

## 8 Rassismus im Namen der Emanzipation. Befunde, Grenzen, Ausblick

---

Wie können wir Formen der diskursiven Abwertung bzw. Dämonisierung von MuslimInnen bzw. des Islam in ihrer Funktionsweise beschreiben und erklären, die im Namen liberaler, fortschrittlicher oder emanzipatorischer Werte artikuliert werden? Diese Frage war Ausgangspunkt der hier vorgenommenen Untersuchung. Es gilt, einen antimuslimischen »Rassismus ohne RassistenInnen« zu verstehen. Mit dieser scheinbar paradoxen Formulierung weisen Fanny Müller-Uri und ich darauf hin, »that social actors who reproduce discourses of anti-Muslim racism usually consider themselves as anti-racists, and often left of center politically« (Müller-Uri/Opratko 2016: 124). Dies führte uns zur Diagnose eines *historizistischen Rassismus* und dessen Analyse als gesellschaftliches *Hegemonieverhältnis* im Rahmen einer *Konjunkturanalyse*. Zum Abschluss soll der Argumentationsgang noch einmal zusammengefasst werden.

Erstens wurde durch die Kombination rassismustheoretischer und hegemonietheoretischer Ansätze ein konzeptioneller Rahmen entwickelt, den ich als hegemonietheoretische Rassismusanalyse bezeichne. Das war ein notwendiger Schritt angesichts konzeptioneller Probleme in den »Islamophobia Studies«, aber auch in jüngeren rassismuskritischen Beiträgen, die antimuslimischen Rassismus im Paradigma der »Rassifizierung« bzw. als »kulturellen Rassismus« verstehen (vgl. Kapitel 2 und 3). Die hegemonietheoretische Rassismusanalyse untersucht, welche Angebote zur moralisch-ethischen Führung in Artikulationen konkreter Rassismen enthalten sind; welche gemeinschaftsbildende Funktion im Sinne der Konsensgenerierung sie haben; mit welchen anderen Elementen des Alltagsverständes sie sich verbinden; und welche gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche darin verarbeitet werden. Diese Perspektive wurde in Kapitel 4 entwickelt und mit einem Vorschlag zur

methodischen Operationalisierung verbunden. Im Mittelpunkt steht hier die Untersuchung des Alltagsverstands sogenannter kleiner organischer Intellektueller. Ihr liegt die methodologische Hypothese zugrunde, dass sie einen privilegierten Blick in die dynamischen Hegemonieverhältnisse einer konkreten Konjunktur ermöglicht. Dies konnte in den Kapiteln 5, 6 und 7 erprobt und demonstriert werden. Insbesondere die Funktionsweise des *historizistischen* antimuslimischen Rassismus und seine konkrete Einbettung in die jüngere österreichische Geschichte steht hier im Zentrum. In Kapitel 7 konnte die Rassismusanalyse in eine Konjunkturanalyse überführt werden, die die politisch-kulturelle Konjunktur Österreichs Mitte der 2010er Jahre durch die ›muslimische Frage‹ liest und gesellschaftliche Konflikt- und Widerspruchszusammenhänge aufdeckt, die in der historizistisch-rassistischen Konstruktion des/der muslimischen Anderen – oft implizit – verhandelt werden. Das Konzept des historizistischen Rassismus erlaubt somit eine Antwort auf die zu Beginn dieser Arbeit formulierte Frage. Die diskursive Abwertung von MuslimInnen bzw. des Islam kann im Namen liberaler, fortschrittlicher oder emanzipatorischer Werte artikuliert werden, weil die Konstruktion der muslimischen Anderen als ›ungleichzeitige Subjekte‹ an Elemente des Alltagsverstands anschließt, die als ›fortschrittlich‹ gelten. Das ›Fortgeschrittliche‹ kippt hier ins ›Fortgeschrittene‹ das jene hinter sich lässt, auf die man als ›Rückschrittliche‹ oder ›Zurückgebliebene‹ blickt. Aktuelle Formen der Temporalisierung des/der muslimischen Anderen rufen dabei lange etablierte Muster rassistischer Abwertung auf und reproduzieren sie variierend unter neuen Bedingungen. Deshalb sind sie konsequenterweise als *historizistischer antimuslimischer Rassismus* zu bezeichnen und zu begreifen.

Zwei Besonderheiten sind dabei festzuhalten. Erstens kommt der historizistische antimuslimische Rassismus, im Unterschied zu den in Kapitel 6.3 beschriebenen historischen Varianten des »racial historicism«, ganz ohne Verweis auf Rasse-Kategorien aus. Er kombiniert ›prä-rassistische‹, also vor der Entwicklung des Rassendenkens ausgebildete Formen rassistischer Diskriminierung von »Wilden« durch »Zivilisierte«, die mit einer »historisierten Version des Barbarenstereotyps [arbeiten]« (Hund 2018: 51), mit einem ›post-rassistischen‹ Rassismus in Europa, der, zumal in den post-nazistischen deutschsprachigen Ländern, die Terminologie der Rassenlehre abstreift (Lentin 2014a, 2014b). Es handelt sich bei dem historizistischen antimuslimischen Rassismus also im buchstäblichen Sinne um einen *Rassismus ohne Rassen*. Zweitens zeigte sich im untersuchten Material, dass die historische Scheidelinie zwischen ›uns‹ und den muslimischen ›Anderen‹ von den Befragten

überwiegend in den 1970er Jahren gezogen wurde. ›1968‹, die ›Kreisky-Zeit‹, die ›Reform-Ära‹ stehen in diesem Diskurs für ›Lernerfahrungen‹ und ›Reifeprozesse‹, die die muslimischen Anderen erst noch vor sich hätten. Dabei verschränken sich autobiografische und zeithistorische Narrationen so, dass die eigene Person mit ›der Gesellschaft‹ zusammenfällt. Überwunden wurde demnach in den 1970er Jahren Sexismus und Homophobie, Autoritarismus und Antisemitismus ebenso sowie starre Sozialstrukturen. MuslimInnen werden temporalisiert, d.h. sie werden dargestellt, als wären sie nicht Teil der eigenen Gegenwart, weil sie eine universell gesetzte Sequenz partikularer Lernprozesse noch nicht durchlaufen hätten. Dieses Muster historizistisch-rassistischer Abwertung von MuslimInnen erlaubt es gerade jenen AkteurInnen, die sich als links oder liberal positionieren, bewusst oder unbewusst den antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Hegemonieverhältnis zu reproduzieren. Die Kämpfe um Befreiung und Gleichheit, die sich mit der Chiffre ›1968‹ verbinden, werden zugleich affirmiert, als erfolgreich abgeschlossen behandelt und so in das Selbstbild integriert, dass sie zum nie ganz erreichbaren Maßstab für MuslimInnen erhoben werden. Diese Form der rassistischen Veränderung erlaubt die diskursive Abwertung und Dämonisierung von MuslimInnen im Rahmen einer Erzählung über die eigene Gesellschaft als Errungenschaft gewonnener Kämpfe und Ergebnis schmerzhafter Anstrengung.

Es reicht jedoch nicht, dabei stehen zu bleiben, rassistische Veränderung zu identifizieren und skandalisieren. Wolfgang Fritz Haug formulierte vor rund zwanzig Jahren einen hegemonietheoretischen »kategorische[n] Imperativ« für die Rassismusforschung: »Begnüge dich nie mit der Entlarvung der Machtstrategien des Gegners, sondern stelle ihn vom Standpunkt seiner Widersprüche aus dar: Was muss er zukleistern? Wo muss er die Unterworfenen für ihre Unterwerfung gewinnen?« (Haug 2000: 94). Dies markiert den Umschlagpunkt von der Rassismusanalyse zur Konjunkturanalyse. Mit Stuart Hall wurde deshalb in Kapitel 7 danach gefragt, welche gesellschaftlichen Widersprüche oder Konflikte in der historizistischen Temporalisierung von MuslimInnen verarbeitet werden. Diese abschließende Untersuchung führte uns zur Analyse einer ›imaginären Wertegemeinschaft‹, in der gelungene Emanzipation, gerechte Verteilung und demokratische Gesellschaft nicht als zu erstrebendes Glück, sondern als zu verteidigender Besitzstand der nicht-muslimischen Gemeinschaft erscheinen. Der historizistische Kern dieser mythischen Erzählung schlägt sich, wie in den abschließenden Teilen gezeigt (Kapitel 7.4), auch in konkreten politischen Diskrimi-

nierungspraktiken nieder. Deren ProponentInnen können dabei auf die Unterstützung linker und liberaler Intellektueller zählen, weil die Diskriminierung anschlussfähig ist zum historizistisch-antimuslimisch-rassistisch geprägten Alltagsverstand. Hier verschränken sich temporalisierende Veranderung und räumliche Segregation: Der invertierte anachronistische Raum – MuslimInnen als Verkörperung ›unserer‹ Vergangenheit leben inmitten ›unserer‹ Gegenwart – soll mittels Grenz- und Staatsbürgerschaftspolitik wieder in die richtige Ordnung gebracht, d.h. MuslimInnen an ›ihre‹ anachronistischen Räume gebunden werden. Wo das nicht möglich scheint, müssen diskriminierende Maßnahmen Distanz nach innen schaffen. Das drängt den antimuslimischen Rassismus zur letzten Volte. Die Gemeinschaft der Aufgeschlossenen schließt im Namen von Emanzipation, Gerechtigkeit und Demokratie aus; die kulturell verdrängte Unsicherheit, ob die Kämpfe der Befreiung nach 1968 tatsächlich gewonnen wurden, wird in die Sicherheit übersetzt, dass die muslimischen Anderen das Errungene bedrohen. Damit schließt sich der Kreislauf negativer Vergesellschaftung: »Die Verwandlung eigener Entfremdung in die Fremdheit anderer sichert so Herrschaft nicht nur, sondern macht gleichzeitig die Beherrschten zu deren Verteidigern« (Hund 2006: 125).

Die hier vorgestellte Untersuchung und das daraus gewonnene Argument haben, wie jede wissenschaftliche Arbeit, Grenzen. Auf zwei dieser Grenzen soll hier abschließend hingewiesen werden. Erstens liegt der Schwerpunkt der Studie auf der diskursiven Konstruktion des/der muslimischen Anderen und deren Artikulation im Rahmen dessen, was ich an anderer Stelle als Dimension der »Universalisierung« in der Hegemonie bezeichnet habe (Opratko 2018: 45). Versteht man hegemoniale Führung als Zusammenspiel von diskursiver Universalisierung, materiellen Kompromissen und deren Institutionalisierung im integralen Staat, so beleuchtet diese Studie vor allem die erste dieser drei Dimensionen. Sie wirft damit weitere Fragen auf, die sich auf die zweite und die dritte Dimension beziehen. Wie kann der Gesichtspunkt der materiellen Kompromisse oder Zugeständnisse, den Gramsci als notwendig für die Etablierung hegemonialer Führung versteht, in der Rassismusanalyse stärker in den Blick genommen werden? Und welche Formen der Institutionalisierung stellen den antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis auf Dauer? Letzteres wurde in Abschnitt 7.5 anhand zweier Beispiele behandelt; zukünftige Untersuchungen könnten hier anschließen sowie weitere Politikfelder zum Gegenstand hegemonietheoretischer Rassismusanalyse machen.

Schließlich ergeben sich neue Fragen und mögliche Anschlüsse an die vorliegende Arbeit aus der Tatsache, dass sich der Gegenstand, während die Forschungs- und Analysearbeit durchgeführt wurde, weiterentwickelt und verändert hat. Die Konjunktur, die insbesondere in Kapitel 7 untersucht wird, war national wie international von politischen Kräfteverhältnissen geprägt, die sich seither weiter verschoben haben. In Österreich wurde mit der FPÖ zwischenzeitlich jene Partei Teil der Bundesregierung, die in den Interviews durchgehend als Hauptverantwortliche für den Anstieg antimuslimischer Stimmung identifiziert wurde. Sebastian Kurz, damals Jungstar der konservativen ÖVP, inszenierte sich damals in migrations- und integrationspolitischen Fragen als liberal. Seither wurde er Bundeskanzler einer ÖVP-FPÖ-Koalition und positionierte sich und seine Regierung gerade in diesen Feldern als Hardliner. Auch nach dem vorläufigen Ende der Koalitionsregierung bleibt die ÖVP unter Kurz auf einem harten antimuslimischen Kurs. Man könnte einwenden, die vorliegende Studie befasse sich mit einem Problem von vorgestern: Die hier untersuchten Formen der Veränderung von MuslimInnen im Namen von Fortschritt und Emanzipation wären angesichts der erstarkten Rechten, die eher konservativ-reaktionäre Narrative vom ›Schutz der eigenen Kultur‹ bedienen, zweitrangig. Ich halte diesen hier vorweggenommenen Einwand für fehlgeleitet. Tatsächlich werfen die hier generierten Erkenntnisse vor dem Hintergrund der jüngeren politischen Entwicklungen die beunruhigende Frage auf, welchen Anteil gerade jene AkteurInnen am Rechtsrutsch in Österreich (und der autoritären Wende in anderen Teilen Europas; vgl. Oberndorfer 2019) haben, die sich selbst als (links-)liberal und antirassistisch verstehen und rechtspopulistische Parteien ablehnen, aber zugleich durch ihr diskursives und affektives Investment in die historizistische Variante des antimuslimischen Rassismus an der Konstruktion des/der muslimischen Anderen beteiligt waren und sind. Vor diesem Hintergrund gilt es, das in der Einleitung eingeführte Verhältnis zwischen »liberal Islamophobia« und »illiberal Islamophobia« (Mondon/Winter 2017: 2157) neu zu diskutieren und gegebenenfalls anders zu bestimmen. Zumindest für Österreich wären dann die Wechselwirkungen zwischen ›liberalen‹ und ›illiberalen‹ Varianten eines Diskurses, der MuslimInnen als Problem artikuliert, zu untersuchen und auf ihre politische Effektivität im Rahmen eines umfassenden politischen und gesellschaftlichen Rechtsrutsches zu prüfen. Damit sind gleichsam neue Fragen formuliert, die sich eine hegemonietheoretischen Rassismusanalyse, verstanden als notwendig unabgeschlossene Aufgabe, zukünftig zu eigen machen kann.

