Weltbildern eine *ähnliche* Stellung ein wie der biologistische Rasse-Begriff« (Shooman 2014a: 81, Herv. B.O.). Etienne Balibars Überlegungen zum ›Rassismus ohne Rassen‹, auf die sich diese Lesarten häufig beziehen (vgl. Shooman 2014a: 57-58), legen jedoch etwas anderes nahe. Balibar prüft, »in welchem Maße eine relativ neue Sprache [wie im Übergang von ›Rasse‹ zu ›Kultur‹, Anm. B.O.] als Ausdruck einer *neuen* Artikulation zu begreifen ist, in der sich in einer auf Dauer angelegten Weise gesellschaftliche Praxis und kollektive Vorstellungen, Lehren von Wissenschaftlern und politische Bewegungen miteinander verbinden«. Er schließt ausdrücklich aus, dass es sich »einfach um eine Tarnoperation« handle (Balibar 1992b: 27, Herv. i. O.).⁵ Dieser Gedanke wird in der Literatur, die sich auf den Begriff des kulturellen Rassismus bezieht, jedoch häufig nicht zur Kenntnis genommen. Umgekehrt bleiben jene, die die Kategorie ›Kultur‹ als funktionelles Äquivalent des Rassebegriffs ins Zentrum ihrer Untersuchungen antimuslimischer Phänomene rücken, einen empirischen Nachweis schuldig, der plausibel machen würde, dass Kultur im antimuslimischen Rassismus tatsächlich so (ähnlich) wie Rasse funktioniert. Am ehesten wird diese These von Shoomans Analysen der antimuslimischen Rhetorik Thilo Sarrazins gestützt (Shooman 2011). Sarrazins bevölkerungspolitisch und eugenisch grundierte Auslassungen über MuslimInnen in seinem Buch »Deutschland schafft sich ab« sowie seine die Buchveröffentlichung begleitenden Interviews bieten Shooman dafür anschauliches Material: »Sarrazin geht [...] von einer klar abgrenzbaren ›islamischen Kultur‹ aus, deren Träger – die Musliminnen und Muslime – durch ihre physische Vermehrung zu einer existenziellen Gefahr für die europäische Kultur werden« (Shooman 2014a: 60). Allerdings fügt Shooman an gleicher Stelle hinzu, dass Sarrazin »[m]it dem Fokus auf die Fertilitätsrate einer Gruppe [...] an dieser Stelle in den Bereich des biologistischen Rassismus ab[gleitet]« (ebd.). Insofern bietet

5 Dieser Aspekt entgeht auch einigen KritikerInnen der Kulturrassismus-These. So besteht etwa R.D. Grillo darauf, dass »contemporary discourse about immigrants or asylum seekers is not simply disguised racism« (Grillo 2003: 165). Nur indem er die Thesen Balibars und Taguieffs auf diese Weise reduziert (vermittelt durch Wikans (1999) Rezeption als »Culture: A new concept of race«) kann er den Begriff des kulturellen Rassismus insgesamt ablehnen: »I do not believe that cultural essentialism and anxiety should be interpreted as veiled racism: they are not ›race cloaked as culture‹« (Grillo 2003: 167).

die ›Sarrazindebatte‹ gerade keinen Beleg für die These der Rassenanalogie im Kulturrassismus.

Zweitens bleibt häufig unklar, ob in dem Konzept des *kulturalisierten* Rassismus auch die von Taguieff aufgestellte These des *differentialistischen* Rassismus eingeschlossen ist – und wenn ja, wie letztere verstanden wird. Shooman erklärt ausdrücklich, dass antimuslimischer Rassismus für sie zwar ein kulturalistischer, jedoch kein differentialistischer Rassismus ist. In letzterem werde »gegen eine Vermischung und für die Beibehaltung differenter Kulturen plädiert (›Recht auf Differenz‹), dabei aber vorgeblich ihre Gleichwertigkeit behauptet« (Shooman 2014a: 58, Fn 134). Cakir dagegen sieht kulturellen Rassismus gegen MuslimInnen als verbunden mit »dem ›natürliche[n] Recht‹ auf Abgrenzung und Sicherung der eigenen kulturellen Identität [...]. Innerhalb dieses neo-rassistischen Diskurses sind ›kulturelle Differenzen‹ essentialistisch als unveränderliche Größen kodiert« (Cakir 2014: 124-125). In den verschiedenen Verwendungen des Begriffs spiegelt sich eine grundlegende Ambivalenz: Soll der differentialistische Rassismus beim Wort genommen werden, wenn er die Gleichwertigkeit der Kulturen behauptet? Taguieff scheint dazu zu tendieren. Er identifiziert einen »heterophilen« Rassismus, der Differenz nicht auslöschen, sondern zelebrieren will und sich darin – das ist die ›skandalöse‹ Pointe seines Buchs – mit einer spiegelbildlichen Variante des Antirassismus einig ist (Taguieff 2001: 230-258). Bei Balibar, der Taguieffs Konzept aufgreift, ist das Gegenteil der Fall. Ihm scheint »ohne Schwierigkeiten sichtbar, dass in den neorassistischen Lehren das Thema der Hierarchie eher dem Anschein nach ausgelöscht ist. Der Gedanke der Hierarchie [...] stellt sich einerseits in der Praxis der Lehren her [...], andererseits ist er in den Kriterien angelegt, die verwendet werden, um die Differenz der Kulturen zu denken« (Balibar 1992b: 33). Das scheint mir ein bedeutsamer Hinweis zu sein: Die Linien der Differenz werden eben nicht zufällig entlang jener Grenzen gezogen, die von Kolonialismus und Imperialismus Jahrhunderte zuvor hergestellt wurden. Die Herstellung kultureller Fremdheit ruht also, auch wenn sie sich differentialistisch gibt, auf einer hierarchischen Ordnung der Welt auf.⁶

6 Damit sind auch Zurückweisungen des Konzepts des kulturellen Rassismus wie jene von Stolcke (1995) hinfällig. Stolcke verbindet ein enges, an den Rassebegriff gebundenes Verständnis von Rassismus mit einer unkritischen Übernahme differentialistischer Behauptungen. Rassismus operiert für sie notwendig »with a particularistic criterion of classification, namely ›race‹, which challenges the claim to equal humanness by dividing humankind into inherently distinct groups ordered hierarchically, one group making a claim to ex-

Drittens schließlich legen die Darstellungen von Barker, Balibar und Hall eine historische Sequenz nahe, die der Übergang von biologistischem zu kulturalistischem Rassismus markiert. Wie gesehen verorten insbesondere Balibar und Hall das Aufkommen des Kulturrassismus in der historischen Phase der Entkolonisierung; zudem wird die Delegitimierung der Rassenlehre nach dem Zweiten Weltkrieg als historische Zäsur und Bedingung für die Verschiebung von Rasse zu Kultur verstanden. Das beinhaltet ein ernsthaftes, aber selten eingestandenes Problem für die Theoretisierung des antimuslimischen Rassismus. Denn die nicht-biologistische Abwertung und Dämonisierung des Islam, das zeigt nicht zuletzt die kritische Aufarbeitung orientalistischer Diskurse, reicht historisch weit vor die Shoah und die Entkolonisierung zurück. Wie können dann aktuelle wie weiter zurückliegende Formen des antimuslimischen Rassismus erklärt und analysiert werden? Dies ist nur möglich, wenn das Verhältnis von ›Kultur‹ und ›Rasse‹ im Rassismus anders konzipiert wird als in dieser populären Darstellung. Wir finden Hinweise auf eine solche Revision schon bei Balibar selbst. In einem bemerkenswerten Exkurs relativiert er seine eigene historische Verortung des Rassismus ohne Rassen in der Epoche der Entkolonisierung: »Es hat immer schon einen Rassismus gegeben für den der pseudobiologische Rassenbegriff kein wesentlicher Springpunkt war«, so Balibar, und »sein Prototyp ist der Antisemitismus« (Balibar 1992b: 32). Dieser sei in seiner Entstehung als moderner Rassismus im Zeitalter der Aufklärung bereits ein kulturalistischer Rassismus gewesen, der sich eben nicht an phänotypischen Merkmalen festmachen konnte. Diese Bemerkung wird von Balibar an dieser Stelle nicht ausgeführt. Sie weiterzuverfolgen ist aber von größter Bedeutung, will man das Konzept des antimuslimischen Rassismus als Kulturrassismus nicht auf die Zeit seit den 1970er Jahren eingengen. Sie verweist auf eine alternative Konzeption des Kulturrassismus, die

clusive superiority« (Stolcke 1995: 7). Davon unterscheidet sie jene Formen sozialer Exklusion, die Taguieff und Balibar als differentialistischen Rassismus beschrieben haben. Diese könnten kein Rassismus sein, da sie eben keine hierarchische Ordnung der Menschengruppen behaupteten. Es handle sich vielmehr um »kulturellen Fundamentalismus«: »Cultural fundamentalism, by contrast, assumes a set of symmetric counterconcepts, that of the foreigner, the stranger, the alien as opposed to the national, the citizen [...]. [i]nstead of ordering different cultures hierarchically, cultural fundamentalism segregates them spatially, each culture in its place« (Stolcke 1995: 7-8). Stolcke nimmt also die Behauptungen des differentialistischen Rassismus beim Wort und übersieht, was Balibar »ohne Schwierigkeiten sichtbar« zu sein schien: Dass die Hierarchisierung in die Konzeption inkompatibler Kulturen strukturell eingeschrieben ist.

maßgeblich von dem deutschen Rassismusforscher Wulf D. Hund vertreten wird und in der Forschung zum antimuslimischen Rassismus bislang nur von Fanny Müller-Uri (2014; Müller-Uri/Opratko 2016) aufgegriffen wurde. Müller-Uri bezieht sich auf die historischen Rassismusanalysen von Wulf D. Hund, die davon ausgehen, dass alle Rassismen, historisch wie gegenwärtig, einen »kulturalistischen Kern« aufwiesen (Müller-Uri 2014: 69). Hund fasst diese an reichhaltigem historischem Material entwickelte (vgl. Hund 1999, 2002, 2003, 2006, 2017) und in Auseinandersetzung mit der internationalen Rassismusforschung verteidigte Auffassung (vgl. Hund 2004, 2012, 2016) so zusammen:

»Von Anfang an kombinierte der Begriff des Rassismus natürliche und kulturelle Faktoren. Hinsichtlich ihres Legitimationszusammenhangs sind erstere als Grundlage letzterer gedacht – die angeblich verschiedene Natur der Rassen wird für ihr unterschiedliches Kulturniveau verantwortlich gemacht. Doch ist der Begründungszusammenhang dieser Argumentation tatsächlich genau umgekehrt aufgebaut – essentialistisch konzipierte kulturelle Differenzen sollen sich tendenziell in körperlichen Merkmalen ausdrücken. [...] Das gilt auch für den Rassenrassismus. Auch er betreibt die biologistische Verhüllung seines kulturellen Kerns« (Hund 2007: 7)

Hund konzipiert das Verhältnis von Natur und Kultur im Rassismus also genau umgekehrt. Er stellt die im Rassismus immer enthaltenen kulturellen Zuschreibungen – z.B. Minderwertigkeit, Gefährlichkeit, Rückständigkeit, Hässlichkeit – ins Zentrum, nicht die vorgeblichen körperlichen Merkmale, an die sie gebunden werden. So besehen ist der Übergang von einem biologistischen, auf Rasse bezogenen zu einem »kulturalistischen« Rassismus nur eine Episode in einer langen Geschichte der Rassismen, die sich unterschiedlicher Legitimationszusammenhänge bedienen – dabei aber stets einen »kulturellen Kern« aufweisen. Was Hunds Beitrag so relevant für die Untersuchung von antimuslimischem Rassismus macht, ist, dass er darauf abzielt, die »Rassismusforschung von der Fixierung auf die Kategorie Rasse [zu] lösen«, indem er zeigt, »dass es unterschiedliche Muster rassistischer Diskriminierung gegeben hat und gibt« (Hund 2007: 120). Diese Muster umfassen Formen der rassistischen Veränderung entlang von Gegensatzpaaren wie »Kultivierte und Barbaren«, »Reine und Unreine«, »Erwählte und Teufel«, »Zivilisierte und Wilde«, »Weiße und Farbige« sowie »Wertvolle und Minderwertige« (Hund 2007: 34-81). Um antimuslimische Diskurse und Diskriminierung *als Rassismus* zu verstehen und zu untersuchen, sind wir damit nicht mehr auf den impliziten oder expliziten Verweis auf die Kategorie der Rasse angewie-

sen. Hunds Konzeptualisierung erlaubt es, die Forderung von Robert Miles, die »begriffliche Verbindung zwischen Rassismus und ›Rassen‹-Diskurs aufzubrechen« (Miles 1992: 93), wirklich zu vollziehen. Rassismus gibt es demnach »vor, mit, nach und ohne ›Rassen‹« (Hund 2012: 723). Kultur muss kein Tarnwort für Rasse sein, sondern stellt eine eigenständige rassistische Kategorie dar. Ob MuslimInnen »rassifiziert«, ob sie »so wie« oder »so ähnlich wie« eine Rasse konstituiert werden, wird so zum Gegenstand empirischer Untersuchung, aber nicht zur Bedingung, um ihre Inferiorisierung oder Dämonisierung als Rassismus zu analysieren. Es gibt demnach nicht nur einen Rassismus ohne Rassen, sondern auch einen *Rassismus ohne Rassifizierung*.

3.6 Zwischenfazit: Rassistische Veränderung ohne Rassifizierung

In diesem Abschnitt wurde zentrale Thesen der kritischen Rassismustheorie vorgestellt, die für das theoretische Konzept des antimuslimischen Rassismus und dessen empirische Untersuchung nutzbar gemacht werden können. Sie erlauben uns, die Ausgangsfrage dieser Untersuchung zu präzisieren. Zu klären ist demnach Folgendes: Wie wird die Figur des/der muslimischen Anderen im antimuslimischen Rassismus produziert? Wie wird der Bezug auf ein Allgemeines in der (Re-)Produktion von antimuslimischem Rassismus hergestellt? Auf welche höheren Wissensformen beziehen sich AkteurInnen, die an der rassistischen Veränderung von MuslimInnen mitwirken? Welche Selbstpositionierungen gehen mit der rassistischen Veränderung von MuslimInnen einher? Welches »wir« wird im antimuslimischen Rassismus produziert?

Die Untersuchung fokussiert also auf Prozesse rassistischer Veränderung, in denen eine abstrakte *Figur des/der muslimischen Anderen* hervorgebracht wird. Rassistisch sind diese Prozesse, insofern sie in der Figur des/der muslimischen Anderen Momente der Essentialisierung, der Dichotomisierung und der Hierarchisierung verdichten. Ein impliziter oder expliziter Bezug auf das bzw. eine Analogisierung mit dem Konzept der Rasse ist dafür ebenso wenig notwendig wie der Rückgriff auf das Konzept der Rassifizierung. Prozesse der rassistischen Veränderung können ihr Objekt inferiorisierend oder dämonisierend konstruieren, ohne es zu rassifizieren. Die hier vertretene Perspektive der kritischen Rassismustheorie entgeht der von Wulf D. Hund identifizierten »Rassenfalle«. Wer in sie tappt macht

»Rasse« zum alleinigen Fokus ihrer Analyse, schränkt diese auf die Gültigkeitsdauer des Rassenbegriffs ein oder überdehnt dessen Geltung historisch bis in die Antike oder gar die gesamte Weltgeschichte, blendet andere Formen rassistischer Diskriminierung aus beziehungsweise erklärt sie analogisierend als Rassisierungen und bleibt dem Essenzialismus des Rassenkonzepts entweder ausgeliefert oder verbunden« (Hund 2016: 539).

Das hier vertretene Konzept des antimuslimischen Rassismus entfernt sich somit bewusst und explizit aus dem Gravitationsfeld des Rassenbegriffs. Welche Themen von wem, zu welchem Zeitpunkt, an welchem Ort in die rassistische Figuration eingebracht werden, auf welche Wissensordnungen dabei Bezug genommen wird und welche Selbstpositionierung damit einhergeht, ist Gegenstand empirischer Analyse. Zu prüfen ist, inwiefern Müller-Uris Aussage zugestimmt werden kann, dass »im antimuslimischen Rassismus [...] weniger ›rassisiert‹ als kulturalisiert, dämonisiert, barbarisiert [wird] – und damit ältere Muster rassistischer Exklusion aktualisiert [werden]« (Müller-Uri 2014: 110).

Offen ist an dieser Stelle noch, wie die gesellschaftliche Funktionalität des antimuslimischen Rassismus im Rahmen einer nicht-funktionalistischen, nicht-instrumentalistischen Theorie des Rassismus konzipiert werden kann. Dazu setze ich mich im folgenden Kapitel mit Versuchen auseinander, Rassismus zum Gegenstand *hegemoniethoretischer* Überlegungen zu machen.

4 Grundlagen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse

Wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, setzt Rassismus Menschen auf bestimmte Weisen zueinander in Beziehung. Er ordnet sie im physischen wie im symbolischen Raum an und reguliert den Zugang zu ebensolchen Ressourcen. Als gesellschaftlicher Zusammenhang ist er *produktiv*: Rassismus bringt die von ihm Abgewerteten als abstrakte Figur hervor und stellt zugleich eine Verbindung zwischen jenen her, die sich über die Abgewerteten erheben können und wollen. Er produziert, was Etienne Balibar eine »rassistische Gemeinschaft« genannt hat (Balibar 1992b: 24). Rassismus ist keine soziale oder individuelle Pathologie, sondern normaler Bestandteil kapitalistischer Vergesellschaftung. Er ist weder Nachhall früherer Epochen noch Symptom einer sterbenden Gesellschaftsordnung. »Zahllose Male für tot erklärt, weigert der Rassismus sich zu sterben und tötet aufs Neue« (Bojadžijev 2008: 20) – der Rassismus ist ein »Wiedergänger«, weil er *Funktionen* erfüllt.

4.1 Was heißt ›Funktionen des Rassismus‹?

Dass Rassismus ›funktional‹ ist, wird von zahlreichen kritischen Theorien des Rassismus angenommen. ›Funktional‹ kann dabei verschiedenes heißen. Allgemein ist damit meist gemeint, dass Rassismus der Absicherung bestimmter Herrschaftspraxen und/oder der Stabilisierung bestimmter Herrschaftsverhältnissen und/oder der Reproduktion eines gesamtgesellschaftlichen Machtzusammenhangs dient. Wie im vorangegangenen Kapitel diskutiert, wird auch in der kritischen Forschung zu antimuslimischem Rassismus diese Perspektive eingenommen. Weitgehende Einigkeit scheint dahingehen zu bestehen, dass eine Funktion antimuslimischen Rassismus

darin besteht, gemeinschaftsstiftend zu sein. Jenen, die selbst nicht von antimuslimisch-rassistischer Veränderung betroffen sind, bietet dieser Rassismus also die Möglichkeit, sich einer Gemeinschaft von Überlegenen zuzurechnen. Dies bezeichnet Iman Attia (2013b: 13) als »Revitalisierung einer nationalen europäischen Identität«; Yasemin Shooman weist darauf hin, dass antimuslimischer Rassismus »zunehmend auch auf einer übernationalen Ebene eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäisch-abendländischen Identität« zukommen (Shooman 2014a: 51). Beide stellen die rassistische Gemeinschaftsbildung in den Zusammenhang spezifisch deutscher Identitätskrisen. Attia (2013b: 12) identifiziert den antimuslimischen Rassismus als Mittel, um »sich der jüngsten deutschen Geschichte zu entledigen und eine positive historische Identität zu konstruieren«. Denn der Nationalsozialismus erschwere »die Identifizierung mit dieser [deutschen] Nation« besonders. Shooman stellt ihn dagegen in den Zusammenhang der bundesdeutschen Migrationsgeschichte seit den 1980er Jahren und den daran anschließenden Debatten, »die das nationale Selbstverständnis und Zugehörigkeitsfragen in einer sich durch Einwanderung wandelnden Gesellschaft verhandeln« (Shooman 2014a: 51). Beide Argumente sind nachvollziehbar und stützen sich auf jeweils eigene diskursanalytische Untersuchungen. Sie können als *konjunkturelle* Bestimmung der Funktionsweisen des antimuslimischen Rassismus jedoch nicht die Rolle einer theoretisch fundierten Erklärung der gesellschaftlichen Funktion des Rassismus in seiner langen Geschichte einnehmen.

Wenn wir es also mit der Funktion des antimuslimischen Rassismus zu tun haben, »ein gesellschaftliches Gefüge aufrecht [zu] erhalten« (Attia 2013b: 11) – um welches Gefüge handelt es sich dann? Für Attia und Shooman ist es das rassistische Gefüge selbst: Das Vorenthalten von Bürgerrechten, die Aufrechterhaltung einer kolonialen Weltordnung und die Unterschichtung des Arbeitsmarktes oder die Abwehr der gesellschaftlichen Partizipation von MuslimInnen im Staatsdienst durch Kopftuchverbote. Rassismus ist demnach eine Form der Diskriminierung, die ihre eigene Legitimation produziert. Allerdings ist das bei genauerem Hinsehen kein Argument für die »Funktionen des antimuslimischen Rassismus« (Shooman 2011: 66). Funktional ist etwas immer *für etwas anderes* – sonst wird das Argument zirkulär: Rassismus wäre dann funktional, weil er den Rassismus aufrechterhält.

Ein alternatives Verständnis bietet Fanny Müller-Uri an. Sie stimmt Shooman und Attia zu, dass Rassismus gemeinschaftsstiftend wirkt, verknüpft diese These aber mit einem klassentheoretischen Argument. Für Müller-Uri »lau-

fen im antimuslimischen Rassismus die Interessenslagen unterschiedlicher Klassen in einer fragilen Allianz zusammen« (Müller-Uri 2014: 124). Untere wie Mittelklassen könnten durch den antimuslimischen Rassismus Erfahrungen von erlebter oder befürchteter Prekarisierung verarbeiten; unterschiedlichen Kapitalfraktionen wiederum erlaube die Verschränkung von antimuslimischem Rassismus und »klassenrassistischen Argumentationsfiguren aus dem neoliberalen Nützlichkeitsdiskurs [...] einerseits, zwischen »unerwünschter Migration« und der »erwünschten« Anwerbung »hochqualifizierter«, »integrierbarer« Arbeitskraft aus dem Ausland zu unterscheiden, und gleichzeitig soziale Konflikte in »Probleme« der »Integrations- und Leistungsverweigerung in migrantischen Parallelgesellschaften« kulturalistisch zu übersetzen« (Müller-Uri 2014: 125-126). Funktional sei der antimuslimische Rassismus demnach nicht bloß für sich selbst, sondern für die Reproduktion der mit den rassistischen Verhältnissen verschränkten *Klassenverhältnisse*. Dabei greift Müller-Uri auf eine rassismustheoretische Überlegung Wulf D. Hunds zurück, der Rassismus als »negative Vergesellschaftung« bezeichnet (Müller-Uri 2014: 75; Hund 2006).

Für Hund teilen die unterschiedlichen Rassismen der Vergangenheit und Gegenwart eine »Funktion im Prozess klassenspezifischer Vergesellschaftung« (Hund 2007: 120). Er bestimmt »negative Vergesellschaftung« – bisweilen auch »rassistische Vergesellschaftung« (Hund 2005: 167), »Vergesellschaftung durch Entmenschlichung« (Hund 2005: 157) oder »Inklusion durch Exklusion« (Hund 2017: 26) genannt – als konstitutiven Bestandteil aller Klassengesellschaften, einschließlich vorkapitalistischer und nicht-europäischer: »Herrschaftlich organisierte Gesellschaften können nicht nur durch Gewalt aufrechterhalten werden. Sie halten auch nicht nur durch Kultur und Tradition zusammen. Die sozialpolitische Integration von Klassengesellschaften bedarf ausgegrenzter anderer« (Hund 2005: 164). Rassismus gelingt diese integrative Wirkung durch die Herstellung »illusorischer Gemeinschaftlichkeit« und »amorpher Identität«:

»Die eigene Gemeinschaftlichkeit ist illusionär, weil sie auf keine reale Teilung von Ansehen und Macht abstellt, sondern die bestehenden sozialen Ungleichheitsrelationen nicht nur unangetastet lässt, sondern auch zusätzlich stabilisiert. Die Identität der Anderen bleibt notwendig amorph, weil sie eine Vielzahl unterschiedlicher sozialer Charaktere vereint und gleichmacherisch einebnet.« (Hund 2007: 120-121).

Damit ist ein entscheidender Unterschied zu privilegientheoretischen Ansätzen in der Rassismustheorie benannt. In solchen wird davon ausgegangen, dass tendenziell *Gleiche* – in Hinblick auf die ihnen durch die rassistischen Verhältnisse zukommenden Privilegien – in der rassistischen Gemeinschaft zusammengehalten werden. In Hunds klassentheoretischer Ausarbeitung dagegen werden tendenziell *Ungleiche* – in Hinblick auf ihre Stellung zu Produktionsmitteln und politischer Autorität – vergemeinschaftet.¹ Soziale Ungleichheit wird durch Rassismus für jene, die sich der aufgewerteten Gruppe zurechnen können, nicht durch die Vergabe von Privilegien nivelliert, sondern konserviert:

»Rassistische Abgrenzung [...] ermöglicht so Abgrenzung, Aufwertung und Protest in einem und stabilisiert gleichzeitig die Verhältnisse, denen sich die Motivation für ihre Anwendung verdankt. [...] Auf diese Weise stellt sie allen Mitgliedern der Gesellschaft ein Medium der Identitätsbildung zur Verfügung, das von deren realer Verfügung über soziale und kulturelle Ressourcen unabhängig ist.« (Hund 2007: 126)

Dieses Modell bietet eine Grundlage, um die Frage nach der Funktionalität – und damit auch der Stabilität und Prävalenz – des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus zu stellen. Müller-Uri hat bereits skizziert, wie die Perspektive der negativen Vergesellschaftung dafür zur Anwendung kommen könnte (die dafür nötigen empirischen Untersuchungen stehen allerdings noch aus). Es wirft aber auch einige Probleme auf, die hier genannt werden sollen. Erstens gerät Hunds Argumentation bisweilen in die Nähe des Funktionalismus. Ein solcher liegt vor, wenn die Existenz von Rassismus aus dessen notwendiger Funktion für die Aufrechterhaltung von Klassenherrschaft abgeleitet wird. Hund entgeht einem solchen Funktionalismus meist, indem er detailliert die Ausarbeitung und Durchsetzung von rassistischem Ein- und Ausschluss an konkreten historischen Fällen beschreibt und damit das Handeln der Personen nicht einer Strukturlogik unterordnet. Allerdings lässt seine Konzeption der negativen Vergesellschaftung offen, wie, warum

1 Damit steht Hund den Ideen von W.E.B. DuBois (1985 [1935]) und den frühen, marxistisch inspirierten US-amerikanischen Critical Whiteness Studies (CWS) nahe (vgl. Allen 2014a [1994], 2014b [1997]; Ignatiev 2003; Roediger 1999 [1991]), die in der deutschsprachigen Rezeption jedoch weitgehend ignoriert werden. Hier dominieren privilegientheoretische und identitätspolitische Varianten der »Weißseinsforschung« (vgl. Karakayalı 2015).

und von wem das Angebot der rassistischen Vergemeinschaftung angenommen wird – und wann, warum und von wem es, gemeinsam mit der damit verbundenen »amorphen Identität«, abgelehnt, verworfen oder gar bekämpft wird. Wie Manuela Bojadžijev in einem anderen Zusammenhang treffend formuliert: »Ob und inwiefern Rassismus der Herrschaftssicherung dient, wäre demnach erst zu zeigen« (Balibar 1992b; vgl. Bojadžijev 2008: 64; Müller 1995: 90). Zweitens muss Hunds Formulierung hinterfragt werden, dass die rassistische Gemeinschaft »illusorisch« sei und »unabhängig« von »realer Verfügung über soziale und kulturelle Ressourcen« funktioniere (Hund 2007: 126). Hier scheint mit der notwendigen Zurückweisung privilegientheoretischer Ansätze eine grundlegende Erkenntnis des relationalen Rassismusverständnisses mitentsorgt zu werden: Dass nämlich Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis ein »Zugehörigkeitsmanagement« umfasst, über das »zentral der Zugang zu ökonomischen [sic!], sozialem und kulturellem Kapital in der Gesellschaft geregelt [wird]« (Rommelspacher 2009b: 31). Wenn das der Fall ist, hat die rassistische Gemeinschaft eine materielle und keineswegs nur illusorische Dimension, da mit der Annahme einer als überlegen markierten Identität auch ein relativ privilegierter Zugang zu sozialen und kulturellen Ressourcen verbunden ist. Ein grundsätzliches Problem ist schließlich die weitgehend fehlende gesellschaftstheoretische Einbettung der Hund'schen Untersuchungen. Zwischen der weitreichenden These der negativen Vergesellschaftung, die für ein historisch und räumlich enorm ausgedehntes Feld Gültigkeit beansprucht, und der detailreich vorgenommenen, historisch-konkreten Darstellung rassistischer Praxen, klafft eine Lücke. Hund bietet wenig Anhaltspunkte für eine Binnendifferenzierung, die zwischen dem Allgemeinen der rassistischen Vergesellschaftung in allen Klassengesellschaften und den besonderen, in Form wie Inhalt vielfältigen rassistischen Diskriminierungspraxen vermittelt. Die fehlende Gesellschaftstheorie führt auch zu Unklarheiten im Konzept der negativen Vergesellschaftung selbst. Den Begriff leitet Hund von einer Bemerkung Max Webers her (Hund 2007: 32), der in dem 1922 posthum veröffentlichten »Wirtschaft und Gesellschaft« der »Ethnischen Gemeinschaft« ein Kapitel widmet. Weber beschreibt darin die Entstehung von »Gemeinschaftshandeln«, das sich »rein negativ« bestimmt, »als Absonderung und Verachtung oder umgekehrt abergläubische Scheu gegenüber den in auffälliger Weise Andersgearteten« (Weber 1972 [1922]: 216). Die ethnische oder rassistische Gemeinschaft stifte eine »spezifische Massenehre«, die »jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist« (ebd.). So wie die individuelle Standesehre dem Einzelnen die »Überzeugung

von der Vortrefflichkeit der eigenen und der Minderwertigkeit fremder Sitten« verleiht, kann die auf ethnischer oder rassischer Vergemeinschaftung beruhende Ehre den Massen den Glauben an die eigene Überlegenheit selbst dann vermitteln, wenn sie besitzlos und in Elend leben – solange die Abgesonderten und Verachteten sozial deklassiert bleiben. Beispielhaft sind für Weber dafür arme weiße Arbeiter der Sklaverei-Epoche in den USA, die er als die »eigentlichen Träger der den Pflanzern selbst ganz fremden Rassenantipathie« identifiziert, weil »gerade ihre soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing« (Weber 1972 [1922]: 221). Hunds Bezug auf Weber ist hier durchaus selektiv. Er greift den Gedanken auf, dass Rassismus unteren sozialen Schichten eine Form der Selbstbehauptung auf dem Rücken der Unterdrückten ermöglicht. Allerdings geht er nicht weiter darauf ein, dass Webers Klassenbegriff mit einem relationalen Verständnis von Klassenverhältnissen nicht kompatibel ist. Webers Klassen sind Kollektive mit unterschiedlichen Marktpositionen und damit verbundenen Lebenschancen; seine Klassengesellschaften sind *stratifizierte soziale Gefüge*. Hund jedoch zielt mit dem Begriff auf die Absicherung von *Klassenherrschaft* (Hund 2006 [1922]: 119) und ruft damit ein auf Marx zurückgehendes Verständnis von Klassen als *antagonistisches soziales Verhältnis* auf. Der Unterschied ist durchaus relevant, weil darin zwei mögliche Interpretationen der »negativen Vergesellschaftung« aufscheinen. Eine Weberianische Interpretation versteht Rassismus als Modus gesellschaftlicher Reproduktion, der durch die Tatsache ungleich verteilter Lebenschancen notwendig wird. Eine an Marx anschließende Interpretation dagegen begreift Rassismus als Modus gesellschaftlicher Reproduktion, der durch die Tatsache des Klassenkampfes² und die Widersprü-

2 Klassenkampf meint hier nicht bloß ökonomische Konflikte oder im Namen einer Klasse geführte Kämpfe, sondern, wie Balibar im Anschluss an Marx argumentiert, einen »*Transformationsprozeß ohne vorgegebenes Ziel*« (Balibar 1992d: 206). In diesem Prozess wirken »*antagonistische [...] Strategien*: Ausbeutungs- und Herrschaftsstrategien, Widerstandsstrategien, die durch ihre eigenen Auswirkungen ständig verschoben und neu mobilisiert werden« (Balibar 1992d: 202; vgl. Bojadžijev 2008: 40-41).

che in der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise³ notwendig wird.

Hunds Konzept der negativen Vergesellschaftung bietet also eine theoretische Problematik, in der Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis analysiert und auf dessen Funktion hinsichtlich der gesellschaftlichen Stabilisierung und Reproduktion geprüft werden kann. Was allerdings aussteht ist die Entwicklung von dazu geeignetem theoretischem und konzeptionellem Werkzeug mittlerer Reichweite, das auf Ebene der Gesellschaftsformationen und Konjunkturen angelegt ist. Ich schlage vor, dafür auf die von Antonio Gramsci entwickelte Theorie der Hegemonie und deren Weiterentwicklung durch Stuart Hall zurückzugreifen. Obwohl weitgehend unter Absehung rassistischer Modi der Vergesellschaftung entwickelt, stellt die Hegemonietheorie eine ähnliche Frage wie jene, die der These der negativen Vergesellschaftung zugrunde liegt: Wie wird politische und gesellschaftliche Stabilität unter den Bedingungen antagonistischer Klassenverhältnisse und krisenhafter Akkumulationsdynamiken hergestellt?

4.2 Rassismus und Hegemonie I: Antonio Gramsci

Der Bezug auf Gramsci und die Hegemonietheorie hat in der kritischen Rassismuskonversation durchaus Tradition: Wir finden ihn etwa in Edward Saids Orientalismusanalyse (Said 2003 [1978]: 24-25) und, knapp zehn Jahre später, in der Racial Formation Theory (Omi/Winant 2014: 140). Die Neorassismus-Debatte bediente sich auf britischer (Hall 1986; Miles 1989: 1; Miles/Brown 2003: 83) wie französischer Seite bei Gramsci. Allerdings blieben die Bezüge meist cursorisch und auf einzelne Bemerkungen beschränkt. Sie bezeugen eher die von John A. Buttigieg, Herausgeber der englischen Gesamtausgabe von Gramscis Gefängnisheften, beklagte »tendency to pluck ›isolated quotations‹ out of the notebooks not for the purpose of ›reconstructing‹ Gramsci's

3 Diese Formulierung verweist auf Aspekte der Vergesellschaftung, die über Klassenverhältnisse hinausgehen und quer zu ihnen liegen, insbesondere Geschlechterverhältnisse. Bei Hund spielen diese Aspekte keine oder nur eine untergeordnete Rolle; die Notwendigkeit negativer Vergesellschaftung wird explizit aus der Tatsache der Klassenherrschaft abgeleitet. Aus der Perspektive der sozialen Reproduktion können jedoch vergeschlechtlichte Konflikte und Widersprüche identifiziert werden, die durch negative Vergesellschaftung einer Bearbeitung zugeführt werden (vgl. Bhattacharya 2017). Dies wird in Kapitel 8 am empirischen Material verdeutlicht.

theory or philosophy, but to lend credence to or reinforce a given thesis or an argument« (Buttigieg 2006: 40). Die wichtigste Ausnahme dieser Regel stellt das Werk Stuart Halls dar, der ab Ende der 1970er Jahre die Relevanz Gramscis für die Rassismusanalyse nicht nur explizit betonte (Hall 1986), sondern auch exemplarisch vorführte (Hall et al. 1978). Bevor darauf näher eingegangen wird, soll jedoch Gramscis eigene Auseinandersetzung mit dem Thema Rassismus diskutiert sowie Gramscis Hegemonietheorie entlang zentraler Begriffe vorgestellt werden.

Was heute in kritischen Sozial- und Kulturwissenschaften als Hegemonietheorie bezeichnet wird, ist Ergebnis einer jahrzehntelangen, internationalen Aneignung, Diskussion und Weiterentwicklung einer spezifischen marxistischen Debatte, die ihre einflussreichste Verdichtung in den ›Gefängnisheften‹ Antonio Gramscis erfahren hat. Gramsci (1891-1937) schrieb als politischer Gefangener im faschistischen Italien Überlegungen zu Politik, Kultur, Geschichte und Philosophie nieder. Was wir heute als ›Gefängnishefte‹ lesen können, sind diese Überlegungen und Forschungsnotizen, die Gramsci zwischen 1929 und 1935 in insgesamt 29 Notizheften verfasste.⁴ Sie waren in dieser Form nie zur Veröffentlichung vorgesehen. Ihr fragmentarischer, provisorischer und diskontinuierlicher Charakter – Gramsci nutzte stets mehrere Hefte gleichzeitig, ließ Überlegungen abrechnen und griff sie an anderer Stelle oder zu späteren Zeitpunkten wieder auf, überarbeitete manche Paragraphen und ließ andere bestehen – trug den Gefängnisheften Bezeichnungen wie »Anti-Werk« (Haug 1991: 8), »Laboratorium« (Ives 2004, x) oder »monumental labyrinth« (Femia 1981: 9) ein.⁵ Die literarische Form des »unfinished business« (Ruccio 2011: 269) macht es, mehr noch als bei anderen zu ›Klassikern‹ avancierten Texten, unabdingbar, die eigene Lesart der Gefängnishefte zu explizieren. Allzu oft dient der Verweis auf sie als Vorwand, so Buttigieg,

»as a prelude to and a justification for reconstructing the text, filling its lacunae, or unlocking its hidden meaning. Needless to say, the reconstructions, the filling of the blanks, and the decoding of Gramsci's text have rarely been either innocent or innocuous; indeed, they almost always reveal the predilections, polemical motivation, ideological bias, or conventional way of thinking

4 Vier weitere Hefte nutzte Gramsci für Übersetzungsübungen (vgl. Ives 2011).

5 Peter Thomas (2009: 109) kommentiert die in der Gramsci-Forschung fast schon rituelle Darstellung der Gefängnishefte als undurchdringbares Rätsel sarkastisch: Gramscis Theorie erscheine oft als »a riddle wrapped in a mystery inside an enigma«.

of the putative philologist, while they invariably fail to bring into relief the unique character of Gramsci's work« (Buttigieg 2006: 40).

Um dem Vorwurf intellektueller Unlauterkeit zu entgehen ist es einerseits notwendig, die Intention der Lektüre und Darstellung offenzulegen sowie andererseits die notwendig zu treffende Auswahl der Texte, auf die Bezug genommen wird, so vorzunehmen, dass sie dem ›Leitmotiv‹⁶ seines Denkens nicht zuwiderläuft (vgl. Santucci 2010: 27-41).

Gramsci unternahm während seiner Haft mehrere Anläufe, seine Aufzeichnungen thematisch zu strukturieren und neu zu ordnen (vgl. Gerratana 1991); sein erster Plan sah nicht weniger als 16 Hauptthemen vor, die vom Abstrakten zum Konkreten, vom Epochalen zum Persönlichen reichten (GH: 67). Was sich in den Heften, über die verstreuten Themen hinweg als Leitmotiv wahrnehmen lässt, ist Gramscis grundlegendes Interesse daran, wie Macht im modernen, kapitalistischen Staat organisiert wird, wie sie durch die Verschränkung von ökonomischen, politischen und kulturellen Praxen als *Führung* ausgeübt wird. Das ist die Frage, die Gramsci umtreibt. Sie verbindet seine Untersuchungen zur italienischen Einigungsbewegung (*Risorgimento*), zu Machiavelli und Dante oder zur Entwicklung der italienischen Sprache mit der Reflexion des Scheiterns der sozialistischen Revolutionen in Westeuropa sowie des Aufstiegs des Faschismus. Es waren die

»dramatischen historischen Erfahrungen, an denen Gramsci in den letzten zehn Jahren teilgenommen hat und die den impliziten Hintergrund seiner Untersuchungen bilden, weniger ihren Rahmen als vielmehr ihren eigentlichen Daseinsgrund: Krieg und Nachkriegszeit, Entwicklung und Krise der Arbeiterbewegung, Oktoberrevolution und Kommunistische Internationale, Massenkampf und Staatskrise, Entstehung und Machtübernahme des Faschismus« (Gerratana 1991: 27).

Das »stabile und »dauerhafte« Element ist also zunächst eine Frage: Wie können wir die relative Stabilität moderner Klassenherrschaft verstehen,

6 Diese Formulierung orientiert sich an Gramscis eigenen Bemerkungen zum Studium des Marx'schen Werks in den Gefängnisheften. Um die »Entstehung einer Weltauffassung« zu studieren, »die von ihrem Begründer niemals systematisch dargelegt wurde«, gelte es jene Elemente des intellektuellen Entwicklungsprozesses zu identifizieren, »die stabil und »dauerhaft« geworden sind. [...] Die Suche nach dem *Leitmotiv*, nach dem Rhythmus des in Entwicklung befindlichen Denkens muss wichtiger sein als die einzelnen beiläufigen Äußerungen und herausgelösten Aphorismen« (GH: 1794f.; Herv. i. O.).

die sich über Klassenkämpfe, tiefe soziale Krisen und interne politische Rivalitäten hinweg als so widerstandsfähig gegen ihre Transformation in eine sozialistische Gesellschaftsordnung erwiesen hat? Um sie zu bearbeiten entwickelt Gramsci den Begriff der Hegemonie zum Schlüsselkonzept seiner politischen Theorie. In für ihn typischer Manier (vgl. Ives 2004: 65) greift er einen in verschiedenen Debattenzusammenhängen zirkulierenden Begriff auf und übersetzt ihn in ›seine‹ Problematik.⁷ Hegemonie bezeichnet bei Gramsci fortan jene Form der konsensbasierten und kompromissvermittelten Machtausübung, die in modernen, kapitalistischen Nationalstaaten Europas vorherrscht und das politische Terrain strukturiert, auf dem verschiedene soziale Kräfte um Einfluss und Führung ringen:

»Die ›normale‹ Ausübung der Hegemonie auf dem klassisch gewordenen Feld des parlamentarischen Regimes zeichnet sich durch die Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich in verschiedener Weise die Waage halten, ohne dass der Zwang zu sehr gegenüber dem Konsens überwiegt, sondern im Gegenteil sogar versucht wird, zu erreichen, dass der Zwang auf den Konsens der Mehrheit gestützt scheint, wie er von den sogenannten Organen der öffentlichen Meinung – Zeitungen und Verbände – ausgedrückt wird« (GH: 1610).

Die Stabilität und Widerstandsfähigkeit einer modernen gesellschaftlichen Ordnung lässt sich für Gramsci also nicht in erster Linie auf die Durchsetzung von Gesetzen durch die Anwendung oder Androhung von Zwang zurückführen. Um zu ›herrschen‹ muss eine gesellschaftliche Gruppe Zustimmung organisieren, also ›führen‹ (vgl. GH: 1947). Diese Führung, und damit politische Macht, vermittelt sich nicht allein über die Organe des Staates im formellen Sinn, sondern nimmt das gesamte Netzwerk der gesellschaftlichen Meinungsbildung und der Organisation des Alltags in Anspruch. Gramsci nennt es das »Ensemble [...] der gemeinhin ›privat‹ genannten Organismen« oder »die Ebene der Zivilgesellschaft« (GH: 1502). Zusammen mit dem Staat im

7 In der rezenten Forschung werden zwei Hauptquellen für Gramscis Hegemoniekonzept herausgestellt (vgl. Boothman 2011). Einerseits die Strategiedebatten der russischen Sozialdemokratie bzw. der kommunistischen Partei vor und nach 1917, wobei Gramsci selbst als Delegierter zur Kommunistischen Internationalen in Moskau (1922-1923 und 1925) an diesen Diskussionen teilnahm (Brandist 2015); andererseits linguistische Debatten in Italien, insbesondere die Arbeiten des Sprachwissenschaftlers Matteo Bartoli, bei dem Gramsci in Turin studiert hatte (Carlucci 2013; Ives 2004).

engeren Sinne, den er »politische Gesellschaft« nennt, bilden sie den Staat »in integraler Bedeutung« (GH: 824).⁸

Systematisierend können wir drei Dimensionen von Hegemonie unterscheiden. *Erstens* die Dimension der »intellektuelle[n] und moralische[n] Führung« (GH: 1947). Dort, wo um Normen, Werte und Ideen mit dem Anspruch auf universelle Durchsetzung gerungen wird, findet ein Kampf um den Alltagsverstand statt. Darunter versteht Gramsci die meist widersprüchliche Selbst- und Weltauffassung, durch die Individuen sich Gruppen, Strömungen, Lager zurechnen, also geführt werden (GH: 1375ff.). Hegemonie zielt darauf ab, Konsens hinsichtlich der moralisch-ethischen Leitbilder, der anzustrebenden Entwicklungsweise einer Gesellschaft und der individuellen Lebensführung zu erzielen. Sie umfasst in diesem Sinne die Universalisierung partikularer, also einzelnen sozialen Gruppen zuzurechnender, Interessen. Diese moralisch-intellektuelle Führung muss *zweitens* um die Dimension der materiellen Zugeständnisse oder Kompromisse ergänzt werden. Um Hegemonie aufrecht zu erhalten, muss die führende Gruppe den engen Umkreis der eigenen, unmittelbar ökonomischen Interessen überschreiten. »Die Tatsache der Hegemonie setzt zweifellos voraus«, so Gramsci,

»dass den Interessen und Tendenzen der Gruppierungen, über welche die Hegemonie ausgeübt werden soll, Rechnung getragen wird, dass sich ein gewisses Gleichgewicht des Kompromisses herausbildet, dass also die führende Gruppe Opfer korporativ-ökonomischer Art bringt, aber es besteht kein Zweifel, dass solche Opfer und ein solcher Kompromiss nicht das Wesentliche betreffen können, denn wenn die Hegemonie politisch-ethisch ist, dann kann sie nicht umhin, auch ökonomisch zu sein, kann nicht umhin, ihre materielle Grundlage in der entscheidenden Funktion zu haben, welche die führende Gruppe im entscheidenden Kernbereich der ökonomischen Aktivität ausübt.« (GH: 1567)

Schließlich müssen die spezifischen Formen von Konsens und Kompromiss, um auf Dauer gestellt zu werden, wiederum in den integralen Staat zurückwirken und sich in dessen Institutionen einschreiben. Der hegemoniale Apparat einer gesellschaftlichen Gruppe über den Rest der Bevölkerung (oder

8 Die Unterscheidung von Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft ist eine analytische, keine topologische. Die beiden Begriffe bezeichnen keine strikt abgegrenzten gesellschaftlichen Orte, sondern unterschiedliche Funktionen der Macht innerhalb des integralen Staates (vgl. Opratko 2018: 41-45).

Zivilgesellschaft) umfasst, wie Peter Thomas (2009: 226) zusammenfasst, »a wide-ranging series of articulated institutions (understood in the broadest sense) and practices—from newspapers to educational organisations to political parties—by means of which a class and its allies engage their opponents in a struggle for political power«.

Diese erste Annäherung an den Begriff der Hegemonie soll keine vollständige Rekonstruktion des Gramsci'schen Denkens bieten, sondern die Problematik darstellen, in der Gramsci das Konzept der Hegemonie entwickelt. Sie ist der Ausgangspunkt, um zu prüfen, inwiefern die von ihm entwickelten Begriffe eine gesellschaftstheoretische Einbettung kritischer Rassismusanalyse erlauben. Dafür werde ich zunächst auf Gramscis Bemerkungen zu historischen und zeitgenössischen Formen des Rassismus eingehen. Daran anschließend werden Begriffe vorgestellt, die nach meiner Lesart nicht nur tragende Säulen der Hegemonietheorie darstellen, sondern auch für eine hegemonietheoretisch orientierte Rassismusanalyse zentrale Bedeutung haben. Neben dem Konzept der *Hegemonie* und der *Subalternerität* sind dies der Begriff des *Alltagsverstands*, die Konzeption des Staates in seiner integralen Bedeutung als Zusammenhang von *Zivilgesellschaft* und *politischer Gesellschaft* sowie die kritische Umarbeitung der sozialen Kategorie der *Intellektuellen*.

4.2.1 Gramscis Rassismusanalyse: die Frage des Südens

Dass Gramsci gerade in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren für die Rassismuskonzeption bedeutsam wurde, ist kein Zufall. Der rassismustheoretische Bezug war Teil einer ersten Hochkonjunktur der internationalen Gramsci-Rezeption. Gramsci wurde im Kontext der »Neuen Linken« nach 1968 als heterodoxer marxistischer Denker entdeckt, frei vom Kainsmal des Stalinismus und interessiert an Fragen des Alltags und der Kultur, die auch die sozialen Bewegungen jener Zeit umtrieben. Mit dem Erscheinen der von Quintin Hoare und George Nowell Smith herausgegebenen »Selections from the Prison Notebooks« (Gramsci 1971) wurden Teile der Gefängnishefte erstmals einer breiten nicht-italienischsprachigen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die Veröffentlichung beförderte einen regelrechten Gramsci-Boom (vgl. Eley 1984). Zugleich präsentierte sie jedoch auch eine spezifische Auswahl, basierend auf der Zusammenstellung des ehemaligen Mitstreiters Gramscis und Vorsitzenden der Italienischen Kommunistischen Partei ab 1947, Palmiro Togliatti. Zwar existierte seit 1975 eine kritische Gesamtausgabe auf italienisch, doch die wenigsten jener, die Gramsci »anwendungsorien-

tiert, lasen, griffen auf sie zurück.⁹ Dieser historische Kontext mag zum Teil erklären, warum in der englischsprachigen Rassismuskonversation zwar auf Gramscis Gefängnishefte, nicht jedoch auf dessen eigene Auseinandersetzung mit Rassismus Bezug genommen wurde. Letztere finden sich zwar verstreut in den Gefängnisheften, die entsprechenden Passagen wurden aber nicht in den Auswahlband von 1971 aufgenommen. So kommt es, dass Stuart Hall noch 1986 seinen einflussreichen Aufsatz zu »Gramsci's relevance for the Study of Race and Ethnicity« mit der Behauptung einleiten konnte: »Gramsci did *not* write about race, ethnicity or racism in their contemporary meanings or manifestations« (Hall 1986: 8, Herv. i. O.). Das ist unrichtig, wie die Lektüre der Gefängnishefte und -briefe sowie der Veröffentlichungen vor Gramscis Inhaftierung bezeugen. Darauf haben zuletzt mehrere ForscherInnen hingewiesen (Brennan 2001; Carley 2013; Green 2013; Srivastava/Bhattacharya 2012). Wahr ist, dass Gramsci es nicht für nötig hielt, reaktionären Rassentheorien Beachtung als intellektuelle Herausforderung zu schenken. Fragen der biologischen Überlegenheit oder der »Rassenmischung« kommentierte er in den Gefängnisheften lapidar als »absurd« (GH: 257). In einem Brief an seine Schwägerin Tatjana Schucht vom 12. Oktober 1931 reagiert er ungehalten auf deren Verweis auf vermeintlich »rassische« Charaktereigenschaften. Er kritisiert, dass manche ihrer Aussagen in früheren Briefen einen »Standpunkt, der direkt in den Antisemitismus führte«, beinhalteten (Gramsci 1956: 182). Wer über Menschengruppen als »Rassen« schreibe, betreibe »Mystizismus niederer Sorte« (Gramsci 1956: 183), rassische Unterschiede behaupteten Menschen dort, wo man sie »propagandistisch bearbeitet« habe: »So habe ich für meinen Teil die [Rassen-]Frage gelöst und lasse mich nicht verleiten, sie wieder aufzurollen« (Gramsci 1956: 184).

Sehr wohl von Interesse war für ihn jedoch die *Funktion* der »Rassenfrage« für die politischen Kräfteverhältnisse seiner Zeit. Das Thema taucht in einer Reihe von Notizen in den Gefängnisheften auf. Einerseits behandelt Gramsci, als Teil seiner Studien zur Herausbildung der italienischen Intellektuellen, die Haltung jener zur italienischen Kolonialpolitik. Er setzt sich mit

9 Eine bemerkenswerte Ausnahme war Perry Anderson. Sein einflussreicher Aufsatz »The Antinomies of Antonio Gramsci«, veröffentlicht 1976 in der *New Left Review*, greift auf die kurz zuvor erschienene italienische Gesamtausgabe der Gefängnishefte zurück (Anderson 1976). Rassismus und verwandte Phänomene interessieren Anderson dabei jedoch nicht, sodass dies für die rassismustheoretische Rezeption Gramscis ohne Folgen blieb.

dem italienischen Nationaldichter Giovanni Pascoli auseinander, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts der sozialistischen Arbeiterbewegung nahestand. Gramsci zitiert eine Aussage Pascolis aus dem Jahr 1900, in der dieser seine »Mission« erklärt, »den Gedanken des Vaterlands und der Nation und der Rasse in den blinden und eiskalten Sozialismus von Marx einzuführen« (GH: 263). Gramsci nennt Pascoli den »Herold eines nationalen Sozialismus« (GH: 266) und behandelt ihn exemplarisch für jene Strömungen im Umfeld der sozialistischen Partei, die vehement für die Unterstützung der italienischen Kolonialpolitik eintraten. Die versuchte Einführung der Kategorie der Rasse in den sozialistischen Diskurs wird von Gramsci in den Zusammenhang mit den »vielen wiederholten Versuche[n] von Literaten« gesetzt, »in Italien einen Nationalsozialismus zu fördern (das heißt, die großen Massen zur nationalen oder nationalistisch-imperialistischen ›Idee‹ hinzuführen)« (GH: 812). Rassismus taucht demnach als Element in den Auseinandersetzungen um politische Führung auf, spielt also schon hier eine Rolle in Gramscis Analyse von Hegemonie. Ein noch wichtigerer Faktor wird Rassismus jedoch im Kontext einer weiteren, für Gramsci zentralen politischen Frage: Die ›Frage des Südens‹ (›Questione meridionale‹) beschäftigt ihn schon seit seinen ersten politischen Aktivitäten. Sie betrifft das Verhältnis zwischen dem industrialisierten, urbanisierten und proletarisierten Norden und dem agrarisch geprägten Süden Italiens, der von der Herrschaft großer Grundbesitzer und der kulturellen Dominanz der katholischen Kirche geprägt war, aber auch von »episodischen« Formen des Widerstands, lokalen Organisationsformen und Banditentum. Schon als sozialistischer Aktivist der Gruppe »L'Ordine Nuovo« in Turin hatte Gramsci die strategische Bedeutung dieser Frage für die italienische Revolution beständig betont (vgl. Rosengarten 2011). In der Schrift »Einige Aspekte der Frage des Südens« von 1926, die aufgrund seiner Verhaftung unvollendet blieb, schreibt Gramsci, dass der »Grundgedanke der Turiner Kommunisten [...] der des politischen Bündnisses zwischen den Arbeitern des Nordens und den Bauern des Südens [gewesen ist], um der Bourgeoisie die Staatsmacht zu entreißen« (Gramsci 1955: 7). Das Scheitern der Revolution, die Niederlage der italienischen Arbeiterbewegung und ihre Zerschlagung durch den Faschismus führt Gramsci wesentlich darauf zurück, dass es nicht gelungen war, ein solches Bündnis zu bilden, in dem die arme Landbevölkerung des Südens den Erfolg der streikenden ArbeiterInnen im Norden als Teil und Bedingung ihrer eigenen Befreiung wahrgenommen hätte. Der Arbeiterbewegung war es nicht gelungen, in diesem Sinne Führung – Hegemonie – zu übernehmen. Die Bauernschaft war überwiegend in der Allianz mit den Landbesitzern und

dem Klerus des Südens verblieben – und damit zugleich der Hegemonie der Großbourgeoisie unterworfen.

Um zu verstehen, warum das notwendige Bündnis von ArbeiterInnen und Bauern/Bäuerinnen fehlschlug, untersucht Gramsci das Verhältnis zwischen Norden und Süden als politisches Kräfteverhältnis. Im Süden könnten demnach drei soziale Schichten ausgemacht werden. Er unterscheidet zwischen »der großen gestaltlosen und zusammenhanglosen Bauernmasse, den Intellektuellen aus der kleinen und mittleren Dorfbourgeoisie sowie den Großgrundbesitzern und den großen Intellektuellen.« Zusammen bildeten sie einen »großen agrarischen Block« (Gramsci 1955: 21), der durch die moralisch-intellektuelle Führung der ländlichen Intellektuellen zusammengehalten wird: »Der Bauer des Südens ist mit dem Großgrundbesitzer durch den Intellektuellen verbunden« (Gramsci 1955: 24).¹⁰ Dieser agrarische Block wiederum ist in ein Hegemonieverhältnis mit dem Norden eingebunden, das Gramsci als *koloniales* Verhältnis bezeichnet. Gramsci zitiert die von ihm während der Turiner Rätebewegung herausgegebene Zeitung »L'Ordine Nuovo«: »Die Bourgeoisie des Nordens hat Süditalien und die Inseln unterjocht und zu einer ausgebeuteten Kolonie herabgewürdigt« (Gramsci 1955: 6) Diese These wurde in den Jahren danach bestärkt und vertieft. In den gemeinsam mit Palmiro Togliatti verfassten Thesen für den 1926 im Lyoner Exil abgehaltenen Kongress der Kommunistischen Partei heißt es, dass die Dominanz des Nordens über den Süden

»die arbeitenden Bevölkerungen des Südens in eine Lage bringen, die analog ist zu jener der kolonialen Bevölkerungen. Die große Industrie des Nordens erfüllt ihnen gegenüber die Funktion der kapitalistischen Metropolen. Die großen Grundbesitzer und die mittlere Bourgeoisie des Südens wiederum erfüllen die Rolle jener, die sich in den Kolonien mit der Metropole ver-

10 Der einflussreichste dieser »südlichen Intellektuellen« war der Neapolitaner Benedetto Croce, der wichtigste italienische Philosoph zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Gramsci intellektuelle Auseinandersetzung mit Croce zieht sich durch seine gesamte Schreibtätigkeit. Wie wichtig ihm die Rolle Croces schien, belegt eine Formulierung in den Gefängnisheften: »Man muss [...] zu dieser Abrechnung [mit Croces Philosophie, Anm. B.O.] kommen, auf möglichst breite und vertiefte Weise. Eine derartige Arbeit, ein *Anti-Croce*, der im modernen kulturellen Klima die Bedeutung und Wichtigkeit haben könnte, die der *Anti-Dühring* für die Generation vor dem Weltkrieg gehabt hat, wäre der Mühe wert, dass ihr eine ganze Gruppe von Menschen zehn Jahre ihrer Tätigkeit widmen« (GH: 1248; Herv. i. O.).

bünden, um die Masse der arbeitenden Menschen unter Kontrolle zu halten. Wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung werden so kombiniert, um die arbeitende Bevölkerung des Südens zu einer ständig gegen den Staat mobilisierten Kraft zu machen. (Gramsci 1978: 345).¹¹

Die Referenz auf den Kolonialismus ist nicht bloß metaphorisch gemeint. Gramsci untersucht die Frage des Südens *als koloniale Frage*. Der junge, durch die Bewegung des Risorgimento erkämpfte italienische Nationalstaat bildet für ihn eine rein *formale* Einheit, die keine echte nationale Integration, sondern hierarchische Unterordnung stiftet. Entscheidend für die Aufrechterhaltung dieser Unterordnung ist, wie in der Kolonialpolitik der imperialistischen Länder außerhalb Europas, die Inferiorisierung und Dämonisierung der kolonialen Subjekte. Gramsci geht darauf explizit in »Einige Aspekte der Frage des Südens« ein und greift diese Überlegungen später mehrfach in den Gefängnisheften auf. Vor seiner Verhaftung schreibt er zur »Frage des Südens«:

»Es ist bekannt, welche Ideologie von den Propagandisten der Bourgeoisie in der raffiniertesten Form unter den Massen des Nordens verbreitet worden ist. Danach ist der Süden die Bleikugel, die schnellere Fortschritte in der zivilisatorischen Entwicklung Italiens verhindert, sind die Südländer biologisch minderwertige Wesen, sind durch die natürliche Bestimmung Halbbarbaren oder völlige Barbaren; wenn der Süden rückständig ist, so tragen nicht das kapitalistische System oder irgendeine andere geschichtliche Ursache die Schuld daran, sondern die Natur, die die Südländer als Faulpelze, Dummköpfe, Verbrecher und Barbaren geschaffen hat [...]. Die Sozialistische Partei war zu einem großen Teil der Vermittler dieser bürgerlichen Ideologie unter dem Proletariat des Nordens. Die Sozialistische Partei gab ihren Segen zu der gesamten »meridionalistischen« Literatur der Clique von Schriftstellern der sogenannten positiven Schule, zu den literarischen Erzeugnissen der Ferri, Sergi, Niceforo, Orano und ihrer kleineren Nachahmer, die in Artikeln, Skizzen, Novellen, Romanen, in Reisebeschreibungen und Erinnerungsbüchern in verschiedenen Formen immer das gleiche Lied sangen. Noch einmal diente »Wissenschaft« dazu, die Armen und Ausgebeuteten zu treten, aber diesmal kleidete sie sich in sozialistische Farben und erhob den Anspruch, die Wissenschaft des Proletariats zu sein.« (Gramsci 1955: 9)

11 Eigene Übersetzung. Leider liegt bis heute keine vollständige deutsche Übersetzung der Thesen von Lyon vor.

Diese Darstellung wird von Gramsci in den Gefängnisheften mehrfach aufgegriffen. Der Diskurs über die Ursachen der ›Rückständigkeit‹ des Südens, der sogenannte ›Meridionalismo‹, beschäftigte ihn auch im Kerker über einen langen Zeitraum weiter. Drei Jahre nachdem er »Einige Aspekte der Frage des Südens« verfasst hatte, notiert er einen fast wortgleichen Absatz (GH: 108), den er wiederum drei Jahre später überarbeitete. In seiner letzten Fassung lautet er:

»Das ›Elend‹ des Südens war ›historisch‹ unerklärlich für die Volksmassen des Nordens: sie verstanden nicht, dass die Einheit nicht auf Grundlage der Gleichheit hergestellt war, sondern als Hegemonie des Nordens über den Süden im territorialen Stadt-Land-Verhältnis, dass also der Norden konkret eine ›Krake‹ war, die sich auf Kosten des Südens bereicherte, und dass [sein] industriell-wirtschaftliches Wachstum im direkten Verhältnis zur Verarmung der Wirtschaft und Landwirtschaft des Südens stand. Der kleine Mann in Oberitalien dachte hingegen, wenn der Süden keine Fortschritte machte, nachdem er von den Hindernissen befreit worden war, die das Bourbonenregime der modernen Entwicklung entgegenstellte, dann bedeutete dies, dass die Ursachen des Elends keine äußeren waren, die in den objektiv-politischen Bedingungen gesucht werden müssten, sondern innere, der Bevölkerung im Süden angeborene, um so mehr, als die Überzeugung vom großen natürlichen Reichtum des Bodens verwurzelt war: es blieb nur noch eine Erklärung, die organische Unfähigkeit der Menschen, ihre Barbarei, ihre biologische Minderwertigkeit. Diese bereits verbreiteten Meinungen (die neapolitanische Tagdieberei [lazzaronismo] war eine Legende alten Datums) wurden konsolidiert und sogar theoretisiert von den Soziologen des Positivismus (Niceforo, Sergi, Ferri, Orano usw.) und nahmen so in einer Zeit des Wissenschaftsaberglaubens die Kraft ›wissenschaftlicher Wahrheit‹ an. So kam es zu einer Nord-Süd-Polemik über die Rassen und die Über- und Unterlegenheit von Nord und Süd.« (GH: 1957)

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Sie analysiert den ›Meridionalismo‹ als Ideologie der Inferiorisierung, gerichtet gegen die BewohnerInnen des italienischen Südens, hinsichtlich deren Form, Inhalt und Funktion. Es lohnt, die darin enthaltenen Bestimmungen im Einzelnen herauszuarbeiten. Erstens geht Gramsci davon aus, dass die meridionalistische Ideologie eine erklärende Funktion hat. Die sozialen Unterschiede zwischen Norden und Süden waren schon seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts Gegenstand intensiver öffentlicher Erörterung. Der Kulturwis-

senschaftler Joseph Pugliese beschreibt den Meridionalismo so: »The cultural and political discourses that, post-unification, proceeded to represent a binarized relation between North and South would increasingly assume racializing and racist dimensions. An entire school of intellectuals devoted to the study of the South, as a ›question‹ or ›problem‹ to be analyzed and solved, was launched with the publication of Pasquale Villari's *Lettere Meridionali* (1875)« (Pugliese 2007: 35; vgl. Moe 2006; Schneider 1998). Die sozioökonomische Schwäche und der Mangel an wirtschaftlicher ›Entwicklung‹ war aber nicht nur für Intellektuelle, sondern auch für weite Teile der Bevölkerung ein erklärungsbedürftiges Phänomen. Die italienischen KommunistInnen machten das Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnis zwischen der Industrie des Nordens und dem agrarischen Süden dafür verantwortlich. Es gelang ihnen jedoch nicht, diesen Zusammenhang so zu vermitteln, dass er im Alltagsverstand der Mehrheit dominant wurde. Stattdessen dominierte die Behauptung des Zusammenhangs zwischen einer angeblichen biologischen Minderwertigkeit der SüdtalienerInnen und dem Elend, in dem sie leben mussten. Die Ideologie stellte also einen kausalen Zusammenhang her, der ein reales Phänomen plausibel erklären konnte. Zweitens führt Gramsci diese Plausibilität darauf zurück, dass die Ideologie der Minderwertigkeit sich auf eine lange Tradition von in der Folklore verankerten Wissensbeständen berufen konnte, sich zugleich aber die Form modernster Wissenschaftlichkeit gab. Als Beispiel für erstere nennt er die Legende von der »neapolitanischen Tagedieberei«. Dabei bezieht er sich auf die stereotype Figur der ›lazzari‹ oder ›lazzaroni‹, faule, aber glückliche Taugenichtse (Moe 2006: 61), die zumindest seit der Renaissance als »the very emblem of napoletanità« galten, »of a city ›where nature excludes history, overwhelms it and forces it to revert to a state of primitive happiness« (Moe 2006: 102). Zugleich nahm die Behauptung der »organischen Unfähigkeit« der Bevölkerung des Südens »in einer Zeit des Wissenschaftsaberglaubens die Kraft ›wissenschaftlicher Wahrheit‹ an«, sprach also im Namen einer höheren Wissensordnung und beanspruchte Objektivität. Diese Verwissenschaftlichung der meridionalistischen Ideologie wird von Gramsci auf die »Soziologen des Positivismus« zurückgeführt. Namentlich nennt er hier Alfredo Niceforo, Giuseppe Sergi, Enrico Ferri und Paolo Orano. An anderer Stelle ergänzt Gramsci den Cesare Lombroso; sie werden für die »biologische Auffassung von der den Südtali-

liernern (schlimmer, den Südlern) zugeschriebene ›Barbarei‹¹² verantwortlich gemacht (GH: 886). Cesare Lombroso (1835-1909) gilt als Vater der modernen Kriminologie und Gründer der italienischen Positivistischen Schule, zu der auch seine Schüler Niceforo, Ferri und Sergi gezählt werden (vgl. Villa 2011).¹³ Lombroso führte kriminelles Verhalten auf angeborene Eigenschaften zurück, die sich auch in körperlichen Merkmalen ausdrückten. Die Wissenschaft müsse sich demnach nicht auf den kriminellen Akt, sondern auf den »kriminellen Menschen« (»L'Uomo delinquente« – so der Titel eines seiner einflussreichen Werke) konzentrieren, ihn vermessen, kategorisieren und entsprechend behandeln. Was den kriminellen seiner Auffassung nach vom nicht-kriminellen Menschen unterschied, war eine *rassische Degeneration*, in der frühere Entwicklungsstadien der menschlichen Evolution als Atavismus auftauchten. Dabei ging er methodisch und empirisch-wissenschaftlich vor:

»Lombroso collected his rich storehouse of anthropological facts using equipment to measure craniums, ears, foreheads, jaws, arms, and other body parts in search of anomalies that marked the born criminal. This fortress of facts built through empirical methods assured accuracy in contrast to abstract theorizing and metaphysics« (D'Agostino 2002: 322).

Lombrosos erste Forschungsobjekte waren süditalienische ›Briganten‹ – Mitglieder aufständischer Banden, die gegen den neuformierten italienischen Nationalstaat kämpften –, die er als Freiwilliger im Rahmen einer militärischen Operation in Kalabrien untersuchen konnte (Pick 1986: 62). Durch Körper- und Schädelvermessungen wollte er entdeckt haben, dass der Kriminelle »an atavistic being« sei, »who reproduces in his person the ferocious instincts of primitive humanity and the inferior animals« – so Lombroso 1909, auf seine Entdeckungen rückblickend (zit. in Forgacs 2003:

12 »Südler« heißt im Original »sudici«. Die Übersetzer kommentieren: »Der von Gramsci zitierte abwertende Ausdruck ›Sudici« [...] bring die Bedeutung von ›Süden (›Sud‹) zusammen mit der von ›Schmutz‹ (›sudicio«, plural ›sudici«), was man etwa mit ›Sudler‹ wiedergeben könnte« (GH: A 391).

13 Für eine übersichtliche Darstellung der Rassentheorien Sergis, Ferris und Niceforos vgl. Gibson (1998) sowie D'Agostino (2002). Orano, ein Schüler Sergis, war Psychologe und Mitbegründer der faschistischen Partei. Er sollte später vor allem für sein Werk »Die Juden Italiens« (1937) Berühmtheit erlangen, das großen Anteil an der Verbreitung des Antisemitismus in Italien hatte (vgl. Bernardini 1977).

100).¹⁴ Wie D'Agostino (2002: 323) feststellt, wirkte Lombrosos Rassendoktrin als »launching pad for theorizing about the Southern Question. [...] As Lombroso claimed in 1900, an »inferior civilization« marked by a »criminality of blood« existed in southern Italy«. ¹⁵ Niceforo, Ferri, Sergi und Orano entwickelten Lombrosos Kriminalanthropologie weiter und bezogen SüditalienerInnen ausdrücklich in ihre Rassentypologien ein. Es ist also nicht bloß eine rhetorische Figur, wenn Gramsci von einer »Nord-Süd-Polemik über die Rassen« (GH: 1957, Herv. B.O.; vgl. 2161) schreibt. Im norditalienischen Rassismus gegen SüditalienerInnen verschränkten sich lange zurückreichende, lokale Diskurse der kulturellen Rückständigkeit mit orientalistischen Zuschreibungen (vgl. Dainotto 2007: 172-217; Schneider 1998) und jüngster biologischer Rassenwissenschaft. Zugleich sind die kriminalanthropologischen Vermessungen durch die Lombroso-Schule, auf die Gramsci verweist,

14 Gramsci nimmt auf die Lombrosianische Theorie der physiognomischen »Sichtbarkeit« krimineller Energie auch in Briefen aus dem Gefängnis Bezug, in denen er von Begegnungen mit süditalienischen Kriminellen berichtet. Vgl. die Briefe an Giulia Schucht vom 12. Februar 1927 (Gramsci 1995: 48-50) und an Tatjana Schucht am 11. April 1927 (Gramsci 2008: 103-107). Carley (2013: 428-429) interpretiert Gramscis Briefe als »countermanning the predominant discourse on race (and especially criminality – these are his letters about his encounters with prisoners) in Italy during the time that he lived. Quite literally, Gramsci is pointing out that the theoretical premises for criminology – rooted in a »biologicalization« (i.e. the ability to read race from off of (sic!) the surface of the body and from behaviors) – are factually incorrect«.

15 An der Person Lombrosos lässt sich auch die höchst komplexe Verschränkung unterschiedlicher Rassismen um die vorletzte Jahrhundertwende ablesen. Bereits 1871 – fünf Jahr vor Veröffentlichung seines »L'Uomo delinquente« – speulierte Lombroso über die Minderwertigkeit der »farbigen« gegenüber den »weißen« Rassen in »L'uomo bianco e l'uomo di colore«. Später übertrug seine anhand der »Questione Meridionale« gewonnenen Thesen etwa auch auf die »Negro Question« in den USA, wo die »Italienische Schule« ab der Jahrhundertwende großen Einfluss auf akademische wie politische Debatten hatte – und als wissenschaftliche Legitimation für rassistische Einwanderungsgesetze diente (D'Agostino 2002). Zugleich wandte sich Lombroso – Sohn jüdischer Eltern, der seine Vornamen Hizkiah Mordecai in jungen Jahren für den römischen Cesare abgelegt hatte (Cavaglion 2011, 648) – in »L'Antisemitismo e le scienze moderne« (1894) gegen den rassistischen Antisemitismus, da dieser Juden fälschlicherweise als Rasse im biologischen Sinne auffasste. Das hielt ihn aber nicht davon ab, antisemitische Stereotype zu affirmieren: »The Jew is »weak,« physically »small,« »neurotic,« »wretched,« and »boring«. His morals are also defective: he is »a cheat,« »a liar,« he is »lecherous« and »ambitious« (Cavaglion 2011, 657). Letztlich macht er die Eigenschaften der Juden selbst für den Antisemitismus zumindest mitverantwortlich. Forgacs (2003, 103) verortet ihn daher in einem »wider pattern in this period of Jewish disidentification, or, if one prefers, Jewish self-hatred«.

selbst ein Paradebeispiel dafür, wie sich die Rassendoktrin Vorstellungen des zivilisatorischen Fortschritts vom ›Barbaren‹ zum ›Kultivierten‹¹⁶ zu eigen macht und Körper als ›Folien‹ nutzt, »auf die sich sozial erzeugte Indikatoren minderen Menschseins projizieren ließen« (Hund 2006: 120).¹⁷

Ein dritter Aspekt wird von Gramsci am deutlichsten in der ersten Textfassung von 1926 ausgesprochen, wo er schreibt: »Noch einmal diene ›Wissenschaft‹ dazu, die Armen und Ausgebeuteten zu treten, aber diesmal kleide sie sich in sozialistische Farben und erhob den Anspruch, die Wissenschaft des Proletariats zu sein.« (Gramsci 1955: 9). Der Rassismus war zwar eine ›bürgerliche Ideologie‹ und diene als Zement für die Hegemonie des Industrie- und Bankkapitals Norditaliens; seine Verbreitung konnte aber nicht nur als Propaganda des Kapitals verstanden werden. Hierfür bieten abermals Lombroso und die positivistische Kriminologie reichhaltiges Anschauungsmaterial. Lombroso selbst war selbst für einige Zeit Mitglied der Sozialistischen Partei und für diese Bezirksabgeordneter in Turin. Obwohl seine Theorien später im Faschismus und Nationalsozialismus aufgegriffen wurden, sah er sich selbst »as a progressive, not to say a radical, bringing science, or more specifically evolutionary biology and physical anthropology to bear upon Italy's ›backwardness‹« (Pick 1986: 65). Seine Motive waren aufklärerisch und dem Ideal des Fortschritts verpflichtet: »Lombrosian racial doctrine was not linked to political reaction, but entered Italian politics as a progressive force against Catholic and liberal social thought« (D'Agostino 2002: 323). Auch Lombrosos Schüler waren in der Sozialistischen Partei oder standen ihr nahe. Enrico Ferri war sogar von 1886 bis 1924 sozialistischer Parlamentsabgeordneter,

16 Lombrosos Theorie des rassischen Atavismus kann auch als Teil einer breiteren kulturellen und intellektuellen Strömung in Europa gelesen werden, die das vermeintliche Problem der *Degeneration* – des Körpers, der Menschheit, der Kultur, der Zivilisation, der Nation, des Geistes – in einer sich neu formierenden, »medico-psychiatric and natural scientific language« artikulierte (Pick 1986: 2).

17 Gramsci hat also ein sehr hellsichtiges Verständnis dafür, dass es gerade die Verknüpfung scheinbar inkompatibler Wissensbestände oder Logiken ist, die den ›Erfolg‹ der meridionalistischen Ideologie ausmachen. Diese Erkenntnis geht selbst zeitgenössischen Analysen bisweilen ab. So identifiziert Gibson in ihrer wertvollen und höchst kenntnisreichen Aufarbeitung eine »confusion in racial classification« bei Lombroso, Ferri, Niceforo und Sergi als Defizit. Sie stellt erstaunt fest: »Without a clear definition, race shifted between biological, cultural, and political categories in their writing« (Gibson 1998: 113). Dabei übersieht sie, dass es gerade diese Amalgamierung von Biologie, Kultur und Politik war, die den Rassendiskurs so wirkmächtig werden ließ.

bevor er 1926 zu den Faschisten überlief (Pick 1986: 81-82). Die Thesen Lombrosos und seiner Schüler wurden in den sozialistischen Zeitungen verbreitet, ›Avanti!‹ legte ihre Schriften als günstig zu erwerbende Taschenbuchausgaben auf (Gibson 1998: 45). Marcus E. Green fasst Lombrosos Bedeutung so zusammen:

»His work influenced several generations of disciples and public officials, who implemented his theories, and his writings were disseminated among Italian workers, which shaped the discourse of the socialist movement and the Southern Question« (Green 2013: 119).

Gramsci war also deutlich bewusst, dass der Rassismus nicht auf ein Instrument der politischen Rechten reduzierbar war. Er war im Alltagsverstand der ArbeiterInnenmassen im Norden verankert und wurde innerhalb der Organisationen der ArbeiterInnenbewegung aktiv produziert und reproduziert.

Viertens schließlich finden wir in Gramscis Diskussion des Meridionalismus ein klares Verständnis davon, dass Rassismus eine konstitutive Rolle im ›geschichtlichen Block‹ Italiens zu Beginn des 20. Jahrhunderts einnahm. Die innere Bindung des ›agrarischen Blocks‹ zwischen Bauernmassen und Großgrundbesitzern im Süden; die untergeordnete Einbindung dieses Blocks unter der Führung des Industrie- und Bankkapitals Norditaliens; der zumindest passive Konsens, den diese Machtstruktur auch unter den Subalternen des Nordens genoss – der Schlüssel zu diesem komplexen Verhältnis von Führung und Herrschaft, Unterordnung und Unterscheidung lag für Gramsci in der Frage des Südens. Das Nord-Süd-Verhältnis in Italien wiederum war für ihn im Kern ein koloniales, in der BewohnerInnen des Mezzogiorno als rassistisch minderwertig und zurückgeblieben dargestellt wurden. Das bedeutet nicht weniger als: Hegemonie in Italien konnte nicht ohne Rassismus verstanden werden und der Rassismus in Italien nicht ohne Hegemonie.

4.2.2 Rassismus als Hegemonieverhältnis

Damit kehren wir zu Gramscis Schlüsselkonzept zurück. Wie in Abschnitt 4.1 skizziert bezeichnet ›Hegemonie‹ für Gramsci eine spezifisch moderne Form politischer Macht, die von der Fähigkeit und Bereitschaft führender sozialer Kräfte abhängig ist, Konsens unter den Geführten herzustellen und ihnen zumindest beschränkte materielle Zugeständnisse zu machen. In den Gefängnisheften bezeichnet Gramsci die untergeordneten Gruppen als »Subalternen«. Dabei handelt es sich nicht, wie bisweilen behauptet, um ein Beispiel

für Gramscis »frequent use of code words [...] in order to circumvent prison censorship« (Femia 1981: 9); die »subalternen Gruppen« können nicht einfach als »ArbeiterInnenklasse« übersetzt werden. Wie u.a. Buttigieg (2013), Frosini (2016), Green (2011a) und Liguori (2015) gezeigt haben, entwickelte Gramsci den Begriff als konstitutiven Bestandteil seiner politischen Theorie. Gesellschaftliche Gruppen sind subaltern, insoweit sie keine eigenständigen politischen und kulturellen Ausdrucksformen ihrer Interessen und Erfahrungen entwickeln und sich stattdessen der Führung anderer Gruppen unterordnen. Sie »erleiden immer die Initiative der herrschenden Gruppen, auch wenn sie rebellieren und sich auflehnen« (GH: 2191). »Subaltern« ist also keine soziologische, sondern eine politische Kategorie, sie verweist auf eine Position innerhalb von Hegemonieverhältnissen, auf »Subalternität« (Liguori 2015: 118). Sie ist zugleich in sich gebrochen und stratifiziert, eine einfache Gegenüberstellung von »Herrschenden« und »Beherrschten« wird dem Hegemonieverhältnis nicht gerecht. Die Subalternen »erleiden« nicht nur die Initiative der Herrschenden, sie »rebellieren« auch; sie fügen sich nicht nur der Hegemonie, sondern setzen auch »Spuren autonomer Initiative« (GH: 2191), organisieren sich, schmieden Bündnisse, kämpfen. Subalterne Gruppen »exist in varying degrees of political organization«, wie Marcus Green (2011b: 86) Gramscis Darstellung zusammenfasst.

Wie am Beispiel der Frage des Südens gesehen, kann Rassismus eine wichtige Rolle in der Konstruktion und Aufrechterhaltung der Verhältnisse von Hegemonie und Subalternität spielen. Dass Gramsci den Meridionalismus als Ideologie bezeichnet, erhält seine volle Bedeutung erst in diesem Kontext. In den Gefängnisheften behandelt Gramsci Ideologie »vom Standpunkt der Hegemonie« aus, d.h. er analysiert sie als »Ideologie, die für die Zivilgesellschaft und folglich den Staat den innersten Zement bildet« (GH: 1313). Sie ist für ihn nicht gleichzusetzen mit einer Sphäre des Ideellen, sondern bildet selbst eine materielle Realität. Gramsci spricht deshalb auch von der »ideologische[n] Struktur einer herrschenden Klasse«, zu der er »die Bibliotheken, die Schulen, die Zirkel und Clubs unterschiedlicher Art, bis hin zur Architektur, zur Anlage der Straßen und den Namen derselben« (GH: 374) zählt. Zusammengenommen machen sie den »phantastischen Komplex von Schützengräben und Befestigungen der herrschenden Klasse« aus, d.h. die »materielle [...] Struktur der Ideologie« (ebd.). Als deren »beträchtlichste[n] und dynamischste[n] Teil« nennt Gramsci »die Presse im allgemeinen: Verlagshäuser, [...] politische Zeitungen, Zeitschriften jeder Art, wissenschaftliche, literarische, philologische, populärwissenschaftliche usw.« (GH: 373-4).

Ideologien wie der Rassismus müssen demnach nicht nur als Vorurteile oder theoretische Doktrinen untersucht werden, sondern in ihrer materiellen Ausarbeitung und Verbreitung im »Ensemble der gemeinhin ›privat‹ genannten Organismen«, die Gramsci zum »integralen Staat« rechnet und die »Ebene der *Zivilgesellschaft*« nennt (GH: 1502; Herv. B.O.).

Aus diesen Bemerkungen lassen sich heuristische Strategien entwickeln, um Rassismus vom Standpunkt der Hegemonie aus zu untersuchen. Eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse muss danach fragen, welche Effekte spezifische Artikulationsweisen von rassistischer Veränderung für die Regulierung der Konsensmomente in einem gegebenen Machtverhältnis haben. Die eingangs unterschiedenen drei Dimensionen von Hegemonie – Universalisierung, materielle Zugeständnisse und Institutionalisierung – können hier als analytische Richtlinie dienen: Welche Rolle spielt rassistische Veränderung für die diskursive Verallgemeinerung partikularer Interessen? Wie vermittelt Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis die Einbindung von Subalternen durch materielle Kompromisse? Welche institutionellen Arrangements stabilisieren die diskursiv-materiellen Hegemonieverhältnisse, indem sie rassistischen Ein- und Ausschluss und negative Vergesellschaftung auf Dauer stellen?

Gramscis Hegemonietheorie stellt eine Reihe analytischer Konzepte zur Verfügung, die in diesem Sinne für die Rassismusanalyse in Anschlag gebracht werden können. Eines davon ist der »senso comune« oder *Alltagsverstand* (vgl. Crehan 2013; Liguori 2015; Sutter 2016). Gramsci führt diesen Begriff in den Gefängnisheften ein, um besser zu verstehen, wie Subalternität von den einzelnen Subjekten *gelebt* wird: Wie vermitteln sich politische und kulturelle Führungsverhältnisse jenen, die geführt werden? Er wendet sich scharf gegen Darstellungen geführter Menschen als manipulierbare Masse. Sein Ausgangspunkt ist, dass »alle Menschen Philosophen sind, sei es auch auf ihre Weise, unbewusst, weil schon in der geringsten Äußerung einer wie immer gearteten Tätigkeit, der ›Sprache‹, eine bestimmte Weltauffassung enthalten ist« (GH: 1375). In den alltäglichen Handlungen und individuellen Haltungen, den bewussten und unbewussten Routinen des Lebens sind, so Gramsci, Weltauffassungen enthalten, die an anderen Orten, zu anderen Zeiten, von anderen Menschen ausgearbeitet wurden. Indem wir sie teilen, haben wir Teil an Traditionen und kollektiven Denkweisen, oft ohne uns dessen bewusst zu sein: »[Man ist immer] Konformist irgendeines Konformismus, man ist immer Masse-Mensch oder Kollektiv-Mensch« (GH: 1376). Die spezifisch subalterne Kondition ist, »zu denken«, ohne sich dessen kritisch bewusst zu sein, auf zusammenhangslose und zufällige Weise, das

heißt, an einer Weltauffassung ›teilzuhaben‹, die mechanisch von der äußeren Umgebung ›auferlegt‹ ist« (GH: 1375). Der Alltagsverstand – gebraucht als Sammelbegriff für die Selbst- und Weltverständnisse, die in der alltäglichen Lebensweise eingelagert sind – ist unter den Bedingungen der Subalternität (also des politischen Beherrschtseins)

»zufällig und zusammenhangslos, [...] die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zueigen sein wird« (GH: 1376).

Der Alltagsverstand sei

»keine einheitliche, in Raum und Zeit identische Auffassung: er ist die ›Folklore‹ der Philosophie, und wie die Folklore bietet er sich in unzähligen Formen dar: sein grundlegender und charakteristischer Zug ist es, eine (auch in den einzelnen Hirnen) auseinanderfallende, inkohärente, inkonsequente Auffassung zu sein, der gesellschaftlichen und kulturellen Stellung der Volksmengen entsprechend, deren Philosophie er ist« (GH: 1393-4).

Im Alltagsverstand spiegeln sich jedoch nicht einfach die vorherrschenden Gedanken der Herrschenden – er ist keine Tabula Rasa, auf die sich Ideologie einschreibt. Gegen eine solche Auffassung bringt Gramsci drei Einwände hervor. Erstens zielt er mit dem Begriff auf ein gelebtes Verhältnis zu den eigenen Lebensbedingungen, das heißt es schließt die Erfahrungen und Empfindungen ein, die Subalterne in ihren Tätigkeiten machen; Gramsci spricht hier auch von einem »Bewusstsein [...] [des aktiven Menschen, Anm. B.O.] das in seinem Wirken impliziert ist« (GH: 1384) und bringt es in Verbindung mit dem »buonsenso«, dem »guten Sinn« oder »gesunde[n] Kern des Alltagsverstands« (GH: 1379). Zweitens ist Hegemonie keine von oben nach unten organisierte Führung, sondern stellt ein Kräftefeld dar, in dem unterschiedliche politische Kräfte um moralisch-intellektuelle Führung ringen. Der Alltagsverstand ist Terrain im »Kampf politischer ›Hegemonien‹« (GH: 1384). Und drittens lagern sich im Alltagsverstand Elemente politischer und kultureller Führung verschiedenster historischer Epochen ab. Die Geschichte der Kultur und Philosophie, der Religion und Folklore hinterlässt, so Gramsci, »verfestigte Schichtungen in der Popularphilosophie«. Diese zu erkennen stehe daher am Beginn einer kritischen Ausarbeitung des Alltagsverstands,

»das heißt ein ›Erkenne dich selbst‹ als Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses, der in einem selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen hat, übernommen ohne Inventarvorbehalt. Ein solches Inventar gilt es zu Anfang zu erstellen« (GH: 1376).

Der Begriff des Alltagsverstands ist zentral für eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse. Er erlaubt es, Formen der rassistischen Veränderung als Elemente inkohärenter Selbst- und Weltverständnisse zu untersuchen. Ziel ist dann nicht, ein geschlossenes rassistisches Weltbild zu identifizieren und dessen TrägerIn entsprechend als RassistIn zu markieren, sondern grundsätzlich davon auszugehen, dass rassistische Ideologien Teil eines widersprüchlichen Ensembles von alltäglichen Handlungen und Haltungen sind, das zugleich eine subjektive Form darstellt, Hegemonieverhältnisse zu leben und dazu beiträgt, sie zu stabilisieren.

In Hinblick auf Gramscis Ausarbeitung des Konzepts können nun weitere Leitfragen für die Untersuchung des Alltagsverstands aus rassismuskritischer Perspektive formuliert werden. Erstens: Welche Erfahrungen und Empfindungen werden durch die Übernahme oder Verbreitung rassistischer Diskurse verarbeitet? Für welche Phänomene bieten rassistische Ideologien eine Erklärung, welche Konflikte und Widersprüche werden durch sie verstehbar gemacht? Zweitens: In welchem Verhältnis stehen rassistische Elemente des Alltagsverstands zu anderen, nicht-rassistischen Elementen? Welche politischen Führungsangebote im ›Kampf politischer Hegemonien‹ finden sich in den verschiedenen Elementen wieder und wie sind sie zusammengesetzt? Drittens: Welche ›verfestigten Schichten‹ historischer Rassismen spielen in gegenwärtigen Artikulationen des Rassismus im Alltagsverstand eine Rolle? Gramscis Auftrag ist hier von besonderer Relevanz: Die kritische Ausarbeitung des Alltagsverstands hat das Anlegen eines ›Inventars‹ zur Voraussetzung, in dem begonnen wird, die ›Unendlichkeit von Spuren‹ zu verzeichnen, die der geschichtliche Prozess hinterlassen hat. Zusammengefasst lenkt das gramscianische Konzept des Alltagsverstands die Aufmerksamkeit der Rassismusanalyse auf die Artikulationsformen rassistischer Argumentationen, Stereotypen, Metaphern und Sinnzusammenhänge, die für die Subjektivierung der Einzelnen in ihrem alltäglichen Leben relevant sind.

Gramscis Diskussion des Alltagsverstands wirft zudem die Frage auf, welche AkteurInnen relevante Handlungsmacht besitzen, um in den Kampf um Hegemonie einzutreten. Wie zuvor erwähnt, ist die Kondition der Subalternität nicht gleichzusetzen mit Passivität; und auch den ökonomisch dominan-

ten Gruppen in einer Gesellschaft gelingt es nicht automatisch, ein Projekt politischer Führung auszuarbeiten, das die Universalisierung und kompromissvermittelte Absicherung ihrer Interessen gewährleistet. Gramsci führt dafür die Kategorie der *Intellektuellen* ein. Wir haben in der Diskussion der »Frage des Südens« gesehen, dass Gramsci die Rolle der Intellektuellen als entscheidend für die konsensuale Einbindung der Subalternen des Südens einschätzt: »Der Bauer des Südens ist mit dem Großgrundbesitzer durch den Intellektuellen verbunden« (Gramsci 1955: 24). In den Gefängnisheften arbeitet Gramsci diesen Begriff weiter aus und gibt ihm eine Funktion innerhalb seiner Theorie der Hegemonie. So wie bei der Kategorie der »Subalternen« handelt es sich auch bei den »Intellektuellen« um eine politische, keine soziologische Kategorie. Intellektuelle werden in Hinblick auf ihre Funktion im Hegemonieverhältnis bestimmt. Gramscis zentrale These ist, dass Intellektuelle nicht als »autonome und unabhängige gesellschaftliche Gruppe« verstanden werden sollten, sondern als organisch mit der Formierung von Klassen und Klassenfraktionen verbunden:

»Jede gesellschaftliche Gruppe schafft sich, während sie auf dem originären Boden einer wesentlichen Funktion in der Welt der ökonomischen Produktion entsteht, zugleich eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die ihr Homogenität und Bewusstsein der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich geben« (GH: 1497).

Intellektuelle werden also nicht dadurch bestimmt, dass sie »geistigen« Tätigkeiten nachgehen, sondern durch ihre Rolle in der Überwindung der Subalternität oder, was das gleiche ist, der Selbstorganisierung und der Erringung politischer Macht: »der kapitalistische Unternehmer schafft mit sich den Techniker der Industrie, den Wissenschaftler der politischen Ökonomie, den Organisator einer neuen Kultur, eines neuen Rechts usw. usf.« (Ebd.). Es sei der »verbreitetste methodische Irrtum« dass das Unterscheidungskriterium zwischen Intellektuellen und Nicht-Intellektuellen »in der Eigenart der intellektuellen Tätigkeiten gesucht worden ist statt im Ensemble des Systems von Verhältnissen, in dem sich jene (und folglich die Gruppen, die sie personifizieren) im allgemeinen Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse befinden« (GH: 1499). So wie jeder Mensch »Philosoph« ist (s.o.), so seien auch »alle Menschen Intellektuelle«, insofern »in jeglicher körperlicher Arbeit, auch der mechanischsten und degradiertesten, [...] ein Minimum an technischer Qualifikation vorhanden [ist], das heißt ein Minimum an kreati-

ver intellektueller Tätigkeit« (GH: 1500). Jedoch, und diese Einschränkung ist entscheidend: »nicht alle Menschen haben in der Gesellschaft die *Funktion* von Intellektuellen« (ebd., Herv. B.O.). Diese Funktion ist im Kern *organisatorisch*:

»Unter Intellektuellen muss man nicht nur die gemeinhin unter dieser Bezeichnung begriffenen Schichten verstehen, sondern im allgemeinen die ganze Gesellschaftsschicht, die organisierende Funktionen im weitem Sinne sowohl auf dem Gebiet der Produktion als auch auf dem der Kultur und auf dem politisch-administrativen Gebiet ausübt« (GH: 1975).

»Die Intellektuellen« bezeichnet damit nicht weniger als all jene Subjekte, die in den Kampf um Hegemonie eintreten. Jeder und jede, die für sich in Anspruch nimmt, andere zu überzeugen, sich in Auseinandersetzungen um Fragen der Moral, der Politik oder der Lebensführung einbringt und dies in organischer Verbindung mit einer wesentlichen »gesellschaftlichen Gruppe« tut, übt die Funktion eines oder einer Intellektuellen aus. Gramsci ist sich bewusst: »Diese Problemstellung führt im Ergebnis zu einer erheblichen Erweiterung des Begriffs der Intellektuellen, doch nur so ist es möglich, zu einer konkreten Annäherung an die Wirklichkeit zu kommen« (GH: 1502). Dazu gehört auch, Intellektuelle in Hinblick auf ihren Wirkungsgrad und ihre Rolle in der Ausarbeitung von Führungsangeboten zu differenzieren:

»In der Tat muss die intellektuelle Tätigkeit auch von innen her in Stufen unterschieden werden, Stufen, die in ihren extrem entgegengesetzten Momenten einen regelrechten qualitativen Unterschied ausmachen: auf die höchste Stufe wären die Schöpfer der verschiedenen Wissenschaften, der Philosophie, der Kunst usw. zu stellen; auf die niedrigste die bescheidensten »Verwalter« und Popularisatoren des bereits vorhandenen, traditionellen, angehäuftten intellektuellen Reichtums« (GH: 1502-3).

Gemein ist ihnen, dass sie in unterschiedlichen Rollen »die organisierende Funktion der gesellschaftlichen Hegemonie« übernehmen (GH: 1502). Das bedeutet auch, dass Macht nicht im Staat (im Sinne der »politischen Gesellschaft«) konzentriert ist, sondern in einem komplex verästelten System von »Führen« und »Geführt-Werden« zirkuliert, das die gesamte Gesellschaft – den »integralen Staat« – umfasst (Green 2011b: 71).

Wenn wir diese Konzeption mit den bisher vorgestellten Dimensionen von Hegemonie und Alltagsverstand verknüpfen, wird deutlich, dass den Intellektuellen eine entscheidende Rolle für die Untersuchung rassistischer Abwertung zukommt. Zu fragen ist dann, welchen AkteurInnen in einer gebebe-

nen Konstellation die Rolle der Organisation rassistischer Abwertungspraxen zukommt. Dabei muss unterschieden werden zwischen den unterschiedlichen ›Stufen‹, zwischen der aktiven Ausarbeitung, der bewussten Verbreitung und der unbewussten oder nicht intentionalen Reproduktion rassistischer Diskurse. Der gramscianische Begriff der Intellektuellen ermöglicht, die Vermittlung rassistischer In- und Exklusion auf unterschiedlichsten Ebenen – »durch das gesamte gesellschaftliche Gewebe, den Komplex der Superstrukturen« – zu untersuchen, und dies zugleich unmittelbar mit der Frage zu verbinden, ob (und wenn ja: wie) diese Praxen der Stabilisierung von Hegemonieverhältnissen dienen: Wer und was wird als ›eigen‹, was als ›fremd‹ konstruiert? Wer wird dadurch konsensual eingebunden, welche und wessen Erfahrungen werden damit angesprochen, welche Autorität wird dafür bemüht und an welche Elemente des Alltagsverstands knüpft die rassistische Veränderung an?

Zusammengefasst stellt die hier entwickelte Lesart Gramscis den Vorschlag dar, die These des Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis weiterzuentwickeln und *Rassismus als Hegemonieverhältnis* zu analysieren. Rassismus wird dabei hinsichtlich seiner Funktion in der Vermittlung politischer Führung untersucht. Die Leitfragen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse lauten also:

- Welche Rolle spielt Rassismus in der Universalisierung partikularer Interessen (Ebene des Konsenses)?
- Welche Rolle spielt Rassismus in der Vermittlung materieller Zugeständnisse (Ebene der Kompromisse)?
- Welche Rolle spielt Rassismus bei der Stabilisierung der Hegemonieapparate, in denen Konsens und Kompromiss auf Dauer gestellt werden (Ebene der Institutionalisierung)?

Mit der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse können Konzepte wie Zivilgesellschaft, Alltagsverstand und Intellektuelle in ihrer gramscianischen Ausarbeitung zur Behandlung dieser Fragen eingesetzt werden. Sie erlaubt zudem, die zu Beginn des Kapitels vorgestellte These der negativen Vergesellschaftung gesellschaftstheoretisch einzubetten und ihren Problemen zu entgehen: Erstens wird die bei Hund angelegte funktionalistische Verkürzung durch die Annahme unterlaufen, dass Hegemonie den Widerstreit unterschiedlicher Führungsprojekte umfasst, die auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Ausmaß rassistische Elemente beinhalten. Zweitens

enthält die hegemonietheoretische Rassismusanalyse mit den materiellen Zugeständnissen eine Dimension, die über die ›illusorische‹ Vergemeinschaftung hinausgeht. Drittens schließlich verschiebt sich der Fokus der Analyse: konkreter als die epochale, aber auf allgemeinere Aussagen abzielend als die Darstellung historisch-konkreter Ereignisse. Wir können diese Ebene der Analyse die historische *Konjunktur* nennen. Im nächsten Abschnitt wird dieser Gedanke anhand der Arbeiten Stuart Halls weiter ausgeführt. Bei Hall finden wir eine *Konjunkturanalyse* vor, die beispielhaft für eine gramscianisch inspirierte Analyse von Rassismus als Hegemonieverhältnis steht.

4.3 Rassismus und Hegemonie II: Stuart Hall

Stuart Halls Werk – verteilt auf zahllose Artikel, Essays und Interventionen – ist für die hier verfolgte Analyse besonders relevant, da Hall eine an Gramsci orientierte Arbeit mit und an kritischer Gesellschaftstheorie mit einer anhaltenden politischen wie wissenschaftlichen Beschäftigung mit Rassismus verband. Antikoloniale Kämpfe im globalen Süden, die daran anschließenden neuen Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien nach Europa, aber auch der Widerstand gegen Rassismus in den USA und Großbritannien waren Teil jener Konjunktur, die Hall früh zu seinem Erkenntnisgegenstand machte. Dafür musste er sich mit dem Problem von ›Rasse‹ und Rassismus befassen, was er ab Mitte der 1970er Jahre systematisch tat. Der wichtigste intellektuelle und institutionelle Kontext dafür war das Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) an der Universität Birmingham, dessen Mitarbeiter ab 1968 und Direktor ab 1972 er war, bis er 1979 eine Stelle an der Open University antrat. Hall prägte wie kein zweiter das theoretische, intellektuelle und analytische Projekt der *Cultural Studies*, das maßgeblich von seinem Vorgänger als Direktor des CCCS, Richard Hoggart, dem walisischen Literaturtheoretiker Raymond Williams und dem Historiker Edward P. Thompson angestoßen worden war (Hall 2016 [1983]: 5-53). Diese hatten auf je unterschiedliche Weise Fragen des Alltags- und Gemeinschaftslebens subalternen Gruppen im Prozess der Durchsetzung kapitalistischer Produktionsweise in Großbritannien zum Gegenstand kulturwissenschaftlicher Analysen gemacht – und dabei den Begriff der Kultur selbst neu bestimmt: Kultur ›as a whole way of life‹ (Raymond Williams) bzw. als ›whole ways of struggle‹ (E.P. Thompson) (Hall 2016 [1983]: 25-53). Doch sie waren nicht in der Lage, die Präsenz – und die Veränderung – rassistischer Verhältnisse in ihre Gegenwartsana-

lysen der britischen Gesellschaftsformation einzubeziehen, wie Hall später erinnerte:

»They didn't understand that the black presence within Britain would be a transformatory social and political presence, that it was going to expand, that it was part of the first tip of a wave which was going to follow in much expanded numbers after. They didn't see it was a change of conjuncture.« (Back/Hall 2009: 675).

So schrieb Stuart Hall ab Mitte der 1970er Jahre eine Reihe von Texten, die zum Ziel hatten, die Bedeutung von Rassismus für die damalige britische Gesellschaftsformation herauszuarbeiten (Hall 1977, 1980, 1981, 1986, 1991, 1992a, 1992b; Hall et al. 1978). Theorie war ihm dafür ein »notwendiger Umweg« (Hall 1996: 270; vgl. Nealon 2016) »on the way to something more important« (Hall 1992c: 42). Dieses »Wichtigere« war die Analyse der Gegenwart als politisch-intellektuelle – nicht als akademische – Praxis.¹⁸ Hall wollte als »historian of the present« (Back/Hall 2009: 664)¹⁹ die Widersprüche, in die es politisch zu intervenieren galt, verstehen. Dieses selbsterklärte »strategische Verhältnis« zu Theorie (zit. in Grossberg 2006: 7) sollte jedoch nicht als instrumentelles Verhältnis oder gar als abstraktionsfeindlicher Empirizismus missverstanden werden. Hall erklärt dazu: »I am interested always in going on theorizing about the world, about the concrete, but I am not interested in the production of theory as an object in its own right« (ebd.). Die *Funktion* von Theorie ist ihm das Entscheidende: Sie ist notwendig, um die »mask of complex, unordered, and contradictory phenomenal forms or events« (Hall 2016 [1983]: 89) der historisch-konkreten Empirie als Konfiguration von sozialen Verhältnissen und Positionen zu verstehen:

»One has to break into them with the necessary abstractions. One has to cut into the thick texture of social life and historical experience with clearly for-

18 Diese Unterscheidung war Hall wichtig: »I come back to the critical distinctions between intellectual work and academic work: they overlap, they abut with one another, they feed off one another, the one provides you with the means to do the other. But they are not the same thing.« Intellektuelle Praxis ist für ihn »intended to produce some kind of organic intellectual political work, which does not try to inscribe itself in the overarching meta-narrative of achieved knowledges, within the institutions [...] But also as a practice which always thinks about its intervention in a world in which it would make some difference, in which it would have some effect.« (Hall 1996: 274-275).

19 Hall entlehnt die Formulierung bei Foucault (2003 [1977]: 349; vgl. Garland 2014).

mulated concepts and abstractions. [...] [T]he ability to grasp the real relations in concrete historical instances depends on the production and mediation of theory" (Hall 1986: 89).

4.3.1 Policing the Crisis

Diese Art der Theoriebildung, charakteristisch für Halls Arbeit, lässt sich anhand seiner Rassismusanalyse plastisch nachvollziehen. Halls eher abstrakt-theoretisch gehaltene, konzeptionelle Beiträge – besonders »Race, Articulation and Societies Structured in Dominance« (Hall 1980) und »Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity« (Hall 1986) – entfalten ihre volle Bedeutung erst im Zusammenhang mit den empirischen Untersuchungen in »Policing the Crisis«, einer von Hall gemeinsam mit Doktoranden am CCCS durchgeführten Studie zur »mugging panic« in Großbritannien Mitte der 1970er Jahre. »Policing the Crisis« ist ein in vielerlei Hinsicht bemerkenswertes – und im deutschsprachigen Raum bemerkenswert wenig beachtetes²⁰ – Buch. Sein Ausgangspunkt wirkt zunächst willkürlich und »idiosynkratisch« (Clarke 2010: 341): Drei Schwarze Jugendliche wurden 1973 in Handsworth, einem Vorort von Birmingham, für schuldig befunden einen weißen Mann ausgeraubt und schwer verletzt zu haben. Der Fall der »Handsworth Boys« wurde von Polizei, Justiz, Politik und Medien als exemplarisch für eine »mugging epidemic«, die Jugendlichen als Bedrohung für die öffentliche Ordnung und Sicherheit dargestellt. In dieser landesweit aufgeheizten Stimmung verurteilte das Gericht die drei Jungen zu drakonischen Strafen von zehn bis zwanzig Jahren Gefängnishaft. Für Hall und seine Mitautoren dient dieser Fall als Einstiegspunkt für eine umfassende Analyse der Hegemonieverhältnisse im Großbritannien der 1970er Jahre, die beispielhaft transdisziplinär und multimethodisch angelegte empirische Analyse mit Theoriearbeit und -entwicklung am Gegenstand verbindet. Voraussetzung dafür war die Problematik, in die sie ihren empirischen Gegenstand einbettete. Sie warf die

20 Das Buch wurde nie ins Deutsche übersetzt, die sozialwissenschaftliche Rezeption blieb weitgehend aus, Ausnahmen sind bis heute überschaubar. In der kritischen Kriminologie der BRD gehörten Fritz Sack, Heinz Steinert und Helga Cremer-Schäfer zu den Wenigen, die Bezüge zu Policing the Crisis herstellten (Cremer-Schäfer/Stehr 1990; Cremer-Schäfer/Steinert 2014; Sack/Steinert 1984). In jüngster Zeit scheint sich eine kleine nachholende Rezeption von »Policing the Crisis« in deutscher Sprache anzudeuten (Belina 2017; Ege 2014, 2015; Huke 2019; Perthus/Belina 2017; Straube/Belina 2018).

Fragen auf, die an den Gegenstand gestellt wurden: Warum wird Straßenkriminalität in dieser historischen Situation als vordringliches gesellschaftliches Problem definiert (obwohl, wie die Autoren zu Beginn der Studie zeigen, die Zahl der Straßenüberfälle nicht signifikant zugenommen hatte)? Warum wird mit ›mugging‹ ein eigener, neuer Begriff geprägt (bzw. aus dem US-amerikanischen Diskurs übernommen), der schnell Eingang in die Sprache der Medien, Justiz und Politik in Großbritannien hält? Warum bezogen sich so viele unterschiedlich positionierte AkteurInnen auf das Phänomen – und trugen dabei zu einem bemerkenswert breiten gesellschaftlichen Konsens bei, der Repression und harte Strafen als angemessene Reaktion befürwortete? Und, schließlich: Was sagt dieses Phänomen über die politische und kulturelle Konstellation aus, in der es sich zuträgt und die es ermöglicht?

Dies war der eigentliche Gegenstand, den Hall und seine Kollegen untersuchen wollten. So erklären sie zu Beginn der Studie: »The more we examine this whole complex in detail, the more it seems that it is the ›moral panic‹ about mugging rather than the appearance of ›mugging‹ itself, to which we must first give our attention« (Hall et al. 1978: 18). »Mugging«, so konnten sie durch Analysen von Zeitungsberichten, LeserInnenbriefen, Statements von Polizeisprechern sowie Aussagen von Richtern und Staatsanwälten zeigen,²¹ funktionierte als Diskurselement, das ein ganzes Universum von Bedeutungen und Emotionen mobilisieren konnte. Jene, die den Begriff öffentlichkeitswirksam verwendeten und ritualisiert wiederholten, beschrieben damit nicht bloß eine kriminelle Handlung, sondern produzierten erst das Phänomen. Es wurde zu einem Knotenpunkt, der im Zusammenspiel öffentlicher und halb-öffentlicher²² Diskurse eine besondere affektive Aufladung erhielt. Deshalb

21 Dabei handelt es sich jedoch nicht um bloße Textanalyse. Im Vorwort zu einer 2013 veröffentlichten Jubiläumsauflage bezeichnen die Autoren die Methode von »Policing the Crisis« als »der ethnografischen Imagination verpflichtet: »Although the classic methods of ethnography are participant observation, listening and interviewing, any approach that assists the journey towards a detailed empirical knowledge of a particular ›social world‹ can be ethnographic: wading through mounds of newspapers (primary materials for the ›social world‹ of social reaction); reading masses of secondary material in the form of books, articles and commentaries (on the ›social worlds‹ of police and black youth, for example); living and working in the ›social world‹ of Handsworth (in the case of one of us). It is this pragmatic approach, an ethnographic orientation combined with varieties of sociology and media studies framed by a Marxist approach to conjunctural analysis« (Hall et al. 2013: xi-xii).

22 Die Autoren untersuchten auch »abusive letters«, beleidigende und häufig offen rassistische Briefe, die Familienmitglieder der verurteilten »muggers« von ihnen fremden Perso-

sprechen Hall et al. von mugging als »Moralpanik« (»moral panic«), ein Begriff, den sie aus einer Jugendkultur-Studie von Stanley Cohen übernehmen (Cohen 2011 [1972]). Cohen bezeichnete damit Perioden, in denen »[a] condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests« (zit. in Hall et al. 1978: 16). Kennzeichnend für eine Moralpanik ist, dass sie als Symbol und Symptom einer »Krise der moralischen Ordnung« definiert und wahrgenommen wird (Cricher 2013: 393). Mugging hieß nicht nur, dass Jugendliche sich Portemonnaies und Armbanduhren ihrer Mitbürger mit Gewalt und widerrechtlich aneigneten. Es stand vielmehr für eine Verkettung verschiedener Themen: Gefahr für ›Recht und Ordnung‹, Verfall von Sitten und (sexueller) Moral, Verlust einer imaginierten ›rassischen‹ und kulturellen Homogenität. Im Zentrum dieser Moralpanik steht, als Verursacher und Verkörperung der Krise, eine konstruierte Figur, die, ebenfalls nach Cohen, ›Folk Devil‹ genannt wird. Als Projektionsfläche und »bearer of all our social anxieties« zieht der Folk Devil nicht nur Zorn und Empörung auf sich. Er funktioniert, so Hall und seine Kollegen, als Spiegelbild gesellschaftlicher Moral, er ist die »personification of all the positive social images – only in reverse: black on white« (Hall et al. 1978: 161-162). Der ›mugger‹, so eine zentrale These des Buches, war ein solcher Folk Devil: jugendlich, entwurzelt, verdorben und: Schwarz.

Rund um den mugging-Diskurs identifizieren die Autoren einen konservativen »cross-class consensus on crime« (Hall et al. 1978: 139). Konservative, auf Repression und Bestrafung setzende politische Positionen fanden breiten gesellschaftlichen Anschluss und Eingang in den Alltagsverstand auch vieler subalternen sozialer Gruppen; der politischen Rechten war es also gelungen, moralisch-intellektuelle Führung zu entwickeln, die – ausgehend vom scheinbar randständigen Thema der Straßenkriminalität – ein ganzes Netz ideologischer Bedeutungen und politischer Positionierungen in das Versprechen von Recht und Ordnung einwebt. Die Autoren erkennen in der Weise, wie verschiedenste Themen – Kriminalität, Sexualität, Migration, ›Rasse‹ – im Alltagsverstand verknüpft und zur Legitimierung repressiver Maßnahmen eingesetzt werden, eine »modification in the *modes of hegemony*«, hin zu einem Modell der Führung, das stärker als zuvor auf einen »authoritarian consensus« setzt (Hall et al. 1978: 217, Herv. i. O.). Sie erkennen das Hegemonieverhältnis

nen erhielten. Diese Briefe werden von Hall et al. als »at the boundary between ›private‹ and ›public‹« in die Studie aufgenommen (Hall et al. 1978: 128).

einer »Law-and-Order-Society« (Hall et al. 1978: 218-219) bemerkenswerterweise ein halbes Jahrzehnt, bevor es mit der Wahl Thatchers zur Premierministerin sichtbaren Ausdruck auf der Ebene der politischen Repräsentation finden sollte.

Im Verlauf des Buches entwickeln die Autoren eine Reihe miteinander verknüpfter Thesen, um diese Verschiebung in den Hegemonieverhältnissen zu erklären. *Erstens* analysieren sie Techniken der ideologischen »Orchestrierung der öffentlichen Meinung« (Hall et al. 1978: 120) durch die Medien im »Handsworth Case«: Ideologisch geprägte Vorannahmen darüber, welche Ereignisse als »newsworthy« gelten, spezifische Kontextualisierungen der behandelten Ereignisse und ihre Subsumption unter dominante ideologische »public images« (Hall et al. 1978: 98-99). Darin ist »Policing the Crisis« Cohens Untersuchung der Moralpanik rund um die subkulturellen Folk Devils der Mods und Rocker in seinem 1972 erschienenen »Folk Devils and Moral Panics« noch recht ähnlich. *Zweitens* und darüber hinaus stellen sie Überlegungen dazu an, an welche *Elemente des Alltagsverstands* der ArbeiterInnenklasse in Großbritannien das autoritäre Führungsangebot anknüpfen kann (Hall et al. 1978: 140-177). Dazu zählen sie Bilder von Respektabilität (und der damit verbundenen Abgrenzung von jenen Teilen der ArbeiterInnenklasse, denen diese vorenthalten wird), Arbeit (und die damit verbundene Idee des »unverdienten Einkommens durch Kriminalität oder Wohlfahrt); (Selbst-)Disziplin (und ihr Gegenstück, die von den rebellischen Jugendbewegungen der 1960er Jahre verkörperte Disziplinlosigkeit); Familie (deren tatsächliche oder befürchtete Desintegration als Ursache für moralischen Verfall identifiziert wird); und die Stadt als »concrete embodiment of the achievements of industrial civilisation« (Hall et al. 1978: 145) (die durch Kriminalität im öffentlichen Raum als bedroht wahrgenommen wird). Diese »social images« werden zusammengehalten von einem – dem einzigen – »image of totality«: »England«. Die Nation wirkt im Alltagsverstand zugleich als moralische Gemeinschaft nach innen, die all die positiven Bilder von Respektabilität, Arbeit, Disziplin, Familie und Zivilisation versinnbildlicht, und als Projektion englischer Überlegenheit nach außen: als Empire, das seine moralische, ökonomische und militärische Übermacht im Weltmaßstab behauptet. In dieser Konfiguration des Alltagsverstands kann jeder Gesetzesbruch als Bruch mit den zuvor dargestellten Elementen artikuliert werden. Die besondere Effektivität der Law-and-Order-Politik liegt also darin begründet, dass sie bestimmte »traditionalistische« Elemente des Alltagsverstands – was Hall und Kollegen »English ideology« nennen – mobilisiert:

»Each of the themes we have touched on within this traditionalist version of ›English ideology‹ organises crime within it. Each one connects with and identifies crime – and inserts it into a discourse about normality, rightness and their inverse« (Hall et al. 1978: 149-150).

Genauso wichtig ist ihnen herauszustellen, dass diese traditionalistische Ideologie nur *ein Anteil* des strukturell widersprüchlichen Alltagsverstands der Subalternen ist. Sie übernehmen Gramscis Bild des *inkohärenten* Alltagsverstands und zeigen, dass jedes der von ihnen behandelten Themen – Respektabilität, Arbeit, Disziplin, Familie, die Stadt, Recht, ja selbst die Nation – immer auch Spuren dessen enthält, was Gramsci als »buonsenso« bezeichnet hatte: Traditionen des Widerstands und Erfahrungen der Selbstorganisation, »Spuren autonomer Initiative« (GH: 2191) sind ebenso Teil des Alltagsverstands und in seinen operativen Elementen präsent. Doch diese werden nicht so ausgearbeitet, organisiert und politisch effektiv gemacht, wie dies der konservativen moralisch-intellektuellen Führung in Hinblick auf die traditionalistischen Elemente gelingt. Die Konstruktion des Folk Devils ermöglicht also die Dominanz der traditionalistischen oder autoritären Elemente innerhalb des fragmentierten Alltagsverstands über die solidarischen und demokratischen. Diese Dominanz funktioniert nicht als Gleichschaltung, sondern indem sie alternative oder widersprechende Elemente – Erfahrungen, Werte und Urteile, die nicht mit der konservativen englischen Ideologie kompatibel sind – als untergeordnete Ausnahmen verarbeitet: Diese Elemente, »which are situationally or contextually bound, then appear as mere exceptions, brackets, qualifications, within this larger structure of thought. In this way the dominant and subordinate position of the different classes is refracted through the relation between dominant and subordinate structures of ideas« (Hall et al. 1978: 155). Die *dritte* Dimension zur Erklärung des entstehenden autoritären Konsenses ist die *Krise der bestehenden Hegemonieverhältnisse*. Die zentrale These des Buches lautet, dass die Formen der Konsensgenerierung – durch ideologische Universalisierung, materielle Einbindung und institutionelle Stabilisierung – die für den britischen Nachkriegskapitalismus prägend waren Anfang der 1970er Jahre desintegrieren. Die Ausweitung repressiver Politik konnte nur vor dem Hintergrund einer erschöpften Hegemonie verstanden werden, die selbst nur eine Dimension einer umfassenden – in Gramscis Worten: organischen – Krise war. In »Policing the Crisis« wird die Krise selbst als lange andauernder Prozess verstanden, in dem sich unterschiedliche Krisendynamiken mit

jeweils spezifischen Logiken und Rhythmen überlagern. Die Autoren identifizieren (1.) eine ökonomische Krise des britischen und globalen Kapitalismus; (2.) eine Krise der sozialen Kräfteverhältnisse, der politischen Apparate und Parteien, einschließlich der Organisationen der Arbeiterbewegung, die als »junior partners in the management of crisis« agierten (Hall et al. 1978: 318); (3.) eine Krise des Staates, in dem sich die unterschiedlichen Strategien zur Bearbeitung der ökonomischen Krise als konfrontative Konflikte verdichten; und schließlich (4.) eine »crisis in political legitimacy, in social authority, in hegemony, and in the forms of class struggle and resistance« (Hall et al. 1978: 319). Diese Krisendimensionen waren nicht auf einen gemeinsamen Kern – etwa die Krise der Kapitalverwertung – zurückzuführen, sondern fügten sich als jeweils Besondere zusammen. Hall und Kollegen beschreiben ausführlich, wie unterschiedliche Kämpfe und Bewegungen selbst dazu beigetragen hatten, dass die alten Modi der moralischen und politischen Führung abgelehnt, angegriffen oder ausgehöhlt wurden. Im Zentrum des Umbruchs stand 1968, »the year of a remarkable cataclysm: a parting of the waters« (Hall et al. 1978: 240). Dazu gehörten die Sub- und Gegenkulturen der 1960er und 1970er Jahre, die feministische Bewegung, antirassistische und antiimperialistische Kämpfe, aber auch die Klassenkämpfe neuer und alter ArbeiterInnenbewegungen (Hall et al. 1978: 218-279). Mitte der 1970er Jahre schien, wie Moritz Ege in einer Relektüre von »Policing the Crisis« zusammenfasst, »der gesellschaftlich-kulturelle Konsens über die Legitimität von politisch-ökonomischer Herrschaft zerbrochen« (Ege 2015: 55). Erst in diesem Zusammenhang erschließt sich die Bedeutung des »Handsworth Case«, die hysterisch wirkenden Medienkampagnen zur Kleinkriminalität, das drakonische Strafmaß des Richters, der ein Exempel an drei Teenagern statuiert. Die polizeiliche Verfolgung der Jugendlichen ist Krisenbearbeitung im umfassenden Sinne: »the emergence of a strategy for resolving the crisis and the intense political-cultural work that went into making its definition of the crisis and its proposed solutions seem necessary, appropriate and desirable«, wie John Clarke, einer der Co-Autoren, rückblickend zusammenfasst. »In this analysis, the »exhaustion of consent« is made visible, and the use of coercion is identified as the basis for an attempt to reconstruct hegemony in a more authoritarian mode« (Clarke 2010: 341-342). Am Ende des Kapitels, in dem Hall und seine Mitautoren die Krise der Hegemonie analysieren, formulieren sie diese Einsicht mit poetischer Dringlichkeit:

»The society is battenning itself down for ›the long haul‹ through a crisis. There is light at the end of the tunnel – but not much; and it is far off. Meanwhile, the state has won the right, and indeed inherited the duty, to move swiftly, to stamp fast and hard, to listen in, discreetly survey, saturate and swamp, charge or hold without charge, act on suspicion, hustle and shoulder, to keep society on the straight and narrow. Liberalism, that last backstop against arbitrary power, is in retreat. It is suspended. The times are exceptional. The crisis is real. We are inside the ›law-and-order‹ state. That is the social, the ideological content of social reaction in the 1970s. It is also the *moment of mugging*.« (Hall et al. 1978: 323, Herv. i. O.)

Mit dieser knappen Darstellung soll gezeigt werden, dass in »Policing the Crisis« nicht bloß einzelne von Gramsci übernommene Begriffe angewandt werden, sondern die gesamte Problematik – die Anordnung des Gegenstands, die Fragen, die an diesen gerichtet werden und die Konzepte, die eingesetzt werden »to cut into the thick texture of social life and historical experience« (Hall 2016 [1983]: 89) – eine hegemonietheoretische ist. Die Studie kreist um die Frage nach der Herstellung, Aufrechterhaltung, Herausforderung, Krise und Rekonstituierung von Hegemonie, wählt den Alltagsverstand als zentralen Gegenstand der Untersuchung und versucht die Verschiebungen im Verhältnis von Konsens und Zwang in den sich transformierenden Hegemonieverhältnissen zu fassen. Sie löst damit in vielerlei Hinsicht ein, was Hall auch danach immer wieder von sich und anderen einforderte: »we must ›think‹ our problems in a Gramscian way« (Hall 1987: 16). Im Folgenden sollen drei Aspekte dieses Ansatzes herausgearbeitet werden, die von besonderer Relevanz für eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse sind: die Analyseebene der *Konjunktur*, die Theorie der *Artikulation* sowie die Metapher des *Folk Devil* als Figur des/der Anderen.

4.3.2 Halls Konjunkturanalyse

Halls Erkenntnisinteresse, sein strategisches Verhältnis zu Theorie und seine kritisch-intellektuelle (im Gegensatz zu rein akademisch-wissenschaftlicher) Praxis sind untrennbar mit dem Begriff der Konjunktur verbunden. Wie viele andere sieht Lawrence Grossberg, Freund und Kollege Halls, dessen »commitment to study the conjuncture« als Halls spezifische intellektuelle Eigenschaft; sein weit verstreutes Gesamtwerk könne als »a conjuncturalist study of changing conjunctures« gelesen werden (Grossberg 2015: 7). Diese

Hinwendung zur »conjunctural analysis« (Davison et al. 2016) ist mit Halls spezifischer Lesart Gramscis verbunden. Hall liest den ersten Auswahlband der Gefängnishefte Mitte der 1970er Jahre als Teil des politisch-intellektuellen Projekts einer theoretischen Neufundierung der Cultural Studies: Er sucht eine Alternative einerseits zur humanistischen »philosophic anthropologic conception of Man« (Hall 2016 [1983]: 39), die von der Erfahrungswelt des aktiven, aber undifferenzierten und mit sich selbst identen Subjekt ausgeht und die die frühen Cultural Studies von Raymond Williams geerbt hatten; andererseits aber auch zu jenen Varianten des Marxismus, die kulturelle und ideologische Phänomene aus den Strukturmerkmalen der kapitalistischen Produktionsweise ableiten zu können glaubten – was Hall als Determinismus oder Ökonomismus ablehnt. Hall und seine MitstreiterInnen am CCCS finden Elemente einer solchen theoretischen Grundierung zunächst im anthropologischen und linguistischen Strukturalismus bei Louis Althusser, durch die kritische Lektüre von Marx' »Frankreichschriften« und seiner »Grundrissen«. Als entscheidenden theoretischen Impuls beschreibt Hall jedoch die Lektüre Gramscis. Hier findet er marxistische Analysen, die auf die politische, ideologische und kulturelle *Formierung* sozialer Gruppen abzielen, statt politische, ideologische und kulturelle *Formen* als Ausdruck der gesellschaftlichen »Basis« in den »Überbauten« anzunehmen: »[Gramsci] substitutes, for the reductionist approach which would »read off« political and ideological developments from their economic determinations, a far more complex and differentiated type of analysis« (Hall 1986: 11). Diese Art der Analyse sei, so Hall, auf einem spezifischen Abstraktionsniveau angesiedelt; sie behandle »the levels of the analysis of specific historical *conjunctures*, or of the political and ideological aspects – the much neglected dimensions of the analysis of social formations in classical marxism« (Hall 1986: 8, Herv. B.O.). Dies sei Gramscis entscheidender Beitrag zur »Erneuerung des Marxismus«.

Solche und ähnliche Formulierungen finden sich ab Ende der 1970er Jahre bis zu Halls letzten Veröffentlichungen vor seinem Tod (vgl. Hall/Massey 2010); er selbst sah den Fokus auf die Konjunktur als kennzeichnend für sein Denken: »I think conjunctureally. I'm what Larry Grossberg calls a radical contextualist. I think that's about as far as I can go in reflecting on my own way of thinking. [Laughs]« (Back/Hall 2009: 665). Was genau ist nun die »Konjunktur«, was die Ebene des »Konjunkturrellen«? Erstens verwendet Hall den Begriff, um die analytische Hinwendung zur historisch-konkreten Ebene zu markieren:

»Gramsci's work uses theory to illuminate concrete historical cases or political questions, what Gramsci called ›the conjunctural.‹ Consequently, Gramsci's work often appears almost *too* concrete, too historically specific, too time and context bound, too descriptively analytic« (Hall 2016 [1983]: 157).

›Konjunktur‹ ist hier gleichzusetzen mit einer konkreten historischen ›Situation‹ (Hall 1986: 6). Parallel dazu setzt Hall den Begriff aber auch ein, um eine Periodisierung gesellschaftlicher Entwicklung vorzunehmen: »It's partly about periodisation. A conjuncture is a period during which the different social, political, economic and ideological contradictions that are at work in society come together to give it a specific and distinctive shape« (Hall/Massey 2010: 57). Hier wird also nicht die historisch-spezifische Situation Gegenstand der Analyse, sondern Phasen, relativ stabile »Konfigurationen gesellschaftlicher Kräfte, in denen strukturell verankerte Tendenzen, institutionelle und ideologische Formationen sowie kontingente, situationspezifische Faktoren zusammentreffen« (Gallas 2016: 141).²³ Die beiden Dimensionen überlagern sich bei Hall bisweilen, was eine gewisse Unschärfe in manchen Formulierungen nach sich zieht. Tatsächlich sind in Halls Verwendung von ›Konjunktur‹ und ›konjunkturell‹ zwei theoretische Argumente eingelassen.

Erstens die Ablehnung der theoretischen Praxis der ›Ableitung‹. Bestimmungen, die auf hoher Abstraktionsebene getroffen werden – etwa zum Verhältnis von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften auf Ebene der kapitalistischen Produktionsweise – können nicht auf konkretere Ebenen – etwa der politischen Auseinandersetzung in einer konkreten Gesellschaftsformation – umgelegt werden. Als Beispiel führt Hall Marx' eigene Behandlung des Klassenbegriffs an. Auf der abstrakten Ebene der Produktionsweise ist es plausibel und notwendig, das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit als zentralen Antagonismus zu identifizieren, wie Marx dies im »Kapital« macht.

23 Diese Unschärfe ist auch auf die uneinheitliche Verwendung des Begriffs durch Gramsci zurückzuführen. Wie Koivisto und Lahtinen zeigen, nutzt Gramsci »konjunkturell« zu Beginn seiner Aufzeichnungen im Gefängnis als deckungsgleich mit dem Begriff »gelegheitsbeding« (»occasionale«). »Konjunkturelle« Bewegungen taugten demnach bloß als Gegenstand tagespolitischer Erörterung, im Gegensatz zu »organischen« (Koivisto/Lahtinen 2010: 1506; vgl. GH: 493). In späteren Ausarbeitungen erfährt der Begriff jedoch eine Bedeutungsänderung: Gramsci setzt ihn in den Kontext der Analyse politischer Kräfteverhältnisse und der Hegemonie. Nun ist die Ebene des Konjunkturellen nicht bloß »gelegheitsbeding«, sondern als »konjunkturelle [...] Schwankungen« Teil des »Ensembles der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse« (Koivisto/Lahtinen 2010: 1509; vgl. GH: 1564). Hall entgeht diese Ambivalenz (vgl. Back/Hall 2009: 664).

Doch wenn er Auseinandersetzungen auf der Ebene konkreter Gesellschaftsformationen analysiert – wie im »18. Brumaire«, seiner Analyse des Staatsstreichs Louis Napoleons – stehen sich nicht einfach Bourgeoisie und ArbeiterInnenklasse gegenüber, im Gegenteil:

»At the two different levels of abstraction, there are two quite different languages about class and politics. At the level of the specific conjuncture, all kinds of social and political forces come into play that could not conceivably appear at the level of the mode of production, and which have no precise class location: the army priests, officials, lawyers, writers and journalists. [...] even the classes themselves are fragmented and mobile terms« (Hall 2016 [1983]: 93).

Der Begriff der Konjunktur verweist hier also darauf, dass politische Positionen, ideologische Überzeugungen, kulturelle Praxen nicht von der abstrakten Klassenposition abgeleitet werden können. Eine Konjunkturanalyse »requires a different kind of analysis« (Hall 2016 [1983]: 94).

Zweitens bedeutet Konjunktur für Hall aber auch, dass die enorme Komplexität oder Überdeterminiertheit jeder Gesellschaftsformation Regularitäten, Tendenzen und Strukturen bildet, die untersucht werden können. Der poststrukturalistischen Betonung der Kontingenz stellt das Konzept der Konjunktur die Annahme begrenzter Ordnung bei. Es erlaubt Hall, »[to think] unity *and* difference, difference *in* complex unity, without this becoming a hostage to the privileging of difference as such« (Hall 2016 [1983]: 122, Herv. i. O.). Konjunktur bezeichnet demnach eine bestimmte, räumlich und zeitlich eingeschränkte Phase kapitalistischer Entwicklung, in der die Vielzahl potenzieller und tatsächlicher Differenzen und Widersprüche auf eine bestimmte Weise bearbeitet und dadurch stabilisiert werden. Mit Gramsci gesprochen: eine Phase, in der Führungsansprüche realisiert werden und Hegemonie als konsensbasierte, kompromissvermittelte und institutionalisierte Form politischer Machtausübung funktioniert. Davison, Featherstone, Rustin und Schwarz betonen zurecht, dass es sich bei Halls Konjunkturanalyse nicht um eine theoretisch-formale oder »objektive« Periodisierung handelt, sondern um eine politische. Die Bestimmung einer Konjunktur – und die Bestimmung einer Krise als Aufbrechen oder Zerfaserung derselben – ist »the moment when politics intruded onto the terrain of theory, driven by the need to mobilise abstraction in order to grasp the unpredictabilities of the historical world« (Davison et al. 2016: 4). Jede hegemonietheoretische Analyse ist in diesem Sinne Konjunkturanalyse: Sie untersucht komplexe

Kräfteverhältnisse, die politisches Handeln ermöglichen und einschränken: »how different forces come together, conjuncturally, to create the new terrain, on which a different politics must form up« (Hall 1987: 16). Unter diesem Gesichtspunkt ist auch Halls Rassismusanalyse zu verstehen. Sie wählt die historisch-konkrete Konjunktur als analytische Ebene, auf der die Funktionsweisen des Rassismus – oder, genauer, der verschiedenen »historisch spezifischen Rassismen« (Hall 1980: 50) – untersucht werden können.

4.3.3 Theorie der Artikulation

Die Konjunkturanalyse untersucht also den Zusammenhang von (prekärer) Einheit und (begrenzter) Differenz im Rahmen einer raum-zeitlich bestimmten Gesellschaftsformation. Diese relative Fixierung und Stabilisierung wird weder objektiven historischen Gesetzmäßigkeiten noch den funktionalen Reproduktionsanforderungen der Produktionsweise zugeschrieben, sondern als stets prekäres und umkämpftes (Zwischen-)Ergebnis der Kämpfe um Hegemonie verstanden. Im Zentrum dieser theoretischen Überlegung steht für Hall der Begriff der Artikulation (vgl. Slack 1996). Damit bezeichnet er

»the form of a connection or link that can make a unity of two different elements under certain conditions. It is a linkage which is not necessary, determined absolute, and essential for all times; it is not necessarily given in all cases as a law or fact of life. It requires particular conditions of existence to appear at all, and so one has to ask, under what circumstances can a connection be forged or made.« (Hall 2016 [1983]: 121)

Artikulation bedeutet hier nicht – oder nicht in erster Linie – sich (sprachlich) auszudrücken, sondern, auf die etymologische Wurzel des lateinischen *articulus* (›Gelenk‹) zurückgehend, die Herstellung einer Verbindung. Hall entwickelt eine »theory of articulation« (Hall 2016 [1983]: 122) zunächst in Auseinandersetzung mit Louis Althusser und dessen Schülern (Hall 1980: 37-45), geht aber über deren Verwendung des Begriffs hinaus. Wir finden zumindest drei miteinander verschränkte Bedeutungsebenen von ›Artikulation‹ bei Hall vor. *Erstens* verwendet Hall den Begriff, um abstrakt die nicht-notwendigen Verbindungen zwischen verschiedenen Ebenen einer Gesellschaftsformation zu benennen. Politische und ideologische Strukturen entwickeln sich nicht automatisch auf eine Weise, die den Anforderungen der Ökonomie entspricht; sie müssen durch aktive politische und ideologische Arbeit mit ihnen in Einklang gebracht – mit ihnen verknüpft – werden. Es handelt sich

also um eine Praxis, keine Strukturfunktion; und als solche kann sie gelingen oder misslingen. *Zweitens* verweist ›Artikulation‹ auf die Ebene der Bedeutungen im Feld des Kulturellen bzw. der Ideologie. Hier geht es um das Herstellen von Verbindungen zwischen unterschiedlichen Bedeutungs- oder Diskurselementen. »Policing the Crisis« liefert eine Reihe von Beispielen dafür, wie unterschiedliche Elemente des Alltagsverstands in der »Englischen Ideologie« verkettet werden – nicht, weil diese notwendig zueinander gehörten, sondern weil sie als Teil der Kämpfe um Hegemonie aktiv miteinander in Verbindung gesetzt, also artikuliert werden. Ergebnis sind metonymische, wechselseitig aufeinander verweisende Serien von Bedeutungen oder ›Äquivalenzketten‹. Ideologie funktioniert für Hall als Artikulation, als »this work of fixing meaning through establishing, by selection and combination, a chain of equivalences« (Hall 2016 [1983]: 122).²⁴ Eine *dritte* Ebene betrifft die Verknüpfung zwischen Diskurselementen bzw. -ketten mit sozialen AkteurInnen oder Subjekten: »[A] theory of articulation is both a way of understanding how ideological elements come, under certain conditions, to cohere together within a discourse, and a way of asking how they do or do not become articulated, at specific conjunctures, to certain political subjects« (Hall 2016 [1983]: 142). Wem werden bestimmte Bedeutungen zugeschrieben? Wer nimmt sie für sich selbst in Anspruch, übernimmt, verändert oder wehrt sie ab? Wie bilden sich durch diese Prozesse der Fremd- und Selbstzuschreibungen Identitäten aus? Diese Verbindungen sind nicht völlig willkürlich – sie müssen Resonanz in den Erfahrungen der jeweiligen AkteurInnen entfalten und an existierende Elemente des Alltagsverstands anknüpfen. Sie sind aber nichtsdestotrotz kontingent oder ›nicht-notwendig‹, wie Hall betont. Um die Bedeutung und Einordnung, ja selbst die individuelle Wahrnehmung gelebter Erfahrung – etwa am Arbeitsplatz, im Wohnviertel, in der Familie – jedes und jeder Einzelnen wird gesellschaftlich gerungen. Das ist die gramscianische Grundlage der Hall'schen Theorie der Artikulation.

Für die Rassismusanalyse ist dieser Begriff der Artikulation in allen drei Dimensionen höchst produktiv. Auf der ersten, abstraktesten Ebene gibt er einen Hinweis darauf, wie Rassismus auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen agiert:

24 Hall greift hier einen Gedanken von Ernesto Laclau (1977) auf, der die Theorie der Artikulation ab Mitte der 1980er Jahre gemeinsam mit Chantal Mouffe weiterentwickeln sollte (Laclau/Mouffe 2001 [1985]; vgl. Opratko 2018: 122-153).

»One must start, then, from the concrete historical ›work‹ which racism accomplishes under specific historical conditions – as a set of economic, political, and ideological practices, of a distinctive kind, concretely articulated with other practices in a social formation« (Hall 1980: 52).

Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis zu begreifen heißt demnach nicht, davon auszugehen, dass rassistische automatisch funktional für politische Herrschaft und/oder ökonomische Ausbeutung sind, sondern die Praxen zu untersuchen, durch die ideologische, politische und ökonomische Elemente des Rassismus zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Die zweite Dimension fragt danach, welche Bedeutungselemente in der rassistischen Konstruktion des Anderen – etwa in der Figur des/der muslimischen Anderen – zu Äquivalenzketten verknüpft werden. Für den antimuslimischen Rassismus ist diese Dimension besonders bedeutsam angesichts der »Islamisierung der öffentlichen und akademischen Debatten« (Müller-Uri 2014: 13), d.h. des Phänomens, »dass mittlerweile so gut wie alle sozialen Probleme auf vermeintlich allseits bekannte Charakteristika ›der islamischen Kultur‹ zurückgeführt werden« (ebd.). Die dritte Ebene schließlich stellt die für die vorliegende Studie entscheidende Frage: Warum werden Elemente rassistischer Diskurse von Subjekten als plausibel angenommen, in den eigenen Alltagsverstand integriert und reproduziert? Hall gibt mit seinem Begriff der Artikulation wichtige Hinweise darauf, wie diese Frage produktiv umformuliert und empirisch bearbeitbar gemacht werden kann. Wenn wir das Verhältnis von Diskurs und Subjekt als Artikulation begreifen, geht es darum nachzuvollziehen, welche Elemente des bestehenden, widersprüchlichen Alltagsverstands der jeweiligen Subjekte sich als kompatibel mit rassistischen Diskurselementen erweisen; durch welche Praxen die Verknüpfung zwischen spezifischen Erfahrungshorizonten und rassistischer Veränderung hergestellt wird; und welche ideologischen Formen der Rassismus bereitstellt, um eine Konjunktur zu leben. Ideologie ist auch in diesem Sinne produktiv: »[It] empowers people, enables them to begin to make some sense or intelligibility of their historic situation, without reducing the forms of intelligibility to their socioeconomic or class location or social position« (Hall 2016 [1983]: 143). »Ideologische Formen« bezeichnet hier also kein falsches oder verzerrtes Bewusstsein, sondern einen Horizont von Bedeutungen, Haltungen und Affekten, der es erst ermöglicht, sich in der Welt zurecht zu finden und ihr auf eine bestimmte Weise Sinn zu verleihen. Jede dieser drei Dimensionen ist wiederum daraufhin zu be-

fragen, ob und gegebenenfalls wie sie zur Reproduktion und Stabilisierung bestehender Hegemonieverhältnisse beitragen.

4.3.4 Der Folk Devil als Figur der Veränderung

In Kapitel 3.5 wurde ausführlich dargelegt, dass kritische Rassismustheorien, wie sie in dieser Arbeit verstanden werden, davon ausgehen, dass Rassismen ihr jeweiliges Objekt der Abwertung und/oder Dämonisierung selbst hervorbringen. Rassistische Veränderung produziert abstrakte Figuren, die als Schablone an bestimmte Körper angelegt werden. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich auch das Konzept des Folk Devil in »Policing the Crisis« lesen. Ursprünglich im Feld der Kriminal- und Devianzsoziologie verortet (vgl. Cohen 1999; Critcher et al. 2013; Goode/Ben-Yehuda 2010; Krinsky 2016; Monod 2017; Thompson 2005), werden Moralpaniken hier allgemeiner definiert als »an episode, often triggered by alarming media stories and reinforced by reactive laws and public policy, of exaggerated or misdirected public concern, anxiety, fear, or anger over a perceived threat to social order« (Krinsky 2013: 1). Im Zentrum einer solchen Episode steht meist eine Figur, die von relevanten Teilen der Öffentlichkeit nicht nur für die skandalisierten Taten selbst – etwa Straßensriminalität, Drogenkonsum, Gewalt unter Jugendlichen oder sexuelle Ausschweifungen – verantwortlich gemacht wird, sondern darüber hinaus eine Gefahr für die soziale Ordnung darstellen soll. Cohen hatte diese Dynamik anhand der Darstellung verfeindeter Jugendkulturen – Rocker und Mods – im England der 1960er Jahre untersucht. Die Jugendlichen nahmen in der öffentlichen Wahrnehmung, so Cohens These, die Rolle eines »Folk Devils« ein. Cohen geht davon aus, dass eine Reihe archetypischer Figuren, die über lange Zeit folkloristisch überliefert wurden, im Zeitalter moderner Massenmedien neue Funktionen und Qualitäten annehmen. Medien bedienten sich in der »gallery of folk types – heroes and saints, as well as fools, villains and devils« – und verbreiteten sie »to much larger audiences and with much greater dramatic resources« (Cohen 2011: 11). Wer als Folk Devil repräsentiert wird, ist wandelbar, aber nicht völlig arbiträr: »The audience has existing stereotypes of other folk devils to draw upon and, as with racial stereotyping, there is a readily available composite image which the new picture can be grafted on to« (Cohen 2011: 56). Obwohl die von Cohen untersuchten Folk Devils – Mods und Rocker – überwiegend weiße Jugendliche waren, verweist er bereits auf Ähnlichkeiten zu »rassistischen Stereotypisierungen«. Die Dämonisierung sozialer Gruppen unter Rückgriff auf folkloristische Traditionen, aber auch die

innere Widersprüchlichkeit der konstruierten Andersheit, sind ihm Anhaltspunkte für solche Parallelen.

»Thus Jews are intrusive, but also exclusive; Negroes are lazy and inert, but also aggressive and pushing; Mods are dirty and scruffy, but also slickly dressed; they are aggressive and inflated with their own strength and importance, but they are also cowardly. An image rationalizes a particular explanation or course of action; if an opposite image is perceived as being more appropriate to this end, then it is easily invoked« (Cohen 2011: 56).

Die Idee des Folk Devil wird von Hall und Kollegen aufgegriffen, um die Episode der Moralpanik rund um die Figur des »muggers« zu analysieren. Sie argumentieren, dass in den Jahren 1972-73 eine Panik ausgebrochen war »which fits in almost every detail the process described by Cohen« (Hall et al. 1978: 17). Tatsächlich beleuchtet »Policing the Crisis« zunächst eine Episode, einen zeitlich begrenzten Hype, der wie eine Modeerscheinung oder ein Sommerhit kommt und wieder geht, ohne dass jemand genau sagen könnte warum. Für Cohen ist es genau dieser zeitlich begrenzte Charakter, der eine Moralpanik ausmacht:

»A panic, by definition, is self-limiting, temporary and spasmodic, a splutter of rage which burns itself out. Every now and then speeches, TV documentaries, trials, parliamentary debates, headlines and editorials cluster into the peculiar mode of managing information and expressing indignation that we call a moral panic« (Cohen 2011, xxxvii; vgl. Goode/Ben-Yehuda 2013).

Zugleich nutzen Hall et al. jedoch die »mugging panic«, wie oben dargestellt, als Eintrittspunkt für eine hegemonietheoretische Analyse der politisch-gesellschaftlichen Konjunktur, in der diese Moralpanik stattfindet. Damit gehen sie über Cohens Perspektive hinaus und übertragen den Begriff des Folk Devil – ohne dies auszuweisen – in eine andere Problematik. Wie gezeigt geht die Konjunkturanalyse über die »spasmodischen« Ausbrüche der Moralpanik hinaus – doch welche Rolle spielt dann noch der Folk Devil, der bei Cohen ja nur innerhalb der jeweiligen Episode seine gesellschaftliche und kulturelle Wirksamkeit entfaltet? Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied im Konzept des Folk Devils, wie es von Hall et al. entwickelt wird. Viel stärker als bei Cohen denken sie die Figur als negative Verkörperung jener moralisch-intellektueller Tugenden, die für die jeweiligen Hegemonieverhältnisse und die in ihnen eingelassenen Konsense und Kompromisse konstitutiv sind:

»The ›mugger‹ was such a Folk Devil; his form and shape accurately reflected the content of the fears and anxieties of those who first imagined, and then actually discovered him: young, black, bred in, or arising from the breakdown of ›social order‹ in the city; threatening the traditional peace of the streets, the security of movement of the ordinary respectable citizen; motivated by naked gain, a reward he would come by, if possible, without a day's honest toil; his crime, the outcome of a thousand occasions when adults and parents had failed to correct, civilise and tutor his wilder impulses; impelled by an even more frightening need for ›gratuitous violence‹, an inevitable result of the weakening of moral fibre in family and society, and the general collapse of respect for discipline and authority. In short, the very token of ›permissiveness‹, embodying in his every action and person, feelings and values that were the opposite of those decencies and restraints which make England what she is. He was a sort of personification of all the positive social images – only *in reverse*: black on white.« (Hall et al. 1978: 161-162, Herv. i. O.)

Der ›mugger‹ als Folk Devil ist in diesem Sinne mehr als ein ›Schreckgespenst‹ oder ein ›Sündenbock‹ (Morgan/Poynting 2012: 5). Er funktioniert als *rassistisch definierte Figur des Anderen*. In dieser Figur sind, wie das oben angeführte Zitat deutlich macht, unterschiedliche Bedeutungselemente miteinander *artikulierte* (im zweiten oben genannten Sinn). Durch die Veränderung verdichten sich Selbst- und Fremdbilder und spannen einen »Innenraum des Rassismus« (Hall 2000: 14) auf, der die den jeweiligen Gruppen (›uns‹ und ›ihnen‹) zugeschriebenen Charakteristika bündelt und binär aufspaltet. Zugleich funktioniert der Folk Devil als orientierende Figur, weil die in ihm gebündelten Bedeutungselemente mit den Erfahrungswelten und dem Alltagsverstand jener sozialer Gruppen artikuliert (im dritten oben genannten Sinn) werden, die in Abgrenzung von den schwarzen, devianten Jugendlichen die Verkörperung moralisch-kultureller Überlegenheit für sich beanspruchen können. Beide Dimensionen der Artikulation – die Verknüpfung unterschiedlicher Motive moralischer Verworfenheit in einer abstrakten Figur und die Verbindung dieser diskursiven Äquivalenzkette mit bestimmten Subjekten – passieren nicht einfach, sondern sind das Ergebnis von bewusster und unbewusster Praxis oder »ideological work«. Die Folk Devils müssen, wie es in »Policing the Crisis« heißt »heraufbeschworen« werden: »The devils do, indeed, need to be summoned« (Hall et al. 1978: 162).

Zwei Anmerkungen sollen hier hinzugefügt werden, die für die vorliegende Studie an späterer Stelle relevant werden. Erstens legt schon die Wort-

wahl des »Heraufbeschwörens« nahe, dass dieser Konstruktionsprozess immer auch irreduzible emotionale oder affektive Dimensionen enthält. Er ist *aufgeladen* mit Angst und Sorge, Wut, Ekel oder Abscheu. Hall und Kollegen schreiben von »our most intense feelings«, die in den Folk Devil projiziert werden (Hall et al. 1978: 162). Hall hat in späteren Arbeiten versucht die affektiven, unbewussten und unheimlichen Aspekte des Rassismus weiter auszuarbeiten und dabei auf Konzepte der Psychoanalyse zurückgegriffen. Elemente davon lassen sich auch schon in »Policing the Crisis« finden, etwa wenn der Folk Devil als Verkörperung nicht nur gemeinhin abgelehnter Laster, sondern auch als Erinnerung an die unterdrückten, abgespaltenen und mit Angst belegten Elemente der eigenen kulturellen Persönlichkeit beschrieben wird:

»In one sense, the Folk Devil comes up at us unexpectedly, out of the darkness, out of nowhere. In another sense, he is all too familiar; we know him already, before he appears. He is the reverse image, the alternative to all we know: *the negation*. He is the fear of failure that is secreted at the heart of success, the danger that lurks inside security, the profligate figure by whom Virtue is constantly tempted, the tiny, seductive voice inside inviting us to feed on sweets and honey cakes when we know we must restrict ourselves to iron rations. When things threaten to disintegrate, the Folk Devil not only becomes the bearer of all our social anxieties, but we turn against him the full wrath of our indignation.« (Hall et al. 1978: 161)

Die Abgrenzung, Abwertung und Dämonisierung des Anderen verarbeitet demnach auch die Abspaltung jener unaussprechlichen Begehren, denen im Horizont der hegemonialen Moral kein Platz zugestanden wird. Im Zorn und Abscheu, die dem »mugger« entgegengebracht wird, ist ein melancholisches Moment enthalten, ein nicht betrauerbarer Verlust oder ein Schmerz, der nicht gezeigt werden darf. Die dem Folk Devil zugeschriebenen Laster sind zugleich uneingestandene Begehren nach Lohn ohne Arbeit, Vergnügen ohne Schuldgefühl, Genuss ohne Scham. »Rassismus«, so Hall in einem 1989 gehaltenen Vortrag, ist zum Teil

»die Zurückweisung der angsteinflößenden Bedrohung, dass das Andere, so schwarz wie er oder sie ist, möglicherweise ein Teil von uns ist. [...] Die Angst, dass dieses Andere, das wir ausweisen und ausschließen wollten, möglicherweise wiederkehrt, taucht ebenfalls im Diskurs des Rassismus auf. Dies erkennt man in den Phantasien, die mit dem Rassismus überall einhergehen. Die Phantasie des weißen Mannes, dass der schwarze Mann sexuell potenter

ist, als er es jemals sein könnte; die Phantasie, dass die primitiven Schwarzen noch eine Beziehung zur Natur, zu den Instinkten, zu den Gefühlen haben, die man verdrängt und unterdrückt hat. Ich sage etwas, das vielleicht schockierend scheint, nämlich dass diese Sprache des Hasses und der Gegnerschaft zum Teil genährt wird durch ein unaussprechliches Begehren.« (Hall 2000: 15)

Deshalb reicht es für die kritische Rassismusanalyse auch nicht, die binäre Struktur rassistischer Diskurse festzustellen und gegebenenfalls zu skandalisieren. Das Anlegen eines Inventars der Zuschreibungen – etwa, wenn MuslimInnen als gefährlich oder rückständig repräsentiert werden – sollte nicht Ergebnis, sondern Beginn der Untersuchung sein. Die manichäische Welt des Rassismus – »them and us, primitive and civilized, light and dark, a black and white symbolic universe« (Hall 1992c: 15) – ist nur auf den ersten Blick starr und simpel:

»It is racism's very rigidity that is the clue to its complexity. Its capacity to punctuate the universe into two great opposites masks something else; it masks the complexes of feelings and attitudes, beliefs and conceptions, that are always refusing to be so neatly stabilized and fixed. The great divisions of racism as a structure of knowledge and representation are also, it now seems to me, a deep system of defense« (Hall 1992c: 16)

In diesem Sinne funktionieren rassistische Zuschreibungen *wie Träume*, so Hall: »We found that racism expresses itself through displacement, through denial, through the capacity to say two contradictory things at the same time, the surface imagery speaking of an unspeakable content, the repressed content of a culture«. Die Analyse des Rassismus könne uns demnach etwas über »the dream life of a culture« erzählen (Hall 1992c: 15). Zu fragen ist dann, welche (jeweils historisch-konkreten) komplexen Begehren, Erfahrungen und Widersprüche im Rassismus verarbeitet, welche Teile des Ichs als anders abgespalten werden. In den Narrationen und Mythen des Rassismus, so Halls Argument, werden Dinge versöhnt und Probleme gelöst, die im realen Leben nicht versöhnt und gelöst werden können. Wir werden in Kapitel 8 ausführlich auf diese Dimension der Rassismusanalyse zurückkommen.

Mit dieser Verarbeitungsfunktion des Rassismus geht die Herstellung einer kollektiven Wir-Identität einher, die sich in einem moralischen Register konstituiert. Der Folk Devil kann eine solche Wirkung entfalten, weil er in der Inszenierung einer *Moral*panik eingesetzt wird, also in einem Narrativ, das

richtiges von falschem Verhalten scheidet und jene, die letzteres verkörpern, symbolisch aus der Gemeinschaft der Anständigen ausschließt. Schon bei Gramsci ist der Kampf um Hegemonie maßgeblich eine Auseinandersetzung um »intellektuelle und moralische Führung« (GH: 1947), womit er meint, dass die Fragen, um die gestritten wird, »auf eine ›universelle‹ Ebene [ge]stellt« werden (GH: 1561). So verhält es sich auch in den von Hall et al. in »Policing the Crisis« untersuchten Fällen. Im öffentlichen Diskurs um Straßenkriminalität treten keine ›Interessen‹ auf, die sich eindeutig einer sozialen Klasse zurechnen ließen, sondern Ansprüche auf moralische Führung. Die ›moral crusaders‹, AkteurInnen die sich als ›organische Intellektuelle‹ besonders energisch in die Debatte einschalten, nehmen für sich in Anspruch, im Namen eines Allgemeinen zu sprechen, wenn sie die moralische Verkommenheit der schwarzen Jugend beklagen. Sie sind, so Hall et al.,

»the spear-head of the moral backlash, the watchdogs of public morality, the articulators of moral indignation, the moral entrepreneurs, the crusaders. One of its principal characteristics is its tendency to speak, not on its own behalf or in its own interest, but to identify its sectional morality *with the whole nation* – to give voice on behalf of everybody« (Hall et al. 1978: 164; Herv. i. O.).

Dieser Übergang von partikularen Interessen zu universalen Normen ist charakteristisch für Hegemoniekämpfe. Insofern sie im Register der Moral sprechen, bilden sie durch die Dämonisierung des Anderen eine moralische Wir-Identität, in der rassistische Differenzkonstruktionen eingelassen sind. George Morgan und Scott Poynting, die das Konzept der Moralpanik für die Analyse der »globalen Islamophobie« in Anschlag bringen, sprechen deshalb auch – in Anlehnung an Benedict Andersons Konzept der Nationen als »imagined communities« – »vorgestellte Gemeinschaften« (Anderson 1991 [1983]) – von »imagined moral communities«, die im Prozess der »denigration and dehumanization« von MuslimInnen konstruiert würden (Morgan/Poynting 2012: 6). Eine an Halls Konjunkturanalyse angelehnte Rassismuskonstruktion versteht die Konstruktion von Selbstbildern, die mit der Konstruktion des/der Anderen einhergeht, auch als Prozess der (oft unbewussten) Gemeinschaftsbildung. Diese Erkenntnis schließt einerseits an Halls Konzept der negativen Vergesellschaftung an, das genau genommen ja auch keinen gesellschafts-, sondern einen gemeinschaftsbildenden Effekt des Rassismus beschreibt. Indem sie in einen gesellschaftstheoretischen Kontext integriert und mit einem analytischen Begriffsinstrumentarium verbunden wird, kann sie nütz-

lich für die Durchführung konkreter empirischer Studien sein. Ein weiterer Anschluss ergibt sich mit Etienne Balibars rassismustheoretischen Überlegungen. Auch Balibar lenkt die Aufmerksamkeit darauf, wie im Rassismus »Stimmungen und Gefühle organisiert« werden und wie aus dieser »Kombination aus unterschiedlichen Praxisformen, Diskursformen und Vorstellungen in einem ganzen Netz von Gefühls-Stereotypen [...] sich die Herausbildung einer rassistischen *Gemeinschaft* erklären [lässt]« (Balibar 1992b: 24, Herv. i. O.). Die »vorgestellte moralische Gemeinschaft«, die durch die Inferiorisierung und/oder Dämonisierung des/der muslimischen Anderen entsteht, ist eine solche rassistische Gemeinschaft. Nicht weil die Gemeinschaft aus RassistInnen bestünde, sondern weil die für sie konstitutive moralische Selbstvergewisserung durch die rassistische Differenz gestiftet wird.

4.3.5 Probleme der Hall'schen Konjunkturanalyse

Die Konjunkturanalyse in »Policing the Crisis« sowie Stuart Halls daran anschließende rassismustheoretische Arbeiten sind zentrale Orientierungspunkte für eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse. Sie sind aber auch nicht ohne problematische Aspekte, die eine an Hall anschließende Arbeit berücksichtigen muss. Ich greife hier drei Probleme heraus, um die Notwendigkeit deutlich zu machen, mit Hall über Hall hinaus zu gehen.

Erstens schränkt die von Cohen übernommene Metapher des Folk Devil die Figurierung des/der rassistisch definierten Anderen unnötig ein. Schon in Cohens Analyse der Mod/Rocker-Panik der 1960er Jahre hat die Bezeichnung nur eingeschränkte Plausibilität. In der medialen Darstellung der Jugendbanden und ihrer Aktivitäten – Gewalt, Drogenkonsum, sexuelle Ausschweifung – werden diese zum Teil einer »gallery of types that society erects to show its members which roles should be avoided«. Als Folk Devils seien sie »visible reminders of what we should not be« (Cohen 2011: 2). Doch die Bezeichnung »Teufel« ist hier eher eine literarische Metapher als eine inhaltliche Beschreibung der darin vollzogenen Veränderung. Tatsächlich spielte und spielt die Figur des Teufels in der Dichotomie zu den Erwählten eine wichtige Rolle in der Geschichte unterschiedlicher Rassismen, wie Hund (2007: 53-60) aufzeigt. Sie war Teil eines

»dämonologischen Weltbild[s], das Satan und den Teufel überall ihre verderblichen Pläne realisieren sah. Dabei sollen sie ein beachtliches Heer von

Verbündeten rekrutieren: Häretiker, Muslime, Juden, Zigeuner, Hexen, später auch Amerikaner, Afrikaner und andere« (Hund 2007: 54).

Die buchstäbliche Dämonisierung von MuslimInnen wurde jüngst etwa in Sophie Rose Arjanas Kulturgeschichte muslimischer Monster in der »westlichen Imagination« nachgezeichnet (Arjana 2015). Vergleichbares findet sich jedoch in den von Hall untersuchten Rassismen nicht. Die Metapher des Folk Devil wird der differenzierten Analyse des muggers, den komplexen Aufladungen der Figur nicht gerecht. Ich bevorzuge es daher, weiterhin von der ›Figur des/der muslimischen Anderen‹ zu sprechen, wenn ich die Objektkonstruktion des antimuslimischen Rassismus untersuche, auch wenn sie von der Analyse des Folk Devil in »Policing the Crisis« inspiriert ist.

Zweitens: Sowohl bei Cohens »Folk Devils and Moral Panics« als auch in »Policing the Crisis« wird die Arena, in der die Narrative der Moralpanik zirkulieren, als weitgehend deckungsgleich mit dem Nationalstaat angenommen. Zwar berücksichtigen Hall et al., dass die Bezeichnungen ›mugging‹ bzw. ›mugger‹ in den USA entstanden waren und in den britischen Kontext übersetzt wurden (Hall et al. 1978: 18), als Folk Devil funktioniert die Figur jedoch nur im Kontext der ›English Ideology‹ und innerhalb des nationalstaatlichen Rahmens. Aber auch innerhalb der Nation, so argumentieren etwa Goode und Ben-Yahuda, ergreifen Moralpaniken unterschiedliche Teile der Gesellschaft in unterschiedlichem Ausmaß. Die Frage der Orte und Maßstabsebenen, auf denen sich diese Dynamiken entfalten, muss deshalb gesondert berücksichtigt werden: »To whom is the panic »a panic«?« is an ongoing question that demands an answer« (Goode/Ben-Yehuda 2010: 43). Dies ist für die Untersuchung des antimuslimischen Rassismus von besonderer Relevanz, da, wie in Kapitel 2 gezeigt wurde, gerade die globale Zirkulation und lokale Rezeption/Reproduktion von Bedeutungselementen für die Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen charakteristisch ist. Morgan und Poynting fordern deshalb eine Erneuerung des »Moral Panic Model«, die »anti-Muslim Moral Panics« als »globales« Phänomen begreifen (Morgan/Poynting 2012: 7). Demnach müsste das Modell berücksichtigen, dass »the ideological apparatuses that build hegemony and construct consent assemble and maintain a repertoire of Islamophobic ideological elements which circulate globally and are drawn upon in panics at the local and national levels« (Morgan/Poynting 2012: 7). Darüber hinaus muss berücksichtigt werden, dass die ›rassistische Gemeinschaft‹ nicht notwendig zugleich eine ›nationale Gemeinschaft‹ sein muss, wie das bei der Konstruktion der »englischen Ideologie« der Fall

ist. Welche Bezüge – lokal, national, regional oder gar inter- oder transnational – in die rassistische Selbst- und Fremdkonstruktion eingehen ist eine offene, empirisch zu beantwortende Frage.

Drittens weist Hall zwar eindringlich darauf hin, dass Rassismus immer als Pluralität »historisch spezifischer Rassismen« verstanden werden muss (Hall 1980: 50); er bindet jedoch letztlich alle Rassismen paradigmatisch an den farbcodierten Kolonialrassismus. Das in Kapitel 3.5.4 ausführlich behandelte Problem des Rassismus ohne Rassen wird von ihm zwar wahrgenommen (Hall 2000: 11), die notwendige konzeptionelle Entkoppelung von Rassismus und ›Rasse‹ vollzieht Hall jedoch nicht. Kultureller Rassismus, der sich nicht auf Phänotyp oder Genetik bezieht, wird von Hall als Permutation des biologistischen Rassismus in der Epoche der Entkolonisierung begriffen; die lange Geschichte kulturalistisch argumentierender Rassismen vor der Ausbildung des Rassenkonzepts entgeht ihm. Auch Halls kritische Rassismustheorie verbleibt in diesem Sinne »in der Rassenfalle« (Hund 2016). Hall verwendet die Begriffe ›race‹ und ›racism‹ immer wieder quasi synonym. Wenn er etwa beschreibt, wie Rassismus ideologische Formen bereitstellt, in denen spezifische historische Erfahrungen und gesellschaftliche Widersprüche verarbeitet werden, nennt er ›race‹ als »the modality in which class is ›lived,‹ the medium through which class relations are experienced, the form in which it is appropriated and ›fought through‹« (Hall 1980: 55). Hall insistiert, dass Rassismus nicht auf einen bewusst eingesetzten Spaltungsmechanismus reduziert werden darf, denn diese Formen wirken – auf andere Weise, aber nicht weniger effektiv – für jene, die sich durch den Rassismus als Aufgewertete wahrnehmen können: »This is no mere racist conspiracy from above. For racism is also one of the dominant means of ideological representation through which the white fractions of the class come to ›live‹ their relations to other fractions, and through them to capital itself« (Hall 1980: 55). Zuerst ist hier also ›race‹ dann aber ›racism‹ die »modality in which class is lived«, die Begriffe werden austauschbar.²⁵ Das mag im britischen Kontext eines postkolonialen Rassismus der 1970er Jahre nachvollziehbar sein. Für die Analyse des antimuslimischen

25 Ein Beleg dafür ist die Editionsgeschichte des einflussreichen Aufsatzes, der 1986 als »Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity« veröffentlicht wurde (Hall 1986). Ihm liegt ein Beitrag zu einem internationalen Seminar der UNESCO zugrunde, den Hall ein Jahr zuvor unter dem Titel »Gramsci's relevance to the study of racism and ethnicity« gehalten hatte (Hall 1985, Herv. B.O.). Die Verschiebung von ›racism‹ zu ›race‹ im Titel wird in der zweiten Version jedoch nirgendwo erklärt, was darauf hinweist, dass die Begriffe für Hall austauschbar waren.

Rassismus ist es jedoch notwendig, wie in Kapitel 3.5 ausgeführt, Prozesse der rassistischen Veränderung in den Kontext historisch unterschiedlicher Formen des Rassismus mit und ohne Rassen zu stellen. Halls Ansatz der Konjunkturanalyse steht dem nicht notwendig entgegen, er muss aber bewusst aus der ›race‹-Problematik gelöst werden.

4.4 Zur Operationalisierung der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse

Eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse schließt an die bislang diskutierten Theorien von Antonio Gramsci und Stuart Hall an. Sie versteht Rassismus als Hegemonieverhältnis, untersucht die Artikulationsformen bestimmter, historisch und räumlich konkreter Rassismen und prüft, inwiefern in die Prozesse der rassistischen Veränderung Kämpfe um politische, kulturelle und moralische Führung in der jeweiligen Konjunktur eingelassen sind. Dies ist der Kern der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse. In einem nächsten Schritt muss geklärt werden, welcher Mittel und Methoden eine solche Analyse bedarf, oder anders: wie Hegemonie empirisch fassbar gemacht werden kann. Diese Herausforderung treibt an Gramsci anschließende ForscherInnen schon lange um und erhält unter dem Schlagwort *Operationalisierung der Hegemonietheorie* seit einigen Jahren erhöhte Aufmerksamkeit.²⁶ Hinter dieser Formulierung verbergen sich tatsächlich eine Reihe epistemologischer, methodologischer und forschungspraktischer Probleme, die bislang keiner weit hin geteilten Lösung zugeführt wurden.

Auf der epistemologischen Ebene bedeutet Operationalisierung die Frage, welche Art von Wissen über eine abstrakte Entität wie ›Hegemonie‹ überhaupt produziert werden kann. Methodologisch geht es darum, welche empirischen Phänomene oder Daten für die Produktion dieses Wissens herangezogen werden, wie diese gemessen oder erhoben, ausgewertet, analysiert und interpretiert werden. Forschungspraktisch beinhaltet Operationalisierung die Frage nach dem Zugang zu diesen empirischen Gegenständen sowie nach den Kapazitäten, die für diesen Prozess der Wissensproduktion

26 Vgl. etwa die Beiträge zur Tagung »Hegemonie operationalisieren«, die von 1.-3. April 2011 an der Technischen Universität Berlin abgehalten wurde, sowie Veröffentlichungen von Scherrer (2007), Brand (2013), Boos (2019), Babacan und Gehring (2016) sowie Buckel et al. (2014).

notwendig sind. Auf jeder dieser drei Ebenen ist hegemonietheoretisch orientierte empirische Forschung mit je konkreten Problemen konfrontiert. Auf einer der epistemologischen Ebene ergibt sich das Problem aus der schlichten Tatsache, dass Hegemonie, verstanden als gesellschaftliches Verhältnis, wie jede andere soziale Struktur der direkten Sinneswahrnehmung entzogen ist. Hegemonieverhältnisse können nicht gemessen werden, sondern existieren auf der Ebene wahrnehmbarer Ereignisse nur in ihren Effekten. Eine Analyse von Hegemonieverhältnissen wählt also eine Reihe von empirisch untersuchbaren Phänomenen, analysiert sie in ihrem Zusammenhang und zieht daraus Schlüsse auf die ihnen zugrundeliegenden, sie ermöglichenden Verhältnisse. Diese Rückschlüsse gehen über das Aufdecken empirisch nachweisbarer Zusammenhänge hinaus; sie stellen eine Abstraktionsleistung dar. Diese Abstraktionsleistung ist aber weder willkürlich noch normativ zu begründen, sondern stellt eine eigenständige analytische Operation dar. Sie ist nicht bloß Reduktion von Komplexität oder Konstruktion von Idealtypen, sondern ein Erkenntnisprozess zur Generierung von Wissen über reale gesellschaftliche Strukturen. Diese Herangehensweise orientiert sich an einem Begriff von »gesellschaftlichem Verhältnis« bzw. »sozialer Struktur«, wie er etwa von Roy Bhaskar (1998 [1979], 2013 [1975]) Margaret Archer (1995) und Andrew Sayer (2000) im Rahmen des wissenschaftstheoretischen Ansatzes des Kritischen Realismus entwickelt wurde (vgl. Opratko 2018: 154-186). Rassismus existiert demnach wie jede andere gesellschaftliche Struktur, als »Effekte von vergangenen Handlungen, von Menschen, die schon lange gestorben sind« (Archer 1995: 148). Eine soziale Struktur verlangt allen Menschen, die in sie eingegliedert und durch sie (unterschiedlich) positioniert sind, ein Verhalten dazu ab. Dieses Verhalten kann prinzipiell reproduktiv oder transformativ sein. Im realen geschichtlichen Verlauf mischen sich reproduktive und transformative Praxen, entwickeln sich Rassismen durch Repetition, Variation, Vermischung und Abspaltung. Um ihre gegenwärtigen Formen zu untersuchen, bedarf es der Identifikation jener diskursiven Elemente, die zu ihrer Reproduktion beitragen – auch wenn das nicht in der Absicht jener liegt, die diese Elemente artikulieren.²⁷ Diese grundsätzlichen Überlegungen können

27 Die bislang einzige ausführliche Darlegung einer kritisch-realistischen Theorie des Rassismus kommt von dem britischen Soziologen Bob (bzw. Robert) Carter (2000, 2007). Sie unterscheidet sich von der hier vertretenen Auffassung allerdings signifikant. Erstens, weil Carter Rassismus mit Diskriminierung auf der Grundlage von »race ideas« gleichsetzt und die Bedeutung von Rassismen ohne Rassen systematisch unterschätzt (oder gar nicht anerkennt). Zweitens, weil er Rassismus auf eine »particular form of race ide-

anhand von Rassismus als gesellschaftlichem Verhältnis gut illustriert werden. Diesem Verständnis nach existiert Rassismus als reale soziale Struktur auch dann, wenn niemand jemals ›den Rassismus‹ sehen, hören oder sonstwie wahrnehmen kann. Wahrgenommen werden dessen Effekte: Gewaltakte, Beleidigungen oder Diskriminierungserfahrungen, Wahlergebnisse, Aufmärsche, statistische Daten zum Arbeits- oder Wohnungsmarkt, Unterschiede in der medialen Repräsentation verschiedener Körper oder Bekleidungspraxen, spezifische Behandlungen auf Ämtern, an Grenzen, vor Gericht usw. usf. Dazu gehört auch die symbolische Aufwertung, die bestimmte Menschen für sich in Anspruch nehmen können, indem sie andere abwerten und/oder dämonisieren. Jedes dieser Ereignisse kann, für sich genommen, jedoch immer auch auf andere Ursachen zurückgeführt werden als auf Rassismus – und nicht selten geschieht genau das, um die Existenz von Rassismus zu leugnen. Aufgabe kritischer Rassismusforschung ist dann, plausibel darzustellen, dass Rassismus eine reale Ursache dieser Phänomene ist und als gesellschaftliches Verhältnis den empirisch wahrnehmbaren Ereignissen zugrunde liegt. Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis zu bestimmten heißt, ihn als Ursache für eine Vielzahl gesellschaftlicher Phänomene zu identifizieren, wobei ›Ursache‹ nicht im Sinne einer kausalen Beziehung zwischen zwei Ereignissen verstanden wird (›wenn A, dann B‹), sondern, wie im Anschluss an die Wissenschaftstheorie des Kritischen Realismus formuliert werden kann, als »Verhältnis zwischen einem Ereignis und den Strukturen, Verhältnissen, Mechanismen und Fähigkeiten, die es ermöglichen« (Opratto 2018: 160; vgl. Pühretmayer 2005).

Diese Aufgabe übersetzt sich in ein *methodologisches* Problem: Welche Ereignisse, Phänomene oder Daten ziehe ich heran, um eine Aussage über die

as« (Carter 2000: 88) reduziert und gerade *nicht* als gesellschaftliche Struktur im Sinne des Kritischen Realismus versteht. Und drittens, da Carter daraus schließt dass Rassismus – als rein »ideelle« oder »diskursive Ressource« (Carter 2000: 144), im Unterschied zu materiellen Klassenverhältnissen – nur existiert, wenn er von »RassistInnen« eingesetzt wird: »racism is a necessary condition for the reproduction of ›race‹, but class-ism is not a necessary condition for the reproduction of class'. [...] Racism requires racists; class relations do not require class-ists.« (Carter 2007: 450). Die Reproduktion von Rassismus durch subjektiv nicht- oder antirassistische AkteurlInnen wird damit a priori ausgeschlossen. Carters theoretische Degradierung des Rassismus zum rein ideellen Faktor übersetzt sich hier in eine analytische Kurzsichtigkeit und, wie David Camfield kritisch anmerkt, »opens the door to an underestimation of racism's political importance« (Camfield 2016: 49).

– notwendig abstrakten – Kräfteverhältnisse treffen zu können, die in einer bestimmten Konjunktur ein bestimmtes Hegemonieverhältnis bilden? Was ist das *empirische Material*, das dafür untersucht werden kann, und wie kann ich es generieren? Gramsci selbst konnte, schon aufgrund der Bedingungen, unter denen er im Gefängnis arbeiten musste, empirische Untersuchungen selbst nur in Ansätzen durchführen. Wir finden in den Gefängnisheften aber durchaus Hinweise darauf, wie aus seiner Sicht Hegemonie empirisch untersucht werden kann. Ein Ansatzpunkt ist etwa Gramscis kontinuierliche Auseinandersetzung mit philosophischen oder religiösen Denksystemen und damit verbundenen Weltanschauungen, die relevanten gesellschaftlichen Einfluss haben. Seine Beschäftigung mit der Philosophie von Benedetto Croce, mit Strömungen des Katholizismus, aber auch mit dem ›vulgären‹ Materialismus des russischen Kommunisten Nikolai Bucharin zeichnet aus, dass sie nicht darauf angelegt ist, sie als jeweils falsche Weltauffassung zu entlarven, sondern danach fragt, warum sie zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt gesellschaftlich wirksam werden. Demnach kann die Analyse von Texten ›großer‹, bestimmte kulturelle Dynamiken ihrer Epoche zum Ausdruck bringender Intellektueller, ein möglicher Eintrittspunkt für die Hegemonieanalyse sein. Daneben nimmt Gramsci aber auch Textsorten und Medien als Erkenntnisgegenstand ernst, die in Politik und Wissenschaft häufig als trivial abgetan werden: Groschenromane, Zeitschriften, populäre Theaterstücke und Literatur, Radioprogramme und Kinofilme. Es will die darin häufig unbewusst zum Ausdruck gebrachten Welt- und Selbstverständnisse herausarbeiten und zu ergründen, wie diese Teil des Alltagsverstands werden. Und schließlich ist Gramsci besonders an allen Foren der Öffentlichkeit interessiert, in denen die Auseinandersetzung darum stattfindet, welche partikularen Interessen als allgemeine gelten. In Parlamenten (wenn sie nicht wie im Faschismus zu Tribünen totaler Macht verkommen), in öffentlichen Auftritten und insbesondere in der Presse. Diese Öffentlichkeit ist für ihn kein offenes Forum, kein Raum der Deliberation, sondern ein Kampffeld, auf dem um politisch-ethische Führung, um den Konsens und also um Hegemonie gerungen wird. »Was ›öffentliche Meinung‹ genannt wird«, so Gramsci, »ist aufs engste mit der politischen Hegemonie verknüpft, es ist nämlich der Berührungspunkt zwischen der ›Zivilgesellschaft‹ und der ›politischen Gesellschaft‹, zwischen dem Konsens und der Gewalt« (GH: 916). Im Kampf um die öffentliche Meinung werde um den »öffentlichen politischen Willen« gerungen, maßgeblich durch die »Organe der öffentlichen Meinung: Zeitungen, Parteien, Parlament« (GH: 917). Wo er von der »normale[n]« Ausübung

der Hegemonie« als »Kombination von Zwang und Konsens« spricht, verweist Gramsci auf die »sogenannten Organe der öffentlichen Meinung – Zeitungen und Verbände« in denen der Konsens der Mehrheit Ausdruck fände und die »deshalb in gewissen Situationen künstlich vervielfacht werden« (GH: 1610). Diese Bemerkungen legen nahe, dass die Inhalte von Medien, insbesondere der Presse, einen besonders produktiven Einstiegspunkt für die Analyse von Hegemonieverhältnissen darstellen können, ebenso die Äußerungen von politischen Parteien und PolitikerInnen. In den über Jahrzehnte entwickelten Anschlüssen an Gramsci haben ForscherInnen an diesen verschiedenen Ansätzen angesetzt. So hat etwa Jan Rehmann eine Auseinandersetzung mit Max Webers Theorie der Modernisierung vorgelegt, die exemplarisch für die hegemonietheoretisch angeleitete Untersuchung eines ›großen Philosophen‹ steht (Rehmann 1998). Die gramscianische Beschäftigung mit populärer Kultur war zentraler Bestandteil der von Stuart Hall geprägten Cultural Studies ab Anfang der 1980er Jahre. Wie an anderer Stelle ausgeführt, schloss Hall

»vielfältig [an Gramscis Interesse an Alltagskultur, Anm. B.O.] an, wenn er die Analyse der kulturellen Produkte mit geringem Status fokussierte, um zu verstehen, welche Ideen begeistern, welche Gedanken bewegen, welche Überzeugungen mobilisieren, welche Verknüpfungen gemacht werden, um das eigene Handeln zu orientieren. Wie sind die kursierenden Vorstellungen, in welche Weltauffassung sind sie eingebunden?« (Niggemann/Opratto 2014).

Filme, Fernsehunterhaltung, Magazine oder Romane werden so zu Einstiegspunkten in die Hegemonieanalyse.²⁸ Am häufigsten jedoch finden sich hegemonietheoretisch orientierte Analysen, die auf die von Gramsci beschriebenen »Organe der öffentlichen Meinung« fokussieren. So untersucht etwa Martin Nonhoff (2006) programmatische Texte deutscher PolitikerInnen in seiner Studie zum Diskurs der sozialen Marktwirtschaft in der Nachkriegs-BRD, während die Forschungsgruppe ›Staatsprojekt Europa‹, in Anlehnung an die von Ulrich Brand (2013) entwickelte »Historisch-materialistische Politikanalyse«, Hegemonieprojekte in den Auseinandersetzungen um europäische Migrationspolitik untersucht, indem sie einen umfangreichen Korpus aus Medienberichten, Positionspapieren, Presseerklärungen, Protokollen, grauer Literatur und ExpertInnen-Interviews sowie aus teilnehmender Beobachtung

28 Vgl. exemplarisch die Studie »Enlightened Racism« von Sut Jhally und Justin Lewis, in der die »Bill Cosby Show« als ein solcher Einstiegspunkt dient (Jhally/Lewis 1992).

gewonnenen Daten analysieren (Buckel et al. 2014: 56). Christoph Scherrer wiederum bezieht sich auf demoskopische Daten, um die Zustimmung der US-amerikanischen Bevölkerung zu Freihandelspolitiken zu untersuchen – und daraus Rückschlüsse auf die hegemoniale Qualität neoliberaler Handelspolitik zu ziehen (Scherrer 1999, 2007). Und schließlich existieren Beispiele im Feld der Anthropologie und Ethnologie, die hegemonietheoretische Überlegungen mit ethnographischen Methoden – insbesondere teilnehmende Beobachtung und Tiefeninterviews – verbinden, um lokale Prozesse der Ausbeutung, Unterdrückung, Vereinnahmung sowie des Widerstands dagegen nachzuvollziehen (vgl. Crehan 2002; Sutter 2017; Youkhana/Sutter 2017).

Es existieren also unterschiedliche Ansätze, um Hegemonie empirisch fassbar zu machen, die mit je unterschiedlichen Vorteilen und Einschränkungen einhergehen und unterschiedliche Perspektiven auf Hegemonie eröffnen. Sie können vereinfacht auf einem Kontinuum zwischen zwei Polen dargestellt werden. Auf der einen Seite finden wir Ansätze, die Hegemonie eher als stabile gesellschaftliche Konfiguration sehen. Sie stellen die Frage in den Vordergrund, »inwieweit politische Entscheidungen auf einer aktiven oder passiven Zustimmung der Bevölkerung basieren« (Scherrer 2007: 80). Hier wird stark auf die Untersuchung »statischer« (Text-)Quellen gesetzt, um zu untersuchen inwiefern eine bestimmte Politik als »hegemonial« gelten kann, wie stark oder schwach die Hegemonie ausgeprägt ist etc. Als Beispiel kann hier Christoph Scherrers Integration von Umfragedaten in seine hegemonietheoretisch angeleitete Studie zur Freihandelspolitik der USA genannt werden (Scherrer 1999). Auf der anderen Seite stehen jene Arbeiten, die Hegemonie in erster Linie als (konfliktiven) Prozess verstehen und untersuchen, wie in einer bestimmten Konjunktur um Führung gerungen wird. Wichtig ist nicht in erster Linie, ob Hegemonie stark oder schwach, Zustimmung aktiv, passiv oder absent ist, sondern welche konkurrierenden sinn- und gemeinschaftsstiftenden Formen im Alltagsverstand miteinander konkurrieren und welche gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche durch sie bearbeitet werden. Methodisch greifen solche Ansätze eher auf Interviews, Gruppendiskussionen oder teilnehmende Beobachtung zurück, die es ermöglicht, subjektive Sinnzusammenhänge zu rekonstruieren, sowie auf teilnehmende Beobachtung. Wir finden solche Ansätze eher in der Anthropologie und Ethnologie (vgl. Smith 2007). Arbeiten im Anschluss an die britischen Cultural Studies entwickelt wurden, können in dieser Hinsicht zwischen den beiden Polen verortet werden. Die vorliegende Arbeit verortet sich in diesem Kontinuum näher am zweiten Pol. Sie untersucht Hegemonie, wie Gavin Smith (2007: 223-224)

formuliert, »less as a stable social configuration within established fields of power than as a process and, as a process, it has both a historical past and potential futures«.

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, verfolgt die vorliegende Studie eine in hegemonietheoretischen Arbeiten bislang selten verfolgte methodische Strategie. Ihr Angelpunkt sind die gramscianischen Begriffe der *organischen Intellektuellen* und des *Alltagsverstands*. Wie dargelegt, nennt Gramsci »organische Intellektuelle« die zentralen AkteurInnen in den Kämpfen um Hegemonie. Diese Kategorie umfasst für Gramsci »die ganze Gesellschaftsschicht, die organisierende Funktionen in weitem Sinne sowohl auf dem Gebiet der Produktion als auch auf dem der Kultur und auf politisch-administrativem Gebiet ausübt« (GH: 1975). Organische Intellektuelle organisieren – bewusst oder unbewusst, mit unterschiedlicher Reichweite und wechselndem Erfolg – letztlich den Alltagsverstand, indem sie Weltauffassungen, Selbstverständnisse, Normen und Werte zivilgesellschaftlich ausarbeiten und durchsetzen. Gramsci unterscheidet dabei die Tätigkeit der Intellektuellen nach »Stufen« und zwischen »großen« und »kleinen« Intellektuellen (GH: 1502-3). Erstere sind vor allem konzeptionell tätig, »sie überschauen die großen Entwicklungen und Traditionen, sie prägen die Begriffe des Konsenses und arbeiten an der moralischen und intellektuellen Einheit der kollektiven Überzeugungen und Gewohnheiten« (Demirović 2007: 35). Die »kleinen« organischen Intellektuellen üben vermittelnde Tätigkeiten aus, sind »»Verwalter« und Popularisatoren« (GH: 1503) und organisieren die Übersetzung großer intellektueller Entwürfe in alltagsverständliche Formen. Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Hypothese lautet, dass durch die qualitative Untersuchung des Alltagsverstands jener organischen Intellektuellen, die an der zivilgesellschaftlichen Ausarbeitung von Diskursen rund um den Themenkomplex »Islam und Muslime« in diesem Sinne beteiligt sind, ein analytisches Einstiegsfenster für die Analyse von Hegemonieverhältnissen genutzt werden kann.

5 »Islam gleich Problem«.

Dimensionen der muslimischen Frage

Im vorangegangenen Kapitel wurden konzeptionelle und methodische Grundlagen einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse vorgestellt und diskutiert. Die Hegemonietheorie richtet den Blick auf das Verhältnis von Zwang und Konsens, Stabilisierung und Krise sowie das Ringen um politische, moralisch-intellektuelle Führung. In seiner Auseinandersetzung mit der ›Frage des Südens‹ illustriert Gramsci die Rolle des Rassismus in diesen Verhältnissen. Die rassistische Inferiorisierung und Dämonisierung der BewohnerInnen Süditaliens im Rahmen des Meridionalismus war für ihn ein wesentlicher Faktor sowohl in der Stabilisierung der Hegemonie des Nordens über den Süden als auch für die Hegemonie der führenden Klassen über die Subalternen in Italien insgesamt. An Gramsci anschließend können wir *Rassismus als Hegemonieverhältnis* verstehen.

Eine hegemonietheoretische Rassismusanalyse ist zugleich, wie Stuart Hall demonstriert hat, Konjunkturanalyse., d.h. Analyse politischer Führungsverhältnisse, deren Ansprüche, Verläufe und Krisen nachgezeichnet werden. Sie untersucht Praxen der Artikulation, in denen Sinn- und Bedeutungselemente, Erfahrungen und Subjekte auf spezifische Weise miteinander verkettet werden. Dabei entstehen diskursive Äquivalenzketten, die je nach sozialer Positioniertheit und kulturellem Erfahrungshorizont unterschiedlich aufgegriffen und in den Alltagsverstand aufgenommen werden. Für die Funktionsweise des Rassismus ist charakteristisch, dass die Äquivalenzketten sich um eine abstrakte Figur des Anderen – von Hall ›Folk Devil‹ genannt – legen. Der oder die rassistisch definierte Andere fungiert dabei als Projektionsfläche, wird diskursiv und affektiv aufgeladen und verkörpert ex negativo eine *moralische Ordnung*, die von partikularen AkteurInnen als universell gültig oder erstrebenswert inszeniert wird. In die Auseinan-

dersetzung um die Bedeutung des ›Anderen‹ sind also eine ganze Reihe gesellschaftlicher Konflikte eingeschrieben. Der Rassismus bearbeitet und ›löst‹ diese symbolisch, indem er eine manichäische Differenz konstruiert, in der die komplexen, unüberschaubaren und beängstigenden Widersprüche in ein simples Schema von ›Wir‹ und ›Sie‹, ›gut‹ und ›schlecht‹ überführt werden.

Die hegemonietheoretische Rassismusanalyse geht vor diesem Hintergrund davon aus, dass Rassismus (1.) eine »Form der sozialen Auseinandersetzung« (Demirović/Bojadžijev 2002: 25) ist, in der gesellschaftliche Widersprüche bearbeitet werden.¹ Er hat (2.) eine gemeinschaftsstiftende Funktion, die Teile der Gesellschaft als »rassistische Gemeinschaft« (Balibar 1992b: 24) oder auch als »vorgestellte moralische Gemeinschaft« (Morgan/Poynting 2012: 6) in Hegemonieverhältnisse integriert. Er gewinnt seine Effektivität (3.) aus der Ausarbeitung ideologischer Formen, die mit existierenden Elementen des Alltagsverstands artikuliert werden können und wird (4.) bewusst und unbewusst von AkteurInnen produziert, reproduziert und verbreitet, die im Feld der Zivilgesellschaft die funktionale Rolle ›organischer Intellektueller‹ einnehmen. Dieser theoretisch-methodologische Rahmen wird nun zur Untersuchung des konkreten Forschungsgegenstands eingesetzt: Formen des antimuslimischen Rassismus in Österreich, die im Namen der Emanzipation artikuliert werden. Dafür soll zunächst das methodische Vorgehen der Studie beschrieben werden.

5.1 Zur Methodik der Studie

Um die gesellschaftlichen Konflikte, Widersprüche und Krisen zu identifizieren, die in der Konstruktion des/der muslimischen Anderen verhandelt werden, ist es notwendig, Methoden einzusetzen, die auf die Rekonstruktion sub-

1 Wieland Elfferding (2000: 43) fasst diese Funktion des Rassismus prägnant zusammen: Rassismus sei ein Mittel, »Widersprüche in andere Widersprüche zu übersetzen«. Robert Miles will auf ähnliches hinaus, wenn er argumentiert, dass Rassismus »praktisch adäquat« sei: Er liefere kausale und konsistente Erklärungen für wahrgenommene Probleme. »Andererseits gesagt, die rassistische Ideologie kann beschreiben und erklären, wie der Lauf der Welt erfahren wird. Weil der Rassismus praktisch adäquat ist, variiert zumindest ein Teil seiner Inhalte mit der Klassenzugehörigkeit seiner Vertreter, denn die Art und Weise, wie die Welt erfahren wird, und die daraus entstehenden Probleme unterscheiden sich je nach Klassenzugehörigkeit« (Miles 2000: 25).

jektiver Sinnzusammenhänge abzielen. In der Rassismusforschung werden dafür häufig qualitative Interviews (z.B. Attia 2009; Markom 2014; Terkessidis 2004; vgl. auch die Pionierarbeiten von Jäger 1992, 1996; Phizacklea/Miles 1980) seltener auch Gruppendiskussionen (Scherschel 2006; Weiß 2012) kommen hier zum Einsatz. Für die spezifische Erforschung von antimuslimischem Rassismus ist die Studie von Iman Attia (2009) besonders herauszustellen, da es sich dabei um die erste auf Interviews basierende umfangreiche Studie zum Thema handelt (Attia 2009). Ein besonderes Problem ergibt sich aus hegemonietheoretischer Perspektive jedoch bei den hier genannten Studien: Die Auswahl des Samples, also der GesprächspartnerInnen, basiert im Wesentlichen auf Zufall (Terkessidis 2004: 126) oder wird nicht näher begründet (Attia 2009; Jäger 1992: 25). Das wirft die Frage auf, wie aus qualitativen Befragungen, die eine bestimmte Anzahl nicht überschreiten und keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben können, Rückschlüsse auf gesellschaftlich wirksame Hegemonieverhältnisse gezogen werden. Ich begegne diesem Problem, indem ich auf die im Überlegungen Antonio Gramscis zur Funktion der organischen Intellektuellen zurückgreife. Ich gehe davon aus, dass JournalistInnen und RedakteurInnen als Intellektuelle eine besondere Funktion in den Hegemonieverhältnissen haben. Sie sind weder *reine* *KreatorInnen* von Wissen und Bedeutung, noch *reine* *TransmittorInnen* von anderswo produzierten Sinneinheiten. Als »kleine« organische Intellektuelle nehmen sie eine gesellschaftstheoretisch interessante, intermediäre Position in der Ausarbeitung und Verbreitung von Deutungsansprüchen ein. Vor diesem Hintergrund habe ich entschieden, Interviews mit JournalistInnen überregionaler österreichischer Medien zu führen und das so generierte Material zur Grundlage meiner empirischen Studie zu machen. Es wurde darauf geachtet, keine prominenten ChefredakteurInnen und LeitartikelschreiberInnen zu befragen – sie würden in diesem Modell eher zu den »großen Intellektuellen« gezählt – sondern Personen, die in ihrem Arbeitsalltag mit der Berichterstattung über den, und gegebenenfalls mit Kommentaren zu dem, Themenkomplex Islam und Muslime befasst sind. Die RedakteurInnen sind in diesem Sinne als VermittlerInnen von Wissen und Sinnzusammenhängen tätig und zugleich eingebettet in »objektive« – also ihrer Praxis vorausgehende und diese strukturierende – Verhältnisse, einschließlich hegemonialer Ideologien und Diskursformationen. Als JournalistInnen und RedakteurInnen sind sie Teil jener zivilgesellschaftlichen Apparate, die Gramsci als zentrale zivilgesellschaftliche Organe in der Hervorbringung der öffentlichen Meinung identifiziert hat: Presse und Medien. Die qualitativen, leitfadengestützten Interviews ziel-

ten darauf ab, die im Alltagsverstand dieser Intellektuellen verankerten Artikulationen zu rekonstruieren, die für die Konstruktion der abstrakten Figur des/der muslimischen Anderen in der gegenwärtigen Konjunktur relevant sind. Die für Österreich charakteristischen »[m]assive[n] Konzentrations-tendenzen [der] Zeitungsbranche als Ganzes« (Seethaler/Melischek 2006: 354) ermöglichte, einen relativ großen Ausschnitt der österreichischen Medienlandschaft abzudecken. Insgesamt wurden MitarbeiterInnen von sieben Tageszeitungen (»Kronenzeitung«, »Kurier«, »Die Presse«, »Der Standard«, »Österreich«, »Heute«, »Kleine Zeitung«), den zwei größten wöchentlich erscheinenden Nachrichtenmagazinen (»profil«, »News«) sowie er Nachrichtenredaktionen der zwei größten österreichischen TV-Sender (dem öffentlich-rechtlichen ORF sowie dem Privatsender ATV) interviewt. Die Auswahl der Tageszeitungen wurde auch unter dem Gesichtspunkt der Diversität getroffen (bei den Wochenmagazinen und TV-Sendern war dies aufgrund der insgesamt kleinen Anzahl nicht relevant): Drei können der Boulevard- oder Massenpresse zugeordnet werden (»Kronenzeitung« sowie die Gratiszeitungen »Heute« und »Österreich«); zwei gelten als Qualitätszeitungen (»Die Presse« mit einer konservativen, »Der Standard« mit einer liberalen Blattlinie); zwei versuchen sich dazwischen zu positionieren und weisen sowohl Merkmale der Qualitäts- wie der Boulevardpresse auf (»Kurier«, »Kleine Zeitung«). Hinzu kommt, dass neben den überregionalen auch die zwei auflagenstärksten regional erscheinenden Tageszeitungen einbezogen wurden, nämlich die Gratiszeitung »Heute«, die in Wien und Umgebung erscheint, sowie die »Kleine Zeitung«, deren regionaler Schwerpunkt in den südlichen Bundesländern liegt. In den meisten Fällen gelang es, je eine Person aus einem Politikressort und eine aus der lokalen Berichterstattung zu gewinnen. Insgesamt konnten zwischen Februar und September 2014 18 umfangreiche Interviews durchgeführt werden. Alle Befragten – 13 Männer und fünf Frauen – waren zum Zeitpunkt der Interviews fest angestellte RedakteurInnen und journalistisch tätig. Nur eine von ihnen (D1f) identifizierte sich als Person mit »Migrationshintergrund«, ihre Eltern waren aus der Türkei nach Österreich gekommen. Ein Befragter erwähnte, dass er aus einer jüdischen Familie kommt (A1m). Alle anderen wurden von mir als MehrheitsösterreicherInnen gelesen. Als sehr ausgeglichen erwies sich die Altersstruktur. Vier der befragten JournalistInnen waren 35 Jahre oder jünger, fünf im Alter zwischen 36 und 45, fünf weitere im Alter zwischen 46 und 55 Jahren und vier JournalistInnen waren über 55 Jahre alt. Allen wurde Anonymität zugesichert, weshalb auch Passagen, die die Identifikation des/der Befragten oder des Mediums ermöglichen, hier nicht

reproduziert werden. Zitate und Paraphrasen aus den Interviews werden mit Kürzeln ausgewiesen. Jedem Medium wurde ein Buchstabe zugewiesen, die bei dem jeweiligen Medium beschäftigte Person wird mit Nummer (1 oder 2) sowie einem »m« oder »f« zur Markierung des Geschlechts gekennzeichnet.

Die Interviews wurden durch einen gemeinsamen Leitfaden strukturiert. Die darin enthaltenen Fragen decken drei in Anschluss an Meuser und Nagel (2009: 470) unterschiedene Ebenen ab. Die Ebene des *Erfahrungswissens* bezieht sich in erster Linie auf das Wissen über die eigene Arbeit. Hier wird etwa abgefragt, wie bisher in der Redaktion mit dem Themenkomplex Islam umgegangen wurde. Die zweite Ebene ist das *ExpertInnenwissen* im engeren Sinne. Hier geht es um Einschätzungen der eigenen Branche über den eigenen Arbeitsplatz und das Medium, für das der/die GesprächspartnerIn arbeitet, hinaus. Die dritte Ebene schließlich ist das *subjektive Wissen*, durch das die eigene Rolle und die Selbstverortung als IntellektuelleR sichtbar wird. Diese dritte Ebene ist also am stärksten mit dem jeweils eigenen Alltagsverstand, mit Haltungen, Meinungen und Positionen verknüpft. Alle drei Ebenen wurden durch verschiedene im Leitfaden vorbereitete Fragen angesprochen.

Die Interviews wurden computergestützt ausgewertet und in zwei Schritten aufgearbeitet. Im ersten Durchlauf wurden zentrale Themen identifiziert, die von den Befragten mit den Schlagworten »Islam« und »Muslime« in Verbindung gebracht werden. Dadurch konnte eine erste thematische Ordnung des Gesamttextes vorgenommen und häufig wiederkehrende, besonders intensiv diskutierte oder von InterviewpartnerInnen selbst als besonders relevant erachtete Themenkomplexe kenntlich gemacht werden. Ich nenne sie *Topoi der muslimischen Frage*. Damit will ich deutlich machen, dass es Themen sind, die das Diskursfeld, in dem über Muslime und Islam gesprochen wird, prägen, die deshalb aber nicht notwendig mit rassistischer Verankerung verknüpft werden. Die Topoi der muslimischen Frage bilden zusammen das »Diskursfeld« (Halm 2008), in dem über den Islam und Muslime im Material gesprochen wird. Im zweiten Teil der Analyse, der in Kapitel 6 vorgestellt wird, geht es dann um die Artikulationsformen des antimuslimischen Rassismus im engeren Sinn: Dort werden jene Elemente im Textmaterial identifiziert und analysiert, die in die Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen eingehen.

5.2 Topoi der muslimischen Frage

Diesem Abschnitt liegt die Annahme zugrunde, dass der Islam als ›Diskursfeld‹ (Halm 2008) sowie der/die muslimische Andere als abstrakte Figur gegenwärtig einen Knotenpunkt gesellschaftlicher Machtverhältnisse und -kämpfe bilden. Oder, wie es ein befragter Journalist in einem Interview formulierte: »Islam gleich Problem« – das ist sicher 90 Prozent der Berichterstattung« (F1m). Dieser Konstellation versucht der Begriff der ›muslimischen Frage‹ (›Muslim Question‹) Rechnung zu tragen. Er wurde von Anne Norton (2013), Sara Farris (2014) und Schirin Amir-Moazami (2016) in die rezente akademische Debatte eingebracht. Die muslimische Frage sei, so Anne Norton, »the knot where the politics of class, sex, and sexuality, of culture, race, and ethnicity are entangled; the site where structures of hierarchy and subordination are anchored« (Norton 2013: 228). So wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anhand der »Judenfrage« zentrale gesellschaftspolitische Konflikte verhandelt wurden, sei dies mit »figure of the Muslim« der Fall (Norton 2013: 2). Kritisch gewendet soll der Begriff die Problematisierung der muslimischen Präsenz in Europa selbst problematisieren und zu fragen, »what the discursive construction of the Muslims as the problem discloses about Europe and European-ness« (Vakil 2013: 8) Zweck dieses Kapitels ist, das Diskursfeld der muslimischen Frage zu ordnen und die dabei entstehenden Umriss mit Ergebnissen existierender Studien zu antimuslimischem Rassismus bzw. Islamophobie zu kontrastieren. In welchen Kontexten, im Zusammenhang mit welchen Themen, Ereignissen oder Problemen taucht die ›muslimische Frage‹ auf? Insgesamt fünf zentrale Topoi konnten dabei identifiziert werden.

5.2.1 »...und das findet halt alles in der muslimischen Welt statt«: der Topos *Krieg und Terror*

Ein besonders häufig genannter inhaltlicher Zusammenhang, in dem Berichterstattung über Islam und Muslime verortet wird, ist Krieg und Terror. An insgesamt 55 Stellen in den Interviews wurden Ereignisse oder AkteurInnen aufgerufen, die diesem Topos zugerechnet werden können, er kommt in jedem Interview vor. Dabei ist es nicht nur die Anzahl der Erwähnungen, die diesen Topos besonders bedeutsam macht, sondern auch die Tatsache, dass er besonders oft dann genannt wird, wenn nach dem aus Sicht des/der Befragten häufigsten oder bedeutsamsten Zusammenhang gefragt wird. Exem-

plarisches formuliert das ein Journalist so: »Der Islam generell taucht, zumindest im vergangenen Jahrzehnt vor allem in Konflikten auf eigentlich.« (I2m) Mehrfach wurde der Zusammenhang als so offensichtlich dargestellt, dass er gar keiner besonderen Erläuterung mehr bedürfte. So meinte ein Befragter auf die Frage, in welchem Zusammenhängen das Thema häufig vorkomme: »Na, das ist einfach, im Zusammenhang mit Terrorismus« (E1m). In mehreren anderen Interviews lässt sich die als selbstverständlich wahrgenommene Verknüpfung von Islam mit Terror und Krieg an sprachlichen Markern wie »natürlich«, »sicherlich« oder »sowieso« ablesen. Die große Bedeutung dieses Themenfelds bestätigt eine bereits in den ersten großen europäischen Islamophobie-Studien zu Beginn der 2000er Jahre gewonnene Erkenntnis: Lokale und nationale Ausprägungen der ›muslimischen Frage‹ werden von internationalen Ereignissen maßgeblich geprägt. Die internationalen Ereignisse, die in diesem Zusammenhang von den befragten JournalistInnen genannt werden, umspannen dabei fast alle Teile der islamisch geprägten Welt: Der Nahostkonflikt in Israel/Palästina (B1m; D1f; F1m; I2m), der »arabische Frühling« (A1f; I2m) in Nordafrika und die Terrormiliz Boko Haram in Nigeria (E2m; I2m) wurden ebenso genannt wie der Bürgerkrieg in Syrien und der sogenannte Islamische Staat (A1f; B2m; C1m; E2m; F1m), die Türkei unter Präsident Erdogan (C1m; E1m; F1m) und der Krieg in Afghanistan (C2m; D1f; G2m; H1m). Ebenfalls erwähnt wurden die Proteste gegen die 2005 in Dänemark veröffentlichten ›Mohammed-Karikaturen‹ (J1m) sowie islamistische Separatisten-Bewegungen im Kaukasus (C2m), dazu islamistische Terroranschläge in Frankreich und Großbritannien (E1m; H1m). Der inhaltliche Bezug zu Österreich ist offenbar zweitrangig; die Verknüpfung von ›Islam‹ mit Terror und Krieg vermittelt sich über global zirkulierende Diskurselemente aus dem ›War on Terror‹. Die darin eingelassene zumindest latente Dämonisierung von MuslimInnen, die international in zahlreichen Studien untersucht wurde, prägt entsprechend auch das Diskursfeld in Österreich. Als historische Zäsur wird in diesem Zusammenhang von fast allen Befragten der 11. September 2001 genannt. Ein Befragter meinte dazu etwa: »Also wenn's drum geht wo er am häufigsten auftaucht stimmt das wahrscheinlich, also im Zusammenhang mit Terror, ganz eindeutig seit 9/11.« (I2m, Herv. B.O.) Andere nannten 9/11 in Hinblick auf die öffentliche Thematisierung von MuslimInnen und des Islams in Österreich eine »extreme Zäsur« (E1m), bezeichneten die Anschläge als »Punkt, ab dem das Thema irgendwie zugenommen hat« (A1f). Eine weitere Journalistin bezog sich selbst schon auf die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islambild nach dem 11. September 2001. Auf die

Frage, seit wann ihrer Ansicht nach das Thema in Medien, Politik und Öffentlichkeit an Bedeutung gewonnen habe, antwortete sie: »Also ich würde sagen, es ist nicht seit fünf Jahren, sondern das sagen glaub ich, also das sind auch wissenschaftliche Studien, die sagen seit 9/11 hat sich das geändert« (G1f). Zugleich betonten mehrere Befragte, dass die Attentate 2001 zwar einen Bruch darstellten, die Verknüpfung von MuslimInnen mit Terror, Krieg und Extremismus aber auch schon zuvor wirksam war: »Ich hab' nicht den Eindruck, dass das im Zuge von 9/11 passiert ist, ich glaub, das war schon vorher. Ich glaub', 9/11 hat das erst verstärkt« (J2f).

Die hier vorgestellten Beobachtungen der JournalistInnen decken sich weitgehend mit den Befunden der wissenschaftlichen Literatur zum Islambild in Europa und Nordamerika nach 9/11. Dass die Anschläge eine Ausweitung, Verstärkung und Verschärfung antimuslimischer Diskurse zur Folge hatten, ist ebenso wenig umstritten wie die Tatsache, dass dieser Effekt historisch weiter zurückreichende Diskursfelder zur Grundlage hatte. Eine zentrale These in diesem Zusammenhang ist, dass die Anschläge von 2001 als Katalysator einer geopolitischen Dynamik wirkten, die ihren Ausgang bereits Anfang der 1990er Jahre genommen habe. Demnach hätte ›der Islam‹ nach Ende des Kalten Krieges jene Rolle als global projiziertes Feindbild des Westens eingenommen, die zuvor der Sowjetunion und dem Kommunismus zugekommen war. Prominenten Ausdruck verschaffte dieser Position Samuel P. Huntington, Politikwissenschaftler und großer organischer Intellektueller der US-amerikanischen Geopolitik, in seiner These vom »Clash of Civilizations« (Huntington 1993, 1996). Der Islam galt ihm als »ideal enemy [...], ideologically hostile, racially and culturally different, and militarily strong enough to pose a credible threat to American security« (Huntington 2004: 262). Der 11. September 2001 schien Huntingtons These zu bestätigen, er »lieferte dann den endgültigen Beweis für den auf planetarischer Ebene entbrannten ›Kampf der Kulturen‹ und den daher notwendigen, weltweit zu führenden ›Krieg gegen den Terror‹« (Ruf 2010: 124).

Im hier als ›Terror und Krieg‹ zusammengefassten Topos der muslimischen Frage bündeln sich also Diskurselemente aus unterschiedlichen Weltregionen und historischen Epochen. Ein Journalist nannte in die Affäre um die Fatwa gegen den Schriftsteller Salman Rushdie 1989 (J1m), ein anderer stellte eine noch länger zurückreichende Kontinuität her:

»Also eigentlich muss man bis auf den ersten Golfkrieg zurückgehen. Vorher war eigentlich nur der Israel-Konflikt, der aber doch ein regionaler war,

vielleicht noch hinten drin der Ost-West-Konflikt, aber eindeutig ein politisch aufgeheizter Konflikt. Oder wenn man noch eins weiter zurückgehen will, die Machtergreifung von Khomeini, wo dann auch die Religion, also der Islam politisch geworden ist.« (C2m)

Diese weltpolitischen Ereignisse werden als Faktor auch für die Veränderungen der öffentlichen und medialen Darstellung des Islam bzw. der MuslimInnen in Österreich genannt. Dabei wird ein Effekt wiederholt als besonders wirkmächtig herausgestellt: Die Umdeutung der als ›fremd‹ markierten Menschen in Österreich:

»Ja sicher, nach 9/11 haben die Muslime als Feindbild, den Ausländer an sich abgelöst. Also die Ausländer-raus, oder wie man das formuliert, Wahlkämpfe waren nicht mehr so zugkräftig. Da war der Muslim plötzlich mit all seinen potenziellen Listen sehr, sehr tauglich als Feindbild. Und da hat man dann eben nicht mehr gesagt ›die Türken‹ sondern ›die Muslime‹.« (I2m)

Ganz ähnlich formulierten zwei andere Journalistinnen:

»Ich würde sagen, es ist nicht seit fünf Jahren, sondern, das sagen, glaub ich, also das sind auch wissenschaftliche Studien, die sagen seit 9/11 hat sich das geändert, dass man nicht mehr der Ausländer ist, sondern der Moslem ist oder die Muslimin ist. Das hat sich sehr stark geändert und das haben wir in Österreich offenbar sehr übernommen, also in Deutschland auch, dass man, wenn man dann über Integration spricht über Muslime spricht.« (G1f)

»Eine Türkin hat das einmal zu mir gesagt, und das hat sich auch in der Berichterstattung und bei uns natürlich auch widergespiegelt, am Anfang waren wir Ausländer, dann waren wir Türken und dann waren wir Muslime.« (I1f)

Dieser Prozess wurde in der Literatur vielfach und für unterschiedliche europäische Länder beschrieben (vgl. Allen 2010: 51-63; Fellag 2014; Raymond/Modood 2007; Shooman/Spielhaus 2010): Zuvor überwiegend ethnisierend adressierte Bevölkerungsgruppen werden ab den 1990er Jahren etwa in Großbritannien, Frankreich oder Deutschland zunehmend als ›MuslimInnen‹ konstruiert. Riem Spielhaus (2006: 17) spricht gar von einer »Entdeckung der Muslime in Deutschland«. Ehemalige ›GastarbeiterInnen‹ und ihre Nachkommen wurden ab den 1990er Jahren weiterhin nicht als ›Deutsche‹, sondern als ›andere‹ – eben als ›Muslime‹ benannt, gezählt

und markiert. Für Österreich stehen vergleichbare Studien noch aus, die Einschätzung der JournalistInnen bestärkt aber die naheliegende Vermutung, dass Österreich hier keine Ausnahme darstellt. In den Interviews wird die »Muslimisierung der Muslime« (Amir-Moazami 2016: 21) für Österreich jedenfalls in einen engen Zusammenhang mit den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem Themenkomplex Krieg und Terror insgesamt gestellt.

Bemerkenswert ist, dass die Dämonisierung von MuslimInnen von den befragten JournalistInnen hier als ein Problem gesehen wird. Wenn über die Verknüpfung von MuslimInnen in Österreich mit Krieg und Terror gesprochen wird, dann fast ausschließlich dort, wo die Befragten ihr Erfahrungswissen oder ihr ExpertInnenwissen darlegen. Wo subjektives Wissen abgefragt wird, spielt der Topos eine untergeordnete Rolle. Dass »der Islam an sich« hier vor Ort »als was Bedrohliches gesehen wird« (J2f), wird auf Entwicklungen zurückgeführt, auf die hier lebende MuslimInnen keinen Einfluss haben. Eine interviewte Journalistin bringt diese Tatsache in kritischer Absicht zur Sprache:

»Ich meine, zum einen ist es sicher eine Entwicklung, die sich international vollzieht. Dass die radikalen Muslime, also dass Radikale und Muslime, dass das immer in einem Doppelpack gesehen wird und dass der Islam an sich als etwas Bedrohliches empfunden wird, das ist ja eine Entwicklung, die nicht in Österreich geboren ist und wo Österreich, glaube ich, einfach mitmacht und sich nicht abkapseln kann.« (J2f)

Eine andere Befragte bringt das auf ähnliche Weise zum Ausdruck. Auf die Frage, in welchem Zusammenhang das Thema Islam und Muslime am häufigsten auftauche, antwortet sie:

»Es ist das vorherrschende politische Thema. Weil ja in Irak, Afghanistan, Syrien, Israel, Palästina, und man könnte das jetzt fortführen, Krieg, blutige Auseinandersetzungen stattfinden... und das findet halt alles in der muslimischen Welt statt. Und nach 9/11 sowieso das einen ganz anderen Stellenwert bekommen hat und jetzt, wie man sieht, geht das ja weiter: Charlie Hebdo in Paris, also hauptsächlich in der politischen Berichterstattung natürlich, und das färbt dann halt natürlich auf (Seufzen) das Image und auf die oft auch stereotype Beschreibung von Muslimen, die auch bei uns leben, ab.« (D1f)

Wortwahl, Duktus und Prosodie – etwa das Seufzen im letzten Satz – weisen auch hier darauf hin, dass die Stereotypisierung, das »Abfärben« der internationalen Entwicklungen auf die Darstellung von MuslimInnen in Österreich. Als etwas bedauernswertes beurteilt wird. Auf Nachfrage bekräftigt die Journalistin:

»Das ist durch den Terror... also wie gesagt, es hat bei 9/11 begonnen und durch die latente Gefahr von Terror, das geht ja weiter eben, ist es total in den Vordergrund gerückt und hat quasi so ein Gut-und-Böse-Schema entwickelt auch. Und die schlechten und negativen und konfliktbehafteten großen Themen passieren im Moment in der muslimischen Welt.« (D1f)

Dazu kommt, dass die Verknüpfung zwar als verbreitet an- und wahrgenommen wird, die Befragten sich diese Verknüpfung aber ganz überwiegend nicht zu eigen machen. Wie oben dargestellt lassen sich eher Momente der kritischen Distanzierung erkennen. Exemplarisch äußerte sich dazu eine Journalistin zur Frage, wie sie die Berichterstattung zum Thema Islam in Österreich insgesamt beurteile:

»Ja, was mir auffällt ist, dass die Grenzen zwischen Religion und politischem Extremismus hier manchmal verschwimmen. Also, der Begriff Islam ist ja im Begriff Islamismus drinnen, aber wenn man da halt einfach nicht aufpasst und sehr vereinfachend darstellt, weiß man halt nicht, ob das nicht falsch bei den Leuten ankommt. Also diese Grenzen, finde ich, verschwimmen öfter. Aber es ist selten so, dass ich irgendwie eine Zeitung durchblättere und mich wirklich ärgere, dass ich mir denke, das geht jetzt überhaupt nicht. Also es gibt solche Extremfälle, aber was mich auch an der Politik stört ist, dass nicht wirklich sauber genug getrennt wird.« (A1f)

Ähnlich ein Redakteur, der die Praktiken einer großen Boulevardzeitung kritisiert:

»Auch in der Krone gibt es immer wieder Berichte, wo das ganz und gar nicht gelingt, wo einfach nur heißt: das sind Muslime und das sind Terroristen und die sind böse und man muss sich verteidigen. Punkt.« (B1m)

Als drittes Beispiel kann das Erfahrungswissen eines Journalisten herangezogen werden, der auf die Frage nach Konflikten oder Unstimmigkeiten innerhalb der Redaktion antwortet:

»Wenn ich über die letzten Diskussionen nachdenke, wo doch immer wieder der eine oder andere Kollege meint, naja, das ist ein Krieg des Islam, die Redaktionsmehrheit dann aber festhält, na Moment, der Herr Mohammed Mahmoud² ist ein durchgeknallter Wiener, stellt irgendwas Blödsinniges in den Raum, vertritt aber nicht die islamische Gemeinde Österreichs.« (E2m)

Zusammenfassend lassen sich drei Erkenntnisse aus dem hier dargestellten Material ableiten. Erstens: Der Topos ›Krieg und Terror‹ ist für die muslimische Frage in Österreich höchst relevant. Das lässt sich sowohl an der Häufigkeit als auch an der Qualität der Verweise ablesen. Die entsprechenden Diskurselemente sind stark durch weltpolitische Ereignisse und Dynamiken vermittelt, die auf hier lebende MuslimInnen »abfärben«, wie es eine Journalistin nennt. Zweitens wird von fast allen befragten JournalistInnen bestätigt, dass die Verknüpfung von Krieg und Terror mit dem Islam zur Veränderung bzw. zur Dämonisierung von MuslimInnen in Österreich beiträgt. Die in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung festgestellte ›Muslimisierung‹ von kulturell abgewerteten Minoritäten, die bis in die 2000er Jahre als ›Ausländer‹ oder ›Türken‹ identifiziert wurden, wird als wirkmächtig erkannt und explizit mit diesem Topos in Verbindung gebracht. Drittens schließlich, und das ist wohl das bemerkenswerteste Ergebnis, spielt der Topos für das Selbst- und Weltverständnis der befragten JournalistInnen nur eine sehr schwache Rolle. Im Alltagsverstand der hier befragten Intellektuellen wird die Verbindung von Krieg und Terror mit dem Islam und hier lebenden MuslimInnen überwiegend als Problem wahrgenommen, dem es entgegenzuwirken gelte. Der Topos spielt also in der Einschätzung der JournalistInnen sehr wohl eine große Rolle in der Abwertung oder Dämonisierung von MuslimInnen, sie selbst zeigen sich jedoch bemüht, die damit verbundene Konstruktion des/der muslimischen Anderen nicht zu reproduzieren. Daraus lässt sich schließen, dass der Topos Krieg und Terror für die Reproduktion eines links-liberalen antimuslimischen Rassismus in Österreich eine geringere Rolle einnimmt, als das etwa für Großbritannien oder die USA festgestellt wurde.

2 Mohammed Mahmoud ist bzw. war ein Wiener Salafist, der bereits 2007 wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt wurde und sich nach seiner Freilassung der Terrormiliz »Islamischer Staat« in Syrien anschloss. Er soll im November 2018 bei einem Luftangriff in Syrien ums Leben gekommen sein.

5.2.2 »Mit diesen Ängsten hat die FPÖ Klavier gespielt«: der Topos *Parteipolitische Instrumentalisierung*

In der wissenschaftlichen Literatur zu Islamophobie in Österreich wird der Zusammenhang mit der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) häufig besonders hervorgehoben (Baghajati 2010; Dolezal et al. 2010; Hafez 2009b, 2010a, 2010b, 2012; Klammer 2013; Liebhart 2015). Klaus Hödl behauptet gar, »Islamophobie« sei in Österreich »hardly noticeable before late 2005« und macht den Umschwung an Plakatkampagnen der FPÖ fest (Hödl 2010: 443). Hödls Belege für die Nichtexistenz von antimuslimischem Rassismus vor diesem Zeitpunkt sind zwar dünn und wenig überzeugend, tatsächlich markierten die Wahlkämpfe zum Gemeinderat in Wien 2005 und in Graz 2008 sowie der Nationalratswahlkampf 2006 aber einen ersten Höhepunkt antimuslimischer Propaganda der FPÖ. Bei der Wiener Wahl ließ der neu gewählte FPÖ-Parteiboss Heinz-Christian Strache sein Konterfei neben dem Slogan »Wien darf nicht Istanbul werden« plakatieren,³ in Graz sorgte die FPÖ-Kandidatin Susanne Winter mit antimuslimischen Hassreden für Skandale.⁴ Zur Nationalratswahl setzte die FPÖ auf den eingängigen Reim »Daham statt Islam« und forderte unter anderem ein gesetzliches Verbot des Baus von Moscheen und Minaretten (vgl. Krzyżanowski 2013). In späteren Kampagnen wurde dieses Motiv variiert, FPÖ-Wahlplakate transportierten etwa die Slogans »Pummerin statt Muezzin«⁵ oder »Abendland in Christenhand«. Karin Liebhart kommt in ihrer Analyse der Bildsprache rechtspopulistischer und rechtsextremer Parteien zum Schluss: »Keine FPÖ-Wahlkampagne, sei es auf lokaler, regionaler, nationaler oder europäischer Ebene, kommt ohne ausländerfeindliche und/oder antimuslimische Slogans, Bilder und Symbole

3 Der Slogan ist eine Abwandlung einer bereits 1991 von der FPÖ unter Jörg Haider durchgeführten Kampagne. Damals wurden Plakate mit der Aufschrift »Wien darf nicht Chicago werden!« für den Gemeinderats-Wahlkampf in Wien aufgestellt. »Chicago« wurde in diesem Zusammenhang als rassistisch aufgeladenes Codewort für außer Kontrolle geratene Kriminalität gelesen (vgl. Zuser 1996).

4 Susanne Winter bezeichnete unter anderem den Propheten Mohammed als »Kinderschänder«, den Islam als »Feindreligion« und warnte vor einem »Einwanderungstsunami«. Sie wurde dafür 2009 wegen Verhetzung und der Herabwürdigung religiöser Lehren rechtskräftig verurteilt.

5 Pummerin heißt die Kirchenglocke des Wiener Stephansdoms, sie gilt als Wahrzeichen für die christlich-katholische Tradition Wiens.

aus. Das Auftreten gegen Moscheebauten und insbesondere gegen die Errichtung von Minaretten [...] ist ein wesentlicher Bestandteil freiheitlicher Politik« (Liebhart 2015: 95). Das »Islam-Thema« ist in der österreichischen Parteipolitik also seit mindestens einem Jahrzehnt eng mit der FPÖ verknüpft. Diese Verbindung wurde auch in den Interviews vielfach und von mehreren RedakteurInnen betont. Das wird schon allein an der Anzahl der Erwähnungen in den Interviews deutlich. Insgesamt 47 Mal wurde eine Aussage im Gesamtmaterial mit dem Code »Parteipolitische Instrumentalisierung« versehen, um eine Referenz auf eine österreichische Parlamentspartei oder auf einen einer solchen zugeordneten Politiker zu markieren. Fast zwei Drittel dieser Codierungen – 30 von 47 – entfallen auf die FPÖ. Die konservative ÖVP kommt zwölf Mal vor, SPÖ und Grüne werden nur drei bzw. zwei Mal erwähnt.

Weitgehende Einigkeit besteht unter den Befragten bezüglich der starken Position der FPÖ in diesem Feld. Ihre politischen Positionen, Kampagnen und öffentliche Kommunikation werden als wesentlich für die starke politische Aufladung des Themenfeldes wahrgenommen. Danach gefragt, worauf er die gestiegene Bedeutung des Themenfeldes »Islam und Muslime« in Österreich zurückführt, antwortete ein Befragter etwa: »Sicher der Faktor FPÖ. Sicher der ... »Pummerin statt Muezzin« und derartige Wahlkämpfe, sicherlich« (F1m). Unterschiede bestehen jedoch hinsichtlich der konkreten Rolle, die der FPÖ in diesem Prozess zugeschrieben wird. Hier können drei Argumentationslinien identifiziert werden. Erstens wird die FPÖ insbesondere unter dem Vorsitzenden Heinz-Christian Strache als »Übersetzerin« der globalen, im vorangegangenen Abschnitt dargestellten Verknüpfung von Islam mit Terror, Krieg und Extremismus dargestellt. So meint ein Journalist auf dieselbe Frage:

»Ich meine, 9/11 und diese Dinge, und Afghanistan und ... da waren diese Länder und Themen, die vorher wenig oder kaum eine Rolle gespielt haben, plötzlich sehr präsent. Und, ähm, dann ist das auch transportiert worden in die innenpolitische Diskussion über die FPÖ. Ich glaub' schon, dass das eigentlich über diese Schiene sehr stark ... Und dann war halt die Folge, dass man sich mit dem Thema auseinandergesetzt hat.« (G2m)

Ein anderer Befragter sieht ebenfalls ein »Ausnutzen« dieses Themas durch die FPÖ aus wahltaktischen Gründen. Die Berichterstattung der Zeitschrift rekapitulierend, für die er selbst schreibt, meint er:

»Ich glaube wir alle haben seit 9/11 wirklich viel erfahren über den Islam. Also über die Länder, in denen der Islam eine Rolle spielt, über den Islam selbst, über die Regeln, wie ist das jetzt, steht das im Koran, Dinge, die die meisten Leute kaum über ihre eigene Religion wissen, werden da jetzt gedreht und gewendet. Also ich glaub', dass da der Informationszugewinn groß war. Wie dann die politische Ausrichtung ist, natürlich war das nicht schön, dass man das dann auch benutzt für ›Daham statt Islam‹ und sowas.« (I2m)

Eine zweite, sich teilweise mit der ersten überschneidende, Erklärungsfigur sieht die starke Inanspruchnahme des Themas durch die FPÖ im Grunde als Tarnoperation für die schon länger in der Partei verankerte »Ausländerfeindlichkeit«. Ein Befragter nannte in diesem Zusammenhang einen weiter zurückliegenden Wendepunkt:

»Der Auslöser war 1993 Haiders Ausländer-Volksbegehren und das Lichtermeer. Das war die große Wende, da ist die Thematik plötzlich ans Tageslicht getreten. Und das war schon vor Strache und vor 9/11.« (J1m)

Das »Ausländer-Volksbegehren« war der Höhepunkt einer insbesondere gegen GastarbeiterInnen und ihre Nachkommen gerichteten rassistischen Kampagne der FPÖ unter Jörg Haider (Reisigl/Wodak 2001: 144-204). Unter dem Slogan »Österreich zuerst!« wurden mehr als 400.000 Unterschriften gesammelt, zugleich formierte sich erstmals starker zivilgesellschaftlicher Protest gegen die FPÖ. Das »Lichtermeer«, ein von NGOs organisierter Protestmarsch gegen das FPÖ-Volksbegehren, mobilisierte bis zu 300.000 Menschen zur größten Demonstration in der Geschichte der Zweiten Republik (Foltin 2004: 227-229). Bemerkenswert ist, dass der befragte Journalist hier davon spricht, dass »die Thematik« in diesem Zusammenhang »ans Tageslicht« getreten sei, wobei »die Thematik« zuvor eindeutig als »Islam« beschrieben wurde. Allen zeitgenössischen Dokumenten und zeithistorischen Aufarbeitungen zu Folge hat das Thema »Islam« jedoch weder im Volksbegehren der FPÖ noch in den Mobilisierungen dagegen eine Rolle gespielt. Keine der im Volksbegehren aufgestellten Forderungen erwähnt MuslimInnen oder den Islam, die Rolle des/der rassistisch definierten Anderen wird eindeutig der Figur des »Ausländers« zugeschrieben. Hier wirkt die der FPÖ zugeschriebene Verschiebung vom »Ausländer« zum »Muslim« als Figur des Anderen offenbar auch im Alltagsverstand des Sprechenden. Dieser Mechanismus konnte zu mehreren Gelegenheiten in den Interviews beobachtet werden – wir kommen in den Kapiteln 6 und 7 darauf zurück. Der Zusammenhang von »Ausländerfeindlichkeit« und an-

timuslimischen Positionen der FPÖ wird aber auch von anderen Befragten aufgebracht, etwa in diesem Zitat:

»Und ich glaub' schon, dass es in der öffentlichen Wahrnehmung, auch in der veröffentlichten Meinung, schon eine gewissen Angst vor dem ... die FPÖ schürt das auch, vor einer Überfremdung, Europa wird islamisch... Das hat so Konjunkturen, aber ich glaub', das ist latent schon da, generell in Österreich mit der generellen Ausländerfeindlichkeit, die halt dann auch über den Islam getragen wird.« (E1m)

Eine »generelle Ausländerfeindlichkeit«, die als in der österreichischen Bevölkerung gegeben angenommen gilt, wird in diesem Bild durch die FPÖ »über den Islam getragen«. Diese These ist in der politikwissenschaftlichen Rechtspopulismus-Forschung durchaus gängig (vgl. Krzyżanowski 2013; Rosenberger/Hadj-Abdou 2013). Eine *dritte* Variante sieht das Besetzen des Themas durch FPÖ ebenfalls als Instrumentalisierung. Sie gesteht der extremen Rechten aber zu, dass sie durch ihre Thematisierung des Islam in der Bevölkerung vorhandene »Ängste« oder »Sorgen« aufgreife, die durch reale, von MuslimInnen geschaffene »Probleme« ausgelöst würden. Ein Interviewpartner beantwortete die Frage, worauf er die zunehmende Bedeutung des Themas Islam in Medien und Politik zurückführe, so:

»Ich würde sagen, die Tatsache, dass eben die muslimische Zuwanderung eine gewisse kritische Masse erreicht hat und dass der Strache das Thema erkannt hat und dass die Kronenzeitung, hauptsächlich, das Thema erkannt hat« (J1m)

Der hergestellte Kausalzusammenhang wird hier deutlich: Die FPÖ wird zur Übersetzerin einer in der Bevölkerung verorteten antimuslimischen Grundstimmung, deren Ursache wiederum die steigende Zahl von MuslimInnen (»kritische Masse«) selbst ist. Ähnlich drückt es eine Redakteurin aus:

»Aber ich glaub', die Leute haben, oder eine breite Masse hat wirklich diese Urangst, die ja auch rechte Parteien schüren, die muss man aber schon ernst nehmen, dass da ein Ungleichgewicht entsteht.« (D1f)

Das »Ungleichgewicht« erläutert sie in weiterer Folge als Prozess der Verdrängung der »Einheimischen« durch »Fremde«:

»Also, dass da zu viele Moscheen gebaut werden – ob's dann der Realität entspricht ist ganz egal, aber das subjektive Gefühl: Das Fremde, also das, was

sie nicht kennen und auch nicht wollen, kommt zu uns, kriegt da seinen Platz und drängt quasi die Einheimischen, die schon länger da sind, die schon immer da waren, zurück.« (D1f)

Die Agency rechter Parteien wie der FPÖ wird in diesen Fällen als Verstärkung und Instrumentalisierung von ablehnenden Haltungen in der implizit als Wir-Gruppe gekennzeichneten »einheimischen« Bevölkerung dargestellt: Sie »schüren« eine »Urangst« (D1f) und setzen Angst vor dem Islam als »Propagandainstrument« ein (C2m). Ein Befragter fasst zusammen: »Da sind einfach sehr viele Ängste entstanden und auf diesen, mit diesen Ängsten haben dann Parteien wie die FPÖ einfach Klavier gespielt.« (F2m) Eine Variation dieses Themas sind Aussagen, die nicht die Zahl der MuslimInnen in Österreich zum Problem erklärt, sondern deren angeblich fehlende Bereitschaft zur »Integration« in die österreichische Gesellschaft. So meint ein anderer Journalist auf meine Nachfrage, worauf er die (von ihm genannte) Tatsache, dass die FPÖ sich so stark auf das Thema stürzt, zurückführt:

»Ich würd' sagen, einerseits glauben sie [die FPÖ, Anm. B.O.], dass sie eine diffus vorhandene Angst für sich nützen können. Also eine diffus vorhandene Angst, die durchaus in einer größeren Bevölkerungsgruppe vorhanden ist und die scheinbar zunimmt. Warum nimmt die zu? Naja, weil doch wahrscheinlich ... warum hat Sarrazins Buch so einen Erfolg? Weil's natürlich, wahrscheinlich auch objektiv betrachtet ... gewisse (Seufzen) Integrationsdefizite gibt, die auch kaum thematisiert werden. Ich glaub' das ist viel, was rechten Parteien nützt.« (F1m)

Was die Verweise auf die FPÖ in den Interviews klar herausstellen ist, dass das Thema »Islam« und »Muslime« in Österreich im Alltagsverständnis der befragten JournalistInnen klar mit der (extremen) politischen Rechten in Zusammenhang gebracht wird. Darin deckt sich das durch die Interviews gewonnene Bild mit den Darstellungen der einschlägigen Forschung. Weiterhin fällt auf, dass sich die Befragten zum Umgang der FPÖ mit dem Thema ausnahmslos kritisch-distanziert bis offen ablehnend positionieren. Keiner der insgesamt 30 codierten Verweise auf die FPÖ lässt sich als direkt positive Bezugnahme lesen. Durchgängig finden sich dagegen das Motiv der *Distanzierung von der politischen Rechten*, von der FPÖ und ihr verbundenen Parteien und Bewegungen. So erzählen mehrere JournalistInnen, dass sie mit dem Problem konfrontiert sind, dass die eigene Berichterstattung zum Thema Islam von der FPÖ aufgegriffen und instrumentalisiert wird. Dafür werden Redewendun-

gen eingesetzt wie »Beifall von der falschen Seite« (I1f und E1m); »Angst, der FPÖ in die Hände zu spielen« (G2m), oder auch: »[N]atürlich war das nicht schön, dass man das dann auch benutzt für ›Daham statt Islam‹ und sowas« (I2m). Eine Redakteurin begründete ihre Position, dass es wichtig wäre, das islambezogene Thema in den Medien aufzugreifen, explizit mit dem Anliegen, rechten Parteien damit die Themenhoheit streitig zu machen:

»Es ist viel besser, Medien greifen's auf, als rechte Parteien greifen's auf. Weil dadurch nimmt man ihnen auch die Themen aus der Hand. Und wenn Medien und Journalisten bestimmte Themen, bestimmte Mängel aufgreifen, dann ist das noch immer nicht so populistisch, wie das eine rechte Partei machen würde.« (G1f)

Manchmal wurde die Distanzierung nicht nur für die eigene Person, sondern im Namen der eigenen Redaktion vorgebracht: »Ich halte nicht die FPÖ für eine politisch so wichtige Kraft, und keiner von meinen Kollegen ist irgendwo im Verdacht, rechts zu stehen.« (B2m) Ein anderer macht einen Einschub, als er auf die antimuslimische Bewegung Pegida zu sprechen kommt: »Wobei aber doch zu bemerken ist, auch in der Redaktionsmannschaft, dass diese ganze Pegida-Bewegung nicht wirklich eine Sympathie hat.« (E2m) Ein weiterer Redakteur sieht so die Branche insgesamt charakterisiert.

»Also ich glaub' ja, dass in den Medien eher so ein Konsens herrscht, in den meisten, dass man irgendwie versucht..., dass man kritisch ist gegenüber dieser sehr polarisierenden Form der FPÖ, dass die meisten Journalisten da eher eine Gegenposition haben oder vorsichtig sind.« (G2m)

Das Motiv der Distanzierung von rechts ist für die vorliegende Studie höchst relevant, weil damit gewährleistet ist, dass der Gegenstand der Untersuchung – der Beitrag zur rassistischen Produktion des/der muslimischen Anderen durch sich selbst als nicht- oder antirassistisch positionierende organische Intellektuelle – mit dem vorhandenen Material angemessen behandelt werden kann. Zudem wird in den Interviews deutlich, dass die eindeutige parteipolitische Zuordnung des Themas zur extremen Rechten auch mit der Tendenz verbunden ist, antimuslimische Politik auf die FPÖ zu *reduzieren*. Das zeigt sich deutlich an den Verweisen auf andere politische AkteurInnen, die als »legitime KritikerInnen« der MuslimInnen und des Islam dargestellt werden. Zuvorderst betrifft das Sebastian Kurz, der im Zeitraum der Erhebung erst als Staatssekretär, später als Bundesminister für Integrationsagenen zuständig war und später zum Obmann der konservativen Österreichischen

Volkspartei (ÖVP) und Bundeskanzler Österreichs aufgestiegen ist. Hier ist bemerkenswert, dass von den insgesamt zwölf Nennungen der ÖVP (von insgesamt 47 Codierungen zu »Partei politik«) zehn auf Kurz verweisen – obwohl er damals noch nicht Parteichef war. Zugleich ist er der einzige ÖVP-Spitzenpolitiker, der in diesem Zusammenhang überhaupt genannt wird. Im deutlichen Unterschied zur FPÖ wird Kurz von den befragten JournalistInnen fast durchgängig als positiv, sein Umgang mit den Thema Islam von mehreren als beispielhaft dargestellt. Während Verweise auf die FPÖ in den meisten Fällen mit Distanzierungsbewegungen verbunden waren, sind alle zehn Verweise auf Sebastian Kurz als positiv oder neutral zu werten. Dieser Kontrast wird etwa in folgender Aussage deutlich. Als Teil einer längeren Ausführung zu den vermuteten Ursachen der verstärkten Präsenz des Themas Islam in der österreichischen Öffentlichkeit meint der Redakteur:

»Der Integrationsstaatssekretär [Kurz, Anm. B.O.] hat auch in gewisser Weise eine Rolle gespielt, dass das Thema ein bisschen anders abgehandelt wurde als von der FPÖ. Und die Regierung hat dann teilweise versucht, auch diesen Diskurs aufzugreifen. Die ÖVP war eine Zeit lang sehr, sehr, sehr kritisch, oder negativ im Sinne von »wir sind die Sicherheitspartei« und hat die negativen Dinge aufgegriffen. Und durch den Kurz ist dann, glaub ich, schon zumindest auf einer symbolischen Ebene eine andere Art, darüber zu reden, gekommen.« (C2m)

Hier fällt zunächst auf, dass Sebastian Kurz als »Gegenmodell« zur FPÖ dargestellt wird. Der Unterschied wird aber nicht auf sachpolitische Differenzen zurückgeführt, sondern auf der »symbolischen Ebene« verortet. Das Thema Islam werde von Kurz »ein bisschen anders abgehandelt«, er habe »eine andere Art darüber zu reden« gefunden. Ganz ähnlich formuliert es ein anderer Journalist. Er beklagt, dass das Thema Islam »so einseitig und eindeutig besetzt war von der FPÖ [...] als Propagandainstrument«, und ergänzt etwas später:

»Deshalb war es ein genialer Schachzug, den Kurz zum Staatssekretär zu machen, weil der das Thema innerhalb der kurzen Zeit, die er da zuständig war, nicht neutralisiert, aber positiver eingefärbt hat, finde ich.« (C2m)

Solche und ähnliche Formulierungen dominieren in den Äußerungen zu Sebastian Kurz. Er habe das Thema »positiver eingefärbt« und durch sein Auftreten, wie ein weiterer Befragter meint, »die Symbolik auch mitgetragen, dass das [Frauen, die Kopftücher tragen, Anm. B.O.] völlig in Ordnung ist

(Lachen), sag ich jetzt einmal, damit hat das eigentlich begonnen« (B1m). Eine weitere Befragte meint, dass der Islam »unter einem ganz, ganz schlechten Image leidet« und erwähnt Sebastian Kurz als wichtigen Akteur, der für einen anderen Umgang stehe:

»Der neue Außenminister macht sehr viel in dem Bereich, also dem würde ich, wenn ich was zu sagen hätte in der muslimischen Welt, dem würde ich irgendeine Auszeichnung verleihen, weil der wirklich sehr viel tut, um das ein bisschen, ich sag jetzt noch nicht in die Mitte, aber zumindest auf der Erfolgs-Seite, in ein anderes Licht zu rücken« (D1f).

Auch hier wird das positive Wirken auf der symbolischen Ebene verortet: Kurz würde MuslimInnen »in ein anderes Licht« rücken, indem er »Erfolgsstories«, etwa von wirtschaftlich erfolgreichen UnternehmerInnen mit muslimischem Hintergrund, präsentiere.⁶

Was Sebastian Kurz in den verschiedenen Interviews positiv angerechnet wird ist nicht zuletzt, dass er ein wahrgenommenes Themenmonopol der FPÖ angreift, das Thema ›Islam‹ nicht der extremen Rechten überlässt. Ganz ähnlich verhält es sich bei dem damaligen Grünen Bundesrat Efgani Dönmez, der als ›Islamkritiker‹ öffentliches Profil gewonnen hat und später als Kandidat der ÖVP-Liste von Sebastian Kurz ins Parlament eingezogen ist.⁷ Dönmez wird von einem befragten Journalisten, der sich zuvor deutlich von der »polarisierenden Form« abgrenzt, in der die FPÖ das Thema behandelt, als positives Beispiel genannt. Er trete »durchaus provokant« auf und sei »eine Figur, einer der genau diese politische Unkorrektheit auch hat, und der Dinge sagt, die auch teilweise in den Medien nicht kommen, wo man sich eher zurückhält, und im Zweifelsfall vielleicht die Geschichte nicht bringt, aus Angst davor der FPÖ in die Hände zu spielen« (G2m). Dönmez steht hier für eine

6 Diese Einschätzungen der Person Sebastian Kurz ist vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung, die er und seine Partei seit Durchführung der Interviews genommen haben, durchaus interessant. Nach den Migrations- und Fluchtbewegungen von 2015 erfindet der ÖVP-Politiker sich als Hardliner in der Grenz- und Asylpolitik neu, was ihn letztlich an die Spitze seiner Partei, in eine Koalitionsregierung mit der FPÖ und in das Amt des Bundeskanzlers gebracht hat (vgl. Wodak 2018). Wie radikal die politische Umorientierung von Kurz ausfiel, machen die hier präsentierten Deutungen im Kontrast zu seinen gegenwärtigen Positionen zur muslimischen Frage deutlich.

7 Seither musste Dönmez im September 2018 auch den ÖVP-Parlamentsklub wieder verlassen, nachdem er die deutsche Politikerin Sawsas Chebli in einem Tweet sexistisch herabgewürdigt hatte.

respektable – weil nicht durch die Traditionen des rechtsextremen Rassismus belastete – Form der Artikulation eines Problemdiskurses. Es ist signifikant, dass die erste Erwähnung von Dönmez direkt im Anschluss an die Aussage fällt, dass die Angst, unbeabsichtigt der FPÖ zuzuarbeiten, dazu führe, dass Medien Themen »teilweise unter den Tisch fallen« ließen, bei denen »auf einer sachlichen Ebene der FPÖ vielleicht ... die der FPÖ-Argumentation vielleicht recht geben« (G2m). Hier scheint Dönmez Aussagen, die sonst als »rechts« markiert sind, ein respektables Gesicht zu verleihen (vgl. Hafez 2009a).

Zusammenfassend kann zum Topos der parteipolitischen Instrumentalisierung festgehalten werden: *Erstens* wird die muslimische Frage durchgehend als relevant für die österreichische Parteipolitik wahrgenommen, wobei insbesondere der FPÖ zugesprochen wird, das Thema im politischen Diskurs positioniert und besetzt zu haben. *Zweitens* fällt die völlige Abwesenheit von Kritik am Umgang mit dem Thema Islam durch die Parteipolitik jenseits der FPÖ auf. Insbesondere Sebastian Kurz, der etwa für das von ihm vorangetriebene neue Islamgesetz durchaus öffentlicher Kritik – bis hin zum Vorwurf der Islamophobie – ausgesetzt war (vgl. Dautović/Hafez 2014), wird überwiegend als positiver Faktor dargestellt. Ebenso verhält es sich bei Efgani Dönmez, dessen umstrittene Aussagen – etwa zu Minaretten als »politische Symbole« oder seine Bezeichnung von Imamen in Österreich als »anatolische Kameltreiber« – auch im Zeitraum der Interviews bereits bekannt waren. Im Gegensatz dazu wird *drittens* die Politisierung des Themas durch die FPÖ durchwegs als negativ gedeutet. Für die Interviews waren quer durch das Spektrum der Medienlandschaft – von Boulevard- bis Qualitätspresse, von Tageszeitung über Magazine bis zum Rundfunk – die *Distanzierung von rechts* charakteristisch.

5.2.3 »Wenn man über Ausländer spricht, meint man eigentlich Muslime«: der Topos *Migration und Integration*

»Allgemein habe ich den Eindruck, dass Muslime, Schrägstrich Türken und Türkinnen, oft als Stellvertreter für das Thema Migration und Integration gesehen werden« (J2f). Diese Beobachtung einer Redakteurin fasst den dritten hier identifizierten Topos der muslimischen Frage zusammen. Sie antwortet damit auf die Frage, in welchem Zusammenhang das Thema Islam in ihrem Berufsalltag am häufigsten auftaucht. Etwas später illustriert sie ihre Einschätzung mit einem Beispiel: Wenn über den Zusammenhang von Migration und Schulbildung berichtet werde, würden häufig Fotos von Mädchen mit

Kopftuch zur Bebilderung ausgewählt – »das Bild von der Kopftuchfrau, eben das ist dann stellvertretend für Migranten, Migrantinnen, da sieht man sofort worum es geht« (J2f). Dieser Mechanismus wird in mehreren Interviews durchaus kritisch angesprochen:

»Ich beobachte, dass wenn man über Ausländer spricht – ich sag jetzt ganz politisch unkorrekt Ausländer –, dann meint man eigentlich Muslime. In den Zeitungen, aber auch im Fernsehen, wenn es um Ausländer geht, dann muss immer die Frau mit Kopftuch herhalten. Auch nämlich zum Beispiel bei Asylthemen ... Nicht viele Asylwerberinnen tragen Kopftuch, aber bebildert werden diese Geschichten meistens, fast immer, mit Frauen mit Kopftuch. Also der Moslem, die Muslimin, und der Islam sind das Andere, damit kann man sehr gut das Andere, die Ausländer, zeigen. Es sind eigentlich immer, ausschließlich, Muslime, die da gezeigt werden, wenn's ums Thema Integration, Ausländer, geht.« (G1f)

Ein weiterer Gesprächspartner kommt auf das gleiche Phänomen zu sprechen und identifiziert es explizit als Problem der medialen Darstellung:

»Integration, Migration ist ein viel zu breites Thema als dass man es nur mit Islam gleichsetzen könnte. Es wird dummerweise oft vereinfachend so dargestellt, wo ich jetzt einmal sag, bei uns haben wir uns zumindest bemüht das nicht zu machen, aber es gibt durchaus Zeitungen, wo Integration grundsätzlich einmal mit Islam gleichgesetzt wird, auf oberflächlicher Basis, ja.« (H1m)

Wesentlicher sozialhistorischer Hintergrund dieser Verknüpfung ist die jüngere Migrationsgeschichte Österreichs. Obwohl der Islam durch das ›Islamgesetz‹ bereits 1912 – als »Reaktion auf die staatsrechtliche Integration Bosniens und Herzegowinas in die Habsburgermonarchie« (Potz 2013: 45) – staatlicherseits als Religionsgemeinschaft anerkannt wurde, ist die Präsenz von MuslimInnen in Österreich vor allem mit der Geschichte der Arbeitsmigration in den ersten Jahrzehnten der Zweiten Republik verbunden (vgl. Horvath 2014). Ähnlich wie die Bundesrepublik Deutschland setzte auch der österreichische Staat angesichts des Arbeitskräftemangels im wirtschaftlichen Aufschwung auf die gezielte Anwerbung von ArbeitsmigrantInnen. 1964 wurde ein offizielles Anwerbeabkommen mit der Türkei, 1966 ein weiteres mit Jugoslawi-

en unterzeichnet.⁸ Österreichische Bundesregierung und ›Sozialpartner‹ – Bundeswirtschaftskammer und Gewerkschaftsbund, die mit dem Raab-Olah-Abkommen 1961 die politische Grundlage für Österreichs Gastarbeiterpolitik gelegt hatten (vgl. Horvath 2014, 129ff.) – verstanden die so eingesetzten ArbeitsmigrantInnen zunächst als »Konjunkturpuffer« (Bauböck 1996: 12). Wie im Begriff des ›Gastarbeiters‹ angezeigt, sollte ihr Aufenthalt zeitlich befristet bleiben, Integrationstendenzen in die Aufnahmegesellschaft sollte durch forcierte Rotation und die Einschränkung von politischen und sozialen Rechten der MigrantInnen entgegengewirkt werden. Tatsächlich stellten sich die Anforderungen des so erdachten Migrationsregimes jedoch als kaum lebbar heraus, wie Bauböck zusammenfasst: »Die Unternehmen waren nicht bereit, einmal angelernte Arbeitskräfte durch frisch angeworbene zu ersetzen und die Migranten selbst verlängerten ihren Aufenthalt solange ihnen Beschäftigung geboten wurde und sie ihre Sparziele (teils aufgrund der relativ hohen Lebenshaltungskosten) nicht erreichen konnten« (Bauböck 1996: 13). Schließlich entstand besonders durch die Praxis des Familiennachzugs auch nach dem Anwerbestopp von 1973 eine dauerhaft in Österreich ansässige Minderheit von ehemaligen GastarbeiterInnen und ihren Familien. Ein Großteil der Gastarbeiterfamilien stammte aus Jugoslawien, doch auch die Zahl der türkischen MigrantInnen hatte sich durch Arbeitsmigration und Familiennachzug zu einer signifikanten Größe entwickelt: »Wurden von der österreichischen Volkszählung des Jahres 1961 noch 217 türkische Staatsbürger/innen gezählt, so lebten fünfzig Jahre später über 200.000 Männer und Frauen türkischer Abstammung in Österreich« (Hahn/Stöger 2014: 8). Für 2010 ging der Österreichische Integrationsfonds von 183.000 Personen in Österreich aus, die in der Türkei geboren wurden und/oder die türkische Staatsbürgerschaft besitzen. 247.500 gelten als Menschen mit »türkischem Migrationshintergrund« in Österreich, deren Eltern beide in der Türkei geboren wurden (Potkanski 2010). Zwar existieren keine belastbaren Zahlen zur konfessionellen Zuordnung der österreichischen Bevölkerung, da Informationen zur Religionszugehörigkeit seit 2001 nicht mehr bei Volkszählungen eingeholt werden.⁹ Jüngste demografische Forschungen schätzen jedoch den Anteil der MuslimInnen an

8 Das erste derartige Abkommen wurde zuvor 1962 mit Spanien abgeschlossen, es blieb jedoch weitgehend wirkungslos – 1963 waren weniger als eintausend spanische StaatsbürgerInnen in Österreich beschäftigt (Hahn/Stöger 2014: 17).

9 2001 wurde die Volkszählung durch ein Registerverfahren ersetzt, das verschiedene anonymisierte Statistiken und Erhebungen miteinander verknüpft werden. Da der Staat keinen Zugriff auf die Register der Religionsgemeinschaften hat (und auch diese bei weitem

der österreichischen Bevölkerung auf rund acht Prozent, was etwa 700.000 Menschen entspricht. Wie diese Bevölkerungsgruppe wiederum hinsichtlich ihrer Migrationsgeschichte zusammengesetzt ist, lässt sich nicht seriös quantifizieren. Wir können aber davon ausgehen, dass ein großer Teil davon eine familiäre Migrationsgeschichte aus der Türkei aufweist. Die zweite zahlenmäßig starke Gruppe sind bosnische MuslimInnen, die in den 1990er Jahren vor dem Jugoslawienkrieg nach Österreich geflohen sind. Drittens schließlich haben Fluchtbewegungen ab den 2000er Jahren die Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung in Österreich weiter verändert und eine auch medial-öffentliche Präsenz vor allem tschetschenischer, syrischer und afghanischer Geflüchteter nach sich gezogen. Dieser kurze Abriss beansprucht keine akkurate demografische Darstellung darzubieten, sondern verweist auf die Bedingungen, unter denen die hier präsentierte Verknüpfung von ›Islam‹ und ›Migration‹ stattfindet. Die zu Beginn präsentierte Zitate stehen für eine kritisch-reflektierte Haltung zu einem von den Befragten als dominant wahrgenommenen Dimension der muslimischen Frage. Sie schien bereits in den vorangegangenen Abschnitten durch, als JournalistInnen den historischen Wandel der Identität der ›Anderen‹ beschrieben: »Am Anfang waren wir Ausländer, dann waren wir Türken und dann waren wir Muslime« (I1f). Hier wird jedoch nicht von einer historischen Sequenz gesprochen, sondern von einer diskursiven Amalgamierung: Die Diskurselemente ›Muslime‹ und ›Ausländer‹ bilden eine Äquivalenzkette, sie verweisen metonymisch aufeinander und artikulieren sich anhand des Topos Migration und Integration.

Was in Kapitel 3 auf theoretischer Ebene als ein zentrales Moment in der Operationsweise des antimuslimischen Rassismus herausgearbeitet wurde – die Konstruktion einer abstrakten Figur des/der muslimischen Anderen – findet sich hier also im Alltagsverstand der befragten Intellektuellen wieder. Auch wenn sie diesen Mechanismus zumindest nicht explizit in Zusammenhang mit rassistischer Veränderung verorten, wird die Konstruktion von MuslimInnen als »Andere« problematisiert (G1f), als »dumm«, »oberflächlich« und »vereinfachend« bezeichnet (H1m) oder als Beispiel dafür angeführt, »dass Journalisten und Journalistinnen sich meistens wenig damit auseinandersetzen in welche Fallen man tappen kann, wenn man das nicht sauber trennt« (J2f). Deutlich häufiger findet sich die Gleichsetzung von MuslimInnen mit dem Themenkomplex Migration und Integration in den Interviews jedoch als

nicht alle Gläubigen zahlenmäßig erfassen), können die Zahlen seither nur geschätzt werden.

nicht reflektierte, im Alltagsverstand verankerte Artikulation. Sie äußert sich im scheinbar selbstverständlichen Wechsel der Register, insbesondere wenn die Antworten länger ausfallen und in narrative Episoden übergehen. Obwohl die Fragen sich stets auf MuslimInnen bzw. den Islam bezogen, gleiten die Antworten immer wieder in die Erörterung verschiedenster gesellschaftlicher Problemfelder, die mit dem Thema »Migration« in Verbindung gebracht werden. Ein Journalist antwortete auf die Frage, welche Rolle seiner Meinung nach Medien bei der Behandlung des Themas Islam zukomme: Es sei wichtig, das Thema aufzugreifen, weil es den Lebensrealitäten »in einem de facto multikulturellen Land wie Österreich« eben entspreche (B1m). Er illustriert diese Haltung wie folgt:

»Ja, wenn man durch die Straße geht hat man einfach verschiedene Kulturen, und ich rede nicht nur von Restaurants, weil sozusagen der Grieche, der Türke, der Serbe – na, der Serbe vielleicht nicht, aber der Italiener ist immer der Restaurantbesitzer oder der Gastronom, zu dem man geht. Sondern man hat einfach im Alltag mit irrsinnig vielen verschiedenen Namen zu tun, Namen die man nicht kennt, ja, das ist ein Name, wie spricht man das jetzt aus, ist das jetzt ein Mann oder eine Frau, weil man's halt noch nicht kennt, und dadurch glaube ich spielt das im Alltag der allermeisten Österreicher sehr wohl eine große Rolle, und deshalb, weil es eine große Rolle spielt, muss es in einem Massenmedium einfach Thema sein.« (B1m)

Hier lässt sich die Verschiebung der Register nachvollziehen, die vom Signifikanten »Islam« unmittelbar zu verschiedensten ethno-nationalen Identitäten überleitet: »der Grieche, der Türke, der Serbe ... der Italiener«. Was sie eint, ist kein gemeinsamer Bezug auf den Islam – »der Türke«, oft als Synonym für »den Muslim« gebraucht, ist hier nur ein Element in der Kette von Gruppenidentitäten – sondern dass sie in Österreich als fremd gelten. Das Fremde wird wiederum durch die Verschiebung ins linguistische Register angezeigt: »Namen, die man nicht kennt«, von denen »man« nicht wisse wie man sie ausspricht und die keine eindeutige geschlechtliche Zuschreibung erlaubten. Die Reichweite dieser Operation scheint auch hier fast grenzenlos. Auf die Nachfrage, welche Art von medialer Behandlung des Themas er für besonders gelungen hält, erzählt der Befragte von einer Serie über MigrantInnen, die in Österreich als KleinunternehmerInnen erfolgreich sind – und nennt namentlich einen serbischen Friseur und einen »Texaner mit mexikanischen Wurzeln, der ein Tex-Mex-Restaurant gehabt hat«.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden, dass im untersuchten Interviewmaterial starke Hinweise auf eine relativ stabile Äquivalenzkette aufgefunden wurden, die ›Islam‹ und ›Muslime‹ metonymisch mit ›Migration‹ und ›Ausländern‹ verknüpft. Dabei ist bemerkenswert, dass diese Verknüpfung die Figur des/der muslimischen Anderen als Chiffre für ›den/die Andere‹ bzw. ›den/die Fremde‹ überhaupt konstruiert. Dies wird von manchen der Befragten auch reflektiert und als Problem angesprochen. So berichtet eine Journalistin von Konflikten innerhalb der Redaktion, die sich an genau dieser Frage entzündeten:

»Und da ist auch wirklich der Satz gefallen von einem Kollegen: ›Tragen die jetzt ihre Konflikte zu uns und zünden die Autos an?‹ Wo ganz klar ist – ›die‹, ›zu uns‹ – dass der Islam gar nicht als etwas gesehen wird, was zu Österreich dazu gehört und etwas klassisch österreichisches auch ist und auch vor den Gastarbeiterwellen schon war. Sondern wo immer noch dieses, eben, diese Verknüpfung ›Islam‹ und ›Migration‹ ganz stark passiert.« (J2f)

Häufiger lässt sich jedoch eine unreflektierte Reproduktion dieser Verknüpfung beobachten. An zahlreichen Stellen wird in Reaktion auf Fragen, die sich auf den Islam und MuslimInnen in Österreich beziehen, wie selbstverständlich über »Migranten«, »Migrantengruppen«, »Menschen mit Migrationshintergrund« oder »Ausländer« gesprochen. So brachte ein Journalist, auf die Frage nach wesentlichen gesellschaftlichen Konfliktfeldern zum Thema Islam, den »Ausländeranteil« unter Strafgefangenen in Österreich zur Sprache:

»Eine interessante Zahl ist ja, von den 8.000 Strafgefangenen, rund 8.200, ist die Hälfte Ausländer. Da sind die nicht mitgezählt, die schon eingebürgert sind. Das einmal als Argument zu all denen, die sagen ›na, das ist ja gar nicht wahr, na man muss das nicht so sehen. Na genau so muss man's sehen! Weil jeder zweite Ausländer ist.« (B2m)

Der Journalist nennt dann wiederum unterschiedliche Nationalitäten, die in österreichischen Gefängnissen vertreten seien, besinnt sich dann aber auf die Frage und schließt die Episode ab mit: »Aber naja, Ihnen geht's ja nur um die Moslems« (B2m).

Dieser Topos ist eng mit Praxen der Ethnisierung von MuslimInnen verbunden, die in Kapitel 6.1.2 ausführlich behandelt werden. An dieser Stelle genügt es, darauf hinzuweisen, dass anhand des Materials für Österreich bekräftigt werden kann, was Ferruh Yilmaz als »common knowledge among scholars of immigration and the Far Right« bezeichnet: »That Muslims have

come to signify immigration and that immigration has become one of the most important issues« (Yilmaz 2016: 150).

5.2.4 »Selbstfabrizierte Behinderungen«: der Topos *Status, Bildung und Klasse*

Die enge Verknüpfung von »Islam« und »Migration« verweist auf einen weiteren Topos. Er wird in dieser Aussage eines Journalisten angesprochen, der auf die Frage, ob das Thema Islam und Muslime in seinem persönlichen Umfeld eine Rolle spiele, antwortet:

»Islamdebatten sind ja in Österreich immer sehr auf türkische Zuwanderer bezogen, nachdem die den größten Anteil der Muslime in Österreich stellen. Und da hat man natürlich auch, wenn man betrachtet woher die erste Generation gekommen ist, eine sehr ländlich geprägte Zuwanderung und natürlich kaum städtische Bildungsschichten, die in den 70er Jahren nach Österreich gekommen sind« (F1m)

Die Wahrnehmung von MuslimInnen in Österreich, so führt er weiter aus, sei stark von diesem Bild der Arbeitsmigration geprägt: niedrig oder unqualifizierte ArbeiterInnen aus ländlichen Regionen, die in Branchen mit niedriger Bezahlung und geringem gesellschaftlichen Ansehen tätig sind. Andere Interviewpartner beschreiben türkische MigrantInnen der Gastarbeiter-Generation als »anatolische Billigarbeitskräfte« (C2m), »billige Zuwanderer« (E2m) oder »sozial schwache Schichten« (B2m). Die Figur des/der muslimischen Anderen hat also eine Facette, die im Topos des *sozialen Status* sichtbar und insbesondere durch das Element des zugeschriebenen *Bildungsniveaus* vermittelt wird. Dabei wird häufig, wie in der oben zitierten Passage, auf die Spezifika der türkischen Arbeitsmigration nach Österreich Bezug genommen. Tatsächlich führten sowohl die offiziellen Anwerbeabkommen als auch die informelle Arbeitsmigration der 1960er und 1970er Jahre dazu, dass migrantische ArbeiterInnen vor allem im Baugewerbe, in der Textil- und Lederverarbeitung sowie in der Metallindustrie tätig waren (Hahn/Stöger 2014: 25). Das Lohnniveau dieser »GastarbeiterInnen« war niedrig und die Arbeitsbedingungen vergleichsweise schlecht, was auch mit der Politik der Sozialpartner zusammenhing: »[D]er Zugang zur – in Österreich bis in die 1990er Jahre durch den Staat dominierten – Großindustrie, die höhere Löhne bot, blieb für Arbeitsmigranten/innen (besonders türkischer Herkunft) beschränkt. Arbeitsfelder für türkische Migranten/innen bildeten in der Regel wenig attrak-

tive und stark belastende Tätigkeiten« (Hahn/Stöger 2014: 24-25). Insofern steht der/die muslimische Andere nicht einfach für ›Migration‹ schlechthin. Vermittelt über die Figur des ›Türken‹ als paradigmatischer Arbeitsmigrant in Österreich transportiert er/sie schon seit den 1960er Jahren eine klassenspezifische Bedeutung, die nun auch auf die Figur des/der muslimischen Anderen übertragen wird. Das zeigt sich in Passagen, in denen befragte JournalistInnen MuslimInnen in Österreich – oft beiläufig – hinsichtlich ihrer sozialen Lage bestimmen. So charakterisiert ein Interviewpartner sie als »Wohlstandsmigration« von »anatolischen Billigarbeitskräften« (C2m), ein weiterer kommentiert die seiner Ansicht nach besonders hohe Kriminalitätsrate unter muslimischen Männern mit: »Es hat wahrscheinlich damit zu tun, dass die Menschen die da herkommen und moslemischen Glaubens sind, oft zu sozial schwachen Schichten gehören.« (B2m) Mehrfach werden Orte und Tätigkeiten aufgerufen, die wie selbstverständlich MuslimInnen zugewiesen werden und eine bestimmte Klassenposition markieren: Die »Baugrube« (B2m), das »Schneiderkammerl« (B1m), die »Textilbranche« (C2m), der »Caterpillarfahrer« (E2m) oder der »Mechaniker« (J1m), aber auch einkommensschwache Stadtteile wie der 15. und 16. Wiener Gemeindebezirk (J1m; C1m) oder das Grazer Griesviertel (C1m). Die Figur des/der muslimischen Anderen steht somit zugleich für einen untergeordneten sozialen Status.

Diese Konstruktion muss nicht unbedingt mit Abwertungen einhergehen. Tatsächlich verarbeiten die Befragten hier die real existierende Klassenzusammensetzung in Österreich, die Nachkommen von ehemaligen ›GastarbeiterInnen‹ weiterhin Tätigkeiten zuweist, die mit niedriger Entlohnung und geringer gesellschaftlicher Anerkennung verbunden sind. Der Topos des sozialen Status eröffnet aber auch die Möglichkeit »klassenrassistischer« Artikulationen (Balibar 1992a), wie sie insbesondere in der bundesdeutschen Forschung zu antimuslimischem Rassismus kritisch analysiert werden. So weist Juliane Karakayalı auf eine »Ethnisierung sozialer Konflikte« hin die sich »in einer Umdeutung der sozialen Marginalisierung von MigrantInnen aus muslimisch geprägten Ländern [...] zu einem kulturellen Problem« ausdrücke (Karakayalı 2012: 102-103). Dies findet dort statt, wo ›der Islam‹ oder ›die muslimische Kultur‹ zum wichtigsten erklärenden Faktor für die soziale Lage jener Menschen ernannt wird, die als muslimisch markiert werden. Nicht die Undurchlässigkeit der Klassengesellschaft, Diskriminierung oder rassistische Abwertung, sondern die Defizite des muslimischen Subjekts gelten demnach als ursächlich für fehlenden ökonomischen Erfolg (wir kommen in Kapitel 8 auf diesen Aspekt zurück). Für Deutschland wurde diese Kombination aus

antimuslimischem Rassismus und neoliberaler Leistungsideologie eingehend anhand der »Sarrazindebatte« von 2010 untersucht (vgl. Friedrich 2011a). Thilo Sarrazins Intervention sei, so Elke Kohlmann, von einer doppelten strategischen Operation gekennzeichnet gewesen: Die »Verlagerung der Verantwortung für die Stellung in der Gesellschaft auf das Individuum« und zugleich »die Festschreibung der sozialen Hierarchie als natürliche Hierarchie« (Kohlmann 2011: 168). Dieser scheinbare Widerspruch wird bei Sarrazin vermittelt durch den Verweis auf die »Kultur«. Im klassenrassistischen Erklärungszusammenhang wird die »individualisierte Problemdiagnose mit rassistischer Kulturalisierung verknüpft«, so Fanny Müller-Uri, »indem Leistungsunwilligkeit auf kulturelle Leistungsunfähigkeit rückgeführt wird« (Müller-Uri 2014: 127, Herv. i. O.). Sarrazins Rassismus wird insbesondere dadurch deutlich, dass er Kultur ganz unumwunden biologistisch als zweite Natur konstruiert. Er verknüpft vorgebliche »Begabungen«, »Intelligenz« oder »genetische Voraussetzungen« mit kulturellen Zuschreibungen und liefert unbeabsichtigt einen Beleg für Etienne Balibars schon zwanzig Jahre zuvor vertretene These, wonach »Kultur durchaus als [...] Natur fungieren [kann], ganz besonders als eine Art und Weise, Individuen und Gruppen a priori in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmte sein durch den Ursprung« (Balibar 1992b: 30).

Im hier untersuchten Material liegen kaum Elemente vor, die auf eine Verknüpfung von Klassenposition und Natur- und Kulturzuschreibung wie bei Sarrazin schließen ließen. Wir finden jedoch durchaus Ansätze der Kulturalisierung sozialer Ungleichheit. So meint ein Journalist auf die Frage, an welchen Fragen sich aus seiner Sicht Konflikte in Verbindung mit MuslimInnen in Österreich entzündeten:

»Inwiefern Islam an sich ein ... oder wie soll man sagen, die starke Hinwendung zu einer Religion, auch ein Integrationshindernis darstellen kann. Zum Beispiel anhand von, wenn man sich anschaut: Bildungsabschlüsse im Vergleich zu anderen zugewanderten Gruppen.« (F1m)

Was hier nur angedeutet wird, führt eine andere Befragte aus. Sie beschreibt auf Nachfrage Konflikte innerhalb der Redaktion wie folgt:

»Unterschiedliche Meinungen gibt's immer wieder, zum Beispiel: Was argumentiert man kulturell und was argumentiert man sozial? Pisa-Ergebnisse ist ein klassisches Beispiel. Bei Pisa-Ergebnissen ist es so: Angenommen es gibt diese Zuordnung in Familien ... also bei Schülern mit Migrationshinter-

grund gibt es schlechtere Ergebnisse, dann kann man das ja immer unterschiedlich begründen. Man kann das mit unterschiedlichen Einkommens- oder Bildungsschichten der Eltern begründen, oder man kann das eben mit der Herkunft oder der Kultur begründen. Das wäre so ein klassischer Fall, wo man in der Redaktion diskutiert.« (J2f)

Die Journalistin distanziert sich von einem Begründungszusammenhang, der Herkunft oder Kultur für schlechtere Bildungsergebnisse verantwortlich macht, betont aber, dass dies unter ihren KollegInnen durchaus verbreitet ist. Ein weiterer Journalist kommt einer solchen Kulturalisierung selbst durchaus nahe. Er reagiert auf dieselbe Frage, indem er sich zunächst selbst daran erinnert, keine »falschen« – was im Kontext nur bedeuten kann: als rassistisch lesbare – Formulierungen zu verwenden: »(Seufzen) ... Das ist jetzt schwierig, das muss jetzt korrekt formuliert werden.« (J1m). Daran anschließend erklärt er, dass es viele Kolleginnen und Kollegen gebe,

»die nur sehen, dass die Migranten, die muslimischen Migranten, zweifels- ohne relativ schlecht behandelt werden. Ja, das ist ein Faktum. Über das hüpft niemand drüber. Während ich und einige andere, hier und auch bei anderen Medien, den Fokus legen auf die selbstfabrizierten Behinderungen vieler Muslime.« (J1m)

Diese »selbstfabrizierten Behinderungen« werden dann – wie er selbst einräumt – anekdotisch belegt und im Wesentlichen als Bildungsferne oder -feindlichkeit dargestellt: »Solche Haltungen, ja, zum Teil auch Burschen gegenüber: ›Der braucht nix lernen, der soll bei mir im Geschäft helfen und wenn er Mechaniker wird ist es eh toll, das reicht‹« (J1m). Die Verknüpfung mit dem Islam als ›Kultur‹ wird von ihm dann als »Problematik« gerahmt:

»Diese Problematik, dass es ganz wenige muslimische Aufsteiger gibt, oder zu wenige muslimische Aufsteiger im Vergleich etwa zu den asiatischen. Diese Problematik wird von manchen nicht so gerne angegriffen, weil da kommt man leicht in ein Problematisches, Nationalcharakter oder was auch immer, nicht?« (J1m)

Wir werden in Kapitel 7 näher auf Beispiele der Kulturalisierung des/der muslimischen Anderen eingehen, die auf Mechanismen der rassistischen Veränderung verweisen. An dieser Stelle soll gezeigt werden, wie der Topos des sozialen Status ein Einfallstor für einen bestimmten Mechanismus der Kulturalisierung bietet, in dem *Bildung* einerseits als wichtigster erklärender

Faktur für die Klassenlage von Individuen und Gruppen herangezogen, andererseits als individuelle und kollektive *Eigenschaft* qua (kulturalisierter) Religionszugehörigkeit angenommen wird. Er bildet somit die Grundlage für eine Form rassistischer Abwertung, die Etienne Balibar »Klassen-Rassismus« nennt und »die maximale Gleichsetzung von Klassensituation und ethnischer Herkunft vornimmt« (Balibar 1992a: 249).

5.2.5 »Ist das jetzt ein Zeichen der Unterdrückung oder nicht?«: der Topos *Geschlechterverhältnisse*

Der fünfte und letzte hier identifizierte Topos betrifft Konflikte um Geschlechterverhältnisse. Interessant ist, dass dieses Thema nur selten angesprochen wird, wenn nach der eigenen beruflichen Praxis als JournalistIn – also dem Erfahrungswissen – gefragt wird. Die Mehrzahl der diesem Topos zugeschlagenen Codierungen – insgesamt 45 in 16 der 18 Interviews – taucht im Zusammenhang des ExpertInnenwissens oder des subjektiven Wissens auf. Als ExpertInnenwissen gelten hier Einschätzungen zur Darstellung des Islam und von MuslimInnen in der medialen und politischen Öffentlichkeit Österreichs. Hier tauchen besonders häufig das Schlagwort »Frau«/»Frauen« auf. Auf die Frage nach öffentlich präsenten Konflikten, die mit dem Islam in Österreich zu tun haben, wurde unter anderem so reagiert:

»Also in der Öffentlichkeit kommen oft vor: Die Rolle der Frau zum Beispiel, das Demokratieverständnis, aber auch so bestimmte Traditionen.« (G1f)

»Die Stellung der Frau in der Gesellschaft« (B1f)

»Es ist zum einen ein Thema, wenn's um, z.B. um Frauenpolitik ganz im Allgemeinen geht. Da kommt dann auch immer dieser andere Zugang der Muslime zum Thema Frauenemanzipation zum Tragen.« (J2f)

»Also da geht's sehr oft um Frauenbild und Frauenrechte. Also: Burkaverbot: ja oder nein, so etwas.« (I1f)

»Naja, das beginnt bei Frauenrechten, Emanzipation, geht hin bis zu Menschenrechtsverletzungen, das sind einfach Dinge, die nicht unseren Wertvorstellungen entsprechen.« (D1f)

»Also die Rolle der Frau, ganz klar. Also jetzt, wenn es um einen Gedanken eines europäischen Islam geht, ganz klar die Rolle der Frau. Das würde ich einfach als großes Thema Nummer eins sehen.« (A1f)

Ebenfalls häufig wird auf das Themenfeld dort verwiesen, wo das subjektive Wissen der InterviewpartnerInnen abgefragt wird. Dies geschieht in den Interviews etwa durch die Frage, ob das Thema Islam in Diskussionen im Freundes- und Bekanntenkreis eine Rolle spielt:

»Schon. Also meistens wenn's um Frauen, um dieses Thema geht, wie Frauen behandelt werden.« (C2m)

»Also vielleicht liegt's auch daran weil's mich irgendwie, weil ich das halt besonders eklatant finde, das ist schon auch ... also Frauen, wie geht man mit Frauen um, welche Rechte haben sie.« (G2m)

»Oft, sind's, weiß nicht, Äußerlichkeiten wie: warum trägt jemand ein Kopftuch? Das ist jetzt irgendwie halt ein sehr sichtbares Zeichen einer religiösen Einstellung und einer Religionsausübung, das man auch ansprechen und nachfragen und hinterfragen kann und dem man sich auch stellen kann. Und ich hab' in meinem Freundeskreis, da gibt's auch Frauen, die Kopftuch tragen, was die Konfrontation damit erzwingt. Einfach auch eine Auseinandersetzung mit dem Thema. Warum ist das so, ist das jetzt ein Zeichen der Unterdrückung oder nicht, ich mein', das kann man natürlich auch im Freundeskreis intensiv diskutieren.« (F2m)

»Kopftuch ... ähm ... Frauenrechte. Bis hin zu so Skurrilitäten wie Autofahren in Saudi-Arabien. Wobei das fällt dann schon wieder unter die Rubrik Skurrilität. Aber Frauenrechte, sicher.« (E1m)

Auffällig ist, dass befragte Frauen auf Geschlechterverhältnisse verweisen, wo ExpertInnenwissen über die mediale und politische Darstellung des Islam abgefragt wurde. Männer dagegen bringen den Topos eher als subjektives Wissen in die Interviews ein. Offenbar fällt es Männern eher auf, wenn in Freundes- und Bekanntenkreis über ›Frauen‹ gesprochen wird. Über die Gründe dafür sollen können hier keine Spekulationen angestellt werden. Zusammen machen die in diesen Ausschnitten präsentierten Formulierungen dreierlei deutlich. Erstens kann der Topos ›Geschlechterverhältnisse‹ als höchst bedeutsam für die muslimische Frage bestätigt werden. Die starke Präsenz des Themas deckt sich mit den Ergebnissen zahlreicher Studien. Für

Deutschland kommt etwa Yasemin Shooman in ihrer Untersuchung deutscher Nachrichtenmagazine zum Schluss, dass die »Kategorie Geschlecht [...] in antimuslimischen Diskursen eine zentrale Rolle [spielt]« (Shooman 2014a: 98). Gabriele Dietze formuliert noch drastischer, dass für antimuslimische Diskurse »das Geschlechterverhältnis – insbesondere die Frauenfrage – kein Nebenwiderspruch [ist], sondern seine Signatur« (Dietze 2009: 24). Zweitens wird der Topos zwar vordergründig als »Frauenfrage« artikuliert – es geht um »die Rolle«, »die Stellung«, »das Bild« oder »die Rechte« der Frau – zugleich wird damit aber nicht nur die vergeschlechtlichte Figur der muslimischen Frau bzw. des muslimischen Mädchens aufgerufen, sondern ein Geschlechterverhältnis, das den muslimischen Mann bzw. den muslimischen Jungen meist unausgesprochen mit einschließt. Wo gefragt wird, »wie Frauen behandelt werden« (C2m), »wie geht man mit Frauen um« (G2m) ist das Subjekt, das »behandelt« oder »umgeht« zwar rhetorisch abwesend, doch diskursiv höchst präsent und klar muslimisch-männlich codiert. Im Alltagsverstand der Befragten erscheint *die* muslimische Andere so tendenziell als Verkörperung eines *Mangels* an Freiheit und Rechten, *der* muslimische Andere komplexer als *Überschuss* an Macht und Gewalt. Drittens wird das muslimische Geschlechterverhältnis als gesamtgesellschaftliches *Problem* artikuliert. Dieses Problem entsteht, weil das als besonders gewaltvoll wahrgenommene muslimische Geschlechterverhältnis einerseits als der eigenen Gesellschaft *äußerlich* dargestellt wird, andererseits jedoch – vermittelt über den Topos der Migration – *innerhalb* der Gesellschaft verortet wird. Das kann anhand der folgenden Interviewpassage illustriert werden. Der befragte Journalist antwortet auf die Frage, welche mit dem Islam verknüpften Konflikte aus seiner Sicht politisch und medial sehr präsent sind: »Also, ich glaube es ist ganz, ganz stark im Islam, das ist auch in Österreich oder im westlichen Europa sehr stark diskutiert, dieses Rollenverständnis zwischen Mann und Frau« (C1m). Als praktisches Beispiel nennt er Berichte, wonach muslimischen Mädchen von der Familie der Besuch des Schwimmunterrichts in der Schule verboten werde:

»Wie geht man damit um, wenn islamische Mädchen zum Beispiel nicht schwimmen gehen dürfen vom Elternhaus aus? Und was ist die Rolle der Frau, wann ist eine Frau unterdrückt, und kann man das in unserem gesellschaftlichen Konsens tolerieren oder eben nicht tolerieren, oder kann man eben einmahnen, dass bei uns das halt eben eine gleichberechtigte

Beziehung ist? Das ist ein Konfliktfeld, das zwischen den Kulturen ganz stark vorhanden ist und diskutiert wird.« (C1m)

Hier wird die »Rolle« bzw. die »Unterdrückung« der Frau – illustriert durch die medial weit verbreitete Anekdote von muslimischen Eltern, die ihrer Tochter die Teilnahme am gemischten Schwimmunterricht verbieten – zum Ausweis der Andersheit und das muslimische Geschlechterverhältnis außerhalb der Gesellschaft verortet. Gerade deshalb aber müsse die Gesellschaft sich zu diesen Anderen verhalten, die dem gesellschaftlichen Konsens äußerlichen (unterstellten) Praxen »tolerieren oder eben nicht tolerieren«. Das eigene, nicht-muslimische Geschlechterverhältnis wird dabei gleichsam als gleichberechtigte und gewaltfreie Beziehung dargestellt. Ganz ähnlich formulieren andere Interviewte, die auf die Frage nach Konflikten antwortet: »Naja, das beginnt bei Frauenrechten, Emanzipation, geht hin bis zu Menschenrechtsverletzungen, das sind einfach Dinge die *nicht unseren Wertvorstellungen* entsprechen.« (D1f, Herv. B.O.)

Die erste Analyse des Materials zeigt also, dass dieser Topos stark im Alltagsverstand der befragten Intellektuellen verankert ist. Auffallend häufig wird das Thema aufgebracht, wenn es um subjektive Erfahrungen geht, die RespondentInnen mobilisieren oft Anekdoten und durch Hörensagen überliefertes Wissen, um ihre Antworten zu illustrieren. Ein Journalist erzählt etwa über islamische »Zwangsehen«, die in Österreich »ganz massiv« vorkämen, und erläutert: »Mir hat eine Vertrauensperson, eine weibliche, gesagt, also arrangiert sind 80 Prozent der Ehen, und Zwangsehen gibt's sicher ein paar hundert im Jahr, mindestens.« (J1m) Die medial präsenten Fälle seien nur »das äußerste Spitzerl des Eisbergs, und mir hat auch eine Lehrerin gesagt: Jeden Sommer verabschieden sich 15-jährige Mädchen in den Heimaturlaub und kommen entweder gar nicht oder mit einem Cousin verheiratet wieder zurück und sind jedenfalls aus der Schule draußen.« (J1m). Geschichten über Zwangsehen (E2m; D1f; J1m) oder von den Eltern verweigerten Schwimmunterricht in der Schule (C1m; E1m; I1f) nehmen hier die Rolle ein, die den in Kapitel 4 diskutierten Moralpaniken ähneln. Wie in den Fällen von jugendlichem Drogenkonsum oder Gewaltkriminalität werden tatsächlich stattfindende Ereignisse als beispielhaft für vorgeblich epidemisch auftretendes deviantes Verhalten dargestellt. Charakteristisch ist die »synekdochische« Qualität der anekdotischen Evidenz, die *pars pro toto* für ein gesamtgesellschaftliches Problem steht (vgl. Miller 2013: 38). Hier stehen arrangierte Ehen oder verweigerter Schwimmunterricht für die Bedrohung eines als evident ange-

nommenen moralischen Konsenses der »eigenen« Gesellschaft durch als muslimisch markierte Praxen. Oder, wie es eine Journalistin formuliert:

»Also, dass es in Wien einen Verein gibt, der sich um junge Mädchen kümmern muss, die mitten in Wien verheiratet werden, wo Leute, also Burschen aus der Türkei kommen und sich dann ihre Bräute aussuchen können. Das wird nie so sein, dass man sagt, okay, das ist halt eine andere Kultur. Das ist, das verstehen wir einfach nicht. Da geht nix zusammen.« (D1f)

Es ist auffällig, dass solch deutliche »Wir-Sie«-Gegenüberstellungen im gesamten Material besonders häufig im Zusammenhang mit dem Topos der Geschlechterverhältnisse auftauchen. »Unsere« Wertvorstellungen, »unser« gesellschaftlicher Konsens werden durch das muslimische Geschlechterverhältnis herausgefordert oder gar bedroht. Wir werden in den folgenden Kapiteln darauf zurückkommen.

5.3 Zwischenfazit: Dimensionen der muslimischen Frage

In diesem Kapitel wurden Umriss der muslimischen Frage anhand von fünf zentralen Topoi skizziert, die aus dem Interviewmaterial gewonnen wurden. Sie stellen Dimensionen eines Diskursfeldes dar, das »den Islam« bzw. »die Muslime« als gesellschaftliches Problem artikuliert. Im Topos *Krieg und Terror* wurde besonders deutlich, welchen Einfluss global zirkulierende Diskurs-elemente für die Ausformulierung der muslimischen Frage in Österreich haben. Die Gleichsetzung von MuslimInnen mit »ExtremistInnen« oder gar »TerroristInnen« wird von vielen befragten JournalistInnen beobachtet, aber zugleich problematisiert. Hier kann eine *kritische Distanzierung* von der dominanten medialen Darstellung von MuslimInnen festgestellt werden, die überwiegend als negativ, abwertend oder dämonisierend dargestellt wird. Der Topos der *parteilichen Instrumentalisierung* wird eindeutig von der rechtspopulistischen Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) dominiert. Die FPÖ wird als einzige politische Kraft wahrgenommen, die für sich beanspruchen kann, das Thema Islam politisiert und (negativ) in die eigene politische Identität aufgenommen zu haben. Ein Effekt davon ist, dass antimuslimische Positionen von den Befragten sehr stark *auf rechtspopulistische Politik reduziert* werden. Mehrfach werden die antimuslimischen Positionen der Partei unter Heinz-Christian Strache als Fortführung oder Übersetzung einer schon seit den 1990er Jahren verfolgten Strategie verstanden, die sich damals gegen

›Ausländer‹ gerichtet hatte. Bemerkenswert ist hier besonders die durchgehende Distanzierung von rechts durch *alle* befragten JournalistInnen – auch durch jene, die der Partei inhaltlich durchaus zugestehen, ›reale Probleme‹ oder ›Integrationsdefizite‹ anzusprechen. *Migration und Integration* wirkt als Topos in erster Linie durch die jüngere Geschichte der Arbeitsmigration nach Österreich in die muslimische Frage ein. Die Figur des türkischen ›Gastarbeiters‹ metamorphosiert im untersuchten Diskursfeld zunächst historisch zum ›Muslim‹. Zugleich findet aber auch eine metonymische Verkettung – eine Artikulation – von ›Migrant‹ und ›Muslim‹, ›Migration‹ und ›Islam‹ statt. Dies lässt sich anhand von Passagen verdeutlichen, in denen auf Fragen nach MuslimInnen in Österreich mit narrativen Episoden geantwortet wird, in denen von unterschiedlichsten ›Migrationshintergründen‹ die Rede ist. Hier steht die Figur des muslimischen Anderen als *Chiffre für das Fremde* überhaupt. Der Topos *Status, Bildung und Klasse* ist eng mit dem vorherigen verknüpft, schreibt er doch die Geschichte der Arbeitsmigration vor allem türkischer ›Gastarbeiter‹ in die Gegenwart muslimischer Präsenz in Österreich fort. Die Figur des/der muslimischen Anderen repräsentiert hier sozialtopologisch also nicht nur ein ›Außen‹ (›das Fremde‹), sondern auch ein ›Unten‹ (›das Schwache‹). Hier können Parallelen mit der bundesdeutschen Diskussion um die muslimische ›Unterschicht‹ gezogen werden, wie sie insbesondere ab 2010 von Thilo Sarrazin angestoßen wurde. Charakteristisch für das untersuchte Material ist jedoch, dass die von Sarrazin vertretene Naturalisierung sozialer Ungleichheit vermieden wird. Wirksam ist hier eher eine Kulturalisierung, die (fehlende) *Bildung* sowohl als individuelle wie als kollektive Eigenschaft konstruiert und als Ursache für die Klassensituation post-migrantischer MuslimInnen in Österreich annimmt. Schließlich erweisen sich Auseinandersetzungen um *Geschlechterverhältnisse* als zentrale Achse in der Artikulation der muslimischen Frage. Deren besondere Bedeutung manifestiert sich in der Konstruktion eines *muslimischen Geschlechterverhältnisses*, das als besonders gewaltvoll und deshalb dem gesellschaftlichen moralischen Konsens äußerlich dargestellt wird. Dieser Topos ist am stärksten mit Wir-Sie-Konstruktionen verknüpft. Darin trifft sich die vorliegende Analyse mit dem Forschungsstand, der die Zentralität von Geschlechterfragen betont. Die »Gleichstellung von Mann und Frau«, so etwa Birgit Rommelspacher, wird in diesen Diskursen zum »Prüfstein für die Akzeptanz des Islam in westlichen Gesellschaften« und weckt »so starke Emotionen« (Rommelspacher 2009c: 34) – unabhängig davon, wie es um die Durchsetzung feministischer Forderungen in den jeweiligen Gesellschaften tatsächlich bestellt ist.

6 Von der Kulturalisierung zur Temporalisierung. Antimuslimischer Rassismus als historizistischer Rassismus

Im vorangegangenen Kapitel wurden die wichtigsten Dimensionen der muslimischen Frage dargestellt. Während die Topoi ›Status, Bildung, Klasse‹, ›Migration und Integration‹ sowie insbesondere ›Geschlechterverhältnisse‹ Gelegenheit zumindest zur Distanzierung gegenüber MuslimInnen und ›dem Islam‹ bieten, überwiegt bei den Topoi ›Krieg und Terror‹ sowie ›Parteipolitik‹ eher die Distanzierung gegenüber antimuslimischen Positionen. Auf dieser Grundlage können wir nun zum nächsten Schritt der Analyse vorstoßen: Wie tragen die sich selbst als nicht-rassistisch positionierenden und auf Distanz zur politischen Rechten bestehenden organischen Intellektuellen zur Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen bei? Welche Elemente des antimuslimischen Rassismus können identifiziert werden und wie werden sie als Teil hegemonialer Führungsansprüche artikuliert?

6.1 Die Kulturalisierung des/der muslimischen Anderen

Antimuslimischer Rassismus wurde in der einschlägigen Forschung überwiegend als kultureller Rassismus und analog zu Prozessen der Rassifizierung behandelt. Der Begriff der Kultur ist jedoch sowohl notorisch unterbestimmt als auch überdeterminiert. Auseinandersetzungen darum, was er eigentlich anzeigt, begleiten etwa die Kulturwissenschaften seit ihrem Bestehen. Nicht nur in englischer Sprache ist, wie Raymond Williams (1985 [1976]: 87) einst formulierte, »Culture [...] one of the two or three most complicated words«. Im Folgenden soll deshalb untersucht werden, welche Bedeutungen aufgerufen

werden und auf Wissensbestände Bezug genommen wird, wenn MuslimInnen als ›kulturell Andere‹ konstruiert werden. Dafür werden drei Modi der Kulturalisierung unterschieden: Kulturalisierung als Naturalisierung als Ethnisierung sowie als Genealogisierung. Diese Differenzierung soll der Vieldeutigkeit des Kulturbegriffs ebenso Rechnung tragen wie den unterschiedlichen Modalitäten der rassistischen Veränderung.

6.1.1 Kulturalisierung als Naturalisierung

Die erste Variante der Kulturalisierung kommt jener nahe, die Yasemin Shoorman als »Kulturrassismus« beschrieben hat. Bei Shoorman ist sie in der Formel verdichtet, die sie auch als Buchtitel gewählt hat: »...weil ihre Kultur so ist« (Shoorman 2014a). Kennzeichnend dafür ist die Behauptung *statischer* Kulturen. Analog zur Behauptung nebeneinander existierender ›Rassen‹ werden ›Kulturen‹ als im Kern stets mit sich selbst idente Entitäten verstanden. Wenn ihnen Dynamik zugesprochen wird, dann nur als Entwicklung innerhalb ihrer Grenzen. Die Differenz zu anderen Kulturen bleibt davon unberührt. Insofern Kultur als statisches Gebilde gedacht wird, so Shoorman, »wird im antimuslimischen Rassismus die Hybridität, Durchlässigkeit und Dynamik kultureller Identitäten negiert« (Shoorman 2014a: 63). Zweitens wird diese statische Kultur zum determinierenden Faktor für das Handeln der Personen erklärt, die dieser Kultur zugeordnet werden. Damit geht »eine Quasi-Naturalisierung kultureller Eigenschaften« (Shoorman 2014a: 59) einher. Kultur wird zur zweiten Natur der Anderen (und unter der Hand auch – positiv gespiegelt – des Eigenen). Im hier untersuchten Interviewmaterial spielte diese Form der Kulturalisierung jedoch eine untergeordnete Rolle. Fast alle Befragten achteten darauf, Naturalisierungen zu vermeiden – mit wenigen, dafür bemerkenswerten Ausnahmen. Die meisten Codierungen als ›Naturalismus‹ konzentrieren sich auf ein Interview, auf das nun genauer eingegangen wird.

Der befragte Journalist – er ist Redakteur einer Boulevard-Tageszeitung – beginnt früh im Interview, ›Kultur‹ als Markierung der Differenz für MuslimInnen einzusetzen. Auf die Frage, in welchen Zusammenhängen das Thema Islam und Muslime in seiner Tätigkeit am häufigsten vorkommt, verweist er auf sein Erfahrungswissen im Zusammenhang mit Gewaltkriminalität:

»In der Kriminalberichterstattung. Jetzt öfter, und erschreckend oft im Zusammenhang mit partnerschaftlichem Umgang, von dem wir gedacht haben, wir haben ihn schon lange hinter uns. Diese Art von Behandlung von

Frauen oder Mädchen. Oder auch mit Straftaten, die damit im Zusammenhang stehen. Auch mit neuen Waffen.« (B2m)

Die »neuen Waffen« seien Messer, die weit häufiger als früher bei Gewaltverbrechen eingesetzt würden, was er mit dem Islam in Verbindung bringt. Auf Nachfrage erläutert er:

»Das ist eine ständige Reibfläche, eigentlich jede Woche gibt's das, jede Woche ist irgendeine Berichterstattung in Zusammenhang mit solchen Dingen. Ich bin sehr oft am Straflandesgericht und da sind zwar nicht wöchentlich, aber schon monatlich, Taten, die in unserem Kulturkreis früher nicht üblich waren. Jetzt mach ich das nicht dem Islam zum Vorwurf, oder zur Nachrede, es ist einfach Fakt.« (B2m)

Die Taten, die der Journalist hier meint – und im Laufe des Interviews immer wieder anekdotisch aufruft – sind durch drei Aspekte gekennzeichnet. Sie sind auf unmittelbare Weise körperlich gewalttätig; sie geschehen im sozialen Nahraum Partnerschaft und Familie; und sie werden von Männern begangen. »Kultur« (als »Kulturkreis« aufgerufen) dient hier als Differenzmarker zwischen diesen als fremd markierten und »anderen« Gewaltpraxen. Interessant ist die Beteuerung am Ende dieser Passage, er mache diese Taten nicht »dem Islam zum Vorwurf«. Was zunächst als Relativierung der kulturalistischen Zuschreibung erscheint, löst sich tatsächlich in einer anderen rhetorischen Strategie auf. Dies deutet sich schon in der Intonation des Satzes an. Betont wird nicht das Objekt »Islam«, sondern die Wörter *Vorwurf* und die *Nachrede*. Bald darauf wird deutlich, was er damit meint. Er macht den Islam zwar verantwortlich für den wahrgenommenen Anstieg an dieser Art von Gewalttaten, kann damit aber keinen Vorwurf verbinden, weil er den Islam als das Verhalten muslimischer Männer determinierend annimmt. Man könne ihnen keinen Vorwurf machen, weil sie sich als Muslime, aufgrund ihrer kulturellen Prägung, eben nicht anders verhalten könnten. Die hier operative Naturalisierung wird im weiteren Verlauf des Interviews noch deutlicher. Auf die Frage, worauf er die Bedeutungszunahme des Themas Islam in der Öffentlichkeit zurückführt, antwortet der Redakteur:

»Ja, weil's glaub' ich ... durch die Zuwanderung sind's halt mehr geworden als früher. Menschen, die anders fühlen, anders denken, und einen anderen Hintergrund, auch Bildungshintergrund haben als wir, vor allem einen anderen kulturellen Hintergrund. Und je mehr es werden, desto stärker wird's thematisiert.« (B2m)

Hier wird die Praxis der Veränderung buchstäblich. Dass es sich bei MuslimInnen um ›Andere‹ handelt, ist eine Grundprämisse des Befragten während des gesamten Interviews. In dieser Passage wird darüber hinaus die *essentielle* Differenz deutlich, die angenommen wird. Bei MuslimInnen handelt es sich für ihn um »Menschen, die anders fühlen, anders denken« als ›wir‹. Der ›kulturelle Hintergrund‹ wird hier zur bestimmenden, essentiellen Eigenschaft des/der muslimischen Anderen. Dass wir es dabei mit einer Praxis der Naturalisierung zu tun haben, verdeutlicht eine Metapher, die der Befragte zu einem späteren Zeitpunkt wählt, um seinen Standpunkt zu verdeutlichen – dies als Reaktion auf die Frage, welche Rolle er den Medien und sich selbst im Umgang mit dem Thema Islam zuschreibt. Zunächst antwortet er entsprechend seiner offiziellen Rolle als Journalist: »Naja, eine der Aufgaben ist, zu informieren.« Dann ergänzt er schnell seine eigene Rolle als Akteur in diesem Feld. Informieren zum Thema Islam bedeute für ihn auch:

»Wenn du es oft genug schreibst, vielleicht denkt eine Frau zwei Mal nach, bevor sie einen Iraner heiratet. Nicht weil das ein böser Mensch ist, aber weil er ein ganz anderes Gedankengut hat und irgendwann kann's schon sein, dass sie dann irgendwo eingesperrt ist, oder gehaut wird, weil sie kann die Freunde nicht treffen. Ich sag' nicht, dass das jeder macht, es kommt nur häufiger vor als hier. Und das sollte man halt vorher wissen. Ich mein', man kann auch ein Wasserballmatch gegen Krokodile spielen. Nur sollte man vorher wissen, dass es Krokodile sind.« (B2m)

Seine Funktion versteht der Journalist hier also als warnende und beschützende Instanz für ›unsere‹ Frauen. Fast bescheiden bringt er seine Mission zum Ausdruck: Aufklärung über den wahren Charakter der islamischen Kultur und dessen Träger, hier als »ein Iraner«, der *pars pro toto* für den muslimischen Anderen steht und – auch wenn es Ausnahmen geben mag – dazu neigt, Frauen zu schlagen und ihrer Freiheit zu berauben.¹ Zum Abschluss präsentiert

1 Die Geschichte von der westlichen Frau, die von ihrem iranischen Ehemann eingesperrt wird, ist aus dem 1987 erschienenen Weltbestseller-Roman »Nicht ohne meine Tochter« von der US-amerikanischen Schriftstellerin Betty Mahmoody bekannt. Da der Interviewpartner älter als 55 Jahre ist, kann davon ausgegangen werden, dass er die Geschichte Mahmoody's oder zumindest den auf dem Buch basierenden Hollywood-Film von 1991 kennt. Der Literaturwissenschaftler Hossein Nazari hat »Nicht ohne meine Tochter« einer kritischen Diskursanalyse unterzogen und kommt zum Schluss: »By dwelling on cultural differences, which are at best vastly exaggerated, and in many cases completely fabricated, the narrator ›stresses the unbridgeable gap separating an enlightened West from a benight-

er seine zotige Metapher: Sexuelle Beziehungen mit muslimischen Männern einzugehen, sei wie Wasserball gegen Krokodile zu spielen. Dass das nicht gut ausgehen würde, muss nicht dazugesagt werden. Die Naturalisierung des muslimischen Anderen in seiner Gefährlichkeit, wird hier, in buchstäblich entmenschlichend. In der Figur des muslimischen Patriarchen kommt zudem eine spezifisch vergeschlechtlichte Dimension dieser Naturalisierung zum Vorschein. Die Figur des muslimischen Manns als potenzieller Sexualpartner und Gefahr für ›unsere‹ nicht-muslimischen Frauen fügt sich in eine Galerie von »gefährlich fremden Männer in Albträumen von Penetration und Kontrollverlust«, die der Soziologe Paul Scheibelhofer (2011: 331) für die Migrationsdebatten in Österreich seit den 1990er Jahren identifiziert.

Das hier präsentierte Beispiel macht die Funktionsweise der Kulturalisierung als Naturalisierung deutlich. Sie spielt allerdings in anderen Interviews keine oder nur eine untergeordnete und vermittelte Rolle. Andere Formen haben sich als deutlich stärker ausgeprägt erwiesen. Dies ist durchaus nicht überraschend, da naturalisierende Spielarten des Rassismus in den letzten Jahrzehnten besonders starker Kritik ausgesetzt waren und aus dem Feld des legitim Sagbaren auch in Österreich weitgehend zurückgedrängt werden konnten. Nichtsdestotrotz wird auch auf diese Form noch zurückzukommen sein, denn wie in Kapitel 6 gezeigt wird, besteht ein innerer Zusammenhang zwischen diesem und anderen Modi der antimuslimisch-rassistischen Veränderung.

6.1.2 Kulturalisierung als Ethnisierung

Eine eng mit der Naturalisierung verwandte Form der Kulturalisierung ist die Konstruktion des/der muslimischen Anderen als ›ethnische Gruppe‹. In Teilen der Fachliteratur wird die ›Ethnisierung‹ von MuslimInnen als dominante Form der Veränderung beschrieben (vgl. Bloul 2008; Cakir 2014) Auch Shooman schließt aus der »synonymen Verwendung der Bezeichnungen ›Türke‹, ›Araber‹, ›Migrant‹ und ›Muslim‹, wie sie in medialen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen auftritt«, auf einen Prozess der Ethnisierung: »Damit wird das Muslim-Sein als Äquivalent zu einer Ethnie konzipiert – und

ed East‹ [...]. Bestializing Iranians puts them beyond the bounds of human empathy and identification and further characterizes them as people who are driven by nothing more than fanaticism and hatred of the West – primitives that the West needs to tame, civilize or annihilate.« (Nazari 2017: 1192; vgl. Acheraiou 2008: 43)

als Antagonismus zum Deutsch-Sein« (Shooman 2014a: 67). Auch im hier untersuchten Material tauchen ethnisch grundierte Antagonismen auf. Muslim-Sein wird hier als Gegensatz zu Österreichisch-Sein gesetzt. Dies lässt sich oft anhand von Nebenbemerkungen nachvollziehen. Auf die Frage, wo das Thema Islam in ihrer Arbeit am häufigsten vorkommt, reagiert die Journalistin einer Tageszeitung so: »Ich hab' ganz oft schon mit dem Thema zu tun gehabt, das geht von ... (Seufzen) Kriminalgeschichten wo muslimische Leute beteiligt sind – wie stellt man's dann anders dar, als wenn's Österreicher wären?« (D1f). »Muslimische Leute« sind hier ganz klar keine ÖsterreicherInnen und müssen spezifisch dargestellt werden. Später beschreibt dieselbe Journalistin das Problem, angemessene Bildillustrationen für Geschichten mit Islam-Bezug zu finden. Häufig werde auf Fotos von Kopftuch tragenden Frauen zurückgegriffen, erzählt sie, weil man den Menschen den Islam sonst ja nicht ansehe: »Die Bebilderung, ja ... eine muslimische Frau, die jetzt kein Kopftuch trägt oder kein langes Kleid, die schaut aus wie eine Wiener Frau« (D1f). Damit ist viel über die Bedeutung von Visibilität in der muslimischen Frage gesagt. Die befragte Journalistin sucht hier nach Strategien der Kenntlichmachung jener Frauen, die sie nicht zur Gruppe der »Wiener Frauen« zählt.

Mehrfach wird in den Interviews die Debatte darüber aufgerufen, ob in der Kriminalberichterstattung die Nationalität von TäterInnen genannt werden soll. Unter den Befragten gab es KritikerInnen ebenso wie BefürworterInnen dieser in österreichischen Medien weit verbreiteten Praxis. Bemerkenswert sind nicht so sehr die Argumente, die dafür oder dagegen vorgebracht werden, sondern die Tatsache, dass das Thema überhaupt so häufig angesprochen wird. Sie signalisiert die hier als Ethnisierung bezeichnete Dynamik: Wo nach Islam und MuslimInnen gefragt wird, kommen Antworten zu »Türken«, »Tschetschenen«, »Migranten« oder »Ausländern« (B1m; B2m; C1m; J2f). Ein Befragter reagierte auf die Frage, ob Medien seiner Meinung nach den Themenkomplex Islam behandeln sollten, stark zustimmend: »Also so wie wir uns verstehen ist es glaub ich unbedingt notwendig, weil wir – so wie alle Medien letztlich – den Menschen ja von ihrem Leben erzählen, von ihrem Alltagsleben erzählen wollen.« Daran schließt er die Beobachtung an, dass in seiner Wohngegend der »Anteil der türkischen Mitbürger« kontinuierlich gestiegen sei und

»dass wir ganze Viertel haben, die sehr stark geprägt sind von türkischen, aber auch anderen islamischen Nationalitäten, die zu uns gezogen sind. Das hat Auswirkungen bis hin zu den Schulen, wo wir auch schon Schulen haben

wo kaum mehr Kinder deutscher Muttersprache zur Schule gehen, da sind wir schon fast bei hundert Prozent mit Kindern nicht-deutscher Muttersprache. Das hat Auswirkungen auf die Viertel, das hat Auswirkungen auch auf Menschen und Familien und Kinder, dort wo Kinder eben mit Kindern anderer Kulturen zusammenkommen.« (C1m)

Etwas später ergänzt er:

»Also da gibt's kaum noch ein klassisch österreichisches Geschäft sondern da gibt's halt den türkischen Lebensmittelhandel und dann gibt's drüben irgend einen Thai-Laden und so weiter, das ist so eine Multi-Kulti-Wiese, wo man's schon sehr stark spürt und wo's auch in der [...]gasse Kaffeehäuser gibt, wo der Schanigarten voll mit Kroaten ist, oder wenn WM ist dann ein kroatischer Autokorso herumfährt und so. Also das wird sicher noch stärker werden und stärker sichtbar werden.« (C1m)²

Anhand dieser Passage lässt sich exemplarisch nachvollziehen, wie der Bedeutungshorizont des Diskurselements ›Islam‹ über die narrative Episode hinweg immer weiter ausgedehnt wird. Zunächst verweist der Befragte auf »türkische« AnwohnerInnen, erweitert seine Erzählung dann aber bald auf »andere islamische Nationalitäten« – womit er deutlich macht, dass er das religiöse Attribut »islamisch« bzw. »muslimisch« hier zugleich als ethno-nationale Identität versteht. Daran schließt er den Verweis auf Sprachkompetenzen an: Muslimische Kinder, oder solche die er »islamischen Nationalitäten« zuordnet, werden in der narrativen Assoziation zugleich zu Kindern »mit nicht-deutscher Muttersprache«. Schließlich verrät der letzte Satzteil, dass hier noch eine weitere Kategorie hinzutritt, denn es handelt sich um »Kinder aus anderen Kulturen« (Herv. B.O.). Indem ›Islam‹ und ›Migration‹ diskursiv kurzgeschlossen werden, entsteht hier ein fast unmerkliches, vom Sprechenden selbst nicht reflektiertes Gleiten zwischen verschiedenen Registern des Anders-Seins: In der Figur des/der muslimischen Anderen werden religiöse, ethno-nationale, linguistische und kulturelle Attribute amalgamiert. Im zweiten Teil des Zitats wird der Bedeutungshorizont schließlich noch weiter gezogen. Die Figur des/der muslimischen Anderen wird zu einer diskursiven Rampe, um verschiedenste ethno-national definierte Gruppen von ›Fremden‹ aufzurufen. Der reale Bezug zu MuslimInnen oder dem Islam wird hier nicht mehr bloß dünn, er löst sich in der Metaphorik des Anderen schlechthin auf.

2 Die Auslassungen dienen der Anonymisierung des Interviewpartners.

Nur die Tatsache, dass der/die muslimische Andere hier als Chiffre für Migration und Fremdheit schlechthin steht, erlaubt es dem Sprecher, in schneller Folge von kroatischen Autokorsos, »Multi-Kulti-Wiesen« und thailändischen Lebensmittelläden zu sprechen.

Etwas anders verhält es sich bei einem weiteren Journalisten, der das Register der Ethnie im Kontext von Gewaltkriminalität aufruft. Auf die Frage, in welchen Zusammenhängen das Thema Islam seiner Erfahrung nach am häufigsten auftaucht, meint er:

»Fallweise bei Auseinandersetzungen in bestimmten Ethnien, wo man vielleicht versucht ist, dem Islam die Art der Auseinandersetzung zuzuschreiben. Gewalt gegen Frauen, Zwangsverheiraten, besondere Clan-Auseinandersetzungen, da taucht das Thema immer wieder auf. Zumindest als Hintergrund.« (E2m)

Wenig später berichtet er, dass es in dieser Frage Uneinigkeit unter KollegInnen gab:

»Wir hatten Auseinandersetzungen mit tschetschenischen Clans, die waren sehr gewalttätig, da ist aber dann teilweise von dem einen oder anderen eingebracht worden: Naja, das ist der Islam. Andere sehen es wieder als ganz normalen Ausdruck einer archaischen Stammesstruktur, die halt ein bisschen brutaler umgeht, das hat dann wieder mit der Religion nix zu tun. (Seufzen) Das ist manchmal sehr schwierig zu unterscheiden: Kommt da jetzt irgendjemand mit dem Islam-Argument oder sind das einfach nur archaische Stammesstrukturen, die andere Umgangsformen zu Hause pflegen und die dann nach Europa exportieren.« (E2m)

Hier unterscheidet der Befragte die religiöse von der ethnischen Komponente, geht zugleich aber davon aus, dass eine davon für die Berichterstattung über Gewalttaten relevant sein müsse. Die kulturalistische Grundierung des Arguments changiert hier zwischen der Ethnisierung im eigentlichen Sinne und einer weiteren Form der Kulturalisierung, die im Folgenden vorgestellt wird: Der Genealogisierung des/der muslimischen Anderen. Ethnisierung kann also als Sonderfall der Kulturalisierung beschrieben werden, die ›Kultur‹ mit der Idee einer ethnisch grundierten nationalen Identität kurzschließt und dadurch eine auf Essentialisierung und Hierarchisierung beruhende Dichotomie von Eigenem und Fremden herstellt.

6.1.3 Kulturalisierung als Genealogisierung

In seinem einflussreichen Aufsatz »Gibt es einen Neo-Rassismus« beschreibt Etienne Balibar, wie in kulturalistischen Modi des Rassismus »Kultur« als eine »Art und Weise« wirkt, »Individuen und Gruppen *a priori* in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtein durch den Ursprung« (Balibar 1992b: 30, Herv. i. O.). Dieses »genealogische Schema« produziert eine symbolische Vererbung von Identität (Bojadžijev 2016: 2239).

Ich greife auf diese Formulierungen zurück, um eine weitere Dimension der Veränderung zu kennzeichnen. Sie wird in ihrer antimuslimischen Artikulation etwa in einem Interview mit einem Redakteur deutlich, der Wert darauf legt, für eine Qualitätszeitung zu arbeiten und nicht für eine der »Krawallzeitungen« (J1m). Auf die Frage, welche Ursachen er für die verstärkte Bedeutung des Themas Islam in Österreich sieht, beschreibt er Gewalt unter Jugendlichen als steigendes Problem in österreichischen Städten. Diese Gewalt führt er auf »das Machotum der jungen Muslime, Tschetschenen, Türken« zurück, und ergänzt: »Und in meiner Jugend hat's auch Banden im Park gegeben, da hat's auch Auseinandersetzungen gegeben, aber es war nicht diese ethnische Grundierung, ethnisch-religiöse Grundierung da« (J1m). Hier wird ein Unterschied zwischen »österreichischer« und »nicht-österreichischer« Jugendkriminalität und -gewalt eingeführt, der zugleich ethnisch wie religiös bestimmt wird. Kriminalität ergibt sich in diesem Bild aus mangelnder Bildung, die wiederum auf die Kultur zurückgeführt wird: »Die Problematik, dass es ganz wenige muslimische Aufsteiger gibt, oder zu wenige, sagen wir zu wenige muslimische Aufsteiger im Vergleich etwa zu den asiatischen.« Es gehe ihm eben nicht um einen »Nationalcharakter«, sondern um regionale bzw. lokale Kulturen:

»Die Türken, die stammen mehrheitlich – wobei die erste Generation jetzt schon wieder zurückgewandert ist und sich dort Häuser baut und so weiter – die stammen mehrheitlich aus einer zentralanatolischen Provinz oder Landkreis [...] und dort war ein besonders hoher Analphabetismus, und bei Frauen waren's überhaupt 70 Prozent. Und Bildung wird eben auch vererbt. Und zwar natürlich in dem Sinne: tradiert, nicht genetisch vererbt.« (J1m)³

3 Die Auslassungen dienen der Anonymisierung des Interviewpartners.

Hier fallen also nicht nur, wie in der Ethnisierung, ethnische und kulturelle Bestimmungen in der Figur des/der muslimischen Anderen ineinander, diese werden auch in ein genealogisches Schema geordnet: Die »ethnisch-religiöse Grundierung« von Jugendgewalt wird als *vererbte* Qualität angenommen. Diesen Modus der Kulturalisierung nenne ich, im Anschluss an die Bemerkungen von Etienne Balibar und Manuela Bojadžijev sowie eine jüngere Formulierung des niederländischen Soziologen Willem Schinkel aufgreifend, Genealogisierung. Schinkel untersucht und kritisiert Diskurse der Integration in den Niederlanden, die er als »kulturalistisch« (»culturalist«) bezeichnet (Schinkel 2013; 2017). Im Unterschied zum »Kulturalismus« (»culturalism«), der in seiner frühen anthropologischen Ausarbeitung darauf verwiesen habe, dass Differenzen zwischen Menschen und Menschengruppen als kulturell, nicht natürlich begriffen werden sollten, behauptete der »Kulturismus« darüber hinaus, nach Schinkel, »that there are different cultures, but these can be incompatible and they should therefore not be mixed. It thereby constitutes an equivalent discourse of alterity while it discursively opposes itself to racism in a more conventional sense. [...] Culturism thus constitutes the negative evaluation of cultures different from what is deemed to be the dominant culture« (Schinkel 2013: 1145-1146). Da Schinkel sich einem engen Begriff von Rassismus verschreibt, trennt er diesen Kulturismus vom Konzept des Rassismus. Was er mit Blick auf niederländische Integrationsdiskurse beschreibt, kommt den in dieser Arbeit untersuchten Phänomenen jedoch sehr nahe: »Various other cultures, taken as bounded entities connected to both ethnicity and grounded in assumed ethnic communities [...], are thought to be incompatible with the dominant culture; that dominant culture is regarded as enlightened, secular and tolerant« (Schinkel 2013: 1146). In seinem Buch »Imagined Societies« untersucht Schinkel, wie niederländische Behörden und staatsnahe Institutionen die »sozio-kulturelle Integration« von »allochthonen«⁴ Bevölkerungsgruppen messen. Seine Kritik richtet sich gegen das Gesellschaftsbild, das diesen Anstrengungen zugrunde liegt: Eine im Kern organisatorische, auf der Biologie entlehnten Metaphern beruhende Konzeption einer »Aufnahme-gesellschaft«, die selbst synonym wird mit ihren »autochthonen« Teilen (Schinkel 2017: 90). »Gesellschaft« wird im Integrationsdiskurs zu einer Messlatte

4 Der niederländische Staat unterscheidet zwischen »allochthonen« und »autochthonen« Menschen im Land: »Als »autochthon« werden »einheimische Niederländer«, also Menschen mit zwei in den Niederlanden geborenen Eltern bezeichnet. »Allochthone« haben dagegen mindestens einen im Ausland geborenen Elternteil« (Ersanili 2014).

für Andere. Hier ist besonders relevant, dass Schinkels diesem Konzept der »Society as Yardstick« (Schinkel 2017: 95) eine zeitliche Dimension verleiht, indem die dem Integrationsbegriff zugrundeliegende »society/outside society differentiation« in die Zukunft projiziert würde (Schinkel 2017: 104). Dies geschehe dort, wo Menschen, die in einer Gesellschaft geboren und aufgewachsen sind, Integration in dieselbe Gesellschaft abverlangt werde – indem sie statistisch als MigrantInnen der zweiten oder dritten Generation erfasst werden: »This is, of course, paradoxical, as ›second generation immigrants‹ have not immigrated at all. But it allows for an extrapolation into the future of a measurable population, the identification of which facilitates the identification of the mirror image of ›society‹« (Schinkel 2017: 104). Schinkel nennt diesen Aspekt des Integrationsdiskurses »Genealogisierung«. Ich verwende ihn hier in ähnlicher Absicht, um eine bestimmte Form der Kulturalisierung des/der muslimischen Anderen zu kennzeichnen. Wie in den oben dargestellten Ausschnitten werden dabei MuslimInnen als Andere markiert, indem sie in eine Genealogie kultureller Vererbung eingeschrieben werden. Entscheidend für den Mechanismus der Genealogisierung ist, wie bei Schinkel, dass bestimmte gesellschaftliche Konflikte nicht als Probleme *in einer Gesellschaft* dargestellt werden, sondern als Probleme, die einer Gesellschaft *von außen gemacht* werden. Dieses ›Außen‹ wird von Menschen repräsentiert, die selbst häufig innerhalb dieser Gesellschaft geboren und aufgewachsen sind, aber als ihr äußerlich qua Genealogie markiert werden. Erst dieser Mechanismus der Genealogisierung erklärt, wieso Themen wie Jugendkriminalität in dieser Form in einem Interview aufgerufen werden, in dem nach dem Thema »Muslime in Österreich« gefragt wird.

Ein genauer Blick bringt also unterschiedliche Mechanismen der Kulturalisierung des/der muslimischen Anderen zum Vorschein, die durch das Rassifizierungs-Paradigma nicht angemessen verstanden werden können. Im untersuchten Material wirkten Naturalisierung, Ethnisierung und Genealogisierung als Modalitäten der Kulturalisierung. Nun soll auf einen spezifischen Diskursmechanismus hingewiesen werden, der die verschiedenen Formen der Kulturalisierung miteinander verbindet und ihnen eine geteilte Grundlage verleiht. Dabei handelt es sich um eine Artikulationsform der rassistischen Veränderung, die die Figur des/der muslimischen Anderen nicht bloß als natürlich verschieden oder kulturell fremd markiert, sondern ihr einen bestimmten *zeitlichen Ort* zuweist: Der/die muslimische Andere wird als Widerschein der Vergangenheit konstruiert. Ich nenne diesen Diskursmechanismus die *Temporalisierung des/der muslimischen Anderen*.

6.2 Die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen

In der kritischen Rassismusforschung hat die Orientierung an biologistischen Rassekonzepten – selbst dort, wo letztere als kulturell überformt analysiert wurden – dazu geführt, dass rassistische Veränderung häufig als Operation der »Enthistorisierung« verstanden wurde. Für Stuart Hall etwa war den verschiedenen Rassismen der Effekt der »Enthistorisierung« gemein:

»Racisms [...] dehistoricize – translating historically specific structures into the timeless language of nature; decomposing classes into individuals and recomposing those disaggregated individuals into the reconstructed unities, the great coherences, of new ideological ›subjects.‹ It translates ›classes‹ into ›blacks‹ and ›whites,‹ economic groups into ›peoples,‹ solid forces into ›races.« (Hall 1980: 57)

Auch in der jüngeren Literatur zu antimuslimischem Rassismus und Islamophobie wird dieses Kriterium häufig herangezogen, um die Abwertung und/oder Dämonisierung von MuslimInnen zu untersuchen. Erinnern wir uns etwa an das einflussreiche ›Runnymede-Modell‹, in dem die Darstellung des Islam als monolithisch und *statisch* kritisiert wird. Islamophobie wäre also wie andere Rassismen dadurch gekennzeichnet, dass soziale Dynamik diskursiv arretiert werde: Aus historisch entstandenen gesellschaftlichen Strukturen würden zeitlose, statische Entitäten gemacht. Dieser Perspektive steht eine zweite gegenüber, die darauf hinweist, dass bestimmte Rassismen gerade nicht enthistorisieren, sondern ihre Objekte auf spezifische Weisen *historisieren*: als rückständig oder unreif. Solche ›historizistischen‹ Formen des Rassismus können als komplementärer Gegenpart zum naturalisierenden Effekt verstanden werden, den Hall im obigen Zitat herausstreicht. Sie übersetzen historisch spezifische Verhältnisse nicht in die »zeitlose Sprache der Natur«, sondern in die zeitliche Sprache der Geschichtsphilosophie. Dieser Unterschied wird in der gegenwärtigen Forschung zu antimuslimischem Rassismus bislang meist übergangen. So schreibt Yasemin Shooman, dass sich die Abwertung des Islam »als *rückständig, unwandelbar, irrational* und *barbarisch* [...] in einer *evolutionistischen Vorstellung von zivilisatorischen Phasen* [niederschlägt], die Religionen durchlaufen« (Shooman 2014a: 62, Herv. B.O.). Dabei werden jedoch zwei Diskurslogiken vermischt: Einerseits die Abwertung des Islam und seiner TrägerInnen als rückständig und unwandelbar – statisch, geschichtlicher Entwicklung entzogen und naturalisiert. Andererseits die Idee, der Islam sei rückständig und müsse gerade deshalb einen Prozess

evolutionärer Entwicklung erst noch durchlaufen. Im zweiten Fall wird aber nicht naturalisiert, sondern historisiert. Den Objekten des Rassismus wird gerade nicht vorgeworfen, dass sie unwandelbar seien, sondern dass sie den (möglichen und notwendigen) Wandel noch nicht durchlaufen hätten. Dieser Unterschied ist subtil, aber folgenreich. Er öffnet den Blick auf eine spezifische ideologische Arbeit, die im antimuslimischen Rassismus vollbracht wird: die *Temporalisierung des/der muslimischen Anderen*. Im verbleibenden Teil dieses Kapitels werde ich zunächst ihr Wirken anhand des gesammelten Materials darstellen und analysieren. Daran anschließend stelle ich sie als Funktionsweise eines *historizistischen Rassismus* dar.

6.2.1 Die Behauptung der Ungleichzeitigkeit

Die besondere Bedeutung der Temporalisierung im antimuslimischen Rassismus erschloss sich aus dem Material. Bei der Analyse der Interviews fiel im Zuge der Codierung auf, dass kulturalisierende Diskurselemente häufig mit zeitlichen Zuschreibungen verbunden waren. Um dieser Dimension nachzugehen, wurden in einer eigenen Auswertungsrunde alle Stellen im Material identifiziert, die zeitliche Verortungen anzeigen. Ich nenne diese Verortungen »temporalisierende Marker« und identifiziere drei Formen, in denen sie im Material aufscheinen: erstens solche, die historische Ereignisse, Personen oder Epochenbezeichnungen nennen – zum Beispiel »die Aufklärung« oder »1968«, aber auch Persönlichkeiten der Zeitgeschichte; zweitens Adjektive, die den bezeichneten Objekten Attribute der Zeitlichkeit oder Historizität verleihen – etwa »traditionell«, »archaisch«, »modern« oder »rückständig«; drittens einzelne Wörter oder Satzkonstruktionen, die dem Erzählten eine temporale Struktur verleihen. Dazu gehören Formulierungen wie »schon«, »noch«, »weiter«, »jetzt«, »inzwischen« oder »wieder«.

Ein erstes Beispiel für diesen Diskursmechanismus stammt aus einem Interview, das mit dem Redakteur einer Boulevardzeitung geführt wurde. Er legt im Gespräch großen Wert darauf, pauschalisierende Aussagen über MuslimInnen zu vermeiden. Wichtig ist ihm, »die Diskrepanz zwischen liberalen Muslimen in Österreich einerseits und andererseits, ganz bewusst, Salafisten« zu betonen. Dass es auch liberale MuslimInnen gebe, finde er »besonders spannend [...] vor dem Hintergrund, dass eigentlich Österreich ein besonders islamophobes Land ist – behaupte ich jetzt einmal, ohne das empirisch nachweisen zu können« (B1m). Dabei geht es ihm besonders darum, islamistisch motivierten Terrorismus sowie salafistische Organisationen, die

er als »demokratie- und verfassungsfeindlich« bezeichnet, nicht als repräsentativ für MuslimInnen in Österreich darzustellen. Er differenziert und weist darauf hin, dass diese Phänomene von MuslimInnen mehrheitlich abgelehnt werden: »Weil innerhalb der Muslime eigentlich die Ablehnung gegenüber denen, die den Islam in Verruf bringen und die den Islam in ein politisches Eck rücken zu versuchen, viel größer ist als in der mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaft.« (B1m) Hier lässt sich das zuvor beschriebene Phänomen beobachten, wonach im Zusammenhang mit dem Topos ›Krieg und Terror‹ ein starkes Bewusstsein für die Gefahren pauschalisierender, abwertender oder dämonisierender Darstellungen des Islam vorhanden ist. Dieser Haltung – man könnte sie eine latent rassismuskritische nennen – verleiht der Redakteur im Laufe des Interviews immer wieder Ausdruck. So weist er auf den »Integrationsstress« hin, unter denen MuslimInnen seiner Ansicht nach »leiden«. Er erzählt auch von einem früheren Konflikt in der Redaktion, in dem er sich gegen einen Kollegen gestellt habe, der sich in einem Bericht abwertend über Muslime geäußert hatte. Dieser Vorfall sei für ihn »traurig« gewesen, weil er die Wortwahl des Kollegen als repräsentativ für eine gesellschaftliche antimuslimische Stimmung interpretiert:

»Das Traurige an diesem Fall, der bei uns war, [...] ist, dass das ja sehr stark wiedergibt, was in ganz weiten Teilen der Gesellschaft vorhanden ist. Also ein gewisser Hass gegenüber dem Fremden, und das ist schon nicht nur Angst, das ist nicht nur Xenophobie, sondern das ist wirklich ein Hass, eine tiefe Abneigung, Ablehnung gegenüber dem Fremden, die beim Islam viel stärker ist als gegenüber, zum Beispiel ... äh ... gut, Deutschland, die deutsche Minderheit in Österreich ist jetzt vielleicht kein so gutes Beispiel, aber als gegenüber Serben, Kroaten, Bosniern, Kosovaren, also Menschen, die vom Balkan kamen, speziell in den 90er Jahren, die sind sicher nicht so verhasst in weiten Teilen der Gesellschaft wie Muslime, egal wo sie herkommen« (B1m)⁵

Diese rassismuskritische Position kippt jedoch dort, wo der Journalist den Topos des muslimischen Geschlechterverhältnisses aufruft. Auf die Frage, wo er gesellschaftliche Konflikte im Zusammenhang mit dem Islam in Österreich sieht, antwortet er: »Die Stellung der Frau« und führt wenig später fort:

⁵ Die Auslassung dient der Anonymisierung des Interviewpartners.

»Aber ich unterstelle mal, dass ein liberales Familienbild schon Einzug gehalten hat in Österreich. Und Muslime sind gesellschaftlich sicher, in der Masse, gesellschaftlich sicher weniger liberal. Also das heißt – und das meine ich nicht nur in Bezug auf Fragen der Homosexualität. Dort ist es sicher ganz extrem. Da bin ich überzeugt davon, dass selbst sich selbst als liberal bezeichnende Muslime das viel eher ablehnen – und zwar, militant nicht, aber... Gewalt kann ich ihnen nicht unterstellen, will ich ihnen nicht unterstellen – aber sicherlich deutlicher, vehementer ablehnen als konservative Kreise in der christlich geprägten Gesellschaft.« (B1m)

Wir können diese Passage als Diskursmechanismus untersuchen, in dem referentielle, prädikationelle, argumentative und perspektivierende Elemente im Sinne der Diskursanalyse nach Ruth Wodak (Reisigl/Wodak 2001: 44-46) zusammenwirken. Referentiell findet eine Kontrastierung zwischen ›uns‹ – hier als ›Österreich‹ sowie als ›christlich geprägte Gesellschaft‹ benannt – und ›ihnen‹ – Muslime, einschließlich ›sich selbst als liberal bezeichnende Muslime‹ – statt. Argumentativ wird der Topos der muslimischen Geschlechterverhältnisse aufgerufen, wie er in Kapitel 5.5 dargestellt wurde. Dabei wird die Wir-Gruppe (prädikationell) der Sie-Gruppe vorgezogen und (perspektivierend) einem Selbstbild zugeordnet, das einem liberalen Familienbild und Toleranz gegenüber Homosexualität verpflichtet ist. Dass das ›liberale‹ Bild vom Befragten als erstrebenswerte Norm aufgefasst wird, macht die Verknüpfung der Ablehnung derselben mit ›Gewalt‹ deutlich (auch wenn er sie nicht »unterstellen« will). »Liberal« bezeichnet hier aber offensichtlich nicht ein bestimmtes politisches Lager *innerhalb* einer Gesellschaft, etwa im Unterschied zu ›konservativ‹ oder ›sozialdemokratisch‹, sondern eine Eigenschaft *der* Gesellschaft als Ganze. Nur so ergibt die scheinbar paradoxe Formulierung Sinn, dass auch ›konservative Kreise‹ in dieser Gesellschaft ein ›liberales Familienbild‹ vertreten, obwohl Konservatismus in gesellschaftspolitischen Fragen gemeinhin als Gegensatz zum Liberalismus verstanden wird. Entscheidend ist, dass dieser Diskursmechanismus auf einer bestimmten zeitlichen Ordnung beruht. Der temporalisierende Marker ist die Modalpartikel ›schon‹. Dadurch entsteht das Bild einer Gesellschaft, in der ein »liberales« Bild von Familie und Sexualität bereits »Einzug gehalten« hätte, während das Andere dieser Gesellschaft – die MuslimInnen – diesen Prozess noch nicht vollzogen hätten. Es geht also nicht nur um kulturelle Zuschreibungen im Sinne von divergierenden Werten und Normen innerhalb einer Gesellschaft, sondern um die diskursive Trennung zwischen der Gesellschaft und einer Gruppe, die

zwar innerhalb dieser Gesellschaft existiert, aber ihr wesensmäßig äußerlich ist. Diese Trennung kann keine räumliche sein, sondern sie wird als *zeitliche Grenze* konstruiert. Diese dichotomisierende *Behauptung der Ungleichzeitigkeit* macht den Kern der Temporalisierung aus. Sie wird nun anhand weiterer Beispiele näher verfolgt.

6.2.2 Die Subjekte des noch-nicht

Ein entscheidendes Element der Temporalisierung ist, dass die Gegenwart des/der muslimischen Anderen als Präsenz der *eigenen* Vergangenheit interpretiert wird. Die Annahme, dass MuslimInnen zeitlich noch nicht dort angekommen seien, wo ›wir‹ uns bereits befänden, geht davon aus, dass alle gesellschaftlichen Gruppen eine bestimmte Folge von historischen Prüfungen bestehen oder Lernprozesse durchlaufen müssen. Wem diese noch bevorstehen, der oder die kann ist kulturell rückständig. Das zeigt die folgende Passage sehr deutlich. Sie stammt aus einem Interview mit einer Magazin-Journalistin. Auf die Frage, welche gesellschaftlichen Konflikte aus Ihrer Sicht mit dem Thema Islam verknüpft sind, reagiert sie zunächst, indem sie die Formulierung des ›Kulturkonflikts‹ zurückweist. Schon zuvor hatte sie mehrfach betont, dass sie pauschale Aussagen über ›die Muslime‹ ablehne und das ›Feindbild Islam‹ als gesellschaftliches Problem sehe. Dabei geht sie teilweise über die latent antirassistische Haltung anderer Befragter hinaus und äußert sich deutlich kritisch, etwa zur politischen ›Integrationsdebatte‹. Als sie über einen Artikel berichtet, in dem es um Imame als muslimische ›Integrationsfiguren‹ ging, unterbricht sie sich selbst: »Wobei mittlerweile (Lachen) will ich auch das Wort Integration schon nicht mehr hören. Also es haben sich die Begriffe ja auch schon recht geändert.« Auf Nachfrage erläutert sie: »Weil damit immer gemeint ist: Es gibt eine durch die Herkunft definierte Gruppe, die ein Problem hat, und die müsste das Problem lösen und dann wäre Integration gelungen. Also so wie der Begriff Integration verwendet wird, will ich ihn eigentlich schon fast nicht mehr verwenden.« (I1f) Trotzdem taucht auch in diesem Interview der Mechanismus der Temporalisierung dort auf, wo es um das muslimische Geschlechterverhältnis geht:

»Vielleicht muss ich das noch anfügen, dass ich lieber über patriarchale Strukturen reden würde als über Religion. Weil diese patriarchalen Strukturen gibt's im Christentum genauso. Und ich bin in den 70er Jahren am Land aufgewachsen, ich kenn' das total genau, dieses Dreinreden der Kirche

und das. Ich bin so ein Kind der Kreisky-Ära, ich hab' mich ja genau aus dem befreit, auch mit diesem kollektiven Traum von der Chancengleichheit für alle. Und mit dem, dass ich vom Land dann in die Stadt gezogen bin. Weil ich kann mich an vieles, das ich jetzt bei türkischen Familien sehe, aus meiner eigenen Kindheit erinnern.« (11f)

In dieser Passage eröffnet zunächst die Verschiebung des Themas – von »Religion« zu »patriarchale Strukturen« – die Möglichkeit einer antirassistischen Positionierung, die rassistische Veränderung durch die Betonung geteilter Unterdrückungserfahrungen – und damit möglicher gemeinsamer Emanzipationsbestrebungen – unterläuft. Doch diese Möglichkeit wird nicht aufgegriffen. Stattdessen reproduziert die Sprecherin die referentielle, prädikationelle, argumentative und perspektivierende Teilung in ›wir‹ und ›sie‹, indem sie muslimische und nicht-muslimische Frauen als ungleichzeitige Subjekte konstruiert. Die temporalisierenden Marker sind hier sehr deutlich sichtbar. Die ›Kreisky-Ära‹ steht nicht nur für den 1970 bis 1983 regierenden sozialdemokratischen Bundeskanzler Bruno Kreisky, sondern für einen historischen Prozess der Emanzipation und Befreiung: Der »kollektive Traum von der Chancengleichheit für alle«. Die argumentative Struktur wird in eine biografische Erzählung eingebunden, in der gesellschaftliche Reformen mit individueller Befreiung zusammenfallen. Noch deutlicher als zuvor wird hier, dass die Gegenwart der muslimischen Anderen in der *eigenen* Vergangenheit verortet wird. Wenn die Journalistin über die Lebenssituationen muslimischer Frauen sagt: »Ich kenn' das total genau«, meint sie damit nicht persönliche Erfahrungen mit MuslimInnen in ihrem Freundes- oder Bekanntenkreis. Was sie *total genau* kennt ist *ihre eigene Vergangenheit*: Am österreichischen Land in den 1970er Jahren aufzuwachsen, in die Stadt zu ziehen und sich aus einer als repressiv erlebten Kultur zu befreien. Sie geht davon aus, dass in muslimischen Familien diese Vergangenheit, die als ihre persönliche ebenso wie als jene der österreichischen Gesellschaft präsentiert wird, als Gegenwart gelebt wird. Die Figur des/der muslimischen Anderen ist hier abermals gekennzeichnet durch die Behauptung der Ungleichzeitigkeit. Als historische Scheidelinie, die ›uns‹ von ›ihnen‹ trennt, dient die Reformära nach 1968, die als erfolgreich abgeschlossener Kampf um Emanzipation erzählt wird: »Ich bin so ein Kind der Kreisky-Ära, ich hab' mich ja genau aus dem befreit«. Was ›wir‹ bereits hinter uns gebracht haben, steht den ›Anderen‹ noch bevor. Die Figur des/der muslimischen Anderen wird dadurch als ›Subjekt des noch-nicht-konstituiert.

Diese Konstruktion funktioniert auch, wenn der historische Bezugsrahmen weiter gespannt wird, die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen erweist sich als überaus flexibel. Das zeigen Ausschnitte eines weiteren Interviews, das mit einem Tageszeitungs-Journalisten geführt wurde. Er identifiziert sich im Laufe des Interviews mehrfach als »Christ« und »Katholik« und erwähnt auch, dass die Zeitung, für die er schreibt, lange eine »katholische Imprägnierung« gehabt habe. Das sei für eine aufgeschlossene Auseinandersetzung mit dem Islam und MuslimInnen durchaus von Vorteil gewesen, erklärt er im Gespräch, denn dadurch sei die Redaktion weniger anfällig für pauschal abwertende Haltungen, wie er sie in anderen Medien wahrnehme:

»Grundsätzlich ist mir nicht aufgefallen, dass wir da in der Redaktion große Brüche hätten. Eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber Religionen ist vorhanden, immer gewesen, war auch immer offen gegenüber anderen Religionen, trotz oder vielleicht auch wegen der katholischen Imprägnierung, die die Zeitung hatte und hat, ist also der Umgang mit Religion gewohnt und nicht exotisch furchterregend.« (C2m)

Er selbst bezieht sich mehrfach positiv auf Beispiele für aus seiner Sicht gelungene Initiativen zum interreligiösen Dialog und betont seine Offenheit und Neugier – er hätte schon früh Bildungsveranstaltungen besucht, um die religiösen Grundlagen des Islam zu verstehen. Befragt danach, wie er den Umgang der Medienlandschaft in Österreich mit dem Thema Islam und Muslime bewertet, beklagt er, dass es in den meisten Redaktionen »relativ wenig Kundigkeit gibt und auch wenig Interesse, also jetzt am Islam in seinem religiösen Kern. Es wird eigentlich immer nur als Problemfeld gesehen und nicht als normalen Teil unseres gesellschaftlichen, religiösen Lebens hier« (C2m). An dieser Stelle beginnt eine narrative Episode, die in eine starke Temporalisierung des/der muslimischen Anderen mündet. Der Journalist überlegt im Anschluss an seine Bemerkung, dass der Islam »immer nur als Problemfeld gesehen« werde, woran das liegen könnte, und sucht die Gründe dafür in der Entwicklung des Islam als Kultur:

»Dazu ist es vielleicht noch zu kurz, dass ... ich mein', das war schon eine kompakte, nicht einmal durch den Protestantismus irritierte, kompakte Kultur. Unsere, die jetzt schon langsam aufbricht, das dauert Generationen, bis sich da in der Grundhaltung was ändert, was das Selbstverständnis ist.« (C2m)

Die ungewöhnliche Formulierung »kompakte Kultur« taucht gleich darauf noch einmal auf. Er erzählt von einem Besuch in den USA:

»[Wir waren] auch in einer großen Moschee, um zu schauen, wie Muslime in dem Land leben, und das war erstaunlich zu sehen, wie kompakt und im Grunde isoliert vom Rest der Gesellschaft, selbst in einer auf religiöser Toleranz basierenden Gesellschaft wie der amerikanischen, dort die Muslime sind.« (C2m)

Diese »Kompaktheit« – er verwendet auch die Formulierung, dass Muslime in den USA eine »Parallelgesellschaft« bildeten – führt er nun auf die Eigenschaften der islamischen Religion zurück: »Was vielleicht schon ein bisschen mit der Religion zu tun hat. Also, dass das quasi ganz, nur von außen hergetragen ist, glaub' ich inzwischen eigentlich nicht mehr« (C2m). Diese Ansicht erläutert er durch einen Vergleich mit dem Christentum, wobei er zwei Thesen vertritt. Die erste stellt den Islam als »Sieger-Religion« dem Christentum als »Underdog-Religion« gegenüber:

»Es hat schon auch damit zu tun, dass der Islam eine Sieger-Religion ist und eigentlich langsam jetzt erst lernen muss, in einer Minderheitenposition ein eigenes Selbstverständnis zu entwickeln. Während das Christentum immer eine Underdog-Religion war. Das waren immer die Aufsteiger, wenn man so will, also die Unterdrückten, unterdrückt, jahrelang, jahrzehntelang am Anfang, jahrhundertlang, und ist erst später dann zur beherrschenden Religion geworden. Ich glaub', das ist ein grundsätzlicher Unterschied, ob man sich militärisch verbreitet und dann top down Völker missioniert, oder ob das von unten wächst.« (C2m)

Inwiefern die Missionsgeschichte des Christentums in diesem Bild akkurat dargestellt wird, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden. Für unsere Untersuchung genügt es zunächst festzustellen, dass die Gegenüberstellung von »Sieger-Religion« und »Underdog-Religion« als erklärender Faktor dafür präsentiert wird, dass der Islam »immer als Problemfeld gesehen wird«. Besonders relevant wird diese Argumentation dort, wo in einem Nebensatz temporalisierende Marker eingesetzt werden, um diese Differenz zu verstärken: »und eigentlich *langsam jetzt erst* lernen muss.« Was mit dieser Bemerkung gemeint ist, führt der Redakteur kurz danach aus:

»Wenn man jetzt mit dieser Haltung in einer sozial schlechter gestellten Position, in einer wirtschaftlich, politisch, militärisch dominanten Gesellschaft

lebt, ist das ein irres Reibungspotenzial. Also wie man das aushält ist mir schleierhaft. Und das ist der Prozess, der jetzt im Gange ist im Islam, wo sie das lernen, auch nur ein Teil zu sein, nicht in allem hundertprozentig recht zu haben. Es ist eh eine ewige Schwierigkeit, für Christen auch, unsere Religion ist meiner, unserer Ansicht nach ja die Erlösung und das Nonplusultra, und trotzdem akzeptiere ich, dass Andere andere Religionen ausüben. Ist nicht wirklich ganz aufzulösen. Wir haben's irgendwie mühsam gelernt, indem wir viel auf die Mütze bekommen haben, die Muslime kriegen's jetzt auf die Mütze.« (C2m)

Hier tauchen MuslimInnen abermals als Subjekte des noch-nicht auf – diesmal jedoch mit Bezug auf den Prozess der europäischen Säkularisierung. Diese historische Erfahrung, die er nicht als Person, aber als Teil des Kollektivsubjekts »Christen« zu seiner eigenen macht, wird als schmerzhaft markiert: »Wir haben's irgendwie mühsam gelernt, indem wir viel auf die Mütze bekommen haben«. Entscheidend für sein Argument ist, dass diese schmerzhaft lernerfahrung hinter ihm, aber noch vor den MuslimInnen liegt. Der Diskursmechanismus der Temporalisierung taucht wenig später noch einmal auf, in einer Antwort auf die Frage, welche Konfliktfelder aus seiner Sicht gegenwärtig mit dem Islam verknüpft sind. Hier nennt er »Mann – Frau« als »ganz zentral« und führt kulturelle Konflikte abermals auf seine These vom Islam als »Siegerreligion« zurück. Der Islam habe im Vergleich zum Christentum ein »ungebrocheneres Verhältnis zur Macht, auch politischer Macht«, allerdings sei auch das mit der noch nicht gemachten Lernerfahrung verbunden, denn:

»Jetzt war das natürlich bei uns ganz gleich. Die Kirchen haben genau die gleiche Dominanz gehabt und auch die gleiche Forderung, alles gleichzuschalten und die eigenen Wertvorstellungen in Gesetze umzusetzen. Das gibt's nicht mehr und das ist jetzt vielleicht hundert Jahre im Gange, was ganz kurz ist, wirklich kurz. Und vielleicht schafft auch das noch Spannungen, dass wir hier einen Schritt getan haben, den die anderen erst zu tun beginnen« (C2m)

Die Intention ist hier durchaus als selbstkritisch zu erkennen. Indem Parallelen zwischen »uns« und dem Islam gezogen werden, soll dessen Fremdheit relativiert werden. Doch der Preis für die Aufgabe einer naturalisierenden Veränderung ist das Zurückgreifen auf ihre temporalisierende Variante. Die Trennung zwischen »uns« und »ihnen« wird entlang einer zeitlichen Grenze ge-

zogen: Sie haben den Schritt noch zu tun, den wir bereits getan haben. Dass die Anderen denselben Weg zu beschreiten haben, wird vorausgesetzt – und damit ein Verständnis von Geschichte, das nur einen Entwicklungspfad kennt und Kulturen danach bewertet, wie weit sie auf diesem bereits fortgeschritten sind. In diesen Beispielen gerät menschliche Geschichte zum kollektiven Entwicklungsroman, an dessen Ende ›wir‹ als geläuterte und befreite Subjekte stehen. Die Anderen müssen diese Entwicklung erst nachvollziehen, um als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft anerkannt zu werden. So lange das nicht passiert – und es bleibt offen, ob diese Möglichkeit überhaupt tatsächlich zugestanden wird – sind sie als Subjekte des noch-nicht konstituiert.

6.2.3 Die Gefahr des Rückfalls

Zur Behauptung der Ungleichzeitigkeit und der Konstituierung der Subjekte des noch-nicht tritt schließlich ein dritter Aspekt der Temporalisierung: die Gefahr des Rückfalls. Dieses dritte Element verdeutlicht, dass wir es mit einem Mechanismus der Veränderung zu tun haben, der nicht alleine auf Inferiorisierung (qua Rückständigkeit), sondern auch auf Dämonisierung (qua Gefährlichkeit) setzt.

Dafür soll zunächst noch einmal das Interview B1m herangezogen werden. Schon in Kapitel 6.1.1 wurde gezeigt, wie Kultur darin als ›zweite Natur‹ des/der muslimischen Anderen konstruiert wird. Die Naturalisierung von MuslimInnen fand ihren Höhepunkt in der Metapher der »Krokodile«, die für die körperliche, bisweilen auch sexuelle Gefahr stand, die von muslimischen Männern für nicht-muslimische Frauen ausgehe. Als das selbe Interview auf temporalisierende Marker hin untersucht wurde, wurde deutlich, dass auch diese scheinbar statische, enthistorisierende Operation der Naturalisierung auf dem Diskursmechanismus der Temporalisierung aufsetzt. Der Journalist distanziert sich vehement von der politischen Rechten und erklärt seine Haltung so:

»Ich halte nicht die FPÖ für eine politisch so wichtige Kraft, und keiner von meinen Kollegen ist irgendwo im Verdacht, rechts zu stehen. Das sind ganz andere Gründe. Wir kommen – die, die ich halt näher kenne – aus der Kreisky-Generation, Broda, Dohnal. Das war die Zeit, wo's darum gegangen ist: Nicht mehr der Mann als Haushaltsvorstand, sondern natürlich partnerschaftlich. Wo's darum ging, natürlich, gleiche Bildungschancen und nicht ›du bist ein Mädchen, du brauchst nicht studieren‹. Wo es darum

ging, Gewalt in der Ehe aufzunehmen ins Strafgesetzbuch. Wo es darum ging, Abtreibung nicht mehr abhängig zu machen von irgendeinem Dünkel eines Gynäkologen, der viel verdient hat, sondern das selbstverständlich gesetzlich freizustellen, bla bla bla bla. Wir haben meiner Meinung nach ein bisschen was weitergebracht, diese Generation der sogenannten 68er, und jetzt kommen auf einmal wieder welche und sagen: ›Nein, das mit dem Kopftuch ist schon in Ordnung, und den Freund such' ich aus, und wenn ich ihn nicht aussuchen darf, steche ich die Frau ab.‹ Das ist nicht gut. Und das sagen wir auch ganz deutlich. Und das hat nichts mit rechts zu tun. Sondern mit sehr weit links.« (B2m)⁶

Die temporalisierenden Marker stechen hier wiederum deutlich hervor. Zunächst jene, die direkt auf historische Personen und Ereignisse Bezug nehmen. Wie im zuvor diskutierten Interview dient auch hier ›Kreisky‹ als ein solcher. Dazu kommen die Namen der feministischen Politikerin Johanna Dohnal (Staatssekretärin für allgemeine Frauenfragen 1979-1990, Frauenministerin 1991-1995) und des ehemaligen Justizministers Christian Broda, in dessen Amtszeit 1970-1983 große Reformen des Familienrechts sowie des Strafgesetzbuches fielen. Auch hier geht es also maßgeblich um den Topos der Geschlechterverhältnisse. Diese argumentative Ebene – die Errungenschaften der sozialdemokratischen Alleinregierung der 1970er Jahre – wird sodann abermals mit einer referentiellen, prädikationellen und perspektivierenden Strategie verknüpft. Die wertende Unterscheidung zwischen ›wir‹ und ›sie‹ zieht sich durch das gesamte Interview und wird, wie oben gezeigt, durch naturalisierende Konstruktionen verstärkt. Hier wird sie deutlich als Selbstidentifikation im Wir-Sie-Schema: »Wir haben ein bisschen was weitergebracht« (B2m., Herv. B.O.) In dieser Passage wird darüber hinaus deutlich, dass die Perspektivierung mit einer Selbstidentifikation mit *Errungenschaften* einhergeht. Die politische Schwächung patriarchaler Institutionen wird einer Generation zugeschrieben, der sich der Journalist in weiterer Folge selbst zurechnet – als »Wir [...], diese sogenannte Generation

6 In dieser Erzählung werden eine ganze Reihe feministischer Errungenschaften in die Erfolgsgeschichte der »sogenannten 68er« eingemeindet, die tatsächlich erst viel später gewonnen wurden. Die ›Fristenlösung‹, durch die Schwangerschaftsabbrüche in Österreich innerhalb der ersten drei Monate bzw. unter bestimmten definierten Umständen straf-frei sind, wurde 1975 unter Justizminister Broda eingeführt. Das erste Bundesgesetz zum Schutz vor Gewalt in der Familie, das zuvor angesprochen wird (›Gewalt in der Ehe aufzunehmen ins Strafgesetzbuch‹), trat tatsächlich erst 1997 in Kraft.

der 68er«. Hier wird auch ein weiterer temporalisierende Marker eingesetzt: »Wir haben ein bisschen was weitergebracht [...] und jetzt kommen auf einmal *wieder* welche« (B2m, Herv. B.O.). Wie in den anderen Passagen wird der/die muslimische Andere als Subjekt konstruiert, das eine historische Entwicklung noch nicht durchgemacht hätte, die ›unsere‹ Gesellschaft schon als Ganze durchlaufen sei.

Auf die Frage, wie er die Berichterstattung über Islam und MuslimInnen in Österreich generell einschätzt, antwortet der Redakteur:

»Distanziert [gegenüber dem Islam und MuslimInnen, Anm. B.O.], distanziert weil ängstlich. Keiner will das. Keiner will sich dazustellen, keiner will sich von irgendwem sagen lassen, dass es vielleicht gescheiter wäre, die Scharia [einzuführen] als ein Strafrecht ... Macht es euch aus, irgendwo, wenn ihr wollt, macht es euch aus, aber hier nicht, ganz sicher nicht. Und da fangen wir auch überhaupt nicht zu Diskutieren an. Also da würd' ich wirklich mit aller Wucht dagegenhalten.« (B2m)

Dabei wird der Gesprächspartner merklich emotional, er spricht lauter und verfällt stärker in Dialekt. Auf der argumentativen Ebene tauchen hier auch Elemente einer ethnopluralistischen Begründung auf: Wenn MuslimInnen lieber die Scharia als das bürgerliche Strafrecht hätten, sollten sie sich das »irgendwo« ausmachen, aber »hier nicht, ganz sicher nicht«. Deutlich wird wenig später auch, dass er die Dämonisierung des/der muslimischen Anderen nicht mit der Gefahr des Terrorismus verbindet. Gefragt nach den wichtigsten Konfliktfeldern, die mit dem Islam und Muslimen zu tun haben, meint er:

»Bevor die Al-Qaida gefährlich wird bei uns, da gibt's schon andere Institutionen, die da rechtzeitig was dagegen tun. Aber ich glaub', es ist dieses langsame Unterwandern und dieses langsame Einschleichen von ›Vielleicht haben sie ja doch recht‹ und ›Vielleicht ist es eh nicht so schlimm‹, und ›Was spricht denn dagegen, wenn man Mädchen beschneidet?‹. Alles!« (B2m)

Nicht terroristische Anschläge sind die Gefahr, sondern die Erosion politischer Errungenschaften, die als gesellschaftliche Qualität konstruiert werden. An anderer Stelle formuliert er ähnlich: »Das braucht keiner, diese Art von Diskussion. Ob man jetzt Frauen verbietet an die Uni zu gehen, oder wie in Saudi-Arabien, dürfen sie einen Führerschein machen? Wirklich, ernsthaft, reden wir darüber? Na! (Lachen) Ganz sicher nicht!« (B2m). Der Islam wird hier also direkt mit drastischen Formen patriarchaler Gewalt gleichgesetzt:

mit der Einschränkung von Mobilität und dem Ausschluss von Bildung, oder gar, wie im Zitat zuvor, mit Genitalverstümmelung. Bisweilen nimmt die Darstellung paranoide Züge an. Dass in Österreich Fahrverbote für Frauen erlassen werden oder das Strafgesetzbuch durch die Sharaa ersetzt wird, ist mehr als unwahrscheinlich. Doch die Erzählung erhält in der Darstellung des Journalisten eine gewisse Plausibilität, als sie eine *Gefahr des Rückfalls* illustriert. Die Figur des/der muslimischen Anderen verkörpert die Gefahr, dass die Gesellschaft in ihre eigene Vergangenheit zurückgeworfen wird – oder, was das selbe ist, in die Gegenwart der muslimischen Anderen.

Eine weitere Illustration dafür liefert das Interview J1m, an dessen Beispiel wir bereits die Kulturalisierung als Genealogisierung dargestellt haben. Auch hier taucht der Diskursmechanismus der Temporalisierung dort auf, wo der Topos der Geschlechterverhältnisse aufgerufen wird. Der Journalist nennt auf die Frage, welche Konflikte er im Zusammenhang mit dem Islam als relevant erachtet: »Das Frauenbild im Islam«. Nachdem er dieses Thema mit Anekdoten ausführt, kommt er zurück auf diese Formulierung und ergänzt: »Also das Frauenbild ist ein ganz großes Problem, das man nicht ... und dieses Demokratiebild, diese Neigung zu starken Männer, ja, das haben wir ja auch, aber (Lachen) wir sind hoffentlich mehrheitlich drüber hinweg, ja?« (J1m) An diese Bemerkung schließt der Befragte eine längere Passage an, in der er sich stark selbst positioniert und aufgeregt wirkt. Er hebt immer wieder die Stimme, verleiht seinen Emotionen durch sarkastisches Lachen oder lautes Seufzen Ausdruck:

»Und das klassische Argument, das ich immer wieder gehört habe, wenn ich gesagt habe, naja, Kopftuch (Seufzen) ... Irgendwie frag' ich mich, warum die Siebenjährigen schon ein Kopftuch tragen müssen. Dann heißt es ›Unsere Großmütter haben ja auch Kopftuch getragen am Land.‹ Da sag' ich: Ja! Vor hundert Jahren! Vor hundert Jahren! Und heute kaum mehr! Und das ist der Punkt! Ja, das ist der Punkt! Und mein persönlicher Punkt ist: Wir wiederbeleben, nein wir tun nicht wiederbeleben, es ist plötzlich in unserer Gesellschaft, die sich mühsam genug von einer total autoritären Gesellschaft mit einer autoritären Erziehung, mit Fremdenfeindlichkeit, mit Antisemitismus und allem, mühsam wegbewegt, jetzt haben wir das Ganze noch einmal. Bei einem signifikanten Teil der Bevölkerung müssen wir noch einmal anfangen. Ja (Lachen) das ist das, was mich ein bisschen verzweifelt macht. Als jemand der bei Waldheim und bei Haider gekämpft hat, gegen Vorurteile und gegen autoritäres Denken und alles Mögliche, und zum Teil auch, glaub' ich, erfolg-

reich gekämpft hat, in meinem Segment halt, im Segment des bürgerlichen Österreich. Und jetzt kommt das ganze wieder! Ja, (Lachen) jetzt haben wir wieder diese Sprüche auf der Straße, und wieder dieses Anbeten eines autoritären Führers, das ist ein bisschen mühsam!« (J1m)

Hier wird der Mechanismus der Temporalisierung sehr deutlich ausgedrückt. Manifest wird er zunächst durch den Marker »Vor hundert Jahren!«, der zur Verstärkung wiederholt wird. Österreichische Frauen am Land – »unsere Großmütter« – hätten vielleicht auch Kopftücher getragen, das sei aber heute nicht mehr der Fall – und »das ist der Punkt!« Ähnlich wie im Beispiel der Interviews I1f und B2m wird eine autobiografische Erzählung mit einer gesellschaftlichen Befreiungsgeschichte verklammert. In diesem Fall wird über den Topos der Geschlechterverhältnisse der Bogen zu Demokratie und Autoritarismus geschlagen. Impliziter historischer Bezugspunkt ist der Nationalsozialismus und dessen gesellschaftliches Nachwirken in der Zweiten Republik, was hier als »total autoritäre Gesellschaft«, »autoritäres Denken« und insbesondere am Ende der Passage als »Anbeten eines autoritären Führers« aufscheint. Die letzte Bemerkung bezieht sich auf den türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan, der zuvor eine Wahlkampfveranstaltung in Wien abgehalten hatte. Die österreichische Gesellschaft wird hier als geläutertes Kollektiv gezeichnet, das sich von autoritären Elementen – wozu er autoritäre Erziehung, Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus zählt – wegbewegt habe. Ähnlich wie in der Darstellung der Säkularisierung als »schmerzhaft« wird dieser Prozess als »mühsam genug« beschrieben. Die temporalisierenden Marker »Waldheim« und »Haider« stehen dabei für die Widerstände, gegen die diese vermeintliche Überwindung des Autoritarismus durchgesetzt werden musste: In der »Waldheim-Affäre« 1986 rechtfertigte Bundespräsident Kurt Waldheim seine bis dahin verschwiegene Tätigkeit als Wehrmachts-Offizier damit, er habe nur seine »Pflicht als Soldat erfüllt« und wurde dabei unter anderem von einer Kampagne der Kronenzeitung unterstützt; Jörg Haider wurde im gleichen Jahr Obmann der rechtspopulistischen FPÖ. Den Erfolg des »mühsamen« Lernprozesses nimmt der Befragte auch für sich persönlich in Anspruch: »Als jemand der bei Waldheim und bei Haider gekämpft hat, gegen Vorurteile und gegen autoritäres Denken und alles Mögliche, und zum Teil auch, glaub ich erfolgreich gekämpft hat, in meinem Segment halt, im Segment des bürgerlichen Österreich«. Das kollektive »wir« schlägt hier ins individuelle »ich« um, und wieder zurück: »jetzt haben wir wieder«.

Wir finden hier also alle drei Elemente der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen in reiner Form. Die Behauptung der Ungleichzeitigkeit wird schon zu Beginn der Passage deutlich gemacht: Was ›bei uns‹ vor hundert Jahren Usus war, ist es jetzt bei den muslimischen Anderen. Diese Anderen werden als Subjekte des noch-nicht konstituiert, indem die kollektive und individuelle Autobiografie als Lern- und Reifungsgeschichte erzählt wird, die den Anderen fehle. Besonders drastisch wird die Gefahr des Rückfalls beschrieben: Als Wiederkehr des vermeintlich Überwundenen in die Mitte der Gesellschaft: »[J]etzt kommt das ganze wieder! Ja, (Lachen) jetzt haben wir wieder diese Sprüche auf der Straße, und wieder dieses Anbeten eines autoritären Führers, das ist ein bisschen mühsam!« (J1m) Die Bezugnahme auf den Nationalsozialismus, insbesondere die angedeutete Verbindung von Erdoğan und Hitler durch die Wahl des Wortes ›Führer‹, ist hier besonders bemerkenswert. Wenn wir die Passage genau lesen, wird damit nicht so sehr der türkische Präsident mit Hitler verglichen, sondern die UnterstützerInnen der türkischen AKP in Österreich mit den NS-AnhängerInnen im Dritten Reich. Die skizzierte Gefahr ist hier nichts Geringeres als die Wiederkehr der nationalsozialistischen Vergangenheit, verkörpert von muslimischen Anderen in ›unserer‹ Gesellschaft.

Ein weiteres Segment aus einem Interview soll die Diskussion der ›Gefahr des Rückfalls‹ abschließend illustrieren. Der Befragte erzählt, inwiefern das Thema Islam und Muslime in seinem persönlichen Bekanntenkreis eine Rolle spielt. Er berichtet, dass die Gesprächsthemen in seinem Freundeskreis sich nicht stark von jenen unterscheiden, die er auch als Journalist behandelt: »Eigentlich die selben [Themen], über die wir berichten. Also mein Freundeskreis ist jetzt auch nicht völlig aus der Welt und wir sind jetzt auch nicht unendlich gescheiter oder blöder, also eigentlich sind's die selben Themen, glaub' ich.« (I2m) Islambezogene Themen – etwa »soll eine Volksschullehrerin verschleiert sein oder nicht« – würde alle Teile der Gesellschaft gleichermaßen umtreiben: »Also ich hab's vorher schon vermutet, dass das einfach alle Leute interessiert, das ist keine Unterschicht-Oberschicht-Mittelschicht-Frage, sondern das ist glaub ich ... prinzipiell interessiert's Jeden«. Auf Nachfrage erläutert er, warum es in diesen Diskussionen geht:

»Eben, weil es eben nicht nur auf Xenophobie beruht, sondern auch auf der Frage, haben wir da jetzt eine Bevölkerung, durch Zuwanderung einen Bevölkerungsanteil bekommen, der uns in unserem Streben nach einer besseren, emanzipierteren Gesellschaft wieder zurückwirft? Na, und das ist ja die gro-

ße Frage in der jetzt bildungsmäßig höheren Schicht. Und das wird auch in meinem Freundeskreis diskutiert.« (I2m)

Das »es« im ersten Teil des ersten Satzes bezieht sich, das wird im weiteren Kontext klar, auf Diskriminierung von MuslimInnen. Diese beruhte »nicht« nur auf Xenophobie«, sondern möglicherweise auch darauf, dass die Gruppe der MuslimInnen »uns in unserem Streben nach einer besseren, emanzipierteren Gesellschaft wieder zurückwirft«. Die temporalisierenden Marker sind klar: »zurückwerfen« ist hier eindeutig zeitlich gemeint, verstärkt durch das »wieder«. Die unausgesprochene Grundannahme ist, dass MuslimInnen als rückständige Subjekte des noch-nicht eine andere – vergangene – Epoche verkörpern, die durch Migration mit unserem – nicht-muslimischen – Zeit-Raum kollidiert. Die Gefahr des Rückfalls entsteht aus dem Zusammenstoß inkompatibler Zeitordnungen in einem als homogen gedachten Raum. Die Figur des/der muslimischen Anderen droht durch ihre schiere Anwesenheit »unsere Gesellschaft« in die eigene sexistische, homophobe, antisemitische, autoritäre, kurz: barbarische Vergangenheit zurückzuwerfen. Insofern haben wir es bei dem Mechanismus der Temporalisierung im antimuslimischen Rassismus nicht nur mit einer Inferiorisierung, sondern auch mit einer Dämonisierung des/der muslimischen Anderen zu tun.

6.3 Temporalisierung der Anderen als historizistischer Rassismus

Der Diskursmechanismus der Temporalisierung ist dadurch gekennzeichnet, dass er die Figur des/der Anderen in ein historisches Narrativ einfügt, in dem der/die Andere als Verkörperung vergangener Zeit aufscheint. Durch die Behauptung der Ungleichzeitigkeit, die Zuweisung des Status als Subjekte des »noch-nicht« und die Konstruktion einer Gefahr des Rückfalls wird die Figur des/der muslimischen Anderen sowohl inferiorisiert als auch dämonisiert. Die bis zu diesem Punkt vorgestellte Analyse legt nahe, dass wir es bei der Temporalisierung mit einem Mechanismus der rassistischen Veränderung im Sinne der kritischen Rassismustheorie zu tun haben – als Reproduktion des antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis. Um diese These inhaltlich zu stärken, wird nun herausgearbeitet, wie die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen an historisch wirkmächtige Modi rassistischer Inferiorisierung und Dämonisierung anschließt, die in anderen Kontexten bereits erforscht und kritisch aufgearbeitet wurden. Dabei beziehe

ich mich auf vier Arbeiten, die das Problem der Temporalisierung auf ähnliche Weise – wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen – behandeln und die für die Erforschung des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus bislang kaum berücksichtigt wurden. Dabei handelt es sich um die Selbstkritik der anthropologischen Theoriebildung durch Johannes Fabian (2014 [1983]); die postkoloniale Kritik des Eurozentrismus durch Dipesh Chakrabarty (2008); die feministisch-psychoanalytische Kulturgeschichte des kolonialen Begehrens durch Anne McClintock (1995); und die Analyse des ›rassifizierten‹ Charakters moderner Staatlichkeit durch David Theo Goldberg (2002). Die folgenden Abschnitte stellen keine kritische Rekonstruktion dieser Arbeiten dar, sondern sollen helfen, den Mechanismus der Temporalisierung im Zusammenhang der Geschichte und Gegenwart verschiedener Rassismen zu verorten. So soll deutlich werden, wie die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen einen *historizistischen Rassismus* konstituiert.

6.3.1 Johannes Fabian: die Verweigerung der Gleichzeitigkeit

Eine der ersten systematischen Auseinandersetzungen mit der Rolle von Zeitlichkeit in der Produktion von ›Anderen‹ legte der deutsch-amerikanische Anthropologe Johannes Fabian 1983 vor. »Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object« ist eine Selbstkritik anthropologischer (Schreib-)Praxis. Fabian greift darin eine fundamentale Erschütterung der anthropologischen und ethnologischen Disziplinen in den 1970er Jahren auf. Antikoloniale, häufig marxistisch inspirierte Kritik skandalisierte die Komplizenschaft oder gar konstitutive Verschränkung der Anthropologie mit kolonialen und imperialistischen Politiken der Ausbeutung und Vernichtung. Fabian akzeptiert diese Kritik und macht sie zum Ausgangspunkt seiner Überlegung zur Praxis der Temporalisierung:

»Anthropology's claim to power originated at its roots. It belongs to its essence and is not a matter of accidental misuse. Nowhere is this more clearly visible, at least once we look for it, than in the uses of Time anthropology makes when it strives to constitute its own object – the savage, the primitive, the Other.« (Fabian 2014 [1983]: 1)

Fabian will zeigen, dass AnthropologInnen die Objekte ihrer Studien – ›fremde Kulturen‹ – als *temporalisierte Andere* konstruieren. Die Differenz zwischen dem forschenden Subjekt und dem erforschten Objekt wird, so das Argument, nicht allein durch räumliche, sondern ebenso konstitutiv durch zeit-

liche Distanz hergestellt. Eine ganze Reihe von in anthropologischen Schriften üblichen Adjektiven weist die Beforschten als RepräsentantInnen der Vergangenheit aus: archaisch, primitiv, vormodern, bäuerlich, stammeszugehörig (»tribal«) oder wild (»savage«) sind nur einige davon (Fabian 2014 [1983]: 30). In seinem Buch zeigt Fabian, wie auch weniger eindeutige »distancing devices« einen anthropologischen Diskurs prägen, den er »allochronistisch« nennt: »a discourse whose referent has been removed from the present of the speaking/writing subject« (Fabian 2014 [1983]: 143).

Dem Allochronismus des anthropologischen Diskurses liegt nach Fabian nun – und das macht seine Überlegungen auch über die (Selbst-)Kritik der Anthropologie hinaus relevant – ein spezifisches, tief in der Kosmologie der europäischen Moderne verankertes Zeitverständnis zugrunde. Stark verkürzt kann dieses Verständnis als *säkularisiert*, *naturgeschichtlich-evolutionär* und *verräumlicht* beschrieben werden. Es ist die dritte dieser Bestimmungen, die für die Konstruktion temporalisierter Anderer besonders relevant wird. Denn damit werden bestimmte geographische Räume und Orte zugleich unterschiedliche Stadien oder Entwicklungsgrade einer Weltgeschichte: »relationships between parts of the world (in the widest sense of both natural and sociocultural entities) can be understood as temporal relations. Dispersal in space reflects directly, which is not to say simply or in obvious ways, sequence in Time« (Fabian 2014 [1983]: 11-12). Anthropologische Forschung wird unter diesen Bedingungen zur Reise mit einer »Zeitmaschine« (Fabian 2014 [1983]: 39). Die zentrale These des Buches folgt daraus:

»Beneath their bewildering variety, the distancing devices that we can identify produce a global result. I will call it denial of coevalness. By that I mean a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse.« (Fabian 2014 [1983]: 31, Herv. i. O.)

Diese »denial of coevalness« – ins Deutsche meist als »Verweigerung der Gleichzeitigkeit« übertragen – liegt der Konstruktion des temporalisierten Anderen in der anthropologischen Literatur zugrunde, so Fabian. Sie ist konstitutiver Bestandteil der »intellectual justification of the colonial enterprise« (Fabian 2014 [1983]: 17). Die Produktion von temporalisierten Anderen ist in diesem Sinne »a political act, not just a discursive fact« (Fabian 2014 [1983]: 153-154).

Wir finden in Fabians Kritik der Anthropologie eine Reihe von Begriffen, die zur Reflexion über die oben dargestellten Formen der Temporalisierung

des/der muslimischen Anderen einladen – ohne dass damit eine Gleichsetzung der Positionen unterstellt wird. Weder entspricht die Position der von mir untersuchten JournalistInnen jener ethnografisch arbeitender AnthropologInnen; noch sind MuslimInnen in Österreich heute in der gleichen Lage wie anthropologisch beforschte ›Fremde‹ im globalen Süden. Und doch verweist Fabians Kritik auf eine historische Tiefendimension der Temporalisierung als »politischer Akt«, ohne die ein Verständnis der oben dargestellten Diskursmechanismen mangelhaft bleibt. Das, obwohl sie Distanz zum Begriff des Rassismus hält, wie Fabian selbst in einer selbstkritischen Fußnote erklärt. Darin hält er fest »that a clear conception of allochronism is the prerequisite and frame for a critique of racism. Refutations of racist thought from genetics and psychology are useful, but they will not as such do away with race as an ideological and, indeed, cosmological concept.« (Fabian 2014 [1983]: 202). In gewissem Sinne folgt die Darstellung in Kapitel 6.2 diesem Hinweis. Sie greift das Problem der Temporalisierung auf und stößt dabei auf Mechanismen der Veränderung, die dem Akt der ›Verweigerung der Gleichzeitigkeit‹ durchaus ähneln. Der von Fabian beschriebene ›Allochronismus‹ ist dadurch gekennzeichnet, dass der/die Andere als Verkörperung vergangener Epochen konstruiert wird, arretiert auf einem Zeitstrahl, der universell und evolutionär in die Gegenwart der europäischen Moderne zielt: »What makes the savage significant to the evolutionist's Time is that he lives in another Time« (Fabian 2014 [1983]: 27). Wenn also von MuslimInnen in Österreich behauptet wird, sie hätten sich *noch nicht* ein »liberales Familienbild, das schon Einzug gehalten hat in Österreich« (B1m) zu eigen gemacht, hätten *noch nicht* den schmerzhaften Lernprozess durchgemacht, zu »lernen, auch nur ein Teil zu sein, nicht in allem hundertprozentig recht zu haben« (C2m) oder wären *noch nicht* in der ästhetischen Welt der europäischen Moderne angekommen, so handelt es sich dabei um Formen der Temporalisierung, die dem von Fabian kritisierten Allochronismus frappierend ähneln. Für letztere Behauptung liefert ein Journalist, der oben vor allem im Kontext der »Gefahr des Rückfalls« zitiert wurde, ein eindrucksvolles Beispiel. Auf die abschließende Frage, was er vom Begriff »Islamophobie« halte, reagiert er aufgebracht: »Ich verwende das nicht, höchstens in Anführungszeichen« (G1m). Denn von »Islamisten« werde »alles mit Islamophobie belegt was nur leise kritisch ist« (ebd.). Dafür liefert er ein Beispiel, das er selbst als »vielleicht ein esoterisches« einleitet:

»Also ich halte es nicht für islamophob, wenn man sagt... ich zum Beispiel bin der Meinung, ich sag': Wenn es in Europa Kirchenneubauten gibt, dann

schauen sie nicht aus wie aus dem 16. Jahrhundert. Wenn es in Europa Moscheen-Bauten gibt dann schauen sie aus wie aus dem 16. oder 15. Jahrhundert. [...] Sie sollen die Moscheen haben, ja, aber ich find's zum Beispiel absolut lächerlich, wenn man sagt, wie da in Telfs, ja, wir brauchen zwar zwei Minarette, aber dafür machen wir's nur so kurz, dass es grad über's Dach drüber schaut. (Lachen) Das ist erstens schiach [hässlich], und zweitens ist es lächerlich.« (Ebd.)

Hier wird ›Behauptung der Ungleichzeitigkeit‹ von MuslimInnen und Nicht-Musliminnen in Österreich im Register der Ästhetik vorgetragen (»schiach« – österreichisch für »hässlich«). Die angesprochene Moschee in der Tiroler Kleinstadt Telfs hätte tatsächlich ursprünglich mit einem 20 Meter hohen Minarett gebaut werden sollen (nicht mit zwei). Nach Protesten der FPÖ und lokaler BürgerInneninitiativen, mehrfachen Akten des Vandalismus gegen die im Bau befindliche Moschee und Morddrohungen gegen den Bürgermeister, der sich weigerte, den Bau der Moschee zu verbieten, wurde das islamische Gotteshaus als einziges in ganz Westösterreich 2006 mit einem auf 15 Meter verkürzten Minarett gebaut (Fürlinger 2013: 201-205). Auf den in den Medien prominent behandelten ›Minarettstreit von Telfs‹ geht der befragte Journalist jedoch nicht weiter ein – die Episode dient ihm nur zur Illustration der Behauptung der Ungleichzeitigkeit. Diese kommt zwar überwiegend mit geringerer historischer Tiefe aus, wie an den oben angeführten Beispielen gesehen – sie behauptet meist keine epochale Rückständigkeit, sondern verortet die Anderen in einer rezenteren Vergangenheit. In allen Fällen fügt sie sich freilich in die gleiche allochrone Logik, die auch kolonialrassistische Inferiorisierungspraxen geprägt hat.

6.3.2 Dipesh Chakrabarty: Historizismus und der Warteraum der Geschichte

Fabian selbst bemerkte später, mit leicht bitterem Unterton, dass »[b]y all indications, *Time and the Other* became a success, possibly less in anthropology than in several fields that had grown accustomed to leaning on anthropology for their own projects« (Fabian 2014, xxxiv). Besonders stark und nachhaltig fiel das Echo seiner Thesen im Feld der Postcolonial Studies aus. Die ›Verweigerung der Gleichzeitigkeit‹ – ob mit oder ohne Verweis auf Fabian – wurde dort zu einem zentralen Angelpunkt. Eine in diesem Zusammenhang besonders relevante Bearbeitung dieses Problems liegt mit dem Buch »Provinciali-

zing Europe« des indischen Historikers Dipesh Chakrabarty vor. Chakrabarty war Mitglied der indischen Subaltern Studies Group und festigte mit dem 2000 erschienenen Werk seinen Status als einer der wichtigsten postkolonialen TheoretikerInnen der Gegenwart. Dem Inhalt des komplexen Werks kann an dieser Stelle nicht Genüge getan werden, ebenso wenig der teils hitzigen Debatte, die bis heute daran anschließt (vgl. Chibber 2013; Dietze 2008; Kaiwar 2015; Lazarus 2009). Chakrabarty versucht darin, die unter anderem von Fabian behandelte Logik der säkularisierten, universellen, evolutionären Zeit zu untergraben, indem er deren partikulare Genealogie als *europäisches Projekt* aus- und ihr plurale, fragmentierte, lokale und nicht-säkularisierte Zeitordnungen entgegenstellt. Das eurozentrische »metanarrative of political modernity« (Dietze 2008: 71) sei nämlich nicht nur ungeeignet für die Geschichtsschreibung (post-)kolonialer Räume, sondern auch mitverantwortlich für das koloniale Projekt: »Historicism enabled European domination of the world in the nineteenth century« (Chakrabarty 2008: 7). Als Historizismus bezeichnet Chakrabarty das Welt- und Geschichtsbild der europäischen Moderne, in dem historische Zeit als »measure of the cultural distance [...] between the West and the non-West« gelte (Chakrabarty 2008: 7; vgl. 23).

Chakrabartys Kritik des Historizismus greift Fabians Konzept der ›Verweigerung der Gleichzeitigkeit‹ auf und ergänzt es um Verweise auf seine politischen Effekte im Kontext (post-)kolonialer Machtverhältnisse. Dies gelingt ihm, weil er die Perspektive umdreht. Er behandelt die ›Verweigerung der Gleichzeitigkeit‹ nicht aus Sicht des dominanten Akteurs – des anthropologischen Forschers, des kolonialen Machthabers oder des europäischen Wissenschaftlers – sondern aus Sicht der Herabgewürdigten. »Historicism«, so Chakrabarty, »came to non-European peoples in the nineteenth century as somebody's way of saying ›not yet‹ to somebody else« (Chakrabarty 2008: 8). Hier bezieht Chakrabarty sich auf das Streben nach Unabhängigkeit kolonial Unterworfenener, dem auch von wohlmeinender Seite – etwa von liberalen europäischen Intellektuellen – entgegengehalten wurde, die Völker Afrikas oder Asiens seien »noch nicht« weit genug entwickelt, um sich selbst zu regieren. Das ›noch nicht‹ übersetzte sich politisch in die Vorgabe des Wartens, wie Chakrabarty am Beispiel des liberalen Philosophen John Stuart Mill zeigt:

»According to Mill, Indians or Africans were not yet civilized enough to rule themselves. Some historical time of development and civilization (colonial rule and education, to be precise) had to elapse before they could be considered prepared for such a task. [...] Mill's historicist argument thus consigned

Indians, Africans, and other ›rude‹ nations to an imaginary waiting room of history. In doing so, it converted history itself into a version of this waiting room. We were all headed for the same destination, Mill averred, but some people were to arrive earlier than others. That was what historicist consciousness was: a recommendation to the colonized to wait. Acquiring a historical consciousness, acquiring the public spirit that Mill thought absolutely necessary for the art of self-government, was also to learn this art of waiting. This waiting was the realization of the ›not yet‹ of historicism.« (Ebd.)

Im Kern des Arguments finden wir auch hier eine Kritik der Temporalisierung des/der Anderen – in diesem Fall am Beispiel kolonialer weltpolitischer Verhältnisse. Chakrabarty wendet sich gegen ein Weltverständnis, das bestimmte Praktiken oder Überzeugungen – etwa solche, die im Diskurs der Moderne als ›Aberglauben‹ gelten – als historische Überreste vergangener Zeit markiert statt als Elemente einer geteilten Gegenwart. Andernfalls wird Vernunft zum Vehikel der Gewalt gegen die Beherrschten: »Reason becomes elitist whenever we allow unreason and superstition to stand in for backwardness, that is to say, when reason colludes with the logic of historicist thought. For then we see our ›superstitious‹ contemporaries as examples of an ›earlier type,‹ as human embodiments of the principle of anachronism« (Chakrabarty 2008, 238).

Ich schlage vor, die postkoloniale Kritik des Historizismus als konzeptionelle Ressource für die Rassismusanalyse zu nutzen, auch wenn Chakrabarty selbst diesen Zusammenhang nicht herstellt. In »Provincializing Europe« vermeidet er die Begriffe ›race‹ und ›racism‹, wie er selbst anmerkt. In einer Konversation mit dem Schriftsteller Amitav Ghosh, der ihn auf diese Leerstelle hinweist, erklärt Chakrabarty dies mit seinem Anliegen, zwischen unterschiedlichen (und unterschiedlich gewaltvollen) Formen imperialistischer Herrschaft in den Kolonien zu unterscheiden:

»Don't you think that, historically, one ought to make a distinction between imperialist attitudes in the settler-colonial countries where the white races genuinely wished death and destruction on the natives and in ›colonies‹ like India where the idea of ›self-rule‹ was promulgated right from the beginning (i.e. 1858)? I think there was more ambiguity in the cases of countries where imperialists acknowledged the existence of a prior ›civilization.‹« (Chakrabarty in Ghosh/Chakrabarty 2002: 151).

Die Begriffe ›race‹ und ›racism‹ sollten für erstere reserviert bleiben, so Chakrabarty. Er reproduziert damit einen zweifachen rassismustheoretischen

Reduktionismus. Erstens reduziert er Rassismus auf jene Herrschaftspraktiken, die sich auf ›race‹-Diskurse beziehen und zweitens reduziert er Rassismus auf ›enthistorisierende‹ Praktiken. Ghosh, der die Relevanz von ›race‹ und ›racism‹ für die von Chakrabarty untersuchten Phänomene betont, teilt den ersten Reduktionismus – auch er bezieht ›racism‹ stets auf die Kategorie ›race‹ –, überwindet aber den zweiten. Er verweist auf die rassentheoretischen Ausführungen des Liberalen John Stuart Mill (wie schon Johannes Fabian):

»In this discourse Race is the unstated term through which the gradualism of liberalism reconciles itself to the permanence of Empire. Race is the category that accommodates the notion of incorrigibility, hence assuming the failure of all correctional efforts (and thus of tutelage).« (Ghosh in Ghosh/Chakrabarty 2002: 152).

Hinter dem ›noch-nicht‹, das Chakrabarty als zentrales Motiv des Historizismus identifiziert, verbirgt sich demnach ein rassistisches ›nie‹. Für die kolonialen Subjekte ist die Ziellinie des Entwicklungspfades nie zu erreichen, weil sie sich mit den Kolonisierenden mitbewegt. Dadurch wird sie von einem zumindest theoretisch zu erreichenden Ziel der ›nachholenden Entwicklung‹ zur unerreichbaren Karotte vor der Nase, deren einziger Zweck die Aufrechterhaltung von Kontrolle und Abhängigkeit ist.

Abermals scheinen hier Parallelen zu Aspekten der Temporalisierung der/des muslimischen Anderen in der Gegenwart auf. Denn die Konstruktion der Ungleichzeitigkeit und der Subjekte des noch-nicht wirft notwendigerweise die unausgesprochene Frage auf, ob die ›Anderen‹ sich je aus der Verbannung in die Vergangenheit befreien können – oder ob es sich um einen permanenten temporalisierenden Distanzierungsdiskurs handelt. Diese Frage vor dem Hintergrund der postkolonialen Kritik des Historizismus zu stellen, soll keine voreiligen Gleichsetzungen mit der kolonialen Kondition provozieren, sondern auf eine Grundstruktur rassistischer Veränderung hinweisen. Chakrabartys Figur des ›not yet‹ findet sich schließlich auf verwandte Weise im muslimischen Subjekt des ›noch-nicht‹. Was sie eint, ist was Chakrabarty (2008: 7) die »first in Europe, then elsewhere« structure of global historical time« nennt. Was sie unterscheidet, ist ihre räumliche Positionierung: Die ›anachronistischen‹ muslimischen Subjekte der österreichischen Gegenwart sind nicht ›anderswo‹, sondern hier, *innerhalb* eines als lokal, national oder kontinental gedachten gesellschaftlichen Raums. Auf diesen Gesichtspunkt und die Konflikte, die sich daraus ergeben, wird

in Kapitel 7 noch genauer eingegangen. Fraglich ist zudem, ob die Metapher von der Geschichte als ›Warteraum‹ helfen kann, die Positionierung des/der temporalisierten muslimischen Anderen in der hier behandelten Form zu verstehen. Bei Chakrabarty dient sie zur Illustration einer politischen Strategie der Demobilisierung; im oben analysierten Material hält die Konstruktion der Subjekte des noch-nicht MuslimInnen jedoch vielmehr dazu an, ›nachholende‹ Mobilität an den Tag zu legen. In den Interviews taucht diese Aufforderung zur nachholenden kulturellen Entwicklung immer wieder auf. Beispielsweise in der Aussage des Journalisten, der über die aus seiner Sicht ›vererbte Bildungsferne‹ von MuslimInnen spricht. Er schwächt seine Aussagen zunächst ab: »Das würde ich nicht sagen, dass die muslimische Kultur eine des Nicht-Lernens ist, das wäre ja Wahnsinn. Denn sehr wohl, die Hochblüte im Mittelalter sowieso und auch heute gibt es genügend, genügend Anstrengungen um das zu verbessern.« (J1m). Diesen *Anstrengungen* stünden jedoch zwei kulturelle Hindernisse entgegen: erstens »die Mentalität, dass die Frauen da nicht unbedingt mit dabei sein sollen«, und zweitens »historische Gegebenheiten, dass ab einer gewissen Phase eine Erstarrung eingetreten ist, auch eine Verarmung«. Er führt dieses Argument so aus:

»Ich glaub', dass das Konzept, die Religion auf alle Lebensbereiche auszu-dehnen und alle Lebensbereiche von der Religion überwachsen zu lassen, ein Entwicklungshindernis ist. Das sieht man ja auch in der Geschichte des Katholizismus bei uns oder in Europa: So lange das Thron und Altar war, hat's eben auch riesige Analphabetismus-Prozentsätze gegeben und die Menschen und die technologische Entwicklung war behindert, das glaub ich schon.« (J1m)

Die Idee der Entwicklung in jenem Sinne, die Chakrabarty »historizistisch« nennt, kommt hier deutlich zum Vorschein. Die »muslimische Kultur« müsse sich aus einer »Phase der Erstarrung« lösen, so wie dies »bei uns oder in Europa« schon zu Zeiten der Aufklärung passiert sei. Dies kann als paradigmatisches Beispiel für die »first in Europe, then elsewhere« structure of global historical time« gelten, der Chakrabartys Kritik gilt. An sie schließt jedoch nicht der Befehl zum Stillsitzen an, sondern die Aufforderung, endlich den mühsamen Aufstieg entlang des europäischen Entwicklungspfad mittels ›Anstrengung‹ nachzuvollziehen. Geschichte wird hier nicht zum Warteraum, sondern zur Peitsche.

6.3.3 Anne McClintock: panoptische Zeit und anachronistischer Raum

Eine dritte Perspektive auf das Problem der Temporalisierung eröffnet die Literaturwissenschaftlerin Anne McClintock. In ihrem 1995 veröffentlichten Werk »Imperial Leather« legt sie eine Analyse kolonialer Diskurse vor, die über verschiedenste kulturelle Artefakte erschlossen werden: Gemälde und Landkarten, Reiseberichte und Romane, Karikaturen und kommerzielle Werbung für Alltagsprodukte,⁷ aber auch Briefe und Tagebücher aus dem Nachlass eines viktorianischen Rechtsanwalts und Hobbyfotografen mit einem Fetisch für Frauen aus der ArbeiterInnenklasse Englands. Was die daraus entwickelten Thesen für die vorliegende Arbeit relevant macht, ist dass sie ebenfalls die temporalisierende, historisierende Herstellung von Anderen als Objekte des kolonialen Zugriffs beschreibt.

Ausgangspunkt von McClintocks Argument ist, dass die kolonialen »Entdeckungen« außerhalb Europas mit kulturellen Repräsentationen der entdeckten oder zu entdeckenden Territorien verknüpft waren, die vergeschlechtlicht, rassifiziert und klassenbezogen waren. Zu erobern war ein »empty land«, das zugleich »virgin land« war: »Within patriarchal narratives, to be virgin is to be empty of desire and void of sexual agency, passively awaiting the thrusting, male insemination of history, language and reason« (McClintock 1995: 30). Die Kategorie der Kolonisierten wurde mit der Kategorie der Frau bzw. des Weiblichen ko-konstituiert – und in weiterer Folge auf die arbeitenden Klassen im Inneren des Imperiums übertragen. Die »Leere« der »empty lands« – die ja tatsächlich nicht leer, sondern von Indigenen bewohnt waren – wurde nach McClintock symbolisch hergestellt, indem deren BewohnerInnen in einen »anachronistischen Raum« verdrängt wurden:

»According to this trope, colonized people – like women and the working class in the metropolis – do not inhabit history proper but exist in a permanently anterior time within the geographic space of the modern empire as anachronistic humans, atavistic, irrational, bereft of human agency – the living embodiment of the archaic ›primitive.« (McClintock 1995: 30).

7 McClintock prägte in »Imperial Leather« dafür den Begriff »commodity racism« (McClintock 1995: 207) zahlreiche Studien schlossen seither an den Begriff an. Der Begriff meint, dass warenförmige Konsumgüter und ihre Bewerbung rassistische Diskurse über den Weltmarkt verbreiten und diese so in die private Sphäre des Haushalts eindringen lassen (vgl. Hund et al. 2013).

McClintock übersetzt die von Fabian beschriebene Verweigerung der Gleichzeitigkeit in den Begriff des anachronistischen Raums, um ihn aus der Problematik der Selbstkritik der Anthropologie herauszuheben und in den umfassenden Kontext kolonialer und imperialistischer Praktiken zu überführen. Gewissermaßen greift sie die in »Time and the Other« nicht weiter verfolgte Bemerkung Fabians auf, wonach die Verweigerung der Gleichzeitigkeit »a political act, not just a discursive fact« sei (Fabian 2014 [1983]: 153-154). Die historische Bedingung für die Konstruktion des anachronistischen Raumes ist die Durchsetzung einer modernen, säkularisierten und chronologischen Zeitwahrnehmung, wie sie von Fabian beschrieben wurde. Ende des 19. Jahrhunderts, mit der Übertragung der darwinistischen Evolutionslehre auf die soziale Welt, entstand daraus eine Zeit-Raum-Ordnung, die McClintock »panoptische Zeit« nennt: »Time became a geography of social power, a map from which to read a global allegory of ›natural‹ social difference. Most importantly, history took on the character of a spectacle« (McClintock 1995: 37). Panoptische Zeit bedeutet, dass die Welt von einem imaginären Zentrum – der kolonialen Metropole – aus beobachtet, kontrolliert und geordnet werden kann, indem sie in unterschiedliche Grade der zeitlichen Abweichung von der Gegenwart des Zentrums eingeteilt wird. Die Reise in die Kolonien – ob als tatsächliche Expedition oder imaginiert durch Literatur, Kunst oder Kolonialwaren – wird zu einer Reise in die Vergangenheit: »imperial progress across the space of empire is figured as a journey backward in time to an anachronistic moment of prehistory. [...] Geographical difference across *space* is figured as a historical difference across *time*.« (McClintock 1995: 40; Herv. i. O.)

Mit den Konzepten der »panoptischen Zeit« und des »anachronistischen Raums« bietet McClintock zwei eindringliche Begriffe, um die Temporalisierung des/der Anderen sowie die darin eingelassene Lokalisierung und Delokalisierung zu begreifen. Sie geht dabei in dreierlei Hinsicht über die Einsichten von Fabian hinaus. Erstens argumentiert sie, dass die im europäischen Kolonialismus eingelassene Logik der Temporalisierung auf die sozialen Verhältnisse innerhalb der Metropolen zurückwirkt. Mit der »Entdeckung« anachronistischer Räume im planetarischen Maßstab eröffnen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts neue Möglichkeiten, auch anderen Subjekten, die vom Ideal des weißen, männlichen Bürgers abweichen, die Gleichzeitigkeit abzuspochen: »In the industrial metropolis [...] the evocation of anachronistic space (the invention of the archaic) became central to the discourse of racial science and the urban surveillance of women and the working class« (McClintock

1995: 41). Diskurse der Rückständigkeit und Degeneration fanden Eingang in rassenwissenschaftliche Traktate und populäre Erzählungen ebenso wie in Gegenstände des alltäglichen bürgerlichen Lebens wie Postkarten oder Werbeschilder. Dabei verweisen die als rückständig gekennzeichneten Orte und Körper, zweitens, zirkulär aufeinander: Die »urban crowd« des Industrieproletariats (McClintock 1995: 121), »women who were paid to work« (McClintock 1995: 112) und der kolonisierte »primitive« (McClintock 1995: 182) bilden eine metonymische Kette. Rassistische, patriarchale und klassenspezifische Zuschreibungen sind miteinander verknüpft, aber nicht als ›Intersektion‹ distinkter Differenzachsen, sondern als historisch-konkreter, innerer Zusammenhang von Ausbeutung, Eroberung, Inferiorisierung und Dämonisierung. Das ist die Grundannahme des von McClintock vertretenen materialistischen Feminismus: »[Race, gender and class] come into existence in and through relation to each other – if in contradictory and conflictual ways. In this sense, gender, race and class can be called articulated categories« (McClintock 1995: 7). Die vergeschlechtlichte Dimension dieses Zusammenhangs verweist schließlich auf die dritte Neuerung in McClintocks Ansatz. Die durchgängige Anwendung psychoanalytischer Methoden und Kategorien⁸ macht den engen Zusammenhang deutlich, der zwischen der Inferiorisierung/Dämonisierung des/der Anderen und dem (patriarchalen) *Begehren* nach Aneignung/Penetration/Inbesitznahme derselben besteht. McClintock stellt die koloniale Erfindung der panoptischen Zeit in den Zusammenhang einer Krise imperialer Männlichkeit (»crisis in male imperial identity«, McClintock 1995: 27). Weibliche Körper werden darin als vermittelnde Schwellen- oder Grenzfiguren (»mediating and threshold figures«, »boundary figures«; McClintock 1995: 24, 26) positioniert.

Aus der Perspektive der kritischen Rassismusforschung kann auch McClintock die Reduktion von Rassismus auf die Kategorie ›race‹ und die Vereinfachung rassistischer Dynamiken auf die binäre Codierung ›schwarz/weiß‹ vorgehalten werden (vgl. Arondekar 1996). Zugleich fügen

8 McClintock wendet sich damit auch gegen ahistorische Lesarten psychoanalytischer Theorie: »I argue that the disciplinary quarantine of psychoanalysis from history was germane to imperial modernity itself. Instead of genuflecting to this separation and opting theoretically for one side or the other, I call for a renewed and transformed investigation into the disavowed relations between psychoanalysis and socio-economic history.« (McClintock 1995; vgl. Tyler 2013: 27-35).

die drei genannten Aspekte der vorliegenden Untersuchung der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen zusätzliche Facetten der Reflexion hinzu. Was bei Fabian als ›verräumlichte Zeit‹ oder ›verzeitlichter Raum‹ im globalen Maßstab beschrieben wird, wirkt in McClintocks Konzeption als anachronistischer Raum gleichzeitig auf das Innere der Metropole zurück. Anders gesagt: Der anachronistische Raum ist nicht ›anderswo‹ – wie bei Chakrabartys ›Warteraum der Geschichte‹ – sondern potenziell überall, wo Anderen der Status als Gleichzeitige aberkannt wird. Ich komme auf diesen Gesichtspunkt später mit dem Begriff der »Invertierung des anachronistischen Raums« zurück. Wenn die anachronistischen Anderen im Inneren der Gesellschaft ausgemacht werden, entsteht die beschriebene »Gefahr des Rückfalls«: Eine der oben besprochenen Passagen macht das sehr deutlich: »[H]aben wir da jetzt eine Bevölkerung, durch Zuwanderung einen Bevölkerungsanteil bekommen, der uns in unserem Streben nach einer besseren, emanzipierteren Gesellschaft wieder zurückwirft?« (I2m). Dass dabei vergeschlechtlichte und klassenspezifische Bedeutungen mit aufgerufen werden ist kein Zufall, sondern konstitutiv für die Erfindung der panoptischen Zeit und ihrer Übertragung von der kolonialen Peripherie in die industrielle Metropole. Und schließlich erlaubt der Hinweis auf die Verknüpfung von Abwehr und Begehren die Frage zu stellen, welche Begehren gegenwärtig in die Produktion der Figur des/der muslimischen Anderen eingehen, worauf im nächsten Kapitel eingegangen wird.

6.3.4 David Theo Goldberg: Racial Naturalism und Racial Historicism

Zuletzt gehe ich auf eine Bearbeitung des Problems der Temporalisierung ein, die im Gegensatz zu den bisher besprochenen explizit im Rahmen einer Theoretisierung des Rassismus – oder genauer: von Rassismen – gearbeitet wurde. David Theo Goldberg schließt in seinem 2002 veröffentlichten Buch ›The Racial State‹ an frühere, von Foucaults Diskurstheorie inspirierten Arbeiten an. Zuvor hatte er in ›Racist Culture‹ (Goldberg 1993) den »rassifizierten Diskurs« als Ordnungsprinzip dargestellt, das konstitutiv für die Geschichte der europäischen Moderne war und den verschiedenen Ausprägungen historischer und gegenwärtiger Rassismen zugrunde lag. Der rassifizierte Diskurs umfasst nicht bloß Repräsentationen von Anderen: »It includes a set of hypothetical premises about human kinds [...] and about differences between them (both mentally and physical). It involves a class of ethical choices [...]. And it incorporates a set of institutional regulations, directions,

and pedagogic models« (Goldberg 1993: 47). Dies führt ihn zu einer Konzeption von Rassismus als Kultur, die jener der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse durchaus ähnelt:

»[T]he exclusions of racist culture become constitutive of worldviews, features of rational order and bureaucratic control. In a word, they become normalized. They enter into and mould, ground and order, the shared values, meanings, and norms of a social formation. In turn, racist exclusions are promoted, sustained and extended. They are expressed often under the veil and in the name of more acceptable social and scientific discourses.« (Goldberg 1993: 209)

In seiner Genealogie der rassistischen Kultur betont er die Bedeutung *liberaler* Diskurse: »Liberalism plays a foundational part in this process of normalizing and naturalizing racial dynamics and racist exclusions. As modernity's definitive doctrine of self and society, of morality and politics, liberalism serves to legitimate ideologically and to rationalize politico-economically prevailing sets of racialized conditions and racist exclusions« (Goldberg 1993: 1). In dem Nachfolgewerk »The Racial State« widmet sich Goldberg sodann jenen liberalen rassifizierten Diskursen, die aus seiner Sicht der Entstehung moderner Staatlichkeit in Europa und in den Kolonien zugrunde liegen und deren Struktur weiter prägen: »[T]he modern state is the racial state, in one version or the other« (Goldberg 2002: 34). Dabei unterscheidet er zwei Varianten rassifizierter Diskurse, die beide auf einer *zeitlichen* Logik beruhen. Die erste, illustriert anhand der Staatstheorie Thomas Hobbes' und Berichten des kolonialen Eroberers James Cook, errichtet zwischen weißen Europäern und den BewohnerInnen neu »entdeckter« Länder eine undurchdringbare *natürliche* Grenze: Hier ein Raum der *Dynamik*, bewohnt von *entwicklungsfähigen* Menschen; dort ein Raum der *Stasis*, bevölkert von der Figur des »native« [...], [who] is [...] simply »there«, fixed in time, timeless, a Being in the state of nature« (Goldberg 2002: 43). Diese Logik nennt Goldberg »naturalism« bzw. »racial naturalism«:

»Hobbes and Cook represent the logic of fixing racially conceived »Natives« in a prehistorical condition of pure Being naturally incapable of development and so historical progress. This commitment I call *naturalism*.« (Goldberg 2002: 43; Herv. i. O.)

Die zweite Variante findet er in Schriften des Aufklärungstheoretikers John Locke sowie bei John Stuart Mill. Hier steht zwischen Kolonisatoren und Ko-

lonisierten keine stabile Grenze, sondern eine Entwicklungsgeschichte, die letztere erst nachzuvollziehen hätten:

»This is one that explicitly and self-consciously historicizes racial characterization, elevates Europeans and their (postcolonial) progeny over primitive or undeveloped Others as a victory of History, of historical progress, even as it leaves open the possibility of those racial Others to historical development. This tradition, by contrast, I call *historicism*.« (Goldberg 2002: 43; Herv. i. O.)

Goldberg arbeitet diese Unterscheidung zwischen »racial naturalism« und »racial historicism« detailreich aus. Die historizistische Konzeption rassistischer Differenz beschreibt er einerseits als Reaktion auf den und Kritik des Naturalismus (anhand der Polemik zwischen dem »Historizisten« Mill und dem »Naturalisten« Thomas Carlyle: Goldberg 2002: 57-73), andererseits als parallel sich entwickelnde, ja komplementäre Variante rassistischer Diskurse in der Moderne. Zusammen bildeten sie die »twin sides of colonialism« (Goldberg 2002: 86). Die historizistische Form, die uns hier besonders interessiert, findet nach Goldberg ihren Ausdruck in Konstruktionen der rassistisch definierten Anderen als »unreif«, »kindlich«, »unterentwickelt«, »rückständig«, »unzivilisiert«, »barbarisch« oder »primitiv«. Ihre Grundlage ist ein Modell historischer Entwicklung, das jenem gleicht, das wir bei Fabian, Chakrabarty und McClintock kennengelernt haben: säkularisierte, chronologische, verräumlichte Zeit. Im Unterschied zur naturalistischen Verbannung der kolonisierten Anderen in die Nicht-Zeit der ewigen Stagnation gesteht der Historizismus ihnen die Möglichkeit zu, sich dorthin zu entwickeln, wo Europa sich selbst schon angekommen sieht. Dafür allerdings ist die Anleitung durch die in der Weltgeschichte Gereiften nötig:

»For the historicist, the agency of the colonized, those categorized non-white or non-European, is undeveloped. Such agency has to be promoted by developing their potential for self-determination, saving natives from their (pre)historical selves, the effects of their undeveloped or uncivilized conditions.« (Goldberg 2002: 88-89)

Gewissermaßen taucht in der Unterscheidung zwischen Historizismus und Naturalismus jene Differenz auf, die Chakrabarty in seiner Debatte mit Ghosh aufgerufen hatte (s.o.). Chakrabarty sieht davon ab, den von ihm identifizierten Historizismus als Rassismus zu bezeichnen, um den Begriff für jene Diskurse, Strukturen und Praxen zu reservieren, die koloniale Subjekte in eine ewige währende Vorzeit verbannen. Rassismus ist für ihn gleichbedeu-

tend mit jenen Diskursen, die Goldberg als Naturalismus identifiziert. »Race« versteht Chakrabarty als partikularistische Kategorie, die in einem konflikt-haften Verhältnis zur universalistischen Logik des Historizismus steht: »In other words, the ›not yet‹ functioned differently, it seems to me, in the two cases« (Chakrabarty in Ghosh/Chakrabarty 2002: 151). Goldberg dagegen besteht darauf, dass wir es mit verschiedenen, ja komplementären, Varianten *rassistischer* Diskurse zu tun haben: »In their colonial applications, historicism or progressivism was to naturalism as the velvet glove was to the iron fist« (Goldberg 2002: 87). Beide Formen bringen inferiorisierte Andere hervor und (re-)produzieren gesellschaftliche Ausbeutungs-, Unterdrückungs- und Gewaltverhältnisse:

»For the racial historicist, the racially immature are inserted into historical development. They accordingly are promised progress, a promise at once undermined by racial imposition in being progressively postponed to a future never quite (to be) achieved. [...] The effect is that those deemed racially undeveloped and immature are reproduced almost inevitably as unequal – as exploitable labor in the colonies, as discardable in the postcolony, and in both as ab-usable migrants employed to take on work no one else will – or apparently needs to.« (Goldberg 2002: 96)

Seinem in »Racist Culture« ausgeführten Verständnis, wonach rassistische Diskurse nicht nur ordnende und erklärende Funktionen haben, sondern »institutional regulations, directions, and pedagogic models« einschließen (Goldberg 1993: 47), folgt Goldberg auch in der Untersuchung des »racial historicism«. Während die Logik des Naturalismus praktischen Ausdruck in segregierenden Politiken fand, folgte aus der historizistischen These das Primat der Integration und Assimilation (Goldberg 2002: 86-87). Der Übergang von der naturalistischen zur historizistischen Logik (ein Übergang, der nur tendenziell stattfand, wie Goldberg betont, denn der Naturalismus wurde nie vom Historizismus *ersetzt*) war somit auch der Übergang von starren zu zumindest potenziell durchlässigen Grenzen zwischen den »Rassen«. Zugleich verlangte der »racial historicism« zwar nicht die physische, aber die kulturelle Auslöschung der temporalisierten Anderen: »Colonial assimilationists were confident of their possession of universally just laws, building the policy on the assumption that natives should become civilized through their acquisition of the rule of law and the custom of the colonizers, by ceasing, that is, to be native.« (Goldberg 2002: 82)

6.3.5 Vom Racial Historicism zum historizistischen Rassismus: die Invertierung des anachronistischen Raums

Die vier hier diskutierten Ansätze dienen als Hinweis auf die historische Tiefenstruktur rassistischer Verhältnisse, an die gegenwärtige Formen der Temporalisierung (ob bewusst oder unbewusst) anknüpfen. Zugleich bieten sie eine Terminologie, die es uns erlaubt, die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen adäquat zu bezeichnen. Angelehnt an den von Goldberg entwickelten Begriff des »racial historicism« will ich das hier untersuchte Phänomen der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen als *historizistischen Rassismus* bezeichnen. So können die zuvor vorgestellten und diskutierten Charakteristika der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen rassismustheoretisch perspektiviert werden. Die *Behauptung der Ungleichzeitigkeit* erweist sich dabei als strukturell homolog mit der von Johannes Fabian beschriebenen »Verweigerung der Gleichzeitigkeit«. Sie beruht, wie oben dargestellt, auf einem *allochronistischen Diskurs*, »a discourse whose referent has been removed from the present of the speaking/writing subject« (Fabian 2014 [1983]: 143). Dort, wo über MuslimInnen gesprochen wird, als wären sie nicht Teil der eigenen Gegenwart – weil sie eine universell gesetzte Sequenz individueller und gesellschaftlicher Lernprozesse noch nicht durchlaufen hätten – wirken Mechanismen eines solchen allochronistischen Diskurses. Sie folgen zunächst einer ›first here, then elsewhere‹-Logik, wie sie von Chakrabarty als »Historizismus« beschrieben wird. Die darin eingelassene verräumlichte Zeit wirkt hier jedoch nicht als Veränderung der BewohnerInnen weit entfernter ›fremder Orte‹. McClintocks Analyse zeigt, wie der ›anachronistische Raum‹ im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ins Innere der Metropolen verlagert und entlang der Kategorien ›race‹, Geschlecht, Klasse und Sexualität bestimmten Körpern zugewiesen wurde. Im hier untersuchten Material sind die ›Subjekte des noch-nicht‹ ebenfalls im Inneren des physischen und symbolischen Gesellschaftsraums verortet – was die Interviewten in Formulierungen wie »bei uns« oder »hier« ausdrücken. Man kann also in Anschluss an McClintock von einer *Invertierung des anachronistischen Raumes* im antimuslimischen Rassismus sprechen. Das die eigene Vergangenheit verkörpernde Fremde stülpt sich ins Innere des Gesellschaftskörpers. Diese Invertierung wird besonders wirkmächtig in der Behauptung einer *Gefahr des Rückfalls*, die sich aus der *Verschränkung von temporaler Distanz und räumlicher Nähe* ergibt.

David Theo Goldberg verortet die Temporalisierung des/er Anderen explizit in der Geschichte der europäischen Rassismen. Er betont dass Rassis-

mus kein exklusiv reaktionäres, konservatives oder partikularistisches Projekt war und ist, sondern im Gegenteil auch im Namen von Fortschritt, Universalismus und Emanzipation artikuliert wurde und wird.⁹ Im »racial historicism« wird die Abwertung der Anderen im Namen bürgerlicher Ideale und vor dem Kontrast des Selbstbilds des aufgeklärten, liberalen Subjekts formuliert. Goldberg selbst zieht in späteren Veröffentlichungen die Verbindungslinie vom »racial historicism« des 19. Jahrhunderts zu gegenwärtigen Konstruktionen des/der muslimischen Anderen: »[Nineteenth-century racial historicism] made of the Muslim the quintessential outsider, ordinarily strange in ways, habits, and ability to self-govern, aggressive, emotional, and coniving in contrast with the European's urbanity, rationality, and spirituality. These are prevailing dispositions that continue to dominate temporarily« (Goldberg 2009: 163). Goldbergs Auseinandersetzung mit der temporalisierenden Dimension des Rassismus erlaubt es, die oft nur verstreuten Bemerkungen zur Rolle von Zeitlichkeit in aktuellen Arbeiten zu Islamophobie und antimuslimischem Rassismus in einen systematischen und historischen Zusammenhang zu stellen (vgl. Dietze 2009: 35; El-Tayeb 2016: 49-60; Haritaworn/Petzen 2014; Müller-Uri 2014: 119; Rommelspacher 2009a: 400; Shooman 2014a: 121). Und sie ermöglicht umgekehrt, den aus dem Interviewmaterial herausgearbeiteten Diskursmechanismus der Temporalisierung unter dem Gesichtspunkt seines Beitrags zur (Re-)Produktion rassistischer gesellschaftlicher Verhältnisse zu behandeln. Dieser Bezug auf Goldberg¹⁰ ist jedoch keine einfache Integration seines Konzepts in das bisher entwickelte theoretische Rahmenwerk. Das verbietet schon allein die Tatsache, dass Goldberg

9 Vgl. den in Kapitel 4.2.1 vorgestellten Fall des sozialistischen »Meridionalisten« Cesare Lombroso und seiner Schüler als ein Beispiel für einen solchen Rassismus.

10 Der Bezug bedeutet auch nicht, dass alle von Goldberg in »Racist Culture« und »The Racial State« vorgebrachten theoretischen und historischen Argumente geteilt werden. Historisch ließe sich etwa die Darstellung kritisieren, der »racial historicism« sei als Reaktion auf den, und aus der liberalen Ablehnung des, »racial naturalism« entstanden. Umgekehrt ließe sich auch argumentieren, dass historizistische Elemente des Rassismus schon in der »ersten Etappe« des anthropologischen Rassendiskurses der Aufklärung vorhanden waren und »die postulierten Entwicklungsunterschiede« erst später naturalistisch »in Schädeln und Knochen fest[geschrieben]« wurden (Hund 2007: 14). Theoretisch stellen Goldbergs Thesen – so wie jene von Chakrabarty – eine Attacke nicht nur auf liberale Fortschrittsideologien, sondern auch auf das Geschichts- und Gesellschaftsverständnis des Marxismus dar. Der rassistische Historizismus wäre demnach auch in den historischen Materialismus eingeschrieben, in dessen Paradigma sich die hegemonietheoretische Rassismustheorie verortet. Auf dieses Problem wird in Abschnitt 6.4 eingegangen.

(und in abgeschwächter Form auch Fabian, Chakrabarty und McClintock) die in Kapitel 3 kritisierte konzeptionelle Verbindung zwischen ›race‹ und Rassismus nicht nur aufrechterhält, sondern noch verdichtet (vgl. Hund 2016: 533). Seine Konzeptualisierung des »racial historicism« – dessen Wirken er ausdrücklich nicht auf dessen koloniale Ausprägungen reduziert wissen will (vgl. Goldberg 2009) – ist aufs engste verknüpft mit einer rassismustheoretischen Position, die wir ›Primat der Rasse‹ nennen könnten. Goldberg hält ›Rassen‹ freilich nicht für eine biologische Realität, sondern für ein diskursives Objekt, Produkt eines »racialized discourse« (Goldberg 1993: 41-60). Dieses diskursive Objekt *race* geht für ihn aber dem *Rassismus* sowohl logisch als auch historisch voraus: »[R]ace is a discursive object of racialized discourse that differs from racism. Race, nevertheless, creates the conceptual conditions of possibility [...] for racist expressions to be formulated« (Goldberg 1993: 42, Herv. i. O.; vgl. 61). In diesem Sinne kann es zwar ›race‹ ohne Rassismus geben (etwa in positiven Bezügen antirassistischer Bewegungen auf die ›race‹-Kategorie Schwarz), aber eigentlich keinen Rassismus ohne Rassen. Zugleich nimmt Goldberg natürlich zur Kenntnis, dass rassistische Diskurse und Verhältnisse besonders seit den 1980er Jahren eben ohne explizit ›rassistische‹ Kategoriensysteme auskommen. Er wird sogar zu einem der prominentesten Kritiker der »post-racial condition« in den USA und weltweit (Goldberg 2015; vgl. Bojadžijev 2016). Er reagiert darauf aber nicht mit der konzeptionellen Entkoppelung von ›race‹ und ›racism‹, sondern mit dem Versuch, die Metamorphosen und Maskierungen nachzuvollziehen, in denen ›race‹ weiterexistiert: Es geht, mit dem Titel eines Kapitels in »Racist Culture« gesprochen, um die »Masks of Race« (Goldberg 1993: 61-89). Im angeblich ›post-rassistischen‹ Zeitalter, das von manchen liberalen KommentatorInnen in den USA anlässlich der Präsidentschaft Barack Obamas ausgerufen worden war, verschwindet ›race‹ nicht, so argumentiert Goldberg, sondern vervielfältigt sich: »Racial arrangements pop up elsewhere, less readily marked and so not so easily categorized or identifiable« (Goldberg 2012: 125). Damit sind wir für die Analyse des antimuslimischen Rassismus auf jene Position zurückgeworfen, die im Paradigma der Rassifizierung nach Äquivalenten oder Masken von ›Rassen‹ in der Figur des/der muslimischen Anderen sucht. Die vorliegende Untersuchung geht hingegen davon aus, dass die hier analysierten Konstruktionen des/der muslimischen Anderen *rassistisch* sein können, auch wenn sie keine wie auch immer metaphorische Beziehung zu *rassistischen* Kategorien aufweisen. Umgekehrt greift sie die Konzeption von Rassismen »vor, mit, nach und ohne Rassen« (Hund 2012) auf und schließt an die Formulierung Fanny Müller-Uris an, wonach

der antimuslimische Rassismus »weniger ›rassisiert‹ als kulturalisiert, dämonisiert, barbarisiert«. Müller-Uri stellt damit verbunden fest, dass ein »weit gefasster Rassismusbegriff [...] die Spezifika unterschiedlicher rassistischer Legitimationsstrategien und Differenzkategorien« herauszuarbeiten vermag (Müller-Uri 2014: 110). Eben dazu soll die hier vorgelegte Analyse der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen beitragen. Als historizistischer Rassismus funktioniert er gerade deshalb, weil er an lange Traditionen liberaler und progressiver Diskurse anknüpfen kann, in denen rassistisch Unterdrückte als BewohnerInnen und Verkörperungen eines anachronistischen Raums konstruiert wurden. Diese Traditionen verdichteten sich historisch in kolonialen und imperialistischen Rassendiskursen, erweisen sich aber heute als nicht auf sie angewiesen. Als Praxis der Artikulation verbinden sich temporalisierende mit anderen kulturalisierenden Formen der rassistischen Veränderung, die ohne jeden impliziten oder expliziten Verweis auf ›Rasse‹ auskommen. Um dies zu verdeutlichen, setze ich den Begriff des historizistischen Rassismus an Stelle des Goldberg'schen »racial historicism«. Er signalisiert sowohl eine theoretische Verschiebung (der Rassismusanalyse) als auch eine historisch-konjunkturelle Bestimmung (ihres Gegenstands).

6.4 Exkurs: The Time is Now. Hegemonietheorie, postkoloniale Kritik und das Problem des Historizismus

Die in diesem Kapitel vorgestellte Analyse antimuslimischer Diskursmechanismen wirft ein theoretisches Problem auf. Sie untersucht eine spezifische Form der Konstruktion des/der muslimischen Anderen als *historizistischen* Rassismus und formuliert damit zugleich eine Kritik dieser Konstruktion. Sie tut dies in einer theoretischen Problematik, die an den Marxismus Antonio Gramscis anschließt und damit selbst einem auf bestimmte Weise *historizistischen* Welt- und Geschichtsverständnis verpflichtet ist. Die in Abschnitt 6.3 vorgestellten Konzepte von Johannes Fabian, Dipesh Chakrabarty, Anne McClintock und David Theo Goldberg können im weitesten Sinne dem Genre einer postkolonialen Kritik zugerechnet werden, die Marx'sche Analysen und Kategorien nicht völlig verwirft, aber deren Anteil an der Konstruktion einer historizistischen »first in Europe, then elsewhere« structure of global historical time« (Chakrabarty 2008: 7) scharf kritisiert. Für Chakrabarty ist Marx' Geschichtsverständnis nicht bloß von den historizistischen Traditionen des 19. Jahrhunderts kontaminiert, vielmehr sei der Historizismus konstituti-

ver Bestandteil aller marxistischen Gesellschaftstheorie, einschließlich der verschiedenen Varianten des ›westlichen Marxismus‹, zu dem auch Antonio Gramsci gezählt wird:

»Marxist intellectuals of the West and their followers elsewhere have developed a diverse set of sophisticated strategies that allow them to acknowledge the evidence of ›incompleteness‹ of capitalist transformation in Europe and other places while retaining the idea of a general historical movement from a premodern stage to that of modernity. [...] They all ascribe at least an underlying structural unity (if not an expressive totality) to historical process and time that makes it possible to identify certain elements in the present as ›anachronistic.‹« (Chakrabarty 2008: 12)

Aus dieser Perspektive kann marxistische Gesellschaftstheorie bald als Bestandteil einer westlich-europäischen Wissensformation erscheinen, die als Teil des Überbaus kolonialer Ausbeutungspraxen die Welt epistemologisch unterwirft und in eine moderne Raum-Zeit-Logik von ›Entwicklung‹ ordnet. Sie wäre damit, unter dem Gesichtspunkt der Kritik des historizistischen Rassismus, Teil des Problems, nicht Teil der Lösung – und eine hegemonietheoretische, an Gramsci anschließende Perspektive ungeeignet zur kritischen Analyse des historizistischen Rassismus. Das theoretische Problem stellt sich, kurz gesagt, als Unbehagen dar: Gehört die Hegemonietheorie gar zu jenen intellektuellen Werkzeugen, von denen die Schwarze Schriftstellerin Audre Lorde meinte: »The master's tool will never dismantle the master's house« (Lorde 2018)? Diese Frage trifft eine gramscianische Perspektive auf besondere Weise. Denn sie steht nicht nur als marxistische Gesellschafts- und Geschichtstheorie unter allgemeinem Historizismusverdacht, sondern ist spezifisch suspekt, da Gramsci selbst den Begriff des Historizismus für sich und die ›Philosophie der Praxis‹, wie er den Marxismus nannte, reklamierte. Der Marxismus war für ihn ein ›absoluter Historizismus‹ und gerade deshalb auf einzigartige Weise geeignet, Geschichte und Gesellschaft zu verstehen und zu verändern. In diesem knappen Exkurs soll deshalb geklärt werden, in welchem Verhältnis der in diesem Kapitel eingeführte Begriff des Historizismus zu jenem Verständnis von Historizismus steht, auf das Gramsci sich positiv bezieht. Die Ausführungen stehen im Kontext einer lange andauernden (vgl. Ahmad 2008 [1992]; Bartolovich/Lazarus 2002; Said 2003 [1978]; Turner 1978), zuletzt mit erneuerter Vehemenz (vgl. Achcar 2013; Chibber 2013; Kaiwar 2015; Warren 2017) geführten Kontroverse um das Verhältnis von marxistischer und postkolonialer Kritik im weiteren Sinne. Auf zahlreiche von diesen Debatten

aufgeworfenen Fragen kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden; ich beschränke mich darauf, ein dreigliedriges Argument vorzulegen, das für die Kohärenz und Nachvollziehbarkeit der vorliegenden Studie relevant ist. Ich will erstens zeigen, dass Gramscis »absoluter Historizismus« tatsächlich keine Fortschreibung der modernen Vorstellung naturgeschichtlich-evolutionärer, universeller Geschichte darstellt, sondern mit dieser bricht – und sich dabei auf Elemente des Marx’schen Denkens beziehen kann. Zweitens argumentiere ich gegen Chakrabarty, dass die Identifikation einer temporal »gebrochenen«, »ungleichzeitigen« Gegenwart nicht notwendig mit einer historizistischen Abwertung im Sinne des Fabian’schen Allochronismus einhergehen muss. Daraus ergibt sich, drittens, die Verteidigung des hegemonietheoretischen Ansatzes zur Analyse historizistischer Rassismen der Gegenwart.

6.4.1 Ein nicht-historizistischer Marx

Der historizistische antimuslimische Rassismus aktualisiert eine Traditionslinie rassistischer Veränderungspraxen, die sich auf ein modernes, säkularisiertes, naturgeschichtliches Zeitverständnis bezieht. Der/die rassistisch inferiorisierte und/oder dämonisierte erscheint als ungleichzeitige Figur. Der Begriff Historizismus steht hier zunächst für die Annahme, dass Weltgeschichte sich als universeller Prozess des Fortschritts vollzieht, in dem bestimmte (meist europäische) Weltgegenden als weiter entwickelt gelten können und daher anderen (meist nicht-europäischen) ein Bild ihrer Zukunft bieten. Koloniale Unterwerfung kann in diesem Bild als historisch notwendige Episode im Fortschrittsprozess gelten, auch wenn ihre konkrete politische und militärische Ausgestaltung abgelehnt wird. Zumindest ermöglicht ein solches Weltbild die Konstruktion fremder Anderer als »rückständig« und die Behauptung ihrer Ungleichzeitigkeit. Für Chakrabarty wie für Goldberg ist die Geschichtsauffassung von Karl Marx, und damit die Problematik, in der auch Gramsci und an ihn anschließende hegemonietheoretische Untersuchungen arbeiten, von dieser Annahme geprägt. Chakrabartys Ausgangspunkt ist dabei eine Formulierung von Marx im Vorwort zur ersten Auflage des »Kapital«, worin es heißt: »Das industriell entwickeltere Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eigenen Zukunft« (MEW 23: 12). Chakrabarty schreibt dazu:

»Historicism is what made modernity or capitalism look not simply global but rather as something that became global *over time*, by originating in one

place (Europe) and then spreading outside it. This ›first in Europe, then elsewhere‹ structure of global historical time was historicist [...]. It was historicism that allowed Marx to say that the ›country that is more developed industrially only shows, to the less developed, the image of its own future.« (Chakrabarty 2008: 7, Herv. i. O.)

Tatsächlich scheint Marx hier die Annahme einer unilinearen welthistorischen Entwicklung fortzuschreiben, die schon sein frühes, gemeinsam mit Engels verfasstes »Kommunistisches Manifest« geprägt hatte. Darin werden europäische Epochen als notwendige Entwicklungsstufen in aller Welt dargestellt (vgl. MEW 4: 462-474). Im Manifest wird der Kapitalismus tatsächlich »global over time« durch die Ausbreitung aus einem europäischen Zentrum in die nicht-europäischen Peripherien. Inwiefern Marx an dieser Konzeption in seinen späteren Schriften festhält ist jedoch weniger klar, als Chakrabartys Darstellung vermuten lässt. Eine sorgfältige Lektüre der von ihm herausgehobenen Passage verkompliziert die Angelegenheit zumindest. Marx beschreibt mit dem »Bild der eigenen Zukunft« nämlich nicht das Verhältnis außereuropäischer Gebiete zum europäischen Kapitalismus, sondern jenes zwischen England und Deutschland (vgl. Anderson 2010; Sayer/Corrigan 1983). Marx wendet sich im Vorwort an eine deutsche LeserInnenschaft und erklärt dieser, weshalb die historischen und empirischen Illustrationen seiner theoretischen Argumente überwiegend der Entwicklung des englischen Kapitalismus entnommen sind. Nicht nur weil er das Werk im Londoner Exil schreiben musste, so erklärt Marx seinen LeserInnen, sondern weil der Gegenstand, um dem es ihm geht – »die kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse« (MEW 23: 12) – sich hier schon früher durchgesetzt hatte: »In England ist der Umwälzungsprozess mit Händen greifbar. Auf einem bestimmten Höhepunkt muss er auf den Kontinent rückschlagen« (MEW 23: 15). Die These bezieht sich also erstens gar nicht auf außereuropäische Gebiete und wird zweitens auch nicht geschichtsphilosophisch abgeleitet (als weltgeschichtliche Notwendigkeit), sondern als Effekt der expansiven Dynamik kapitalistischer Akkumulation in einem konkreten geografischen, durch Handel verbundenen Wirtschaftsraum verstanden. Die von Marx hier vertretene These ist also viel beschränkter, als Chakrabarty und andere sie darstellen. Nicht die ganze Welt muss für Marx die Entwicklung nach englischem Muster nachvollziehen, sondern die kapitalistische Produktion, die in Deutschland bereits ihren Anfang genommen hat, wird sich ähnlich wie in England entwickeln, und zwar »in brutaleren oder

humaneren Formen [...], je nach dem Entwicklungsgrad der Arbeiterklasse selbst« (ebd.). Zugleich greift Marx im Vorwort jedoch weiter auf die naturgeschichtliche Metaphorik notwendiger Entwicklung zurück, etwa wenn er schreibt, dass eine Gesellschaft »naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren« könne (MEW 23: 16). Kevin B. Anderson weist in seinem Buch »Marx at the Margins« darauf hin, dass Marx seine Intention in der fünf Jahre später veröffentlichten und von ihm selbst redigierten französischen Ausgabe verdeutlicht. Hier modifiziert Marx die notorische Passage so, dass das »industriell entwickeltere Land« nun jenen Ländern das Bild ihrer Zukunft zeige, *die dem industriellen Maßstab/Pfad (»l'échelle industrielle«) folgen*.¹¹ Anderson kommentiert: »Societies of Marx's time that had not yet embarked upon ›the industrial path,‹ such as Russia and India, were now explicitly bracketed out, leaving open the notion of alternative possibilities for them«. Für ihn verweist die Präzisierung auf eine Veränderung in Marx' Geschichtsauffassung, »[an] evolution of his thought away from the implicit unilinearism of the Manifesto, a process that had been underway since the 1850s« (Anderson 2010: 178). Anderson präsentiert eine Reihe von Indizien¹² für Marx' fortschreitende Distanzierung von der unilinearen und in diesem Sinne historizistischen Weltauffassung, die noch seine Berichterstattung über Indien unter britischer Kolonialherrschaft Anfang der 1850er Jahre geprägt hatte.¹³ Spätestens Anfang der 1870er, so Andersons These, tritt an deren Stelle ein Verständnis multilinearer und pluraler Entwicklungsweisen, das mit dem von Chakrabarty unterstellten »First in Europe, then elsewhere«-Narrativ nicht mehr viel gemein hat. Deutlichen Ausdruck findet diese

11 »Le pays le plus développé industriellement ne fait que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir« (zit. in Anderson 2010: 275, Fn 25).

12 Anderson kann auf umfangreiches, teilweise unveröffentlichtes Material aus Marx' Nachlass zurückgreifen, zum dem er als Mitherausgeber der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²) Zugang hat.

13 Dazu gehört auch die Diskussion der »asiatischen Produktionsweise«. Goldberg sieht diese als Belege für Marx' Historizismus: »Marx thought of ›Asiatic‹ states as historically undeveloped, even as his projections and predictions were fueled by a historical teleology underpinned by Western chauvinism: European states offered Marx the model of historical progress« (Goldberg 2002: 51). Tatsächlich sind vor allem frühe Schriften von Marx zur »asiatischen Produktionsweise« und zum »orientalischen Despotismus« deutlich von historizistischen und letztlich rassistischen Annahmen geprägt. Anderson interpretiert Marx' Annahme einer asiatischen Produktionsweise jedoch gerade als Bruch mit der Annahme einer unilinearen historischen Stufenentwicklung (Anderson 2010: 155-195).

Verschiebung in Briefen, die Marx im hohen Alter an die Sozialistin Vera Sasulitsch in Russland adressiert. Darin skizziert er Möglichkeiten revolutionärer Umwälzungen, die nicht dem Modell der europäischen Entwicklung entsprechen und eigenständige soziale Formen auf der Grundlage spezifischer sozialer Gemeinschaftsstrukturen hervorbringen könne (MEW 19: 384-406). Vor diesem Hintergrund kommt Anderson zum Schluss:

»The foregoing discussion has shown Marx to have created a multilinear and non-reductionist theory of history, to have analyzed the complexities and differences of non-Western societies, and to have refused to bind himself into a single model of development or revolution.« (Anderson 2010: 237)

Dass Andersons Buch »disproves decisively the notion that Marxism is a Eurocentric doctrine [...] smacking of racism and possessing limited worth in either assessing the past or guiding the present struggles of the world's peoples of color«, wie eine enthusiastische Rezension behauptet (Foley/Chowdhury 2013: 411), ist sicherlich übertrieben. Zumal »Marx at the Margins« über den Marxismus gar nichts aussagt, sondern Karl Marx und dessen intellektuelle Entwicklung von den 1840er Jahren bis zu seinem Lebensende Anfang der 1880er zum Gegenstand hat. Und auch in deren Beurteilung ist Anderson differenzierter und präsentiert einen politischen Theoretiker und Praktiker, der mit den dominanten historizistisch-rassistischen Denkweisen ringt, sie sich manchmal zu eigen macht und an anderen Stellen deutlich mit ihnen bricht. Was Anderson zweifellos zeigt, ist dass die von Chakrabarty und Goldberg vor- und etwa schon von Edward Said ([1978] 2003: 153-156) vorweggenommene, pauschale Subsumption der Marx'schen Theorie unter das Signum des Historizismus und Eurozentrismus der genaueren Prüfung nicht standhält. Angemessener wäre es, wie Massimiliano Tomba in seiner umfangreichen Arbeit zu Zeitlichkeiten im Marx'schen Werk, von »historicist ambiguities of Marx's discourse« zu sprechen (Tomba 2012: 73; vgl. 67, Fn 24). Für die hier verfolgte Frage ist das insofern relevant, als auch jenen, die angetreten sind sein politisches und intellektuelles Projekt fortzuführen, zumindest die Möglichkeit zugestanden werden kann, auf einen nicht-historizistischen Marx zurückzugreifen.¹⁴

14 Für ausführliche Studien zum Zeitverständnis bei Marx vgl. Tomba (2012), Harootunian (2015) sowie Bensaid (2002: 7-93).

6.4.2 Von Gramscis absolutem Historizismus zur Kritik des historizistischen Rassismus

Kann also Antonio Gramscis Verständnis von politischer Macht als Hegemonie mit der Kritik des Historizismus kompatibel gemacht? Folgt seine Theorie dem Geschichtsverständnis des kommunistischen Manifests und der frühen Marx'schen Indienschriften? Dann wäre auch Gramscis Denken ein ›Master's tool‹, das historisch zur temporalisierenden Konstruktion von Anderen als anachronistische Subjekte beigetragen hat. Oder ist in seinem Denken die Möglichkeit multilinearer Entwicklung enthalten, wie sie der spätere Marx zunehmend vertreten hatte? Dann kann seine theoretische Problematik auch für die Analyse und Kritik des historizistischen Rassismus zum Einsatz gebracht werden. Dafür muss zunächst ein offensichtliches Hindernis aus dem Weg geräumt werden: Die Tatsache, dass Gramsci den Marxismus und sein eigenes Denken in den Gefängnisheften mehrfach selbst als ›Historizismus‹ und bisweilen als ›absoluten Historizismus‹ bezeichnet. Was meint er damit? Zu dieser Frage haben insbesondere Esteve Morera (1990) und Peter Thomas (2009: 243-306) umfangreich philologisch gearbeitet. Thomas verfolgt die Verwendung des Begriffs ›absoluter Historizismus‹ in den Gefängnisheften, um nachzuvollziehen, weshalb er ausgerechnet diese Formulierung wählt, um seine spezifische Interpretation des Historischen Materialismus zu beschreiben. Gramsci schreibt im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem ›positivistischen‹ Marxismus Bucharins in den Gefängnisheften:

»Man hat bei einem sehr verbreiteten Ausdruck [Historischer Materialismus, Anm. B.O.] vergessen, dass der Akzent auf den ersten Terminus, ›historisch‹, gelegt gehört, und nicht auf den zweiten, der metaphysischen Ursprungs ist. Die Philosophie der Praxis ist der absolute ›Historizismus‹, die absolute Verweltlichung und Diesseitigkeit des Denkens, ein absoluter Humanismus der Geschichte« (GH: 1430)

Was Gramsci hier unter Historizismus versteht, ist die Ablehnung metaphysischer, außerhalb menschlicher Praxis (und somit Geschichte) stehender Erklärungen für soziale Phänomene. Jedes Phänomen – eine politische Bewegung, ein Kunstwerk, eine Philosophie – muss als absolut ›weltlich‹, ›diesseitig‹, das heißt in seiner *Historizität* als Geschaffenes, Gewordenes und Vergängliches begriffen werden. Der Marxismus ist für Gramsci deshalb *absoluter* Historizismus, so Thomas, weil er diese Erkenntnis auch auf sich selbst bezieht:

»Gramsci holds that it is not sufficient for Marxism to subject other forms of thought to the scrutiny of ideology-critique, demonstrating their historical conditions of emergence, the class interests to which they give expression, the contradictions by which they are traversed and constituted and the partiality of their claims to ›truth‹. It must also be able to apply such a demystifying critique to itself, providing an account of the historicity of its own propositions and descriptions. In other words, Marxism does not deflate the metaphysical pretensions of other systems of thought in order to inflate its own claims to an ahistorical validity.« (Thomas 2009: 253)

Morera nennt diese Dimension des Historizismus in Gramscis Philosophie der Praxis »Historizismus als Vergänglichkeit« (»historicism as transience«, Morera 1990: 74; vgl. Opratko 2018: 170). Dieser »absolute Historizismus« ist nicht der eurozentrisch-rassistischen, unilinearen Raum-Zeit-Matrix verpflichtet. Im Gegenteil: Folgen wir Thomas' Interpretation, bricht Gramscis absoluter Historizismus mit einem linearen, teleologischen Verständnis von Geschichte und Temporalität. Liest man die zahlreichen historischen Fallstudien in den Gefängnisheften – etwa zum Risorgimento und den politischen Kräfteverhältnissen im neu geeinten Italien – lässt sich eine besondere Sensibilität für den gebrochenen, zersplitterten Charakter zeitlicher Ordnungen in der kapitalistischen Moderne erkennen, die dem Bild einer linearen Fortschrittsbewegung entgegensteht. »For Gramsci, the present is necessarily non-identical with itself, composed of numerous ›times‹ that do not coincide but encounter each other with mutual comprehension« (Thomas 2009: 283). Selbst dort, wo Gramsci auf unterschiedliche Entwicklungsstufen europäischer und außereuropäischer Gesellschaften zu verweisen scheint, liegt der Analyse ein komplexeres Verständnis von Zeitlichkeit zugrunde. Ein sinnfälliges Beispiel ist Gramscis berühmt gewordener Vergleich zwischen dem ›Osten‹ (Russland), wo die sozialistische Revolution siegen konnte und dem ›Westen‹ (Deutschland, Österreich, Italien), wo sie scheiterte. Er entwickelt seine These von der stabilen, durch die Zivilgesellschaft abgesicherten Hegemonie im Westen entlang dieses Vergleichs, der eine temporalisierende Note enthält:

»Im Osten war der Staat alles, die Zivilgesellschaft war *in ihren Anfängen* und gallertenhaft; im Westen bestand zwischen Staat und Zivilgesellschaft ein richtiges Verhältnis, und beim Wanken des Staates gewahrte man sogleich eine robuste Struktur der Zivilgesellschaft. Der Staat war nur ein vorgeschobener Schützengraben, hinter welchem sich eine robuste Kette von

Festungen und Kasematten befand; von Staat zu Staat mehr oder weniger, versteht sich, aber gerade dies verlangte eine genaue Erkundung nationaler Art.« (GH: 874; Herv. B.O.)

Die Formulierung, im Osten sei die Zivilgesellschaft »in ihren Anfängen« gewesen legt eine historizistische und orientalistische Auffassung Gramscis nahe – zumal im italienischen Original (»In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa«, Gramsci 1977: 866) vom »Orient« die Rede ist, in der die Zivilgesellschaft »primordial« sei. Eine genaue Lektüre fördert aber ein der durchaus komplexen der Passage zugrunde liegende Geschichtsverständnis zutage. Peter Thomas kommentiert sie so:

»Gramsci's most famous example in this regard of the underdeveloped East in comparison with the advanced West has sometimes [...] been read as presupposing a normative and progressivist notion of capitalist development, or even an ›ideal type‹ of the modern state absent in an ›exceptional‹ Orient. In reality, however, the distinction between East and West merely reflects the fact that the tempo and efficacy of imperialist expansion itself progressively imposes an ›essential‹ unity on the disparity of different national historical experiences.« (Thomas 2009: 285)

Ähnlich wie Marx im Kapital keine geschichtsphilosophische Aussage globaler Reichweite tätigt, wenn er auf die unterschiedlich weit fortgeschrittene Durchsetzung des Kapitalismus in England und Deutschland verweist, kann auch Gramscis Gegenüberstellung von ›Osten‹ und ›Westen‹ als Versuch interpretiert werden, die neue zeitliche Ordnung des politisch durchgesetzten Kapitalverhältnisses in verschiedenen Ländern (und Rändern) Europas zu fassen. Die von Gramsci geforderte »genaue Erkundung nationaler Art« wird gerade deshalb notwendig, weil sich die kapitalistische Produktionsweise eben nicht dem Skript der europäischen Zentren folgend, in aller Welt gleich und »naturgeschichtlich« durchsetzt. Sein Historizismus teilt zwar mit jenem, den wir hier rassistisch nennen, ideengeschichtliche Wurzeln. Er bricht jedoch mit dem Kernideologem des historizistischen Rassismus, dem der Naturgeschichte entlehnten Geschichtsbild einer sich unilinear entwickelnden Menschheit. Für Peter Thomas ist der *fragmentierte Charakter der Zeit* unter den Bedingungen sich durchsetzender kapitalistischer Produktionsverhältnisse ein fundamentales Thema in Gramscis Gefängnisheften: »the non-contemporaneity of the present, or the present's non-identity with itself« (Thomas 2009: 282):

»For Gramsci, the present is necessarily non-identical with itself, composed of numerous ›times‹ that do not coincide but encounter each other with mutual incomprehension. [...] Rather than being expressive of an essence equally present in all practices, the present for Gramsci is precisely an ensemble of those practices in their different temporalities, struggling to assert their primacy and thus to articulate the present as an *achieved* rather than an *originary* unity.« (Thomas 2009: 283-284, Herv. i. O.)

Dieser Gesichtspunkt ist von besonderer Bedeutung für das hier behandelte Problem. Zunächst verweist Thomas' Interpretation abermals darauf, dass Gramsci, wie Marx vor ihm, mit dem unilinearen Entwicklungsdenken idealistischer Philosophie bricht. Wenn Chakrabarty (2008: 12) Gramsci zu jenen DenkerInnen zählt, die »ascribe at least an underlying structural unity (if not an expressive totality) to historical process and time that makes it possible to identify certain elements in the present as ›anachronistic‹«, so tut er dem italienischen Marxisten damit unrecht. Geschichte erscheint bei Gramsci gerade nicht als Ausdruck einer zugrunde liegenden Struktur, die es dann erlaubt zwischen fortgeschrittenen und rückständigen Subjekten zu unterscheiden. Chakrabarty (2008: 16) wendet sich gegen die Annahme einer »single and secular historical time that envelops other kinds of time« und besteht darauf, »that historical time is not integral, that it is out of joint with itself« – und ist damit in weitgehender Übereinstimmung mit Gramsci, wenn wir der Interpretation von Peter Thomas folgen: »[For Gramsci, t]he present, as the time of class struggle, is necessarily and essentially ›out of joint‹, fractured by the differential times of different class projects« (Thomas 2009: 285). Die Gegenwart ist fragmentiert, die Zeit ist aus den Fugen. Was als Anachronismus erscheint, als Relikt oder Verkörperung von Vergangenen, ist tatsächlich Teil einer gebrochenen Gegenwart. Darin sind sich Chakrabarty, der hier auf Ranajit Guhas historische Studien zu Bauernaufständen im kolonialen Indien verweist, und Gramsci, der schon 1917 die russische Revolution im ›Osten‹ als Revolution gegen die »fatale Notwendigkeit« der geschichtsphilosophischen Schemata des historischen Materialismus begrüßte (Gramsci 1991: 31), einig.

Und doch gibt es einen entscheidenden Unterschied. Chakrabarty zitiert Berichte über indische Geschäftsleute, die als Teil einer globalisierten Managerklasse mit US-amerikanischen Universitätsabschlüssen vom Subkontinent aus am kapitalistischen Weltmarkt teilhaben und zugleich ›traditionellen‹ indischen kulturellen Normen anhängen: »It is almost a cliché to describe India as precisely that state of contradiction in which an ancient temple can stand

by the side of a modern factory, or a ›nuclear scientist‹ can start the day ›by offering puja (devotional offerings) to a clay god.« (Chakrabarty 2008: 49). Es wäre ein Fehler, so Chakrabarty, dies als Ausdruck ›ungleicher Entwicklung‹ zu verstehen, als Kombination geschichtlicher Epochen, so dass ›in a place such as India, these different historical periods look as if they have been all telescoped into a confusing instant« (ebd.). Denn genau das würde die Logik des Historizismus reproduzieren, bestimmte Handlungen (und die Körper, die sie vollziehen) als anachronistisch markieren und den Standard des Gegenwärtigen an der europäischen Norm messen.¹⁵ Jede dieser Handlungen sind für Chakrabarty gleichermaßen ›modern‹ oder ›gegenwärtig‹; sie bilden ›the plurality that inheres in the ›now,‹ the lack of totality, the constant fragmentariness, that constitutes one's present« (Chakrabarty 2008: 243).

Vergleichen wir diese Argumentation mit einer bekannten Stelle in Gramscis Gefängnisheften, die sich ebenfalls mit scheinbarer ›Ungleichzeitigkeit‹ beschäftigt. In Heft 11 notiert Gramsci, dass Menschen in ihrem Welt- und Selbstverständnis, ihren Haltungen und Handlungen üblicherweise ›gleichzeitig zu einer Vielzahl von Masse-Menschen‹ gehören:

»[D]ie eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt; es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigttem Menschengeschlecht zueigen sein wird« (GH: 1376).

Wie Chakrabarty später weist Gramsci hier auf eine ›Zeit aus den Fugen‹ hin. Sie wird nicht, wie ersterer unterstellt, in ein historizistisches Geschichts-

15 Chakrabartys Argumentation in »Provincialising Europe« geht darüber hinaus. Er versucht, die fragmentierten Temporalitäten mit in einem konzeptionellen Kniff einzufangen: Er unterscheidet zwischen zwei Dimensionen von Geschichte. »History 1« ist die universelle Geschichte des Kapitals, in der Differenzen dem Prozess des sich selbst verwertenden Werts einverleibt und in Homogenität verwandelt werden. »History 2« dagegen bezeichnet jene Vergangenheiten, die außerhalb der Geschichte des Kapitals liegen. Es handelt sich um Partikularitäten, die in den Prozess der Kapitalverwertung eingehen können, aber nicht in ihm aufgehen, die ihn stören, irritieren, stellenweise durchbrechen: »History 2 is better thought of as a category charged with the function of constantly interrupting the totalizing thrusts of History 1« (Chakrabarty 2008: 66). Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Konzeption vgl. Chibber (2013: 209-248) und Kaiwar (2015: 156-300).

verständnis im Sinne der postkolonialen Kritik eingegliedert. »Historicism assumes«, fasst Vasant Kaiwar prägnant zusammen, »we are all heading in the same direction, but some have got there first and must direct the traffic for later arrivals« (Kaiwar 2015: 162). Das ist hier nicht der Fall. Gramsci fängt vielmehr ein, was Chakrabarty »the problem of entangled times« (Chakrabarty 2008, 243) oder »Zeitknoten« (»timeknot«, Chakrabarty 2008: 243) nennt. Gramsci fügt jedoch ein entscheidendes Argument hinzu. Der Schein einer gemeinsamen, einheitlichen Gegenwart, von der aus die Praxen und Diskurse und Körper auf ihre Gegenwärtigkeit hin bewertet werden können, ist für Gramsci politisch hergestellt:

»Far from presupposing it, Gramsci demonstrates that the notion of a unified present is not objectively given in its sheer immediacy, but rather, is a function of the social and political hegemony of one social group seeking to impose its own ›present‹ as an unsurpassable horizon for all other social groups, an ›absolute horizon‹ not simply of knowing but also of praxis. Insofar as we can talk of a unified present or contemporaneity in Gramsci, it only emerges as the function of a class's hegemonic project that has progressed to the foundation of a state, or the constitution of its own form of political society, which then subjugates the various presents of its class antagonists. There is thus an ongoing struggle to unify any present, to produce a contemporaneity or coincidence of times that its actuality as a *Kampfplatz* of contradictions denies. A unified present is sheer false appearance, the image the ruling class crafts of its own project embodied in statal institutions, viewed from the perspective of the eternity it claims to embody.« (Thomas 2009: 285-286, Herv. i. O.)

Eine Vielzahl unterschiedlicher Erfahrungen, historischer Verläufe, Kämpfe und Routinen trifft in jeder Gegenwart aufeinander. Die Zeit der Gegenwart ist gebrochen. Politische Herrschaft im modernen Staat – Hegemonie – konstituiert sich, so Gramsci, in der Herstellung einer als gemeinsam gesetzten Gegenwart. In dieser werden bestimmte Vergangenheiten auf- und andere abgewertet. Manche historischen Ereignisse werden bedeutungsvoll – etwa durch staatliche Weihen oder zivilgesellschaftliche Inszenierung – und andere marginalisiert. Die Errungenschaften der einen werden zu Maßstäben, andere zu Fehlschlägen erklärt. Manche Routinen werden privilegiert, andere als Problem behandelt. Das geschieht als Teil der Reproduktion kapitalistischer Herrschaft – aber nicht im Sinne einer universellen, unilinearen Durchset-

zungsgeschichte, sondern als permanente Regulierung von Krisen und deren Bearbeitung mit Mitteln des Zwangs und des Konsenses.

6.4.3 Hegemonie und Kotaltemporalität: Alle, die jetzt sind, sind von jetzt

Der französische Theoretiker Daniel Bensaid nennt das Marx' Geschichtsverständnis zugrunde liegende Prinzip das »Primat der Politik über die Geschichte« (Bensaid 2002: 86): »Marx did not construct any universal History. Combining critique and politics, he fashioned the concepts of a conflictual rationality. Politicized, history becomes intelligible to anyone who wishes to engage in action to change the world« (Bensaid 2002: 87). Gramsci integriert diese Einsicht in die Theorie der Hegemonie. Für die Kritik des historizistischen Rassismus bedeutet das, dass auf die konzeptionellen Werkzeuge gramscianischer Analyse zurückgegriffen werden kann. Voraussetzung ist ein Zeitverständnis, das anerkennt, was Johannes Fabian (2014 [1983]: 154) »Kotaltemporalität« nennt. Kotaltemporalität, die Gleichzeitigkeit unter Bedingungen fragmentierter Temporalitäten, wird von jenen, die nach Hegemonie streben, selbst hergestellt. Hinter diese Erkenntnis zurückzufallen und den Diskurs von Entwicklung und Rückständigkeit mit guten, weil ›fortschrittlichen‹ Absichten zu reproduzieren, kann sich eine kritische Rassismusanalyse nicht leisten. Einen Spruch antirassistischer Bewegungen für das Bleiberecht von Migrierten – ›Alle die hier sind, sind von hier‹ – adaptierend, könnten wir das Prinzip der Kotaltemporalität so zusammenfassen: ›Alle die jetzt sind, sind von jetzt‹. Das bedeutet, dass angeblich vormoderne Praxen und Einstellungen, die MuslimInnen in historizistisch-antimuslimisch-rassistischen Diskursen zugeschrieben werden, tatsächlich ebenso ›modern‹ und gegenwärtig sind wie die Kritik an ihnen. Es geht nicht darum, zu verleugnen, dass es muslimische Misogynie und Homophobie, islamische Varianten patriarchaler Gewalt oder muslimischen Antisemitismus gibt. Die Kritik des antimuslimischen Rassismus besteht aber darauf, dass diese Praxen als Teil einer geteilten, globalen modernen Gegenwart kritisiert werden müssen. Modernität ist kein teilbares Gut, das den einen mehr, den anderen weniger zukommt, sondern ein globales Verhältnis, wie der jüngst verstorbene Historiker Arif Dirlik betont: »Modernity is not a thing but a relationship, and being part of the relationship is the ultimate marker of the modern« (Dirlik 2003: 279). Er spricht deshalb von einer »global modernity as a contemporary condition« (Dirlik 2003: 289). Die globale Moderne ist vielfach zersplittert, gebrochen

und aus den Fugen – und genau das macht sie und all ihre Bestandteile modern, all ihre BewohnerInnen gegenwärtige Subjekte.

6.5 Zwischenfazit: Antimuslimischer Rassismus als historizistischer Rassismus

Die vorliegende Analyse geht über die Konstatierung eines antimuslimischen kulturellen Rassismus in dreierlei Hinsicht hinaus. Erstens verwirft sie die Trennung von biologistischen und kulturellen Rassismen und folgt der Einsicht, dass *alle* Rassismen – einschließlich jener, die sich auf Biologie und Natur beziehen – sich eines »herrschaftlich geprägten kulturellen Kerns« bedienen (Hund 2007: 15). Deshalb werden hier auch jene Diskurselemente, die naturalisierend wirken, als besondere Form der Kulturalisierung behandelt. Zweitens wird die Kategorie der Kulturalisierung aufgefächert und Binnendifferenzierungen in sie eingeführt. Neben der Kulturalisierung als Naturalisierung umfasst dies die Kulturalisierung als Ethnisierung, die Kulturalisierung als Genealogisierung sowie die Kulturalisierung als Temporalisierung. Drittens schließlich wird die Temporalisierung als *zentraler* Diskursmechanismus der Veränderung von MuslimInnen identifiziert, der einen Zusammenhang zwischen den anderen Modi der Kulturalisierung herstellt und sowohl inferiorisierend als auch dämonisierend wirkt. Charakteristisch für die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen sind drei Behauptungen: die Ungleichzeitigkeit von muslimischen und nicht-muslimischen Subjekten; der Nachholbedarf muslimischer »Subjekte des noch-nicht«; und die Gefahr des Rückfalls in die eigene Vergangenheit, die von der Figur des/der muslimischen Anderen verkörpert wird.

Der Diskursmechanismus der Temporalisierung schließt an eine lange Geschichte der rassistischen Veränderung an, die anhand der Arbeiten von Fabian, Chakrabarty, McClintock und Goldberg skizziert wurde. Goldbergs Konzept des »racial historicism« dient als terminologischer Bezugspunkt, um die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen als Muster des *historizistischen Rassismus* kenntlich zu machen. Die Identifikation dieser Muster macht das in diesem Buch behandelte Phänomen erklärbar: Die Produktion/Reproduktion des antimuslimischen Rassismus durch AkteurInnen, die sich selbst als (links-)liberal, nicht- oder antirassistisch positionieren.

Dieses Kapitel hat sich darauf beschränkt, eine theoretisch informierte Analyse der Konstruktion des/der muslimischen Anderen anhand des erho-

benen Interviewmaterials zu präsentieren. Im nächsten Abschnitt wird der Frage nachgegangen, welche gesellschaftliche Funktionen diese Variante des antimuslimischen Rassismus erfüllt. Dabei gehe ich davon aus, dass die InterviewpartnerInnen in ihrer Rolle als »kleine organische Intellektuelle« einen privilegierten Zugang zur Untersuchung der prozesshaften, konfliktiven Aushandlung von politisch-moralischer Führung in einer bestimmten Konjunktur erlauben. Was sagt die Konstruktion von MuslimInnen als anachronistische Andere, die sich als im Alltagsverstand der befragten JournalistInnen stark verankert erwiesen hat, über die Bildung eines gesellschaftlichen Konsenses aus? Welche gesellschaftlichen Konflikte werden in dieser Figur verarbeitet und bearbeitbar gemacht? Darum geht es im nächsten Kapitel, das damit zugleich den für die hegemonietheoretische Rassismusanalyse entscheidenden Übergang von der Rassismus- zur Konjunkturanalyse im Sinne Stuart Halls markiert.

7 Von der Rassismusanalyse zur Konjunkturanalyse. Die gesellschaftlichen Funktionen des antimuslimischen Rassismus

Im vorangegangenen Kapitel wurde nachvollzogen, wie die Konstruktion des/der muslimischen Anderen als diskursive Praxis der Temporalisierung funktioniert. Nun widmen wir uns der Frage, was dieser historizistische Rassismus über die Konjunktur aussagt, in der er artikuliert wird. Schließlich geht, wie in Kapiteln 3 und 4 gezeigt, mit rassistischer Veränderung immer eine *Selbstpositionierung* sowie eine *Bearbeitung gesellschaftlicher Konflikte* einher. Dazu werden zunächst explizite und implizite Selbstpositionierungen in den untersuchten Interviews herausgearbeitet. Damit verschiebt sich die Untersuchung in den »Innenraum des Rassismus« (Hall 2000: 14) und stellt die Frage, inwiefern die Konstruktion des/der muslimischen Anderen als »praktisch adäquat« gelten, d.h. »erfolgreich als ›Sinngabungsinstanz‹ wirksam sein« kann (Miles 2000: 25). Im Sinne der hegemonietheoretischen Rassismusanalyse ist schließlich davon auszugehen, dass eine zentrale Funktion von Diskursen der rassistischen Veränderung ist, »Widersprüche in andere Widersprüche zu übersetzen« (Elfferding 2000: 43). Kapitel 7.3 geht daher der Frage nach, welche gesellschaftlichen Widersprüche oder Konflikte in der historizistischen Temporalisierung von MuslimInnen verarbeitet werden. Die abschließende Abschnitte 7.4 und 7.5 fügen diese Untersuchungen und Überlegungen unter dem Gesichtspunkt der Hegemonie zusammen und fragen nach den Effekten des historizistisch argumentierende antimuslimischen Rassismus im Österreich der Gegenwart.

7.1 Explizite Selbstverortung: Distanzierung von rechts

Die aus der Oberfläche des Interviewmaterials ablesbare Selbstpositionierung der Befragten hat eine eindeutige politische Dimension. Explizit positionieren sich ausnahmslos alle InterviewpartnerInnen in politischer Distanz zu rechten Positionen bzw. als nicht-rassistisch. In der Auswertung des Materials wurden solche Passagen gesondert codiert (als ›Distanzierung von rechts/Rassismus‹); jedes der 18 Interviews weist zumindest einen solchen Code auf. Häufig tauchen diese expliziten Selbstpositionierungen im Kontext des Topos ›Parteipolitische Instrumentalisierung‹ auf (vgl. Kapitel 5.2.2) und signalisieren Distanz zur FPÖ. Ebenfalls mehrfach wird dieser Selbstpositionierung Ausdruck verliehen, wenn nach Rückmeldungen aus der LeserInnen- oder SeherInnenschaft bezüglich des Themas Islam/MuslimInnen gefragt wird. Hier taucht in mehreren Antworten das Motiv des ›Beifalls von der falschen Seite‹ auf. So etwa in dieser Passage, aus einem Interview mit einer Redakteurin eines Wochenmagazins:

»Also ich hab' einmal eine Geschichte gemacht über zwangsverheiratete Mädchen und das war erschütternd, wieviel wirklich, also, unglaublich bösertige Leserbriefe da gekommen sind von sehr ausländerfeindlichen, sehr rechten Menschen ... also das, was der Enzensberger dann den Beifall von der falschen Seite nennt.« (I1f)¹

Ganz ähnlich schildert es ein Journalist einer Tageszeitung:

»Bei dem Thema bekomme ich auch immer wieder Leserbriefe, in der Tonart sehr hart und inhaltlich zu neunzig Prozent, dass wir zu weich sind und dass die Leute rausg'haut gehören und dass man aufräumen muss« (H1m)

Ein weiterer Tageszeitungs-Journalist verwendet sogar die gleiche Redewendung:

»Wenn man einen Kommentar schreibt in diesem Kontext, ich verwende jetzt bewusst das Wort islamkritischen Kommentar nicht, aber wo kriti-

¹ Vgl. Hans Magnus Enzensbergers Schrift zur »Bewusstseins-Industrie« (Enzensberger 1964). Die Befragte geht auf diese Referenz nicht näher ein. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Enzensberger argumentiert, dass JournalistInnen in ihrer publizistischen Tätigkeit keine Konzessionen aus Angst vor »Beifall von der falschen Seite« machen sollten. Mit der Paraphrase Enzensbergers rechtfertigt die Journalistin also zugleich ihr eigenes Schreiben und immunisiert es gegen mögliche Kritik.

siert wird, keine Ahnung, die Hinrichtungen oder die Frauensituation in Saudi-Arabien. Dann bekommt man schon sehr viel Zustimmung von der ganz rechts-rechten Seite. Also für mich, sag' ich einmal, den Beifall von der falschen Seite« (E1m)

Solche Aussagen könnten als Beispiele für das vor allem in der sozialpsychologischen Survey-Forschung viel diskutierte Phänomen des sozial erwünschten Antwortverhaltens interpretiert werden. Auch in der an qualitativen Methoden orientierten Rassismuskforschung wird immer wieder darauf hingewiesen, dass in einem gesellschaftlichen und politischen Kontext, in dem Rassismus allgemein geächtet oder gar strafbewehrt ist, persönliche Distanzierungen als verinnerlichte Strategien der Selbstinszenierung gelesen werden können (Weiß 2012: 95-96). Wie der Rassismuskforscher Teun van Dijk in einem klassischen Aufsatz dazu festhält: »[I]n present-day European and US societies, where discrimination and racism are officially banned, and norms have developed that do not tolerate blatant expressions of outgroup hate, denial takes a much more prominent role in discourse on ethnic affairs« (van Dijk 1992: 95). Er zeigt darüber hinaus, dass die individuelle wie institutionalisierte Distanzierung oder Verleugnung von Rassismus »also has a prominent role in the very reproduction of racism« (van Dijk 1992: 96). Die Distanzierung von Rassismus in diesem Sinne nimmt dann etwa die klassische rhetorische Form »Ich bin ja kein Rassist, aber...« an. Diese taucht im untersuchten Material allerdings nur selten auf. In den oben zitierten Beispielen werden die Distanzierungen von rechts nicht durch ein »aber« relativiert; es besteht kein Anlass, ihre Aufrichtigkeit anzuzweifeln. Andere Befragte fügen sehr wohl ein »aber« an. Der Redakteur einer Qualitätszeitung betont am Ende einer längeren Passage, in der er argumentiert, Bildung werde »durch eine Tradition des Lernens oder Nicht-Lernens vererbt« (vgl. Kapitel 5.2.4):

»Und ich sage ganz ungeniert, ich glaub', dass ich genügend Empathie für das Schicksal von Migranten aufbringe, dass man aber auch eben die Realität sehen muss, denn nur wenn man sie sieht und anerkennt, kann man was dagegen machen.« (J1m)

Dem Verweis auf die eigene »Empathie für das Schicksal von Migranten« kommt hier deutlich die Funktion zu, sich als nicht-rassistisch zu positionieren, im Bewusstsein, dass manche Aussagen als rassistisch interpretiert werden könnten. Dafür spricht nicht nur das klassische »aber«, mit dem der Satz weitergeführt wird, sondern auch die rhetorische Geste zu Beginn (»Und

ich sage ganz ungeniert«). Etwas »ganz ungeniert« zu sagen bedeutet, auf etwas stolz zu sein, was üblicherweise geächtet wird und für das man sich »genieren«, also schämen müsste. Der Vorwurf der rassistischen oder vorurteilsbehafteten Rede, die unter gegebenen sozio-kulturellen Bedingungen als schambehaftet gilt, wird hier also rhetorisch eingepreist und vorweg zurückgewiesen. Die bekundete Empathie soll den angenommenen Vorwurf entkräften. Eine andere, verwandte Strategie ist, auf MuslimInnen oder andere »Andere« im persönlichen Freundes- und Familienkreis zu verweisen, um unausgesprochenen Vorwürfe zu begegnen. Sie taucht in zwei Interviews auf:

»Hunderte – nein, hunderte ist übertrieben, aber dutzende Freunde von mir, bunt gemischt, jüdischer Herkunft, arabischer Herkunft, das ist nie ein Thema.« (B2m)

»Meine Söhne sind beide in [eine internationale Schule] gegangen. Also da hab' ich die ganzen positiven Seiten von Migration und von Globalisierung und von Internationalität erlebt. Also meine Kinder sind aufgewachsen mit Palästinensern und Israelis und nigerianischen Kindern und jüdischen Kindern und muslimischen Kindern, für die ist das ganz normal.« (D1f)²

Beide InterviewpartnerInnen – eine Journalistin und ein Journalist, die für unterschiedliche Boulevard-Tageszeitungen arbeiten – verweisen auf diese persönlichen Kontakte als Teil einer verteidigenden Rede. Im ersten Fall antwortet der Redakteur auf die Frage, ob der Begriff »Islamophobie« in seiner Arbeit eine Rolle spiele. Er geht aber gar nicht auf die Frage ein, sondern stellt die Legitimität des Begriffes selbst in Frage:

»Das ist keine Phobie. Es gibt eine Distanz zu Dingen, die dort gang und gäbe sind, bei Fundis, und die wir da nicht wollen. [So wie] Steinigung von Menschen als Sanktion. Aber ist das eine Phobie, wenn ich sag', ich will das nicht? Glaub' ich nicht. Dann sag ich einfach, ich will's nicht.« (B2m)

Daran schließt er mit der oben zitierten Aussage von den »bunt gemischten Freunden« an, offensichtlich, um die darin zum Ausdruck Gleichsetzung von MuslimInnen mit religiös begründeten Gewaltpraktiken (»Steinigung von Menschen«) als legitim erscheinen zu lassen. Im zweiten Fall distanziert sich die Journalistin durch den zur Schau gestellten positiven Bezug zu Migration und Globalisierung auch von der eigenen LeserInnenschaft. Die Erfahrung,

2 Die Auslassung dient der Anonymisierung der Interviewpartnerin.

dass der Umgang mit MuslimInnen »ganz normal« sei, bleibe jenen Menschen vorbehalten, die ihre Kinder an eine bessere Schule schicken könnten. An die oben zitierte Aussage schließt sie an:

»Nur, das ist ein ganz kleiner Bereich der Gesellschaft, wo sich das abspielt und wo's normal ist. Und Österreich als Ganzes wird da ganz lang brauchen, bis sie da zu einem Miteinander, zu einem möglichst guten gefunden haben.« (D1f)

In ihrer Gesamtheit können die zahlreichen Distanzierungen von rechts und von Rassismus nicht alleine oder hauptsächlich als Entlastungsstrategie interpretiert werden. Selbst wenn die soziale Erwünschtheit nicht-rassistischer Rede Einfluss auf die Formulierungen hat, heißt das nicht, dass sich – wie in der sogenannten Latenzhypothese angenommen – ›hinter‹ der manifesten Äußerung eine latente rassistische Einstellung verbirgt. Die individuellen *Einstellungen* der Befragten sind, wie in Kapitel 3 ausführlich dargelegt, auch gar nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Als bedeutsam für die Analyse kann jedoch gelten, dass mehrere GesprächspartnerInnen sich und ihr professionelles Umfeld – die Zeitungs- und Medienbranche – als im Vergleich *besonders* weit von rechten politischen Positionen entfernt darstellen. Wie eine Journalistin im Interview sagt: »Ich unterstelle einmal Journalisten, dass sie eher migrantenfreundlicher sind« (G1f). Ähnliche Formulierungen tauchen mehrfach auf, z. B.:

»Dass jetzt wirklich wer pathologisch eine Abwehrhaltung einnimmt, in meinem Bekanntenkreis nicht, da in der Redaktion gar nicht, gut, aber wir haben natürlich auch da eine Selektion in Richtung weltoffene Menschen, bestimmte können sich ja da auf Dauer nicht halten.« (E2m)

»Also ich glaub' ja, dass in den Medien eher so ein Konsens herrscht, in den meisten, dass man irgendwie versucht... dass man kritisch ist gegenüber dieser sehr polarisierenden Form der FPÖ, dass die meisten Journalisten da eher eine Gegenposition haben oder vorsichtig sind.« (G2m)

Diese Charakterisierung des professionellen Umfelds wird stets positiv bewertet. Man positioniert sich in einem ›migrantenfrendlichen‹ oder ›weltoffenen‹ Milieu, bezieht sich positiv auf einen angenommenen Konsens gegen die FPÖ.

Auch Passagen, die als Beispiele für Diskurspraxen der Temporalisierung analysiert wurden, weisen immer wieder solche Distanzierungen auf. Diese

Gleichzeitigkeit verweist darauf, dass in der Konstruktion des/der muslimischen Anderen die Sprechenden sich eben nicht im »Innenraum«, sondern *außerhalb* der Diskurse des Rassismus verorten. Die Selbstpositionierung als Spiegelbild des/der muslimischen Anderen stellt sich vielmehr *implizit* her.

7.2 Implizite Selbstverortung: die Verkörperung der Gegenwart

In der historizistischen Konstruktion des/der muslimischen Anderen ist das Eigene als vorläufiger Endpunkt einer historischen Entwicklung impliziert, die die Anderen erst noch durchlaufen müssen. Zwei historische Bezugspunkte werden dabei hauptsächlich aufgerufen. Der erste, historisch weiter zurückliegende, ist ein Prozess der Aufklärung und Säkularisierung. »Wir« – meist als »Europa« markiert – hätten der Religion einen untergeordneten Ort im öffentlichen Leben zugewiesen und dadurch gesellschaftlichen Fortschritt ermöglicht. Dieser Akt der Befreiung müsse »der Islam« in gleicher Weise nachvollziehen, um in der Gegenwart anzukommen. Dieser Bezug ist einem Interview (C2m) besonders deutlich, das bereits in Kapitel 6.2.2 diskutiert wurde. Hier bestimmt ein sich selbst als christlich-katholisch bezeichnender Journalist die wesentliche Differenz zum Islam so:

»Das ist der Prozess, der jetzt im Gange ist im Islam, wo sie das lernen, auch nur ein Teil zu sein, nicht in allem hundertprozentig recht zu haben ... Es ist eh eine ewige Schwierigkeit, für Christen auch, unsere Religion ist meiner, unserer Ansicht nach ja die Erlösung und das Nonplusultra, und trotzdem akzeptiere ich, dass Andere andere Religionen ausüben. Ist nicht wirklich ganz aufzulösen. Wir haben's irgendwie mühsam gelernt, indem wir viel auf die Mütze bekommen haben, die Muslime kriegen's jetzt auf die Mütze.«

Auffällig ist, dass die Entwicklung hier als schwieriger Lernprozess dargestellt wird. Die eigene Vergangenheit wird nicht verklärt oder beschönigt, sondern als schmerzhafteste Anstrengung gezeichnet, deren Mühen sich jedoch gelohnt hätten. Die entscheidende Pointe ist, dass dieser Prozess hinter dem Sprechenden – und hinter der kollektiven Identität, in deren Namen gesprochen wird (»Wir haben's irgendwie mühsam gelernt«) – liegt. Ein weiterer befragter Journalist verweist ebenfalls auf den anstehenden Lernprozess, als er darüber sinniert, ob der Islam eine »Renaissance oder Aufklärung« brauche:

»Ich glaube, dass das Konzept, die Religion auf alle Lebensbereiche auszuweiten und alle Lebensbereiche von der Religion überwachsen zu lassen, ein Entwicklungshindernis ist. Das sieht man ja auch in der Geschichte des Katholizismus bei uns oder in Europa: So lange das Thron und Altar war, hat's eben auch riesige Analphabetismus-Prozentsätze gegeben und die Menschen und die technologische Entwicklung war behindert.« (J1m)

Wenig später kommt er darauf wieder zurück, diesmal im Kontext der Kopftuchdebatte.

»Und das klassische Argument, das ich immer wieder gehört habe, wenn ich gesagt habe, naja, Kopftuch (Seufzen) ... Irgendwie frag' ich mich, warum die Siebenjährigen schon ein Kopftuch tragen müssen. Dann heißt es ›Unsere Großmütter haben ja auch Kopftuch getragen am Land‹. Da sag' ich: Ja! Vor hundert Jahren! Vor hundert Jahren! Und heute kaum mehr! Und das ist der Punkt! Ja, das ist der Punkt! (J1m)

Hier wird der Zeitpunkt der geglückten Säkularisierung wiederum mehrere Jahrhunderte näher an die Vergangenheit gerückt. Gleich bleibt die Struktur des europäischen »internalistischen Narrativs«, wie Stuart Hall es kritisch beschreibt: »The dominant narrative of modernity for some time – an ›internalist‹ story, with capitalism growing from the womb of feudalism and Europe's self-generating capacity to produce, like a silk-worm, the circumstances of her own evolution from within her own body« (Hall 1991: 45; vgl. El-Tayeb 2016). Die Entwicklung einer europäischen kulturellen Identität »aus sich selbst heraus« verläuft hier, wie in Halls metaphorischer Seidenraupe, als Entpuppung: Aus dem einengenden Kokon der Religion schlüpft, einem prachtvollen Schmetterling gleich, die Kultur des säkularen Fortschritts. Der Islam, noch im Kokon gefangen, erscheint in diesem Bild notwendig anachronistisch, wie der Journalist gegen Ende des Interviews abermals bekräftigt. Er verweist dafür auf die Architektur zeitgenössischer Moscheen in Europa:

»Wenn es in Europa Kirchenneubauten gibt, dann schauen sie nicht aus wie aus dem 16. Jahrhundert. Wenn es in Europa Moscheen-Bauten gibt, dann schauen sie aus wie aus dem 16. oder 15. Jahrhundert.« (J1m)

Das sei »erstens schiach [hässlich] und zweitens lächerlich« (J1m). In diesen Charakterisierungen wird der muslimische ›Folk Devil‹ wie in Halls Analyse des ›muggers‹ in »Policing the Crisis«, zur Verkörperung des Gegenteils dessen, was als positives Selbstbild angenommen wird. Die implizite Selbst-

positionierung qua Spiegelung konstruiert die eigene Gesellschaft als von religiösen Fesseln befreit – und dadurch wird sie, statt hässlich und lächerlich, schön und ernsthaft. Diese Artikulation eines identitären Säkularismus, der für den historizistischen antimuslimischen Rassismus in Anschlag gebracht wird, verweist auf eine Konstellation, die Schirin Amir-Moazami als »liberal-säkulare Matrix« bezeichnet (Amir-Moazami 2016: 29). Wir kommen darauf später unter dem Stichwort des *anti-säkularen Säkularismus* zurück.

Der zweite, noch häufiger gesetzte historische Bezugspunkt ist das, was hier vereinfachend als ›1968‹ zusammengefasst werden kann. Hier ist es nicht die Konstruktion einer Jahrhunderte zurückliegenden Befreiung von Religion, die als Scheidelinie zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen gezogen wird, sondern die – häufig persönlich erlebte – Phase sozialer Bewegungen und sozialliberaler Reformen im Anschluss an das Jahr 1968. In Kapitel 6 wurden bereits Beispiele dafür analysiert:

»Ich bin so ein Kind der Kreisky-Ära, ich hab' mich ja genau aus dem befreit, auch mit diesem kollektiven Traum von der Chancengleichheit für alle. Und mit dem, dass ich vom Land dann in die Stadt gezogen bin. Weil ich kann mich an vieles, das ich jetzt bei türkischen Familien sehe, aus meiner eigenen Kindheit erinnern.« (I1f)

»Wir haben meiner Meinung ... wir haben ein bisschen was weitergebracht, diese Generation der sogenannten 68er, und jetzt kommen auf einmal wieder welche und sagen: Nein, das mit dem Kopftuch ist schon in Ordnung, und den Freund such' ich aus, und wenn ich ihn nicht aussuchen darf, stich' ich die Frau ab. Das ist nicht gut. Und das sagen wir auch ganz deutlich. Und das hat nichts mit rechts zu tun. Sondern mit sehr weit links.« (B2m)

»Als jemand der bei Waldheim und bei Haider gekämpft hat, gegen Vorurteile und gegen autoritäres Denken und alles Mögliche, und zum Teil auch, glaub' ich, erfolgreich gekämpft hat, in meinem Segment halt, im Segment des bürgerlichen Österreich. Und jetzt kommt das ganze wieder! Ja, (Lachen) jetzt haben wir wieder diese Sprüche auf der Straße, und wieder dieses Anbeten eines autoritären Führers, das ist ein bisschen mühsam!« (J1m)

Was hier als Vergangenheit konstruiert wird, ist zugleich das Andere einer »liberalen Gesellschaft«. Mark Terkessidis hat diese Funktion des Rassismus, bezugnehmend auf Deutschland, prägnant zusammengefasst:

»Wichtig ist, dass die Klischees über die Anderen in der Geschichte [...] sich aus dem Pool der Werte herleiten, die bestimmen, was man zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt in der Gesellschaft tun und lassen sollte. Die Anderen bilden stets das spiegelverkehrte Gegenüber dieser Werte: Wenn Zivilisation in der Gesellschaft als hohes Gut gilt, dann gelten die Anderen als primitiv; wenn Fleiß eine besondere Relevanz hat, dann werden die Anderen als faul betrachtet; wenn Toleranz eine wichtige Verhaltensmaxime darstellt, dann erscheinen sie als intolerant. [...] Heute versteht sich die einheimische Gesellschaft primär als tolerant und offen – insofern wird etwa am Fall des Kopftuches den Anderen Intoleranz und Verschlossenheit zugeschrieben« (Terkessidis 2004: 105-0106).

Diese scheinbar paradoxe Konstellation – die rassistische Abwertung und Dämonisierung von Anderen im Namen von Toleranz, Emanzipation und Fortschritt – lässt sich im hier analysierten Material deutlich ablesen. Sie zeigt sich auch in der starken Verknüpfung kulturalisierender Darstellungen mit dem Topos der Geschlechterverhältnisse. Erklärbar wird sie erst, so die hier vertretene These, wenn ihre *temporalisierende* Dimension zur Kenntnis genommen und ins Zentrum der Analyse gestellt wird. Sie erlaubt die Artikulation antimuslimisch-rassistischer Diskurse mit einer nicht- oder antirassistischen Selbstpositionierung. Was von Balibar als »Rassismus ohne Rassen« beschrieben wurde, entpuppt sich in seiner gegenwärtigen Artikulation als »Rassismus ohne RassistInnen« (vgl. Müller-Uri/Opratko 2016), der eine eigentlich antirassistische Position so artikuliert, dass sie rassistisch wird. Seine Logik kann so zusammengefasst werden: »Sie sind so wie wir ...« (antirassistische Position) – »... wie wir früher waren« (rassistische Artikulation). In seinem Innenraum erlaubt er eine Selbstpositionierung, die MuslimInnen als Andere konstruieren und sich dieses Andere zugleich einverleiben kann: Als Verkörperung der eigenen Vergangenheit. Selbst verkörpern jene, die sich dieses Narrativ zu eigen machen, die Gegenwart.

7.3 Die kulturelle Traumwelt des Rassismus

Der historizistische Charakter des liberalen, sich selbst als nicht- oder antirassistisch positionierenden antimuslimischen Rassismus nimmt die Kritik nicht nur an biologistischen, sondern auch an kulturalistischen Rassismen auf. Er ist in diesem Sinne »reflexiv« (vgl. Karakayalı 2011) und »tritt das Erbe

sowohl der Krise des ›differentiellen Rassismus‹ als auch die des gegen ihn artikulierten Antirassismus an« (Pieper et al. 2011: 195). Nur in Ausnahmefällen werden statische Grenzen zwischen ›ihrer‹ muslimischen und ›unserer‹ nicht-muslimischen Kultur gezogen. Meist wird die Grenze vielmehr dynamisiert und historisiert. Darauf hat Serhat Karakayalı besonders hellsichtig anlässlich der Sarrazin-Debatte in Deutschland aufmerksam gemacht: »Während im klassisch orientalistischen Diskurs die ›Anderen‹ durch eine unüberbrückbare kulturelle Grenze vom Westen getrennt waren, ist im Rahmen eines liberal-emanzipativ kodierten Orientalismus das ›Andere‹ verzeitlicht. Es tritt auf als gesellschaftliche Wiederkehr des Verdrängten« (Karakayalı 2011: 100). Das »Verdrängte« ist für Karakayalı in erster Linie der Antisemitismus und der Nationalsozialismus, die als in Europa überwunden gelten und nun im antimuslimischen Diskurs als »islamischer Antisemitismus« bzw. »Islamfaschismus« wieder auftauchen. Tatsächlich weist auch der hier untersuchte Diskursmechanismus der Temporalisierung diese Kennzeichen auf. Nicht nur in Hinblick auf Faschismus und Antisemitismus, sondern auch und besonders in geschlechter- und sexualpolitischen Fragen. Was bei Karakayalı im Begriff der Verzeitlichung angeschnitten wird, muss jedoch noch weiterverfolgt und als Funktionsweise eines historizistischen Rassismus analysiert werden. Der Verweis auf das »Verdrängte« ist hier von besonderer Bedeutung. Wie Gabriele Dietze unter Verweis auf Wendy Brown (die wiederum auf Freuds Theorem der Verdrängung Bezug nimmt) zusammenfasst, zeichnet sich eine der kritischen Rassismustheorie verpflichtete Perspektive dadurch aus, dass der Grund für Ausschlusspraxen »nicht im fremden gefährlichen Außen zu suchen [ist], sondern im prekären Innen, das eigene Unsicherheiten mit Abschottungs- und Abwehrrnarrativen verbindet« (Dietze 2017: 21; vgl. Brown 2010). In diesem Sinne soll nun gefragt werden: Welche »Unsicherheiten« werden in der Temporalisierung der Figur des/der muslimischen Anderen verarbeitet und artikuliert?

Um dieser Frage nachzugehen, sind wiederum einige Bemerkungen zum methodischen Vorgehen vonnöten. Wie die Formulierungen von Dietze und Karakayalı nahelegen, verlässt die Analyse an dieser Stelle die Ebene der manifesten Aussagen, die durch die Interviews zusammengetragen wurde. Wenn der rassistischen Veränderung vom MuslimInnen Verdrängtes (Karakayalı 2011: 99-100), Latentes (Karakayalı 2011: 107-108), Abgewehrtes (Dietze 2017: 20-21) oder Abjekttes (Tyler 2013) zugrunde liegt, also Elemente des Sozialen, die nicht der Logik der einfachen Kausalität gehorchen, sondern den Mechanismen des Unbewussten, muss auch die Methode ihrer Erfor-

schung über die direkt beobachtbaren Elemente hinausgehen. Stuart Hall hat dieses Vorgehen für die Rassismusanalyse als Moment eines Übergangs von der (diskurstheoretischen) Rassismusanalyse zur (hegemonietheoretischen) Konjunkturanalyse beschrieben. Die Diskursanalyse von Form und Inhalt – Wörter, Sätze, Texte – ermöglicht es zunächst, die manichäische Logik des Rassismus nachzuvollziehen: »[O]ne aspect of racism is, certainly, that it occupies a world of manichean opposites: them and us, primitive and civilized, light and dark, a black and white symbolic universe« (Hall 1992c: 15). Doch hinter dieser allzu simplen Dichotomie verbirgt sich, so Hall, eine komplexe »symbolic economy of culture«: »It is racism's very rigidity that is the clue to its complexity. Its capacity to punctuate the universe into two great opposites masks something else; it masks the complexes of feelings and attitudes, beliefs and conceptions, that are always refusing to be so neatly stabilized and fixed« (Hall 1992c: 16). Diese symbolische Ökonomie der Kultur des Rassismus funktioniert »rather more like Freud's dreamwork than like anything else« (Hall 1992c: 15). Mit dem Übergang von der einen zur anderen Ebene verschiebt sich der Gegenstand der Analyse und mit ihm die Werkzeuge und Methoden, deren Anwendung Erkenntnis versprechen: »You can count lexical items if they're there; but you need a different approach if you really want, as it were, to read a society and its culture symptomatically« (Hall 1992c: 15). Um von der Rassismusanalyse zur Konjunkturanalyse zu gelangen, ist es daher nötig, das Material *symptomal* zu lesen. Damit ist, in Anschluss an Louis Althusser (2015 [1965]), eine Lesehaltung gemeint, die zwischen den Zeilen liest, Auslassungen und Lücken als Symptome für Ungesagtes oder in der Logik der symbolischen Ordnung Unsagbares wahrnimmt. Für eine an Hall anschließende, hegemonietheoretische Rassismusanalyse bedeutet es, die Oberfläche des Diskurses auf ihre Tiefenstruktur hin zu befragen und seinem Beispiel zu folgen: »We found that racism expresses itself through displacement, through denial, through the capacity to say two contradictory things at the same time, the surface imagery speaking of an unspeakable content, the repressed content of a culture« (Hall 1992c: 15). Wenn wir nun nach der »praktischen Adäquanz« des historizistischen antimuslimischen Rassismus fragen, greifen wir eine Formulierung von Robert Miles auf, um über sie hinauszugehen. Für Miles ist Rassismus »praktisch adäquat«, wenn er eine kausale Erklärung für bestimmte Erfahrungen oder Beobachtungen liefert, die konsistent ist und zugleich eine »Lösung« anbietet: »[D]ie rassistische Ideologie kann beschreiben und erklären, wie der Lauf der Welt erfahren wird« (Miles 2000: 25) – etwa indem Immigration als Erklärung

für sich verschlechternde Wohnbedingungen in einem ArbeiterInnenviertel angenommen wird (vgl. Phizacklea/Miles 1980). In der Erklärung ist zugleich eine ›Lösung‹ enthalten: Die Abwehr von Migration bzw. die Entfernung der Migrierten. Mit Hall modifizieren wir diese Bestimmung. Rassismus wird weiterhin als »Sinngabungsinstanz« (Miles 2000: 25) behandelt, doch nicht allein im Sinne kausaler Erklärungen beobachtbarer Phänomene. Vielmehr geht in sie eine Reihe von symbolischen Verdichtungen, Verschiebungen, Verdrängungen und Abspaltungen ein, die die ideologische Dimension des Rassismus zu einem im Kern phantasmatischen Verhältnis machen. Sie bildet sich um »Mythen«, wie Hall im Rückgriff auf Claude Lévy-Strauss meint:

»They are myths that represent in narrative form the resolution of things that cannot be resolved in real life. What they tell us is about the ›dream life‹ of a culture. But to gain a privileged access to the *dream life of a culture*, we had better know how to unlock the complex ways in which narrative plays across real life.« (Hall 1992c: 15, Herv. B.O.).

Diese Mythen müssen keine direkte, kausale Erklärung für beobachtete Phänomene bieten. Sie übersetzen reale Widersprüche und Konflikte in ein symbolisches Universum, eine *kulturelle Traumwelt des Rassismus*. Eine Analyse der konstitutiven Mythen dieser Traumwelt zielt also darauf ab, jene »things that cannot be resolved in real life« aufzuspüren, die in ihnen verhandelt werden. Die Vorgehensweise ist in diesem Sinne materialistisch: Sie »fragt nicht nach dem Wissen, das ein Verhalten reguliert, sondern nach den Verhaltensweisen, die ein bestimmtes Wissen produzieren und reproduzieren« (Müller 2017: 114). Welche Verhaltensweisen – welche Praxen, Beziehungen, Selbst- und Welterfahrungen – können als geeignet gelten, die hier untersuchten Wissensformen – die Konstruktion von MuslimInnen als anachronistisches Subjekt – hervorzubringen? Erst so wird erklärbar, warum der historizistische antimuslimische Rassismus von bestimmten Subjekten als plausibel angenommen und zum Teil des eigenen Alltagsverstands gemacht wird. Die Analyse der »Traumwelt« ist demnach nötig, um Rassismus als Hegemonieverhältnis zu untersuchen – als Modus der konsensbasierten und kompromissvermittelten Einbindung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen in einen ›historischen Block‹.

In den folgenden Abschnitten werden drei Mythen vorgestellt, die auf Grundlage einer symptomalen Lektüre des Interviewmaterials sowie in Kontrastierung mit existierenden Studien zu aktuellen antimuslimischen Dis-

kursen in Europa als konstitutiv für die »kulturelle Traumwelt« des historizistischen antimuslimischen Rassismus in Österreich gelten können. Dies ist, erstens, der *Mythos der gelungenen Emanzipation*, der sich vor allem um geschlechter- und sexualpolitische Fragen dreht; zweitens, der *Mythos des meritokratischen Aufstiegs*, der die soziale Klassenstruktur betrifft; und drittens der *Mythos der demokratischen Gesellschaft*, in dem Erfahrungen mit und die Verdrängung von autoritärer Politik verhandelt werden.

7.3.1 Der Mythos der gelungenen Emanzipation: jenseits von Homonationalismus und Femonationalismus

Wie in Kapitel 5 ausgeführt, ist die Konstruktion eines spezifisch muslimischen Geschlechterverhältnisses konstitutiver Bestandteil der Wir-Sie-Unterscheidungen in antimuslimischen Diskursen. Dies trifft besonders auf die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen im historizistischen Rassismus zu. Wenn wir die entsprechenden Diskursfragmente einer symptomalen Relektüre unterziehen, wird deutlich, dass die Veränderung von MuslimInnen auf ein Narrativ der eigenen abgeschlossenen, gelungenen sexual- und geschlechterpolitischen Emanzipation angewiesen ist. Die entsprechenden Passagen wurden in Kapitel 6.2 bereits eingehend auf die darin enthaltenen temporalisierenden Diskursmechanismen untersucht. Was bei zweiter Durchsicht auffällt, ist zunächst die demonstrative Gewissheit, mit der die eigene Fortschrittlichkeit in diesem Feld betont wird. Exemplarisch kann das an dieser Passage gezeigt werden:

»Aber ich unterstelle mal, dass ein liberales Familienbild schon Einzug gehalten hat in Österreich. Und Muslime sind gesellschaftlich *sicher*, in der Masse, gesellschaftlich *sicher* weniger liberal. Also das heißt – und das meine ich nicht nur in Bezug auf Fragen der Homosexualität. Dort ist es *sicher* ganz extrem. Da *bin ich überzeugt davon*, dass selbst sich selbst als liberal bezeichnende Muslime das viel eher ablehnen – und zwar, militant nicht, aber... Gewalt kann ich ihnen nicht unterstellen, will ich ihnen nicht unterstellen – aber *sicherlich* deutlicher, vehementer ablehnen als konservative Kreise in der christlich geprägten Gesellschaft.« (B1m; Herv. B.O.)

In diesem kurzen Ausschnitt betont der Befragte seine Gewissheit drei Mal durch die Markierungen »sicher«, »da bin ich überzeugt davon« und »sicherlich«. Ähnliche Formulierungen der Selbstversicherung tauchen auch in weiteren analysierten Abschnitten auf. Eine Journalistin fasst diesen

Zusammenhang prägnant so zusammen: »Frauenrechte, das ist das was mich am meisten trennt von der islamischen Welt, oder von großen Teilen der islamischen Welt« (Dif). Nun kann mit Blick auf die unterschiedlichen Verläufe der Kampfgeschichte feministischer Bewegungen konstatiert werden, dass patriarchalen Strukturen an verschiedenen Orten unterschiedlich viel an Emanzipation und Gleichberechtigung der Geschlechter abgerungen werden konnte. Doch das erklärt weder, weshalb die Geschlechter- und Sexualpolitik zu einem so dominanten Thema in der muslimischen Frage geworden ist, noch, weshalb sie sich überwiegend in einer abgrenzenden, nicht in einer verbindenden Haltung äußert. Statt tatsächliche Differenzen in der Durchsetzung feministischer Forderungen als Grundlage antimuslimischer Diskurse anzunehmen, soll hier also im oben skizzierten Sinne gefragt werden, was diese Aussagen über den Zustand des Eigenen, das »prekäre Innen« (Dietze 2017: 21) verraten. Zu klären ist also warum, wie Peter Morey und Amina Yaqin schreiben, »[Islam's supposed] backwardness is exemplified in [Muslims'] treatment of women and control over their sexuality« (Morey/Yaqin 2011: 177). In feministischen und queeren Analysen wird diese Frage seit rund zehn Jahren prominent anhand zweier Begriff diskutiert: »Homonationalismus« (Puar 2007, 2013; Ahmed 2011; El-Tayeb 2012; Haritaworn 2015; Petzen 2012) sowie, daran angelehnt, »Femonationalismus« (Farris 2011, 2012, 2017; Hark/Villa 2017) dienen zur Bezeichnung der Verstrickung bzw. Komplizenschaft feministischer, LGBT- und queerpolitischer Diskurse und AkteurInnen mit antimuslimischem Rassismus (vgl. Çetin 2014). Jasbir Puar entwickelte den Begriff des »Homonationalismus« im Rahmen ihrer Genealogie politischer, kultureller und ökonomischer Strategien, die in den USA bestimmte – »weiße«, liberale, die heterosexuelle Norm nicht gefährdende – Varianten homosexueller Identitäten positiv besetzen, ökonomisch verwertbar machen und zum Ausweis eines nationalen »sexual exceptionalism« geraten lassen (Puar 2007). Die Konstruktion muslimischer Anderer als inhärent homophob biete nicht nur Grundlagen für paternalistische politische Praxen (»white queer (men) saving brown homosexuals from brown heterosexuals«, Puar 2013: 35), sondern auch Rechtfertigung für imperialistische Kriege im Namen sexualmoralischer Überlegenheit. Diese These übertrugen AutorInnen wie Jin Haritaworn, Fatima El-Tayeb oder Jennifer Petzen auf die Analyse europäischer Konjunkturen. Auch wenn sie nicht direkt in imperialistische Kriege verstrickt sind, wirkten homonationalistische Diskurse demnach etwa in deutschen, holländischen und dänischen »Integrationsdebatten« (El-Tayeb 2012, 2015: 186-243; Ha-

ritaworn/Petzen 2014), in der politischen Praxis englischer (Haritaworn et al. 2014) und deutscher (Haritaworn 2015; Petzen 2012) LGBT-Bewegungen und auch in der Berichterstattung österreichischer Medien zu Homophobie (Neufeld/Wiedlack 2018). Die akademische und aktivistische Debatte um den Begriff Homonationalismus gab und gibt Anlass zu teils heftigen Kontroversen, nicht zuletzt, da manche der ProtagonistInnen im Rahmen eines »post-secular turn« für eine Reevaluierung religiös geprägter oder motivierter Formen des politischen Aktivismus aus emanzipatorischer Perspektive eintreten (ein Aspekt, auf den wir später noch zurückkommen werden). Für die hier verfolgte Fragestellung können wir festhalten, dass die im Interviewmaterial auftauchenden Verweise auf die sexuelle Toleranz der »eigenen« Gesellschaft einen Diskursmechanismus exemplifiziert, den Sara Ahmed im Anschluss an Puar so zusammenfasst: »When homophobia is attributed to Islam, it becomes a *cultural attribute*. Homophobia would then be viewed as *intrinsic* to Islam, as a cultural attribute, but homophobia in the West would be viewed as *extrinsic*, as an individual attribute« (Ahmed 2011: 126; Herv. i. O.). Im Verlauf der queer-theoretisch inspirierten Debatte um Homonationalismus wurde das Feld um weitere geschlechter- und sexualpolitische Dimensionen erweitert, sodass nicht nur LGBT-, sondern auch feministische Praxen und Diskurse hinsichtlich ihrer Rolle in der Reproduktion antimuslimischer Rassismen untersucht wurden. »Sexual exceptionalism« und »gender exceptionalism« (Puar 2007: 5) fügen sich demnach in der diskursiven, affektiven und materiellen Produktion des/der muslimischen Anderen zusammen, wie Jennifer Petzen argumentiert: »In the Western European debates on the integration of ›Muslim‹ women over the last decade, racialized notions of gender and sexuality have become central markers in the distinction between acceptable and unacceptable ways of being European, and in or outside of Europe« (Petzen 2012: 98). Die Figur des/der besonders sexistischen und/oder homophoben muslimischen Anderen, »der Islam« als »die sexistischste und homophobste aller Kulturen« (Haritaworn et al. 2014: 61; vgl. Haritaworn 2015: 159-163) erfülle eine systematische Funktion: »[it] serves to naturalize the whiteness of dominant gender and sexual politics, and the ways in which these have often been complicit in colonial and racist projects« (Petzen 2012: 99). Die im Anschluss an die Homonationalismus-These entwickelten Analysen und Theoretisierungen des antimuslimischen Rassismus setzen die in Kapitel 5.2.5 beschriebene Konstruktion des »muslimischen Geschlechterverhältnisses« also in einen globalen Kontext. Ihre Erklärungskraft für die hier verfolgte Fragestellung bleibt jedoch aus zwei Gründen beschränkt. Erstens

ist die Analyse terminologisch, konzeptuell und theoretisch im Paradigma des farbcodierten Kolonialrassismus befangen. Was die Rassismusanalyse eigentlich zu leisten hätte, wird hier vorausgesetzt: Dass die sexuellen und geschlechtlichen Zuschreibungen nicht nur rassistisch, sondern ›rassifizierend‹ wirken und eine binäre Spaltung von ›weiß‹ und ›nicht-weiß‹ produzieren. Gerade bei El-Tayeb, Haritaworn und Petzen, die (auch) zu antimuslimischem Rassismus in Deutschland publizieren, fällt dies besonders ins Gewicht. Sie reproduzieren eine für die Analyse des US-amerikanischen Rassismus und der ihnen zugrunde liegenden »racial formations« (Omi/Winant 2014; vgl. Kapitel 3.5.4) entwickelte Nomenklatur, in der die dominante, sich von der Figur des/der muslimischen Anderen abgrenzende Position gar nicht anders denn als ›weiß‹ bezeichnet werden kann (Haritaworn et al. 2014: 65; El-Tayeb 2012; Petzen 2012). Das bedeutet nicht, dass farbodierte Rassismen, die entlang der Kategorie ›weiß‹ und ›nicht-weiß‹ unterscheiden, abwerten und dämonisieren, in Deutschland oder Österreich nicht existierten oder keine Wirkmächtigkeit entfalteten. Doch ob und inwiefern durch die rassistische Veränderung von MuslimInnen ein »mythical white Europe« heraufbeschworen wird (Petzen 2012: 99; Herv. B.O.), müsste erst gezeigt werden. Das leisten die hier besprochenen Arbeiten jedoch nicht, weil sie die dominante Position im rassistischen sozialen Verhältnis axiomatisch mit der *weißen* Position gleichsetzen. In dem Material, das für die vorliegende Arbeit untersucht wurde, war es jedoch nicht der Fall, dass, wie Petzen meint, die Konstruktion des/der muslimischen Anderen »serves to naturalize the whiteness of dominant gender and sexual politics« (Petzen 2012: 99; Herv. B.O.). ›Whiteness« – Weißsein – spielte in den analysierten Aussagen keine Rolle. Auch wenn, wie in Kapitel 6.3 ausgeführt, die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen als Re-Artikulation historizistischer Kolonialrassismen gelesen werden kann, wird im Innenraum des hier behandelten antimuslimischen Rassismus kein *weißes* Subjekt konstituiert, sondern ein fortschrittliches, tolerantes, freies und zivilisiertes – kurz: *liberales* Subjekt.³

3 Von den hier genannten AutorInnen nimmt nur Fatima El-Tayeb dieses Problem systematisch in ihre Überlegungen auf. Das lässt sich an Verschiebungen in ihrem Werk, etwa zwischen den Büchern »Anders Europäisch« (El-Tayeb 2015 [2011]) und »Undeutsch« (El-Tayeb 2016), ablesen. Während sie zunächst von der »Rassifizierung« von MuslimInnen im »säkularen Nordwesteuropa« auch dort ausgeht, wenn sie die Konstruktion muslimischer Andere als »Abweichungen von der dominanten Norm eines liberalen, fortschrittlichen Kosmopolitismus« analysiert (El-Tayeb 2015: 186-187), formuliert sie später vorsichtiger und stärker vor dem Hintergrund der (Arbeits-)Migrationsgeschichte nach Deutschland (El-

Das ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil die begründete Vermutung nahe liegt, dass gerade die *Entkoppelung* der hier identifizierten Elementen des antimuslimischen Rassismus von farbcodierten Zuschreibungen wie »weiß« es AkteurInnen, die sich selbst als nicht- oder antirassistisch positionieren, ermöglicht an der Reproduktion dieser Elemente teilzuhaben. Anders gesagt: Erst die Tatsache, dass es sich gegenüber MuslimInnen nicht als *weiß* identifizieren muss, ermöglicht es dem liberalen nicht-muslimischen Subjekt, symbolisch, affektiv und materiell in die Reproduktion des antimuslimischen Rassismus zu investieren.

Das zweite Problem des Homonationalismus-Ansatzes ergibt sich aus dessen gesellschaftstheoretischen Annahmen und den Fragen, die auf deren Grundlage *nicht* gestellt werden. Jasbir Puar (2007) entwickelt ihren theoretischen Ansatz in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Gilles Deleuze und Félix Guattari sowie jüngeren Ansätzen des »New Materialism«, die den Begriff der »Assemblage« ins Zentrum rücken (vgl. Dolphijn/Tuin 2012; DeLanda 2016). Als Assemblage wird das fluide Zusammenspiel von Dingen – Maschinen, Körpern, Zeichen, Bewegungen, Intensitäten, Affekten – bezeichnet, die sich situativ zu Figuren auftürmen oder in Konstellationen verdichten können, wie in der Figur des gefährlichen, abnorm sexualisierten Muslims oder der Konstellation des Homonationalismus. Das assemblagetheoretische Vorgehen erweist sich besonders dort als produktiv, wo es kulturelle Phänomene, Zuschreibungen und Praktiken nicht als stabile Kategorien, sondern dynamisches, kontingentes Aufeinandertreffen unterschiedlichster Kräfte beschreibt. Es verhindert jedoch *qua* Problematik jene Fragen zu formulieren, die mit Stuart Hall zu Beginn dieses Abschnitts gestellt wurden. In der theoretischen Logik Puars und der an sie anschließenden AutorInnen kann die Frage, welche ungelösten Konflikte bzw. Widersprüche in der Konstruktion eines rassistischen Mythos verarbeitet werden, gar nicht auftauchen, weil die ontologische Grundannahmen, die der Frage zugrunde

Tayeb 2016: 65) sowie des Balkans als Projektionsfläche deutscher Rassismen (El-Tayeb 2016: 173-177). Zuschreibungen als »Nicht-(richtiges-)Deutschsein«, so El-Tayeb, »kann, aber muss nicht zwingend, »nichtweiß« oder »nichtweiß« meinen« (El-Tayeb 2016: 65). Unglücklicherweise schließt El-Tayeb die dadurch aufgestoßene Türe hin zu einem analytisch weiten Rassismusbegriff gleich wieder, indem sie sich die problematische Unterscheidung Alyosxa Tudors zwischen »Rassismus« und »Migratismus« zu eigen macht (ebd., Fn 5; vgl. Tudor 2013). Die konzeptionelle Bindung von »Rassismus« an »Rasse« wird von Tudor zum Dogma erklärt, ein Rassismus ohne Rassen axiomatisch ausgeschlossen und die Rassismustheorie auf den Critical Whiteness-Ansatz reduziert.

liegen, nicht geteilt werden. Nicht Konflikte oder Widersprüche werden als konstitutiv angenommen, sondern »spatial, temporal, and corporeal convergences, implosions, and rearrangements« (Puar 2007: 205). Die Analyse des Homonationalismus konzentriert sich entsprechend darauf, jene Kräfte zu identifizieren, die in dieser Assemblage mobilisiert werden:

»I do not think of homonationalism as an identity nor a position – it is not another marker meant to cleave a ›good‹ (progressive/transgressive/politically left) queer from a ›bad‹ (sold out/conservative/politically bankrupt) queer. Rather, I have theorised homonationalism as an assemblage of de- and re-territorialising forces, affects, energies, and movements« (Puar 2013: 25).

Die Analyse von Assemblagen verwirft die Frage nach einer – wie komplex auch immer vermittelten – Beziehung zwischen »unspeakable content« und »surface imagery«, die Hall (Hall 1992c: 15) aufwirft. Warum die ›Muslimische Frage‹ in Europa ausgerechnet in sexual- und geschlechterpolitischen Registern so vehement artikuliert wird, bleibt dadurch ungeklärt. Am ehesten deutet Jin Haritaworn eine Antwort an. Haritaworn stellt die Konstruktion der homonationalistisch eingehetzten Figur des/der »queer lover« – im Kontrast zum muslimischen »hateful other« – in den Kontext des Übergangs von wohlfahrtsstaatlicher zu neoliberaler (Stadt-)Politik (Haritaworn 2015: 35) und fasst diese These so zusammen:

»Indeed, the narrative of protecting vulnerable queers from the failed heterosexualities and masculinities of poor people of colour helps to reassure a range of subjectivities that currently face challenges to their sense of self and community in a rapidly changing environment. These include ascendant queer and neoliberal multicultural subjects, progressives who wish to stay on the right side of racism in the face of increasingly unabashed dehumanisation, and the growing constituencies of subjects with race and class privileges who are themselves beginning to feel the effects of neoliberal restructuring.« (Haritaworn 2015: 156)

Die queer-theoretische, an Deleuze und Guattari orientierte Debatte zu Homonationalismus verfolgt diese Linie jedoch nicht systematisch weiter; meist oszilliert sie zwischen dem ›Nachspüren‹ der in die Assemblage des Homonationalismus eingehenden Kräfte einerseits (Puar 2013), die sich für deren Funktionen nicht weiter interessiert, einerseits, und einer eher banalen ›cui bono‹-Analyse – »Whose interests and agendas are served by the crusade to

save ›Muslim‹ women?» (Petzen 2012: 110) – die hinter die rassismustheoretische Kritik des Instrumentalismus zurückfällt.

Der von Sara Farris geprägte Begriff des Femonationalismus schließt an Puars »Homonationalismus« an (Farris 2011: 322, 2012: 187). Farris entwickelt die These jedoch in einem anderen theoretischen Register. Ihr Anspruch ist es, »die verschiedenen Versuche, ›Gender‹ in den aktuellen Debatten über die Integration von Migranten und Migrantinnen, insbesondere von Muslimen und Muslimas zu verwenden, aus einer ›politökonomischen‹ Perspektive zu analysieren« (Farris 2011: 322). Dafür greift sie auf ein konzeptionelles Instrumentarium zurück, das im Rahmen eines materialistischen, an Marx anschließenden und Fragen der materiellen Reproduktion ins Zentrum stellenden Feminismus entwickelt wurde. Femonationalismus bezeichnet bei Farris »[t]he mobilization, or rather instrumentalization, of the notion of women's equality both by nationalist and xenophobic parties and by neoliberal governments« (Farris 2012: 185), insbesondere durch den Einsatz antimuslimischer Kampagnen.⁴ Zwei Forschungsfragen liegen der Femonationalismus-These zugrunde:

»(a) Why is it that ›gender equality‹, rather than another weapon from the Western arsenal of universal values, is so widely mobilized against Islam? and (b) Is there something specific to women, particularly to non-Western women, and more precisely, something specific to their political-economic role in the current conjuncture, which could explain why they, as opposed to non-Western men, have been targeted by femonationalist discourses?« (Farris 2012: 188)

Farris leitet ihre Antworten darauf aus der strukturellen Position ab, die migrantischen, muslimischen Frauen innerhalb der (west-)europäischen Arbeitsteilung zugewiesen wird. Knapp zusammengefasst lautet ihr Argument: Während männliche Migranten als »industrielle Reservearmee« im Marx'schen Sinne als Konkurrenz um knappe Arbeitsplätze wahrgenommen werden, übernehmen weibliche migrantische Arbeiterinnen überwiegend Reproduktions- und Sorgearbeiten im Dienstleistungssektor sowie im Haushalt. Als Putzfrauen, Nannys oder Pflegehilfen sind sie Teil globaler »Sorge-

4 In einer späteren, ausführlichen Ausarbeitung des Konzepts distanziert sich Farris vom Begriff der »Instrumentalisierung« ebenso wie von jenem der »Kollusion« und spricht stattdessen von einer »Konvergenz« zwischen feministischen und nationalistischen Projekten (Farris 2017: 6-10).

ketten« oder »Care Chains« (vgl. Hochschild 2000; Lutz/Palenga-Möllenbeck 2011), die ›einheimische‹ Frauen auch ohne geschlechtergerechte Arbeitsteilung und ohne ausreichenden Ausbau öffentlicher Care-Infrastruktur von Sorgetätigkeiten freispielen und dadurch die zunehmende Partizipation von Frauen am Lohnarbeitsmarkt ermöglichen. Die Ausübung dieser feminisierten und migrantisierten Tätigkeiten wird, so Farris, nicht als Konkurrenz abgewehrt, sondern als nützlich und notwendig unter gegebenen ökonomischen Bedingungen und demographischen Entwicklungen angenommen. Aus dieser Differenz ließe sich die Übernahme feministischer Rhetorik in das Repertoire rechter und nationalistischer Parteien im Kontext der ›muslimischen Frage‹ erklären:

»Die ›nützliche‹ Rolle, die die Arbeit von Migrantinnen bei der heutigen Umstrukturierung der Wohlfahrtsregime und der Feminisierung von Schlüssel-sektoren der Dienstleistungsgesellschaft spielt, ist in hohem Maße für eine gewisse Nachsicht neoliberaler Regierungen und nationalistischer Parteien gegenüber Migrantinnen im Unterschied zu den Migranten verantwortlich.«
(Farris 2011: 330)

Farris liest die »Mobilisierung des Begriffs Gender und einer Vorstellung von Frauenemanzipation durch nationalistische und fremdenfeindliche Parteien« (Farris 2011: 321) als »Nachsicht« gegenüber weiblichen Migrantinnen, ja sogar als Ausdruck des aufrichtigen Interesses an der Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position. Insbesondere muslimische Frauen gälten »femonationalistischen« politischen Kräften »als sinnvoller Ersatz einheimischer Frauen im Reproduktionsbereich, aber auch als potentielle Ehefrauen europäischer Männer« (Farris 2011: 330). Der Preis, der den Frauen dafür abverlangt werde, sei die Anpassung an ›westliche Werte‹, die Frauen als zugleich emanzipiert und kommodifiziert konstruieren. Befreit vom Joch des orientalischen Patriarchats – verkörpert von besitzergreifenden Vätern, eifersüchtigen Männern und die Familienehre verteidigenden Brüdern – könne der weibliche migrantische Körper in die politische Ökonomie des neoliberalen Kapitalismus eingepasst werden. Voraussetzung und zugleich sichtbares Zeichen dafür ist die Entschleierung:

»Damit Weiblichkeit ihrer Funktion im Kapitalismus entsprechend wirken kann, muss der weibliche Körper entblößt werden, um ›dem Markt-Paradigma entsprechend‹ [...] zu zirkulieren. Das muslimische Mädchen hat

also zu zeigen, »was es zu verkaufen hat«. Sie muss mit anderen Worten ihre Kommodifizierung akzeptieren und aktiv unterstützen.« (Farris 2011: 331)

Sara Farris' Analyse des Femonationalismus unterscheidet sich von jener des Homonationalismus also nicht nur im Ausschnitt des Gegenstandsbereichs, sondern auch signifikant in Hinblick auf das vorgebrachte Argument. Farris' Versuch, die geschlechter- und sexualpolitische Dimension der »muslimischen Frage« in eine Analyse der aktuellen Konjunktur des neoliberalen Kapitalismus einzubetten, führt sie zur Annahme, dass der Femonationalismus »hervorgegangen [sei] aus der sehr spezifischen Neukonfiguration von Arbeitsmarkt, Migration und Arbeiterbewegung, welche die neoliberale Konterrevolution der letzten 30 Jahre bewerkstelligt hat« (Farris 2011: 331). Gegenüber der an Puar anschließenden Diskussion hat dieses Vorgehen den Vorteil, die Frage der *Funktion* antimuslimischer Rassismen in ihrer sexual- und geschlechterpolitischen Dimension ins Zentrum zu rücken. Farris' Antwort kann jedoch nicht überzeugen. Erstens ist ihre Prämisse schwer nachvollziehbar, dass die selektive Übernahme feministischer Rhetorik – 2005 etwa plakatierte die FPÖ im Wiener Wahlkampf den Slogan »Freie Frauen statt Kopftuchzwang« – als Nachsicht gegenüber weiblichen Migrantinnen zu lesen sei. Zahlreiche Studien belegen den patriarchalen, sexistischen und antifeministischen Charakter der geforderten oder in Regierungsverantwortung umgesetzten Geschlechterpolitik rechtspopulistischer Parteien (vgl. Mayer et al. 2014). Die selektive Inanspruchnahme feministischer Rhetorik ist gerade *nicht* begleitet von einer substanziellen Aufweichung patriarchal-sexistischer Inhalte. Dass rechte Parteien gerade Praxen islamischer Verschleierung – und damit muslimische *Frauen* – besonders häufig zum Ziel politischer Kampagnen machen, lässt sich ebenfalls nicht mit dieser Interpretation in Einklang bringen. Letztlich bleibt der behauptete Zusammenhang zwischen politischer Ökonomie einerseits und antimuslimischer »sexualization of racism and racialization of sexism« (Farris 2017: 76) andererseits bei Farris unbelegt und nicht nachvollziehbar. Die von Farris vertretene These setzt ein unplausibles Maß an Information und Rationalität der handelnden politischen Akteure voraus, die gesamtgesellschaftliche Reproduktionsanforderungen gezielt so bearbeiten, dass notwendige Care- und Gebärarbeit auf Frauen mit Migrationserfahrung ausgelagert würde. Und selbst wenn wir ein solches annähmen, bliebe die Frage offen, warum sich die funktionale Integration von Migrantinnen in die soziale Reproduktion des neoliberalen Kapitalismus kulturell und politisch gerade als »muslimische Frage« artikulieren sollte. Farris behandelt

»Muslim and non-western migrant women« als generische Kategorie (Farris 2017: 146-147) und schreibt allen so benannten Frauen eine Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu, die ihnen Care- und Reproduktionstätigkeiten zuweist. Wiederholt verwendet Farris die Formulierung wie »non-western women (and Muslims in particular)« (Farris 2017: 148). Doch die – zumindest für diese Studie – eigentlich relevante Frage versteckt sich in der Klammer: Warum gerade »Muslims in particular«? Warum werden femonationalistische Strategien gerade über die Abwertung und/oder Dämonisierung *muslimischer* Geschlechterverhältnisse artikuliert, auch wenn, wie in Österreich, die überwiegende Zahl jener Migrantinnen, die gesellschaftlich notwendige Care-Tätigkeiten als Dienstleistungen übernehmen – etwa im Pflegebereich – aus osteuropäischen Ländern kommen, keine Musliminnen sind und auch nicht als solche identifiziert werden?⁵ Im hier untersuchten Material konnten jedenfalls keine Verbindungen zwischen der behaupteten sexual- und geschlechterpolitischen Rückständigkeit des/der muslimischen Anderen und Fragen der Sorge-, Pflege- oder Reproduktionsarbeit gefunden werden. Zudem kann der Zusammenhang auch von Farris selbst nicht plausibel argumentiert werden. Obwohl sie die Bedeutung der Temporalisierung in Diskursen der antimuslimischen Veränderung anerkennt (Farris 2017: 138-144), hilft uns ihre These zur politischen Ökonomie des Femonationalismus an dieser Stelle also nicht weiter.

Eine andere Erklärung bietet die deutsche Diskursforscherin Margarethe Jäger an. Lange vor den Debatten zu Homo- und Femonationalismus machte sie schon zu Beginn der 1990er Jahre auf die Verschränkung von »Einwanderungsdiskurs« und »Frauendiskurs« aufmerksam, die sich in der Figur des »Moslems« verdichte. In einer diskursanalytischen Untersuchung von 15 dafür geführten, ausführlichen Interviews identifizierte sie eine »Ethnisierung des Sexismus«: »Damit ist gemeint, dass frauenfeindliches und sexistisches Verhalten als ein ethnisches Merkmal konstruiert und als solches besonders hervorgehoben wird« (Jäger 1996: 10). Jäger erklärt dieses Phänomen so:

5 Im Gegenteil konnte in Österreich der Versuch der FPÖ beobachtet werden, »nützliche« osteuropäische MigrantInnen, die notwendige Care-Arbeit verrichten, vermeintlich »unnützen« MuslimInnen entgegen zu stellen. Norbert Hofer, Präsidentschaftskandidat der FPÖ, sagte bei einem Wahlkampfauftritt im November 2016: »Kennt ihr einen Moslem, der im Pflegebereich arbeitet, der bereit ist, unseren Senioren vielleicht die Windel zu wechseln? Ich kenne das nicht.« (Die Presse 2016).

»In Zeiten, in denen Frauen zunehmend gleiche Rechte einfordern und sich infolgedessen auch die Formen des Zusammenlebens der Geschlechter verändern, kann der westeuropäische Blick auf Paarbeziehungen von Moslems und/oder Türken bei Männern und Frauen zu Verunsicherung führen. Bei Frauen mag hier die Angst davor einfließen, der erreichte Status ihrer Gleichberechtigung könne wieder verringert werden. Bei Männern mag dagegen die Angst davor einfließen, die ihnen gesellschaftliche unterlegene Gruppe männlicher Türken/Moslems könne mit mehr Rechten gegenüber Frauen ausgestattet sein als man selbst.« (Jäger 1996: 82).

Jäger identifiziert hier schon früh und hellsichtig Verunsicherungen in den eigenen Geschlechterverhältnissen als Grundlage für antimuslimische Diskurse. Auch in den hier untersuchten Interviews können Passagen identifiziert werden, die sich in diesem Sinne interpretieren ließen. Insbesondere jene, die in Kapitel 7 unter dem Gesichtspunkt der »Gefahr des Rückfalls« analysiert wurden. Wobei sowohl weibliche als auch männliche Befragte der Befürchtung Ausdruck verliehen wird, der »erreichte Status« der Gleichberechtigung könne »wieder verringert werden«, wie Jäger es formuliert. Der neidvolle männliche Blick auf muslimische Männer, den Jäger anspricht, spielt zumindest explizit keine Rolle. Es gibt aber auch eine andere Interpretation dieses Phänomens, die Anfang der 2000er Jahre maßgeblich von Birgit Rommelspacher (2002, 2009a, 2009c) vertreten und seither vor allem von Gabriele Dietze (2009, 2014, 2017) weiterentwickelt wurde. Rommelspacher wirft die Frage auf, »[w]elche Funktion [...] Diskussionen über die Emanzipation der muslimischen Frau überhaupt [haben], wenn sie nicht der Aufklärung und gegenseitigen Verständigung dienen? Warum weckt das Thema so starke Emotionen?« (Rommelspacher 2009c: 34). Auch sie betont, dass die Überpräsenz sexual- und geschlechterpolitischer Themen in antimuslimischen Diskursen auf Veränderungen, Fragilitäten und Unsicherheiten in nicht-muslimischen Geschlechterverhältnissen – jenen der von Rommelspacher so bezeichneten »Dominanzgesellschaft« – verweisen. Anders als bei Jäger ist es aber nicht der vermeintlich bedrohte Erfolg der Emanzipationsbewegungen, sondern gerade deren ambivalente, unvollständige oder auch scheiternde Durchsetzung, die in Diskursen über das muslimische Geschlechterverhältnis verarbeitet wird. Dies ließe sich exemplarisch an den periodisch wiederkehrenden »Kopftuchdebatten« ablesen, in denen die Entschleierung – d.h. die Entkleidung und Zurschaustellung weiblicher Körper – als Maßstab der Freiheit herangezogen werde. Die derart zur Markierung feministischer Erfolge darge-

botenen Körper würden doch, so Rommelspacher, wiederum entlang patriarchaler Zurichtungen und Zwänge bewertet: »Der Körper darf nicht zu dick oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Nacktheit bedarf der sorgfältigen Pflege. [...] Diese Zurichtungen des Körpers, die bis zur plastischen Chirurgie reichen, markieren den Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die ebenso viel mit Selbstzwängen wie mit Befreiung zu tun haben« (Rommelspacher 2009c: 36). Das »westliche Modell« der liberalen Geschlechterpolitik sei geprägt von Widersprüchen; es habe »nicht nur zu einer größeren Selbstbestimmung der Frauen geführt, sondern auch zu extremen Formen der Sexualisierung der Öffentlichkeit, der Kommerzialisierung der Sexualität und zu neuen Formen von Gewalt und sexueller Ausbeutung. Der ›Fortschritt‹ dieser Befreiung wurde folglich mit massiven ›Rückschritten‹ erkaufte« (Rommelspacher 2009c: 36). Es sei dieser Widerspruch, der die vehement geführten Kopftuchdebatten grundiere. Gabriele Dietze schließt an diese Bemerkungen an treibt das Argument weiter. Sie sieht Sexual- und Geschlechterpolitik als »Signatur« antimuslimischer bzw. »okzidentalischer« Diskurse (Dietze 2009: 33) und führt den Begriff der »okzidentalen Dividende« ein, um deren Präsenz und Persistenz zu erklären. Demnach biete der Vergleich mit der »Orientalin« und insbesondere mit der »Kopftuchfrau« als Verkörperung patriarchaler Unterdrückung und sexueller Unfreiheit nichtmuslimischen Frauen die Möglichkeit, sich als überlegen zu imaginieren. Der dabei abfallende symbolische Lohn, den sie auch »Überlegenheitsdividende« nennt, soll das latente, verdrängte Wissen um die »Unvollständigkeit der eigenen Emanzipation« kompensieren (Dietze 2009: 35). Nicht die Erfolge der Emanzipation, wie bei Jäger, sondern das *Ausbleiben* wirklich geschlechterdemokratischer Verhältnisse – was »die Aufhebung der geschlechtlichen Arbeitsteilung bedeuten würde, vollen Zugang zu jeglicher Berufstätigkeit (samt gutorganisierter Kinderbetreuung) bei gleichem Lohn für gleiche Arbeit und das Durchstoßen von karrierehemmenden Glasdecken« (Dietze 2009: 35) – ist es demnach, was in der vergeschlechtlichten Konstruktion des/der muslimischen Anderen tatsächlich verhandelt wird.

Die in den vorherigen beiden Kapiteln vorgenommene Analyse stützt die Thesen von Rommelspacher und Dietze. Die in den Interviews meist unausgesprochene, gelegentlich angedeutete Prämisse für die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen ist dort, wo sie entlang des Topos der sexuellen und Geschlechterverhältnisse formuliert wird, eine Geschichte von der gelungenen, erfolgreich erkämpften Emanzipation. Sie ist angewiesen auf die Figur des/der muslimischen Anderen als Verkörperung der eigenen,

überwundenen Vorgeschichte Der darin wirksame Diskursmechanismus wird bereits von Rommelpacher angesprochen: Die zugeschriebenen Geschlechterverhältnisse der ›Anderen‹ würden »auf eine Zeitschiene projiziert und die Anderen in einer widersprüchlichen Bewegung sowohl *gleich* als auch *anders* gemacht. [...] Sie sind nicht einfach andere mit ihren eigenen Relevanzstrukturen, sondern sie sind im Wesentlichen gleich, nur eben *noch nicht ganz so weit*.« (Rommelpacher 2009a: 398-399; Herv. i. O.). Wir können diesen Zusammenhang als *Mythos* im oben beschriebenen Sinne verstehen: Als Bearbeitung, Verschiebung und Narrativierung ungelöster gesellschaftlicher Konflikte und Widersprüche. »Man könnte auch sagen«, so Dietze (2009: 37), »die ›Kopftuchfrau‹ ist ein apotropäisches (angstabwehrendes) Zeichen fühlbarer, aber nicht anerkannter, westlicher Emanzipationsdefizite«. In diesem Sinne wird eine Funktion des antimuslimischen Rassismus – genauer: der historizistisch-rassistischen Konstruktion des/der muslimischen Anderen als anachronistisches Subjekt – als Verarbeitungsform eines spezifischen Widerspruchs sichtbar, der die Erfahrungswelt liberaler organischer Intellektueller prägt. Die Veränderung von MuslimInnen dient als Sinngewandlungsinstanz für eine Konjunktur, in der Geschlechtergerechtigkeit und sexuelle Freiheit nicht nur als Anspruch formuliert, sondern als Teil der eigenen, überlegenen kulturellen Identität behauptet werden *und zugleich* sexistische Gewalt- und Ungleichheitsverhältnisse weiter bestehen. Die ›politische Ökonomie‹ des antimuslimischen Rassismus wird demnach nicht im Imperialismus des ›Kriegs gegen den Terror‹ (wie bei Jasbir Puar) oder in der Feminisierung und Migrantisierung von Care- und Pflegearbeit (wie bei Sara Farris) verortet. Vielmehr muss die Geschlechterdimension des neoliberalen Kapitalismus (und dessen Krise) als materielle Grundlage gegenwärtiger Artikulationen des antimuslimischen Rassismus in den Blick genommen werden (vgl. Hajek/Opratko 2016). Birgit Rommelpacher fasst diesen Prozess prägnant zusammen:

»In diesen Diskursen liefert die muslimische Frau eine Folie, vor deren Hintergrund die Emanzipation der westlichen Frau umso heller erstrahlen kann. Die Schattenseiten westlicher Emanzipation mit ihren spezifischen Zwängen und neuen Formen von Gewalt können so leicht übersehen und die Risiken des Emanzipationsprozesses überspielt werden. Ausschlaggebend für die Bewertung dieser Emanzipation ist nun nicht mehr die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, sondern der Abstand zwischen der westlichen und der islamischen Frau.« (Rommelpacher 2009c: 38)

Während die Ungleichheit, die Grundlage für rassistische Vergemeinschaftung ist, etwa bei Hund rein klassentheoretisch bestimmt wird (vgl. Kapitel 4.1), müssen wir hier also auch geschlechtsspezifische Ungleichheiten als Grundlage für die Artikulation einer rassistisch unterfütterten Gemeinschaft annehmen. Das bedeutet jedoch nicht, dass klassenspezifische Konflikte und Widersprüche im historizistischen antimuslimischen Rassismus keine Rolle spielten, wie der folgende, zweite konstitutive Mythos zeigt.

7.3.2 Der Mythos der Meritokratie: Aufstieg durch Bildung

In Abschnitt 5.2.4 wurde der Topos ›Status, Bildung, Klasse‹ in der muslimischen Frage behandelt. Die vermittelnde Instanz zwischen antimuslimischer Veränderung und Zuschreibung einer Klassenposition nimmt in diesem Narrativ *Bildung* ein, wie der folgende Ausschnitt verdeutlicht:

»Und wenn du da nur ein bisschen dahinter schaust, siehst du, dass es solche Haltungen gibt, zum Teil auch Burschen gegenüber – ›der braucht nix lernen, der soll bei mir im Geschäft helfen und wenn er Mechaniker wird ist es eh toll‹. Das ist hauptsächlich anekdotisch. Aber es gibt das. Und es wird natürlich gestützt durch die Statistik, dass bei den Türken der Anteil derer, die nur Pflichtschule haben, um die 70 Prozent liegt, und Matura [Abitur, Anm. B.O.] haben nur fünf Prozent und Studieren tun überhaupt nur drei Prozent, während sich das bei den Ex-Jugoslawen schon stark gebessert hat« (J1m)

Der Befragte ist Journalist einer als liberal geltenden Tageszeitung; seine Ausführungen wurden in Kapitel 6 als beispielhaft für den Diskursmechanismus der Temporalisierung analysiert. Er antwortet hier auf die Frage nach Konflikten in seinem Arbeitsalltag, wenn es um das Thema Islam und Muslime geht und betont, dass er im Gegensatz zu anderen JournalistInnen den Fokus auch auf »die selbstfabrizierten Behinderungen vieler Muslime« legt. Was er in diesem Ausschnitt »solche Haltungen« nennt, sind sexistisch-patriarchale, die er muslimischen Vätern zuschreibt, die ihre Töchter nicht zur Schule gehen lassen würden. Im Laufe der Erzählung verweist er dann darauf, dass es aber eben diese Haltungen »auch Burschen gegenüber« gebe. Damit verweist der Befragte auf die implizite metonymische Verknüpfung zwischen einer geschlechterpolitischen (der/die muslimische Andere als besonders sexistische/patriarchal) und einer klassenpolitischen Artikulation (der/die muslimische Andere als besonders proletarisch und bildungsfeindlich). Denn die hier aufgerufene, MuslimInnen zugeschriebene »Haltung« äußere sich in Be-

zug auf »Burschen« als »der braucht nix lernen«. Das anekdotische Beispiel ist insofern vielsagend, als der Beruf, der sinnbildlich und deutlich abwertend für eine Tätigkeit ohne Lernaufwand genannt wird – Mechaniker – tatsächlich ein technischer Fachberuf ist. Der Zusatz, »wenn er Mechaniker wird, ist es eh toll« wird durch Tonlage und Kontext klar als ironisch lesbar. Hier blitzt auf, was Etienne Balibar als »Klassen-Rassismus« identifiziert hat: die Verachtung der manuellen und körperlichen Arbeit durch die bürgerliche Intelligenz (Balibar 1992a: 252-258). Wo manuelle Arbeit als erstrebenswerte Karriere für Söhne angesehen wird, sieht der Journalist einen Mangel an Bildungstreben, den er für den ausbleibenden sozialen Aufstieg von MuslimInnen in Österreich insgesamt verantwortlich macht, wie er kurz darauf ausführt:

»Diese Problematik, dass es ganz wenige muslimische Aufsteiger gibt, oder zu wenige muslimische Aufsteiger im Vergleich etwa zu den asiatischen. Diese Problematik wird von manchen nicht so gerne angegriffen, weil da kommt man leicht in ein Problematisches, Nationalcharakter oder was auch immer, nicht?« (J1m)

Von einer Beurteilung des »Nationalcharakters« nimmt der Journalist Abstand, er betont aber, dass Bildung – oder besser: die Haltung zu Bildung – »vererbt« würde (vgl. Kapitel 5.2.4 sowie die Diskussion der »Genealogisierung« in Kapitel 6.1.3). Wie in Kapitel 6.4 beschrieben, verarbeiten mehrere Befragte in der diskursiven Produktion von »muslimischen Anderen« als »sozial Schwache« eine real existierende Klassenzusammensetzung in Österreich. Nachkommen ehemaliger »GastarbeiterInnen« werden überwiegend Tätigkeiten zugewiesen, die mit niedriger Entlohnung und geringer gesellschaftlicher Anerkennung verbunden sind. Wenn im hier untersuchten Material der Islam als Ursache für ausbleibende Bildungserfolge und stockenden sozialen Aufstieg genannt wird, dann meist mit relativierendem Zusatz, der mögliche Kritik daran vorweg entkräften soll. So berichtet eine Journalistin, die bei der gleichen Zeitung angestellt ist, von Konflikten innerhalb der Redaktion, wenn es um die Darstellung des Themas Bildung geht – exemplifiziert an möglichen Interpretationen des PISA-Bildungstests:

»PISA-Ergebnisse ist ein klassisches Beispiel. Bei PISA-Ergebnissen ist es so: Angenommen es gibt diese Zuordnung in Familien ... also bei Schülern mit Migrationshintergrund gibt es schlechtere Ergebnisse, dann kann man das ja immer unterschiedlich begründen. Man kann das mit unterschiedlichen Einkommens- oder Bildungsschichten der Eltern begründen, oder man kann

das eben mit der Herkunft oder der Kultur begründen. Das wäre so ein klassischer Fall, wo man in der Redaktion diskutiert.« (J2f)

Ein anderer Journalist, Redakteur eines Wochenmagazins, verweist auf das Thema, als er nach Kontroversen gefragt wird, die von der LeserInnenschaft an ihn herangetragen werden:

»Wenn das ganze Bildungsthema hinterfragt wird und [ob] die Bildung der Eltern Rückschlüsse auf die Schulerfolge der Kinder zulässt, spielt so ganz im Hintergrund die Herkunft ein bisschen eine Rolle, da merkt man dann Unterschiede, oder da werden dann in den Studien Unterschiede gemacht, ob das jemand ist, der, weiß ich nicht, aus der Türkei kommt oder aus Ex-Jugoslawien kommt, ob der aus Kroatien kommt oder aus Serbien kommt oder ... und da gibt's dann auch Leute, die direkte Rückschlüsse ziehen. Also das ist glaub' ich relativ heikel und mit Vorbehalt immer dann abzuhandeln.« (F2m)

Ähnlich formuliert es ein Kollege, ebenfalls Magazinredakteur, als er nach gesellschaftlichen Konflikten, die mit dem Thema Muslime und Islam zu tun haben, gefragt wird:

»Dann kann man natürlich auch fragen, inwiefern der Islam an sich ein ... oder wie soll man sagen, die starke Hinwendung zu einer Religion, auch ein Integrationshindernis darstellen kann. Zum Beispiel anhand von, wenn man sich anschaut: Bildungsabschlüsse im Vergleich zu anderen zugewanderten Gruppen.« (F1m)

Interessant an den Interviewausschnitten ist, dass in allen der Islam als erklärender Faktor aufgerufen wird, aber jeweils leicht unterschiedlich: Einmal als ›Kultur‹, einmal als ›Herkunft der Eltern‹ sowie einmal als ›Hinwendung zur Religion‹. In allen Fällen aber soll er etwas Drittes erklären, nämlich den geringen sozialen Status von MuslimInnen bzw. Menschen, die als MuslimInnen wahrgenommen werden – und zwar, das ist entscheidend, ohne auf den möglichen Faktor rassistischer Diskriminierung rekurren zu müssen. Systematisch verdrängt wird damit »die Existenz einer *institutionellen Diskriminierung*, die in den Beschäftigungsstrukturen liegt, in der systematischen Ausnutzung eines Mechanismus der *differentiellen Reproduktion der Arbeitskraft* durch den Kapitalismus« (Balibar 1993: 148).

Im Vergleich zur geschlechter- und sexualpolitischen Dimension wurde zum Zusammenhang von antimuslimischem Rassismus und Klassenverhält-

nissen bislang wenig geschrieben. In jüngerer Vergangenheit gab die »Sarrazine Debatte« in Deutschland dafür Anlass. So weist Juliane Karakayalı auf eine »Ethnisierung sozialer Konflikte« hin die sich »in einer Umdeutung der sozialen Marginalisierung von MigrantInnen aus muslimisch geprägten Ländern [...] zu einem kulturellen Problem« ausdrücke (Karakayalı 2012: 102-103). Dies finde dort statt, wo »der Islam« oder »die muslimische Kultur« zum wichtigsten erklärenden Faktor für die soziale Lage jener Menschen ernannt wird, die als muslimisch markiert werden. Nicht die Undurchlässigkeit der Klassengesellschaft, Diskriminierung oder rassistische Abwertung, sondern die Defizite des muslimischen Subjekts gelten dann als ursächlich für fehlenden ökonomischen Erfolg. Für Deutschland wurde diese Kombination aus kulturalistischem Rassismus und neoliberaler Leistungsideologie eingehend anhand der »Sarrazine Debatte« von 2010 untersucht (Friedrich 2011a). Thilo Sarrazins Intervention sei, so Elke Kohlmann, von einer doppelten strategischen Operation gekennzeichnet gewesen: Die »Verlagerung der Verantwortung für die Stellung in der Gesellschaft auf das Individuum« sowie »die Festschreibung der sozialen Hierarchie als natürliche Hierarchie« (Kohlmann 2011: 168). Dieser scheinbare Widerspruch wird bei Sarrazin durch den Verweis auf »Kultur« vermittelt. Im klassenrassistischen Erklärungszusammenhang wird geringe Leistung auf individuell fehlende Leistungsbereitschaft und diese wiederum auf eine angeblich kollektiv verankerte (und vererbte) kulturelle Prädisposition zurückgeführt. Sarrazins Rassismus wird dabei insbesondere dadurch deutlich, dass er Kultur ganz unumwunden biologistisch als zweite Natur konstruiert. Er verknüpft vorgebliche Begabungen, Intelligenz oder genetische Voraussetzungen mit kulturellen Zuschreibungen und liefert so wohl unbeabsichtigt einen Beleg für Etienne Balibars schon zwanzig Jahre zuvor vertretene These, wonach »die Kultur durchaus als eine solche Natur fungieren [kann], ganz besonders als eine Art und Weise, Individuen und Gruppen a priori in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtsein durch den Ursprung« (Balibar 1992b: 30; vgl. Kapitel 6.1).

Der Islam gehört, wie von einem Interviewpartner formuliert, zu den »selbstfabrizierten Behinderungen«, die zwischen MuslimInnen und ihrem prinzipiell möglichen sozialen Aufstieg stehen. Umgekehrt bedeutet das: Erst die Aufgabe der muslimischen Identität eröffnet die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs. An dieser unausgesprochenen Prämisse wird auch gegen durchaus vorhandene empirische Evidenz festgehalten. Ähnlich wie in der Sarrazine Debatte wird »[d]ie soziale Lage von Teilen von Migrant_innen [...] auf indi-

viduelles Versagen zurückgeführt und rassistische Muster mit klassistischen Deutungen gestützt« (Friedrich 2011b: 26). Wer die Statistik tatsächlich konsultiert, auf die der Journalist oben verweist, entdeckt zudem Überraschendes. Der jährliche Bericht zu Migration und Integration des österreichischen statistischen Bundesamts widerspricht der im Alltagsverstand offenbar stark verankerten These der »Vererbung« von Bildungsorientierung von Menschen mit Migrationshintergrund: »Das Bildungsniveau nähert sich in der zweiten Generation an jenes der inländischen Bevölkerung an, was sich vor allem in einem geringeren Anteil der Personen mit lediglich Pflichtschulabschluss (19 % versus 28 % in der ersten Generation) und einem markant höheren Anteil von Berufs- und Fachschulabsolventinnen und -absolventen (51 % versus 33 %) niederschlägt« (Statistik Austria 2017: 10). Da die Statistiken nach Staatsbürgerschaft, aber nicht nach religiösem Bekenntnis unterscheiden, lassen sie keine gesicherten Rückschlüsse auf den sozialen Status von MuslimInnen in Österreich zu. Der unterstellte Zusammenhang von ausbleibendem sozialem Aufstieg, geringer Bildungsaspiration und muslimischer Identität, wie er in den Interviews nahelegt wird, findet aber keine Bestätigung – auch nicht in der einschlägigen bildungssoziologischen Forschung. Eine Studie zu Bildungschancen von Kindern mit Migrationshintergrund in Österreich kommt zu einem unzweideutigen Schluss: »Geringe Bildungsaspirationen von Kindern mit Migrationshintergrund liegen nicht vor. Sie scheiden daher als Ursache aus, auch wenn sie immer wieder genannt werden. [...] Die Leistungsunterschiede sind sozio-ökonomisch bedingt« (Bacher 2010: 16). Durchaus richtig ist dagegen die Beobachtung, dass Kinder, deren Eltern nach Österreich eingewandert sind, häufiger manuelle Tätigkeiten am Arbeitsmarkt übernehmen, die soziologisch als »ArbeiterInnenberufe« klassifiziert werden; dies trifft insbesondere auf Personen zu, die aus der Türkei, aber auch aus den Nachbarstaaten Jugoslawiens nach Österreich kamen. Was die Konstruktion des Islam als »Bildungshindernis« tatsächlich verarbeitet, ist eine Klassenstruktur, in der ehemalige »GastarbeiterInnen«, viele davon aus der Türkei migriert und als MuslimInnen wahrgenommen, ihren proletarischen Status an ihre Kinder und Enkel »vererben«. Diese Tatsache kann als Effekt jener rassistischen Verhältnisse begriffen werden, die Etienne Balibar schon Anfang der 1990er Jahre als »Klassen-Rassismus« bezeichnet hatte: »Von Generation zu Generation muss [der Klassen-Rassismus] diejenigen »an ihrem Platz halten«, die keinen festen Platz haben und eben darum eine Genealogie brauchen« (Balibar 1992a: 257). Die spezifische Leistung des (in diesem Fall: antimuslimischen) Rassismus ist, dass er sozial immobilisiert und zugleich eine Erklärung für

diese soziale Immobilisierung liefert. Die Temporalisierung der Figur des/der muslimischen als rückständig ›erklärt‹ also einen weiteren eklatanten, sichtbaren Widerspruch der gegenwärtigen gesellschaftlichen Konjunktur: Die Erzählung des Aufstiegs durch individuelle (Lern-)Anstrengung wird gebrochen durch die anhaltende Zuweisung ›an ihren Platz‹ von migrantischen Jugendlichen aus proletarischen (›Gastarbeiter-‹)Familien: ›Statt kulturellem Determinismus wird ein Aufstiegsversprechen durch Leistung in den Vordergrund gestellt. Widerstände erscheinen so nicht als abzubauenen Barrieren, sondern als notwendige Stationen auf dem Weg zum Ziel, deren Schwierigkeit das Erreichte schlussendlich aufwertet‹ (Friedrich/Schultes 2011: 85). Diese narrative Struktur ist zugleich jene, die dem historizistischen Rassismus zugrunde liegt: Die ›eigene‹ Entwicklungsgeschichte nimmt die Form eines Bildungsromans an, in dem Individuen wie die (nicht-muslimische, nicht-migrantische) Gesellschaft als Ganze durch schmerzhaftes Lernprozesse hindurch den Status des erstrebenswert ›Gegenwärtigen‹ erlangen. Der *Mythos des meritokratischen Aufstiegs durch Bildung* bietet somit einen zweiten Horizont in der kulturellen Traumwelt des historizistischen antimuslimischen Rassismus. Er erlaubt die Bearbeitung eines augenfälligen Widerspruchs zwischen einer dominanten gesellschaftlichen Selbstdarstellung, nach der untere Klassenpositionen kein strukturelles Verhältnis mit den oberen bilden, sondern durch Bildungsanstrengung und Fleiß überwindbare Chancen auf sozialen Aufstieg, und einer unbestreitbaren, im Alltag wahrnehmbaren sozialen Immobilität von Menschen, denen ein ›Migrationshintergrund‹ zugeschrieben wird. Die Figur des/der muslimischen Anderen als anachronistisches Subjekt zu konstruieren, erlaubt es, das Scheitern meritokratischer Aufstiegsversprechen anzuerkennen und es zugleich weiter zu reproduzieren. Wenn MuslimInnen rückständig sind und der Islam ein Bildungs- und soziales Aufstiegs Hindernis ist, lässt sich dieser soziale Widerspruch im rassistischen Mythos auflösen.

7.3.4 Der Mythos der demokratischen Gesellschaft: die Wiederkehr des Verdrängten

Wie zu Beginn des Abschnitts 7.3 erwähnt, identifiziert Serhat Karakayalı das Verdrängte, das im antimuslimischen Rassismus zum Vorschein kommt, als die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus, und insbesondere des darin ins Eliminatorische getriebenen Antisemitismus:

»Die Muslime sind nicht einfach ›anders‹, sie sind vielmehr das Alter Ego, die dunkle Seite des westlichen Selbst. Während im klassisch orientalistischen Diskurs die ›Anderen‹ durch eine unüberbrückbare kulturelle Grenze vom Westen getrennt waren, ist im Rahmen eines liberal-emanzipativ kodierten Orientalismus das ›Andere‹ verzeitlicht. Es tritt auf als gesellschaftliche Widerkehr des Verdrängten. Im Fall des ›Islamfaschismus‹ ist es buchstäblich der in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg für überwunden erklärte und zumindest politisch geächtete Antisemitismus.« (Karakayalı 2011: 100)

Im hier untersuchten Material kommt der Begriff ›Islamfaschismus‹ nicht vor, Antisemitismus als spezifisch islamisches Phänomen nennen die Befragten sehr selten. Eine TV-Journalistin erwähnt, dass sie bei muslimischen GesprächspartnerInnen, die sie für Nachrichtensendungen interviewt, angehalten wird, besonders genau zu recherchieren:

»Und wenn, dann gab's auch bei mir in den letzten Monaten Diskussionen darüber, wer kompetente Interviewpartner sind. Wer seriös ist, wen man wirklich nehmen kann, wie biased wer ist, so in die Richtung. Da gab's Diskussionen, wo ich dann schnell mal wen hatte, und dann sagt der Chef, hey, pass' auf bei dieser Person, weil vor drei Jahren hat die noch so ein Interview gegeben und wer weiß wie stellvertretend diese Person ist für welche Gruppe an Muslimen und so weiter.«

Interviewer: »Was würden Sie dann sagen sind die Kriterien für biased oder nicht-biased, wie wird darüber gesprochen?«

»Ja, also wenn zum Beispiel irgendeine Person sich ziemlich ... die halt irgendwie eine ziemliche Anti-Israel Linie zum Beispiel fährt, dann muss man natürlich aufpassen und auch schauen, wie diese Person zum Beispiel politisch dasteht zum Beispiel. Also in die Richtung geht's dann eher.« (A1f)

Diese besondere Vorsicht – die Journalistin betont, dass diese Vorgehensweise nur für den Umgang mit muslimischen Kontakten üblich ist – kann als Hinweis auf eine »Kultur des Verdachts« gelesen werden, die Karakayalı in diesem Zusammenhang identifiziert (Karakayalı 2011: 119). Deutlicher wird der Bezug jedoch in einer längeren Passage, die schon in Kapitel 6.2.3 als Beispiel für die Konstruierte ›Gefahr des Rückfalls‹ im historizistischen Rassismus diskutiert wurde. Sie wird hier noch einmal teilweise wiedergegeben:

Und mein persönlicher Punkt ist: Wir wiederbeleben, nein wir tun nicht wiederbeleben, es ist plötzlich in unserer Gesellschaft, die sich mühsam genug von einer total autoritären Gesellschaft mit einer autoritären Erziehung, mit Fremdenfeindlichkeit, mit Antisemitismus und allem, mühsam wegbewegt, jetzt haben wir das Ganze noch einmal. Bei einem signifikanten Teil der Bevölkerung müssen wir noch einmal anfangen. Ja (Lachen) das ist das, was mich ein bisschen verzweifelt macht. Als jemand der bei Waldheim und bei Haider gekämpft hat, gegen Vorurteile und gegen autoritäres Denken und alles Mögliche, und zum Teil auch, glaub' ich, erfolgreich gekämpft hat, in meinem Segment halt, im Segment des bürgerlichen Österreich. Und jetzt kommt das ganze wieder! Ja, (Lachen) jetzt haben wir wieder diese Sprüche auf der Straße, und wieder dieses Anbeten eines autoritären Führers, das ist ein bisschen mühsam!« (J1m)

Wie in Kapitel 6.2 ausgeführt, werden hier Antisemitismus, Autoritarismus und die ›Neigung zu starken Männern‹ erstens einer bereits überwundenen Epoche der eigenen Geschichte zugeschlagen; zweitens als Eigenschaft MuslimInnen zugeschrieben, denen als anachronistische Subjekte die Läuterung zur wirklich demokratischen Identität erst noch bevorsteht; und drittens die eigene Gesellschaft als von eben jenen MuslimInnen bedroht konstruiert, da sie ›uns‹ in eine Vergangenheit zurückzuwerfen drohen, in der ›Autoritarismus‹, ›Fremdenfeindlichkeit‹ und ›Antisemitismus‹ herrschten. Die bittere Ironie des liberalen antimuslimischen Rassismus ist in dieser Passage wie im Schauglas ausgestellt. Der zentrale Diskursmechanismus des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus – die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen – wird selbst Teil der Selbstinszenierung des ›Antirassismus‹. Die Selbstpositionierung als ›Kämpfer gegen Fremdenfeindlichkeit‹ und die Inferiorisierung/Dämonisierung des/der muslimischen Anderen sind ein und derselbe Akt – was zugleich den Sprechenden vor möglicher Kritik immunisiert (Karakayalı 2011: 100-103). Hier soll aber vor allem der Frage nachgegangen werden, wie diese und ähnliche Passagen, in denen MuslimInnen als Verkörperungen einer gewaltvollen, autoritären Vergangenheit konstruiert werden, auf ihre Funktion als Bearbeitungsform gesellschaftlicher Widersprüche gelesen werden können. Oft wird die Zuschreibung von Autoritarismus und Antisemitismus in der einschlägigen Literatur als Strategie der Selbstentlastung interpretiert. So meint etwa Astrid Messerschmidt in ihrer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus in der deutschen, post-nationalsozialistischen Gesellschaft:

»Aktuell werden Antisemitismen auffälligerweise auch unter marginalisierten Minderheiten mit migrantischen Hintergründen artikuliert [...]. Für den mehrheitsdeutschen Umgang mit sekundären Antisemitismen bietet sich dadurch eine Gelegenheit, zum einen das Problem jenseits der einheimischen Mehrheitsgesellschaft anzusiedeln und um anderen, die Nichtzugehörigkeit eben dieser ›Nicht-ganz-Deutschen‹ bestätigt zu sehen.« (Messerschmidt 2009: 68)

Wer die muslimischen Anderen als ›eigentliche‹ TrägerInnen des Antisemitismus identifiziert, wäscht die ›eigene‹ Gesellschaft vom Vorwurf der Täter- und Komplizenschaft rein. Wird, wie in der Interviewpassage, diese Operation mit dem Mechanismus der Temporalisierung verknüpft – »wir sind hoffentlich mehrheitlich *drüber hinweg*«; »jetzt haben wir das Ganze *noch einmal*«; »jetzt kommt das ganze *wieder!*« (Herv. B.O.) – entsteht das Narrativ vom geläuterten Subjekt, das zwar historisch Schuld auf sich geladen hat, aber durch Bildungsanstrengung, Selbsthinterfragung und Sühneleistung den Status des leuchtenden Vorbilds für die rückständigen Anderen wieder erringen konnte. Im hier behandelten Beispiel tritt jedoch noch ein weiterer Aspekt hinzu. Denn der Diskursmechanismus der Temporalisierung entsorgt hier nicht nur die historische Verantwortung für den Nationalsozialismus, sondern macht auch aktuelle Formen rechtsextremer, autoritärer Politik unsichtbar. Was in der Zusammenschau des Materials auffällt, ist dass die FPÖ als wichtigste politische Akteurin in Zusammenhang mit antimuslimischen Diskursen identifiziert wird. Auch der oben zitierte Redakteur nimmt auf die FPÖ Bezug – vier von sechs Codierungen zum entsprechenden Topos entfallen auf die rechtspopulistische Partei. Zum Zeitpunkt des Interviews lag die FPÖ unter Heinz-Christian Strache, die der Befragte an einer Stelle als verantwortlich für »antimuslimische Kampagnen« bezeichnet, in bundesweiten Wahlumfragen konstant auf dem ersten Platz. Trotzdem werden die »Neigung zu starken Männern«, »autoritäre Erziehung«, »Fremdenfeindlichkeit«, »Antisemitismus«, »Vorurteile« sowie »autoritäres Denken« als etwas der Gesellschaft äußerliches dargestellt. Wenn Karakayali meint, dass der antimuslimische Rassismus liberaler Prägung behaupte, »[d]ie kulturelle Leistung des Westens bestehe darin, ebendiese [faschistische, Anm.] *Vergangenheit* abgeschüttelt zu haben« (Karakayali 2011: 99; Herv. B.O.), müssen wir ergänzen, dass die *Ge-gentwart* autoritärer Politik gleichsam mit entsorgt wird.

Diese Dimension der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen verweist auf einen dritten Mythos, der die kulturelle Traumwelt des liberalen

antimuslimischen Rassismus konstituiert: der *Mythos einer stabilen, von autoritären Tendenzen, Antisemitismus und – ironischerweise – Rassismus befreiten Demokratie*, die sich ›internalistisch‹, also aus sich selbst heraus, von den Spuren der gewaltvollen, prä-demokratischen Vergangenheit befreit hätte. Fatima El-Tayeb fasst dieses ›internalistische Narrativ‹ wie folgt zusammen:

»Das internalistische Narrativ erlaubt, ja verlangt das Festhalten am Bild europäischer Überlegenheit, die angeblich nicht auf Unterwerfung und Ausbeutung beruht [...], sondern auf einem überlegenen Wertesystem, beruhend auf Gleichheit, Fairness und Demokratie, das es Individuen, Gruppen und Nationen erlaubt, ihr volles Potenzial zu entfalten.« (El-Tayeb 2016: 59)

Der Widerspruch, der hier bearbeitet wird, ist abermals einer zwischen einem dominanten gesellschaftlichen Selbstbild und einer konkreten politischen und gesellschaftlichen Entwicklung, die dieses notwendig irritiert. Der Aufstieg einer rechtsextremen Partei zur stärksten politischen Kraft im Lande wird, wie in Abschnitt 5.2 gezeigt, durchaus wahr- und als gesellschaftliches Problem ernstgenommen. Zugleich erlaubt der Einsatz historizistisch-antimuslimischer Diskurse jedoch, dieses Problem mythisch zu verschieben und in einen Widerspruch zwischen ›unserer‹ fortschrittlich-demokratischen und ›ihrer‹ rückständig-autoritären Kultur zu übersetzen. Auch hier leistet der antimuslimische Rassismus »konkrete ideologische Arbeit« im Sinne Stuart Halls (1980: 52; vgl. Kapitel 4.3).

7.3.5 »Ich als Gesellschaft«: die imaginäre Wertegemeinschaft

Auf expliziter Ebene erlaubt der Diskursmechanismus der Temporalisierung also, Strategien der Selbstaufwertung gegenüber muslimischen Anderen mit einer nicht- oder anti-rassistischen Selbstpositionierung als *fortschrittlich* zu verbinden. Implizit bezieht sich diese Selbstpositionierung auf einen als historische Scheidelinie konstruierten *turning point*, der in Jahren nach ›1968‹ ausgemacht wird. Die Figur des/der muslimischen Anderen verkörpert all jene schlechten Eigenschaften, die der ›eigenen‹ Gesellschaft vor diesem Umbruch zugeschrieben werden und heute als überwunden gelten. Der antimuslimische Diskurs produziert somit nicht nur die Figur des/der Anderen, sondern zugleich ein phantasmatisches Bild der eigenen Gesellschaft als *befreit*. Lesen wir dieses Bild symptomal im Sinne Althusser und Halls, scheinen in ihr drei konstitutive Mythen auf, die reale Widersprüche und Konfliktkonstellationen in die dichotome Gegenüberstellung von ›muslimisch‹ vs. ›nicht-muslimisch‹

übersetzen: Die eigene Gesellschaft erscheint dann als *emanzipiert* von Sexismus, Patriarchat und Homophobie; als *gerecht* hinsichtlich der Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs; und als *demokratisch*, da geläutert vom Faschismus und vor den Gefahren autoritärer Politik gefeit. Was dieses Bild irritiert – anhaltende Ungleichheit der Geschlechter und Diskriminierung nicht-heterosexueller Lebensweisen; verstärkte soziale Ungleichheit und ausbleibender sozialer Aufstieg bestimmter sozialer Gruppen; erstarkende autoritäre Politikformen – kann auf das Außen des/der muslimischen Anderen projiziert werden. In diesem Sinne wirkt der antimuslimische Rassismus als *Hegemonieverhältnis*. Er bietet unterschiedlich positionierten gesellschaftlichen Kräfte »intellektuelle und moralische Führung« (GH: 1947) auf eine Weise, die bestehende Machtverhältnisse perpetuiert und eine Gemeinschaft moralisch Überlegener stiftet. Dabei werden Diskurselemente miteinander kombiniert, die auf unterschiedlichen Maßstabsebenen zirkulieren – von der lokalen über die nationale und regionale bis hin zur globalen – und in eine symbolische sowie affektive Ökonomie eingespeist, die die Gegenüberstellung »muslimisch – nicht-muslimisch« permanent, aber zugleich selbstreflexiv und in immer leicht veränderten Sequenzen hervorbringt.

George Morgan und Scott Poynting kommen in ihrer Zusammenschau von Analysen antimuslimischer Moralpaniken zum Schluss, dass diese mit einer »construction of imagined moral communities« einhergehe (Morgan/Poynting 2012: 6). Der Aspekt des Moralischen als Register, in dem antimuslimische Diskurse und Praxen ihre besondere affektive Aufladung erhalten, ist auch im hier untersuchten Material höchst bedeutsam.⁶ Die Abwertung der muslimischen Anderen wird hier durch die *moralische* Überlegenheit der eigenen *Werte* vollzogen. Ich spreche deshalb von einer

6 Mehrere RedakteurInnen berichten in den Interviews, dass die Rückmeldungen aus der LeserInnen- bzw. SeherInnenschaft zu Themen, die mit MuslimInnen oder dem Islam zu tun haben – etwa in Form von LeserInnenbriefen, Anrufen oder in Online-Foren – besonders emotional und kontrovers ausfallen. Ein Journalist beschreibt es so: »Leserbriefe kommen nahezu immer, kommen verstärkt bei Berichterstattung über Muslime, über Islam, also da merkt man, da ist etwas in der Bevölkerung auf jeden Fall da, da brodelt etwas.« (A1m). Dieses »brodeln« kommt in zwei Fällen auch in den Gesprächen selbst zum Vorschein. In den Interviews A2m sowie G2m, in denen am deutlichsten antimuslimische Diskurselemente artikuliert wurden, war eine deutliche emotionale Erregung seitens der Gesprächspartner bemerkbar: Wo die Ablehnung als muslimisch markierter Praxen oder Werte zur Sprache kam, sprachen die Befragten lauter, wechselten in stärkeren Dialekt und brachten ihre Empörung durch Gestik und Mimik zum Ausdruck.

imaginierten Wertegemeinschaft, die durch die Veränderung von MuslimInnen entsteht. Nicht immer wird das implizite Sprechen im Namen dieser Gemeinschaft so direkt ausgedrückt wie in der Formulierung jener Journalistin, die direkt vom »ich« ins »wir« der »westlichen Gesellschaft, mit unseren Werten« gleitet:

»also als Frau würde ich sagen, Frauenrechte, das ist das was mich am meisten trennt von der islamischen Welt, oder von großen Teilen der islamischen Welt. Und prinzipiell, *als Gesellschaft stört mich oder stört unsere westliche Gesellschaft, mit unseren Werten*, halt am meisten die Menschenrechtsverletzungen die einfach... es ist undenkbar, dass das bei uns sein könnte.« (D1f, Herv. B.O.)

Die darin Ausdruck findende Überzeugung, es gebe *Werte*, die unsere Gesellschaft als Ganze von MuslimInnen trenne, wird von mehreren Befragten sehr ähnlich in Worte gefasst. Die moralische Gemeinschaft beruht auf »unseren Werten«, »Grundwerten«, »unseren Wertvorstellungen«:

»Naja, die Konfliktlinie ist eigentlich relativ simpel. Da gibt's die, die sagen, man muss denen alles verbieten was nicht *unseren Werten* entspricht – also jetzt ein bissl überspitzt formuliert, aber man darf nicht zulassen, dass die sich verschleiern, dass eine verschleierte Frau an einer öffentlichen Schule unterrichtet zum Beispiel. Und dann gab's andere, die gemeint haben, man darf da nicht überreagieren und, und das jetzt auch nicht überinterpretieren.« (I2m; Herv. B.O.)

»Problematisch wird's dann, wenn *Grundwerte* in Frage gestellt werden. Und Grundwerte sind *bei uns* eben, sagen wir einmal die Menschenrechte. Wenn jetzt jemand offensiv sagt, oder auch: Trennung Religion – Staat. Wenn jetzt jemand offensiv sagt, ja, die Gesetze des Koran sind wichtiger als die staatlichen österreichischen Gesetze, dann ist das natürlich ein Problem.« (H1m; Herv. B.O.)

»Und wenn man sich ein bisschen intensiver damit auseinandersetzt, kommt man ja auch drauf, dass es da tatsächlich unterschiedliche Zugänge gibt und dass es ja auch in Wiener Gebetshäusern Prediger gibt *deren Grundeinstellungen wir gar nicht teilen können* und wollen.« (F2m; Herv. B.O.)

»Naja, das beginnt bei Frauenrechten, Emanzipation, geht hin bis zu Menschenrechtsverletzungen, das sind einfach Dinge die nicht *unseren Wertvorstellungen* entsprechen.« (D1f; Herv. B.O.)

Damit soll nicht in Frage gestellt werden, dass ›Werte‹, im Sinne von im Alltagsverstand verankerten Welt- und Selbstverständnissen, handlungsleitenden Überzeugungen und affektiven Dispositionen, unterschiedlich und in Konflikt zueinander existieren. Bemerkenswert ist an dieser Stelle allein, dass und wie solche Werte einem Wir zugeschrieben werden, in dem interne Differenzen hinter einen grundlegenden Antagonismus zwischen einem nicht-muslimischen und einem muslimischen Kollektiv zurücktreten. In jeder der hervorgehobenen Passagen verknüpft der bzw. die Sprechende die ›Werte‹ mit einer kollektiven Besitzanzeige: ›wir‹, ›uns‹, ›unsere‹. Eine weitere Form, in der sich die Annahme einer moralischen Gemeinschaft ausdrückt, ist die Vokabel des ›Konsenses‹, der als deren Grundlage unterstellt wird. So distanzieren sich mehrere Befragte auf Nachfrage von dem Begriff ›Islamophobie‹, weil sie Sorge haben, dass die Benennung von antimuslimischer Diskriminierung der notwendigen Abwehrkraft der eigenen Kultur schade, der ein Wertekonsens zugrunde liege:

»Aber Islamophobie sozusagen als Stempel, mit dem man Leute dann bedenkt, die kulturelle Verhaltensweisen von Gläubigen in Frage stellen, die sagen, das geht in unserer Gesellschaft einfach nicht und *da gibt's einen Grundkonsens, an den man sich zu halten hat*, das dann sozusagen unmöglich zu machen mit dem Vorwurf: der ist einfach islamophob, und damit sozusagen ein Trottel oder diskursunfähig, schließt sich selber aus von der Debatte, das halte ich für gefährlich.« (C2m, Herv. B.O.)

»Aber klar, diese rote Linie habe ich schon genannt, wo halt der *kulturelle und gesellschaftliche Konsens, den's bei uns einfach gibt*, überschritten wird, wo die Rechtsstaatlichkeit verlassen wird, wo das Strafgesetzbuch irgendwie... da gibt's nix zu diskutieren, da gehört das auch klar benannt, da soll man auch keine Scheu davor haben, ich sag einmal, positiv rassistisch oder positiv diskriminierend ein Auge zuzudrücken, das gehört klar benannt.« (C1m, Herv. B.O.)

»Wie geht man damit um, wenn islamische Mädchen zum Beispiel nicht schwimmen gehen dürfen vom Elternhaus aus? Und was ist die Rolle der Frau, wann ist eine Frau unterdrückt, und kann man das *in unserem gesell-*

schaftlichen Konsens tolerieren oder eben nicht tolerieren, oder kann man eben einmahnen, dass bei uns das halt eben eine gleichberechtigte Beziehung ist, das ist ein Konfliktfeld, das glaub' ich eben zwischen den Kulturen ganz stark vorhanden ist und diskutiert wird« (C1m, Herv. B.O.)

Auch hier ist nicht bemerkenswert, *dass* ein gesellschaftlicher Konsens angenommen wird – es ist ja gerade Einsatzpunkt hegemoniethoretischer Überlegungen, wie und unter welchen Bedingungen Herrschaft konsensual abgesichert wird – sondern die Tatsache, dass das Jenseits dieses Konsenses mit dem Islam bzw. MuslimInnen identifiziert wird. Mit der Hegemoniethorie Ernesto Laclaus kann man die Figur des/der muslimischen Anderen als »konstitutives Außen« der imaginären Wertegemeinschaft bezeichnen: »ein ›Außen‹, das die Identität des ›Innen‹ blockiert (und das, nichtsdestotrotz, zugleich die Voraussetzung für seine Konstitution ist)« (Laclau 1990: 17).

7.4 Systematische Effekte des antimuslimischen Rassismus

Etienne Balibar weist darauf hin, dass jeder Rassismus »gleichzeitig institutionell und soziologisch« ist (Balibar 1992c: 52). Auch für den antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis ist prägend, dass er sowohl »soziologisch«, als negative Vergesellschaftung qua imaginäre moralische Gemeinschaft, als auch »institutionell«, als Ensemble von Ein- und Ausschlussmechanismen, wirkt. Die historizistische Veränderung des/der muslimischen Anderen begründet diese Ein- und Ausschlüsse auf besondere Weise und erlaubt es liberalen, subjektiv nicht-rassistischen AkteurInnen, symbolisch und affektiv in deren Legitimation zu investieren. Diese systematischen rassistischen Effekte wirken sowohl als Spaltung im Inneren der österreichischen Gesellschaft, als auch als Abwehr nach außen. Das soll zum Abschluss an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

7.4.1 Temporale Distanz und räumliche Nähe I: die Abwehr muslimischer Migration

Wie in Kapitel 6.3 dargestellt, konstruiert der historizistische Rassismus *anachronistische Räume*: Enklaven der Vergangenheit in der globalen Moderne, deren BewohnerInnen gleichsam als Verkörperung weltgeschichtlich überwundener Entwicklungsstufen gelten. Im Zeitalter des Kolonialismus und klas-

sischen Imperialismus stellt der historizistische Rassismus somit zugleich temporale und räumliche Distanz her: »Geographical difference across *space* is figured as a historical difference across *time*« (McClintock 1995: 40; Herv. i. O.). Im antimuslimischen Rassismus der Gegenwart sind wir auf eine andere Konfiguration gestoßen, die ich im Anschluss an McClintock als *invertierten anachronistischen Raum* bezeichne. Er verknüpft temporale Distanz mit räumlicher Nähe und generiert eine spezifische dämonisierende Dynamik. Denn dadurch werden MuslimInnen, die im Inneren der Gesellschaft – »unter uns« – leben, nicht nur zu Objekten wohlmeinender Integrationspädagogik (um sie in »unsere« Gegenwart zu integrieren), sondern auch als GefährderInnen der (zeitlichen) Ordnung konturiert. Diskursiver Knotenpunkt dieser Dynamik ist die Migration. Wenn Körper sich über die Grenzen bewegen, die zwischen autochroner und allochroner Zeitordnung, zwischen chronistischen und anachronistischen Räumen gezogen werden, invertieren sie die globale und nationale Zeitordnung. Oder, wie es einer der befragten JournalistInnen formuliert: »jetzt kommt das ganze wieder!« (Jim). Es ist daher nicht verwunderlich, dass historizistisch-antimuslimische Diskurse zur Begründung und nachträglichen Legitimierung staatlicher Politiken herangezogen werden, die Migration unterbinden wollen. Sie erlauben es insbesondere links-liberalen AkteurInnen, repressive Maßnahmen zu unterstützen, ohne dadurch die subjektive Selbstverortung als nicht-rassistisch in Frage zu stellen. Im Gegenteil wird die Einschränkung von Bewegungsfreiheit als gesellschaftliche Selbstverteidigung zum Schutz jener Errungenschaften dargestellt, die man auch von der politischen Rechten bedroht sieht.

In Österreich hatte bereits Anfang der 2000er Jahre die Integrations- und Migrationspolitik der damaligen Bundesregierung, unter der ersten ÖVP-FPÖ-Koalition (2000-2005), Anleihen an historizistisch-rassistischen Begründungszusammenhängen genommen. Darauf wies jüngst Paul Scheibelhofer in einer Studie zu Männlichkeitskonstruktionen im Migrationskontext hin. Er liest die Reform des Fremdenrechts 2002 sowie die Novellierung des österreichischen Staatsbürgerschaftsgesetzes 2005 als Herstellung »fremder Männlichkeit« (Scheibelhofer 2011, 2018). Im Rahmen der Reform 2002 wurde eine »Integrationsvereinbarung« eingeführt, die Zuwandernder aus Nicht-EU-Ländern zum Besuch eines Kurses verpflichtete, »in dem diese nicht nur Deutsch, sondern auch »europäische und demokratische Grundwerte« (§16 Abs. 1) lernen müssen« (Scheibelhofer 2018: 75). 2006 wurde auch in einem neuen Staatsbürgerschaftstest die Zustimmung zur imaginierten moralischen Gemeinschaft Österreichs abgefragt und etwa darauf

hingewiesen, »dass in Österreich Genitalverstümmelung, Zwangsheirat und Ehrenmord verboten sind« (Scheibelhofer 2012: 76). Zusammen mit anderen Maßnahmen waren die Reformen darauf ausgelegt (und darin erfolgreich), den Zugang zur österreichischen Staatsbürgerschaft zu erschweren und damit in Österreich lebende Menschen von demokratischen und sozialen Rechten auszuschließen. Das lag allerdings nicht an den nunmehr geforderten Gesinnungsbekenntnissen – von denen schließlich niemand wissen kann, ob sie aufrichtig abgelegt werden – sondern an neu eingeführten bürokratischen Hürden. Integrationsvereinbarung und Staatsbürgerschaftstest sollten vielmehr gesellschaftliche Unterstützung für diese repressiven Maßnahmen mobilisieren.⁷ Sie hatten eine spezifische Funktion, die Scheibelhofer so zusammenfasst:

»Nach außen verdeutlicht er der Bevölkerung, dass Einbürgerung strikter gehandhabt wird, und von zukünftigen StaatsbürgerInnen erzwungen er ein Zeichen der Unterwerfung unter die österreichische Staatsmacht [...]. Was solche Integrationstests bezwecken, ist, MigrantInnen als »nicht-wir«, rückständig und gefährlich fremd zu markieren.« (Scheibelhofer 2018: 67)

Ähnliche Reformen von Staatsbürgerschafts- und Einwanderungsgesetzen wurden in den letzten Jahren auch in anderen Ländern Europas beobachtet und kritisch kommentiert (vgl. Bauböck/Joppke 2010; Michalowski 2011). Berühmt-berüchtigt wurde der Einbürgerungstest im deutschen Baden-Württemberg. Er forderte von MuslimInnen, die sich um die deutsche Staatsbürgerschaft bewarben, die Beantwortung von 30 Fragen zu Terrorismus, Sexualität, und Geschlechterverhältnissen:

»Im Rahmen dieses »Muslimtests« (wie er bald genannt wurde) mussten sich die Befragten nicht nur gegen die Anschläge von 9/11 aussprechen, sondern etwa auch bekunden, dass sie kein Problem damit hätten, für eine weibliche Vorgesetzte zu arbeiten, oder zu erfahren, dass der eigene Sohn homosexuell ist.« (Scheibelhofer 2011: 332-333)

7 Dieser Einschätzung schließt sich auch die Politikwissenschaftlerin Julia Mourão Permoser an. Sie kommt in ihrer Untersuchung der Integrationsvereinbarung zum Schluss: »[T]he actual aim of imposing new conditions on the acquisition of rights was not to achieve a certain material effect, but rather a symbolic effect – namely to send an exclusionary message that the government is tough on immigrants and to satisfy the predominantly anti-immigrant public opinion« (Mourão Permoser 2013: 157)

Der Migrationsforscher Vassilis Tsianos fasst diese Praktiken unter dem Begriff des »postliberalen Rassismus« zusammen (Tsianos 2015; vgl. Tsianos/Pieper 2011; Pieper et al. 2011), der als muslimisch gekennzeichnete AkteurInnen unter Generalverdacht stellt,

»und auf diese Weise deren sonst unangreifbare Niederlassungsrechte in Deutschland und Europa infrage stellt. In dem ›postliberalen Rassismus‹ sehe ich dabei die Produktivität eines antimuslimischen Rassismus, der darin besteht, die aus der Einwanderungsgeschichte resultierenden Niederlassungsrechte postnationaler Subjekte einzuschränken [...]. Diese illiberalen Grenzziehungspolitiken (›reversible citizenship‹) sind zugleich als postliberale Grenzen der Demokratie zu verstehen« (Tsianos 2015: 120-121)

Aus der hier dargelegten Perspektive der Kritik eines historizistischen antimuslimischen Rassismus zeigen die Beispiele der Staatsbürgerschafts- und Fremdenrechtsreformen, wie die ›Behauptung der Ungleichzeitigkeit‹, die Figur des anachronistischen ›Subjekts des noch-nicht‹ und die konstruierte ›Gefahr des Rückfalls‹ an der Produktion rassistischer Ausschlüsse und der Legitimation von Politiken der Migrationsabwehr teilhat. Zuletzt soll dieser Zusammenhang anhand einer jüngeren Maßnahme einer österreichischen Bundesregierung – von sozialdemokratischer SPÖ und konservativer ÖVP gebildet – illustriert werden. 2016 beschloss die vom Sozialdemokraten Werner Faymann geführte Regierung, eine Obergrenze von 37.500 Asylanträgen pro Jahr in Österreich einzuführen. Obwohl das Vorhaben österreichischen, europäischen und internationalen Bestimmungen des Asylrechts widersprach, konnte die Regierung auch in Teilen der liberalen Medienlandschaft Unterstützung für ihr Vorgehen finden. So sprachen sich zwei prominente Redakteure der linksliberalen Tageszeitung ›Der Standard‹ für die nunmehr sogenannte ›Asylbremse‹ aus – und bezogen sich dabei auch auf Diskursmechanismen, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung analysiert wurden. Für Eric Frey, Redakteur und Chef vom Dienst der Tageszeitung, erfüllte die Regierung mit der Asylbremse »die Bedürfnisse einer stillen Mehrheit« (Frey 2016a, 2016b). Er skizziert zwei Pole in der österreichischen Gesellschaft: »Die einen wollen die Grenzen für alle Migranten schließen und die im Land befindlichen möglichst rasch loswerden. Die anderen lehnen jede Einschränkung des Asylrechts ab und wollen den Flüchtlingen das Leben möglichst leicht machen« (Frey 2016b). Dazwischen stehe eine schweigende Mehrheit:

»Diese Menschen haben Mitleid mit den Opfern der Kriege in Syrien und im Irak und sind grundsätzlich bereit, Flüchtlinge aufzunehmen; aber nur in einem Ausmaß, das leicht zu bewältigen ist. Sie machen sich Sorgen über fehlende Integrationsfähigkeit und -bereitschaft, wollen weder, dass Großfamilien auf Dauer von der Mindestsicherung leben, noch, dass Kopftuch und gar Niqab das Straßenbild in ihrer Nachbarschaft bestimmen. Sie fürchten islamistischen Terror genauso wie einen Anstieg der Kriminalität und verlangen vor allem, dass der Staat die Kontrolle über die Grenzen behält.« (Frey 2016b)

Bei der Einschränkung des Asylrechts handle es sich daher um, so der Titel des Kommentars, »Eine Flüchtlingspolitik der Mitte«. In dieser »Mitte« werden alle Klischees des antimuslimischen Rassismus miteinander verwoben, »Kopftuch und gar Niqab« zum Ausweis fehlender »Integrationsfähigkeit und -bereitschaft«. Frey projiziert auf die Figur des/der muslimischen Anderen fast alle in Kapitel 5 beschriebenen Topoi der muslimischen Frage. Woran die kulturelle Distanz, die Frey zur Grundlage der mangelnden Integrationsfähigkeit und -willigkeit von muslimischen Flüchtenden erklärt, besteht, erklärte parallel dazu sein Redaktionskollege und Leitartikler Hans Rauscher. Rauscher begrüßte ebenfalls die Einschränkung des Asylrechts (Rauscher 2016a), sah darin aber keine »endgültige Lösung« für das »Jahrhundertphänomen Massenflucht«. Die Problemlage skizzierte er noch im Dezember 2017 so:

»Die muslimische Welt insgesamt ist eine Krisenzone. Sie ist geprägt von Kriegen, Bürgerkriegen und Glaubenskriegen. Während die asiatischen Staaten zu den Aufsteigern gehören, stagnieren die muslimischen Länder wirtschaftlich und wissenschaftlich. Rückständigkeit ist ein islamisches Merkmal.« (Rauscher 2017)

Migration aus islamisch geprägten Ländern unterscheide sich von jener aus anderen Weltteilen. Ursache für die Kriege und Gewalt in islamisch geprägten Ländern sei deren Rückständigkeit.

»Ein Halbmond der Gewalt zieht sich von Afghanistan über den Nahen Osten bis Syrien. Die Schuld der Amerikaner mit ihren Interventionen liegt nur zu einem geringeren Teil richtig. Der wichtigere Grund für diese Kriege, Bürgerkriege, Massaker und die Terrorpest ist der, dass die muslimisch-arabische Welt mit der Moderne nicht fertig wird.« (Rauscher 2016a)

Jene, die vor Krieg und Gewalt fliehen, kämen »mit einer mittelalterlichen Einstellung zu Frauen und zur modernen Welt überhaupt« nach

Europa (ebd.). In einer seiner Kolumnen präsentierte Rauscher LeserInnen-Reaktionen auf seine Thesen zur muslimischen Frage unter dem Titel »Diese Zuwanderung ist fundamental anders«. Darin kommen LeserInnen mit den Vornamen »Agnes«, »Waltraut«, »Georg«, »Theodor« und »Heinz« zu Wort, allesamt identifizierten sich als nicht-muslimische ÖsterreicherInnen. »Waltraut« bringt den Kern eines liberal-aufgeklärten, historizistischen antimuslimischen Rassismus, der im Namen der Emanzipation spricht, auf den Punkt:

»Die Muslime bringen ihr festes, vermutlich nicht hinterfragtes Weltbild mit und beanspruchen, in Europa gemäß ihren überkommenen Ansichten und Gebräuchen leben zu dürfen. Und wir in Europa fühlen uns der Toleranz und den Menschenrechten (?) verpflichtet, faseln von anderer Kultur, für die man Verständnis aufbringen müsse.« (Rauscher 2016b)

Im Kontext der Asylverschärfung 2016 treffen wir hier also auf eine besondere Häufung temporalisierender Marker: »Rückständigkeit«, »überkommene Ansichten«, die »muslimisch-arabische Welt«, die »mit der Moderne nicht fertig wird«, offenbar weil sie nicht Teil von ihr ist. Hier wird der antimuslimisch-historizistische Rassismus unmittelbar zur Legitimierungsideologie repräsentativer Migrations- und Asylpolitik.

Dass die Dämonisierung von MuslimInnen in diesem Zusammenhang auch buchstäblich werden kann, zeigt das Beispiel der Auseinandersetzung mit der Silvesternacht von Köln in der linksliberalen Wiener Wochenzeitung »Falter«. An der Debatte im Anschluss an die sexistischen Übergriffe auf der Kölner Domplatte zum Jahreswechsel 2015/16 (Dietze 2016a, 2016b) beteiligte sich der »Falter« mit der ersten Ausgabe des neuen Jahres. Das Titelbild und der Heftschwerpunkt zum Thema »Freiwild Frau« wurden von Zeichnungen der österreichischen Künstlerin Bianca Tschaikner illustriert. Die schwarz-weißen Illustrationen zeigen eine Masse schwarzhäariger, finster dargestellter Männer, die weinende, hellhaarige Frauen begrapschen (vgl. Abb. 1).

Die Darstellung veranlasste den österreichischen Presserat – eine freiwillige Selbstregulierungseinrichtung, die Beschwerden anhand eines »Ehrenkodex für die österreichische Presse« prüft – das Cover als »Pauschalverunglimpfung und Diskriminierung« zu verurteilen (Österreichischer Presserat 2016). Betrachtet man nicht nur das Titelbild, sondern auch die Illustrationen im Blattinneren (vgl. Abb. 2 und 3), fallen noch weitere, vom Presserat nicht berücksichtigte Details auf.

Abbildung 1: »Falter« Titelseite, 13.1.2016 Illustration:
Bianca Tschaikner



Dort hält eine der sonst amorph-einheitlich gezeichneten Täterfiguren zwei Mobiltelefone in der Hand, was wohl auf die von rechtsextremen Online-Medien verbreitete Lüge anspielt, Flüchtlinge bekämen von Hilfsorganisationen teure Handys geschenkt (Siehe Detail-Darstellung in Abb. 4). Noch bedeutsamer ist aber, dass manche der Männer mit klassischen Attributen der Teufelsdarstellung gezeigt werden. Eine der Figuren hat Teufelshörner, eine andere streckt eine unnatürlich lange, spitze Zunge aus dem Mund (Abb. 5).

Hier geht die Dämonisierung im übertragenen Sinne – die Konstruktion von Anderen als »Folk Devil« – in eine Verteufelung im buchstäblichen Sinne über. Tschaikner schreibt in ihren Zeichnungen bewusst oder unbewusst Symbole des »dämonologischen Rassismus« (Hund 2007: 54) fort, der historisch bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreicht und zu unterschiedlichen

Abbildung 2: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner

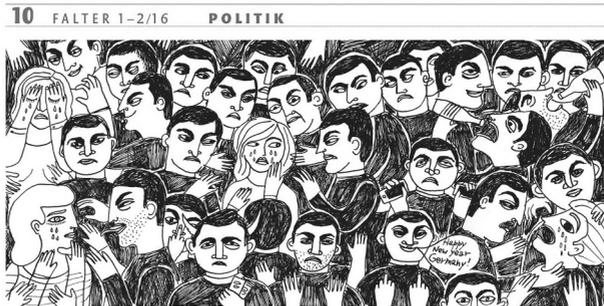


Abbildung 3: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



Zeiten sowohl Juden und Jüdinnen als auch Sinti und Roma, Schwarze und MuslimInnen betraf (vgl. Arjana 2015; Hund 2007: 53-61; Mastnak 2010; Wipermann 2005). Die bildliche Verteufelung wird zudem von Tschaikner selbst textlich supplementiert. Von der Falter-Redaktion eingeladen, ihre Sicht in einem Gastkommentar im Rahmen des Heftschwerpunkts darzulegen, präsentiert sie ein manichäisches Weltbild, das westliche und islamische »Welten« gegenüberstellt: »Jede Frau, die zwischen westlicher und islamischer Welt wechselt, weiß, wie erschreckend anders ihr Leben sich plötzlich anfühlt, sobald sie die Grenze überschreitet. Es ist, als verwandle man sich eine andere Art von Mensch« (Tschaikner 2016: 12) Die kulturalistische Veränderung von MuslimInnen wird auch bei Tschaikner temporalisierend unterfüttert,

Abbildung 4: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



Abbildung 5: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



wenn sie schreibt: »Ja, auch bei uns gibt es Frauenverachtung. Aber sie ist nicht kulturell, gesellschaftlich, gesetzlich und religiös legitimiert wie in arabischen Ländern. Die westlich-aufgeklärte Welt hat nicht nur eine gesetzliche Gleichstellung, sondern auch einen gesellschaftlichen Wertekonsens erkämpft, von dem diese Länder meilenweit entfernt sind.« Und weiter: »Die Männer, die wir in Köln erlebt haben, bringen Verhaltensmuster zu uns, die wir entweder nie hatten oder längst überwunden haben.« (Tschaikner 2016: 12; Herv. B.O.). Abermals sind es migrierende Körper, die eine »rückständige«, weil von uns scheinbar überwundene Kultur in die Gegenwart zurückholen. Letztlich endet auch Tschaikner mit einem Plädoyer für die Verhinderung von Migra-

tion, und den Ausschluss der Anderen, um die temporale mit der räumlichen Distanz wieder in Einklang zu bringen:

»Es liegt – jetzt mehr denn je – in unser aller Verantwortung, unsere Frauenrechte gemeinsam aktiv zu verteidigen. Mit dem Strafgesetz, mit Zivilcourage im Alltag, mit einer ehrlichen Berichterstattung, aber vor allem mit einer angemessenen Flüchtlingspolitik, die nicht ohne Rücksicht auf den Erhalt unseres gesellschaftlichen Friedens, unserer Werte und nicht zuletzt unserer finanziellen Kapazitäten die derzeit unkontrollierte Massenzuwanderung aus mit unserer eigenen Kultur schwerst kompatiblen Kulturen zulässt.« (Tschaikner 2016: 12)

Die Figur des/der muslimischen Anderen wird in den hier beschriebenen Beispielen zu dem, was Gabriele Dietze (2017: 21) »Migrationsabwehrfiguration« nennt. Sie zeigen, dass jene Diskursmechanismen, die im aus den Interviews gewonnenen Material identifiziert und analysiert wurden, in den öffentlichen Auseinandersetzungen um Hegemonie politisch wirksam sind. Ihr Effekt ist die hegemoniale Absicherung rassistischer Abwehrpolitiken durch die Mobilisierung temporalisierender Diskurse. Der Ausschluss des fremd gemachten wird so als gesellschaftliche Selbstverteidigung inszeniert.

7.4.2 Temporale Distanz und räumliche Nähe II: anti-säkularer Säkularismus

Die Konstruktion des/der muslimischen Anderen als anachronistische ›Subjekte des noch-nicht‹ trägt nicht nur zur Legitimation von Politiken der Abwehr nach außen – durch restriktive migrations-, asyl-, fremdenrechts- und staatsbürgerschaftspolitische Maßnahmen – bei. Sie wirkt auch nach innen, als Diskriminierung muslimischer ÖsterreicherInnen. Während es in den oben beschriebenen Fällen darum geht, die gestörte Beziehung von anachronistischem Außen und gegenwärtigem Innen wiederherzustellen – also die Verkörperungen der Vergangenheit wieder an ›ihre‹ anachronistische Räume zu binden – geht es hier um die Herstellung rechtlich-institutioneller Differenz, um der vorgeblichen temporalen Distanz zu entsprechen und die Präsenz der temporalisierten muslimischen Anderen trotz räumlicher Nähe mit der ›modernen‹ Dominanzgesellschaft verträglich zu machen. Zwei legislative Vorstöße der jüngeren Vergangenheit in Österreich können als Beispiele dafür verstanden werden. Es handelt sich um die Reform des österreichischen Islamgesetzes, das die rechtliche Grundlage für das islami-

sche religiöse Leben in Österreich darstellt und um die wiederholten Anläufe zur Einschränkung islamischer Bekleidungspraxen. Meine These ist, dass Diskurselemente des historizistischen antimuslimischen Rassismus hier einen Komplex bilden, den ich *anti-säkularen Säkularismus* nenne.

Das österreichische Islamgesetz existiert seit 1912, als der Islam anerkannte Religion der damals noch österreichisch-ungarischen, seit der Annexion Bosnien-Herzegowinas auch bosniakisch-islamische Gebiete umfassenden Monarchie wurde (vgl. Potz 2013; Skowron-Nalborczyk 2016). Seit 1979 ist die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) im Rahmen des Islamgesetzes offizielle Vertretung der MuslimInnen in Österreich und den Vertretungen aller anderen offiziell anerkannten Konfessionen rechtlich gleichgestellt. Das »Sondermodell Österreich« (Sticker 2008: 1), das sich aus der frühen rechtlichen Anerkennung des Islam und Institutionalisierung der Beziehung zwischen dem Staat und der islamischen Minderheit ergab, wurde in anderen europäischen Ländern (und in Österreich selbst) lange als vorbildhaft betrachtet (Mattes/Rosenberger 2015; Skowron-Nalborczyk 2016: 68-69; Sticker 2008: 5). Trotzdem setzte der damalige Staatssekretär für Integration, Sebastian Kurz, rund um das hundertjährige Jubiläum ein »Dialogforum Islam« (DFI) ein, um Grundlagen für eine Novellierung des Islamgesetzes zu erarbeiten. Zunächst war das DFI, das an die Deutsche Islamkonferenz (vgl. Tezcan 2012) angelehnt war, als offener Raum des Dialogs konzipiert, wie Farid Hafez (2018: 32) beschreibt: »Das DFI wurde [...] als Teil eines konsensualen Politikstils präsentiert, der von beiden Seiten getragen wurde. [...] Kurz benutzte eine inklusive und sogar antirassistische Sprechweise, die sich gegen Diskriminierung und für die Verbesserung der muslimischen Minderheit positionierte«. Diese konsensuale Ausrichtung verschob sich jedoch aus Sicht kritischer muslimischer und nicht-muslimischer TeilnehmerInnen im Laufe der Zeit. Sowohl dem Staatssekretariat als auch der Führung der IGGiÖ wurde vorgeworfen, kritische Stimmen zu marginalisieren (Hafez 2018: 33-34). Lautstark wurde die Kritik ab Herbst 2014, als die Bundesregierung einen ersten Vorschlag für ein reformiertes Islamgesetz präsentierte. Trotz Widerstand innerhalb der IGGiÖ und öffentlicher Proteste (Hafez 2017) wurde das neue Islamgesetz 2015 schließlich mit den Stimmen der damaligen Regierungsparteien SPÖ und OVP beschlossen. Der Politikwissenschaftler Farid Hafez und der Jurist Rijad Dautović bezeichnen das neue Islamgesetz von 2015 als »institutionalisierte Islamophobie« (Dautović/Hafez 2014: 54), weil darin Präambeln, Vorschriften und Verbote enthalten sind, die in der rechtlichen Regulierung anderer österreichischer Minderheitenreligionen, etwa der

jüdischen oder christlich-orthodoxen, keine Entsprechung finden. So wird in §4(3) von MuslimInnen »eine positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat« eingefordert. In keinem anderen Religionsgesetz in Österreich findet sich Vergleichbares. Die muslimische Aktivistin Dudu Kücükgöl erkennt darin eine »befremdliche Formulierung, die von tiefem Misstrauen zeugt und viel Platz für Interpretationsspielraum lässt« (Kücükgöl 2015: 402). Der Rechtswissenschaftler Richard Potz spricht von einem »Misstrauensvorschuss [...] gegenüber dem Islam bzw. den islamischen Glaubensgemeinschaften«, der sich in der wiederholten Betonung der »Pflicht zur Einhaltung allgemeiner staatlicher Normen« sowie »deren Vorrang vor innerreligionsgesellschaftlichen Regelungen oder der Lehre« ausdrücke (Pötz 2015: 367). Keine andere Minderheitenreligion werde auf ähnliche Weise gesondert darauf verpflichtet. Hafez sieht darin eine Anknüpfung »an jene islamophoben Stereotype [...], die die Figur illoyaler muslimischer BürgerInnen zeichnet« (Hafez 2018: 35). Ebenfalls im Islamgesetz enthalten ist mit §6(2) eine Bestimmung, wonach »[d]ie Aufbringung der Mittel für die gewöhnliche Tätigkeit zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder [...] durch die Religionsgesellschaft, die Kultusgemeinden bzw. ihre Mitglieder im Inland zu erfolgen [hat]«. Damit wird die Finanzierung von Moscheen und religiösen Vereinen aus dem Ausland verboten – eine Vorgabe, die etwa christlich-orthodoxe Kirchengemeinden nicht haben (Skowron-Nalborczyk 2016: 72). Schließlich soll das Islamgesetz auch sicherstellen, dass das islamische religiöse Leben in Österreich auf deutsch stattfindet, wie Sebastian Kurz selbst betonte:

»Erstens: Der Vorrang des österreichischen Rechts vor Glaubensinhalten steht im Gesetz. Zweitens: Die Darlegung der Glaubensinhalte in Deutsch, also des Korans, ist Teil des Gesetzes. Drittens: Deutsch als Unterrichtssprache ist selbstverständlich. Und viertens: Ich war der erste Politiker, der gefordert hat, dass die Predigten in den Moscheen auf Deutsch stattfinden.« (Kurz, zit. in Hafez 2018: 35)

Auch das ist in der gesetzlichen Regulierung von Religionsgemeinschaften in Österreich einzigartig. Für Hafez drückt diese »Betonung der deutschen Sprache [...] zweierlei aus«:

»Einerseits wird mit diesem Othing eine Grenzziehung zwischen MuslimInnen und dem Rest der Gesellschaft gezogen, wobei gleichzeitig durch die Annahme der deutschen Sprache eine mögliche Inklusion in Sicht gestellt wird. Andererseits wird mit der Absicht der Verdeutschung dem musli-

mischen Subjekt eine Transparenz abverlangt, wie es im Unterschied zu anderen Kirchen und Religionsgesellschaften, nicht der Fall ist. Damit ist die Inklusion nur oberflächlich« (Hafez 2018: 35)

Der Grund für die Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften liegt nach Hafez in der politischen Agenda, einen »Islam europäischer Prägung« bzw. einen »Islam österreichischer Prägung« zu schaffen. Dieses Ziel wurde sowohl von Sebastian Kurz als auch vom Geschäftsführer des ÖIF, Franz Wolf, mehrfach öffentlich geäußert (Hafez 2018: 38). »Europäisch« ist der Islam in diesem Theorem dann, wenn er sich als kompatibel mit den Werten der Moderne erweist, insbesondere in Hinblick auf Körper- und Sexualpolitiken, wie Hafez anhand eines Zeitungskommentars von Wolf unter dem Titel »Wie viel Europa braucht der Islam?« zusammenfasst: »Europa wird hier zum Sinnbild für Modernisierung und kulturelle Höherwertigkeit« (Hafez 2018: 41). Wolfs Gegenüberstellung von MuslimInnen, die als »Meinungsführer der öffentlichen Debatte« das Ziel der »Verteidigung von Traditionen und die Durchsetzung eigener Interessen« verfolgten auf der einen, und einem »aufgeklärten Islam« auf der anderen Seite (Wolf 2017b), übersetzt reale politische Auseinandersetzungen innerhalb der und zwischen den muslimischen Communities in das Register des historizistischen Rassismus, indem Europa und Österreich mit »Fortschritt, Aufgeklärtheit und Moderne« gleichgesetzt. Der systematische Effekt des historizistischen antimuslimischen Rassismus ist hier nicht die Abwehr muslimischer Migration nach außen, sondern die Spaltung zwischen guten, integrationswilligen und schlechten, integrationsresistenten MuslimInnen. Das Islamgesetz 2015 übersetzt diese Spaltung in Recht und eine neue Ausgestaltung der institutionellen Beziehungen zwischen Staat und religiöser Minderheit.

Bemerkenswert an dieser Entwicklung ist, neben der von Hafez hervorgehobenen Kontinuität zum »Zivilisierungs- und Modernisierungstheorem der Habsburgermonarchie« (Hafez 2018: 42), dass die Diskriminierung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich mit der Bezugnahme auf den Säkularismus einhergeht. So verteidigt Wolf das Islamgesetz als Mittel, damit die »Integration [der wachsenden Zahl der Muslime, Anm.] in einem säkularen, wenngleich religionsfreundlichen, demokratischen Staat besser gelingen kann« (Wolf 2017b; Herv. B.O.). Das Ziel müsse sein, »gemäßigte Kräfte, die für einen europäisch geprägten, moderaten und toleranten Islam eintreten« zu stärken (ebd.). Auch in einer Anfang 2017 vom Österreichischen Integrationsfonds unter der Leitung von Wolf veranstalteten Gesprächsrunde

mit österreichischen und internationalen Expertinnen – darunter die spätere FPÖ-Außenministerin Karin Kneissl – wurde der säkulare Charakter der österreichischen und europäischen Gesellschaft hervorgehoben. Im Vorwort zur Publikation verdeutlicht Wolf, dass das neue Islamgesetz für ihn ein geeignetes Mittel zur ›Europäisierung‹ des Islams ist und betont: »Religionsfreiheit hat Grenzen. Der Rechtsstaat ist in Österreich der Maßstab für das Zusammenleben. Mit dem 2015 adaptierten Islamgesetz von 1912 wurden in Österreich dafür die Grundlagen geschaffen.« Dies wären »die ersten Schritte eines langen Weges, um den Islam besser in Europa ankommen zu lassen« (Wolf 2017a: 3). Die versammelten Beiträge vertiefen die Konstruktion des »Islams europäischer Prägung«. Dieser sei, so Mouhanad Korchide, ein Islam, »der mit den Menschenrechten, mit demokratischen Grundwerten, mit der Gleichberechtigung der Geschlechter und mit der Säkularität als institutionelle Trennung zwischen Staat und Religion vereinbar ist« (Korchide 2017: 5). Ganz ähnlich benennt Zekirija Sejdini die »Anerkennung der säkularen Rechtsstaatlichkeit« als Bedingung für einen »Islam europäischer Prägung« (Sejdini 2017: 35). Der wiederholte Verweis auf das Säkulare, der auch in den Interviews immer wieder auftaucht, berührt eine interessante Frage, die jüngst die Berliner Islamwissenschaftlerin Schirin Amir-Moazami aufwarf. Sie fragt in ihrer Analyse der muslimischen Frage in Europa, »auf welche Weise das Säkulare in seiner christlichen Genealogie religiöse Minderheiten erzeugt und Religion produzierend wirkt, etwa indem es immer wieder die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Politischen zu ziehen verpflichtet« (Amir-Moazami 2016: 29). Sie spricht von einer »liberal-säkularen Matrix« und meint damit »vor allem Trennungspraktiken innerhalb liberaler Demokratien, die über die (il-)legitimen Ausdrucksformen des Religiösen im öffentlichen und damit notgedrungen auch im privaten Raum befinden« (Amir-Moazami 2016: 22; Herv. i. O.). Im Konzept der liberal-säkularen Matrix hallt einerseits die »heterosexuelle Matrix« von Judith Butler nach (im Sinne einer »matrix of intelligibility«, Butler 2011: 24); andererseits schließt es an jüngere Debatten um den Stellenwert des Säkularen in Vergangenheit und Gegenwart an. In diesen wurde die Säkularisierungsthese – »the thesis of ›the decline‹ and ›the privatization‹ of religion in the modern world« als inhärenter und notwendiger Bestandteil gesellschaftlicher Modernisierung (Casanova 2009: 1050) – umfangreicher und grundlegender Kritik aus philosophischer (Taylor 2007), anthropologischer (Asad 2003), soziologischer (Casanova 2011) und religionshistorischer (Veer 2001) Perspektive unterzogen. Charles Taylor (2007) beschreibt in seinem monumentalen Werk das gegenwärtige ›säkulare

Zeitalter« als jenes, in dem erstmals das Nicht-Glauben zur unproblematischen, keiner näheren Begründung bedürftigen Haltung wird, oder wie der Religionssoziologe José Casanova (2011: 58) zusammenfasst: »Secularity, being without religion, [...] tends to become increasingly the default option, which can be naïvely experienced as natural and, thus, no longer in need of justification«. Dieser Zustand der Säkularität bedeutet gleichsam die Ausweitung des Säkularen zu einem immanenten Raum. An die Stelle einer Dualität von weltlichen und sakralen Sphären – wie sie für die Säkularisierung im Westlichen Christentum charakteristisch war – tritt eine säkulare Welt, die das Religiöse nur als Problem, oder zumindest als erklärungsbedürftige Besonderheit, in ihrer Mitte erfahrbar macht. Das säkulare Zeitalter kann jedoch, so Taylor, nur in seiner spezifischen Historizität gelebt werden:

»Unbelief for great numbers of contemporary unbelievers, is understood as an achievement of rationality. It cannot have this without a continuing historical awareness. It is a condition which can't only be described in the present tense, but which also needs the perfect tense: a condition of ›having overcome‹ the irrationality of belief.« (Taylor 2007: 269)

Casanova greift diese phänomenologische These Taylors auf und entwickelt sie zu einer Kritik des politisch-ideologischen Säkularismus weiter (Casanova 2009, 2011). Ausgangspunkt ist die historische Einordnung – und ›Provinzialisierung« im Sinne Chakrabartys (Casanova 2011: 64; Chakrabarty 2008) – des Phänomens der Säkularisierung als spezifische Reaktion auf die Herausforderung weltlicher und kirchlicher Macht durch die Reformation: »Any discussion of the secular has to begin with the recognition that it emerges first as a theological category of Western Christendom that has no equivalent in other religious traditions« (Casanova 2011: 56). Ideologisch im negativen Sinne wird die Kategorie der Säkularisierung demnach

»once it is conceptualized in a Eurocentric way as a universal process of progressive human societal development from ›belief‹ to ›unbelief‹ and from traditional ›religion‹ to modern ›secularity‹ and once it is transferred to other world religions and other civilizational areas with very different dynamics of structuration of the relations and tensions between religion and world or between cosmological transcendence and worldly immanence.« (Casanova 2011: 63)

Was Amir-Moazami als liberal-säkulare Matrix bezeichnet, ruht demnach auf einer dem historizistischen Rassismus verwandten Logik der Temporalisie-

rung auf. Sie verallgemeinert eine spezifische, retrospektiv geschönte und geglättete Geschichte der Säkularisierung des westeuropäischen Christentums zu einer menscheitsgeschichtlichen Stufentheorie. Diese Stufentheorie prägt, so Casanova, als »secularist historical stadial consciousness« (Casanova 2011: 67) nicht nur das Verhältnis der EuropäerInnen zu Religion insgesamt, sondern zu einer Religion im Besonderen: Der Islam erscheint darin nicht als *eine andere Religion*, sondern als *das religiöse Andere* schlechthin (Casanova 2008: 72, 2011: 69). Ein solches säkularistisches Stufenmodell war auch in manchen der untersuchten Aussagen der befragten JournalistInnen wirksam – insbesondere in Interview C2m, das in Kapitel 6.2.2 analysiert wurde. Es gipfelt in der Aussage:

»Die Kirchen haben genau die gleiche Dominanz gehabt, und auch die gleiche Forderung alles gleichzuschalten und die eigenen Wertvorstellungen in Gesetze umzusetzen. Das gibt's nicht mehr und das ist jetzt vielleicht hundert Jahre im Gange, was ganz kurz ist, wirklich kurz. Und vielleicht schafft auch das noch Spannungen, dass wir hier etwas ... einen Schritt getan haben, den die anderen erst zu tun beginnen« (C2m)

Dass ›wir‹ einen Schritt getan haben, den ›die anderen‹ noch machen müssen, schreibt sich in das klassische Narrativ der Säkularisierung als Ideologie ein. Casanova beschreibt es als »embedded within an even broader narrative of general teleological processes of social modernization and progressive human development. The west simply showed the future to the rest of the world« (Casanova 2008: 64). In der Debatte um die Reform des Islamgesetzes in Österreich wurde die Schaffung eines ›modernen‹, ›aufgeklärten‹ Islam zur staatlichen Aufgabe erklärt und dies mit Verweis auf die erst herzustellende Kompatibilität des Islam mit einer säkularen Gesellschaft begründet. Die damit einhergehenden diskriminierenden Bestimmungen verweisen darauf, dass der historizistische antimuslimische Rassismus ein gesellschaftliches Verhältnis instituiert, das nicht nur die Abwehr nach außen, sondern auch die Spaltung nach innen zum Effekt hat. Er verbindet sich in diesem Fall mit einem säkularistischen Diskurs, der paradoxerweise zugleich *antisäkulare* Konsequenzen hat. Konstitutiv für die Idee der säkularen Gesellschaft ist schließlich nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern auch die Gewährleistung der Religionsfreiheit innerhalb der staatlich – d.h. innerhalb des »immanenten Rahmens« der Säkularen (Taylor 2007: 539-593) – definierten Räume. Dieser Anspruch scheitert in vielen europäischen Ländern schon an den Sonderbehandlungen, die den ehemaligen christlichen Staatsreligio-

nen zukommen (in Österreich institutionalisiert im Konkordat zwischen der Republik und der katholischen Kirche) und die als offensichtliche Konsequenz des post-christlichen Charakters des politischen Säkularismus gelten können. In diesem Falle tritt jedoch eine zusätzliche Ungleichbehandlung gegenüber einer Minderheitenreligion hinzu, die den Islam als ›besonders religiös‹ markiert – und MuslimInnen als Verkörperungen dieser besonderen Religiosität. Dabei geht es im Säkularismus-Diskurs gerade nicht (nur) um die institutionelle Trennung von Staat und Religion (was im Falle des Islam als Minderheitenreligion ohnehin keine reale Herausforderung darstellt), wie Charles Taylor betont: »We think that secularism (or laïcité) has to do with the relations of the state and religion, whereas in fact it has to do with the (correct) response of the democratic state to diversity« (Taylor 2010: 25). Und weiter: »The problem is that a really diverse democracy can't revert to a civil religion, or antireligion, however comforting this might be, without betraying its own principles.« (Taylor 2010: 25). Wo der Staat weltanschaulicher Diversität – ob religiös oder nicht-religiös begründet – nicht neutral gegenübersteht, sondern erzieherisch in eine bestimmte Religion eingreift, hört er auf, säkular zu sein. Dies ist offensichtlich im Versuch der staatlichen Generierung eines »europäischen Islams« oder eines »Islams österreichischer Prägung« der Fall. Staatliche Politik, die dies im Namen der Säkularisierung tut, kann als *antisäkularer Säkularismus* bezeichnet werden. Dies folgt der wichtigen Einsicht Amir-Moazamis, dass »[d]ie gegenwärtige Kritik am antimuslimischen Rassismus [...] zu kurz [greift], wenn sie ›Religion‹ schlicht unter ›Kultur‹ subsumiert und die Mechanismen der Erzeugung von Religionsnormen durch den säkularen Staat und seine institutionalisierten Praxen nicht berücksichtigt« (Amir-Moazami 2016: 31). Der Effekt des antisäkularen Säkularismus fügt die Erzählung der Säkularisierung als »a process of maturation and growth, as a ›coming of age‹ and as progressive emancipation« (Casanova 2009, 1054) in das Feld des historizistischen antimuslimischen Rassismus ein. Die Figur des/der muslimischen Anderen wird dabei abermals als Subjekt des noch nicht konstruiert, muslimische Praxen auf dieser Grundlage gesondert – also diskriminierend – staatlich reguliert. Dabei untergräbt es zugleich die säkularen Prinzipien, die er zu verteidigen vorgibt.

7.5 Zwischenfazit: Antimuslimischer Rassismus als Hegemonieverhältnis

Der liberale, historizistische antimuslimische Rassismus ist weit mehr als »nur« eine Form der Diskriminierung. Er macht ein umfassendes Angebot kultureller und politischer Führung, indem er eine moralische Ordnung schafft, in der das Eigene zugleich zur erstrebenswerten Norm wie zur gefährdeten Errungenschaft erklärt wird. Das Selbst wird zum Spiegelbild des Spiegelbilds, zum Anderen eines Anderen, das rückständig und zugleich gefährlich ist. Diese im historizistischen antimuslimischen Rassismus eingelassene Selbstverortung in einer imaginären Wertegemeinschaft ist zudem attraktiv, weil die ihr zugrunde liegenden Mythen an Elemente des Alltagsverstands anknüpfen, die, mit Gramsci gesprochen, »Spur autonomer Initiative seitens der subalternen Gruppen« sind (GH: 2191). Sexuelle Emanzipation, sozialer Aufstieg und Demokratisierung waren und sind Begehren sozialer Kämpfe und Reformbemühungen, insbesondere in Folge des gesellschaftlichen Aufbruchs von 1968. In der Traumwelt des antimuslimischen Rassismus allerdings geraten sie zu Mythen. Es sind Mythen, weil sie die ambivalenten Ergebnisse dieser Kämpfe ausblenden und Widersprüche nicht zur Kenntnis nehmen. Die eigene Gesellschaft – wechselnd als österreichische, europäische oder westliche markiert – wird darin als Errungenschaft dargestellt: emanzipiert, gerecht und demokratisch, zumindest im Prinzip. Widersprüchliche und widersprechende Erfahrungen, etwa mit vergeschlechtlichter Ungleichheit und Unterdrückung, mit Ausbeutung und Ausgrenzung, Entdemokratisierung und Autoritarismus, können durch den Verweis auf die Figur des/der muslimischen Anderen im Alltagsverstand kohärent und mit der dominanten affektiven und symbolischen Ordnung kongruent gearbeitet werden. Diese Konstruktion bezeichne ich, in Anschluss an Hall (und Freud), als »Traumwelt«. Wie der Traum Aufschluss über ungelöste Konflikte im Unbewussten gibt, verarbeitet die Traumwelt des Rassismus ungelöste Konflikte im Gesellschaftlichen. Sie bildet Mythen aus, die jenen, die in ihn investieren, Teilhabe an einem wertvollen »public and psychological wage« (Du Bois 1985: 700) bieten und sie auf Grundlage der historizistischen Abwertung des/der muslimischen Anderen in eine imaginierte Wertegemeinschaft von Überlegenen integrieren.

Dass es sich bei diesem Hegemonieverhältnis um ein *rassistisches* handelt, liegt nicht nur an der konstitutiven Spaltung zwischen der nicht-muslimischen Norm und den muslimischen Anderen, das ihm zugrunde liegt. Es

umfasst zugleich systematische und teilweise institutionalisierte Effekte der rassistischen Spaltung, d.h. ungleichen Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen, verschiedene Rechte und Pflichten. Begründet und reproduziert werden diese Ausschlüsse auch durch die Temporalisierung der Figur des/der muslimischen Anderen. Abwehr und Diskriminierung erscheinen dann als gesellschaftliche Selbstverteidigung bzw. notwendige Erziehungsmaßnahme, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, die auseinandergefallene Ordnung des anachronistischen Raumes wiederherzustellen. Die temporal distanzierten – muslimische MigrantInnen und ihre Nachkommen – müssen entweder auch räumlich auf Distanz gehalten werden oder der Staat muss ihnen, wo das nach geltendem Gesetz nicht möglich ist – etwa weil die MuslimInnen schon österreichische StaatsbürgerInnen sind – in der Entwicklung hin zum Ideal der westlich-demokratisch-säkularen Gesellschaft auf die Sprünge helfen. In beiden Fällen ermöglicht die Figur des/der historizistisch-rassistisch konstruierten muslimischen Anderen nicht-muslimischen AkteurInnen, die sich als nicht- oder antirassistisch verstehen, sich in eine imaginäre Wertegemeinschaft zu integrieren, die konstitutiv auf dem rassistischen Ausschluss von MuslimInnen beruht.

Die hier vorgelegte Darstellung hat versucht, die Analyse der Inferiorisierung und Dämonisierung von MuslimInnen so in eine hegemonietheoretische Problematik einzufügen, dass daraus Erkenntnisse über die gesellschaftliche Konjunktur gewonnen werden können, in denen sie stattfinden. Damit ist kein Anspruch auf eine umfassende Konjunkturanalyse im Sinne Stuart Halls verbunden. Sehr wohl kann die Untersuchung aber zeigen, wie die muslimische Frage in diese gegenwärtige gesellschaftliche Konjunktur eingelassen ist und (nicht-muslimischen) AkteurInnen Möglichkeiten bietet, deren Konflikte und Widersprüche subjektiv zu verarbeiten.

8 Rassismus im Namen der Emanzipation. Befunde, Grenzen, Ausblick

Wie können wir Formen der diskursiven Abwertung bzw. Dämonisierung von MuslimInnen bzw. des Islam in ihrer Funktionsweise beschreiben und erklären, die im Namen liberaler, fortschrittlicher oder emanzipatorischer Werte artikuliert werden? Diese Frage war Ausgangspunkt der hier vorgenommenen Untersuchung. Es gilt, einen antimuslimischen »Rassismus ohne RassistenInnen« zu verstehen. Mit dieser scheinbar paradoxen Formulierung weisen Fanny Müller-Uri und ich darauf hin, »that social actors who reproduce discourses of anti-Muslim racism usually consider themselves as anti-racists, and often left of center politically« (Müller-Uri/Opratko 2016: 124). Dies führte uns zur Diagnose eines *historizistischen Rassismus* und dessen Analyse als gesellschaftliches *Hegemonieverhältnis* im Rahmen einer *Konjunkturanalyse*. Zum Abschluss soll der Argumentationsgang noch einmal zusammengefasst werden.

Erstens wurde durch die Kombination rassismustheoretischer und hegemonietheoretischer Ansätze ein konzeptioneller Rahmen entwickelt, den ich als hegemonietheoretische Rassismusanalyse bezeichne. Das war ein notwendiger Schritt angesichts konzeptioneller Probleme in den »Islamophobia Studies«, aber auch in jüngeren rassismuskritischen Beiträgen, die antimuslimischen Rassismus im Paradigma der »Rassifizierung« bzw. als »kulturellen Rassismus« verstehen (vgl. Kapitel 2 und 3). Die hegemonietheoretische Rassismusanalyse untersucht, welche Angebote zur moralisch-ethischen Führung in Artikulationen konkreter Rassismen enthalten sind; welche gemeinschaftsbildende Funktion im Sinne der Konsensgenerierung sie haben; mit welchen anderen Elementen des Alltagsverständes sie sich verbinden; und welche gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche darin verarbeitet werden. Diese Perspektive wurde in Kapitel 4 entwickelt und mit einem Vorschlag zur

methodischen Operationalisierung verbunden. Im Mittelpunkt steht hier die Untersuchung des Alltagsverstands sogenannter kleiner organischer Intellektueller. Ihr liegt die methodologische Hypothese zugrunde, dass sie einen privilegierten Blick in die dynamischen Hegemonieverhältnisse einer konkreten Konjunktur ermöglicht. Dies konnte in den Kapiteln 5, 6 und 7 erprobt und demonstriert werden. Insbesondere die Funktionsweise des *historizistischen* antimuslimischen Rassismus und seine konkrete Einbettung in die jüngere österreichische Geschichte steht hier im Zentrum. In Kapitel 7 konnte die Rassismusanalyse in eine Konjunkturanalyse überführt werden, die die politisch-kulturelle Konjunktur Österreichs Mitte der 2010er Jahre durch die ›muslimische Frage‹ liest und gesellschaftliche Konflikt- und Widerspruchszusammenhänge aufdeckt, die in der historizistisch-rassistischen Konstruktion des/der muslimischen Anderen – oft implizit – verhandelt werden. Das Konzept des historizistischen Rassismus erlaubt somit eine Antwort auf die zu Beginn dieser Arbeit formulierte Frage. Die diskursive Abwertung von MuslimInnen bzw. des Islam kann im Namen liberaler, fortschrittlicher oder emanzipatorischer Werte artikuliert werden, weil die Konstruktion der muslimischen Anderen als ›ungleichzeitige Subjekte‹ an Elemente des Alltagsverstands anschließt, die als ›fortschrittlich‹ gelten. Das ›Fortschrittliche‹ kippt hier ins ›Fortgeschrittene‹ das jene hinter sich lässt, auf die man als ›Rückschrittliche‹ oder ›Zurückgebliebene‹ blickt. Aktuelle Formen der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen rufen dabei lange etablierte Muster rassistischer Abwertung auf und reproduzieren sie variierend unter neuen Bedingungen. Deshalb sind sie konsequenterweise als *historizistischer antimuslimischer Rassismus* zu bezeichnen und zu begreifen.

Zwei Besonderheiten sind dabei festzuhalten. Erstens kommt der historizistische antimuslimische Rassismus, im Unterschied zu den in Kapitel 6.3 beschriebenen historischen Varianten des »racial historicism«, ganz ohne Verweis auf Rasse-Kategorien aus. Er kombiniert ›prä-rassistisches‹, also vor der Entwicklung des Rassendenkens ausgebildete Formen rassistischer Diskriminierung von »Wilden« durch »Zivilisierte«, die mit einer »historisierten Version des Barbarenstereotyps [arbeiten]« (Hund 2018: 51), mit einem ›post-rassistischen‹ Rassismus in Europa, der, zumal in den post-nazistischen deutschsprachigen Ländern, die Terminologie der Rassenlehre abstreift (Lentin 2014a, 2014b). Es handelt sich bei dem historizistischen antimuslimischen Rassismus also im buchstäblichen Sinne um einen *Rassismus ohne Rassen*. Zweitens zeigte sich im untersuchten Material, dass die historische Scheidelinie zwischen ›uns‹ und den muslimischen ›Anderen‹ von den Befragten

überwiegend in den 1970er Jahren gezogen wurde. ›1968‹, die ›Kreisky-Zeit‹, die ›Reform-Ära‹ stehen in diesem Diskurs für ›Lernerfahrungen‹ und ›Reifeprozesse‹, die die muslimischen Anderen erst noch vor sich hätten. Dabei verschränken sich autobiografische und zeithistorische Narrationen so, dass die eigene Person mit ›der Gesellschaft‹ zusammenfällt. Überwunden wurde demnach in den 1970er Jahren Sexismus und Homophobie, Autoritarismus und Antisemitismus ebenso sowie starre Sozialstrukturen. MuslimInnen werden temporalisiert, d.h. sie werden dargestellt, als wären sie nicht Teil der eigenen Gegenwart, weil sie eine universell gesetzte Sequenz partikularer Lernprozesse noch nicht durchlaufen hätten. Dieses Muster historizistisch-rassistischer Abwertung von MuslimInnen erlaubt es gerade jenen AkteurInnen, die sich als links oder liberal positionieren, bewusst oder unbewusst den antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Hegemonieverhältnis zu reproduzieren. Die Kämpfe um Befreiung und Gleichheit, die sich mit der Chiffre ›1968‹ verbinden, werden zugleich affirmiert, als erfolgreich abgeschlossen behandelt und so in das Selbstbild integriert, dass sie zum nie ganz erreichbaren Maßstab für MuslimInnen erhoben werden. Diese Form der rassistischen Veränderung erlaubt die diskursive Abwertung und Dämonisierung von MuslimInnen im Rahmen einer Erzählung über die eigene Gesellschaft als Errungenschaft gewonnener Kämpfe und Ergebnis schmerzhafter Anstrengung.

Es reicht jedoch nicht, dabei stehen zu bleiben, rassistische Veränderung zu identifizieren und skandalisieren. Wolfgang Fritz Haug formulierte vor rund zwanzig Jahren einen hegemonietheoretischen »kategorische[n] Imperativ« für die Rassismusforschung: »Begnüge dich nie mit der Entlarvung der Machtstrategien des Gegners, sondern stelle ihn vom Standpunkt seiner Widersprüche aus dar: Was muss er zukleistern? Wo muss er die Unterworfenen für ihre Unterwerfung gewinnen?« (Haug 2000: 94). Dies markiert den Umschlagpunkt von der Rassismusanalyse zur Konjunkturanalyse. Mit Stuart Hall wurde deshalb in Kapitel 7 danach gefragt, welche gesellschaftlichen Widersprüche oder Konflikte in der historizistischen Temporalisierung von MuslimInnen verarbeitet werden. Diese abschließende Untersuchung führte uns zur Analyse einer ›imaginären Wertegemeinschaft‹, in der gelungene Emanzipation, gerechte Verteilung und demokratische Gesellschaft nicht als zu erstrebendes Glück, sondern als zu verteidigender Besitzstand der nicht-muslimischen Gemeinschaft erscheinen. Der historizistische Kern dieser mythischen Erzählung schlägt sich, wie in den abschließenden Teilen gezeigt (Kapitel 7.4), auch in konkreten politischen Diskrimi-

nierungspraktiken nieder. Deren ProponentInnen können dabei auf die Unterstützung linker und liberaler Intellektueller zählen, weil die Diskriminierung anschlussfähig ist zum historizistisch-antimuslimisch-rassistisch geprägten Alltagsverstand. Hier verschränken sich temporalisierende Veränderung und räumliche Segregation: Der invertierte anachronistische Raum – MuslimInnen als Verkörperung ›unserer‹ Vergangenheit leben inmitten ›unserer‹ Gegenwart – soll mittels Grenz- und Staatsbürgerschaftspolitik wieder in die richtige Ordnung gebracht, d.h. MuslimInnen an ›ihre‹ anachronistischen Räume gebunden werden. Wo das nicht möglich scheint, müssen diskriminierende Maßnahmen Distanz nach innen schaffen. Das drängt den antimuslimischen Rassismus zur letzten Volte. Die Gemeinschaft der Aufgeschlossenen schließt im Namen von Emanzipation, Gerechtigkeit und Demokratie aus; die kulturell verdrängte Unsicherheit, ob die Kämpfe der Befreiung nach 1968 tatsächlich gewonnen wurden, wird in die Sicherheit übersetzt, dass die muslimischen Anderen das Errungene bedrohen. Damit schließt sich der Kreislauf negativer Vergesellschaftung: »Die Verwandlung eigener Entfremdung in die Fremdheit anderer sichert so Herrschaft nicht nur, sondern macht gleichzeitig die Beherrschten zu deren Verteidigern« (Hund 2006: 125).

Die hier vorgestellte Untersuchung und das daraus gewonnene Argument haben, wie jede wissenschaftliche Arbeit, Grenzen. Auf zwei dieser Grenzen soll hier abschließend hingewiesen werden. Erstens liegt der Schwerpunkt der Studie auf der diskursiven Konstruktion des/der muslimischen Anderen und deren Artikulation im Rahmen dessen, was ich an anderer Stelle als Dimension der »Universalisierung« in der Hegemonie bezeichnet habe (Opratko 2018: 45). Versteht man hegemoniale Führung als Zusammenspiel von diskursiver Universalisierung, materiellen Kompromissen und deren Institutionalisierung im integralen Staat, so beleuchtet diese Studie vor allem die erste dieser drei Dimensionen. Sie wirft damit weitere Fragen auf, die sich auf die zweite und die dritte Dimension beziehen. Wie kann der Gesichtspunkt der materiellen Kompromisse oder Zugeständnisse, den Gramsci als notwendig für die Etablierung hegemonialer Führung versteht, in der Rassismusanalyse stärker in den Blick genommen werden? Und welche Formen der Institutionalisierung stellen den antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis auf Dauer? Letzteres wurde in Abschnitt 7.5 anhand zweier Beispiele behandelt; zukünftige Untersuchungen könnten hier anschließen sowie weitere Politikfelder zum Gegenstand hegemonietheoretischer Rassismusanalyse machen.

Schließlich ergeben sich neue Fragen und mögliche Anschlüsse an die vorliegende Arbeit aus der Tatsache, dass sich der Gegenstand, während die Forschungs- und Analysearbeit durchgeführt wurde, weiterentwickelt und verändert hat. Die Konjunktur, die insbesondere in Kapitel 7 untersucht wird, war national wie international von politischen Kräfteverhältnissen geprägt, die sich seither weiter verschoben haben. In Österreich wurde mit der FPÖ zwischenzeitlich jene Partei Teil der Bundesregierung, die in den Interviews durchgehend als Hauptverantwortliche für den Anstieg antimuslimischer Stimmung identifiziert wurde. Sebastian Kurz, damals Jungstar der konservativen ÖVP, inszenierte sich damals in migrations- und integrationspolitischen Fragen als liberal. Seither wurde er Bundeskanzler einer ÖVP-FPÖ-Koalition und positionierte sich und seine Regierung gerade in diesen Feldern als Hardliner. Auch nach dem vorläufigen Ende der Koalitionsregierung bleibt die ÖVP unter Kurz auf einem harten antimuslimischen Kurs. Man könnte einwenden, die vorliegende Studie befasse sich mit einem Problem von vorgestern: Die hier untersuchten Formen der Veränderung von MuslimInnen im Namen von Fortschritt und Emanzipation wären angesichts der erstarkten Rechten, die eher konservativ-reaktionäre Narrative vom ›Schutz der eigenen Kultur‹ bedienen, zweitrangig. Ich halte diesen hier vorweggenommenen Einwand für fehlgeleitet. Tatsächlich werfen die hier generierten Erkenntnisse vor dem Hintergrund der jüngeren politischen Entwicklungen die beunruhigende Frage auf, welchen Anteil gerade jene AkteurInnen am Rechtsrutsch in Österreich (und der autoritären Wende in anderen Teilen Europas; vgl. Oberndorfer 2019) haben, die sich selbst als (links-)liberal und antirassistisch verstehen und rechtspopulistische Parteien ablehnen, aber zugleich durch ihr diskursives und affektives Investment in die historizistische Variante des antimuslimischen Rassismus an der Konstruktion des/der muslimischen Anderen beteiligt waren und sind. Vor diesem Hintergrund gilt es, das in der Einleitung eingeführte Verhältnis zwischen »liberal Islamophobia« und »illiberal Islamophobia« (Mondon/Winter 2017: 2157) neu zu diskutieren und gegebenenfalls anders zu bestimmen. Zumindest für Österreich wären dann die Wechselwirkungen zwischen ›liberalen‹ und ›illiberalen‹ Varianten eines Diskurses, der MuslimInnen als Problem artikuliert, zu untersuchen und auf ihre politische Effektivität im Rahmen eines umfassenden politischen und gesellschaftlichen Rechtsrutsches zu prüfen. Damit sind gleichsam neue Fragen formuliert, die sich eine hegemonietheoretischen Rassismusanalyse, verstanden als notwendig unabgeschlossene Aufgabe, zukünftig zu eigen machen kann.

9 Literaturverzeichnis

- Achcar, Gilbert (2013): *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*. Chicago, IL: Haymarket.
- Acheraiou, Amar (2008): *Rethinking Postcolonialism: Colonialist Discourse in Modern Literatures and the Legacy of Classical Writers*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ahmad, Aijaz (2008 [1992]): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Ahmed, Sara (2011): Problematic Proximities: Or Why Critiques of Gay Imperialism Matter. In: *Feminist Legal Studies*, 19 (2), 119.
- Alexander, Claire (2009): Stuart Hall and ›Race‹. In: *Cultural Studies*, 23 (4), 457-482.
- Ali, Wajahat/Clifton, Eli/Duss, Matthew/Fang, Lee/Keyes, Scott/Shakir, Faiz (2011): *Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America*. Washington, D.C.: Center for American Progress.
- Allen, Chris (2007): *The ›first‹ decade of Islamophobia: 10 years of the Runnymede Trust report ›Islamophobia: a challenge for us all‹*. Stourbridge: Eigenverlag.
- Allen, Chris (2010): *Islamophobia*. Farnham: Ashgate.
- Allen, Chris (2011): Opposing Islamification or Promoting Islamophobia? Understanding the English Defence League. In: *Patterns of Prejudice*, 45 (4), 279-294.
- Allen, Chris (2017): Islamophobia and the Problematization of Mosques: A Critical Exploration of Hate Crimes and the Symbolic Function of »Old« and »New« Mosques in the United Kingdom. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37 (3), 294-308.
- Allen, Chris/Nielsen, Jørgen S. (2002): *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001 on behalf of the EUMC European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*. Wien: EUMC.

- Allen, Theodore W. (2014a [1994]): *The Invention of the White Race, Volume 1: Racial Oppression and Social Control*. London: Verso.
- Allen, Theodore W. (2014b [1997]): *The Invention of the White Race, Volume 2: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America*. London: Verso.
- Allievi, Stefano (2013): Conflicts over Mosques in Europe: Between Symbolism and Territory. In: Göle, Nilüfer (Hg.), *Islam and Public Controversy in Europe*. London/New York: Routledge, 69-82.
- Alsultany, Evelyn (2012): *Arabs and Muslims in the Media*. New York: NYU Press.
- Althusser, Louis (2015 [1965]): *Das Kapital lesen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Altikriti, Anas/Al-Mahadin, Salam (2015): Muslim ›Hate Preachers‹ in British Tabloids: Constructing the British Self and the Muslim Other. In: *European Journal of Cultural Studies*, 18 (6), 620-638.
- Alvarado-Dupuy, Flora (2017): Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz: Zwang zur Entschleierung. In: *juridikum*, 2017 (2), 152-156.
- Amir-Moazami, Schirin (2016): Dämonisierung und Einverleibung. Die ›muslimische Frage‹ in Europa. In: Castro Varela, Maria do Mar/Mecheril, Paul (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*. Bielefeld: transcript, 21-39.
- Anderson, Benedict (1991 [1983]): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Kevin B. (2010): *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Anderson, Perry (1976): The Antinomies of Antonio Gramsci. In: *New Left Review*, 1/100, 5-78.
- Ansari, Humayun/Hafez, Farid (Hg.) (2012): *From the Far Right to the Mainstream: Islamophobia in Party Politics and the Media*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Archer, Margaret S. (1995): *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arjana, Sophia Rose (2015): *Muslims in the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Arondekar, Anjali (1996): The Problem of Strategy: How to Read Race, Gender, and Class in the Colonial Context. In: *Postmodern Culture*, 6 (3).
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aschauer, Wolfgang/Donat, Elisabeth (2014): Das breite Spektrum antimuslimischer Ressentiments. Vorstellung einer mehrdimensionalen Skala auf

- Basis qualitativer und quantitativer Erhebungen. In: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2013*. Wien: new academic press, 74-106.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (1998): *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London/New York: Routledge.
- Astor, Avi (2016): Social Position and Place-Protective Action in a New Immigration Context: Understanding Anti-Mosque Campaigns in Catalonia. In: *International Migration Review*, 50 (1), 95-132.
- Attia, Iman (2009): *Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (2013a): Das Konzept der »gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit«. Einige kritische Anmerkungen. In: *Soziologische Revue Besprechungen neuer Literatur*, 36 (1), 3-9.
- Attia, Iman (2013b): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. In: *Journal für Psychologie*, 21 (1), 1-31.
- Attia, Iman (2015): Zum Begriff des antimuslimischen Rassismus. Zülfukar Çetin im Gespräch mit Iman Attia. In: Çetin, Zülfukar/Taş, Savaş (Hg.), *Rassismus. Perspektiven & Widerstände*. Berlin: Verlag Yılmaz-Günay, 17-30.
- Attia, Iman (2017): Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus. In: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: VS Verlag, 181-192.
- Attia, Iman/Shooman, Yasemin (2010): »Aus blankem Hass auf Muslime«. Zur Rezeption des Mordes an Marwa el-Sherbini in deutschen Printmedien und im deutschsprachigen Internet. In: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch Islamophobieforschung 2010*. Innsbruck: Studienverlag, 23-46.
- Babacan, Errol/Gehring, Axel (2016): Hegemonie in Zeit und Raum. Zur Dekonstruktion des Zentrum/Peripherie-Gegensatzes in der Hegemonietheorie am Beispiel Türkei. In: *Peripherie*, 130/131, 197-219.
- Bachelard, Gaston (1974): *Epistemologie. Ausgewählte Werke*. Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Bacher, Johann (2010): Bildungschancen von Kindern mit Migrationshintergrund. Ist-Situation, Ursachen und Maßnahmen. In: *WISO – Wirtschafts- und Sozialpolitische Zeitschrift*, 33 (1), 2-22.
- Back, Les/Hall, Stuart (2009): In Conversation: At Home and Not At Home. In: *Cultural Studies*, 23 (4), 658-687.
- Baghajati, Tarafa (2010): Neuer Diskurs um Islam in Europa und Österreich. In: Oberlechner, Manfred/Hetfleisch, Gerhard (Hg.), *Integration, Rassismen und Weltwirtschaftskrise*. Wien: Braumüller, 287-305.

- Balibar, Etienne (1992a): Der »Klassen-Rassismus«. In: Ders./Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument, 247-246.
- Balibar, Etienne (1992b): Gibt es einen »Neo-Rassismus«? In: Ders./Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument, 23-38.
- Balibar, Etienne (1992c): Rassismus und Nationalismus. In: Ders./Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument, 49-84.
- Balibar, Etienne (1992d): Vom Klassenkampf zum Kampf ohne Klassen? In: Ders./Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument, 190-224.
- Balibar, Etienne (1993): »Es gibt keinen Staat in Europa«. Rassismus und Politik im heutigen Europa. In: Ders.: *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument, 137-156.
- Bangstad, Sindre (2014): *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. London: Zed Books.
- Barker, Martin (1981): *New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.
- Barot, Rohit/Bird, John (2001): Racialization: the genealogy and critique of a concept. In: *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4), 601-618.
- Bartolovich, Crystal/Lazarus, Neil (Hg.) (2002): *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauböck, Rainer (1996): »Nach Rasse und Sprache verschieden«: *Migrationspolitik in Österreich von der Monarchie bis heute*. IHS Political Science Series Working Paper 31. Wien: IHS.
- Bauböck, Rainer/Joppke, Christian (Hg.) (2010): *How liberal are citizenship tests?* Florenz: EUI Working Paper RSCAS 2010/41.
- Bauer, Ingrid (2015): *Islam im Bild. Eine kritische Diskursanalyse der TV-Magazinsendung »Orientierung« des ORF*. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Wien.
- Bayoumi, Moustafa (2006): Racing Religion. In: *CR: The Centennial Review*, 6 (2), 267-293.
- Belina, Bernd (2017): *Hall, Stuart/Critcher, Chas/Jefferson, Tony/Clarke, John/Roberts, Brian (1978): Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order. London/Basingstoke: Macmillan*. In: Schlepper, Christina/Wehrheim, Jan (Hg.), *Schlüsselwerke der Kritischen Kriminologie*. Weinheim: Beltz Juventa, 212-224.

- Beller, Steven (2007): *Antisemitism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Benedict, Ruth (1959): *Race: Science and Politics*. New York: Viking Press.
- Bensaid, Daniel (2002): *Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*. London: Verso.
- Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (2009): Einleitung: Der Stoff, aus dem die Kopftuch-Konflikte sind. In: Dies. (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: transcript, 9-29.
- Bernardini, Gene (1977): The Origins and Development of Racial Anti-Semitism in Fascist Italy. In: *The Journal of Modern History*, 49 (3), 431-453.
- Bhaskar, Roy (1998 [1979]): *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. London/New York: Routledge.
- Bhaskar, Roy (2013 [1975]): *A Realist Theory of Science*. London/New York: Routledge.
- Bhattacharya, Tithi (Hg.) (2017): *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Re-centering Oppression*. London: Pluto Press.
- Biberman, Matthew (2016): *Masculinity, Anti-Semitism and Early Modern English Literature: From the Satanic to the Effeminate Jew*. London/New York: Routledge.
- Bielefeldt, Heiner (2013): Muslimfeindlichkeit. Ausgrenzungsmuster und ihre Überwindung. In: Deutsche Islam-Konferenz (Hg.), *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien*. Berlin: Bundesministerium des Inneren, 23-34.
- Biskamp, Floris (2011): Das Reden über das Reden über den Islam. Kritische Forschung im Double-Bind von ›Islamophobiekritik‹ und ›Islamkritik‹. In: Opferberatung des RAA Sachsen e.V. (Hg.), *Tödliche Realitäten. Der rassistische Mord an Marwa El-Sherbini*. Dresden: RAA Sachsen e. V., 136-148.
- Bleich, Erik (2011): What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. In: *American Behavioral Scientist*, 55 (12), 1581-1600.
- Bloul, Rachel A. D. (2008): Anti-discrimination Laws, Islamophobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28 (1), 7-25.
- Bojadžijev, Manuela (2008): *Die windige Internationale: Rassismus und Kämpfe der Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

- Bojadžijev, Manuela (2016): Is there a post-racism? On David Theo Goldberg's conjunctural analysis of the post-racial. In: *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), 2235-2240.
- Bojadžijev, Manuela/Braun, Katherine/Opratko, Benjamin/Liebig, Manuel (2018): Rassismusforschung in Deutschland. Prekäre Geschichte, strukturelle Probleme, neue Herausforderungen. In: Dürr, Tina/Becker, Reiner (Hg.), *Leerstelle Rassismus? Analysen und Handlungsmöglichkeiten nach dem NSU*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, 59-73.
- Boos, Tobias (2019): Materialist State Theory. Material Foundation and Hegemonic Capacities of the Argentinian State under Kirchnerism. In: Flatschart, Elmar/Schaffar, Wolfram/Pühretmayer, Hans (Hg.), *The State and Statehood in the Global South*. Cham: Springer, i.E.
- Boothman, Derek (2011): The sources for Gramsci's concept of hegemony. In: Green, Marcus E. (Hg.), *Rethinking Gramsci*. London/New York: Routledge, 55-67.
- Bowen, John (2005): Commentary on Bunzl. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 524-525.
- Boyarin, Jonathan (2005): Discerning the Ghosts and the Interest of the Living. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 516-518.
- Boyer, Dominic (2005): Welcome to the New Europe. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 521-523.
- Brand, Ulrich (2013): State, context and correspondence. Contours of a historical-materialist policy analysis. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 42 (4), 425-442.
- Brandist, Craig (2015): *The Dimensions of Hegemony: Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*. Leiden: Brill.
- Brennan, Timothy (2001): Antonio Gramsci and Postcolonial Theory: »Southernism«. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10 (2), 143-187.
- Brodkin, Karen (2005): Xenophobia, the State, and Capitalism. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 519-520.
- Brown, Wendy (2010): *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: MIT Press.
- Brühmann, Horst (1980): *Der Begriff des Hundes bellt nicht. Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser*. Wiesbaden: B. Hermann.
- Buckel, Sonja/Georgi, Fabian/Kannankulam, John/Wissel, Jens (2014): Theorie, Methoden und Analysen kritischer Europaforschung. In: Forschungsgruppe Staatsprojekt Europa (Hg.), *Kämpfe um Migrationspolitik. Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung*. Bielefeld: transcript, 15-91.

- Bühl, Achim (2010): *Islamfeindlichkeit in Deutschland: Ursprünge, Akteure, Stereotype*. Hamburg: VSA.
- Bunzl, Matti (2005): Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 499-508.
- Bunzl, Matti (2007): *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Busher, Joel (2015): *The Making of Anti-Muslim Protest. Grassroots Activism in the English Defence League*. London/New York: Routledge.
- Busher, Joel (2018): Why Even Misleading Identity Claims Matter: The Evolution of the English Defence League. In: *Political Studies*, 66 (2), 323-338.
- Butler, Judith (2011): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York: Routledge.
- Buttigieg, Joseph (2006): The Prison Notebooks: Antonio Gramsci's Work in Progress. In: *Rethinking Marxism*, 18 (1), 37-42.
- Buttigieg, Joseph (2013): Subaltern social groups in Antonio Gramsci's Prison Notebooks. In: Zene, Cosimo (Hg.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and subalterns*. London/New York: Routledge, 35-42.
- CAIR (2013): *Legislating Fear. Islamophobia and its Impact in the United States*. Washington, D.C.: Council on American-Islamic Relations.
- Kakir, Naime (2014): *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Camfield, David (2016): Elements of a Historical-Materialist Theory of Racism. In: *Historical Materialism*, 24 (1), 31-70.
- Carley, Robert (2013): Agile Materialisms: Antonio Gramsci, Stuart Hall, Racialization, and Modernity. In: *Journal of Historical Sociology*, 26 (4), 413-441.
- Carlucci, Alessandro (2013): *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*. Leiden: Brill.
- Carter, Bob (2000): *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research*. London/New York: Routledge.
- Carter, Robert (2007): Marxism and Theories of Racism. In: Bidet, Jacques/Kouvelakis, Stathis (Hg.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill, 431-452.
- Casanova, José (2008): The problem of religion and the anxieties of European secular democracy. In: Motzkin, Gabriel/Fischer, Yochi (Hg.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*. London: Alliance Publishing Trust, 63-74.

- Casanova, José (2009): The Secular and Secularisms. In: *Social Research*, 76 (4), 1049-1066.
- Casanova, José (2011): The Secular, Secularizations, Secularisms. In: Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan (Hg.), *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 54-74.
- CCCS (1982): *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*. London: Routledge.
- Cesari, Jocelyne (2005): Mosque Conflicts in European Cities: Introduction. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (6), 1015-1024.
- Çetin, Zülfukar (2014): Eine ökonomische Macht, die auf Normalisierung abzielt. ›Gemachte Andere‹ zwischen Homophobie und antimuslimischem Rassismus. In: Yilmaz-Günay, Koray (Hg.), *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre ›Muslime versus Schwule‹*. Münster: edition assemblage, 103-114.
- Chakrabarty, Dipesh (2008): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Chibber, Vivek (2013): *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso.
- Clarke, John (2010): Of Crises and Conjunctures: The Problem of the Present. In: *Journal of Communication Inquiry*, 34 (4), 337-354.
- Clycq, Noel (2015): ›You Can't Escape from It. It's in Your Blood‹: Naturalizing Ethnicity and Strategies to Ensure Family and in-Group Cohesion. In: *Ethnography*, 16 (4), 373-393.
- Clycq, Noel (2017): From ›People Just like Us‹ to the ›Fundamentally Other‹ in an Era of Antiracism: The Instrumental Use of Religion to Exclude the Other While Avoiding Stigma. In: *Current Sociology*, 65 (5), 717-734.
- Cohen, Stanley (1999): Moral Panics and Folk Concepts. In: *Paedagogica Historica*, 35 (3), 585-591.
- Cohen, Stanley (2011 [1972]): *Folk Devils and Moral Panics. The creation of the Mods and Rockers*. London/New York: Routledge.
- Cousin, Glynis/Fine, Robert (2012): A Common Cause. Reconnecting the study of racism and antisemitism. In: *European Societies*, 14 (2), 166-185.
- Crehan, Kate (2002): *Gramsci, Culture and Anthropology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Crehan, Kate (2013): Living subalternity: Antonio Gramsci's concept of common sense. In: Zene, Cosimo (Hg.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and subalterns*. London/New York: Routledge, 103-116.

- Cremer-Schäfer, Helga/Stehr, Johannes (1990): Der Normen- & Werte-Verbund. Strafrecht, Medien und herrschende Moral. In: *Kriminologisches Journal*, 22, 82-104.
- Cremer-Schäfer, Helga/Steinert, Heinz (2014): *Straflust und Repression. Zur Kritik der populistischen Kriminologie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Critcher, Chas (2013): Afterword: News Media and Moral Panics. In: Hall, Stuart/Critcher, Chas/Jefferson, Tony/Clarke, John/Roberts, Brian, *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order. 35th Anniversary Edition*. Houndmills: Palgrave, 392-395.
- Critcher, Chas/Hughes, Jason/Petley, Julian/Rohloff, Amanda (Hg.) (2013): *Moral Panics in the Contemporary World*. London/New York: Bloomsbury.
- Dagistanli, Selda/Grewal, Kiran (2012): Perverse Muslim Masculinities in Contemporary Orientalist Discourse: The vagaries of Muslim immigration in the West. In: Morgan, George/Poynting, Scott (Hg.), *Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West*. Aldershot: Ashgate, 119-142.
- D'Agostino, Peter (2002): Craniums, Criminals, and the ›Cursed Race‹: Italian Anthropology in American Racial Thought, 1861-1924. In: *Comparative Studies in Society and History*, 44 (2), 319-343.
- Dainotto, Roberto M. (2007): *Europe (in Theory)*. Durham, NC: Duke University Press.
- Dautović, Rijad/Hafez, Farid (2014): MuslimInnen als BürgerInnen zweiter Klasse? Eine vergleichende Analyse des Entwurfes eines neuen Islamgesetzes 2014 zum restlichen Religionsrecht. In: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2015*. Wien: new academic press, 26-54.
- Davison, Sally/Featherstone, David/Rustin, Michael/Schwarz, Bill (2016): Introduction. In: Dies. (Hg.), *Stuart Hall: Selected Political Writings: The Great Moving Right Show and Other Essays*. Durham, NC: Duke University Press, 1-15.
- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Schuler, Julia/Handke, Barbara/Brähler, Elmar (2018): Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hg.), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 65-116.
- DeFoster, Ruth (2015): Orientalism for a New Millennium: Cable News and the Specter of the ›Ground Zero Mosque‹. In: *Journal of Communication Inquiry*, 39 (1), 63-81.
- DeLanda, Manuel (2016): *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Delphy, Christine (2015): *Separate and Dominate. Feminism and Racism after the War on Terror*. London: Verso.
- Demirović, Alex (1992): Vom Vorurteil zum Neorassismus. Das Objekt ›Rassismus‹ in Ideologiekritik und Ideologietheorie. In: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Aspekte der Fremdenfeindlichkeit. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Frankfurt a.M.: Campus, 21-54.
- Demirović, Alex (2007): Politische Gesellschaft – zivile Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci. In: Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.), *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos, 21-41.
- Demirović, Alex/Bojadžijev, Manuela (2002): Vorwort. In: Dies. (Hg.), *Konjunkturen des Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7-29.
- Die Presse (2016): Keine Moslems in der Pflege? »Hofers Angaben sind nicht korrekt«. *diepresse.com*, <https://diepresse.com/home/politik/bpwahl/5119149/Keine-Moslems-in-der-Pflege-Hofers-Angaben-sind-nicht-korrekt> (Zugriff am 16.9.2018).
- Dietze, Carola (2008): Toward a History on Equal Terms: A Discussion of »Provincializing Europe«. In: *History and Theory*, 47 (1), 69-84.
- Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dies./Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: transcript, 23-54.
- Dietze, Gabriele (2014): Feministischer Orientalismus und Sexualpolitik. Spuren einer unheimlichen Beziehung. In: Hostettler, Karin/Vögele, Sophie (Hg.), *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*. Bielefeld: transcript, 241-276.
- Dietze, Gabriele (2016a): Das »Ereignis Köln«. In: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 25 (1), 93-102.
- Dietze, Gabriele (2016b): Ethnosexismus. Sex-Mob-Narrative um die Kölner Sylvesternacht. In: *movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies*, 2 (1).
- Dietze, Gabriele (2017): *Sexualpolitik: Verflechtungen von Race und Gender*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- van Dijk, Teun A. (1992): Discourse and the Denial of Racism. In: *Discourse & Society*, 3 (1), 87-118.
- Dirlirk, Arif (2003): Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism. In: *European Journal of Social Theory*, 6 (3), 275-292.

- Dokumentations- und Beratungsstelle Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus (2015): *Antimuslimischer Rassismus Report 2015*. Wien: Dokumentations- und Beratungsstelle rassistischer Übergriffe.
- Dolezal, Martin/Helbling, Marc/Hutter, Swen (2010): Debating Islam in Austria, Germany and Switzerland: Ethnic Citizenship, Church–State Relations and Right-Wing Populism. In: *West European Politics*, 33 (2), 171-190.
- Dolphijn, Rick/Tuin, Iris van der (2012): *New Materialism: Interviews & Cartographies*. London: Open Humanities Press.
- Du Bois, W.E.B. (1985 [1935]): *Black reconstruction in America. An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. New York: Atheneum.
- Echebarria-Echabe, Agustín/Guede, Emilia Fernández (2007): A new measure of anti-Arab prejudice: Reliability and validity evidence. In: *Journal of Applied Social Psychology*, 37 (5), 1077-1091.
- Ege, Moritz (2013): »Ein Proll mit Klasse«: *Mode, Popkultur und soziale Ungleichheiten unter jungen Männern in Berlin*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Ege, Moritz (2014): Tübingen/Birmingham: Empirische Kulturwissenschaft und Cultural Studies in den 1970er-Jahren. In: *Historische Anthropologie*, 22 (2), 149-181.
- Ege, Moritz (2015): Policing the Crisis. Zum Verhältnis von Europäischer Ethnologie und Cultural Studies. In: Götz, Irene/Moser, Johannes/Ege, Moritz/Lauterbach, Burkhard (Hg.), *Europäische Ethnologie in München. Ein kulturwissenschaftlicher Reader*. München: Waxmann, 53-86.
- Ege, Moritz/Wietschorke, Jens (2014): Figuren und Figurierungen in der empirischen Kulturanalyse. In: *LiTheS. Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie*, 7 (11), 16-35.
- Eggers, Maureen Maisha (2005): Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland. In: Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast, 56-72.
- Eickhof, Ilka (2010): *Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen*. Berlin: WVB.
- Elahi, Farah/Khan, Omar (Hg.) (2017): *Islamophobia: Still a challenge for us all. A 20th-anniversary report*. London: Runnymede Trust.
- Eley, Geoff (1984): Reading Gramsci in English: Observations on the Reception of Antonio Gramsci in the English-Speaking World 1957-82. In: *European History Quarterly*, 14 (4), 441-478.

- Elfferding, Wieland (2000): Funktion und Struktur des Rassismus. In: Räthzel, Nora (Hg.), *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, 43-54.
- El-Sehity, Magda Mariam (2009): *Islamophobie in den österreichischen Tageszeitungen. Eine kritische Diskursanalyse*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Wien.
- El-Tayeb, Fatima (2012): »Gays Who Cannot Properly Be Gay«: Queer Muslims in the Neoliberal European City. In: *European Journal of Women's Studies*, 19 (1), 79-95.
- El-Tayeb, Fatima (2015): *Anders Europäisch. Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Münster: Unrast.
- El-Tayeb, Fatima (2016): *Undeutsch: Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Ernst, Donald/Bornstein, Brian H. (2012): Prejudice against Muslims: Associations with personality traits and political attitudes. In: Helbling, Marc (Hg.), *Islamophobia in the West. Measuring and Explaining Individual Attitudes*. London/New York: Routledge, 21-35.
- Ersanili, Evelyn (2014): Die Einwandererbevölkerung. *Bundeszentrale für Politische Bildung*: www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/197395/einwandererbevoelkerung (Zugriff am 11.10.2018).
- EUMC (2006): *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*. Wien: EUMC.
- Fabian, Johannes (2014 [1983]): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz (1969 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Farris, Sara R. (2011): Die politische Ökonomie des Femonationalismus. In: *Feministische Studien*, 29 (2), 321-334.
- Farris, Sara R. (2012): Femonationalism and the »Regular« Army of Labor Called Migrant Women. In: *History of the Present*, 2 (2), 184-199.
- Farris, Sara R. (2014): From the Jewish Question to the Muslim Question. Republican Rigorism, Culturalist Differentialism and Antinomies of Enforced Emancipation. In: *Constellations*, 21 (2), 296-307.
- Farris, Sara R. (2017): *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham, NC: Duke University Press. Google-Books-ID: mQK2DgAAQBAJ.
- Fassin, Didier (2011): Racialization. How to do races with bodies. In: Mascia-Lees, Frances E. (Hg.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Hoboken, NJ: Blackwell, 419-434.

- Fekete, Liz (2012): The Muslim Conspiracy Theory and the Oslo Massacre. In: *Race & Class*, 53 (3), 30-47.
- Fellag, Nora (2014): The Muslim Label: How French North Africans Have Become »Muslims« and Not »Citizens«. In: *Journal on Ethnopolitics & Minority Issues in Europe*, 13(4), 1-25.
- Femia, Joseph V. (1981): *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon Press.
- Fixl, Mathilde (2006): *Fremdenfeindlichkeit und Rassismus in der österreichischen Tagespresse. Untersucht an »Die neue Kronenzeitung«, »Die Presse« und »Salzburger Nachrichten«*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Wien.
- Fleischanderl, Bettina/Kozmann, Verena/Neureiter, Anna/Steffek, Alexander/Weitlaner, Silvia (2008): Religion als Feindbild – der Islam im Zentrum aktueller Debatten. In: ZARA (Hg.), *Rassismus-Report 2007*. Wien: ZARA, 68-69.
- Foley, Barbara/Chowdhury, Kanishka (2013): Paths to Revolution. In: *Mediations*, 27 (1-2), 411-418.
- Foltin, Robert (2004): *Und wir bewegen uns doch. Soziale Bewegungen in Österreich*. Wien: edition grundrisse.
- Forgacs, David (2003): Building the Body of the Nation: Lombroso's L'antemitismo and Fin-de-Siècle Italy. In: *Jewish Culture and History*, 6 (1), 96-110.
- Foroutan, Naika (2013): Die entscherte Gesellschaft im Blick. Heitmeyer und die deutschen Zustände. In: *Soziologische Revue Besprechungen neuer Literatur*, 36 (1), 14-20.
- Foucault, Michel (2003 [1977]): »Nein zum König Sex«. Gespräch mit B.-H. Lévy [1977]. In: Ders., *Dits et Ecrits, Band III: 1976-1979*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 336-356.
- Frey, Eric (2016a): Pro und Kontra: Verschärfung des Asylrechts. Pro: Rechtzeitig vorbereitet. *derstandard.at*, <https://www.derstandard.at/story/2000034885724/pro-und-kontra-verschaerfung-des-asylrechts> (Zugriff am 12.10.2018).
- Frey, Eric (2016b): Eine Flüchtlingspolitik der Mitte. *derstandard.at*, <https://derstandard.at/2000044097264/Eine-Fluechtlingspolitik-der-Mitte> (Zugriff am 12.10.2018).
- Friedrich, Sebastian (Hg.) (2011a): *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der »Sarrazindebatte«*. Münster: edition assemblage.
- Friedrich, Sebastian (2011b): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Einleitung. In: Ders. (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kri-*

- tische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der ›Sarrazindebatte‹. Münster: edition assemblage, 8-38.
- Friedrich, Sebastian/Schultes, Hanna (2011): Von ›Musterbeispielen‹ und ›Integrationsverweigerern‹. Repräsentationen von Migrant_innen in der ›Sarrazindebatte‹. In: Friedrich, Sebastian (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der ›Sarrazindebatte‹*. Münster: edition assemblage, 77-95.
- Friessl, Christian/Hofer, Thomas/Wieser, Renate (2009): Die Österreicher/-innen und die Politik. In: Friessl, Christian/Hamachers-Zuba, Ursula/Polak, Regina (Hg.), *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990-2008*. Wien: Czernin Verlag, 207-293.
- Friessl, Christian/Renner, Katharina/Wieser, Renate (2010): »Wir« und »die Anderen«: Einstellungen zu »Fremden« und »Fremdenfeindlichkeit« in Österreich. In: *SWS-Rundschau*, 50 (1), 6-32.
- Frosini, Fabio (2016): Subalterns, Religion, and the Philosophy of Praxis in Gramsci's Prison Notebooks. In: *Rethinking Marxism*, 28 (3-4), 523-539.
- Fürstner, Ernst (2013): *Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter*. Wien: Vienna University Press.
- Galembert, Claire de (2005): The City's ›Nod of Approval‹ for the Mantes-la-Jolie Mosque Project: Mistaken Traces of Recognition. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (6), 1141-1159.
- Gallas, Alexander (2016): Konjunktureller Marxismus: Althusser und Poulatzas über den kapitalistischen Staat. In: Ekici, Ekrem/Nowak, Jörg/Wolf, Frieder Otto (Hg.), *Althusser – Die Reproduktion des Materialismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 140-166.
- Garland, David (2014): What Is a »History of the Present«? On Foucault's Genealogies and Their Critical Preconditions. In: *Punishment & Society*, 16 (4), 365-384.
- Garner, Steve/Selod, Saher (2015): The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia. In: *Critical Sociology*, 41 (1), 9-19.
- Geiges, Lars/Marg, Stine/Walter, Franz (2015): *Pegida: Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft?* Bielefeld: transcript.
- Gerratana, Valentino (1991): Einleitung. In: Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 1*. Hamburg: Argument, 21-41.
- GH = Gramsci, Antonio (1991-2002): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*. Hamburg: Argument.
- Ghosh, Amitav/Chakrabarty, Dipesh (2002): A Correspondence on Provincializing Europe. In: *Radical History Review*, 83 (1), 146-172.

- Gibson, Mary (1998): Biology or Environment? Race and Southern ›Deviancy‹ in the Writings of Italian Criminologists, 1880-1920. In: Schneider, Jane (Hg.), *Italy's ›Southern Question‹: Orientalism in One Country*. Oxford: Berg, 99-115.
- Gingrich, Andre (2005): Anthropological Analyses of Islamophobia and Anti-Semitism in Europe. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 513-515.
- Goldberg, David Theo (1993): *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge, MA; Oxford: Blackwell.
- Goldberg, David Theo (2002): *The Racial State*. Malden, MA/Oxford: Blackwell.
- Goldberg, David Theo (2009): *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden, MA/Oxford: Wiley-Blackwell.
- Goldberg, David Theo (2012): When Race Disappears. In: *Comparative American Studies*, 10 (2-3), 116-127.
- Goldberg, David Theo (2015): *Are We All Postracial Yet?* Cambridge; Malden, MA: Polity Press.
- Goode, Erich/Ben-Yehuda, Nachman (2010): *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Malden, MA/Oxford: Wiley-Blackwell.
- Goode, Erich/Ben-Yehuda, Nachman (2013): The genealogy and Trajectory of the moral panic concept. In: Krinsky, Charles (Hg.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. London/New York: Routledge, 23-35.
- Gramsci, Antonio (1955): *Die süditalienische Frage. Beiträge zur Geschichte der Einigung Italiens*. Berlin: Dietz Verlag.
- Gramsci, Antonio (1956): *Briefe aus dem Kerker*. Berlin: Dietz Verlag.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio (1977): *Quaderni del Carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Volume secondo*. Turin: Giulio Einaudi.
- Gramsci, Antonio (1978): *Selections from Political Writings 1921-1926. Edited and translated by Quintin Hoare*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio (1991): Die Revolution gegen das »Kapital«. In: Neubert, Harald (Hg.), *Antonio Gramsci – vergessener Humanist? Eine Anthologie 1917 – 1936*. Berlin: Dietz Verlag, 31-35.
- Gramsci, Antonio (1995): *Gefängnisbriefe, Bd. I. Briefwechsel mit Giulia Schucht*. Hamburg: Argument.
- Gramsci, Antonio (2008): *Gefängnisbriefe, Bd. II. Briefwechsel mit Tatjana Schucht 1926-1930*. Hamburg: Argument.

- Green, Marcus E. (2011a): Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's Prison Notebooks. In: *Postcolonial Studies*, 14 (4), 387-404.
- Green, Marcus E. (2011b): Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's Prison Notebooks. In: *Postcolonial Studies*, 14 (4), 387-404.
- Green, Marcus E. (2013): Race, class, and religion. Gramsci's conception of subalternity. In: Zene, Cosimo (Hg.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and subalterns*. London/New York: Routledge, 116-128.
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila (2009): Selige Musliminnen oder marginalisierte Migrantinnen? Das österreichische Paradox der geringen Teilhabe von Kopftuchträgerinnen bei ›toleranter‹ Kopftuchpolitik. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: transcript, 73-100.
- Grillo, R. D. (2003): Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. In: *Anthropological Theory*, 3 (2), 157-173.
- Groß, Eva Maria/Zick, Andreas/Krause, Daniela (2012): Von der Ungleichwertigkeit zur Ungleichheit. Eine Dekade gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 2012 (16-17), 1-12.
- Grossberg, Lawrence (2006): Does Cultural Studies Have Futures? Should It? (or What's the Matter with New York?). In: *Cultural Studies*, 20 (1), 1-32.
- Grossberg, Lawrence (2015): Learning from Stuart Hall, following the path with heart. In: *Cultural Studies*, 29 (1), 3-11.
- Guillaumin, Collette (1995a [1981]): ›I know it's not nice, but...‹: the changing face of ›race‹. In: Dies., *Racism, sexism, power and ideology*. London/New York: Routledge, 99-107.
- Guillaumin, Collette (1995b [1972]): The specific characteristics of racist ideology. In: *Racism, sexism, power and ideology*. London/New York: Routledge, 29-60.
- Hafez, Farid (2009a): Islamophobe Diskursstrategien in Grün und Blau. Eine diskursanalytische Analyse eines Interviews des Grünen Bundesrat Efgani Dömez. In: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.), *Islamophobie in Österreich*. Wien: Studienverlag, 168-182.
- Hafez, Farid (2009b): Zwischen Islamophilie und Islamophobie: Die FPÖ und der Islam. In: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.), *Islamophobie in Österreich*. Wien: Studienverlag, 105-125.

- Hafez, Farid (2010a): *Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hafez, Farid (2010b): Islamophobie und die FPÖ im Jahr 2009. In: Ders. (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010*. Wien: Studienverlag, 62-77.
- Hafez, Farid (2012): Jörg Haider and Islamophobia. In: Ansari, Humayun/Hafez, Farid (Hg.), *From the Far Right to the Mainstream. Islamophobia, Party Politics and the Media*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 45-68.
- Hafez, Farid (2014): Shifting borders: Islamophobia as common ground for building pan-European right-wing unity. In: *Patterns of Prejudice*, 48 (5), 479-499.
- Hafez, Farid (2017): Austrian Muslims Protest Against Austria's Revised »Islam Act«. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37 (3), 267-283.
- Hafez, Farid (2018): Alte neue Islampolitik in Österreich? Eine postkoloniale Analyse der österreichischen Islampolitik. In: *Zeitschrift für Politik*, 65 (1), 22-44.
- Hafez, Kai (1996): Das Islambild in der deutschen Öffentlichkeit. In: *Die Neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte*, 43 (5), 426-432.
- Hafez, Kai (2009c): Images of the Middle East and Islam in German Media: A Reappraisal. In: Öktem, Kerem/Abou-El-Fadl, Reem (Hg.), *Mutual Misunderstandings? Muslims and Islam in the European Media/Europe in the Media of Muslim Majority Countries*. Oxford: Oxford University Press, 29-52.
- Hafez, Kai (2013): *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*. Bielefeld: transcript.
- Hahn, Hans-Joachim/Kistenmacher, Olaf (2014): Zur Genealogie der Antisemitismustheorie vor 1944. In: Dies.: (Hg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*. Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, 1-24.
- Hahn, Sylvia/Stöger, Georg (2014): *50 Jahre österreichisch-türkisches Anwerbeabkommen*. Wien: Bundesministeriums für Europa, Integration und Äußeres.
- Hajek, Katharina/Opratko, Benjamin (2016): Crisis Management by Subjectivation: Toward a Feminist Neo-Gramscian Framework for the Analysis of Europe's Multiple Crisis. In: *Globalizations*, 13 (2), 217-231.
- Hall, Stuart (1977): Pluralism, Race and Class in Caribbean Society. In: UNESCO (Hg.), *Race and Class in Post-Colonial Society: A study of ethnic group relations in the English-speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*. Paris: UNESCO, 150-184.

- Hall, Stuart (1980): Race, articulation and societies structured in dominance. In: UNESCO (Hg.), *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO, 305-345.
- Hall, Stuart (1981): The Whites of Their Eyes: Racist ideologies and the media. In: Bridges, George/Brunt, Rosalind (Hg.), *Silver Linings: Some strategies for the eighties*. London: Lawrence & Wishart, 28-52.
- Hall, Stuart (1985): *Gramsci's relevance to the study of racism and ethnicity*. Paris: UNESCO.
- Hall, Stuart (1986): Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. In: *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2), 5-27.
- Hall, Stuart (1987): Gramsci and Us. In: *Marxism Today*, June 1987, 16-21.
- Hall, Stuart (1991): Europe's Other Self. In: *Marxism Today*, August 1991, 18-19.
- Hall, Stuart (1992a): New Ethnicities. In: Donald, James/Rattansi, Ali (Hg.), *Races, Culture and Difference*. London: Sage, 252-260.
- Hall, Stuart (1992b): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hg.), *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 275-332.
- Hall, Stuart (1992c): Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies. In: *Rethinking Marxism*, 5 (1), 10-18.
- Hall, Stuart (1996): Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: Morley, David/Chen, Kwan-Hsing (Hg.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London/New York: Routledge, 262-275.
- Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Rätzzel, Nora (Hg.), *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, 7-16.
- Hall, Stuart (2016): *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hall, Stuart/Critcher, Chas/Jefferson, Tony/Clarke, John/Roberts, Brian (1978): *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. London: Macmillan.
- Hall, Stuart/Critcher, Chas/Jefferson, Tony/Clarke, John/Roberts, Brian (2013): *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order. 35th Anniversary Edition*. Houndmills: Palgrave.
- Hall, Stuart/Massey, Doreen (2010): Interpreting the crisis. In: *Soundings*, 44, 57-71.
- Halliday, Fred (1999): »Islamophobia« reconsidered. In: *Ethnic and Racial Studies*, 22 (5), 892-902.
- Halm, Dirk (2008): *Der Islam als Diskursfeld: Bilder des Islams in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag.

- Haritaworn, Jin/Petzen, Jennifer (2014): Integration as a Sexual Problem. An Excavation of the German ›Muslim Homophobia‹ Panic. In: Yilmaz-Günay, Koray (Hg.), *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre ›Muslime versus Schwule‹*. Münster: edition assemblage, 115-134.
- Haritaworn, Jin/Tauqir, Tamsila/Erdem, Esra (2014): Queer-Imperialismus. Eine Intervention in die Debatte um ›muslimische Homophobie‹. In: Yilmaz-Günay, Koray (Hg.), *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre ›Muslime versus Schwule‹*. Münster: edition assemblage, 51-70.
- Haritaworn, Jinthana (2015): *Queer Lovers and Hateful Others: Regenerating Violent Times and Places*. London: Pluto Press.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): *Unterscheiden und herrschen: Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Harootunian, Harry (2015): *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. New York: Columbia University Press.
- Harsin, Jayson (2015): Cultural Racist Frames in TF1's French Banlieue Riots Coverage. In: *French Politics, Culture & Society*, 33 (3), 47-73.
- Haug, Wolfgang Fritz (1991): Vorwort. In: Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 1*. Hamburg: Argument, 7-13.
- Haug, Wolfgang Fritz (2000): Zur Dialektik des Anti-Rassismus. In: Rätzkel, Nora (Hg.), *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, 74-103.
- Häusler, Alexander (2008): *Rechtspopulismus als ›Bürgerbewegung‹. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Häusler, Alexander (2011): *Die »PRO-Bewegung« und der antimuslimische Kultur-rassismus von Rechtsaußen*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Häusler, Alexander (2014): Das rechte Akteursfeld im antimuslimischen Rassismus. In: Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shooman, Yasemin, *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*. Münster: Unrast, 62-85.
- Häusler, Alexander (2017): AfD, Pegida & Co. In: Antes, Peter/Ceylan, Rauf (Hg.), *Muslime in Deutschland. Islam in der Gesellschaft. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Wiesbaden: VS, 59-74.
- Heinisch, Heiko/Scholz, Nina (2012): *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?* Wien: Passagen Verlag.
- Heitmeyer, Wilhelm (2002): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse. In: Ders. (Hg.), *Deutsche Zustände. Folge 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 15-36.

- Helbling, Marc (Hg.) (2012): *Islamophobia in the West. Measuring and Explaining Individual Attitudes*. London/New York: Routledge.
- Hillman, Nicholas (2008): A ›chorus of execration?‹ Enoch Powell's ›rivers of blood‹ forty years on. In: *Patterns of Prejudice*, 42 (1), 83-104.
- Hochschild, Arlie (2000): Global Care Chains and Emotional Surplus Value. In: Hutton, Will/Giddens, Anthony (Hg.), *On The Edge. Living with Global Capitalism*. London: Jonathan Cape, 130-146.
- Hodaie, Nazli (2009): Vom Orientalismus zur Patriarchatskritik. Selbst- und Orientwahrnehmung in der deutschen Presse. In: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: transcript, 127-136.
- Hödl, Klaus (2010): Islamophobia in Austria: The Recent Emergence of Anti-Muslim Sentiments in the Country. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30 (4), 443-456.
- Holzleithner, Elisabeth (2018): Zum Verbot der Gesichtsverhüllung in Österreich – eine rechtliche Farce. In: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 27 (1), 127-133.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2000 [1944]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Horvath, Kenneth (2014): *Die Logik der Entrechtung. Sicherheits- und Nutzungskurse im österreichischen Migrationsregime*. Wien: Vienna University Press.
- Huke, Nikolai (2019): »Die neue Angst vorm schwarzen Mann«. Moralpaniken als Reaktion auf Geflüchtete im Regierungsbezirk Tübingen. In: *sub|urban. zeitschrift für kritische stadtforschung*, 7 (1/2), 69-92.
- Hund, Wulf D. (1999): *Rassismus: Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hund, Wulf D. (2002): Rassismus im Kontext. Geschlecht, Klasse, Nation, Kultur und Rasse. In: Meinl, Susanne/Wojak, Irmtrud (Hg.), *Grenzenlose Vorurteile. Antisemitismus, Nationalismus und ethnische Konflikte in verschiedenen Kulturen*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 17-40.
- Hund, Wulf D. (2003): Inclusion and Exclusion: Dimensions of Racism. In: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 3 (1), 6-19.
- Hund, Wulf D. (2004): Der Weißheit letzter Schluss. Neue Studien zur Rassismusforschung. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 44, 580-605.
- Hund, Wulf D. (2005): Vergesellschaftung durch Entmenschlichung. Perspektiven der historischen Rassismusforschung. In: *Z – Zeitschrift marxistische Erneuerung*, 63, 157-169.

- Hund, Wulf D. (2006): *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismus-analyse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Hund, Wulf D. (2012): Vor, mit, nach und ohne ›Rassen‹. Reichweiten der Rassismusforschung. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 52, 723-761.
- Hund, Wulf D. (2015): »Die Befreiung der unterdrückten Rassen kann nur das Werk der unterdrückten Rassen selbst sein«. Marginalie zur Kritik des Rassismus durch Hugo Iltis. In: *Das Argument*, 314, 493-502.
- Hund, Wulf D. (2016): Rassismusanalyse in der Rassenfalle. Zwischen ›raison nègre‹ und ›racialization‹. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 56, 611-548.
- Hund, Wulf D. (2017): *Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat-)Geschichte des Rassismus*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Hund, Wulf D. (2018): *Rassismus und Antirassismus*. Köln: PapyRossa.
- Hund, Wulf D./Pickering, Michael/Ramamurthy, Anandi (Hg.) (2013): *Colonial Advertising & Commodity Racism*. Berlin: LIT-Verlag.
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs*, 72 (3), 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Huntington, Samuel P. (2004): *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Hussain, Yasmin/Bagguley, Paul (2012): Securitized Citizens: Islamophobia, Racism and the 7/7 London Bombings. In: *The Sociological Review*, 60 (4), 715-734.
- Ignatiev, Noel (2003): Whiteness and Class Struggle. In: *Historical Materialism*, 11 (4), 227-235.
- Imhoff, Roland/Recker, Julia (2012): Differentiating Islamophobia: Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. In: *Political Psychology*, 33 (6), 811-824.
- Ives, Peter (2004): *Language and Hegemony in Gramsci*. London: Pluto Press.
- Ives, Peter (2011): The mammoth task of translating Gramsci. In: Green, Marcus E. (Hg.), *Rethinking Gramsci*. London/New York: Routledge, 281-287.
- Jackson, Leonie B. (2018): *Islamophobia in Britain. The Making of a Muslim Enemy*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Jäger, Margret (1996): *Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs*. Duisburg: Edition DISS.
- Jäger, Siegfried (1992): *BrandSätze. Rassismus im Alltag*. Duisburg: Edition DISS.

- Jäger, Siegfried (2010): Pressefreiheit und Rassismus. Der Karikaturenstreit in der deutschen Presse. Ergebnisse einer Diskursanalyse. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag, 319-336.
- Jhally, Sut/Lewis, Justin M. (1992): *Enlightened Racism: The Cosby Show, Audiences, and the Myth of the American Dream*. Boulder, CO: Westview Press.
- Jonker, Gerdien (2005): The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (6), 1067-1081.
- Joseph, Suad/D'Harlingue, Benjamin (2008): Arab Americans and Muslim Americans in the New York Times Before and After 9/11. In: Jamal, Amaney/Naber, Nadine (Hg.), *Race and Arab Americans Before and After 9/11. From Invisible Citizens to Visible Subjects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 229-275.
- Joseph, Suad/D'Harlingue, Benjamin (2012): The Wall Street Journal's Muslims: Representing Islam in American Print News Media. In: *Islamophobia Studies Journal*, 1 (1), 132-164.
- Kahlweiß, Luzie H./Salzborn, Samuel (2012): »Islamophobie« als politischer Kampfbegriff. Zur konzeptionellen und empirischen Kritik des Islamophobiebegriffs. In: Pfahl-Traugher, Armin (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/12 (II)*. Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, 248-263.
- Kaiwar, Vasant (2015): *The Postcolonial Orient: The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*. Chicago, IL: Haymarket.
- Kalin, Ibrahim (2011): Islamophobia and the Limits of Multiculturalism. In: Esposito, John L./Kalin, Ibrahim (Hg.), *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Oxford: Oxford University Press, 3-20.
- Kalny, Eva (2015): MuslimInnenfeindlichkeit als Thema der Lehre. In: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch Islamophobieforschung 2014*. Wien: new academic press, 125-145.
- Karakayali, Juliane (2012): Rassismus in der Krise. In: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 21 (1), 99-106.
- Karakayali, Serhat (2011): Reflexiver Eurozentrismus. Zwischen diskursiver Kombinatorik und Latenz. In: Friedrich, Sebastian (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der »Sarrazindebatte«*. Münster: edition assemblage, 96-113.
- Karakayali, Serhat (2015): Die Camera Obscura der Identität. In: *Prokla*, 45 (1), 117-134.

- Karim, Karim H. (2010): Self and Other in a time of terror. Myth, media and Muslims. In: Ismael, Tareq/Rippin, Andrew (Hg.), *Islam in the Eyes of the West. Images and realities in an age of terror*. London/New York: Routledge, 160-176.
- Kassimeris, George/Jackson, Leonie (2011): The West, the rest, and the ›war on terror‹: representation of Muslims in neoconservative media discourse. In: *Contemporary Politics*, 17 (1), 19-33.
- Khiabany, Gholam/Williamson, Milly (2008): Veiled Bodies – Naked Racism: Culture, Politics and Race in the Sun. In: *Race & Class*, 50 (2), 69-88.
- Klammer, Carina (2013): *Imaginationen des Untergangs. Zur Konstitution antimuslimischer Fremdbilder im Rahmen der Identitätspolitik der FPÖ*. Berlin: LIT-Verlag.
- Klug, Brian (2012): Islamophobia: A concept comes of age. In: *Ethnicities*, 12 (5), 665-681.
- Kohlmann, Elke (2011): Die Ökonomie lügt doch... und zur Hölle mit Goethe! Sarrazinscher (Post-)Rassismus in Zeiten neoliberaler Gouvernementalität. In: Friedrich, Sebastian (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der ›Sarrazindebatte‹*. Münster: edition assemblage, 162-180.
- Koivisto, Juha/Lahtinen, Mikko (2010): Konjunktur, politisch-historische. In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 7/II. Hamburg: Argument, 1502-1523.
- Korchide, Mouhanad (2017): Mouhanad Korchide im Gespräch. In: Österreichischer Integrationsfonds (Hg.), *Islam europäischer Prägung*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, 4-9.
- Korsch, Felix (2016): Einmal den Zirkel um Dresden schlagen. Pegida – Grundzüge und Abgründe einer Protestserie ohnegleichen. In: Häusler, Alexander/Virchow, Fabian (Hg.), *Neue soziale Bewegungen von recht? Zukunftsängste – Abstieg der Mitte – Ressentiments*. Hamburg: VSA.
- Kremling, Lisa (2015): Feindbild MuslimInnen. Zur Konstruktion anti-muslimischer Fremdbilder. In: ZARA (Hg.), *Rassismus-Report 2014*. Wien: ZARA, 64-65.
- Kreutzer, Florian (2015): *Stigma ›Kopftuch‹. Zur rassistischen Produktion von Andersheit* (unter Mitarbeit von Sümeyye Demir). Bielefeld: transcript.
- Krinsky, Charles (2013): Introduction: The Moral Panic Concept. In: Krinsky, Charles (Hg.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. London/New York: Routledge, 1-14.

- Krinsky, Charles (2016): *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. London/New York: Routledge.
- Krzyżanowski, Michał (2013): From anti-immigration and nationalist revisionism to islamophobia: Continuities and shifts in recent discourses and patterns of political communication of the Freedom Party of Austria (FPÖ). In: Wodak, Ruth/Khosravi-Nik, Majid/Mral, Brigitte (Hg.), *Right-wing populism in Europe: Politics and discourse*. London: Bloomsbury, 135-148.
- Kübel, Jana (2009): moschee.ade oder moschee.at. Eine Konfliktanalyse auf der Suche nach Islamophobie in Österreich. In: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.), *Islamophobie in Österreich*. Innsbruck: Studienverlag, 127-143.
- Küçüköğül, Dudu (2015): Das neue Islamgesetz. Modernisierung oder Sondergesetzgebung? In: Khol, Andreas/Ofner, Günther/Karner, Stefan/Halper, Dietmar (Hg.), *Österreichisches Jahrbuch für Politik 2014*. Wien: Böhlau, 397-409.
- Kuhn, Inva (2015): *Antimuslimischer Rassismus: Auf Kreuzzug für das Abendland*. Köln: PapyRossa.
- Kühnel, Stefan/Leibold, Jürgen (2007): Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos, 135-154.
- Kumar, Deepa (2012): *Islamophobia and the Politics of Empire*. Chicago, IL: Haymarket.
- Kundnani, Arun (2007): *The End of Tolerance. Racism in 21st-Century Britain*. London: Pluto Press.
- Kundnani, Arun (2014): *The Muslims are Coming!* London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1977): *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: New Left Books.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2001 [1985]): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lazarus, Neil (2009): The fetish of ›the West‹ in postcolonial theory. In: Bartolovich, Crystal/Lazarus, Neil (Hg.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 43-64.
- Lean, Nathan (2012): *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*. London: Pluto Press.

- Leibold, Jürgen (2010): Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag, 149-158.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Stefan (2003): Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Heitmeyer, Jürgen (Hg.), *Deutsche Zustände. Folge 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 100-119.
- Lentin, Alana (2014a): Postracial silences: The othering of race in Europe. In: Hund, Wulf D./Lentin, Alana (Hg.), *Racism and Sociology*. Berlin: LIT-Verlag, 69-104.
- Lentin, Alana (2014b): Post-race, post politics: the paradoxical rise of culture after multiculturalism. In: *Ethnic and Racial Studies*, 37 (8), 1268-1285.
- Lentin, Alana/Titley, Gavin (2011): *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neo-liberal Age*. London: Pluto Press.
- Liebhart, Karin (2015): Visuelle Repräsentationen antipluralistischer Politik am Beispiel der Islam- und Muslimenfeindlichkeit. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 44 (2), 87-103.
- Liguori, Guido (2015): Conceptions of Subalternity in Gramsci. In: McNally, Mark (Hg.), *Antonio Gramsci*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 118-133.
- Lopez, Ian Haney (2006): *White by Law: The Legal Construction of Race*. New York: NYU Press.
- Lorde, Audre (2018): *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*. London: Penguin Books.
- Lutz, Helma/Palenga-Möllenbeck, Ewa (2011): Das Care-Chain-Konzept auf dem Prüfstand: eine Fallstudie der transnationalen Care-Arrangements polnischer und ukrainischer Migrantinnen. In: *GENDER – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 3 (1), 9-27.
- Maniglier, Patrice (2012): What is a problematic? Dossier: Bachelard and the Concept of Problematic. In: *Radical Philosophy*, 173, 21-23.
- Markom, Christa (2014): *Rassismus aus der Mitte: Die soziale Konstruktion der „Änderen“ in Österreich*. Bielefeld: transcript.
- Marx, Daniela (2008): Mission: impossible? Die Suche nach der »idealen Muslimin«. Feministische Islamdiskurse in Deutschland und den Niederlanden. In: *Femina Politica*, 17 (1), 55-67.
- Mastnak, Tomaž (2010): Western hostility toward muslims: A history of the present. In: Shryock, Andrew (Hg.), *Islamophobia/Islamophilia. Beyond the Politics of Enemy and Friend*. Indianapolis: Indiana University Press, 29-52.

- Mattes, Astrid (2010): *Religion macht Schlagzeilen. Eine kritische Diskursanalyse zum Umgang österreichischer Medien mit dem Islam am Beispiel des Schweizer Minarettbauverbotes*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Wien.
- Mattes, Astrid (2011): Vorbild oder Fehlentwicklung – Wie Österreichs Medien über das Schweizer Minarettbauverbot berichten. In: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011*. Innsbruck: Studienverlag.
- Mattes, Astrid/Rosenberger, Sieglinde (2015): Islam and Muslims in Austria. In: Burchardt, Marian/Michalowski, Ines (Hg.), *After Integration. Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*. Wiesbaden: VS Verlag, 129-152.
- Mayer, Jean-François (2011): A country without minarets: analysis of the background and meaning of the Swiss vote of 29 November 2009. In: *Religion*, 41 (1), 11-28.
- Mayer, Stefanie/Ajanovic, Edma/Sauer, Birgit (2014): Intersections and Inconsistencies. Framing Gender in Right-Wing Populist Discourses in Austria. In: *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 22 (4), 250-266.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. London/New York: Routledge.
- McLoughlin, Seán (2005): Mosques and the Public Space: Conflict and Cooperation in Bradford. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (6), 1045-1066.
- Meer, Nasar (2013): Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia. In: *Ethnic and Racial Studies*, 36 (3), 385-398.
- Meer, Nasar/Modood, Tariq (2009): Refutations of racism in the ›Muslim question‹. In: *Patterns of Prejudice*, 43 (3-4), 335-354.
- Meer, Nasar/Modood, Tariq (2010): The Racialisation of Muslims. In: Sayyid, Salman/Vakil, AbdoolKarim (Hg.), *Thinking Through Islamophobia. Global Perspectives*. London: Hurst & Co., 69-84.
- Messerschmidt, Astrid (2009): Rassismusanalyse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, 59-74.
- Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (2009): Das Experteninterview — konzeptionelle Grundlagen und methodische Anlage. In: Pickel, Susanne/Pickel, Gert/Lauth, Hans-Joachim/Jahn, Detlef (Hg.), *Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft: Neue Entwicklungen und Anwendungen*. Wiesbaden: VS Verlag, 465-479.

- MEW = Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Gesammelte Werke*, Berlin: Dietz Verlag.
- Michalowski, Ines (2011): Required to assimilate? The content of citizenship tests in five countries. In: *Citizenship Studies*, 15 (6-7), 749-768.
- Miles, Robert (1989): *Racism*. London/New York: Routledge.
- Miles, Robert (1992): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg: Argument.
- Miles, Robert (2000): Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In: Rätzzel, Nora (Hg.), *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument, 17-33.
- Miles, Robert/Brown, Malcolm (2003): *Racism. Second Edition*. London/New York: Routledge.
- Miller, Toby (2013): Tracking moral panic as a concept. In: Krinsky, Charles (Hg.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*. London/New York: Routledge, 37-54.
- Modood, Tariq (1990): British Asian and Muslims and the Rushdie Affair. In: *The Political Quarterly*, 61 (2), 143-160.
- Moe, Nelson (2006): *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Mondon, Aurelien/Winter, Aaron (2017): Articulations of Islamophobia: from the extreme to the mainstream? In: *Ethnic and Racial Studies*, 40 (13), 2151-2179.
- Monod, Sarah Wright (2017): *Making Sense of Moral Panics: A Framework for Research*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Morera, Esteve (1990): *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation*. London/New York: Routledge.
- Morey, Peter/Yaqin, Amina (2011): *Framing Muslims. Stereotyping and Representation after 9/11*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morgan, George/Poynting, Scott (2012): Introduction: The Transnational Folk Devil. In: Morgan, George/Poynting, Scott (Hg.), *Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West*. London/New York: Routledge, 1-14.
- Moshammer-Mischkof, Stefanie (2011): *Postkoloniale Kritik der Repräsentation muslimischer Frauen in ausgewählten Tageszeitungen während der Wien Wahl 2010*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Wien.
- Mosler, Volkhard (2012): Rassismus im Wandel. Vom Sozialdarwinismus zum Kampf der Kulturen. In: *theorie21*, 2/2012, 19-52.

- Mourão Permoser, Julia (2013): The Integrationsvereinbarung in Austria: Exclusion in the Name of Integration? In: Ataç, Ilker/Rosenberger, Sieglinde (Hg.), *Politik der Inklusion und Exklusion*. Göttingen: V&R unipress, 155-174.
- Muftić, Armin (2013): Islamophobie in Medien: Stand der Medieninhaltsforschung in Deutschland, Österreich und der Schweiz. In: Hafez, Farid (Hg.), *Jahrbuch Islamophobieforschung 2013*. Wien: new academic press, 104-128.
- Müller, Jost (1995): *Mythen der Rechten. Nation, Ethnie, Kultur*. Berlin: ID-Verlag.
- Müller, Jost (2017): *Ideologische Formen: Texte zu Ideologietheorie, Rassismus, Kultur*. Wien: Mandelbaum.
- Müller-Uri, Fanny (2014): *Antimuslimischer Rassismus*. Wien: Mandelbaum.
- Müller-Uri, Fanny/Opratko, Benjamin (2016): Islamophobia as Anti-Muslim Racism: Racism without »Races,« Racism without Racists. In: *Islamophobia Studies Journal*, 3 (2), 117-129.
- Murji, Karim/Solomos, John (2005a): Introduction. Racialization in Theory and Practice. In: Dies. (Hg.), *Racialization. Studies in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1-28.
- Murji, Karim/Solomos, John (Hg.) (2005b): *Racialization. Studies in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Naber, Nadine (2008): »Look, Mohammed the Terrorist is Coming!« Cultural Racism, Nation-Based Racism, and the Intersectionality of Oppression after 9/11. In: Jamal, Amaney (Hg.), *Race and Arab Americans Before and After 9/11. From Invisible Citizens to Visible Subjects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 276-304.
- Narkowicz, Kasia/Pędzwiatr, Konrad (2017): From unproblematic to contentious: mosques in Poland. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43 (3), 441-457.
- Naylor, Simon/Ryan, James R. (2002): The mosque in the suburbs: Negotiating religion and ethnicity in South London. In: *Social & Cultural Geography*, 3 (1), 39-59.
- Nazari, Hossein (2017): Constructing Alterity: Colonial Rhetoric in Betty Mahmoody's Not Without My Daughter. In: *Interventions*, 19 (8), 1173-1192.
- Nealon, Jeffrey T. (2016): Stuart Hall and the »Detour Through Theory« Revisited. In: *South Atlantic Quarterly*, 115 (4), 727-742.
- Neufeld, Masha/Wiedlack, Katharina (2018): Wir sind Conchita, nicht Russland, oder: Homonationalismus auf gut Österreichisch. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 29 (2), 153-175.

- Niggemann, Janek/Opratko, Benjamin (2014): Stuart Hall: Ein Abschied in die Zukunft. *marx21*, <https://www.marx21.de/18-02-14-nachruf> (Zugriff am 12.10.2018).
- Nonhoff, Martin (2006): *Politischer Diskurs und Hegemonie: das Projekt »Soziale Marktwirtschaft«*. Bielefeld: transcript.
- Norton, Anne (2013): *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Oberndorfer, Lukas (2019): Autoritärer Konsens – von der Hegemoniekrise zu einem EU-Sicherheitsregime? In: Book, Carina/Huke, Nikolai/Klauke, Sebastian/Tietje, Olaf (Hg.), *Alltägliche Grenzziehungen. Das Konzept der »imperialen Lebensweise«, Externalisierung und exklusive Solidarität*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 44-72.
- Ogan, Christine/Willnat, Lars/Pennington, Rosemary/Bashir, Manaf (2014): The Rise of Anti-Muslim Prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States. In: *International Communication Gazette*, 76 (1), 27-46.
- Omi, Michael/Winant, Howard (2014): *Racial Formation in the United States. Third Edition*. London/New York: Routledge.
- Opratko, Benjamin (2015): PEGIDA in Österreich: Eine Massenbewegung? *science.orf.at*, <https://sciencev2.orf.at/stories/1753092/index.html> (Zugriff am 12.10.2018).
- Opratko, Benjamin (2018): *Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Opratko, Benjamin (2019): Christchurch: Mordideologie aus dem Ramschladen. *mosaik-blog*, <https://mosaik-blog.at/christchurch-ideologie-rassismus/> (Zugriff am 12.7.2019).
- Österreichischer Presserat (2016): Entscheidung 2016/013, 22.03.2016. *presserat.at*, https://www.presserat.at/rte/upload/entscheidungen_2016/entscheidung_2016_013_22.03.2016.pdf (Zugriff am 14.10.2018).
- Özyürek, Esra (2005): The Politics of Cultural Unification, Secularism, and the Place of Islam in the New Europe. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 509-512.
- Park, Jaihyun/Felix, Karla/Lee, Grace (2007): Implicit Attitudes Toward Arab-Muslims and the Moderating Effects of Social Information. In: *Basic and Applied Social Psychology*, 29 (1), 35-45.
- Peham, Andreas (2018): »Verschämter Antisemitismus ist in der FPÖ Parteiräson«: Andreas Peham über Gudenus und die Soros-Legende. *mosaik-blog*, <https://mosaik-blog.at/soros-gudenus-fpoe-verschaemter-antisemitismus-parteiraeson-andreas-peham/> (Zugriff am 12.11.2018).

- Perthus, Sophie/Belina, Bernd (2017): Policing the Crisis in Bautzen: Die Polizei in der Ethnisierung eines städtischen Konfliktes. In: *Soziale Probleme*, 28 (2), 241-259.
- Petzen, Jennifer (2012): Contesting Europe: A Call for an Anti-Modern Sexual Politics. In: *European Journal of Women's Studies*, 19 (1), 97-114.
- Pfahl-Traughber, Armin (2011): Feindbild Muslim. Antimuslimismus oder Islamophobie – eine Begriffsklärung. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2011 (4), 91-98.
- Pfahl-Traughber, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des »Islamophobie«-Konzepts für die Vorurteilsforschung. In: Botsch, Gideon/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.), *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*. Berlin: De Gruyter, 11-28.
- Phizacklea, Annie/Miles, Robert (1980): *Labour and Racism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pick, Daniel (1986): The Faces of Anarchy: Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy. In: *History Workshop Journal*, 21 (1), 60-86.
- Pieper, Marianne/Panagiotidis, Efthimia/Tsianos, Vassilis (2011): Konjunkturen der egalitären Exklusion: Postliberaler Rassismus und verkörperte Erfahrung in der Prekarität. In: Pieper, Marianne/Atzert, Thomas/Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden: VS Verlag, 193-226.
- Pilkington, Hilary (2016): *Loud and Proud: Passion and Politics in the English Defence League*. Manchester: Manchester University Press.
- Poole, Elizabeth (2002): *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*. London: IB Tauris.
- Poole, Elizabeth (2011): Change and Continuity in the Representation of British Muslims Before and After 9/11: The UK Context. In: *Global Media Journal – Canadian Edition*, 4 (2), 49-62.
- Potkanski, Monika (2010): *Türkische Migrant/-innen in Österreich: Zahlen. Fakten. Einstellungen*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Potz, Richard (2013): Das Islamgesetz 1912 – eine österreichische Besonderheit. In: *SIK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis*, 1/2013, 45-54.
- Potz, Richard (2015): Überlegungen zum Entwurf eines neuen Islamgesetzes. In: Khol, Andreas/Ofner, Günther/Karner, Stefan/Halper, Dietmar (Hg.), *Österreichisches Jahrbuch für Politik 2014*. Wien: Böhlau, 361-373.

- Powell, Kimberly A. (2011): Framing Islam: An Analysis of U.S. Media Coverage of Terrorism Since 9/11. In: *Communication Studies*, 62 (1), 90-112.
- Powell, Kimberly A. (2018): Framing Islam/Creating Fear: An Analysis of U.S. Media Coverage of Terrorism from 2011-2016. In: *Religions*, 9 (9), 257.
- Poynting, Scott/Mason, Victoria (2007): The Resistible Rise of Islamophobia: Anti-Muslim Racism in the UK and Australia before 11 September 2001. In: *Journal of Sociology*, 43 (1), 61-86.
- Puar, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- Puar, Jasbir (2013): Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities. In: *Jindal Global Law Review*, 4 (2), 23-43.
- Pugliese, Joseph (2006): Asymmetries of Terror: Visual Regimes of Racial Profiling and the Shooting of Jean Charles de Menezes in the Context of the War in Iraq. In: *Borderlands e-journal*, 5 (1).
- Pugliese, Joseph (2007): Diasporic Architecture, Whiteness and the Cultural Politics of Space: In the Footsteps of the Italian Forum. In: Dasgupta, Sudeep (Hg.), *Constellations of the Transnational: Modernity, Culture, Critique*. Amsterdam: Rodopi, 23-50.
- Pühretmayer, Hans (2005): Über das Politische des Wissenschaftlichen. Interventionen des Critical Realism in verschiedene Ökonomietheorien. In: *Kurswechsel*, 4/2005, 28-44.
- Rainer, Christian/Treichler, Robert (2015): Videoblog: Was den Islam gefährlich macht. *profil*, <https://www.profil.at/videos/videoblog-islam-cover-5418416> (Zugriff am 11.10.2018).
- Ramm, Christoph (2010): The Muslim Makers. How Germany ›Islamizes‹ Turkish Immigrants. In: *Interventions*, 12 (2), 183-197.
- Rana, Junaid (2011): *Terrifying Muslims: Race and Labor in the South Asian Diaspora*. Durham, NC: Duke University Press.
- Raßmann, Silke (2011): *Im Spannungsfeld von Antisemitismus und Islamophobie: der mediale Umgang mit dem Nahostkonflikt; eine Analyse der Berichterstattung über die zweite Intifada des Nachrichtenmagazins »Profil«*. Univeröffentlichte Diplomarbeit. Universität Wien.
- Rattansi, Ali (2007): *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Rauscher, Hans (2010): Es gibt kein Islam-Gen. *derstandard.at*, derstandard.at/1282978630196/Es-gibt-kein-Islam-Gen (Zugriff am 12.10.2018).

- Rauscher, Hans (2016a): Wir können nicht das Unheil der Welt schultern. *derstandard.at*, <https://derstandard.at/2000028933922/Wir-koennen-nicht-das-Unheil-der-Welt-schultern> (Zugriff am 12.10.2018).
- Rauscher, Hans (2016b): Diese Zuwanderung ist fundamental anders. *derstandard.at*, <https://www.derstandard.at/story/2000033212305/diese-zuwanderung-ist-fundamental-anders> (Zugriff am 12.10.2018).
- Rauscher, Hans (2017): Rückzug des Christentums, Islam im Vormarsch? *derstandard.at*, <https://derstandard.at/2000070913338/Rueckzug-des-Christentums-Islam-im-Vormarsch> (Zugriff am 12.10.2018).
- Raymond, Gino G./Modood, Tariq (Hg.) (2007): *The Construction of Minority Identities in France and Britain*. Houndmills: Palgrave.
- Rehmann, Jan (1998): *Max Weber, Modernisierung als passive Revolution: Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus*. Hamburg: Argument.
- Reisigl, Martin/Wodak, Ruth (2001): *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London/New York: Routledge.
- Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen: zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- Richardson, John E. (2004): *(Mis)Representing Islam. The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers*. Amsterdam: John Benjamins.
- Roediger, David R. (1999 [1991]): *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso.
- Rommelspacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung: Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Rommelspacher, Birgit (2009a): Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation »der« muslimischen Frau. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: transcript, 395-412.
- Rommelspacher, Birgit (2009b): Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, 25-38.
- Rommelspacher, Birgit (2009c): Zur Emanzipation »der« muslimischen Frau. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 5/2009, 34-38.
- Rosenberger, Sieglinde/Hadj-Abdou, Leila (2013): Islam at Issue. Anti-Islamic Mobilization of the Extreme Right in Austria. In: Mammone, Andrea/Godin, Emmanuel/Jenkins, Brian (Hg.), *Varieties of Right-Wing Extremism in Contemporary Europe*. London/New York: Routledge, 149-163.

- Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (Hg.) (2012): *Politics, Religion and Gender. Framing and Regulating the Veil*. London/New York: Routledge.
- Rosengarten, Frank (2011): The contemporary relevance of Gramsci's views on Italy's ›Southern question‹. In: Francese, Joseph (Hg.), *Perspectives on Gramsci. Politics, culture and social theory*. London/New York: Routledge, 134-144.
- Rowatt, Wade C./Franklin, Lewis M./Cotton, Marla (2005): Patterns and Personality Correlates of Implicit and Explicit Attitudes Toward Christians and Muslims. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (1), 29-43.
- Ruccio, David F. (2011): Unfinished business: Gramsci's Prison Notebooks. In: Green, Marcus E. (Hg.), *Rethinking Gramsci*. London/New York: Routledge, 269-274.
- Ruf, Werner (2010): Muslime in den internationalen Beziehungen – das neue Feindbild. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag, 121-130.
- Runnymede Trust (1997): *Islamophobia: A challenge for us all*. London: Runnymede Trust.
- Saad, Karim (2010): Islamophobie in österreichischen Tageszeitungen. In: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.), *Islamophobie in Österreich*. Innsbruck: Studienverlag, 200-210.
- Sack, Fritz/Steinert, Heinz (1984): *Protest und Reaktion. Analysen zum Terrorismus 4/2*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Said, Edward W. (2003 [1978]): *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Salomon, Martina (2014a): Das Ende der falschen Toleranz. *kurier.at*, <https://kurier.at/meinung/kommentare/innenpolitik/das-ende-falscher-toleranz/81.739.297> (Zugriff am 15.10.2018).
- Salomon, Martina (2014b): Religionskritik statt verbrecherischer Religionsauslegung. *kurier.at*, <https://kurier.at/meinung/kommentare/innenpolitik/religionskritik-statt-verbrecherischer-religionsauslegung/82.594.536> (Zugriff am 15.10.2018).
- Santucci, Antonio (2010): *Antonio Gramsci*. New York: Monthly Review Press.
- Sartre, Jean-Paul (1994 [1943]): *Überlegungen zur Judenfrage*. Reinbek: Rowohlt.
- Sayer, Andrew (2000): *Realism and Social Science*. London: Sage.
- Sayer, Derek/Corrigan, Philip (1983): Late Marx: Continuity, contradiction and learning. In: Shanin, Teodor (Hg.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the peripheries of capitalism*. New York: Monthly Review Press, 7-94.
- Scheibelhofer, Paul (2011): Von Gesundheitschecks zu Muslimtests. Migrationspolitik und ›fremde‹ Männlichkeit. In: *juridikum* 3/2011, 326-377.

- Scheibelhofer, Paul (2012): Arbeiter, Kriminelle, Patriarchen. In: Hausbacher, Eva/Klaus, Elisabeth/Poole, Ralph/Brandl, Ulrike/Schmutzhart, Ingrid (Hg.), *Migration und Geschlechterverhältnisse. Kann die Migrantin sprechen?* Wiesbaden: VS Verlag, 62-82.
- Scheibelhofer, Paul (2018): *Der fremd-gemachte Mann: Zur Konstruktion von Männlichkeiten im Migrationskontext.* Wiesbaden: VS Verlag.
- Schenke, Julian/Schmitz, Christopher/Marg, Stine/Trittel, Katharina (2018): *Pegida-Effekte? Jugend zwischen Polarisierung und politischer Unberührtheit.* Bielefeld: transcript.
- Schennach, Philippe (2018): Antimuslimischer Rassismus. Unter Generalverdacht. In: ZARA (Hg.), *Rassismus-Report 2017.* Wien: ZARA, 62-63.
- Scherrer, Christoph (1999): *Globalisierung wider Willen? Die Durchsetzung liberaler Außenwirtschaftspolitik in den USA.* Berlin: edition sigma.
- Scherrer, Christoph (2007): Hegemonie: empirisch fassbar? In: Merkens, Andreas/Rego Diaz, Victor (Hg.), *Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis.* Hamburg: Argument, 71-84.
- Scherschel, Karin (2006): *Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren.* Bielefeld: transcript.
- Schiffer, Sabine (2005): *Die Darstellung des Islam in der Presse: Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen.* Würzburg: Ergon.
- Schiffer, Sabine (2008): Islam in German Media. In: Al-Hamarneh, Ala/Thielemann, Jörn (Hg.), *Islam and Muslims in Germany.* Leiden: Brill, 432-440.
- Schiller, Nina Glick (2005): Racialized Nations, Evangelizing Christianity, Police States, and Imperial Power: Missing in Action in Bunzl's New Europe. In: *American Ethnologist*, 32 (4), 526-532.
- Schinkel, Willem (2013): The imagination of ›society‹ in measurements of immigrant integration. In: *Ethnic and Racial Studies*, 36 (7), 1142-1161.
- Schinkel, Willem (2017): *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, Jane (Hg.) (1998): *Italy's »Southern Question«: Orientalism in One Country.* Oxford: Berg.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2010a): Die Schattenseite der Islamkritik. Darlegung und Analyse der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer und anderen. In: Ders. (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage.* Wiesbaden: VS Verlag, 417-446.

- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2010b): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Seethaler, Josef/Melischek, Gabriele (2006): Die Pressekonzentration in Österreich im europäischen Vergleich. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 35 (4), 337-360.
- Sejdini, Zekirija (2017): Zekirija Sejdini im Gespräch. In: Österreichischer Integrationsfonds (Hg.), *Islam europäischer Prägung*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, 34-39.
- Semati, Mehdi (2010): Islamophobia, Culture and Race in the Age of Empire. In: *Cultural Studies*, 24 (2), 256-275.
- Shih, Shu-Mei (2008): Comparative Racialization: An Introduction. In: *PMLA*, 123 (5), 1347-1362.
- Shooman, Yasemin (2010): »... weil ihre Kultur so ist« – Der neorassistische Blick auf MuslimInnen. In: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.), *»Rasse« – eine soziale und politische Konstruktion. Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus*. Wien: Braumüller, 101-111.
- Shooman, Yasemin (2011): Keine Frage des Glaubens. Zur Rassifizierung von ›Kultur‹ und ›Rasse‹ im antimuslimischen Rassismus. In: Friedrich, Sebastian (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der ›Sarrazinebatte‹*. Münster: edition assemblage, 59-76.
- Shooman, Yasemin (2014a): »... weil ihre Kultur so ist«. *Narrative des antimuslimischen Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Shooman, Yasemin (2014b): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit im World Wide Web. In: Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shooman, Yasemin, *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*. Münster: Unrast, 62-85.
- Shooman, Yasemin/Spielhaus, Riem (2010): The concept of the Muslim enemy in the public discourse. In: Cesari, Jocelyne (Hg.), *Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law*. London/New York: Routledge, 198-228.
- Skowron-Nalborczyk, Agata (2016): A Century of the Official Legal Status of Islam in Austria: Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015. In: Mason, Robert (Hg.), *Muslim Minority-State Relations. Violence, Integration, and Policy*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 61-82.
- Slack, Jennifer (1996): The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies. In: Morley, David/Chen, Kwan-Hsing (Hg.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London/New York: Routledge, 112-127.

- Small, Stephen (1994): *Racialised Barriers. The Black Experience in the United States and England in the 1980s*. London/New York: Routledge.
- Smith, Gavin (2007): Hegemony. In: Nugent, David/Vincent, Joan (Hg.), *A Companion to the Anthropology of Politics*. Hoboken, NJ: Blackwell, 216-230.
- Solomos, John (1989): Race Relations Legislation and the Political Process. In: Ders. (Hg.), *Race and Racism in Contemporary Britain*. London: Macmillan Education UK, 68-82.
- Sooben, Philip N. (1990): *The Origins of the Race Relations Act*. Warwick: Centre for Research in Ethnic Relations.
- Spielhaus, Riem (2006): How Germany's Foreigners Have Become Muslims. In: *Internationale Politik*, Spring 2006, 17-23.
- Srivastava, Neelam/Bhattacharya, Baidik (2012): Introduction: The Postcolonial Gramsci. In: Dies. (Hg.), *The Postcolonial Gramsci*. London/New York: Routledge, 1-14.
- Statistik Austria (2017): *Migration & Integration. Zahlen, Daten, Indikatoren 2017*. Wien: Statistik Austria.
- Stein, Arlene/Salime, Zakia (2015): Manufacturing Islamophobia: Rightwing Pseudo-Documentaries and the Paranoid Style. In: *Journal of Communication Inquiry*, 39 (4), 378-396.
- Sticker, Maja (2008): Re/Präsentationen: Das Sondermodell Österreich und die Islamische Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ). In: *Austrian Studies in Social Anthropology*, 4/2018, 1-29.
- Stolcke, Verena (1995): Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In: *Current Anthropology*, 36 (1), 1-24.
- Strabac, Zan/Listhaug, Ola (2008): Anti-Muslim prejudice in Europe: A multilevel analysis of survey data from 30 countries. In: *Social Science Research*, 37 (1), 268-286.
- Straube, Till/Belina, Bernd (2018): Policing the Smart City: Eine Taxonomie polizeilicher Prognoseprogramme. In: Bauriedl, Sybille/Strüber, Anke (Hg.), *Smart City – Kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten*. Bielefeld: transcript, 233-236.
- Sutter, Ove (2016): Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 119 (1+2), 41-70.
- Sutter, Ove (2017): »Welcome!« Emotionale Politiken des zivilgesellschaftlichen Engagements für Flüchtende. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 113 (1), 3-23.

- Taguieff, Pierre-André (2001): *The Force of Prejudice. On Racism and its Doubles*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2010): The Meaning of Secularism. In: *The Hedgehog Review*, 12 (3), 23-34.
- Terkessidis, Mark (1998): *Psychologie des Rassismus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Tezcan, Levent (2012): *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Thobani, Sunera (2012): Racial Violence and the Politics of National Belonging: The Wisconsin Shootings, Islamophobia and the War on Terrorized Bodies. In: *Sikh Formations*, 8 (3), 281-286.
- Thomas, Peter D. (2009): *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill.
- Thompson, John B. (1990): *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Thompson, Kenneth (2005): *Moral Panics*. London/New York: Routledge.
- Tiesler, Nina Clara (2007): Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, .
- Tomba, Massimiliano (2012): *Marx's Temporalities*. Leiden: Brill.
- Tschaikner, Bianca (2016): Zur Frauenverachtung erzogen. In: *Falter*, 1-2/2016, 12.
- Tsianos, Vassilis (2015): Postliberaler Rassismus steht für den Versuch, die städtische postmigrantische Gesellschaft zu rehierarchisieren. In: Çetin, Zülfukar/Taş, Savaş (Hg.), *Rassismus. Perspektiven & Widerstände*. Berlin: Verlag Yılmaz-Günay, 117-122.
- Tsianos, Vassilis/Pieper, Marianne (2011): Postliberale Assemblagen. Rassismus in Zeiten der Gleichheit. In: Friedrich, Sebastian (Hg.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der ›Sarrazindebatte‹*. Münster: edition assemblage.
- Tudor, Alyosxa (2013): Differenzierungen von Rassismus und Migratismus in feministischen Ansätzen zu ›Migration‹. In: *Jahrbuch erziehungswissenschaftliche Geschlechterforschung*, 9 (1), 43-59.

- Turner, Bryan S. (1978): *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen & Unwin.
- Tyler, Imogen (2013): *Revolted Subjects: Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain*. London: Zed Books.
- Tyrer, David (2013): *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*. London: Pluto Press.
- Tyrer, David/Sayyid, Salman (2012): Governing Ghosts: Race, Incorporeality and Difference in Post-Political Times. In: *Current Sociology*, 60 (3), 353-367.
- Vakil, AbdoolKarim (2013): Doing the ›Muslim Question‹ in Different Voices. In: Alexander, Claire/Redcliff, Victoria/Hussain, Ajmal (Hg.), *The New Muslims*. London: Runnymede Trust, 8-9.
- Vaughan-Williams, Nick (2007): The Shooting of Jean Charles de Menezes: New Border Politics? In: *Alternatives*, 32 (2), 177-195.
- Veer, Peter van der (2001): *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. New Jersey: Princeton University Press.
- Villa, Renzo (2011): Lombroso and his school. From anthropology to medicine and law. In: Knepper, Paul/Ystehede, P.J. (Hg.), *The Cesare Lombroso Handbook*. London/New York: Routledge, 8-29.
- Vorländer, Hans/Herold, Maik/Schäller, Steven (2015): *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Wagner, Constantin (2011): *Ressentiments gegen Muslime: Soziale Funktionen des Islam-Diskurses in Deutschland*. Marburg: Tectum.
- Warren, Rosie (Hg.) (2017): *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso.
- Weber, Max (1972 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Uni-Print.
- Weiß, Anja (2012): *Rassismus wider Willen: Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Werbner, Pnina (2005): Islamophobia: Incitement to religious hatred – legislating for a new fear? In: *Anthropology Today*, 21 (1), 5-9.
- Wikan, Unni (1999): Culture: A New Concept of Race. In: *Social Anthropology*, 7 (1), 57-64.
- Williams, Michelle Hale (2010): Can Leopards Change Their Spots? Between Xenophobia and Trans-ethnic Populism among West European Far Right Parties. In: *Nationalism and Ethnic Politics*, 16 (1), 111-134.
- Williams, Raymond (1985 [1976]): *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.

- Winant, Howard (2004): *The New Politics of Race: Globalism, Difference, Justice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Wippermann, Wolfgang (2005): *Rassenwahn und Teufelsglaube*. Berlin: Frank & Timme.
- Wodak, Ruth (2001): The discourse-historical approach. In: Wodak, Ruth/Mayer, Michael (Hg.), *Methods in Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 63-94.
- Wodak, Ruth (2018): Vom Rand in die Mitte – »Schamlose Normalisierung«. In: *Politische Vierteljahresschrift*, 59 (2), 323-335.
- Wolf, Franz (2017a): Vorwort. In: Österreichischer Integrationsfonds (Hg.), *Islam europäischer Prägung*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, 3.
- Wolf, Franz (2017b): Wie viel Europa braucht der Islam? *diepresse.com*, <https://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/5176662/Wie-viel-Europa-braucht-der-Islam> (Zugriff am 12.9.2018).
- Yaqin, Amina (2010): Inside the Harem, Outside the Nation. In: *Interventions*, 12 (2), 226-238.
- Yilmaz, Ferruh (2016): *How the Workers Became Muslims: Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Youkhana, Eva/Sutter, Ove (2017): Perspectives on the European Border Regime: Mobilization, Contestation and the Role of Civil Society. In: *Social Inclusion*, 5 (3), 1-6.
- Yücel, Emel (2014): Offener Brief an Frau Martina Salomon, Chefredakteurin des Kurier. *Biber*, www.dasbiber.at/content/haben-wir-eine-zukunft-diesem-land-unserer-heimat-das-uns-zunehmend-als-gefahr-sieht (Zugriff am 15.10.2018).
- Zick, Andreas (1997): *Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse*. Münster/New York: Waxmann.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas (2011): *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Zúquete, José Pedro (2008): The European extreme-right and Islam: New directions? In: *Journal of Political Ideologies*, 13 (3), 321-344.
- Zuser, Peter (1996): *Die Konstruktion der Ausländerfrage in Österreich: eine Analyse des öffentlichen Diskurses 1990*. Wien: Institut für Höhere Studien.

Politikwissenschaft



Thomas Kruchem

Am Tropf von Big Food

Wie die Lebensmittelkonzerne den Süden erobern
und arme Menschen krank machen

2017, 214 S., kart., zahlr. Abb.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3965-0

E-Book: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3965-4

EPUB: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3965-0



Torben Lütjen

Partei der Extreme: Die Republikaner

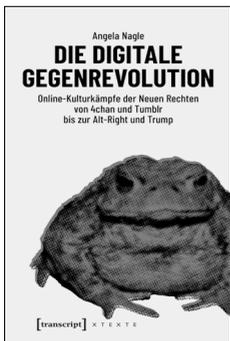
Über die Implosion des amerikanischen Konservativismus

2016, 148 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3609-3

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3609-7

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3609-3



Angela Nagle

Die digitale Gegenrevolution

Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan
und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.

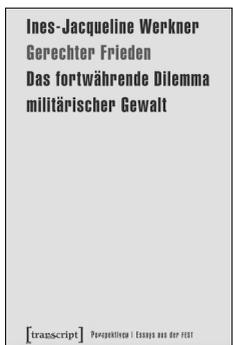
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Ines-Jacqueline Werkner

Gerechter Frieden

Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt

2018, 106 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-4074-8

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (Hg.)

Die Zukunft der Eurozone

Wie wir den Euro retten und Europa zusammenhalten

2016, 222 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3636-9

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3636-3

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3636-9



Karl-Siegbert Rehberg, Franziska Kunz, Tino Schlinzig (Hg.)

PEGIDA –

**Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst
und »Wende«-Enttäuschung?**

Analysen im Überblick

2016, 384 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3658-1

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3658-5

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3658-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

