

2 Theoretische Perspektiven und Forschungen zum antimuslimischen Rassismus

Auch ein subjektorientiertes Forschungsinteresse, das die Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus, seine Effekte auf Muslim:innen, ihre Selbstbilder und Erwartungen, den konkreten Umgang mit alltäglicher Diskriminierung und dem Gefühl der Entfremdung und Andersartigkeit — in familiären, beruflichen, schulischen, privaten wie in öffentlichen Situationen — zum Gegenstand der Analyse nimmt, setzt Klarheit und damit eine adäquate Definition voraus, um welches Phänomen es sich genau handelt. Die Frage nach der historischen Genese, den unterschiedlichen Erscheinungsformen und Funktionsweisen ist nicht unbedeutend für die Auseinandersetzung mit jenen Selbsttechnologien, mit denen Rassifizierte sich selbst bearbeiten und eine spezifische Selbstbeziehung eingehen; ausgehend von einem Problem, für das es in der wissenschaftlichen Debatten verschiedene Konzepte wie theoretische Perspektiven gibt. Weit über den schlichten Bezeichnungsakt hinaus, geben sie analytische Richtungen vor und prägen das konzeptionelle Verständnis und die Einbettung des gegebenen Falles. Je nachdem ob integrations- und migrationstheoretische, dezidiert postkolonial rassismuskritische oder Erkenntnisse aus der psychosozial inspirierten Vorurteilsforschung zur Grundlage der Kritik genommen werden, unterscheiden sich Herangehensweisen und Erklärungsansätze, aber auch Überlegungen zu Konsequenzen und Handlungsmöglichkeiten. Das Nachdenken über Strategien, mit denen Muslim:innen und als solche wahrgenommene Menschen Erfahrungen von Gewalt und Ausgrenzung, von Ausschluss und Stigmatisierung verarbeiten und überwinden, sich erholen und stärken, andere Selbstbilder entwerfen und sich selbstbestimmt durch den Alltag führen (können), die in dieser Arbeit in Anlehnung an die Foucaultsche Sorge um sich als »Muslimische Existenzkünste« gefasst werden, kommt nicht umhin, die kontroversen Diskussionen um den passenden Begriff für das Phänomen zu skizzieren und dadurch gezielt jene theoretischen Instrumentarien aufzubereiten, die für den Perspektivenwechsel von Täter:innen zu den zur Zielscheibe genommenen und hervorgebrachten Subjekten von Bedeutung ist.

Spätestens seit der Veröffentlichung von »Islamophobia. A Challenge for us all« im Jahr 1992, mit dem der britische Think Tank *Runnymede Trust* den gleichnamigen

Begriff in die wissenschaftliche Diskussion einführte und ein junges Forschungsfeld zu Diskriminierungsfragen von Muslim:innen seinen Anfang findet, konkurrieren verschiedene Begrifflichkeiten miteinander. In kontrovers geführten Begriffsdiskussionen werden semantische, etymologische und theoretische Prämissen zur Disposition gestellt, nach akkuraten Bezeichnungen gefragt und/oder alternative Wortschöpfungen eingebracht, von denen sich einige wie »Anti-Muslimismus« (Halliday 1996) oder »Antiislamischer Ethnizismus« (Çakır 2019) kaum durchsetzen, andere wiederum wie Islam- und Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus nicht mehr wegzudenken sind und weit über die Grenzen des akademischen Streits hinaus in die politische und zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit wirken. Diese im deutschsprachigen Raum vorwiegend gebrauchten Begriffe werden zwar in öffentlichen Diskursen oftmals synonym verwendet, sie unterscheiden sich jedoch in ihren Bedeutungen für das wissenschaftliche Feld, in ihren Entstehungsgeschichten und theoretischen Vorannahmen. Die Begriffsdiskussion wird im Folgenden nur soweit kontextualisiert, wie sie für den vorliegenden Forschungsgegenstand von Relevanz ist, ohne ein vollständiges Abbild über die Vielzahl der bereits veröffentlichten Studien und Beiträge zur Begriffsfrage, die in den letzten Jahren eingebracht wurden, zu beanspruchen. Stattdessen dient das Kapitel hauptsächlich einer Präzisierung des in dieser Arbeit bevorzugten und verwendeten Terminus antimuslimischer Rassismus, um ihn im nächsten Schritt mit weiteren postkolonial rassismuskritischen, soziologischen, psychosozialen und philosophischen Ansätze zusammen zu bringen und mit weiteren Phänomenen für die Frage der Selbsttechnologien in Zusammenhang zu setzen.

2.1 Von Islamophobia zu Islamophobie und Islamfeindlichkeit

1992 richtete der britische *Runnymede Trust*, eines der führenden britischen Think Tanks zu »race equality«, eine Kommission zur Untersuchung von Antisemitismus ein. Zwei Jahre später folgte die Veröffentlichung ihres Abschlussberichts unter dem Titel »A Very Light Sleeper«, in dem nicht nur gegenwärtige Erscheinungsformen über und Handlungsmaßnahmen gegen Antisemitismus besprochen werden, sondern zudem die Einrichtung einer ähnlichen Kommission zur Untersuchung von »Islamophobia« empfohlen wurde.

The commission's work has thrown up a separate and equally alarming new example of active prejudice against a religious minority. British Muslims too have found themselves in the firing line. The commission has recommended that the Runnymede Trust undertake further study into the phenomenon known as Islamophobia; the trustees will be considering this as a matter of urgency. (Runnymede Trust 1994, S. 9)

Daraufhin gründete sich bereits 1996 die *Commission on British Muslims and Islamophobia*, zu deren Mitgliedern Wissenschaftler:innen, Community-Vertreter:innen und Expert:innen aus renommierten Universitäten, öffentlichen Anlaufstellen, politischen Interessenvertretungen, muslimischen Selbstorganisationen und der breiten Zivilgesellschaft gehörten, darunter die *University of Sussex* und *Cambridge*, der *Jewish Council for Racial Equality*, über die *Calamus Foundation* bis hin zur *Bradford Health Authority*. Zwischen Mai und Dezember 1996 fanden regelmäßige Arbeitssitzungen statt, ein erstes Konsultationspapier erschien im Februar 1997 »Islamophobia, its features and dangers«; über 3500 Exemplare wurden an öffentliche Autoritäten, Polizei, Regierungsvertretungen, Universitäten und an die breite Zivilgesellschaft verteilt. Im November 1997 erschien der Abschlussbericht unter dem Titel »Islamophobia: A Challenge for Us All«. Erstmals wurde das Problem und damit die Diskriminierungserfahrung der muslimischen Bevölkerung in Großbritannien, die zu diesem Zeitpunkt schätzungsweise 1,2 bis 1,4 Millionen betrug, zum Gegenstand genommen. Sechzig Empfehlungen richteten sich an Ministerien, an lokale und regionale Behörden und private Einrichtungen. Der Bericht löste eine kontroverse Debatte aus, nicht nur in Großbritannien. Weit über Ländergrenzen hinweg stieß die Diskussion um »Islamophobia« auf ein breites Medienecho und beförderte seither eine lebhafte Auseinandersetzung über die Diskriminierungserfahrung von Muslim:innen in Europa und den USA.

In seinem Vorwort teilte Gordon Conway, Vorsitzender der Kommission und Vize-Präsident der *University of Sussex*, seine Freude und zugleich Überraschung über das mediale öffentliche Interesse und die ausführliche Berichterstattung in Fernsehen, Radio und Presse mit. »We did not coin the term Islamophobia« (Runnymede Trust 1997, S.iii), merkt Conway zu Beginn an. Der Begriff sei seit geraumer Zeit bereits innerhalb der muslimischen Community in Gebrauch, um Vorurteile und alltägliche Diskriminierungserfahrungen zu bezeichnen. »Islamophobia« sei, so Conway, »an ugly term for an ugly reality« (ebd., S.iii). Doch auch andere Bezeichnungen werden im besagten Bericht synonym genutzt. Darunter »anti-Muslim sentiment« und »anti-Muslim prejudice«, die auf negative Gefühle und Vorurteile gegenüber Muslim:innen Bezug nehmen. Nichtsdestotrotz setzt sich der Begriff »Islamophobia« im Dokument durch:

The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs. (Runnymede Trust 1997, S. 4)

Ausgrenzung, Beleidigungen und Angriffe auf offener Straße zählten die Autor:innen genauso zum Problem wie die Diskriminierung in Beruf und Bildung oder Vorurteile in medialer Berichterstattung und politische Debatten. Eine Spezifizierung

von »Islamophobia« als eigenständiges Phänomen sei notwendig, um Muslim:innen effektiv zu schützen und Maßnahmen einzuleiten, die den unterschiedlichen Erscheinungsformen Rechnung tragen.

Während einige Wissenschaftler:innen dem Argument folgen (Vakil 2008, S. 44), bemängelten andere den Bericht auf eine unpräzise Definition und konzeptionelle Unklarheit und stellten zugrundeliegende ontologischen Vorannahmen in Frage: Indem die Kommission zwischen geschlossenen Sichtweisen (»closed views«) und offenen Sichtweisen (»open views«) über den Islam unterscheidet — z.B. »Islam seen as a single monolithic bloc, static and unresponsive to new realities« versus »Islam seen as diverse and progressive, with internal differences, debates and developments« oder »Islam seen as violent, aggressive, threatening, supportive of terrorism, engaged in a clash of civilizations« versus »Islam seen as an actual or potential partner in joint cooperative enterprises and in the solution of shared problems (siehe detailliert Runnymede Trust 1997, S. 5) — operiert der Bericht mit einer scheinbar homogenen, klar definierten Kategorie (»Islam«), der sich Öffentlichkeit und Politik entweder positiv oder negativ annähern könnten, sodass der Konstruktionsprozess des Gegenstandes selbst und das komplexe Beziehungsgeflecht beider Ausrichtungen zueinander unhinterfragt bleiben und stattdessen der Weg auf eine solche Handlungsperspektive geebnet wird, die auf positive Bildkorrektur setzt, um falsche Stereotypen zu ersetzen. So gesehen unterschlägt der Bericht, dass beide Sichtweisen essentialisierend wirken, wie Mohammad H. Tamdgidi (2002) kritisiert. Ihm zufolge hängt »Islamophilia« mit »Islamophobia« zusammen, beide betrachtet er als »forms of Western religious, cultural, orientalist, and epistemic racism that similarly other, oversimplify, essentialize, and distort our views of the ›really existing Islam‹ as a plural *weltanschauung* — one that, like any other, has historically produced contradictory interpretative, cultural, and socio-political trends involving liberators and imperial/oppressive aspirations« (ebd., S. 56). In diesem Zusammenhang verstehen Kritiker:innen auch die Unterscheidung zwischen »guten« und »bösen« Muslim:innen als wirkmächtiges Regierungstechnik, das die Anderen dualistisch aufspaltet, ihnen jeweils negative bzw. positive Merkmale zuschreibt, sie hierarchisch anordnet, um beide gegeneinander auszuspielen und für imperiale Projekte zu instrumentalisieren (Keskinçilic 2018a; Mamdani 2005; Shryock 2013).

Eine andere Kritik an »Islamophobia« bezieht sich auf semantische und etymologische Überlegungen. Der Begriff sei irreführend, indem er den Blick vorwiegend auf Religion bzw. Religionszugehörigkeit richte und pathologisierende Bilder von Angst und Vorurteil wecke. Dem Argument griff die Kommission teilweise vor und räumte ein, dass das Wort »not ideal« (Runnymede Trust 1997, S. 1) und insofern vergleichbar mit anderen Phobia-Begriffen wie »Xenophobia« sei, aber ein »useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam — and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims« darstellt (ebd., S. 1).

Mit den islamistischen Anschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 und dem »War on Terror« erlebten Angst und Hass bezogene Paradigmen in internationalen Analysen eine Konjunktur. George Morgan und Scott Poynting (2012) untersuchen das Phänomen als »Moral Panic« (Goode/Nachmann 1994) und fragen nach der Rolle von Medien, außenpolitischen Rhetoriken und gesellschaftlich verankerten Stereotypen in der Entstehung eines »Folk Devil«. Damit rücken sie den Fokus auf die Inszenierung innerer Feinde, die je nach politischer Lage austauschbar seien und subtile Ressentiments innerhalb der Bevölkerung aufleben lassen. Sie finden ihren Ausdruck in Diskussionen um fehlgeschlagenen Multikulturalismus, im »War on Terror«, dem damit einhergehenden Ausbau staatlicher Sicherheitsapparate und der Ablehnung von Immigration, wodurch Muslim:innen als Außenseiter:innen erklärt und zur Projektionsfläche von Sorgen und Ängsten werden (Morgan/Poynting 2012, S. 3). Daran anschließend untersucht Scott A. Bonn (2012, S. 83), wie der Irak durch die G.W. Bush Administration zur generalisierten Repräsentation des Bösen (»Achse des Bösen«) konstruiert und dadurch militärische Invasionen moralisch legitimiert wurden. Mithilfe des Moral-Panic-Modells untersuchen Bruce M. Z. Cohen und Catharina Muhamad-Brandner (2012) die Berichterstattung über die Berliner Rütli Schule im Jahr 2006. Sie ordnen das Bild junger, gewalttätiger Männer mit arabischer und türkischer Migrationsgeschichte als muslimischen Folk Devil ein.

In mehreren deutschsprachigen Studien bilden Angst und Hass den Ausgangspunkt vorurteilsbezogener Einstellungsbefragungen, die ebenfalls 9/11 als Kristallisationspunkt formulieren und die Feindseligkeit gegen Islam und Muslim:innen als irrationale Stereotype verstehen. Analog zum englischen Begriffsvorbild sprechen eine Reihe von Wissenschaftler:innen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit (Benz 2012; Heitmeyer 2012). Sie werden in den Langzeitstudien des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung als Unterform der »Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« behandelt. Islamophobie wurde zu Beginn der Reihe (Folge 2) als »generelle ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islam« definiert (Leibold/Kühnel 2003, S. 101). Später, in Folge 4 der »Deutschen Zustände« bezeichnen Leibold/Kühnel (2006, S. 137) Islamophobie als »generell ablehnende Einstellungen gegenüber Muslimen, pauschale Abwertungen der islamischen Kultur und distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen«. Um 2010 tauchen die Begriffe Islam- und Muslimfeindlichkeit vermehrt in der Diskussion auf. Sie beschreiben eine »generalisierte Zuschreibung von negativen Stereotypen, Emotionen, Gedanken und Überzeugungen auf ›den Islam‹ oder ›die Muslime‹« (Zick 2013, S. 36). Während Islamfeindlichkeit die dem Islam als Religion gegenüber feindselig artikulierte Haltung in den Blick rückt, soll der Terminus Muslimfeindlichkeit die Ablehnung gegenüber Muslim:innen beschreiben, sodass eine Abgrenzung feindlicher Einstellungen nach Adressat (Re-

ligion/Anhänger:innen) bemüht wird (Diekmann 2023). Differenzierungsversuche knüpfen an anderer Stelle an das Plädoyer um eine »legitime Islamkritik« (Pfahl-Traughbers 2012) an. Sie laufen jedoch insoweit ins Leere, dass sich dämonisierte Islambilder im konkreten Umgang mit den ihm zugeordneten Menschen entladen können, Religion also die Funktion einer »Umwegkommunikation« (Shooman 2011) erfüllen kann und »spezifische problematische Äußerungen und Handlungen unter ›Islamkritik‹ [subsumiert] und [...] grundsätzliche Religionskritik als ›Islamkritik‹ bei gleichzeitigem Fehlen einer analogen ›Christentumskritik‹ [spezifiziert]« wird (Attia 2014, S. 25). Ausgehend von einem engen Zusammenhang beider Fälle, bezeichnet Mathias Rohe (2017, S. 265) Muslimfeindlichkeit auch als »gravierendste Folge von Islamfeindlichkeit«, er setzt also letzteres für ersteres voraus. Eine bevorzugte oder ausschließliche Verwendung des Terminus Muslimfeindlichkeit lehnen Bülent Uçar und Vanessa Walker (2019, S. 10) auch deshalb ab, weil es mit ihm nicht möglich sei, »allein die derart ideologisch aufgeladene Essentialisierung des Islam sowie die tief geprägte Feindschaft eines beträchtlichen Teils europäischer Intellektueller und *opinion leaders* der Vergangenheit und Gegenwart dem Islam gegenüber, welcher als die hassenswerte Gegenthese zur eigenen Utopie entworfen wird, auch nur annähernd abbilden zu können«.

Kritiker:innen beanstanden vorurteilstheoretisch informierte Studien zu Islamophobie, Islam- und Muslimfeindlichkeit dahingehend, dass Diskriminierungen auf individuelle Einstellungsmuster zurückgeführt, Probleme terminologisch pathologisiert und/oder auf sozialpsychologische Erklärungsansätze reduziert werden, während institutionelle und strukturelle Gesichtspunkte sowie machtkritische und globalhistorische Zugänge ausgeklammert werden (Attia 2013, Attia/Keskinçilic 2016).

Zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung von »Islamophobia. A Challenge for Us All« legte die *Commission on British Muslim* mit »Islamophobia. Still a Challenge for us all« (2017) einen neuen Bericht vor, in dem sie sich, anders als zuvor, an der UN-Rassismusdefinition (»racial discrimination«, ICERD)¹ orientierten. Die Autor:innen definieren das Phänomen wie folgt:

Islamophobia is any distinction, exclusion or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal

1 Am 4. Januar 1969 trat die *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (ICERD) in Kraft. »Racial discrimination« wird in Artikel 1 definiert als »any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin which has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life« (ICERD 1969).

footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life. (Runnymede Trust 2017, S. 7)

Bemerkenswert ist, dass »Islamophobia« hier, anders als Islamophobie in den erwähnten Studien, ausdrücklich als eine Form von Rassismus verstanden wird. Kurz, »Islamophobia is anti-Muslim racism« (ebd., S. 7). Wie andere Rassismen wird »Islamophobia« als strukturelles Problem fokussiert, das Menschen ihrer Rechte und Freiheiten beraubt und auf kein Vorurteil reduziert werden kann, sich im Gegenteil in institutioneller, in politischer, ökonomischer, kultureller und sozialer Dimension manifestiert. Mit ihrem aktuellen Bericht knüpft die Kommission erfolgreich an Étienne Balibars (1990, S. 29) Verständnis von einem »kulturellem Rassismus« bzw. einem »Rassismus ohne Rassen« an, »dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist«. Balibar zufolge ersetze Kultur zwar auf den ersten Blick Biologie, reproduziere aber dessen essentialistische Paradigmen. Dagegen wendet Tariq Modood (2005, S. 29) ein, dass Kultur historisch betrachtet bereits im Hautfarben-Rassismus einen wichtigen Referenzpunkt einnimmt, der Rückgriff also kein neuer ist, da kulturspezifische Aussagen auch auf Biologie zurückgeführt wurden, zudem »Rasse« heute in kulturalistischen Argumentationen nicht ersetzt werde, sondern sich »Rasse« und Kultur miteinander verknüpfen. Auch Stuart Hall (2004, S. 205) verweist auf das enge Verhältnis zwischen biologistischem und kulturalistischem Rassismus, indem er von »zwei Logiken« des Rassismus« spricht. Hall bemüht einen erweiterten Rassismusbegriff, »der die Art und Weise begreift, in der biologischer Rassismus und kultureller Differentialismus sich in ihrer diskursiven Struktur artikulieren und verbinden« (ebd., S. 206). In beiden Fällen ist der Prozess der Rassifizierung Dreh- und Angelpunkt eines Konstruktionsprozesses, der entlang bestimmter phänotypischer und/oder kultur-, religions- und herkunftsspezifischer Merkmale und Zuschreibungen die Anderen als Antithese zur hegemonialen Norm produziert. Sie werden homogenisiert, alle wären gleich, sie werden von der Eigengruppe getrennt, sie wären anders als »wir«, und ihnen werde quasi natürliche Merkmale und Eigenheiten zugeschrieben, also essentialisiert, sie wären einfach so. Folgerichtig lässt auch die besagte »Islamophobia«-Definition des Runnymede Trust (2017, S. 7) den Prozess der Rassifizierung nicht unerwähnt. Ein Jahr später bleibt zwar auch die *All Party Parliamentary Group on British Muslims* dem »Islamophobia«-Begriff treu, folgt wie andere aber auch einem rassismuskritischen Ansatz: »Islamophobia is rooted in racism and is a type of racism that targets expressions of Muslimness or perceived Muslimness.« (APPG 2018, S. 11) Zwei Dekaden später bleibt »Islamophobia« im englischsprachigen Raum also weiterhin eine bevorzugte Bezeichnung für die Diskriminierungserfahrung von Muslim:innen, die an der Schnittstelle zu anderen Rassismen analysiert wird. Auch Salman Sayyid (2014, S. 14) spricht weiterhin von »Islamophobia«, versteht das Phänomen aber keinesfalls als Ausdruck von Hass oder

Angst. Mehr als das untergrabe Islamophobia »the ability of Muslims as Muslims, to project themselves into the future« — eine innovative Definition, die nach Handlungsmöglichkeiten und Selbstbestimmung fragt.

2.2 Antimuslimischer Rassismus im Kontext

Der Begriff des antimuslimischen Rassismus (Attia 2009; Attia 2013; Attia 2014; Çetin 2012; Keskinkılıç 2017a, Shooman 2014) hat sich hierzulande weitgehend durchgesetzt und findet über den akademischen Betrieb auch in der breiten Zivilgesellschaft, innerhalb aktivistischer Gruppen und in der öffentlichen Debatte vermehrt Gebrauch. Kulturalisierende Rhetoriken, die Islam und Muslim:innen zur Zielscheibe dämonisierter Bilder nehmen, führen Fremdheit, Gefahr und Bedrohung auf religiöse Differenz und Herkunft zurück. Sie stehen insoweit unter dem Zeichen einer »Islamisierung des Islams« (Al-Azmeh 1996), sodass die Religion der Anderen, analog zu islamisch fundamentalistischen Deutungsmustern, als klar umrissene und eindeutige Kategorie verdinglicht und entlang quasi typisch islamischer Eigenschaften essentialisiert wird, wobei in diesen Fällen die (vermeintlich) muslimische Herkunft zu einer *master category* für die Erklärung von deviantem Verhalten, Denken und Sein herangezogen wird. Indem sozial unerwünschte Verhaltensweisen ihren Ursprung in »dem Islam« finden, werden jene Probleme zugleich depolitisiert, sie werden kulturalisiert und als »muslimische« spezifiziert, sodass eine eigene (deutsche/europäische) Überlegenheit bestätigt, die Anderen zurückgewiesen und herrschaftliche Projekte durchgesetzt werden können.

Studien zum antimuslimischen Rassismus knüpfen produktiv an Edward W. Saids (1978) Kritik des europäischen Orientalismus an. In seinem gleichnamigen Werk legte Said das Fundament für eine postkoloniale Kritik an Diskursen und Praktiken, die »den Orient« zur Projektionsfläche westlicher Fantasien, Ängste und Sehnsüchte nehmen, in Abgrenzung zu »Europa« inferiorisieren und koloniale Herrschaft legitimieren. Said versteht den Orientalismus ausdrücklich als Machtverhältnis, »a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient« (ebd., S. 3), der Prozess hänge wesentlich mit der Wissensproduktion über »den Orient« zusammen:

To have such knowledge of such a thing is to dominate it, to have authority over it. And authority here means for »us« to deny autonomy to »it« – the Oriental country – since we know it and it exists, in a sense, *as* we know it. (Ebd., S. 32)

Der Orient werde orientalisiert, das heißt erfunden, und dadurch zur Zielscheibe imperialer Kontrolle. Said untersuchte Narrative und Bilder, Reden und Diskursfiguren und rekonstruierte so das »Textuniversum« (»textual universe«) (ebd., S. 52)

des Orientalismus. Die Schrifttradition unter Orientalist:innen fungiere als wirkmächtiges Instrument, insofern »such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe« (ebd., S. 94). In anderen Worten stellen orientalistische Texte überindividuelle Wissensarchive dar, die in engem Verhältnis zueinander stehen und einen roten Faden zwischen Zeiten, Orten und Personen bilden, sodass sich das Bild des Orients verbreitet und sozial tradiert wird. In Saids methodischem Vorgang ist der Grundsatz zentral, dass die Kritik am europäischen Orientalismus, »*not* the correctness of the representation nor its fidelity to some great original« (ebd., S. 21) zur Grundlage der Analyse nehme, auch wenn sich bis heute hartnäckig irrtümliche Einschätzungen halten, der Autor pflege einen Opfermythos, er wolle den Orient vor legitimer Kritik immunisieren und das negative Stereotyp durch ein positives Selbstbild ersetzen. Dabei ging es Said keinesfalls um die Frage der Wahrheit als objektives Faktum, im Gegenteil interessierte er sich in Anlehnung an Michel Foucault für Repräsentationen und kulturelle Diskurse, die die Vorstellung von Wahrheit etablieren und dadurch Macht ermöglichen.

But the phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally, not with a correspondence between Orientalism and Orient, but with the internal consistency of Orientalism and its ideas about the Orient (the East as career) despite or beyond any correspondence, or lack thereof, with a ›real‹ Orient (Said 1995, S. 5)

In anderen Worten sei der Orientalismus lediglich das Spiegelbild eines okzidentalen Begehrens, er sagt mehr über die Produzent:innen des Diskurses aus als über den Gegenstand als solchen. Said erklärt unmissverständlich, »that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient« (ebd., S. 22).

Eine solche Linse, die den Blick auf die Diskursproduktion lenkt und nach den Mechanismen und Rhetoriken fragt, die Andere erfinden, um Kontrolle zu sichern, steht genauso am Anfang einer Kritik am antimuslimischen Rassismus. Wissenschaftler:innen analysieren jene inneren Logiken deutscher und europäischer Islamdebatten, die eine spezifische Wahrheit über Islam und Muslim:innen produzieren und Diskriminierung legitimieren. Studien fokussieren etwa die Rolle von Gender und Sexualität in Bildern über »die muslimische Frau« (passiv, unterdrückt, verschleiert) versus »dem muslimischen Mann« (gewalttätig, hypersexuell, traditionell), die insbesondere in instrumentellen Debatten um Migration, Integration und Asyl zum Tragen kommen, die Anderen unter vorgehaltener Sexismusbekämpfung kollektiv stigmatisieren und diskriminieren, während »wir« entlastet und aus der Verantwortung gezogen werden (Attia 2009; Attia 2013; Dietze 2019; Keskinkılıç 2017a; Keskinkılıç 2015; Shooman 2014). Zum generalisierten Sexismusvorwurf, der darauf abzielt, restriktive Migrationspolitik, konsequente Abschiebungen, die Einschränkung der Religionsausübung und alltägliche Diskriminierung zu begründen, kommen gegenwärtig (im Unterschied zum klassischen

Orientalismus) vermehrt Diskurse um importierte Homophobie und Queerfeindlichkeit (Çetin 2012; Yılmaz-Günay 2014; Puar 2007) sowie »importierten« oder »muslimischen« Antisemitismus hinzu (Attia 2009; Keskinkılıç 2018b; Shooman 2014). Indem Muslim:innen für soziale Misslagen verantwortlich gemacht werden, wird die Mehrheitsgesellschaft entlastet und ihre Privilegien strukturell geschützt. Die Anderen stehen unter Verdacht; Gewalt und Kriminalität werden kulturalisiert, d.h. monokausal auf den Islam zurückgeführt und entpolitisiert. Unter vorgehaltener Sorge für die Sicherheit von queeren Menschen, Frauen, Jüdinnen und Juden und anderen Minderheiten, werden (als) Muslim:innen (Markierte) ihrer Zugehörigkeit nach mit Misstrauen beäugt und stigmatisiert, während Sexismus, Queerfeindlichkeit und Antisemitismus in den eigenen Reihen geleugnet, unsichtbar gemacht oder als Ausnahme behandelt werden. Einen rhetorischen Höhepunkt findet der antimuslimische Rassismus in Verschwörungserzählungen einer »Islamisierung« Europas, die eine demographische Bedrohungslage heraufbeschwört und die unzweifelhafte Rassifizierung von Muslim:innen und als solche wahrgenommenen Menschen offen legt (Keskinkılıç 2019; Shooman 2014). Sie werden ihrer vermeintlichen Abstammung nach als Muslim:innen (gleich »Eindringlinge«) markiert, von der Mehrheitsgesellschaft (gleich »deutsch«) abgegrenzt, mit negativen Eigenschaften belegt (undemokratisch, feindlich, rückständig), die wiederum, so die Logik, von Generation zu Generation weitergetragen werden und dadurch die »Natur« der Anderen abbilden. Im demographischen Bedrohungsszenario wird das Gegensatzpaar »Deutsch/Muslim« unabhängig von Selbstdefinition und Staatsbürgerschaft propagiert, sodass (als) Muslim:innen (Markierte) der Fremdzuschreibung nicht enttrinnen können. Die Figur des Muslims symbolisiert eine unüberwindbare Grenze, einen Mangel, der in letzter Instanz nicht zu beheben ist, sie repräsentiert den ewigen Fremden, dem mit einem grundsätzlichen Misstrauen zu begegnen ist. Wie David Goldberg (2006, S. 345) schreibt: »The Muslim in Europe – not individual Muslims, not even Muslim communities, but *the idea of the Muslim himself* – has come to represent the threat of death.«

Tropen der Unterwanderung und Überfremdung und der für den antimuslimischen Rassismus wesentliche Dualismus »deutsch/muslimisch«, die den Differenzmarkierungen inhärenten Wissensordnungen und historisch tradierten Fremdbilder finden einen breiten Resonanzboden in der Mitte der Gesellschaft. Das Phänomen stellt kein Problem des rechten Randes dar, sondern ist verankert in gesellschaftlichen Selbstverständnissen, medialer Berichterstattung und kulturellen Darstellungen (Attia 2007; Foroutan et al. 2014, Foroutan 2012; Hafez/Schmidt 2014), in institutionellen Ordnungen und Abläufen, wie sog. Neutralitätsgesetzen und Kopftuchdebatten (Attia 2018a; Korteweg/Yurdakul 2014), in Bildungseinrichtungen mit Blick auf den Erfahrungen von Schüler:innen, Lehrenden und Pädagog:innen (Fereidooni 2016; Karabulut 2020; Karakaşoğlu/Wojciechowicz 2017; Mai 2020), in staatlichen Islampolitiken (Hernández Aguilar 2018; Tezcan

2007), der Erinnerungskultur (Keskinkılıç 2023b; Özyürek 2022) und in der wissenschaftlichen Forschungspraxis (Amir-Moazami 2018; Johansen/Spielhaus 2012), in Sicherheitsdiskursen und der öffentlichen Förder- und Projektlandschaften zu Prävention und Deradikalisierung (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2019; Bock 2017; Brunner 2011; Bossong et al. 2022; Mustafa 2016) und in Form von Racial Profiling durch Polizeikräfte und Sicherheitsbehörden (Schiffauer 2020). Der antimuslimische Rassismus ist damit kein Phänomen des rechten Randes, sondern in der Mitte der Gesellschaft verankert. Die Besonderheit anti-muslimisch-rechter Argumentationen ist demnach in Frage zu stellen, da die Grenzen zwischen rechtspopulistischen, rechtsextremen und alltagsrassistischen Diskursen verwischen, wie etwa Debatten um eine deutsche »Leitkultur« zeigen (Attia 2017, S. 13f). Statt vom äußerem Rand nach innen zu strahlen, schließt der antimuslimische Rassismus extrem rechter Akteure an den politischen Mainstream an und erhält eine Schlüsselfunktion, um Stimmen gegen Islam, Migration und Asyl zu mobilisieren, Identität durch Abgrenzung zu stiften und die Unvereinbarkeit der Kulturen zu propagieren (Häusler 2014, Keskinkılıç 2019a). In anderen Worten zeigt das Islambild rechtspopulistischer und rechtsextremer Akteure wie der AfD und der Identitären Bewegung Verwobenheiten mit gesellschaftlich verbreitetem Wissen über Islam und Muslim:innen, der antimuslimische Rassismus ist deshalb kein rechtes Alleinstellungsmerkmal, »sondern befindet sich in ›besten Gesellschaft‹« (Attia/Shooman/Häusler 2014, S. 8). Wie bei anderen Rassismen handelt es sich auch im vorliegenden Fall um ein »gesellschaftliches Verhältnis«, also um »ein System von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren« (Rommelspacher 2009, S. 29 H.i.O.). Anders als in bereits erwähnten Studien zur Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, die Islamophobie konzeptionell von (biologistischem Hautfarben-)Rassismus trennen und isoliert betrachten, hob bereits Birgit Rommelspacher neben Hautfarbe, auch Kultur und Religion als entscheidende Differenzmarker im Rassismus hervor, entlang derer Menschen homogenisiert und hierarchisiert, zudem tatsächliche oder angenommene Unterschiede naturalisiert werden. In ihrem Aufsatz »Was ist eigentlich Rassismus?« spricht Rommelspacher noch von einem »antiislamischen Rassismus«, an dessen gegenwärtigem Beispiel »die Entstehung von Rassismus gewissermaßen im status nascendi« (ebd., S. 28) beobachtet werden könne.

Dieser Rassifizierungsprozess ist keineswegs abgeschlossen und vielfach uneinheitlich und inkonsistent. So lässt sich derzeit lediglich sagen, dass je mehr »der« Islam zu einem Differenzierungsmerkmal gemacht wird, das das »Wesen« aller Muslime zu durchdringen scheint und sich wie eine biologische Eigenschaft von einer Generation auf die andere weitervererbt, desto eher kann man auch den antiislamischen Rassismus als einen Rassismus bezeichnen; je mehr also die »Andersheit« der Muslime in ihre »Natur« eingeschrieben wird und je mehr

dies der Legitimation gesellschaftlicher Hierarchien und Herrschaftsverhältnisse dient. (Ebd., S. 28)

2.2.1 »Rasse«, Religion und Kultur: Auf den Spuren historischer Vorläufer und Europas »muslimische Frage«

Dass es sich beim antimuslimischen Rassismus, anders als Rommelspacher suggeriert, um kein neues Phänomen handelt, sondern um eine moderne Spielart mit bedeutsamen Vorläufern, führt eine Reihe von Wissenschaftler:innen in globalhistorischen Studien vor. Soyer (2018) und Attia (2019a) rekonstruieren die Rassifizierung von (als) Muslim:innen (Markierten) im Zuge der sogenannten Reconquista ab 1492 auf der Iberischen Halbinsel. Wie Jüdinnen und Juden wurden Muslim:innen zwangskonvertiert, worauf Kontrollmaßnahmen folgten, die zwangskonvertierte Jüdinnen und Juden und ihre Nachfahren (sog. conversos) und zwangskonvertierte Muslim:innen und ihre Nachfahren (sog. moriscos) ihrer Abstammung nach unter Generalverdacht stellten, sie der Illoyalität, der Lüge und Unterwanderung bezichtigten und diskriminierten. In Granada wurde 1526 ein Assimilationsprogramm erlassen, das muslimische Kleidung und die arabische Sprache kriminalisierte und »Moriscos« verpflichtete ihre Haustüren an Freitagen und Sonntagen geöffnet zu lassen, um zu überprüfen, ob sie das rituelle muslimische Freitagsgebet verrichten bzw. am christlichen Sonntag arbeiten. (Soyer 2018, S. 131) Wie »Conversos« waren auch »Moriscos« von den sog. Statuten der Blutreinheit, der »limpieza de sangre« betroffen, das Menschen nach »reiner« und »unreiner« Blutsabstammung unterschied und dadurch den Zugang zu Universitäten, Stadträten und anderen öffentlichen Institutionen regulierte (Hering Torres 2006, S. 15). Weitere Maßnahmen zum Umgang mit dem »Morisco-Problem« wurden ab 1571 diskutiert, etwa Deportation, Versklavung, Arbeitszwang, Mord, Kastration oder Ertränkung. (Soyer 2018, S. 138) 1609 beschloss König Philipp II die Massenvertreibung von 300.000 »Moriscos« an die nordafrikanische Küste. Der historische Fall zeigt, wie sich bereits zu jener Zeit Vorstellungen von Religion, Kultur und Blutsabstammung vermengen, sodass Menschen ihrer quasi natürlichen Abstammung nach stigmatisiert und diskriminiert wurden, unabhängig davon, wie sie sich selbst definierten. Das bedeutet, dass die in gegenwärtigen Formen des antimuslimischen Rassismus zu Tage tretende Rassifizierung von Muslim:innen und als solche Markierten Menschen entlang phänotypischer und/oder religiöser, kultureller oder herkunftsbezogener Zuschreibung bereits seit Jahrhunderten Kontinuität hat. Entsprechend stellt die sogenannte Reconquista keinen Fall ausschließlich religiöser Diskriminierung dar, weshalb Grosfoguel und Mielants (2006, S. 3) von einem mit dem modernen Rassismus vergleichbaren »protoracist process« sprechen. Dem Urteil schließt sich auch Maurits S. Berger (2014, S. 124) an: »Moriscos [were] perceived as racially different

from the ›old‹ Christians, who claimed descent from the Germanic (Visi)Goths as opposed to the allegedly semitic Arab descent of the Moriscos.« Auch Attia (2019a, S. 128) kommt zu dem Schluss, dass »Moriscos« unter Rückgriff religiöser und kultureller Etikettierungen als fremde »Rasse«² konstruiert wurden.

Andere Fälle, bei denen sich »Rasse« und Religion miteinander verwoben, diskutieren Junaid Rana (2018) und Moustafa Bayoumi (2018) am Beispiel der Amerikas. Rana (2018, S. 157) zeigt, wie sich rassifizierende Islambilder im Umgang mit indigenen Bevölkerungen entluden, wie also »die Indigenen Amerikaner*innen durch muslimische Stereotype fassbar gemacht« und somit »als Muslim*innen konfiguriert« wurden. Bayoumi (2018) weist anhand ausgewählter Einbürgerungsverfahren in den USA nach, wie Muslim:innen in der Bestimmung von Weißsein als juristische Voraussetzung für die Einbürgerung rassifiziert wurden. Der Fall Ahmed Hassans, einem muslimischen Immigranten aus dem Jemen, der 1942 vor das US-amerikanische Amtsgericht kam, dient als eindrückliches Beispiel: Der Richter lehnte den Antrag auf Staatsbürgerschaft ab, mit der Begründung dass abgesehen von der Frage der Hautfarbe, »es eine allseits bekannte Tatsache [ist], dass sie der mohammedanischen Welt angehören und dass eine tiefe Kluft [wide gulf] ihre Kultur von den mehrheitlich christlichen Völkern Europas trennt. Es ist daher nicht zu erwarten, dass sie als Gruppe bereit sind, in unsere Bevölkerung einzuheiraten und sich in unsere Zivilisation zu assimilieren« (zit.n. Bayoumi 2018, S. 173). Daraus schließt Bayoumi (2018, S. 173): »Religion determiniert ›Rasse‹.«

Ein deutscher Vorläufer antimuslimischer Rassifizierungsprozesse lässt sich bereits im ausgehenden 19., Anfang des 20. Jahrhunderts in den Verhandlungen der deutschen Kolonialkongresse nachweisen (Keskinkılıç 2019a): In den Zweiten und Dritten Kongressen im Berliner Reichstag 1905 und 1910 beschworen Missionare, Kolonialbeamte und Wissenschaftler die »Islamisierung« deutscher Kolonien in Afrika hervor, sie warnten vor dem »wildem Instinkt der niedergehaltenen Mohammedaner«, diskutierten den Islam als »Prinzip sittlicher Fäulnis« und forderten konsequente Maßnahmen zur Zivilisierung, Überwachung und Verdrängung von Araber:innen und Muslim:innen. Die Andersartigkeit des Islams wurde als »Ausdruck der natürlichen Verschiedenheit der Rassen«, damit das Problem mit dem Islam wortwörtlich als »Rassenproblem« bezeichnet (siehe ausführlich Keskinkılıç 2019a).

Dass der »Rasse«begriff heute verpönt, kaum konsensfähig und historisch in die Zeit des Nationalsozialismus externalisiert wird (Rommelspacher 1998, S. 49), ändert wenig an seiner bestehenden Wirkmächtigkeit; seine Kontinuität wird in alternativen Signifikanten »Kultur« und »Religion« artikuliert. Um auf Balibars (1990, S. 30) Worte zurückzugreifen, qualifiziert sich der gegenwärtige antimuslimische

2 Zur Geschichte, Bedeutung und Transformationen von »Rasse«konzepten siehe Banton (1998); Foroutan/Geulen/Illmer/Vogel/Wernsing (2018); Mosse (2006); Montagu (1972).

Rassismus in besonderer Weise als ein »Rassismus zweiter Linie«, »d.h. ein Rassismus der vorgibt, aus dem Konflikt zwischen Rassismus und Antirassismus seine Lehren gezogen zu haben, und sich selbst als eine politisch eingriffsfähige Theorie der Ursachen von gesellschaftlicher Aggressivität darstellt«. Gerade indem »Rasse« verpönt und der Vorwurf einer Ideologie des Rassismus, die die Ungleichwertigkeit verschiedener Menschen »rassen« vertritt, abgewiesen wird, ist es ein leichtes, rassistische Denkfiguren unter dem Deckmantel freier, demokratischer Meinungsäußerung zu pflegen. Bei dem antimuslimischen Rassismus handelt es sich um eine gesellschaftsfähige und politisch anschlussfähige Rassismusform unter dem Vorzeichen einer idealisierten Selbstvergewisserung, nicht rassistisch zu sein, weil auf kultur- und religionsspezifische Kategorien gesetzt wird, nicht »Rasse« oder Biologie (Keskinçilic 2019a). Die von Balibar (1990, S. 28) bereits in den 1990ern identifizierte »neue Sprache als Ausdruck einer neuen Artikulation« und die damit zusammenhängende »Umstülpung« antirassistischer Argumentationen, »sie wird gegen ihn selbst gewendet« (Balibar 1990, S. 29), bilden sich unverkennbar in gegenwärtigen Abwehrstrategien ab, die den antimuslimischen Rassismus leugnen und indes Kritiker:innen selbst des Rassismus bezichtigen, da sie den Islam (Religion) und Muslim:innen (Anhänger:innen einer Religion) als »Rasse« einordnen würden (Keskinçilic 2019b). Doch bereits Frantz Fanon (1972, S. 40) erklärte:

Der Rassismus, der sich rational, individuell, genotypisch und phänotypisch determiniert gibt, verwandelt sich in einen kulturellen Rassismus. Das Objekt des Rassismus ist nicht länger der einzelne Mensch, sondern eine bestimmte Existenzform. Äußerstenfalls spricht man von Sendung, von kulturellem Stil. Die »westlichen Werte« treffen sich seltsamerweise wieder mit dem so berühmten Aufruf zum Kampf des »Kreuzes gegen den Halbmond«.

Ähnlich rückte auch Albert Memmi (1999, S. 50) den Diskurswandel der Gegenwart ins Blickfeld, sodass sich Rassismus »nicht mehr auf biologische und soziobiologische, sondern auf ethnische, kulturelle und religiöse Unterschiede« beziehe.

Der antimuslimische Rassismus knüpft an das »Rassen«denken der letzten Jahrhunderte an. Er lässt sich im Zusammenhang mit der Entstehung Europas und der Herausbildung westlicher Moderne verorten und wiederholt Altes in neuem Gewand. Die Diskriminierungserfahrung von Muslim:innen als antimuslimischen Rassismus zu spezifizieren bedeutet, ihn in der Entstehungsgeschichte anderer Rassismen zu analysieren und »Rasse« als analytische Linse zu verstehen, eine historisch gewachsene und soziale Konstruktion, die, wie David Goldberg (2006, S. 337) es formuliert, selbst unausgesprochen der Welt Bedeutung erteilt: »Race refuses to remain silent because it isn't just a word. It is a set of conditions, shifting over time. Never just one thing, it is a way (or really ways) of thinking, a way(s) of living, a disposition.«

Eine Reihe von Wissenschaftler:innen macht auf diese Verbindung von »Rasse« und Religion aufmerksam, sie sprechen von einer »Rassifizierung« oder auch »Rassisierung« von Religion (Attia 2009; Bayoumi 2018; Meer/Modood 2010; Shooman 2014) und entlarven die projektive Figur des Muslims als »RassenMetapher« (Keskinkılıç 2017b), sodass Muslim:innen und als solche Markierte als (globales) Kollektiv imaginiert und einer »Rasse« gleich, mit scheinbar klar identifizierbaren Merkmalen und quasi natürlichen und unüberbrückbaren Differenzen gedacht werden. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Schirin Amir-Moazami (2018) zur muslimischen Frage in Europa. Sie kritisiert, dass in gegenwärtigen Studien zum antimuslimischen Rassismus die Frage, »inwieweit moderne kulturelle, nationale und rassistische Differenzmarkierungen an christlich formierte Kategorisierungen über das Andere (den ›Juden‹, den ›Araber‹, den ›Semiten‹ etc.) anknüpfen, unbeachtet blieben (ebd., S. 116). Mehr noch werde Religion in der Analyse lediglich unter Kultur subsumiert, wodurch die Verbindungslinien von »Rasse«- und Religionskonstruktionen und ihre säkulare Übersetzung verloren gingen. Mit Talal Asad (2003), Saba Mahmood (2015) und Gil Anidjar (2008) regt sie dazu an, die Religionsfrage stärker in den Blick zu rücken, um herausarbeiten zu können, wie auch Säkularismus Religion strukturiert und reguliert (Amir-Moazami 2018, S. 116). Unter anderem verweist Amir-Moazami auf Tomoko Masuzawas Analysen (2005) über die Entstehung eines säkularisierten Religionsparadigmas im 19. Jahrhundert, das sich an »Rassen«- und Sprachtheorien anlehnt und unter dem Einfluss kolonialer Diskurse Islam und Judentum »zu ›semitischen‹ und daher ethnischen Logiken unterworfenen ›Weltreligionen‹« (Amir-Moazami 2018, S. 109) konstruiert.

2.2.2 Leben mit antimuslimischem Rassismus? Erste Perspektivenwechsel

Im Oktober 2018 lud das Jüdische Museum Berlin zur internationalen »Living with Islamophobia« Konferenz ein, eine Kooperation mit der Humboldt-Universität zu Berlin und der Alice Salomon Hochschule. Die zweitägige Veranstaltung nahm die Erfahrungen von (als) Muslim:innen (Markierten) mit dem antimuslimischen Rassismus zum Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion. Bisher fokussierten deutschsprachige Studien auf Täter:innen, sie widmeten sich, wie bereits ausgeführt, den Funktionsweisen und Mechanismen, den historischen Ursprüngen und Entwicklungen. Im Unterschied sollte die Konferenz einen Perspektivenwechsel anregen und den interdisziplinären und transnationalen Austausch fördern. Auf verschiedenen Panels richteten Referent:innen die Aufmerksamkeit auf die Auswirkungen und Konsequenzen von Rassifizierungsprozessen und Versicherheitlichung, der Rolle von Gender und Sexualität, und sie befragten Gegen-Narrative und Empowerment-Strategien. Unter den geladenen Gäst:innen befanden sich prominente Wissenschaftler:innen aus dem Ausland, die in Keynotes und Panels Forschungsergebnisse und Kritiken zu Islamophobia teilten und zur Diskussion

stellten. Darunter Moustafa Bayoumi, Prof. am *City University of New York*, USA. Sein Statement zum Thema »Securitization and Sexualisation« über den versicherheitslichten Blick auf muslimische Studierende an US-amerikanischen Hochschulen, ihrer Verdächtigung und Inspizierung durch Öffentlichkeit und Behörden, endet Bayoumi folgendermaßen:

In 1951, Theodor Adorno defined Antisemitism as ›the rumor about the Jews‹. It doesn't matter what Jewish people believe, how they act, who they are. In other words, all that really matters, all that is of consequence is what other people say and do about them. Islamophobia is the rumor about the Muslims.³

Bayoumi versäumt es nicht, einer komparativen Perspektive zu anderen Phänomenen Raum zu geben, um den antimuslimischen Rassismus einzuordnen und zu erklären. Nicht zufällig eröffnet Bayoumi bereits seinen bemerkenswerten Aufsatz »Die Rassisierung der Religion« bzw. »Racing Religion« mit direkten Zitaten aus Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage« und Jean Genets »Die N«. Gerade jener Referenzpunkt zum anti-Schwarzen Rassismus taucht auch in seinem Buch »How does it feel to be a problem. Being Young and Arab in America« auf. Wie der Titel bereits zeigt, greift Bayoumi auf W.E.B. Du Bois Frage zurück, die der afroamerikanische Philosoph und Soziologie 1903 in »The Souls of Black Folk« stellte. Daran anknüpfend bemerkt Bayoumi: »Being a problem is a strange experience – frustrating, even.« (Bayoumi 2018, S. 6) Er greift auf die Erfahrung des »doppelten Bewusstseins« zurück, wie sie Du Bois formulierte, um sie auf den antimuslimischen Rassismus anzuwenden. In seinem gleichnamigen Buch porträtiert er das Leben von sieben jungen Arab-Americans aus Brooklyn und zeigt, ihre alltäglichen Kämpfe mit Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, ihre Erfahrungen und den Umgang mit staatlicher Überwachung. Darunter Rasha, die in Folge rassistisch motivierter Maßnahmen in Reaktion auf das World Trade Center mit ihrer Familie Opfer einer Razzia und für drei Monate inhaftiert wurde.

Her liberty was taken away from her for no good reason. She hadn't hurt anyone but was treated like a criminal, and she experienced firsthand the manner in which people in prison are treated. She felt powerless to change her situation and utterly unable to challenge her accusers. And when the presumption of guilt was summarily dumped on her, she felt stripped of her dignity. Now she realizes the importance of speaking out, of correcting the ills that befell her and continue to befall others, and of being able to talk back to a system orchestrated to pacify you. (Ebd., S. 43)

3 transkribiert aus dem Wortlaut in »Panel 2: Securitisation and Sexualisation, Konferenz ›Living with Islamophobia« im Jüdischen Museum Berlin, am 12. Oktober 2018, online abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=FGFh5aVQRyc> (Zugriff am 1.9.2024).

Rasha entscheidet sich, ihr Leben dem Eintreten für Menschenrechte zu widmen und andere Betroffene zu unterstützen. Während Rasha aus einem säkularen muslimischen Haushalt stammt, wird Yasmin als 15-jährige fromme Muslimin vorgestellt, die aufgrund ihres Glaubens vom Schulball ausgeschlossen und unter Druck gesetzt wurde, ihre Position im Schüllerrat aufzugeben, sie studiert nun Jura. Doch Bayoumi geht es nicht darum, Erfolgsgeschichten zu schreiben, vielmehr rekonstruiert er die komplexen Gefühlslagen junger muslimischer Menschen in den USA und zeigt, welchen Einfluss Generalverdacht und antimuslimische Stimmungsmache auf ihre Zugehörigkeitsgefühle haben und wie sie darum ringen, ihren Weg zu gehen.

Wie es sich vergleichsweise in Deutschland anfühlt, als Sicherheitsproblem wahrgenommen zu werden, fragte ein dreijähriges Forschungsprojekt an der Alice Salomon Hochschule unter der Leitung von Prof. Iman Attia. Das BMBF-geförderte Teilprojekt »Gouvernementalität« im Verbundprojekt »Das Bedrohungsszenario des ›islamistischen Terrorismus‹ aus den Perspektiven von Politik, Medien und muslimischen Communities«⁴ stellt den Umgang von Muslim:innen mit dem hegemonialen Sicherheitsdiskurs ins Zentrum einer rekonstruktiven empirischen Analyse, deren Ergebnisse in der Publikation »Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs« (Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021) versammelt sind. Auf Basis qualitativer Einzel- und Gruppen-Interviews und in Anlehnung an Foucaults Begriff der Gouvernementalität, gibt die Studie Aufschluss darüber, welche Erfahrungen Muslim:innen mit dem versicherheitlichten antimuslimischen Rassismus in Alltag und Beruf machen und wie sie darum bemüht sind, Handlungsmacht (zurück) zu erlangen. In Gruppendiskussionen identifizieren die Autor:innen ein Spannungsverhältnis aus intersektionalen Positionierungen, Prozessen der (Ent)Solidarisierung und Strategien des (Ver)Antwortens. Dagegen geben Einzelinterviews Aufschluss darüber, wie sich (als) Muslim:innen (Markierte) globalhistorisch positionieren, in schützende Distanzierungen treten oder performativ intervenieren. Insgesamt wird ersichtlich, wie sie eigene Bedürfnisse in den Fokus nehmen und Forderungen stellen nach politischer Repräsentation, Schutz vor antimuslimischem Rassismus und mehr Akzeptanz, um als Teil der hiesigen Gesellschaft angenommen zu werden.

In gesellschaftlichen Spannungsverhältnissen von Anerkennung und Ablehnung beobachtet Naika Foroutan, wie sich muslimische Identitäten pluralisieren und ausrichten, und wie religiöse Bezüge revitalisiert und hybridisiert werden (Foroutan 2020, S. 21), weshalb heterogene, performative Identitätsbildungsprozesse unmittelbar auf Erfahrungen der Fremd- und Selbstwahrnehmung aufbauen:

4 siehe <https://www.ash-berlin.eu/forschung/forschungsprojekte-a-z/bedrohungsszenario/>

So entstehen muslimische Identitätstypen zwar auch im Bewusstsein der Ablehnung, die durch antimuslimische Ressentiments innerhalb der nichtmuslimischen Gesellschaft spürbar wird. Sie entstehen aber auch aus dem Bedürfnis, sich selbst einen Definitionsraum zu schaffen, in Zeiten, in denen der Islam ein sichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Alltagslebens in Deutschland geworden ist (Foroutan 2020, S. 45).

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang vergleichende Studien, die die Perspektive von Muslim:innen befragen und verbreitete Strategien identifizieren, um gegen antimuslimischen Rassismus vorzugehen, und damit das Anliegen der besagten Konferenz »Living with Islamophobia« für eine subjektorientierte Blickrichtung zum Ausgangspunkt nehmen. Unter den Teilnehmer:innen befand sich auch Prof. Salman Sayyid von der *University of Leeds*, UK. Gemeinsam mit Prof. Ian Law und Dr. Amina Easat-Daas veröffentlichte Sayyid im Frühjahr 2018 einen komparativen Bericht über »Dominant Counter-Narratives to Islamophobia« (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018). Das zweijährige Projekt (2017–2018) »Counter-Islamophobia Kit«, das am *Centre for Ethnicity and Racism Studies* der Universität Leeds angesiedelt war und vom *Right, Equality and Citizenship (REC) Programme* der Europäischen Union finanziert wurde, zielte darauf ab, für ein besseres Verständnis für das Spektrum und die Funktionsweisen von Gegennarrativen zu sorgen. Zum internationalen Forschungsteam zählen die *Islamic Human Rights Commission* mit Sitz in London sowie Universitäten in Athen, Lüttich, Budapest, Prag und Lissabon/Coimbra. Das Projekt blickt u.a. auf Gegennarrative in acht ausgewählten Ländern und identifiziert zentrale Gegennarrative, die in ein EU Toolkit übertragen wurden. Zuvor identifizierte das Projekt vier übergreifende Meta-Narrative, die sich als wichtig erweisen, um wirksame Gegen-Narrative untersuchen zu können. Dazu gehören die Normalisierung von Islamophobia, die Notwendigkeit von Räumen, in denen Muslim:innen die Kontrolle über ihr(e) Narrativ(e) zurückgewinnen können, die Bekämpfung einer Obsession mit muslimischen Zuschreibungen in Gesetzen und Politiken, und die Verantwortlichkeit bzw. Rechenschaftspflicht für institutionellen Rassismus (Merali 2017, S. 8). Die Ergebnisse basieren auf empirischen Datensätzen, die im Rahmen einer Feldforschung mit 278 Befragten und Texten aus digitalen, politischen, medialen und zivilgesellschaftlichen Diskursen zusammengetragen wurden. Zu den zehn in Europa am weitesten verbreiteten und genutzten Gegen-Narrativen zählt der Bericht:

Challenging constructions of Muslim ›threat‹, »Building inclusive nations: challenging exclusive and discriminatory national projects«, »Cultural compatibility and conviviality: challenging the narrative separation of cultural and ethnic groups«, »Elaborating plurality: challenging narratives of Muslim singularity«, »Challenging narratives of sexism«, »Building inclusive futures«, »Deracialising

the state: challenging institutional narratives«, »Emphasising humanity and Muslim normalisation: challenging narratives of division«, »Creating Muslim space(s)«, »Challenging distorted representation: verity and voice (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 8).

Die Autor:innen bewerten die Gegen-Narrative als stark, innovativ und vital, da sie das multidimensionale Problem auf verschiedenen Wegen adressieren und antimuslimische Argumente widerlegen und neue Erzählungen für eine inklusive Gesellschaft entwerfen (ebd., S. 20). Aufschlussreich ist die Einschätzung über das komplexe Verhältnis zwischen einzelnen Gegennarrativen, so könnte etwa die Forderung nach sicheren muslimischen Räumen als Ausdruck einer Segregation umgedeutet und im Konflikt mit dem Narrativ, künstliche Trennungen zwischen Gruppen zu vermeiden, gesehen werden (ebd., S. 20). Zudem wenden die Autor:innen ein, dass es im Zuge einer Kritik an verzerrten Islam-Darstellungen auch zu vereinfachten Narrativen über eine muslimische Singularität kommen kann. Zwar könnten diese Gegennarrative abgewehrt werden, dennoch stellten sie »an integrated package of key argument« (ebd., S. 20) dar, auch wenn ihre Effekte nicht gemessen wurden. Nichtsdestotrotz wird im Bericht betont, dass es neben besagten Gegenstrategien auch politische und institutionelle Veränderungen benötigt, um gegen antimuslimischen Rassismus in seiner Breite vorzugehen. Eine Einschätzung, die Expert:innen aus Wissenschaft und Politik teilen, und konkrete Maßnahmen empfehlen, um den antimuslimischen Rassismus strukturell zu adressieren, etwa indem unabhängige Beratungsstellen eingerichtet und Beauftragte berufen, Lehrpläne überprüft und Curricula überarbeitet, Förderrichtlinien und -programme initiiert, das Berliner Neutralitätsgesetz abgeschafft und Registrierung islamfeindlicher Straftaten verbessert werden (Abschlussbericht Berliner Expert:innenkommission gegen antimuslimischen Rassismus 2020). Folgerichtig identifiziert Achim Bühl (2019, S. 151) strukturelle, institutionelle, gewaltförmige, alltägliche, narrative und diskursive Rahmenbedingungen, unter denen sich Strategien gegen antimuslimischen Rassismus abspielen. Es verwundert nicht, dass der Islamophobia-Kit (Law/Easat-Daas/Sayyid 2018, S. 11) es dementsprechend nicht versäumt, die Rolle der Sozialen Medien wie Twitter, Facebook, Instagram und Blogs hervorzuheben und u.a. auf erfolgreiche Hashtag-Kampagnen aus Deutschland zu verweisen. Ein Beispiel stellt #CampusRassismus dar, oder #SchauHin, die zwar nicht in erster Linie den antimuslimischen Rassismus ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten, jedoch von zahlreichen Muslim:innen genutzt wurden, um auch über ihre Erfahrungen mit Diskriminierung in Institutionen und im Alltag zu berichten. Asmaa Soliman (2019) nimmt ein ausgeprägtes Engagement unter Muslim:innen der dritten Generation in der deutschen Öffentlichkeit wahr und exploriert in Anlehnung an Nancy Fraser »Gegenöffentlichkeiten« als Formen eines Gegen-Diskurses, der auf herrschende Diskursverhältnisse reagiert, und

durch die Minderheiten, bzw. Muslim:innen, Themen eigenständig definieren, die anderweitig von der breiten Öffentlichkeit verdrängt oder anders gerahmt werden. Soliman überprüft drei Grundbedingungen, um von einer Gegenöffentlichkeit zu sprechen: Dazu zählt erstens eine Enttäuschung über den Mainstream-Diskurs; zweitens die Absicht, Themen aus eigener Perspektive mitzuteilen; und drittens die Initiation eigener Gegen-Diskurse, die hegemoniale kritisieren (ebd., S. 188). Am Beispiel erfolgreicher Hashtag-Kampagnen wie #Schauhin, dem Medienportal *muslime.tv* und dem medialen Engagement ausgewählter muslimischer Blogger:innen exemplifiziert Soliman, wie Kritik an der medialen Repräsentation von Muslim:innen geübt, die Mechanismen von antimuslimischen Rassismus demontiert und alternative Selbstbilder im Netz generiert werden. Einen vergleichbaren Ansatz bemüht Said Rezek (2019), indem er die Hashtagaktion #meinmoscheereport in Reaktion auf Constantin Schreibers Publikation »Inside Islam« und der TV-Reihe »Der Moscheereport« als eine Form der muslimischen Gegenöffentlichkeit bewertet. Rezek konstatiert eine hohe digitale Beteiligung, sodass die Aktion auch die etablierten Medien erreichte und über die deutsche Grenze hinauswirkte (ebd., S. 115). Muslim:innen nutzten den Hashtag, um individuelle Erfahrungen aus dem Moscheealltag zu teilen, sodass anknüpfend an Fraser die Grenze zwischen privaten und öffentlichen Sachverhalten in der subalternen Gegenöffentlichkeit aufgehoben wird (ebd., S. 117). Rezek resümiert:

Am Beispiel der Hashtagaktion #meinmoscheereport ist deutlich geworden, dass Gegenöffentlichkeiten als Korrektiv oder mindestens als Ergänzung zur Berichterstattung etablierter Medien dienen können, indem Perspektiven von MuslimInnen in die Debatte integriert worden sind, die sonst ungehört geblieben wären. (Ebd., S. 118)

Neben der Mitgestaltung des medialen Diskurses, zählen auch kulturelle Teilhabe auf Literatur-, Kunst- und Theaterbühnen, das politische Engagement in Vereinen, Initiativen und Verbänden, der Protest gegen Gewalt und rechten Terror und das Melden und Bekämpfen institutioneller Diskriminierung zu notwendigen und verbreiteten Handlungsformen insbesondere unter muslimischen Jugendlichen (Attia/Keskinçilic 2022). Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von CLAIM, der Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit mit Sitz in Berlin. Claim vernetzt Akteure verschiedener gesellschaftlicher Bereiche national und international miteinander, schafft Impulse durch wissenschaftliche und praxisbezogene Publikationen, koordiniert mediale Kampagnen (z.B. 1. Juli, dem Tag gegen antimuslimischen Rassismus), lädt zu Fachtagungen und Konferenzen ein, und setzt sich mit dem Projekt I, Report für die Verbesserung der Datenlage zu islamfeindlichen Straftaten ein. Die Frage nach den Auswirkungen und sich daraus ableitenden Umgangsweisen bleibt hoch aktuell und führt die Notwendigkeit einer

Forschung vor Augen, die verbreitete Reaktionsmuster unter (als) Muslim:innen (Markierte) auf ihre Bedingungen und Bedeutungen untersucht.

2.2.3 Komparative Studien zum Antisemitismus oder Überlegungen zur Figur des »Semiten«

Es ist kein Zufall, dass unter den Panelist:innen der *Living With Islamophobia* Konferenz nicht nur Bayoumi einen analytischen Transfer aus der Antisemitismusforschung für den Fall des antimuslimischen Rassismus bemüht. In beiden Phänomenen liegt das Spezifikum in der Rolle, die Religion im Zusammenhang mit »Rasse« und Kultur in Othering-Prozessen spielt. Oder anders ausgedrückt, stellt »Rasse« eine entscheidende Signifikante auch in religiös-kultureller Differenzmarkierung dar. Es verwundert nicht, dass bereits zur kolonialen Zeit das Sprechen über Araber:innen und Muslim:innen unter dem Zeichen einer »semitischen« Hypothese stand, insofern »whatever was said about Jews could equally be said about Arabs, and vice versa« (Anidjar 2008, S. 18). Vorwürfe der List und Lüge, der Illoyalität und Bedrohlichkeit prägten die Wahrnehmung beider religiöser Gruppen in ähnlicher Weise, sodass auch Edward W. Said (1976, S. 27), nicht umhin kam, den europäischen Orientalismus als »strange, secret sharer of Western anti-Semitism« zu bezeichnen. Der amerikanisch-palästinensische Literaturkritiker erinnert an Ernest Renans (1832–1892) philologische Einordnungen des Hebräischen und Arabischen unter dem Gesichtspunkt einer vermeintlich semitischen »Rassen«-Zugehörigkeit. Für Renan standen die Eigenschaften der »semitischen« Sprachen – »inorganic, arrested, totally ossified, incapable of self-regeneration« (Said 1995, S. 145) – repräsentativ für die Unzulänglichkeit, Primitivität und Unterlegenheit von Jüdinnen und Juden sowie Araber:innen selbst. Die sprachliche Differenzmarkierung erfolgte in rassifizierenden Kategorien, sodass Renans Einschätzung, »that Semitic is not a live language« unmittelbar mit der Vorstellung verknüpft war, dass »for that matter, neither are Semites live creatures«, wie Said resümierte (ebd., S. 145). Die linguistische Abgrenzung durch den französischen Orientalisten und Sprachwissenschaftler Renan erfolgte explizit unter dem Vorzeichen einer indo-europäischen »Rassen«-Überlegenheit:

One sees that in all things the Semitic race appears to us to be an incomplete race, by virtue of its simplicity. This race – if I dare use the analogy – is to the Indo-European family what a pencil sketch is to painting; it lacks that variety, that amplitude, that abundance in life which is the condition of perfectibility. Like those individuals who possess so little fecundity that, after a gracious childhood, they attain only the most mediocre virility, the Semitic nations experienced their fullest flowering in their first age and have never been able to achieve maturity. (Renan zit.n. Said 1995, S. 149)

Vorstellungen von Araber:innen boten sich gerade deshalb dazu an, Jüdinnen und Juden in Deutschland zu stigmatisieren, weil beide Gruppen als ›semitisch‹ galten. Deutsche Jüdinnen und Juden mit Araber:innen in deutschen Kolonien in Afrika zu vergleichen, gehörte, wie Christian S. Davis (2019) zeigt, zum gängigen Repertoire unter deutschen Antisemit:innen des 19. Jahrhunderts. Unter der Nennung vermeintlich arabischer Charakteristika, darunter Korruption, (sexuelle) Gewalttätigkeit und Syphilis, sollte die vermeintlich ›semitische‹ Eigenheit deutscher Jüdinnen und Juden untermalt werden, um gegen ihre Emanzipation zu argumentieren und die Gefahr einer Unterwanderung heraufzubeschwören (ebd., S. 54). Der Vergleich diente dazu, die These des »jüdischen Parasitentums« *hier* mit dem Beispiel des Arabers als ›semitisches‹ Äquivalent *dort* zum Leben zu erwecken (ebd., S. 59). Andersherum wurden auch antisemitische Sprachbilder für das koloniale Projekt in Gebrauch genommen. So warnten deutsche Antisemit:innen vor der »destructive nature of Arabs in Eastern and Central Africa by highlighting the qualities they supposedly shared with Jews« (ebd., S. 62). Wie Jüdinnen und Juden würden auch Araber:innen kulturelle Errungenschaften zerstören. In einem Artikel unter dem Titel »Semitic Barbarians in Africa«, erschienen im »Reichsgeldmonopol: Antisemitisches Volksblatt«, im Jahr 1888 wurden Araber:innen als »the Jew's cousin« und der Kampf gegen arabische Einflüsse sogar als »antisemitic in the truest sense of the word« bezeichnet (zit.n. Davis 2019, S. 62), galt doch zu dieser Zeit »antisemitisch« noch affirmativ als Selbstbezeichnung von Antisemit:innen.

Doch Davis unterschlägt die Bedeutung des antimuslimischen Rassismus. Denn genauer genommen vermengte sich der deutsche Kolonialdiskurs über Araber:innen explizit mit jenem über Muslim:innen. Das geschah unter dem Vorzeichen einer »Islamisierung« deutscher Kolonien, wie Missionare, Politiker und Wissenschaftler im Rahmen der Zweiten und Dritten Kongresse der deutschen Kolonialverhandlungen 1905 und 1910 die Warnung nannten (Keskinkılıç 2019). Geschlossen forderten sie die Regierung auf, den Islam aus den Kolonien zu verdrängen und Muslim:innen/Araber:innen zu beobachten, sie nach christlich-europäischem Vorbild zu erziehen und zu kontrollieren. Die Begriffsmarkierungen »Araber«, »Mohammedaner« und »Moslem« wurden in den Vorträgen im Berliner Reichstag synonym verwendet, sie verwiesen jeweils aufeinander und ergänzten sich gegenseitig im Bild eines dem Christentum und Deutschen Reich feindlich gesinnten und bedrohlichen Islams. Redner warnten im Reichstag davor, dass der Islam Gewalt und Krankheit über die Kolonien bringe. Er wurde als »Kulturhemmnis« (VDK 1910, S. 634), als »Kulturgefahr« (VDK 1905, S. 531) und »Prinzip sittlicher Fäulnis« (vgl. VDK 1905, S. 529) eingestuft und ausdrücklich im Zusammenhang mit einem »Rassenproblem« diskutiert, sodass Muslim:innen bereits hier entlang essentialistischer Vorstellungen von Kultur und Religion rassifiziert wurden (Keskinkılıç 2019, S. 40ff.). Als Maßnahme gegen Islam und Muslim:innen in deutschen Kolonien wurde schlussendlich »eine christliche, d.i. von selbst eine antiislamische, Kolonialpolitik« gefordert (VDK

1910, S. 654). Der Gebrauch des Araberbildes kam in anderen Worten nicht ohne jenes des Muslims aus. Sie bildeten eine Einheit, weshalb die sich im Diskurs über ›den Araber‹ herauskristallisierenden antisemitischen Verknüpfungen zugleich auf Muslim:innen übertragen wurden. Das wird gerade da offensichtlich, wo Araber:innen als Muslim:innen für die Verbreitung der Syphilis, einer im antisemitischen Repertoire als jüdisch markierten Krankheit (vgl. Gilman 2005[2009], S. 397), verantwortlich gemacht wurden und die sexualisierte Gefahr wortwörtlich auf den Islam zurückgeführt wurde. Ähnlich wie im Antisemitismus wurde auch Muslim:innen in deutschen Kolonien vorgeworfen, Kultur und Zivilisation vorzugaukeln, ja zu imitieren, sich hinter mangelhaften Fassaden zu verbergen, genauso wie sie der Übertretung politischer, sozialer und sexueller Grenzen beschuldigt wurden, weil sie sich jenseits europäisch-christlicher Normensysteme bewegen und deshalb ein Problem für die eindeutige Ordnung stellen würden (Keskinkılıç 2019, S. 48; S. 113f.). Die Analogie zu Jüdinnen und Juden ging so weit, dass Araber:innen als »Mohammedaner« eine »semitische Gewandtheit« (VDK 1905, S. 530) im wirtschaftlichen Handel nachgesagt und sie gleichzeitig für wirtschaftliche Stagnation und ausbleibende Entwicklung verantwortlich gemacht wurden. Damit repräsentierten Muslim:innen in deutschen Kolonien genauso wie Jüdinnen und Juden in Deutschland eine Position des Dritten, die beide Gruppen in widersprüchliche Etikettierungen zwingt und unter dem Argument einer unüberbrückbaren Differenz als ewige Andere produziert (Keskinkılıç 2019, S. 112).

Der historische Kontext zeigt zum einen, dass der antiarabische mit dem antimuslimischen Rassismus eins zu eins zusammenfiel und zum anderen, dass damit auch der antimuslimische Rassismus im Speziellen eine globale Allianz mit dem Antisemitismus einging. Das tritt auch im gegenwärtigen Sprechen über die »islamische Gefahr« in unterschiedlichen Varianten in Erscheinung. Zum Beispiel im Winter 2015 auf einer Montagsdemonstration der *Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*, als ein »besorgter Bürger« in Dresden aufklärt:

Man muss erstmal die Leute aufklären, dass wir kein souveränes Land sind mit keiner souveränen Regierung. Dass die Befehle aus Tel Aviv und Washington kommen. Und die USA, die USA wird wieder regiert von der AIPAC, einer jüdischen Lobby, das hat nichts mit rechtslastig zu tun, das ist Tatsache. (Panorama 2014)

Die Figur des jüdischen Strippenziehers taucht aber selbst dann auf, wenn Jüdinnen und Juden nicht explizit benannt werden. Sie entlädt sich beispielsweise in der Verschwörungserzählung über einen von den obersten Islam-Gelehrten Saudi Arabiens erdachten Kriegsplan zur Übernahme Europas, wie es in einem Vortrag des AfD-Politikers Albrecht Glaser (2017) über die Gefahr der »Islamisierung« heißt. Der Fall knüpft nahtlos an das antisemitische Pamphlet *Protokolle der Weisen von Zion* über eine angeblich von der »jüdischen Führung« gelenkte Weltverschwörung an (Benz

2011). Dass Jüdinnen und Juden sowie Muslim:innen auch zeitgleich als zwei Varianten der gleichen Gefahr imaginiert werden können, zeigen wenige Klicks durch rechte Internetforen, in denen Angela Merkel zum einen mit Kopftuch dargestellt und beschuldigt wird, das Land insgeheim zu islamisieren und zum anderen als heimliche Jüdin »enttarnt« wird, die sich an »den Deutschen« für den Holocaust rächen wolle, indem sie die Bevölkerung durch Migrant:innen und Muslim:innen »austausche« (Keskinçilic 2019, S. 124f.).

Angesichts dieser augenfälligen Gleichzeitigkeit könnten Iman Attias Worte auf der Konferenz »Feindbild Muslim – Feindbild Jude« vom Jahr 2009 nicht drängender sein:

Sollte es also möglich sein, dass hier eine Verschiebung stattgefunden hat, dert, dass das, was gegen Juden nicht mehr gesagt werden darf, nun gegen Muslime gerichtet wird? Das würde ein düsteres Licht auf die Auseinandersetzung mit Antisemitismus der letzten Jahrzehnte werfen. Dann würde der antimuslimische Rassismus [...] in seiner gegenwärtigen Form auch den Antisemitismus meinen. (Attia 2009b, S. 88)

Anders ausgedrückt: Wenn Jüdinnen und Juden in den einen Fällen im Sprechen über die »Islamisierung« benannt, in anderen Fällen aus dem Antisemitismus bekannte Motive ein Ventil in Islamdebatten finden, sind Jüdinnen und Juden dann von antimuslimischem Rassismus berührt, weil dieser sie mal offen, mal unter der Hand mit meint? Für Jan Lohl steht dies außer Frage. Er spricht von einer »sekundär-antisemitische[n] Funktion des antimuslimischen Rassismus«, bei der Schuld und Täterschaft im Zusammenhang mit Erinnerung an den Holocaust auf Muslim:innen externalisiert (und sie als »Täter_innen nach nationalsozialistischem Vorbild« wahrgenommen) werden — das Feindbild richte sich stellvertretend gegen Jüdinnen und Juden (Lohl 2017, S. 296). Das heißt, Lohl geht von einer antisemitischen Projektion auf Muslim:innen aus, die, selbst wenn Jüdinnen und Juden nicht benannt werden, sich weiterhin unbewusst gegen sie richte: »Aus der vorgeschlagenen psychoanalytischen Perspektive kann der antimuslimische Rassismus sekundär-antisemitisches Fühlen, Handeln und Denken *psychisch* gleichsam mit repräsentieren.« (Ebd., S. 298)

Heute ist der Begriff »Semit« aus dem rhetorischen Jargon nahezu verschwunden. Gil Anidjar (2008, S. 19f.) erklärt, dass Araber:innen im Kontext des Nationalsozialismus aus strategischem Kalkül aus dem Diskurs des »Semiten« getrennt wurden, um Jüdinnen und Juden als Feindbild zu fokussieren. Doch muss diese eingeworfene Diskurstransformation nicht automatisch bedeuten, dass die dem Araber (analog zum Muslim) bis dahin zugeschriebenen vermeintlich »semitischen« Eigenschaften (Lüge, Betrug, List, Unzulänglichkeit, Grenzübertretung, Macht, Gefahr) verschwunden wären; er also nicht mehr als ein »dem Juden« gleicher »Se-

mit« gedacht werden würde, nur weil er nicht mehr als solcher bezeichnet werden kann. Im Gegenteil tritt »der Semit« im Araber/Muslim umso deutlicher in aktuellen Diskursen über die »Islamisierung« in Erscheinung, ohne dass er als solcher benannt wird. »The transference of a popular anti-Semitic animus from a Jewish to an Arab target was made smoothly, since the figure was essentially the same«, so formulierte bereits Said den Erfolg des orientalistischen Diskurses in seiner Schnittstelle zum Antisemitismus, nicht weil neu, sondern weil bereits tradiert (Said 1995, S. 286). Im Übrigen findet die noch immer einflussreiche argumentative Trennung/Opposition des Arabers vom Juden heute eine skurrile Kehrtwende, bei der wiederum Jüdinnen und Juden in eine abendländische Allianz (»christlich-jüdisches Abendland«) gegen Muslim:innen imaginiert werden. Doch verdeckt dieser neue Topos schlichtweg, wie sich auch der Antisemitismus – in Anlehnung an die vorausgegangenen Überlegungen – gleich zweifach erfüllt: erstens, indem tabuisierte antisemitische Stereotype der List und Lüge, der Überfremdung und Unterwanderung auf Muslim:innen projiziert werden (und damit Jüdinnen und Juden als Feindbilder über Umwege in der Figur von Muslim:innen aufrechterhalten werden) und zweitens, indem die (vorgebliche) Solidarität mit Jüdinnen und Juden zur Abwehr gegen den Islam nur so lange gilt, wie sich Jüdinnen und Juden der deutschen Deutungshoheit und christlich-säkularen Leitkultur unterwerfen. Das heißt, sie werden auch währenddessen (noch immer) als Andere ins Visier genommen, kritisch beäugt und problematisiert, besonders dann, wenn ihre religiösen Riten jenen der Muslim:innen ähneln oder sie gar Fürsprache für die Anderen nehmen, sich gegen ihre Instrumentalisierung wehren und so dem hegemonialen Projekt widersprechen (Keskinkılıç/Langer 2018). Die Figur des »Semiten«, auch wenn aus dem rhetorischen Jargon begrifflich verschwunden, durchzieht rein konzeptionell noch immer das Sprechen und Denken über Jüdinnen und Juden sowie Muslim:innen, weshalb sich Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus nicht nur ähneln, sondern derart überschneiden, dass sie sich in bestimmten Fällen im jeweils anderen Phänomen manifestieren können. Die heutige Tabuisierung des »Semitischen« trägt ihrerseits dazu bei, dass der antimuslimischen Rassismus als im Vergleich zum Antisemitismus legitim erscheinende Umgangsform mit dem muslimischen Anderen kultiviert und die Figur des »Semiten«, und damit auch der Antisemitismus, über Umwege weiterhin am Leben erhalten wird, und zwar Hand in Hand.

2.2.4 Frantz Fanon und das epidermische »Rassen«schema: Affekte, Körper und Bewusstsein

Komparative Zugänge, wie sie in den letzten Jahren vermehrt die Ähnlichkeiten, Unterschiede, die Überschneidungen und Beziehungen zwischen Antisemitismus und (antimuslimischem) Rassismus ins wissenschaftliche Interesse rückten (At-

tia 2018b; Benz 2011; Keskinkılıç 2019; Schiffer/Wagner 2009; Shooman 2015) stellen für die vorliegende Untersuchung zu »Muslimischen Existenzkünsten« keinen vernachlässigungsfähigen Exkurs zu vermeintlichen Randthemen dar, sondern dienen dazu, den paradigmatischen Transfer bzw. die intersektionale Überlappung, ausgehend von den jeweiligen Kritiken zu den Funktionsweisen und Erscheinungsformen der jeweiligen Phänomene, auf eine subjektorientierte Forschung zu übertragen. Sie dienen dazu, das Feld gleichermaßen für Fragen der Selbstbilder und -wahrnehmungen, den Umgangsweisen und Reaktionsmustern zu öffnen und aus Erkenntnissen der Antisemitismusforschung, wie auch aus den Studien zum anti-Schwarzen Rassismus und Orientalismus im Speziellen zu profitieren. Ein vergleichbarer Ansatz lässt sich bereits in verschiedenen Studien identifizieren, die phänomenübergreifende Muster identifizieren bzw. analytische Transfers bedienen, wie sie etwa prominent in den Arbeiten Frantz Fanons zur Geltung kommen.

Fanon gilt als wichtiger Vordenker und Wegbereiter der Postkolonialen Theorie. Seine Schriften zählen zu Standardwerken, die an keiner Relevanz eingebüßt haben. Mit »Schwarze Haut, weiße Masken« lieferte Fanon (1985) eine fulminante Kritik des anti-Schwarzen Rassismus und legte damit einen unverzichtbaren Grundstein für die gegenwärtige Rassismusforschung. Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erhält Fanon dagegen für seine Kritik des europäischen Antisemitismus. Dabei verweist der antikoloniale Denker und Psychiater mehrfach auf die jüdische Erfahrung, er stellt Fragen an die Funktionsweisen antisemitischer Projektionen, ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden zum Kolonialrassismus. Dabei geht es Fanon um weit mehr als eine schlichte Vergleichsdebatte, denn zeitgleich rückt er Fragen nach Umgangsformen, nach affektiven Modalitäten und Selbstwahrnehmungen in den Mittelpunkt der Analyse. Für Fanon ist die jüdische Situation in Europa kein Nebenschauplatz in der Geschichte des europäischen Kolonialismus. Im Gegenteil zieht sich der Fall des Antisemitismus und seine Auswirkungen auf Jüdinnen und Juden im analytischen Transfer für eine Kritik des Kolonialrassismus wie ein roter Faden durch das gesamte Werk. Fanon thematisiert beide Phänomene zusammen, die jüdische Erfahrung denkt er mit der Schwarzen gemeinsam und verwebt die Perspektiven. Seine Kritik am anti-Schwarzen Rassismus und sein Blick auf Selbst-, Körper- und Welt-Wahrnehmung kommt nicht ohne die zum Antisemitismus und den Selbst-, Körper- und Welt-Wahrnehmungen von Jüdinnen und Juden angesichts jahrhundertelanger Verfolgung und Diskriminierung aus. Fanon interessiert sich für die spezifischen Besonderheiten in den Problemen des Antisemitismus und des anti-Schwarzen Rassismus und für die jeweiligen Metaphernzuschreibungen. »Man hat Angst vor dem Juden aufgrund seines besitzergreifenden Potentials. ›Sie‹ sind überall. Die Banken, die Börsen, die Regierung sind von ihnen verseucht. Sie herrschen über alles. Bald wird ihnen das ganze Land gehören« (ebd., S. 113), paraphrasiert Fanon weit verbreitete anti-

semitische Verschwörungserzählungen. Jüdinnen und Juden werden mit Macht, Reichtum und Einfluss assoziiert, sie werden einer Unterwanderung beschuldigt, als »Strippenzieher« vermutet und für das gesellschaftliche Übel verantwortlich gemacht. Im Unterschied dazu führt Fanon im anti-Schwarzen Rassismus Bilder der Unzulänglichkeit, der Primitivität und sexuellen Potenz ins Feld. Im Sagbaren über Schwarze Menschen stehe die »halluzinierende sexuelle Potenz« (ebd., S. 113) genauso wie die »sexuelle Furcht« im Zentrum.

Keinem Antisemiten käme es zum Beispiel in den Sinn, den Juden zu kastrieren. Man tötet oder sterilisiert ihn. Der N[...] dagegen wird kastriert. Der Penis, Symbol der Männlichkeit, wird berichtet, das heißt verneint. Man erkennt den Unterschied zwischen den beiden Haltungen. Der Jude wird in seiner konfessionellen Persönlichkeit, in seiner Geschichte, in seiner Rasse, in den Beziehungen getroffen, die er mit seinen Vorfahren und seinen Nachkommen unterhält; im Juden sterilisiert, tötet man den Stamm; jedesmal wenn ein Jude verfolgt wird, verfolgt man in ihm die ganze Rasse. Den N[...] aber trifft man in seiner Körperlichkeit. Man lyncht ihn als konkrete Person. Als aktuelles Wesen ist er gefährlich. Die jüdische Gefahr wird ersetzt durch die Angst vor der sexuellen Potenz des N[...]. (Ebd., S. 116)

Doch der Vergleich wirkt plakativ und ist unterkomplex, er wird der Flexibilität des Antisemitismus nicht gerecht und unterschlägt, dass — um es in Freudschen Kategorien auszudrücken — neben Über-Ich-Projektionen (Macht, Intelligenz, Reichtum) auch Es-Projektionen (Trieb, Schmutz, Krankheit) eine projektive Grundlage in der Figur des Juden finden, wie sie etwa im Bild des »Ostjuden« als vermeintlich schmutzig, niederträchtig, ungebildet, traditionell und primitiv, gefährlich und krank zum Tragen kommen. Jüdinnen und Juden werden gleichermaßen zur sexuellen Gefahr konstruiert, kursieren doch seit Jahrhunderten Vorwürfe, jüdische Männer würden (nicht-jüdische) Frauen verführen, vergewaltigen, bedrohen und unterdrücken (Spilker 2013). Gleichzeitig gelten jüdische Männer als effeminiert, »verweiblicht« und homosexuell, so wird die rituelle Beschneidung auch als Zeichen einer Entmannung skandalisiert, die religiöse Praxis als wider die Natur der Geschlechter kriminalisiert und der jüdische Körper als krank und schwach pathologisiert (Gilman 1991; Gilman 2014; Rohde 2005). Auch der Antisemitismus ist gegendert und sexualisiert. Dazu zählt, dass Jüdinnen und Juden mit einer primitiven und gefährlichen Sexualität in Verbindung gebracht werden (können). Zwar entgegen Fanon vergleichbare Stereotype im Antisemitismus nicht, dennoch bleibt er bei seiner Position. »Wir haben dagegen nichts einzuwenden«, schreibt er. »Aber der Meister ist hier der N[...]. Er ist Spezialist in dieser Frage: wer Vergewaltigung sagt, sagt N[...],« resümiert Fanon (1985, S. 177). Den Unterschied zwischen den Phänomenen sieht er weiterhin in den scheinbar diametral entgegengesetzt zur Geltung

kommenden Projektionen: »Der N[...] stellt die biologische Gefahr dar. Der Jude die intellektuelle Gefahr.« (Ebd.)

Fanon geht es weniger darum, Phänomene zu hierarchischen, als vielmehr eine komparative Perspektive zu bemühen, um grundlegende Muster aufzuspüren, auch wenn einige Differenzierungsversuche in der Diskussion um Antisemitismus und Rassismus wenig überzeugend sind (vgl. kritisch Attia/Keskinkılıç 2024), so wird doch ersichtlich, wie wichtig Fanon der Rückgriff auf die Antisemitismuskritik ist, um den vorliegenden Gegenstand, den Kolonialrassismus zu begreifen. An einigen Stellen mag Fanon Unterschiede fokussieren, an anderen übt er sich in einem direkten analytischen Transfer. Dafür spricht der Einfluss, den Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage« auf »Schwarze Haut, weiße Masken« zweifellos hatte. Fanon würdigt die Arbeit des französischen Philosophen als meisterhafte Untersuchung (Fanon 1985, S. 115), auf die nun seine Kritik anschließt, er setzt sie damit in unmittelbaren Zusammenhang zu Sartres Text und greift dessen Ausführungen, das wird in mehreren Kapiteln deutlich, paradigmatisch auf. Es wäre nicht übertrieben zu behaupten, dass ohne Sartres Antisemitismuskritik Fanons Studie in dieser Form nicht entstanden wäre. Die aus seiner Lektüre zur »Judenfrage« informierte Kritik am anti-Schwarzen Rassismus bleibt ein unverkennbares Markenzeichen seines Werkes. Sartre schreibt: »Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten: das ist die einfache Wahrheit, von der man ausgehen muß. [...] Der Antisemit *macht* den Juden.« (Sartre 2017, S. 44) Später wird Fanon schreiben: »Die Inferiorisierung auf Seiten der Eingeborenen entspricht der europäischen Superiorisierung. Haben wir den Mut, es auszusprechen: *Es ist der Rassist, der den Minderwertigen schafft*.« (Fanon 1985, S. 68) So wie Fanon den Rassismus auf »eine ganz bestimmte Vorstellung vom Schwarzen« (ebd., S. 28), auf »tausend Details, Anekdoten, Erzählungen« (ebd., S. 81) unter und von Europäern zurückverfolgt, so sieht auch Sartre den Ursprung des Antisemitismus in der »Idee vom Juden« (Sartre 2017, S. 14) und seiner Erfindung zum »Geist des Bösen« (ebd., S. 27). Unmissverständlich erklärt Sartre, dass »nicht der jüdische Charakter den Antisemitismus provoziert, sondern im Gegenteil der Antisemit den Juden schafft« (ebd., S. 85). Analog will auch Fanon »den beiden Metaphysiken auf den Grund gehen« (Fanon 1985, S. 8), die sich hinter den Kategorien »Schwarz« und »Weiß« verbergen, das eine zur Tugend der Schönheit und Rationalität, das andere zum Inbegriff des Hässlichen, Dummen und Unzulänglichen definiert. Anders gesagt, darauf wollen Fanon und Sartre gleichermaßen hinaus, handelt es sich beim Antisemitismus und Kolonialrassismus um das Problem jener, die Jüdinnen und Juden zum »Übel der Welt« (Sartre 2017, S. 28) und Schwarze Menschen zum »Tier« (Fanon 1985, S. 82) erfinden. Sie werden, um Aimé Césaires (1968, S. 23) Begriff der »chosification« zu bemühen, verdinglicht. Mit großer Wahrscheinlichkeit war es auch Césaire, dessen Lektion Fanon so Erinnerungswürdig für die Diskussion um die Beziehung zwischen Antisemitismus und anti-Schwarzem Rassismus vorträgt. Denn sein Philosophieprofessor habe erklärt:

»Wenn Sie hören, daß man schlecht über die Juden redet, dann spitzen Sie die Ohren, man spricht von Ihnen.« (Fanon 1985, S. 89). Während Fanon dahinter noch ein universelles Plädoyer für die Solidarität mit anderen vermutete, sieht er nun in den Worten die einfache Schlussfolgerung, dass ein Antisemit zwangsläufig auch etwas gegen Schwarze habe. Doch das ändert nichts an Fanons community-übergreifender Vision. »Der Jude und ich: nicht damit zufrieden, durch einen glücklichen Schicksalsschlag einer Rasse zugeschlagen zu sein, schlug ich mich auch noch der Menschheit zu. Ich traf mich mit den Juden, Brüdern im Unglück.« (Ebd., S. 88).

Bemerkenswert ist aber, dass Fanon nicht nur die Funktionsweisen und Entstehungsgeschichte der jeweiligen Phänomene befragt, darüber hinaus entwickelt er Sartres psychoanalytisch inspirierte Werkzeuge der Antisemitismuskritik weiter, um sie für den Fall des Kolonialrassismus anzuwenden. Er strebt nicht weniger als eine »psychoanalytische Interpretation des schwarzen Problems« an, die jene »affektiven Anomalien aufdecken kann« (ebd., S. 9), die sich in der Erfahrung mit dem anti-Schwarzen Rassismus manifestieren. Mit dem Begriff der »Epidermisierung« (ebd., S. 10) verweist Fanon auf die Verinnerlichung des *weißen* Blickes, dessen Einschreibung in Körper und Geist, ein Zustand, den W.E.B. Du Bois 1903 in »The Souls of Black Folk« als »peculiar sensation« beschreibt und als »double consciousness« bezeichnet, »this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity« (Du Bois 2007, S. 8). Fanon erkundet die begleitende Selbstwahrnehmung, den Kolonialismus versteht er deshalb auch als doppelten Prozess. Denn die ökonomische Unterdrückung gehe einher mit einer »Entfremdung des Schwarzen« (Fanon 1985, S. 10), dem Einfluss auf Selbstbild und gesellschaftliche Position. Fanon versteht sein Werk gar als »eine klinische Studie« (ebd., 11). Im methodischen Unterschied zu Sartre (2017, S. 55), der schreibt »der ich kein Jude bin«, greift Fanon auf eigene Erfahrungen unmittelbar zurück und nimmt sich zum Untersuchungsgegenstand. Er setzt sich in den Zusammenhang mit anderen Rassifizierten. Anders als Sartre, der in einem »wir« der Täter spricht, denn »wir sind es, die den Juden zwingen zu fliehen« (Sartre 2017, S. 58), spricht Fanon aus rassifizierter Position: »Die wissenschaftliche Objektivität war mir untersagt, denn der Entfremdete, der Neurotiker war mein Bruder, meine Schwester, mein Vater.« (Fanon 1985, S. 160) Fanon tritt hier keinesfalls als Verfechter objektiver Wissenschaftlichkeit auf, im Gegenteil zeigt er sich durchweg als Kritiker jener Diskurse, die nicht-*weiße* Menschen im Namen der Rationalität und Aufklärung an den Rand des Weltgeschehens drängen und so ihre eigene *weiße* Positionierung zum universellen Standpunkt erklären, aus dem aus die Anderen beobachtet und bewertet werden. Fanon betrachtet das Problem aus der Situation derjenigen, die zum Objekt *weißer* Fantasie und Begierde werden, sodass Weißsein umso deutlicher als machtförmige Konstruktion in Erscheinung tritt.

Im Kapitel »Die erlebte Erfahrung des Schwarzen« erinnert Fanon sich an ein persönliches Schlüsselerlebnis: Angekommen in Frankreich zum Medizinstudium ist er mit den Blicken einer *weißen* Mehrheitsgesellschaft auf sich und seinen Körper konfrontiert. Er wird auf offener Straße mit dem N-Wort bezeichnet. Rückblickend abstrahiert Fanon vom Ereignis, bei dem er rassistisch markiert und im Butlerschen Sinne angerufen wird, insofern der Akt, Bezeichnet zu werden, das Subjekt in den Diskurs einführt und im hegemonialen Sinne lebendig macht (Butler 2006). Fanon schreibt: »Ich kam auf die Welt, darum bemüht, den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein, und dann entdeckte ich mich als Objekt inmitten anderer Objekte« (Fanon 1985, S. 79). Das zerbrochene Selbstbild, das vom Fremdbild überschattet wird, steht in direktem Zusammenhang mit einem »weißen Blick« (ebd., S. 80), der inspiert, beobachtet und eindringt, sodass der Betroffene »explodiert« (ebd., S. 79). »Die Erkenntnis des Körpers ist eine rein negierende Tätigkeit. Eine Erkenntnis in der dritten Person. [...] Ich existiere dreifach: [...] Ich war verantwortlich für meinen Körper, auch verantwortlich für meine Rasse, meine Vorfahren.« (Ebd., S. 81) Fanon wird zum Objekt degradiert und als negatives Spiegelbild eines *weißen* Narzissmus konstruiert. Er nimmt jene »Zone des Nicht-Seins« (ebd., S. 7) zum Anlass, um über die Effekte des Rassismus auf das rassifizierte Selbstbild zu reflektieren. Dazu analysiert Fanon auch das Verhältnis von Sprache und Rassismus, schließlich wird auch die Zunge in der kolonialrassistischen Erfahrung überprüft, »[d]enn sprechen heißt, absolut für den anderen existieren« (ebd., S. 14). Um Anerkennung durch das *weiße* Gehör zu finden, um »wie ein Weißer [zu] reden« (ebd., S. 16) wird der eigene Mund unter Beobachtung gestellt, kontrolliert und korrigiert.

Ein Schwarzer, der in Frankreich eintrifft, wird gegen den Mythos des Martiniquaners, der-die-*r*-verschluckt, ankämpfen. Er wird sich ihn schnappen und in offenen Konflikt mit sich selbst geraten. Er wird sich Mühe geben, die *r* nicht zu rollen, sondern zu umsäumen. Er wird auf die kleinsten Reaktionen der anderen lauern, sich beim Sprechen zuhören, der Zunge mißtrauen, diesem ach so trägen Organ, sich in seinem Zimmer einschließen und stundenlang lesen — in dem verbißenen Bemühen, *Diktion* zu werden. (Ebd., S. 17)

Wieder liegt hier Sartres Handschrift auf der Hand. Er schreibt, »der Jude bemüht sich, von den anderen Menschen als Mensch *anerkannt* zu werden.« (Sartre 2017, S. 61) Sartre spricht von Assimilation als Wettlauf und seiner Unmöglichkeit, »weil man ihn niemals als *einen* Menschen, sondern immer und überall als *den* Juden aufnimmt« (ebd., S. 62). Das Problem der Entfremdung, auf die Fanon ausgiebig zu sprechen kommt, ist auch bei Sartre für die jüdische Erfahrung bedeutsam (ebd., S. 81). Ausgiebig zitiert Fanon aus den »Überlegungen zur Judenfrage« und referiert zu den Effekten des Antisemitismus auf das Selbstbild unter betroffenen Jüdinnen

und Juden. Wie sehr ihn die Lektüre für das eigene Projekt in den Bann zieht, daran lässt er keinen Zweifel. Einige Seiten aus Sartres Text, die er für die »schönsten, die wir je gelesen haben« zählt, »[d]ie schönsten, weil das Problem, das sie ausdrücken, uns zutiefst erschüttert« (Fanon 1985, S. 127), zitiert Fanon in einer langen Fußnote, sie wird für seine eigenen Überlegungen über die Reaktionsmuster unter Schwarzen Menschen angesichts des Kolonialrassismus, von zentraler Bedeutung sein:

So wird dieser Verfolgte dazu verdammt, sein Ich aufgrund falscher Probleme in einer falschen Situation seines metaphysischen Sinns beraubt, in einen Rationalismus der Verzweiflung gedrängt. Sein Leben ist eine stete Flucht vor sich und den anderen. Man hat ihm alles, sogar seinen bloßen Leib entfremdet, man hat sein Gemüt zerrissen, man hat ihm nichts gelassen als den Traum der Weltverbrüderung in einer Welt, die ihn verstößt. Wessen Schuld ist dies? In unseren Augen spiegelt sich für ihn das unerträgliche Bild seiner selbst, vor dem er sich verbergen will. Unsere Worte und Gesten, *all* unsere Worte und Gesten, unser Antisemitismus genau wie unser herablassender Liberalismus haben ihn bis ins Herz vergiftet. Wir zwingen ihn, *Jude zu sein*, einerlei, ob er flieht oder die Stirn bietet. Wir haben ihn vor die Wahl gestellt, verschämter oder aufrechter Jude zu sein ... Diese Spezies Mensch, die wie keine andere *für den Menschen Zeugenschaft ablegt*, weil sie im Schoß der Menschheit aus sekundären Reaktionen entstanden ist; diese Quintessenz des verfemten, entwurzelten, von Urbeginn der Tarnung oder dem Martyrium geweihten Menschen. — Keiner von uns ist unter diesen Umständen unschuldig, wir sind Verbrecher, und das Blut, das die Nazis vergossen haben, kommt auf unser Haupt. (Sartre zit.n. Fanon 1985, S. 182f.)

Es sind die affektiven Reaktionsmuster unter der antisemitischen Erfahrung, die Fanon zur Grundlage für seine eigene Kritik nimmt, darunter die Selbstverachtung, der Selbsthass, die Verinnerlichung judenfeindlicher Positionen im Wunsch, kein Jude, keine Jüdin mehr sein zu wollen, und die verzweifelte Situation, dem »arischen« Blick nicht zu entkommen. »Was unerträglich schien, war, daß man den Juden der Aufmerksamkeit *aussetzte*, daß man ihn zwang, sich ständig unter den Augen der anderen als Jude zu fühlen«, schreibt Sartre (2017, S. 48). Er bemerkt die Blicke, auch die mitleidigen, sympathisierenden oder tolerierenden, Jüdinnen und Juden fühlten sich »zu *Objekten* werden« (ebd., S. 48) und ein Gefühl der Unruhe entwickeln, da der fremde Blick verinnerlicht und zu einer Richtschnur für das eigene Verhalten und Sein wird, »sich ständig zu befragen und schließlich dieses unbekannte und vertraute, unfaßbare und so nahe Phantom auf sich zu nehmen, das ihn verfolgt und niemand anderes als er selbst ist, er selbst, wie er für andere ist.« (Ebd., S. 49)

Sartre beschreibt die Situation von Jüdinnen und Juden als »überdeterminiert« (ebd., S. 50), denn die sozialen Beziehungen zu anderen verdoppele sich unter der Erfahrung, »als Zugabe noch Jude« (ebd., S. 50) zu sein. Jüdinnen und Juden sieht

er in einer misslichen Lage, aus der sie kaum entkommen, sie haben den Beweis zu erbringen, doch jedes Argument, das sie vorbringen, scheitert, sie sind gefangen in einer »*Situation der Schuld*« (ebd., S. 54). Zu den typischen Reaktionsmustern zählt Sartre etwa Stellung beziehen zu müssen (ebd., S. 55), sich selbst zu verachten (ebd., S. 57) und die Situation zu verleugnen, (ebd., S. 57). Besonders hebt er einen vermeintlichen »Judenkomplex« hervor, sich minderwertig zu fühlen, indem die propagandistische Rhetorik verinnerlicht und gegen sich selbst gewendet wird (ebd., S. 58). Einen ähnlichen Fall beschreibt Fanon in der Schwarzen Erfahrung, er diagnostiziert eine »affektive Überreiztheit, eine Sucht, sich klein zu fühlen« (Fanon 1985, S. 39). Das Blickregime, unter dem sich Schwarze und Jüdinnen und Juden wiederfinden, wird als allgegenwärtige, unberechenbare Konstante behandelt, es überschattet Psyche und Bewusstsein. Unter diesem Eindruck versteht sich auch Sartres rhetorische Frage: »Wozu die Nacktheit eines Körpers verhüllen, den der Blick der Arier ein für allemal entblößt hat; unter ihren Augen Jude sein, ist das nicht schlimmer als nackt sein?« (Sartre 2017, S. 74) Der Antisemitismus hat Einfluss darauf, wie sich Jüdinnen und Juden wahrnehmen und im öffentlichen Raum bewegen, etwa aus Angst und Sorge, zur Zielscheibe antisemitischer Gewalt und Hetze zu werden. Sartre resümiert, »sie haben sich von einer bestimmten Vorstellung, die andere von ihnen haben, vergiften lassen, und leben in der Furcht, ihre Taten könnten sich dem anpassen. So könnten wir [...] sagen, ihre Verhaltensweisen sind ständig von innen her überdeterminiert.« (Ebd., S. 59) Den besagten Absatz zitiert Fanon im Kapitel »die erlebte Erfahrung des Schwarzen« nicht ohne eine wichtige Abgrenzung bemühen zu wollen, an der sich für ihn ein wesentlicher Unterschied zwischen den jeweiligen Situationen ausmachen ließe:

Freilich kann der Jude in seinem Judentum verkannt werden. Er ist nicht voll und ganz, was er ist. Man hofft, wartet. Letztlich entscheiden seine Handlungen, sein Verhalten. Er ist ein Weißer, und abgesehen von einigen recht fraglichen Merkmalen kommt es vor, daß er unbemerkt bleibt. (Fanon 1985, S. 84)

Und weiter:

Der Jude wird von dem Augenblick an nicht geliebt, da man ihn aufgespürt hat. Aber bei mir erhält alles ein *neues* Gesicht. Mir ist keine Chance erlaubt. Ich bin von außen überdeterminiert. Ich bin nicht Sklave der »Vorstellung«, welche die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung. (Ebd., S. 84)

Fanon weist der Körpererfahrung einen entscheidenden Unterschied zu, er bezeichnet ihn als »Vorurteil der Hautfarbe« (ebd., S. 85). Die Unmöglichkeit, sich dem *weißen* Blick zu entziehen und hypervisibel zu sein, wird zum Charakteristikum des anti-Schwarzen Rassismus. Und das obgleich Sartre, wie andere

Kritiker:innen auch, zu einem ähnlichen Urteil über die Körperdimension in der Antisemitismuserfahrung und den damit zusammenhängenden Affektmodalitäten kommt. Abgesehen davon, dass Fanon (wie auch Sartre) den Begriff »Jude« synonym für »Aschkenasisch« verwendet, um die Situation europäischer Jüdinnen und Juden zu beschreiben, und dadurch die Frage Schwarzer Jüdinnen und Juden bzw. jener of Color ausklammert, vernachlässigt er zugleich, inwiefern aschkenasische Jüdinnen und Juden durchaus als nicht-weiß rassifiziert und sichtbar gemacht wurden, und welche Effekte dies auf ihre eigene Körperwahrnehmung und Visibilität hatte. In seinem beeindruckenden Artikel »Die jüdische Nase: Sind Juden/Jüdinnen weiß« räumt Sander Gilman (2005) mit weit verbreiteten Missverständnissen in der Kritik des Antisemitismus auf und zeigt, welche Rolle Diskurse um Hautfarbe im Sagbaren über Jüdinnen und Juden spielten. Schließlich war es im 19. Jahrhundert unter »Rasse«Theoretikern Konsens, dass Jüdinnen und Juden »Schwarz« oder, zumindest, »schwärzlich« sind (ebd., S. 396). Das mag verwundern, jedoch zielte die projektive Figur des Juden weniger auf tatsächliche physiologische Unterschiede als vielmehr auf die imaginierte Grenzziehung, die Hautkrankheiten, Schmutz und »biologische Degeneration« mit dem Jüdischen in Verbindung bringen, die »jüdische Nase« zu einem Distinktionsmerkmal erfinden und die Andersheit, selbst wenn äußerlich nicht erkennbar, zum inneren Wesen erklären (ebd., S. 400). Selbst die Assimilation von Jüdinnen und Juden in Europa geriet unter Verdacht und wurde unter dem Zeichen antisemitischer Verschwörungsbilder bewertet, wonach es für »den Juden« typisch sei, seine wahre Natur und Absichten zu verheimlichen, sich hinter den Fassaden deutscher, europäischer Kulturtraditionen zu verstecken und die autochthone Bevölkerung aus dem Inneren zu überfremden und Institutionen zu unterwandern, ohne dass es »uns« auffiele. Darauf beruhen antisemitische Markierungsstrategien im Nationalsozialismus, um Jüdinnen und Juden als Andere sichtbar zu machen, etwa mithilfe von Kennkarten und den zusätzlichen Zwangsvornamen Sara und Israel, einem rotem »J«-Stempel in Reisepässen, bis hin zur Polizeiverordnung, einen gelben Stern auf der Kleidung zu tragen (Benz 1999, S. 24, S. 35).

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch biografische Selbstzeugnisse von Überlebenden, die unter Rückgriff verschiedener Gegenstrategien versuchen, dem antisemitischen Blickregime zu entkommen. In ihrer Autobiografie »Versuche dein Leben zu machen« berichtet Margot Friedlander vom Überleben im Untergrund.

Es war Januar 1943. Seit vier Monaten trugen wir den Stern. Zehn Pfennig hatte er gekostet, der gelbe Stern aus grobem Stoff mit der schwarzen Aufschrift »Jude«. Wir hatten seinen Empfang quittieren müssen. Laut Vorschrift sollte der Stern »pfleglich« behandelt und gut sichtbar an der Kleidung befestigt werden. Trotzdem nähte ich meinen Stern etwas unterhalb der Brust auf meinen Mantel, ger-

ade so tief, dass ich ihn mit meiner Handtasche verdecken konnte. (Friedlander 2013, S. 105)

Nachdem Friedlanders Mutter und Bruder von der Gestapo verschleppt und deportiert wurden und sie alleine auf sich gestellt ist, trennt sie den Stern vom Mantel ab und sucht nach Auswegen, um sich zu verstecken. Weil sie sich auf der Straße nicht sicher fühlt und Angst hat »dass man es sieht. Dass ich jüdisch bin« (ebd., S. 132), lässt sie sich die Nase operieren, schließlich sei sie »verdächtig« und »ziemlich lang« (ebd., S. 133). Zudem trägt Friedlander eine silberne Kreuzkette um den Hals, die schwarzen Haare ließ sie sich bereits zuvor tizianrot färben. »Juden haben keine roten Haare, denken die Leute. Ich will nichtjüdisch aussehen. [...] Diese Margot darf es nicht mehr geben.« (Ebd., S. 18). Friedlander verändert das eigene Erscheinungsbild, sie funktioniert die innere Logik des Antisemitismus zum Zwecke des Selbstschutzes um, dadurch eignet sie sich das Bild an, wendet es zielgerichtet gegen die Täter:innen, gleichzeitig aber auch gegen den eigenen Körper, um zu überleben.

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts nimmt die Beunruhigung, auffallen zu können, selbst unter assimilierten Jüdinnen und Juden, die »passen«, d.h. als nichtjüdisch durchgehen, zu, wie Gilman (2005) beobachtet. Exemplarisch verweist er auf die Arbeiten von Jakob Wassermann aus den 1920er Jahren, der die ambivalenten Körperwahrnehmungen und Sehnsüchte unter deutschen Jüdinnen und Juden aufzeichnete:

Ich kenne, kannte viele, die vor Sehnsucht nach dem blonden und blauäugigen Menschen vergingen. Sie betteten sich ihm zu Füßen, sie schwangen Räucherfässer vor ihn, sie glaubten ihm aufs Wort, jedes Zucken seiner Lider war heroisch, und wenn er von seiner Erde sprach, wenn er sich als Arier auf die Brust schlug, stimmten sie ein hysterisches Triumphgeschrei an. (Wassermann zit.n. Gilman 2005, S. 401)

Wassermann beschreibt eindrücklich, wie sich unter dem Eindruck judenfeindlicher Rhetorik, das Selbstbild grundlegend verändert, und Jüdinnen und Juden, die sich in keiner Weise vom vermeintlich »arischen« Typus unterschieden, nichtsdestotrotz dem eigenen Körper gegenüber Ekel empfinden konnten und sich anders fühlten. Die völlige Entfremdung illustriert Wassermann am Fallbeispiel eines jungen Juden aus Wien mit blondem Haar und blauen Augen, »aber siehe da, er glaubte nicht an seine Blondheit und Blauäugkeit; er hielt sich im Innersten für gefälscht« (Wassermann zit.n. Gilman 2005, S. 401). Die Furcht davor, den antisemitischen Vorstellungen anderer entsprechen zu können, thematisiert bereits Sartre (2017, S. 59). Er beschreibt, wie antisemitische Bilder internalisiert werden, sodass jede Handlung im vollen Bewusstsein geschieht, Jude zu sein (ebd., S. 65). Obwohl es sich, dessen ist sich Sartre bewusst, um einen Mythos handelt, Jüdinnen und Juden

an bestimmten (physiologischen) Merkmalen erkennen zu können, manifestiert sich die Vorstellung auch in einem Reaktionsmuster unter Jüdinnen und Juden, die »diesen verräterischen Körper zu verleugnen« (ebd., S. 72) und die »jüdische Art« (ebd., S. 49), die jedem Verhalten zugeschrieben wird, zu vermeiden versuchen. Die eigene Lebensführung wird unter der Erfahrung, anders zu sein, dahingehend überprüft, ob sie die normativen Standards der Mehrheit erfüllt, oder angepasst werden muss, in der Erwartung, dem Problem (Antisemitismus) dadurch zu entgehen, dass die Betroffenen (Jüdinnen und Juden) sich ändern. In anderen Worten wird die antisemitische Logik gegen einen selbst gewendet, was dazu führt, dass die Liste an vermeintlichen Makel und Mängeln zu einem Orientierungsplan für das eigene Verhalten wird. Lautet der Vorwurf, Jüdinnen und Juden würden »mauscheln« und könnten an ihrer Sprache, dem Akzent, der Zunge erkannt werden, richtet sich das innere Auge auf den Mund und befürchtet in jedem Zungenschlag einen Fehler begehen zu können, aufzufallen, sich zu »entlarven«. Lautet der Vorwurf, Jüdinnen und Juden begingen unzivilisierte rituelle Riten, wie etwa die Beschneidung, wird auch diese Praxis unter dem Gesichtspunkt christlich-säkularer Dominanzregeln bewertet und zur Korrektur angehalten. Das heißt, Religionspraxis, Sprachvermögen und Akzente, kultureller Habitus und Lebensform werden überprüft und der »arische« Blick auf den eigenen Körper angewandt, die Betroffenen betrachten sich selbst aus den Augen der Antisemit:innen und entwickeln Gegenstrategien. Neben Segregation, Marginalisierung und Integration zählt Armin Langer (2019) insofern auch die Assimilation zu einer verbreiteten Akkulturationsstrategie, die nicht zuletzt im Zeichen deutscher Aufklärungsparadigmen steht. Er untersucht, welche Antworten Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert unter dem Assimilationsdruck entwickeln. Etwa von der Konversion zum Christentum und der Namensänderung erhoffe sich insbesondere die Mittelschicht Zugehörigkeit und Schutz, und das vergeblich, wie Langer zeigt (ebd., S. 27f.). Ähnliche Fälle diskutiert auch Gilman. Er zitiert den Fall Jakob Joseph, der seinen »jüdischen« Namen im Medizinstudium änderte, Mitglied einer Burschenschaft wurde und stolz eine Narbe im Gesicht trug, die aus einem Säbelduell resultierte. »Eingeschrieben in sein Gesicht war seine Integration in die deutsche Kultur. Und je marginalisierter man war, umso mehr sehnte man sich nach einer solchen Narbe.« (Gilman 2005, S. 403) Es entbehrt keiner tragischen Ironie, dass antisemitische Diskurse dadurch affirmiert werden und zu Selbsthass, Selbstverleugnung und, im schlimmsten Fall, zu einer Form der Selbstzerstörung führen. Einen tragischen Tiefpunkt erreicht die Selbstentfremdung in jenen Assimilationsprozessen, die die unvollständig anmutende Akkulturation und unzureichende Anpassung dadurch zu beheben versuchen, die dem Körper eingeschrieben Andersheit zu entziehen. Auch hier rückt Gilman empirische Fälle ins Zentrum, die den chirurgischen Eingriff auf die eigene Nase zum Thema nehmen (ebd., S. 405). Jacques Joseph, in der deutsch-jüdischen Community bekannt für seinen Spitznamen Nosef, galt als »Vater der ästhetischen Rhinoplastik«, wie

Gilman (ebd., S. 405) erinnert. Tatsächlich unterzog sich auch Margot Friedlander einer Operation unter einem Studenten vom »Nasen-Joseph«, wie sie erinnert (Friedlander 2013, S. 133). Joseph hat schon zuvor jüdische Patient:innen behandelt, den Eingriff rechtfertigte der Chirurg auch aus psychologischen Gründen, denn er heile Minderwertigkeitsgefühle. Patient:innen, die mit ihrer »jüdischen Nase« besonders zu kämpfen hatten, habe er kostenfrei operiert (Gilman 2005, S. 406). Kosmetische Heilsversprechen und die Verbindung von Medizin und »Rasse« stehen im Zeichen rassifizierender Diskursfiguren, die das Problem bei den Anderen vermuten, sie beschuldigen, nicht zu passen und die gegebene Ordnung zu stören oder gar gefährden, weshalb sie sich zu verändern hätten, statt das System, das sie zum Problem erfindet. Später schreibt Fanon in »Schwarze Haut, weiße Maske«, dass in Laboratorien an einem Serum zur »Entnegrifizierung« (Fanon 1985, S. 80) gearbeitet werde, die es möglich machen sollte, »weiß zu werden und damit nicht mehr die Last jenes körperlichen Fluchs zu tragen« (ebd., S. 80). Das dystopische Szenario, auf das Fanon nicht weiter eingeht, findet heute weltweit Ausdruck in der Kosmetikindustrie. In diversen Ländern sind Skin Whitening Produkte auf dem Markt, in Drogerien und Supermärkten leicht erhältlich, das Angebot ist breit aufgestellt, in Werbespots und Produktbewerbungen wird den Verbraucher:innen Erfolg in der Liebe und im Beruf versprochen, sollten sie den vermeintlichen Makel dunkler Hautfarbe überwinden. Den Wunsch, weiß zu werden, wie ihn Fanon als Effekt der kolonialen Entfremdung versteht, dringe auch in soziale Beziehungen ein, er prägt Begehren, Lust und Sexualität, bis hin zur Partner:innenwahl. Fanon spricht von einer »Laktifizierung« (ebd., S. 37), dem Versuch, die »Rasse weiß zu machen«, sie dadurch retten zu wollen, »jedoch nicht so, wie man vermuten könnte« (ebd., S. 37). Denn die vermeintliche (Selbst-)Rettung steht im Zeichen einer (Selbst-)Zerstörung, indem das Eigene (Schwarz) als generationelles Übel empfunden und für ein Heilversprechen (*weiß*) aufgegeben werden soll, sodass sich die Situation für die Nachkommen verbessert. So gesehen trägt das entfremdete Subjekt nicht nur die Verantwortung für sich selbst (»meinen Körper«, »meine Rasse«), sondern auch für andere (»meine Vorfahren«; ebd., S. 81). Ein ähnliches Bild entwirft auch Sartre:

Jude zu sein heißt, in die jüdische Situation geworfen, in ihr *verlassen* zu sein und zugleich in und durch seine eigene Person für das Schicksal und die Natur des jüdischen Volkes verantwortlich zu sein. (Sartre 2017, S. 55f.)

Die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik, die Fanon (1985, S. 154) später auf die Schwarze Situation überträgt und im Widerstand, im Auflehnen gegen den Unterdrücker, den notwendigen Akt zur Subjektwerdung erkennt, taucht bereits bei Sartre auf, er bezieht sie analog auf die »Judenfrage« (2017, S. 50).

Das Interesse, die Effekte von Antisemitismus auf Jüdinnen und Juden bzw. von Rassismus auf Schwarze Menschen zu untersuchen, ihre Ängste und Befürchtungen, die internalisierten Fremdbilder und alltäglichen Reaktionsmuster geht einher mit der Frage nach Strategien, das Problem überwinden, ohne sich dabei selbst zu schaden. Insofern stehen Fanons frühe Definitions- und Abgrenzungsversuche zwischen anti-Schwarzem Rassismus und Antisemitismus in einem weit größeren Zusammenhang einer psychosozial informierten Rassismuskritik, die Funktionsweisen verschiedener Phänomene mit Blick auf ihren Effekt auf rassifizierte Subjekte zu dechiffrieren, Verhaltensmuster aufzuspüren und Affektmodalitäten zu befragen, die Selbst- und Welt-Wahrnehmungen prägen. Schließlich flossen Fanons Praxiserfahrungen aus dem psychiatrischen Alltag in Algerien, seinem ersten Posten nach dem Studium in Lyon, in seine Kritik der kolonialen Gewalt, ihren psychologischen Komponenten und Auswirkungen auf das kolonisierte Subjekt ein. »Der Rassismus ist also keine Konstante des menschlichen Geistes. Er ist, wie wir gesehen haben, eine Anlage, die einem bestimmten System innewohnt«, präzisiert Fanon in »Rassismus und Kultur« (1969, S. 49) und hebt unmissverständlich hervor: Der Rassismus entspringt nicht der menschlichen Natur, er ist menschengemacht, und das in all seinen Variationen, hier bezieht er schließlich den Antisemitismus ausdrücklich mit ein: »Und der jüdische Rassismus unterscheidet sich nicht vom schwarzen Rassismus. Eine Gesellschaft ist rassistisch, oder sie ist es nicht. Es gibt keine verschiedenen Stufen von Rassismus« (ebd.). In beiden Fällen geht es um die Frage, das Problem zu verstehen, um es im nächsten Schritt zu beseitigen. Die Kritik an Antisemitismus und Rassismus stehen für Sartre und Fanon, das wird offensichtlich, im direkten Zusammenhang mit der Frage, wie Schwarze Menschen und Jüdinnen und Juden mit den Erfahrungen umgehen. Daran knüpft die vorliegende Arbeit an: In Anlehnung an jene Erkenntnisse und Perspektiven untersuche ich das Leben von (als) Muslim:innen (Markierten) mit antimuslimischem Rassismus.

2.3 Macht – Subjekt – Selbsttechnologien: Eine muslimische Sorge um sich?

2.3.1 Vom Diskurs zur Gouvernamentalität: Machtbeziehungen und Prozesse der Subjektivierung

Für Edward W. Saids Kritik am europäischen Orientalismus erwies sich Michel Foucaults Diskursbegriff als wegweisende Folie, um die Diskursivierung des »Orient«, dessen »Orientalisierung« (Said 1995, S. 5) zu untersuchen. Ganz im Sinne Foucaults zählt der Orientalismus zu »jenen Diskursen, die über ihr Ausgesprochen werden hinaus *gesagt sind*, *gesagt bleiben*, und noch zu sagen sind« (Foucault 2014[1972], S. 18). Es handelt sich um ein Formationssystem, das einer bestimmten Regelmä-

ßigkeit und Ordnung folgt, um das Sagbare und Unsagbare voneinander zu trennen, sodass die Wahrheit über den »Orient« sozial hergestellt und wiederholt wird. »Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem Diskurs reaktivieren muß.« (Ebd., S. 25) Der Sinn wird in anderen Worten diskursiv erzeugt, er ist kulturell und sozial tradiert. Die Autorität über den »Orient« und seine Bewohner:innen, Said will auf die koloniale Macht hinaus, fällt mit der Wissensproduktion zusammen (Said 1995, S. 32).

Said hat sich für die Kritik kolonial-rassistischer Machtstrukturen international und über Disziplingrenzen hinweg verdient gemacht. Sein Werk gilt nicht ohne Grund als Gründungsdokument der Postkolonialen Theorie und hat Studien zum antimuslimischen Rassismus entscheidend geprägt (Attia 2009), auch wenn er die Rolle eines deutschsprachigen Orientalismus unterschätzte (Haridi 2005; Fuhrmann 2006; Keskinkılıç, 2019), die Tragweite widersprüchlicher Diskursfiguren und Transformationen vernachlässigte und ein monolithisch-unilineares Orientbild entwarf (Bryce 2013; Çırakman 2002). Zudem blieben Fragestellungen nach dem Umgang mit dem Orientalismus unter Orientalisierten auf der Strecke, damit einhergehend ihre ambivalenten Subjektpositionen und Beziehungen in einem sozialen Verhältnis, das in Saims Modell dichotom zwischen Herrschern und Beherrschten, zwischen Aktiven und Passiven unterscheidet, sodass einer omnipotenten Macht die strukturelle Ohnmacht der Anderen gegenüberzustehen scheint. Einen möglichen Ausweg deutet Said in einem flüchtigen, poetisch anmutenden Nebensatz an:

But there is another side to the strength, a side whose existence depends on the pressures of the Orientalist tradition and its textual attitude to the Orient; this side lives its own life, as books about fierce lions will do until lions can talk back. (Said 1995, S. 95)

Den Faden verfolgt Said nicht weiter, zumindest nicht in »Orientalism«, sodass die potentielle Gegenrede eines Löwen, der der Macht gegenüber Stellung bezieht, an dieser Stelle zum Schweigen gebracht wird. Dies mag nicht zuletzt dem methodologisch-theoretischen Rückgriff auf Foucaults frühen Diskurs- und Machtbegriff geschuldet sein, bei dem Prozesse der Unterwerfung und Herrschaft, die Herausbildung der Subjekte und ihre Kontrolle unter dem Zeichen der Wahrheit im Fokus standen. In seiner Eröffnungsrede am *Collège de France* 1970 erklärte Foucault:

Es geht darum, die Bedingungen ihres Einsatzes [des Diskurses] zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat: Verknappung diesmal der sprechenden Subjekte. Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten,

wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. (Foucault 2014, S. 26)

Er geht davon aus, dass Individuen an bestimmte Diskursregeln gebunden werden, sie werden ein- und ausgeschlossen, er spricht von einer doppelten Unterwerfung: »die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen« (ebd., S. 29).

In »Überwachen und Strafen« blickt Foucault auf die Geburt des Gefängnisses und rekonstruiert die Entwicklung vollkommener Überwachungssysteme und Disziplinierungstechniken, die Erfindung der Norm fällt mit ihrer Kontrolle zusammen (Foucault 2017e). Für Foucault ist der Körper politisch besetzt, denn »die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwischen ihn zu Arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.« (Ebd., S. 37) Individuen sind Prozeduren der Unterwerfung ausgesetzt, einer Wahrheit angebunden, kategorisiert, so werden Individuen in Subjekte verwandelt bzw. als Subjekte diskursiv hervorgebracht. In »Subjekt und Macht« verweist Foucault deshalb auf die doppelte Bedeutung des Subjektbegriffes:

Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft. (Foucault 2013, S. 245)

Spätestens jetzt kehrt Foucault die Perspektive auf die Macht um. Denn um zu verstehen, wie sie funktioniert, müssten die Widerstände gegen die Machtstechniken ins Blickfeld gerückt werden, die darum bemüht sind, das Verhältnis aufzuheben (ebd., S. 243). Foucault denkt Macht in strategischen und produktiven Verhältnissen, es gäbe »keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne möglichen Umschwung« (ebd., S. 261). Er geht von wechselseitigen Verhältnissen aus, die das Modell Herrscher-Beherrschte insofern aufheben, dass es nun um Verkettungen und Verzahnungen ineinander geht, nicht mehr um eine starre Machtbeziehung. »Die Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert.« (Foucault 1976, S. 115) Auch die Beziehung zwischen Regierenden und Regierten folge deshalb keinem »Schema von Passivität-Aktivität« (ebd., S. 115), sondern vielmehr einer dynamischen Machtbeziehung. Die Macht werde nicht von einer Gruppe besessen, sondern sie wirke in sozialen Verhältnissen. Unter der Macht versteht Foucault damit »eine bestimmte Form augenblickhafter und beständig wiederholter Zusammenstöße« (ebd., S. 114). Diese Überlegungen fließen unmittelbar in seinen Begriff der *Gouvernementalität* ein.

Die Wortschöpfung aus »gouverner« (frz. regieren) und »mentalité« (frz. Denkweise) bezieht sich auf eine moderne Regierungstechnik,

die aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigstes technisches Instrument die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat (Foucault 2017a, S. 162).

Ziel der Gouvernamentalität sei, indirekt Einfluss auf die Bevölkerung auszuüben, oder genauer formuliert »auf die der Bevölkerung offensichtlich entfernten Dinge Einfluß nehmen« (ebd., S. 111). Die Gouvernamentalität ist Gegenstand vielseitiger wissenschaftlicher Diskussionen (Gros 2016; Lemke 1997) und wird insbesondere in Studien zu neoliberalen Regierungsformen, Unternehmertum und wirtschaftlicher Profitmaximierung (Burchell 1993; Hesse 2007; Miller/Rose 1994; Prinz/Wuggenig 2007) und staatlichen Sicherheitsdispositiven im Zusammenhang mit Migration, Integration, Islam, Flucht und Rassismus diskutiert (Amir-Moazami 2014; Attia/Keskinkılıç/Okcu 2021; Magiros 1995; Pieper/Guitérrez-Rodríguez 2003; Tezcan 2007). Weniger als nur ein Produkt einer Macht, gestaltet sich die Subjektivierung im Wechselverhältnis zur Widerstandsfähigkeit und Handlungsraum der Individuen aus. Das Subjekt entsteht in einem engen Beziehungsgeflecht, indem Macht und Widerstand zusammenwirken (Butler 2006, S. 10; Flügel-Martinsen 2014, S. 44; Velho 2010).

2.3.2 Gegen-Verhalten und Selbsttechnologien: Die Sorge um sich

Im Begriff der Gouvernamentalität entwirft Foucault ein Subjekt, das auf die Verhältnisse einwirkt, die Beziehung zur Macht mitgestaltet und damit Einfluss auf die Regierungskunst nimmt. Alles dreht sich um das Wechselverhältnis von Macht- und Selbsttechnik, der Art und Weise, wie Techniken der Regierungsführung mit Techniken der Selbstführung zusammenwirken, in anderen Worten, wie sich Prozesse der Subjektivierung abspielen. Nur darum sei es Foucault gegangen, wie er selbst auf seine zwanzigjährige Auseinandersetzung mit der Macht zurückblickt:

Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen. (Foucault 2013, S. 240)

Insofern sind Foucaults späte Arbeiten zur Gouvernementalität und den Selbsttechnologien in den 1970er Jahren kein Bruch, sondern wesentlicher Bestandteil einer spezifischen Denkweise, die in erster Linie nach Handlungsweisen fragt und das Subjekt zum Ziel nimmt (Gallo 2017; Gros 2016; Sarasin 2019a). Daher verwundert es kaum, dass Foucault bereits in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität darum bemüht ist, nach »einigen Punkten des Widerstands zu forschen, nach Formen von Angriff und Gegenangriff« (Foucault 2017a, S. 282). Er geht von einer »unmittelbare[n] und grundlegende[n] Korrelation zwischen der Verhaltensführung und dem Gegen-Verhalten« aus; diese »Verhaltensrevolten« unterschieden sich von politischen Revolten gegen die Macht (ebd., S. 283f.). Letztendlich plädiert Foucault für den Begriff »Gegen-Verhalten« (ebd., S. 292). Der Vorteil dieser Wortschöpfung liege gerade darin, »sich auf die aktive Bedeutung des Wortes ›Verhaltensführung‹ zu beziehen, Gegen-Verhalten im Sinne von Kampf gegen die zum Führen von anderen eingesetzten Verfahren« (ebd., S. 292). Foucault unterscheidet fünf verschiedene Hauptformen des Gegen-Verhaltens im Mittelalter, »die alle darauf abzielen, die pastorale Macht in der Ökonomie des Heils, in der Ökonomie des Gehorsams, in der Ökonomie der Wahrheit neu zu verteilen, umzukehren, aufzuheben, partiell oder total zu disqualifizieren« (ebd., S. 296): Askese (»Übung des Selbst an sich selbst, eine Art Einzelkampf« (ebd., 297), Bildung von Gemeinschaften (zur Ablehnung des Pastors (ebd., S. 302), Mystik, Heilige Schrift, eschatologische Glaubensüberzeugungen.

In seinen Vorlesungen vom Januar bis März 1982 am *Collège de France* kommt Foucault wieder auf die Gouvernementalität zu sprechen, jedoch unter einer anderen Fragestellung:

Nehmen wir die Frage der Macht, der Politischen Macht, und stellen sie in den allgemeineren Zusammenhang der Frage der Gouvernementalität, der Gouvernementalität verstanden als ein strategisches Feld von Machtverhältnissen in einem allgemeinen und nicht nur politischen Sinn, als ein strategisches Feld beweglicher, veränderbarer und reversibler Machtverhältnisse, dann glaube ich, daß das Nachdenken über den Begriff der Gouvernementalität theoretisch und praktisch nicht um ein Subjekt herumkommt, das sich durch eine Beziehung zu sich selbst definiert. (Foucault 2016, S. 314)

Der Einwand also, Foucault übersähe das Subjekt zugunsten einer allgegenwärtigen Macht (Pieper/Guitérrez Rodríguez 2003; Wagenknecht 2003) greift zu kurz und unterschlägt diese wichtige Wende in seinem Denken (Gallo 2017; Lemke 1997; Sarasin 2019a), in der sich die Autonomie des Subjekts als zentrales Thema seiner Arbeit herauskristallisiert und sich in der »Sorge um sich« verdichtet (Foucault 2017b, Foucault 2017c).

Die griechische, hellenistische und römische Zivilisation hat eine echte Kultur des Selbst [*culture du soi*] hervorgebracht, die, wie ich meine, im 1. und 2.Jh. unserer Zeitrechnung beträchtliche Ausmaße annahm. (Foucault 2016, S. 159)

Foucault bedient den Begriff der »Sorge um sich selbst«, den er aus dem Griechischen »*epimeleia heautou*« — ein geläufiger Begriff der griechischen Denkschule — übersetzt hat. Er beschreibt ihn auch mit alternativen Bezeichnungen, um sich der Bandbreite seiner Bedeutung gewahr zu werden: »das Sich-um-sich-Kümmern, das Sich-um-sich-Sorgen, das Sich-selbst-Aufmerksamkeit-Zuwenden« (ebd., S. 16). Foucault rekonstruiert eine »Kultur seiner selber« (2017c, S. 60) in der griechisch-römischen Antike, um Gebote, Regeln und Übungen einer Umkehr zu sich zu untersuchen, die den Zweck erfüllen, Kontrolle über sich zu erlangen, unabhängig zu sein und zur Freiheit zu gelangen. Es handelte sich um ein Gebot der Umkehr zu sich, einer allgemeinen Regel. Selbstkultur bedeutet, »sich selbst kultivieren« (Foucault 2016, S. 160), das Subjekt nimmt sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnis und Transformation.

Im Laufe der Jahrhunderte unterläuft die Sorge um sich Transformationen. Foucault unterscheidet in seiner Genealogie der Sorge um sich drei verschiedene große Modelle der Selbstkultur, die einander ablösen: platonisch (Wiedererinnerung), hellenistisch (Selbst als Zweck) und christlich (Selbstverzicht). (Ebd., S. 321) Er zeichnet die Entwicklungen von der sokratisch-platonischen Reflexion in der Antike über das Goldene Zeitalter einer *culture de soi*, der großen Selbstkultur in den ersten Jahrhunderten nach Christus bis hin zum Übergang in die christliche Askese im 4. und 5. Jahrhundert. Dadurch rekonstruiert er die Ursprünge, um ihrer Bedeutung für die damalige griechische Alltagskultur auf die Spur zu kommen. Schließlich drehte sich der Grundsatz um nicht weniger als eine Neuformation des Subjekts, dessen Verwandlung und steten Selbstbearbeitung. Die Sorge um sich bezeichnet er als »Ensemble geistiger Bedingungen, das Ensemble der Selbsttransformationen, welche die notwendigen Voraussetzungen für den Zugang zur Wahrheit bilden« (ebd., S. 34). Unter den Epikureern und Stoikern galt sie als eine lebenslange Aufgabe und Verpflichtung jeder einzelnen Person. Die Sorge um sich nimmt Subjekte zum eigenen Gegenstand, Foucault spricht von *technique de vie*, einer Lebenskunst (ebd., S. 226). Die Selbstpraxis dreht sich um die Frage: »Wie muß ich mein eigenes Ich verwandeln, damit ich fähig werde, zur Wahrheit zu gelangen?« (Ebd., S. 227) Die Selbstkultur ist ein »Ensemble von Werten« (ebd., S. 228), sie folgt definierten Verhaltensweisen. Foucault verwendet auch den Begriff der »Seinsmodifikation« (ebd., S. 241), es geht darum Arbeit an sich selbst zu verrichten, sich selbst zu bearbeiten. Foucault spricht deshalb auch von einer »Technologie des Selbst« (ebd., S. 70), um Zugang zur Wahrheit zu finden, d.h. die Götter zu befragen, wie es nicht zuletzt im Umgang mit Liebesbeziehungen, in Regierungsverhältnissen und für philosophische Erkenntnisse relevant war. Foucault nennt sie auch »Daseinstechniken«

(ebd., S. 546) bzw. eine »Selbstbildung« als ein Ensemble an Praktiken (ebd., S. 607). Selbsttechnologien sind Praktiken, die sich auf das eigene Selbst richten, um sich zu korrigieren, zu verändern und zu heilen. Es ist eine »Lebenskunst« (ebd., S. 164), die auf eine ganz bestimmte »Seinsweise, eine Lebenshaltung« zurückgeht (ebd., S. 27).

Für seine »Geschichte der Subjektivitätspraktiken« (ebd., S. 27) skizziert Foucault schematisch verschiedene Selbsttechniken: den eigenen Tod einüben, das Sterben einüben (ebd., S. 148), Reinigungsriten (dazu zählt auch das Hören von Musik, das Inhalieren von Gerüchen, die Gewissensprüfung), die Seelenkonzentration, das Sich-Zurückziehen oder die Ausdauer und Prüfungs- und Erprobungstechniken, Geschichten lesen, aufs Land ziehen, Gedächtnisübungen, Konzentrationsübungen, »spazieren-zugehen, ohne nach rechts oder links zu schauen« (ebd., S. 278), »sich appetitanregende, schmackhafte Speisen servieren zu lassen und deren Verzehr zu widerstehen« (ebd., S. 279), Ortsveränderung, Naturerkenntnis, »Vogelschau von sich selbst auf sich« (ebd., S. 351), »Übung des inneren Aussprechens« (ebd., S. 364), »die Fixierung des Dings« (ebd., S. 364), Dinge zu sehen und sie zu benennen, »analytische Prüfung« (ebd., S. 366), »Spaziergangsübung« und »Erinnerungsübung« (ebd., S. 368), »Zerteilungsübungen« (ebd., S. 372), »Augenblickswahrnehmung« (ebd., S. 373), Lehren und Sätze sprechend wiederholen und schreiben (ebd., S. 396), Schweigeübungen und »Höraskese« (ebd., S. 418), Hörtechniken wie das aktive oder paränetische Zuhören (ebd., S. 426), Lese- und Schreibübungen, Todesmeditation, »Seelenkorrespondenz« (ebd., S. 440), »Enthaltensamkeitstechniken« (ebd., S. 552), das »Gegenwärtig-Machen der Zukunft« (ebd., S. 574), »die Morgen- und die Abendprüfung« (ebd., S. 585) und Zukunftsvorstellungen. Diese Übungen dienen in ihrer Gesamtheit dazu, eine stabile Selbstbeziehung zu pflegen und eine Kultur zu sich selbst herzustellen.

Mit dem Begriff der Selbsttechnologie löst Foucault sich von einem einseitig deterministischen Machtverständnis und lenkt den Blick stattdessen auf Techniken, die Individuen zu Subjekten formen (Schmid 1991, S. 200ff.). Keineswegs verabschiedet sich Foucault dadurch vom Begriff der Gouvernamentalität, im Gegenteil betrachtet er die Machtfrage unter einem anderen Vorzeichen, nämlich den der Selbstkonstitution und dem wechselseitigen Verhältnis von Selbst- und Machttechniken (Lemke 1997). Das Besondere liegt darin, dass Foucault nicht die Machtdispositive, sondern nun das Subjekt problematisiert, ausgehend vom Bereich der Selbsttechnologien in der griechisch-römischen Antike. Foucault gehe es darum, »das Subjekt zu befreien als ihm eine Zwangsjacke der Wahrheit anzulegen«, wie Gros (2016, S. 621) den Paradigmenwechsel in Foucaults Geschichte des Subjekts erläutert. Foucault verkompliziere das Untersuchungsfeld, indem er die Sorge um sich selbst erforscht. (Ebd., S. 622) Die Auseinandersetzung mit der Sorge um sich steht damit in einem größeren Zusammenhang mit der Gouvernamentalität. Beide Prinzipien treffen sich in einem politischen Raster und betrachten Macht und Subjekt aus unterschiedlichen Ecken. Während die Gouvernamentalität das

Subjekt in seiner Beziehung zur Macht fokussiert, d.h. wie Selbstführung unter dem Zeichen der neuen Regierungskunst gelingt, kehrt die Sorge um sich den Blick um und stellt die Frage, wie sich das Subjekt selbst betrachtet, welche Beziehung es zu sich selbst gestaltet und sich umgestaltet.

Statt durch Machttechniken und Unterwerfungsprozesse, wie sie noch in der gouvernementalen Selbstführung greifen, wirkt das Subjekt auf dessen Selbstkonstitution mithilfe von Selbsttechnologien ein. Foucault sah das Thema der Selbsttechniken als »die theoretische Krönung seines Schaffens«, wie Gros erinnert (ebd., S. 627). Während noch zu Beginn Foucault das Subjekt als passives Produkt begreift, das durch Macht und Herrschaftstechniken hervorgebracht und unterworfen wird — Subjektivierung im Sinne einer Konstitution als unterworfenen Subjekt (Supik 2005, S. 21) —, kehrt er 1980 die Perspektive um und arbeitet ein Subjekt heraus, das sich selbst zum Gegenstand einer Bearbeitung nimmt, selbst wenn die Machttechniken ihren Einfluss keinesfalls verlieren. Foucault geht es um das Wechselspiel zwischen Selbst- und Machttechniken, wie Gros zeigt und zu Vorsicht mahnt:

Foucault »entdeckt« 1980 nicht etwa die bislang von ihm verkannte ursprüngliche Freiheit des Subjekts. Man wird auch kaum vertreten können, Foucault lasse plötzlich die gesellschaftlichen Normierungsprozesse und die entfremdenden Identifikationssysteme außer acht, um in jungfräulichem Glanz ein freies Subjekt erstehen zu lassen, das sich im a-historischen Äther reiner Selbstkonstituierung erschafft. [...] Was nämlich das Subjekt in einem bestimmten Selbstverhältnis konstituiert, sind historisch gegebene Selbsttechniken, die mit ebenfalls historisch gegebenen Herrschaftstechniken einhergehen. Im übrigen entsteht das Individuum-Subjekt immer nur an der Schnittstelle von Herrschaftstechnik und Selbsttechnik. (Gros 2016, S. 641)

Einen wichtigen Analyseschlüssel bildet hierbei der Begriff der Erfahrung.

Der Begriff der Erfahrung demonstriert jedoch nicht die Konzentration des Untersuchungsinteresses auf den »subjektiven Faktor«, die Innenwelt des Individuums, das Subjektiv-Persönliche im Unterschied zu dem Objektiv-Materiellen der Macht- und Wissenspraktiken; vielmehr dient der Begriff der Erfahrung dazu, den integralen Zusammenhang zwischen diesen analytisch zu unterschiedenen Bereichen herzustellen. (Lemke 1997, S. 265)

Doch Foucault beschränkt Selbsttechniken nicht auf subjektive Lebenswelten und Individualitäten, sondern versteht »das scheinbar Persönliche und Subjektive in seiner Beziehung zu Wissensformen und Machtprozessen« (ebd., S. 265). Anders ausgedrückt, die Erfahrung bildet das Subjekt, es prägt die Beziehung zu sich selbst und beschreibt den Prozess der Subjektivierung. Für Foucault sind Erfahrungen fabriziert, sie sind weder wahr, noch sind sie falsch, und doch sind sie real, weil sie his-

torisch geworden sind und existieren, sie sind relational und kollektiv (Lemke 2019, S. 32). Lemke präzisiert, dass Foucault kein souveränes Subjekt unterstellt, sondern das Werden des Subjekts fokussiert (ebd., S. 266). Das Subjekt sei eine Form unter vielen, keine natürlich gegebene Konstante, sondern sozial hergestellt, ein historisches Ergebnis einer bestimmten Subjektivität, die zugleich im Zusammenhang mit kollektiven Praktiken und gesellschaftlichen Verhältnissen steht. Erfahrungen und Lebenspraxis bieten den Ausgangspunkt, um ambivalenten Umgangsweisen und den Möglichkeiten zur »Überwindung herrschaftlicher Zurichtung« (Wagenknecht 2003, S. 200) auf die Spur zu kommen. Das widerständige Potential liegt darin, normative Grenzziehungen zu hinterfragen und hegemoniale Kategorien in ihren Absolutheiten zu bearbeiten, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit dadurch aufzulösen und Handlungsmacht zu erweitern (Rose 2015, S. 332). Für Anil K. Jain ist das aus Selbstreflexion entstehende Subjektbewusstsein eine wichtige Voraussetzung, um in kollektive Transformationsprozesse eintreten zu können. Das Subjekt müsse »sich selbst als solches erkennen und begreifen und sich zugleich (kritisch und widerständig) auf seine Umwelt beziehen« (Jain 2003, S. 242), um zugleich innere und äußere Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten anerkennen zu können, statt Paradigmen der Eindeutigkeit und Absolutheit zu verfallen.

2.3.3 Das Subjekt erwacht: Selbsterkenntnis und Selbstsorge unter Rassifizierten

Während die Sorge um sich noch zu Beginn eine Aufgabe der Eliten und Regierenden ist, erweitert sie sich spätestens im 1. und 2. Jahrhundert zu einem allgemeingültigen Prinzip, einem Grundsatz, dem alle folgen und auf das gesamte Leben beziehen:

Es geht, unabhängig von jeder beruflichen Besonderheit, um eine Bildung, die dem einzelnen erlaubt, alle möglichen Mißgeschicke, alles Unglück, das ihm widerfahren kann, alle Widrigkeiten, alle Niederlagen, die er erleiden kann, in angemessener Weise zu ertragen. (Foucault 2016, S. 126)

Selbsttechnologien dienen der Korrektur, der Verbesserung und Befreiung, sodass sie mit der Heilkunst zusammenfällt. Foucault gesteht ein, dass die »epimeleia heautou«, sich um sich sorgen, eine ungewöhnliche Perspektive auf die Beziehung von Subjekt und Wahrheit einnimmt, um die es ihm bereits im Zusammenhang mit der modernen europäischen Sexualmoral, und den mit ihr verknüpften Problematik und Ordnungen sexueller Lust und Verhaltensweisen ging. Schließlich gelte doch die berühmte delphische Formel »gnothi se auton«, übersetzt »Erkenne dich selbst!« als entscheidendes Gebot zur Frage der Selbsterkenntnis des Subjekts, warum also die Sorge um sich? (Ebd., S. 17) Den delphischen Spruch bricht Foucault auf drei

Gebote herunter: *meden agan* (»nicht zu viel«), *engye* (»die Bürgschaften«) und »Erkenne dich selbst«, sie bilden die rituelle Anleitungen und ethische Richtschnur für jene, die sich Gott nähern und das Orakel zu befragen. (Ebd., S. 18) Das Ritual stellt bereits einen Akt der Demut gegenüber der Gottheit dar, die Befragenden werden sich gewahr, sterblich zu sein und üben sich in Maß und Geduld. Das Ziel ist, wenig, gezielt und bewusst zu fragen: »achte also in dir selbst darauf, was zu wissen dir von Nutzen ist« (ebd., S. 18). Foucault stellt während der Lektüre bedeutender Texte fest, dass die delphische Formel in eindeutig signifikantem Zusammenhang zum Grundsatz »Sorge um sich selbst« steht, die allgemeine Regel lautet: »Du mußt dich um dich selbst sorgen, du darfst dich nicht vergessen, du mußt Sorge für dich tragen« (ebd., S. 19). Es ist der Philosoph, der zur Selbstsorge aufruft, Foucault erkennt das Motiv in Sokrates' fiktiver Verteidigungsrede gegenüber den Athenern wieder; Sokrates verteidigt sich gegenüber Vorwürfen, sich für sein Leben schämen zu müssen, mit der ihm von Gott anvertrauten Aufgabe, die Botschaft zu vermitteln: »Sorgt euch um euch selbst!« (ebd., S. 21) Bereits an dieser Stelle wird deutlich, welchen Stellenwert der Lehrer in der Praxis einer Selbstfürsorge einnimmt, es handelt sich um eine soziale Beziehung zwischen mehreren, und Sich-um-Sich-Selbst-Sorgen wird »der erste Augenblick des Erwachens« (ebd., S. 23).

Aber »was ist dieses Selbst?« in der *epimeleia heautou* fragt Foucault (ebd., S. 77) mehrfach und stellt zweifellos die Frage nach dem Subjekt in jenen Selbsttechnologien. Schließlich bedeutet das Reflexivpronomen *heautou*, »sich selbst«, einerseits das Subjekt, das sorgt, andererseits das Objekt, um das sich gesorgt wird. »Du sollst dich um dich selbst kümmern: du kümmerst dich; und du kümmerst dich um etwas, das dasselbe ist wie du selbst, dasselbe wie das Subjekt, das »sich kümmert um«, das bist du selbst als Objekt.« (Ebd., S. 78f.) Jene, die sich zum Gegenstand einer Sorge um sich machen, sind in anderen Worten sowohl das Subjekt der Sorge, als auch das Objekt. In Platons Dialogen übersetzt Foucault das Selbst als die Seele, um die sich gesorgt wird, sie wird in philosophischen Texten als »Subjekt aller körperlichen, instrumentellen und sprachlichen Betätigungen« konzipiert. (Ebd., S. 82) Die Sorge um sich kommt einer Selbsterkenntnis gleich, die *gnothì seauton* (Selbsterkenntnis) und die *epimeleia heautou* (Selbstsorge) sind miteinander verflochten, sie bedingen sich gegenseitig. (Ebd., S. 97) In der Selbstkultur ist in anderen Worten »eine Kunst der Selbsterkenntnis« zentraler Bestandteil, »die über genaue Vorschriften, Prüfungsformen und Übungen operiert, um allgemeine Grundsätze der Natur oder Vernunft aufzufinden, die für alle verbindliche Verhaltensregeln definieren« (Lemke 1997, S. 289) und dadurch moralischen Fragestellungen unterliegt. Die Erkenntnis, sich um sich selbst sorgen zu müssen, setzt voraus, sich der Dringlichkeit in angesichts einer Misere, eines Problems oder einer Krise bewusst zu werden, aus der die Aufgabe, etwas zu verändern, sich zu befragen, andere zu Rate zu ziehen, ableitet.

Das Argument kann auf das Erkenntnisproblem unter Rassifizierten analog übertragen werden, denn der Moment des Erwachens fällt zusammen mit der

Erkenntnis, ein Anderer im kolonialen Blick zu sein, wie Du Bois (2007) mit dem Begriff des »doppelten Bewusstseins« und Sartre (2017, S. 60) in »Überlegungen zur Judenfrage« als »Objektivität gegenüber sich selbst« erklärt. Sartre versteht methodisch »die *Situation* des Juden als Leitfaden« (ebd., S. 58), um den Selbstblick als strategische Umkehr zu begreifen, die auf den Antisemitismus reagiert, denn »der ständige Versuch ist, sich von außen zu sehen« (ebd., S. 60). Sartre führt die Selbstironie als ein Zeichen der Methode an, die Person komme besser mit der Situation klar, in dem sie loslässt, »er ist ein anderer, ein reiner Zeuge« (ebd., S. 60), in dem Moment, in dem sie von außen auf sich blickt. Die Erfahrung des Blickregimes wird zu einer Lernerfahrung, d.h. eine Fähigkeit zu erlernen, sich anders sehen zu können und den Standort des Blickes zu wechseln. Es ist insofern befreiend, dass es zu einer Ent-Identifikation kommt und eine Trennung initiiert zwischen Betrachter und Objekt. Das Subjekt ist gleichzeitig sein eigener Gegenstand, so wie es auch Foucault letztendlich meint. Auch bei Sartre taucht die Selbstsorge auf:

Denn die Pflege der Gefühle und des Ichs setzt tiefen Traditionalismus voraus, Sinn für das Besondere und das Irrationale, den Rückgriff auf empirische Methoden und den ruhigen Genuß verdienter Privilegien: das sind die Prinzipien aristokratischer Sensibilität. [...] Die Pflege des eigenen Ichs ist ganz und gar magisch und partizipationistisch, aber die ständige auf sich selbst gerichtete Aufmerksamkeit trägt letztlich Früchte. (Ebd., S. 79)

Wenn die »Sorge um sich« zu einem philosophischen Grundsatz einer griechischen, klassischen und spätantiken, Alltagskultur war, sei es bei Platon oder auch den Epikureern, sich »Tag und Nacht, sein ganzes Leben lang, um seine Seele [zu] kümmern« (Foucault 2016, S. 24), dann manifestiert sich die Formel bei Sartre, Du Bois und Fanon in der Frage, welche Konsequenzen sich aus dem Bewusstsein, ein Anderer zu sein, für das Schwarze und jüdische Subjekt ziehen lässt. Wie also sich um sich selbst sorgen angesichts von Antisemitismus und Rassismus? Ein vergleichbares Plädoyer bemüht Fanon, er verkündet eine fast schon prophetische Botschaft. Auch er fragt: »Was will der schwarze Mensch?« (Fanon 1985, S. 7) Fanon beschreibt eine doppelgesichtige Erfahrung (ebd., S. 99). In »Schwarze Haut, weiße Maske« führt er die Erfahrung des Schwarzen auf ein Bewusstsein über den kolonialen Blick zurück, der die Beziehung zum eigenen Körper, zur Geschichte, Sprache und dem Selbstbild entfremdet. Fanon schreibt: »Ich kam auf die Welt, darum bemüht den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein, und dann entdeckte ich mich als Objekt inmitten anderer Objekte« (ebd., S. 79). Aus der Erkenntnis der dritten Person folgt eine Aufgabe: »den farbigen [sic!] Menschen von sich selbst zu befreien« (ebd., S. 8). Fanon geht es um mehr als das Problem, den Rassismus auf seine inneren Logiken und Wirkungsmuster zu befragen. Er strebt eine »wirkliche Auf-

hebung der Entfremdung« (ebd., S. 11) an, sie wird zu einer Handlungsmaxime, die einem ähnlichen Prinzip der Selbstsorge folgt, wie sie Foucault in der griechisch-hellenistischen »Sorge um sich« identifiziert. Fanon rekonstruiert eine »Zone des Nichtseins«, die fundamental für die Erfahrung des anti-Schwarzen Rassismus ist, es bilde sich ein rassifiziertes Körperschema heraus (»epidermisches Rassenschema« nach ebd., S. 81), sich des *weißen* Blicks bewusst zu sein, ist für Fanon eine »Erkenntnis in der dritten Person« (ebd., S. 80). Aus dem Problembewusstsein, ein anderer für Dritte zu sein, wirft Fanon die Frage nach einer alternativen Selbsterkenntnis in den Raum. In anderen Worten erfordert die negierende Erkenntnis des Körpers (ebd., S. 80), die Konstitution als Objekt, einen Bewusstseinswandel.

Lange mußte ich weinen, und dann begann ich, wieder zu leben. [...] Ich schritt die Grenzen meines Wesens ab; kein Zweifel, es war recht dürrtig. Auf dieser Ebene liegt meine ungewöhnlichste Entdeckung. Diese Entdeckung ist eigentlich eine Wiederentdeckung. Fieberhaft durchstöberte ich das schwarze Altertum. [...] Ségou, Djenné [...] Man sprach von schwarzen Doktoren (Doktoren der Theologie, die nach Mekka pilgerten, um über den Koran zu diskutieren). Dies alles, ausgegraben, ausgebreitet, mit bloßgelegten Eingeweiden, erlaubte es mir, eine gültige historische Kategorie wiederzufinden. Der Weiße hatte sich geirrt, ich war kein Primitiver, auch kein Halbmensch, ich gehöre zu einer Rasse, die vor zweitausend Jahren schon Gold und Silber bearbeitete. (Ebd., S. 94)

Fanon sorgt sich um sich, er befragt die Geschichte und stößt auf verdrängte Erinnerungen und verschüttete Wissensbestände. Er stellt nicht weniger als die grundsätzliche Frage nach einem starken Selbstbewusstsein, das sich aus Mechanismen der Entfremdung und Bevormundung befreit. Er skizziert selbstverändernde Prozeduren nach für eine kognitive und emotionale Neuerfindung und nimmt Einfluss auf den Prozess der Subjektivierung. Es sind emanzipatorische Gedankengänge und Verhaltensweisen, die Fanon hier interessieren, die dem Versuch unterliegen, ein anderes Selbst zu schaffen. Doch die Selbstbefragung ist Schauplatz umkämpfter, oft ambivalenter Verhaltensweisen, dessen ist sich Fanon bewusst: »Ich wollte typisch N[...] sein — das war nicht mehr möglich. Ich wollte weiß sein — das war eher zum Lachen.« (Ebd., S. 96) Fanon umtreibt die intellektuelle und imaginäre Selbstpositionierung, die auf die Vergangenheit zurückgreift und unter anderen Vorstellungen, ein neues gegenwärtiges Selbst zeichnet, das das »Gefühl der Nichtexistenz« (ebd., S. 101) auflöst. Fanon widersetzt sich der Illusion, zu einer authentischen vergangenen Identität zurückkehren und Geschichte korrigieren zu können: »Ich mache mich zum Menschen keiner Vergangenheit. Ich will die Vergangenheit nicht auf Kosten meiner Gegenwart und meiner Zukunft besiegen.« (Ebd., S. 161) Er ringt weiter um Selbsterkenntnis, die keinen vorgegebenen Regeln Folge leistet, sondern die Bedingungen selbst definiert, unter denen die eigene Existenz ge-

formt werden kann. Wieder kommt Fanon auf sich selbst zurück: »In seiner Unmittelbarkeit ist das Selbstbewußtsein einfaches Fürsichsein«, schreibt er (ebd., S. 154) in seiner Kritik der Hegelschen Herrschaft-Knechtschaft-Dialektik. Fanon befragt die Bedingungen, um sich aus der Herrschaft befreien zu können, der Kampf um Freiheit ist ein Kampf um Anerkennung. In seiner Kritik der Gewalt wird er diese Frage im Zusammenhang mit dem antikolonialen Widerstand vertiefen, wenn es heißt: »Das kolonisierte ›Ding‹ wird Mensch gerade in dem Prozeß, durch den es sich befreit.« (Fanon 2014, S. 30) — ein langwieriges, postkoloniales Projekt, das Fanon an Aimé Césaire angelehnt als »Erschaffung neuer Seelen« begreift (vgl. Said 1994, S. 47). Die Selbstreflexion ebnet den Weg zu einer neuen Handlungsmacht. Wie Sokrates definiert auch Fanon eine Pflicht, sich jeder Anklage zu widersetzen: »meine Freiheit nicht durch meine Wahlen zu verleugnen« (Fanon 1985, S. 164). Damit greift er die Frage nach der Selbsttechnik vor, noch bevor Foucault das Subjekt umdenkt. »In der Welt, in der ich fortschreite, erschaffe ich mich unaufhörlich«, schlussfolgert Fanon (ebd., S. 164) zum Ende seiner psychoanalytisch informierten Rassismuskritik. In diesem Zusammenhang steht nicht zuletzt der letzte Satz: »Mein letztes Gebet: O mein Leib, Sorge dafür, daß ich immer ein Mensch bin, der fragt!« (Ebd., S. 166)

2.3.4 Affekt, Stigma, Problematisierungen: Sich selbst zum Gegenstand nehmen

Fanons letztes Gebet steht sinnbildlich für die *epimeleia heautou*, Foucault bezeichnet sie als Haltung: »eine Haltung sich selbst, den andern und der Welt gegenüber« (Foucault 2016, S. 26). Die Selbstsorge halte das Subjekt dazu an, den Blick nach innen zu wenden und der eigenen Gedanken- und Gefühlswelt die volle Aufmerksamkeit zu widmen. Doch mehr als nur eine Haltung, ist die Sorge um sich eine Reihe von Verhaltensweisen und Handlungsmethoden, »durch die man für sich selbst Sorge trägt, durch die man sich verändert, reinigt, verwandelt und läutert« (ebd., S. 27). Sie stehen unter dem Zeichen einer Überwindung, um Krisen und Konflikte zu überstehen, um die Erfahrung, zum Problem gemacht zu werden, verarbeiten zu können. Foucault fragt (2017b, S. 13): »Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken, wenn er sich als Irren wahrnimmt, wenn er sich als Kranken betrachtet, wenn er sich als lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen reflektiert, wenn er sich als Kriminellen beurteilt und bestraft?« Er untersucht, wie Individuen dazu angehalten werden, sich als »Begehrenssubjekte zu entziffern, anzuerkennen und einzugestehen und damit wischen sich und sich selbst ein gewisses Verhältnis einzuleiten« (ebd., S. 12). Er geht von Formen der Problematisierung des sexuellen Verhaltens aus, aus denen heraus bestimmte Praktiken und Verhältnisse des Subjekts zu sich selbst erwachsen. Foucault nennt sie auch »Existenzkünste«, »mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern

sich selber transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen« (ebd., S. 18). Die Individuen befragen das eigene Verhalten, sie betrachten sich selbst und gestalten sich als »ethisches Subjekt« (ebd., S. 20) bzw. als »Moralsubjekt« (ebd., S. 37). Foucault will nicht die Verbote zum Ausgangspunkt nehmen, sondern die Selbstpraktiken, von denen aus eine »Geschichte der ethischen Problematisierungen« (ebd., S. 21) folgt. Das Individuum schreibt sich um, es wirkt auf sich selbst ein und »kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich« (ebd., S. 40), mit dem Ziel eine »vollkommene Souveränität seiner über sich« (ebd., S. 43) zu definieren.

Einen ähnlichen Ansatz bemüht Erving Goffman, der nach Techniken der Bewältigung Ausschau hält, mit denen Stigmata verarbeitet werden. Ein Stigma versteht Goffman als Attribut, das diskreditiert bzw. diskreditierbar ist und eine Unzulänglichkeit darstellt (Goffman 2018, S. 11). Darunter fallen Merkmalsausprägungen wie »Rasse«, Nation, Religion oder Geschlecht und Sexualität, sodass die Träger:innen »in unerwünschter Weise anders« erscheint (ebd., S. 13). Affekte spielen im Umgang mit der Erfahrung eine zentrale Rolle, darunter etwa das Gefühl der Scham und Unbehagen. Goffman fragt »Wie antwortet die stigmatisierte Person auf ihre Situation?« (ebd., S. 18) und rekonstruiert unterschiedliche Handlungsweisen, mit denen Betroffene den Versuch unternehmen, das vermeintliche Stigma zu korrigieren, indem das Merkmal verheimlicht wird (ebd., S. 95ff.), das Individuum sich in einer ständigen Wachsamkeit übt (ebd., S. 114), der Tagesablauf bewussten Regeln folgt (ebd., S. 116), Namen geändert oder neue Identitäten ausgestaltet werden (ebd., S. 117), Kontakte abgebrochen und Orte gemieden werden (ebd., S. 126), Selbstironie und Sprechstile gepflegt werden, die sich selbst erniedrigen (ebd., S. 166), kulturelle Assimilationsstrategien bis hin zur Veränderung des eigenen Erscheinungsbildes in Anwendung gebracht werden (ebd., S. 130) oder aber betroffene Merkmalsausprägungen selbstbewusst zur Schau gestellt und Andersartigkeit, gleich einem Protestakt, öffentlich zelebriert, verteidigt und performt wird (ebd., S. 142). Auch Goffman greift, ähnlich zu Foucault, auf den Begriff der Kunst zurück, »durch die das Individuum über das Image seiner selbst und seiner Produkte, das andere zusammentragen, strategische Kontrolle ausübt« (ebd., S. 160). Während Diskreditierte Spannung managen, kontrollieren Diskreditierbare Informationen über das (potentielle) Stigma (ebd., S. 170), in beiden Fällen liegt die Rolle von Affektmodalitäten auf der Hand.

Affektbeziehungen prägen Prozesse der Subjektivierung (Henderson 2015; Mühlhoff 2018). In Affizierungsprozessen wirken sozio-politische Bedingungen und affektive Praxen ineinander. Affekte wirken in sozialen Verhältnissen zwischen Körpern und regen transformative Prozesse an. Das Affizieren und Affiziertwerden, das heißt die passiven wie aktiven Dynamiken, bedingen sich wechselseitig (Clough/Halley 2007; Massumi 2002; Slaby/Mühlhoff 2019). Im Unterschied zur Emotion zeichnet sich der Affektbegriff durch komplexe Interaktionsfelder und

nicht-kognitive Prozesse ab, die auf ambivalente Zusammenhänge zwischen Sprache, Subjektivität, Körper und Welt hinweisen, die nicht vorrangig verbalisiert oder bewusst artikuliert werden (Massumi 2010). Ähnlich argumentiert auch Manuela Zechner (2013):

Affekt ist, wenn uns etwas erfasst, trifft, bewegt oder beeinträchtigt, das unserer bewussten Wahrnehmung und Sprache entgeht. Ausdrücke wie ›mich packt's/erwischt's/haut's um‹ erzählen von Affekt als einer schwer definierbaren Intensität, die uns angeht und aufrüttelt. Affekt benennt so die Fähigkeit, sich mit der Welt in Beziehung zu setzen und von ihr verändert zu werden.

Wichtig ist, dass Affekte weit mehr sind als lediglich intersubjektive Beziehungsgeflechte, sie könnten nicht als individuelle, zwischenmenschliche Phänomene abgetan werden, sie sind in Machtverhältnisse eingebettet. Auch Rassismus stellt einen affektiven Schauplatz dar. Affektivität und Rassifizierung verschränken sich ineinander und formen Unterdrückungsverhältnisse und koloniale Ordnungen aus (Ahmed 2004a; Ahmed 2004b; Schuller 2018; Stoler 1995; Stoler 2002). Für eine affekttheoretisch informierte Rassismusforschung sind die Arbeiten von Sara Ahmed wegweisend. Nicht ohne Grund verweist auch sie mehrfach auf Fanons (1985) »Schwarze Haut, weiße Masken« und der Bandbreite an körperlichen und emotionalen Selbstverhältnissen. Ahmed (2004b) geht davon aus, dass Angst und Furcht zwischen Körpern und Zeichen kursieren und dadurch erst »the very effect of the surfaces or boundaries of bodies and worlds« (ebd., S. 117) produziert werde, denn »emotions *do things*, and they align individuals with communities [...] through the very intensity of their attachment« (ebd., S. 119). Affektivität ist eng mit Machttechniken und politischen Grenzziehungen verwoben, sie wirkt in die Herausbildung von Subjekten ein, sie prägt das Regieren wie die Selbstführung, das Selbstbild und die Verhaltensweisen im öffentlichen Raum, das alltägliche Leben und die Beziehung zu Staat und Gesellschaft (Ayata 2019; Berlant 2004; Fortier 2008; Fortier 2010; Johnson 2008; Mühlhoff 2018; Plummer 2003). Für moderne Regierungstechniken wie der Gouvernamentalität bilden Affekte eine wirkmächtige Ressource für Systeme der Normalisierung und Versicherheitlichung, Überwachung und Selbstführung (Clough/Halley 2007; Puar 2009).

Im antimuslimischen Rassismus drückt sich das Phänomen in Form einer affektbasierten Gouvernamentalität aus (Attia/Keskinkılıç/Ocu 2021; Keskinkılıç 2022): Hegemoniale Islamdebatten nehmen Einfluss auf die Gefühlswelten von Muslim:innen, auf ihre Körperwahrnehmung, ihre sozialen Beziehungen und alltäglichen Verhaltensweisen im öffentlichen Raum. Muslim:innen befürchten im Alltag *falsche* Signale an andere Personen zu senden, die missgedeutet und zum Anlass von Ablehnung und Diskriminierung genommen werden könnten. Sie blicken auf den eigenen Körper aus dritter Perspektive, fühlen sich unwohl an

bestimmten öffentlichen Orten und sehen sich auf Basis bestimmter Attribute wie Hautfarbe, islamische Kleidung und/oder kulturelle Praktiken stigmatisiert. Sie antizipieren Rassismuserfahrungen und reagieren, indem sie sich selbst zensieren, ihre Mobilität einschränken und Orte meiden, an denen sie riskieren, hypervisibel zu sein.

Ahmed spricht in solchen Zusammenhängen von einer Paranoia unter Rassifizierten, die Rassismus antizipieren, noch bevor sie ihn erfahren, wobei sie den paranoiden Prozess bereits als Ausdruck einer rassistischen Erfahrung wertet:

Ich habe eine gewisse paranoide Sorge, die bereits passieren und passieren können. Ich bin mir nie sicher, wann x passieren wird, ob es sich bei x um Rassismus handelt oder das Ergebnis von Rassismus ist. [...] Und weil ich mir nie sicher bin, wird x derart erlebt, als sei es Rassismus, obgleich es auch eine Erklärung dafür sein kann, wie du selbst die Welt bewohnst. Rassismus stellt Paranoia her, genau das tut er. [...] Unsere Gefühle werden wahr. (Ahmed 2018, S. 125)

Auch Paul Mecheril (1994, S. 60) geht davon aus, dass Rassismuserfahrungen mit der »Vorwegnahme, der Befürchtung, der Vorstellung von Geringschätzung, oder von Angriff« seitens der *weißen* Mehrheitsgesellschaft einhergehen. Rassismus werde als »allgegenwärtig, als faktische oder befürchtete Attacke, als faktische oder befürchtete Degradierung« (ebd., S. 69f.) wahrgenommen. Betroffene fühlen neben Angst und Wut auch Verzweiflung und Scham, sie ziehen sich aus der Öffentlichkeit zurück und meiden bestimmte Kontakte. Die Bandbreite an negativen Gefühlserfahrungen wird in der affektheoretisch informierten Rassismusforschung unter Begriffen wie »*racial melancholia*« und »*feeling brown*« diskutiert (Inan 2023, S. 207), um produktive Prozesse der Politisierung negativer Affektivität, der Anerkennung und kollektiver Aushandlung politischer Konflikte zu untersuchen.

2.3.5 Die Sorge um sich und die Sorge um die anderen: Selbstpraxis als gesellschaftliche Beziehung

Foucaults Perspektivenwechsel wird kontrovers kommentiert. Ihm wird vorgeworfen, gesellschaftliche Zusammenhänge für ein privates Subjekt aufgegeben zu haben, das sich unter radikal liberalen Regeln individuell selbst zu verwirklichen anstrebe, sodass Emanzipationsbestrebungen für ein elitistisches Projekt auf der Strecke blieben (Cohen/Saller 1994; Kammler 1986; Kögler 1990; Privitera 1990; zur Kritik eines »unternehmerischen Selbst« siehe auch Bröckling 2016). Doch das Argument greift zu kurz, schließlich blickt Foucault auf die Selbstkultur im 1. und 2. Jahrhundert als »eine gesellschaftliche Praxis« (Foucault 2016, S. 200). »Die Konstituierung seines Selbstverhältnisses verbindet sich ganz offensichtlich mit den Beziehungen seiner selbst zum anderen.« (Ebd., S. 200) In den platonischen Kommentaren und

Dialogen zeigt sich die Sorge um sich als ein gesellschaftliches Verhältnis, um »die Seele und die Polis« (ebd., S. 222), bei dem das Sich um seine Seele kümmern und das Orakel befragen im politischen Dienst gegenüber anderen steht; sich um sich zu sorgen wird als Grundvoraussetzung definiert, um Gerechtigkeit zu schaffen. Foucault bekräftigt, dass es zugleich um ein politisches Moment geht, denn sich um sich selbst zu sorgen stehe, zumindest bei Platon, »eindeutig im Dienst der Sorge um die anderen« (ebd., S. 223). Die Sorge um sich wird mit der Sorge um die anderen verbunden. Die Kunst, sich um sich zu kümmern, wird zum Prozess, um ein politisches Subjekt zu werden (ebd., S. 224). Weniger als eine individuelle Angelegenheit ist die Sorge um sich, wie sie Foucault entwirft, ein soziales Projekt. Foucault unterscheidet die Ethik der antiken Selbsttechniken deutlich von einem narzisstisch anmutendem Selbstkult. Es gehe nicht um persönliche Lebensentwürfe und individuelle Selbsterfüllung, sondern um »eine kollektive Lebensweise«, wie Lemke (1997, S. 302) feststellt. Die Kunst des Selbst verortet Foucault sozial im Zusammenhang mit emanzipatorischen Befreiungsbewegungen. Auch Gros räumt Einwände ein, Foucault sei »Verfechter jenes zeitgenössischen Individuums, dessen Entgleisungen und Grenzen zugleich denunziert werden« (Gros 2016, S. 647). Keinesfalls habe er »im Narzißmus das Heil gesucht« (ebd., S. 647), dabei handele es sich um haltlose Argumente.

Die Sorge um sich selbst bezeichnet nicht sosehr eine narzißtische, von der verlorenen Wahrheit des ich faszinierte und verzauberte Suche, sondern die wachsame Angespanntheit eines Selbst, das vor allem darauf achtet, nicht die Kontrolle über seine Vorstellungen zu verlieren und sich nicht von seinen Schmerzen und Lüsten vereinnahmen zu lassen. (Ebd., S. 652)

Das Dilemma fasst Foucault selbst folgendermaßen zusammen:

Wir haben es bei diesem Gebot der Sorge um sich also mit dem Paradox zu tun, daß es für uns eher Egoismus und Weltflucht bedeutet, während es doch Jahrhunderte lang einen positiven Grundsatz darstellte, ein positives Prinzip, aus dem sehr strenge Morallehren hervorgegangen sind. (Foucault 2016, S. 30)

Foucault gehe es um »eine Ethik der Immanenz, der Wachsamkeit und der Distanz«, erklärt Gros (ebd., S. 647). Auch er räumt Befürchtungen aus dem Weg, die Sorge um sich meine keine »selbstgefällige und selbstzufriedene Selbstbetrachtung« (ebd., S. 651). Foucault plädiert keinesfalls dazu, sich aus dem Politischen zurückzuziehen; die Sorge um sich ist keine Angelegenheit der Einsamkeit. Im Gegenteil verbindet Foucault Ethik und Politik, in dem die Selbstsorge immer als soziale Praxis gedacht wird und in einer Beziehung zu anderen steht, bzw. überhaupt erst gepflegt werden kann. Selbsttechnologien sind deshalb relationale Praktiken. Foucault ver-

steht Selbsttechnologien nicht isoliert von sozialen Verhältnissen. Zum einen stehen sie im unmittelbaren Zusammenhang zur Macht, Diskursen und Ordnungen, zum anderen betrachtet er die Selbstkultur im sozialen Gefüge.

Der andere [*Autrui, l'autre*], ist unabdingbar für die Selbstpraxis, damit die Form, die diese Praxis definiert, tatsächlich ihr Ziel erreicht und sich mit diesem, dem Selbst, füllt. Damit die Selbstpraxis zu dem Selbst, dem sie zustrebt, gelangt, ist der Andere unabdingbar. (Foucault 2016, S. 167)

Schließlich funktioniert die Sorge um sich nicht ohne Dritte, Foucault führt »die Stellung des Meisters« offen vor (ebd., S. 86). Die Sorge um sich lebt von Beziehungsmustern; sich um sich selbst zu sorgen, bedarf der Unterstützung anderer.

Der Meister ist derjenige, der sich um die Sorge sorgt, die das Subjekt für sich selbst trägt, und der in der Liebe, die er zu seinem Schüler hegt, eine Möglichkeit sieht, sich um die Sorge zu sorgen, die der Schüler sich selbst angedeihen lassen muß. (Foucault 2016, S. 86)

Technologien des Selbst sind deshalb zugleich soziale Praktiken, die Verhältnisse zu sich und anderen gestalten, sie beruhen auf dem Prinzip des Miteinander Teilens, Sprechens, Reflektierens. Es braucht ein Gegenüber, das zugleich »Verhaltensvorbild« (ebd., S. 167) ist und die Voraussetzung erfüllt, um sich in der Beziehung zueinander überhaupt erst als Subjekt konstituieren zu können, andere sind für diesen Prozess unverzichtbar (ebd., S. 169). Als Beispiel verweist Foucault auf Lehrer-Schüler-Beziehungen, Vermittler:innen und die Philosophen, die eingreifen. Foucault betont, dass es weder um Erziehung oder klassische Unterweisung gehe, sondern um

ein bestimmtes Einwirken auf das Individuum, dem die Hand gereicht und das aus dem Zustand dem Status, der Lebensweise, der Seinsweise, in der es sich gegenwärtig befindet, herausgeholt wird (ebd., S. 175).

Die Epikureer definierten die *parrhesia*, die Öffnung des Herzens, als notwendige Bedingungen und ethisches Leitbild, unter dem sich die Partner:innen begegnen und betrachten, sich einander öffnen und miteinander kommunizieren. Foucault erwähnt welche vielfältigen gesellschaftlichen Beziehungsmuster für die Sorge um sich relevant sind: Familien- und Freundschaftsbeziehungen, »Beschützerverhältnisse« (ebd., S. 606), Lust- und Liebesbeziehungen und Lehrer-Schüler-Beziehungen. Schließlich identifiziert Foucault die Philosophenschule als eine »seelentherapeutische Ambulanz«: »Es ist ein Ort, den man für sich selbst aufsucht, wo man seine Freunde hinschickt« (ebd., S. 133).

Diese Überlegungen lassen sich produktiv mit Foucaults (2005) Definition der Heterotopie verknüpfen, einem Neologismus, der sich aus den griechischen Begriffen *hetero* (anders) und *topos* (Ort) zusammensetzt. Bei Heterotopien handelt es sich um Räume, die sich vorgegebene Normen nur teilweise oder unvollständig unterwerfen oder ganz und gar anderen Regeln folgen bzw. gesellschaftliche Verhältnisse irritieren und umdeuten. Unter Heterotopien versammeln sich eine Vielzahl von realisierten Utopien und Orten, die allen anderen ambivalent gegenüberstehen, sie zugleich repräsentieren, ihnen widersprechen und ihre Ordnung in Frage stellen: Kurzum, Heterotopien sind Gegenräume, »die sich allen anderen [Orten] widersetzen und sie in gewisser sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen« (Foucault 2005, S. 10). Insofern sind auch Black-and-People-of-Color-Safer-Spaces Heterotopien, die unter dem Zeichen einer rassismussensiblen Gegen-Kultur stehen, welche zivilgesellschaftlich und aktivistisch gepflegt wird und eng mit Selbstbezeichnungen und widerständigen Strategien des Erinnerns, Erzählens und Teilens zusammenhängt. Safer Spaces wollen einen Ort gestalten, in dem sich rassifizierte Personen Gehör verschaffen können, ohne dass ihre Erfahrungen gelehnet und ihr Anliegen zum Schweigen gebracht werden. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Begriff Empowerment als politische Ermächtigung und kollektive Befreiung (Can 2011), der nicht zuletzt für Zusammenkünfte, Begegnungen und Räume von großer Bedeutung ist, in denen unter geschulter Anleitung die Handlungsfähigkeit von rassifizierten Menschen erweitert und resiliente Alltagspraktiken trainiert werden, indem bisherige Erfahrungen gemeinsam reflektiert, ggf. reinszeniert und alternativ beantwortet werden, um sich in zukünftige Situationen vorbereitet zu wissen (Boal 1989). Ganz im Sinne der Foucaultschen Heterotopologie gestalten rassifizierte Menschen Gegen-Orte, die sich jenseits der Macht positionieren, gegebenen Normen widersprechen und Räume zur Reflexion und Realisierung alternativer Utopien einfordern,

entweder [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist (Foucault 2005, S. 20).

Auch Muslim:innen sind darum bemüht, kollektiv in emanzipatorische Reflexionsprozesse einzutreten; sie versetzen sich in die Situation anderer, teilen Erfahrungen, kommunizieren Emotionen und Erwartungen und reflektieren Ereignisse retrospektiv, um sich zugleich für zukünftige Fälle zu wappnen (Keskinliç 2022). Sie verschaffen der eigenen Verletzbarkeit Raum und verarbeiten Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus, in dem neben rassifizierten, auch religiöse und säkulare Ordnungen (Amir-Moazami 2018; Anidjar 2008; Asad 2003; Mahmood 2015) wirkmächtig zusammenwirken und eine Herausforderung für die Möglichkeiten

von Empowerment, Gegen-Verhalten und einer spezifischen Sorge um sich auszuloten, die den Spezifika und Besonderheiten des Phänomens gerecht werden. Die Frage der Religion bleibt nicht nur für die Mechanismen der Exklusion, sondern auch für Strategien von Widerstand und Ermächtigung überaus relevant.

2.3.6 Im Zeichen einer muslimischen Sorge um sich? Die Rolle der Religion und Spiritualität oder: Foucault und der Iran

Zweimal reiste Michel Foucault im Herbst 1978 in die iranische Hauptstadt Teheran und nach Qom, die siebtgrößte Metropole des Landes. Der französische Philosoph schrieb für die italienische Tageszeitung »Corriere della Sera« über die politischen Entwicklungen im Zuge der Iranischen Revolution. Er zeigte sich beeindruckt über das widerständige Agitieren gegen die Monarchie, die blutig gegen die Bevölkerung vorging. Viertausend Menschen starben am »Schwarzen Freitag« am 8. September 1978, als die Armee auf die Demonstrierenden schoss. Foucault war entrüstet über das Massaker, er kam wenige Tage später an. Und er war Zeuge der Massenproteste gegen das Schah-Regime und beobachtete, wie religiöse Bedürfnisse in politische Forderungen übersetzt wurden. Schnell wurden Vorwürfe laut, Foucault romantisiere die islamische Bewegung, er unterschätze die Gefahr religiöser Repression und Gewalt, und wurde so als Anwalt des iranischen Khomeinismus diskreditiert (Eribon 2017, S. 411ff.; Sennelart 2017, S. 460). Doch Philipp Sarasin lässt die Vorwürfe gegen Foucault nicht gelten. Er zweifelt nicht an dessen kritischer Hell-sichtigkeit, schließlich habe Foucault durchaus ebenso davor gewarnt, wie die Situation in eine reaktionäre und autoritäre Ordnung umkippen könne, plädierte aber dafür, sich intelligent mit der Frage des Islams auseinanderzusetzen, statt Hass zu schüren (Sarasin 2005, S. 192f.).

Ähnliche Narrative haben auch in gegenwärtigen Diskussionen um den Islam in Europa nicht an Aktualität eingebüßt und werden nicht zuletzt unter dem Begriff des »politischen Islams« kontrovers diskutiert. Säkulare Wissensordnungen und Prozesse der Versicherheitlichung nehmen darin, wie altbekannte Tropen islamischer Differenz, einen zentralen Stellenwert ein, sodass im öffentlichen Diskurs Misstrauen und Generalverdacht die Wahrnehmung über Muslim:innen prägen und die Islamfrage auf ein politisches Bedrohungsszenario verengen (Attia 2019b; Mustafa 2013/2016). Dadurch kann politische Teilhabe verwehrt oder emanzipatorische Bestrebungen und alternative Les- und Deutungsmöglichkeiten, wie sie etwa in (queer-)muslimischen Feminismen (Keskinkılıç 2023a; Mernissi 1993; Sirri 2017; Wadud 1999) oder in (muslimisch-)futuristischen Überlegungen⁵ (AL HAMDU 2022; Inayatullah 2008; Keskinkılıç 2024; Laabich 2024) zum Tragen kommen, in Abrede

5 Für einen chronologischen und kritischen Überblick über das Forschungsfeld »Futures Studies« aus Kolonialismus-sensibler Perspektive siehe Sardar (1993).

gestellt werden. Gleichzeitigkeiten und Ambivalenzen werden zum Zwecke eines homogenen, deviantes Islambildes geglättet, sodass Prozesse der Subjektivierung, der Handlungsmacht und des Widerstandes, die aus islamischen Wissensbeständen schöpfen, ohne im Widerspruch zu humanistischen Idealen zu stehen, in den Hintergrund treten oder als Unmöglichkeit abgewiesen werden, indem auf spezifische Problemfälle verwiesen wird, die als Beleg für die Unvereinbarkeit von Demokratie, Freiheit und Islam universalisiert werden.

Foucault jedenfalls fühlte sich in seiner Faszination über die Entwicklungen im Iran und die politischen Komponenten in der islamischen Spiritualität missverstanden. Er ging davon aus, dass die Umwälzungen im Iran sich hiesigen politischen Kategorien entziehen. Er verteidigte sich vehement und kritisierte, die »Verquickung aller Formen, aller Aspekte und aller Kräfte des Islam in ein und derselben Verachtung, nur um sie dann kurzerhand alle unter dem jahrtausendealten Vorwurf des ›Fanatismus‹ abzulehnen« (Foucault zit.n. Eribon 2017, S. 412). Foucault hielt an seiner Begeisterung für den schiitischen Spiritualismus fest, ihn interessierte die revolutionäre Kraft, die ganze Massen bewegt und das herrschende System in Frage stellt, ohne eine islamische Regierung oder religiöse Autorität zu befürworten, er blieb skeptisch. Vielmehr galt sein Interesse eben jener Kraft einer »politischen Spiritualität«, die Massen zum Protest bewegt, sodass sich seine Reportagen zum Iran im Grunde um die Frage drehten, wie Widerstand gegen Macht möglich ist, wie sich Revolten historisch entwickeln und auf welchen Motiven Protest und Aufstand basieren (Lemke 1997, S. 319; Olivier/Labbé 1991). Lemke klärt über Foucaults Position auf:

Foucaults Vermutung ist, dass bei der Konstitution dieses kollektiven Willens die islamische Religion eine entscheidende Rolle gespielt hat. Das religiöse Element erlaubte nicht nur, weite Bereiche der iranischen Gesellschaft zu politisieren, sondern ermöglichte es den Menschen, eine neue Beziehung zu sich selbst und zu anderen aufzubauen. Foucault sah in dem Enthusiasmus der Menschen und der Forderung nach einer ›islamischen Regierung‹ weit mehr als den Versuch, das politische Regime zu wechseln. Der Übergang zu einer anderen politischen Ordnung war lediglich Teil einer umfassenderen Bewegung, die auf eine neue Beziehung zu sich und zu anderen zielte. Die Menschen wollten mit dem Aufstand nicht nur eine Herrschaft durch eine andere ersetzen; sie demonstrierten für eine neue Organisation der sozialen Beziehungen und eine neue Form von Subjektivität, wobei die Religion der Garant dieser radikalen Transformation war. (Lemke 1997, S. 321)

Foucault beschäftigte zweierlei: die persische Gouvernamentalität und die Gegenkraft, die sich aus dem schiitischen Islam heraus formiert. Er identifizierte eine religiöse Widerstandsform, die auf ein ganz bestimmtes Vokabular und Ritual zurückgreift, das nicht aus dem Feld der Regierungsmacht schöpfe, sondern anderen Re-

geln folgt (Sarasin 2005, S. 194). Die schiitische Spiritualität gäbe dem Protest eine andere Form, die Religion verändere das Dasein der Subjekte, Foucault vermutet eine revolutionäre Kraft in einem neuen Selbstverständnis. Sarasin ordnet die Perspektive folgendermaßen ein:

Wichtig ist, dass ein solch radikales Außen ein Subjekt *jenseits* der Macht entstehen zu lassen scheint. Es ist ein neues Subjekt, *as hier ›aufsteht‹*, weil die Religion diesen Menschen ermöglicht, *›ihr subjektives Dasein radikal zu verändern‹*. Für Foucault liegt der Schlüssel zur Erklärung der *›revolutionären Kraft‹* der iranischen Massen in diesem neuen, spirituellen Selbstverständnis. (Sarasin 2005, S. 195)

Den »politischen Spiritualismus« nutzt Foucault nicht religiös, sondern als analytische Kategorie, ihn beschäftigt die »Form, die der politische Kampf annimmt, wenn er breite Volksschichten erfasst. Aus tausenderlei Unzufriedenheit, Hass, Elend und Hoffnungslosigkeit macht sie eine Kraft« (zit. n. Sarasin 2019b). Mit dem Begriff der politischen Spiritualität definiert Foucault »die Artikulation einer neuen politischen Rationalität« (Lemke 1997, S. 321). Lemke präzisiert:

Der Islam ist nicht der Ausdruck grundlegender Antagonismen, sondern im Gegenteil das ›Vokabular‹, in dem der Konflikt ausgetragen und gelebt wird. In diesem Sinn ist die Religion nicht nur ein Mittel des Kampfes, sondern die spirituelle Dimension ist selbst integraler Bestandteil des Kampfes. (Lemke 1997, S. 321)

Foucault erkennt, wie sich spirituelle Dimensionen im politischen Aufstand entfalten und würdigt den Denker Ali Shariati, der Frantz Fanons »Die Verdammten dieser Erde« ins Persische übersetzte und sozialistische Positionen mit islamischen Überzeugungen zusammenbringt (Sennelart 2017, S. 459). In seiner Situierung der Vorlesungen zur Gouvernamentalität fasst Michel Sennelart Foucaults Denkweise über den transzendentalen Aspekt in der politischen Erhebung, die »politische Spiritualität«, wie folgt zusammen:

Die Spiritualität als Generator der aufständischen Kraft ist folglich untrennbar von der ethischen und politischen Subjektivation [...]. Das ›Subjekt‹ bezeichnet nicht einfach das unterworfenen Individuum, sondern die Singularität, die sich im Widerstand gegen die Macht abzeichnet — die ›Verhaltensrevolten‹ oder die Formen des ›Gegen-Verhaltens‹ (Sennelart 2017, S. 461f.).

»In Teheran hat Foucault das Subjekt entdeckt«, proklamiert Philipp Sarasin (2005, S. 197) und verortet Foucaults theoretische Verschiebung zu den Selbsttechnologien auf dessen Erfahrungen mit dem Iran, wo er spirituelle Selbstverhältnissen entdeckt zu haben glaubte, durch die das Subjekt sich verändert und das Leben umgestaltet.

Foucault greift sie auf, um die Geschichte der abendländischen Subjektivität über die »Sorge um sich« zu fokussieren. Sarasin zufolge war es die Begegnung mit dem »fremdartigen Licht«, die Foucault dazu anregt, anders auf das Abendland zu blicken, »ein Licht, das gewissermaßen vom Orient her leuchtet, um die Geschichte der abendländischen Subjektivität neu zu konturieren« (ebd., S. 199).

Foucault (2017a, S. 509) geht davon aus, dass die Mechanismen der Gegenbewegungen im Falle der pastoralen Macht auch auf die Regierungskunst der Gouvernamentalität angewandt werden könnten, »d.h. diese Analyse auch auf sie anwenden kann«. Letztendlich gebe es »zwischen der pastoralen Kunst der Menschenführung und den zeitgenössischen Gegenbewegungen eine ganz Reihe von Austauschbeziehungen« (ebd., S. 509). Seit dem 18. Jahrhundert entwickelten sich verschiedene Gegenbewegungen, die die Staatsräson ablehnten und auch gegenwärtig würden sich Gegenbewegungen entwickeln, »die gerade von dem Prinzip ausgehen, daß eine Zeit kommen wird, in der die Zeit erfüllt sein wird, die von dem Prinzip ausgehen, die Möglichkeit einer Eschatologie anzunehmen« (ebd., S. 510). In anderen Worten stellt sich Foucault eine »revolutionäre Eschatologie« vor, wonach die bürgerliche Gesellschaft sich von der Vormundschaft und dem Zwang des Staates befreien wird. »Das ist die erste Form der Gegenbewegung: Die Behauptung einer Eschatologie, nach der die bürgerliche Gesellschaft über den Staat siegen wird.« (Ebd., S. 511) Diese Eschatologie werde das Recht auf eine Revolution annehmen und das Gesetz der eigenen Natur als Bevölkerung einfordern, das Recht auf Umsturz und die Verweigerung des Gehorsams definieren. Der Staat als »Inhaber der Wahrheit« (ebd., S. 511) würde abgelehnt und stattdessen die Wahrheit der Bevölkerung eingefordert. In anderen Worten werden es gerade jene Bestandteile sein, die für die Entstehung und Aufrechterhaltung des Staates dermaßen relevant waren, die letztendlich ebenso zum Widerstand gegen ihn formuliert werden können. (Ebd., S. 512)

Doch mehr als nur in die Vergangenheit zu blicken, formuliert Foucault zugleich ein futuristisches Anliegen, das ohne die Anderen und ihre Lehren kaum denkbar scheint: »Wenn es eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nicht-Europa entstehen.« (Foucault zit.n. Sarasin 2005, S. 199) Foucaults Lektüre der griechischen Texte zur Sorge um sich steht also in engem Verhältnis zur Frage religiöser Ordnungen, der Spiritualität und Subjektivität, obgleich der politische Ausgangspunkt, die schiitische Spiritualität im islamischen Iran, zumindest in den Vorlesungen, unausgesprochen bleibt. Anders als die damit zur Geltung kommende »imaginierte Geografie« (Said 1995) suggerieren mag, die Europa und Nicht-Europa voneinander isoliert und eine interkontinentale kulturelle Begegnung zwei verschiedener Entitäten und ihrer Weltdeutungen für einen Perspektivenwechsel imaginiert um die eigene Vergangenheit anders zu lesen, kann die Frage einer islamischen Spiritualität bzw. muslimischer Erfahrungswelten bereits inmitten Europas nachvollzogen und als Ausdruck gegenwärtiger

Dynamiken zur muslimischen Situation diskutiert werden. Unter diesem Zeichen versteht sich mein Forschungsinteresse an einer muslimischen Sorge um sich, wie eine Art Rückkehr zu Foucaults ursprünglichen Ausgangspunkt, einer Begegnung mit dem Islam und Muslim:innen, nicht jedoch außerhalb Europas, sondern mitten unter »uns«. Indem ich auf Foucaults Werkzeuge zur »Sorge um sich«, die er in der Auseinandersetzung mit antiken Texten rekonstruiert, für den gegenwärtigen Fall des antimuslimischen Rassismus zurückgreife, stelle ich die Frage nach einer Muslimischen Existenzkunst, die sich aus der spezifischen Erfahrung des antimuslimischen Rassismus speist und auf verschiedene ineinandergreifende Diskursstränge zurückgreift, sodass das Subjekt eine spezifische Beziehung zu sich selbst eingeht. Dafür nutze ich die platonische und hellenistische Selbstpraxis als theoretischen Orientierungspunkt, der die Beziehung zum Selbst unter anderen Voraussetzungen fokussiert. Ziel ist eine Stärkung, die Beziehung zu sich und anderen, wohingegen die christliche Selbstkultur, die Foucault auf das 4. und 5. Jahrhundert datiert, zur Selbstexegese, zur Beichte, Askese und Selbstverzicht aufruft und mit Scham, sexueller Kontrolle, Rechenschaft und Wahrheit abzulegen über sich gegenüber anderen, zusammenhängt. Dass die »Sorge um sich« unter Historiker:innen und in der Geschichte der Philosophie wenig Aufmerksamkeit erhielt, ja sogar ausgeschlossen worden sei, führt Foucault auf diesen Umstand zurück, weil sie bisher mit einer rigiden christlichen Entwicklung in Verbindung gebracht wurde. Foucault bemerkt, dass die Formel der Selbstfürsorge im antiken griechischen Denken stets positiven Überlegungen folgte, sie kehrte sich erst später in eine negative Konnotation über rigide Sexualvorstellungen und strenge Morallehren im christlichen »Abendland« um (Foucault 2016, S. 29). Um den Unterschied zu verdeutlichen, bedient Foucault das Bild des Ringers der antiken Geistigkeit im Unterschied zum christlichen Ringer:

Der christliche Ringer dagegen schreitet fort auf dem endlosen Weg der Heiligkeit, auf dem er sich um den Preis der Selbstaufgabe selbst übertreffen muß. Vor allem aber hat der christliche Ringer einen Feind, einen Gegner, und er muß ständig auf der Hut sein. Auf der Hut wovor? Vor sich selbst! (Ebd., S. 395f.)

Anders verhält es sich um die antike Askese: »Sie stattet aus, sie rüstet aus.« (Ebd., S. 393) Die Askese bereite das Subjekt auf die Zukunft vor (ebd., S. 394). »Der antike Ringer stellt sich den Ereignissen, dem Widerfahrenden; der christliche Ringer muß sich selbst stellen.« (Ebd., S. 396) Die christliche Askese unterwerfe das Subjekt dem Gesetz und ruft zum Selbstverzicht auf, zum Geständnis und Bekenntnis, während die Askese in der hellenistischen und römischen Epoche dazu dient, sich aufzurüsten.

Offen bleibt, wie es sich um islamische Rituale und Selbsttechniken verhält, wie sie in einer muslimischen Sorge um sich greifen, die ich für das vorliegende Vor-

haben dezidiert unter dem Zeichen einer spezifischen Problematisierung fokussierte. Das religiöse Leben, das Leben als rassifizierte Andere, die Anrufungen unter dem Integrationsparadigma und die Ausgestaltung des eigenen kulturellen, beruflichen und alltäglichen Lebens ausgehend von jenen Positionierungen, diskutiere ich im gegenwärtigen Fall des antimuslimischen Rassismus als »Gegenstand von Sorge, Element für die Reflexion, Materie für Stilisierung« (Foucault 2017b, S. 34). Wie blicken Muslim:innen auf das eigene Leben, auf Kindheit, Ausbildung und Beruf, auf Beziehungen zu Familie, Freund:innen und Kolleg:innen? Wie nehmen sie sich zum eigenen Handlungsbereich einer Sorge um sich, und in welchen sozialpolitischen Dimensionen sind jene Selbstpraktiken zu verstehen? Wie blicken sie auf gesellschaftliche Problemfelder, welche Selbstverhältnisse erwachsen aus der Problematisierung des eigenen Verhaltens und der Position als rassifizierte Andere, wie konstituieren sie sich als Subjekt, das sich transformiert, um jenen Bedingungen anders begegnen zu können? Und welche Rolle spielen andere, für die Beziehung zu sich selbst? Wie nehmen einerseits Rassismuserfahrungen andererseits islamische Lebenspraktiken Einfluss auf die Entstehung einer eigenen muslimischen Sorge um sich, inwiefern kann von Muslimischen Existenzkünsten gesprochen werden? Welche religiösen und säkularen Techniken werden eingeübt, welche Funktion erfüllen mitunter religiöse Ritualisierungen, Selbstmuslimisierungen oder die Zurückweisung des Islamischen, wie navigieren Muslim:innen ihre Körper, Sprache, ihr Auftreten? Wie gestalten sich im Nexus von »Rasse«, Religion und Macht? Und welche Entwicklungen nehmen Einfluss auf die Subjektivierungsprozesse? Schließlich kann die vorliegende Arbeit nicht die ursächlichen Gründe nachzeichnen, sondern betrachtet das Phänomen holistisch, sodass die biografische Forschung zugleich weitere Phänomene befragt, die das Subjekt beeinflussen und auch den Umgang mit Rassismuserfahrungen prägen, seien es Familienbeziehungen, Erfahrungen von Migration, berufliche Karrieren oder Freizeitaktivitäten, Freundschaft und Liebesverhältnisse. Ausgehend vom empirischen Material soll eine Bandbreite an Selbsttechnologien unter Muslim:innen rekonstruiert werden, um die Frage zu beantworten, inwieweit sich Muslimische Existenzkünste aus einer Sorge um sich angesichts des antimuslimischen Rassismus entwickeln und welche Rolle das Islamische (weit über lediglich religiöse Erfahrungshorizonte hinaus) dabei einnimmt.