

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

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

7.1 Explizite Selbstverortung: Distanzierung von rechts

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

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

Ganz ähnlich schildert es ein Journalist einer Tageszeitung:

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

Ein weiterer Tageszeitungs-Journalist verwendet sogar die gleiche Redewendung:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Die Auslassung dient der Anonymisierung der Interviewpartnerin.

dass der Umgang mit MuslimInnen »ganz normal« sei, bleibe jenen Menschen vorbehalten, die ihre Kinder an eine bessere Schule schicken könnten. An die oben zitierte Aussage schließt sie an:

»Nur, das ist ein ganz kleiner Bereich der Gesellschaft, wo sich das abspielt und wo's normal ist. Und Österreich als Ganzes wird da ganz lang brauchen, bis sie da zu einem Miteinander, zu einem möglichst guten gefunden haben.« (D1f)

In ihrer Gesamtheit können die zahlreichen Distanzierungen von rechts und von Rassismus nicht alleine oder hauptsächlich als Entlastungsstrategie interpretiert werden. Selbst wenn die soziale Erwünschtheit nicht-rassistischer Rede Einfluss auf die Formulierungen hat, heißt das nicht, dass sich – wie in der sogenannten Latenzhypothese angenommen – »hinter« der manifesten Äußerung eine latente rassistische Einstellung verbirgt. Die individuellen *Einstellungen* der Befragten sind, wie in Kapitel 3 ausführlich dargelegt, auch gar nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Als bedeutsam für die Analyse kann jedoch gelten, dass mehrere GesprächspartnerInnen sich und ihr professionelles Umfeld – die Zeitungs- und Medienbranche – als im Vergleich *besonders* weit von rechten politischen Positionen entfernt darstellen. Wie eine Journalistin im Interview sagt: »Ich unterstelle einmal Journalisten, dass sie eher migrantenfreundlicher sind« (G1f). Ähnliche Formulierungen tauchen mehrfach auf, z.B.:

»Dass jetzt wirklich wer pathologisch eine Abwehrhaltung einnimmt, in meinem Bekanntenkreis nicht, da in der Redaktion gar nicht, gut, aber wir haben natürlich auch da eine Selektion in Richtung weltoffene Menschen, bestimmte können sich ja da auf Dauer nicht halten.« (E2m)

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

Diese Charakterisierung des professionellen Umfelds wird stets positiv bewertet. Man positioniert sich in einem »migrantenfrendlichen« oder »weltoffenen« Milieu, bezieht sich positiv auf einen angenommenen Konsens gegen die FPÖ.

Auch Passagen, die als Beispiele für Diskurspraxen der Temporalisierung analysiert wurden, weisen immer wieder solche Distanzierungen auf. Diese

Gleichzeitigkeit verweist darauf, dass in der Konstruktion des/der muslimischen Anderen die Sprechenden sich eben nicht im »Innenraum«, sondern *außerhalb* der Diskurse des Rassismus verorten. Die Selbstpositionierung als Spiegelbild des/der muslimischen Anderen stellt sich vielmehr *implizit* her.

7.2 Implizite Selbstverortung: die Verkörperung der Gegenwart

In der historizistischen Konstruktion des/der muslimischen Anderen ist das Eigene als vorläufiger Endpunkt einer historischen Entwicklung impliziert, die die Anderen erst noch durchlaufen müssen. Zwei historische Bezugspunkte werden dabei hauptsächlich aufgerufen. Der erste, historisch weiter zurückliegende, ist ein Prozess der Aufklärung und Säkularisierung. ›Wir‹ – meist als ›Europa‹ markiert – hätten der Religion einen untergeordneten Ort im öffentlichen Leben zugewiesen und dadurch gesellschaftlichen Fortschritt ermöglicht. Dieser Akt der Befreiung müsse ›der Islam‹ in gleicher Weise nachvollziehen, um in der Gegenwart anzukommen. Dieser Bezug ist einem Interview (C2m) besonders deutlich, das bereits in Kapitel 6.2.2 diskutiert wurde. Hier bestimmt ein sich selbst als christlich-katholisch bezeichnender Journalist die wesentliche Differenz zum Islam so:

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

Auffällig ist, dass die Entwicklung hier als schwieriger Lernprozess dargestellt wird. Die eigene Vergangenheit wird nicht verklärt oder beschönigt, sondern als schmerzhaftes Anstrengung gezeichnet, deren Mühen sich jedoch gelohnt hätten. Die entscheidende Pointe ist, dass dieser Prozess hinter dem Sprechenden – und hinter der kollektiven Identität, in deren Namen gesprochen wird (»Wir haben's irgendwie mühsam gelernt«) – liegt. Ein weiterer befragter Journalist verweist ebenfalls auf den anstehenden Lernprozess, als er darüber sinniert, ob der Islam eine »Renaissance oder Aufklärung« brauche:

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

Wenig später kommt er darauf wieder zurück, diesmal im Kontext der Kopftuchdebatte.

»Und das klassische Argument, das ich immer wieder gehört habe, wenn ich gesagt habe, naja, Kopftuch (Seufzen) ... Irgendwie frag' ich mich, warum die Siebenjährigen schon ein Kopftuch tragen müssen. Dann heißt es ›Unsere Großmütter haben ja auch Kopftuch getragen am Land‹. Da sag' ich: Ja! Vor hundert Jahren! Vor hundert Jahren! Und heute kaum mehr! Und das ist der Punkt! Ja, das ist der Punkt! (J1m)

Hier wird der Zeitpunkt der geglückten Säkularisierung wiederum mehrere Jahrhunderte näher an die Vergangenheit gerückt. Gleich bleibt die Struktur des europäischen »internalistischen Narrativs«, wie Stuart Hall es kritisch beschreibt: »The dominant narrative of modernity for some time – an ›internalist‹ story, with capitalism growing from the womb of feudalism and Europe's self-generating capacity to produce, like a silk-worm, the circumstances of her own evolution from within her own body« (Hall 1991: 45; vgl. El-Tayeb 2016). Die Entwicklung einer europäischen kulturellen Identität »aus sich selbst heraus« verläuft hier, wie in Halls metaphorischer Seidenraupe, als Entpuppung: Aus dem einengenden Kokon der Religion schlüpft, einem prachtvollen Schmetterling gleich, die Kultur des säkularen Fortschritts. Der Islam, noch im Kokon gefangen, erscheint in diesem Bild notwendig anachronistisch, wie der Journalist gegen Ende des Interviews abermals bekräftigt. Er verweist dafür auf die Architektur zeitgenössischer Moscheen in Europa:

»Wenn es in Europa Kirchenneubauten gibt, dann schauen sie nicht aus wie aus dem 16. Jahrhundert. Wenn es in Europa Moscheen-Bauten gibt, dann schauen sie aus wie aus dem 16. oder 15. Jahrhundert.« (J1m)

Das sei »erstens schiach [hässlich] und zweitens lächerlich« (J1m). In diesen Charakterisierungen wird der muslimische »Folk Devil« wie in Halls Analyse des »muggers« in »Policing the Crisis«, zur Verkörperung des Gegenteils dessen, was als positives Selbstbild angenommen wird. Die implizite Selbst-

positionierung qua Spiegelung konstruiert die eigene Gesellschaft als von religiösen Fesseln befreit – und dadurch wird sie, statt hässlich und lächerlich, schön und ernsthaft. Diese Artikulation eines identitären Säkularismus, der für den historizistischen antimuslimischen Rassismus in Anschlag gebracht wird, verweist auf eine Konstellation, die Schirin Amir-Moazami als »liberal-säkulare Matrix« bezeichnet (Amir-Moazami 2016: 29). Wir kommen darauf später unter dem Stichwort des *anti-säkularen Säkularismus* zurück.

Der zweite, noch häufiger gesetzte historische Bezugspunkt ist das, was hier vereinfachend als »1968« zusammengefasst werden kann. Hier ist es nicht die Konstruktion einer Jahrhunderte zurückliegenden Befreiung von Religion, die als Scheidelinie zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen gezogen wird, sondern die – häufig persönlich erlebte – Phase sozialer Bewegungen und sozialliberaler Reformen im Anschluss an das Jahr 1968. In Kapitel 6 wurden bereits Beispiele dafür analysiert:

»Ich bin so ein Kind der Kreisky-Ära, ich hab' mich ja genau aus dem befreit, auch mit diesem kollektiven Traum von der Chancengleichheit für alle. Und mit dem, dass ich vom Land dann in die Stadt gezogen bin. Weil ich kann mich an vieles, das ich jetzt bei türkischen Familien sehe, aus meiner eigenen Kindheit erinnern.« (I1f)

»Wir haben meiner Meinung ... wir haben ein bisschen was weitergebracht, diese Generation der sogenannten 68er, und jetzt kommen auf einmal wieder welche und sagen: Nein, das mit dem Kopftuch ist schon in Ordnung, und den Freund such' ich aus, und wenn ich ihn nicht aussuchen darf, stich' ich die Frau ab. Das ist nicht gut. Und das sagen wir auch ganz deutlich. Und das hat nichts mit rechts zu tun. Sondern mit sehr weit links.« (B2m)

»Als jemand der bei Waldheim und bei Haider gekämpft hat, gegen Vorurteile und gegen autoritäres Denken und alles Mögliche, und zum Teil auch, glaub' ich, erfolgreich gekämpft hat, in meinem Segment halt, im Segment des bürgerlichen Österreich. Und jetzt kommt das ganze wieder! Ja, (Lachen) jetzt haben wir wieder diese Sprüche auf der Straße, und wieder dieses Anbeten eines autoritären Führers, das ist ein bisschen mühsam!« (J1m)

Was hier als Vergangenheit konstruiert wird, ist zugleich das Andere einer »liberalen Gesellschaft«. Mark Terkessidis hat diese Funktion des Rassismus, bezugnehmend auf Deutschland, prägnant zusammengefasst:

»Wichtig ist, dass die Klischees über die Anderen in der Geschichte [...] sich aus dem Pool der Werte herleiten, die bestimmen, was man zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt in der Gesellschaft tun und lassen sollte. Die Anderen bilden stets das spiegelverkehrte Gegenüber dieser Werte: Wenn Zivilisation in der Gesellschaft als hohes Gut gilt, dann gelten die Anderen als primitiv; wenn Fleiß eine besondere Relevanz hat, dann werden die Anderen als faul betrachtet; wenn Toleranz eine wichtige Verhaltensmaxime darstellt, dann erscheinen sie als intolerant. [...] Heute versteht sich die einheimische Gesellschaft primär als tolerant und offen – insofern wird etwa am Fall des Kopftuches den Anderen Intoleranz und Verslossenheit zugeschrieben« (Terressidis 2004: 105-0106).

Diese scheinbar paradoxe Konstellation – die rassistische Abwertung und Dämonisierung von Anderen im Namen von Toleranz, Emanzipation und Fortschritt – lässt sich im hier analysierten Material deutlich ablesen. Sie zeigt sich auch in der starken Verknüpfung kulturalisierender Darstellungen mit dem Topos der Geschlechterverhältnisse. Erklärbar wird sie erst, so die hier vertretene These, wenn ihre *temporalisierende* Dimension zur Kenntnis genommen und ins Zentrum der Analyse gestellt wird. Sie erlaubt die Artikulation antimuslimisch-rassistischer Diskurse mit einer nicht- oder antirassistischen Selbstpositionierung. Was von Balibar als »Rassismus ohne Rassen« beschrieben wurde, entpuppt sich in seiner gegenwärtigen Artikulation als »Rassismus ohne RassistInnen« (vgl. Müller-Uri/Opratto 2016), der eine eigentlich antirassistische Position so artikuliert, dass sie rassistisch wird. Seine Logik kann so zusammengefasst werden: »Sie sind so wie wir ...« (antirassistische Position) – »... wie wir früher waren« (rassistische Artikulation). In seinem Innenraum erlaubt er eine Selbstpositionierung, die MuslimInnen als Andere konstruieren und sich dieses Andere zugleich einverleiben kann: Als Verkörperung der eigenen Vergangenheit. Selbst verkörpern jene, die sich dieses Narrativ zu eigen machen, die Gegenwart.

7.3 Die kulturelle Traumwelt des Rassismus

Der historizistische Charakter des liberalen, sich selbst als nicht- oder antirassistisch positionierenden antimuslimischen Rassismus nimmt die Kritik nicht nur an biologistischen, sondern auch an kulturalistischen Rassismen auf. Er ist in diesem Sinne »reflexiv« (vgl. Karakayalı 2011) und »tritt das Erbe

sowohl der Krise des ›differentiellen Rassismus‹ als auch die des gegen ihn artikulierten Antirassismus an« (Pieper et al. 2011: 195). Nur in Ausnahmefällen werden statische Grenzen zwischen ›ihrer‹ muslimischen und ›unserer‹ nicht-muslimischen Kultur gezogen. Meist wird die Grenze vielmehr dynamisiert und historisiert. Darauf hat Serhat Karakayalı besonders hellsichtig anlässlich der Sarrazin-Debatte in Deutschland aufmerksam gemacht: »Während im klassisch orientalistischen Diskurs die ›Anderen‹ durch eine unüberbrückbare kulturelle Grenze vom Westen getrennt waren, ist im Rahmen eines liberal-emanzipativ kodierten Orientalismus das ›Andere‹ verzeitlicht. Es tritt auf als gesellschaftliche Wiederkehr des Verdrängten« (Karakayalı 2011: 100). Das »Verdrängte« ist für Karakayalı in erster Linie der Antisemitismus und der Nationalsozialismus, die als in Europa überwunden gelten und nun im antimuslimischen Diskurs als »islamischer Antisemitismus« bzw. »Islamfaschismus« wieder auftauchen. Tatsächlich weist auch der hier untersuchte Diskursmechanismus der Temporalisierung diese Kennzeichen auf. Nicht nur in Hinblick auf Faschismus und Antisemitismus, sondern auch und besonders in geschlechter- und sexualpolitischen Fragen. Was bei Karakayalı im Begriff der Verzeitlichung angeschnitten wird, muss jedoch noch weiterverfolgt und als Funktionsweise eines historizistischen Rassismus analysiert werden. Der Verweis auf das »Verdrängte« ist hier von besonderer Bedeutung. Wie Gabriele Dietze unter Verweis auf Wendy Brown (die wiederum auf Freuds Theorem der Verdrängung Bezug nimmt) zusammenfasst, zeichnet sich eine der kritischen Rassismustheorie verpflichtete Perspektive dadurch aus, dass der Grund für Ausschlusspraxen »nicht im fremden gefährlichen Außen zu suchen [ist], sondern im prekären Innen, das eigene Unsicherheiten mit Abschottungs- und Abwehrrnarrativen verbindet« (Dietze 2017: 21; vgl. Brown 2010). In diesem Sinne soll nun gefragt werden: Welche »Unsicherheiten« werden in der Temporalisierung der Figur des/der muslimischen Anderen verarbeitet und artikuliert?

Um dieser Frage nachzugehen, sind wiederum einige Bemerkungen zum methodischen Vorgehen vonnöten. Wie die Formulierungen von Dietze und Karakayalı nahelegen, verlässt die Analyse an dieser Stelle die Ebene der manifesten Aussagen, die durch die Interviews zusammengetragen wurde. Wenn der rassistischen Veränderung vom MuslimInnen Verdrängtes (Karakayalı 2011: 99-100), Latentes (Karakayalı 2011: 107-108), Abgewehrtes (Dietze 2017: 20-21) oder Abjektes (Tyler 2013) zugrunde liegt, also Elemente des Sozialen, die nicht der Logik der einfachen Kausalität gehorchen, sondern den Mechanismen des Unbewussten, muss auch die Methode ihrer Erfor-

schung über die direkt beobachtbaren Elemente hinausgehen. Stuart Hall hat dieses Vorgehen für die Rassismusanalyse als Moment eines Übergangs von der (diskurstheoretischen) Rassismusanalyse zur (hegemonietheoretischen) Konjunkturanalyse beschrieben. Die Diskursanalyse von Form und Inhalt – Wörter, Sätze, Texte – ermöglicht es zunächst, die manichäische Logik des Rassismus nachzuvollziehen: »[O]ne aspect of racism is, certainly, that it occupies a world of manichean opposites: them and us, primitive and civilized, light and dark, a black and white symbolic universe« (Hall 1992c: 15). Doch hinter dieser allzu simplen Dichotomie verbirgt sich, so Hall, eine komplexe »symbolic economy of culture«: »It is racism's very rigidity that is the clue to its complexity. Its capacity to punctuate the universe into two great opposites masks something else; it masks the complexes of feelings and attitudes, beliefs and conceptions, that are always refusing to be so neatly stabilized and fixed« (Hall 1992c: 16). Diese symbolische Ökonomie der Kultur des Rassismus funktioniere »rather more like Freud's dreamwork than like anything else« (Hall 1992c: 15). Mit dem Übergang von der einen zur anderen Ebene verschiebt sich der Gegenstand der Analyse und mit ihm die Werkzeuge und Methoden, deren Anwendung Erkenntnis versprechen: »You can count lexical items if they're there; but you need a different approach if you really want, as it were, to read a society and its culture symptomatically« (Hall 1992c: 15). Um von der Rassismusanalyse zur Konjunkturanalyse zu gelangen, ist es daher nötig, das Material *symptomal* zu lesen. Damit ist, in Anschluss an Louis Althusser (2015 [1965]), eine Lesehaltung gemeint, die zwischen den Zeilen liest, Auslassungen und Lücken als Symptome für Ungesagtes oder in der Logik der symbolischen Ordnung Unsagbares wahrnimmt. Für eine an Hall anschließende, hegemonietheoretische Rassismusanalyse bedeutet es, die Oberfläche des Diskurses auf ihre Tiefenstruktur hin zu befragen und seinem Beispiel zu folgen: »We found that racism expresses itself through displacement, through denial, through the capacity to say two contradictory things at the same time, the surface imagery speaking of an unspeakable content, the repressed content of a culture« (Hall 1992c: 15). Wenn wir nun nach der »praktischen Adäquanz« des historizistischen antimuslimischen Rassismus fragen, greifen wir eine Formulierung von Robert Miles auf, um über sie hinauszugehen. Für Miles ist Rassismus »praktisch adäquat«, wenn er eine kausale Erklärung für bestimmte Erfahrungen oder Beobachtungen liefert, die konsistent ist und zugleich eine »Lösung« anbietet: »[D]ie rassistische Ideologie kann beschreiben und erklären, wie der Lauf der Welt erfahren wird« (Miles 2000: 25) – etwa indem Immigration als Erklärung

für sich verschlechternde Wohnbedingungen in einem ArbeiterInnenviertel angenommen wird (vgl. Phizacklea/Miles 1980). In der Erklärung ist zugleich eine ›Lösung‹ enthalten: Die Abwehr von Migration bzw. die Entfernung der Migrierten. Mit Hall modifizieren wir diese Bestimmung. Rassismus wird weiterhin als »Sinngewebungsinstanz« (Miles 2000: 25) behandelt, doch nicht allein im Sinne kausaler Erklärungen beobachtbarer Phänomene. Vielmehr geht in sie eine Reihe von symbolischen Verdichtungen, Verschiebungen, Verdrängungen und Abspaltungen ein, die die ideologische Dimension des Rassismus zu einem im Kern phantasmatischen Verhältnis machen. Sie bildet sich um »Mythen«, wie Hall im Rückgriff auf Claude Lévy-Strauss meint:

»They are myths that represent in narrative form the resolution of things that cannot be resolved in real life. What they tell us is about the ›dream life‹ of a culture. But to gain a privileged access to the *dream life of a culture*, we had better know how to unlock the complex ways in which narrative plays across real life.« (Hall 1992c: 15, Herv. B.O.).

Diese Mythen müssen keine direkte, kausale Erklärung für beobachtete Phänomene bieten. Sie übersetzen reale Widersprüche und Konflikte in ein symbolisches Universum, eine *kulturelle Traumwelt des Rassismus*. Eine Analyse der konstitutiven Mythen dieser Traumwelt zielt also darauf ab, jene »things that cannot be resolved in real life« aufzuspüren, die in ihnen verhandelt werden. Die Vorgehensweise ist in diesem Sinne materialistisch: Sie »fragt nicht nach dem Wissen, das ein Verhalten reguliert, sondern nach den Verhaltensweisen, die ein bestimmtes Wissen produzieren und reproduzieren« (Müller 2017: 114). Welche Verhaltensweisen – welche Praxen, Beziehungen, Selbst- und Welterfahrungen – können als geeignet gelten, die hier untersuchten Wissensformen – die Konstruktion von MuslimInnen als anachronistisches Subjekt – hervorzubringen? Erst so wird erklärbar, warum der historizistische antimuslimische Rassismus von bestimmten Subjekten als plausibel angenommen und zum Teil des eigenen Alltagsverstands gemacht wird. Die Analyse der »Traumwelt« ist demnach nötig, um Rassismus als Hegemonieverhältnis zu untersuchen – als Modus der konsensbasierten und kompromissvermittelten Einbindung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen in einen ›historischen Block‹.

In den folgenden Abschnitten werden drei Mythen vorgestellt, die auf Grundlage einer symptomalen Lektüre des Interviewmaterials sowie in Kontrastierung mit existierenden Studien zu aktuellen antimuslimischen Dis-

kursen in Europa als konstitutiv für die »kulturelle Traumwelt« des historizistischen antimuslimischen Rassismus in Österreich gelten können. Dies ist, erstens, der *Mythos der gelungenen Emanzipation*, der sich vor allem um geschlechter- und sexualpolitische Fragen dreht; zweitens, der *Mythos des meritokratischen Aufstiegs*, der die soziale Klassenstruktur betrifft; und drittens der *Mythos der demokratischen Gesellschaft*, in dem Erfahrungen mit und die Verdrängung von autoritärer Politik verhandelt werden.

7.3.1 Der Mythos der gelungenen Emanzipation: jenseits von Homonationalismus und Femonationalismus

Wie in Kapitel 5 ausgeführt, ist die Konstruktion eines spezifisch muslimischen Geschlechterverhältnisses konstitutiver Bestandteil der Wir-Sie-Unterscheidungen in antimuslimischen Diskursen. Dies trifft besonders auf die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen im historizistischen Rassismus zu. Wenn wir die entsprechenden Diskursfragmente einer symptomalen Relektüre unterziehen, wird deutlich, dass die Veränderung von MuslimInnen auf ein Narrativ der eigenen abgeschlossenen, gelungenen sexual- und geschlechterpolitischen Emanzipation angewiesen ist. Die entsprechenden Passagen wurden in Kapitel 6.2 bereits eingehend auf die darin enthaltenen temporalisierenden Diskursmechanismen untersucht. Was bei zweiter Durchsicht auffällt, ist zunächst die demonstrative Gewissheit, mit der die eigene Fortschrittlichkeit in diesem Feld betont wird. Exemplarisch kann das an dieser Passage gezeigt werden:

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

In diesem kurzen Ausschnitt betont der Befragte seine Gewissheit drei Mal durch die Markierungen »sicher«, »da bin ich überzeugt davon« und »sicherlich«. Ähnliche Formulierungen der Selbstversicherung tauchen auch in weiteren analysierten Abschnitten auf. Eine Journalistin fasst diesen

Zusammenhang prägnant so zusammen: »Frauenrechte, das ist das was mich am meisten trennt von der islamischen Welt, oder von großen Teilen der islamischen Welt« (Dif). Nun kann mit Blick auf die unterschiedlichen Verläufe der Kampfgeschichte feministischer Bewegungen konstatiert werden, dass patriarchalen Strukturen an verschiedenen Orten unterschiedlich viel an Emanzipation und Gleichberechtigung der Geschlechter abgerungen werden konnte. Doch das erklärt weder, weshalb die Geschlechter- und Sexualpolitik zu einem so dominanten Thema in der muslimischen Frage geworden ist, noch, weshalb sie sich überwiegend in einer abgrenzenden, nicht in einer verbindenden Haltung äußert. Statt tatsächliche Differenzen in der Durchsetzung feministischer Forderungen als Grundlage antimuslimischer Diskurse anzunehmen, soll hier also im oben skizzierten Sinne gefragt werden, was diese Aussagen über den Zustand des Eigenen, das »prekäre Innen« (Dietze 2017: 21) verraten. Zu klären ist also warum, wie Peter Morey und Amina Yaqin schreiben, »[Islam's supposed] backwardness is exemplified in [Muslims'] treatment of women and control over their sexuality« (Morey/Yaqin 2011: 177). In feministischen und queeren Analysen wird diese Frage seit rund zehn Jahren prominent anhand zweier Begriff diskutiert: »Homonationalismus« (Puar 2007, 2013; Ahmed 2011; El-Tayeb 2012; Haritaworn 2015; Petzen 2012) sowie, daran angelehnt, »Femonationalismus« (Farris 2011, 2012, 2017; Hark/Villa 2017) dienen zur Bezeichnung der Verstrickung bzw. Komplizenschaft feministischer, LGBT- und queerpolitischer Diskurse und AkteurInnen mit antimuslimischem Rassismus (vgl. Çetin 2014). Jasbir Puar entwickelte den Begriff des »Homonationalismus« im Rahmen ihrer Genealogie politischer, kultureller und ökonomischer Strategien, die in den USA bestimmte – »weiße«, liberale, die heterosexuelle Norm nicht gefährdende – Varianten homosexueller Identitäten positiv besetzen, ökonomisch verwertbar machen und zum Ausweis eines nationalen »sexual exceptionalism« geraten lassen (Puar 2007). Die Konstruktion muslimischer Anderer als inhärent homophob biete nicht nur Grundlagen für paternalistische politische Praxen (»white queer (men) saving brown homosexuals from brown heterosexuals«, Puar 2013: 35), sondern auch Rechtfertigung für imperialistische Kriege im Namen sexualmoralischer Überlegenheit. Diese These übertrugen AutorInnen wie Jin Haritaworn, Fatima El-Tayeb oder Jennifer Petzen auf die Analyse europäischer Konjunkturen. Auch wenn sie nicht direkt in imperialistische Kriege verstrickt sind, wirkten homonationalistische Diskurse demnach etwa in deutschen, holländischen und dänischen »Integrationsdebatten« (El-Tayeb 2012, 2015: 186–243; Ha-

ritaworn/Petzen 2014), in der politischen Praxis englischer (Haritaworn et al. 2014) und deutscher (Haritaworn 2015; Petzen 2012) LGBT-Bewegungen und auch in der Berichterstattung österreichischer Medien zu Homophobie (Neufeld/Wiedlack 2018). Die akademische und aktivistische Debatte um den Begriff Homonationalismus gab und gibt Anlass zu teils heftigen Kontroversen, nicht zuletzt, da manche der ProtagonistInnen im Rahmen eines »post-secular turn« für eine Reevaluierung religiös geprägter oder motivierter Formen des politischen Aktivismus aus emanzipatorischer Perspektive eintreten (ein Aspekt, auf den wir später noch zurückkommen werden). Für die hier verfolgte Fragestellung können wir festhalten, dass die im Interviewmaterial auftauchenden Verweise auf die sexuelle Toleranz der »eigenen« Gesellschaft einen Diskursmechanismus exemplifiziert, den Sara Ahmed im Anschluss an Puar so zusammenfasst: »When homophobia is attributed to Islam, it becomes a *cultural attribute*. Homophobia would then be viewed as *intrinsic* to Islam, as a cultural attribute, but homophobia in the West would be viewed as *extrinsic*, as an individual attribute« (Ahmed 2011: 126; Herv. i. O.). Im Verlauf der queer-theoretisch inspirierten Debatte um Homonationalismus wurde das Feld um weitere geschlechter- und sexualpolitische Dimensionen erweitert, sodass nicht nur LGBT-, sondern auch feministische Praxen und Diskurse hinsichtlich ihrer Rolle in der Reproduktion antimuslimischer Rassismen untersucht wurden. »Sexual exceptionalism« und »gender exceptionalism« (Puar 2007: 5) fügen sich demnach in der diskursiven, affektiven und materiellen Produktion des/der muslimischen Anderen zusammen, wie Jennifer Petzen argumentiert: »In the Western European debates on the integration of »Muslim« women over the last decade, racialized notions of gender and sexuality have become central markers in the distinction between acceptable and unacceptable ways of being European, and in or outside of Europe« (Petzen 2012: 98). Die Figur des/der besonders sexistischen und/oder homophoben muslimischen Anderen, »der Islam« als »die sexistischste und homophobste aller Kulturen« (Haritaworn et al. 2014: 61; vgl. Haritaworn 2015: 159-163) erfülle eine systematische Funktion: »[it] serves to naturalize the whiteness of dominant gender and sexual politics, and the ways in which these have often been complicit in colonial and racist projects« (Petzen 2012: 99). Die im Anschluss an die Homonationalismus-These entwickelten Analysen und Theoretisierungen des antimuslimischen Rassismus setzen die in Kapitel 5.2.5 beschriebene Konstruktion des »muslimischen Geschlechterverhältnisses« also in einen globalen Kontext. Ihre Erklärungskraft für die hier verfolgte Fragestellung bleibt jedoch aus zwei Gründen beschränkt. Erstens

ist die Analyse terminologisch, konzeptuell und theoretisch im Paradigma des farbcodierten Kolonialrassismus befangen. Was die Rassismusanalyse eigentlich zu leisten hätte, wird hier vorausgesetzt: Dass die sexuellen und geschlechtlichen Zuschreibungen nicht nur rassistisch, sondern »rassifizierend« wirken und eine binäre Spaltung von »weiß« und »nicht-weiß« produzieren. Gerade bei El-Tayeb, Haritaworn und Petzen, die (auch) zu antimuslimischem Rassismus in Deutschland publizieren, fällt dies besonders ins Gewicht. Sie reproduzieren eine für die Analyse des US-amerikanischen Rassismus und der ihnen zugrunde liegenden »racial formations« (Omi/Winant 2014; vgl. Kapitel 3.5.4) entwickelte Nomenklatur, in der die dominante, sich von der Figur des/der muslimischen Anderen abgrenzende Position gar nicht anders denn als »weiß« bezeichnet werden kann (Haritaworn et al. 2014: 65; El-Tayeb 2012; Petzen 2012). Das bedeutet nicht, dass farbcodierte Rassismen, die entlang der Kategorie »weiß« und »nicht-weiß« unterscheiden, abwerten und dämonisieren, in Deutschland oder Österreich nicht existierten oder keine Wirkmächtigkeit entfalteten. Doch ob und inwiefern durch die rassistische Veränderung von MuslimInnen ein »mythical white Europe« heraufbeschworen wird (Petzen 2012: 99; Herv. B.O.), müsste erst gezeigt werden. Das leisten die hier besprochenen Arbeiten jedoch nicht, weil sie die dominante Position im rassistischen sozialen Verhältnis axiomatisch mit der *weißen* Position gleichsetzen. In dem Material, das für die vorliegende Arbeit untersucht wurde, war es jedoch nicht der Fall, dass, wie Petzen meint, die Konstruktion des/der muslimischen Anderen »serves to naturalize the whiteness of dominant gender and sexual politics« (Petzen 2012: 99; Herv. B.O.). »Whiteness« – Weißsein – spielte in den analysierten Aussagen keine Rolle. Auch wenn, wie in Kapitel 6.3 ausgeführt, die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen als Re-Artikulation historizistischer Kolonialrassismen gelesen werden kann, wird im Innenraum des hier behandelten antimuslimischen Rassismus kein *weißes* Subjekt konstituiert, sondern ein fortschrittliches, tolerantes, freies und zivilisiertes – kurz: *liberales* Subjekt.³

3 Von den hier genannten AutorInnen nimmt nur Fatima El-Tayeb dieses Problem systematisch in ihre Überlegungen auf. Das lässt sich an Verschiebungen in ihrem Werk, etwa zwischen den Büchern »Anders Europäisch« (El-Tayeb 2015 [2011]) und »Undeutsch« (El-Tayeb 2016), ablesen. Während sie zunächst von der »Rassifizierung« von MuslimInnen im »säkularen Nordwesteuropa« auch dort ausgeht, wenn sie die Konstruktion muslimischer Andere als »Abweichungen von der dominanten Norm eines liberalen, fortschrittlichen Kosmopolitismus« analysiert (El-Tayeb 2015: 186-187), formuliert sie später vorsichtiger und stärker vor dem Hintergrund der (Arbeits-)Migrationsgeschichte nach Deutschland (El-

Das ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil die begründete Vermutung nahe liegt, dass gerade die *Entkoppelung* der hier identifizierten Elementen des antimuslimischen Rassismus von farbcodierten Zuschreibungen wie »weiß« es AkteurInnen, die sich selbst als nicht- oder antirassistisch positionieren, ermöglicht an der Reproduktion dieser Elemente teilzuhaben. Anders gesagt: Erst die Tatsache, dass es sich gegenüber MuslimInnen nicht als *weiß* identifizieren muss, ermöglicht es dem liberalen nicht-muslimischen Subjekt, symbolisch, affektiv und materiell in die Reproduktion des antimuslimischen Rassismus zu investieren.

Das zweite Problem des Homonationalismus-Ansatzes ergibt sich aus dessen gesellschaftstheoretischen Annahmen und den Fragen, die auf deren Grundlage *nicht* gestellt werden. Jasbir Puar (2007) entwickelt ihren theoretischen Ansatz in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Gilles Deleuze und Félix Guattari sowie jüngerer Ansätzen des »New Materialism«, die den Begriff der »Assemblage« ins Zentrum rücken (vgl. Dolphijn/Tuin 2012; DeLanda 2016). Als Assemblage wird das fluide Zusammenspiel von Dingen – Maschinen, Körpern, Zeichen, Bewegungen, Intensitäten, Affekten – bezeichnet, die sich situativ zu Figuren auftürmen oder in Konstellationen verdichten können, wie in der Figur des gefährlichen, abnorm sexualisierten Muslims oder der Konstellation des Homonationalismus. Das assemblagetheoretische Vorgehen erweist sich besonders dort als produktiv, wo es kulturelle Phänomene, Zuschreibungen und Praktiken nicht als stabile Kategorien, sondern dynamisches, kontingentes Aufeinandertreffen unterschiedlichster Kräfte beschreibt. Es verhindert jedoch *qua* Problematik jene Fragen zu formulieren, die mit Stuart Hall zu Beginn dieses Abschnitts gestellt wurden. In der theoretischen Logik Puars und der an sie anschließenden AutorInnen kann die Frage, welche ungelösten Konflikte bzw. Widersprüche in der Konstruktion eines rassistischen Mythos verarbeitet werden, gar nicht auftauchen, weil die ontologische Grundannahmen, die der Frage zugrunde

Tayeb 2016: 65) sowie des Balkans als Projektionsfläche deutscher Rassismen (El-Tayeb 2016: 173-177). Zuschreibungen als »Nicht-(richtiges-)Deutschsein«, so El-Tayeb, »kann, aber muss nicht zwingend, »nichtweiß« oder »nichtweiß« meinen« (El-Tayeb 2016: 65). Unglücklicherweise schließt El-Tayeb die dadurch aufgestoßene Tür hin zu einem analytisch weiten Rassismusbegriff gleich wieder, indem sie sich die problematische Unterscheidung Alyosxa Tudors zwischen »Rassismus« und »Migratismus« zu eigen macht (ebd., Fn 5; vgl. Tudor 2013). Die konzeptionelle Bindung von »Rassismus« an »Rasse« wird von Tudor zum Dogma erklärt, ein Rassismus ohne Rassen axiomatisch ausgeschlossen und die Rassismustheorie auf den Critical Whiteness-Ansatz reduziert.

liegen, nicht geteilt werden. Nicht Konflikte oder Widersprüche werden als konstitutiv angenommen, sondern »spatial, temporal, and corporeal convergences, implosions, and rearrangements« (Puar 2007: 205). Die Analyse des Homonationalismus konzentriert sich entsprechend darauf, jene Kräfte zu identifizieren, die in dieser Assemblage mobilisiert werden:

»I do not think of homonationalism as an identity nor a position – it is not another marker meant to cleave a ›good‹ (progressive/transgressive/politically left) queer from a ›bad‹ (sold out/conservative/politically bankrupt) queer. Rather, I have theorised homonationalism as an assemblage of de- and re-territorialising forces, affects, energies, and movements« (Puar 2013: 25).

Die Analyse von Assemblagen verwirft die Frage nach einer – wie komplex auch immer vermittelten – Beziehung zwischen »unspeakable content« und »surface imagery«, die Hall (Hall 1992c: 15) aufwirft. Warum die ›Muslimische Frage‹ in Europa ausgerechnet in sexual- und geschlechterpolitischen Registern so vehement artikuliert wird, bleibt dadurch ungeklärt. Am ehesten deutet Jin Haritaworn eine Antwort an. Haritaworn stellt die Konstruktion der homonationalistisch eingehetzten Figur des/der »queer lover« – im Kontrast zum muslimischen »hateful other« – in den Kontext des Übergangs von wohlfahrtsstaatlicher zu neoliberaler (Stadt-)Politik (Haritaworn 2015: 35) und fasst diese These so zusammen:

»Indeed, the narrative of protecting vulnerable queers from the failed heterosexualities and masculinities of poor people of colour helps to reassure a range of subjectivities that currently face challenges to their sense of self and community in a rapidly changing environment. These include ascendant queer and neoliberal multicultural subjects, progressives who wish to stay on the right side of racism in the face of increasingly unabashed dehumanisation, and the growing constituencies of subjects with race and class privileges who are themselves beginning to feel the effects of neoliberal restructuring.« (Haritaworn 2015: 156)

Die queer-theoretische, an Deleuze und Guattari orientierte Debatte zu Homonationalismus verfolgt diese Linie jedoch nicht systematisch weiter; meist oszilliert sie zwischen dem ›Nachspüren‹ der in die Assemblage des Homonationalismus eingehenden Kräfte einerseits (Puar 2013), die sich für deren Funktionen nicht weiter interessiert, einerseits, und einer eher banalen ›cui bono‹-Analyse – »Whose interests and agendas are served by the crusade to

save ›Muslim‹ women?» (Petzen 2012: 110) – die hinter die rassismustheoretische Kritik des Instrumentalismus zurückfällt.

Der von Sara Farris geprägte Begriff des Femonationalismus schließt an Puars »Homonationalismus« an (Farris 2011: 322, 2012: 187). Farris entwickelt die These jedoch in einem anderen theoretischen Register. Ihr Anspruch ist es, »die verschiedenen Versuche, ›Gender‹ in den aktuellen Debatten über die Integration von Migranten und Migrantinnen, insbesondere von Muslimen und Muslimas zu verwenden, aus einer ›politökonomischen‹ Perspektive zu analysieren« (Farris 2011: 322). Dafür greift sie auf ein konzeptionelles Instrumentarium zurück, das im Rahmen eines materialistischen, an Marx anschließenden und Fragen der materiellen Reproduktion ins Zentrum stellenden Feminismus entwickelt wurde. Femonationalismus bezeichnet bei Farris »[t]he mobilization, or rather instrumentalization, of the notion of women's equality both by nationalist and xenophobic parties and by neoliberal governments« (Farris 2012: 185), insbesondere durch den Einsatz antimuslimischer Kampagnen.⁴ Zwei Forschungsfragen liegen der Femonationalismus-These zugrunde:

»(a) Why is it that ›gender equality‹, rather than another weapon from the Western arsenal of universal values, is so widely mobilized against Islam? and (b) Is there something specific to women, particularly to non-Western women, and more precisely, something specific to their political-economic role in the current conjuncture, which could explain why they, as opposed to non-Western men, have been targeted by femonationalist discourses?« (Farris 2012: 188)

Farris leitet ihre Antworten darauf aus der strukturellen Position ab, die migrantischen, muslimischen Frauen innerhalb der (west-)europäischen Arbeitsteilung zugewiesen wird. Knapp zusammengefasst lautet ihr Argument: Während männliche Migranten als »industrielle Reservearmee« im Marx'schen Sinne als Konkurrenz um knappe Arbeitsplätze wahrgenommen werden, übernehmen weibliche migrantische Arbeiterinnen überwiegend Reproduktions- und Sorgearbeiten im Dienstleistungssektor sowie im Haushalt. Als Putzfrauen, Nannys oder Pflegehilfen sind sie Teil globaler »Sorge-

4 In einer späteren, ausführlichen Ausarbeitung des Konzepts distanziert sich Farris vom Begriff der »Instrumentalisierung« ebenso wie von jenem der »Kollusion« und spricht stattdessen von einer »Konvergenz« zwischen feministischen und nationalistischen Projekten (Farris 2017: 6-10).

ketten« oder »Care Chains« (vgl. Hochschild 2000; Lutz/Palenga-Möllnbeck 2011), die »einheimische« Frauen auch ohne geschlechtergerechte Arbeitsteilung und ohne ausreichenden Ausbau öffentlicher Care-Infrastruktur von Sorgetätigkeiten freispielen und dadurch die zunehmende Partizipation von Frauen am Lohnarbeitsmarkt ermöglichen. Die Ausübung dieser feminisierten und migrantisierten Tätigkeiten wird, so Farris, nicht als Konkurrenz abgewehrt, sondern als nützlich und notwendig unter gegebenen ökonomischen Bedingungen und demographischen Entwicklungen angenommen. Aus dieser Differenz ließe sich die Übernahme feministischer Rhetorik in das Repertoire rechter und nationalistischer Parteien im Kontext der »muslimischen Frage« erklären:

»Die ›nützliche‹ Rolle, die die Arbeit von Migrantinnen bei der heutigen Umstrukturierung der Wohlfahrtsregime und der Feminisierung von Schlüssel-sektoren der Dienstleistungsgesellschaft spielt, ist in hohem Maße für eine gewisse Nachsicht neoliberaler Regierungen und nationalistischer Parteien gegenüber Migrantinnen im Unterschied zu den Migranten verantwortlich.«
(Farris 2011: 330)

Farris liest die »Mobilisierung des Begriffs Gender und einer Vorstellung von Frauenemanzipation durch nationalistische und fremdenfeindliche Parteien« (Farris 2011: 321) als »Nachsicht« gegenüber weiblichen Migrantinnen, ja sogar als Ausdruck des aufrichtigen Interesses an der Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position. Insbesondere muslimische Frauen gälten »femonationalistischen« politischen Kräften »als sinnvoller Ersatz einheimischer Frauen im Reproduktionsbereich, aber auch als potentielle Ehefrauen europäischer Männer« (Farris 2011: 330). Der Preis, der den Frauen dafür abverlangt werde, sei die Anpassung an »westliche Werte«, die Frauen als zugleich emanzipiert und kommodifiziert konstruieren. Befreit vom Joch des orientalischen Patriarchats – verkörpert von besitzergreifenden Vätern, eifersüchtigen Männern und die Familienehre verteidigenden Brüdern – könne der weibliche migrantische Körper in die politische Ökonomie des neoliberalen Kapitalismus eingepasst werden. Voraussetzung und zugleich sichtbares Zeichen dafür ist die Entschleierung:

»Damit Weiblichkeit ihrer Funktion im Kapitalismus entsprechend wirken kann, muss der weibliche Körper entblößt werden, um »dem Markt-Paradigma entsprechend« [...] zu zirkulieren. Das muslimische Mädchen hat

also zu zeigen, »was es zu verkaufen hat«. Sie muss mit anderen Worten ihre Kommodifizierung akzeptieren und aktiv unterstützen.« (Farris 2011: 331)

Sara Farris' Analyse des Femonationalismus unterscheidet sich von jener des Homonationalismus also nicht nur im Ausschnitt des Gegenstandsbereichs, sondern auch signifikant in Hinblick auf das vorgebrachte Argument. Farris' Versuch, die geschlechter- und sexualpolitische Dimension der »muslimischen Frage« in eine Analyse der aktuellen Konjunktur des neoliberalen Kapitalismus einzubetten, führt sie zur Annahme, dass der Femonationalismus »hervorgegangen [sei] aus der sehr spezifischen Neukonfiguration von Arbeitsmarkt, Migration und Arbeiterbewegung, welche die neoliberale Konterrevolution der letzten 30 Jahre bewerkstelligt hat« (Farris 2011: 331). Gegenüber der an Puar anschließenden Diskussion hat dieses Vorgehen den Vorteil, die Frage der *Funktion* antimuslimischer Rassismen in ihrer sexual- und geschlechterpolitischen Dimension ins Zentrum zu rücken. Farris' Antwort kann jedoch nicht überzeugen. Erstens ist ihre Prämisse schwer nachvollziehbar, dass die selektive Übernahme feministischer Rhetorik – 2005 etwa plakatierte die FPÖ im Wiener Wahlkampf den Slogan »Freie Frauen statt Kopftuchzwang« – als Nachsicht gegenüber weiblichen Migrantinnen zu lesen sei. Zahlreiche Studien belegen den patriarchalen, sexistischen und antifeministischen Charakter der geforderten oder in Regierungsverantwortung umgesetzten Geschlechterpolitik rechtspopulistischer Parteien (vgl. Mayer et al. 2014). Die selektive Inanspruchnahme feministischer Rhetorik ist gerade *nicht* begleitet von einer substanziellen Aufweichung patriarchal-sexistischer Inhalte. Dass rechte Parteien gerade Praxen islamischer Verschleierung – und damit muslimische *Frauen* – besonders häufig zum Ziel politischer Kampagnen machen, lässt sich ebenfalls nicht mit dieser Interpretation in Einklang bringen. Letztlich bleibt der behauptete Zusammenhang zwischen politischer Ökonomie einerseits und antimuslimischer »sexualization of racism and racialization of sexism« (Farris 2017: 76) andererseits bei Farris unbelegt und nicht nachvollziehbar. Die von Farris vertretene These setzt ein unplausibles Maß an Information und Rationalität der handelnden politischen Akteure voraus, die gesamtgesellschaftliche Reproduktionsanforderungen gezielt so bearbeiten, dass notwendige Care- und Gebärarbeit auf Frauen mit Migrationserfahrung ausgelagert würde. Und selbst wenn wir ein solches annähmen, bliebe die Frage offen, warum sich die funktionale Integration von Migrantinnen in die soziale Reproduktion des neoliberalen Kapitalismus kulturell und politisch gerade als »muslimische Frage« artikulieren sollte. Farris behandelt

»Muslim and non-western migrant women« als generische Kategorie (Farris 2017: 146-147) und schreibt allen so benannten Frauen eine Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu, die ihnen Care- und Reproduktionstätigkeiten zuweist. Wiederholt verwendet Farris die Formulierung wie »non-western women (and Muslims in particular)« (Farris 2017: 148). Doch die – zumindest für diese Studie – eigentlich relevante Frage versteckt sich in der Klammer: Warum gerade »Muslims in particular«? Warum werden femonationalistische Strategien gerade über die Abwertung und/oder Dämonisierung *muslimischer* Geschlechterverhältnisse artikuliert, auch wenn, wie in Österreich, die überwiegende Zahl jener Migrantinnen, die gesellschaftlich notwendige Care-Tätigkeiten als Dienstleistungen übernehmen – etwa im Pflegebereich – aus osteuropäischen Ländern kommen, keine Musliminnen sind und auch nicht als solche identifiziert werden?⁵ Im hier untersuchten Material konnten jedenfalls keine Verbindungen zwischen der behaupteten sexual- und geschlechterpolitischen Rückständigkeit des/der muslimischen Anderen und Fragen der Sorge-, Pflege- oder Reproduktionsarbeit gefunden werden. Zudem kann der Zusammenhang auch von Farris selbst nicht plausibel argumentiert werden. Obwohl sie die Bedeutung der Temporalisierung in Diskursen der antimuslimischen Veränderung anerkennt (Farris 2017: 138-144), hilft uns ihre These zur politischen Ökonomie des Femonationalismus an dieser Stelle also nicht weiter.

Eine andere Erklärung bietet die deutsche Diskursforscherin Margarethe Jäger an. Lange vor den Debatten zu Homo- und Femonationalismus machte sie schon zu Beginn der 1990er Jahre auf die Verschränkung von »Einwanderungsdiskurs« und »Frauendiskurs« aufmerksam, die sich in der Figur des »Moslems« verdichtete. In einer diskursanalytischen Untersuchung von 15 dafür geführten, ausführlichen Interviews identifizierte sie eine »Ethnisierung des Sexismus«: »Damit ist gemeint, dass frauenfeindliches und sexistisches Verhalten als ein ethnisches Merkmal konstruiert und als solches besonders hervorgehoben wird« (Jäger 1996: 10). Jäger erklärt dieses Phänomen so:

5 Im Gegenteil konnte in Österreich der Versuch der FPÖ beobachtet werden, »nützliche« osteuropäische MigrantInnen, die notwendige Care-Arbeit verrichten, vermeintlich »unnützen« MuslimInnen entgegen zu stellen. Norbert Hofer, Präsidentschaftskandidat der FPÖ, sagte bei einem Wahlkampfauftritt im November 2016: »Kennt ihr einen Moslem, der im Pflegebereich arbeitet, der bereit ist, unseren Senioren vielleicht die Windel zu wechseln? Ich kenne das nicht.« (Die Presse 2016).

»In Zeiten, in denen Frauen zunehmend gleiche Rechte einfordern und sich infolgedessen auch die Formen des Zusammenlebens der Geschlechter verändern, kann der westeuropäische Blick auf Paarbeziehungen von Moslems und/oder Türken bei Männern und Frauen zu Verunsicherung führen. Bei Frauen mag hier die Angst davor einfließen, der erreichte Status ihrer Gleichberechtigung könne wieder verringert werden. Bei Männern mag dagegen die Angst davor einfließen, die ihnen gesellschaftliche unterlegene Gruppe männlicher Türken/Moslems könne mit mehr Rechten gegenüber Frauen ausgestattet sein als man selbst.« (Jäger 1996: 82).

Jäger identifiziert hier schon früh und hellsichtig Verunsicherungen in den eigenen Geschlechterverhältnissen als Grundlage für antimuslimische Diskurse. Auch in den hier untersuchten Interviews können Passagen identifiziert werden, die sich in diesem Sinne interpretieren ließen. Insbesondere jene, die in Kapitel 7 unter dem Gesichtspunkt der »Gefahr des Rückfalls« analysiert wurden. Wobei sowohl weibliche als auch männliche Befragte der Befürchtung Ausdruck verliehen wird, der »erreichte Status« der Gleichberechtigung könne »wieder verringert werden«, wie Jäger es formuliert. Der neidvolle männliche Blick auf muslimische Männer, den Jäger anspricht, spielt zumindest explizit keine Rolle. Es gibt aber auch eine andere Interpretation dieses Phänomens, die Anfang der 2000er Jahre maßgeblich von Birgit Rommelspacher (2002, 2009a, 2009c) vertreten und seither vor allem von Gabriele Dietze (2009, 2014, 2017) weiterentwickelt wurde. Rommelspacher wirft die Frage auf, »[w]elche Funktion [...] Diskussionen über die Emanzipation der muslimischen Frau überhaupt [haben], wenn sie nicht der Aufklärung und gegenseitigen Verständigung dienen? Warum weckt das Thema so starke Emotionen?« (Rommelspacher 2009c: 34). Auch sie betont, dass die Überpräsenz sexual- und geschlechterpolitischer Themen in antimuslimischen Diskursen auf Veränderungen, Fragilitäten und Unsicherheiten in nicht-muslimischen Geschlechterverhältnissen – jenen der von Rommelspacher so bezeichneten »Dominanzgesellschaft« – verweisen. Anders als bei Jäger ist es aber nicht der vermeintlich bedrohte Erfolg der Emanzipationsbewegungen, sondern gerade deren ambivalente, unvollständige oder auch scheiternde Durchsetzung, die in Diskursen über das muslimische Geschlechterverhältnis verarbeitet wird. Dies ließe sich exemplarisch an den periodisch wiederkehrenden ›Kopftuchdebatten‹ ablesen, in denen die Entschleierung – d.h. die Entkleidung und Zurschaustellung weiblicher Körper – als Maßstab der Freiheit herangezogen werde. Die derart zur Markierung feministischer Erfolge darge-

botenen Körper würden doch, so Rommelspacher, wiederum entlang patriarchaler Zurichtungen und Zwänge bewertet: »Der Körper darf nicht zu dick oder zu dünn sein, nicht zu alt oder zu schlaff. Nacktheit bedarf der sorgfältigen Pflege. [...] Diese Zurichtungen des Körpers, die bis zur plastischen Chirurgie reichen, markieren den Prozess der Unterwerfung unter Schönheitsnormen, die ebenso viel mit Selbstzwängen wie mit Befreiung zu tun haben« (Rommelspacher 2009c: 36). Das »westliche Modell« der liberalen Geschlechterpolitik sei geprägt von Widersprüchen; es habe »nicht nur zu einer größeren Selbstbestimmung der Frauen geführt, sondern auch zu extremen Formen der Sexualisierung der Öffentlichkeit, der Kommerzialisierung der Sexualität und zu neuen Formen von Gewalt und sexueller Ausbeutung. Der ›Fortschritt‹ dieser Befreiung wurde folglich mit massiven ›Rückschritten‹ erkaufte« (Rommelspacher 2009c: 36). Es sei dieser Widerspruch, der die vehement geführten Kopftuchdebatten grundiere. Gabriele Dietze schließt an diese Bemerkungen an treibt das Argument weiter. Sie sieht Sexual- und Geschlechterpolitik als »Signatur« antimuslimischer bzw. »okzidentalistischer« Diskurse (Dietze 2009: 33) und führt den Begriff der »okzidentalischen Dividende« ein, um deren Präsenz und Persistenz zu erklären. Demnach biete der Vergleich mit der »Orientalin« und insbesondere mit der »Kopftuchfrau« als Verkörperung patriarchaler Unterdrückung und sexueller Unfreiheit nicht-muslimischen Frauen die Möglichkeit, sich als überlegen zu imaginieren. Der dabei abfallende symbolische Lohn, den sie auch »Überlegenheitsdividende« nennt, soll das latente, verdrängte Wissen um die »Unvollständigkeit der eigenen Emanzipation« kompensieren (Dietze 2009: 35). Nicht die Erfolge der Emanzipation, wie bei Jäger, sondern das *Ausbleiben* wirklich geschlechterdemokratischer Verhältnisse – was »die Aufhebung der geschlechtlichen Arbeitsteilung bedeuten würde, vollen Zugang zu jeglicher Berufstätigkeit (samt gutorganisierter Kinderbetreuung) bei gleichem Lohn für gleiche Arbeit und das Durchstoßen von karrierehemmenden Glasdecken« (Dietze 2009: 35) – ist es demnach, was in der vergeschlechtlichten Konstruktion des/der muslimischen Anderen tatsächlich verhandelt wird.

Die in den vorherigen beiden Kapiteln vorgenommene Analyse stützt die Thesen von Rommelspacher und Dietze. Die in den Interviews meist unausgesprochene, gelegentlich angedeutete Prämisse für die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen ist dort, wo sie entlang des Topos der sexuellen und Geschlechterverhältnisse formuliert wird, eine Geschichte von der gelungenen, erfolgreich erkämpften Emanzipation. Sie ist angewiesen auf die Figur des/der muslimischen Anderen als Verkörperung der eigenen,

überwundenen Vorgeschichte Der darin wirksame Diskursmechanismus wird bereits von Rommelspacher angesprochen: Die zugeschriebenen Geschlechterverhältnisse der ›Anderen‹ würden »auf eine Zeitschiene projiziert und die Anderen in einer widersprüchlichen Bewegung sowohl *gleich* als auch *anders* gemacht. [...] Sie sind nicht einfach andere mit ihren eigenen Relevanzstrukturen, sondern sie sind im Wesentlichen gleich, nur eben *noch nicht ganz so weit*.« (Rommelspacher 2009a: 398-399; Herv. i. O.). Wir können diesen Zusammenhang als *Mythos* im oben beschriebenen Sinne verstehen: Als Bearbeitung, Verschiebung und Narrativierung ungelöster gesellschaftlicher Konflikte und Widersprüche. »Man könnte auch sagen«, so Dietze (2009: 37), »die ›Kopftuchfrau‹ ist ein apotropäisches (angstabwehrendes) Zeichen fühlbarer, aber nicht anerkannter, westlicher Emanzipationsdefizite«. In diesem Sinne wird eine Funktion des antimuslimischen Rassismus – genauer: der historizistisch-rassistischen Konstruktion des/der muslimischen Anderen als anachronistisches Subjekt – als Verarbeitungsform eines spezifischen Widerspruchs sichtbar, der die Erfahrungswelt liberaler organischer Intellektueller prägt. Die Veränderung von MuslimInnen dient als Sinngewinnungsinstanz für eine Konjunktur, in der Geschlechtergerechtigkeit und sexuelle Freiheit nicht nur als Anspruch formuliert, sondern als Teil der eigenen, überlegenen kulturellen Identität behauptet werden *und zugleich* sexistische Gewalt- und Ungleichheitsverhältnisse weiter bestehen. Die ›politische Ökonomie‹ des antimuslimischen Rassismus wird demnach nicht im Imperialismus des ›Kriegs gegen den Terror‹ (wie bei Jasbir Puar) oder in der Feminisierung und Migrantisierung von Care- und Pflegearbeit (wie bei Sara Farris) verortet. Vielmehr muss die Geschlechterdimension des neoliberalen Kapitalismus (und dessen Krise) als materielle Grundlage gegenwärtiger Artikulationen des antimuslimischen Rassismus in den Blick genommen werden (vgl. Hajek/Opratko 2016). Birgit Rommelspacher fasst diesen Prozess prägnant zusammen:

»In diesen Diskursen liefert die muslimische Frau eine Folie, vor deren Hintergrund die Emanzipation der westlichen Frau umso heller erstrahlen kann. Die Schattenseiten westlicher Emanzipation mit ihren spezifischen Zwängen und neuen Formen von Gewalt können so leicht übersehen und die Risiken des Emanzipationsprozesses überspielt werden. Ausschlaggebend für die Bewertung dieser Emanzipation ist nun nicht mehr die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, sondern der Abstand zwischen der westlichen und der islamischen Frau.« (Rommelspacher 2009c: 38)

Während die Ungleichheit, die Grundlage für rassistische Vergemeinschaftung ist, etwa bei Hund rein klassentheoretisch bestimmt wird (vgl. Kapitel 4.1), müssen wir hier also auch geschlechtsspezifische Ungleichheiten als Grundlage für die Artikulation einer rassistisch unterfütterten Gemeinschaft annehmen. Das bedeutet jedoch nicht, dass klassenspezifische Konflikte und Widersprüche im historizistischen antimuslimischen Rassismus keine Rolle spielten, wie der folgende, zweite konstitutive Mythos zeigt.

7.3.2 Der Mythos der Meritokratie: Aufstieg durch Bildung

In Abschnitt 5.2.4 wurde der Topos ›Status, Bildung, Klasse‹ in der muslimischen Frage behandelt. Die vermittelnde Instanz zwischen antimuslimischer Veränderung und Zuschreibung einer Klassenposition nimmt in diesem Narrativ *Bildung* ein, wie der folgende Ausschnitt verdeutlicht:

»Und wenn du da nur ein bisschen dahinter schaust, siehst du, dass es solche Haltungen gibt, zum Teil auch Burschen gegenüber – ›der braucht nix lernen, der soll bei mir im Geschäft helfen und wenn er Mechaniker wird ist es eh toll‹. Das ist hauptsächlich anekdotisch. Aber es gibt das. Und es wird natürlich gestützt durch die Statistik, dass bei den Türken der Anteil derer, die nur Pflichtschule haben, um die 70 Prozent liegt, und Matura [Abitur, Anm. B.O.] haben nur fünf Prozent und Studieren tun überhaupt nur drei Prozent, während sich das bei den Ex-Jugoslawen schon stark gebessert hat« (J1m)

Der Befragte ist Journalist einer als liberal geltenden Tageszeitung; seine Ausführungen wurden in Kapitel 6 als beispielhaft für den Diskursmechanismus der Temporalisierung analysiert. Er antwortet hier auf die Frage nach Konflikten in seinem Arbeitsalltag, wenn es um das Thema Islam und Muslime geht und betont, dass er im Gegensatz zu anderen JournalistInnen den Fokus auch auf »die selbstfabrizierten Behinderungen vieler Muslime« legt. Was er in diesem Ausschnitt »solche Haltungen« nennt, sind sexistisch-patriarchale, die er muslimischen Vätern zuschreibt, die ihre Töchter nicht zur Schule gehen lassen würden. Im Laufe der Erzählung verweist er dann darauf, dass es aber eben diese Haltungen »auch Burschen gegenüber« gebe. Damit verweist der Befragte auf die implizite metonymische Verknüpfung zwischen einer geschlechterpolitischen (der/die muslimische Andere als besonders sexistische/patriarchal) und einer klassenpolitischen Artikulation (der/die muslimische Andere als besonders proletarisch und bildungsfeindlich). Denn die hier aufgerufene, MuslimInnen zugeschriebene »Haltung« äußere sich in Be-

zug auf »Burschen« als »der braucht nix lernen«. Das anekdotische Beispiel ist insofern vielsagend, als der Beruf, der sinnbildlich und deutlich abwertend für eine Tätigkeit ohne Lernaufwand genannt wird – Mechaniker – tatsächlich ein technischer Fachberuf ist. Der Zusatz, »wenn er Mechaniker wird, ist es eh toll« wird durch Tonlage und Kontext klar als ironisch lesbar. Hier blitzt auf, was Etienne Balibar als »Klassen-Rassismus« identifiziert hat: die Verachtung der manuellen und körperlichen Arbeit durch die bürgerliche Intelligenz (Balibar 1992a: 252-258). Wo manuelle Arbeit als erstrebenswerte Karriere für Söhne angesehen wird, sieht der Journalist einen Mangel an Bildungstreben, den er für den ausbleibenden sozialen Aufstieg von MuslimInnen in Österreich insgesamt verantwortlich macht, wie er kurz darauf ausführt:

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

Von einer Beurteilung des »Nationalcharakters« nimmt der Journalist Abstand, er betont aber, dass Bildung – oder besser: die Haltung zu Bildung – »vererbt« würde (vgl. Kapitel 5.2.4 sowie die Diskussion der »Genealogisierung« in Kapitel 6.1.3). Wie in Kapitel 6.4 beschrieben, verarbeiten mehrere Befragte in der diskursiven Produktion von »muslimischen Anderen« als »sozial Schwache« eine real existierende Klassenzusammensetzung in Österreich. Nachkommen ehemaliger »GastarbeiterInnen« werden überwiegend Tätigkeiten zugewiesen, die mit niedriger Entlohnung und geringer gesellschaftlicher Anerkennung verbunden sind. Wenn im hier untersuchten Material der Islam als Ursache für ausbleibende Bildungserfolge und stockenden sozialen Aufstieg genannt wird, dann meist mit relativierendem Zusatz, der mögliche Kritik daran vorweg entkräften soll. So berichtet eine Journalistin, die bei der gleichen Zeitung angestellt ist, von Konflikten innerhalb der Redaktion, wenn es um die Darstellung des Themas Bildung geht – exemplifiziert an möglichen Interpretationen des PISA-Bildungstests:

»PISA-Ergebnisse ist ein klassisches Beispiel. Bei PISA-Ergebnissen ist es so: Angenommen es gibt diese Zuordnung in Familien ... also bei Schülern mit Migrationshintergrund gibt es schlechtere Ergebnisse, dann kann man das ja immer unterschiedlich begründen. Man kann das mit unterschiedlichen Einkommens- oder Bildungsschichten der Eltern begründen, oder man kann

das eben mit der Herkunft oder der Kultur begründen. Das wäre so ein klassischer Fall, wo man in der Redaktion diskutiert.« (J2f)

Ein anderer Journalist, Redakteur eines Wochenmagazins, verweist auf das Thema, als er nach Kontroversen gefragt wird, die von der LeserInnenschaft an ihn herangetragen werden:

»Wenn das ganze Bildungsthema hinterfragt wird und [ob] die Bildung der Eltern Rückschlüsse auf die Schulerfolge der Kinder zulässt, spielt so ganz im Hintergrund die Herkunft ein bisschen eine Rolle, da merkt man dann Unterschiede, oder da werden dann in den Studien Unterschiede gemacht, ob das jemand ist, der, weiß ich nicht, aus der Türkei kommt oder aus Ex-Jugoslawien kommt, ob der aus Kroatien kommt oder aus Serbien kommt oder ... und da gibt's dann auch Leute, die direkte Rückschlüsse ziehen. Also das ist glaub' ich relativ heikel und mit Vorbehalt immer dann abzuhandeln.« (F2m)

Ähnlich formuliert es ein Kollege, ebenfalls Magazinredakteur, als er nach gesellschaftlichen Konflikten, die mit dem Thema Muslime und Islam zu tun haben, gefragt wird:

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

Interessant an den Interviewausschnitten ist, dass in allen der Islam als erklärender Faktor aufgerufen wird, aber jeweils leicht unterschiedlich: Einmal als ›Kultur‹, einmal als ›Herkunft der Eltern‹ sowie einmal als ›Hinwendung zur Religion‹. In allen Fällen aber soll er etwas Drittes erklären, nämlich den geringen sozialen Status von MuslimInnen bzw. Menschen, die als MuslimInnen wahrgenommen werden – und zwar, das ist entscheidend, ohne auf den möglichen Faktor rassistischer Diskriminierung rekurren zu müssen. Systematisch verdrängt wird damit »die Existenz einer *institutionellen Diskriminierung*, die in den Beschäftigungsstrukturen liegt, in der systematischen Ausnutzung eines Mechanismus der *differentiellen Reproduktion der Arbeitskraft* durch den Kapitalismus« (Balibar 1993: 148).

Im Vergleich zur geschlechter- und sexualpolitischen Dimension wurde zum Zusammenhang von antimuslimischem Rassismus und Klassenverhält-

nissen bislang wenig geschrieben. In jüngerer Vergangenheit gab die »Sarrazindebatte« in Deutschland dafür Anlass. So weist Juliane Karakayalı auf eine »Ethnisierung sozialer Konflikte« hin die sich »in einer Umdeutung der sozialen Marginalisierung von MigrantInnen aus muslimisch geprägten Ländern [...] zu einem kulturellen Problem« ausdrücke (Karakayalı 2012: 102-103). Dies finde dort statt, wo »der Islam« oder »die muslimische Kultur« zum wichtigsten erklärenden Faktor für die soziale Lage jener Menschen ernannt wird, die als muslimisch markiert werden. Nicht die Undurchlässigkeit der Klassengesellschaft, Diskriminierung oder rassistische Abwertung, sondern die Defizite des muslimischen Subjekts gelten dann als ursächlich für fehlenden ökonomischen Erfolg. Für Deutschland wurde diese Kombination aus kulturalistischem Rassismus und neoliberaler Leistungsideologie eingehend anhand der »Sarrazindebatte« von 2010 untersucht (Friedrich 2011a). Thilo Sarrazins Intervention sei, so Elke Kohlmann, von einer doppelten strategischen Operation gekennzeichnet gewesen: Die »Verlagerung der Verantwortung für die Stellung in der Gesellschaft auf das Individuum« sowie »die Festschreibung der sozialen Hierarchie als natürliche Hierarchie« (Kohlmann 2011: 168). Dieser scheinbare Widerspruch wird bei Sarrazin durch den Verweis auf »Kultur« vermittelt. Im klassenrassistischen Erklärungszusammenhang wird geringe Leistung auf individuell fehlende Leistungsbereitschaft und diese wiederum auf eine angeblich kollektiv verankerte (und vererbte) kulturelle Prädisposition zurückgeführt. Sarrazins Rassismus wird dabei insbesondere dadurch deutlich, dass er Kultur ganz unumwunden biologistisch als zweite Natur konstruiert. Er verknüpft vorgebliche Begabungen, Intelligenz oder genetische Voraussetzungen mit kulturellen Zuschreibungen und liefert so wohl unbeabsichtigt einen Beleg für Etienne Balibars schon zwanzig Jahre zuvor vertretene These, wonach »die Kultur durchaus als eine solche Natur fungieren [kann], ganz besonders als eine Art und Weise, Individuen und Gruppen a priori in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtsein durch den Ursprung« (Balibar 1992b: 30; vgl. Kapitel 6.1).

Der Islam gehört, wie von einem Interviewpartner formuliert, zu den »selbstfabrizierten Behinderungen«, die zwischen MuslimInnen und ihrem prinzipiell möglichen sozialen Aufstieg stehen. Umgekehrt bedeutet das: Erst die Aufgabe der muslimischen Identität eröffnet die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs. An dieser unausgesprochenen Prämisse wird auch gegen durchaus vorhandene empirische Evidenz festgehalten. Ähnlich wie in der Sarrazin-Debatte wird »[d]ie soziale Lage von Teilen von Migrant_innen [...] auf indi-

viduelles Versagen zurückgeführt und rassistische Muster mit klassistischen Deutungen gestützt« (Friedrich 2011b: 26). Wer die Statistik tatsächlich konsultiert, auf die der Journalist oben verweist, entdeckt zudem Überraschendes. Der jährliche Bericht zu Migration und Integration des österreichischen statistischen Bundesamts widerspricht der im Alltagsverstand offenbar stark verankerten These der »Vererbung« von Bildungsorientierung von Menschen mit Migrationshintergrund: »Das Bildungsniveau nähert sich in der zweiten Generation an jenes der inländischen Bevölkerung an, was sich vor allem in einem geringeren Anteil der Personen mit lediglich Pflichtschulabschluss (19 % versus 28 % in der ersten Generation) und einem markant höheren Anteil von Berufs- und Fachschulabsolventinnen und -absolventen (51 % versus 33 %) niederschlägt« (Statistik Austria 2017: 10). Da die Statistiken nach Staatsbürgerschaft, aber nicht nach religiösem Bekenntnis unterscheiden, lassen sie keine gesicherten Rückschlüsse auf den sozialen Status von MuslimInnen in Österreich zu. Der unterstellte Zusammenhang von ausbleibendem sozialem Aufstieg, geringer Bildungsaspiration und muslimischer Identität, wie er in den Interviews nahelegt wird, findet aber keine Bestätigung – auch nicht in der einschlägigen bildungssoziologischen Forschung. Eine Studie zu Bildungschancen von Kindern mit Migrationshintergrund in Österreich kommt zu einem unzweideutigen Schluss: »Geringe Bildungsaspirationen von Kindern mit Migrationshintergrund liegen nicht vor. Sie scheiden daher als Ursache aus, auch wenn sie immer wieder genannt werden. [...] Die Leistungsunterschiede sind sozio-ökonomisch bedingt« (Bacher 2010: 16). Durchaus richtig ist dagegen die Beobachtung, dass Kinder, deren Eltern nach Österreich eingewandert sind, häufiger manuelle Tätigkeiten am Arbeitsmarkt übernehmen, die soziologisch als »ArbeiterInnenberufe« klassifiziert werden; dies trifft insbesondere auf Personen zu, die aus der Türkei, aber auch aus den Nachfolgestaaten Jugoslawiens nach Österreich kamen. Was die Konstruktion des Islam als »Bildungshindernis« tatsächlich verarbeitet, ist eine Klassenstruktur, in der ehemalige »GastarbeiterInnen«, viele davon aus der Türkei migriert und als MuslimInnen wahrgenommen, ihren proletarischen Status an ihre Kinder und Enkel »vererben«. Diese Tatsache kann als Effekt jener rassistischen Verhältnisse begriffen werden, die Etienne Balibar schon Anfang der 1990er Jahre als »Klassen-Rassismus« bezeichnet hatte: »Von Generation zu Generation muss [der Klassen-Rassismus] diejenigen »an ihrem Platz halten«, die keinen festen Platz haben und eben darum eine Genealogie brauchen« (Balibar 1992a: 257). Die spezifische Leistung des (in diesem Fall: antimuslimischen) Rassismus ist, dass er sozial immobilisiert und zugleich eine Erklärung für

diese soziale Immobilisierung liefert. Die Temporalisierung der Figur des/der muslimischen als rückständig ›erklärt‹ also einen weiteren eklatanten, sichtbaren Widerspruch der gegenwärtigen gesellschaftlichen Konjunktur: Die Erzählung des Aufstiegs durch individuelle (Lern-)Anstrengung wird gebrochen durch die anhaltende Zuweisung ›an ihren Platz‹ von migrantischen Jugendlichen aus proletarischen (»Gastarbeiter-«)Familien: »Statt kulturellem Determinismus wird ein Aufstiegsversprechen durch Leistung in den Vordergrund gestellt. Widerstände erscheinen so nicht als abzubauenen Barrieren, sondern als notwendige Stationen auf dem Weg zum Ziel, deren Schwierigkeit das Erreichte schlussendlich aufwertet« (Friedrich/Schultes 2011: 85). Diese narrative Struktur ist zugleich jene, die dem historizistischen Rassismus zugrunde liegt: Die ›eigene‹ Entwicklungsgeschichte nimmt die Form eines Bildungsromans an, in dem Individuen wie die (nicht-muslimische, nicht-migrantische) Gesellschaft als Ganze durch schmerzhaftes Lernprozesse hindurch den Status des erstrebenswert ›Gegenwärtigen‹ erlangen. Der *Mythos des meritokratischen Aufstiegs durch Bildung* bietet somit einen zweiten Horizont in der kulturellen Traumwelt des historizistischen antimuslimischen Rassismus. Er erlaubt die Bearbeitung eines augenfälligen Widerspruchs zwischen einer dominanten gesellschaftlichen Selbstdarstellung, nach der untere Klassenpositionen kein strukturelles Verhältnis mit den oberen bilden, sondern durch Bildungsanstrengung und Fleiß überwindbare Chancen auf sozialen Aufstieg, und einer unbestreitbaren, im Alltag wahrnehmbaren sozialen Immobilität von Menschen, denen ein ›Migrationshintergrund‹ zugeschrieben wird. Die Figur des/der muslimischen Anderen als anachronistisches Subjekt zu konstruieren, erlaubt es, das Scheitern meritokratischer Aufstiegsversprechen anzuerkennen und es zugleich weiter zu reproduzieren. Wenn MuslimInnen rückständig sind und der Islam ein Bildungs- und soziales Aufstiegs Hindernis ist, lässt sich dieser soziale Widerspruch im rassistischen Mythos auflösen.

7.3.4 Der Mythos der demokratischen Gesellschaft: die Wiederkehr des Verdrängten

Wie zu Beginn des Abschnitts 7.3 erwähnt, identifiziert Serhat Karakayalı das Verdrängte, das im antimuslimischen Rassismus zum Vorschein kommt, als die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus, und insbesondere des darin ins Eliminatorische getriebenen Antisemitismus:

»Die Muslime sind nicht einfach ›anders‹, sie sind vielmehr das Alter Ego, die dunkle Seite des westlichen Selbst. Während im klassisch orientalistischen Diskurs die ›Anderen‹ durch eine unüberbrückbare kulturelle Grenze vom Westen getrennt waren, ist im Rahmen eines liberal-emanzipativ kodierten Orientalismus das ›Andere‹ verzeitlicht. Es tritt auf als gesellschaftliche Widerkehr des Verdrängten. Im Fall des ›Islamfaschismus‹ ist es buchstäblich der in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg für überwunden erklärte und zumindest politisch geächtete Antisemitismus.« (Karakayalı 2011: 100)

Im hier untersuchten Material kommt der Begriff ›Islamfaschismus‹ nicht vor, Antisemitismus als spezifisch islamisches Phänomen nennen die Befragten sehr selten. Eine TV-Journalistin erwähnt, dass sie bei muslimischen GesprächspartnerInnen, die sie für Nachrichtensendungen interviewt, angehalten wird, besonders genau zu recherchieren:

»Und wenn, dann gab's auch bei mir in den letzten Monaten Diskussionen darüber, wer kompetente Interviewpartner sind. Wer seriös ist, wen man wirklich nehmen kann, wie biased wer ist, so in die Richtung. Da gab's Diskussionen, wo ich dann schnell mal wen hatte, und dann sagt der Chef, hey, pass' auf bei dieser Person, weil vor drei Jahren hat die noch so ein Interview gegeben und wer weiß wie stellvertretend diese Person ist für welche Gruppe an Muslimen und so weiter.«

Interviewer: »Was würden Sie dann sagen sind die Kriterien für biased oder nicht-biased, wie wird darüber gesprochen?«

»Ja, also wenn zum Beispiel irgendeine Person sich ziemlich ... die halt irgendwie eine ziemliche Anti-Israel Linie zum Beispiel fährt, dann muss man natürlich aufpassen und auch schauen, wie diese Person zum Beispiel politisch dasteht zum Beispiel. Also in die Richtung geht's dann eher.« (A1f)

Diese besondere Vorsicht – die Journalistin betont, dass diese Vorgehensweise nur für den Umgang mit muslimischen Kontakten üblich ist – kann als Hinweis auf eine »Kultur des Verdachts« gelesen werden, die Karakayalı in diesem Zusammenhang identifiziert (Karakayalı 2011: 119). Deutlicher wird der Bezug jedoch in einer längeren Passage, die schon in Kapitel 6.2.3 als Beispiel für die Konstruierte ›Gefahr des Rückfalls‹ im historizistischen Rassismus diskutiert wurde. Sie wird hier noch einmal teilweise wiedergegeben:

Und mein persönlicher Punkt ist: Wir wiederbeleben, nein wir tun nicht wiederbeleben, es ist plötzlich in unserer Gesellschaft, die sich mühsam genug von einer total autoritären Gesellschaft mit einer autoritären Erziehung, mit Fremdenfeindlichkeit, mit Antisemitismus und allem, mühsam wegbewegt, jetzt haben wir das Ganze noch einmal. Bei einem signifikanten Teil der Bevölkerung müssen wir noch einmal anfangen. Ja (Lachen) das ist das, was mich ein bisschen verzweifelt macht. Als jemand der bei Waldheim und bei Haider gekämpft hat, gegen Vorurteile und gegen autoritäres Denken und alles Mögliche, und zum Teil auch, glaub' ich, erfolgreich gekämpft hat, in meinem Segment halt, im Segment des bürgerlichen Österreich. Und jetzt kommt das ganze wieder! Ja, (Lachen) jetzt haben wir wieder diese Sprüche auf der Straße, und wieder dieses Anbeten eines autoritären Führers, das ist ein bisschen mühsam!« (J1m)

Wie in Kapitel 6.2 ausgeführt, werden hier Antisemitismus, Autoritarismus und die ›Neigung zu starken Männern‹ erstens einer bereits überwundenen Epoche der eigenen Geschichte zugeschlagen; zweitens als Eigenschaft MuslimInnen zugeschrieben, denen als anachronistische Subjekte die Läuterung zur wirklich demokratischen Identität erst noch bevorsteht; und drittens die eigene Gesellschaft als von eben jenen MuslimInnen bedroht konstruiert, da sie ›uns‹ in eine Vergangenheit zurückzuwerfen drohen, in der ›Autoritarismus‹, ›Fremdenfeindlichkeit‹ und ›Antisemitismus‹ herrschten. Die bittere Ironie des liberalen antimuslimischen Rassismus ist in dieser Passage wie im Schauglas ausgestellt. Der zentrale Diskursmechanismus des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus – die Temporalisierung des/der muslimischen Anderen – wird selbst Teil der Selbstinszenierung des ›Antirassismus‹. Die Selbstpositionierung als ›Kämpfer gegen Fremdenfeindlichkeit‹ und die Inferiorisierung/Dämonisierung des/der muslimischen Anderen sind ein und derselbe Akt – was zugleich den Sprechenden vor möglicher Kritik immunisiert (Karakayalı 2011: 100-103). Hier soll aber vor allem der Frage nachgegangen werden, wie diese und ähnliche Passagen, in denen MuslimInnen als Verkörperungen einer gewaltvollen, autoritären Vergangenheit konstruiert werden, auf ihre Funktion als Bearbeitungsform gesellschaftlicher Widersprüche gelesen werden können. Oft wird die Zuschreibung von Autoritarismus und Antisemitismus in der einschlägigen Literatur als Strategie der Selbstentlastung interpretiert. So meint etwa Astrid Messerschmidt in ihrer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus in der deutschen, post-nationalsozialistischen Gesellschaft:

»Aktuell werden Antisemitismen auffälligerweise auch unter marginalisierten Minderheiten mit migrantischen Hintergründen artikuliert [...]. Für den mehrheitsdeutschen Umgang mit sekundären Antisemitismen bietet sich dadurch eine Gelegenheit, zum einen das Problem jenseits der einheimischen Mehrheitsgesellschaft anzusiedeln und um anderen, die Nichtzugehörigkeit eben dieser ›Nicht-ganz-Deutschen‹ bestätigt zu sehen.« (Messerschmidt 2009: 68)

Wer die muslimischen Anderen als ›eigentliche‹ TrägerInnen des Antisemitismus identifiziert, wäscht die ›eigene‹ Gesellschaft vom Vorwurf der Täter- und Komplizenschaft rein. Wird, wie in der Interviewpassage, diese Operation mit dem Mechanismus der Temporalisierung verknüpft – »wir sind hoffentlich mehrheitlich *drüber hinweg*«; »jetzt haben wir das Ganze *noch einmal*«; »jetzt kommt das ganze *wieder!*« (Herv. B.O.) – entsteht das Narrativ vom geläuterten Subjekt, das zwar historisch Schuld auf sich geladen hat, aber durch Bildungsanstrengung, Selbsthinterfragung und Sühneleistung den Status des leuchtenden Vorbilds für die rückständigen Anderen wieder erringen konnte. Im hier behandelten Beispiel tritt jedoch noch ein weiterer Aspekt hinzu. Denn der Diskursmechanismus der Temporalisierung entsorgt hier nicht nur die historische Verantwortung für den Nationalsozialismus, sondern macht auch aktuelle Formen rechtsextremer, autoritärer Politik unsichtbar. Was in der Zusammenschau des Materials auffällt, ist dass die FPÖ als wichtigste politische Akteurin in Zusammenhang mit antimuslimischen Diskursen identifiziert wird. Auch der oben zitierte Redakteur nimmt auf die FPÖ Bezug – vier von sechs Codierungen zum entsprechenden Topos entfallen auf die rechtspopulistische Partei. Zum Zeitpunkt des Interviews lag die FPÖ unter Heinz-Christian Strache, die der Befragte an einer Stelle als verantwortlich für »antimuslimische Kampagnen« bezeichnet, in bundesweiten Wahlumfragen konstant auf dem ersten Platz. Trotzdem werden die »Neigung zu starken Männern«, »autoritäre Erziehung«, »Fremdenfeindlichkeit«, »Antisemitismus«, »Vorurteile« sowie »autoritäres Denken« als etwas der Gesellschaft äußerliches dargestellt. Wenn Karakayali meint, dass der antimuslimische Rassismus liberaler Prägung behaupte, »[d]ie kulturelle Leistung des Westens bestehe darin, ebendiese [faschistische, Anm.] *Vergangenheit* abgeschüttelt zu haben« (Karakayali 2011: 99; Herv. B.O.), müssen wir ergänzen, dass die *Gegenwart* autoritärer Politik gleichsam mit entsorgt wird.

Diese Dimension der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen verweist auf einen dritten Mythos, der die kulturelle Traumwelt des liberalen

antimuslimischen Rassismus konstituiert: der *Mythos einer stabilen, von autoritären Tendenzen, Antisemitismus und – ironischerweise – Rassismus befreiten Demokratie*, die sich ›internalistisch‹, also aus sich selbst heraus, von den Spuren der gewaltvollen, prä-demokratischen Vergangenheit befreit hätte. Fatima El-Tayeb fasst dieses ›internalistische Narrativ‹ wie folgt zusammen:

»Das internalistische Narrativ erlaubt, ja verlangt das Festhalten am Bild europäischer Überlegenheit, die angeblich nicht auf Unterwerfung und Ausbeutung beruht [...], sondern auf einem überlegenen Wertesystem, beruhend auf Gleichheit, Fairness und Demokratie, das es Individuen, Gruppen und Nationen erlaubt, ihr volles Potenzial zu entfalten.« (El-Tayeb 2016: 59)

Der Widerspruch, der hier bearbeitet wird, ist abermals einer zwischen einem dominanten gesellschaftlichen Selbstbild und einer konkreten politischen und gesellschaftlichen Entwicklung, die dieses notwendig irritiert. Der Aufstieg einer rechtsextremen Partei zur stärksten politischen Kraft im Lande wird, wie in Abschnitt 5.2 gezeigt, durchaus wahr- und als gesellschaftliches Problem ernstgenommen. Zugleich erlaubt der Einsatz historizistisch-antimuslimischer Diskurse jedoch, dieses Problem mythisch zu verschieben und in einen Widerspruch zwischen ›unserer‹ fortschrittlich-demokratischen und ›ihrer‹ rückständig-autoritären Kultur zu übersetzen. Auch hier leistet der antimuslimische Rassismus »konkrete ideologische Arbeit« im Sinne Stuart Halls (1980: 52; vgl. Kapitel 4.3).

7.3.5 »Ich als Gesellschaft«: die imaginäre Wertegemeinschaft

Auf expliziter Ebene erlaubt der Diskursmechanismus der Temporalisierung also, Strategien der Selbstaufwertung gegenüber muslimischen Anderen mit einer nicht- oder anti-rassistischen Selbstpositionierung als *fortschrittlich* zu verbinden. Implizit bezieht sich diese Selbstpositionierung auf einen als historische Scheidelinie konstruierten *turning point*, der in Jahren nach ›1968‹ ausgemacht wird. Die Figur des/der muslimischen Anderen verkörpert all jene schlechten Eigenschaften, die der ›eigenen‹ Gesellschaft vor diesem Umbruch zugeschrieben werden und heute als überwunden gelten. Der antimuslimische Diskurs produziert somit nicht nur die Figur des/der Anderen, sondern zugleich ein phantasmatisches Bild der eigenen Gesellschaft als *befreit*. Lesen wir dieses Bild symptomal im Sinne Althusser und Halls, scheinen in ihr drei konstitutive Mythen auf, die reale Widersprüche und Konfliktkonstellationen in die dichotome Gegenüberstellung von ›muslimisch‹ vs. ›nicht-muslimisch‹

übersetzen: Die eigene Gesellschaft erscheint dann als *emanzipiert* von Sexismus, Patriarchat und Homophobie; als *gerecht* hinsichtlich der Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs; und als *demokratisch*, da geläutert vom Faschismus und vor den Gefahren autoritärer Politik gefeit. Was dieses Bild irritiert – anhaltende Ungleichheit der Geschlechter und Diskriminierung nicht-heterosexueller Lebensweisen; verstärkte soziale Ungleichheit und ausbleibender sozialer Aufstieg bestimmter sozialer Gruppen; erstarkende autoritäre Politikformen – kann auf das Außen des/der muslimischen Anderen projiziert werden. In diesem Sinne wirkt der antimuslimische Rassismus als *Hegemonieverhältnis*. Er bietet unterschiedlich positionierten gesellschaftlichen Kräfte »intellektuelle und moralische Führung« (GH: 1947) auf eine Weise, die bestehende Machtverhältnisse perpetuiert und eine Gemeinschaft moralisch Überlegener stiftet. Dabei werden Diskurselemente miteinander kombiniert, die auf unterschiedlichen Maßstabsebenen zirkulieren – von der lokalen über die nationale und regionale bis hin zur globalen – und in eine symbolische sowie affektive Ökonomie eingespeist, die die Gegenüberstellung »muslimisch – nicht-muslimisch« permanent, aber zugleich selbstreflexiv und in immer leicht veränderten Sequenzen hervorbringt.

George Morgan und Scott Poynting kommen in ihrer Zusammenschau von Analysen antimuslimischer Moralpaniken zum Schluss, dass diese mit einer »construction of imagined moral communities« einhergehe (Morgan/Poynting 2012: 6). Der Aspekt des Moralischen als Register, in dem antimuslimische Diskurse und Praxen ihre besondere affektive Aufladung erhalten, ist auch im hier untersuchten Material höchst bedeutsam.⁶ Die Abwertung der muslimischen Anderen wird hier durch die *moralische* Überlegenheit der eigenen *Werte* vollzogen. Ich spreche deshalb von einer

6 Mehrere RedakteurInnen berichten in den Interviews, dass die Rückmeldungen aus der LeserInnen- bzw. SeherInnenschaft zu Themen, die mit MuslimInnen oder dem Islam zu tun haben – etwa in Form von LeserInnenbriefen, Anrufen oder in Online-Foren – besonders emotional und kontrovers ausfallen. Ein Journalist beschreibt es so: »Leserbriefe kommen nahezu immer, kommen verstärkt bei Berichterstattung über Muslime, über Islam, also da merkt man, da ist etwas in der Bevölkerung auf jeden Fall da, da brodeln etwas.« (A1m). Dieses »brodeln« kommt in zwei Fällen auch in den Gesprächen selbst zum Vorschein. In den Interviews A2m sowie G2m, in denen am deutlichsten antimuslimische Diskurselemente artikuliert wurden, war eine deutliche emotionale Erregung seitens der Gesprächspartner bemerkbar: Wo die Ablehnung als muslimisch markierter Praxen oder Werte zur Sprache kam, sprachen die Befragten lauter, wechselten in stärkeren Dialekt und brachten ihre Empörung durch Gestik und Mimik zum Ausdruck.

imaginierten Wertegemeinschaft, die durch die Veränderung von MuslimInnen entsteht. Nicht immer wird das implizite Sprechen im Namen dieser Gemeinschaft so direkt ausgedrückt wie in der Formulierung jener Journalistin, die direkt vom »ich« ins »wir« der »westlichen Gesellschaft, mit unseren Werten« gleitet:

»also als Frau würde ich sagen, Frauenrechte, das ist das was mich am meisten trennt von der islamischen Welt, oder von großen Teilen der islamischen Welt. Und prinzipiell, *als Gesellschaft stört mich oder stört unsere westliche Gesellschaft, mit unseren Werten*, halt am meisten die Menschenrechtsverletzungen die einfach... es ist undenkbar, dass das bei uns sein könnte.« (D1f; Herv. B.O.)

Die darin Ausdruck findende Überzeugung, es gebe *Werte*, die unsere Gesellschaft als Ganze von MuslimInnen trenne, wird von mehreren Befragten sehr ähnlich in Worte gefasst. Die moralische Gemeinschaft beruht auf »unseren Werten«, »Grundwerten«, »unseren Wertvorstellungen«:

»Naja, die Konfliktlinie ist eigentlich relativ simpel. Da gibt's die, die sagen, man muss denen alles verbieten was nicht *unseren Werten* entspricht – also jetzt ein bissl überspitzt formuliert, aber man darf nicht zulassen, dass die sich verschleiern, dass eine verschleierte Frau an einer öffentlichen Schule unterrichtet zum Beispiel. Und dann gab's andere, die gemeint haben, man darf da nicht überreagieren und, und das jetzt auch nicht überinterpretieren.« (I2m; Herv. B.O.)

»Problematisch wird's dann, wenn *Grundwerte* in Frage gestellt werden. Und Grundwerte sind *bei uns* eben, sagen wir einmal die Menschenrechte. Wenn jetzt jemand offensiv sagt, oder auch: Trennung Religion – Staat. Wenn jetzt jemand offensiv sagt, ja, die Gesetze des Koran sind wichtiger als die staatlichen österreichischen Gesetze, dann ist das natürlich ein Problem.« (H1m; Herv. B.O.)

»Und wenn man sich ein bisschen intensiver damit auseinandersetzt, kommt man ja auch drauf, dass es da tatsächlich unterschiedliche Zugänge gibt und dass es ja auch in Wiener Gebetshäusern Prediger gibt *deren Grundeinstellungen wir gar nicht teilen können* und wollen.« (F2m; Herv. B.O.)

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

Damit soll nicht in Frage gestellt werden, dass ›Werte‹, im Sinne von im Alltagsverstand verankerten Welt- und Selbstverständnissen, handlungsleitenden Überzeugungen und affektiven Dispositionen, unterschiedlich und in Konflikt zueinander existieren. Bemerkenswert ist an dieser Stelle allein, dass und wie solche Werte einem Wir zugeschrieben werden, in dem interne Differenzen hinter einen grundlegenden Antagonismus zwischen einem nicht-muslimischen und einem muslimischen Kollektiv zurücktreten. In jeder der hervorgehobenen Passagen verknüpft der bzw. die Sprechende die ›Werte‹ mit einer kollektiven Besitzanzeige: ›wir‹, ›uns‹, ›unsere‹. Eine weitere Form, in der sich die Annahme einer moralischen Gemeinschaft ausdrückt, ist die Vokabel des ›Konsenses‹, der als deren Grundlage unterstellt wird. So distanzieren sich mehrere Befragte auf Nachfrage von dem Begriff ›Islamophobie‹, weil sie Sorge haben, dass die Benennung von antimuslimischer Diskriminierung der notwendigen Abwehrkraft der eigenen Kultur schade, der ein Wertekonsens zugrunde liege:

»Aber Islamophobie sozusagen als Stempel, mit dem man Leute dann bedenkt, die kulturelle Verhaltensweisen von Gläubigen in Frage stellen, die sagen, das geht in unserer Gesellschaft einfach nicht und *da gibt's einen Grundkonsens, an den man sich zu halten hat*, das dann sozusagen unmöglich zu machen mit dem Vorwurf: der ist einfach islamophob, und damit sozusagen ein Trottel oder diskursunfähig, schließt sich selber aus von der Debatte, das halte ich für gefährlich.« (C2m, Herv. B.O.)

»Aber klar, diese rote Linie habe ich schon genannt, wo halt der *kulturelle und gesellschaftliche Konsens, den's bei uns einfach gibt*, überschritten wird, wo die Rechtsstaatlichkeit verlassen wird, wo das Strafgesetzbuch irgendwie... da gibt's nix zu diskutieren, da gehört das auch klar benannt, da soll man auch keine Scheu davor haben, ich sag einmal, positiv rassistisch oder positiv diskriminierend ein Auge zuzudrücken, das gehört klar benannt.« (C1m, Herv. B.O.)

»Wie geht man damit um, wenn islamische Mädchen zum Beispiel nicht schwimmen gehen dürfen vom Elternhaus aus? Und was ist die Rolle der Frau, wann ist eine Frau unterdrückt, und kann man das *in unserem gesell-*

schaftlichen Konsens tolerieren oder eben nicht tolerieren, oder kann man eben einmahnen, dass bei uns das halt eben eine gleichberechtigte Beziehung ist, das ist ein Konfliktfeld, das glaub' ich eben zwischen den Kulturen ganz stark vorhanden ist und diskutiert wird« (C1m, Herv. B.O.)

Auch hier ist nicht bemerkenswert, *dass* ein gesellschaftlicher Konsens angenommen wird – es ist ja gerade Einsatzpunkt hegemoniethoretischer Überlegungen, wie und unter welchen Bedingungen Herrschaft konsensual abgesichert wird – sondern die Tatsache, dass das Jenseits dieses Konsenses mit dem Islam bzw. MuslimInnen identifiziert wird. Mit der Hegemoniethorie Ernesto Laclaus kann man die Figur des/der muslimischen Anderen als »konstitutives Außen« der imaginären Wertegemeinschaft bezeichnen: »ein ›Außen‹, das die Identität des ›Innen‹ blockiert (und das, nichtsdestotrotz, zugleich die Voraussetzung für seine Konstitution ist)« (Laclau 1990: 17).

7.4 Systematische Effekte des antimuslimischen Rassismus

Etienne Balibar weist darauf hin, dass jeder Rassismus »gleichzeitig institutionell und soziologisch« ist (Balibar 1992c: 52). Auch für den antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis ist prägend, dass er sowohl »soziologisch«, als negative Vergesellschaftung qua imaginäre moralische Gemeinschaft, als auch »institutionell«, als Ensemble von Ein- und Ausschlussmechanismen, wirkt. Die historizistische Veränderung des/der muslimischen Anderen begründet diese Ein- und Ausschlüsse auf besondere Weise und erlaubt es liberalen, subjektiv nicht-rassistischen AkteurInnen, symbolisch und affektiv in deren Legitimation zu investieren. Diese systematischen rassistischen Effekte wirken sowohl als Spaltung im Inneren der österreichischen Gesellschaft, als auch als Abwehr nach außen. Das soll zum Abschluss an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

7.4.1 Temporale Distanz und räumliche Nähe I: die Abwehr muslimischer Migration

Wie in Kapitel 6.3 dargestellt, konstruiert der historizistische Rassismus *anachronistische Räume*: Enklaven der Vergangenheit in der globalen Moderne, deren BewohnerInnen gleichsam als Verkörperung weltgeschichtlich überwundener Entwicklungsstufen gelten. Im Zeitalter des Kolonialismus und klas-

sischen Imperialismus stellt der historizistische Rassismus somit zugleich temporale und räumliche Distanz her: »Geographical difference across *space* is figured as a historical difference across *time*« (McClintock 1995: 40; Herv. i. O.). Im antimuslimischen Rassismus der Gegenwart sind wir auf eine andere Konfiguration gestoßen, die ich im Anschluss an McClintock als *invertierten anachronistischen Raum* bezeichne. Er verknüpft temporale Distanz mit räumlicher Nähe und generiert eine spezifische dämonisierende Dynamik. Denn dadurch werden MuslimInnen, die im Inneren der Gesellschaft – »unter uns« – leben, nicht nur zu Objekten wohlmeinender Integrationspädagogik (um sie in »unsere« Gegenwart zu integrieren), sondern auch als GefährderInnen der (zeitlichen) Ordnung konturiert. Diskursiver Knotenpunkt dieser Dynamik ist die Migration. Wenn Körper sich über die Grenzen bewegen, die zwischen autochroner und allochroner Zeitordnung, zwischen chronistischen und anachronistischen Räumen gezogen werden, invertieren sie die globale und nationale Zeitordnung. Oder, wie es einer der befragten JournalistInnen formuliert: »jetzt kommt das ganze wieder!« (J1m). Es ist daher nicht verwunderlich, dass historizistisch-antimuslimische Diskurse zur Begründung und nachträglichen Legitimierung staatlicher Politiken herangezogen werden, die Migration unterbinden wollen. Sie erlauben es insbesondere links-liberalen AkteurInnen, repressive Maßnahmen zu unterstützen, ohne dadurch die subjektive Selbstverortung als nicht-rassistisch in Frage zu stellen. Im Gegenteil wird die Einschränkung von Bewegungsfreiheit als gesellschaftliche Selbstverteidigung zum Schutz jener Errungenschaften dargestellt, die man auch von der politischen Rechten bedroht sieht.

In Österreich hatte bereits Anfang der 2000er Jahre die Integrations- und Migrationspolitik der damaligen Bundesregierung, unter der ersten ÖVP-FPÖ-Koalition (2000-2005), Anleihen an historizistisch-rassistischen Begründungszusammenhängen genommen. Darauf wies jüngst Paul Scheibelhofer in einer Studie zu Männlichkeitskonstruktionen im Migrationskontext hin. Er liest die Reform des Fremdenrechts 2002 sowie die Novellierung des österreichischen Staatsbürgerschaftsgesetzes 2005 als Herstellung »fremder Männlichkeit« (Scheibelhofer 2011, 2018). Im Rahmen der Reform 2002 wurde eine »Integrationsvereinbarung« eingeführt, die Zuwandernder aus Nicht-EU-Ländern zum Besuch eines Kurses verpflichtete, »in dem diese nicht nur Deutsch, sondern auch »europäische und demokratische Grundwerte« (§16 Abs. 1) lernen müssen« (Scheibelhofer 2018: 75). 2006 wurde auch in einem neuen Staatsbürgerschaftstest die Zustimmung zur imaginierten moralischen Gemeinschaft Österreichs abgefragt und etwa darauf

hingewiesen, »dass in Österreich Genitalverstümmelung, Zwangsheirat und Ehrenmord verboten sind« (Scheibelhofer 2012: 76). Zusammen mit anderen Maßnahmen waren die Reformen darauf ausgelegt (und darin erfolgreich), den Zugang zur österreichischen Staatsbürgerschaft zu erschweren und damit in Österreich lebende Menschen von demokratischen und sozialen Rechten auszuschließen. Das lag allerdings nicht an den nunmehr geforderten Gesinnungsbekanntnissen – von denen schließlich niemand wissen kann, ob sie aufrichtig abgelegt werden – sondern an neu eingeführten bürokratischen Hürden. Integrationsvereinbarung und Staatsbürgerschaftstest sollten vielmehr gesellschaftliche Unterstützung für diese repressiven Maßnahmen mobilisieren.⁷ Sie hatten eine spezifische Funktion, die Scheibelhofer so zusammenfasst:

»Nach außen verdeutlicht er der Bevölkerung, dass Einbürgerung strikter gehandhabt wird, und von zukünftigen StaatsbürgerInnen erzwungen wird ein Zeichen der Unterwerfung unter die österreichische Staatsmacht [...]. Was solche Integrationstests bezwecken, ist, MigrantInnen als »nicht-wir«, rückständig und gefährlich fremd zu markieren.« (Scheibelhofer 2018: 67)

Ähnliche Reformen von Staatsbürgerschafts- und Einwanderungsgesetzen wurden in den letzten Jahren auch in anderen Ländern Europas beobachtet und kritisch kommentiert (vgl. Bauböck/Joppke 2010; Michalowski 2011). Berühmt-berüchtigt wurde der Einbürgerungstest im deutschen Baden-Württemberg. Er forderte von MuslimInnen, die sich um die deutsche Staatsbürgerschaft bewarben, die Beantwortung von 30 Fragen zu Terrorismus, Sexualität, und Geschlechterverhältnissen:

»Im Rahmen dieses »Muslimtests« (wie er bald genannt wurde) mussten sich die Befragten nicht nur gegen die Anschläge von 9/11 aussprechen, sondern etwa auch bekunden, dass sie kein Problem damit hätten, für eine weibliche Vorgesetzte zu arbeiten, oder zu erfahren, dass der eigene Sohn homosexuell ist.« (Scheibelhofer 2011: 332-333)

7 Dieser Einschätzung schließt sich auch die Politikwissenschaftlerin Julia Mourão Permoser an. Sie kommt in ihrer Untersuchung der Integrationsvereinbarung zum Schluss: »[T]he actual aim of imposing new conditions on the acquisition of rights was not to achieve a certain material effect, but rather a symbolic effect – namely to send an exclusionary message that the government is tough on immigrants and to satisfy the predominantly anti-immigrant public opinion« (Mourão Permoser 2013: 157)

Der Migrationsforscher Vassilis Tsianos fasst diese Praktiken unter dem Begriff des »postliberalen Rassismus« zusammen (Tsianos 2015; vgl. Tsianos/Pieper 2011; Pieper et al. 2011), der als muslimisch gekennzeichnete AkteurInnen unter Generalverdacht stellt,

»und auf diese Weise deren sonst unangreifbare Niederlassungsrechte in Deutschland und Europa infrage stellt. In dem »postliberalen Rassismus« sehe ich dabei die Produktivität eines antimuslimischen Rassismus, der darin besteht, die aus der Einwanderungsgeschichte resultierenden Niederlassungsrechte postnationaler Subjekte einzuschränken [...]. Diese illiberalen Grenzziehungspolitiken (»reversible citizenship«) sind zugleich als postliberale Grenzen der Demokratie zu verstehen« (Tsianos 2015: 120-121)

Aus der hier dargelegten Perspektive der Kritik eines historizistischen antimuslimischen Rassismus zeigen die Beispiele der Staatsbürgerschafts- und Fremdenrechtsreformen, wie die »Behauptung der Ungleichzeitigkeit«, die Figur des anachronistischen »Subjekts des noch-nicht« und die konstruierte »Gefahr des Rückfalls« an der Produktion rassistischer Ausschlüsse und der Legitimation von Politiken der Migrationsabwehr teilhat. Zuletzt soll dieser Zusammenhang anhand einer jüngeren Maßnahme einer österreichischen Bundesregierung – von sozialdemokratischer SPÖ und konservativer ÖVP gebildet – illustriert werden. 2016 beschloss die vom Sozialdemokraten Werner Faymann geführte Regierung, eine Obergrenze von 37.500 Asylanträgen pro Jahr in Österreich einzuführen. Obwohl das Vorhaben österreichischen, europäischen und internationalen Bestimmungen des Asylrechts widersprach, konnte die Regierung auch in Teilen der liberalen Medienlandschaft Unterstützung für ihr Vorgehen finden. So sprachen sich zwei prominente Redakteure der linksliberalen Tageszeitung »Der Standard« für die nunmehr sogenannte »Asylbremse« aus – und bezogen sich dabei auch auf Diskursmechanismen, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung analysiert wurden. Für Eric Frey, Redakteur und Chef vom Dienst der Tageszeitung, erfüllte die Regierung mit der Asylbremse »die Bedürfnisse einer stillen Mehrheit« (Frey 2016a, 2016b). Er skizziert zwei Pole in der österreichischen Gesellschaft: »Die einen wollen die Grenzen für alle Migranten schließen und die im Land befindlichen möglichst rasch loswerden. Die anderen lehnen jede Einschränkung des Asylrechts ab und wollen den Flüchtlingen das Leben möglichst leicht machen« (Frey 2016b). Dazwischen stehe eine schweigende Mehrheit:

»Diese Menschen haben Mitleid mit den Opfern der Kriege in Syrien und im Irak und sind grundsätzlich bereit, Flüchtlinge aufzunehmen; aber nur in einem Ausmaß, das leicht zu bewältigen ist. Sie machen sich Sorgen über fehlende Integrationsfähigkeit und -bereitschaft, wollen weder, dass Großfamilien auf Dauer von der Mindestsicherung leben, noch, dass Kopftuch und gar Niqab das Straßenbild in ihrer Nachbarschaft bestimmen. Sie fürchten islamistischen Terror genauso wie einen Anstieg der Kriminalität und verlangen vor allem, dass der Staat die Kontrolle über die Grenzen behält.« (Frey 2016b)

Bei der Einschränkung des Asylrechts handle es sich daher um, so der Titel des Kommentars, »Eine Flüchtlingspolitik der Mitte«. In dieser »Mitte« werden alle Klischees des antimuslimischen Rassismus miteinander verwoben, »Kopftuch und gar Niqab« zum Ausweis fehlender »Integrationsfähigkeit und -bereitschaft«. Frey projiziert auf die Figur des/der muslimischen Anderen fast alle in Kapitel 5 beschriebenen Topoi der muslimischen Frage. Woran die kulturelle Distanz, die Frey zur Grundlage der mangelnden Integrationsfähigkeit und -willigkeit von muslimischen Flüchtenden erklärt, besteht, erklärte parallel dazu sein Redaktionskollege und Leitartikler Hans Rauscher. Rauscher begrüßte ebenfalls die Einschränkung des Asylrechts (Rauscher 2016a), sah darin aber keine »endgültige Lösung« für das »Jahrhundertphänomen Massenflucht«. Die Problemlage skizzierte er noch im Dezember 2017 so:

»Die muslimische Welt insgesamt ist eine Krisenzone. Sie ist geprägt von Kriegen, Bürgerkriegen und Glaubenskriegen. Während die asiatischen Staaten zu den Aufsteigern gehören, stagnieren die muslimischen Länder wirtschaftlich und wissenschaftlich. Rückständigkeit ist ein islamisches Merkmal.« (Rauscher 2017)

Migration aus islamisch geprägten Ländern unterscheide sich von jener aus anderen Weltteilen. Ursache für die Kriege und Gewalt in islamisch geprägten Ländern sei deren Rückständigkeit.

»Ein Halbmond der Gewalt zieht sich von Afghanistan über den Nahen Osten bis Syrien. Die Schule des ›die Amerikaner mit ihren Interventionen sind schuld‹ liegt nur zu einem geringeren Teil richtig. Der wichtigere Grund für diese Kriege, Bürgerkriege, Massaker und die Terrorpest ist der, dass die muslimisch-arabische Welt mit der Moderne nicht fertig wird.« (Rauscher 2016a)

Jene, die vor Krieg und Gewalt fliehen, kämen »mit einer mittelalterlichen Einstellung zu Frauen und zur modernen Welt überhaupt« nach

Europa (ebd.). In einer seiner Kolumnen präsentierte Rauscher LeserInnen-Reaktionen auf seine Thesen zur muslimischen Frage unter dem Titel »Diese Zuwanderung ist fundamental anders«. Darin kommen LeserInnen mit den Vornamen »Agnes«, »Waltraut«, »Georg«, »Theodor« und »Heinz« zu Wort, allesamt identifizierten sich als nicht-muslimische ÖsterreicherInnen. »Waltraut« bringt den Kern eines liberal-aufgeklärten, historizistischen antimuslimischen Rassismus, der im Namen der Emanzipation spricht, auf den Punkt:

»Die Muslime bringen ihr festes, vermutlich nicht hinterfragtes Weltbild mit und beanspruchen, in Europa gemäß ihren überkommenen Ansichten und Gebräuchen leben zu dürfen. Und wir in Europa fühlen uns der Toleranz und den Menschenrechten (?) verpflichtet, faseln von anderer Kultur, für die man Verständnis aufbringen müsse.« (Rauscher 2016b)

Im Kontext der Asylverschärfung 2016 treffen wir hier also auf eine besondere Häufung temporalisierender Marker: »Rückständigkeit«, »überkommene Ansichten«, die »muslimisch-arabische Welt«, die »mit der Moderne nicht fertig wird«, offenbar weil sie nicht Teil von ihr ist. Hier wird der antimuslimisch-historizistische Rassismus unmittelbar zur Legitimierungsideologie repressiver Migrations- und Asylpolitik.

Dass die Dämonisierung von MuslimInnen in diesem Zusammenhang auch buchstäblich werden kann, zeigt das Beispiel der Auseinandersetzung mit der Silvesternacht von Köln in der linksliberalen Wiener Wochenzeitung »Falter«. An der Debatte im Anschluss an die sexistischen Übergriffe auf der Kölner Domplatte zum Jahreswechsel 2015/16 (Dietze 2016a, 2016b) beteiligte sich der »Falter« mit der ersten Ausgabe des neuen Jahres. Das Titelbild und der Heftschwerpunkt zum Thema »Freiwild Frau« wurden von Zeichnungen der österreichischen Künstlerin Bianca Tschakner illustriert. Die schwarz-weißen Illustrationen zeigen eine Masse schwarzhaariger, finster dargestellter Männer, die weinende, hellhaarige Frauen begrapschen (vgl. Abb. 1).

Die Darstellung veranlasste den österreichischen Presserat – eine freiwillige Selbstregulierungseinrichtung, die Beschwerden anhand eines »Ehrenkodex für die österreichische Presse« prüft – das Cover als »Pauschalverunglimpfung und Diskriminierung« zu verurteilen (Österreichischer Presserat 2016). Betrachtet man nicht nur das Titelbild, sondern auch die Illustrationen im Blattinneren (vgl. Abb. 2 und 3), fallen noch weitere, vom Presserat nicht berücksichtigte Details auf.

Abbildung 1: »Falter« Titelseite, 13.1.2016 Illustration:
Bianca Tschakner



Dort hält eine der sonst amorph-einheitlich gezeichneten Täterfiguren zwei Mobiltelefone in der Hand, was wohl auf die von rechtsextremen Online-Medien verbreitete Lüge anspielt, Flüchtlinge bekämen von Hilfsorganisationen teure Handys geschenkt (Siehe Detail-Darstellung in Abb. 4). Noch bedeutsamer ist aber, dass manche der Männer mit klassischen Attributen der Teufelsdarstellung gezeigt werden. Eine der Figuren hat Teufelshörner, eine andere streckt eine unnatürlich lange, spitze Zunge aus dem Mund (Abb. 5).

Hier geht die Dämonisierung im übertragenen Sinne – die Konstruktion von Anderen als »Folk Devil« – in eine Verteufelung im buchstäblichen Sinne über. Tschakner schreibt in ihren Zeichnungen bewusst oder unbewusst Symbole des »dämonologischen Rassismus« (Hund 2007: 54) fort, der historisch bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreicht und zu unterschiedlichen

Abbildung 2: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



Abbildung 3: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



Zeiten sowohl Juden und Jüdinnen als auch Sinti und Roma, Schwarze und MuslimInnen betraf (vgl. Arjana 2015; Hund 2007: 53-61; Mastnak 2010; Wipermann 2005). Die bildliche Verteufelung wird zudem von Tschaikner selbst textlich supplementiert. Von der Falter-Redaktion eingeladen, ihre Sicht in einem Gastkommentar im Rahmen des Heftschwerpunkts darzulegen, präsentiert sie ein manichäisches Weltbild, das westliche und islamische »Welten« gegenüberstellt: »Jede Frau, die zwischen westlicher und islamischer Welt wechselt, weiß, wie erschreckend anders ihr Leben sich plötzlich anfühlt, sobald sie die Grenze überschreitet. Es ist, als verwandle man sich eine andere Art von Mensch« (Tschaikner 2016: 12) Die kulturalistische Veränderung von MuslimInnen wird auch bei Tschaikner temporalisierend unterfüttert,

Abbildung 4: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



Abbildung 5: »Falter«, 13.1.2016 Illustration: Bianca Tschaikner



wenn sie schreibt: »Ja, auch bei uns gibt es Frauenverachtung. Aber sie ist nicht kulturell, gesellschaftlich, gesetzlich und religiös legitimiert wie in arabischen Ländern. Die westlich-aufgeklärte Welt hat nicht nur eine gesetzliche Gleichstellung, sondern auch einen gesellschaftlichen Wertekonsens erkämpft, von dem diese Länder meilenweit entfernt sind.« Und weiter: »Die Männer, die wir in Köln erlebt haben, bringen Verhaltensmuster zu uns, die wir entweder nie hatten oder längst überwunden haben.« (Tschaikner 2016: 12; Herv. B.O.). Abermals sind es migrierende Körper, die eine »rückständige«, weil von »uns« scheinbar überwundene Kultur in die Gegenwart zurückholen. Letztlich endet auch Tschaikner mit einem Plädoyer für die Verhinderung von Migra-

tion, und den Ausschluss der Anderen, um die temporale mit der räumlichen Distanz wieder in Einklang zu bringen:

»Es liegt – jetzt mehr denn je – in unser aller Verantwortung, unsere Frauenrechte gemeinsam aktiv zu verteidigen. Mit dem Strafgesetz, mit Zivilcourage im Alltag, mit einer ehrlichen Berichterstattung, aber vor allem mit einer angemessenen Flüchtlingspolitik, die nicht ohne Rücksicht auf den Erhalt unseres gesellschaftlichen Friedens, unserer Werte und nicht zuletzt unserer finanziellen Kapazitäten die derzeit unkontrollierte Massenzuwanderung aus mit unserer eigenen Kultur schwerst kompatiblen Kulturen zulässt.« (Tschaikner 2016: 12)

Die Figur des/der muslimischen Anderen wird in den hier beschriebenen Beispielen zu dem, was Gabriele Dietze (2017: 21) »Migrationsabwehrfiguration« nennt. Sie zeigen, dass jene Diskursmechanismen, die im aus den Interviews gewonnenen Material identifiziert und analysiert wurden, in den öffentlichen Auseinandersetzungen um Hegemonie politisch wirksam sind. Ihr Effekt ist die hegemoniale Absicherung rassistischer Abwehrpolitiken durch die Mobilisierung temporalisierender Diskurse. Der Ausschluss des fremd gemachten wird so als gesellschaftliche Selbstverteidigung inszeniert.

7.4.2 Temporale Distanz und räumliche Nähe II: anti-säkularer Säkularismus

Die Konstruktion des/der muslimischen Anderen als anachronistische »Subjekte des noch-nicht« trägt nicht nur zur Legitimation von Politiken der Abwehr nach außen – durch restriktive migrations-, asyl-, fremdenrechts- und staatsbürgerschaftspolitische Maßnahmen – bei. Sie wirkt auch nach innen, als Diskriminierung muslimischer ÖsterreicherInnen. Während es in den oben beschriebenen Fällen darum geht, die gestörte Beziehung von anachronistischem Außen und gegenwärtigem Innen wiederherzustellen – also die Verkörperungen der Vergangenheit wieder an »ihre« anachronistische Räume zu binden – geht es hier um die Herstellung rechtlich-institutioneller Differenz, um der vorgeblichen temporalen Distanz zu entsprechen und die Präsenz der temporalisierten muslimischen Anderen trotz räumlicher Nähe mit der »modernen« Dominanzgesellschaft verträglich zu machen. Zwei legislative Vorstöße der jüngeren Vergangenheit in Österreich können als Beispiele dafür verstanden werden. Es handelt sich um die Reform des österreichischen Islamgesetzes, das die rechtliche Grundlage für das islami-

sche religiöse Leben in Österreich darstellt und um die wiederholten Anläufe zur Einschränkung islamischer Bekleidungspraxen. Meine These ist, dass Diskurselemente des historizistischen antimuslimischen Rassismus hier einen Komplex bilden, den ich *anti-säkularen Säkularismus* nenne.

Das österreichische Islamgesetz existiert seit 1912, als der Islam anerkannte Religion der damals noch österreichisch-ungarischen, seit der Annexion Bosnien-Herzegowinas auch bosniakisch-islamische Gebiete umfassenden Monarchie wurde (vgl. Potz 2013; Skowron-Nalborczyk 2016). Seit 1979 ist die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) im Rahmen des Islamgesetzes offizielle Vertretung der MuslimInnen in Österreich und den Vertretungen aller anderen offiziell anerkannten Konfessionen rechtlich gleichgestellt. Das »Sondermodell Österreich« (Sticker 2008: 1), das sich aus der frühen rechtlichen Anerkennung des Islam und Institutionalisierung der Beziehung zwischen dem Staat und der islamischen Minderheit ergab, wurde in anderen europäischen Ländern (und in Österreich selbst) lange als vorbildhaft betrachtet (Mattes/Rosenberger 2015; Skowron-Nalborczyk 2016: 68-69; Sticker 2008: 5). Trotzdem setzte der damalige Staatssekretär für Integration, Sebastian Kurz, rund um das hundertjährige Jubiläum ein »Dialogforum Islam« (DFI) ein, um Grundlagen für eine Novellierung des Islamgesetzes zu erarbeiten. Zunächst war das DFI, das an die Deutsche Islamkonferenz (vgl. Tezcan 2012) angelehnt war, als offener Raum des Dialogs konzipiert, wie Farid Hafez (2018: 32) beschreibt: »Das DFI wurde [...] als Teil eines konsensualen Politikstils präsentiert, der von beiden Seiten getragen wurde. [...] Kurz benutzte eine inklusive und sogar antirassistische Sprechweise, die sich gegen Diskriminierung und für die Verbesserung der muslimischen Minderheit positionierte«. Diese konsensuale Ausrichtung verschob sich jedoch aus Sicht kritischer muslimischer und nicht-muslimischer TeilnehmerInnen im Laufe der Zeit. Sowohl dem Staatssekretariat als auch der Führung der IGGiÖ wurde vorgeworfen, kritische Stimmen zu marginalisieren (Hafez 2018: 33-34). Lautstark wurde die Kritik ab Herbst 2014, als die Bundesregierung einen ersten Vorschlag für ein reformiertes Islamgesetz präsentierte. Trotz Widerstand innerhalb der IGGiÖ und öffentlicher Proteste (Hafez 2017) wurde das neue Islamgesetz 2015 schließlich mit den Stimmen der damaligen Regierungsparteien SPÖ und OVP beschlossen. Der Politikwissenschaftler Farid Hafez und der Jurist Rijad Dautović bezeichnen das neue Islamgesetz von 2015 als »institutionalisierte Islamophobie« (Dautović/Hafez 2014: 54), weil darin Präambeln, Vorschriften und Verbote enthalten sind, die in der rechtlichen Regulierung anderer österreichischer Minderheitenreligionen, etwa der

jüdischen oder christlich-orthodoxen, keine Entsprechung finden. So wird in §4(3) von MuslimInnen »eine positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat« eingefordert. In keinem anderen Religionsgesetz in Österreich findet sich Vergleichbares. Die muslimische Aktivistin Dudu Kücükgöl erkennt darin eine »befremdliche Formulierung, die von tiefem Misstrauen zeugt und viel Platz für Interpretationsspielraum lässt« (Kücükgöl 2015: 402). Der Rechtswissenschaftler Richard Potz spricht von einem »Misstrauensvorschuss [...] gegenüber dem Islam bzw. den islamischen Glaubensgemeinschaften«, der sich in der wiederholten Betonung der »Pflicht zur Einhaltung allgemeiner staatlicher Normen« sowie »deren Vorrang vor innerreligionsgesellschaftlichen Regelungen oder der Lehre« ausdrücke (Pötz 2015: 367). Keine andere Minderheitenreligion werde auf ähnliche Weise gesondert darauf verpflichtet. Hafez sieht darin eine Anknüpfung »an jene islamophoben Stereotype [...], die die Figur illoyaler muslimischer BürgerInnen zeichnet« (Hafez 2018: 35). Ebenfalls im Islamgesetz enthalten ist mit §6(2) eine Bestimmung, wonach »[d]ie Aufbringung der Mittel für die gewöhnliche Tätigkeit zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder [...] durch die Religionsgesellschaft, die Kultusgemeinden bzw. ihre Mitglieder im Inland zu erfolgen [hat]«. Damit wird die Finanzierung von Moscheen und religiösen Vereinen aus dem Ausland verboten – eine Vorgabe, die etwa christlich-orthodoxe Kirchengemeinden nicht haben (Skowron-Nalborczyk 2016: 72). Schließlich soll das Islamgesetz auch sicherstellen, dass das islamische religiöse Leben in Österreich auf deutsch stattfindet, wie Sebastian Kurz selbst betonte:

»Erstens: Der Vorrang des österreichischen Rechts vor Glaubensinhalten steht im Gesetz. Zweitens: Die Darlegung der Glaubensinhalte in Deutsch, also des Korans, ist Teil des Gesetzes. Drittens: Deutsch als Unterrichtssprache ist selbstverständlich. Und viertens: Ich war der erste Politiker, der gefordert hat, dass die Predigten in den Moscheen auf Deutsch stattfinden.« (Kurz, zit. in Hafez 2018: 35)

Auch das ist in der gesetzlichen Regulierung von Religionsgemeinschaften in Österreich einzigartig. Für Hafez drückt diese »Betonung der deutschen Sprache [...] zweierlei aus«:

»Einerseits wird mit diesem Othering eine Grenzziehung zwischen MuslimInnen und dem Rest der Gesellschaft gezogen, wobei gleichzeitig durch die Annahme der deutschen Sprache eine mögliche Inklusion in Sicht gestellt wird. Andererseits wird mit der Absicht der Verdeutschung dem muslimi-

mischen Subjekt eine Transparenz abverlangt, wie es im Unterschied zu anderen Kirchen und Religionsgesellschaften, nicht der Fall ist. Damit ist die Inklusion nur oberflächlich« (Hafez 2018: 35)

Der Grund für die Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften liegt nach Hafez in der politischen Agenda, einen »Islam europäischer Prägung« bzw. einen »Islam österreichischer Prägung« zu schaffen. Dieses Ziel wurde sowohl von Sebastian Kurz als auch vom Geschäftsführer des ÖIF, Franz Wolf, mehrfach öffentlich geäußert (Hafez 2018: 38). »Europäisch« ist der Islam in diesem Theorem dann, wenn er sich als kompatibel mit den Werten der Moderne erweist, insbesondere in Hinblick auf Körper- und Sexualpolitiken, wie Hafez anhand eines Zeitungskommentars von Wolf unter dem Titel »Wie viel Europa braucht der Islam?« zusammenfasst: »Europa wird hier zum Sinnbild für Modernisierung und kulturelle Höherwertigkeit« (Hafez 2018: 41). Wolfs Gegenüberstellung von MuslimInnen, die als »Meinungsführer der öffentlichen Debatte« das Ziel der »Verteidigung von Traditionen und die Durchsetzung eigener Interessen« verfolgten auf der einen, und einem »aufgeklärten Islam« auf der anderen Seite (Wolf 2017b), übersetzt reale politische Auseinandersetzungen innerhalb der und zwischen den muslimischen Communities in das Register des historizistischen Rassismus, indem Europa und Österreich mit »Fortschritt, Aufgeklärtheit und Moderne« gleichgesetzt. Der systematische Effekt des historizistischen antimuslimischen Rassismus ist hier nicht die Abwehr muslimischer Migration nach außen, sondern die Spaltung zwischen guten, integrationswilligen und schlechten, integrationsresistenten MuslimInnen. Das Islamgesetz 2015 übersetzt diese Spaltung in Recht und eine neue Ausgestaltung der institutionellen Beziehungen zwischen Staat und religiöser Minderheit.

Bemerkenswert an dieser Entwicklung ist, neben der von Hafez hervorgehobenen Kontinuität zum »Zivilisierungs- und Modernisierungstheorem der Habsburgermonarchie« (Hafez 2018: 42), dass die Diskriminierung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich mit der Bezugnahme auf den Säkularismus einhergeht. So verteidigt Wolf das Islamgesetz als Mittel, damit die »Integration [der wachsenden Zahl der Muslime, Anm.] in einem *säkularen*, wenngleich religionsfreundlichen, demokratischen Staat besser gelingen kann« (Wolf 2017b; Herv. B.O.). Das Ziel müsse sein, »gemäßigte Kräfte, die für einen europäisch geprägten, moderaten und toleranten Islam eintreten« zu stärken (ebd.). Auch in einer Anfang 2017 vom Österreichischen Integrationsfonds unter der Leitung von Wolf veranstalteten Gesprächsrunde

mit österreichischen und internationalen Expertinnen – darunter die spätere FPÖ-Außenministerin Karin Kneissl – wurde der säkulare Charakter der österreichischen und europäischen Gesellschaft hervorgestrichen. Im Vorwort zur Publikation verdeutlicht Wolf, dass das neue Islamgesetz für ihn ein geeignetes Mittel zur ›Europäisierung‹ des Islams ist und betont: »Religionsfreiheit hat Grenzen. Der Rechtsstaat ist in Österreich der Maßstab für das Zusammenleben. Mit dem 2015 adaptierten Islamgesetz von 1912 wurden in Österreich dafür die Grundlagen geschaffen.« Dies wären »die ersten Schritte eines langen Weges, um den Islam besser in Europa ankommen zu lassen« (Wolf 2017a: 3). Die versammelten Beiträge vertiefen die Konstruktion des »Islams europäischer Prägung«. Dieser sei, so Mouhanad Korchide, ein Islam, »der mit den Menschenrechten, mit demokratischen Grundwerten, mit der Gleichberechtigung der Geschlechter und mit der Säkularität als institutionelle Trennung zwischen Staat und Religion vereinbar ist« (Korchide 2017: 5). Ganz ähnlich benennt Zekirija Sejdini die »Anerkennung der säkularen Rechtsstaatlichkeit« als Bedingung für einen »Islam europäischer Prägung« (Sejdini 2017: 35). Der wiederholte Verweis auf das Säkulare, der auch in den Interviews immer wieder auftaucht, berührt eine interessante Frage, die jüngst die Berliner Islamwissenschaftlerin Schirin Amir-Moazami aufwarf. Sie fragt in ihrer Analyse der muslimischen Frage in Europa, »auf welche Weise das Säkulare in seiner christlichen Genealogie religiöse Minderheiten erzeugt und Religion produzierend wirkt, etwa indem es immer wieder die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Politischen zu ziehen verpflichtet« (Amir-Moazami 2016: 29). Sie spricht von einer »liberal-säkularen Matrix« und meint damit »vor allem Trennungspraktiken innerhalb liberaler Demokratien, die über die (il-)legitimen Ausdrucksformen des Religiösen im öffentlichen und damit notgedrungen auch im privaten Raum befinden« (Amir-Moazami 2016: 22; Herv. i. O.). Im Konzept der liberal-säkularen Matrix hallt einerseits die »heterosexuelle Matrix« von Judith Butler nach (im Sinne einer »matrix of intelligibility«, Butler 2011: 24); andererseits schließt es an jüngere Debatten um den Stellenwert des Säkularen in Vergangenheit und Gegenwart an. In diesen wurde die Säkularisierungsthese – »the thesis of ›the decline‹ and ›the privatization‹ of religion in the modern world« als inhärenter und notwendiger Bestandteil gesellschaftlicher Modernisierung (Casanova 2009: 1050) – umfangreicher und grundlegender Kritik aus philosophischer (Taylor 2007), anthropologischer (Asad 2003), soziologischer (Casanova 2011) und religionshistorischer (Veer 2001) Perspektive unterzogen. Charles Taylor (2007) beschreibt in seinem monumentalen Werk das gegenwärtige ›säkulare

Zeitalter« als jenes, in dem erstmals das Nicht-Glauben zur unproblematischen, keiner näheren Begründung bedürftigen Haltung wird, oder wie der Religionssoziologe José Casanova (2011: 58) zusammenfasst: »Secularity, being without religion, [...] tends to become increasingly the default option, which can be naïvely experienced as natural and, thus, no longer in need of justification«. Dieser Zustand der Säkularität bedeutet gleichsam die Ausweitung des Säkularen zu einem immanenten Raum. An die Stelle einer Dualität von weltlichen und sakralen Sphären – wie sie für die Säkularisierung im Westlichen Christentum charakteristisch war – tritt eine säkulare Welt, die das Religiöse nur als Problem, oder zumindest als erklärungsbedürftige Besonderheit, in ihrer Mitte erfahrbar macht. Das säkulare Zeitalter kann jedoch, so Taylor, nur in seiner spezifischen Historizität gelebt werden:

»Unbelief for great numbers of contemporary unbelievers, is understood as an achievement of rationality. It cannot have this without a continuing historical awareness. It is a condition which can't only be described in the present tense, but which also needs the perfect tense: a condition of ›having overcome‹ the irrationality of belief.« (Taylor 2007: 269)

Casanova greift diese phänomenologische These Taylors auf und entwickelt sie zu einer Kritik des politisch-ideologischen Säkularismus weiter (Casanova 2009, 2011). Ausgangspunkt ist die historische Einordnung – und ›Provinzialisierung« im Sinne Chakrabartys (Casanova 2011: 64; Chakrabarty 2008) – des Phänomens der Säkularisierung als spezifische Reaktion auf die Herausforderung weltlicher und kirchlicher Macht durch die Reformation: »Any discussion of the secular has to begin with the recognition that it emerges first as a theological category of Western Christendom that has no equivalent in other religious traditions« (Casanova 2011: 56). Ideologisch im negativen Sinne wird die Kategorie der Säkularisierung demnach

»once it is conceptualized in a Eurocentric way as a universal process of progressive human societal development from ›belief‹ to ›unbelief‹ and from traditional ›religion‹ to modern ›secularity‹ and once it is transferred to other world religions and other civilizational areas with very different dynamics of structuration of the relations and tensions between religion and world or between cosmological transcendence and worldly immanence.« (Casanova 2011: 63)

Was Amir-Moazami als liberal-säkulare Matrix bezeichnet, ruht demnach auf einer dem historizistischen Rassismus verwandten Logik der Temporalisie-

rung auf. Sie verallgemeinert eine spezifische, retrospektiv geschönte und geglättete Geschichte der Säkularisierung des westeuropäischen Christentums zu einer menschengeschichtlichen Stufentheorie. Diese Stufentheorie prägt, so Casanova, als »secularist historical stadial consciousness« (Casanova 2011: 67) nicht nur das Verhältnis der EuropäerInnen zu Religion insgesamt, sondern zu einer Religion im Besonderen: Der Islam erscheint darin nicht als *eine andere Religion*, sondern als *das religiöse Andere* schlechthin (Casanova 2008: 72, 2011: 69). Ein solches säkularistisches Stufenmodell war auch in manchen der untersuchten Aussagen der befragten JournalistInnen wirksam – insbesondere in Interview C2m, das in Kapitel 6.2.2 analysiert wurde. Es gipfelt in der Aussage:

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

Dass »wir« einen Schritt getan haben, den »die anderen« noch machen müssen, schreibt sich in das klassische Narrativ der Säkularisierung als Ideologie ein. Casanova beschreibt es als »embedded within an even broader narrative of general teleological processes of social modernization and progressive human development. The west simply showed the future to the rest of the world« (Casanova 2008: 64). In der Debatte um die Reform des Islamgesetzes in Österreich wurde die Schaffung eines »modernen«, »aufgeklärten« Islam zur staatlichen Aufgabe erklärt und dies mit Verweis auf die erst herzustellende Kompatibilität des Islam mit einer säkularen Gesellschaft begründet. Die damit einhergehenden diskriminierenden Bestimmungen verweisen darauf, dass der historizistische antimuslimische Rassismus ein gesellschaftliches Verhältnis instituiert, das nicht nur die Abwehr nach außen, sondern auch die Spaltung nach innen zum Effekt hat. Er verbindet sich in diesem Fall mit einem säkularistischen Diskurs, der paradoxerweise zugleich *antisäkulare* Konsequenzen hat. Konstitutiv für die Idee der säkularen Gesellschaft ist schließlich nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern auch die Gewährleistung der Religionsfreiheit innerhalb der staatlich – d.h. innerhalb des »immanenten Rahmens« der Säkularen (Taylor 2007: 539-593) – definierten Räume. Dieser Anspruch scheitert in vielen europäischen Ländern schon an den Sonderbehandlungen, die den ehemaligen christlichen Staatsreligio-

nen zukommen (in Österreich institutionalisiert im Konkordat zwischen der Republik und der katholischen Kirche) und die als offensichtliche Konsequenz des post-christlichen Charakters des politischen Säkularismus gelten können. In diesem Falle tritt jedoch eine zusätzliche Ungleichbehandlung gegenüber einer Minderheitenreligion hinzu, die den Islam als ›besonders religiös‹ markiert – und MuslimInnen als Verkörperungen dieser besonderen Religiosität. Dabei geht es im Säkularismus-Diskurs gerade nicht (nur) um die institutionelle Trennung von Staat und Religion (was im Falle des Islam als Minderheitenreligion ohnehin keine reale Herausforderung darstellt), wie Charles Taylor betont: »We think that secularism (or *laïcité*) has to do with the relations of the state and religion, whereas in fact it has to do with the (correct) response of the democratic state to diversity« (Taylor 2010: 25). Und weiter: »The problem is that a really diverse democracy can't revert to a civil religion, or antireligion, however comforting this might be, without betraying its own principles.« (Taylor 2010: 25). Wo der Staat weltanschaulicher Diversität – ob religiös oder nicht-religiös begründet – nicht neutral gegenübersteht, sondern erzieherisch in eine bestimmte Religion eingreift, hört er auf, säkular zu sein. Dies ist offensichtlich im Versuch der staatlichen Generierung eines »europäischen Islams« oder eines »Islams österreichischer Prägung« der Fall. Staatliche Politik, die dies im Namen der Säkularisierung tut, kann als *antisäkularer Säkularismus* bezeichnet werden. Dies folgt der wichtigen Einsicht Amir-Moazamis, dass »[d]ie gegenwärtige Kritik am antimuslimischen Rassismus [...] zu kurz [greift], wenn sie ›Religion‹ schlicht unter ›Kultur‹ subsumiert und die Mechanismen der Erzeugung von Religionsnormen durch den säkularen Staat und seine institutionalisierten Praxen nicht berücksichtigt« (Amir-Moazami 2016: 31). Der Effekt des antisäkularen Säkularismus fügt die Erzählung der Säkularisierung als »a process of maturation and growth, as a ›coming of age‹ and as progressive emancipation« (Casanova 2009, 1054) in das Feld des historizistischen antimuslimischen Rassismus ein. Die Figur des/der muslimischen Anderen wird dabei abermals als Subjekt des noch nicht konstruiert, muslimische Praxen auf dieser Grundlage gesondert – also diskriminierend – staatlich reguliert. Dabei untergräbt es zugleich die säkularen Prinzipien, die er zu verteidigen vorgibt.

7.5 Zwischenfazit: Antimuslimischer Rassismus als Hegemonieverhältnis

Der liberale, historizistische antimuslimische Rassismus ist weit mehr als »nur« eine Form der Diskriminierung. Er macht ein umfassendes Angebot kultureller und politischer Führung, indem er eine moralische Ordnung schafft, in der das Eigene zugleich zur erstrebenswerten Norm wie zur gefährdeten Errungenschaft erklärt wird. Das Selbst wird zum Spiegelbild des Spiegelbilds, zum Anderen eines Anderen, das rückständig und zugleich gefährlich ist. Diese im historizistischen antimuslimischen Rassismus eingelassene Selbstverortung in einer imaginären Wertegemeinschaft ist zudem attraktiv, weil die ihr zugrunde liegenden Mythen an Elemente des Alltagsverstands anknüpfen, die, mit Gramsci gesprochen, »Spur autonomer Initiative seitens der subalternen Gruppen« sind (GH: 2191). Sexuelle Emanzipation, sozialer Aufstieg und Demokratisierung waren und sind Begehren sozialer Kämpfe und Reformbemühungen, insbesondere in Folge des gesellschaftlichen Aufbruchs von 1968. In der Traumwelt des antimuslimischen Rassismus allerdings geraten sie zu Mythen. Es sind Mythen, weil sie die ambivalenten Ergebnisse dieser Kämpfe ausblenden und Widersprüche nicht zur Kenntnis nehmen. Die eigene Gesellschaft – wechselnd als österreichische, europäische oder westliche markiert – wird darin als Errungenschaft dargestellt: emanzipiert, gerecht und demokratisch, zumindest im Prinzip. Widersprüchliche und widersprechende Erfahrungen, etwa mit vergeschlechtlichter Ungleichheit und Unterdrückung, mit Ausbeutung und Ausgrenzung, Entdemokratisierung und Autoritarismus, können durch den Verweis auf die Figur des/der muslimischen Anderen im Alltagsverstand kohärent und mit der dominanten affektiven und symbolischen Ordnung kongruent gearbeitet werden. Diese Konstruktion bezeichne ich, in Anschluss an Hall (und Freud), als »Traumwelt«. Wie der Traum Aufschluss über ungelöste Konflikte im Unbewussten gibt, verarbeitet die Traumwelt des Rassismus ungelöste Konflikte im Gesellschaftlichen. Sie bildet Mythen aus, die jenen, die in ihn investieren, Teilhabe an einem wertvollen »public and psychological wage« (Du Bois 1985: 700) bieten und sie auf Grundlage der historizistischen Abwertung des/der muslimischen Anderen in eine imaginierte Wertegemeinschaft von Überlegenen integrieren.

Dass es sich bei diesem Hegemonieverhältnis um ein *rassistisches* handelt, liegt nicht nur an der konstitutiven Spaltung zwischen der nicht-muslimischen Norm und den muslimischen Anderen, das ihm zugrunde liegt. Es

umfasst zugleich systematische und teilweise institutionalisierte Effekte der rassistischen Spaltung, d.h. ungleichen Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen, verschiedene Rechte und Pflichten. Begründet und reproduziert werden diese Ausschlüsse auch durch die Temporalisierung der Figur des/der muslimischen Anderen. Abwehr und Diskriminierung erscheinen dann als gesellschaftliche Selbstverteidigung bzw. notwendige Erziehungsmaßnahme, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, die auseinandergefallene Ordnung des anachronistischen Raumes wiederherzustellen. Die temporal distanzierten – muslimische MigrantInnen und ihre Nachkommen – müssen entweder auch räumlich auf Distanz gehalten werden oder der Staat muss ihnen, wo das nach geltendem Gesetz nicht möglich ist – etwa weil die MuslimInnen schon österreichische StaatsbürgerInnen sind – in der Entwicklung hin zum Ideal der westlich-demokratisch-säkularen Gesellschaft auf die Sprünge helfen. In beiden Fällen ermöglicht die Figur des/der historizistisch-rassistisch konstruierten muslimischen Anderen nicht-muslimischen AkteurInnen, die sich als nicht- oder antirassistisch verstehen, sich in eine imaginäre Wertegemeinschaft zu integrieren, die konstitutiv auf dem rassistischen Ausschluss von MuslimInnen beruht.

Die hier vorgelegte Darstellung hat versucht, die Analyse der Inferiorisierung und Dämonisierung von MuslimInnen so in eine hegemonietheoretische Problematik einzufügen, dass daraus Erkenntnisse über die gesellschaftliche Konjunktur gewonnen werden können, in denen sie stattfinden. Damit ist kein Anspruch auf eine umfassende Konjunkturanalyse im Sinne Stuart Halls verbunden. Sehr wohl kann die Untersuchung aber zeigen, wie die muslimische Frage in diese gegenwärtige gesellschaftliche Konjunktur eingelassen ist und (nicht-muslimischen) AkteurInnen Möglichkeiten bietet, deren Konflikte und Widersprüche subjektiv zu verarbeiten.

