

Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren

Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit.

IMAN ATTIA

Zusammenfassung

Islamfeindlichkeit, Muslimfeindschaft, Islamophobie, antimuslimischer Rassismus – diese Begriffe kursieren derzeit in der bundesdeutschen Debatte, wenn es darum geht, ein Phänomen zu benennen, das Muslim_innen als Muslim_innen diskriminiert. Häufig werden die Begriffe synonym verwendet oder ihre Verwendung pragmatisch begründet, etwa mit Hinweis darauf, dass ein bestimmter Begriff bereits eingeführt, in der internationalen Debatte üblich oder an andere gebräuchliche Begriffe anschlussfähig sei. Gleichwohl rekurrieren die Begriffe auf unterschiedliche Gesellschaftsmodelle, so dass Theorie, Forschung und Praxis divergieren. Zwei Erklärungsansätze, die sich jeweils auf eigene empirische Studien stützen, werden im Aufsatz einander gegenübergestellt: 1.) Die Modelle der Islamophobie bzw. der Islamfeindlichkeit, die Heitmeyer et al. in ihrer Langzeitstudie zur »Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« erforschen (vgl. Heitmeyer 2012) und 2.) die Theorie des antimuslimischen Rassismus, der sich auf die kritische Rassismusforschung und die postkoloniale Theorie bezieht (vgl. Attia 2009).

Schlüsselwörter: *Antimuslimischer Rassismus, Islamophobie, Islamfeindlichkeit, Orientalismus, postkoloniale Theorie*

Summary

Islamophobia, anti-Muslim racism, and anti-Muslim and anti-Islamic hostilities – these concepts have been circulating in recent German discourse in an effort to name a phenomenon in which Muslims are discriminated against as Muslims. The terms are often used synonymously or their respective use is justified pragmatically by indicating, for example, that a certain term has already been introduced, is common in international discourse, or is compatible with other frequently used terms. These terms nevertheless refer back to different social theories, causing theory, research, and practice to diverge. Two explanatory approaches, each of which is supported by its own empirical studies, will be contrasted in this article: (1) the models of Islamophobia or anti-Islamic hostilities, which Heitmeyer et al. are researching in their longitudinal study on «group-focused enmity» (see Heitmeyer 2012); and (2) the theory of anti-Muslim racism, which is based on critical racism and postcolonial theory (see Attia 2009).

Keywords: *anti-Muslim racism, Islamophobia, anti-Islam hostilities, Orientalism, postcolonial theory*

Islamfeindlichkeit, Muslimfeindschaft, Islamophobie, antimuslimischer Rassismus – diese und weitere Begriffe kursieren derzeit in der bundesdeutschen Debatte, wenn es darum geht, ein Phänomen zu benennen, das Muslim_innen als Muslim_innen diskriminiert. Häufig werden die Begriffe synonym verwendet oder ihre Verwendung pragmatisch begründet, etwa mit Hinweis darauf, dass ein bestimmter Begriff bereits eingeführt, in der internationalen Debatte üblich oder an andere gebräuchliche Begriffe anschlussfähig sei. Eine Klärung des angemessenen Begriffs steht noch aus. Tatsächlich unterscheiden sich nicht nur die Begriffe voneinander, sondern auch die Bedeutung, die damit transportiert werden soll und die Erklärung, die damit einhergeht. Insofern können unterschiedliche Autor_innen mit dem gleichen Begriff unterschiedliche Phänomene beschreiben oder das gleiche Phänomen unterschiedlich erklären. Im Folgenden soll keine grundsätzliche Begriffsklärung versucht werden, noch sollen unterschiedliche Studien, Politiken und Theorien dem jeweils angemessenen Begriff zugeordnet werden. Vielmehr werden zwei theoretische Zugänge einander gegenübergestellt, die den Begriff des antimuslimischen Rassismus (Attia 2009) bzw. im Rahmen

der Theorie der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit die Begriffe Islamophobie und Islamfeindlichkeit (Heitmeyer 2012) bevorzugen. Die beiden Modelle werden auf ihre theoretischen Implikationen untersucht und in ihren Konsequenzen für Interventionen diskutiert. Die Ausführungen sind eindeutig positioniert; um die Position präsent zu halten, ist der Aufsatz aus der Perspektive des antimuslimischen Rassismus geschrieben auch dann, wenn Islamophobie/Islamfeindlichkeit thematisiert werden. Die Abgrenzung und Dichotomisierung der beiden Theorien dient der Fokussierung, ein Vorgang, der in westlichen wissenschaftlichen Praktiken üblich ist und unter anderem dazu geführt hat, dass Kulturen, Geschlechter und Körper in binäre Opposition zueinander gebracht wurden, wobei das Andere als Gegenbild dient, um das Eigene als Maßstab zu formieren und zu zentrieren. Im Folgenden soll die Gegenüberstellung dazu dienen, Klarheit in die Beschreibung und Analyse eines Phänomens zu bringen, wobei noch zu klären sein wird, ob es sich tatsächlich um das gleiche Phänomen handelt, zu dem geforscht und über das geschrieben wird. Die Gegenüberstellung soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in den aktuellen internationalen Debatten Überschneidungen und fließende Übergänge zwischen den theoretischen Zugängen existieren.

Diskriminierung von Muslim_innen als Muslim_innen?

Eingangs wurde das Phänomen, um das hier gehen soll, als Diskriminierung von Muslim_innen als Muslim_innen umrissen. Diese Beschreibung stellt bereits eine Fokussierung auf eine bestimmte Lesart dar, die im Folgenden kritisch zu hinterfragen sein wird. Es wird danach gefragt, ob es sich tatsächlich ausschließlich um Muslim_innen handelt, die als Muslim_innen diskriminiert werden – oder gilt und trifft die Diskriminierung auch andere Personen, die sich selbst nicht oder nicht primär als Muslim_innen bezeichnen? Werden sie (ausschließlich, primär) als Muslim_innen diskriminiert – oder wird der Islam stellvertretend für andere Differenzierungen eingesetzt, die zwischen Muslim_innen und Nicht-Muslim_innen bestehen? Sind diese Differenzen, so sie bestehen, der Diskriminierung vorgängig – oder ein (intendierter oder Neben-) Effekt der Diskriminierung? Was wird als Diskriminierung definiert?

Die Fragen, die in der Studie zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zu Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit (Heitmeyer 2012) gestellt werden,

deuten darauf hin, dass eine bedeutsame Differenz zwischen »Deutschen« und »Muslimen« besteht und dass negative Äußerungen gegen Letztere sie als Angehörige einer Religionsgemeinschaft ansprechen. Demgegenüber geht die Theorie des antimuslimischen Rassismus (Attia 2009) davon aus, dass die Adressierung von Anderen als essenzielle Gruppe, die der eigenen dichotom gegenübersteht, dem Phänomen nicht vorausgeht, sondern im Prozess des Otherings erst hervorgebracht wird. »Die Muslime« als homogene Gruppe zu bezeichnen und sie der Eigengruppe gegenüberzustellen, vernachlässigt, dass freilich *auch* Muslim_innen diskriminiert werden, die ihr Leben nach den Grundsätzen des Islams ausrichten und sich selbst primär als Muslim_innen bezeichnen, dies aber weder die Erfahrungen *aller* (oder auch nur den Großteil der) *als Muslim_innen Diskriminierten* berücksichtigt, noch *alle Formen* der antimuslimischen Diskriminierung umfasst. Hiervon sind auch Personen betroffen, die sich selbst gar nicht, anders, mehrfach oder ambivalent im Zusammenhang mit dem Islam positionieren. Zudem wird die Differenz nicht ausschließlich oder überwiegend religiös begründet, vielmehr werden religiöse mit sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und anderen Differenz(ierung)en und Position(ierung)en vermengt, so dass ein breites Spektrum an Bezügen hergestellt wird. Im antimuslimischen Diskurs überschneiden sich verschiedene Diskurse und Diskursstränge. Erst in der Wechselwirkung mit Geschlecht, Sexualität, Klasse, Rasse, Kultur, Körper, Religion entfaltet der antimuslimische Rassismus als *ein* Strukturmerkmal dieser Gesellschaft seine Effekte. Die Kulturalisierung des Islams¹ und die Entpolitisierung gesellschaftlicher Verhältnisse² bilden zentrale Argumentationen im antimuslimischen Diskurs (vgl. Attia 2009), die nicht erfasst werden, solange der Fokus auf einer (berechtigten oder übertriebenen) Kritik an »dem Islam« als Religion analysiert wird. Die Fokussierung auf Religion kann die Komplexität des Phänomens nicht einfangen. Vielmehr läuft sie Gefahr, den Diskurs zu bestätigen und »die Deutschen« »den Muslimen« als jeweils homogene, statische, dichotome Gruppen einander gegenüberzustellen. Gleichzeitig werden notwendige Interventionen in soziale, gesellschaftliche und politische Verhältnisse (etwa in den Bereichen Bildung, Arbeit, Wohnen, Partizipation, Staatsbürgerschaft etc.) vernachlässigt, solange der Fokus auf Religion gerichtet bleibt. Die gesellschaftliche Benachteiligung dieser sozialen Gruppen wird unsichtbar gemacht, der Hinweis auf ihre religiöse Differenz dient der Umdeutung ihrer gesellschaftlichen Diskriminierung als eige-

nes, weil religiöses Problem. Freilich lassen sich auch diskriminierende Äußerungen und Aktionen finden, die religionskritisch argumentieren (etwa in rechtspopulistischen oder antideutschen Kreisen, vgl. Häusler 2008, Ruf 2012). Hier wird deutlicher auf die Religion Bezug genommen, gleichwohl kommen auch diese Gruppierungen nicht ohne die Verschränkung antiislamischer Argumente mit anderen aus (etwa die Verklammerung mit Sexismus, Homophobie oder Antisemitismus). Insofern wird im Folgenden nicht von Muslim_innen, sondern von als Muslim_innen Markierten die Rede sein, denn die Diskriminierungserfahrung kann bereits mit der essenzialisierenden Markierung als Muslim_in beginnen, die Selbstverortung als Muslim_in kann ein Effekt der Fremdzuschreibung »Muslim« sein (vgl. etwa Spielhaus 2011). Die Zusammenfassung der unterschiedlich Positionierten als Muslim_innen soll indes nicht darüber hinweg täuschen, dass Personen, die antimuslimisch diskriminiert werden, unterschiedliche Erfahrungen machen können bzw. ihre Erfahrungen unterschiedlich deuten können und dies in ihrer eigenen Positionierung begründet sein kann.³

Die zweite Ungenauigkeit der Arbeitsdefinition liegt im Begriff der Diskriminierung: Sowohl im alltäglichen Sprachgebrauch als auch in verschiedenen Disziplinen und selbst innerhalb einer Disziplin ist Diskriminierung nicht eindeutig definiert: Handelt es sich bei jeder Form der Unterscheidung schon um Diskriminierung? Muss sie mit Benachteiligung einhergehen oder stellt auch die Bevorzugung eine Diskriminierung dar? Und muss die individuelle Benachteiligung bzw. Bevorzugung in soziale, kulturelle, institutionelle, strukturelle Ungleichheit eingebettet sein, um von Diskriminierung sprechen zu können? Wird also ein Mann diskriminiert, wenn eine Frau als Frau (bei gleicher Qualifikation) bei der Stellenvergabe bevorzugt wird, wird ein_e Nicht-Behinderte_r diskriminiert, weil ein_e Behinderte_r bevorzugt wurde, weil er_sie behindert ist? Oder trifft das nur dann zu, wenn in diesem Arbeitsfeld oder auf dieser Gehaltsstufe Frauen bzw. Behinderte nicht unterrepräsentiert sind? Handelt es sich bereits um Diskriminierung, wenn ein_e Arbeitgeber_in darüber nachdenkt, ob er_sie lieber einen Mann oder eine Frau einstellt? Und macht es einen Unterschied, ob es sich dabei um die Stelle eines Mechanikers oder die eines Erziehers handelt? Wird eine Schülerin diskriminiert, weil ihre musikalischen Leistungen gelobt und in den Kontext ihrer ethnischen Zugehörigkeit (als Sinteza etwa) gestellt werden oder nur dann, wenn sie deswegen Nachteile hinnehmen muss? Es ist

also notwendig, zu definieren, welcher Begriff von Diskriminierung den folgenden Ausführungen zu Grunde gelegt wird.

Gesellschaftskritische Wissenschaftler_innen fokussieren die Wechselwirkung folgender Ebenen: 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.). Diese Ebenen werden in ihrer Verwobenheit in Rassismustheorien (vgl. Terkessidis 2004) und in kritischen Gesellschafts- und Handlungstheorien (vgl. den Überblick zu Kritikbegriffen kritischer Sozialer Arbeit bei Scherr 2006) den Studien und Praxen zu Grunde gelegt. Für die Definition von Diskriminierung bedeutet das, dass immer dann und nur dann von Diskriminierung die Rede ist, wenn eine Differenzierung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext getroffen wird, der von Macht durchzogen ist in einer Weise, die Personen entlang dieses spezifischen Unterscheidungsmerkmals benachteiligt. Wenn also Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, in der Bundesrepublik durch ein Berufsverbot benachteiligt werden, dann handelt es sich dabei um Diskriminierung. (Das kann in Tunesien, Malaysia oder dem Iran schon wieder ganz anders aussehen). Wenn dagegen ein Arbeitgeber im Wissen um diese Praxis in diesem spezifischen sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext Musliminnen mit Kopftuch bevorzugt, handelt es sich dabei nicht um Diskriminierung, sondern um den Versuch, Effekten von Diskriminierung entgegen zu treten. Diese Praxis wäre vergleichbar mit sogenannten Frauenförderrichtlinien oder der bevorzugten Einstellung von Behinderten im öffentlichen Dienst.

Mit der Diskriminierung von Muslim_innen als Muslim_innen sind im Folgenden also jene Praktiken gemeint, die Subjekte – ungeachtet ihrer eigenen (muslimischen, aber auch dezentrierten oder gänzlichen anderen) Positionierung – als Muslim_innen markieren, um ihre Diskriminierung in dieser Gesellschaft zu legitimieren. Damit erfüllt dieses Phänomen jene Merkmale, die in Rassismustheorien zur Identifizierung und Analyse von Rassismus aufgeführt werden, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

Antimuslimischer Rassismus

Die verschiedenen Rassismustheorien teilen einen Grundkonsens, wonach ein Set an Merkmalen vorhanden sein muss, um von Rassismus sprechen zu können, ihn zu analysieren und dagegen zu intervenieren (vgl. einführend Rommelspacher 2009). Dazu gehören im Wesentlichen zwei Aspekte:

1. Rassismus konstruiert Menschengruppen (Essenzialisierung).
2. Rassismus legitimiert Privilegien (Dominanz).

Die Essenzialisierung beschreibt den Prozess der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse. Hierzu werden Menschen zu Gruppen zusammen gefasst entlang eines Merkmals, das diese Menschen verbinde, ihnen gemeinsam und von innen heraus zu erklären sei, das ihnen wesenhaft und von anderen verschieden sei. Dieses Merkmal wird als Kern der Besonderheit des Anderen definiert. Soziale und gesellschaftliche Phänomene werden ebenso darauf zurück geführt wie Identifizierungsprozesse von Personen und Gruppen. So werden tatsächliche Unterschiede zwischen Menschen und Menschengruppen nicht als historisch gewordene analysiert, die in der gesellschaftlichen Beziehung zueinander und in der Auseinandersetzung miteinander entstanden sind und vielfach und widersprüchlich mit verschiedenen anderen Merkmalen und Gruppenzugehörigkeiten bzw. entsprechenden Konstruktionen verwoben sind (so wie dies etwa die postkolonialen Studien einfordern und praktizieren, vgl. einführend Castro Varela/Dhawan 2005). Vielmehr werden Lebensweisen von Gruppen als homogene identifiziert und voneinander unterschieden in einer Weise, die sie als quasi natürliche einander gegenüberstellt. Gesellschaften und Politik erscheinen dann als Folge dieses Wesens von Gruppen, das auf ihre Kultur und Religion zurück geführt wird (vgl. Shooman 2011a). Derart findet eine Entpolitisierung gesellschaftlicher Verhältnisse statt, die Beziehung zwischen den Privilegien der Einen und der Ausbeutung und Diskriminierung der Anderen wird unsichtbar gemacht, indem heute zunehmend »Kultur«⁴ eingesetzt wird, um den Unterschied zu begründen. 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. Der Unterschied in den Zugängen zu Ressourcen (gesellschaftlicher, materieller, politischer, kul-

tureller u.a. Art), der in historischen Prozessen machtvoll zu Gunsten der Einen und zu Ungunsten der Anderen in Relation zueinander hervorgebracht wurde, wird durch die kulturalisierende Essenzialisierung unsichtbar gemacht.

Die Essenzialisierung beinhaltet somit die Homogenisierung von Menschen zu Gruppen (*die* Muslime), die Dichotomisierung oder Polarisierung von Gruppen (*wir* im Unterschied zu *den Anderen*) und die Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse (weil ihre Kultur so ist). Im hier zur Debatte stehenden Kontext wird der Islam als wesentliches Differenzierungsmerkmal zur Begründung gesellschaftlicher und sozialer Verhältnisse herangezogen. Er wird als wesentliches Element eingeführt, um Geschlechterverhältnisse, Bildungsstand, Generationenbeziehungen etc. zu erklären und in diesem Feld zu intervenieren. In diesem Prozess der Essenzialisierung werden mögliche Gemeinsamkeiten mit nicht-muslimischen Praktiken vernachlässigt oder geleugnet. Sexismus, Terrorismus, Homophobie, häusliche Gewalt etc. wird sofort eine andere Bedeutung zugewiesen, sobald als Muslim_innen Markierte beteiligt sind.

Beispiel Gewalt gegen Frauen

Im *eigenen* Kontext etwa wird Gewalt gegen Frauen als sexistisch und konservativ bezeichnet und in spezifischen sozialen, gesellschaftlichen, politischen, Interessen geleiteten Zusammenhängen diskutiert. Frauen werden unterstützt, ihr Leben selbstbestimmt zu führen und sich nicht bevormunden und ausbeuten zu lassen. Dagegen wird Sexismus in einem Kontext, der als muslimisch markiert wird, als kultureller Ausdruck des Islams interpretiert. Die sozialen, gesellschaftlichen und politischen Dimensionen häuslicher Gewalt im Migrationskontext oder in muslimisierten Zusammenhängen werden ignoriert. Frauen, die häusliche Gewalt erfahren, werden gedrängt, sich kulturell anzupassen: das Kopftuch abzulegen und sich von der Community oder der Gemeinde zu distanzieren. Sie müssen sich rechtfertigen, warum sie trotz Gewalterfahrung dennoch gläubig sind (so sie es sind) und sehen sich nicht selten mit dem Vorwurf konfrontiert, an ihrem Schicksal selbst schuld oder zumindest mitverantwortlich zu sein. Ähnliche Vorwürfe gegenüber Frauen, die Minirock tragen und sexuelle Gewalt erfahren mussten, wurden übrigens von der gleichen Frauenbewegung zu Recht als Zumutung und Teil des sexistischen Diskurses zurückgewiesen und skandalisiert. Zahlreiche empirische Studien belegen, dass das Tragen eines Kopftuchs sehr

unterschiedliche Gründe haben kann und mit unterschiedlichen Lebensumständen sowie Geschlechterbildern und –praktiken einhergeht (vgl. Amir-Moazami 2007). Im Einzelfall kann die erwähnte Interpretation zutreffen, ganz überwiegend verhindert sie allerdings eine angemessene Einschätzung und Intervention im konkreten Fall und diskriminiert die Frauen zusätzlich zu ihrer Gewalterfahrung rassistisch.

Viele als Musliminnen markierte Frauen, die sich aus einer gewalttätigen Familiensituation lösen, sind von ausländerrechtlichen Maßnahmen betroffen, die ihre Position schwächen (vgl. Erdem 2009). Aus der Berücksichtigung der Intersektionalität von Sexismus, Rassismus und Klassismus⁵ in dieser spezifischen Situation können andere Interventionsmaßnahmen entwickelt werden, etwa die rechtliche Unterstützung der Frauen, um 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. Es handelt sich hierbei also um genuin sozialarbeiterische Aufgaben, die ihre Professionalität durch die Kenntnis spezifischer Lebenssituationen legitimieren, hier jener von muslimisierten Frauen. Diese Interventionen unterscheiden sich damit grundlegend sowohl von Praxen, die kulturalisieren, als auch von solchen, die jede Differenzierung vermeiden (vgl. Kalpaka 2006). Die Intervention auf der subjektiven Ebene zielt nicht darauf, als Muslimin Markierte zu assimilieren, sondern – im genannten Beispiel – die Gewaltbeziehung zu beenden ohne Gefahr zu laufen, zusätzlich marginalisiert zu werden oder das Land verlassen zu müssen.

Häusliche Gewalt im Migrationskontext ist demnach kein kulturelles Phänomen, sondern eines, in dem sich Rassismus und Sexismus kreuzen und in der Wechselwirkung von struktureller und diskursiver Ebene gegenseitig stützen. Ausländergesetzgebung, Staatsbürgerschaftsrecht und Einwanderungspolitik, die neben der Familienzusammenführung kaum noch andere Möglichkeiten zur legalen Einwanderung und Erlangung von Bürgerrechten bereit stellen, tragen aktiv dazu bei, dass Frauen (und auch Männer) in Ehen einwilligen, die sie nicht wollen und in Ehen bleiben, in denen sie Gewalt erfahren. Politische Debatten, rechtliche Regelungen und feministische Praktiken, die das Ausländergesetz anrufen, um gegen häusliche Gewalt im Migrationskontext vorzugehen, nutzen rassistische Instrumente und legitimieren dies mit der Unverträglichkeit des Islams

mit bundesdeutschen Normen und Werten. Derart findet ein bestätigender Bezug auf Strukturen und Diskurse statt, diese werden in der performativen Anrufung bestätigt und gefestigt. Dagegen setzt ein kritischer Umgang mit der institutionell-strukturellen und der diskursiven Ebene (Recht, Politik und Öffentlichkeit) darauf, einen subjektiven Effekt zu erzielen, ohne die Beendigung der einen, häuslichen, sexistischen Gewalt, durch eine andere, der rassistischen diskursiven und strukturellen teuer bezahlen zu müssen.

Beispiel Antisemitismus

Kulturalisierende Argumentationen, die essenzialisieren und ungesellschaftlich sind, finden sich auch in anderen Bereichen, etwa wenn antisemitische Äußerungen von in Deutschland lebenden Jugendlichen mit Migrationsgeschichte, die als Muslim_innen markiert werden, als islamischer Antisemitismus bezeichnet werden. Dabei werden einerseits Äußerungen, wie sie von allen Jugendlichen gemacht werden, nachträglich kulturalisiert, etwa auf Grund der erhobenen Sozialdaten⁶. Andererseits werden Äußerungen, die tatsächlich einen relevanten Unterschied markieren könnten, etwa israelkritische Äußerungen von Palästinenser_innen, der Definition von Antisemitismus, wie sie im postnazistischen Deutschland entwickelt wurde, untergeordnet.

Das heißt, es kann sehr wohl Unterschiede geben, nur sind sie in der Regel weder essenziell noch kulturell oder religiös (vgl. Bunzl/Senfft 2008; Schäuble/Scherr 2009): Signifikante Unterschiede in Äußerungen zum Antisemitismus lassen sich nicht nur und nicht primär entlang der kollektiven ethnischen oder nationalen Identifizierung finden, sondern gleichzeitig entlang des Geschlechts, des Wohnorts, der Schulform, des Bildungsstands und insbesondere des Alters. Und sie verweisen auf gesellschaftliche Verhältnisse, die in diesem Fall die als Muslim_innen Markierte mit nicht-muslimisch markierten Deutschen in einer spezifischen Weise als Andere verbinden. Nationalsozialismus und Nahostkonflikt sind historisch, gesellschaftlich und diskursiv miteinander verknüpft und stets kopräsent, wenn weiße-christlich(sozialisierte) Deutsche mit palästinensischen Deutschen Themen verhandeln, die die kollektiven Identitäten berühren. Insofern würde auch hier ein Praxisansatz, der die diskursive und strukturelle Dimension in subjektiven Äußerungen berücksichtigt, jene komplexen Verstrickungen thematisieren, die das Beziehungsgefüge auszeichnen.⁷ Es geht im vorliegenden Fall

ebenso um die Auseinandersetzung mit der Differenziertheit und Kontingenz antisemitischer und antimuslimischer Äußerungen, als auch um die Diskursivierung beider Rassismen in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten und um die politische und rechtliche Anerkennung der bundesdeutschen Verantwortung am Schicksal von geflüchteten Palästinenser_innen, etwa indem der Zustand der Jahre und Jahrzehnte langen Kettenduldungen in eine gleichberechtigte Staatsbürgerschaft transformiert wird.

Kulturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse

In essenzialisierender Weise wird der Islam also als unterscheidendes Merkmal betont, indem verschiedenste Phänomene, Verhaltensweisen und Verhältnisse mit dem Islam begründet werden in einer Weise, die Beziehungen zwischen den dichotomisierten Gruppen und die Komplexität der Situation insgesamt ignoriert werden. Diese Simplifizierung hat eine Funktion, nämlich sich aus der Verantwortung zu ziehen, um weiterhin von jenen Privilegien, die mit der Essenzialisierung einhergehen, zu profitieren.

Wenn etwa regelmäßig die Bedeutung von Ausländergesetzgebung und Staatsbürgerschaft in öffentlichen Debatten und professionellen Kontexten (etwa der psycho-/sozialen Arbeit) marginalisiert wird oder genutzt wird, um andere Ziele durchzusetzen, dann wird damit ein gesellschaftliches Gefüge aufrecht erhalten, in welchem bestimmten Personengruppen Bürger_innenrechte vorenthalten werden. Es ist kein Zufall, dass in einem historischen Moment, in dem es einer großen Anzahl an Kindern und Enkelkindern von Eingewanderten selbst nach deutschem Recht zustehen würde, sich einbürgern zu lassen, sog. Muslimtests eingeführt werden und gegen die in der bisherigen Praxis hingegenommene doppelte Staatsbürgerschaft, insbesondere bei Deutsch-Türken, nun durch Entzug der deutschen Staatsbürgerschaft vorgegangen wird. Auch die Aufforderung an deutsche Muslim_innen, das Grundgesetz zu unterschreiben, wie dies in der Islamkonferenz geschehen ist, oder die Debatte darüber, ob nun der Islam oder Muslim_innen zu Deutschland gehörten oder auch nicht, sind Hinweise darauf, dass bestimmte Gruppen zu Anderen gemacht, aber gleichzeitig benötigt werden, um die Unterschichtung der als eigen definierten Bevölkerung zu sichern. Diese Unterschichtung gilt nicht nur im Zusammenhang mit dem Baugewerbe und der Fabrik- und Feldarbeit, sondern auch für das Bildungssystem⁸, den formellen

und informellen Dienstleistungssektor⁹, die Versorgung mit Suchtmitteln¹⁰ und andere Bereiche. Dies gilt nicht nur für als Muslim_innen Markierte, sondern auch für andere Bevölkerungsgruppen, insbesondere jene, denen die Legalisierung ihres Aufenthalts vollständig verwehrt wird, die aber dennoch benötigt werden.

Privilegien sichern und nationale Identität revitalisieren

In dieser Verschränkung von Ebenen zeigen sich zwei wichtige Elemente von Rassismus: Rassismus dient einerseits dazu, Privilegien zu sichern und Ausbeutung und Ausgrenzung zu legitimieren. Dies ist nicht nur im nationalen Geschehen zu beobachten (internationale Arbeitsteilung und Globalisierung) und trifft nicht in erster Linie als Muslim_innen Markierte. Dennoch ist auch im Zusammenhang mit dem antimuslimischen Rassismus die Verschränkung von race, class und gender bedeutsam. Andererseits hat Rassismus die Funktion, eine nationale Identität zu revitalisieren, im Zusammenhang mit dem antimuslimischen Rassismus geht es zentral darum, sich der jüngsten deutschen Geschichte zu entledigen und eine positive historische Identität zu konstruieren.

Der wiederholte Bezug auf eine jüdisch-christliche Tradition der Aufklärung, die in einen Gegensatz zum Islam gebracht wird, ist nicht nur historisch falsch. Sie verkennt, dass es auch eine aufklärerische Tradition in der arabischen Philosophie gibt und dass die Grundlagentexte der abendländischen Philosophie – vor allem die Werke von Aristoteles – ohne arabische Philosophen Europa vermutlich nie erreicht hätten. Die Eingrenzung – oder Einverleibung – des Judentums bei gleichzeitiger Ausgrenzung des Islams, unterschlägt gleichzeitig die Jahrtausende währende Verfolgung von Juden und Jüdinnen durch Christ_innen, die übrigens unter anderem mit Bezug auf die Aufklärung legitimiert wurde. Die Rolle westlicher Aufklärer_innen bei der Rassialisierung von Juden und Jüdinnen sowie von Schwarzen ist inzwischen mehrfach belegt (vgl. etwa Hentges 1999). Einwände, die gegen die Anrufung einer jüdisch-christlichen Aufklärung erhoben werden, bleiben aber marginal. Denn sie wird zur Formierung bzw. Revitalisierung einer westeuropäischen Identität benötigt, die den Islam als ihr Anderes wiederentdeckt hat. Damit knüpft dieser Diskursstrang an mittelalterlichen Diskursen und Politiken an, die der Religion Priorität bei der Bestimmung von Zugehörigkeit einräumten (vgl. Höfert 2007).

Während hier also die Revitalisierung einer nationalen europäischen Identität ein konstitutives Außen, den Islam, benötigt, dient der Antisemitismusvorwurf gegenüber als Muslim_innen Markierten der Konstruktion einer positiven historischen Identität als weiße Deutsche. Die Konstruktion einer nationalen Identität ist angewiesen auf den Bezug zu einer gemeinsamen Geschichte (vgl. Anderson 1993). Dies fällt in Deutschland nicht nur deswegen schwer, weil hier im Unterschied zu anderen europäischen Nationen wenig historische Ansatzpunkte wie gemeinsame Sprache, Kultur oder Geschichte vorliegen (vgl. Hoffmann 1994). Die »deutsche Nation« wurde erst im Zuge der Nationenbildung aktiv durch Ein- und Ausgrenzungsprozesse als Einheit konstruiert und naturalisiert (»Volk«). Insbesondere aber der Nationalsozialismus erschwert die Identifizierung mit dieser Nation. (Der deutsche Kolonialismus dagegen wird nahezu vollständig ausgeblendet.) Die bereits erwähnte Identifizierung von Muslim_innen als antisemitisch und die Fokussierung darauf in politischen Debatten sowie in politisch geförderter Forschung und Praxis, hat hier eine wichtige Funktion zur positiven Identifikation als Deutsche. Antisemitisch sind nun die Anderen, es ist wieder möglich, sich positiv auf das eigene Deutschsein zu beziehen. Nicht nur *trotz*, sondern mehr noch: *wegen* der nazistischen Verbrechen wird die Verantwortung als Deutsche hervorgehoben, andere auf ihren Antisemitismus hinzuweisen. (Die Verbrechen an anderen rassialisierten und ermordeten Gruppen werden dabei vernachlässigt.) Das gipfelt in Verschwörungstheorien, die sich argumentativ antisemitischer Diskurse bedienen (nicht die Juden_Jüdinnen, sondern die Muslim_innen seien demnach im Begriff, die Welt zu beherrschen), gleichzeitig aber Muslim_innen mit Nazis vergleichen und sich selbst als Deutsche, die nun die Opfer seien, mit Juden und Jüdinnen im NS gleichsetzen (vgl. die Analyse von Shooman 2008). Dies geschieht nicht nur in Hassforen wie *politically incorrect*, sondern ist auch Teil hegemonialer Diskurse, an deren Hervorbringung etwa Alice Schwarzer (vgl. Kreile 1993), Hans-Peter Raddatz (vgl. Widmann 2008) oder Thilo Sarrazin (vgl. Friedrich 2011) beteiligt sind.

Die Funktionen, die hier angesprochen sind (Privilegien sichern und nationale Identität revitalisieren), sind auf der strukturellen und der diskursiven Ebene zu verorten. Sie tragen wesentlich zur Konstitution von Gesellschaft bei. Damit wäre antimuslimischer Rassismus kein Vorurteil oder Stereotyp, die dann problematisch werden, wenn sie mit Macht einhergehen und Wirkung zeigen können.

Vielmehr gehen Rassismustheorien davon aus, dass Rassismus ein gesellschaftliches Verhältnis ist. Die Essenzialisierung hat eine Funktion, und zwar Interessen durchzusetzen; dies geschieht notwendig aus einer Machtposition heraus und zielt auf ihre Sicherung. Die Richtung der Rassismusforschung ist demnach eine andere als jene der Vorurteils- oder der Xenophobieforschung. Das ist nicht nur von theoretischer, sondern auch von praktischer Bedeutung: Während die Vorurteilsforschung Einstellungen abfragt und Interventionen auf deren Änderung zielt, und die Xenophobieforschung nach Gründen für die Angst sucht, um sie aufzulösen, analysieren Rassismustheorien gesellschaftliche Bereiche in ihren Wechselwirkungen und konzipieren Praxis – auch in kleinen Projekten und zu Teilfragestellungen – auf dem Hintergrund dieses gesellschaftlichen Verhältnisses. Denn wenn Äußerungen in Diskurse verstrickt sind und in einem strukturellen und institutionell abgesicherten Rahmen stattfinden, haben Subjekte zwar die Möglichkeit, sich anders zu äußern, diese geht jedoch mit einer bewusst (rassismus-) kritischen Haltung, Argumentation und Praxis einher. Sie gilt als erklärungsbedürftig, während diskriminierende Äußerungen normal sind in dem Sinne, dass sie der Norm folgen, sie nicht aktiv in Frage stellen und damit reproduzieren.

Islamfeindlichkeit und Islamophobie

Rassismus als analytischer Begriff hat in Deutschland keine lange Tradition. Die wissenschaftliche Rassenkunde, der deutsche Kolonialismus und die Rassenpolitik des NS wurden unter verschiedenen Begriffen analysiert. Rassismus war bis in die späten 1980er, frühen 1990er Jahren nicht darunter, wenn es darum ging, rassistische Praktiken in Deutschland zu analysieren oder zu theoretisieren. Lediglich gewalttätige Angriffe gegen Schwarze wurden punktuell als rassistisch bezeichnet. Stattdessen war die Rede von Fremden- oder Ausländerfeindlichkeit bzw. von Fremdenhass oder -angst, der Antisemitismus wurde eigens genannt, gewalttätige Formen und Argumentationen, die den NS verherrlichten, als Rechtsextremismus bezeichnet. Das ist in weiten Teilen der öffentlichen und politischen Debatten bis heute noch so. Hier reihen sich die Begriffe der Islamfeindlichkeit und der Islamophobie ein.

Damit sind gemeinhin islamkritische Äußerungen gemeint, die überzogen sind und nicht zwischen verschiedenen Auslegungen des Islams unterscheiden. Uneinigkeit besteht dabei darin, wann eine Kritik unzutreffend ist und wann

berechtigt. »Islamophob und stolz darauf« etwa ist ein Slogan, der unter antimuslimischen Bloggern kursiert und nicht müde wird, Horrorszenerien zu beschwören, wonach die Islamisierung Deutschlands, Europas und der ganzen Welt unmittelbar bevorstehe (vgl. kritisch Shooman 2008). Politische Akteur_innen sind seit einiger Zeit bemüht, in ihren öffentlichen Debatten zwischen verschiedenen Auslegungen des Islams und einem politisierten, terroristischen Islamismus zu unterscheiden. Das hindert sie jedoch nicht daran, als Muslim_innen Markierte unter einen generellen Verdacht zu stellen, nicht integrationsfähig oder –willig zu sein, wie dies verschiedene zuvor genannte Beispiele im Zusammenhang mit der Integrations- und Einbürgerungsdebatte zeigen. Dem gleichen Diskurs verhaftet, wenn auch deutlich moderater, fragt ein zweibändiges Werk zunächst nach »Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen«, um den zweiten Band unter dem Titel »Islamverherrlichung – Wenn die Kritik zum Tabu wird« zu veröffentlichen (Schneiders 2009, 2010). Diesen Beispielen ist gemein, dass sie die Essenzialisierung nicht in Frage stellen, sondern reproduzieren sowie diskursive, institutionalisierte und strukturelle Dimensionen des Phänomens vernachlässigen. Islamfeindlichkeit und Islamophobie sind neben dem Begriff des antimuslimischen Rassismus jene Begriffe, die derzeit auch in theoretischen und empirischen Arbeiten verbreitet sind. Islamfeindlichkeit als Begriff vermag es jedoch nicht, Exotisierungen (vermeintlich positive Zuschreibungen) und Essenzialisierungen (Othering-Prozesse) mitzudenken, zu erheben oder entsprechende Konzepte zu entwerfen. Die Adressierung eines Subjekts als Muslim_innen scheint kein Problem zu sein, zumal wenn dies in positiv hervorhebender Weise geschieht. Die Fokussierung auf Feindlichkeit und auf den Islam/Muslim_innen (und nicht auf den Konstruktionsprozess der Muslimisierung) hat Folgen für Forschung, Theorie und Praxis. Wenn davon ausgegangen wird, dass Muslim_innen als Muslim_innen diskriminiert werden, liegt es nahe, Daten zu erheben, die mit der religiösen Zugehörigkeit oder Praxis zusammenhängen und Praxis zu initiieren, die daran ansetzt. Es werden dann etwa negative Einstellungen gegenüber Muslim_innen erhoben und interreligiöse Dialoge initiiert. Gegen beides ist nicht unbedingt einzuwenden, dass sie vollständig am Problem vorbeigehen. Negative Äußerungen und fehlendes Wissen über Islam und Muslim_innen können tatsächlich nachgewiesen werden und erschweren evtl. das Zusammenleben. Es ist darüber hinaus legitim, einzelne Aspekte herauszugreifen und diese ins Zentrum

der eigenen Arbeit (Forschung oder Praxis) zu stellen. In komplexen Verhältnissen können nie alle wichtigen Aspekte gleichermaßen zentral behandelt werden. Nur: Solange der Kontext (Diskurse, Institutionalisierung und Gesellschaftsstruktur) nicht mit berücksichtigt wird, in dem einzelne Äußerungen eingebettet sind, verfehlt das Herausgreifen einzelner Aspekte den Kern des Problems in seiner Relationalität, Differenziertheit und Gesellschaftlichkeit. Das soll am Beispiel der sogenannten »gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« gezeigt werden.

Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit

In der Langzeituntersuchung zur »gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« (kurz GMF) wird Islamfeindlichkeit (wie alle anderen Elemente der GMF auch) als Einstellung abgefragt. Die theoretische Grundlegung der Untersuchung, wie sie Wilhelm Heitmeyer (Leiter der Studie von der Universität Bielefeld) etwa in der letzten Folge (Heitmeyer 2012) einleitend zusammenfasst, geht von folgendem Modell aus:

»Die Grundphilosophie unseres Projekts bestand nun darin, daß (sic) die Gleichwertigkeit aller Menschen und die Sicherung ihrer physischen und psychischen Unversehrtheit zu den zentralen Werten einer modernen und humanen Gesellschaft gehören. Diese Prinzipien drücken den Willen einer Gesellschaft aus, ein möglichst angstfreies Zusammenleben von Individuen und Gruppen unterschiedlicher ethnischer, religiöser, kultureller oder sozialer Herkunft mitsamt ihrer alltäglichen Lebenspraxis zu realisieren. Die Verwirklichung solcher Wert- und Normvorstellungen ist bekanntlich in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Entwicklungen zu sehen, also sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen. Eine auf längere Sicht zerstörerische Entwicklung sowohl für Individuen als auch für eine liberale und humane Gesellschaft ist dann gegeben, wenn sich menschenfeindliche Einstellungen und Verhaltensweisen zeigen oder gar ausweiten. Menschenfeindlichkeit wird erkennbar in der Betonung von Ungleichwertigkeit und der Verletzung von Integrität, wie sie in öffentlichen Aussagen von Repräsentanten sozialer Eliten, die vornehmlich über die Medien vermittelt werden, formuliert, in Institutionen oder öffentlichen Räumen artikuliert bzw. in privaten Kreisen durch Angehörige ganz unterschiedlicher Altersgruppen reproduziert werden, so daß (sic) sie auch von bestimmten politischen Gruppen – vornehmlich rechtsextremistischer Couleur – zur Legitimation manifester Diskri-

minierung oder gar Gewaltakten genutzt werden können. Ziel des Langzeitprojekts war deshalb die aufmerksame Analyse der Einstellungen sozialer Gruppen vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen.« (S. 15f.)

Das gesellschaftliche Klima, in dem »menschenfeindliche Einstellungen« verortet werden, wird beschrieben als eines, in dem es zwischen Politik und Kapital zu einer Kontrollverschiebung gekommen sei, die zu einer Entsicherung, Richtungslosigkeit und Demokratieentleerung in der Bevölkerung führe. Islamfeindlichkeit (die hier von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, die ebenfalls erhoben wurden, unterschieden wird) wird besonders erwähnt, es wird ein spezifischer Zusammenhang zwischen Politik und Einstellungen als Begründung genannt. Islamfeindlichkeit wird in den Zusammenhang des 11. September 2001 gestellt: Hier habe die Politik versagt, weil sie nicht adäquat reagiert und die Bedrohungsängste der Menschen nicht ernst genommen habe. Die Folge sei eine Entsicherung des Zusammenlebens. In früheren Publikationen wurde übrigens der Begriff der Islamophobie bevorzugt, der die zu Grunde liegende Argumentation deutlicher zum Ausdruck bringt. Sie geht davon aus, dass deutsche Bürger_innen sich bedroht fühlten und Angst hätten und deswegen islamfeindlich eingestellt seien. Freilich legitimieren einige Terrorist_innen ihre Anschläge mit »dem Islam«, indem sie ihn und »den Westen« in ähnlicher Weise essenzialisieren und dichotomisieren wie dies in antimuslimischen Diskursen geschieht (vgl. Al-Azmeh 1996). Indem jedoch lediglich darauf Bezug genommen wird, findet eine argumentative Simplifizierung statt, die alle Muslim_innen als potentielle Terrorist_innen diskursiviert und ihre Diskriminierungserfahrung unsichtbar macht. Auch werden hier in essenzialisierender und dichotomisierender Weise Muslim_innen als Nicht-Deutsche und Deutsche als Nicht-Muslim_innen definiert, Religionszugehörigkeit und Staatsangehörigkeit demnach als Einheit gesetzt. So wird etwa die Zustimmung zu folgendem Item erfragt: »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.« (S. 38) Fragen und Begrifflichkeiten folgen dem Grundmodell der Studie, die weder den Konstruktionsprozess der Muslimisierung in Frage stellen, noch die rassistische Struktur der Gesellschaft befragen. Der Beitrag der Gesellschaft zur Islamfeindlichkeit bzw. Menschenfeindlichkeit im Allgemeinen wird nicht als konstitutiver, inhärenter theoretisiert, sondern sie wird im Gegenteil als im Grunde human anerkannt.

Der »Grundphilosophie« zufolge sei unsere Gesellschaft »modern, human und liberal«, Gründe für Einstellungen, die soziale Ungleichwertigkeit postulieren, werden – auch im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Entwicklungen – auf einer anderen gesellschaftlichen Ebene zu suchen sein. Diese findet Heitmeyer im Zusammenhang mit der Islamfeindlichkeit in der Reaktion der Politik auf den islamistisch legitimierten Terrorismus. Dieser habe die Ängste der Bevölkerung nicht lindern können, einzelne (insbesondere rechtsextreme) Politiker_innen und andere Eliten (in den Medien etwa) nutzten ihre Positionen, um sich islamfeindlich zu äußern. Das heißt, auch die in der »Grundphilosophie« aufgeführten Ebenen der Institutionen, Politik und Medien, werden nicht in ihrem jeweils spezifischen Beitrag zu den erhobenen Äußerungen analysiert, sondern als Einstellungen, die allerdings – da mit Macht ausgestattet – Wirkung zeigten. Hier scheint die oft zitierte Gleichung durch: Rassismus (in diesem Fall Islamfeindlichkeit) = Vorurteil + Macht. Sie reduziert Rassismus (bzw. Islamfeindlichkeit) auf eine Meinung, Äußerung oder Einstellung, die zwar zu einer allgemeingültigen Wahrheit kulminieren kann, deren Bedeutung für die Beschaffenheit dieser Gesellschaft jedoch nicht angemessen berücksichtigt. In der modernen Gesellschaft könnten demnach bestimmte Konstellationen zu diskriminierenden Einstellungen führen (subjektive Ebene), die wirkungsmächtig werden können (diskursive Ebene oder gar institutionelle Diskriminierung), die jedoch nicht strukturell mit der Konstitution dieser Gesellschaft verklammert sind. Interventionen setzen demnach an der Einstellungsänderung an (vgl. die Beiträge in Heitmeyer 2012) und erhoffen sich, über die subjektive Ebene auch eine diskursive Verschiebung zu erreichen. Diese Annahme beruht auf der Deutung moderner Gesellschaften als grundsätzlich human, modern etc., ohne dafür entsprechende Gesellschaftsanalysen vorzulegen. Rassismustheorien dagegen gehen davon aus, dass rassistische Äußerungen und Diskurse mit der Konstitution und Struktur moderner Gesellschaften verklammert sind. Auf diesem Hintergrund erscheint es zweifelhaft, ob Interventionen, die Einstellungsänderungen fokussieren, ihr Ziel überhaupt erreichen können – ungeachtet der Kritik an der Fokussierung auf nur eine Ebene.

Nun könnte eingewendet werden, dass Projekte im psycho-/sozialen Bereich nicht primär für politische und gesellschaftliche Entwicklungen zuständig seien und schließlich irgendwo angefangen werden müsse. Gleichwohl ist diese Engführung auf Einstellungsänderungen problematisch, da strukturelle, institutiona-

lisierte und diskursive Diskriminierungen genau jene Einstellungen rahmen und hervorbringen, in oder gegen die sich Subjekte positionieren. Sie halten zudem an, auch dann, wenn Einstellungen Einzelner geändert werden, da sie in den Strukturen der Gesellschaft und als institutionalisierte Diskriminierung verankert sind und in hegemoniale Diskurse vielfältig und intersektional verwoben sind. Sie bringen Subjekte hervor, die faktisch privilegiert sind auch dann, wenn sie ihre Einstellung ändern (vgl. Weiß 2012). 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. Einstellungsänderungen lösen dieses Verhältnis nicht auf, sondern federn es bestenfalls ab und tragen gleichzeitig dazu bei, es besser zu ertragen *und* zu sichern.¹¹

Demgegenüber fokussieren Rassismustheorien die rassistische Strukturierung von Gesellschaft, Rassismus wird als genuiner Bestandteil der Moderne und nicht als ihr Gegenstück, als Überbleibsel aus der Vormoderne oder als konflikthaftes, ängstliches oder böswilliges Verhalten auf die subjektive Ebene der Einstellungen psychologisiert. Für die gesellschaftskritische Analyse von Islamdiskursen als antimuslimischer Rassismus sind die Arbeiten zum Orientalismus und Postkolonialismus wegweisend.

Orientalismus-Kritik und postkoloniale Theorie

Äußerungen, die den Islam als fremd und bedrohlich markieren, gab es lange vor 9/11. Sie schöpfen aus einem kulturellen Fundus, der über Jahrhunderte hinweg

über Islam und Muslim_innen hervorgebracht wurde und wird (vgl. Attia 2007). Die westlichen, europäischen, christlichen Bilder über Islam und Orient sind in den Wissensbeständen und Diskursen verankert, sie sind Teil des kulturellen Selbst- und Fremdbildes, das nicht aus sich heraus, sondern in konstitutiver Abgrenzung zum Anderen hervorgebracht wird. Auf Grund der kulturellen Tradierung über Orient und Okzident ist der aktuelle politische Bezug zum Islam als Feindbild so erfolgreich, wie verschiedene Studien im Anschluss an den zweiten Irakkrieg Anfang der 1990er Jahre nachweisen konnten (vgl. Schulze 1991). Sie beziehen sich dabei auf Analysen aus den Kultur- und Literaturwissenschaften, die unter dem Begriff des Orientalismus den Zusammenhang von Kultur und Macht analysierten. Diese Forschungsperspektive geht auf die Arbeiten von Edward Said zurück, der mit seiner Publikation *Orientalism* (1981) den ausschlaggebenden Anstoß zur Entwicklung einer postkolonialen Theorie gab. Sie wird heute über die Literatur- und Kulturwissenschaften hinaus auch in den Islam-, Sozial- und Politikwissenschaften rezeptiert und ist einer der zentralen Referenzen der kritischen Migrations- und Rassismusforschung. Im Fokus postkolonialer Studien und Interventionen stehen Effekte von kolonialer Herrschaft, die – in modifizierten Formen – bis heute wirken. Sie analysieren gesellschaftliche Verhältnisse als relationale, die machtvollen Beziehungen zwischen »dem Westen« und »dem Rest« durchdringen sich gegenseitig (Moderne im Westen und Armut in ehemaligen Kolonien etwa hängen konstitutiv zusammen). Gleichzeitig werden ökonomische, politische, soziale und kulturelle Fragen in ihrer Wechselwirkung und Beziehung zueinander analysiert (etwa der Beitrag von Ethnologie, Handel und Kunst zur Vorbereitung, Durchführung und Legitimierung von Kolonialismus und Sklaverei).

Auf diese Arbeiten nimmt die Theorie des antimuslimischen Rassismus Bezug. Orientalismus-Kritik und postkoloniale Theorie bilden einen wichtigen Anknüpfungspunkt, um die historisch-gesellschaftliche Dimension des Phänomens in den Blick zu bekommen in seiner Bedeutung für die hegemoniale Diskursivierung des Islams als des Anderen. Dieser Aspekt scheint deswegen so wichtig, weil er regelmäßig in sozialwissenschaftlichen Studien zu kurz kommt. Die Lücke zwischen Politik, Wirtschaft und anderen Kräften, welche Strukturen maßgeblich formen einerseits und dem, was in Fragebögen und Interviews abgefragt wird andererseits, wird allzu häufig in einer Weise geschlossen, die dürftig oder gar

nicht belegt ist. Sie lässt Raum für eigene Spekulationen oder wird durch pathologisierende Erklärungsversuche überbrückt. Es stellt sich aber die Frage, was das Bindeglied zwischen Subjekten und Strukturen ist, wie sich Subjekte in die Gesellschaft einarbeiten, den Rahmen bestätigen, torpedieren, ausweiten, ihn überhaupt erst erkennen und ihm immer wieder Bedeutung verleihen, darin handeln – in verschiedenen und sich verändernden Formen, die weder beliebig sind noch deterministisch.

Antonio Gramsci, auf den sich die postkolonialen Theorien zentral beziehen, hat mit seinem Begriff der Hegemonie wichtige Impulse für die Analyse dieses Bindeglieds zwischen Subjekten und Strukturen gegeben (vgl. Bernhard 2005). Damit versucht er die Organisation von Zustimmung und Konsens zu beschreiben, die Herrschaft aufrechterhält ohne Zwang ausüben zu müssen. Er verortet hier nicht nur die Möglichkeit, Gesellschaft im Sinne der Herrschenden zu stabilisieren, sondern auch, sie im Sinne der Subalternen zu verändern. Obwohl Gramscis theoretische Bezüge andere sind, trifft sich an diesem Punkt sein Hegemoniekonzept mit dem Gouvernementalitätskonzept Foucaults. Foucault prägte den Begriff des Diskurses, um die Kontingenz von Wissen und seine Machtförderung zu erforschen (vgl. Foucault 1991; zur Einführung Bublitz 2003). Diskurse bringen Wahrheiten und damit Wirklichkeiten hervor, die immer auch hätten anders sein können, aber auf Grund historischer Konstellationen in einer spezifischen Weise hervorgebracht werden. Mit dem Begriff der Gouvernementalität beschreibt Foucault die Weise, in der Menschen sich selbst führen, sich als Subjekte hervorbringen, indem sie sich in Diskurse einarbeiten (Foucault 2000). Die Bezüge zu beiden, Gramsci und Foucault, werden genutzt, um die Spielräume von Handlung und Praxis zu verstehen, ohne sie entweder als beliebig oder aber als determiniert zu beschreiben. Hier soll nicht näher auf diese Ansätze eingegangen werden (vgl. Said 1975, 1981). Allerdings möchte ich die genannten Aspekte nutzen, um mich dem Phänomen des antimuslimischen Rassismus empirisch anzunähern und adäquate Praxis vorzuschlagen.

Das Verhältnis von Äußerungen zu Diskursen und Politik

In einer qualitativen Studie Anfang der 1990er Jahre (also lange von 9/11) wurden die Befragten nach ihren Assoziationen zu Islam und Muslim_innen gefragt und um Beschreibungen und Erzählungen gebeten, die ihnen dazu einfielen (Attia

1994, 1995, 2009). Die Analyse der Interviews brachte die Gesellschaftlichkeit und kulturelle Anschlussfähigkeit ihres Wissens deutlich zum Vorschein. Alltägliche Begebenheiten wurden durch das hegemoniale Wissen über den Islam und den Orient kulturalisiert. Das hierarchische Geschlechterverhältnis etwa wurde als ein spezifisch islamisches gedeutet, das sich grundsätzlich von jenem im eigenen Kontext unterscheidet, der auch von Atheist_innen in der Gegenüberstellung zu Muslim_innen als christlich und damit progressiv bezeichnet wurde. Der Prozess des Otherings von als Muslim_innen Markierten wurde initiiert und unterstützt durch ein Wissen, das sozial und kulturell präsent war bzw. noch ist. Es ging den Erfahrungen der Subjekte voraus und bildete die Folie, den Rahmen, der ihnen bestimmte Deutungen von Begebenheiten und Äußerungen nahelegte und andere erschwerte. Quellen ihres Wissens, die sie nannten, waren Bilderbücher, Märchen, Lieder, Nachrichtensendungen, Sachbücher, Schulunterricht, Gespräche mit Familienangehörigen, Freund_innen etc.. Auf diese Quellen bezogen sich die Befragten, um ihre eigenen Erfahrungen und Assoziationen zu deuten, sie überhaupt erst erzählen und einordnen zu können, ihnen Sinn zu verleihen, sie in ihre anderen Deutungen von Welt integrieren zu können. Diese Prozesse der Diskursivierung, auf die sie sich einließen und in die sie sich verstrickten, waren teilweise ambivalent und konfliktuell, Zuschreibungen wurden in Frage gestellt oder zurückgewiesen, um sie aber im Endeffekt in das eigene Wissen einzuarbeiten. Das Wissen über den Islam und Muslim_innen, der hegemoniale Diskurs, der sich Anfang der 1990er Jahre in der weiß-deutsch-christlich-dominierten Öffentlichkeit noch wenig mit Gegendiskursen auseinandersetzen musste, bot den Befragten wenig Spielräume, ihre durchaus differenzierten Erfahrungen mit Menschen, die sie als Muslim_innen wahrnahmen, und Situationen, die ihnen zum Islam einfielen, anders als im hegemonialen Diskurs zu deuten. Zudem ragten in die erinnerten Erfahrungen verschiedene politische Ereignisse hinein, auch sie sind von zentraler Bedeutung, um nachvollziehen zu können, wie Wissen hervorgebracht wird. Die Kriege am Golf, die Ablösung des Konflikts zwischen Kapitalismus und Kommunismus durch den zwischen Westen und Islam, militärische Interventionen des Westens im Irak und in Afghanistan, und auch die islamistisch legitimierte Anschläge seit dem 11. September 2001, aber auch die Änderung des Asylrechts und viele andere sind wichtige politische Ereignisse, um Äußerungen einordnen zu können.

Die Analyse meiner Interviews machte deutlich, dass es nicht ausreicht, Personen zu befragen, um eine angemessene Erklärung für ihre Aussagen zu erhalten. Es war notwendig, den politischen und gesellschaftlichen Kontext und die Quellen des Wissens der Befragten hinzuzuziehen, um die Ebenen der Strukturen sowie der kulturellen und sozialen Repräsentation in ihrer Bedeutung für Subjektivierungsweisen berücksichtigen zu können. Den Befragten war vielfach bewusst, dass es sich bei den *Märchen aus 1001 Nacht* (vgl. Pflitsch 2007) oder Karl Mays Abenteuerromanen (vgl. Berman 2007) um fiktive Darstellungen handelte. Gleichwohl trugen sie wesentlich zu den Assoziationen bei, die sie zu Islam und Muslim_innen hatten, unter anderem deswegen, weil sie in verschiedenen Kontexten wiederholt und zu einem vollständigen Bild zusammen gesetzt wurden. Dazu gehörte etwa der Bestseller von Betty Mahmoody »Nicht ohne meine Tochter«, der Anfang der 1990er Jahre zunächst als Roman, dann als Film in der Öffentlichkeit breit rezipiert wurde. Inzwischen ist eine Reihe an Erfahrungsberichten hinzugekommen, die als Sachbücher gelesen werden und zur Diskursivierung »des Muslims« beitragen, am bekanntesten dürfte Necla Kelek sein (vgl. Shooman 2011b). Dokumentarfilme, Spielfilme, Talkshows, PC-Spiele, Werbung, aber auch Reiseführer und Schulunterricht tragen zur Konstruktion eines Bildes über Islam und Muslim_innen bei (vgl. Sardar 2002), das als Folie für die Interpretation eigener Erfahrungen, des Kommunizierens mit anderen und des Verstehens sozialer und gesellschaftlicher Verhältnisse beitragen. Sie ragen in die Argumentationen von Subjekten hinein, ihre Analyse trägt zur Deutung der Aussagen einzelner Personen wesentlich bei. Diese Analysen müssen von Sozialforscher_innen nicht selbst geleistet werden, zu den genannten Quellen gibt es fundierte Analysen von Literatur-, Kultur-, Religions-, Politik- u.a. Wissenschaftler_innen. Indem interdisziplinäre Forschungsergebnisse hinzugezogen und eigenen – sowohl qualitativen als auch quantitativen – Studien zu Grunde gelegt werden, kann die Wechselwirkung der Äußerungen von Subjekten mit Diskursen und Politik herausgearbeitet werden. Gleiches gilt für Praxis, die – so sie auf interdisziplinäre Kooperation setzt – profitieren kann, um den Erfordernissen komplexer Gesellschaften gerecht zu werden. Subjekte bewegen sich in einem kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Machtgefüge, in dem sie ambivalent positioniert sind, an deren Hervorbringung sie aktiv beteiligt sind, ohne aber dafür vornehmlich verantwortlich oder aber Verführte von Eliten zu sein. Insofern

setzt eine Praxis, die gegen Rassismus gerichtet ist, die verschiedenen hier genannten Ebenen als relationale konstitutiv in ihre Überlegungen und Aktivitäten ein.

Fazit

Aus der Perspektive des antimuslimischen Rassismus ist dem Modell der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit vorzuzulassen, das Phänomen der Islamfeindlichkeit unterkomplex zu theoretisieren. Die Fokussierung auf Einstellungsänderungen bei gleichzeitiger Setzung einer humanen modernen Gesellschaft kann das Phänomen nicht adäquat erfassen. Demgegenüber wird der Vorteil einer rassismustheoretischen Herangehensweise darin gesehen, folgende Dimensionen zu erfassen:

Die historische Analyse des Orientalismus macht deutlich, dass in einem Othering-Prozess »der Islam« und »der Westen« als essenzielle, dichotome Kulturen hervorgebracht wurden, die ein spezifisches Wissen bereitstellen, auf das sich Subjekte beziehen, mit dem sie sich auseinandersetzen (müssen) und das im Laufe der Jahrhunderte institutionalisiert und materialisiert wurde.

Rassismus ist modernen Gesellschaften inhärent, er tritt in unterschiedlichen Formen auf und ist anpassungsfähig. Antimuslimischer Rassismus hat die gesellschaftliche Bedeutung und Funktion, Privilegien zu legitimieren und zu sichern sowie nationale Identität zu revitalisieren

Interventionen sind entsprechend auf den verschiedenen Ebenen (strukturell, institutionell, diskursiv und subjektiv) notwendig und jeweils als miteinander verklammert zu konzipieren.

Literatur

- Al-Azmeh, Amir (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt/M. (Campus).
- Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld (transcript).
- Anderson, Benedict (1993): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/M. (Campus).
- Apitzsch, Ursula & Schmidbaur, Mariane (Hg.) (2010): Care und Migration. Opladen (Barbara Budrich).

- Attia, Iman (1994): Antiislamischer Rassismus. Stereotypen – Erfahrungen – Machtverhältnisse. In: Jäger, Siegfried (Hg.): Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen. Konzepte – Erfahrungen – Forschung. Duisburg (DISS), S. 210-228.
- Dies. (1995): Antiislamischer Rassismus in interkulturellen Beziehungen. In: Dies.; Basqué, Monika; Kornfeld, Ursula; Magiriba Lwanga, Gotlinde; Rommelspacher, Birgit; Teimoori, Par; Vogelmann, Silvia & Wachendorfer, Ursula (Hg.): Multikulturelle Gesellschaft – monokulturelle Psychologie? Antisemitismus und Rassismus in der psychosozialen Arbeit. Tübingen (dgv), S. 136-156.
- Dies. (Hg.) (2007): Orient- und Islam Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster (Unrast).
- Dies. (2009): Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld (transcript).
- Dies. (2013): Das Konzept der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit. Einige kritische Anmerkungen. Soziologische Revue 2013 (Band 36, Heft 1), 3-9.
- Berman, Nina (2007): Karl May im Kontext von Kolonialismus und Auswanderung. In Attia, Iman, a.a.O., S. 199-209.
- Bernhard, Armin (2005): Antonio Gramsci Politische Pädagogik. Grundrisse eines praxisphilosophischen Erziehungs- und Bildungsmodells. Hamburg (Argument).
- Bublitz, Hannelore (2003): Diskurs. Bielefeld (transcript).
- Bunzl, John & Senfft, Alexandra (Hg.) (2008): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Hamburg (VSA).
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld (transcript).
- Erdem, Esra (2009): In der Falle einer Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrationsdebatte. In: Hess, Sabine; Binder, Jana & Moser, Johannes (Hg.): no integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld (transcript), S. 187-202.
- Foucault, Michel (1991): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/M. (Fischer)
- Ders. (2000): Die Gouvernamentalität. In: Bröckling, Ulrich, Krasmann, Susanne & Lemke, Thomas (Hg.): Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 41-67.

- Friedrich, Sebastian (Hg.) (2011): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Münster (Assemblage).
- Gomolla, Mechthild/Radtke, Frank-Olaf (2002): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Wiesbaden (VS).
- Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg (Argument).
- Ders. (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation. Hamburg (Argument).
- Häusler, Alexander (Hg.) (2008): Rechtspopulismus als »Bürgerbewegung«. Wiesbaden (VS).
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2012): Deutsche Zustände. Folge 10. Berlin (Suhrkamp).
- Hentges, Gudrun (1999): Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und ‚Wilden‘ in philosophischen Schriften des 18. Und 19. Jahrhunderts. Schwalbach/Ts. (Wochenschau).
- Höfert, Almut (2007): Das Gesetz des Teufels und Europas Spiegel. Das christlich-westeuropäische Islambild im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. In: Attia, Iman, a.a.O., S. 85-110.
- Hoffmann, Lutz (1994): Das deutsche Volk und seine Feinde. Die völkische Droge – Aktualität und Entstehungsgeschichte. Köln (Papyrosa).
- Johansen, Birgitte Schepelern; Spielhaus, Riem (2012): Counting Deviance. Revisiting a Decade’s Production of Surveys among Muslims in Western Europe. *Journal of Muslims in Europe*, 1 (1), 81-112.
- Kalpaka, Annita (2006): Pädagogische Professionalität in der Kulturalisierungsfalle – Über den Umgang mit ‚Kultur‘ in Verhältnissen von Differenz und Dominanz. In: Leiprecht, Rudolf & Kerber, Anne (Hg.): Schule in der Einwanderungsgesellschaft. Schwalbach/Ts. (Wochenschau), S. 387-405.
- Kemper, Andreas & Weinbach, Heike (2009): Klassismus. Eine Einführung. Münster (Unrast).
- Kreile, Renate (1993): EMMA und die ‚deutschen Frauen‘: ‚an’s Vaterland, an’s teure, schließt euch an [...]‘. beiträge zur feministischen theorie und praxis 1993 (Heft 35), 123-130.
- Pflitsch, Andreas (2007): Schwindel erregende Ausschweifungen, süße Chimären. Die Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht und ihr europäisches Publikum. In: Attia, Iman, a.a.O., S. 167-180.

- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus?. In: Melter, Claus/ Mecheril, Paul (Hg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und –forschung. Schwalbach/Ts. (Wochenschau), S. 25-38.
- Ruf, Werner (2012): Der Islam – Schrecken des Abendlands. Wie sich der Westen sein Feindbild konstruiert. Köln (PapyRossa).
- Said, Edward (1975): Beginnings. Intention and Method. New York (Columbia University Press).
- Ders. (1981): Orientalismus. Frankfurt/M., Berlin, Wien (Ullstein).
- Sardar, Ziauddin (2002): Der fremde Orient. Berlin (Wagenbach).
- Schäuble, Barbara & Scherr, Albert (2009): Politische Bildungsarbeit und Antisemitismus bei Jugendlichen. In: Scharathow, Wiebke; Leiprecht, Rudolf (Hg.): Rassismuskritik, Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit. Schwalbach/Ts. (Wochenschau), S. 283-299.
- Scherr, Albert (2006): Annäherungen an Kritikbegriffe einer kritischen Sozialen Arbeit. Widersprüche: Was ist heute kritische soziale Arbeit? (Heft 100), 169-178.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden (VS).
- Ders. (Hg.) (2010): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden (VS).
- Schulze, Reinhard (1991): Alte und neue Feindbilder. Das Bild der arabischen Welt und des Islam im Westen. In: Stein, Georg (Hg.): Nachgedanken zum Golfkrieg. Heidelberg (Palmyra), S. 244-259.
- Shooman, Yasemin (2008): Islamfeindschaft im World Wide Web. Jahrbuch für Antisemitismusforschung, 2008, 17. Jg., 69-96.
- Dies. (2011a): Keine Frage des Glaubens. Zur Rassifizierung von »Kultur« und »Religion« im antimuslimischen Rassismus. In: Friedrich, Sebastian, a.a.O., S. 59-76.
- Dies. (2011b): Kronzeuginnen der Anklage? Zur Rolle muslimischer Sprecherinnen in aktuellen Islam-Debatten. In: Schmidt, Sibylle; Krämer, Sybille; Voges, Ramon (Hg.): Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis. Bielefeld (transcript), S. 331-352.

- Spielhaus, Riem (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung. Würzburg (Ergon).
- Tezcan, Levent (2011): »Spielarten der Kulturalisierung«. In: ZKph 5/2011/2, 357-376.
- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten der zweiten Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld (transcript).
- Weiß, Anja (2012): Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit. Wiesbaden (VS).
- Widmann, Peter (2008): Der Feind kommt aus dem Morgenland. Rechtspopulistische ‚Islamkritiker‘ um den Publizisten Hans-Peter Raddatz suchen die Opfergemeinschaft mit Juden. Jahrbuch für Antisemitismusforschung 2008, 17. Jg., 45-68.

Endnoten

- 1 »Kulturalisierung« meint den Prozess der Bedeutungszuweisung, der subjektive und politische Positionierungen sowie soziale Praktiken und Repräsentationen mit muslimischer Kultur begründet. Dies geschieht etwa, indem das Geschlechterverhältnis in rassialisierten Kontexten als kulturelles gedeutet wird, das mit Verweis auf Koranzitate (oder in anderen rassialisierten Kontexten mit Hinweis auf Roma- oder afrikanische Kultur) zu verstehen sei. Demgegenüber wird das Geschlechterverhältnis im weißen, deutschen, christlich-säkularen Kontext in allererster Linie als (sexistisches, konservatives, patriarchales) Geschlechterverhältnis und nicht als genuiner Ausdruck einer weißen, deutschen, christlichen Kultur thematisiert.
- 2 Die »Entpolitisierung gesellschaftlicher Verhältnisse« ist in aktuellen Debatten zu Migration, Integration und Islam bereits durch die Verknüpfung dieser drei Themenfelder virulent. Darin werden tatsächliche oder vermeintliche Defizite einer Gruppe, die als migriert, desintegriert und muslimisch markiert wird, mit deren Kultur begründet (s. Kulturalisierung). Gesellschaftliche Verhältnisse und politische Entscheidungen geraten dabei in den Hintergrund. Mangelnde Deutschkenntnisse bestimmter Gruppen von Eingewanderten etwa werden mit der Integrationsresistenz dieser Gruppen begründet. Dethematisiert wird dabei, dass die erste Arbeitsmigrant_innen-

Generation keine Gelegenheit erhielt, deutsch zu lernen (weder durch ihre politische Anerkennung als Eingewanderte und die Einführung von Sprachkursen noch durch alltägliche oder berufliche Kontakte mit Muttersprachler_innen auf Grund ihrer Unterbringung in national segregierten Wohnheimen und ihrer Zusammenfassung in nationalen Arbeitskolonnen). Sie haben andere Wege finden müssen, ihren Alltag zu meistern. Auch Eingewanderte, die heute in das nun politisch anerkannte Einwanderungsland Deutschland migrieren, aber ohne legalen oder gesicherten Aufenthaltsstatus leben, haben kein Recht, Deutschkurse zu besuchen, selbst berechtigten Migrant_innen stehen nicht ausreichend Kurse zur Verfügung. »Entpolitisierung« meint derartige Ausblendungen gesellschaftlicher Verhältnisse, etwa durch Kulturalisierung.

- 3 Zu den Erfahrungen und Deutungen von unterschiedlich als Muslim_innen positionierten oder markierten Personen läuft derzeit ein Forschungsprojekt unter der Leitung von Iman Attia und Yasemin Shooman. Eine erste Publikation ist für 2014 geplant.
- 4 Obwohl »Kultur« vielfach als Platzhalter für »Rasse« firmiert, sind Bezüge zu »Rassen« und Genen nicht verschwunden (etwa in der Sarrazindebatte).
- 5 Vgl. zum Begriff des Klassismus Kemper/Weinbach 2009.
- 6 In der Regel wird nicht nach Religion, sondern nach Nationalität gefragt, teilweise wird die Zuordnung durch die Forscher_innen nach Augenschein oder Namen vorgenommen. In der hier diskutierten Studie zur GMF etwa werden die Proband_innen im Telefoninterview nach ihrer Staatsangehörigkeit gefragt, die »AusländerInnen« werden dann umstandslos als »Personen mit Migrationshintergrund« kategorisiert (Heitmeyer 2012, S. 37). In der Studie »Muslime in Deutschland« des Bundesministeriums des Innern (von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels der Universität Hamburg 2007 durchgeführt, www.bmi.bund.de) wird unter anderem der Antisemitismus von Muslimen erforscht (S. 275). »Muslime« wurden je nach Erhebungsinstrument und Forschungsfeld unterschiedlich als solche identifiziert. Für die standardisierte telefonische Befragung der muslimischen Bevölkerung etwa wurde die Zielgruppe ausgewählt, indem in Telefonregistern nach »muslimischem Namen« ausgewählt wurde (S. 62). Postalische Interviews mit »muslimischen Studierenden« basierten auf ihrer Vorauswahl nach »auslän-

discher Hochschulzugangsberechtigung, ausländischer Staatsangehörigkeit, erkennbarer ausländischer Herkunft« (S. 64), deutsche Namen und bestimmte Staatsangehörigkeiten (etwa dänisch) wurden rausgefiltert (S. 70). Zur Kritik an quantitativen Studien mit und über »Muslime« vgl. Johansen/Spielhaus 2012.

- 7 Anstelle von Einstellungen trifft der Begriff der Äußerungen den Sachverhalt treffender, da nur sie abgefragt werden können und dabei offen bleibt, ob hier psychische Dispositionen bzw. psychosoziale Verarbeitungsformen oder aber diskursive Verstrickungen vorliegen.
- 8 Vgl. zur institutionellen Diskriminierung von Migrantenkindern: Gomolla/Radtke 2002.
- 9 Pflege und Haushalt werden überproportional von Migrant_innen erledigt, vgl. Apitzsch/Schmidbaur 2010.
- 10 Wer keiner legalen Arbeit nachgehen darf, wird illegale Tätigkeiten übernehmen, insbesondere dann, wenn es dafür eine rege Nachfrage gibt.
- 11 An diesem Gedanken setzen Studien an, die im Anschluss an den Foucault'schen Gouvernementalitätsansatz die Selbst-/Regierung von Muslimen untersuchen, vgl. etwa Amir-Moazami 2007 und Tezcan 2011.

Über den Autor

Iman Attia

Iman Attia, Dr. phil., Professorin für Diversity Studies mit den Schwerpunkten Rassismus und Migration an der Alice Salomon Hochschule Berlin; Promotion zum antimuslimischen Rassismus, arbeitet seit Anfang 1990 zum Thema, Arbeitsschwerpunkte: Orientalismus und postkoloniale Theorie, Rassismen und ihre Beziehung zueinander und zu anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen, historisch-politische Bildung, soziale Bewegungen, Poststrukturalismus, Kultursoziologie und Gesellschaftstheorie.

Prof. Dr. Iman Attia

Alice Salomon Hochschule Berlin

University of Applied Sciences

Alice-Salomon-Platz 5
D-12627 Berlin

E-Mail: attia@ash-berlin.eu