

Gaze – Jenseits vom Orient und von Zivilisierungsmissionen

MARIAM POPAL (HAMBURG)

„In the absence of a critical awareness of colonialisms ideological effects, reading of counter-discourses can all too easily serve an institutional function of securing the dominant narrative. None of us escapes the legacy of a colonial past and its traces in our academic practice [...]“¹

*„One must learn to read how desire for neutrality and/or desire for the Other articulates itself. One must learn to read the text – the narrative, the historical and institutional structures – in which desire is written.“*²

Un-Behagliches

Das Unbehagen in der Islamwissenschaft deutet auf eine behagliche Lage hin. Denn im Behaglichen ist die Angst vorhanden, vielleicht das Ahnen, dass das Unbehagen verdrängt wird. Das (Un-)Behagen mag aus dem un-heimlichen Wissen um die Konstruiertheit hegemonialer, heteronormativer Neutralität herrühren und ist daher von großem analytischem Wert. Beachtenswert ist es zum Beispiel, dass es eine Konferenz gibt, die sich noch immer ‚Orientalistentag‘ nennt. Die Frage stellt sich, ob nicht eine Tagung wünschenswert und längst überfällig ist, die andere Aspekte dieser ‚Regionalstudien‘ mindestens mitberücksichtigt, wie etwa die Jewish Studies, Postcolonial Studies, Black European Studies und die Critical Whiteness Studies. Es sind diese Forschungsstränge, die die Sicht *der Anderen* in der westlichen Forschungslandschaft sichtbar machen (wollen), um dadurch einen eindimensionalen, dichotom gesetzten Blickwinkel zu entkräften und aktiv in die Wissenschaft(-ssprache) einzudringen. Édouard Glissants Worte

-
- 1 Jenny Sharpe: „Figures of Colonial Resistance“, in: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, New York: Routledge 2004, S. 99-103, hier S. 99.
 - 2 Sarah Harasym (Hg.), Gayatri Chakravorty Spivak. *The Post-Colonial Critic – Interviews, Strategies, Dialogues*, London: Routledge 1990, S. vii.

machen die Notwendigkeit eines solchen Denkprozesses folgendermaßen deutlich:

„Denn tatsächlich geht es um eine arrogante und tödliche Auffassung, welche die Völker Europas und die westlichen Kulturen der Welt vermittelt haben, nämlich, dass eine Identität aus einer einzigen Wurzel stammen müsse, die den Anderen ausschließt. Diese Sicht der Identität steht im Gegensatz zu der heute in den komplexen Kulturen [cultures composites] verwirklichten Auffassung von der Identität als einem Faktor, der die Kreolisierung zum Ergebnis hat, das heißt, die Auffassung von der Identität als einem Rhizom, einem Wurzelgeflecht. Die Identität speist sich nicht mehr aus einer einzigen Wurzel, sondern ihre Wurzel vernetzt sich in der Begegnung mit anderen.“³

Repräsentation im Sinne von *darstellen* und *vertreten* scheint aber das naturalisierte Muster geworden zu sein, nach dem ‚Europa‘ sich vor allem selbst als Weißer und christlicher Kontinent mit einer abgrenzbaren (Geistes-)Geschichte und *Identität* zu mythologisieren und damit zu re-konstruieren versucht.⁴ Daher sind der Einbezug und die Perspektiven der erwähnten Forschungsdisziplinen unerlässlich. Erst im Rahmen solch ausgeweiteter Blickwinkel ist es möglich den Orientalismus – der nicht nur in der Orientalistik, sondern in der gesamten westlichen Epistemologie existent ist – kritisch zu reflektieren und aus seinem dichotomen, hierarchisierenden Blickwinkel herauszubrechen. Denn während sich das Behagliche oft aus dem Heim(l)i(s)chen und Altvertrautem (Denken) ergibt, ergibt sich das Unbehagliche aus dem Unheim(l)i(s)chen, dem (Un-)Denklichen, dem Marginalisierten und Unterdrückten. Im Sinne eines ermächtigenden, emanzipatorischen Prozesses ist das Ausbrechen aus dem (Un-)Behagen vor allem für People of Color⁵ von gravierender Bedeutung. Denn hier erwächst das Unbeha-

3 Édouard Glissant: *Kultur und Identität – Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*, Paris: Wunderhorn 1996, S. 19.

4 Vgl. dazu z.B. Eske Wollrad: *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2005; Susan Arndt: „Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands“, in: Maureen Maisha Eggers u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast Verlag 2005, S. 24-28.

5 Zum Begriff People of Color im deutschsprachigen Raum und seiner Geschichte vgl. Kien Nghi Ha: „People of Color – Koloniale Ambivalenzen und historische Kämpfe“, in: ders./Nicola Lauré al-Samarai/Sheila Mysorekar (Hg.), *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster: Unrast-Verlag 2007, S. 31-40. Der Begriff beinhaltet einen solidaritätsstiftenden Sinn, so heißt es auf S. 37: „Als gemeinsame Plattform für grenzüberschreitende Bündnisse wendet er sich gleichermaßen an alle Mitglieder rassifizierter und unterdrückter Communities. People of Color bezieht sich auf alle rassifizierten Menschen, die in unterschiedlichen Anteilen über afrikanische, asiatische, lateinamerikanische, arabische, jüdische, indigene oder pazifische Herkunft oder Hintergründe verfügen. Er verbindet diejenigen, die durch die

gen aus dem ambivalenten Wissen um die Fremdbestimmung und das Verdinglichtsein und aus dem gleichzeitigen Wissen eigener Erfahrungen und des Verwurzeltheits in der Welt, die neben dem hegemonialen (Un-)Behagen hin und her pendelt – und es unwillkürlich herausfordert. Entscheidend ist diese Sichtweise jedoch gleichermaßen für die Bewusstmachung und Dekonstruktion von Weißsein als privilegierte Position und in diesem Sinn für Weiße, die die dichotome, hierarchisierte Anordnung im Sinne einer Verantwortung und Verpflichtung für alle mit umgestalten wollen.

Statt einer Orientalistentagung plädiere ich daher für eine Okzidentalismustagung. *Okzidentalismus* beinhaltet dabei drei Punkte, die für die Konstituierung wie auch Dekonstruierung von Orientalisierungen von zentraler Bedeutung sind. Er weist erstens sowohl auf die historische Entstehung der Orientalistik hin als auch auf ihre gegenwärtige umkämpfte Bedeutung. Dies sei kurz erläutert. Es gibt in der Islamwissenschaft die Tendenz, den Begriff Okzidentalismus in ein angebliches Machtinstrument des ‚Orients‘ umzufunktionieren. Dies ist aus vier Gründen problematisch. Erstens ist ein ‚Okzidentalismus‘ als komplementäres Gleichgewicht zum Orientalismus überhaupt nicht vorhanden, auch wenn es das Wissen, im Sinne eines ‚Wissensarchivs‘ of Color, um europäische Hegemonie und Überlegenheitswillen gibt, auf die reagiert wird.⁶ Zweitens verdeckt diese Aneignung die Tatsache, dass es eine hegemoniale Asymmetrie gibt, die einen Okzidentalismus im binären Sinn eines Orientalismus faktisch unmöglich macht. Drittens ist die dichotome Asymmetrie Okzident/Orient selbst Teil des diskursiven hegemonialen Konstrukts und keine naturgegebene Realität. Viertens bleibt die Islamwissenschaft damit mehr dem (narzisstischen?) Bemühen verpflichtet, sich und ‚den (christlichen) Westen?‘ von orientalisierenden Vorwürfen durch eine imaginierte Umkehrung frei zu sprechen, und sich gar als Opfer eines Okzidentalismus zu präsentieren. Glaubwürdiger und für ein epistemologisches Weiterkommen in der Forschung unabdingbar wäre es, sich mit den Erkenntnissen der Orientalismus-Debatte und Postkolonialer Kritik argumentativ und selbstreflektiert auseinander zu setzen und zu positionieren – will die Orientalistik überhaupt in der Forschungslandschaft überleben, denn an ihnen vorbei kommen, wird sie ohnehin nicht mehr können. Gespiegelt wird dieser Gedanke eines Gegendiskurses auch im Okzidentalismusbegriff von Hassan Hanafi, der jedoch in den asymmetrischen Machtverhältnissen verfangen bleibt, und sich nur im Bewusstsein über diese Ordnung entfalten kann. Seine weitreichende Ausgestaltung findet dieses Verständnis des Okzidentalismus aber, und dies macht seine zweite Dimension aus, in der von der afrikanisch-amerikanischen Literaturnobelpreisträgerin Toni Morrison eingeforderten Idee der Analyse weißer Perspektiven. In

Weißer Dominanzkultur marginalisiert sowie durch die Gewalt kolonialer Traditionen und Präsenzen kollektiv abgewertet werden.“

6 Vgl. hierzu den anregenden Beitrag von Maureen M. Eggers: „Ein Schwarzes Wissensarchiv“, in: ders. u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*, S. 18-21.

ihrem viel beachteten Buch *Playing in the Dark* machte Toni Morrison deutlich, „dass es ihr entgegen dem gewohnten *Under the [white] Gaze* um eine Veränderung der Perspektive geht, den kritischen Blick vom rassistischen Objekt zum rassistischen Subjekt zu wenden; von den Beschriebenen und Imaginierten zu den Beschreibenden und Imaginierenden; von den Dienenden zu den Bedienten.“⁷ Inzwischen konnte diese Erkenntnis im akademischen Bereich in die Critical Whiteness Studies beziehungsweise im deutschsprachigen Raum in die Kritische Weißseinsforschung münden und scheint einen Paradigmenwechsel einzuleiten.⁸ Zum Dritten benutzt der postkoloniale Wissenschaftler Fernando Coronil den Begriff des *Okzidentalismus*, um auf das Werden eines Europa aufmerksam zu machen. Mit dem Begriff wird darauf hingewiesen, dass jede Aussage über den Orient eine Aussage über den Okzident beinhaltet: Die Beschreibung der Anderen geschieht stets vor dem Hintergrund der eigenen Selbstwahrnehmung und -gestaltung als *Okzident*. Nach diesem Verständnis macht der Begriff *Okzidentalismus* im Sinne einer diskursiven Realismusproduktion die historische, geographische, religiöse, ethnische und ethnisierende Konstruktion des *Orients* erfassbar. Somit liegt der *Orient* in den hegemonialen Diskursen eines ebenso konstruierten weißen, christlichen *Okzidents*.⁹

Wer spricht? Wer wird gehört?

„Then if you think about Asia – and I notice you didn’t mention that I was an Asian in your introduction; now let me say that I am one – there are intellectualls in Asia but there are no Asian intellectuals. I would stand by that rather cryptic remark. From this point of view I think the first question about the intellectuals, as indeed we are – as to who asks the question about *the* intellectual and *the* specific intellectual, *the* universal intellectual, is to see that the specific intellectual is being defined in reaction to the universal intellectual who seems to have no particular nation-state provenance. [...] I

7 Toni Morrison: *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, 1992 (im Deutschen unter dem Titel *Im Dunkeln spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1994) hier zitiert nach URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Wei%C3%9Fsein> vom 27.09.07.

8 Vgl. Susan Arndt: „The Racial Turn“. Kolonialismus, Weiße Mythen und Critical Whiteness Studies“, in: Marianne Bechhaus-Gerst u.a. (Hg.), *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*, Frankfurt/M: Peter Lang 2005 sowie Maureen M. Eggers u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*.

9 In diesem Sinn verstand sich auch die Internationale Konferenz „De/Konstruktionen von Okzidentalismus. Eine geschlechter-kritische Intervention in die Herstellung des Eigenen am Anderen“ des Graduiertenkollegs „Geschlecht als Wissenskategorie“, die vom 21.-23. Juni 2007 an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand. Vgl. <http://www2.hu-berlin.de/gkgeschlecht/okzidentalismus/index2.php> vom 12.11.2007.

would say that the tendency not to look at the margins, at what escapes the things with proper titles, is in itself caught within this definition of the intellectual.“¹⁰

Diese Aussage der postkolonialen Kritikerin Gayatri Chakravorty Spivak weist auf die historische Kontextualität unseres Denkens und unserer Sprache hin, die stark eurozentristisch ausgerichtet sind.¹¹ ‚Intellektuelle‘ wird stillschweigend mit Ideen der europäischen Moderne in Verbindung gebracht und die historische und kontextuelle, *provisorische* Bedeutung von Worten, je nach Zusammenhang, wird dabei aus den Augen verloren. *Die europäische Moderne* wiederum wird als eine homogene Weltepoche kodiert, nicht etwa als widersprüchliche Momente einer bestimmten historischen Gegebenheit unterschiedlichst erlebter Erfahrungen und Diskurse. Darüber hinaus wird paradoxerweise die europäische Moderne als europäischer Geschichte erfahrung definiert, obgleich *die Moderne* im Zuge der Kolonisierungsgeschichte und dem Beginn des Kapitalismus erst entstand.¹² Spivak hinterfragt den Mechanismus des Sprechens, hinterfragt, wer eine Frage wonach stellen darf – wer diese Kodierungen dekodieren kann –, was das wiederum unhinterfragt bedeutet und damit schließlich, wer nicht gehört wird, obwohl er/sie spricht, und was *das* bedeutet. Bezogen auf unser Thema möchte ich die Frage nach den Sprechenden und Schreibenden Subjekten stellen. Wer spricht in der Islamwissenschaft? Und was wird besprochen? Und – wer wird nicht gehört?

Dazu müssen wir das *wir* in der Orientalistik einer Analyse unterziehen – und damit betreten wir bereits das Feld der postkolonialen Kritik und der Kritischen Weißseinsforschung.¹³

10 S. Harasym (Hg.), Gayatri Chakravorty Spivak, S. 3-4.

11 Die Effekte der Kolonisierung auch auf – vermeintlich – kolonisierte Subjekte machte schon Franz Fanon deutlich, deren Analyse er in seinen Werken *Schwarze Haut – Weiße Masken* und *Die Verdammten dieser Erde* aufnimmt.

12 Hierzu z.B. Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2005 (Erstdruck auf Deutsch 1985) und kritisch zur modernen europäischen Geschichtsinterpretation Robert Young: *White Mythologies. Writing History and the West*, London, N.Y.: Routledge 1990 insbesondere S. 1-20; Dipesh Chakrabarty: *Provincialising Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton UP 2000 und Rosa Amelia Plumelle-Urbe: *Weisse Barbarei. Vom Kolonialrassismus zur Rassenpolitik der Nazis*, Zürich: Rotpunkt-Verlag 2004. Für den innerdeutschen Kontext vgl. Peggy Piesche: „Der ‚Fortschritt‘ der Aufklärung. Kants ‚Race‘ und die Zentrierung des *weißen* Subjekts“, in: Maureen M. Eggers u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*, S. 30-39; unabdingbar als theoretische Grundlage hin zu dieser Thematik vgl. Maureen M. Eggers: „Ein Schwarzes Wissensarchiv“, in: ders. u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*, S. 18-21 sowie Kien Nghi Ha: „Deutsche Integrationspolitik als koloniale Praxis“, in: ders. u.a. (Hg.), *re/visionen*, S. 113-128.

13 Vgl. Zu den Begriffen im deutschen Kontext Kien Nghi Ha: „Postkoloniale Kritik und Migration. Eine Annäherung“, in: ders. u.a. (Hg.), *re/visionen*, S. 41-54 sowie Peggy Piesche: „Das Ding mit dem Subjekt, oder: Wem gehört die Kritische Weiß-

Sowohl die Postkoloniale Kritik als auch die Kritische Weißseinsforschung sind interdisziplinär angelegte Theorie- und Forschungsansätze, die aber nicht auf akademische Disziplinen eingeschränkt sind, sondern ebenso auf künstlerischer und aktivistischer Ebene vertreten werden. Beide Ansätze haben eine lange Tradition, doch konnten sie sich erst seit den 1990er Jahren in der westlichen Forschung Geltung verschaffen – und werden immer mehr *en vogue*, was nicht unproblematisch ist.¹⁴ Sie fokussieren auf unterschiedlichsten Ebenen westliche Epistemologien und Wissensproduktionen und die darin enthaltenen Weißen Selbstentwürfe. Diese Selbstentwürfe gestalten sich in Abgrenzung zu Aussagen über die Anderen. Im deutschen Kontext waren es oftmals Menschen jüdischer Herkunft, die Gegendiskurse produzieren konnten, jedoch in der Regel marginalisiert wurden. Auch die deutsche Islamwissenschaft ist von dieser Geschichte rassistischen Ausschlusses geprägt.¹⁵

In beiden Ansätzen geht es nicht darum, an biologistischen Konzepten von ‚Rassen‘ festzuhalten oder sie zu essentialisieren. *Weißsein* wird vielmehr als eine politische, soziale und akademische Kategorie begriffen und analysiert. Rassifizierte Konstruktionen sind zwar unabdingbarer Teil des europäischen hegemonialen Weltbilds, die ihre Hegemonie von Anbeginn an erst definierte. Jedoch werden bis dato *die Anderen* bezeichnet und beschrieben, während Weiße Epistemologien und Blicke, von welchen diese Schau ausgehen und auf deren Grundlage die Anderen erst ‚erschaffen‘ und markiert werden, als unsichtbar, neutral und in auktorialer Erzählperspektive normiert und institutionalisiert erscheinen. Solche Weißen Rassifizierungen aber prägen durch imperiale, ökonomische, politische, kulturelle und ökologische Hegemonialstrukturen die realen Lebensumstände von Menschen weltweit. Ihre epistemische, politische und soziale Funkti-

seinsforschung?“, in: Maureen M. Eggers u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*, S. 14-17 und Susan Arndt: „Weißsein und Kritische Weißseinsforschung“, in: <http://www.unrast-verlag.de/unrast,3,0,261.html> vom 16.09.2007.

- 14 Dazu David Scott: „The Construction of Postcolonial Studies“, in: Ania Loomba u.a. (Hg.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, London: Duke UP 2005, S. 385-400. Scott elaboriert hier unter anderem anhand von Thomas Kuhns Theorien den Forschungsstand und -blick der Postcolonial Studies als revolutionäres Paradigma, das immer mehr durch Institutionalisierung in eine *Methode* ohne kritisches Potenzial abdriften könnte und erörtert, wie das verhindert werden kann.
- 15 Vgl. dazu z.B. John M. Efron: „Orientalism and the Jewish Historical Gaze“, in: Ivan Davidson Kalmar/Derek J. Penslar (Hg.), *Orientalism and the Jews*, Hanover, London: UP New England 2005, S. 80-93. Efron weist auf den *anderen, veränderten* und oftmals nach den eigenen Wurzeln suchenden Blick von Islamwissenschaftler/-innen jüdischer Herkunft hin. Herausragendes Beispiel ist für ihn Ignaz Goldziher, dessen Können, Leistungen und Ansätze aufgrund rassistischer Blickwinkel in den akademischen und gesellschaftspolitischen Institutionen nie seine volle Entfaltungskraft entwickeln konnte. Siehe auch den anregenden Artikel von Susannah Heschel: „Revolt of the Colonized. Abraham Geiger’s Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy“, in: *New German Critique* 77 (1999), S. 61-86.

on besteht in der Privilegierung Weißer Sichtweisen über Normalisierungen und Normierungen.¹⁶ Weiße Epistemologien erhalten dadurch Immunität, sie werden zu unsichtbaren Maßstäben, an denen *die Anderen* gemessen werden. Dies ist eine alte Erkenntnis Schwarzer Wissensarchive, da es den Blick zurück natürlich immer gegeben hat. Um diesem Blick zu entweichen und den kolonialen Blick aufrecht erhalten zu können, werden Stereotypisierungen über People of Color ebenso fortwährend reproduziert wie Überlegenheitsrituale. Eine zentrale, stets (ab-)wertende Ritualisierung ist die Klassifikation von ‚Rassen‘ – oder inzwischen auch ‚Kulturen‘ als (post-)moderne Codes derselben Denktradition – als fixe, unveränderliche und der westlichen Epistemologie inferiore Entitäten. Auch wenn es wissenschaftlich nie belegt werden konnte, dass es menschliche ‚Rassen‘ gibt, dies inzwischen ohnehin widerlegt ist, und vielmehr von ‚Rasse‘ als sozialem Konstrukt gesprochen wird, welches *Produkt* und nicht Grundlage des Rassismus selbst ist,¹⁷ gibt es auch heute noch ein rassifizierendes (Un-)Bewusstsein, das rassialisierte Vorstellungen beinhaltet und das Sprechen und die Sprechpositionen bestimmt, mit denen Politik und Wissenschaft betrieben wird.¹⁸ In der Kritischen Weißseinsforschung werden diese Markierungen und Kategorisierungen von Menschen durch Begriffe der Natur und solche, die sich auf äußerliche Merkmale wie Hautfarbe beziehen, abgelehnt.¹⁹ So wird Weißsein, wie bereits erwähnt, als *politisches Konstrukt* der Analyse unterzogen. Zu Weißsein als Analysekategorie muss aber auch die Weiße christliche Religiosität gezählt werden. Sie war seit Beginn der kolonialen Eroberungen 1492 Motivationsquelle für Eroberung und Ausschluss – und ist es bis heute geblieben.²⁰

Für die Islamwissenschaft und weitere Regionalstudiengänge bedeutet die Übertragung postkolonialer Theorien eine kritische Reflexion und Überprüfung bisheriger Standpunkte und vor allem ihrer Untersuchungsgegenstände – und somit einen Paradigmenwechsel. Ein zentraler Begriff dabei ist die Kritik der Repräsentation, also die Situation eines angeblich wissenden Subjekts, das betrachtet und eines betrachteten, nichtwissenden Objekts.

16 Vgl. hierzu Isabell Lorey: „Weißsein und Immunisierung. Zur Unterscheidung zwischen Norm und Normalisierung“, in: <http://translate.eipcp.net/strands/03/lorey-strands01de> vom 10.10.2007.

17 Vgl. etwa Wulf D. Hund: Rassismus, Bielefeld: transcript Verlag 2007, S. 9.

18 Siehe dazu den aufschlussreichen Beitrag von Maureen M. Eggers zur Analyse von Weißen Diskursen als rassifizierendes Ordnungsprinzip, Maureen M. Eggers: „Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland“, in: ders. u.a. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte*, S. 56-72.

19 Siehe http://de.wikipedia.org/wiki/Wei%C3%9Fsein#_note-19 vom 27.09.07.

20 So z.B. Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005; siehe auch Susan Arndt: *Weißsein*, S. 24-28 und Ivan Davidson Kalmar/Derek J. Penslar: „Orientalism and the Jews. An Introduction“, in: ders. (Hg.), *Orientalism and the Jews*, S. XXI.

Dass viele Forschungsansätze bezüglich der nicht-europäischen Welt im Allgemeinen und der islamischen hier im Besonderen stark mit der Kolonisierung in Zusammenhang stehen, wurde nach dem Erscheinen von Edward W. Saids *Orientalism* vermehrt untersucht und wird nicht mehr bezweifelt. Auch beschäftigten sich viele islamwissenschaftliche Abhandlungen mit Saids Ergebnissen, zumeist aber in defensiver Natur und ohne auf den theoretischen Rahmen seiner Arbeiten zu achten.²¹ Obgleich Saids Werke als wichtige Meilensteine in der Forschung angesehen werden und fruchtbar waren, werden sie in den Regionalfächern, auch in der Islamwissenschaft, geradezu ausgeblendet.²² So gibt es beispielsweise kaum Seminare zu den Thesen Saids oder bezüglich poststrukturalistischer Theorien, die Said für seine Forschungen benutzt und ausweitet. Dies ist inzwischen insofern beachtlich, als dass postkoloniale Theorien zum einen in sämtlichen anderen geistes-, kultur- und sogar geschichtswissenschaftlichen Disziplinen längst erörtert werden und Thema von Tagung sind; zum anderen stellen sie explizit die Frage nach der Darstellung/Repräsentation *des (europäischen) Anderen und des eigenen Selbst*, die Frage nach der Forschungsperspektive und nach der Subjektwerdung. Dies sind Kernpunkte islamwissenschaftlicher Fächer, da hier sämtliche Aspekte ‚der Muslime‘ und ‚des Islam‘ von immer noch zumindest zu 90% Weißen Wissenschaftler/-innen, zumeist christlicher Herkunft, als fremde Religion und Sitten und Bräuche untersucht, erforscht und dargestellt werden. Um Said zu bemühen, beanspruchen Weiße Wissenschaftler/-innen christlicher Herkunft nach wie vor die Autorität der Wahrheit über ‚die Muslime‘ und ‚den Islam‘. Dies geschieht daher auch nicht in einem diskursiven Austausch mit ‚den Muslimen‘. Vielmehr wird über ‚die Muslime‘ und ‚den Islam‘ gesprochen und weite Teile der Welt damit verdinglicht. Obwohl dieser Umstand der Schwerpunkt von Saids Kritik gewesen ist, hat sich bis dato nichts daran geändert. Er wird weiterhin, weil es nachgerade keine Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen postkolonialer Ansätze gegeben hat, reproduziert. Auf diese Weise werden „subalterne Kategorien, Personen und Gruppen mit Eigenschaften belegt. Es wird ein ‚Wissen‘ über ihr Wesen erzeugt. In diesem Wissen besteht die Hauptaussage in der Artikulation ihrer ‚Differenz‘ in Relation zu der hegemonialen *weißen* Gruppe. In einer dichotomischen Anordnung werden ihnen Eigenschaften zugeschrieben, die in Opposition zu den (vermeintlichen) Eigenschaften der *weißen* Gruppe stehen.“²³

21 Siehe dazu Alexander Lyon Macfie: *Orientalism. A Reader*, New York: New York UP 2000 sowie ders., *Orientalism*.

22 Der renommierte an der Universität Hamburg lehrende Islamwissenschaftler Albrecht Noth gehörte wohl zu den wenigen Orientalisten, die nachdrücklich Saids Buch als unabdingbare Lektüre für ein islamwissenschaftliches Studium empfahlen. So hängt das Kennen von Saids Thesen allein von der Progressivität und dem kritischem Vermögen einzelner Professor/-innen ab, denen Studierende das Glück haben müssen zu begegnen. Eine Selbstverständlichkeit ist es bisher leider nicht.

23 Maureen M. Eggers: *Rassifizierte Machtdifferenz*, S. 57.

Inzwischen gehört zum islamwissenschaftlichen Publikum eine große im weitesten Sinne muslimischstämmige Studentenschaft und ist ‚der Islam‘ in Europa eine nicht zu verkennende Größe mit einer Überzahl an muslimischen Communities, Lebensstilen und interkulturellen und internationalistisch ausgerichteten (künstlerischen) Vernetzungen. Gleichzeitig ist in den letzten Jahren mit dem ‚war on terror‘ und den politisch brisanten Kriegen und kriegerischen Unternehmungen in vielen muslimischen Ländern nicht nur ein mediales und oftmals islamophob geprägtes Interesse an ‚dem Islam‘ und den ‚Muslimen‘ zu verzeichnen. Auch die Zahl von Konvertiten unterschiedlichster Herkunft in Europa, Lateinamerika und USA wie auch die Zahl der Menschen muslimischer Herkunft, die sich immer mehr zum ‚Islam‘ bekennen und ihre kulturellen oder historischen Wurzeln betonen, wächst – eine Bewegung, die weit über eine anti-imperialistische Haltung hinausgeht.²⁴ Diesen Veränderungen ist die Islamwissenschaft bisher in keinsten Weise gerecht geworden. Ein wichtiger Grund liegt meines Erachtens wiederum darin, dass sie sich neuen theoretischen Ansätzen und philosophischen Überlegungen nicht geöffnet hat und in gewisser Hinsicht gelinde gesagt ‚altertümlich‘ wirkt. Schwerwiegender jedoch ist, dass sie sich damit auch ihrer politischen und wissenschaftlichen Verantwortung entzieht, zutreffende Aussagen zu machen und Denkräume zu öffnen, sowohl gegenüber der Weißen Bevölkerung christlicher Herkunft, zu der sie selbst mehrheitlich zählt, als auch gegenüber der muslimischstämmigen Bevölkerung und den People of Color in Deutschland, die sie zu ihrem Untersuchungsfeld zählt.

Die Fragestellungen und Ausgangspositionen Postkolonialer Kritik und der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland sind komplex und umfassen vielschichtige Ansätze zur Dekonstruktion hegemonialer Diskurse. Der Beitrag hebt sprachbezogene und geschichtsbezogene Aspekte heraus, um sie skizzenhaft vorzustellen.

Denn es kann und *sollte* aus den oben genannten Gründen zur Aufgabe der Islamwissenschaft werden, insbesondere angesichts der Tatsache, dass auch People of Color immer mehr einen beachtlichen Teil der Student/-innen und Forschenden in allen ‚orientalistischen‘ Fächern ausmachen, Okzidentalismen und Orientalisierungen zu entlarven und ihre Wirkungsweisen und Darstellungspraktiken zu analysieren.

24 Hisham D. Aidi: Let Us Be Moors. Islam, Race, and ‚Connected Histories‘, in: Souls. A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society 7/1 (2005), S. 36–51. Vgl. außerdem ders.: „Jihadis in the Hood. Race, Urban Islam and the War on Terror“, in: Middle East Report Online, http://www.merip.org/mer/mer224/224_aidi.html vom 16.09.2007.

Geschichtsbilder als Narration – Alexander der Große, Columbus und ‚die Muslime‘

„When I recall the shame I felt seeing those images, of the Indian and the ‚great‘ white men, I recognize that there is also rage there. I was not only angry at these images, which did not feel right in my heart, I felt that being forced to look at them was like being forced to witness the symbolic re enactment of a colonizing ritual, a drama of white supremacy. The shame was feeling powerless to protest or intervene. We are not powerless today.“²⁵

Eine wichtige (und mächtige) Disziplin in der westlichen Forschung stellt die Geschichtswissenschaft dar. In der modernen Geschichtswissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert institutionalisiert wurde, wurden nationale Mythen und ein eurozentristischer Blickwinkel und Begriffe etabliert. Auch Universalgeschichten gehen von dieser Interpretation der Geschichte aus und sind somit Europas Geschichte(n) über die Welt.²⁶ Weit davon entfernt eine ‚objektive‘ Wissenschaft zu sein, stellt die „eurozentrierte Historiographie die koloniale Verdinglichung des Anderen nicht in Frage“, sondern setzt sie auch heute noch fort.²⁷ Dies gilt für geschichtswissenschaftliche Arbeiten im Rahmen der Islamwissenschaft wie auch in den Geschichtswissenschaften selbst. Islamwissenschaftliche Arbeiten bleiben oftmals nicht nur in einem dichotomen Blickwinkel verfangen, sie essentialisieren auch unbescheiden eine ‚muslimische Geschichte‘ nach dem Muster der schon von Said kritisierten europäischen panoptischen Erzählperspektive. Monika Tworuschka etwa lässt ihren Beitrag in dem Band *Der islamische Orient*²⁸ mit folgenden Worten beginnen: „Dem Islam und Muslimen gegenüber begegnen wir [sic! Wer?] in unserer Umgangs-, Bildungs- ja selbst Wissenschafts-

25 bell hooks, *Outlaw Culture. Resisting Representations*, New York, London: Routledge 1994, S. 205.

26 Siehe dazu Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press 2000 und Sebastian Conrad/Shalinie Randeria (Hg.), *Postkoloniale Perspektiven in den Kultur- und Geschichtswissenschaften*, Frankfurt/M: Campus 2002; auch Hayden Whites postmodernistische Kritik an Geschichtsschreibung bestätigt die Machtbezogenheit moderner (europäischer) Geschichtsschreibung als integralem Teil der Erzählung. Denn Geschichtsschreibung betrachtet das Vergangene aus der „öffentlichen Gegenwart“ (S. 43) der Machtverteilung auf der Grundlage eines bestimmten Systems der Sinngebung. Daher schlägt White auch vor, die „Politik als mögliches Forschungsobjekt einer wissenschaftlichen Historiographie“ (S. 47) zu verwenden. Soweit entfernt von Foucault ist dies nicht, wenn wir ‚Politik‘ durch den Begriff der ‚Macht‘ ersetzen. Vgl. Hayden White: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M: Fischer-Verlag 1990, S. 23, 43f.

27 K. Nghi Ha: *Postkoloniale Kritik und Migration*, S. 47.

28 Albrecht Noth/Jürgen Paul (Hg.), *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg: Ergon-Verlag 1998. Dieses Buch wird hier exemplarisch herangezogen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass es sich der Geschichte des ‚islamischen Orients‘ aus einer kritischen Perspektive annähern will.

sprache mit verschiedenen Urteilsformen, die ein richtiges Verstehen dieser Kultur erschweren.“²⁹ Die kategorial gebrauchten Wörter ‚Islam‘ und ‚Muslime‘ werden als statische Größen verwendet und ‚westlichen‘ Betrachtungen entgegengesetzt, betrieben von einer ‚Westlerin‘ für ein ‚westliches‘ Publikum. Hier werden die komplexen Geschichten moderner (Meta-)Erzählungen und Formen des Othering nicht weiter in Betracht gezogen und die Auseinandersetzung mit Mechanismen von Orientalisierungen unterlassen, obwohl gerade dies den Anspruch des Buches ausmacht, nämlich die Repräsentation von ‚Muslimen‘ kritisch zu überprüfen.³⁰ Gudrun Krämers Artikel *Die islamische Welt im 20. Jahrhundert* veranschaulicht ebenfalls bereits von Beginn an eine orientalisierende, willkürlich gesetzte kartographische Visualität „der islamischen Welt im 20. Jahrhundert“. Hier wird der Orient geographisch und ideell mit Deskriptionen und Zuschreibungen essentialisiert und dadurch ein Realismus geschaffen, der keinen Raum lässt für kritische Fragen bezüglich etwa von Subjektivität und Forschung, Geschichtskonstruktionen und -methoden, und die eigentlich, nach all der Orientalismuskritik, in dieser allumfassenden, positivistischen Form so gar nicht mehr dastehen dürften: „Das letzte Ereignis, das Muslime in der gesamten islamischen Welt von Marokko bis Java aufrüttelte, dürfte die Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924 gewesen sein.“³¹ Woher nimmt die Verfasserin die Gewissheit über ihre nicht belegte Aussage über die Gruppe ‚Muslime‘? Woher etwa weiß die Autorin was ‚Muslime‘, geschlechter-, herkunfts-, alters- und schichtübergreifend über ein so weites Gebiet zur gleichen Zeit *gemeinsam* fühlen können – und *dass* sie etwas gemeinsam fühlen? Dass solche Aussagen ‚die Muslime‘ essentialisieren, liegt auf der Hand. Und ist es womöglich nicht vielmehr so, dass die Abschaffung des Kalifats für das Selbstverständnis europäischer Mächte und die europäische Geschichtsschreibung von großer Relevanz gewesen ist und entsprechend in ihr tradiert wird, weshalb die Forscherin sie hier reflexartig auf ‚die Muslime‘ projiziert? An anderer Stelle heißt es:

„Sie [die Gesellschaften des islamischen Orients‘] leiden alle unter den Folgen letztlich von außen induzierter sozioökonomischer Umwandlungsprozesse, die nicht nur in die Strukturen innerhalb der einzelnen Staaten und Gesellschaften eingriffen und weiterhin

29 Monika Tworuschka: „Islam und Vorurteile. Vorurteile und andere Urteilsformen“, in: A. Noth/J. Paul (Hg.), *Der islamische Orient*, S. 15-24, hier S. 15.

30 Vgl. Vorwort des gleichen Buches; obwohl das Werk von den Arbeiten und Ansichten des Iraners Abdoljavad Falaturi und seiner ‚Islamwissenschaftlichen Akademie‘ inspiriert ist, die der Unkenntnis und den Rassismen in Schulbüchern zu begegnen bestrebt waren, und damit indirekt Orientalisierungen thematisieren, versäumt es die islamwissenschaftliche Perspektive, hier theoretische und methodische Fragen explizit zu problematisieren. Vgl. ebd., S. 439-504, hier S. 440.

31 Gudrun Krämer: „Die islamische Welt im 20. Jahrhundert“, in: A. Noth/J. Paul (Hg.), *Der islamische Orient*, S. 440.

eingreifen, sondern auch die Gewichte zwischen den einzelnen Staaten und Regionen verändern oder zumindest neu akzentuieren.“³²

Dies ist eine ebenso vage wie allgemeine Aussage, die grundsätzlich für jegliche menschliche Gemeinschaft zutrifft. Interessant in diesem Rahmen ist der Ausdruck „letztlich von außen induzierter“. Zunächst atmet die Formulierung das Bild eines unveränderlichen, passiven ‚Orients‘, der sich erst durch europäische ‚Induktionen‘ in Bewegung gesetzt hat (und dann wohl auch noch in die falsche Richtung?). Außerdem erscheint damit das ‚Außen‘, und damit die gewaltvolle Kolonisierungsgeschichte Europas, wie ein natürlicher Geschichtsprozess und ‚Europa‘ als aktive und handelnde Macht. Damit reiht sich diese moderne Erzählperspektive in die bisherigen Okzidentalismen ein.

Es müssen neue Zugänge der Erkenntnis erkundet werden, um solchen Fallstricken zu entgehen. Dafür ist es als Erkenntnisbasis unerlässlich, Kultur und Identität als die instabilen, formbaren und stets im Wandel begriffenen Größen zu begreifen, die sie sind.

„Kultur, Identität und natürlich auch Herkunft existieren. Sie bestimmen in einem gewissen Grade die Handlungsweisen und die Wahrnehmung des Menschen, aber sie sind komplexe, veränderbare, in vieler Hinsicht wählbare und von vielen Faktoren bestimmte Parameter – und damit individuelle Größen. [...] Die antirassistische Auseinandersetzung muss also bereits in die vorgelagerten Debatten eingreifen. Kultur, Identität und Herkunft sind als konstruierte Begriffe zu entlarven, die in Form der Fremdzuschreibung zurückgewiesen und als Eigenbestimmung neu geprägt werden [müssen].“³³

Es gibt sicherlich auch kritische Ansätze in der Islamwissenschaft. So hat Reinhard Schulze in seinen Arbeiten auf die Monopolstellung eurozentristischer Wahrheitserzählungen hingewiesen: „Mein grundsätzliches Argument ist, dass der Ausschluss der islamischen Welt aus der europäischen Begriffsgeschichte ein Ergebnis der europäischen Historiographie des 19. Jahrhunderts ist. Hierdurch wurde der globale Aspekt der Kulturgeschichte der Neuzeit verdeckt und auf ein europäisches (westliches) Niveau reduziert.“³⁴ Schulze ist bestrebt, die ‚muslimische‘ Geschichte mit Begriffen zu erfassen, die für die europäische Geschichtsschreibung reserviert sind. Auch dieser Ansatz vermag jedoch nicht die binären dichotomen Vorstellungen von ‚europäisch‘ und ‚muslimisch‘ zu überbrücken. Er dezentriert nicht die Dominanz eurozentristischer Definitionsbestimmungen und -macht, sondern bestätigt sie im Gegenteil umso mehr. Gewinnbringender mag es

32 Vgl. ebd., S. 441.

33 Sascha Zinflou: „Entwurfsmuster des deutschen Rassismus. Ein theoretischer Überblick“, in: K. Nghi Ha u.a. (Hg.), *re/visionen*, S. 55-64, hier S. 64.

34 Reinhard Schulze: „Die islamische Welt in der Neuzeit (16.-19. Jahrhundert)“, in: A. Noth/J. Paul (Hg.), *Der islamische Orient*, S. 333-405, hier S. 333.

daher sein, die Begriffe selbst zu dekodieren, zu historisieren und auf diese Weise eine interdependente globale Historiographie zu entwickeln.

Doch solche eurozentristischen Kanonisierungen von (Welt-)Geschichte sind nicht allein islamwissenschaftlichen Arbeiten eigen (nur sollten sie dort vielleicht am wenigsten auftauchen). Dies soll noch beispielhaft an dem Band *Zivilisierungsmissionen – Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*³⁵ gezeigt werden. Interessant sind hier bereits die bildliche Darstellung und sprachliche Untermauerung dieser naturalisierenden Realismusproduktion. Im einführenden Text zum Sammelband von Boris Barth und Jürgen Osterhammel werden trotz der Zentralität der Thematik Postkoloniale Theorien nicht erörtert und Fragen der Hegemonie nicht problematisiert, sondern diskutiert, wann das Eingreifen westlicher Mächte, im Sinne einer *zivilisierenden Mission* sinnvoll erscheint. Zunächst einmal ahistorisieren die beiden Historiker ihr eigenes Forschungsfeld und die Fragestellung. Denn sowohl die Begriffe ‚Zivilisation‘ und ‚Zivilisierungsmissionen‘ als auch die (militärische) Intervention westlicher Mächte stehen in einem historischen Kontext.³⁶ Der Hype um Themen des Empire in der Geschichtsforschung scheint sich ohnehin nicht zuletzt dem Anwachsen postkolonialer Theorien zu verdanken. Doch die Herausgeber entziehen sich dieser Fragestellung, indem sie sie stillschweigend übergehen. Auf dem Coverbild des Buches wird – auch wenn dies eigentlich ‚ironisch‘ gemeint sein mag und es *uns* in der Tat amüsiert – sogar einer hegemonialen Sicht Genüge getan. Darauf ist ein Weißer Mann, offensichtlich eine Mischung aus ‚Alexander der Große‘, ‚Columbus‘ und ‚Napoleon‘ zu sehen, welcher in herrschaftlicher Pracht, mit breiter Brust und erhobenen Hauptes, sein Schwert in Schulterhöhe mit ausgestrecktem Arm hält. Auf dem Gürtel seiner prachtvollen Rüstung ist in großen verzierten Lettern das Wort *Europa* geschrieben. Vor ihm sind zwei eher grimmig und böse aussehende afrikanisch-asiatische männliche Figuren in zivilen Kleidungen abgezeichnet, die in starkem Kontrast stehen zur Rüstung des Weißen Eroberers; dass beide perspektivisch unter ihm gezeichnet sind, verstärkt noch den Eindruck ihrer Niederlage. Frauenperspektiven sind hier ausgelöscht. Da fragen *wir* uns gerade auch als *Women of Color* in der Tat, was *Europa* sich ohne viel Aufsehens nach wie vor alles erlauben *kann*. Die Perspektive entspricht einem Weißen patriarchalischen Männlichkeitsbild;³⁷ darüber hinaus zeigt das Bild eine polarisierte Auftei-

35 Hrsg. von Boris Barth und Jürgen Osterhammel, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2005.

36 Vgl. dazu und insbesondere zum Begriff Zivilisation auch im deutschen Kontext Robert Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, N.Y.: Routledge 1996, S. 30f.

37 Sandra Maß: *Weißer Helden – Schwarze Krieger. Zur Geschichte kolonialer Männlichkeit in Deutschland 1918-1964*, Köln u.a.: Böhlau-Verlag 2006. Siehe außerdem die dritte Tagung des Arbeitskreises für interdisziplinäre Männer- und Geschlechterforschung (AIM Gender) 24.-26. Juni 2004 zum Thema *Hegemoniale Männlich-*

lung zwischen dem siegreichen Weißen Mann (Singular) und den besiegten Men of Color (Plural). Auch dieses Bild steht damit in der Tradition europäischer Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert, die die Rolle eines starken Weißen Mannes als verdient siegreichen tapferen Eroberer beansprucht und gleichzeitig Men of Color als inferior zeigt. Was dieses Bild wohl vollkommen gemacht hätte, wären noch verschleierte und aufreizend gezeichnete *Women of Color* gewesen, die der große Weiße Mann vor ihren barbarischen, dunklen Männern rettet.³⁸ In dem Bild werden gegenderte Weiße rassisch-kulturelle Geschichtsverständnisse aus dem europäischen 18. Jahrhundert wiederholt. Das Bild zeigt, dass ‚Europa‘ die Repräsentation *der Anderen* als Unterlegene betreibt, um sich selbst als überlegen darstellen zu können.³⁹

Obwohl die Umstrittenheit eines Begriffs wie ‚Zivilisierungsmission‘ den Herausgebern nicht entgangen ist, heißt es: „Wir sind nicht auf eine flache Weise ‚für‘ oder ‚gegen‘ Zivilisierungsmissionen in der Gegenwart. Niemand mit einem um historischen Abstand zu herrschenden Ideologien bemühten Urteil wird bestreiten, dass sich die Probleme nicht mit einem schlichten Entweder-Oder lösen lassen. Zivilisierungsmission ist nicht dasselbe wie ein Kreuzzug oder Angriffskrieg [...].“⁴⁰ Was aber *ist* der genaue Unterschied zwischen einer ‚Zivilisierungsmission‘, einem ‚Kreuzzug‘ oder ‚Angriffskrieg‘ und wer ist ermächtigt, über ihre Definitionen und Abgrenzungen zu entscheiden? Es entsteht der Eindruck als würden hier Begriffe willkürlich anachronistisch und sinnentraubt neben einander gestellt, um letztlich einer hegemonialen Betrachtung zu dienen. Der pädagogische Unterton lässt darauf schließen, dass hier gegen jene polemisiert wird, welche der Rhetorik dominanter Diskurse und Sprache widersprechen. Haarsträubender wird das Vorwort noch durch weitere Behauptungen: „Ein Ausdruck gedankenloser politischer Korrektheit ist es, zugleich die Respektierung und Verbreitung der Menschenrechte zu fordern und die Idee der Zivilisierungsmission zu verdammen.“⁴¹ Warum? Dies würde bedeuten, dass ohne europäische ‚Zivilisierungsmissionen‘ (also westliche Gewalt?) Menschenrechte nicht durchzusetzen sind. Setzt der Satz so formuliert nicht ein absolutes Kriegerrecht der über die Menschenrechte Verfügenden (und wir wissen, wen wir zu diesen zählen dürfen) fest und macht die Menschenrechte zur modernen *Bürde des Weißen Mannes*? Der koloniale Bezug ist hier zumindest nicht ausgeräumt. Die Sprechpositionen sind hier klar an Weiße Westler/-innen vergeben. Gesprochen wird

keit(en), <http://www.ruendal.de/aim/tagung04/index.php3> vom 03.11.2007 sowie <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=641> vom 03.11.2007.

38 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak?“, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Hampshire: MacMillan Education 1988, S. 271-313, insbesondere S. 294f.

39 R. Young: *Colonial Desire*, S. 35.

40 B. Barth/J. Osterhammel (Hg.), *Zivilisierungsmissionen*, S. 8.

41 Vgl. ebd.

aus der Position des hegemonialen Diskurses. Im Gegensatz zum Wort ‚Zivilisierungsmission‘ wird hier zum Beispiel das Wort ‚imperialistisch‘ in Anführungszeichen gesetzt (warum?), jedoch nicht einmal mit einem Verweis definiert oder problematisiert. Dabei hängt doch ‚Zivilisierungsmission‘ mit der Ausübung von Gewalt und mit Machtverhältnissen zusammen. Das tief im imperialen westlichen Denken verankerte Wort ‚Zivilisiertheit‘ dürfte sich jedenfalls kaum für universalistische Wertmaßstäbe eignen.⁴² Das Recht, „um kritischen Abstand zu herrschenden Ideologien bemühte Historiker und Historikerinnen“ zu sein, scheinen außerdem ausschließlich Weiße, westliche Historiker und Historikerinnen zu besitzen,⁴³ denn nicht ein/e einzige/r Wissenschaftler/-in afrikanischer, asiatischer oder lateinamerikanischer Provenienz und postkoloniale/r Wissenschaftler/-in ist hier vertreten. Das spricht für sich genommen Bände. Auf diese Haltung trifft auch die Analyse Zinflous zum Entwurfsmuster des deutschen Rassismus zu, in welcher es heißt: „Der rassistische Blick auf die Peripherie erlaubt es, die gewalttätigen Konflikte weltweit nicht als Folge und als Instrument der herrschenden globalen Machtverhältnisse zu verstehen, sondern als ‚barbarischen Urzustand‘, angesichts dessen sich die Machtverhältnisse als bessere Alternative durchsetzen müssen.“⁴⁴

Der aus dem Rahmen fallende Artikel von Andreas Eckert⁴⁵ im selben Band macht deutlich, dass die Analyse und Überwindung imperialer Wissenschaftsperspektiven und -produktionen durchaus möglich ist. Sein Ansatz spiegelt eine Weiße Objektivität und Verantwortlichkeit wider, die die Perspektiven von allen Menschen in Betracht zu ziehen bemüht ist. So gebraucht Eckert den Begriff *Zivilisierungsmission* „eher in einem Austausch- und Aneignungsprozess“.⁴⁶ Eckert ist sich des imperialen Gebrauchs und rassistischen Anklangs von ‚Zivilisierungsmission‘ durchaus bewusst, setzt das Wort durchgängig in Anführungszeichen und macht seine Kritik zunächst mit folgenden Worten deutlich:

„Zunächst atmet der Begriff für meinen Geschmack zu stark das Parfum einer altmodischen Imperialismusgeschichte, die vorwiegend die Kolonisierenden im Blick hat und an den kolonisierten Afrikanern wenig oder kein Interesse zeigt. Nach einem genaueren Blick auf verschiedene afrikanische Lokalitäten erwies sich ‚Zivilisierungsmissionen‘

42 Siehe zu dieser Thematik z.B. Rosa Amelia Plumelle-Urbe, Weiße Barbarei, Gudrun Hentges, Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und ‚Wilden‘ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Schwalbach: Wochenschau-Verlag 1999.

43 B. Barth/J. Osterhammel (Hg.), *Zivilisierungsmissionen*, S. 8f.

44 Sascha Zinflou: „Entwurfsmuster des deutschen Rassismus. Ein theoretischer Überblick“, in: K. Nghi Ha u.a. (Hg.), *re/visionen*, S. 55-64, hier S. 62.

45 Andreas Eckert: „Die Verheißung der Bürokratie. Verwaltung als Zivilisierungsagentur im kolonialen Westafrika“, in: B. Barth/J. Osterhammel (Hg.), *Zivilisierungsmissionen*, S. 269-283.

46 Vgl. ebd., S. 276.

[...] in meinen Augen zudem letztlich als rhetorische Strategie, die nur schlecht rassistische Vorurteile und gradlinige ökonomische Interessen zu verbergen vermochte. Schließlich schien ‚Zivilisierungsmission‘ nicht besonders hilfreich, um die Dialektik von universalen Ansprüchen, die mit Kolonialherrschaft verknüpft waren, und spezifischen Machtstrukturen in verschiedenen Teilen Afrikas herauszuarbeiten.“⁴⁷

Dann wendet Eckert die Bedeutung des Begriffs für seinen Arbeitsansatz um, indem er die Perspektive auf die Handlungsmacht und Subversion der Kolonisierten lenkt, und damit selbst eine subversive Strategie der Umdeutung der hegemonialen Fragestellung betreibt:

„Und siehe da, es erwies sich als durchaus nützlich, um einige der zentralen Aspekte kolonialer Herrschaft in Afrika zu beleuchten. Ich möchte mich der Frage widmen, welche Handlungsspielräume die europäische Kolonialherrschaft der afrikanischen Bevölkerung eröffnete. Dabei werde ich [...] betonen und darlegen, wie afrikanische Verwaltungsmitarbeiter [...] die Absichten der Kolonialadministration unterlaufen und ihre [eigenen] Interessen stärken konnten [sic!]“.⁴⁸

Don't ask for the meaning, ask what's the point⁴⁹

„It is rather a question of repositioning European systems of knowledge so as to demonstrate the long history of their operation as the effect of their colonial other, a reversal encapsulated in Fanon's observation: ‚Europe is literally the creation of the Third World‘. We should not assume either that the anti-colonialism has been confined to our own age: sympathy for the oppressed other, and pressure for decolonization, is as old as European colonialism itself. What has been new in the years since the Second World War during which, for the most part, the decolonization of the European empire has taken place, has been the accompanying attempt to decolonize European thought

47 Vgl. ebd., S. 269.

48 Ebd.; interessant ist im Weiteren der Artikel von Sebastian Conrad: „Die Zivilisierung des ‚Selbst‘ – Japans koloniale Moderne“, S. 245-268; hier wird der Begriff des Kolonialismus nicht undifferenziert auf außereuropäische Gebiete übertragen, wie häufig in der bisherigen Forschung, wobei oft der europäische, Weiße Kolonialismus als ‚natürliches‘, ‚menschliches‘ Phänomen konstruiert und enthistorisiert wird. Vielmehr werden die Effekte des Weißen Kolonialismus auf Japans politisches Innen- und Außenbild in den Blick genommen. Dabei wird der Begriff der ‚Selbstkolonisierung‘ gebraucht. Die Frage aber ist, inwieweit dies eine japanische Ausnahmesituation darstellt und ob dies nicht die Regel kolonialer Begegnungen ist, nach der kolonisierte Andere (meist elitärer Schichten) sich selbst nach den vorgegebenen Maßstäben der hegemonialen, westlichen Herrschaft neu messen und definieren mussten.

49 Jan Hacking zitiert nach D. Scott: *The Construction of Postcolonial Studies*, S. 385.

and the forms of its history as well. It thus marks that fundamental shift and cultural crisis currently characterized as postmodernism.”⁵⁰

Nicht die lückenlose Konstruktion von Geschichte(n) und die lineare Betrachtung von Phänomenen können mehr im Blickfeld stehen. Vielmehr müssen Erzählungen, sollen sie kohärent sein, Spuren folgen,⁵¹ Spuren, die sich verwandeln, zu neuen Ganzheitlichkeiten führen und sich wieder in vielfältige Abzweigungen verlieren. Eine Sicht, die nach der Vollkommenheit einer (wissenschaftlichen) Erzählung strebt, muss den Verlust und die Brüche mitdenken, Stimmen zulassen, und sei es auch in ihrer Unauffindbarkeit, in ihrer Tonlosigkeit, die fortbestehen, außerhalb hegemonialer Erfassbarkeit und vielleicht außerhalb des tradierten, verschriftlichten Wissens eines Weißen und hetero-patriarchalischen hegemonialen Kanons, denn sonst – und das charakterisiert die westliche Epistemologie – ist die angestrebte Ganzheitlichkeit selbst nur ein Bruchstück. Beginnen können wir damit jedoch nur mitten in der Welt, in der wir sind. Die Welt, die wir kennen, oder vielmehr zu kennen glauben, wird durch die Sprache (hegemonialer Diskurse) konstituiert. In Abgrenzung zu ihnen entwickeln sich auch widerständige Diskurse (counter-discourses). Das komplexe Feld Postkolonialer Theorien und der Kritischen Weißseinsforschung kann als Ausgangspunkt für interdisziplinäre und interdiskursive (emanzipatorische) Betrachtungen genommen werden, die sich der Darstellung islambezogener Themen annehmen. Eine Betrachtung ‚der Muslime‘ ist jedoch nicht von den Betrachtungen ‚der Anderen‘ schlechthin, die im europäischen Kontext insbesondere ‚die Juden‘ darstellten, zu trennen.

Damit wird die Forschungsperspektive geändert, nicht positivistische, fixierende Aussagen über ‚die Muslime‘/‚die Anderen‘ stehen mehr im Vordergrund, sondern der Kontext der Fragen, der Fragenden und Aussagen über ‚die Anderen‘. Auf diese Weise kann eine diskursive Unabhängigkeit erreicht werden und können etwa Menschen muslimischer Herkunft Subjekte ihrer Betrachtungen und Lebensarten sein, denn sie sind weder geographisch noch künstlerisch, weder religiös noch ethnisch, weder sprachlich noch epochal eine ausmachbare Größe, sondern eine stets im Wandel begriffene inter- und trans- geographische, künstlerische, religiöse, ethnische, sprachliche und epochale Mannigfaltigkeit. Das gibt uns auch die Möglichkeit, Fragen nach Rassismen in den muslimischen Gesellschaften und Communities zu stellen, indem wir die Effekte Weißer Rassismusvorstellungen dabei überprüfen.⁵² Auch können auf diese Weise zum Beispiel

50 R. Young: *White Mythologies*, S. 119.

51 Vgl. zum Ausdruck und Idee des Denkens der Spur É. Glissant: *Kultur und Identität*.

52 So beispielsweise die Selbstdarstellungen iranischer Hegemonialansprüche, die stark nach dem Muster von Weißsein in seiner Entsprechung des *Arianischsein* aufgebaut sind und sich auch im politischen Alltag, so in der iranischen Flüchtlingspo-

historische Schnittstellen und gemeinsame Erfahrungen zwischen Menschen jüdischer und muslimischer Herkunft oder hinduistischer und muslimischer Herkunft untersucht werden, die einem Teilen-und-Herrschen-Mechanismus zuwiderlaufen und neue Wege gemeinsamen Handelns ermöglichen.⁵³ Jede Aussage allerdings über ‚die Muslime‘ oder ‚die Juden‘ und ‚die Anderen‘ beinhaltet Aussagen über die Weißen Sprechenden und ihre Blickwinkel. Dort liegt der Orient (begraben) und der Hase im Pfeffer. Es ist möglich, seinen Spuren auf allen Ebenen nach zu gehen und neue Sprache(n) und Subjektivitäten wiederzufinden, um andere Referenzwelten bilden zu können – im Sinne von dekolonisierender humanistischer Wissensproduktion und Ökonomie.

litik in Rassismen gegenüber Menschen afghanischer Herkunft niederschlagen. Vgl. zu deren Widerspiegelung in der Forschung kritisch Wali Ahmadi: „Exclusionary Poetics. Approaches to the Afghan ‚Other‘ in Contemporary Iranian Literary Discourse“, in: *Iranian Studies* 37/3 (2004), S. 407-429, online Publikation: <http://dx.doi.org/10.1080/00286042000287514> vom 18.08.2007. Wichtig in diesem Zusammenhang wäre es etwa die Effekte des ‚Arianismus‘ im post-kolonialen farsisprachigen Raum zu dekonstruieren. Bezogen auf den indischen Raum gibt es bereits erste Untersuchungen. Vgl. Tony Ballantyne: *Orientalism and Race. Aryanism in the British Empire*, Houndsmills, N.Y. u.a.: Palgrave 2002.

53 Erste Ansätze hin zu einer solchen Betrachtung gibt es bereits. Vgl. I. Davidson Kalmar/D. J. Penslar (Hg.), *Orientalism and the Jews*.