

# Antimuslimischer Rassismus – Ursachen und Erscheinungsformen

Von Yasemin Shooman

Antimuslimische Ressentiments sind ein weitverbreitetes Phänomen – nicht nur in Deutschland, sondern in allen europäischen Gesellschaften. Dies belegen einerseits Analysen des politischen und medialen Diskurses, aber auch zahlreiche repräsentative Studien, die seit einigen Jahren Meinungen in der Bevölkerung abfragen (Vgl. z.B. Zick/Küpper/Hövermann 2011, 69ff.). Rund 60 % der Deutschen stimmen beispielsweise der Vorstellung zu, der Islam passe nicht in die westliche Welt (Bertelsmann Stiftung 2015, 8), und 38 % finden, wer ein Kopftuch trägt, könne nicht deutsch sein (Vgl. Foroutan u.a. 2014, 6). Für den europaweit erstarkenden Rechtspopulismus besitzt die Islamfeindlichkeit eine hohe Bindekraft. Parteien wie die AfD, die Schwedendemokraten, der Front National in Frankreich, die FPÖ in Österreich, die SVP in der Schweiz, der Vlaams Belang in Belgien, die Freiheitspartei in den Niederlanden und die Lega Nord in Italien nutzen die Stimmung in der Bevölkerung, um sich und ihre Politik in der „Mitte der Gesellschaft“ anschlussfähig zu machen. Ihre Wahlerfolge zeugen davon, dass diese Strategie aufgeht. Die Frage, wie die ablehnende und abwertende Haltung gegenüber Islam und Muslim\_innen sowie ihre Diskriminierung theoretisch eingeordnet werden kann, beschäftigt seit einiger Zeit auch die Wissenschaft.

## Welcher Begriff ist der richtige?

Dies äußert sich unter anderem in der anhaltenden Begriffsdiskussion. Im englischsprachigen Raum hat sich der Terminus „Islamophobia“ mittlerweile weitgehend durchgesetzt. Eingeführt in die breitere akademische und öffentliche Diskussion wurde dieser zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals bei französischen Autor\_innen nachgewiesene Neologismus<sup>1</sup> durch den britischen Think Tank Runnymede Trust, der 1997 den Report „Islamophobia – A Challenge For Us All“ publizierte. Die Nichtregierungsorganisation, die sich dem Kampf gegen Rassismus und Antisemitismus verschrieben hat, berief 1996 eine interreligiös zusammengesetzte Kommission, die dem Phänomen der Diskriminierung britischer Staatsbürger\_innen muslimischen Glaubens bzw. muslimischer Herkunft nachgehen sollte. Die „Commission on British Muslims and Islamophobia“ räumt gleich in der Einleitung, in der sie die Notwendigkeit der Etablierung eines neuen Begriffs betont, ein, dass „the word [Islamophobia] is not ideal, but is recognisably similar to

---

<sup>1</sup> Die erste Verwendung des Begriffs Islamophobie findet sich 1910 in Texten französischer Kolonialbeamter (Vgl. Bravo López 2011, 562ff.). Die These von der angeblichen Erfindung des Begriffs durch iranische Mullahs, die als Argument für seine Diskreditierung von einigen Kritiker\_innen bemüht wird (Vgl. Fourest/Venner, 2003) kann somit als widerlegt gelten.

„xenophobia“ (The Runnymede Trust 1997, 1). Die Anknüpfung an den in der Sozialpsychologie gebräuchlichen Terminus der Xenophobie, also Fremdenangst bzw. Fremdenfeindlichkeit, sollte dazu dienen, Aufmerksamkeit auf ein aus Sicht der Kommission neues und wachsendes gesellschaftliches Problem zu lenken und Handlungsstrategien dagegen zu entwickeln.

Der Begriff hat seit seiner Popularisierung Kritik aus verschiedener Richtung erfahren. Dabei teilt sich das Lager, vereinfacht gesprochen, in zwei Fraktionen: Auf der einen Seite wird auf Wegen der Begriffskritik das durch ihn bezeichnete Phänomen in seiner Existenz infrage gestellt oder zumindest der Anwendungsbereich als zu weit gefasst eingestuft. Aus einer rassismuskritischen Perspektive wird andererseits die Unzulänglichkeit des auf individuelle Einstellungen fokussierten Konzepts im Hinblick auf strukturelle Ausgrenzungsaspekte hervorgehoben. Beide Positionen sollen im Folgenden kurz vorgestellt und diskutiert werden.

### **Kritik am Islamophobie-Konzept**

Einer der gängigsten Einwände gegen den Begriff „Islamophobie“ äußert sich in dem Vorbehalt, dass muslimische Organisationen ihn politisch nutzen könnten, um legitime Kritik zu diskreditieren. Diesem Argument ist zu entgegnen, dass die mögliche Instrumentalisierung keine stichhaltige Begründung für die Ablehnung eines Begriffs liefert, da diese Gefahr prinzipiell auf alle Termini zutrifft – auf den Begriff des Rassismus ebenso wie auf den des Antisemitismus. Andere Kritiker\_innen argumentieren, dass die Merkmale, die der Runnymede-Report für seine Definition heranzieht, wie etwa die Sichtweise auf den Islam als einen monolithischen Block, der keine Werte mit anderen Kulturen teilt, auch auf Unwissenheit ohne Diskriminierungsabsicht zurückgehen könne. Unberücksichtigt bleibt dabei jedoch die Tragweite der Vorstellung einer fundamentalen und unüberbrückbaren Andersartigkeit von Muslim\_innen, die solchen Einstellungen zugrunde liegt. Sie mündet in distinkten Kategorien von „wir“ und „ihr“ und impliziert die Nicht-Zugehörigkeit von Muslim\_innen. Es geht dabei, wie die Psychologin Birgit Rommelspacher darlegt, „nicht nur um die Tatsache von Differenz überhaupt, sondern auch um die Frage, welche Intentionen mit der Feststellung von Unterschieden verknüpft sind, d.h. inwiefern sie der Exklusion und symbolischen Grenzziehung dienen. Je entschiedener die Grenzen gegenüber dem Anderen gezogen und die Gemeinsamkeiten getilgt werden, desto mehr wird der Fremde zum Feind. Fremdes und Eigenes wird nun als unvereinbar und die Andersheit des Anderen als gegen das Selbst gerichtet empfunden“ (Rommelspacher 2002, 11).

Wenn „der Islam“ als homogenes Gebilde verstanden und die innerislamische Diversität ausgeblendet oder gar geleugnet wird, ist eine Inhaftnahme aller Muslim\_innen, die sich nicht explizit von ihrer Religion distanzieren, für islamistischen Terrorismus zum Beispiel nicht mehr völlig abwegig. Auch für die aus einer dezidiert religiös-muslimischen Perspektive geübte Kritik an patriarchalen Strukturen gibt es dann keinen Raum mehr, und die Stimmen muslimischer Frauen mit und ohne Kopftuch, die sich etwa für eine feministische Re-Lektüre des Korans einsetzen, bleiben ungehört. Wer alle islamisch geprägten Gesellschaften über einen Kamm

schert, ebnet zudem massive Unterschiede zwischen Ländern wie Indonesien, Saudi-Arabien und der Türkei ein. Da jede Hervorhebung eines Merkmals Kausalität suggeriert, läuft die Reduktion von gesellschaftlichen Fehlentwicklungen auf den Umstand, dass in ihnen der Islam die Mehrheitsreligion darstellt, auf eine stark kulturalisierende und damit entpolitisierende Deutung hinaus. Phänomene wie islamistische Bewegungen lassen sich beispielsweise nicht allein aus einer religiösen Logik heraus verstehen, vielmehr spielen politische Kontexte eine wesentliche Rolle (Vgl. Roy 2006). Und schließlich ist für das Vorliegen einer diskriminierenden Ansicht oder gar Praxis eine Diskriminierungs*absicht* nicht ausschlaggebend – auch der „unbewusste“ Rückgriff auf tradierte und im kollektiven Wissensbestand zirkulierende Bilder kann diskriminierende Auswirkungen haben.

Recht verbreitet ist darüber hinaus das Argument, dass Muslim\_innen die erfahrene Ablehnung durch ihr Fehlverhalten – seien es terroristische Anschläge, sei es mangelnder „Integrationswille“ – selbst zu verantworten hätten und es sich deshalb um zulässige Kritik handle. So eine Sichtweise verkennt jedoch die Funktion von sozialen Vorurteilen und von Rassismus. Der Mechanismus, eine Gesamtgruppe für die Taten einiger ihrer Mitglieder verantwortlich zu machen, kommt bei der Eigengruppe üblicherweise nämlich nicht zur Anwendung – so zum Beispiel im Umgang mit Kriminalität oder anderem devianten Verhalten. Während ein Straftäter aus der Eigengruppe als Abweichung von der Norm angesehen wird, gilt er bei der Fremdgruppe schnell als deren typischer Vertreter. Die Gründe für das negative Verhalten in einer als fremd wahrgenommenen Gruppe schreiben Menschen also tendenziell deren Kollektivcharakter zu, während sie innerhalb der Eigengruppe eher das betreffende Individuum bzw. die jeweiligen Umstände dafür verantwortlich machen. Dieses „Messen mit doppeltem Maß“ bildet ein wichtiges Kriterium, um legitime Kritik vom Ressentiment zu unterscheiden (siehe weiter unten).

Wichtig ist zudem, dass „Fremdheit“ nicht einfach gegeben ist, sondern aktiv hergestellt wird. Die Konstitution von Gruppen ist daher nicht als quasi natürlicher Prozess anzusehen, sondern ist vielmehr an gesellschaftliche – soziale, politische und historische – Entstehungsbedingungen geknüpft, die in die Analyse miteinbezogen werden müssen.

Auch der Report des Runnymede Trust lässt diesen Aspekt der Gruppenkonstruktionsprozesse unterbeleuchtet und gründet auf der Annahme einer vorhandenen bedeutsamen Differenz zwischen Nichtmuslim\_innen und Muslim\_innen. An dieser Stelle setzt die rassismuskritische Problematisierung des Islamophobie-Konzepts an.

## Funktionen des antimuslimischen Rassismus

Wie die Rassismusforscherin Iman Attia darlegt, geht die Theorie des antimuslimischen Rassismus „davon aus, dass die Adressierung von Anderen als essenzielle Gruppe, die der eigenen dichotom gegenübersteht, dem Phänomen nicht vorausgeht, sondern im Prozess des Otherings erst hervorgebracht wird“ (Attia 2013). Die so erzeugte bipolare Formation von „Islam“ und „Westen“ mündet wiederum in spiegelbildlich zueinander angeordneten Selbst- und Fremdbildern: Während der Westen respektive das Abendland als Hort der Zivilisation, Emanzipation, Vernunft und Freiheit entworfen wird, gilt der Islam einer solchen Wahrnehmung zufolge als irrational, rückständig, barbarisch und demokratieinkompatibel. Wer über andere spricht, sagt implizit also häufig zugleich etwas darüber aus, wie er sich selbst sieht. Durch Projektion auf den Anderen können, so Birgit Rommelspacher, negative Elemente des Eigenen externalisiert werden. Sie betrachtet das Fremdbild daher als „Kehrseite des Eigenen“ (Rommelspacher 2002, 10). Antimuslimische Diskurse dienen somit nicht nur der Abgrenzung nach außen, sondern auch einer Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung nach innen.

An dem populären Topos der „fehlenden Integrationsbereitschaft“ von Muslim\_innen<sup>2</sup>, wie er unter anderem von dem ehemaligen Berliner Finanzsenator und Bestseller-Autor Thilo Sarrazin bemüht wurde, der die These aufstellte, dass sich Deutschland aufgrund der mangelnden Integrationsleistung von Muslim\_innen „abzuschaffen“ drohe (Vgl. Sarrazin 2010), lässt sich zudem ein weiterer Aspekt des antimuslimischen Rassismus aufzeigen, da die Markierung als „muslimisch“ in diesem Kontext eigentlich schon einen *Effekt* der Diskriminierung darstellt (Vgl. Attia 2013). Soziale Ungleichheit und die gesellschaftliche Marginalisierung von Bevölkerungsgruppen können durch die Fokussierung auf die tatsächliche oder auch bloß zugeschriebene Religionszugehörigkeit einseitig den Betroffenen angelastet werden. Diskriminierung im Bildungswesen oder auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt wird auf diese Weise dethematisiert oder gar legitimiert – was eine wichtige Funktion des Rassismus ist. Der Runnymede Trust spricht diese Ebene zwar an und verweist darauf, „that Muslims are frequently excluded from the economic, social and public life of the nation“ (Runnymede Trust 1997, 1). Die Definition von Islamophobie als „dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims“ (ebenda) konzentriert sich jedoch auf Individuen als Träger\_innen von Vorurteilen, eine angemessene Analyse der strukturellen und damit gesellschaftlichen Dimension unterbleibt dadurch. Diese theoretische Implikation ist bereits in dem Phobiebegriff angelegt, der eine krankhafte Angst bezeichnet und sowohl pathologisierend als auch entlastend wirkt. Die Ablehnung von Islam und Muslim\_innen erscheint nämlich als Folge eines (begründeten oder unbegründeten) Bedrohungsgefühls. Damit kann Islamophobie im Zweifelsfall sogar als „natürliche“

---

<sup>2</sup> Aktuell scheint dieser Topos auch in den Forderungen nach Integrationsgesetzen für Geflüchtete auf, da der derzeitige Diskurs um Flucht und Asyl stark mit Islamdiskursen verflochten ist. Die Tatsache, dass viele Geflüchtete aus Herkunftsländern mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit kommen, spielt in der Diskussion um vermeintlich zu erwartende „Integrationshemmnisse“ oder gar eine mögliche „Integrationsverweigerung“ dieser Menschen eine wesentliche Rolle.

Reaktion auf die Zunahme bzw. Präsenz muslimischer Bevölkerungen in westlichen Gesellschaften verstanden werden – eine Sichtweise, die im rechtspopulistischen Diskurs verbreitet ist.

Rassismuskritische Ansätze erweitern die Perspektive und nehmen neben der subjektiven Ebene der Ansichten, Äußerungen und Verhaltensweisen von Individuen die Wechselwirkung weiterer Ebenen in den Blick, wie Iman Attia hervorhebt: „die strukturelle Ebene (Rassismus als Strukturmerkmal einer Gesellschaft), die Ebene der institutionellen Diskriminierung (Diskriminierung als Effekt einer gängigen Handlung, ohne dass eine Gruppe oder ein Merkmal explizit genannt sein muss), die diskursive Ebene (auch als Ebene der sozialen und kulturellen Repräsentation bezeichnet, die Wissen hervorbringt, Norm und Normalität definiert)“ (Attia 2013).

### **Historische Einordnung: Antimuslimische Diskurse im Kontext postkolonialer und postmigrantischer Gesellschaften**

Um die Ablehnung und Abwertung von Muslim\_innen, die Stereotypisierungen, denen sie diskursiv unterworfen sind, ihre gesellschaftliche Ausgrenzung und strukturelle Diskriminierung adäquat erfassen zu können, bedarf es einer Rückbindung der Analyse an Raum und Zeit. Es gilt deshalb zu unterscheiden zwischen historischen Feindbildern in Bezug auf den Islam als einem außenpolitischen Faktor und aktuellen antimuslimischen Haltungen, die mit der relativ neuen muslimischen Präsenz in (West-)Europa als Folge von Migrationsprozessen zusammenhängen. Die historischen Feindbilder haben ihren Ursprung in der christlich-mittelalterlichen Wahrnehmung des Islams als eine Religion des Schwertes und der Vorstellung, dass der Prophet Mohammed ein Lügner und Betrüger sein müsse, wie jeder, der nach Jesus Christus mit abweichenden Heilsbotschaften auftritt. In der europäischen Kolonialzeit hat die Wahrnehmung des Islams als die eines starken militärischen Gegners einen Wandel erfahren hin zu Fantasien über einen unterlegenen und rückständigen Orient, den der Westen zivilisieren müsse. Diese historischen Traditionslinien haben ihre Spuren im kollektiven kulturellen Gedächtnis hinterlassen und spielen auch bei der Herausbildung aktueller Stereotype eine Rolle.

Für die Untersuchung antimuslimischer Diskurse der Gegenwart ist zu berücksichtigen, dass Muslim\_innen in Westeuropa eine Minderheit formen, die sich überwiegend aus Migrant\_innen sowie ihren Nachfahren zusammensetzt. Diese sind entweder aus ehemaligen Kolonien eingewandert, wie in Frankreich oder Großbritannien, oder als Arbeitsmigrant\_innen und Geflüchtete hierhergekommen, wie es in Deutschland hauptsächlich der Fall ist. Daraus folgt, dass nicht nur Ethnizität, Religion und Kultur eine wichtige Analysekategorie bei der Erforschung antimuslimischer Diskurse darstellen, sondern auch soziale Klasse bzw. Schichtzugehörigkeit. Dieser Aspekt bildet zum Beispiel einen Unterschied zwischen der Situation in Europa und den USA. Dort haben Muslim\_innen – mit Ausnahme der African-American Muslims – einen vergleichbaren sozio-ökonomischen Hintergrund wie die Durchschnittsbevölkerung und gehören damit überwiegend einer gebildeten Mittelschicht mit stabilem Einkommen an (Vgl. Chbib 2010). Diese strukturelle



Differenz könnte einen Erklärungsansatz dafür liefern, warum in Europa Stereotype über „sozialschmarotzende“ Muslime, die ein „parasitäres“ Dasein führten, dominanter sind als in den USA, wo häufiger Verschwörungstheorien über vermeintlich einflussreiche Muslim\_innen anzutreffen sind. Darunter fällt etwa die Vorstellung, dass Präsident Obama ein heimlicher Muslim sei – ein Verdacht, den laut Umfragen im Jahr 2010 etwa ein Fünftel der Amerikaner\_innen hegte (Vgl. Pew Research Center 2010).

Im deutschen Kontext ließ sich in den letzten Jahren eine Islamisierung der Debatten um Migration und Integration sowie eine Ethnisierung religiöser Zugehörigkeit beobachten. Dies zeigt sich darin, dass nun dieselben Bevölkerungsgruppen als Muslim\_innen gelten, die vormals als Ausländer\_innen wahrgenommen wurden. In den 1960er- und 1970er-Jahren, so Levent Tezcan in seinen Überlegungen zu den Prozessen der Formierung eines muslimischen Subjekts in Deutschland, firmierten Türk\_innen noch „zusammen mit den Italienern, Spaniern und Griechen unter dem Banner ‚Südländer‘“ (Tezcan 2012, 13). Doch bereits Anfang der 1980er-Jahre wurde im bundesdeutschen Migrationsdiskurs Differenz verstärkt entlang der Kategorie Kultur erfasst und eine Hierarchie zwischen „kulturnahen“ und „kulturfernen“ Ausländer\_innen als Topos etabliert, der die Arbeitsmigrant\_innen aus europäischen Ländern zumindest auf diskursiver Ebene nach und nach in die „Ingroup“ eines abendländischen „Wir“ aufsteigen ließ. Im Rahmen sogenannter Leitkultur-Debatten<sup>3</sup> wurde seit der Jahrtausendwende die Kultur und damit inhärent auch die Religion als dominante Grenzmarkierung zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ bemüht. Dies hängt zum einen sicherlich mit der zunehmenden Sichtbarkeit praktizierender Muslim\_innen, zum Beispiel durch den Bau repräsentativer Moscheen, zusammen, und zum anderen mit der medialen Präsenz des Themas Islam und Muslim\_innen infolge der Terroranschläge des 11. Septembers 2001. Es fällt jedoch auf, dass die erste Leitkultur-Debatte zeitlich auf die Änderung des Staatsbürgerschaftsrechts 1999 folgte. Die Ergänzung des bis dahin geltenden „Abstammungsprinzips“ um das „Geburtsortsprinzip“ verleiht in Deutschland geborenen Kindern von Ausländer\_innen ein Anrecht auf die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Nachkommen von Migrant\_innen sind nun von Geburt an Deutsche. Diese Aufweichung des auf „Abstammung“ basierenden Nationsverständnisses ging interessanterweise mit neuen Ausgrenzungsmechanismen einher: Die religiöse und kulturelle Identität hat bei der Aushandlung von Zugehörigkeit massiv an Bedeutung gewonnen. Mittels der Vorstellung einer „Leitkultur“, die auf eine (nie vollendete) Assimilation des kulturell Anderen abzielt, kann, so der Politikwissenschaftler Hartwig Pautz, auch in Zeiten einer brüchig werdenden „Abstammungsgemeinschaft“ die Fiktion einer homogenen Nation aufrechterhalten werden, denn sie wirkt gemeinschaftsstiftend und schafft zugleich neue Mechanismen der In- und Exklusion (Pautz 2005).

---

<sup>3</sup> Der damalige Fraktionsvorsitzende der CDU, Friedrich Merz, führte den Begriff der „deutschen Leitkultur“ im Jahr 2000 in die politische Debatte ein, um damit einen hegemonialen Wertekonsens zu beschreiben, an den sich Einwander\_innen anpassen hätten.

Antimuslimische Diskurse dienen dabei sowohl der Stabilisierung einer nationalen Gemeinschaftskonstruktion wie auch der Anrufung einer übernationalen „abendländischen“ Identität, die im Zuge der europäischen Integration an Bedeutung gewonnen hat. Die Proteste der sogenannten Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (PEGIDA) illustrieren die Aushandlung der eigenen Identität auf diesen beiden Ebenen – als „patriotische Europäer“ und in dem Beharren darauf, „das Volk“ zu sein. Diese Abgrenzung zu Muslim\_innen als „unintegrierbare“ Minderheit kann als transnationalisierte Form des Rassismus begriffen werden, dem Europa bzw. „das Abendland“ als Referenzpunkt dienen und der sich auch in einer Verschiebung in der Benennungspraxis widerspiegelt: Nun sind es nicht mehr vorrangig „die Türk\_innen“ in Deutschland, „die Pakistaner\_innen“ in Großbritannien, „die Marokkaner\_innen und Algerier\_innen“ in Frankreich oder „die Bosnier\_innen“ in Österreich, sondern „die Muslim\_innen“, die als transnationales Kollektiv, als „Andere im Inneren“ Europas exkludiert werden. Es ist daher wichtig festzuhalten, dass der gegenwärtige antimuslimische Rassismus sich im Kontext der postkolonialen und postmigrantischen europäischen Gesellschaften nicht gegen eine neue Zielgruppe richtet, sondern sich lediglich verstärkt solcher Begründungszusammenhänge bedient, die auf das Merkmal der Religion rekurrieren. Diese diskursive Verschiebung erhält aktuell im Kontext der Debatten um Flucht und Asyl neuen Auftrieb.

Auch wenn es heute also manchmal so erscheinen mag, als seien antimuslimische Narrative ein Post-9/11-Phänomen, so zeigt sich bei einer Untersuchung des bundesdeutschen Diskurses der frühen 1980er-Jahre, dass die Anfänge des aktuellen antimuslimischen Rassismus deutlich früher auszumachen sind. Sie stehen im Zusammenhang mit Debatten, die das nationale Selbstverständnis und Zugehörigkeitsfragen in einer sich durch Einwanderung wandelnden Gesellschaft verhandeln.

### **Wer ist betroffen? Die Rassifizierung der Religionszugehörigkeit**

Die Rassismusforschung stimmt weitgehend darin überein, dass mit der steigenden Tabuisierung des „Rasse“-Begriffs in Europa infolge der nationalsozialistischen Verbrechen seine soziale Wirkmächtigkeit nicht nachgelassen hat, sondern sein ideologischer Gehalt mittels anderer Begriffe und Codierungen weitertransportiert wird. Seit mehr als zwei Jahrzehnten wird unter dem von Étienne Balibar und Stuart Hall geprägten Schlagwort vom „Rassismus ohne Rassen“ (Vgl. Hall 2000 und Balibar 1992) eine zunehmende Verschiebung vom biologistisch argumentierenden Rassismus hin zu einem kulturell begründeten Rassismus diskutiert, in dem Kulturen als determinierende, homogene, klar abgrenzbare statische Konstrukte gedacht werden. Damit einher geht eine Quasi-Naturalisierung kultureller Eigenschaften. „The cultural conception“, so David Theo Goldberg, „includes identifying race with language group, religion, group habits, norms or customs. [...] Since World War II [...] the cultural conception of race has tended to eclipse all others“ (Goldberg 1993, 70f.).

Dennoch sieht sich, wer von antimuslimischem Rassismus spricht und damit die Diskriminierung von Muslim\_innen *als Muslim\_innen* konzeptionell als Rassismus

begreift, mit dem Einwand konfrontiert, dass religiöse Identität frei wählbar und damit – anders als die „Hautfarbe“ – veränderlich sei. Nun sucht man sich weder aus, in eine muslimische Familie hineingeboren zu werden, noch in eine Gesellschaft, in der das Muslimisch-Sein als etwas Negatives gilt – das Argument der freien Entscheidung trägt also schon in dieser Hinsicht nicht weit. Es ist in diesem Zusammenhang außerdem wichtig, einen genaueren Blick darauf zu werfen, wer von antimuslimischem Rassismus betroffen ist. Der Anthropologe Juanid Rana hat zum Beispiel darauf aufmerksam gemacht, dass bei Praktiken des Racial-Profilings im Zuge der Bekämpfung des Terrorismus versucht wird zu definieren, wie ein Muslim *aussieht* (Vgl. Rana 2007, 149). Entsprechend plädierte der bekannte US-amerikanische Philosoph und Autor Sam Harris in einem aufsehen erregenden Blog-Artikel im April 2012 dafür, dass „we should profile Muslims, or anyone who looks like he or she could conceivably be Muslim [at the airport], and we should be honest about it“ (Harris 2012). Dieser Logik zufolge wird die muslimische Identität – und das ist ein entscheidender Faktor – zu einem Merkmal, das man einem Menschen aufgrund seines äußeren Erscheinungsbildes ablesen kann, und zwar unabhängig davon, ob die Person sich selbst mit dem islamischen Glauben identifiziert oder nicht. Die Diskriminierung von Menschen, die als Muslim\_innen markiert sind, ist also nicht unbedingt daran gebunden, ob diese Personen den Islam praktizieren. Es sind vielmehr spezifische Merkmale, die zum Stigma werden können – darunter religiöse Kleidung, wie das Kopftuch, aber auch ein bestimmtes Aussehen oder der Name. Dies führt unter anderem dazu, dass in den USA zum Beispiel hin und wieder auch Sikhs und Hindus antimuslimischen Angriffen zum Opfer fallen, da sie versehentlich für Muslim\_innen gehalten werden (Vgl. Kim/Serna 2015).

Im antimuslimischen Rassismus findet also eine Amalgamierung von kulturell-religiösen und somatischen Faktoren statt, die als Hinweis auf eine „fremde Herkunft“ gelesen werden. Für bestimmte als „ethnisch“ gefasste Gruppen gilt, dass ihnen – nicht nur in rassistischen Diskursen – die religiöse Markierung als Muslim\_innen eingeschrieben ist. Dies betrifft insbesondere Einwander\_innen sowie ihre Nachkommen aus Herkunftsländern des Nahen und Mittleren Ostens. Die Kategorien Ethnizität, Kultur und Religion können daher weder einfach addiert noch auseinanderdividiert werden, weshalb die Frage, ob sich die Diskriminierung gegen Muslim\_innen als Migrant\_innen und ethnische Gruppe oder gegen Muslim\_innen als religiöse Gruppe richtet, in die Irre führt. Vielmehr muss in einem intersektionalen Verständnis des antimuslimischen Rassismus davon ausgegangen werden, dass diese Zuschreibungen fest miteinander verflochten sind. Das zeigt sich beispielsweise in der synonymen Verwendung der Bezeichnungen „Türk\_in“, „Araber\_in“, „Migrant\_in“ und „Muslim\_in“, wie sie im medialen, politischen und auch wissenschaftlichen Diskurs auftritt. Dieser Trend zur Ethnisierung der Religionszugehörigkeit und religiösen Aufladung ethnischer Zuordnungen hat zur Folge, dass das Muslim\_in-Sein und das Deutsch-Sein zunehmend als Antagonismus angesehen wird.

Während der Report des Runnymede Trust noch eine klare Unterscheidung zwischen rassistischen und antimuslimischen Übergriffen (zum Beispiel auf



Moscheen) propagierte, da Muslim\_innen keiner „Rasse“ angehörten (Vgl. Runnymede Trust 1997, 40), wird der Begriff „Islamophobia“ in der angelsächsischen Forschung mittlerweile verstärkt aus einer rassismustheoretischen Perspektive heraus definiert „as a composite of cultural racism that facilitates the racialisation of Muslim minorities“ (Meer 2014, 71).

### **Die Rolle der Religion im antimuslimischen Rassismus oder: Wie lässt sich Religionskritik vom Ressentiment unterscheiden?**

Welchen Stellenwert nimmt nun aber die Religion im antimuslimischen Rassismus ein? Ein häufiger Vorwurf gegenüber den Begriffen Islamophobie und Islamfeindlichkeit lautet, dass diese in die Irre führten, weil sie statt der Muslim\_innen den Islam als Objekt der Diskriminierung in den Mittelpunkt rückten. Denn „the enemy is not a faith or a culture, but a people“, so der Politikwissenschaftler Fred Halliday, der als einer der Ersten eine Kritik am Islamophobie-Report des Runnymede Trust formulierte und für den Begriff „anti-Muslimism“ plädierte (Halliday 1999, 898). Andere, die sich für Begriffe wie „Muslimfeindlichkeit“ stark machen, warnen ebenfalls davor, dass eine legitime Religionskritik durch den Islamophobie-Vorwurf unterbunden werde, wenn die Ablehnung von Menschen mit der Ablehnung einer Religion vermischt würde. Häufig wird in diesem Zusammenhang auch auf den kritischen Umgang mit der katholischen Kirche oder auf Papstkarikaturen verwiesen. Eine solche Analogie blendet jedoch die Machtverhältnisse innerhalb christlich dominierter Gesellschaften und die besondere Verletzlichkeit von Minderheiten aus. Zudem bleibt hier unberücksichtigt, dass eine rhetorische „Umwegkommunikation“, die vorgeblich nur den Islam angreift, nicht selten als Argumentationsfigur bemüht wird, um dem Rassismusvorwurf zu entgehen. Deutlich wird dies beispielsweise in der Selbstbezeichnung rechtspopulistischer Akteur\_innen als „Islamkritiker\_innen“. Die Wortschöpfung dient ihnen zur Rechtfertigung antimuslimischer Ressentiments als Form der Religionskritik, wobei schon der fehlende Gebrauch analoger Komposita wie „Christentumskritik“, „Judentumskritik“ oder „Hinduismuskritik“ darauf hindeutet, dass der Islam herausgegriffen wird und es nicht um eine generelle Kritik an Religionen als Glaubenssysteme geht, die selbstverständlich auch im Hinblick auf den Islam legitim ist, der – wie alle monotheistischen Religionen – auf einem Wahrheitsanspruch gründet und patriarchal strukturiert ist. Die Berufung auf egalitäre Argumente, wie das Eintreten für die Rechte von Frauen oder Homosexuellen, reicht als Kriterium zur Unterscheidung von legitimer Kritik und Ressentiment allein nicht aus. Niemand wird nach einem Blick in Geschichte und Gegenwart das repressive Potenzial von Religionen leugnen können – dieses jedoch einzig im Islam zu erkennen, kann als Anhaltspunkt für ein Messen mit doppeltem Maßstab gedeutet werden. Wenn emanzipative Argumente dann auch noch zur Rechtfertigung der Diskriminierung und Ausgrenzung von Muslim\_innen herangezogen werden, liegt eindeutig eine Instrumentalisierung von Menschenrechten vor, die auf die Legitimierung von Rassismus zielt.

Ein anschauliches Beispiel dafür liefert Thilo Sarrazin. Das Netzwerk Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung hat darauf hingewiesen, dass in der Diskussion um seine Thesen das reaktionäre Frauenbild des Autors keine große Aufmerksamkeit erregte. Sarrazin begründet seine antimuslimische Haltung explizit mit dem Hinweis auf das frauenfeindliche „Wesen“ der Muslim\_innen: „Muslime betrachten es im Allgemeinen als anerkannte Wahrheit, dass Frauen Männern nicht ebenbürtig sind“, das hätte seine Koranlektüre ergeben (Sarrazin 2010, 315). Die Beschuldigung der Muslim\_innen als sexistisches Kollektiv geht bei Sarrazin mit einer Idealisierung der deutschen Mehrheitsgesellschaft als Hort der weiblichen Emanzipation einher, weshalb er zu dem Schluss gelangt, ihr patriarchales Rollenverständnis mache „für die muslimischen jungen Migranten die Anpassung [an die deutsche Gesellschaft, Anm. d. Verf.] doppelt schwer“ (ebenda, 316). Dieses Selbstbild als Angehöriger einer geschlechtergerechten „abendländischen Kultur“ steht in Kontrast zu den Ausführungen in seinem Buch, in dem Frauen – Musliminnen wie Nichtmusliminnen – hauptsächlich als Gebärende vorkommen, die entweder zu viel (muslimische Frauen und weiße Unterschichtsangehörige) oder zu wenig (weiße Akademikerinnen) Nachwuchs produzierten (Vgl. Netzwerk Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung 2010). Die Lektüre von Thilo Sarrazins „Deutschland schafft sich ab“ zeigt, wie eng die Diskriminierungsmerkmale „Rasse“, Klasse und Geschlecht miteinander verschränkt sind und wie in rassistischen Diskursen der eigene Sexismus externalisiert wird, während der Verweis auf den Sexismus der Anderen dazu dient, Rassismus zu legitimieren.

Im Hinblick auf die Problematik der Abgrenzung zwischen seriöser und instrumentalisierter Religionskritik weist Iman Attia darauf hin, dass Religionskritik historisch gesehen vor allem Kritik an der *eigenen* Religion war. Sie bemängelt zudem, dass „hegemoniale Islamkritik in ‚westlicher‘ Perspektive [...] ‚die eigene‘ Religion von der Kritik aus[nimmt] und [...] sie als gelungenes Vorbild für Modernisierung und Säkularisierung“ präsentiert (Attia 2010, 113). In einer essentialisierenden und dichotomisierenden Sichtweise würden sowohl Differenzierungen innerhalb der Religionen als auch Gemeinsamkeiten zwischen ihnen unterschlagen, weshalb eine solche, hegemoniale Diskurse stärkende „Islamkritik“ weder religions- noch gesellschaftskritisch orientiert sei. Für Annita Kalpaka und Nora Rätzzel ist „Kritik [...] eine Kommunikationsform, die nur unter Gleichberechtigten möglich ist, wenn sie nicht bloße Machtausübung sein soll“ (Kalpaka/ Rätzzel 2010, 190). Sie weisen damit auf mögliche rassistische Effekte hin, die nicht unbedingt intendiert sein müssen. Die Frage der Machtasymmetrie gilt es auch im Hinblick auf den Umgang mit Religionskritik, die aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus gegenüber Minorisierten geübt wird, zu berücksichtigen. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass es nicht selbstverständlich auch aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft eine nicht-rassistische Kritik an der religiösen Praxis von Minderheitenangehörigen, der Verbandspolitik muslimischer Organisationen, an politischen Gruppierungen, die sich einer religiösen Rhetorik bedienen und natürlich dem ideologischen Fundament islamistischer Terrorakte geben kann. Eine solche Kritik richtet sich jedoch – will sie nicht ins Leere laufen – nicht generalisierend an „den

Islam“ oder „die Muslime“, sondern an konkrete Akteur\_innen.<sup>4</sup>

Um Kritik von rassistischen Argumentationsweisen unterscheiden zu können, reicht allein die Betrachtung des semantischen Gehalts einer Aussage oder das Kriterium, dass „nur“ der Islam angeprangert wird, daher nicht zur Beurteilung aus. Es bedarf vielmehr einer genaueren Analyse des jeweiligen Kontextes, in dem die Kritik – von wem? und mit welcher Absicht? – geäußert wird, und der Funktion, die ein Argument darin einnimmt. Denn es fällt auf, dass die hierarchisierende Auffassung, der Islam sei keine „richtige“ bzw. „aufgeklärte“ Religion (im Gegensatz zum Christentum), dazu instrumentalisiert wird, um Muslim\_innen in westlichen Gesellschaften ihre Grundrechte zu verweigern und sie aus der Gesellschaft auszuschließen. Bei den „PEGIDA“-Demonstrationen wurden beispielsweise Plakate hochgehalten mit der Aufschrift „Islam = Karzinom“. Der Islam wird auf diese Weise mit einer tödlichen Krankheit gleichgesetzt. Da „der Islam“ aber kein sozialer Akteur ist, stellt sich die Frage, ob Muslim\_innen hier nicht zwangsläufig mit gemeint sind, wenn ihre Religion pars pro toto attackiert wird. „Neither Muslims nor Islam exist without the other, so it is not really possible to separate hatred of Muslims from a hatred of Islam“, so die Überzeugung der Rassismusforscher Robert Miles und Michael Brown (Miles/ Brown 2003, 166). Und auch der Philosoph Brian Klug weist darauf hin, dass „of course, a distinction can be made between a people and an idea. But when the people in question are identified – both by themselves and by their enemy – by that very idea, the distinction starts to lose its difference“ (Klug 2012, 676).

Die Ablehnung des islamischen Glaubens hat vor allem dann Konsequenzen für als Muslim\_innen markierte Menschen, wenn der Begriff der Religion in einer ähnlich deterministischen Art und Weise verwendet wird wie der Kulturbegriff und ihr gesamtes Verhalten vor dem Hintergrund der tatsächlichen oder zugeschriebenen Religionszugehörigkeit gedeutet wird. Dann münden die essentialisierenden „Wesenseigenschaften“, die am Islam kritisiert werden, ohne größere Argumentationsbrüche in Vorstellungen über einen Kollektivcharakter „der Muslim\_innen“. Solche Wechselwirkungen zwischen dem Ressentiment gegen eine Religion und dem Ressentiment gegen die Mitglieder der betreffenden Religionsgemeinschaft sind aus dem Antisemitismus bekannt. Dort zielt der Verweis auf den „rachsüchtigen“ Gott des Alten Testaments darauf ab, diese vermeintliche Charaktereigenschaft ihres Gottes auch auf Jüd\_innen zu übertragen. Es besteht also ein nicht zu vernachlässigender Zusammenhang zwischen dem Bild, das Außenstehende sich von einer Religion machen, und dem Bild, das sie von deren Anhänger\_innen haben. Mechanismen, die zur Stigmatisierung und Ausgrenzung einer Minderheit über den Weg des Attackierens der Religion führen, mit der diese Minderheit assoziiert wird, müssen daher in der Analyse Berücksichtigung finden.

---

<sup>4</sup> Dazu zählen zum Beispiel Vertreter\_innen bestimmter Strömungen innerhalb des Islams wie dem Wahhabismus, der mit Terrororganisationen wie dem sogenannten Islamischen Staat (IS) gewisse ideologische Schnittmengen aufweist. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass der IS in den von ihm eroberten Gebieten saudische Schulbücher einsetzt. Zu einer seriösen Kritik gehört in diesem Zusammenhang aber auch die Erwähnung der Tatsache, dass viele westliche Länder, Deutschland eingeschlossen, mit Saudi-Arabien, wo der wahhabitisch geprägte Islam Staatsreligion ist, verbündet sind und Waffen dorthin liefern.

## Der Islamisierungstopos

Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang bei der näheren Betrachtung des Islamisierungsvorwurfs, wie er von „PEGIDA“ und vor ihnen schon seit Jahren von einer europaweit vernetzten rechtspopulistischen Szene erhoben wird (Vgl. Attia/Häusler/Shooman 2014). Der Blogger und Aktivist, der unter dem Alias Michael Mannheimer auftritt, warnte in seiner Rede bei der „Wügida“-Demonstration in Würzburg am 5. Januar 2015, die auf der äußerst populären islamfeindlichen Webseite „Politically Incorrect“ als Video hochgeladen wurde: „In Pforzheim sind 90 % aller Kinder unter drei Jahren nicht mehr deutsch, sondern islamisch. Wollen wir eine solche Zukunft haben?“ (<http://www.pi-news.net/2015/01/wuerzburg-mannheimer-ruft-zum-widerstand-auf/>). Auf der Facebook-Seite von „PEGIDA“ in Österreich findet sich ebenfalls eine aufschlussreiche Präzisierung dessen, was unter „Islamisierung“ verstanden wird: „Dass die Islamisierung entgegen gebetsmühlenartiger Beteuerungen der etablierten Politik eben kein Hirngespinnst ist, zeigen Zahlen und Fakten. [...] 2008 waren in Österreich bereits 14% der neugeborenen Kinder muslimischer Eltern. [...] In Wien stammten bereits 2008 24 % der Neugeborenen aus muslimischen Familien“ (<https://www.facebook.com/pegida.at>).

Äußerungen wie diese verdeutlichen, dass mit der drohenden „Islamisierung“ nicht die Ausbreitung einer repressiven Religionspraxis gemeint ist, sondern die physische Präsenz muslimisch markierter Migrant\_innen und ihrer Nachkommen. Die abgelehnte Gruppe wird damit als „Abstammungsgemeinschaft“ und weniger als Religionsgemeinschaft adressiert. Die Motivation für die „Islamkritik“ liegt also in der mal explizit und mal implizit formulierten Sehnsucht nach Verringerung des muslimischen Bevölkerungsanteils. Verknüpft werden solche Argumentationsweisen mit einem Feindbild Multikulturalismus (auf den „PEGIDA“-Demonstrationen visualisiert durch Plakate mit der Aufschrift „Multikulti stoppen“). Jede „Kultur“ hat dieser Wahrnehmung zufolge ihre „natürliche Heimat“, alle Kulturen werden so mit spezifischen geografischen Regionen identifiziert. Die „islamische Kultur“ gehört demnach nicht nach Europa, bildet hier einen Fremdkörper und eine Bedrohung – so das Narrativ. Indem der Fokus beim Islamisierungsvorwurf auf die islamische Religion gelegt wird, wird die ihm zugrunde liegende Abwehrhaltung gegen eine pluralistische Gesellschaft und Sehnsucht nach nationaler Homogenität verschleiert.

## Fazit

Die Analyse zeigt, dass es verkürzt wäre, antimuslimische Argumentationen vornehmlich auf Kontroversen um religiöse Fragen zurückzuführen und damit auf eine Form der religiösen Intoleranz zu reduzieren. Die Konfliktursachen liegen nicht in den Fragen nach dem richtigen Gott begründet oder dem Vorwurf, einem falschen Propheten anzuhängen. In Gesellschaften, in denen Zugehörigkeitsfragen, die Verteilung von materiellen und symbolischen Ressourcen und die soziale Stellung kulturell-religiös-ethnischer Minderheiten ausgehandelt werden, gilt es vielmehr, Fragen des Rassismus in die Analyse miteinzubeziehen. Zugleich muss festgehalten werden, dass der antimuslimische Rassismus Menschen *als Muslim\_innen* angreift

und nicht als Migrant\_innen – die Kategorie Religion spielt daher ebenfalls eine wichtige Rolle. Muslim\_innen werden in antimuslimischen Diskursen abgelehnt oder als Bedrohung empfunden, weil ihr gesamtes, insbesondere negatives, Verhalten mit dem Islam als einzig determinierendem Faktor erklärt wird. Dabei handelt es sich um einen charakteristischen Mechanismus des kulturell begründeten Rassismus, der kulturelle Zugehörigkeit naturalisiert. Kennzeichnend für den antimuslimischen Rassismus sind daher Vorstellungen, die auf eine Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung von Kulturen und Religionen hinauslaufen.

Ein Teil der heutigen Konflikte um den Islam und Muslim\_innen in westlichen Gesellschaften lässt sich darüber hinaus durch eine voranschreitende gesellschaftliche Partizipation erklären. Dies erscheint zunächst paradox, da einer der Hauptvorwürfe an Muslim\_innen ihr vermeintlicher Mangel an Integrationsbereitschaft ist. Doch Integration im Sinne einer Partizipation zieht auch Dominanzkonflikte nach sich. Es sind, wie wir beobachten können, eben nicht Hinterhofmoscheen, die Abwehr hervorrufen, sondern repräsentative Gotteshäuser, die Muslim\_innen als im Stadtbild sichtbare Mitglieder der Gesellschaft ausweisen. Antimuslimische Diskurse sind daher durchzogen von dem Bedürfnis, Muslim\_innen auf einen gesellschaftlich untergeordneten Rang zu verweisen sowie ihre Zugehörigkeit zur deutschen und europäischen Gesellschaft zu negieren. Als solches besitzt der antimuslimische Rassismus eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäisch-abendländischen Identität als auch Mobilisierungspotenzial für die politische Rechte, wie aktuell die Erfolge rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen illustrieren. Die Sehnsucht danach, die eigene Nation „ethnisch rein“ und „kulturell-religiös rein“ zu halten oder wenigstens die Dominanz der Eigengruppe darin zu sichern, wird ausgeweitet auf die Sehnsucht nach einem wenn schon übernationalen, dann wenigstens homogenen Europa. Die „Reinhaltung“ eines christlichen Europas spielt auch für zahlreiche rechtsgerichtete Parteien in Osteuropa eine zunehmende Rolle, wie die dortigen Debatten um die Aufnahme von muslimischen Geflüchteten zeigen.

Da antimuslimische Einstellungen nachweislich mit Ressentiments gegenüber anderen Minderheiten korrelieren, stellt der antimuslimische Rassismus letztendlich eine Bedrohung für die demokratische Kultur der europäischen Gesellschaften dar. Angesichts der mangelnden politischen Anerkennung des Phänomens, die unter anderem in der fehlenden gesonderten Erfassung antimuslimischer Straftaten oder Beobachtung islamfeindlicher Gruppierungen durch den Verfassungsschutz (mit Ausnahme von Bayern) zum Ausdruck kommt, besteht eine der größten Herausforderungen aktuell in der Schaffung eines öffentlichen Problembewusstseins, um gegen die Verfestigung antimuslimischer Stereotype und ihre diskriminierenden Auswirkungen effektiv vorgehen zu können. Weitgehend unerforscht ist zudem die Frage, wie sich die Stigmatisierung auf die Betroffenen auswirkt und wie einer möglichen Internalisierung der zugeschriebenen Minderwertigkeit entgegengewirkt werden kann, die für alle von Rassismus betroffenen Gruppen ein Problem darstellt und gezielte Empowerment-Strategien erforderlich macht.



## Literatur- und Quellenverzeichnis:

Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit, in: Journal für Psychologie 21, Ausgabe 1, <http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/258/297> (letzter Zugriff: 13.04.2016).

Attia, Iman (2010): Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalsozialismus, in: Ucar, Bülent (Hrsg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte, Frankfurt/M.: Peter Lang, S. 113-126.

Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shooman, Yasemin (2014): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Münster: Unrast transparent.

Balibar, Étienne (1992): Gibt es einen „Neo-Rassismus“?, in: Ders./Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg: Argument Verlag, S. 23-38.

Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2005): Religionsmonitor. verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015, [https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51\\_Religionsmonitor/Zusammenfassung\\_der\\_Sonderauswertung.pdf](https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf), (letzter Zugriff: 13.04.2016).

Bravo López, Fernando (2011): Towards a definition of Islamophobia. Approximations of the early twentieth century, in: Ethnic and Racial Studies 34, S. 556-573.

Chbib, Raida (2010): Socioeconomic Integration of Muslims in Germany and the United States, in: American Institute for Contemporary German Studies (Hrsg.): The Many Sides of Muslim Integration. A German-American Comparison, Washington D.C., S. 17-29.

Foroutan, Naika u.a. (2014): Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität, Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung.

Fourest, Caroline/Venner, Fiammetta (2003): Islamophobie? Über die Karriere eines Begriffs, in: Jungle World vom 10.12.2003.

Goldberg, David Theo (1993): Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning, Cambridge: Blackwell.

Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs, in: Nora Rätzzel (Hrsg.): Theorien über Rassismus, Hamburg: Argument Verlag, S. 7-16.

Halliday, Fred (1999): "Islamophobia" reconsidered, in: Ethnic and Racial Studies 22, S. 892-902.

Harris, Sam (2012): In defense of Profiling, in: Sam Harris Blog vom 28.4.2012, <http://www.samharris.org/blog/item/in-defense-of-profiling>, (letzter Zugriff: 13.04.2016).

Hövermann, Andreas/Küpper, Beate /Zick, Andreas (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Kalpaka, Annita/Räthzel, Nora (2000): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, in: Nora Räthzel (Hrsg.): Theorien über Rassismus, Hamburg: Argument Verlag, S. 177-190.

Kim, Victoria/Serna, Joseph (2015): For Sikhs, often mistaken as Muslims, it's 'a hostile time, a scary time', in: Los Angeles Times vom 29.12.2015.

Klug, Brian (2012): Islamophobia. A concept comes of age, in: Ethnicities 12, S. 665-681

Meer, Nasar (2014): Key Concepts in Race and Ethnicity, London: SAGE Key Concepts series.

Miles, Robert/Brown, Malcolm (2003): Racism, 2. überarb. Auflage, London/New York: Routledge.

Netzwerk Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung: Demokratie statt Integration. Stellungnahme vom 1.10.2010, <http://www.demokratie-statt-integration.kritnet.org/>, (letzter Zugriff: 13.04.2016).

Pautz, Hartwig (2005): Die deutsche Leitkultur. Eine Identitätsdebatte. Neue Rechte, Neorassismus und Normalisierungsbemühungen, Stuttgart: ibidem.

Pegida Österreich: Facebook <https://www.facebook.com/pegida.at> (letzter Zugriff: 13.04.2016)

Pew Research Center for the People & the Press/Pew Forum on Religion & Public Life (2010): Growing Number of Americans Say Obama is a Muslim. Results from the 2010 Annual Religion and Public Life Survey, <http://www.pewforum.org/files/2010/08/growingnumber-full-report.pdf>, (letzter Zugriff: 13.04.2016).

Pi-news: Würzburg: Mannheimer ruft zum Widerstand auf, <http://www.pi-news.net/2015/01/wuerzburg-mannheimer-ruft-zum-widerstand-auf/> (letzter Zugriff: 13.04.2016).

Rana, Juanid (2007): The Story of Islamophobia, in: Souls. A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society 2, S. 148-161.

Rommelspacher, Birgit (2002): Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag

Roy, Olivier (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München: Pantheon Verlag.

Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen, München: DVA

Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz, Konstanz: Konstanz University Press.

The Runnymede Trust (1997): Islamophobia. A Challenge For Us All. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, London.

## Über die Autorin

**Dr. Yasemin Shooman** leitet die Akademieprogramme des Jüdischen Museums Berlin und verantwortet dabei die Programme Migration und Diversität sowie das Jüdisch-Islamische Forum der Akademie. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Rassismus, Islamfeindlichkeit und Medienanalyse. Ihre Dissertation „...weil ihre Kultur so ist“. *Narrative des antimuslimischen Rassismus* erschien 2014 im transcript Verlag, Bielefeld.