

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 ›Parteilpolitik‹ 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 Shooman als »Kulturrassismus« beschrieben hat. Bei Shooman ist sie in der Formel verdichtet, die sie auch als Buchtitel gewählt hat: »...weil ihre Kultur so ist« (Shooman 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 Shooman, »wird im antimuslimischen Rassismus die Hybridität, Durchlässigkeit und Dynamik kultureller Identitäten negiert« (Shooman 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« (Shooman 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 entmenslichend. 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. Acheraïou 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 »kulturstisch« (»culturist«) 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, behaupte 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 organiszistische, auf der Biologie entlehnten Metaphern beruhende Konzeption einer »Aufnahmegeellschaft«, 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‹ verträten, 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.« (I1f)

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 herangebracht 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 schmerzhafteste 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 »ungebrochenes 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 Spannung, 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 Männer 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 so 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 Veranderung 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 Unterwerfener, 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 Entwicklungspfad es 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 Werbung 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 conniving in contrast with the European's urbanity, rationality, and spirituality. These are prevailing dispositions that continue to dominate contemporarily« (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; Shoorman 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 Kotemporalität: 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) »Kotemporalität« nennt. Kotemporalität, 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 Kotemporalität 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 aufgefähert 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.