

Islam und Rassismus in Deutschland*

PAULA SCHRODE

In diesem Beitrag sollen am Beispiel Deutschland rassistische Strukturen innerhalb islamisch-religiöser Diskurse beleuchtet sowie der Umgang mit Islam und Muslimen im gesamtgesellschaftlichen Diskurs erörtert werden. Dabei soll insbesondere auf kulturalistische Muster aufmerksam gemacht werden, mit denen Menschen, die selbst oder deren Vorfahren aus mehrheitlich muslimischen Ländern zugewandert sind, primär als ›Muslime‹ identifiziert und auf ihre Zugehörigkeit zu ›Islam‹ festgelegt und reduziert werden. So reproduzieren auch Akteure im politischen Feld häufig exakt die in religiösen Diskursen hervorgebrachten Demarkationslinien zwischen sozialen Gruppen. Im Folgenden wird argumentiert, dass Kopplungen zwischen Debatten zum Islam einerseits und muslimfeindlichen Tendenzen andererseits in bisherigen Analysen zu wenig problematisiert wurden.¹

ZU DEN BEGRIFFEN ›ISLAM‹ UND ›RASSISMUS‹

Anhand der Ausführungen von Mark Terkessidis sei zunächst kurz erläutert, wie ›Rassismus‹ verstanden und als Konzept analytisch fruchtbar gemacht werden

* Für kritische Lektüre und wertvolle Anmerkungen danke ich Petra Klug (Leipzig), Danijel Cubelic und Christian Funke (beide Heidelberg).

1 Ursprünglich entstand dieser Beitrag vor den Ereignissen im Rahmen des »Arabischen Frühlings«. Seither ist in den medialen und politischen Diskursen in Deutschland ein wesentlich stärkeres Bewusstsein für die Pluralität von Weltanschauungen und Lebensentwürfen in ›muslimischen‹ Gesellschaften zu beobachten. Die hier aufgezeigten Diskursmuster bestehen dennoch weiterhin fort.

kann.² Terkessidis beschreibt Rassismus als ein komplexes Verhältnis der gesellschaftlichen Produktion von Unterschieden sowie der Aufladung dieser Unterschiede mit Bedeutung und betont die ›Banalität‹ des Rassismus: Während Rassismus im landläufigen Verständnis als »Ausnahme im gesellschaftlichen Funktionieren« oder als »Bruch in der ansonsten friedlichen ›Normalität‹« gelte (Terkessidis 2004: 7 f.), sei gerade die Normalität von Rassismus entscheidend. Terkessidis schließt an Stuart Hall an, der Rassismus als ein Ensemble von Praktiken ökonomischer, politischer und ideologischer Art sieht: »Durch diese Praktiken werden verschiedene soziale Gruppen in Beziehung zueinander und in Bezug auf die elementaren Strukturen der Gesellschaft positioniert und fixiert; diese Positionierungen werden in weitergehenden sozialen Praktiken festgeschrieben und schließlich legitimiert.« (Terkessidis 2004: 9) Terkessidis streicht heraus, dass zwischen den Gruppen ein »spezifisches Ungleichverhältnis« hergestellt werde, indem Unterschiede »als gesellschaftlich relevante Differenz (re-)produziert« werden und quasi als natürlich gelten (Terkessidis 2004: 9). Vor diesem Hintergrund lehnt er Begriffe wie ›Ausländerfeindlichkeit‹ und ›Fremdenfeindlichkeit‹ ab, da sie Teil der Institutionalisierung und letztlich überhaupt erst der Schaffung von ›Fremden‹ oder ›Ausländern‹ als einer Gruppe seien (Terkessidis 2004: 13 f.): Die Bundesrepublik habe »jahrzehntelang den ›Ausländer‹ bzw. den ›Fremden‹ reproduziert«, indem Migranten die Zugehörigkeit abgesprochen worden sei. (Ebd.: 55) Eine Gruppe namens ›Ausländer‹ existiere nur »aufgrund bestimmter institutioneller Prozesse sowie aufgrund eines Prozesses der Wissensbildung«, der sich auf diese Gruppe richte:

»Anstatt nun nach den Bedingungen für die Existenz dieser Gruppe zu fragen und nach den Mechanismen der Wissensbildung, sorgt die Rede von der ›Ausländerfeindlichkeit‹ fast zwangsläufig dafür, dass dieser Gruppe irgendwelche Eigenschaften zugeschrieben werden – vornehmlich kultureller Art. Letztlich besitzt ›Fremdheit‹ somit einen Erklärungswert.« (Terkessidis 2004: 27)

Rassismus ist für Terkessidis etwas, das »die gesamte Gesellschaft als Verhältnis durchwirkt« (ebd.: 11) und somit zu ihrer Normalität gehört; der von ihm als »intentional« bezeichnete Rassismus, also bewusste Akte von Rassismus, sind lediglich Symptome: »Wichtiger als die intentionalen Formen von Rassismus sind

2 Die Wahl fiel auf Terkessidis, weil er für die Vortragsreihe, die diesem Band zugrunde liegt, als Stichwortgeber herangezogen wurde und seine These von der »Banalität des Rassismus« die breitere Debatte zu Rassismus in Deutschland stark beeinflusst hat.

eben jene, die ins ›normale‹ gesellschaftliche Funktionieren eingelassen sind. Diese Formen machen eine bestimmte Gruppe sichtbar, die überhaupt erst als ›Problem‹ identifiziert und zum Ziel von Gewalt werden kann.« (Ebd.: 11) Indem Terkessidis weg von den einzelnen Akteuren geht und stattdessen gesellschaftliche Institutionen wie die Rechtsprechung in den Blick nimmt, distanziert er sich explizit von einer moralisierenden Verwendung des Rassismusbegriffs. (Ebd.: 109)

Im Folgenden verwende ich eine an Terkessidis angelehnte Perspektive auf rassistische Muster, bei der die Produktion sozialer Unterschiede im Zentrum steht, nicht aber notwendigerweise deren Kopplung an Konzepte wie Rasse oder ethnische Herkunft. Daran kann zu Recht kritisiert werden, dass die Unterschiede zwischen klassischen Rassismen und anderen Phänomenen unscharf werden; allerdings soll es nicht darum gehen, das Konzept generell auszuweiten, sondern es heuristisch zu nutzen, um Strukturähnlichkeiten zwischen verschiedenen Formen von Diskriminierung herauszuarbeiten.

Die Ausführungen zum Islam in diesem Artikel beziehen sich auf den unter Muslimen in Deutschland wie auch in der Türkei und den meisten arabischen Ländern dominierenden sunnitischen Islam.³ Talal Asad hat einen Ansatz vorgeschlagen, mit dem sich ›Islam‹ als eigene soziale Konfiguration abgrenzen lässt, ohne ihn essentialistisch zu definieren und anhand festgelegter Kulturmerkmale oder Glaubenssätze zu identifizieren: »Islam as the object of anthropological understanding should be approached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves, the manipulation of populations (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges.« (Asad 1986: 7) Was dies impliziert, fasst Asad noch konkreter, indem er vom Islam als einer Tradition spricht, »that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith«. (Ebd.: 14) Der Korantext gilt nach vorherrschender religiöser Interpretation als wörtliche Rede Allahs an die Menschen und bildet zusammen mit je nach Subtradition variierenden Kanons von Hadithen, d. h. Kurztexten, die als authentische und beispielhafte Überlieferungsfragmente des Wirkens und Handelns Muhammads verstanden werden, einen normativen Bezugsrahmen für die von Asad beschriebene diskursive Tradition. Wenn Asad betont, dass diese Konzeptualisierung »dem muslimischen Verständnis« von Islam entspreche, so ließe sich entgegnen, dass dieser Ansatz Traditionen wie das Ale-

3 Für 2009 wurde eine Gesamtzahl von 3,8-4,3 Mio. in Deutschland lebender Muslime ermittelt. (Haug/Müssig/Stichs 2009: 78) Unter den 74,1% Sunniten (ebd.: 97) bezeichnen sich 90,4% als »eher« bis »sehr stark gläubig« (ebd.: 141); 22,2% geben an, Mitglied einer religiösen Vereinigung zu sein. (Ebd.: 169)

vitentum auszublenden scheint. Tatsächlich verweist die Geschichte der Aleviten aber auf die Hegemonie des skizzierten Diskurses, denn ein sich islamisch definierendes Alevitentum wurde und wird im religiösen Feld nach wie vor marginalisiert. Um Essentialisierungen zu vermeiden, muss eine Analyse daher stets auch Strukturen von Macht und Orthodoxie sichtbar machen. (Ebd.: 15)

Jede Referenz auf Koran und Hadith im religiösen Diskurs bekräftigt und erneuert implizit deren Normativität, die sich in einer Gleichsetzung von Islam und religiösem »Gesetz« bzw. Scharia manifestiert.⁴ Der Begriff »Scharia« beschreibt die Vorstellung, dass von Allah gesandte Offenbarungen konkrete und verbindliche Handlungsanweisungen und Normen für alle Muslime transportieren und entsprechend eine zentrale Instanz im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben zu bilden haben. Die Existenz von Normen in einem sozialen Kontext impliziert nicht notwendigerweise, dass diese *individuell* befolgt werden, sondern lediglich, dass sie *sozial* wirksam und potentiell mit Sanktionen belegt sind; ein Beispiel ist der Umgang mit außerehelichem Geschlechtsverkehr.

»Tradition« steht bei Asad nicht für einzelne Elemente der Überlieferung, sondern bezieht sich auf die Überlieferungspraxis und ihre diskursiven Funktionen: Traditionen seien Diskurse, die auf die Kontrolle bestimmter Orthodoxien bzw. Orthopraxien abzielen. (Asad 1986: 14)⁵ Die Quellentexte selbst sind also nicht als Essenz des Islams misszuverstehen, sondern Islam ist die diskursive Tradition, die auf diese Texte in sich ständig neu regulierender Weise Bezug nimmt. In diesem Sinne bezeichnet Michel Foucault Diskurse als Praktiken, »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«. (Foucault 1973: 74) Asads Ansatz fokussiert somit den diskursiv konstruierten Charakter von Islam als Teil der sozialen Wirklichkeit.

Ein zentraler Aspekt bei Foucault ist die Macht des Diskurses über die Individuen bzw. »Diskurssubjekte«. Hier bestehen Parallelen zu der Perspektive von Terkessidis, die mehr auf gesellschaftliche Institutionen abhebt als auf die Akteure als Individuen. Die multiple Lebenswirklichkeit eines Individuums wird jedoch auf ganz unterschiedliche Weisen von den Diskursen diverser Milieus geprägt. Eine Unterscheidung zwischen »muslimisch« und »islamisch« ist daher unerlässlich: Islam ist, Asad folgend, eine diskursive Tradition, und ein Muslim

4 Waardenburg 2000: 52 f.; auch hier gilt, dass dies nicht für alle Formen von Islam gilt, wohl aber für diejenigen sunnitischen Diskurskontexte, denen sich der vorliegende Beitrag widmet. Jacques Waardenburg spricht von der normativen Dimension des Islams als einer sozialen Tatsache, zu der sich Muslime in Bezug setzen. (Ebd.: 50)

5 Zu Alasdair MacIntyres Traditionsbegriff, auf den sich auch Asad bezieht, siehe Anjum 2007: 661.

derjenige, der sich – unabhängig von Motivation und Intention – in irgendeiner Weise als zu ihr zugehörig verortet oder als zugehörig verortet *wird*.⁶ Sich als ›Muslim‹ zu bezeichnen oder bezeichnet zu werden, kann von Individuen nicht nur mit verschiedenen Inhalten verbunden werden, sondern unter vielfältigen Identitäten auch an ganz unterschiedlicher Stelle rangieren. Während als ›muslimisch‹ alles bezeichnet werden kann, was sich auf Muslime bezieht und in dieser Hinsicht charakterisiert werden soll, bezeichne ich als ›islamisch‹ den Bezug auf Islam als eine spezifische diskursive Tradition. Nicht jeder ›muslimische‹ Diskurs ist demnach auch ein ›islamischer‹, und keinesfalls hat alles, was ein Muslim tut oder äußert, mit Islam zu tun. Wenngleich wir auch unbewusst Subjekte von Diskursen sind, sollen die folgenden Ausführungen deutlich machen, warum eine Differenzierung zwischen Muslimen und pluralen Identitäten muslimischer Individuen einerseits und Islam als diskursiver Tradition und normativem Bezugssystem andererseits im Zusammenhang mit Rassismus entscheidend ist.

RASSISTISCHE STRUKTUREN IM SUNNITISCH-ISLAMISCHEN DISKURS

Terkessidis kritisiert, dass Rassismus durch den öffentlichen Fokus auf Rechts extremismus auf seine extreme Variante reduziert und lediglich als Handlungsweise Einzelner konzipiert werde; die Gesellschaft als Ganze könne so »vom ›Generalverdacht‹ entlastet werden«. (Terkessidis 2004: 67 f.) Selbst wenn der Gewalttäter als gesellschaftliches Symptom betrachtet wird, werde er nicht mit einem als sozialem Phänomen verstandenen Rassismus in Verbindung gebracht, sondern, so Terkessidis, »mit falschen Erziehungsstilen [...], fehlgeleiteter Männlichkeit, dem neuen Antlitz des Kapitalismus, der Verleugnung des Nationalen in Deutschland, der Überflutung mit Gewaltdarstellungen in den Medien oder mit sozialen ›Integrations-Desintegrationsdynamiken««. (Ebd.) Sieht man von dezidiert islamkritischen Diskursen ab, werden in Erklärungsversuchen zu diskriminierenden Praktiken in muslimischen Milieus häufig religiöse Normen und Diskurse ausgeklammert – womöglich unter den populären Prämissen, dass Religion als ›innerliches‹ Phänomen kein sozialer Faktor, jedenfalls aber im Kern ›gut‹ sei. Allenfalls wird zugestanden, dass derartige Praktiken über Umwege mit Islam zu tun haben könnten, etwa als Reaktion auf ein schlechtes Image des Islams oder auf Vorbehalte in der Mehrheitsgesellschaft; also in einer

6 Auf die besondere Problematik der Fremdbezeichnung wird an späterer Stelle noch eingegangen.

ähnlichen Argumentation, in der deutscher Mehrheitsrassismus von einigen Stimmen in einem Opferdiskurs gerade mit einer »Verleugnung des Nationalen« in Deutschland in Verbindung gebracht wird, wie Terkessidis kritisiert (s. o.). Religion geht jedoch im öffentlichen wie privaten Raum mit konkreten Machtansprüchen einher. Wenn Achim Bühl kritischen Stimmen vorwirft, dem Islam »alles in die Schuhe zu schieben«, *statt* »soziologisch zu prüfen, inwiefern und inwieweit es sich jeweils um nationale, regionale, sozialstrukturelle, politische, bildungsspezifische, kulturelle oder religiöse Phänomene handelt« (Bühl 2010: 185), so konstruiert er Islam als etwas, das *außerhalb* der aufgezählten Sphären sozialer Realität existiert: Religion wird dem gesellschaftlichen Zugriff entzogen und gleichsam sakralisiert. Im Folgenden soll hingegen danach gefragt werden, inwieweit sunnitisch-islamische Diskurse dazu beitragen, rassistische Strukturen zu erzeugen und zu reproduzieren. Hierzu werden vor allem Quellen türkischer und arabischstämmiger sunnitischer Autoren herangezogen, die Verbreitung im Umfeld deutscher Moscheegemeinden finden. Sie repräsentieren somit entsprechend den obigen Ausführungen nicht »die Muslime«, aber bestimmte, institutionalisierte religiös-islamische Diskursfelder.

In Muhammad Rassouls Abhandlung *Die Brüderlichkeit im Islam* (Rassoul 1979) wird ein zentrales Narrativ für das Selbstverständnis der religiösen Gemeinschaft angeführt.⁷ Der zum Islam bekehrte schwarze Sklave Bilal b. Rabah wird gefoltert, damit er Allah verleugnet, bleibt aber standhaft und wird schließlich vom Kalifen Abu Bakr freigekauft und von den ersten Muslimen als Glaubensbruder aufgenommen:

»Bilal ist der erste Gebetsrufer [...] des Islam. Später nimmt er das Amt eines Feldmarschalls ein und kämpft in vielen Schlachten im Namen Allahs. [...] Hier zeigt sich, dass die Brüderlichkeit im Islam keinen Rassismus kennt, so dass ein Farbiger zum Oberbefehlshaber über Menschen anderer Hautfarbe werden kann.« (Rassoul 1979: 10)

Eine zweite wichtige Referenz ist die letzte Predigt Muhammads, die er auf seiner Wallfahrt nach Mekka gehalten haben soll. In einer Grußbotschaft zum Opferfest zitiert die »Muslimische Jugend Deutschlands« (MJD) vor dem Hintergrund, dass »Geschwister« unterschiedlichster Herkunft nach Mekka anreisen, einen Teil jener Predigt, nach dem »ein Araber keinen Vorzug vor einem Nicht-

7 Muhammad Rassoul war Leiter des von 1978 bis 2001 bestehenden Islamischen Zentrums für Da'wa und Information in Köln (Spuler-Stegemann 1998: 91) und ist Autor zahlreicher deutschsprachiger Bücher zum Islam, etwa bei Islamische Bibliothek, arcelmedia und Buchhandlung Attawhid.

araber und ein Nichtaraber keinen Vorzug vor einem Araber« habe, »noch ein Weißer besser als ein Schwarzer oder ein Schwarzer besser als ein Weißer ist, außer durch Gottesfürchtigkeit«. Diese Lehre, so heißt es weiter, ersticke »Rassismus in jedweder Form bereits im Keim«.⁸

Rassismus wird hier als Diskriminierung aufgrund von ethnischer Abstammung oder Hautfarbe gefasst. Während Muslime in Deutschland sich zunächst stark in ethnisch geprägten Kulturvereinen oder Moscheen organisierten, gibt es parallel dazu eine zunehmend dynamische interethnische Dimension. Im Zuge kultureller Transfers wird gerade unter jungen und gebildeten Muslimen die Universalität des Islam betont: Der »wahre Islam« sei jenseits von kulturellen Bräuchen und nationaler oder regionaler Identität zu finden und überwinde durch Herkunft gesetzte Grenzen.⁹ Mit einer solchen religiösen Argumentation gelingt es etwa jungen Muslimen, gegen Vorbehalte der Eltern die Heirat eines Partners aus einer anderen ethnischen Gruppe durchzusetzen: Diskriminierung nach Abstammung widerspricht dem religiösen Konsens, sich als egalitäre und solidarische Gemeinschaft zu verstehen. So schreibt Rassoul:

»Das Prinzip der Gleichheit unter allen Brüdern und Schwestern im Islam erzeugt in ihren Seelen das Gefühl einer würdigen Verbundenheit und schenkt jedem Einzelnen ein grenzenloses Vertrauen gegenüber seinen Mitmenschen, das er hoch zu schätzen weiß. Es verhindert Rassenhass und Diskriminierung und schafft somit eine große Völkerfamilie, die in Frieden und Gerechtigkeit leben kann.« (Rassoul 1979: 7)

Unter der Überschrift »Brüderlichkeit als Basis für die islamische Gesellschaft« heißt es weiter:

»Aus all dem Vorangegangenen ersehen wir, dass die islamische Gesellschaft Macht gegen den Unglauben hat. Sie ist gütig und barmherzig gegenüber den Gläubigen. Jedes Individuum in der islamischen Gesellschaft soll Schutz erhalten für Leib und Seele. Die ganze Gemeinschaft, jung und alt, Mann und Frau, schwarz und weiß, ist eine Einheit wie ein Körper. [...] Natürlich gehören auch die Kinder zur islamischen Gemeinschaft, und sie soll Liebe und Verständnis für diese Kinder hegen; denn die Kinder von heute sind die Männer und Frauen, die Väter und Mütter der Zukunft. [...] Und wenn sie erwachsen sind,

8 <http://www.muslimische-jugend.de/id-gru%C3%9Fwort-des-mjd-vorstands> (Zugriff: 22.6.2011).

9 Zur Ablehnung des »kulturellen Islam« und der Bedeutung der Entterritialisierung von Islam für den von Olivier Roy so bezeichneten »Neofundamentalismus« siehe Roy 2006: 254-272 sowie zum »renovierten Universalismus« Tiesler 2006: 105 ff.

werden sie nie vergessen, dass sie von klein auf zu dieser Gemeinschaft gehörten. Um diese Normen zu begreifen, müssen wir verstehen, dass sie göttlichen Wert haben. Sie sind im Qur'an und in der Sunna [im Wesentlichen die Hadithe, Anm. d. Verf.] begründet.« (Rassoul 1979: 18)

Wie die Zitate andeuten, werden Grenzen weniger auf Grundlage von Herkunft und Abstammung, durchaus aber in der Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen konstruiert. Die islamische Rechtstradition sieht für Personen je nach Gruppenzugehörigkeit unterschiedliche Behandlung und Rechte vor, wobei unter Nichtmuslimen zwischen Polytheisten und den vergleichsweise privilegierten ›Schriftbesitzern‹,¹⁰ also Juden und Christen, unterschieden wird. Je nach Situation und Einzelfall vertreten sunnitische Gelehrte geregelte Formen der Annäherung, Distanz oder strikte Meidung. Rassoul zählt allgemeine Gebote und Verbote im Umgang muslimischer ›Brüder‹ untereinander auf und nennt bei den Verboten an erster Stelle:

»Du sollst keinen, der nicht dein Bruder im Islam ist, zum Freund nehmen. Dieses Verbot ergibt sich u. a. aus Vers 28 der 3. Sura, der lautet: ›Die Gläubigen sollen die Ungläubigen [ar. *al-kafirina*, Anm. d. Verf.] nicht statt der Gläubigen zu Beschützern nehmen; und wer solches tut, der findet von Allah in nichts Hilfe.« (Rassoul 1979: 16)

Dieser Standpunkt ist im Kontext einer pluralen Gesellschaft bereits recht extrem. Terkessidis folgend ist jedoch vor allem die ›Banalität‹ religiöser Diskriminierung zu beleuchten, also ihre strukturelle und innerhalb des Systems als ›normal‹ empfundene Seite. Was gemäßigte wie radikalere Standpunkte im sunnitischen Rechtsdiskurs vereint, ist die in der Regel unhinterfragte grundsätzliche Reproduktion der Einteilung von Menschen in Muslime und Nichtmuslime. Im Handbuch *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* des international einflussreichen arabischen Fernsehscheichs Yusuf al-Qaradawi herrscht eine milde Rhetorik gegenüber Nichtmuslimen, und es wird betont, dass »der Islam den Muslimen nicht verbietet, freundlich und großzügig zu Angehörigen anderer Religionen zu sein, selbst wenn es sich um Götzendiener und Polytheisten handelt.« (Qaradawi 1989: 286) Auch wird betont, dass einem *dhimmi*, also einem Juden oder Chris-

10 Unter die so genannten ahl al-kitab (›Leute des Buches‹) fallen die Angehörigen derjenigen religiösen Traditionen, die laut islamischer Lehre über gewisse Anteile der ›wahren‹ Offenbarung verfügen bzw. verfügt haben. Zu historischen Hintergründen der rechtlichen Stellung von ahl al-kitab bzw. ahl adh-dhimma siehe Cohen 1994: 52-74.

ten, der unter muslimischer Dominanz lebt, Rechte zustünden, die ihm kein Muslim vorenthalten dürfe. (Ebd.: 287 f.) Die Unterscheidung religiöser Gruppen wird somit zwar in ihren benachteiligenden Aspekten relativiert, als Bestandteil der sozialen Praxis aber diskursiv reproduziert und bestätigt. Tatsächlich zeigt sich bei zentralen Praktiken der Materialisierung von Gruppengrenzen große Einigkeit zwischen Hardlinern und gemäßigeren Stimmen: Nicht nur bei al-Qaradawi, sondern wohl in den allermeisten Moscheegemeinden in Deutschland herrscht die Rechtsmeinung vor, dass eine muslimische Frau keinen Nicht-muslim heiraten darf.¹¹ Lediglich jüdische und christliche Frauen dürfen »eingeheliratet« werden, mit Atheisten und Polytheisten ist jedwede Eheschließung verboten. In einem religiösen Handbuch, das von einem früheren Vorsitzenden der staatlichen türkischen Religionsbehörde verfasst wurde und ein Standardwerk im Umfeld der DİTİB ist, heißt es:

»Ein Muslim darf eine Frau heiraten, die den *Ahl al-Kitāb*, den so genannten Buchreligionen angehört, aber nicht eine Götzendienerin. [...] Eine *Muslimin* darf aus religiöser Sicht *nie einen Nicht-Muslim* heiraten. Eine solche Heirat wird nie zugelassen. Ein solches Verhalten widerspricht der islamischen Ehre und dem Glück bzw. dem Heil der Muslimin.« (Bilmen o.J.: 384; Hervorh. i. Orig.)

Wenngleich häufig rationalisierende und relativierende Begründungen für diese Norm vorgetragen werden, so wird doch eine Grenze bekräftigt, die als absolut und bindend gilt.

Terkessidis betrachtet die Normalität der Trennung zwischen »uns« und »ihnen« als konstitutiv für Rassismus und damit als das eigentlich erklärungsbedürftige Phänomen. (Terkessidis 2004: 84) Die »Schaffung« bestimmter Gruppen versteht er als Teil eines »Dispositivs«, also eines Macht/Wissen-Komplexes nach Foucault: Es ist nicht »der Rassist«, der den »Minderwertigen« schafft, sondern »eine bestimmte institutionelle Praxis, die in ihrem Funktionieren das Andere wie auch das Eigene in einem Verhältnis der Ungleichheit hervorbringt«. (Ebd.: 96) Foucaults Ansatz betrachtet normative Wissensbestände in ihrer Kopplung an soziale Praktiken und Diskurse als gesellschaftliche Institutionen oder »soziale Tatsachen«. Die soziale Wirklichkeit ist vielschichtig: Was sich in

11 Vgl. Al-Qaradawi 1989: 159 f. sowie unter anderem auf der Homepage des »Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V.« (ZMD), wo unter der Rubrik FAQ zu der Frage »Warum darf eine muslimische Frau keinen Nicht-Muslim heiraten?« mit der Schutzbedürftigkeit der muslimischen Frau argumentiert wird (<http://islam.de/1641.php#-juc/mischehe03.html>, Zugriff: 22.6.2011).

der islamischen Diskurstradition aus religiösen Rechtswerken zitieren lässt, bekommt zwar in bestimmten Milieus bereits *per se* sozial wirksames normatives Gewicht zugeschrieben, wird aber in Referenzstrukturen wie Familie, Ehre, Konformität und ›common sense‹ bisweilen auch unabhängig von einer direkten religiösen Auseinandersetzung reproduziert.¹²

Im Zusammenhang mit Gruppenreproduktion ist nicht nur das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen angesprochen, sondern auch dasjenige zwischen Wir-Gruppen-Kollektiv und Individuum sowie Genderrollen. Die Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen schafft eine normativ besetzte Wir-Gruppen-Identität, die Gegenstand religiöser Diskurse ist. Zur idealisierten Einbindung des muslimischen Individuums ins Kollektiv schreibt Rassoul:

»Der Islam gewährt in seiner Gesetzgebung [...] drei Arten von Bindungen besonderen Schutz. Für die Familie als Kernzelle der islamischen Gesellschaft gibt es strenge Maßstäbe, um sie in der besten Form aufrechtzuerhalten. Denselben Schutz genießt die Bindung durch Heirat, weil diese zum Fundament der Familie gehört. Der Schutz der Brüderlichkeit im Islam wird noch strenger geregelt und überwacht. Für die Brüderlichkeit im Islam steht ein umfangreicher Katalog von Maßnahmen zur Verfügung, die die Unversehrtheit der Brüderlichkeit garantieren; und dies geschieht mit Recht, weil die Existenz der gesamten islamischen *Nation* [ar. *umma*] ohne diese Brüderlichkeit unvorstellbar wäre.« (Rassoul 1979: 6)

Die Kehrseite dieser Einbindung sind Muster struktureller Gewalt, die eine vom Kollektiv unabhängige Identitätssuche behindern und sich als rassistische Identitätspolitik nach innen beschreiben ließen. Al-Qaradawi zitiert einen Hadith, nach dem Muhammad gesagt haben soll: »Das Blut eines Muslims zu vergießen ist nicht erlaubt, außer in drei Fällen: Leben für Leben, ein verheirateter Mensch, der *zina* [Unzucht; Anm. d. Verf.] begeht und jemand, der sich von seiner Religion abwendet und sich von der Gemeinschaft abtrennt.« (Al-Qaradawi 1989: 276 f.) Mit diesem Urteil, das auch in Kontexten, in denen seine Umsetzung nicht zu erwarten ist, eine prinzipielle Drohung darstellt, erhält die idealisierte Gleichheit und Brüderlichkeit repressiven Charakter. Für ein Individuum, das im Sinne der Scharia als Muslim geboren wurde, ist keine Wahlfreiheit hinsichtlich der religiösen Gruppenzugehörigkeit vorgesehen: Die soziale Zuordnung ist *innerhalb* der Gruppe untrennbar an Abstammung gekoppelt.¹³

12 Vgl. hierzu u. a. die Milieustudie von Ahmet Toprak 2007.

13 Außerhalb der Gruppe existiert diese Kopplung aus islamischer Perspektive nicht, da eine Person unabhängig von ihrer Abstammung zum Islam konvertieren kann; dieser

Ebenfalls ›angeboren‹ ist die Verpflichtung auf feste Genderrollen innerhalb eines heteronormativen binären Systems, das Männern und Frauen unterschiedliche Rechte und Handlungsmöglichkeiten zuschreibt. In einem religiösen Handbuch aus dem Umfeld des populären türkischen Kreationisten Adnan Oktar alias Harun Yahya wird die Rolle des Mannes als »Vorstand des Haushaltes«, »Hausvater« und »Vertreter der Familie im öffentlichen Leben« festgesetzt. Der Mann stehe nach dem Koran »in der islamischen Familie« eine Stufe höher als die Frau und darf als Haupt der Familie von seinen Frauen Gehorsam verlangen (Okusan o.J.: 299). Aufgrund ihrer ›vornehmsten‹ Aufgabe und ihrer Reize sei ferner der Ort ›der islamischen Frau‹ vornehmlich das Haus. Auch bei al-Qaradawi heißt es zur Ehe:

»Wegen seiner natürlichen Fähigkeit und Verantwortung, für seine Familie zu sorgen, ist der Mann der Vorstand von Haushalt und Familie. Er hat Anspruch auf Gehorsam und Zusammenarbeit seitens der Frau, und sie darf sich nicht gegen seine Autorität auflehnen und derart Auseinandersetzungen verursachen. Ohne einen Kapitän würde das Schiff des Haushalts kentern und sinken.« (Al-Qaradawi 1989: 175)

Diese Regeln werden im Diskurs häufig mithilfe stereotypisierter Merkmale von Männern und Frauen plausibilisiert, doch betont Terkessidis, dass klassische Stereotypen, also das ›Wissen‹ um zuvor produzierte ›Gruppen‹, erst als sekundäre Folge einer institutionellen Praxis – in diesem Fall religiös legitimierter Familienstrukturen – entstehen. Die Stereotypen betreffen Frauen wie Männer: Letzteren wird zugeschrieben, per gottgegebenem Geschlecht zu einer Gruppe zu gehören, die über besonderen Weitblick, Vernunft, Verantwortungsfähigkeit usw. verfügt.¹⁴

Geschlechtliche und andere Formen von Ungleichheit sind nicht nur strukturell verwandt, sondern oft auch empirisch miteinander verwoben. (Kerner 2009: 36) Rassismen wie Sexismen konstruieren kategoriale Unterschiede zwischen ›Gruppen‹, die mit einer »Naturalisierung und damit Fixierung ihrer vermeintli-

Schritt gilt dann jedoch als irreversibel und determiniert außerdem die Zugehörigkeit der Nachkommen. Da die Kategorie ›Muslim‹ nicht nur individuellen Bekenntnischarakter als Selbstbezeichnung hat, sondern auch eine Kategorie der sozialen und religionsrechtlichen Zuordnung ist, reproduziert ihre Verwendung also unter Umständen systeminterne Zwänge.

14 Vgl. hierzu auch Breuer 2008: 26-31.

chen Charakteristika« einhergehen. (Ebd.: 39 f.)¹⁵ Diese Differenzzuschreibungen werden verwendet, »um Formen der Stratifikation und der Segregation zu legitimieren«, so Kerner: »Der jeweils angemessene Ort einer Person innerhalb – oder auch außerhalb – einer Gesellschaft wird abgeleitet aus ihrer Gruppenzugehörigkeit und den spezifischen Charakteristika, die den unterschiedlichen Gruppen zugeschrieben werden.« (Ebd.: 40)¹⁶ Besonders zu berücksichtigen sind Verschränkungen von Zuschreibungen, wozu Kerner bemerkt: »Die sexistische Sorge um Reproduktion und die rassistische Sorge um Homogenität sowie die Verhinderung von Vermischungen sind kompatibel – und können sich zu einem bevölkerungspolitischen oder, um ein anderes Vokabular zu verwenden: biopolitischen Komplex verknüpfen.« (Ebd.: 42) Der Begriff ›Intersektionen‹ steht dabei als »Chiffre für alle möglichen Weisen des machtdurchwirkten Zusammenspiels unterschiedlicher Differenz- bzw. Diversitätskategorien«. (Ebd.: 45)¹⁷ Ein Beispiel hierfür ist der Komplex islamischer Familien-, Ehe- und Heiratsdiskurse. Im bereits zitierten Handbuch der türkischen Religionsbehörde wird zunächst die Geschwisterlichkeit unter den Muslimen betont, und es ist von der starken gegenseitigen Bindung aller Muslime ungeachtet der Nationalität zueinander die Rede. Sodann heißt es: »Die Vermehrung und Stärkung der Muslime, der Schutz ihrer Heimat und Existenz hängen vom Familienleben ab. In diesem Sinne sind Gründung und Fortsetzung einer Familie eine wichtige islamische Verpflichtung.« (Bilmen o.J.: 382) Heteronormativität und die Bestimmung zur Reproduktion der muslimischen Gemeinschaft betreffen beide Geschlechter; die Lebensform der Ehe zwischen Mann und Frau als Norm wird moralisch mit dem

15 Wie im klassischen Rassismus dient beim Sexismus nicht soziale Gruppenzugehörigkeit oder Herkunft, sondern physische Distinktion als Grundlage für Zuschreibungen: »[I]m Falle von rassistischen und sexistischen Zuschreibungen dominiert die Vorstellung, sie gründeten in der menschlichen Natur; weshalb rassistische und sexistische Differenzzuschreibungen eben meist naturalisierte Differenzzuschreibungen sind, die überzeitliche oder wenigstens langfristige Gültigkeit beanspruchen.« (Kerner 2009: 37)

16 Neben diesen Strukturanalogien zwischen Rassismen und Sexismen gibt es natürlich auch Unterschiede. So weist Kerner darauf hin, dass die Muster von Inklusion und Exklusion jeweils auf ganz unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind. (Kerner 2009: 41 f.)

17 Vgl. auch Winker/Degele, die »Intersektionalität« als »kontextspezifische, gegenstandsbezogene und an sozialen Praxen ansetzende Wechselwirkungen ungleichheitsgenerierender sozialer Strukturen (d. h. von Herrschaftsverhältnissen), symbolischer Repräsentationen und Identitätskonstruktionen« fassen. (Winker/Degele 2009: 15)

Pflichtgedanken untermauert. Kerner spricht hinsichtlich des Überschneidens von Rassismus und Sexismus von einem »komplexen Ineinandergreifen unterschiedlicher Institutionengefüge« (Kerner 2009: 48) und plädiert für eine multidimensionale Konzeptionalisierung des Verhältnisses zwischen Rassismen und Sexismen: So ist die islamische Reglementierung von Mischehen nicht auf eine rassistische Identitätspolitik nach außen zu reduzieren, sondern basiert auch auf repressiven Strukturen nach innen.

»MUSLIME« IM SPANNUNGSFELD RASSISTISCHER ZUSCHREIBUNGEN

In der wissenschaftlichen Literatur zu Deutschland wird vornehmlich Rassismus behandelt, der von Personen ohne Migrationshintergrund und – in dem Maße, in dem Rassismus gegenüber Muslimen in den Fokus rückt – von Nichtmuslimen ausgeht, also von der so genannten »Mehrheitsgesellschaft«. ¹⁸ Rassismus wird damit primär als nichtmuslimisches Phänomen umrissen. Wie wir gesehen haben, entspricht diese Sichtweise dem verbreiteten religiösen Selbstverständnis. So schreibt Nadeem Elyas, ehemals Vorsitzender des »Zentralrats der Muslime in Deutschland« (ZMD): »Kein Muslim, der sich rassistisch verhält, kann sich auf den Islam berufen und bei ihm Rechtfertigung für irgendeine diskriminierende Handlung suchen. [...] In Sachen Diskriminierung und Rassismus sind die Muslime also in den wenigsten Fällen die Täter, vielmehr sind sie Opfer solcher Handlungen.« (Elyas 1997: 28)

Jährliche Erhebungen an der Universität Bielefeld zu »gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« in Deutschland zeigen, dass Vorbehalte gegenüber Muslimen in hohem Maße verbreitet sind. ¹⁹ Beinahe die Hälfte der Befragten erklären etwa, sie hätten Probleme damit, in eine vor allem von Muslimen bewohnte Gegend zu ziehen. (Heitmeyer 2002: 115 und 229) Zwar kann man fragen, ob dies zwangsläufig auf gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit hinweist oder eher darauf, dass die Antwortenden dabei konkrete sozial schwache Quartiere assoziieren; dennoch bleibt die – im Item freilich vorgegebene – Kopplung an eine Gruppe »Muslime« problematisch. Migranten wie die türkischstämmigen,

18 Rassismus in muslimisch geprägten Milieus wird bislang beinahe ausschließlich von Praktikern im sozialen Bereich wie Lehrern oder Sozialarbeitern thematisiert (siehe Posor/Meyer 2009 u. a.).

19 Langzeitstudie des Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung (IKG), siehe Heitmeyer 2002-2010.

bei denen von einer landläufigen Kategorisierung als ›Muslime‹ auszugehen ist, sehen sich nach verschiedenen Studien häufiger Benachteiligungen ausgesetzt als nichtmuslimische Migranten. Es liegt nahe, dass solche Tendenzen mit einer nachweisbar breiten Ablehnung des ›Islams‹ in der Bevölkerung zu tun haben, die mit diskriminierenden Praktiken gegenüber als ›Muslimen‹ klassifizierten Personen korreliert.²⁰ In den Wochen nach dem 11. September 2001 etwa war in Deutschland eine deutliche Welle von Übergriffen auf Muslime zu verzeichnen. (Gast 2002: 230 f.) Kopftuchtragende Frauen erleben regelmäßig abfällige Bemerkungen und Pöbeleien. Eine negative Bewertung des Islams scheint häufig zusammen mit einer reduktionistischen Identifizierung muslimischstämmiger Menschen als Repräsentanten des Islams zu generell feindseligen Haltungen gegenüber ›Muslimen‹ zu führen. Entsprechend versuchen rechtsextreme Gruppierungen gezielt, mit ihrer Propaganda an Vorbehalte anzuknüpfen und Kritik auf ihre Weise zu instrumentalisieren.²¹

Die wissenschaftlichen Ansätze, existierende rassistische Korrelationen von Religionskritik und Ausgrenzungspraktiken angemessen zu problematisieren, bleiben jedoch unbefriedigend. Das erwähnte Bielefelder Forschungsprojekt stellt pauschale Vorbehalte gegenüber und Tendenzen zur Diskriminierung von als ›Muslime‹ kategorisierten Personen als Teil eines Gesamtkomplexes ›Islamophobie‹ dar, in dem einerseits ablehnende Einstellungen und distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen sowie aber auch andererseits pauscha-

20 Für eine Zusammenstellung empirischer Daten siehe Peucker 2010; allerdings fordert der Autor eine weitere konzeptionelle Schärfung der diesbezüglichen Analysen, da die genauen Zusammenhänge von Diskriminierung vielfach ungeklärt seien.

21 Bei der NPD spricht man von einer »Eisbrecherfunktion« der »Moslemkritik«, die »für die viel weitergehende Ausländerkritik der nationalen Opposition« strategisch zu nutzen sei (Brodkorb 2010); vgl. auch die Antwort von Markus Beisicht von der rechtsextremen Bürgerbewegung »pro Köln« auf die Frage der »Jungen Freiheit«: »Pro Köln ist also keine Anti-Moscheebau-Bürgerinitiative, sondern ein rechtes Parteiprojekt, das nur in diesem Gewand daherkommt?« – Beisicht: »So könnte man sagen. Das Thema Islamisierung drückt die Menschen und es liegt uns politisch nahe, also haben wir es uns ausgesucht. [...] Gerade in Großstädten kann man damit punkten! Wir haben die Marktlücke besetzt, und es ist uns der Einbruch in Schichten gelungen, die wir sonst nicht erreicht hätten.« (JF vom 9.9.2008 unter <http://www.jf-archiv.de/200839091910.htm>, Zugriff: 22.6.2011); siehe auch u. a. Häusler 2008 und Becher 2010.

le Abwertungen ›der islamischen Kultur‹ zusammengefasst werden.²² Bei der Erhebung wird etwa ein Item mit der Formulierung »Für mich sind die verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen kaum zu unterscheiden« verwendet und hohe Zustimmung dahingehend interpretiert, dass die befragte Person ein homogenes – und damit möglicherweise einseitig negatives – Bild vom Islam hat. (Leibold/Kühnel 2006: 143 sowie 137-140) Dass aber in jedem Fall ›der Islam‹ als maßgeblich herangezogen wird, wenn es um ›Muslime‹ geht, wird nicht problematisiert, sondern die Identifizierung muslimischer Individuen mit Islam und entsprechende kulturalistische Zuschreibungen werden indirekt gestützt.²³ Fehlende Zustimmung zu pauschalisierenden Aussagen wie ›der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht‹ und »islamische und west-europäische Wertvorstellungen lassen sich miteinander vereinbaren« fließt ebenso in die Messung ein wie die Aussage »Muslimen sollte die Einwanderung nach Deutschland untersagt werden«²⁴ und bildet so mit die Grundlage für die Erfassung einer »generell ablehnenden Einstellung gegenüber Muslimen«. (Heitmeyer 2005: 20; 23) Indem suggeriert wird, dass Menschen, die aus mehrheitlich muslimischen Ländern stammen, gleichsam intrinsisch mit dem Islam verbunden seien, reproduziert man ein Verständnis, nach dem Menschen über Gruppenidentitäten zu definieren und nicht von ›ihrer Kultur‹ zu trennen sind. Kultur wird

22 Vgl. die Definition bei Heitmeyer: »Islamophobie bezeichnet die Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der Gruppe der Muslime, ihrer Kultur und ihrer öffentlich-rechtlichen wie religiösen Aktivitäten« (Heitmeyer 2005: 25) sowie bei Leibold und Kühnel als »generell ablehnende Einstellungen gegenüber Muslimen, pauschale Abwertungen der islamischen Kultur und distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen«, wobei das dritte Phänomen als Resultat der beiden ersten interpretiert wird. (Leibold/Kühnel 2006: 137)

23 Auch in der einflussreichen Definition der Commission on British Muslims and Islamophobia des britischen Runnymede Trust wird ›Islamophobie‹ primär an der Wahrnehmung und Haltung gegenüber einem abstrakten ›Islam‹ festgemacht, der unhinterfragt in Stellvertreterschaft für ›die Muslime‹ gesetzt wird: »The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the 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.« (The Runnymede Trust 1997: 4; zur genaueren Erläuterung der einzelnen Merkmale von ›Islamophobie‹ siehe ebd.: 4-12).

24 Hier stellt die Formulierung des Items allerdings selbst eine problematische Verknüpfung verschiedener Themen her, indem sie eine Gruppe vorgibt, die allein über den Islam definiert wird (siehe auch Klug 2010: 23).

dabei an Religion gekoppelt und als homogenes Produkt religiöser Eliten gefasst. Die gesellschaftliche Anerkennung der ›Gruppe‹ hängt dieser Logik folgend dann von der Frage ab, ob jene Kultur ›Bewundernswertes‹ hervorgebracht hat.

Eine Pressemitteilung der Universität Münster zur Studie *Religiöse Vielfalt in Europa* von 2010 trägt die Überschrift »Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen«. Im Text freilich ist davon die Rede, dass zwar tatsächlich nur ein knappes Drittel der Befragten Moscheeneubauten und noch weniger Personen den Bau von Minaretten oder die Einführung eines islamischen Feiertages befürworten, konkrete Kontakte mit Muslimen aber mehrheitlich als positiv beurteilt werden.²⁵ In den westlichen Bundesländern stimmen etwa 90% dem Satz zu: »Wenn Ausländer sich an unsere Gesetze halten, kommt es auf ihre Religion nicht an« (Melis 2010: 2); dennoch kommuniziert das Design der Erhebung die Prämisse, dass es beim Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft sehr wohl zentral auf Religion ankomme.²⁶

Bei dieser Betonung der Bedeutung von Religion geht es weniger um die sozialen Auswirkungen von Religionen, als vielmehr um eine postsäkulare Position, nach der Religionen und interreligiöse Dialoge der zentrale Ort gesellschaftlicher Integration sind. Wenn im Zusammenhang mit gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit vor der Gefahr gewarnt wird, dass »die Wahrnehmung des Islam in Deutschland durch Berichte über Ehrenmorde, Mädchenbeschneidungen, Zwangsehen, Terrorzellen und Haßprediger geprägt wird« (Leibold/Kühnel 2006: 136), so werden primär nicht Menschen, sondern das Ansehen einer Religion ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt; diese Sorge impliziert jedoch eine kulturalistische Gleichsetzung, was etwa deutlich wird, wenn wörtlich von »Menschenfeindlichkeit gegenüber dem Islam« die Rede ist.²⁷ Der in einer sich

25 »Etwa drei Viertel der Westdeutschen und zwei Drittel der Ostdeutschen berichten, sie hätten Begegnungen mit Muslimen als angenehm empfunden.« (Melis 2010: 2) Auch wenn konkrete Proteste gegen Moscheebau in Deutschland de facto antimuslimisch-rassistische Züge tragen, kann die Ablehnung von Moscheebauten nicht von vornherein und per se einem rassistischen Konfliktfeld zugeordnet werden.

26 In Hinblick auf den politischen Umgang mit den Ergebnissen rät der Leiter der Forschung, Detlef Pollack, allerdings: »Wer angesichts dieser Umfrageergebnisse sagt, ›Der Islam gehört zu unserer Kultur‹, wird polarisieren. Man sollte besser sagen: ›Die Muslime gehören zu unserer Kultur‹.« (Melis 2010: 4)

27 So der Soziologe Achim Bühl zum Thema ›Islamfeindlichkeit‹ in der Neuen Rheinischen Zeitung (»Islamfeindlichkeit äußert sich als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit gegenüber dem Islam und den Muslimen«; <http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=16591>, Zugriff: 22.6.2011); siehe auch Bühl 2010: 292: »Unter Islam-

individualisierenden, hochpluralen Gesellschaft anachronistisch anmutende Ansatz, den angemessenen Umgang mit Individuen über die Aufwertung einer ihnen häufig nur zugeschriebenen kulturell-religiösen Zugehörigkeit erwirken zu wollen, affirmiert nicht nur den normativen Anspruch von Religionen, sondern argumentiert letztlich rassistisch.²⁸

Einige Autoren sprechen sich denn auch für eine klare konzeptuelle Trennung zwischen Ablehnung des Islams und Rassismus aus.²⁹ Kritisch ist in einem pluralen und säkularen Kontext weniger die Ablehnung einer Weltanschauung oder Religion, als vielmehr deren pauschale Projektion auf eine ›Gruppe‹.³⁰ Den konstruierten Charakter dieser Gruppen problematisiert das Konzept der »gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit« jedoch zu wenig,³¹ stattdessen reprodu-

feindlichkeit verstehen wir eine intentionale sowie rationale gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, die sich in der Ablehnung des Islams und der Muslime durch die sogenannte Mehrheitsgesellschaft äußert.« Ein skurriles Ergebnis dieses Denkens war die Mahnung des deutschen Außenministers Guido Westerwelle anlässlich von Freudenbekundungen über die Tötung Osama bin Ladens, »religiöse Kulturen zu achten und den Islam zu respektieren« (*Spiegel Online* vom 4.10.2011, Merkels Freude empört Kritiker <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,760500,00.html>, Zugriff: 22.6.2011).

28 Zu dem Problem eines »methodischen Rassismus« siehe Eickhof 2010: 19 ff.

29 Ilka Eickhof plädiert für eine Entkopplung von ›Islam‹ und antimuslimischem Rassismus und fordert, zur Decodierung des gesellschaftlichen Phänomens statt von »Islamophobie« von »antimuslimischem Rassismus« zu sprechen: Darunter sei nicht Religionskritik zu verstehen, sondern »Praktiken als Folge rassistischer Stereotype« gegenüber allen Personen, die unter den Kategorien ›muslimisch‹, ›arabisch‹, ›türkisch‹ oder ›deutsch-türkisch‹ subsumiert werden; gleichwohl schließt dieser Ansatz Korrelationen oder kausale Zusammenhänge zwischen antimuslimisch-rassistischen Praktiken und einer negativen Haltung gegenüber dem Islam nicht aus. (Eickhof 2010: 43 ff.) Vgl. auch Bielefeldt, der von »Muslimfeindlichkeit« spricht und anmahnt, anstelle der Religion die Menschen in den Mittelpunkt der Debatte zu rücken. (Bielefeldt 2010)

30 Obwohl etwa der Katholizismus in protestantisch geprägten Landstrichen sowie säkularen Milieus ein zum Teil äußerst schlechtes Image hat, existiert heute – anders als zu Zeiten des Kulturkampfes im 19. Jahrhundert – keine nennenswerte Diskriminierung von Katholiken.

31 Vgl. noch einmal die Definition von »Islamophobie« bei Heitmeyer: »Islamophobie bezeichnet die Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der

ziert das Konzept der »Islamophobie« kulturalisierende Demarkationslinien und lädt sie mit essentieller gesellschaftlicher Bedeutung auf. Diese Perspektive erklärt, weshalb die Öffentlichkeit hierzulande überrascht reagiert, wenn in muslimischen Ländern Protestierende explizit *nicht* für Religion, sondern für individuelle Freiheitsrechte auf die Straße gehen.

Die Gleichsetzung von Islam und Muslimen ist nicht allein dadurch heikel, dass weite Teile der Bevölkerung eine distanzierte bis ablehnende Haltung zum Islam pflegen. Wie oben gezeigt wurde, liegt eine weitere Problematik der Kulturalisierung oder »Religionisierung« von Individuen darin, dass sie unter Umständen autoritäre Identitätszuschreibungen innerhalb religiöser Communities bestärkt. Eine wissenschaftliche Beschreibung und Analyse muss auf innerreligiöse Machtstrukturen aufmerksam machen: Einheit und Homogenität sind wirkmächtige religiös-normative Narrative, während die reale Heterogenität konfliktreich ist und von denjenigen, die sich zu Sprechern der »Gruppe« machen, tendenziell unterdrückt und unsichtbar gemacht wird.³²

Vorstöße zur Institutionalisierung von Differenz im Sinne einer »Kultursensibilität« können gerade die Fortschreibung rassistischer Muster und eine Zementierung wechselseitig exkludierender Gruppenzugehörigkeiten bewirken – und damit das Gegenteil dessen, was sie intendieren.³³ Terkessidis hat darauf hingewiesen (Terkessidis 2004: 54 f.), dass Theorien zu »Fremdenfeindlichkeit« nicht nur unkritisch Strukturen von Rassismus reproduzieren, sondern dass einige Au-

Gruppe der Muslime, ihrer Kultur und ihrer öffentlich-rechtlichen wie religiösen Aktivitäten.« (Heitmeyer 2005: 25)

- 32 Vgl. hierzu die prinzipielle Kritik Haideh Moghissi: »Whatever their intent, arguments which assert the right of different cultures to establish, define and exercise their own standards, meanings and principles play directly into the hands of political and economic elites, religious leaders and authoritarian regimes, and, above all, fundamentalists, who argue, for their own purposes, that the notion of human rights is ›culture-bound‹ and Western, that international measures for human rights are imperialist ploys.« (Moghissi 1999: 62)
- 33 Vgl. Petra Klug zur Ablehnung des Zivilcourage-Preises durch die amerikanische Philosophin und Gendertheoretikerin Judith Butler auf dem Berliner Christopher Street Day 2010: Während Butler ein Zeichen gegen antimuslimische Tendenzen bei den Veranstaltungen setzen wollte, zeigt Klug, wie Butler in ihrer Argumentation ihrerseits problematische kulturalistische Grenzziehungen vornimmt, die im Widerspruch zu ihrem antirassistischen Impetus wie auch ihrem Kampf für sexuelle Freiheit stehen. (Klug 2011)

toren sogar für eine Neudemarkation der Grenzlinien und bewusste Identitätspolitik als vermeintliche Abhilfe gegenüber Fremdenfeindlichkeit plädiert haben:

»[...] [A]ls ›Lösung‹ für die ›Fremdenfeindlichkeit‹ wird eine Restauration des Unterschiedes und der Grenze angeboten. Zwar sind das Eigene und das Fremde angeblich relativ voneinander abhängig, doch am Ende empfiehlt man eine Art Segregation: Ethnische, kulturelle Identität für ›uns‹ auf der einen Seite, intakte, ›fremd‹ bleibende ›Fremdheit‹ auf der anderen. Solche Vorschläge verschränken sich, ohne dass es den Autoren deutlich wird, mit dem, was in der jüngeren Literatur Neorassismus genannt wird.« (Ebd.: 56)

Terkessidis betrachtet »die Einstufung einer Personengruppe als ›minderwertig‹ oder das Element der Bewertung von Differenz« nicht als notwendige Bedingungen, um von Rassismus sprechen zu können; gerade die Artikulationsformen des »neuen Rassismus« hüteten sich ja vor solchen Einstufungen und betonten »ganz heterophil« die »Unüberschreitbarkeit der Differenz«. (Ebd.: 82) In einer sich pluralisierenden Gesellschaft bergen Tendenzen zur Neumarkierung von Gruppenidentitäten jedoch gewisse Gefahren.

Wo ein konservativ-romantischer multikulturalistischer Diskurs die Grenzen ›der Kulturen‹ von außen stabilisiert, rücken als ›authentische‹ Referenzen schnell hegemoniale Stimmen in den Vordergrund, denen die Definitionsmacht etwa über die besonderen Bedürfnisse ›der Muslime‹ zugeschrieben wird.³⁴ Besonders sensibel sind derartige Prozesse im Bereich der Prägung von Kindern und Heranwachsenden. So kritisierten der Berliner Frauenverein »Papatya« und der »Türkische Bund in Berlin-Brandenburg« eine Handreichung des Berliner Senats von 2010, die im Sinne der Konfliktentschärfung dafür plädiert, an Schulen Raum für religiöse Praktiken zuzulassen. Nicht nur Fasten und Beten sollten ermöglicht werden, sondern zu einem gewissen Grad auch Formen von Geschlechtersegregation, die mit einer problematisierenden Markierung und Aufladung in erster Linie weiblicher Geschlechtlichkeit einhergehen; auch solle die Ausgestaltung des Sexualkundeunterrichtes auf Befindlichkeiten konservativer

34 »In supporting the rights of minority cultures and indigenous traditions, we should ask ourselves: do we know with any precision whose cultures and whose rights to self-expression we are supporting? What are the social and political contexts and power relations behind particular forms of cultural expression? Who assumed the authority for cultural representation in particular cases, and why?« (Moghissi 1999: 59)

Eltern Rücksicht nehmen.³⁵ Dadurch wird jedoch festgeschrieben, dass zu ›Muslimen‹ ein spezifischer Umgang mit Sexualität und dem eigenen Körper gehört und dass Kinder aus muslimischen Familien entsprechend in ›ihre‹ Geschlechtlichkeit zu sozialisieren seien. Die Handreichung geht auch auf Konfliktfelder ein, die auf religiöse Prägungen zurückgeführt werden. Hier werden dem Lehrpersonal theologische Argumentationsansätze zur Abhilfe geliefert: Ein religiöser Diskurs soll also an staatlichen Schulen als paralleles normatives Referenzsystem dienen, und je nach Herkunft würden Kinder in unterschiedlichen kulturellen Sprachen gefestigt und unterwiesen. Es ließen sich weitere Beispiele dieser Art anführen – nicht zuletzt die Vision, Imame zu Schlüsselfiguren der Integration auszubilden.³⁶ Auf vielfältigen gesellschaftlichen Ebenen werden so im konzertierten Handeln religiöser Autoritäten, medialer Diskurse und politisch Verantwortlicher aus Menschen mit bestimmten Herkunftsmerkmalen ›Muslime‹ gemacht.

FAZIT

Während der Islam als normativer Bezugsrahmen einem dominierenden religiösen Selbstverständigungsdiskurs zufolge keine Rassismen entlang ethnischer Herkunft und Hautfarbe zulässt, so werden in demselben Diskurs doch repressive Strukturen von Diskriminierung, stereotypen Zuschreibungen und sozialer Rollen- und Gruppenzuordnung auf Grundlage von Geschlecht und religiösem Bekenntnis bzw. sozio religiöser Herkunft erzeugt. Andererseits neigt auch der gesamtgesellschaftliche Diskurs *über* den Islam sowohl in seinen kritischen als auch in seinen affirmativen Ausprägungen dazu, bestimmte Herkunftsmilieus vorrangig über religiöse Zugehörigkeit zu definieren. Aus diesen Befunden ergeben sich im Wesentlichen zwei gesellschaftliche Herausforderungen: Zum einen sollten religiöse Milieus Fälle von genderbezogener Gewalt, Drohungen gegenüber Abweichlern oder Verunglimpfungen Andersgläubiger nicht nur der individuellen Verantwortung Einzelner zuweisen, sondern auch zum Anlass nehmen, das eigene Verhältnis zu normativen Traditionen zu überdenken, die be-

35 Senatsverwaltung 2010: 6-21; zur Kritik siehe *taz* vom 29.9.2010, »Lehrer wollen nicht keusch sein« (<http://www.taz.de/1/berlin/artikel/1/lehrer-wollen-nicht-keusch-sein/>, Zugriff: 22.6.2011).

36 Vgl. Vortrag »Integration verboten – Aus- und Weiterbildung von Imamen als Integrationsförderung« von Mark Bodenstein am 21.9.2010 auf dem 31. Deutschen Orientalistentag in Marburg.

stimmte Praktiken der Diskriminierung und Grenzziehung nicht nur unterstützen, sondern sogar einfordern; zum anderen muss Kritik von Muslimen wie Nichtmuslimen dabei gleichermaßen als legitimer Bestandteil gesamtgesellschaftlicher Selbstverständigungsprozesse, nicht aber als Angriff auf eine imaginierte ›Gruppe‹ sowohl vorgetragen als auch gehört werden.

Wie schwierig dies ist, wurde an Reaktionen auf den diesem Beitrag zugrundeliegenden Vortrag deutlich. Während es Konsens darüber gab, dass antimuslimischer Rassismus existiert und daher problematisiert und weiter erforscht werden muss, wurde als Reaktion auf die Rede von Rassismen *im* Islam sogleich die Sorge geäußert, hier werde Muslimen pauschal Unrecht getan. Um jedoch den Islam, vor allem aber ›die Muslime‹ endlich in der Gesellschaft ›ankommen‹ zu lassen, muss das sorgsam gehütete Denken, Sprechen und Handeln in kulturalistisch aufgeladenen Grenzen überwunden werden, das unkritisch die sozialen Demarkationslinien religiöser Diskurse reproduziert und sich für das jeweils Dahinterliegende nicht interessiert. Um einen freien Umgang mit Identitäten und Lebensentwürfen unabhängig von der Herkunft von Individuen zu gewährleisten, ist gleichermaßen Zurückhaltung dabei geboten, pauschale Urteile zu fällen, wie auch entlang von Kulturgrenzen spezifische Bedürfnisse und Eigenschaften wahlweise zuzuschreiben oder abzusprechen und Rollen zuzuweisen. Vor diesem Hintergrund ist paradoxerweise gerade als Beitrag zum Kampf gegen Rassismus darauf zu achten, nicht aus einem kulturalistischen Vorverständnis heraus die Parameter des Rassismus prinzipiell auf jede Islamdebatte zu projizieren. So ließe sich zu einer Debattenkultur gelangen, die auf dem Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung für Strukturen in der Gesellschaft basiert.

LITERATUR

- Anjum, Ovamir (2007): »Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors«. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/3, 656-672.
- Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC.
- Becher, Philip (2011): »Der Islam als Feindbild in neurechter Periodika. Blaupausen extrem rechter Islamfeindlichkeit in ›Europa vorn‹ und ›Signal‹«. In: Farid Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011*. Innsbruck u. a., 99-115.
- Bielefeldt, Heiner (2010): »Facetten von Muslimfeindlichkeit. Differenzierung als Fairnessgebot«. Vortrag auf der Deutschen Islamkonferenz, <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/>

- Sonstiges/vortrag-bielefeldt,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/vortrag-bielefeldt.pdf (Zugriff: 22.6.2011).
- Bilmen, Ömer Nasuhi (o.J.). [ca. 2004]: *Feinheiten Islamischen Glaubens. Islamischer Katechismus*. [Bochum].
- Breuer, Rita (2008): *Familienleben im Islam. Traditionen, Konflikte, Vorurteile*. Freiburg i.Br. u. a.
- Brodkorb, Matthias (2010): »Islamfeindschaft als »Eisbrecher« nutzen – Die NPD schärft ihr Feindbild für künftige Wahlen«. In: *Endstation rechts*, www.endstation-rechts.de/index.php?option=com_k2&view=item&id=4414:islamfeindschaft-als-eisbrecher-nutzen-die-npd-sch%C3%A4rft-ihr-feindbild-f%C3%BCr-k%C3%BCnftige-wahlen&Itemid=384 (Zugriff: 22.6.2011).
- Bühl, Achim (2010): *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge, Akteure, Stereotype*. Hamburg.
- Cohen, Mark (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton, NJ.
- Eickhof, Ilka (2010): *Anti-muslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen*. Berlin.
- Elyas, Nadeem (1997): »Die neue Seele Europas ist interreligiös«. In: Interkultureller Rat in Deutschland e.V. (Hg.), *Religionen für ein Europa ohne Rassismus*. Frankfurt a. M., 25-29.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.
- Gast, Wolfgang (2002): »Anhaltende Beklemmung. 12 Monate nach dem 11. September«. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 1. Berlin, 230-236.
- Hall, Stuart (1994) [1980]: »»Rasse«, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante«. In: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Band 2. Hamburg, 86-136.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg.
- Häusler, Alexander (2008): *Rechtspopulismus in Gestalt einer »Bürgerbewegung«*. Struktur und politische Methodik von PRO NRW und PRO DEUTSCHLAND. Düsseldorf.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2002-2010): *Deutsche Zustände*, 8 Bände, Berlin.
- Heitmeyer, Wilhelm (2005): »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus den Jahren 2002, 2003 und 2004«. In: Ders. (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 3. Berlin, 13-36.
- Kerner, Ina (2009): »Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus«. In: *Feministische Studien* 2, 36-50.

- Klug, Petra (2010): *Feindbild Islam? Der Diskurs über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September*. Marburg.
- Klug, Petra (2011): »Raster des Kulturalismus. Islamfeindlichkeit, Homophobie und Judith Butler«. In: Farid Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung*. Innsbruck u. a. , 55-63.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2006): »Islamophobie. Differenzierung tut not«. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 4. Berlin, 135-155.
- Melis, Viola, van (2010): »*Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen*«. *Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa zeigt integrationspolitisch brisante Ergebnisse*, Pressemitteilung des Exzellenzclusters Religion und Politik der WWU Münster. Münster.
- Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. London – New York.
- [Okusan o. J., ca. 2005]: *Ilmihal. Der gelebte Islam*. Frankfurt a. M.
- Peucker, Mario (2010): »Islamfeindlichkeit – die empirischen Grundlagen«. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden.
- Posor, Andrea/Meyer, Christian (2009): »Deutschenfeindlichkeit in Schulen. Über die Ursachen einer zunehmenden Tendenz unter türkisch- und arabischstämmigen Jugendlichen«. In: *blz* 11 (<http://www.gew-berlin.de/blz-19635.htm>, Zugriff: 22.6.2011).
- Rassoul, Muhammad Ahmad (1979): *Die Brüderlichkeit im Islam*. [Köln].
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München.
- The Runnymede Trust (1997): *Islamophobia. A Challenge For Us All*, London.
- Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung (Hg.) (2010): *Islam und Schule. Handreichung für Lehrerinnen und Lehrer an Berliner Schulen*. Berlin.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1998): *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg i.Br u. a.
- Tiesler, Nina Clara (2006): *Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Berlin – Münster.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld.
- Toprak, Ahmet (2007): *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*. Freiburg i.Br.

- Waardenburg, Jacques (2000): »Normative Islam in Europe«. In: Felice Dassetto (Hg.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Maisonneuve – Larose, 49-68.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld.