

*Anne Schönfeld*

FORSCHUNGSZUGÄNGE  
ZUM THEMENFELD

ISLAM-/MUSLIM-  
FEINDLICHKEIT  
UND  
ANTIMUSLIMISCHER  
RASSISMUS

EINE BESTANDSAUFNAHME

**CLAIM**

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	3
<b>Einführung</b> .....	5
<b>1. Islamophobie als Form des antimuslimischen Rassismus?</b>	
<b>Die Genese des Forschungsfeldes in Großbritannien</b> .....	7
<b>2. Im Widerstreit der Konzepte: Zum Forschungsstand in Deutschland</b> .....	10
Das Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit .....	10
Die Theorie des antimuslimischen Rassismus .....	15
Die Rolle der Religion .....	18
<b>Schaubild: Konzepte und ihre Praxisbezüge</b> .....	20
<b>3. Konsequenz für die Prävention und Intervention</b> .....	27
Einstellungsveränderung durch Bildungsarbeit .....	27
Intersektionale Intervention .....	27
Die Dekonstruktion antimuslimischer Diskurse .....	28
<b>4. Resümee und Ausblick</b> .....	31
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	34
<b>Informationen zur Autorin</b> .....	38
<b>Impressum</b> .....	39

# Vorwort

Mit unserer ersten Publikation möchten wir einer breiten Leserschaft einen ersten Einblick in eine komplexe Thematik ermöglichen. Für CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit erläutert die Autorin Anne Schönfeld die verschiedenen Begriffe und Theorien zu Islam- und Muslimfeindlichkeit, Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus. Zusätzlich zu diesen oft verwendeten Konzepten erläutert sie auch die Kritik an einem bestimmten Säkularismusverständnis das sich ebenfalls gegenüber nicht-christlichen Religionspraxen benachteiligend auswirken kann.

Die Auseinandersetzung mit Theorien und Begriffen richtet sich aber keineswegs nur an ein wissenschaftliches Fachpublikum, sondern ist auch für die praktische Arbeit in der Prävention und Beratung sowie auch für die öffentlichen Diskurse und politischen Maßnahmen eine wichtige Grundlage. Denn es sind oft schon diese Diskurse, über die verhandelt wird, wie legitim die Arbeit gegen Diskriminierung von Muslim\*innen überhaupt ist. So wird beispielsweise der Begriff Islamfeindlichkeit oft mit dem Argument delegitimiert, dass man den Islam als Religion doch kritisieren dürfe und dabei außer Acht gelassen, dass ‚der Islam‘ nicht von ‚den Muslimen‘ zu trennen ist und Letztere die Leidtragenden eines vermeintlich religionskritischen Diskurses sind. Auch der Begriff des antimuslimischen Rassismus wird oft mit dem Argument abgewehrt, ‚der Islam‘ sei keine Rasse und damit könne es auch keinen antimuslimischen Rassismus geben.

Auch wenn die Rassismusforschung und andere Wissenschaften auf diese Abwehrdiskurse gute Antworten haben, ist oft zu beobachten, dass es gar nicht in erster Linie um die diskutierten Begrifflichkeiten geht, sondern um eine Art „Umwegkommunikation“ wie Dr. Yasemin Shooman es bezeichnet. Auf dem Umweg der Begriffskritik wird die Tatsache, dass Muslim\*innen und Menschen, die für Muslim\*innen gehalten werden in Deutschland und Europa immer stärker gesellschaftlich ausgegrenzt und diskriminiert werden, in Abrede gestellt oder verharmlost.

Aus diesem Grund, befasst sich die Publikation mit den Prämissen und Konzepten, die jeweils hinter den Begriffen stehen. Sie arbeitet die verschiedenen Ansätze heraus und leitet ab, welche Implikationen diese jeweils für die praktische Präventionsarbeit haben. Die Analyse führt vor Augen, dass die Ansätze – bei aller Unterschiedlichkeit – alle Teile eines Phänomens beschreiben, das immer gravierender wird und daher ganzheitlich betrachtet werden sollte.

CLAIM ist eine breite Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus und vereinigt damit ganz verschiedene zivilgesellschaftliche Organisationen und Projekte. Diese in der Allianz verbundenen Organisationen können unterschiedliche Ansätze und Inhalte und auch in ihrer sonstigen Arbeit verschiedene Ausrichtungen haben oder sich sogar inhaltlich uneinig sein. Gemeinsam ist ihnen allen aber, sich gegen Diskriminierung und Hass gegenüber Muslim\*innen und für deren gleichberechtigte Teilhabe in allen Lebensbereichen auszusprechen.

In der Zusammenarbeit bei CLAIM verbindet sie der Einsatz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit aber auch eine ausdrückliche Ablehnung von Antisemitismus, Ausgrenzung und Diskriminierung von Frauen, Sinti und Roma, Geflüchteten, LGBTIQ-Personen sowie anderen gesellschaftlich benachteiligten Gruppen. Eine klare Ablehnung all dieser Rassismen und Diskriminierungsformen ist das zentrale Kriterium für die Beteiligung an der Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit, und ein gemeinsames Eintreten für den Erhalt des demokratischen Miteinanders bildet die breite und starke Basis für das Netzwerk. Die Vielfalt dieser Projekte und ihrer praktischen Arbeit wird die darauffolgende Publikation darstellen.

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine spannende Lektüre!

Ihre Nina Mühe  
Projektleitung CLAIM

ISLAM IS COMING

# Einführung

Die Ablehnung gegenüber dem Islam und Muslim\*innen nimmt zu, in Deutschland ebenso wie in anderen Teilen Europas. Das belegen repräsentative Umfragen, wie sie jüngst der renommierte britische Thinktank *Chatham House* in zehn europäischen Ländern durchgeführt hat.<sup>1</sup> Eine der Fragen lautete: „Sollte jegliche Einwanderung aus vorwiegend muslimischen Ländern gestoppt werden?“ In allen Ländern stimmten die Befragten mehrheitlich, in acht von zehn – darunter auch Deutschland – sogar mit absoluter Mehrheit, für ein Einreiseverbot gegenüber Muslim\*innen. Rechtspopulistische Bewegungen und Parteien in ganz Europa schlagen aus einer solchen Stimmungslage politisches Kapital, indem sie mit antimuslimischen Ressentiments Unterstützer\*innen für eine Politik der Abschottung nach außen und der Ausgrenzung nach innen mobilisieren. Die Autoren der Leipziger *Mitte-Studien* stellen fest, dass Rassismus heute vor allem im Gewand der Islamfeindlichkeit daherkommt: „Nun wird (vordergründig) nicht mehr biologisch argumentiert, sondern die vermeintliche Rückständigkeit der islamischen Kultur thematisiert“ (DECKER ET AL. 2015: 57). 1 075 Angriffe auf Moscheen und Straftaten gegen Muslim\*innen hat die Bundesregierung für das Jahr 2017 vermeldet, von denen 994 rechtmotiviert waren (BMI 2018). Und das sind nur die offiziell unter der Kategorie „islamfeindlich“ registrierten Übergriffe. Die Dunkelziffer, so wird vermutet, liegt weit darüber. Direkte Vergleichswerte gibt es bislang keine, denn erst seit Anfang 2017 werden diese Taten überhaupt als eigene Form von Hasskriminalität statistisch erfasst.<sup>2</sup>

Islamophobie, Feindbild Islam, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus, Antimuslimismus, Antiislamismus, Muslimfeindlichkeit – seit den 1990er-Jahren

wurden in wissenschaftlichen und politischen Debatten verschiedene Begriffe geprägt, um die ablehnende und abwertende Haltung gegenüber Islam und Muslim\*innen sowie ihre Stereotypisierung, Ausgrenzung und Diskriminierung zu erfassen und einzuordnen. Die Begriffe werden mitunter synonym gebraucht oder die Entscheidung für einen Begriff wird pragmatisch etwa mit der Anschlussfähigkeit an die internationale Fachdebatte begründet. Wie dieser Beitrag herausarbeitet, stehen sie jedoch auch für unterschiedliche theoretische und methodische Zugänge, Analyseschwerpunkte und Umgangsweisen mit dem Phänomen und seinen unterschiedlichen Ausprägungen. Im Zentrum der begrifflichen und konzeptuellen Auseinandersetzungen steht dabei die Frage: Handelt es sich bei der Diskriminierung und Ablehnung des Islams und von Muslim\*innen um eine religionsbezogene oder um eine rassistisch motivierte Form der Diskriminierung?

Im Folgenden werden insbesondere zwei Erklärungsansätze in den Blick genommen und miteinander ins Gespräch gebracht: das Konzept von Islam- bzw. Muslimfeindlichkeit als Element eines „Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ (GMF), das an Perspektiven der Vorurteilsforschung aus dem Bereich der angewandten Sozialpsychologie anknüpft, und die Theorie des antimuslimischen Rassismus, die sich an Ansätzen der kritischen Rassismusforschung und der postkolonialen Theorie orientiert. Beide Zugangsweisen stehen exemplarisch für die in der Fachdebatte zu findenden verschiedenen Sichtweisen auf das Verhältnis der Differenzkategorien ‚Religion‘ und ‚Rasse‘. Beide Ansätze haben vor allem über die im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ geförderten zivilgesellschaftlichen Aktivitäten zur Bekämpfung von Diskriminierung, Hass und Gewalt

1 Im Rahmen der Studie wurden mehr als 10 000 Menschen in Belgien, Deutschland, Griechenland, Spanien, Frankreich, Italien, Österreich, Großbritannien, Ungarn und Polen befragt. Online unter: <https://www.chathamhouse.org/expert/comment/what-do-europeans-think-about-muslim-immigration> (letzter Zugriff: 18.03.2018).

2 Davor wurden Islam- und Muslimfeindlichkeit nicht als eigener Tatbestand behandelt, sondern lediglich unter der Kategorie „Hasskriminalität“ als eine Unterform, „Politisch motivierter Kriminalität“ erfasst. Für eine kritische Einordnung und einen Überblick über Nichtregierungsorganisationen, die entsprechende Übergriffe registrieren, siehe Hernández Aguilar 2017: 14–19.

gegenüber der muslimischen Minderheit Eingang in die praxisorientierte Arbeit gefunden, ohne dass innerhalb der Fachcommunity bisher ausreichend Klarheit darüber herrscht, welche verschiedenen methodischen Herangehensweisen und theoretischen Vorannahmen ihnen zugrunde liegen und welche jeweils anderen Facetten

des Phänomens dadurch in den Blick genommen werden. Insbesondere im Hinblick auf die Konsequenzen für die Praxis wird gezeigt, wo sich beide Perspektiven trotz aller Unterschiede auch sinnvoll ergänzen können.



# 1. Islamophobie als Form des antimuslimischen Rassismus? Die Genese des Forschungsfeldes in Großbritannien

Während im deutschen Kontext bislang kein Konsens über die angemessene begriffliche Fassung des Phänomens herrscht, hat sich in der überwiegend englischsprachigen internationalen Fachdebatte der Begriff „**Islamophobia**“ als Bezeichnung für antimuslimische Diskurse inzwischen weitgehend durchgesetzt. Erstmals vorzufinden in den Texten französischer Kolonialbeamter aus dem frühen 20. Jahrhundert (MEER UND SPAETI 2015), erlangte der Begriff v. a. durch den 1997 erschienenen Report des britischen Thinktanks Runnymede Trust Popularität in Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit.<sup>3</sup> Die für die Veröffentlichung zuständige Commission on British Muslims and Islamophobia erachtete es für dringend gegeben, einen neuen (bzw. bis dahin ungebräuchlichen) Begriff in die britische Debatte zum Thema race relations einzuführen, um die zunehmende „unfounded hostility towards Islam“ ebenso wie die „practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs“ (RUNNYMEDE TRUST 1997: 4) benennen und bekämpfen zu können. Im Bericht werden beide Aspekte, einerseits die Abneigung gegen den Islam als System religiöser Bedeutungen und Praktiken, andererseits die Diskriminierung von Muslim\*innen, gleichermaßen berücksichtigt und gelten demnach als nicht voneinander zu trennen.

Für Salman Sayyid ist der Report vor allem deshalb bemerkenswert, weil darin – in Reaktion auf die Auseinandersetzungen um die Veröffentlichung von Salman Rushdies

„Die Satanischen Verse“ in Großbritannien – ‚Muslimischsein‘ erstmals als eine Form von politischer Identität verstanden wurde. Dass der Report die Feindlichkeit gegenüber dem Islam auch im Sinne einer Feindlichkeit gegenüber Muslim\*innen und als solchen markierten Personen versteht, sieht Sayyid gleichzeitig als eine implizite Anerkennung des Prozesses einer Rassifizierung (engl. *racialization*) von Muslim\*innen.

Anders als im *Runnymede Report* und durch die Anknüpfung an den in der Sozialpsychologie gebräuchlichen Begriff der „Phobie“ nahegelegt, ist Islamophobie für Sayyid mehr als nur ein Ausdruck von Angst- oder Hassgefühlen. Er sieht darin vielmehr das Ergebnis einer ständigen Problematisierung muslimischer Identität, die mit ihren vielen Erscheinungsformen die Fähigkeit von Muslim\*innen aushebele, selbst zu bestimmen, was es heißt, Muslim\*in zu sein (SAYYID 2014). Auch für Tariq Modood sind Muslim\*innen als Minderheit nicht allein das Produkt von Projektionen der Mehrheit, sondern eine Gruppe mit eigener Subjektivität und Handlungsfähigkeit. Eine Analyse rassifizierender Zuschreibungspraktiken gegenüber Muslim\*innen ist für ihn somit nur vollständig, wenn sie auch deren jeweilige Selbstidentifikationen berücksichtigt und innerhalb eines normativen Referenzrahmens, wie dem von Modood präferierten Konzept eines ‚Kampfes um Anerkennung‘ bzw. des Multikulturalismus, betrachtet wird (MODOOD 2017, 2005).<sup>4</sup>

3 Im *Runnymede Report* selbst wird die Prägung des Begriffs dagegen in die USA der späten 1980er-Jahre datiert (Runnymede Trust 1997: 4).

4 In Abgrenzung von essentialistischen Fremdzuschreibungen plädiert Modood für ein anti-essentialistisches Verständnis von Gruppen: „Recognition of course does not mean thinking of Muslims as a group with uniform attributes or a single mindset, all having the same view on religion, personal morality, politics, the international world order and so on. In this respect Muslims are just like any other group – they cannot be understood in terms of a single essence“ (Modood 2017: 66).

## Kritik am Islamophobie-Begriff

Befördert durch die Verstärkung des Phänomens angesichts globaler Ereignisse sorgte die Einführung des Islamophobie-Begriffs durch den *Runnymede Report* weit über die Grenzen Großbritanniens hinaus für Kontroversen über seine Nützlichkeit und Anwendbarkeit in unterschiedlichen historischen und politischen Kontexten und hinsichtlich der Abgrenzung zu anderen Begriffen (VGL. U. A. MODOOD 2002; VERTOVEC 2002; WEBNER 2005; CESARI 2006). Die immer wieder bemängelte konzeptuelle Unklarheit und fehlende analytische Präzision der darin bemühten Definition sind dabei zunächst der Tatsache geschuldet, dass der **Runnymede Report mit konkreten an Politik und Zivilgesellschaft gerichteten Handlungsempfehlungen primär als praxisbezogener Beitrag für die aktive Bekämpfung des Phänomens gedacht war denn als analytischer Beitrag für dessen sozialwissenschaftliche Erfassung, Erklärung und Einordnung**. Der Report widmete sich mit anderen Worten also weniger der Frage, „*what Islamophobia is rather than what it does*“ (ALEXANDER 2017: 15, HERVORHEBUNG IM ORIGINAL). Dass es allerdings auch heute, mehr als 20 Jahre später, immer noch keinen wissenschaftlichen Konsens oder eine rechtlich verbindliche Definition im Hinblick auf Begriff und Konzept von Islamophobie gibt, ist ein Beleg dafür, wie schwierig es sich gestaltet, Kriterien zu bestimmen, mit denen die vielfältigen Ausprägungen des Phänomens erfasst und bemessen werden können (SAYYID 2014). Nicht zuletzt durch den häufigen Gebrauch in aktivistischen Gruppen und Organisationen ist es in englischsprachigen Medien- und Politikzirkeln der mit Abstand gängigste Terminus für die Bezeichnung des Phänomens.<sup>5</sup>

Als einer der Ersten setzte sich der Politikwissenschaftler Fred Halliday (1999) kritisch mit dem durch den *Runnymede Report* eingeführten Islamophobie-Begriff auseinander und formulierte den inzwischen gängigen Vorwurf, dass dieser irreführend sei, weil er statt Muslim\*innen den Islam als Objekt von Diskriminierung ausmache. Er wendet ein, dass „*the enemy is not a faith or a culture, but*

*a people*“ (HALLIDAY 1999: 898) und plädiert stattdessen für den Begriff „**anti-Muslimism**“. Der Versuch, die Verbindung zwischen Islam und Muslim\*innen an dieser Stelle aufzulösen, basiert jedoch zumeist auf der Annahme, antimuslimische Diskurse ließen sich losgelöst von der langen Geschichte des Rassismus und rassistischer Diskriminierung betrachten. Eine solche Tendenz, den beiden Differenzkategorien ‚Religion‘ und ‚Rasse‘ ihre gemeinsamen Ursprünge abzuerkennen und so Islamophobie und Rassismus zu entkoppeln, findet sich auch im *Runnymede Report* von 1997 noch, wenn etwa im Zusammenhang mit Angriffen auf Moscheen für eine Unterscheidung zwischen antimuslimischen und rassistischen Angriffen plädiert wird (RUNNYMEDE TRUST 1997: 40). Nicht zuletzt um solche konzeptuellen Unklarheiten aus dem Weg zu räumen, veröffentlichte der Runnymede Trust zum 20. Jahrestag des Erscheinens des ursprünglichen Reports im November 2017 einen weiteren Bericht. Darin wird der Begriff gleich in der Einleitung auf die knappe Formel gebracht: Islamophobie ist antimuslimischer Rassismus (ELAHI UND KHAN 2017). Mit einem solchen klaren Bekenntnis zu einem „*re-raceing Islamophobia*“ (ALEXANDER 2017) steht die Publikation im Einklang mit einer Reihe jüngerer Forschungsarbeiten aus Großbritannien und den USA, die Islamophobie vornehmlich aus einer rassismuskritischen Perspektive betrachten und dabei die Verklammerung der Differenzkategorien Religion und ‚Rasse‘ unterstreichen (U. A. TYRER UND SAYYID 2012; MEER UND MODOOD 2010; GROSFUGEL UND MIELANTS 2006). In einer ausführlicheren Variante, die an die Definition für Rassismus der Vereinten Nationen angelehnt ist und die von den Autor\*innen als Grundlage für die Ausgestaltung staatlicher und zivilgesellschaftlicher Initiativen zur Bekämpfung von Rassismus und Diskriminierung empfohlen wird, heißt es: „*Islamophobia is any distinction, exclusion, or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life*“ (ELAHI UND KHAN 2017: 7).

<sup>5</sup> Der innerhalb von Aktivist\*innen-Organisationen wie der *Islamic Human Rights Commission* oder *Tell MAMA (Measuring Anti-Muslim Attacks)* ebf. gängige Begriff ‚*Anti-Muslim Hate*‘ wird teilweise synonym, teilweise ergänzend mit einem stärkeren Bezug zu Straftaten im Bereich von Hasskriminalität und deren Dokumentierung verwendet.

Wie betont wird, soll mit dieser Definition herausgearbeitet werden, dass Rassismus Menschen ihre Würde, Rechte und Freiheiten vorenthält und dass er dabei nicht lediglich auf der subjektiven Ebene von Einstellungen

oder Vorurteilen operiert, sondern auch auf der institutionell-strukturellen Ebene über verschiedene politische, ökonomische, soziale und kulturelle Institutionen vermittelt.

### Begriffsdefinition: Islamophobie

„Islamophobie meint jegliche Unterscheidung, Ausschluss oder Einschränkung gegenüber Muslimen (oder jenen, die als Muslime wahrgenommen werden) mit dem Zweck oder der Wirkung, die Anerkennung, Befähigung oder Ausübung von Menschenrechten und Freiheitsrechten im politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen oder anderen Bereich des öffentlichen Lebens aufzuheben oder einzuschränken.“ (ELAHI UND KHAN 2017:7)



## 2. Im Widerstreit der Konzepte: Zum Forschungsstand in Deutschland

### 2.1. Das Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit

Analog zur Zunahme antimuslimischer Haltungen und Handlungen in der Gesellschaft ist auch in Deutschland das wissenschaftliche Interesse am Forschungsfeld Islam-/Muslimfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus in den letzten 20 Jahren rapide gestiegen. Im Unterschied zu Großbritannien, wo sich eine konzeptuelle Gleichsetzung von Islamphobie und antimuslimischem Rassismus durchzusetzen scheint, **herrscht in**

**Deutschland deutlich mehr Uneinigkeit darüber, ob es sich dabei um eine Form von religionsbezogener oder rassistischer Diskriminierung handelt und in welchem Verhältnis die beiden Differenzkategorien Religion und ‚Rasse‘ in diesem Zusammenhang zueinander stehen.** Allerdings kann die Rassismusforschung im deutschsprachigen Raum auch auf keine vergleichbare Tradition wie in Großbritannien zurückblicken. Angesichts der Erfahrungen der Shoah wurden sowohl der Begriff des Rassismus als auch das damit beschriebene Phänomen in besonderer Weise tabuisiert, sodass andere als die antisemitisch

begründeten Formen rassistischer Verfolgung und Vernichtung der deutschen Vergangenheit lange Zeit ebenso unberücksichtigt blieben wie die zugrunde liegenden Mechanismen und rassistischen Kontinuitäten.

**Bis in die 1990er-Jahre hinein war von ‚Rassismus‘ vornehmlich im Zusammenhang mit der systematischen Verfolgung und Ermordung von Jüd\*innen im Nationalsozialismus die Rede. Gegenwärtige rassistische Praktiken wurden als Fremden- oder Ausländerfeindlichkeit, gelegentlich auch als Fremdenhass oder -angst umschrieben (ATTIA 2014).<sup>6</sup>**

So auch, als nach dem Ende der deutsch-deutschen Teilung auf der Grundlage rassistischer und kultureller Zuschreibungen über die legitime Zugehörigkeit zum neuen, wiedervereinigten Deutschland verhandelt wurde und sich das aufgeheizte gesellschaftliche Klima in rassistischen und gewaltsamen Angriffen auf Eingewanderte und Geflüchtete in Mölln, Solingen, Rostock und Hoyerswerda entlud (HERNÁNDEZ AGUILAR 2017). Bis heute wird der Terminus des Rassismus von weiten Teilen der deutschen Öffentlichkeit gemieden oder nur im Zusammenhang mit Gewalttaten von Neonazis benutzt, etwa bei den Morden des „Nationalsozialistischen Untergrunds“. Eine umfassende Auseinandersetzung mit seinen subtileren, alltäglichen Erscheinungsformen und seinen institutionellen und strukturellen Verankerungen steht somit noch weitgehend aus. Was Mark Terkessidis im Jahr 2004 mit Blick auf den deutschen Kontext in seinem Buch „Die Banalität des Rassismus“ feststellte, scheint somit auch heute noch zutreffend zu sein: Nicht nur in der Öffentlichkeit, auch in der Forschung existiert „keine Kohärenz und Kontinuität“ im Hinblick auf die Frage, „was Rassismus ist und wie er funktioniert“ (TERKESSIDIS 2004: 214). Dass in der Bundesrepublik unterschiedlich weit gefasste Definitionen des Rassismusbegriffs zirkulieren, die nur schwer miteinander vereinbar sind, ist eine Erklärung dafür, weshalb die Auseinandersetzungen über die Benennung, Einordnung und Tragweite verschiedener Begriffe für antimuslimische

Haltungen, Äußerungen und Handlungen im deutschen Kontext besonders kontrovers geführt werden. Im Folgenden werden mit dem Konzept von Islam-/Muslimfeindlichkeit als Element eines „Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ und der Theorie des antimuslimischen Rassismus zwei Forschungszugänge exemplarisch in den Blick genommen, die das Spektrum verdeutlichen.

Ein Überblick über die vorhandene Forschungsliteratur im deutschsprachigen Raum zeigt schnell, dass das Feld von Anfang an von empirischen Studien dominiert wurde, die zum gemeinsamen Ziel haben, das Phänomen überhaupt sichtbar zu machen. Einen wichtigen Referenzpunkt, um Ausmaß und Verbreitung von Islam-/Muslimfeindlichkeit bzw. antimuslimischen Rassismus zu erfassen, bilden dabei repräsentative Bevölkerungsumfragen wie die durch das Bielefelder Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer durchgeführte Langzeituntersuchung zum Thema „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“. Die Ergebnisse dieser über einen Zeitraum von zehn Jahren durchgeführten Studie werden in der Publikationsreihe „Deutsche Zustände“ mit insgesamt zehn Bänden (2002 bis 2012) diskutiert.

Wie Beate Küpper betont, erfolgt die soziale Konstruktion von Gruppen „über ethnische, kulturelle, religiöse oder soziale Merkmale und ist unabhängig davon, inwieweit eine Person diese Merkmale tatsächlich besitzt, sich selbst mit dieser Gruppe identifiziert oder andere Personen der gleichen Gruppe überhaupt kennt (d. h. es geht hier nicht um die faktische Gruppierung von Personen)“ (KÜPPER 2017: 26). **Wer abwertend gegenüber einer Gruppe eingestellt ist, tendiert mit hoher Wahrscheinlichkeit auch zu Vorurteilen gegenüber anderen schwachen Gruppen.** Diese in der Vorurteilsforschung gängige Feststellung wird im Rahmen des GMF-Modells um die Annahme erweitert, dass die verschiedenen Abwertungsphänomene ein „Syndrom“ bilden, das auf einer allgemeinen „**Ideologie der Ungleichwertigkeit**“ beruhe. Verschiedene Vorurteile erfüllen die gleichen sozialpsychologischen Funktionen, indem sie beispielsweise dazu beitragen, durch die

<sup>6</sup> Eine deutliche Kritik an dieser Umschreibung als Form der Euphemisierung übten Annita Kalpaka und Nora Rätzkel in einem bereits 1986 erschienenen Buch mit dem Titel „Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein“.



## Begriffsdefinition: Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit

Das vom Bielefelder Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer geprägte Konzept der „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ (GMF) bezeichnet Vorurteile im Sinne generalisierter „abwertende[r] und ausgrenzende[r] Einstellungen gegenüber Menschen aufgrund ihrer zugewiesenen Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe“ (KÜPPER UND ZICK 2015: 2)

Abgrenzung und Abwertung von anderen innerhalb der Eigengruppe ein Wir-Gefühl zu schaffen, den eigenen Selbstwert zu steigern und soziale Hierarchien zu sichern oder auszubauen (ZICK ET AL. 2011, 37-39).

### Islam- und Muslimfeindlichkeit

Zur Benennung antimuslimischer Einstellungen benutzen auf dem GMF-Modell basierende Untersuchungen (KÜHNEL UND LEIBOLD 2007; LEIBOLD 2009; BIELEFELDT 2013; ZICK ET AL. 2011; BIELEFELDT 2007, 2013; ZICK 2013) zunächst vorwiegend den Begriff der Islamophobie, um hervorzuheben, dass es sich um eine weitgehend unbegründete und diffuse Angst vor dem Islam handelt. In einer der ersten Auswertungen der Daten der Langzeitstudie definierten Leibold und Kühnel Islamophobie als „generelle ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islams“ (LEIBOLD UND KÜHNEL 2003: 101). Ablehnung und Diskriminierung erfahren Muslim\*innen demnach primär aufgrund ihrer Religion bzw. religiösen Praxis. Inzwischen werden die Begriffe Islam- und Muslimfeindlichkeit bevorzugt.

*„Islam- und Muslimfeindlichkeit meint eine generalisierte Zuschreibung von negativen Stereotypen, Emotionen, Gedanken und Überzeugungen auf ‚den Islam‘ oder ‚die Muslime‘“*

(ZICK 2013: 36)

Gleichzeitig wird festgestellt, dass ein enger Zusammenhang zwischen islamfeindlichen und „fremdenfeindlichen“ sowie rassistischen Einstellungen bestehe und es aufgrund der Tatsache, dass es sich bei der Mehrheit von Muslim\*innen in Deutschland um Migrant\*innen und deren Nachkommen handelt, in öffentlichen Debatten häufig zu deren Vermengung komme (KÜHNEL UND LEIBOLD 2007). Islam-/Muslimfeindlichkeit, ‚Fremden- und Ausländerfeindlichkeit‘ und Rassismus werden ebenso wie etwa Antisemitismus, Antiziganismus oder in neueren Studien „die Abwertung asylsuchender und geflüchteter Menschen“ als Elemente des Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit trennscharf definiert und auf einer Ebene verhandelt.

### Biologischer Rassismus

Der hier verwendete Rassismusbegriff umfasst dabei vornehmlich die klassischen biologischen Rassekonstruktionen, wonach eine Hierarchisierung von Gruppen in erster Linie an äußerlichen Merkmalen wie Hautfarbe und Physiognomie oder der ‚fremden‘ ethnischen Herkunft festgemacht wird. Als Belege für eine rassistische Einstellung werden demnach im Fragebogen zur GMF-Studie die Auffassung „Die Weißen sind zurecht führend in der Welt“ und eine Ablehnung der Aussage „Es ist in Ordnung, wenn Deutsche Andersfarbige heiraten“ gewertet (GESIS UND IKG 2013: 240).

### Islamfeindlichkeit als individuelle Einstellung

Die in repräsentativen Befragungen nachgewiesenen

negativen Einstellungen gegenüber Muslim\*innen sind seit Langem stabil hoch. Wie Zick in einer Auswertung mehrerer auf dem GMF-Modell basierender Studien zeigt, stimmen viele der Befragten islam- und muslimfeindlichen Meinungen leichter zu als etwa feindlichen Äußerungen gegenüber anderen benachteiligten Gruppen wie Obdachlosen, Homosexuellen oder Behinderten. Diese hohe Ausprägung wird dem GMF-Konzept entsprechend einerseits durch Verweis auf individuelle Persönlichkeitsmerkmale, Orientierungen, Emotionen und Wahrnehmungen erklärt, die Menschen gegenüber Gruppen entwickeln. Dazu gehören eine hohe Identifikation mit der Nation oder allgemein mit Autoritäten, ein Unbehagen gegenüber gesellschaftlicher Diversität und die Überzeugung, „dass Hierarchien in einer Gesellschaft wesentlich und wichtig sind und Machtasymmetrien, die die Ungleichwertigkeit von Gruppen behaupten, legitim sind“ (ZICK 2013: 43). Andererseits werden abwertende Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim\*innen ebenso wie andere Formen von ‚Feindseligkeit‘ als subjektive und soziale Reaktionen auf gesellschaftliche Krisen und das Unvermögen der Politik gedeutet, angemessen auf dadurch bedingte Angst- und Ohnmachtsgefühle zu reagieren (EBD.: 41-44).

### Aus Überzeugungen wachsen Taten

Wenngleich etwa Küpper (2017) die grundsätzliche Offenheit und Anschlussfähigkeit des GMF-Konzepts an andere methodische und theoretische Zugänge betont, wurde Islam-/Muslimfeindlichkeit bislang primär als Einstellungskonstrukt untersucht, das neben einer kognitiven und affektiven auch eine konative (d. h. verhaltensbezogene) Dimension besitzen kann. Als Vorurteile verstanden können diese Einstellungen entweder „im Raum der Ideologien verbleiben“ (ZICK ET AL. 2011: 39) oder aber handlungsleitend werden, indem sie die Vorurteilsträger\*innen zu direkter Diskriminierung und Gewalt gegenüber der Adressat\*innengruppe veranlassen. **Darüber hinaus können Vorurteile gesellschaftliche Ungleichheiten rechtfertigen**, sodass Angehörige der Mehrheitsgesellschaft etwa im Bereich der Ausbildung, am Arbeitsplatz, im Wohnumfeld oder bei der Gesundheitsversorgung generell begünstigt werden (KÜPPER 2010: 2012). Ausgehend

von diesem handlungs- und akteurszentrierten Modell von Diskriminierung können Vorurteile, wenn sie mit Macht ausgestattet werden, Basis für diskriminierende Praktiken und Strukturen sein, die sich in Institutionen, Organisationen und Unternehmen ebenso wie in Regeln, Gesetze und Abläufe einschreiben (ZICK ET AL. 2009: 309; VGL. AUCH ZICK ET AL. 2011).

### Mainstream-Islamfeindlichkeit vs. Rechtsradikalismus?

Die akteurs- und handlungszentrierte Perspektive auf das Phänomen Islamfeindlichkeit führt dabei bisweilen zu Definitions- und Abgrenzungsproblemen, wie die Ausführungen von Kai Hafez und Sabrina Schmidt im Rahmen der Studie „Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland“ belegen. Unter Verwendung der Daten des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung verzeichnen auch sie hohe Ablehnungswerte gegenüber dem Islam und Muslim\*innen. Im Anschluss an das GMF-Erklärungsmodell führen sie dieses Ergebnis im Wesentlichen auf eine mangelnde Offenheit von Teilen der Bevölkerung zurück und ordnen es in einen Zusammenhang mit möglichen individuellen und lebensweltlichen Ursachenfaktoren wie politischen Orientierungen, sozio-ökonomischen Lebenslagen, allgemeiner Lebenszufriedenheit und Bildungshintergrund ein. **Dass islam- und muslimfeindliche Ressentiments scheinbar zu einem Charakteristikum der politischen Kultur der sog. bürgerlichen Mitte geworden sind, zeige sich darin, dass sie weitgehend isoliert von sonstigen politischen Einstellungen stehen, denn sie kommen im gesamten politischen Meinungsspektrum in nur geringfügigen Abstufungen vor.** Da gleichzeitig die Unterstützungsraten für eine rechtspopulistische, islamfeindliche Politik – die etwa ein Verbot von Minaretten oder Einreisebeschränkungen für Muslim\*innen propagiert – innerhalb des Bevölkerungsteils, der ein negatives Islambild besitzt, unterhalb der 50%-Marge liegen, schlussfolgern Hafez und Schmidt daraus, dass dieses Negativbild des Islams in Deutschland damit weitestgehend „ohne Intention einer konkreten politischen Agenda“ (EBD.: 44) bleibe. Da diese Ablehnungshaltung folglich überwiegend nicht mit Handlungsintentionen verbunden sei, gelte es, klar zwischen „Mainstream-Islamfeindlichkeit“ und „anti-islamischem Rassismus des

Rechtsradikalismus“ (EBD.:34) zu unterscheiden. Rassismus wird hier also zunächst – in für die deutsche Debatte recht typischer Weise – als gesellschaftliches Randphänomen betrachtet, das primär in extremen, normabweichenden Haltungen zum Ausdruck kommt. Dass die Kriterien für diese „klar“ zu treffende Unterscheidung jedoch kaum von Bestand sind, da es jederzeit zu einer Verschiebung der Grenzen des Sag- und Machbaren kommen kann, scheinen die Autor\*innen zu ahnen, denn an anderer Stelle heißt es relativierend:

*„Der Wahlerfolg rechtspopulistischer Neuparteien sowie die in dieser Studie ermittelten hohen Ablehnungswerte des Islams deuten darauf hin, dass es sich beim Phänomen Islamfeindlichkeit um eine Form des Rassismus handelt, die über die extremistischen Randgruppen hinaus in Teile der bürgerlichen Gesellschaft hineinreicht“* (EBD.:35).(ZICK 2013:35).

#### Stärken und Schwächen des Modells

Als besondere Stärke des Modells wird von dessen Vertreter\*innen hervorgehoben, dass so monokausale Erklärungen für die einzelnen Elemente von GMF vermieden und Zusammenhänge und Parallelen zwischen verschiedenen Abwertungsmustern und Erklärungsursachen untersucht werden können, die nicht zuletzt Einsichten für die Praxis im Bereich der Prävention und Intervention ermöglichen (KÜPPER 2017; RAHNER 2017: 40–42). Zu den Schwachpunkten des Modells gehört, dass angesichts der Fokussierung auf Ähnlichkeiten die Besonderheiten und Unterschiede einzelner Abwertungsphänomene kaum berücksichtigt werden (KÜPPER 2017: 31). Da das Hauptaugenmerk bedingt durch den methodischen Zugang auf der Erforschung der sozialpsychologischen Ursachen von Vorurteilen auf der Individual- und Gruppenebene liegt, erhält auch die Analyse der historisch gewachsenen institutionellen und strukturellen Dimensionen von Ungleichwertigkeit und der Verbindungen zwischen

Mikro- und Makroebene nach wie vor zu wenig Aufmerksamkeit (ZICK ET AL. 2009:309). Was die Bearbeitung dieser Desiderate betrifft, erscheint es angesichts der aktuellen Herausforderungen sinnvoll und notwendig, alternative Forschungsprogramme nicht so sehr als Konkurrenz zum GMF-Modell, sondern vielmehr als Erweiterung und Ergänzung dieser Perspektive zu betrachten (VGL. AUCH KÜPPER 2017).

#### **2.2. Die Theorie des antimuslimischen Rassismus**

Im Hinblick auf die Spezifik und eine stärkere Kontextualisierung der Ablehnung und Diskriminierung von Muslim\*innen sind insbesondere die Arbeiten wegweisend, die für die Analyse und Theoretisierung des Phänomens auf den Begriff des antimuslimischen Rassismus zurückgreifen (ATTIA 2007, 2009, 2013B, 2011, 2014; EICKHOF 2010; SHOOMAN 2011B, 2014, 2016). Ihr Anliegen ist es, sich grundlegender mit den Gruppenkonstruktionsprozessen und den gesellschaftlichen und politischen Strukturen auseinanderzusetzen, die derartige gegen Muslim\*innen (und als solche Markierte) gerichtete diskriminierende und gewaltvolle Praktiken ermöglichen, hervorbringen und legitimieren.

*i*

*Dass ‚die Deutschen‘ und ‚die Muslime‘ von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft so häufig als Gegensatzpaar begriffen werden, betrachtet die Theorie des antimuslimischen Rassismus nicht als quasi-natürliche Gegebenheit, sondern als Resultat eines ‚Othering‘-Prozesses. Dabei wird aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus eine als natürlich identifizierte, homogene Gruppe konstruiert, mit kollektiven Zuschreibungen versehen und der eigenen Gruppe gegenübergestellt.*

#### Muslimisierung von Muslim\*innen

Der Prozess, bei dem aus muslimischen Herkunftsgesellschaften Eingewanderte und deren Nachkommen unter

der Kategorie ‚Muslim\*in‘ subsumiert werden, wurde in der Literatur vielfach unter dem Schlagwort einer „Muslimisierung von Muslim\_innen“ diskutiert, wobei gezeigt werden konnte, wie diese Kategorie zu einer quasi-ethnischen wurde, indem sie andere auf die ethnische Herkunft verweisende Zuschreibungen wie „Türk\*in“ oder „Ausländer\*in“ ablöste (SCHIFFAUER 2007; SPIELHAUS 2011; TEZCAN 2012).

*i*

Rassismuskritische Arbeiten sprechen von „als Muslim\*innen Markierten“, um zu verdeutlichen, dass auch Personen von antimuslimischen Ressentiments betroffen sind, die sich selbst gar nicht oder nicht primär als Muslim\*innen verstehen und dass „die Diskriminierungserfahrung [...] bereits mit der essenzialisierenden Markierung als Muslim\*in beginnen“ kann. (ATTIA 2013B: 4)

Wie die Arbeit von Riem Spielhaus nahelegt, kann auch die Selbstpositionierung als muslimisches Subjekt ein Effekt der Fremdzuschreibung und permanenten Anrufung als „Muslim“ sein (SPIELHAUS 2011).<sup>7</sup>

### Post-Rassismus

Zwar wird in antimuslimischen Diskursen stets allein auf das Merkmal Religion rekurriert (indem betont wird, dass Muslim\*innen eben als Muslim\*innen abgelehnt werden); Muslimischsein ist aber keine „freiwillige Identität“, die man wählen oder auch ablegen kann, vielmehr lässt sich inzwischen ein Rassifizierungsprozess beobachten, dem als Muslim\*innen markierte Menschen nicht entrinnen können.“ (YASEMIN SHOOMAN 2011). Im Zuge dieser Rassifizierung kommt es zu einer Verschränkung zwischen muslimischer Identität und ethnischer Herkunft, indem religiöse und kulturelle Zugehörigkeit genealogisch über die ‚Abstammung‘ hergeleitet werden (SHOOMAN 2014: 219). Obwohl die Vorstellung biologischer ‚Rassen‘ längst als widerlegt gilt, ist ‚Rasse‘ eine nach wie vor wirkmächtige,

diskursive Kategorie, mit der Gruppen auf der Grundlage bestimmter ihnen zugeschriebener Eigenschaften hierarchisiert werden.

*i*

Mit dem Begriff eines „Rassismus ohne Rassen“ haben Étienne Balibar und Stuart Hall die Verschiebung hin zu einem Kultur- bzw. Neorassismus diskutiert, der den Begriff der ‚Rasse‘ vermeidet und nicht mehr die Natur, sondern die Kultur zur Schlüsselkategorie von Differenzmarkierung erklärt.

Wie Shooman feststellt, ist der antimuslimische Rassismus „ein Rassismus, der in erster Linie Bezug auf die Merkmale Kultur und Religion nimmt, sich aber zuweilen auch mit biologistischen Argumentationsweisen vermischt“ (SHOOMAN 2014: 30). Das zeigt sich in dem vielfach – zuletzt besonders vehement durch die PEGIDA-Bewegung – bemühten Bedrohungsszenario einer demografischen Majorisierung durch Muslim\*innen. Eine solche Vermischung von ‚altem‘ und ‚neuem‘ Rassismus lässt sich auch mit Blick auf die Argumentation in Thilo Sarrazins Buch „Deutschland schafft sich ab“ feststellen, dessen Veröffentlichung im Herbst 2010 eine heftige öffentliche Debatte über Einwanderung, Integration und Islam unter verwertungslogischen Vorzeichen entfesselte. Elke Kohlmann stellt diesbezüglich fest: „Es ist kein ‚Rassismus ohne Rassen‘ [...] – aber auch keiner mit. Die Strategie besteht wohl in der Schwammigkeit, durch die Grenzen recht willkürlich gezogen werden können und die ‚Beweise der Andersheit‘ je nach Opportunität aus dem jeweiligen Wissenspool gezogen werden können“ (KOHLMANN 2011: 177). Der Trend in Richtung eines „Post-Rassismus“ (BALIBAR) zeigte sich besonders in der von Sarrazin verwendeten neoliberalen Kategorie des Humankapitals, die einen niedrigen sozioökonomischen Status als Effekt der vermeintlichen biologischen und kulturellen Minderwertigkeit von Individuen beurteilt und so mithilfe der Ökonomie letztlich auch ganz ohne den Verweis auf Biologie und Kultur rassistische Effekte entfalten kann (KOHLMANN 2011).

<sup>7</sup> Das Dilemma der Festschreibung kultureller Identitäten durch die Anrufung von Subjekten wird in den *Cultural Studies* ausführlich thematisiert.

### Rassismus als gesellschaftliche Struktur

Wie die 'Sarrazindebatte' beispielhaft illustriert, sind die Kategorien ‚Rasse‘ und Klasse bzw. ethnische und sozioökonomische Herkunft mitunter deutlich relevanter für die Benachteiligung und Ausgrenzung von als Muslim\*innen markierten Menschen als Religion und religiöse Praxis. Solche diskursiven Verschränkungen des Islamdiskurses nehmen die an einer Rassismuskritik orientierten Arbeiten besonders ins Visier und verfolgen dabei den Anspruch, die Überschneidungen und Wechselwirkungen von Geschlecht, Sexualität, Klasse, Rasse, Kultur, Körper und Religion herauszuarbeiten. Gerade im Hinblick auf die Intersektionalität verschiedener sozialer Kategorien bieten sich durchaus Anknüpfungspunkte an das GMF-Konzept, das die Korrelation verschiedener Vorurteile zwar unterstreicht, aber nicht systematisch untersucht. **Im Gegensatz zum GMF-Modell interpretieren rassismuskritische Ansätze Rassismus jedoch nicht als Vorurteil im Sinne einer subjektiven Reaktion auf gesellschaftliche Verhältnisse, sondern Rassismus wird selbst als soziales Verhältnis verstanden, das moderne Gesellschaften strukturiert und konstituiert** (ATTIA 2013A, 2013B). Konkret handelt es sich dabei um ein Herrschafts- und Dominanzverhältnis, bei dem entlang von konstruierten Grenzen bestimmte Gruppen bei der Verteilung von symbolischen und materiellen Ressourcen benachteiligt und andere entsprechend privilegiert werden (BISKAMP 2016; ROMMELSPACHER 2011). Die innerhalb der Vorurteilsforschung eingenommene Perspektive auf den Zusammenhang zwischen Vorurteilen und Diskriminierungen kehren sie somit um: Im Fokus des Interesses stehen die gesellschaftlich-historischen, institutionellen und sozialen Kontexte und Rahmenbedingungen, die rassistische Handlungs- und Legitimationspraktiken ermöglichen und überhaupt erst hervorbringen (MECHERIL UND SHURE 2017: 68–69). Ablehnungshaltungen und Diskriminierungen gegenüber bestimmten sozialen Gruppen sind demnach nicht der Ausgangspunkt, sondern vielmehr Effekt eines entsprechenden diskursiven, institutionellen und strukturellen Gefüges, das es kritisch zu untersuchen gilt. Vertreter\*innen dieses Konzepts weisen auf die Alltagsdimension von Rassismus hin und darauf, dass es nicht unbedingt einer negativen Intention bedarf, um

diesen zu reproduzieren. „Die Analyse der gewöhnlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, die das Extreme tragen, steht im Fokus der Rassismuskritik“, schreiben María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (2016:15).

In Abgrenzung zu einem positivistischen Verständnis von Rassismus, das diesen allein auf der subjektiven Ebene von Einstellungen, Äußerungen oder Handlungsweisen verortet, zielt die Theorie des antimuslimischen Rassismus darauf ab, das Phänomen auf unterschiedlichen miteinander verschränkten Ebenen zu analysieren, die Attia wie folgt zusammenfasst: „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) und die subjektive Ebene (der Äußerungen, Verhaltensweisen etc.)“ (ATTIA 2013).

#### *i*

Die Theorie des Antimuslimischen Rassismus versucht das Phänomen nach Iman Attia auf vier unterschiedlichen Ebenen zu analysieren:

- **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:**

Normen und Normalität werden definiert und Wissen wird hervorgebracht

- **Die subjektive Ebene:**

Äußerungen, Verhaltensweisen etc.



**Islam=Kritik  
ist  
Bürger-Recht!**

Islamfeindlichkeit/antimuslimischer Rassismus erscheint aus dieser Perspektive nicht länger als alleiniges Problem der Bevölkerung bzw. der Zivilgesellschaft, während Staat, Politik und Recht von ihrer Verantwortung an der strukturellen (Re-)Produktion des Phänomens entlastet werden.<sup>8</sup> Diskriminierende Praktiken, die darauf zurückgehen, dass es in einem Land keine funktionierende Antidiskriminierungsgesetzgebung bzw. -kultur gibt oder der Staat eine zu passive Rolle bei deren Durchsetzung einnimmt, geraten dadurch ebenso kritisch in den Blick wie strukturelle Formen von Diskriminierung durch staatliche Institutionen wie ‚Kopftuchverbote‘ für Personen im öffentlichen Dienst oder die staatliche Beobachtung und Überwachung, anlassunabhängige Personenkontrollen und erleichterte Abschiebungen im Rahmen der Terrorismusbekämpfung, von denen Muslim\*innen und als solche Markierte in besonderer Weise betroffen sein können (VGL. AUCH SAYYID 2014).

### 2.3. Die Rolle der Religion

Wie die vorangegangenen Ausführungen zeigen, unterscheiden sich die einzelnen Zugänge innerhalb des Forschungsfeldes zu Islamophobie, Islamfeindlichkeit, Muslimfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus u. a. im Hinblick darauf, in welcher Art und Weise sie sich auf die Aspekte Religion, Ethnizität und Migration beziehen und wie viel Raum sie diesen einzelnen Aspekten bei der Definition und Erfassung des Phänomens jeweils geben. Charakteristisch für die sich an sozialpsychologische Erklärungsmodelle anschließenden Konzeptionen von Islamophobie/Islamfeindlichkeit/Muslimfeindlichkeit ist, dass sie die von Muslim\*innen und als Muslim\*innen markierten Menschen erlebte Diskriminierung primär an deren (angenommener) religiöser Zugehörigkeit und Praxis festmachen.

Während einige Arbeiten bis heute den Begriff der **Islamophobie** verwenden, um die (berechtigte oder übersteigerte) Angst und Bedrohungswahrnehmung gegenüber dem Islam und Muslim\*innen innerhalb der

<sup>8</sup> Eine solche Tendenz lässt sich für die Studie von Hafez (2013) feststellen, wenn dieser einen Bruch zwischen System und Gesellschaft diagnostiziert. Während das „System“ (im Sinne von Staat, Politik, Recht) für eine liberal-progressive Anerkennung und Integration von Muslim\_innen stehe, attestiert er der „Gesellschaft“ (verstanden als Bevölkerung) einen weit verbreiteten „Wahrnehmungsextremismus“, der jedoch größtenteils nicht handlungsleitend sei und keinem politischen Zweck im engeren Sinne folge (Hafez 2013: 130, vgl. auch Tezcan 2015).

Mehrheitsbevölkerung herauszustellen (vgl. z. B. Hafez und Schmidt 2015), kritisieren andere die damit verbundene pathologisierende Sichtweise, die laut Achim Bühl eine unbeabsichtigte Verkehrung der Perspektive mit sich bringe: Nicht das Opfer einer rassistischen Handlung würde demnach bedroht oder fühle sich bedroht und benötige Hilfe, sondern alle Aufmerksamkeit richte sich auf die Ängste des als therapiebedürftig eingestuften Täters (BÜHL 2010: 287–295).

*i*

Kritiker des ‚Islamophobie‘-Begriffs argumentieren, dass dieser eine unbeabsichtigte Verkehrung der Perspektive mit sich bringe: nicht das Opfer einer rassistischen Handlung würde demnach bedroht oder fühle sich bedroht und benötige Hilfe, stattdessen richte sich alle Aufmerksamkeit auf die Ängste des Täters. (Bühl 2010: 287–295)

Als Pendant zum Terminus der Judenfeindlichkeit soll der alternative Begriff der **Islamfeindlichkeit** „deutlich machen, dass es sich um eine Ideologie mit historischen Wurzeln ähnlich dem Antisemitismus handelt“, wie Sabine Schiffer (SCHIFFER 2009) schreibt. Die im Zusammenhang mit dem Begriff der Judenfeindlichkeit vorgenommene Differenzierung zwischen Antisemitismus und Antijudaismus für mit Nationalismus, Sozialdarwinismus und Rassismus einerseits und religiös begründete Judenfeindlichkeit andererseits findet Achim Bühl auch für das Konzept von Islamfeindlichkeit sinnvoll. Der von ihm unterbreitete Vorschlag, analog von antimuslimischem Rassismus und Antimohammedanismus zu sprechen (BÜHL 2010), ist zwar innerhalb des Forschungsfeldes nicht auf Resonanz gestoßen, er ist jedoch beispielhaft für die immer wieder unternommenen Versuche, konzeptuell

zwischen rassistischen und spezifisch religionsbezogenen Motivationen zu unterscheiden.<sup>9</sup> Dabei zeigen die Entstehungsbedingungen des Antisemitismus doch gerade, wie schwierig eine eben solche Grenzziehung angesichts der sich darin offenbarenden komplexen Verbrämung von ‚Religion‘ und ‚Rasse‘ ist. Denn in der Moderne wurden religiöse Differenzen, wie sie im christlichen Antijudaismus vorzufinden waren, naturalisiert, indem sie in biologische Unterschiede zwischen ‚Rassen‘ umgedeutet wurden. Für Birgit Rommelspacher ist die Entstehung des Antisemitismus deshalb exemplarisch für die „Transformation von einem vormodernen zu einem modernen Rassismus“ (ROMMELSPACHER 2011: 26).

### Rechtspopulistische Diskurse

Im Versuch, die Existenz des Phänomens gänzlich zu leugnen, wird der Gebrauch der Begriffe Islamophobie/Islamfeindlichkeit etwa in der rechtspopulistischen Internetszene bis heute gern als Zeichen übertriebener **Political Correctness** gedeutet. Schließlich gebe es von terroristischen Anschlägen über Frauenfeindlichkeit bis hin zum Scheitern gesellschaftlicher Integration genügend beklagenswerte Zustände, für die in erster Linie Muslim\*innen verantwortlich zu machen seien. Doch auch jenseits solcher offenkundigen Sündenbocktheorien, mit denen Muslim\*innen von der Definition eines kollektiven ‚Wir‘ ausgeschlossen werden, wird der Gebrauch von Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit unter anderem mit der Begründung abgelehnt, dieser könne etwa von muslimischen Organisationen als politischer Kampfbegriff eingesetzt werden, um sich gegen legitime Kritik zu immunisieren. Diesem Vorwurf entgegnet Shooman, „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“ (SHOOMAN 2016: 2). Umgekehrt gelingt es selbsternannten

9 Die in diesem Beitrag vorgenommene Gegenüberstellung des an die Vorurteilsforschung anknüpfenden GMF-Modells mit dem an der Rassismuskritik orientierten Konzept des antimuslimischen Rassismus geschieht aus analytischen Gründen, um die unterschiedlichen Herangehensweisen herausarbeiten zu können. Eine solche Abgrenzung wird insbesondere vonseiten rassismuskritischer Autor\*innen zum Teil auch mit Nachdruck vorgenommen (vgl. z. B. Attia 2013a, 2013b). Innerhalb des Forschungsfeldes finden sich aber auch Beiträge, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen. So argumentieren die hier zitierten Autor\*innen Bühl und Schiffer in Teilen ähnlich wie die rassismuskritischen Beiträge, ohne ihre Analyse jedoch gänzlich diesem Theorieansatz zu unterstellen.

# Konzepte und ihre Praxisbezüge



*Die Verbindung und gegenseitige Ergänzung der Konzepte, der unterschiedlichen Ebenen und Erscheinungsformen von Diskriminierung und Rassismus fördern ganzheitliche Betrachtung der Ausgrenzung von Muslim\*innen in Deutschland und Europa in Debatten und Praktiken.*

# GMF

GRUPPENBEZOGENE  
MENSCHENFEINDLICHKEIT

»Religion« als  
Diskriminierungsmerkmal  
steht im Fokus

sprechen von »Islam-  
und/ oder Muslimfein-  
lichkeit«

Fokus auf Individuen und deren  
Vorurteile

Individuen beeinflussen Struktur negativ

PRAXISBEZUG UND  
HANDLUNGSEBENE  
IST V.A. DIE POLITISCHE  
BILDUNG

RISMUS-  
TIK

Fokus auf gesellschafts-  
politischen Strukturen als  
Grund für Ausgrenzung

„Islamkritiker\*innen“, mithilfe dieser Argumentationsfigur im Sinne einer „**Umwegkommunikation**“ antimuslimische Ressentiments als Formen einer allgemeinen Religionskritik zu legitimieren und sich so dem Vorwurf des Rassismus zu entziehen (SHOOMAN 2016: 9).

*i*

Der Gebrauch von Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit wird unter anderem mit der Begründung abgelehnt, dieser könne etwa von muslimischen Organisationen als politischer Kampfbegriff eingesetzt werden, um sich gegen legitime Kritik (an religiösen Praktiken) zu immunisieren. Umgekehrt gelingt es selbsternannten ‚Islamkritiker\*innen‘ mithilfe dieser Argumentationsfigur im Sinne einer „Umwegkommunikation“ antimuslimische Ressentiments als Formen einer allgemeinen Religionskritik zu legitimieren und sich so dem Vorwurf des Rassismus zu entziehen. (Shooman 2016: 9)

Dieses rhetorische Manöver sei bereits aus dem Antisemitismus hinlänglich bekannt, wie Shooman schreibt: „Dort ist der Verweis auf den rachsüchtigen alttestamentarischen Gott ebenfalls mitnichten als theologische Äußerung gemeint, sondern zielt darauf ab, diese vermeintliche Charaktereigenschaft ihres Gottes auch auf Jüdinnen und Juden als AnhängerInnen dieser Religion 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 AnhängerInnen haben“ (SHOOMAN 2011: 4-5).

### Unterscheidung zwischen Islamfeindlichkeit und Islamkritik

Eine wichtige Grundlage, um zwischen seriöser und instrumentalisierter Religionskritik unterscheiden zu können, wurde bereits mit dem *Runnymede Report* von 1997 gelegt. Darin ist eine Reihe „geschlossener“ und „offener“ Ansichten gegenüber dem Islam und Muslim\*innen aufgeführt, mit deren Hilfe sich Islamophobie und

antimuslimische Diskurse von legitimen Einstellungen unterscheiden lassen (RUNNYMEDE TRUST 1997: 5). Zu den wichtigsten Kriterien für eine Differenzierung zählt, dass eine **Kritik ohne Pauschalisierungen** auskommt, also ein negativ bewertetes Verhalten von als Muslim\*innen markierten Menschen nicht auf unveränderbare Wesenseigenschaften ‚des Islams‘ zurückführt oder die Gesamtgruppe für die Taten einiger ihrer Mitglieder in Kollektivhaft nimmt. Legitim ist eine Kritik dann, wenn sie auf ein solches deterministisches, ahistorisches Verständnis von Religion verzichtet und stattdessen sowohl der Heterogenität des Islams als auch den vielfältigen Lebensformen und Einstellungen unter Menschen mit muslimischem Hintergrund angemessen Rechnung trägt. **Eine Argumentation, die diese Differenzierungen unterschlägt und stattdessen in essentialisierender und dichotomisierender Weise ‚den Islam‘ mit Gewalt, Intoleranz und Stagnation assoziiert, während sie die ‚eigene‘ Religion von Kritik ausnimmt und als „gelungenes Vorbild für Modernisierung und Säkularisierung“ präsentiert, sei dagegen nicht religions- oder gesellschaftskritisch, sondern arbeite lediglich an der Stärkung hegemonialer Diskurse, über die gesellschaftliche Hierarchien zementiert werden, wie Attia (2010: 113) ausführt.** Ein solches Messen mit zweierlei Maß wird als typisches Charakteristikum von Ressentiments herausgestellt (SHOOMAN 2016).

Auch um die schwierige Grenzziehung zwischen legitimer Islamkritik und Islamophobie/Islamfeindlichkeit zu umgehen, plädieren einige Akteur\*innen alternativ für den Begriff „Muslimfeindlichkeit“. So wird diese Bezeichnung etwa in den Protokollen der Deutschen Islam Konferenz (DIK) bevorzugt. In einem Bericht der DIK über die Arbeit der AG „Präventionsarbeit mit Jugendlichen“ wird diese Präferenz mit dem staatlichen Neutralitätsgebot in religiösen Angelegenheiten begründet: „Denn der säkulare Rechtsstaat kann sich zu theologischen Fragen generell nicht äußern; er hat keine Kompetenz zur Entscheidung darüber, welches Bild vom Islam als Religion ‚wahr‘, ‚weniger wahr‘ oder gar ein Zerrbild ist. Hingegen gehört es zu seinen genuinen Aufgaben, für die hier lebenden Menschen einzutreten und pauschalisierende Negativ-Zuschreibungen – mit dem Ziel ihrer Überwindung – öffentlich anzusprechen“ (DEUTSCHE ISLAM KONFERENZ 2011: 3).

In eine ähnliche Richtung argumentiert Bielefeldt, wenn er vom Standpunkt der Menschenrechte aus betont, dass der durch den Staat gewährleistete Schutz der Religionsfreiheit sich nicht auf Religionen und deren Doktrinen beziehe, sondern auf die Menschen, die sich zu den jeweiligen Religionen bekennen. Gleichzeitig entkräftet er Versuche, mit dieser Begriffswahl eine künstliche Trennung zwischen einer Religion und ihren Angehörigen vorzunehmen:

*„Die gesellschaftliche Inklusion von Muslimen kann nicht funktionieren ohne eine weitere Öffnung der Gesellschaft für den Islam – konkret also auch für Moscheen, Minarette, Kopftücher, Religionsunterricht, muslimische Feiertage, Speisevorschriften und anderes mehr. Wer sich gegen die Diskriminierung von Muslimen engagiert, wird deshalb auch über den Islam als Religion sprechen müssen. Der Glaube und die Gläubigen hängen miteinander zusammen, und das eine ist ohne das andere gar nicht denkbar.“* (BIELEFELDT 2013: 24)

Zwar wird das Konzept der Muslimfeindlichkeit mit der Absicht begründet, den Fokus stärker auf die Betroffenen zu legen, allerdings ist es die Perspektive der Mehrheitsgesellschaft, aus der heraus die DIK-Arbeitsgruppe schließlich den Begriff „antimuslimischer Rassismus“ als Bezeichnung für das Phänomen ablehnt. Dieser ließe sich „nur für die ‚harten Varianten‘ entsprechender Negativ-Einstellungen verwenden. [...] Viele Menschen, die vielleicht ein diffuses Unbehagen gegenüber Muslimen verspüren, würden es sicherlich als ungerecht empfinden, wenn man sie von vornherein in die Nähe des Rassismus stellt“ (DEUTSCHE ISLAM KONFERENZ 2011, 4). Arbeiten, die die Diskriminierung von Muslim\*innen konzeptionell als Rassismus bestimmen, kritisieren an dieser Stelle, dass die Macht- und Dominanzverhältnisse zwischen

Mehrheitsgesellschaft und marginalisierten Minderheiten nicht nur außer Acht gelassen, sondern weiter zementiert werden, indem das Empfinden derjenigen, von denen diskriminierende Äußerungen oder Handlungen ausgehen, über die Diskriminierungserfahrung der Betroffenen selbst gestellt wird.<sup>10</sup>

Mit Nachdruck betonen Vertreter\*innen der Theorie des antimuslimischen Rassismus auch, dass die Komplexität des Phänomens durch eine Fixierung auf den Islam/Muslim\*innen und den Aspekt der Feindlichkeit nicht angemessen erfasst werden könne. Der subtile Mechanismus von Markierung und Ausgrenzung sowie der Hierarchisierung zwischen ‚Uns‘ und ‚den Anderen‘, denen Muslim\*innen oder als solche Markierte alltäglich ausgesetzt sind, werde so vernachlässigt. Auch seien die zugrunde liegenden Exotisierungen und Essentialisierungen dabei oftmals nicht Gegenstand der Betrachtung und würden so bewusst oder unbewusst fortgeschrieben. Um diese Mechanismen, Argumentations- und Funktionsweisen der kulturellen Marginalisierung zu beschreiben und zu analysieren, verweisen Vertreter\*innen einer Kritik am antimuslimischen Rassismus einmal mehr auf Erkenntnisse der Antisemitismusforschung, indem sie wie etwa Shooman **„die Funktion, die der Antisemitismus bei der Herausbildung von Nationalstaaten im 19. Jahrhundert hatte“, betonen, die sich „mit derjenigen vergleichen lässt, die der kulturelle Rassismus gegenüber Musliminnen und Muslimen im Zuge der europäischen Integration einnimmt“.** (SHOOMAN 2012: 18)

#### Postkoloniale Betrachtungsweisen

Grundlegend für die Ursachenbeschreibung des Phänomens sind außerdem Impulse aus der Orientalismuskritik und daran anknüpfende Ansätze der postkolonialen Studien. Die von Edward Said 1978 in seinem gleichnamigen epochemachenden Werk als **‚Orientalismus‘** beschriebene Denkfigur beinhaltete eine fundamentale Kritik an den vom Westen geschaffenen Repräsentationen des Orients, die ihren Ursprung im kolonialen Herrschaftssystem haben und der Reproduktion der darin etablierten asymmetrischen Machtbeziehungen dienen.

10 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Begriffsdebatte im Bericht der DIK vgl. Shooman 2011 und Hernández Aguilar 2018b: 151–158.

Die Theorie des antimuslimischen Rassismus sieht im aktuellen Sprechen über den Islam als Religion und Kultur im Wesentlichen eine Fortsetzung und Erneuerung dieses Machtverhältnisses, indem auf tradierte orientalistische Stereotypisierungen und Argumentationsfiguren zurückgegriffen wird. Die Ursache für die Ablehnung gegenüber Islam und Muslim\*innen liegt demnach nicht in realen Differenzenerfahrungen, sondern bedingt zunächst die Konstruktion des differenten Anderen. Die Betonung der religiösen Differenz erfüllt dabei ganz bestimmte Funktionen. Einerseits werden so die Diskriminierung sozialer Gruppen unsichtbar gemacht und Privilegien für die eigene Gruppe gesichert. „Dies geschieht diskursiv, es wird ein Wissen hervorgebracht, das die Beziehung zwischen Privilegierung und Diskriminierung negiert und stattdessen die Kultur der Anderen für deren Schicksal verantwortlich macht“ (ATTIA 2013B: 6). **Andererseits dient der Verweis auf ‚den Islam‘ als Gegenentwurf zu einem idealisierten Selbstbild als ‚Deutsche‘ auch der Stabilisierung und positiven Identifikation mit wahlweise der eigenen nationalen oder europäisch-„abendländischen“ Identität** (ATTIA 2013, 2007; SHOOMAN 2016; DIETZE 2006). Eigene negative Attribute wie Antisemitismus, Sexismus oder Homophobie können so zum Zwecke der Entlastung auf die Anderen projiziert und externalisiert werden (VGL. U. A. ROMMELSPACHER 2002).

### Religion als Teilbereich von Kultur

Die sowohl im Zuge der Orientalismuskritik als auch mit der Kritik am antimuslimischen Rassismus angestrebte Umkehr der Blickrichtung, wonach es nicht eine wie auch immer geartete ‚islamische Kultur‘ zu thematisieren gelte, sondern das Sprechen (und Fantasieren) der

Mehrheitsgesellschaft über den Islam und Muslim\*innen, setzt wichtige Impulse für die Intervention in eurozentrische Narrative, durch die das bestehende Herrschafts- und Dominanzverhältnis transformiert werden kann. Allerdings reproduziert sich hier ein Problem, das bereits bei Said angelegt ist: Es wird nicht systematisch zwischen Kultur und Religion unterschieden, sondern der Islam wird unter der Kategorie Kultur subsumiert, die Said in Anlehnung an Gramsci „als hegemoniales System und als Ort der Aushandlung von Zu-, Über- und Unterordnung sowie des Widerstands dagegen“ (BISKAMP 2016: 139) versteht. Infolgedessen bleibt die Religionsfrage innerhalb der Forschung zum antimuslimischen Rassismus jenseits der Diagnose, dass es einen vermehrten „Trend zur Ethnisierung der Religionszugehörigkeit und religiösen Aufladung ethnischer Zuordnungen“ (SHOOMAN 2014: 30) gibt, weitgehend ausgespart.<sup>11</sup> Wie Schirin Amir-Moazami feststellt, wird sie im Einklang mit der Orientalismuskritik „vorwiegend als beiläufige Variante kulturalistischer Deutungsmuster und ‚Orient-Imaginationen‘ verhandelt“ (AMIR-MOAZAMI 2016: 29). Indem sie in ihren eigenen Arbeiten die deutsche Islampolitik ins Visier nimmt, verschiebt Amir-Moazami den Fokus weg von den diskursiven Mechanismen der Dämonisierung und Stigmatisierung des muslimischen Anderen, wie sie in den Moralpaniken<sup>12</sup> öffentlicher Islamdebatten regelmäßig am Werke sind, hin zu den eher wohlwollenden, staatlich verantworteten Akten der Inklusion, die zunächst unverdächtig erscheinen mögen, zielen sie doch geradewegs auf die lang ersehnte Anerkennung von Muslim\*innen in Deutschland ab (VGL. AUCH HERNÁNDEZ AGUILAR 2018B). Wie Zygmunt Bauman (1991) und Patchen Markell (2003) gezeigt haben, sind in solche Formen des Einschlusses von Minderheiten jedoch auch Ausschlussmechanismen eingefasst, die eng an die Formierung und

11 Exemplarisch ist hier auch die Arbeit von Naime Cakir (2014), die darin den Versuch unternimmt, die verschiedenen Zugänge und Konzepte zum Themenkomplex Islamfeindlichkeit/antimuslimischer Rassismus miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie unterscheidet verschiedene Grade von Diskriminierung, indem sie zwischen „islambezogenem“ bzw. „antiislamischem Ethnizismus“ und einem „differenzialistischen Rassismus“ trennt, von dem erst dann gesprochen werden könne, „wenn entsprechende rassistische Bedeutungskonstitutionen, flankiert von diskriminierenden Typisierungen, zu einem geschlossenen Feindbild führen“ (Naime Cakir 2014: 12). Letztlich stellt jedoch auch sie fest, dass „religiöse Einstellungen an Bedeutung verlieren und sukzessive in ethnisch aufgeladene Eigenschaften transformiert werden, die, herausgelöst aus einem komplexen kulturellen Hintergrund, als ethnische Differenzmerkmale zwischen dem Eigenen und Fremden instrumentalisiert werden können“ (ebd.).

12 Mit dem aus der Mediensoziologie stammenden Begriff der ‚moral panic‘, der ursprünglich auf Stanley Cohen (1972) und die nachfolgende Systematisierung durch Erich Goode und Nachman Ben Yehuda (1994) zurückgeht, wird ein Zustand der kollektiven Hysterie bezeichnet, der periodisch innerhalb einer Gesellschaft auftritt, häufig medial konstituiert ist und der das Verhalten und die Überzeugungen einer Gruppe in das Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit rückt.

Aufrechterhaltung nationaler Identität und nationalstaatlicher Souveränität geknüpft sind. Sich diesen Überlegungen anschließend, stellt Schirin Amir-Moazami fest:

*„Die Paradoxie der Anerkennung, Assimilation oder gegenwärtig Integration besteht also vor allem darin, dass im Prozess des Anerkennens, Assimilierens oder Integrierens ‚Minderheiten‘ stets aufs Neue markiert und produziert werden. Zugleich wird mit jeder (Selbst-)Anrufung, als anzuerkennendes oder zu integrierendes Subjekt zu sprechen, eine flexible, aber unmarkierte Norm erzeugt, die über die Passfähigkeit des Anderen waltet“* (AMIR-MOAZAMI 2016: 27).

#### Kritische Säkularismusforschung

Selbst an der konzeptionellen Entwicklung einer **kritischen Säkularismusforschung** beteiligt, sieht Amir-Moazami gerade im Religionsbegriff und in den damit verbundenen Normen eine besondere Einverleibungskraft, auf deren Grundlage über die (Nicht-)Zugehörigkeit zur Nation entschieden werde. Das belegen etwa die öffentlichen, politischen und rechtlichen Debatten über islamische Körperpraktiken wie das Tragen des Kopftuchs, die männliche Beschneidung oder das öffentlich verrichtete Gebet. **Für Amir-Moazami ist diese Problematisierung der Körper der Anderen nicht lediglich ein Effekt der für strukturellen Rassismus symptomatischen Mechanismen der Markierung, sondern diese verweisen auf institutionalisierte und verinnerlichte Religionsnormen, durch die Muslim\*innen stets von Neuem als Andere markiert und als inspektionsbedürftig ausgewiesen werden.** Mitgedacht werden müsse deshalb auch die Frage, „auf welche Weise das Säkulare in seiner christlichen Genealogie religiöse Minderheiten erzeugt und Religion produzierend wirkt, etwa indem es immer wieder die Grenzen zwischen dem Religiösen und

dem Politischen zu ziehen verpflichtet“ (AMIR-MOAZAMI 2016: 29).

Selbst wenn es zutreffend ist, dass Religion im Zuge staatlicher Islampolitik lediglich als Integrationsressource benutzt wird, um Eingewanderte und deren Nachfahren über ihre Religion besser regier- und verwaltbar zu machen, wie Attia (2010: 118) im Anschluss an Tezcan (2007) konstatiert, so werden dabei doch auch der Islam als Religionsgemeinschaft und das religiöse Selbstverständnis von Muslim\*innen in Deutschland reguliert und nach liberal-säkularen Kriterien neu konstituiert. Im Zusammenhang mit dem Prozess der Rassifizierung von Muslim\*innen erkennt Amir-Moazami innerhalb der Rassismuskritik blinde Flecken hinsichtlich der Frage, wie genau die Differenzkategorien Kultur, Nation, Rasse und Religion bei der Markierung des muslimischen Anderen zusammenwirken und welche normalisierenden und normstiftenden Effekte dies wiederum für die Konstitution eines kollektiven ‚Wir‘ entfaltet. Stärker und systematischer als bisher müsse deshalb ein Austausch zwischen den theoretischen Archiven der Rassismus- und der Orientalismuskritik mit jenen der Säkularismuskritik erfolgen. In diesem Zusammenhang könnten dann auch die Wechselwirkungen zwischen Fremdzuschreibung und Selbstpositionierung des muslimischen Subjekts genauer erörtert und eingeordnet werden, wie sie sich etwa in den Kämpfen um Anerkennung von sich explizit als muslimisch verortenden Individuen und Interessengruppen oder aber in der Nichtanerkennung der Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft durch Teile der Mehrheitsgesellschaft ausdrücken, wie sie beispielsweise als Schwarze markierte Muslim\*innen erleben.<sup>13</sup>

#### Zwischen Vorurteilsforschung, Rassismus- und Säkularismuskritik

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Vorurteilsforschung und Rassismuskritik als den beiden zentralen Ansätzen innerhalb der deutschsprachigen Forschungsliteratur zum hier behandelten Themenkomplex lässt sich in der Frage zusammenfassen: Werden Muslim\*innen

13 Für erste Schritte in Richtung einer stärkeren Thematisierung muslimischer Selbstdeutungen jenseits der Rahmung durch dominanzkulturelle Formen der Anderung siehe Attia 2017.

primär als Angehörige einer Religionsgemeinschaft diskriminiert oder ist die Religion nur eine Folie, auf deren Hintergrund rassifizierende/(kultur-)rassistische Zuschreibungen gegenüber sozialen Gruppen vorgenommen werden? Dem hier zutage tretenden Impetus, ‚Religion‘ entweder vollkommen losgelöst von ‚Rasse‘ zu betrachten oder aber ‚Religion‘ in ‚Rasse‘ in eins zu setzen, widersprechen andere Autor\*innen (AMIR-MOAZAMI 2016; FERNANDO 2014; HERNÁNDEZ AGUILAR UND AHMAD 2017) u. a. mit dem Hinweis, dass dadurch verkannt werde, in welcher spezifischer Weise die muslimische Präsenz das liberal-säkulare Selbstverständnis Europas herausfordert und die darin eingeschriebenen Spannungsverhältnisse und Widersprüche sichtbar macht, die in Ausgrenzungs- und

Benachteiligungspraxen ihren Ausdruck finden. Indem sie darlegen, dass beide Differenzkategorien in der Figur des muslimischen Anderen auf das Engste miteinander verwoben sind und wie Rassifizierung und Säkularismus ineinander greifen, um diese Vorstellung einer fundamentalen muslimischen Andersartigkeit zu (re-)produzieren, machen sie sich (ähnlich wie die jüngere Forschung zu ‚Islamophobia‘ in Großbritannien) stark für eine gezielte Auseinandersetzung mit den historischen und gegenwärtigen Verflechtungen von ‚Rasse‘ und Rassismus mit Religion, um besser verstehen zu können, wie Wahrheiten über das nationale und europäische Selbst erzeugt werden.

## 3. Konsequenz für die Prävention und Intervention

Konzeptuell unterscheiden sich die hier diskutierten Zugänge zum Themenkomplex Islam-/Muslimfeindlichkeit/antimuslimischer Rassismus vor allem dadurch, dass sie mit ihrer Analyse auf verschiedenen Ebenen ansetzen. Daraus ergeben sich jeweils andere Implikationen für Umgangsweisen mit dem Phänomen und seinen Effekten.

### 3.1. Einstellungsveränderung durch Bildungsarbeit

Arbeiten aus dem Bereich der Vorurteilsforschung begreifen Islam-/Muslimfeindlichkeit in erster Linie „als Ausfluss eines subjektiven Bewusstseins“ (BISKAMP 2016: 94) und setzen entsprechend auf der individuellen Ebene auf eine Veränderung von Einstellungen durch gezielte Bildungs- und Aufklärungsarbeit (VGL. ETWA DIE BEITRÄGE IN HEITMEYER 2012). In Praxisfeldern wie der Antidiskriminierungsarbeit in den Bereichen Jugendhilfe und Sozialer Arbeit hat der GMF-Ansatz wichtige Einsichten zu Ausmaß, Zusammenhängen und Funktionen von Vorurteilen und Diskriminierung ermöglicht, wie etwa die Leiterin der Fachstelle Gender, GMF und Rechtsextremismus der Amadeu Antonio Stiftung Judith Rahner herausstellt. **Die im GMF-Konzept angelegte Perspektive auf die Ähnlichkeit verschiedener Abwertungsfänomene ermöglicht es, „ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass viele Menschen gleichsam Subjekt und Objekt von Vorurteilen sein können“** (RAHNER 2017: 40), sodass in der pädagogischen Arbeit aus „der Erfahrung eigener Diskriminierung eine solidarische Haltung gegenüber anderen Minderheiten“ (EBD.) angeregt und Präventionsstrategien abgeleitet werden können, „die auf Stärkung, Partizipation, Widerspruchstoleranz oder Gendersensibilität der Adressat\_innen setzen“ (EBD.: 40 F.). Kritik über

Praxisakteur\*innen vor allem an dem in der Konzeption der GMF-Studie angelegten **methodischen Nationalismus**. Dass „Ausländer\*innen“ bzw. „Menschen mit Migrationshintergrund“ innerhalb der Haupterhebung aus der Stichprobe entfernt wurden,<sup>14</sup> sieht Rahner als einen Beleg dafür, dass die Konstruktion und der Ausschluss von sozialen Gruppen auch innerhalb des Forschungsprozesses selbst hervorgebracht und vorangetrieben werden können. Daraus folge, dass das GMF-Modell in dieser Hinsicht ausschließlich die Perspektive der Mehrheitsgesellschaft reflektiert, wohingegen die Erfahrungen von Personen mit Migrations- oder Fluchtgeschichte mit menschenfeindlichen Ideologien unberücksichtigt bleiben. Ein sensibler Umgang und die Berücksichtigung solcher Fragen von Zugehörigkeit seien jedoch insbesondere angesichts der aktuellen Formierung einer „Neuen Rechten“ essenziell (RAHNER 2017: 42 F.; VGL. AUCHATTIA 2013B: 8 F.).

### 3.2. Intersektionale Intervention

Bei der Konzeption von Praxisansätzen müssen diese unterschiedlichen Ebenen in ihren Wechselwirkungen, die Intersektion verschiedener sozialer Kategorien wie Geschlecht, Ethnizität und Schichtzugehörigkeit, ebenso wie die **Macht- und Dominanzverhältnisse**, in denen Subjekte verortet sind, deshalb stets mitgedacht werden. Um den institutionellen und strukturellen Verankerungen von Ungleichwertigkeit zu begegnen, müssen auch Medien, Bildungswesen, Polizei, Justiz, Politik und Wirtschaft als bedeutsame Handlungsfelder in Betracht gezogen werden. Den Anspruch rassistischer Interventionen erläutert Attia u. a. am Beispiel der Bekämpfung von Sexismus. Während Maßnahmen, die häusliche Gewalt

14 In den methodischen Bemerkungen zur letzten im Rahmen der Langzeitstudie durchgeführten Befragung von 2010 wird angegeben, dass die Haupterhebung 2 000 Personen umfasste. Dass sich das Sample nach Bereinigung auf 1 738 reduzierte, liegt u. a. daran, dass die Telefoninterviews mit „Ausländer\*innen“ bzw. „Personen mit Migrationshintergrund“ in der Auswertung nicht berücksichtigt wurden (Heitmeyer 2012, 37). Ungeklärt bleibt, auf welcher Grundlage diese Zuordnung erfolgt ist und weshalb gerade diese Personen von der Untersuchung ausgenommen wurden, nicht aber andere von GMF betroffene Gruppen wie etwa Homosexuelle oder Langzeitarbeitslose.

gegen Frauen in einem als muslimisch markierten Kontext als kulturellen Ausdruck des Islams betrachten und in der Konsequenz Betroffene etwa zu einer Distanzierung von ihrer religiösen Praxis oder Gemeinschaft drängen, zusätzlich zu ihrer Gewalterfahrung rassistisch diskriminieren, richten rassistisch-kritische Praxisansätze den Fokus auf die spezifische Lebenssituation von muslimisierten Frauen. Dazu gehört, dass sie häusliche Gewalt als ein Phänomen behandeln, bei dem sich Sexismus, Rassismus und Klassismus kreuzen (Intersektionalität) und das im Zusammenhang mit Restriktionen im Bereich von Ausländergesetzgebung, Staatsbürgerschaftsrecht und Einwanderungspolitik verstärkt auftreten kann. Auf der Grundlage eines solchen kritischen Umgangs mit der institutionell-strukturellen und der diskursiven Ebene können Interventionen im Bereich der sozialen Arbeit dann Maßnahmen beinhalten, wie „die rechtliche Unterstützung der Frauen, ein eigenständiges Aufenthaltsrecht zu erlangen, oder die Schaffung einer Öffentlichkeit, die diese Frauen auch als Muslimin oder als Muslimin Markierte darin unterstützt, ihr Leben eigenständig zu führen, Wohnung, Arbeit und Kinderbetreuung zu bekommen“. (ATTIA 2013)

### 3.3. Die Dekonstruktion antimuslimischer Diskurse

Die Rassismuskritik geht über die subjektive Ebene von Einstellungen hinaus und rückt primär die Ebene des Diskurses in den Fokus ihrer Analyse, indem sie das Sprechen über den Islam und Muslim\*innen als soziale Handlung sichtbar macht, die gesellschaftliche Verhältnisse (re-)produziert und verändert. Ein wesentliches Mittel, um das bestehende gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnis zwischen als Muslim\*innen Markierten und Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft zu verändern, ist somit die Dekonstruktion antimuslimischer Diskurse. Wie Attia unterstreicht, geht es dabei „um die Aufarbeitung der Folgen von Kulturalisierung, Entpolitisierung und Enthistorisierung, die im Islamdispositiv eng miteinander verwoben sind“ (2010:125). Ziel der Dekonstruktion sind „die kritisch-reflektierende Rekonstruktion der Konstruktion“ und „die Neueinführung von Ausgeschlossenen in die Diskussion und Politik“ (EBD.). Voraussetzung hierfür ist zunächst die Vergegenwärtigung der spezifischen historischen Konstellationen und gesellschaftlichen Kontexte,

aus denen sich die in aktuellen Debatten über den Islam und Muslim\*innen in Deutschland zum Tragen kommenden Diskursstränge speisen.

#### Aufzeigen historischer Ursprünge und Kontinuitäten

Wie die Orientalismuskritik vor Augen führt, haben westliche, europäische und christliche Bilder über ‚den Islam‘ und ‚den Orient‘ einen festen Platz im kulturellen und kollektiven Gedächtnis der Deutschen und gehen auf eine lange Tradition zurück. Davon zeugt bereits das Werk von Martin Luther, in dem sich Topoi aus mittelalterlichen christlichen Polemiken gegen den Islam spiegeln, wie die Vorstellung vom Koran als Fälschung der Bibel oder die Gleichsetzung von Islam und Intoleranz. Die von kolonialen Überlegenheitsfantasien geprägte Orientdarstellung Karl Mays ist beispielhaft für ein ganzes Literaturgenre, mit dem Generationen von Deutschen aufgewachsen sind. Diesen und anderen Spuren folgt Bühl, indem er die historischen Ursprünge und die Kontinuität islamfeindlicher Stereotype und **exotisierender Orientimaginationen** von den Anfängen zur Zeit der Kreuzzüge bis in die Gegenwart aufzeigt (BÜHL 2010). Die Dekonstruktion selbiger erfolgt dabei, indem der dichotomisierenden Geschichtserzählung nach dem Schema rückständiger Islam vs. modernes Europa als Korrektiv Beschreibungen gegenübergestellt werden, die das Verhältnis als eine Geschichte der Verflechtung und gegenseitigen Durchdringung charakterisieren. So werden etwa die arabisch-islamischen Wurzeln europäischer Wissenschafts- und Kulturgeschichte oder das gemeinsame abrahamitische Erbe als verbindende Elemente hervorgehoben.

#### Ausgrenzendes nationales Selbstverständnis

Während manche Arbeiten aktuelle antimuslimische Diskurse als vergleichsweise neue Erscheinung behandeln, die vor allem seit dem **11. September 2001** in Europa und Nordamerika Fuß gefasst habe (z. B. BUNZL 2008), sieht Shooman die Anfänge bereits in den bundesdeutschen Debatten der frühen 1980er-Jahre, die „das nationale Selbstverständnis und Zugehörigkeitsfragen in einer sich durch Einwanderung wandelnden Gesellschaft verhandeln“ (SHOOMAN 2016: 7). **Als sich abzeichnet, dass die**

**überwiegend als Arbeitsmigrant\*innen und Geflüchtete nach Deutschland gekommenen Menschen dauerhaft bleiben würden, wird die Differenzmarkierung verstärkt entlang der Kategorie Kultur vorgenommen, sodass sich „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“, wie Shooman (2016: 6) herausarbeitet.**

Dass schließlich die religiöse Identität von Eingewanderten und deren Nachkommen in den Vordergrund rückte und sich die Wahrnehmung von Muslim\*innen als den Anderen im europäischen Außen hin zum Anderen im Inneren der eigenen Gesellschaft wandelte, ist nicht allein eine Reaktion auf die größere öffentliche Sichtbarkeit praktizierender Muslim\*innen, sondern wird auch als eine Folge der Änderung des Staatsangehörigkeitsrechts von 1999 gedeutet, die das ‚Abstammungsprinzip‘ durch das ‚Geburtsortsprinzip‘ ergänzte und Migrant\*innen so die Einbürgerung erleichterte (EBD.). Angesichts dessen, dass immer mehr von ihnen als deutsche Staatsbürger\*innen hier lebten, den sozialen Aufstieg anstrebten und begannen, ihre Rechte aktiv wahrzunehmen und die politische Kultur zu verändern, zeigte sich die Kulturalisierung öffentlicher Debatten auch darin, dass die Vorstellung einer homogenen Nation mit Begriffen wie ‚Leitkultur‘ und ‚Wertegemeinschaft‘ aufrechterhalten wurde.

#### Kulturalisierung sozialer Verhältnisse

Im Anschluss an postkoloniale Perspektiven problematisiert die Theorie des antimuslimischen Rassismus das mit diesem Sprechen über Kultur einhergehende deterministische Verständnis. Attia (2010) hebt insbesondere auf die Machtförmigkeit der Kulturalisierung sozialer Verhältnisse ab, die dazu beitrage, gesellschaftliche und politische Zusammenhänge zu enthistorisieren und zu entpolitisieren. So etwa, wenn in öffentlichen Debatten über „Bildungsprobleme“ oder „Integrationsdefizite“ unter Eingewanderten auf ihre ‚muslimische‘ Herkunftskultur als Ursache verwiesen wird, anstatt auch die Umstände der Arbeitsmigration und der Flüchtlingspolitik und die sich daraus ergebende gesellschaftliche Benachteiligung

als Erklärung in Betracht zu ziehen und entsprechende arbeitsmarkt-, sozial- und bildungspolitische Maßnahmen zu ergreifen. Nach der Rekonstruktion der Konstruktion besteht die Dekonstruktion also in einem zweiten Schritt darin, die im Zuge der Kulturalisierung ausgeschlossenen historischen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sozialen Dimensionen neu bzw. erneut in die Diskussion einzuführen. Neben Bezügen zu Arbeitsmigration, Flucht und (Post-)Kolonialismus bilden für Attia die Nachwirkungen des Nationalsozialismus einen in den bundesdeutschen Debatten bislang zu wenig beachteten Aspekt. Sie verweist auf die Verbindungen zwischen deutschem Nationalsozialismus, europäischem Antisemitismus und Nahostkonflikt und macht auf eine deutsche Mitschuld an der Situation geflüchteter Palästinenser\*innen aufmerksam, die zugunsten der Verantwortung gegenüber dem Staat Israel allerdings weitgehend außer Acht gelassen werde. Dies spiele auch eine Rolle im öffentlichen Umgang mit dem Thema eines ‚muslimischen‘ Antisemitismus, bei dem diese komplexen Verstrickungen häufig übersehen werden (ATTIA 2009: 81-94).

#### Veränderung der Dominanzverhältnisse/Machtasymmetrien

Wie Rassismuskritiker\*innen unterstreichen, reicht es nicht aus, allein auf Einstellungsänderungen als Mittel zu setzen, um Ungleichheitsverhältnisse zu bekämpfen, ohne auch das entsprechende diskursive, strukturelle und institutionelle Gefüge zu berücksichtigen, durch das diese negativen Haltungen und Äußerungen gegenüber als Muslim\*innen Markierten gerahmt und ermöglicht werden. Denn auch wenn Subjekte ihre Einstellungen ändern, so Attia, bleiben auf diese Weise die zugrunde liegenden Hierarchien und der hegemoniale Diskurs unangetastet, die weiterhin privilegierte Subjekte hervorbringen: „Freundlich zu Muslim\_innen zu sein und ihre Religion zu tolerieren oder gar zu respektieren, ändert nichts daran, dass Kopftuch tragende Frauen im Öffentlichen Dienst nicht eingestellt werden, dass die Markierung als Muslim\_innen als Anfangsverdacht für die Kriminalisierung dieser Person ausreicht, dass sich palästinensische Flüchtlinge auf Grund von Asylgesetzgebung und Kettenduldungen nicht frei im Land

bewegen, keiner adäquaten Arbeit nachgehen, keine menschenwürdige Wohnung suchen und nicht politisch aktiv werden dürfen. Diese und weitere staatliche Restriktionen gegenüber bestimmten gesellschaftlich hervorgebrachten Menschengruppen privilegieren andere Menschengruppen, die in der machtvollen Position sind, von Einwanderung direkt und indirekt zu profitieren und gleichzeitig von einer machtvollen, weil als normal gesetzten Position heraus entscheiden können,

ob Verständnis, Freundlichkeit oder Respekt angebracht sind oder nicht.

*„Auf die Anerkennung durch Privilegierte angewiesen zu sein, ist bereits Ausdruck des Machtverhältnisses zwischen ihnen und marginalisierten Gruppen.“ (ATTIA 2013)*

## 4. Resümee und Ausblick

Die wissenschaftliche Fachdebatte zum Themenkomplex Islam-/Muslimfeindlichkeit/antimuslimischer Rassismus in Deutschland weist verschiedene Besonderheiten auf. Wie in der kontrastierenden Gegenüberstellung der unterschiedlichen Zugänge veranschaulicht, **handelt es sich bei der Auseinandersetzung um die richtige Benennung nicht um Begriffsfetischismus, sondern um eine Verständigung über die theoretischen und normativen Grundlagen, auf denen die Erfassung, Einordnung und Kritik an dem zu benennenden Phänomen und seinen vielfältigen Erscheinungsformen beruht.**

### Verbinden oder Abgrenzen der Debatten?

Dreh- und Angelpunkt der Begriffsdebatte ist dabei die Frage, welchen Stellenwert der Faktor Religion bei der jeweiligen Beschreibung und Analyse des Problems einnimmt oder einnehmen sollte. Während Ansätze, die mit dem Begriff der Islamophobie/Islamfeindlichkeit/Muslimfeindlichkeit arbeiten, häufiger auf der Grundannahme basieren, dass die Diskriminierung von Muslim\*innen sich gegen diese als Angehörige einer Religionsgemeinschaft richtet, geht die Theorie des antimuslimischen Rassismus davon aus, dass Muslim\*innen primär als ‚Abstammungsgemeinschaft‘ adressiert werden und dies das Ergebnis eines kulturrassistischen ‚Othering‘-Prozesses ist. Kritiker\*innen sehen in beiden Positionen eine Vereinseitigung und betonen stattdessen die starke Verschränkung der Differenzkategorien ‚Rasse‘ und ‚Religion‘ in diesem Konstruktionsprozess. Außerdem erinnern sie daran, die Bedeutung liberal-säkularer Religionsnormen im Prozess europäischer Nationenbildung nicht zu verkennen, die auch in Maßnahmen zur rechtlichen und politischen Regulierung des Islams durch staatliche Institutionen Niederschlag finden. Zu klären bleibt, welche Konsequenzen sich aus dem Vorangegangenen für die künftige Fachdebatte in Deutschland und darüber hinaus ableiten lassen. Ist eine konzeptuelle Gleichsetzung von Islamophobie/Islamfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus, wie sie sich in der anglophonen

Debatte beobachten lässt, erstrebenswert? Oder sollten im Gegenteil die verschiedenen Begrifflichkeiten schärfer voneinander abgegrenzt und im Sinne einer besseren Unterscheidbarkeit zwischen religionsbezogenen und rassistischen Formen der Ablehnung gegenüber Muslim\*innen und als Muslim\*innen Markierten aufrechterhalten werden?

### Chancen rassismuskritischer Ansätze

Zwar weisen auf dem GMF-Modell basierende Studien die hohe Verbreitung menschenfeindlicher Einstellungen bis weit in die zunehmend „gespaltene Mitte“ (ZICK ET AL. 2016) der Gesellschaft nach, dennoch ist Rassismus gemäß der geläufigen Wahrnehmung ein gesellschaftliches Randphänomen, das sich vorwiegend in Gewalt und (Rechts-)Extremismus äußert. Das Sprechen darüber wird vermieden, denn, so Rommelspacher, „ebenso wie der Rassismusbegriff in der gesellschaftlichen Diskursen auf den Widerspruch zwischen einem aufgeklärten demokratischen Gemeinwesen und der Realität rassistischer Hierarchien und Ausgrenzung verweist, so verweist er bei den einzelnen Menschen auf Ambivalenzen zwischen Egalitätsvorstellungen und Hierarchieinteressen“ (ROMMELSPACHER 2011, 34). Im Bemühen, solche Widersprüche und Ambivalenzen zu problematisieren, verfolgen rassismuskritische Ansätze wie die Theorie des antimuslimischen Rassismus das Ziel, mit dem Begriff des Rassismus auf ein gesellschaftliches Ungleichheitsverhältnis hinzuweisen, das den nachgerade als ‚natürlich‘ empfundenen Unterschied zwischen ‚Deutschen‘ und ‚Muslimen‘ überhaupt erst erzeugt.

Auch richten sie einen machtkritischen Blick auf die Funktionen, die antimuslimische Diskurse aufseiten der Mehrheitsgesellschaft erfüllen. Ein so erweitertes Verständnis von Rassismus als strukturelles gesellschaftliches Phänomen mag zunächst irritieren, hat aber, wie Terkessidis betont, den Vorteil, dass es den moralischen Druck vom Einzelnen und aus der Situation nimmt und den Blick für

die Vielschichtigkeit des Problems öffnet, dessen Analyse auf verschiedenen Ebenen (strukturell, institutionell, diskursiv, subjektiv) und dessen Bearbeitung in verschiedenen Bereichen (sozial, rechtlich, politisch, kulturell und pädagogisch) ansetzen muss (TERKESSIDIS 2004: 211 F.).

### Ganzheitliche Betrachtung

Ungeachtet dessen, ob man das Sprechen über den Islam und Muslim\*innen als Vorurteil oder als Rassismus begreift, die Diagnose, dass die Diskriminierung und Ablehnung gegenüber Muslim\*innen gesellschaftliche Probleme sind, kann nicht bedeuten, dass die Ursachen dafür allein in den Befindlichkeiten der Bevölkerung zu suchen sind und diesem Problem mit auf die Einstellungen der/des Einzelnen ausgerichteten ‚Therapiemaßnahmen‘ allein beizukommen ist. **Eine ganzheitliche Betrachtung der Situation von Muslim\*innen in Deutschland und Europa muss die unterschiedlichen Ebenen und Erscheinungsformen von Diskriminierung ebenso einbeziehen wie den Beitrag, den migrations-, integrations- und religionspolitische Diskurse und Praktiken zu deren (Re-)Produktion leisten.** Angebote in den Bereichen politische Bildung und soziale Arbeit sind ein wichtiger Baustein, mit dem die unmittelbaren Effekte von Islamfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus bekämpft werden können, die eine Sensibilisierung für antimuslimische Diskurse und damit einhergehende Benachteiligungen im Alltag bewirken kann. Das institutionell-strukturelle Gefüge, das solche Äußerungen und Diskurse hervorbringt und dessen Fortbestand gleichzeitig durch selbige gesichert wird, kann dagegen nur mit langfristig wirksamen politischen Strategien ins Wanken gebracht werden, die auch andere Handlungsfelder wie Medien, Bildungswesen, Polizei, Justiz, Politik und Wirtschaft einschließt.

### Verwendung der Konzepte in der Praxis<sup>15</sup>

Wie in der zweiten CLAIM-Publikation über die Organisationen, die im Themenfeld in Deutschland aktiv sind, beschrieben wird, entspricht eine solch ganzheitliche Betrachtung auch der Anwendungspraktik der Akteure

in der Praxis. Denn auch innerhalb der Projekte, die für die zweite Publikation interviewt wurden, gibt es keinen einheitlichen Arbeitsbegriff, auf den sich die Träger festlegen, oft noch nicht einmal innerhalb eines einzelnen Trägers. So werden von fast allen Trägern die Begriffe Islam- und/oder Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus weitgehend synonym eingesetzt. Die Frage nach den Begrifflichkeiten und ihrer jeweiligen Verwendung wird dabei nicht in erster Linie durch die jeweils dahinterstehenden Konzepte bestimmt, sondern ist vielmehr durch ihre jeweilige Anwendbarkeit in der praktischen Arbeit im jeweiligen Kontext bestimmt. Abhängig von der Arbeitspraxis wird zwar jeweils einem der Begriffe ein gewisser Vorrang eingeräumt, ohne jedoch andere mögliche Bezeichnungen abzulehnen.

Dabei wird die wissenschaftliche Debatte um die Begrifflichkeiten durchaus verfolgt und rezipiert und findet immer im Bezug zum eigenen Betätigungsfeld Anwendung. Auffällig ist, dass diejenigen der interviewten Träger, die in ein Beratungsverhältnis zu den Betroffenen eintreten, dem Begriff des antimuslimischen Rassismus den Vorzug geben. Dies geschieht oft mit Verweis auf Erfahrungen aus der Beratungspraxis, in der sie immer wieder auch Personen beraten, die nur aufgrund ihrer äußeren Zuschreibung als Muslim\*innen markiert werden ohne sich selbst dieser Gruppe zugehörig zu fühlen, ähnlich wie Theoretiker\*innen des antimuslimischen Rassismus die Markierung als Muslim\*innen unabhängig von der eigenen Selbstdefinition beschreiben.

Bei der Mehrheit der interviewten Träger findet jedoch keine begriffliche Festlegung statt. Es wird vielmehr zwischen den Begriffen je nach Situation ‚gependelt‘. Dabei wird der Begriff „Islamfeindlichkeit“ oft dann eingesetzt, wenn es sich um einen konkreten Angriff mit Bezug zu religiöser Praxis handelt. Einzelne Träger beschreiben den Begriff „Muslimfeindlichkeit“ als geeignet, wenn es um eine einzelne muslimische Person geht.

Allgemein wird die Frage der Begrifflichkeit von den Interviewten in erster Linie als relevant für die interne Verortung, den eigenen Arbeitsfokus und den fachlichen Austausch

<sup>15</sup> Für weitere Ausführungen zu den Praxisprojekten lesen Sie die separate CLAIM-Publikation zur praktischen Arbeit im Themenfeld (EJ: 2019).

angesehen. In der Arbeit sowohl mit von Diskriminierung Betroffenen als auch in der Auseinandersetzung mit der zu sensibilisierenden Zielgruppe wird die Begriffsdebatte als nicht ergiebig angesehen und teilweise besteht der Eindruck, auch mit den Begriffen könne außerhalb des engeren Arbeitskontextes kaum jemand etwas anfangen. Manche Akteure entscheiden sich dafür, beim ersten Zugang auf eine zu sensibilisierende Zielgruppe keiner der hier diskutierten Begriffe zu verwenden, zumal einzelne Träger sich schon mit der Situation konfrontiert sahen, dass der Begriff Islamfeindlichkeit nicht mit Diskriminierung von Muslim\*innen, sondern mit Aggression, die von diesen ausgehe, verstanden wird.

Hier wird deutlich, dass die Verwendung der Begriffe und Konzepte in der Praxis auch durch die starke Präsenz antimuslimischer Diskurse in der Mitte der Gesellschaft beeinflusst und durch diese eingeschränkt wird.

#### Den Fokus auf diskriminierende Effekte richten

Wie bereits Edward Said konstatierte und auch die aktuellen Studien zu den Einstellungen gegenüber Muslim\*innen übereinstimmend feststellen, gibt es im Hinblick auf das Phänomen Islamophobie/Islam-/Muslimfeindlichkeit im Vergleich zu Diskriminierungsformen gegenüber anderen ethnischen oder religiösen

Gruppen keine verbindliche Tabuisierung, sondern islamfeindliche und antimuslimische Ressentiments bilden heute einen wenig skandalisierten Teil der öffentlichen Debattenkultur. Hafez spricht in diesem Zusammenhang von einer „politisch korrekte[n] Salon-Islamophobie, die bis tief in die bürgerlichen Kreise hineinreicht und keineswegs ein extremes und radikales Element, sondern eine europäische Volkskultur darstellt“ (HAFEZ 2013: 298).

Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang, ob Versuche zielführend sind, an dieser Stelle mit einer Abstufung von Begrifflichkeiten wie negative Einstellung, Vorurteil, Feindlichkeit, Ethnizismus oder Rassismus zwischen verschiedenen Graden der Ablehnung und Diskriminierung von sozialen Gruppen zu unterscheiden. **Statt bei der Erfassung des Phänomens nach der Intensität zu fragen, wäre es nicht sinnvoller, den Fokus auf seine Effekte zu richten und von der Diskriminierung selbst, ihrer gesellschaftlichen Einbettung, ihren mehrdimensionalen Erscheinungsformen und den Folgen für die Betroffenen auszugehen?** Einer weiteren Bagatellisierung und Normalisierung antimuslimischer Diskurse und der Festschreibung der Vorstellung von Muslim\*innen als den ‚quintessentiellen Anderen‘ eines europäischen und nationalen Selbst ließe sich damit günstigenfalls Einhalt gebieten.

# Literaturverzeichnis

**Alexander, Claire** (2017): Raceing Islamophobia. In: Farah Elahi und Omar Khan (Hg.): Islamophobia. Still A Challenge For Us All. Hg v. Runnymede Trust. London, S. 13–15.

**Amir-Moazami, Schirin** (2016): Dämonisierung und Einverleibung. Die ›muslimische Frage‹ in Europa. In: Castro Varela, Maria do Mar und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript, S. 21–39.

**Attia, Iman** (2007): Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast, S. 5–28.

**Attia, Iman** (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

**Attia, Iman** (2010): Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalsozialismus. In: Bülent Ucar (Hg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte. Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 113–126.

**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 (1). Online verfügbar unter <http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/258/297>, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

**Attia, Iman** (2017): Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus. In: Karim Fereidooni und Meral El (Hg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS, S. 181–192.

**Bauman, Zygmunt** (1991): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Bielefeldt, Heiner** (2007): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Hg. v. Deutsches Institut für Menschenrechte. Berlin.

**Bielefeldt, Heiner** (2013): Muslimfeindlichkeit. Ausgrenzungsmuster und ihre Überwindung. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hg.): Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin, S. 23–34. Berlin.

**Biskamp, Floris** (2016): Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie. Bielefeld: transcript.

**Bühl, Achim** (2010): Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge, Akteure, Stereotype. Hamburg: VSA-Verlag.

**Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat** (Hg.) (2018): Politisch Motivierte Kriminalität im Jahr 2017. Bundesweite Fallzahlen. Berlin. Online verfügbar unter [https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2018/pmk-2017.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=4](https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2018/pmk-2017.pdf?__blob=publicationFile&v=4), zuletzt geprüft am 18.05.2018.

**Bunzl, Matti** (2008): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. In: John Bunzl und Alexandra Senfft (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost. Hamburg: VSA-Verlag, S. 53–74.

**Cesari, Jocelyne** (Hg.) (2006): Muslims in Western Europe after 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation. Online verfügbar unter [http://www.libertysecurity.org/IMG/pdf\\_Challenge\\_Project\\_report.pdf](http://www.libertysecurity.org/IMG/pdf_Challenge_Project_report.pdf), zuletzt aktualisiert am 01.06.2006, zuletzt geprüft am 28.12.2007.

**Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar** (2015): Rechtsextremismus der Mitte. Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose. Gießen: Psychosozial-Verlag.

**Deutsche Islam Konferenz** (2011): Zwischenbericht über die Arbeit der Arbeitsgruppe „Präventionsarbeit mit Jugendlichen“. Berlin. Online verfügbar unter [http://www.deutsche-islamkonferenz.de/cdn\\_091/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/Sonstiges/Zwischenbericht\\_20AG\\_20Praevention-2011,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Zwischenbericht%20AG%20Praevention-2011.pdf](http://www.deutsche-islamkonferenz.de/cdn_091/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/Sonstiges/Zwischenbericht_20AG_20Praevention-2011,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/Zwischenbericht%20AG%20Praevention-2011.pdf).

**Dietze, Gabriele** (2006): Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion. In: Martina Tißberger und Gabriele u.a. Dietze (Hg.): Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt a. M., Berlin u. a.: Peter Lang, S. 219–247.

**Elahi, Farah; Khan, Omar** (2017): Introduction: What is Islamophobia? In: Farah Elahi und Omar Khan (Hg.): Islamophobia. Still A Challenge For Us All. Runnymede Trust. London, S. 5–12.

**Fernando, Mayanthi** (2014): The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism. Duke University Press: Durham, London.

**GESIS Datenarchiv für Sozialwissenschaften; Universität Bielefeld - Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung** (2013): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. GMF Surveys 2002–2011. GESIS-Variable Reports Nr. 2013/80. Hg. v. GESIS – Leibniz Institut für Sozialwissenschaften. Köln.

**Grosfoguel, Ramon; Mielants, Eric** (2006): The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System. In: *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5 (1), S. 1–12.

**Hafez, Kai** (2013): Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas. Bielefeld: transcript.

**Hafez, Kai; Schmidt, Sabrina** (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. 2. Auflage. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung (Religionsmonitor – verstehen was verbindet).

**Halliday, Fred** (1999): „Islamophobia“ reconsidered. In: *Ethnic and Racial Studies* 22, S. 892–902.

**Heitmeyer, Wilhelm** (Hg.) (2012): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

**Hernández Aguilar, Luis Manuel** (2017): Dominant Islamophobic Narratives – Germany. Working Paper 2 (Counter Islamophobia Kit). Centre for Ethnicity and Racism Studies.

**Hernández Aguilar, Luis Manuel** (2018a): Dominant Counter-Narratives to Islamophobia. Research Report Germany. Centre for Ethnicity and Racism Studies.

**Hernández Aguilar, Luis Manuel** (2018b): Governing Muslims and Islam in Contemporary Germany. Race, Time, and the German Islam Conference. Leiden, Boston: Brill.

**Hernández Aguilar, Luis Manuel; Ahmad, Zubair** (2017): Persistence of Eurocentric orders and divisions. Reflections on “postcolonial scholarship” and the disentanglement of “race” and “religion”. In: *InterDisziplines* 2, S. 123–150.

**Kühnel, Steffen; Leibold, Jürgen** (2007): Islamophobie in der deutschen Bevölkerung. Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005. In: Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden: Nomos, S. 135–154.

**Küpper, Beate** (2010): Anknüpfungspunkt. Islamfeindlichkeit. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 9. Berlin: Suhrkamp, S. 212–213.

**Küpper, Beate** (2017): Das Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF). In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit – Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis* 2 (2), S. 25–35.

**Küpper, Beate; Zick, Andreas** (2015): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/214192/gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit>, zuletzt aktualisiert am 20.10.2015, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

**Leibold, Jürgen** (2009): Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 147–154.

**Leibold, Jürgen; Kühnel, Steffen** (2003): Islamophobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände. Folge 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 100–119.

**Markell, Patchen** (2003): *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

**Meer, Nasar; Modood, Tariq** (2010): The Racialisation of Muslims. In: Salman Sayyid und AbdoolKarim Vakil (Hg.): *Thinking through Islamophobia. Global Perspectives*. London: C. Hurst & Co., S. 69–83.

**Meer, Nasar; Spaeti, Christina** (2015): Islamophobia and contemporary 'Europe'. In: *Discover Society* 22. Online verfügbar unter <https://discover-society.org/2015/07/01/focus-islamophobia-and-contemporary-europe>, zuletzt geprüft am 18.05.2018.

**Modood, Tariq** (2002): The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism. In: Nezar Alsayyad und Manuel Castells (Hg.): *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*. Langham: Lexington Books, S. 113–130.

**Modood, Tariq** (2005): *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

**Modood, Tariq** (2017): Islamophobia and the Muslim struggle for recognition. In: Farah Elahi und Omar Khan (Hg.): *Islamophobia. Still A Challenge For Us All*. Runnymede Trust. London, S. 66–68.

**Naime Cakir** (2014): *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*. Bielefeld: transcript.

**Rahner, Judith** (2017): Diskriminierungskritische Bildung in Zeiten rechtspopulistischer Dynamiken. Das Konzept „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ in der Praxis. In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit – Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis* 2 (2), S. 36–46.

**Rommelspacher, Birgit** (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M., New York: Campus.

**Rommelspacher, Birgit** (2011): Was ist eigentlich Rassismus? In: Claus Melter und Paul Mecheril (Hg.): *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 25–38.

**Runnymede Trust** (Hg.) (1997): *Islamophobia. A Challenge For Us All*. Commission on British Muslims and Islamophobia.

**Sayyid, Salman** (2014): A Measure of Islamophobia. In: *Islamophobia Studies Journal* 2 (1), S. 10–25. Online verfügbar unter <http://eprints.whiterose.ac.uk/83697/1/Sayyid%20A%20Measure%20of%20Islamophobia-%20journal%20version.pdf>, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

**Schiffauer, Werner** (2007): Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In: Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos, S. 111–134.

**Schiffer, Sabine** (2009): Grenzenloser Hass im Internet. Wie „islamkritische“ Aktivisten in Weblogs argumentieren. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 341–362.

**Shooman, Yasemin** (2011): Islamophobie, antimuslimischer Rassismus oder Muslimfeindlichkeit? Kommentar zu der Begriffsdebatte der Deutschen Islam Konferenz. Heinrich-Böll-Stiftung. Berlin. Online verfügbar unter <https://heimatkunde.boell.de/2011/07/01/islamophobie-antimuslimischer-rassismus-oder-muslimfeindlichkeit-kommentar-zu-der>, zuletzt aktualisiert am 01.07.2011, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

**Shooman, Yasemin** (2012): Islamfeindlichkeit und Antisemitismus. Diskursive Analogie und Unterschiede. In: *Jüdisches Museum Berlin Journal* 7, S. 17–20.

**Shooman, Yasemin** (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: Transcript.

**Shooman, Yasemin** (2016): *Antimuslimischer Rassismus – Ursachen und Erscheinungsformen*. Berlin, zuletzt aktualisiert am 13.04.2016, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

- Spielhaus, Riem** (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung. Würzburg: Ergon.
- Terkessidis, Mark** (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.
- Tezcan, Levent** (2007): Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden: Nomos, S. 51-74.
- Tezcan, Levent** (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz: Konstanz University Press.
- Tezcan, Levent** (2015): Immer auf der richtigen Seite? Fallstricke der Kritik an der Islamfeindlichkeit. In: *Soziologische Revue* 38 (1), S. 92-106.
- Tyrer, David; Sayyid, Salman** (2012): Governing ghosts. Race, incorporeality and difference in post-political times. In: *Current Sociology* 60 (3), S. 353-367.
- Vertovec, Steven** (2002): Islamophobia and Muslim Recognition in Britain. In: Yvonne Yazbek Haddad (Hg.): *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 19-35.
- Werbner, Pnina** (2005): Islamophobia, Incitement to Religious Hatred-Legislating for a New Fear? In: *Anthropology Today* 21 (1), S. 5-9.
- Zick, Andreas** (2013): Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung. Ein Bericht über Umfrageergebnisse. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hg.): *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin*, S. 35-46.
- Zick, Andreas; Küpper, Beate; Heitmeyer, Wilhelm** (2009): Vorurteile als Elemente Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Eine Sichtung der Vorurteilsforschung und ein theoretischer Entwurf. In: Anton Pelinka, Karin Bischof und Karin Stögner (Hg.): *Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 287-316.
- Zick, Andreas; Küpper, Beate; Hövermann, Andreas** (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Hg. v. Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin.
- Zick, Andreas; Küpper, Beate; Krause, Daniela** (Hg.) (2016): *Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland*. Bonn: Dietz.

# Informationen zur Autorin

Anne Schönfeld studierte Islamwissenschaft, Ethnologie und Soziologie in Berlin. Mit dem Themenfeld Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus beschäftigte sie sich erstmals im Rahmen ihrer Magisterarbeit über die Rezeption des ‚Karikaturenstreits‘ in der deutschen Öffentlichkeit. Ihr Dissertationsprojekt untersucht das Verhältnis von Politik, Wissenschaft und Religion anhand der Debatten um eine ‚Akademisierung‘ des Islams in Deutschland.

## Über CLAIM

CLAIM vereint und vernetzt muslimische und nichtmuslimische Akteure der Zivilgesellschaft. Gemeinsam bilden wir eine starke und gesellschaftlich breite Allianz gegen antimuslimischen Rassismus und Islamfeindlichkeit. Wir setzen Entwicklungen, die das Gemeinwohl Deutschlands gefährden, Information und Prävention entgegen. CLAIM wurde im Oktober 2016 als Netzwerk gegründet.

CLAIM ist ein Projekt der MUTIK gGmbH, gefördert vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ und der Stiftung Mercator.

Stand der Publikation: Oktober 2018

# Impressum

## Herausgeber

MUTIK gGmbH

Sitz der Gesellschaft: Essen

Geschäftsführer: Florian Keller

Amtsgericht Essen, HRB 23038

## Verantwortlich

CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit

Nina Mühe / Nina Prasch

Friedrichstraße 206, 10969 Berlin

**[www.claim-allianz.de](http://www.claim-allianz.de)**

## Autorin

Anne Schönfeld

## Redaktion

Nina Mühe, Nina Prasch

## Mitarbeit

Rima Hanano, Theresa Singer, Güzin Ceyhan

## Lektorat

Cornelia Beyer

## Gestaltung

Brandherd.net

## Druck

H. Heenemann GmbH & Co. KG, Berlin

## Bildnachweis

Osawa/photocase.de (4), dpa (6), picture alliance/Nur-Photo (10), picture alliance/dpa-Zentralbild (12), picture alliance/ZUMA Press (18)

*Die Veröffentlichungen stellen keine Meinungsäußerung des BMFSFJ oder des BAFzA dar. Für inhaltliche Aussagen trägt der Autor/die Autorin bzw. tragen die Autoren/die Autorinnen die Verantwortung.*



CLAIM ist ein Projekt der MUTIK gGmbH, gefördert vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ und der Stiftung Mercator.

Gefördert vom



im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie *leben!*



STIFTUNG  
MERCATOR