

# Islamophobia Studies Yearbook

## Jahrbuch für Islamophobieforschung 2021

Farid Hafez Eds./Hg.

Medina Velic: *Rassifizierte Figurationen- Repräsentationen muslimischer Sexualität im deutschsprachigen Film*

Selma Muhic Dizdarevic: *Women on both sides of the Islamophobia divide in the Czech Republic*

Danyel Büyükkaksek: *Re-orientalisiertes Begehren: Verflechtungen von Rassifizierung und Vergeschlechtlichung in den diskursiven Figurationen des Juden und des Arabers*

Nurcan Akbulut, Junus el-Naggar: *Otherring in deutschen Talksendungen zum Thema ‚Islam‘*

Farid Hafez, Reinhard Heinisch und Eric Miklin: *Die Neue Rechte. Österreichs Freiheitliche Partei und die veränderte Wahrnehmung des Islams*

**Islamophobia Studies  
Yearbook**  
**Jahrbuch für  
Islamophobieforschung**  
**2021**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2022 by new academic press og, Wien, Hamburg

A-1160 Wien

[www.newacademicpress.at](http://www.newacademicpress.at)

[www.jahrbuch-islamophobie.de](http://www.jahrbuch-islamophobie.de)

ISBN: 978-3-7003-2125-5

Umschlaggestaltung: [www.b3k-design.de](http://www.b3k-design.de)

Satz: Patric Kment

Druck: Prime Rate, Budapest

**Islamophobia Studies  
Yearbook**

**Jahrbuch für  
Islamophobieforschung**

**2021**

**Vol. 12**

Farid Hafez (Hg./ed.)

**Editor/Herausgeber:**

**Prof. Farid Hafez**

Class of 1955 Visiting Professor of International Studies, Williams College and Senior Researcher, Georgetown University's The Bridge Initiative

**International Advisory Board/Wissenschaftlicher Beirat:**

**Prof. Iman Attia**

Alice Salomon Hochschule Berlin

**Prof. Klaus J. Bade**

Historian, Universität Osnabrück

**Dr. Hatem Bazian**

Editor, Islamophobia Studies Journal, University of California Berkeley

**Prof. Wolfgang Benz**

Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin

**Prof. Hans-Georg Betz**

York University, Toronto

**Prof. John Bunzl †**

Österreichisches Institut für Internationale Politik

**Prof. Reinhold Gärtner**

Institut für Politikwissenschaft, Universität Innsbruck

**Prof. John L. Esposito**

School of Foreign Service, Georgetown University

**Prof. Fritz Hausjell**

Institut für Publizistik und Kommunikationswissenschaft, Universität Wien

**Dr. Uzma Jamil**

McGill University

**Prof. Ina Kerner**

Diversity Politics, Humboldt-Universität zu Berlin

**Dr. Brian Klug**

St Benet's Hall, University of Oxford

**Prof. Heinrich Neisser**

Institut für Politikwissenschaften, Universität Innsbruck

**Prof. Anton Pelinka**

Institut für Politikwissenschaft und Nationalismusstudien an der Central European University in Budapest

**Prof. Julia Reuter**

Institut für vergleichende Bildungsforschung und Sozialwissenschaften, Universität zu Köln

**Prof. Birgit Sauer**

Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien

**Prof. Damir Skenderovic**

Departement für Historische Wissenschaften – Zeitgeschichte, Universität Fribourg

# Inhalt

Foreword . . . . .	7
<b>Re-orientalisiertes Begehren: Verflechtungen von Rassifizierung und Vergeschlechtlichung in den diskursiven Figurationen des Juden und des Arabers . . . . .</b>	<b>9</b>
Danyel Büyükaşık	
<b>Rassifizierte Figurationen: Repräsentationen muslimischer Sexualität im deutschsprachigen Film . . . . .</b>	<b>31</b>
Medina Velic	
<b>Women on both sides of the Islamophobia divide in Czechia. . . . .</b>	<b>57</b>
Selma Muhić Dizdarević	
<b>Das österreichische Islamgesetz – Von der Duldung zum Respekt und retour? . . . . .</b>	<b>73</b>
Amani Abuzahra	
<b>Die Freiheitliche Partei Österreichs und die veränderte Wahrnehmung des Islams. . . . .</b>	<b>97</b>
Farid Hafez, Reinhard Heinisch und Eric Miklin	
<b>Othering in deutschen Talksendungen zum Thema ‚Islam‘ . . . . .</b>	<b>121</b>
Nurcan Akbulut, Junus el-Naggar	
<b>Rezensionen . . . . .</b>	<b>161</b>
<b>English Abstracts . . . . .</b>	<b>165</b>
<b>AutorInnen/Authors . . . . .</b>	<b>169</b>

## Foreword

I am happy to present volume 12 of the Islamophobia Studies Yearbook, the oldest bi-lingual journal dedicated to the study and research of Islamophobia. Originally inceptioned as a German Yearbook in 2010, it has turned into a bilingual peer-reviewed journal in 2015 and has since offered original articles, reviews, essays, as well as translations to a wide and growing number of readers around the globe.

The 2021-edition offers several articles that discuss public representation in culture/film and the gendered dimension of Islamophobia. Danyel Büyükaşık's article 'Re-orientalized desire' explores the discursive figurations of the 'Jewish man' and the 'Arab man.' Drawing on the works of Gil Anidjar, Daniel Boyarin, Edward Said, Joseph Massad, and Judith Butler, Büyükaşık analyzes the intertwining of the social constructs of race and gender in historical and contemporary forms of antisemitism and islamophobia. His main argument is that though this intertwining takes different forms with antisemitism and islamophobia, they both meet at their role as the Other to white conceptions of masculinity. In her article 'Racialized representation of Muslim Sexuality in German Movies', Medina Velic discusses different representations of 'Muslim sexuality' in German cultural film production. Drawing on historical narratives, Velic offers different insights into ambivalent imaginations of Muslim masculinity and femininity. While Muslim men are often represented as sexually immoral, bloodthirsty, and rapists, the Muslim woman is often represented as submissive, passive, and sexually available, while at the same time she occupies a position as a sexual challenge. A third article that deals with gender is authored by Selma Muhič Dizdarevič. She explores the role of women in the reproduction of Islamophobia in Czechia. In her article 'Women on both sides of the Islamophobia divide in the Czech Republic,' Dizdarevič analyses the public discourse of women and how they relate to Islamophobia, women's rights, and feminism. She discusses a rich reservoir of personal blogs, websites, and social and online media articles by women who reproduce Islamophobia by either mobilizing feminism against Muslims or by denying feminism as a co-conspirator of Islamophobia. She discusses also the opposing feminist positions, of the allies in combating Islamophobia, thus presenting a diversity of views regarding intersection of feminist and anti-feminist positions regarding Czech Islamophobia.

Two articles discuss the case of Austria and the rise of Islamophobia. In an article written by Reinhard Heinisch, Eric Miklin, and myself, we discuss the

rise of Islamophobic campaigning and politics of the far-right FPÖ, Austria's most successful political party that has managed to rise from dust after it was defeated in 2005 by campaigning against Islam and Muslims. In this overview article, we do not only give a summary of this development prior to 2005 and contextualize the anti-Muslim positions in the party's history but also analyze interviews conducted with the FPÖ's rank and file and leaders on the party's positions vis-à-vis Islam and Muslims. Finally, this overview article of us also discusses the impact of the anti-Muslim policy claims and constant Islamophobic campaigning on the rest of the Austrian political landscape as well as on the Muslim community in Austria. Finally, this article ends with discussing several recommendations on how to tackle the FPÖ's anti-Muslim politics. Philosopher Amani Abuzahra takes a new perspective on two key documents of Austria's legal regulation of Islam in Austria, the Islam Act of 1912 and the Islam Act of 2015. In her analysis, she looks at both laws through the lens of philosopher Rainer Forst's concept of tolerance, discussing not only some selected contents of both laws but also their emergence in a political context. She sees both laws, the Act of 1912 in the last days of the Habsburg Monarchy as well as the recent Act of 2015 as a continuity of the state's power politics.

Finally, Nurcan Akbulut and Junus el-Naggar analyze an important genre in the knowledge production of the masses. In their research article "Othering in German talk shows on 'Islam,'" they analyze the discourse about Islam in famous German talk shows. They show that binary constructions, antagonisms between 'Germany' and 'Islam', and negative connotations of Islam with sexism, radicalism, and violence are dominant in the discourse on Islam and Muslims in German talk shows. 'Islam' therefore serves to reassure an unquestioned white position of German dominance.

Farid Hafez

Williamstown, December 2021

# Re-orientalisiertes Begehren: Verflechtungen von Rassifizierung und Vergeschlechtlichung in den diskursiven Figurationen des Juden und des Arabers

Danyel Büyükaşık

## 1. Einleitung – „Für die sind wir doch alle gleich“

„In addition, and by almost inescapable logic, I have found myself writing the history of a strange, secret sharer of Western anti-Semitism.“ (Said 2003, 27)

Der folgenden Szene aus dem Drehbuch von Mathieu Kassovitz' *La Haine* (1995) liegt mehr zugrunde als beim ersten Betrachten erkennbar sein mag. Saïd, der im Film die Rolle des „spitzzüngige[n], etwas albern-großspürige[n], [und] sexuell fixierte[n]“ (Kemmer 2001, 150) Arabers spielt, fragt Vinz, der Jude ist, ob er tatsächlich beabsichtige einen Polizisten zu ermorden, wenn Abdel sterben sollte. Vinz entgegnet indem er fragt, ob Saïd denn der nächste *rebeu* seien wolle, der in einer Polizeistation ermordet wird. Vinz antwortet auf die zu erwartende Verneinung Saïds, dass auch er sich diesem Schicksal nicht hingeben wolle. Saïd wiederholt spöttisch die Aussage seines Gesprächspartners: Vinz, der *Jude* ist, wolle auch nicht der nächste *rebeu* sein, der in einer Polizeistation ermordet wird (Kassovitz 2001, 70). Saïd impliziert eine von ihm angenommene Unvereinbarkeit der beiden Positionen *Jude* und *rebeu*. Letzterer Begriff entstand in dem französischen Soziolekt *Verlan* und dient der Bezeichnung von Menschen, die als maghrebinisch gelesen werden. In der deutschen Übersetzung des Filmes ergänzt Vinz letztendlich „Für die sind wir doch alle gleich“ (Kassovitz 1995). Dieser Satz, der ein ‚wir‘ und ein ‚die‘ impliziert, wirft die Frage auf, um wen es sich hinsichtlich der beiden Begriffe handelt. Wo wird die Linie zwischen ihnen gezogen? Und wie ist es möglich, dass in diesem ‚wir‘, jüdische und arabische Positionen, nicht zuletzt im Begriff *rebeu*, ineinander verlaufen?

Kassovitz bezieht sich in seinem Film auf den Fall von Makome M'Bo-wole, der am 06. April 1993 in einem Pariser Polizeikommissariat getötet wurde (Amnesty 1996, 1). Die Figur Abdel steht stellvertretend für M'Bo-wole und die Protagonisten des Films, Vinz, Saïd und Hubert, für die jugendlichen ZeitzeugInnen in den Pariser Vororten (Kemmer 2001, 148). Diese Arbeit befasst sich nicht mit Kassovitz' Film, jedoch mit den Figuren, denen sie Ausdruck geben sollen und durch die sie gleichermaßen erst existieren können. Jene Figuren, die in den Zeichen ‚Jude‘ und ‚Araber‘ positioniert sind, besetzen das von Vinz verwendete ‚wir‘. In einer Nachverfolgung dieser beiden Positionen, zeichnet der Literatur- und Religionswissenschaftler Gil Anidjar nach, wie sich diese Begriffe aus dem Zusammentreffen von religiösen und rassifizierenden Zeichen ergeben und im selben Moment bereits eine kategorische Gegensätzlichkeit in sich tragen (Anidjar 2003, xxv). Trotz der ihnen eingeschriebenen Gegensätzlichkeit und dem sich daraus ergebenden Anschein von Unvereinbarkeit, stellt Anidjar Berührungspunkte und historische Aspekte dar, die nicht nach der (Un)Möglichkeit der Verstrickung beider Begriffe fragen, sondern nach der Entstehung der Polarisierung. Das Zusammenfallen von religiösen, ethnischen und sozialpolitischen Begriffen in diesen Zeichen ist nicht von geringer Bedeutung. Anidjar argumentiert, dass eine bloße Entgegenstellung von ‚Jew‘ und ‚Muslim‘ das Verhältnis dieser Zeichen auf ein religiöses begrenzen würde, und somit der facettenreichen und komplexen Beziehung des Juden, des Arabers<sup>1</sup> nicht gerecht werden würde (Anidjar 2003, xxv). Es ist an diesem Punkt festzuhalten, dass die zugrunde gelegte Polarisierung keineswegs unabhängig ist von dem ‚die‘, das Vinz in der obigen Szene nennt: „It should become clear that *The Jew, the Arab* is about Europe: Europe is its limit and its limitations“ (ebd., xi; Herv. i. O.). Aus der europäischen Tradition heraus Markierungen wie ‚Araber‘, ‚Semit‘, ‚Türke‘, ‚Muslim‘ und ‚Orientale‘, als auch weitere hier nicht aufgezählte Markierungen, austausch-

1 Die Bezeichnung ‚der Jude, der Araber‘ bezieht sich auf das von Gil Anidjar verwendete the „Jew, the Arab“, welches wiederum auf einer Fußnote in Jacques Derridas *How to Avoid Speaking: Denials* (1987) basiert. Ich folge Anidjar in seiner Behandlung dieses Begriffs als eine Bezeichnung des Abrahamischen, eines Schnittpunkts der beiden einzelnen Zeichen. Auch folge ich Anidjar in der Annahme, dass das Komma zwischen ihnen mehr ausdrückt als nur eine simple Aufzählungsfunktion. Zwischen den beiden Zeichen stehen die Verbindungen, die nicht auf ein empirisches, transzendentes, religiöses, geographisches oder politisches Verhältnis begrenzt sind (Anidjar 2003, 40 f.). So steht diese Bezeichnung in dieser Arbeit für die beiden Figuren und dem was sie verbindet, trennt, näherbringt, unterscheidet und vereint zugleich.

bar und arbiträr zu verwenden (ebd., xxv), ergibt sich der Umstand, dass rassistischer Antisemitismus, Antijudaismus, Antimuslimischer Rassismus und Rassismus gegen als ‚orientalisch‘ markierte Subjekte parallel zueinander, zeitgleich, vermengt aber auch in Situationen der Verwechslung auftreten können. So tritt im zeitgenössischen deutschen Kontext Religion als Kategorie in den Vordergrund, wenn Anti-Antisemitismus durch neurechte und rechtspopulistische Diskurse für antimuslimische Ressentiments instrumentalisiert wird und sich diese Ressentiments sogar mit Antisemitismus vermengen, wenn etwa eine vermeintliche ‚Islamisierung‘ Europas durch eine jüdische ‚Weltherrschaft‘ und deren Manipulation begründet wird, wie es Yasemin Shooman untersucht (2018, 8). Shooman sieht auch eine Verbindung von MuslimInnen und Juden und Jüdinnen in ihren gesellschaftlichen Positionen, die einem sich als säkular verstehenden Europa entgegengestellt werden. Die Debatten um eine Anpassung von MuslimInnen an eine christliche Mehrheitsgesellschaft würden Parallelen zu Assimilationsforderungen, die gegenüber Juden und Jüdinnen als Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe im 18. und 19. Jahrhundert formuliert wurden, aufweisen (ebd., 9). Edward Said erkannte bereits im Eingangszitat, dass Orientalismus ein seltenerer Beteiligter des westlichen Antisemitismus ist. Diese Beteiligung mag geheim und nicht auf den ersten Blick erkennbar sein. Sie ist dennoch, so Said, eine unausweichliche Erkenntnis, die es nicht erlaubt westlichen Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus auseinanderzudenken (Said 2003, 27; Keskinliç/Langer 2018, 13).

In den erwähnten Momenten der Arbitrarität scheinen die Kategorien der Religion und der Rasse unentwirrbar. Wie Keskinliç argumentiert, ist „der Muslim [...] der Mensch, den die anderen Menschen für einen Muslim halten“ (2019, 8). Dass auch der Araber der ist, den Andere als solchen lesen, oder auch nicht der ist, den Andere nicht als solchen einordnen, ist in Ella Shohats Analyse der Integration von Sephardim in eine ashkenasisch-jüdische Geschichte, die mit der erzwungenen Verdrängung des ‚Arabischen‘ in ihrer Identität einhergeht, zu erkennen (1992, 28). Im US-amerikanischen Kontext deutet Nadine Naber im frühen zwanzigsten Jahrhundert auf eine anfängliche Verhandlung von christlichen arabischen MigrantInnen aus Syrien und aus dem Libanon als weiß hin, die sich aus einer angenommenen Nähe vom Christlich-Sein zum Weiß-Sein bildete (2008, 22). Nach den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 nimmt Naber eine zunehmende Verwechslung der Zeichen „Arab, Middle Eastern, Muslim (and/or South Asian)“ war, was sie zugleich als eine generalisierende Kategorie des Verdachts zusammenschweißt (ebd., 38). Diese Kategorie der Verwechslung und Verallgemeine-

rung und die damit zusammenhängenden Kreuzungen verschiedener Rassen sollen im weiteren Verlauf mit dem Zeichen ‚der Araber‘ genannt und untersucht werden, ohne das dabei der inhärente Aspekt der Religion außer Acht gelassen werden soll.

Nicht zuletzt werden der Jude, der Araber und ihr Anderssein anhand der Untersuchungskategorie des Sexes hervorgebracht. Dieser Erkenntnisbereich befindet sich nicht außerhalb der angesprochenen Subjekte, sondern gerade in ihrer Mitte und konstituiert sich nach Foucault durch Machtbeziehungen (Foucault 2014, 100). Sexualitätszuschreibungen an den Juden, den Araber sind im Prozess der Konstruktion ihres Andersseins ein entscheidendes Moment. Eher noch könnte ihr Anderssein ohne Sexualitätszuschreibungen nicht konstruiert werden. Die Werke von Daniel Boyarin (1997) und Todd Shepard (2017) behandeln ausführlich, wie sogenannter „sexual Orientalism“ (Shepard 2017, 3) die Implementierung kolonialer Kontrolle über eine Gruppe mit vermeintlich defizitären bzw. reformbedürftigen sexuellen Praktiken und Identitäten begründet (Boyarin 1997, xvii). Zuschreibungen an den Juden, den Araber haben sich historisch verändert und sind niemals kontextlose Konstante gewesen. Dass die *Konstanz ihrer Funktion* jedoch, nämlich die Markierung einer unausweichlichen Andersartigkeit, unverändert ist, scheint unbestreitbar (Shepard 2017, 3) und ist im Weiteren zu prüfen.

Ich bediene mich an Gil Anidjars Bezeichnung „The Jew, the Arab“ und übersetze sie im Maskulinum ‚der Jude, der Araber‘ weil es Ziel dieses Beitrags ist die spezifischen Verflechtungen, (Dis)Kontinuitäten, sowie Funktionen von rassifizierten, als männlich vergeschlechtlichten Figurationen als die ‚Anderen‘ zur europäischen Männlichkeit und Sexualität im binären Geschlechtersystem zu diskutieren und zusammenzudenken. Nicht zuletzt ist der Beitrag ein Versuch zu zeigen, dass Rassifizierung und Geschlechtsidentität [*gender*] zwei voneinander untrennbare Prozesse sind, die sich an den Zeichen des Juden, des Arabers zeigen. Zeichen, die sich stets nach den Bedürfnissen des europäischen Selbst zu verändern scheinen; die, weil sie das Andere sein *müssen*, stets eine Re-Orientalisierung durchlaufen.

## 2. Historische Diskontinuitäten des Begehrens und des Begehrten

### 2.1 Feminisierung des Rassifizierten und Rassifizierung des Effeminierten

„[T]here is something correct – although seriously misvalued – in the persistent European representation of the Jewish man as a sort of woman“ (Boyarin 1997, 3). Der Religionsphilosoph Daniel Boyarin konstatiert mit diesen Worten, dass eine Konstruktion des jüdischen Mannes als eine Art Frau zwar durchaus aus einer antisemitischen europäischen Vorstellung von Männlichkeit während dem Fin de Siècle entspringt, jedoch auch mit einem historischen ashkenasischen Ideal von rabbinischer Männlichkeit konvergiert (ebd., 2 ff.). Die effeminierte Figuration des Juden ist zärtlich, ängstlich, und verweilt in den privaten und intellektuellen Räumen des Häuslichen und des Studienhauses (ebd., 2 ff.; 37). Boyarin führt die Kultur, in der dieses Männlichkeitskonzept als defizitär bewertet wird, auf das römische Reich im ca. zweiten Jahrhundert u. Z. zurück und stellt sie in Relation mit deren imperialer Machtausübung. Juden und Christen haben ihm zufolge gleichermaßen effeminierte Performanzen von Männlichkeit als *gender bending* genutzt, um diese Machtausübung zu unterminieren (ebd., 6). Es handelt sich also nicht um eine einseitige Anrufung, im althusserischen Sinne (2019, 84 ff.), des Juden als effeminiert, auch wenn diese Anrufung durchaus stattfindet, um den Juden als außerhalb der ‚normalen‘ Geschlechterordnung, und somit als queer, zu kategorisieren (ebd., 3).

Die Anrufung des männlichen jüdischen Körpers ist in rassistisch antisemitischen Diskursen ambivalent, zumal er als geschlechtslos, effeminiert, dem der Frau ähnlich, lüstern, impotent und hyperpotent zugleich konstruiert wird (Boyarin 1997, 8; Gilman 1991, 207; Braun 2015, 296). Im 19. Jahrhundert vermengten sich misogyne Konstruktionen des weiblichen Körpers als das dem männlichen Geist gegensätzliche Fleisch mit der Rassifizierung des jüdischen Körpers. Die grundlegende Andersartigkeit wurde fortan zunehmend als eine körperliche und nicht nur geistige konstruiert. Wie auch der weibliche Körper nicht nur als libidinös, sondern als *Libido an sich* verstanden wurde, wird dem Juden dieselbe ‚widersprüchliche‘ Lust und Impotenz zugeschrieben (Braun 2015, 295 f.). Christina von Braun zitiert Otto Weininger, in dessen Text *Geschlecht und Charakter* (1903) diese Figuration mehr als deutlich erkennbar wird:

Der Jude ist stets lüsterner, geiler, wenn auch merkwürdigerweise, vielleicht im Zusammenhange mit seiner eigentlich antimoralischen Natur, sexuell weniger potent, und sicherlich aller großen Lust weniger fähig als der arische Mann. (Weininger 1917, zit.n. Braun 2015, 295)

Was in diesen Zuschreibungen zu erkennen ist, ist nicht nur die im europäischen Raum traditionelle Trennung des Männlichen vom Weiblichen, des Idealen vom Körperlichen, des Phallus' vom Penis (Boyarin 1997, 8f.), sondern auch die Rassifizierung dieser Trennung, durch die das Andere implizit weiblich und das Arische implizit männlich bestimmt wird. Weininger selbst konvertierte am Tag seiner Promotion im mehrheitlich katholischen Wien vom Judentum zum Protestantismus, und fügte sich damit einer Reihe von österreichischen Jüdinnen und Juden, die eine erstmal unerwartete Konfessionswahl trafen (Stanzel 1997, 146). Die Bedeutung Weiningers Konversion ist zweifältig zu verstehen: Sie bildet nicht nur einen Ausweg aus der von ihm selbst propagierten ‚Weiblichkeit‘ des Juden, sondern im gleichen Zug aus der des katholisch-theresianischen Österreichs zugunsten einer ideologischen Annäherung an das ‚männliche‘, protestantische Preußen (Stieg 1984, 64). Weiningers Konversion in Verbindung zu seiner Bewunderung und ideologischen Nähe zur ‚kantischen Nation‘ (Sengoopta 2000, 19) konvergiert mit dem Vorwurf von Philosophen der Aufklärung, wie Kant und Hegel, an Jüdinnen und Juden mit der Einhaltung religiöser Gebote ein Problem in aufgeklärten Gesellschaften darzustellen. Kant zufolge seien die religiösen Gebote eines normativen Judentums aus einer vor-aufklärerischen Zeit übrig geblieben und lediglich Bemühungen einer vielmehr politischen als religiösen Gemeinschaft (Langer 2020, 94f.). Die Aberkennung des Judentums als Religion durch Kant, Hegel und durch andere deutsche Aufklärungsphilosophen beeinflusste Integrationsforderungen an Jüdinnen und Juden, da ihre Philosophien christliche und zumeist protestantische Werte als integralen Teil der Moderne verstehen (ebd., 97). Boyarin zeigt des Weiteren, dass die Differenzierung der Geschlechter während des Fin de Siècle als Bedingung für die Modernisierung angenommen wurde, was den Juden aufgrund seiner Feminisierung kategorial aus der Moderne ausschließt. Was dem zu Grunde liegt ist eine Parallelität der Produktion der Frau und des rassifizierten Anderen als rückständig:

I would [...] propose that it is [...] the colonizing eye that perceives ‚incoherent homogeneity‘ in the culture of the colonized, just as misogynists produce such incoherent homogeneity in their descriptions of women. (Boyarin 1997, 50)

Der misogynen und orientalistischen Blick auf die Figuration des Juden produzierte nicht zuletzt antisemitische medizinische Diskurse zur Jahrhundertwende. Ähnlich wie Frauen, wurden jüdische Männer als besonders anfällig für Melancholie, Hysterie und Hypochondrie eingestuft. Der kollektive Vorwurf sexuell Übertragbare Krankheiten zu verbreiten wurde an die wie von Weininger zugeschriebene „widersprüchliche“ Hypersexualität geknüpft, aber auch mit Perversionen, ungesunder Ernährung und häufigem Blutverlust in Verbindung gebracht (Rohde 2005, 393 f.). In mittelalterlichen Mythen mensurierten jüdische Männer, weswegen sie den regelmäßigen Blutverlust mit (christlichem) Blut anderer ausgleichen müssten. Dieses Phantasma kehrt zur Jahrhundertwende wieder in Form der Figuration des Juden als blutsaugenden Vampir zurück, so wie auch Frauen in Kunst und Literatur als Vampire oder „männermordende Sexmonster“ dargestellt wurden (ebd., 395 f.). Im Westeuropa des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hielt sich demnach ein Bild des osteuropäischen Juden als rückständiger Orientale, der zugleich eine defizitäre Männlichkeit aufweist, ebenso wie das Bild von Osteuropa als Orient (Boyarin 1997, 41). Die Trennung von Fleisch und Geist und die damit einhergehende Zuschreibung von der Rückständigkeit des Fleisches deuten auf die Immanenz des Misogynen und Queerfeindlichen im Orientalismus, sowie auf die Immanenz des kolonisierenden Blickes in der Anrufung von Frauen und queeren Subjekten. Said weist implizit auf diesen Zusammenhang hin, indem er die genannten, als weiblich konstruierten Eigenschaften als konstante Differenzierungsmerkmale des Orients nennt, namentlich „its eccentricity, its backwardness, its silent indifference, its feminine penetrability, its supine malleability“ (2003, 206).

Das ashkenasisch jüdische Ideal der gelehrten, zärtlichen, nicht starken und nicht gewalttätigen Männlichkeit, der *mentsh*, hat sein konstitutives Außen, im butlerischen Sinne (2011, xiii), jedoch gleichermaßen in dem römisch-europäischen Mann, dem *goy* gefunden (Boyarin 1997, 4; 51). Der *mentsh* ist Boyarin zufolge eine aktive Performanz, ein „self-fashioning“, das als intertextuellen Bezugspunkt den babylonischen Talmud aufweist (ebd., 81 f.). In ihm sieht er eine kulturelle Diskursformation, um die während der spezifischen historischen und sozio-politischen Periode ihrer Niederschreibung im zweiten Jahrhundert u. Z. die performative Realisierung der Männlichkeitsvorstellung, die später *mentsh* genannt werden soll, geformt werden konnte (ebd., 82). Die Exklusion des Juden aus der euro-römischen Männlichkeitsvorstellung hat demnach die Produktion eines Gegenideals bewerkstelligt, was den produktiven Charakter von Machtbeziehungen aufzeigt aber auch, dass Wi-

derstand der Macht immanent ist und oft das selbe Vokabular verwendet um sie zu unterminieren (Foucault 2014, 96; 101).

Die Brisanz der Figuration des *mentsh* liegt in der Widerlegung der freud-schen und lacanschen Annahme einer universalen Begierde des Phallus'. Boyarin kontextualisiert diese Begierde als spezifisch europäischen Ursprungs. Der Jude, der wie argumentiert wurde mit der Frau zusammen als Fleisch, als „defined by their bodies“ (Boyarin 1997, 8) angerufen wird, insistiert im self-fashioning als *mentsh* auf den Penis. Der Penis ist nach Boyarin somit ironischerweise weiblich, weil er entgegengesetzt zum Phallus Fleisch und nicht Geist ist (ebd., 9). Die Feminisierung des Juden, wird aus der Position des *mentsh* nicht als Kastration wahrgenommen (ebd., 9), auch wenn sich in Verbindung mit der Beschneidung ein Topos des Juden als kastriert zu halten scheint (Braun 2015, 295; Boyarin 1997, 239). Die lacansche Annahme, dass die Kastration die Erkenntnis ist, dass kein Subjekt, weder männlich noch weiblich, je den Phallus besitzen kann, hat für den *mentsh* keinen Halt, da seine Männlichkeit nicht durch den Phallus definiert ist (Boyarin 1997, 10; 121). Boyarin suggeriert stattdessen sogar das Motiv einer antiphallischen Männlichkeit in den Texten des Talmuds (ebd., 121). In seiner Analyse arbeitet er die Vorstellung der phallischen Männlichkeit als Komplizenschaft mit den imperialen Römern aus, was die Feminisierung zum Weg der Erlösung und zum Widerstand für die rabbinische Vorstellung einer idealen Männlichkeit macht (ebd.). In der Praxis der Feminisierung mitschwingend ist zeitgleich ein Neid auf das Weibliche zu erkennen. Es handelt sich um

one practice of feminization [...] that might be defined as cultural masochism, the seeking of pain and passivity, as both an acting out of male envy of and desire for ‚femaleness‘ as well as a ‚shattering‘ abnegation of the ‚phallus‘ and thus a politically significant form of resistance to phallic imaginations of maleness and imperial power. (Boyarin 1997, 82)

Daraus schließt Boyarin die Möglichkeit, dass das Phallische und der kulturelle Masochismus gleichermaßen eine Abwehr des Neids auf das ‚Weibliche‘ zum Ausdruck bringen, jedoch in zwei verschiedene Richtungen gehen (ebd., 124 f.).

Die Figurationen des effeminierten Juden und der europäischen Männlichkeit, sowie des *mentsh* und des *goy* sind auf dieses gegensätzliche Ausagieren zurückzuführen. Das eine formt sein Ideal des ‚Männlichen‘ durch Aneignung des ‚Weiblichen‘, das andere durch Differenzierung und Leugnung des Wertes des ‚Weiblichen‘ (Boyarin 1997, 124 f.). Das eine insistiert auf das Fleisch, auf

den (jüdischen) Körper, das andere auf den (arischen) Geist. Was sich herauskristallisiert ist, dass die Vorgänge der Vergeschlechtlichung und der Rassifizierung sich gegenseitig voraussetzen.

Eine andere Figuration, die sich im 19. Jahrhundert formiert und vor dem Hintergrund der bisherigen Betrachtungen das Zusammenspiel von Machtausübung, Rassifizierung und Feminisierung deutlich macht, ist die des „effeminierten Haremsherrn“, wie sie Gabriele Dietze nennt (2018, 222). Diese war zur Hochzeit der Kolonialmächte ein Phantasma, das aus dem im westlichen Sexualitätsdispositiv nach Foucault pathologisierten sexuellen Begehren entsprungen ist (ebd.). Dietze stellt dar, wie das Phantasma des Harems, in dem das Bild des Arabers mit Zugriff auf viele Frauen im Mittelpunkt steht, der vermeintlich auf generative und monogame Sexualität ausgelegten Lebensführung der Kolonialisten einen Projektionsort für dekadente und polygame Erotik bot (Dietze 2018, 222 f.). Auch wenn es sich bei diesem Phantasma zunächst um heteronormative Sexualfantasien handelt, stellte der Haremsherr durch seine Femininität keine Bedrohung für die dominante Maskulinitätskonzeption der Kolonialherren dar (Dietze 2018, 224). Hier wird deutlich wie auf vergleichbare Weise wie bei der Figuration des effeminierten Juden Auffassungen vom Weiblichen, Fleischlichen und Lüsternen zentral in der Konstruktion von Rückständigkeit und orientalistischer Machtausübung sind. Noch deutlicher wird jedoch die Begierde des Weiblichen seitens der Orientalisten. Die weiße europäische Männlichkeit muss mit dieser parallelen Figuration zum Juden den Neid auf das Weibliche wie von Boyarin ausgeführt, nicht mit einer kompletten Verneinung ausagieren. Stattdessen kann sie sich dem Weiblichen nähern, ohne sich von der phallischen Maskulinität gänzlich abzuwenden.

Dietze legt eine Irritation doch zeitgleiche Faszination von Orientalisten wie Gustav Flaubert und Thomas Edward Lawrence dar, die in arabischsprachige Länder reisten um in „Kontakt mit der dort angeblich erlaubten Perversion“ zu kommen (2018, 224). Die Homosexualität als Persönlichkeit oder als ‚Spezies‘, wie nach Foucault als Produkt der im Westen vollzogenen „Einpflanzung von Perversionen“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstanden (2014, 47), existierte in den als Orient konstruierten Ländern noch nicht. Sie war demnach keine Perversion und noch weniger war sie eine Persönlichkeit. Die grundlegende Arbeit von Khaled El-Rouayheb zu diesem Gegenstand untersucht das Fehlen eines Konzepts der Homosexualität in der arabisch-islamischen Welt bis ins 18. Jahrhundert:

[P]re-nineteenth-century Arab-Islamic culture lacked the concept of homosexuality altogether, and operated instead with a set of concepts [...] each of which

pick out some of the acts and actors we might call ‚homosexual‘ but which were simply not seen as instances of one overarching phenomenon. (2005, 6)

El-Rouayheb betont die Bedeutung von Unterscheidungen zwischen der penetrierenden und der penetrierten Rolle sowie zwischen spezifischen sexuellen Akten in dem gegebenen Kontext (ebd.). Womit also die orientalistischen Sex-Touristen wie T. E. Lawrence in Kontakt kamen war nicht ‚die Perversion‘, die im Westen verachtet wurde, sondern viel mehr ihre Abwesenheit. Hier könnte gefragt werden ob eben diese Abwesenheit für Orientalisten eine Chance auf eine Annäherung an das Effemierte, oder sogar an gleichgeschlechtliches Begehren, darstellte, ohne dass sie dabei zum ‚Perversling‘ werden mussten.

Der effemierte Haremsherr stellt jedoch ein doppeltes Phantasma dar: das der unbegrenzten Erfüllung der Lust und das der unkontrollierbaren und somit gefährlichen und ausschweifenden Lust. Said formuliert dies mit folgenden Worten, die eine Unterscheidung auf den ersten Blick erschweren „sexual promise (*and threat*), untiring sensuality, unlimited desire“ (2003, 188; Herv. D.B.). Die Vorstellung einer bedrohenden orientalischen Maskulinität und Sexualpraxis soll, wenn auch unter einer anderen Figuration, erneut im 20. Jahrhundert auftauchen, wie weiter unten behandelt wird.

## 2.2 The Jew, the Arab, Indeed a Man?

Im Folgenden wird veranschaulicht wie der Jude, der Araber einen diskursiven Wandel durchgeht, der ihn in das phallische Bild der Maskulinität integriert. Dabei sind drei Annahmen von poststrukturalistischen TheoretikerInnen zentral für das Verständnis dieser Wandlungen: Foucault schreibt, dass die diskursive Hervorbringung der Homosexualität im 19. Jahrhundert auch einen Gegen-Diskurs ermöglicht hat, in dem jene als pervers konstruierten Subjekte mit denselben Worten, die die Macht befördern sollen „von sich selber zu sprechen“ begannen (2014, 101). Die zweite Annahme ist, dass, wie Said betont, Diskurse über den Orient vom Orientalismus eingeschränkt und reguliert sind (2003, 3). Die dritte Annahme für die folgende Darlegung schließt direkt daran an und zeigt, dass dieses Von-Sich-Selbst-Sprechen eine Form des subversiven Ausagierens darstellen kann (Butler 2011, 177 f.). Judith Butler zeigt dies an der Annahme des Imperativs *queer* und seiner theatralischen und übertriebenen Zitation seitens als solche angerufenen Subjekte:

[T]he subject who is ‚queered‘ into public discourse through homophobic interpellations of various kinds *takes up* or *cites* that very term as the discursive basis for an opposition. This kind of citation will emerge as *theatrical* to the extent that it *mimes and renders hyperbolic* the discursive convention that it also *reverses*. The hyperbolic gesture is crucial to the exposure of the homophobic ‚law‘ that can no longer control the terms of its own abjecting strategies. (Butler 2011, 177; Herv. i. O.)

Dabei ist diese Annahme des Imperativs nicht als freiwillige Wahl zu verstehen, sondern vielmehr als der oft einzig mögliche Weg zu einem Gegen-Diskurs. Die Anrufung geht mit dem Zum-Subjekt-Werden einher (Butler 2011, 177). Wenn nun ein Gegen-Diskurs zum effeminierten Juden, Araber entstehen soll, kann er sich kaum außerhalb von dem bilden, was der queerfeindliche, orientalistische und antisemitische Diskurs hergibt.

### 2.3 Schwarze Haare, Blonde Perücken

Anders als bei dem *self-fashioning* des *mentsh* mündet das Ausagieren in den folgenden Figurationen nicht in eine anti-phallische Alternative zur weißen Männlichkeit. Boyarin zufolge zeigt sowohl das psychoanalytische Werk Freuds als auch der Zionismus Theodor Herzls den Versuch der Assimilation in das phallische und arische Maskulinitätsbild (Boyarin 1997, 222; 301 f.). Was Boyarin intendiert, und was ich mit der Verwendung seiner Analyse intendiere, ist nicht ein Vorwurf des Selbsthasses an Freud und Herzl, sondern die Darlegung, dass die Werke der beiden zeigen, dass ein Ausagieren der antisemitischen Anrufung des Juden als effeminiert zum Kontrollverlust des Imperativs über diese Anrufung führt (ebd., 300). Der Diskurs, der den Juden als effeminiert hervorbringt bot Freud und Herzl Lücken, in denen eine Resignifikation stattfinden konnte.

Assimilation for these Jews [Freud and Herzl] was a sexual and gendered enterprise, an overcoming of the political and cultural characteristics that marked Jewish men as a ‚third sex,‘ as queer in their world. [...] It was a return to Phal-lustine, not Palestine. Freud’s sexualized politics is not so much about freedom from oppression as about *passing*. (Boyarin 1997, 222; Herv. D. B.)

Dieser Versuch des *passings*, also sowohl als weiß als auch als maskulin durchzugehen, drückt sich in Freuds Umschreibung der bisherigen als weib-

lich konstruierten Eigenschaften in *Moses and Monotheism* (1939) aus. Darin nimmt Freud die Figuration des durch die Beschneidung kastrierten, queeren und in der Diaspora lebenden Juden, und erfindet gerade durch eine Annahme und Überspannung dieser Zuschreibungen den „Jewish male of the past as indeed a man“ (ebd., 249) und darauf basierend den „straight, male, modern Jew“ (ebd., 231; 258 ff.). Dies geschieht indem er den kleinen Staat ohne Militär des jüdischen Volkes zu Zeiten Mose und die Beschneidung als Teile der stärkeren Gottergebenheit des Juden gegenüber dem europäischen Mann nimmt, und sie einer fortschrittlicheren Geistigkeit zuschreibt (ebd., 259 f.). Das Fleischliche des Juden wird von Freud mit denselben Worten, die es hervorbringen in eine phallische, maskuline Geistigkeit umgemünzt (ebd., 260).

Freud konstruiert eine Männlichkeit, die trotz der Diaspora phallisch sein kann. Herzl dagegen verfolgt eine nationale und kolonialistische Männlichkeit, wie sie alle anderen im Westen auch haben (Boyarin 1997, 259; 282; 303 f.). Somit ist der Weg zur Männlichkeit bei Herzl nicht wie bei Freud eine Umkehr der konstruierten Eigenschaften der Figuration des Juden durch die Annahme und theatralische Übertreibung. Stattdessen ist bei ihm die Annahme und theatralische Übertreibung des europäischen Imperativs „Mann“ zu erkennen. Die Suche nach Männlichkeit ist dabei, aus den bisher ersichtlich gewordenen Gründen, mit einer Suche nach Weiß-Sein verbunden (Boyarin 1997, 304 f.). Zu diesem Zweck musste Herzl eine innerjüdische Teilung konstruieren, sodass zumindest der westeuropäische Jude weiß werden konnte (ebd., 298 f.). Diese Teilung ist in den folgenden Worten zu erkennen, die Herzl in seinem Essay *Mauschel* schreibt:

The irreconcilable, inexplicable antitheses make it seem as though at some dark moment in our history some inferior human material got into our unfortunate people and blended with it ... Race! As if the *Jew* and *Mauschel* were of the same race. (Herzl 1973 zit.n. Boyarin 1997, 298 f.; Herv.i. O.)

Herzl sieht nach dieser Teilung den Weg zur Maskulinität in der Zivilisierung dieser ‚rassischen‘ Jüdinnen und Juden (Boyarin 1997, 302 f.). Das Ausagieren des europäischen Antisemitismus führt bei Herzl zu dem Projekt einer Aneignung des Phallischen, welches sich in einer Maskierung als weiß ausdrückt. Die notwendige Maske<sup>2</sup> für diesen „colonialist drag“ (Boyarin 1997,

2 Boyarin verwendet den Titel von Frantz Fanons Werk *Black Skin, White Masks* (1952) und wendet ihn an Herzls Konstruktion des Juden als weiß an: „Black Pates, Blonde

309) ist die Kolonisierung des nach Herzl ‚rassischen‘ Juden (ebd.). Boyarin drückt die Logik dieser diskursiven Weißwaschung des ashkenasischen Juden folgendermaßen aus: „The logic of such Zionism is that if we can prove our manliness to the Germans by becoming colonizers, then they will see that we are the same.“ (ebd., 308). Nicht von ungefähr nennt Boyarin diese Konstruktion des westeuropäischen Juden als weiß „colonialist drag“. Wie Butler aufzeigt, kann die Annahme und Übertreibung einer sozialen Norm, wie sie im Drag in der Ballroom Culture bezüglich Gender stattfindet, auf die arbiträre Naturalisierung eben dieser Norm hinweisen und sie damit unterminieren. Sie kann sie aber auch verstärken, wenn sie die Norm nicht aktiv in Frage stellt, sondern sie durch die Annahme reidealisiert (Butler 2011, 176). Eine solche Reidealisierung ist sowohl bei Freud als auch bei Herzl erkenntlich. Die diskursive Umschreibung des Juden zur Jahrhundertwende, wie bei Freud und Herzl lesbar, dient zwar dem Widerstand gegen antisemitische Konstruktionen, hat aber zwangsläufig eine das arische, phallische und heteronormative Männlichkeitsbild bestärkende Wirkung.

#### **2.4 Der Hyperheterosexuelle Araber – von Begehrtem zur Gefahr der Begierde**

Die Diskursivierung der Sexualität des Arabers als Gefahr für die weiße Sexualität durchlief in den 1960er Jahren einen ambivalenten Wandel. Bevor dieser betrachtet werden kann, ist zu betonen, dass im Übergang zum 20. Jahrhundert die Vorstellung einer unregulierten Lust als Gefährdung der Moralität und des zivilisatorischen Wertes einer Gesellschaft, wie sie der effeminierte Haremsherr für den Orientalisten symbolisierte, durch die Präsenz der französischen und britischen KolonistInnen regelrecht in arabischsprachige Länder exportiert wurde (Massad 2007, 55; Dietze 2018, 225). Joseph A. Massad stellt in seiner Untersuchung dieses Umstandes die Empörung der aufsteigenden arabischsprachigen Intelligenz über die zügellose und von da an unmoralische Sexualpraktik der arabischsprachigen Gesellschaften dar. In dem anti-osmanischen arabisch nationalistischen Vorhaben, die Geschichte des ‚goldenen Zeitalters‘ der arabisch-islamischen Welt zu schreiben, fanden die HistorikerInnen poetische Texte wie die vom abasidischen Abu Nuwas vor, die unverblümt sexuelles Begehren beschreiben, das durch die orientalistische Linse als unmoralisch verdammt wurde (Massad 2007, 51 ff.). Auf ihrer Suche nach ei-

---

Wigs“ (1997, 302).

ner nationalen und phallischen Männlichkeit, wie die der Kolonisten, fanden die Historiker die ‚perverse‘, polygame und uneingeschränkte Sexualität, die sie in diesen literarischen Werken vorfanden für schuldig an dem Untergang der mittelalterlichen arabischen Reiche (Massad 2007, 35f.). Die zeitliche Nähe dieser Entwicklung zu den oben diskutierten Werken Freuds und Herzls hat starke Implikationen, zumal auch bei dieser Umschreibung die Kohärenz der Vorstellung einer fortschrittlichen (weißen) Zivilisation mit der Verdammung homoerotischer und effeminiertes Sexualitäts- und Gendervorstellungen zu erkennen ist.

Die Dekolonisierung der kolonisierten maghrebischen Länder Ende der 1950er und in den 1960er Jahren und die zeitlich parallele sogenannte ‚sexuelle Befreiungsbewegung‘ in europäischen Ländern verschob die Figuration des Arabers scheinbar endgültig in das für den Westen vermeintlich gefährliche hypermaskuline Register (Dietze 2018, 228), das aus zeitgenössischen Diskursen um Sex-Mobs, wie in der Kölner Silvesternacht 2015/16, bekannt ist (Dietze 2016; Keskinkılıç 2018). In Diskursen um Sex-Mobs mit der kollektiven Kriminalisierung des Arabers als immer potentiellen Täter sexualisierter Gewalt an weißen Frauen sind Analogien zu bizarren kollektiven Vergewaltigungsvorwürfen an Juden zur NS-Zeit bemerkbar. Zur Kriminalisierung von Jüdinnen und Juden wurden unter anderem Diskurse um vermeintlich überproportionale Verstrickungen in Zuhälterei und Prostitution sowie zusammen mit dem Bild des hyperlüsternen jüdischen Mannes unpräzise, abstrakte und teilweise von den vermeintlich betroffenen Frauen verneinte Vergewaltigungsvorwürfe genutzt (Berkowitz 2007, 3; 32 ff.). Die Figuration des Juden als Sexualstraftäter wurde vor allem durch mediale Propaganda, wie in der NS-Zeitschrift *der Stürmer* „ikonologisch aktiviert“ (Braun 2015, 299), wie auch die Figuration des Arabers als Sexualstraftäter in deutschen Zeitungen und Zeitschriften (Jazmati/Studer 2017).

Besonders die Diskursivierung im postkolonialen Frankreich durch „sex-talks“, wie Shepard suggeriert, zeigt jedoch die Ambivalenz der Figuration des Arabers in Bezug auf ihr Gender und ihre Sexualität von der Dekolonisierung Algeriens 1962 bis in die 70er Jahre (Shepard 2017, 3). Die anfängliche Spaltung zwischen einer begehrten und einer abgelehnten Hypermaskulinität zeigt sich in der Aussage des Essayisten Edouard Roditi wenn er 1962 schreibt: „[I]t is usually agreed in France that Arabs have been *gifted* with greater manliness than us,“ was er wiederum auf die Primitivität des Arabers bezieht (1962, zit. n. Shepard 2017, 3; Herv. D. B.). Während im rechten politischen Spektrum der Konsens bestand, dass die arabische Sexualität und primitive Maskulinität eine Gefahr für die französische Frau und für die fran-

zösische Nation an sich darstellt (Shepard 2017, 7), führten die Diskurse um dieselbe Hypermaskulinität im linken Spektrum zu einer heldenhaften Figuration des algerischen Mannes als Verkörperung einer „(universal and true) manliness“ (ebd., 11). Die Studierendenbewegung von 1968 in Frankreich heroisierte den Araber als Zeichen für die Übertrumpfung der ironischerweise dadurch ‚weniger männlich‘ gewordenen westlichen Kolonialmächte und solidarisierte sich mit ihm im Kampf gegen imperiale und queerfeindliche Kräfte (ebd.; Dietze 2018, 228). Besonders homosexuelle Aktivisten der *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR)* sahen Sex mit arabischen Männern als solidarischen und revolutionären Akt. In Zeitschriftenartikeln argumentieren sie, dass die sexuellen Beziehungen, in denen stets der Araber die penetrierende und der Franzose die penetrierte Rolle einnehme, eine Umkehrung der imperialistischen Fantasie der Feminisierung und Penetration der Kolonisierten bewirke und zugleich im Sinne der sexuellen Revolution für Schwule sei (Shepard 2017, 91 f.). Ferner helfe der hypermaskuline Araber die Hetero-Homo-Binarität zu überwinden, da er ein „manly man who penetrated other people, no matter whom“ sei (ebd., 100). Mit dem Ende der 1970er Jahre verblasste allmählich die Annahme eines subversiven Potentials der arabischen Sexualität (Shepard 2017, 5).

„[S]exuelle Selbstbestimmung ist sowohl normalisiert als auch normativ geworden“, wie Dietze insistiert (2018, 230). Der Araber wandelt sich im postkolonialen Zeitalter zunehmend von der Fantasie grenzenlosen Genusses zu der Gefahr einer vermeintlichen Rückständigkeit, weil er die sexuelle Freiheit nicht gewähre (Dietze 2018, 230). Neben der gefährdeten weißen Frau, gelangt auch die Figuration der unterdrückten muslimischen Frau in den Vordergrund, wenn eine kollektive hypermaskuline und triebhafte Sexualität der Araber, oder allgemeiner der Muslime, in rechten Diskursen problematisiert wird (Keskinikliç 2019, 49 ff.). Dadurch wird nicht nur die muslimische Frau als rettungsbedürftig konstruiert, sondern auch ein kolonialistischer Eingriff einer europäischen Männlichkeit, um sie vor dem muslimischen Mann zu retten, legitimiert (ebd., 51). Iris Mendel und Petra Neuhold zeigen auf, wie dadurch im europäischen Kontext Gewalt an Frauen kulturalisiert wird und nicht-weiße Frauen als rettungsbedürftig definiert werden (2015, 42). Sie bezeichnen dies nach Uma Narayan als *selective labeling*, welches Gewalt an Frauen als „kulturelle Praktik der Anderen“ annimmt, wodurch hingegen Gewalt an Frauen seitens weißer Subjekte unsichtbar gemacht wird (ebd.). Die Entwicklung des Konstrukts eines aufgeklärten und zivilisierten Westens, der sich vom rückständigen Anderen abgrenzt, wurde zu Kolonialzeiten nicht zuletzt auf dem „ideologischen Kampfplatz“ (ebd.) des Frauenkörpers verhan-

delt. Koloniale Administratoren begriffen Gewalt an den kolonisierten Frauen als Teil der barbarischen Rückständigkeit der kolonisierten Gesellschaft und rechtfertigten so ihre Vormachtstellung und die von ihnen ausgeführte koloniale Gewalt. Nach demselben Prinzip werden in europäischen Nationen als Muslimin angerufene Frauen als Opfer von der Gewalt des Arabers verstanden. Die Errettung dieser Frauen obliege den weißen Männern, die Sexismus bereits überwunden hätten, weswegen Feminismus in einer Zeit des Postfeminismus „als abgeschlossenes und überholtes Projekt verabschiedet“ werden könne (ebd., 42 f.; 50).

Keskinkılıç stellt in seinen Analysen den identitätsstiftenden Charakter der sexualisierten Islamdiskurse spezifisch im deutschen Kontext dar. Nicht nur dient dieser Diskurs der Unsichtbarmachung der Frauenfeindlichkeit, sondern auch der Queerfeindlichkeit in den ‚eigenen‘, sprich weißen Reihen (Keskinkılıç 2019, 51 ff.). Nicht zuletzt kann das an Alice Weidels Phantasma „muslimischer Gangs“, die „Jagd auf Homosexuelle“ (Weidel 2017, zit. n. Keskinkılıç 2019, 52) machen erkannt werden, das sie in ihrem offiziellen Coming-Out 2017 zum Ausdruck gebracht hat. Zusammenfassend ist zu beobachten, dass im postkolonialen Europa der Diskurs des hypermaskulinen Arabers zur Verschleierung der westlichen Misogynie und Queerfeindlichkeit verwendet wird. Indem die Bedrohung der ‚befreiten‘ Sexualordnung auf die Figuration des Arabers projiziert wird, kann sich die westliche Maskulinität als verhandelbar, tolerant und als fortschrittlichere Geistigkeit inszenieren. Dietze spricht hier von dem diskursiven Auftreten einer postheroischen Männlichkeit, die nach kolonialer Tradition das Bild eines physisch starken, aggressiven und sein Begehren aufstauenden Arabers infantilisiert und als unreifes, rückständiges Vorstadium der westlichen Geistigkeit verdinglicht (2016, 8 f.). Parallel ist es demnach ausgerechnet der bisher als weiblich konstruierte Körper, was den Araber als hypermaskulin und, so möchte ich argumentieren, als hyperheterosexuell, also als unterdrückerisch und gefährdend für Frauen *und* Queers, anruft. Die nicht unterdrückende, befreite, weiße Männlichkeit ist Geist, der phallische und die Frau und queere Menschen gefährdende Araber hyperheterosexuelles Fleisch.

Die Konstruktion des Arabers als Gefahr ging bisher nicht ausschließlich mit einer Performanz weißer männlicher Subjekte des Post-Feministisch-Seins einher. Der beschriebene Topos des Schutzbedarfs drückte sich auch in Gewalttaten gegenüber als migrantisch gelesene Männer aus. Beispielsweise hielten in Frankreich zwischen 1973 und 1983 weiße Männer, die denselben sozial benachteiligten Raum wie die Betroffenen ihrer Gewalt bewohnten und mehrheitlich Arbeiter waren, rassistische Hetzjagden ab, die sie *ratonna-*

de („Rattenjagd“) nannten. Dabei überfielen sie maghrebinisch gelesene Männer, verprügelten sie und zerrissen ihre Ausweispapiere. Später wurden mehrheitlich Kinder nordafrikanischer MigrantInnen zum Ziel dieser Gewalttaten und wurden von Hochhäusern aus mit Gewehren erschossen (Silverstein 2010, 149 f.). Paul A. Silverstein argumentiert überzeugend, dass die Hetzjagden für die marginalisierten, oft arbeitslosen, Täter eine symbolische Reintegration in ihre Nation und eine zeitgleiche symbolische Ausweisung der Betroffenen und eine Delegitimierung ihrer sozialen Reproduktion (Angriffe auf Kinder in Frankreich und Angriffe auf Wohnhäuser in Deutschland) darstellt (ebd., 150). Silverstein arbeitet „masculinized pleasure“ als zentralen Aspekt rassistischer Gewalt in Frankreich heraus. Die im zeitgenössischen europäischen Kontext zu beobachtende Performanz der postfeministischen und postheroischen Männlichkeit, die den Araber infantilisiert, schließt vermutlich Performanzen gewalttätiger, ‚schützender‘ und soziale Benachteiligung ausagierender Männlichkeiten immer noch nicht aus.

Die aufgeführte diskursive Wandlung konstruiert eine Kohärenz von Sexualität und Rassifizierung, ähnlich wie Butler die erzwungene Kohärenz von Geschlecht, Gender und Begehren feststellt. Butler konstatiert die performative Konstruktion des Genders, die zugleich diese Konstruktion verschleiert, indem sie das Begehren und die Substanz des Körpers als Ursache darstellt. Diese Verschleierung der Konstruktion von Geschlecht basiert laut Butler auf der *Metaphysik der Substanz*, die Geschlecht als eine vordiskursive Kategorie, determiniert durch die Substanz der biologischen Geschlechtsorgane, definiert und in ein kohärentes Verhältnis mit dem Gender und dem sexuellen Begehren setzt. Hält man an dieser metaphysischen Einheit fest, so scheint Geschlechtsidentität etwas zu sein, das sich von dem Geschlecht und dem sexuellen Begehren herleiten lässt, wie auch andersherum das Begehren von der Geschlechtsidentität (Butler 2012, 44 ff.). Hier tritt jedoch ein Aspekt der Metaphysik der Substanz zu Tage, der in Butlers Behandlung nicht die Beachtung findet: Die Figurationen des Juden, des Arabers befinden sich andauernd in einer Verhandlung der Kohärenz von Rassifizierung, Geschlecht, Gender und Begehren. Die Verhandlung wird sowohl von antisemitischen, antimuslimisch rassistischen und orientalistischen Diskursen von ‚außen‘ aufgezwungen, als auch von als Jude, als Araber angerufenen Subjekten angenommen und performiert.

### 3 Der Araber als Konzentrationspunkt des Negativen und Abwesenden

Die aufgeführten historischen Diskontinuitäten der Anrufungen des Juden, des Arabers bilden die Bedingungen für ihre Verwicklungen im zeitgenössischen europäisch Kontext. Um mit Foucault zu sprechen, veränderte sich das „Schema der Modifikationen“ (2014, 99) so, dass eine Verschiebung der zugewiesenen Plätze des Juden, des Arabers stattfinden kann. Es bildet sich eine scheinbar angenommene Kohärenz der Rassifizierung, des Genders und des Begehrens heraus. Eine weitere Komponente der Kohärenz begründet die von Said angemerkte Wandlung des Arabers als gegensätzlich zum Juden (2003, 286). Nach ihr ist „unser‘ Antisemitismus Ausnahme, der Antisemitismus der *Anderen* die Regel“ (Keskinkılıç 2019, 59; Herv. i. O.). Die Figuration des Arabers als Konzentrationspunkt der negativen, im Westen vermeintlich abwesenden Eigenschaften sollte nicht den Anschein erwecken, dass die orientalistische Faszination und die Begierde nach einer Annäherung an den Juden, den Araber aufhört zu bestehen. Das weiße Subjekt kann sich ihnen im postnationalsozialistischen Europa nun nur annähern, indem ihre Überschneidung im ‚Semiten‘ verdrängt wird (Attia 2018, 25) und der Jude durch eine absolute Ausweisung des Arabers in das gedachte Europa integriert wird. Der hyperheterosexuelle Araber ist in diesem Vorgang das geeignete konstitutive Außen, das die Integration des Juden ermöglicht und den westlichen Antisemitismus sowie den Sexismus und die Queerfeindlichkeit als überwunden markiert (Attia 2018, 32; Keskinkılıç 2019, 51). Diese Modifikation der Macht durchläuft die Körper des Juden, des Arabers als die Subjekte der Begierde, was sie trotz der (aber zugleich erst durch die) konstruierte Polarisierung in ein ähnliches Verhältnis zu den Begehrenden Subjekten stellt.

### 4 Fazit

Die zentrale Schlussfolgerung, die sich aus dieser dargelegten Verflechtung ergibt ist, dass weniger von spezifischen Formen der „gendered Islamophobia“ (Hammer 2013, 109), des homophoben Antisemitismus (Boyarin 1997, 254) oder des „sexualisierten Rassismus“ (Keskinkılıç 2018, 64) die Rede sein kann, als gäbe es einen Antisemitismus, antimuslimischen Rassismus und ferner einen übergreifenden Rassismus, der nicht gegendert, sexualisiert und queerfeindlich ist. Die Anrufung eines Subjekts als Jude, als Araber bringt es nicht nur als rassifiziertes, sondern als gegendertes, sexualisiertes