

Wofür sind Islamdebatten gut? Der öffentliche Streit um kulturelle Differenz zwischen demokratischer Aushandlung und kulturellem Rassismus

Floris Biskamp

Seit sich die deutschen Islamdebatten um die Jahrtausendwende intensiviert haben, werden sie von Metadiskursen begleitet, in denen normative Sagbarkeitsgrenzen ausgehandelt werden: Welche Arten von (problematisierenden) Äußerungen über Islam und Muslim:innen sind als wünschenswerte Beiträge zum demokratischen Meinungsaustausch zu begrüßen und welche als stigmatisierende und diskriminierende Abwertung einer Minderheit abzulehnen? Im vorliegenden Beitrag geht es darum, diese in den Metadiskursen aufgeworfene normative Frage vor dem Hintergrund politischer und soziologischer Theorien zu reflektieren und einen Vorschlag für ihre Beantwortung zu machen.

Mein Vorgehen ist in fünf Abschnitte gegliedert. Im ersten skizziere ich, auf welchen Feldern und um welche Fragen die deutschen Islamdebatten vornehmlich geführt werden. Im zweiten wende ich mich der Theoretisierung des wünschenswerten Sprechens in diesen Debatten zu, indem ich in Anlehnung an Jürgen Habermas und Seyla Benhabib darlege, warum es in einer liberalen und demokratischen Gesellschaft zunächst zu begrüßen ist, dass öffentlich über Kultur und kulturelle Differenz gestritten wird. Daraufhin stelle ich im dritten und vierten Abschnitt zwei Ansätze vor, problematische Weisen des Sprechens konzeptuell zu erfassen und (implizit oder explizit) von legitimen zu unterscheiden: das Islamophobie-Konzept aus der Vorurteilsforschung und das Konzept des antimuslimischen Rassismus aus der diskurs- und machttheoretisch orientierten Rassismuskritik. Im abschließenden fünften Abschnitt schlage ich vor, die Stärken der vorgestellten Ansätze zu verbinden und ihre Schwächen zu vermeiden, indem man sie über Habermas' Kon-

zept der systematisch verzerrten Kommunikation zusammenführt. Die hier thesenhaft kondensierten Überlegungen sind an anderer Stelle detaillierter ausgeführt (vgl. Biskamp 2016a, 2016b, 2017, 2021a, 2021b).

1. Deutsche Islamdebatten

Öffentliche Islamdebatten werden in Deutschland auf verschiedenen Feldern geführt. Das Themenfeld, das hauptsächlich zu ihrer Intensivierung um die Jahrtausendwende beitrug, ist der Islamismus bzw. djihadistische Terrorismus und sein Verhältnis zum Islam. Hier geht es paradigmatisch um die Frage, ob der Islamismus »etwas mit dem Islam zu tun« hat (vgl. Biskamp 2020a). Es wird diskutiert, ob es sich beim Islamismus um einen fundamentalistischen »Missbrauch« der islamischen Religion handelt, wie es ihn in allen religiösen Traditionen gibt, oder ob er in der islamischen Tradition selbst in besonderer Weise angelegt oder gar ein Ausdruck ihres »Wesens« ist – selbstverständlich mit zahlreichen Zwischenschattierungen. Ein zweites besonders intensiv umkämpftes Feld bilden die Geschlechterverhältnisse. Dabei geht es insbesondere um religiös begründete patriarchalische Geschlechternormen und -performanzen. Hier wird diskutiert, ob diese Phänomene in islamischen Kontexten nur ebenso existieren wie in anderen kulturellen Zusammenhängen auch, oder ob sie im Islam besonders ausgeprägt und weit verbreitet sind. Ausgetragen werden diese allgemeinen Konflikte zumeist anhand konkreter Symbole oder Praktiken, insbesondere der islamischen Verschleierung (vgl. Berg-hahn/Rostock 2015). Analog zu den Debatten um Geschlechternormen werden auch Debatten um Antisemitismus in islamischen Kontexten geführt, seit der Jahrtausendwende unter dem Schlagwort »Neuer Antisemitismus« (vgl. Heilbronn et al. 2019). Wiederum steht zur Diskussion, ob Antisemitismus unter Muslim:innen besonders verbreitet ist bzw. besondere Formen annimmt und somit besonderer Aufmerksamkeit bedarf. Als viertes seien noch Debatten um die rechtliche und gesellschaftliche Inklusion des Islam und seiner Organisationen in die bundesdeutsche Gesellschaft und ihre Rechtsordnung genannt. Auf symbolischer Ebene wird darüber gestritten, ob »der Islam zu Deutschland gehört«; rechtspolitisch geht es um die Anerkennung islamischer Organisationen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, islamischen Religionsunterricht, islamische Wohlfahrtsverbände usw. (vgl. Willems 2008).

In diesen (und weiteren) Einzeldebatten geht es also auf der einen Seite um Normen oder Praktiken, die von (einigen) Muslim:innen mit religiösen Ar-

gumenten begründet und vollzogen werden, jedoch aus einer egalitären, liberalen und demokratischen Perspektive problematisch erscheinen (religiöser Extremismus, Heterosexismus, Antisemitismus). Auf der anderen Seite geht es um die Ansprüche von Muslim:innen und islamischen Organisationen auf Religionsfreiheit, Toleranz, Anerkennung, Nichtdiskriminierung und Gleichberechtigung. Insbesondere diejenigen, die der Ansicht sind, dass religiöser Extremismus, Patriarchat und Antisemitismus in islamischen Kontexten in besonderem Ausmaß, besonderer Intensität oder besonders problematischer Form vorliegen, sehen eine Spannung zwischen beidem: Es bestehe die Gefahr von »Naivität« und »falscher Toleranz«, die dazu führe, dass Extremismus, Patriarchat und Antisemitismus im Namen der Religionsfreiheit akzeptiert würden, sobald sie islamisch begründet bzw. von Muslim:innen praktiziert würden.

Diese Einzeldebatten sind von Metadiskursen begleitet, in denen es darum geht, wo in diesen Debatten die Grenzen des Sagbaren verlaufen sollten, welche Arten der Äußerung über Islam und Muslim:innen in einer demokratischen Öffentlichkeit legitim sind und welche nicht. Eröffnet werden diese Metadiskurse mit dem Vorwurf, dass es sich bei bestimmten Negativäußerungen über Islam und Muslim:innen nicht um legitime Beiträge zu einer demokratischen Debatte, sondern um Herabwürdigungen oder Stigmatisierungen einer Minderheit oder gar um Hetze handle, was egalitären, liberalen und demokratischen Normen widerspreche. Im Gegenzug betonen die so Kritisierten und ihre Verteidiger:innen, dass die Kritik von kulturellen und religiösen Traditionen, Normen und Praktiken nicht pauschal als Vorurteil oder Rassismus delegitimiert werden dürfe. Viele Diskutant:innen betonen eine der beiden Seiten. Jedoch erkennen die meisten zumindest rhetorisch an, dass es sowohl legitime Kritik als auch problematische Stigmatisierung und Diskriminierung gibt. Dies wirft die Frage auf, wie man das eine vom anderen, also die illegitime Herabwürdigung einer religiösen Minderheit von der legitimen Kritik religiöser Traditionen, Normen und Praktiken, unterscheiden kann (vgl. Biskamp 2016b: 12 – 20). Doch obwohl dieser Streit sehr intensiv geführt wurde, fehlt es an systematischen und theoretisch reflektierten Diskussionen darüber, nach welchen Kriterien über die Legitimität des öffentlichen Sprechens in Islamdebatten geurteilt werden kann.

2. Der Streit um Kultur in demokratischen Öffentlichkeiten

Um solche Unterscheidungskriterien entwickeln zu können, bedarf es eines theoretischen Verständnisses der beiden zu unterscheidenden Phänomene, also auf der einen Seite des in einer demokratischen Öffentlichkeit wünschenswerten Austauschs über Kultur und kulturelle Differenz, auf der anderen Seite der aus einer demokratischen Perspektive problematischen Formen des öffentlichen Sprechens, die zur Stigmatisierung und Diskriminierung von Minderheiten beitragen. Ein Verständnis des wünschenswerten Austauschs über kulturelle Differenz lässt sich in Anschluss an die Schriften entwickeln, mit denen sich Jürgen Habermas (2005, 2012) und Seyla Benhabib (2002, 2004) seit den 1990ern in die politisch-theoretische Debatte um Liberalismus, Kommunitarismus und Multikulturalismus einbrachten.

Am Anfang ihrer Überlegungen steht die Annahme, dass moderne Gesellschaften (und nicht nur diese) kulturell und ethisch plural sind (vgl. Benhabib 2002: 5 – 16; Habermas 2005: 20, 56). Kulturelle Pluralität bedeutet, dass innerhalb eines politischen Gemeinwesens unterschiedliche Systeme und Traditionen der Weltdeutung präsent sind. Ethische Pluralität bedeutet, dass innerhalb eines politischen Gemeinwesens verschiedene Vorstellungen des Guten beziehungsweise des guten Lebens koexistieren, die oftmals in engem Zusammenhang mit kulturellen Traditionen stehen.

Diesem Verständnis von kultureller und ethischer Pluralität liegt eine Unterscheidung zwischen Moral und Ethik zugrunde. Demzufolge bezieht sich Moral auf Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Menschen. In solchen moralischen Fragen können Antworten auf Grundlage kulturübergreifender rationaler Aushandlungen gefunden und mit universalistischem Anspruch formuliert werden. Ethik dagegen bezieht sich auf Fragen danach, welche Form der Lebensführung gut oder gelungen ist. Antworten auf diese Fragen können nicht auf Grundlage von Vernunft alleine formuliert und auch nicht mit universellem Anspruch versehen werden. Sie können stets nur vor dem Hintergrund partikularer kultureller Traditionen diskutiert und für partikulare Gruppen begründet werden. Aber Moral und Ethik stehen nicht auf einer Stufe: Habermas betont einen »Vorrang des Gerechten vor dem Guten« (vgl. Habermas 2005: 42), Ethiken müssten sich immer im Rahmen der Moral bewegen (vgl. Habermas 2005: 28 – 50; Benhabib 2002: 11 – 15, 24 – 42, 144f.).

Weil Gesetze innerhalb eines politischen Gemeinwesens allgemeinverbindlich und zwangsbewehrt sind, müssen sie ethisch bzw. kulturell neutral

sein, aber »mit der Moral in Einklang« (Habermas 2005: 297) stehen. Sie dürfen niemandem eine konkrete Form der Lebensführung aufzwingen und keine der im Gemeinwesen verbreiteten Traditionen gegenüber anderen bevorzugen oder diskriminieren; zugleich müssen sie gerecht sein, dürfen also universalistische moralische Normen nicht verletzen. Demnach scheint es zunächst erstrebenswert, dass Gesetze nach Möglichkeit nur Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Menschen betreffen, nicht aber Fragen des Guten in der Lebensführung. Jedoch ist es nicht zu vermeiden, dass Rechtsordnung und staatliche Praxis »ethisch imprägniert« (Habermas 2005: 173), also durch partikuläre Traditionen und ihre Vorstellungen des Guten geprägt sind. Gegenstandsbereiche wie Familienrecht und Bildungspolitik sind ohne Bezug auf partikuläre Traditionen und ihre Konzepte des Guten nicht zu verstehen, geschweige denn zu regeln. Hier kommt es darauf an, dass keine der in einem Gemeinwesen präsenten Gruppen oder Traditionen diskriminiert oder bevorzugt wird.

Aus einer individualistisch-liberalen Haltung heraus könnte man aus diesen normativen Überlegungen zunächst die Folgerung ziehen, dass es keinerlei Grund gibt, öffentlich über Ethik und Kultur zu streiten. Demnach würde es reichen, wenn gesellschaftlich ein Konsens über Gerechtigkeit und Recht herrscht. In ethischen Fragen nach dem guten Leben dagegen möge jede nach der eigenen Fassung selig werden, ohne dass das andere etwas anginge. Jedoch gibt es gute Gründe, aus denen es wünschenswert ist, dass öffentlich über Kultur gestritten wird. Ein erster ergibt sich aus der kommunitaristischen und multikulturalistischen Einsicht, dass Menschen nur im Kontext einer kulturellen Tradition und der damit verbundenen Diskussionen ein selbstbestimmtes Leben führen können (vgl. Taylor 2009). Über Fragen der Lebensführung (Familienleben, Sexualität, Intimität, Work-Life-Balance, Selbstverwirklichung usw.) müssen die Einzelnen ohne äußeren Zwang entscheiden dürfen; weder der Staat noch eine kulturelle Gemeinschaft haben ihnen Vorschriften zu machen. Um solche Entscheidungen treffen zu können, müssen sie jedoch Vorstellungen davon haben, was ein gelungenes oder gutes Leben wäre. Solche Vorstellungen können die Einzelnen nicht je für sich allein entwickeln, sondern nur im Austausch mit anderen. Auch in diesem Austausch mit anderen werden Konzeptionen des gelungenen oder guten Lebens nicht immer wieder neu aus dem Nichts geschaffen, sondern stets in Auseinandersetzung mit kulturell tradierten Vorstellungen des Guten. Der Liberalismus gibt den Einzelnen also das Recht, die Entscheidung über ihre Lebensführung zu treffen; damit sie auch die Möglichkeit dazu haben, bedarf

es jedoch kultureller Traditionen und der öffentlichen Diskussion über ihre Vorstellungen des guten Lebens.¹

Wenn in einer kulturell und ethisch pluralen Gesellschaft öffentlich über Fragen des Guten diskutiert wird, ist es wahrscheinlich, dass dies auch die Form eines Streits annimmt. Man kann kaum äußern, dass man eine bestimmte Form der Lebensführung für gut und gelungen hält, ohne sich damit von anderen Formen sowie den entsprechenden Normen und Praktiken abzugrenzen, diese implizit oder explizit als schlecht oder misslungen zu bewerten.² Solcher Streit ist für sich genommen normativ unproblematisch. Denn ethische Nichtübereinstimmung steht, auch wenn sie mit Bestimmtheit geäußert wird, in keinem Widerspruch zu Toleranz. Vielmehr ist sie deren Bedingung – tolerieren kann man nur, was man aus guten ethischen Gründen für falsch hält (vgl. Habermas 2005: 322). Jedoch ist damit zu rechnen, dass öffentliche normative Diskussion in ethisch pluralen Gesellschaften kontrovers verlaufen.

Dass öffentliche Diskurse über Kultur und Ethik die Form eines Streits annehmen, ist auch aus einem weiteren Grund wünschenswert: Das Verhältnis von kultureller Tradition und Selbstbestimmung ist nicht nur eines der Ermöglichung; kulturell tradierte Vorstellungen des Guten können auch rigide oder zwanghaft sein und somit Selbstbestimmung unterminieren. Betrachtet man Selbstbestimmung als Ziel, ist es daher wichtig, dass die Einzelnen sich kritisch zur Tradition verhalten können. Sie müssen zum Beispiel das Recht haben, die Tradition ihrer Eltern ganz oder in Teilen zurückzuweisen. Dies können sie nur dann begründet tun, wenn es einen öffentlichen Diskurs über die entsprechend tradierten Normen und Praktiken gibt, in dem kontrovers diskutiert werden kann, was an den überlieferten Vorstellungen des Guten nicht gut ist. Eine solche kritische Bezugnahme auf kulturelle Tradition ist

1 Man könnte zwar argumentieren, dass es keines *öffentlichen* Austauschs über kulturell tradierte Konzeptionen des Guten bedürfte, sondern eine Tradierung in Familien, religiösen Gemeinden usw. genüge. Jedoch wäre die Selbstbestimmung der Einzelnen begrenzt, wenn sie nur die Konzeptionen des Guten kennen würden, die in ihrem Nahfeld tradiert werden, und auch nur so, wie sie dort tradiert werden. Erst ein öffentlicher Austausch über kulturell tradierte Vorstellungen des Guten ermöglicht es den Einzelnen, sich selbstbestimmt zu verhalten.

2 Man kann kaum für Enthaltbarkeit vor der Ehe plädieren, ohne Promiskuität als Problem darzustellen, kaum individuelle Selbstverwirklichung durch Erfolg im Beruf empfehlen, ohne sich von »arbeiten, um zu leben, nicht leben, um zu arbeiten« abzugrenzen usw.

auch deshalb normativ wünschenswert, weil sie so etwas wie Fortschritt erlaubt. Dies gilt sowohl für Fortschritt im Sinne einer bloßen Anpassung tradiertter Vorstellungen des Guten an sich verändernde gesellschaftliche oder technologische Umstände als auch für Fortschritt im Sinne einer Überwindung kultureller Gewohnheiten und Zwänge hin zu mehr Rationalität und Selbstbestimmung, also einer »Rationalisierung der Lebenswelt« (Habermas 1995b: 221).³

Die bisherigen Gründe für die Wünschbarkeit von öffentlichem Streit um Differenz bezogen sich auf ethische Fragen der Lebensführung. Hinzu kommen Fragen, die in einem engeren Sinne politisch sind, weil sie allgemeinverbindliche und mit staatlichem Zwang bewährte Normen betreffen. Hier sind insbesondere zwei Arten von Streit relevant. Die erste ergibt sich daraus, dass ethische Vorstellungen des guten Lebens und moralische Normen der Gerechtigkeit auch in Konflikt miteinander stehen können. So kann eine Tradition bzw. können ihre Vertreter:innen Normen und Praktiken gutheißen,

3 Hier könnte man einwenden, dass solche Kritik sich vor allem auf die je »eigene« Tradition zu beschränken habe. Demnach sollten sich Katholik:innen auf die Kritik des Katholizismus, Jüd:innen auf die Kritik des Judentums, Anthroposoph:innen auf die Kritik der Anthroposophie, K-Pop-Fans auf die Kritik von K-Pop, Gamer:innen auf die Kritik der Gaming-Kultur und Fußballfans auf die Kritik der Fankultur konzentrieren, anstatt andere zu kritisieren. So wird auch in Hinblick auf Islamdebatten argumentiert (vgl. Shooman 2014: 79). Jedoch ist dieses Argument nicht durchzuhalten. Zunächst setzt es eine klare Abgrenzung von Traditionen sowie eine klare Zuordnung von Individuen zu einer bestimmten Tradition voraus – sonst könnte man gar nicht sagen, was das »Eigene« ist, das die Einzelnen legitimerweise kritisieren können. Keines von beidem ist gegeben: Kulturelle Traditionen haben unscharfe Grenzen, sind ineinander verschachtelt und überlappen sich: Sollen Katholik:innen zum Beispiel nur den Katholizismus oder das Christentum oder alle abrahamitischen Monotheismen als »ihre« Tradition betrachten? Auch »gehören« Individuen nicht einfach zu einer Tradition, sondern bewegen sich oftmals zwischen verschiedenen Traditionen. Darüber hinaus legt das Argument nahe, dass nur die je »eigene« Tradition die Einzelnen etwas angehe. Wenn Menschen aber in einer kulturell pluralen Gesellschaft zusammenleben, dann haben sie gute Gründe, sich für die Lebensführung all ihrer Mitbürger:innen zu interessieren, denn sie teilen sich Lebenswelten, Mietshäuser, Nachbarschaften, Vereine, Arbeitsstätten, Schulen, Kindergärten, Spielplätze und demokratische Institutionen. Die Einzelnen haben ihren Mitbürger:innen keine Vorschriften darüber zu machen, wie sie ihr Leben zu führen haben, aber ein (auch kritischer) ethischer Austausch unter Mitbürger:innen ist wünschenswert.

die ungerecht sind, indem sie Menschenrechte von Individuen verletzen.⁴ Auch wenn der liberale Staat den Einzelnen keine bestimmte Form der Lebensführung vorschreiben darf, so kann er doch einzelne Praktiken rechtlich verbieten. Jedoch ist nicht ohne weiteres zu entscheiden, welche kulturell legitimierte Praktiken gegen Gerechtigkeitsnormen verstoßen und welche nicht. Ob Einwände gegen kulturell legitimierte Praktiken wirklich moralisch sind und ein Verbot begründen könnten, kann nach Habermas' Konzeption nur »in hinreichend diskursiv geführten« (Habermas 2005: 323) öffentlichen Aushandlungen entschieden werden – also in Aushandlungen, an denen alle betroffenen Personen eine gleichberechtigte Möglichkeit zur Partizipation haben und in denen sie ihre Argumentationsweise auf die allgemeine moralische Akzeptabilität ausrichten.

Die zweite relevante Art von im engeren Sinne politischem Streit über kulturelle Differenz ergibt sich aus der genannten Spannung zwischen Neutralitätsgebot beziehungsweise Diskriminierungsverbot und der unvermeidlichen kulturellen Imprägnierung von Rechtsordnungen. Es muss gewährleistet sein, dass keine der in einem politischen Gemeinwesen präsenten Traditionen und Gemeinschaften gegenüber anderen benachteiligt oder bevorzugt wird. Auch dies ist nur durch öffentlichen Aushandlungen möglich, in denen die bestehende Rechtsordnung für etwaige kulturelle Einseitigkeiten und Blindstellen kritisiert und diese Kritik diskutiert wird, in Benhabibs Sprache: durch »demokratische Iterationen« (Benhabib 2004: 19).

Somit bieten diese an Habermas und Benhabib angelehnten Reflexionen gute Gründe dafür, dass öffentlich über Kultur und kulturelle Differenz gestritten werden sollte. Die oben angesprochenen Islamdebatten kann man als Beispiel für einen solchen öffentlichen Streit über Differenz verstehen. Dabei ist der Islam als eine in der Bundesrepublik Deutschland zunehmend präsente kulturelle Tradition zu verstehen, in der Weltdeutungen und Konzeptionen des guten Lebens überliefert werden, die für die Weltsicht und die Handlungsweise von Muslim:innen in Deutschland relevant sind. Diese Konturierung des Islam als kulturelle Tradition impliziert nicht, dass es eine westliche und eine islamische Kultur gäbe, die in einem Gegensatz stünden. Die nicht-islamischen Teile der Gesellschaft sind kulturell divers und durch verschiedene religiöse und säkulare Traditionsbestände und Ethiken geprägt. Der Islam wie-

4 Beispiele könnten weibliche Genitalverstümmelung u.a. in einigen afrikanischen Traditionen oder das gezielte Infizieren von Kindern bei »Masernparties« u.a. in Teilen der Anthroposophie sein.

derum ist keine homogene Tradition mit einer Konzeption des guten Lebens, sondern innerlich heterogen. Zudem sind islamische und »westliche« Traditionen in vielfältiger Weise verstrickt. Auch ist es nicht so, dass alle Personen mit muslimischem Familienhintergrund einfach als Muslim:innen zu bezeichnen wären oder ihr Denken und Handeln durch diese Zuordnung zu »ihrer« Kultur in Gänze charakterisiert werden könnte (vgl. Spielhaus 2011). Jedoch ist der Islam Teil der sozialen Realität westlicher Gesellschaften, und zwar als eine diskursive Tradition, in der ausgehandelt wird, was es bedeutet, islamisch zu sein oder islamisch zu handeln (vgl. Asad 1986: 7). Diese diskursive Tradition ist innerlich heterogen und vermachtet – es bilden sich regional, zeitlich und sozial spezifische islamische Orthodoxien, denen jeweils heterodoxe Deutungen und Formen der Volksreligiosität entgegenstehen. Für diejenigen, die sich selbst als muslimisch identifizieren und auf diese Tradition beziehen oder die in Kontexten sozialisiert werden, die durch diese Tradition geprägt sind, haben die hier tradierten Vorstellungen des Guten Relevanz – für einige mehr, für andere weniger. Ihre Lebensführung wird auch durch nicht-islamische Traditionsbestände, durch nicht-kulturelle Größen (ökonomische Situation usw.) sowie durch rassistische Diskriminierung geprägt; aber eben auch durch die islamische Tradition (vgl. Biskamp 2016a).

Die deutschen Islamdebatten kann man vor diesem Hintergrund in erster Annäherung (und idealisierend) als normative Aushandlungen darum begreifen, wie mit der konkreten Form von ethischer und kultureller Pluralität umgegangen werden sollte, die sich aus der zunehmenden Präsenz des Islam in Deutschland ergibt. Wenn ethisch darüber gestritten wird, welche Arten der Lebensführung etwa in Hinblick auf Geschlecht, Sexualität und Familie gut sind, werden auch in der islamischen Tradition legitimierte Normen und Praktiken (bzw. Karikaturen derselben) zum Teil des Streits. Moralisch und politisch wird auf der einen Seite diskutiert, ob in der islamischen Tradition auch Praktiken legitimiert werden, die universellen Gerechtigkeitsnormen widersprechen und deshalb staatlich verboten werden sollten – zum Beispiel in der Beschneidungsdebatte, in der es um islamische und jüdische Praktiken ging (vgl. Biskamp 2021a). Auf der anderen Seite geht es darum, ob die rechtliche und institutionelle Ordnung der Bundesrepublik den Pflichten der Neutralität genügt, oder ob sie christliche und/oder säkulare Bürger:innen und ihre Organisationen unbillig bevorzugt – zum Beispiel in Hinblick auf Religionsunterricht oder Kirchensteuern.

Nach den in diesem Abschnitt formulierten Thesen über die Wünschbarkeit des öffentlichen Streits über Kultur und kulturelle Differenz ist zunächst

zu begrüßen, dass solche öffentlichen Diskussionen geführt werden. Allerdings kann es auch sein, dass konkrete Debatten durch Lügen, einseitige Hetze und die Stigmatisierung der muslimischen Minderheit geprägt sind; dann unterminieren sie Selbstbestimmung und Gerechtigkeit, anstatt sie zu ermöglichen. Habermas und Benhabib zeigen zwar Bewusstsein dafür, dass solche Probleme existieren.⁵ In ihren Schriften über kulturelle Differenz stehen diese jedoch am Rande und werden nicht selbst zum Gegenstand systematischen Theoretisierens. Daher entwickeln sie auch keine expliziten Kriterien, um solche problematischen Debattenverläufe und Sprechweisen von wünschenswerten zu unterscheiden. Dafür muss man auf Forschungsstränge zurückgreifen, die problematische, das heißt ausgrenzende und stigmatisierende Arten des Sprechens fokussieren.

3. Die Unterscheidung zwischen Islamophobie und Islamkritik in der Vorurteilsforschung

Die wissenschaftliche Analyse problematischer Formen des öffentlichen Sprechens über den Islam war zunächst von der Vorurteilsforschung dominiert. Seit Ende der 1990er Jahre und verstärkt seit der Jahrtausendwende wurden zunächst unter dem Begriff Islamophobie, später unter den Begriffen Islamfeindlichkeit und Muslimfeindlichkeit negative Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim:innen untersucht (vgl. Leibold/Kühnel 2008; Decker et al. 2012; Zick 2013). Dabei wird der Gegenstand als Vorurteil gefasst und auf der Ebene der Einstellung verortet. Nach der klassischen Definition von Gordon Allport (1954: 9) sind Vorurteile auf starren und falschen Verallgemeinerungen basierende Antipathien gegenüber einer Gruppe oder dieser Gruppe zugeordneten Personen. Demnach zeichnen sich vorurteilsbehaftete Einstellungen durch drei Merkmale aus: sie sind erstens negativ bzw. ablehnend, zweitens sachlich falsch bzw. verzerrend und drittens stereotyp bzw. falsch verallgemeinernd. Als islamophobes, islamfeindliches oder muslimfeindliches Vorurteil müssen demnach Einstellungen gelten, die dem Islam beziehungsweise

5 In Benhabibs Darstellungen überwiegen sogar die Beispiele, in denen Aushandlungen in einer normativ problematischen Weise verlaufen und enden. Um solche Dynamiken zu erfassen, führte sie später den Begriff des Jurispathos ein, den sie jedoch kaum ausgestaltet (vgl. Benhabib 2006: 45–50).

Muslim:innen ablehnend gegenüberstehen und dabei sachlich falsch und pauschalisierend sind.

Mit einer solchen Problembeschreibung wird implizit oder explizit auch eine Unterscheidung zwischen vorurteilsbehaftetem und nicht vorurteilsbehaftetem Bewusstsein gezogen, welche durch die gängigen Kriterien subjektiver Rationalität zu bestimmen ist: Vorurteilsbehaftetes Bewusstsein verfehlt die Standards von Rationalität, weil es sich nicht auf den Gegenstand einlässt; nicht vorurteilsbehaftetes Bewusstsein dagegen erfasst den Gegenstand angemessen und rational. Auch wenn es in der Regel nicht explizit rationalitätstheoretisch ausgeführt und oftmals überhaupt nicht theoretisch begründet wird, ziehen die meisten Texte über Islamophobie, Islam- oder Muslimfeindlichkeit eine solche Abgrenzung zwischen rational-kritischen Einstellungen und Vorurteilen (vgl. Leibold/Kühnel 2008; Decker et al. 2012: 87 – 93).

In Hinblick auf diese Grenzziehungen lassen sich über die Jahre deutliche Ausdifferenzierungen und Erkenntnisfortschritte beobachten.⁶ Solange die Argumentation jedoch im Vorurteilsparadigma und der Einstellungsforschung verbleibt, sind ihr Grenzen gesetzt. Darauf verweist die rassismustheoretische Kritik am Vorurteilsbegriff seit Jahrzehnten (vgl. Biskamp 2016b: 58 – 59). Weil Vorurteilsforschung die Unterscheidung zwischen Vorurteil und Rationalität auf der Ebene des individuellen Bewusstseins verortet, hat sie ein psychologisierendes und individualisierendes Bias. Sie neigt und verleitet dazu, Probleme als Probleme des individuellen Bewusstseins zu betrachten. Dadurch geraten die sozialen Machtverhältnisse und diskursiven Dynamiken aus dem Blick, die dieses individuelle Bewusstsein nicht nur hervorbringen, sondern auch über seine Folgen entscheiden. Weil das Vorurteilsparadigma Machtasymmetrien ausblendet, kann es nicht berücksichtigen, über welche sozialen Ressourcen und Positionen die Gruppen verfügen, die Vorurteile hegen oder von Vorurteilen betroffen sind. Weil es diskursive Dynamiken ausblendet, kann es nicht einschätzen, über welche Gruppen in einer Öffentlichkeit besonders häufig problematisierend gesprochen wird und über welche nicht. Beides ist jedoch entscheidend für die sozialen Effekte von Vorurteilen. Zwar wurden diese Probleme auch innerhalb der Vorurteilsforschung schon

6 Die ersten deutschsprachigen Studien machten nur eine grobe rhetorische Unterscheidung zwischen Vorurteil und Kritik, die sie in der empirischen Operationalisierung zudem kaum umsetzten. Später wurde beides begrifflich und empirisch konsequenter unterschieden und weiter ausdifferenziert (vgl. Biskamp 2016b: 31–56).

vor langem erkannt und als Reaktion darauf Gruppenbildungsprozesse und Dominanzverhältnisse konzeptionell stärker berücksichtigt (vgl. Scherschel 2006: 25 – 30). Im Rahmen der Einstellungsforschung lassen sich die Probleme jedoch nicht überwinden, weil deren Fokus auf das individuelle Bewusstsein gerichtet bleibt.

4. Das Konzept des antimuslimischen Rassismus

Die macht- und diskurstheoretische Rassismusforschung entwickelte sich aus einer entsprechenden Kritik am Vorurteilsparadigma heraus (vgl. Terkessidis 2004: 35 – 38). Für die jüngeren Islamdebatten waren dabei insbesondere post-strukturalistische und postkoloniale Ansätze von Relevanz. In dieser Literatur wird Rassismus gerade nicht als ein Vorurteil in den Köpfen von Individuen, sondern als soziales Verhältnis zwischen ihnen verstanden. Dabei wird zunächst betont, dass die von Rassismus betroffenen Gruppen und die Differenzen zwischen ihnen nicht von vornherein gegeben seien. Vielmehr müssten die Gruppen zunächst sozial und diskursiv konstruiert und die Differenzen zwischen ihnen mit Bedeutung aufgeladen werden – für diesen Prozess hat sich der Begriff der Rassifizierung etabliert (vgl. Miles/Brown 2003: 99 – 103). In Reaktion auf Veränderungen rechter Diskurse betonen seit den 1980er Jahren große Teile der Rassismusforschung, dass solche Rassifizierungsprozesse nicht nur in biologistischer, sondern auch kulturalistischer Weise stattfinden können. Dann ist von kulturellem Rassismus, Kulturrassismus oder Rassismus ohne Rassen die Rede (vgl. Taguieff 2001). Damit ist nicht bestritten, dass biologistische und kulturalistische Differenzkonstruktionen sich in ihren Dynamiken unterscheiden, aber beide können zu einer effektiven Rassifizierung führen: Auch unter Bezugnahme auf Kultur ist es möglich, Gruppen zu konstruieren, sie als homogene und geschlossene Abstammungsgemeinschaften zu imaginieren, ihnen wesenhafte Eigenschaften zuzuschreiben, die Gruppenzugehörigkeit an äußere Merkmale zu knüpfen sowie die Differenzen zwischen den Gruppen mit Bedeutung und Bewertung aufzuladen. Weder die Differenz zwischen Weißen und Schwarzen noch die zwischen Nichtmuslim:innen und Muslim:innen ist von vornherein als sozial relevante Größe gegeben; beide Differenzen können aber durch soziale Konstruktionsprozesse zu sozial relevanten Größen gemacht werden. Von Rassismus wird gesprochen, wenn es entlang solcher rassifizierter Differenzlinien zu einer diskriminierenden Zuteilung von materiellen oder symbolischen Ressourcen

kommt, wenn also rassifizierte Gruppen aufgrund ihrer Rassifizierung einen erschweren Zugang zu Arbeitsplätzen, Wohnungen, sozialer Anerkennung usw. haben (vgl. Terkessidis 2004: 98 – 100; Scherschel 2006: 27 – 60; Biskamp 2016b: 57 – 96). Seit den späten 2000er Jahren wird dieses Verständnis von Rassismus systematisch auf Islamdebatten angewendet, sodass sich der Begriff des antimuslimischen Rassismus als eine Form von kulturellem Rassismus etabliert hat (vgl. Attia 2009; Eickhof 2010; Müller-Uri 2014; Shooman 2014; Kuhn 2015: 23ff.).

Mit diesem Konzept des antimuslimischen Rassismus kann die Rassismuskritik die genannten Schwächen der Vorurteilsforschung überwinden, weil sie gerade die Machtverhältnisse und diskursiven Dynamiken in den Mittelpunkt stellt, die das Vorurteilkonzept nicht zu fassen bekommt. Jedoch hat sie ihrerseits Probleme. Den genannten Forschungsarbeiten fehlt ein Instrumentarium, um das komplexe Verhältnis zwischen rassifizierenden Konstruktionen muslimischer Anderer einerseits und der Realität islamischer Traditionen und muslimischer Subjektivitäten andererseits zu erfassen. Vielmehr liegt den rassismuskritischen Arbeiten ein Verständnis zugrunde, demzufolge es bei den Islamdebatten eigentlich überhaupt nicht um die Realität von Islam und Muslim:innen gehe, sondern nur ein muslimisches Anderes konstruiert werde (vgl. Eickhof 2010: 43ff.; Müller-Uri 2014: 101, 108f.; Kuhn 2015: 23ff.). Diese Herangehensweise ist doppelt problematisch. Erstens werden damit falsche Alternativen suggeriert: Es wird nahegelegt, dass sich Äußerungen und Diskurse entweder wirklich auf islamische bzw. muslimische Realitäten beziehen oder bloße Konstruktionen eines Anderen ohne jeden Realitätsbezug sind. Viel plausibler sind jedoch Mischformen, in denen Diskurse und Äußerungen sich auf kulturelle Realitäten beziehen und zugleich einen Anderen konstruieren – wobei konkrete Diskurse stärker durch das eine oder andere geprägt sein können. Zweitens bietet die Rassismuskritik keine expliziten Kriterien an, anhand derer man entscheiden könnte, ob bzw. in welchem Maße bestimmte Äußerungen, Darstellungen oder Diskurse sich wirklich auf islamische Realitäten beziehen oder nur einen Anderen konstruieren. Im Ergebnis neigt der rassismuskritische Diskurs zu einer Verdachtshermeneutik, der jede öffentliche Negativaussage über islamische Kontexte als Beitrag zur rassifizierenden Differenzkonstruktion und zum rassistischen Diskurs gilt (vgl. Biskamp 2016b: 66 – 96). Der Raum für den Streit um kulturelle und ethnische Differenz, der den oben angestellten normativen Reflexionen zufolge wünschenswert ist, wäre nach dieser Logik sehr eng.

5. Alternative: Systematische Kommunikationsverzerrung

Um die Stärken der Ansätze zu vereinen und die Schwächen zu vermeiden, schlage ich einen Rückgriff auf das Konzept der »systematisch verzerrten Kommunikation« bzw. systematisch verzerrter Kommunikationsverhältnisse vor (vgl. Biskamp 2016b: 327 – 378; 2020b). In Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* soll sich Rationalität als kommunikative Rationalität im öffentlichen Austausch von Argumenten entfalten. Dadurch sollen Verhältnisse auf ihre Legitimität überprüft, nicht legitimierbare Formen von Herrschaft und Ausbeutung kritisiert und sukzessive aus der Welt geschafft werden, also die oben genannte »Rationalisierung der Lebenswelt« Einzug halten. Im Fall von »systematisch verzerrter Kommunikation« ist genau diese Vernunftprüfung blockiert, und zwar ohne, dass es den handelnden Personen bewusst ist. Diese handeln in dem Glauben, rational und herrschaftsfrei Argumente auszutauschen, obwohl dies nicht der Fall ist (vgl. Habermas 1995a: 445; 1995c: 460ff., 540ff.). Die systematische Aussetzung kommunikativer Rationalität führt dazu, dass gesellschaftliche (Dominanz-)Verhältnisse nicht effektiv kritisiert werden können, sodass sie fortbestehen und zugleich als legitim erscheinen können. Damit erfüllt der Begriff der systematisch verzerrten Kommunikation in Habermas' kommunikationstheoretischem Ansatz eine ähnliche Funktion wie der Ideologiebegriff in der materialistischen Tradition: Er erklärt, warum Herrschaft fortbesteht und von den Subjekten gutgeheißen wird, obwohl sie diese eigentlich als illegitim erkennen müssten. Habermas nennt eine Vielzahl von möglichen Quellen der Kommunikationsverzerrung: zum Beispiel kollektive und individuelle Identitätsbildungsprozesse, gesellschaftliche Machtasymmetrien und Konfliktlagen oder Dynamiken kapitalistischer Ökonomie und moderner Staatlichkeit (vgl. Biskamp 2016b: 344f.). Eine systematisch in seine kommunikationstheoretische Gesellschaftstheorie eingebettete Ausarbeitung des Konzepts nahm Habermas jedoch nicht vor, sodass es mit zahlreichen Unklarheiten behaftet bleibt und von verschiedenen Autoren auf unterschiedliche Weise aufgenommen wird⁷. Am instruktivsten für die hier diskutierte Frage ist David Streckers Diskussion und Entwicklung des Konzepts der »systematisch verzerrten Verständigungsverhältnisse« (Strecke 2012: 177 – 241). Mit diesem Begriff verschiebt Strecker den Fokus zunächst weg von den Kommunikationsprozessen hin zu den Verhältnissen, in denen diese Prozesse ablaufen. Zugleich schwächt er das bei Habermas

7 Vgl. Kempf in diesem Band.

zentrale Motiv ab, demzufolge die systematische Verzerrung den Handelnden nicht bewusst ist. Entscheidend ist nach Strecker allein, dass bestimmte Geltungsansprüche in einem bestimmten Kontext gegen ihre effektive Infra-gestellung abgeschirmt sind, sodass bestimmte Aussagen oder Institutionen nicht effektiv kritisiert werden können. Dies kann auch der Fall sein, wenn die Verzerrung einigen Akteur:innen sehr wohl bewusst ist, sie diese aber aufgrund von Machtasymmetrien nicht effektiv ansprechen können, weil sie öffentlich nicht gehört werden.

Dieses Konzept bietet – ähnlich wie der Vorurteilsbegriff – einen Rationalitätsstandard als Unterscheidungsmaßstab zwischen wünschenswerten und nicht wünschenswerten Formen des Sprechens. Allerdings handelt es sich nun nicht mehr um ein subjektivistisches, sondern um ein intersubjektives Verständnis von Rationalität: Die Vorurteiltstheorie bezieht sich auf die Rationalität und Irrationalität im Kopf der Individuen, die entweder ein rational-kritisches oder ein verzerrtes, vorurteilsbehaftetes Bewusstsein von der Welt haben. Sprechen ist dann wünschenswert, wenn es einem rationalen Bewusstsein entspringt. Mit Habermas dagegen bezieht man sich auf Rationalität und Irrationalität in den Beziehungen zwischen den Menschen: Rationalität herrscht, wenn Argumente frei ausgetauscht und kritisiert werden können; sie ist eingeschränkt, wenn dieser freie Austausch durch die äußeren Bedingungen blockiert oder systematisch verzerrt ist (vgl. Habermas 1995a: 25 – 71). Letzteres ist zum Beispiel der Fall, wenn kollektive Identitätsbildungsprozesse oder Machtasymmetrien dazu führen, dass bestimmte Behauptungen regelmäßig erhoben, aber nicht effektiv kritisiert werden können. Damit wird Sprechen nicht als Produkt eines Bewusstseins, sondern als soziale Praxis in einem sozialen Kontext verstanden. Dies erlaubt es, die Reflexionen der rassismuskritischen Literatur aufzunehmen; weil man jedoch einen Rationalitätsmaßstab hat, verfällt man in keine reduktionistische Verdachtshermeneutik.

Daher lohnt es sich, das Konzept systematisch verzerrter Kommunikationsverhältnisse auf Debatten um Kultur und kulturelle Differenz im Allgemeinen sowie um den Islam im Besonderen zu beziehen. Dann kann man zunächst entsprechend der in Abschnitt 2 formulierten Überlegungen davon ausgehen, dass der öffentliche Streit über Kultur und kulturelle Differenz etwas Wünschenswertes ist, weil er das Potenzial bietet, mehr Freiheit und Selbstbestimmung in der Gesellschaft sowie eine gerechtere politische und rechtliche Ordnung zu ermöglichen. Jedoch kann man nun auch den von Vorurteilsforschung und Rassismuskritik betonten Sachverhalt reflektieren,

dass dieser Streit in problematischer, nämlich verzerrter Weise verläuft und dann gerade nicht zu mehr Freiheit und Gerechtigkeit, sondern zur Aufrechterhaltung oder Verschärfung von Unfreiheit und Ungerechtigkeit beiträgt. Zu den verzerrenden Faktoren können u.a. die in der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung genannten Mechanismen pathischer Projektion, sowie die von der Rassismuskritik fokussierten Machtasymmetrien zählen. Diese können gemeinsam dazu beitragen, dass projektive Fehldarstellungen von Minderheiten und ihren kulturellen Normen und Praktiken in der Öffentlichkeit verbreitet sind, diese Normen und Praktiken unzutreffenderweise als unmoralisch bezeichnet werden und die Minderheiten keine Chancen haben, dem effektiv zu widersprechen. Das wiederum kann gesellschaftliche und rechtliche Diskriminierung hervorbringen oder stabilisieren. Im dominanten Selbstverständnis einer Öffentlichkeit kann unter Bedingungen systematischer Verzerrtheit dennoch die Wahrnehmung vorherrschen, dass ein rationaler demokratischer Diskurs stattgefunden hat und die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sich in demselben als gerechtfertigt erwiesen haben (eben weil der Widerspruch desymbolisiert und so der Schein eines zwanglosen Konsenses intakt bleibt). Verhältnisse der Herrschaft und Marginalisierung erscheinen der Mehrheit dann als gerecht und werden so stabilisiert (vgl. Biskamp 2016b: 357 – 370).

Die Aufgabe einer Kritik systematisch verzerrter Verständigungsverhältnisse, die in der Vorurteilsforschung und Rassismuskritik bereits angelegt ist und hier rekonstruktiv neu konzipiert wurde, bestünde dann darin, eine bessere Reflexion öffentlicher Debatten zu ermöglichen und einen Metadiskurs darüber zu initiieren. In diesem kann geklärt werden, inwiefern die realen Debatten den Kriterien kommunikativer Rationalität entsprechen, ob sie also »hinreichend diskursiv geführt« (Habermas 2005: 323) werden, welche Verhältnisse zu ihrer etwaigen Verzerrung beitragen und wie dies zu ändern wäre (vgl. Biskamp 2016b: 374 – 378).

Dafür muss das Konzept der systematischen Verzerrung in Form prüfbarer Kriterien operationalisiert werden. Dies tue ich in Anlehnung an entsprechende Reflexionen bei Habermas, Benhabib und Spivak (vgl. Biskamp 2016b: 357 – 370, 2021b). Zunächst gilt es, Kriterien dafür zu formulieren, dass Diskussionen über eine kulturelle Minderheit in einer bestimmten Öffentlichkeit oder einem sonstigen Kontext insgesamt verzerrt sind:

- Es existiert eine Minderheit, deren Mitglieder nach nachvollziehbaren Kriterien sozial marginalisiert sind.
- Debatten sind unbegründet auf die betroffene Minderheit fokussiert.
- In Bezug auf die Minderheit wird unbegründet überproportional viel problematisiert.
- In Bezug auf die Minderheit wird überproportional kulturalisiert, also Kultur unbegründet als Erklärung herangezogen.
- In Bezug auf die Minderheit wird essentialisiert und homogenisiert.
- »Extremismen« und ähnliche Probleme innerhalb dieser Minderheit werden exotisiert, kulturalisiert oder überproportional versicherheitlicht betrachtet.
- »Unsere Kultur« und »die Kultur der Anderen« werden als gegeneinander abgeschlossene Entitäten imaginiert.
- Trotz weithin verfügbarer Gegenargumente halten sich bestimmte Fehldarstellungen über die Minderheit und die von ihr vollzogenen Praktiken kontinuierlich in der Öffentlichkeit.
- Stimmen aus der Minderheit werden marginalisiert, tokenisiert, selektiv wahrgenommen, instrumentalisiert und/oder auf die Rolle der Stimme der Minderheit fixiert.
- Diskriminierung wird gerechtfertigt oder sie wird ausgeblendet oder verleugnet, obwohl es hinreichende Belege für sie gibt.

Diese Kriterien zielen nicht auf eine binäre Unterscheidung, der zufolge Debatten entweder systematisch verzerrt wären oder nicht. Sie zielen auf die graduelle Bewertung von Debatten als stärker oder weniger stark verzerrt. Hat man eine solche Einschätzung der Verzerrtheit von Debatten in einem bestimmten Kontext vorgenommenen, kann man sich einzelnen Äußerungen (Artikel, Darstellungen usw.) widmen und fragen: In welchem Maße ist die Äußerung in ihrem konkreten Kontext (von diese:r Sprecher:in in dieser Öffentlichkeit unter diesen Bedingungen getätigt) geeignet, zu einer wünschenswerten Debatte über eine gute Lebensführung und gerechte Rechtsordnung beizutragen? In welchem Maße ist sie geeignet, bestehende Verzerrungen zu verstärken und zu reproduzieren oder sie zu destabilisieren?

Praktisch gewendet wären Formen des Sprechens wünschenswert, denen es gelingt, ernsthaft zu ethischen und moralischen Debatten beizutragen – auch zu solchen, die um Probleme in Minderheiten kreisen –, ohne dabei systematische Verzerrungen der Debatte zu produzieren oder zu reproduzieren. Es ist nicht unmöglich, beides zugleich zu erreichen, aber oft besteht ein

Trade-Off: Je ausgeprägter die Verzerrung in einer bestimmten Öffentlichkeit, desto unmöglicher wird eine produktive ethische und moralische Debatte – in solchen Fällen muss die Thematisierung der Verzerrung Vorrang genießen.

Literatur

- Allport, Gordon W. (1954): *The Nature of Prejudice*. Boston, MA: Addison-Wesley.
- Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies.
- Attia, Iman (2009): *Die »westliche Kultur« und ihr Anderes: zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Benhabib, Seyla (2002): *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla (2006): *Another Cosmopolitanism*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.) (2015): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: transcript.
- Biskamp, Floris (2016a): »Muslimische Identitäten im Konflikt. Identifikationsprozesse zwischen islamischem Diskurs und Islamdiskurs«, in: Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*. Wiesbaden: Springer, S. 193–210.
- Biskamp, Floris (2016b): *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit: Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Bielefeld: transcript.
- Biskamp, Floris (2017): »Rassismus, Kultur und Rationalität. Drei Rassismustheorien in der kritischen Praxis«, in: *Peripherie* 37, S. 271–296.
- Biskamp, Floris (2020a): »Hat das etwas mit dem Islam zu tun?« Islamismus als modernes und als islamisches Phänomen«, in: Stefan E. Hössl/Lobna Jamal/Frank Schellenberg (Hg.): *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 99–118.
- Biskamp, Floris (2020b): »Ideologiekritik als Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen: Zum ideologiekritischen Potenzial der

- Habermas'schen Theorie«, in: Uwe Krüger/Sebastian Seignani (Hg.): *Ideologie, Kritik, Öffentlichkeit: Verhandlungen des Netzwerks Kritische Kommunikationswissenschaft*. Frankfurt a.M.: Westend, S. 76–95.
- Biskamp, Floris (2021a): »Die Wahrheit ist nicht genug. Jürgen Habermas' politische Theorie kultureller Differenz und die deutsche Beschneidungsdebatte«, in: Frieder Vogelmann (Hg.): *Demokratie und Wahrheit*. Baden-Baden: Nomos, S. 245–264.
- Biskamp, Floris (2021b): »Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit. Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak?«, in: Heike Mauer/Johanna Leinius (Hg.): *Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht*. Opladen: Barbara Budrich, S. 115–135.
- Decker, Oliver/Schilling, Benjamin/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2012): »Islamfeindschaft und Islamkritik«, in: Oliver Decker/Johannes Kiess/Elmar Brähler (Hg.): *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2021*. Bonn: Dietz.
- Eickhof, Ilka (2010): *Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- Habermas, Jürgen (1995a): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995b): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995c): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2012): *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Heilbronn, Christian/Rabinovici, Doron/Sznaider, Natan (Hg.) (2019): *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*. Berlin: Suhrkamp.
- Kuhn, Inva (2015): *Antimuslimischer Rassismus. Auf Kreuzzug für das Abendland*. Köln: PapyRossa.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2008): »Islamophobie oder Kritik am Islam?«, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände*. Folge 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 95–115.
- Miles, Robert/Brown, Malcolm (2003): *Racism*. London: Routledge.

- Müller-Uri, Fanny (2014): Antimuslimischer Rassismus. Wien: Mandelbaum.
- Scherschel, Karin (2006): Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren. Bielefeld: transcript.
- Shooman, Yasemin (2014): »Weil ihre Kultur so ist«: Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Spielhaus, Riem (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg: Ergon.
- Strecker, David (2012): Logik der Macht: zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis. Weilerswist: Velbrück.
- Taguieff, Pierre-André (2001): Force Of Prejudice: On Racism and Its Doubles. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Taylor, Charles (2009): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.
- Willems, Ulrich (2008): »Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland«, in: Zeitschrift für Politik 55 (1), S. 64–83.
- Zick, Andreas (2013): »Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung«, in: Bundesministerium des Inneren (Hg.): Muslimfeindlichkeit: Phänomen und Gegenstrategien. Berlin: BMI, S. 35–46.