

1 Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Treichler hakt hier ein:

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

Rainer pflichtet ihm bei:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Danksagung und Vorbemerkung

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

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

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

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

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