

3 Antimuslimischer Rassismus als analytisches Konzept

Die in der englischsprachigen Forschung vermehrt getroffene Feststellung, der Begriff, ›Islamophobia‹ hätte sich nunmehr etabliert und gegen konkurrierende Konzepte wie ›Anti-Muslimism‹, ›Anti-Islamism‹ oder ›anti-Muslim racism‹ durchgesetzt (Allen 2010: 135–138; vgl. Bleich 2011: 1584; Garner/Selod 2015), trifft für die deutschsprachige Debatte nicht zu. ›Islamophobie‹ ist hier nicht bloß in ihrem Bedeutungsgehalt, sondern auch nomenklatorisch umstritten. So flottieren die Begriffe weiterhin wild und in nahezu grenzenloser Kombinatorik, zirkulieren neben »Islamophobie« – die in frühen Verwendungen auch »Islamphobie« hieß (Leibold/Kühnel 2003; Heitmeyer 2002: 25) – die Begriffe »Islamfeindlichkeit« (Bühl 2010; Cakir 2014; Schneiders 2010b) und »Muslimfeindlichkeit« (Bielefeldt 2013; Heinisch/Scholz 2012), »Muslimfeindschaft« (Decker et al. 2018: 67) oder auch »MuslimInnenfeindlichkeit« (Kalny 2015), zudem »Antimuslimismus« (Pfahl-Traugher 2011) und »Antiislamismus« (Hund 2012), »antimuslimische« (Aschauer/Donat 2014) bzw. »antiislamische Ressentiments« (Biskamp 2011) sowie »antiislamischer« (Kreutzer 2015: 181) und schließlich »antimuslimischer Rassismus« (Attia 2009; Eickhof 2010; Müller-Uri 2014; Shooman 2014a). Weiter verkompliziert die Lage, dass die gleichen Begriffe nicht notwendig die gleiche theoretische Konzeptualisierung transportieren. So verwenden manche AutorInnen die Begriffe »Islamophobie« oder »Islamfeindlichkeit« als Synonym für einen gegen MuslimInnen gerichteten Rassismus, während andere durch die Verwendung solcher Neologismen das Phänomen von Rassismus gerade abgrenzen wollen. Wiederum andere bestehen auf die Bezeichnung »antimuslimischer Rassismus« um auch begrifflich deutlich zu machen, dass es sich für sie um eine Spielart von Rassismus handelt. Und selbst wenn AutorInnen sich einig zu sein scheinen, dass das Phänomen (wie auch immer man es zu nennen vorzieht) eine Art von

Rassismus darstellt, ist noch lange nicht ausgemacht, dass diejenigen auch ein gemeinsames Verständnis von Rassismus teilen. Mit der Entscheidung für den Begriff des antimuslimischen Rassismus alleine ist also noch keine theoretische Selbstverortung vollzogen. Eine klar konturierte »Theorie des antimuslimischen Rassismus« (Attia 2013b) existiert bislang nicht. Deshalb wird in diesem und im folgenden Kapitel der rassismustheoretische Rahmen der vorliegenden Untersuchung entwickelt. Sie dienen der Begriffsklärung und der Erarbeitung einer konzeptionellen Grundlage, die es erlaubt, Formen der Inferiorisierung bzw. Dämonisierung von MuslimInnen *rassismustheoretisch* zu analysieren und zu interpretieren. Dafür stelle ich zunächst vier paradigmatische Positionen vor, die eine je spezifische theoretische Problematik¹ repräsentieren. Ein erster Ansatz versteht seinen Gegenstand als *Vorurteil* und konzentriert sich entsprechend auf individuelle Einstellungsmuster und deren Aggregation. Eine zweite Perspektive definiert Islamophobie bzw. antimuslimischen Rassismus als *Diskurs oder Ideologie*, was die Analyse auf die gesellschaftliche Produktion und Reproduktion von Zuschreibungen, Bedeutung, impliziten Logiken und unausgesprochene Regeln von Wissensstrukturen lenkt. Drittens existiert ein *instrumentalistisches* Verständnis, das Islamophobie bzw. Rassismus als strategisch eingesetztes Werkzeug individueller, kollektiver oder institutioneller AkteurInnen untersucht. Eine vierte Perspektive schließlich begreift antimuslimischen Rassismus als *gesellschaftliches Verhältnis*, das politische, ökonomische, kulturelle und ideologische Instanzen umfasst und als gesamtgesellschaftliches Strukturprinzip wirkt. Ich werde zeigen, dass die ersten drei der hier behandelten Ansätze – Islamophobie als Vorurteil, als Diskurs bzw. Ideologie und als Instrument – jeweils entscheidende Fragen systematisch ausschließen. Der vierten Position, die antimuslimischen Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis versteht, gelingt es hingegen, diese Fragen als klärungsbedürftig zu formulieren und bietet eine

1 Als »Problematik« bezeichnete der französische Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Gaston Bachelard »die spezifische begriffliche Struktur, die in einer [...] Theorie zugleich die Objekte und die Fragen, die an diese Objekte gerichtet werden können, ordnet« (Brühmann 1980: 231; vgl. Bachelard 1974). Die in jeder analytischen Perspektive enthaltenen ontologischen, epistemologischen und methodologischen Annahmen bilden, zusammen mit dem begrifflichen Inventar, das für die Analyse des Gegenstands bereitgestellt wird, »the matrix or the angle from which it will become possible and even necessary to formulate a certain number of precise problems« (Maniglier 2012: 21). Umgekehrt bedeutet das auch, dass je nach Problematik bestimmte Probleme nicht formuliert, bestimmte Fragen nicht gestellt werden können.

adäquate theoretische Grundlage für die vorliegende Studie. Zugleich bleiben jedoch manche der Antworten, die von AutorInnen innerhalb dieses Paradigmas angeboten werden, unbefriedigend, was einen direkten Anschluss an sie verhindert.

3.1 Islamophobie als Vorurteil

Wie im vorhergegangenen Kapitel beschrieben, wurde Islamophobie im Rahmen der Bielefelder GMF-Langzeitstudie als eine Facette des umfassenden Syndroms »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« verstanden. Kern des Syndroms ist die Annahme, dass bestimmte Menschengruppen gegenüber jener, der man sich selbst zugehörig fühlt, minderwertig seien. Dabei würden die »Anerkennung von Gleichwertigkeit und das Recht auf Unversehrtheit unterminiert« (Heitmeyer 2002: 17-18; Herv. i. O.). Heitmeyer stellt als »besondere[s] Kennzeichen unseres Begriffsverständnisses« in einem programmatischen Aufsatz zu Beginn der GMF-Studie dessen »Spannbreite« heraus (Heitmeyer 2002: 19). Gegen welche Gruppen die Menschenfeindlichkeit sich richtet sei prinzipiell offen. Entsprechend wurden im Laufe der zehn Jahre dauernden Studie auch die einzelnen Elemente immer wieder adaptiert und ergänzt. Ihnen lag aber immer die konzeptionelle Entscheidung zu Grunde, die Einteilung der Elemente entlang der betroffenen Gruppen zu organisieren. So wurden in der ersten Erhebungsphase sechs Aspekte der GMF identifiziert: »Rassismus«, »Fremdenfeindlichkeit«, »Antisemitismus«, »Heterophobie«, »Etabliertenvorrechte« und »Sexismus« (Heitmeyer 2002: 20). Diese Elemente wurden einerseits anhand der Identitäten jener Menschen, die durch das jeweilige Einstellungsmuster abgewertet werden, definiert; andererseits (und nicht immer konsistent) durch die Begründung der Abwertung. So wurde »Rassismus« zunächst als »Abwertung von Gruppenangehörigen fremder Herkunft auf der Basis konstruierter ›natürlicher‹ Höherwertigkeit« bestimmt. »Fremdenfeindlichkeit« dagegen bezeichnete die »Abwehr von Gruppenangehörigen fremder ethnischer Herkunft«, zum einen aufgrund der »(vermutete[n]) Konkurrenz um (knappe) Ressourcen von Positionen, Plätzen etc.« und zweitens auf Basis der »Etikettierung von ›kultureller‹ Rückständigkeit«. Die Abwertung von MuslimInnen wird in diesem Konzept jedoch keiner der beiden Kategorien zugeschlagen, sondern zunächst als Unteraspekt der Kategorie »Heterophobie« behandelt – »die auf Angst basierende Abwertung all jener, die von der ›Norm‹ abweichen«

(Heitmeyer 2002: 20). Wenige Seiten später im gleichen Aufsatz taucht »Islamphobie« jedoch ohne weitere Begründung als eigenständiges Konstrukt neben »Heterophobie« auf (Heitmeyer 2002: 24). Im Verlauf der Studie verwandelte sich die Bezeichnung erst von »Islamphobie« in »Islamophobie«, um zuletzt als »Islamfeindlichkeit« in Erscheinung zu treten (Zick et al. 2011: 46), stets neben den davon differenzierten Items »Rassismus« und »Fremdenfeindlichkeit«. An dieser Kategorienbildung wurde wiederholt Kritik geübt (Attia 2013a; Foroutan 2013; Mosler 2012). Bemängelt wurde etwa, dass die »Aufreihung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit oder auch Antiziganismus als Formen der GMF« so wenig Sinn ergebe »wie eine Aufteilung von Obst und Äpfeln oder Birnen«, weil es sich hier um Gattungsbegriffe, dort um Unterarten handle (Mosler 2012: 23). Das ist mit Blick auf aktuelle rassismustheoretische Debatten, die Rassismus nicht wie die GMF-Studie »verkürzt auf eine biologische Grenzziehung und einen entsprechenden Herrschaftsanspruch entlang von Abstammung und Hautfarbe« bestimmen (Attia 2013a: 6), wohl richtig. Das entscheidende Problem in Hinblick auf die Bestimmung von Islamophobie ist jedoch ein anderes. Das gesamte Forschungsdesign der GMF-Studie, ihre theoretischen Grundannahmen sowie die auf ihrer Basis vorgenommenen gesellschaftsanalytischen und zeitdiagnostischen Reflexionen gehen davon aus, dass Menschengruppen als distinkte soziale Einheiten unabhängig von jenen Prozessen existieren, durch die sie als ungleichwertig konstruiert werden. Gesellschaft erscheint so einerseits als eine Ansammlung von Individuen, die mehr oder wenig vorurteilsbehaftete Einstellungsmuster aufweisen; und andererseits als Gesamtmenge eindeutig und objektiv bestimmbarer, klar voneinander abgrenzbarer Menschengruppen, die durch diese Einstellungsmuster abgewertet werden können. Damit wird deutlich, dass die GMF-Konzeption, obwohl gerade um große »Spannbreite« (Heitmeyer 2002: 19) bemüht, nur einen außerordentlich *engen* Fokus zur Untersuchung antimuslimischer Phänomene anzubieten hat. Denn die Entscheidung für die Untersuchung individueller Einstellungsmuster im Verhältnis zu als gegeben angenommenen Gruppen ist theoretisch wie forschungspraktisch folgenswer. Es geht hier um die für die Rassismusforschung so entscheidende Frage der »Gegenstandsgewinnung« (Terkessidis 2004: 87): Was gilt es eigentlich zu untersuchen, zu beschreiben und zu erklären? Dazu lassen sich zwei einander gegenüberstehende Ansätze unterscheiden. Auf der einen Seite jene, denen die »Objektannahme« (Scherschel 2006: 29) immanent ist. Diese Ansätze untersuchen Einstellungsmuster und Verhaltensweisen

gegenüber als gegeben angenommenen ›Objekten‹, d.h. meist zu ›Gruppen‹ zusammengefassten kollektiven AkteurInnen. Diese häufig sozialpsychologisch orientierte Perspektive ist Grundlage der Vorurteilsforschung, wie sie gegenwärtig etwa von Andreas Zick im deutschsprachigen Raum prominent vertreten wird. Zick war wissenschaftlicher Mitarbeiter des GMF-Projekts und ist Nachfolger Heitmeyers als Leiter des Instituts für Konfliktforschung an der Universität Bielefeld. Sein konzeptioneller Kernbegriff ist jener der Gruppe als Kollektivkategorie, der einzelne Individuen zugerechnet werden. Die Entstehung und Konstruktion dieser Gruppen, ihre Identitäten und Zugehörigkeiten stehen außerhalb des Erkenntnisinteresses der Vorurteilsforschung. So wurden schon in einer früheren Studie von Zick, wie Mark Terkessidis kritisch bemerkt, Einstellungen gegenüber Gruppen wie »Südeuropäern«, »Nordafrikanern« oder »Türken« erhoben (Terkessidis 2004: 42; vgl. Zick 1997). Terkessidis stellt dazu fest, dass diese Vorgangsweise »die fraglose Existenz und Homogenität solcher Gruppen nicht nur voraus[setzt], es zwingt die Beteiligten auch noch, ein gänzlich undifferenziertes Gefühl wie Sympathie gegenüber ganzen Gruppen zu äußern« (Terkessidis 2004: 42). Ganz ähnlich verhält es sich in der GMF-Studie mit dem Item Islam(o)phobie/Islamfeindlichkeit. Die GMF-Konzeption geht davon aus, dass eine objektivierbare Gruppe der ›MuslimInnen‹ existiert und meint wissen zu können, wer dieser Gruppe zuzurechnen ist und wer nicht. Das ist zunächst deshalb problematisch, weil damit rassistische Spaltungen unbeabsichtigt bestärkt werden können – etwa indem suggeriert wird, dass wer als MuslimIn gilt, keine ›echteR DeutscheR‹ sein könne. Iman Attia hat diese Kritik am deutlichsten formuliert und ihrem eigenen Ansatz zur Erforschung von antimuslimischem Rassismus gegenübergestellt:

»Die Fragen, die in der Studie zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zu Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit [...] gestellt werden, deuten darauf hin, dass eine bedeutsame Differenz zwischen ›Deutschen‹ und ›Muslimen‹ besteht und dass negative Äußerungen gegen Letztere sie als Angehörige einer Religionsgemeinschaft ansprechen.« (Attia 2013a: 3-4)

Sie weist eindringlich darauf hin, dass die Konzeption von Islamophobie des GMF-Projekts droht, »den [rassistischen] Diskurs zu bestätigen und ›die Deutschen‹ ›den Muslimen‹ als jeweils homogene, statische, dichotome Gruppen einander gegenüberzustellen« (Attia 2013a: 4). Dazu kommen grundlegende Probleme für die empirische Forschungspraxis. Wie in Kapitel 2 dargelegt, ist eine der zentralen Herausforderungen für die Islamophobia

Studies, den Aspekt der Identitätszuschreibung angemessen zu berücksichtigen. Vereinfacht gesagt geht es darum, zu klären, wer eigentlich genau von antimuslimischem Rassismus betroffen ist. Die logische Antwort – MuslimInnen – ist so naheliegend wie falsch. Denn zum einen sind nicht alle MuslimInnen gleichermaßen von Abwertung, Diskriminierung und Gewalt betroffen, sondern jene in besonderem Ausmaß, die als eindeutig ›muslimisch‹ wahrgenommen werden – vor allem durch visuelle Zeichen wie Kopftücher, lange Bärte oder Turbane. Zum anderen können auch Menschen, die sich selbst nicht als muslimisch verstehen, Betroffene von antimuslimischem Rassismus sein. So etwa Menschen, die als ›arabisch‹ oder ›türkisch‹ gelesen werden, aber nicht dem islamischen Glauben angehören (Attia 2017). Auch das Beispiel Turban tragender Sikhs wird in der Literatur häufig erwähnt. Jasbir Puar (2007: 166-203) und David Tyrer (2013: 48-59) argumentieren, dass es sich dabei nicht einfach um individuelle Irrtümer handelt. Das Phänomen der »mistaken identity Islamophobia« (Tyrer/Sayyid 2012: 357) verweise vielmehr auf die umfassende Logik eines antimuslimischen Rassismus, der die Figur des ›gefährlichen Muslims‹ entlang bestimmter, notwendig vage gehaltener visueller Codes produziere (Thobani 2012). Auch der Fall des brasilianischen Touristen Jean Charles de Menezes, der im Juli 2005 von der Londoner Metropolitan Police erschossen wurde, weil er für einen islamistischen Attentäter gehalten wurde, kann als Teil dieses Problem gelesen werden (Pugliese 2006; Vaughan-Williams 2007): Wer wird wann, wie und warum als muslimisch identifiziert? Was gilt als islamisch, wer als muslimisch? Wenn MuslimInnen als distinkte, empirisch auffindbare Gruppe angenommen werden, werden diese Fragen systematisch ausgeschlossen.

3.2 Islamophobie als Ideologie

Ein zweiter prominenter Versuch, Islamophobie als eigenständiges, von Rassismus abzugrenzendes Phänomen zu konzipieren liegt mit Chris Allens 2010 veröffentlichtem Buch »Islamophobia« vor. Es ist die wohl ambitionierteste theoretische Ausarbeitung des Begriffs. Allen war 2001 führend an der ersten EUMC-Studie beteiligt (siehe Kapitel 2). Sein Buch kann als theoretisch-konzeptionelle Reflexion der dort vorgenommenen Untersuchung sowie der eingestandenen begrifflichen und konzeptionellen Schwächen gelesen werden. Allens erklärtes Ziel ist, Islamophobie als sozialwissenschaftlich nutzbaren Begriff auf der Höhe des existierenden Forschungsstandes zu entwi-

ckeln. Seine Grundthese ist, dass Islamophobie ein eigenständiges, von anderen Formen der Diskriminierung, Abwertung und Unterdrückung zu differenzierendes Phänomen darstellt und daher einer eigenständigen theoretisch-konzeptionellen Ausarbeitung bedarf.

Allens Theorie der Islamophobie verwirft die Unterscheidung zwischen ›open‹ und ›closed views‹ des Islam. Seine Kritik daran wurde im vorherigen Kapitel 2 vorgestellt und braucht hier nicht wiederholt werden. Entscheidend ist sein Einwand, dass die Analyse und Kritik der Islamophobie sich nicht auf die implizite Annahme einer korrekten Repräsentation eines tendenziell positiv bewerteten Islam beziehen darf. Zugleich weiß Allen, nicht zuletzt aufgrund seiner im Rahmen des EUMC Reports durchgeführten Studien, dass Fragen der Identifikation – welche Personen werden als muslimisch wahrgenommen und auf dieser Grundlage zu einer/einem potenziell Betroffenen von Abwertung oder Diskriminierung – entscheidend für die Entwicklung eines tragfähigen Islamophobie-Begriffs sind. Insofern geht seine Konzeption weit über jene der Vorurteilsforschung hinaus. Allen geht nicht davon aus, dass MuslimInnen als distinkte Gruppe an sich existieren, sondern inkludiert die Konstruktion der Gruppe in die Untersuchung von Islamophobie selbst. Mehr noch, Islamophobie wird von Allen zuvorderst als Produktion von Bedeutungen gefasst, durch die verschiedene, in ihrer sozialen, religiösen, politischen und kulturellen Selbstverortung unterschiedliche Menschen zu einer übergeordneten Identitätskategorie der MuslimInnen zusammengefasst und negativ bewertet werden. Insofern fasst Allen Islamophobie als *Ideologie*. Er bezieht sich dabei auf den Soziologen John B. Thompson, der Ideologie im Anschluss an Jürgen Habermas und in Abgrenzung von marxistischen und ›kritischen‹ Ideologietheorien als ›neutralen‹ Begriff entwickelt (Thompson 1990). Neutral ist diese Ideologiekonzeption für Johnson, da sie nicht auf eine Verknennung, Verzerrung oder Verschleierung gegebener Sachverhalte verweist, ergo keine Aussage darüber trifft ob das die Ideologie tragende Bewusstsein richtig oder falsch sei. Es handelt sich vielmehr um Modi der Repräsentation, die in ihrer Funktionsweise ›neutral‹ analysiert werden können. Diese Konzeption hat für Allen den Vorteil, dass er Islamophobie als Repräsentationspraxis begreifen kann, ohne Aussagen über Charakter und Eigenschaften des Islam oder der MuslimInnen treffen zu müssen. Um zu prüfen ob eine Aussage oder Darstellung als islamophob zu gelten hat ist es demnach nicht notwendig, sie ins Verhältnis zu vermeintlich realen, adäquaten oder ›offenen‹ Aussagen oder Darstellungen zu setzen. Damit entgeht er der Essentialisierungsfalle, die er im Runnymede-Modell erkennt. Man kann, ja man muss über Islamophobie

sprechen, ohne etwas über ›den Islam‹ zu sagen. Diese Überlegungen führen Allen zu einer umfangreichen neuen Definition von Islamophobie, die so zusammengefasst werden kann: Islamophobie ist eine Ideologie, in der MuslimInnen als Andere konstruiert und negativ bewertet werden, und die Exklusionspraxen gegenüber MuslimInnen – »practices that disadvantage, prejudice or discriminate against Muslims and Islam in social, economic and political spheres« – zur Folge hat (Allen 2010: 190).

Gegen dieses Verständnis von Islamophobie können mehrere Einwände erhoben werden. So entgeht die ›neutrale‹ Ideologie-Konzeption Thompsons zwar den Fallstricken einer naiv-realistischen Repräsentationstheorie, die ›falschen‹ islamophoben ›richtige‹, d.h. wahrhaftige Darstellungen des Islam entgegenstellen will. Sie setzt sich damit aber dem Vorwurf aus, nicht zwischen in unterschiedlichem Maße adäquaten Repräsentationen unterscheiden zu können und sich dadurch der Möglichkeit zur Kritik konkreter Ideologien zu berauben. Zudem verunmöglicht ein strikt ›neutrales‹ Ideologiekonzept, Fragen nach der Funktionalität bestimmter Repräsentationen für existierende Macht- und Ausbeutungsverhältnisse zu stellen und macht Interessen sozialer AkteurInnen tendenziell unsichtbar. Ein weiteres Problem ist, dass Allens umfassende Definition einerseits Islamophobie als »ideology, similar in theory, function and purpose to racism and other similar phenomena« (Allen 2010: 190) begreift. Zugleich besteht Allen jedoch darauf, Islamophobie als eigenständiges Phänomen von Rassismus zu unterscheiden. Er wirft den AutorInnen des Runnymede-Reports ihr »failure to differentiate between race and religion« vor (Allen 2010: 62) – eine Differenzierung, die er für zentral hält »to differentiate between Islamophobia and other similar phenomena based upon markers of race, ethnicity and so on« (Allen 2010: 63). Den Begriff des Rassismus reserviert er für jene Fälle, in denen explizit auf ethnische oder ›racial‹ Kategorien Bezug genommen wird. Die Trennung von Islamophobie und Rassismus wird hier also anders begründet als in der sozialpsychologisch orientierten Vorurteilsforschung. Allen bezieht – anders als etwa das GMF-Projekt – den Prozess der Konstruktion von »markers of Islamic-ness or Muslim-ness« (Allen 2010: 59) in seine Gegenstandsgewinnung mit ein und geht nicht von Rassismus und Islamophobie vorgängigen Gruppenidentitäten aus. Trotzdem beharrt er darauf, dass ein qualitativer Unterschied zwischen der islamophoben Konstruktion von ›muslimischen Anderen‹ und der rassistischen Konstruktion von ›Anderen‹ auf Basis von Herkunft, Ethnizität oder ›race‹ besteht. Um diese Unterscheidung zu begründen ist Allen genötigt, ›Muslimness‹

– eine durch islamophobe Ideologie produzierte und an visuelle Marker gebundene Identitätskategorie – als essentiell *religiöse* Identität aufzufassen. Damit setzt er jedoch diskussionslos voraus, was tatsächlich Gegenstand der Untersuchung sein müsste: Welcher Art sind die Identifizierungen, die in antimuslimischen Praktiken hergestellt werden? Welche Markierungen werden darin aufgerufen, verschränkt, verdichtet? Um diese Fragen überhaupt stellen zu können, muss eine konzeptionelle Einengung auf religiöse Identitäten, wie sie in Allens Islamophobie-Konzept vorgenommen wird, verworfen werden.

3.3 Islamophobie als Instrument

Ein instrumentalistisches Verständnis von Islamophobie finden wir exemplarisch bei der Medienwissenschaftlerin Deepa Kumar. In ihrem Buch »Islamophobia and the Politics of Empire« untersucht sie antimuslimische Diskurse in den USA und deren Rolle in der Organisation von Zustimmung für US-amerikanische Außenpolitik. Wie Allen versteht auch Kumar ihren Gegenstand in erster Linie als Ideologie; anders als er stellt sie sich jedoch explizit gegen eine »neutrale« Ideologiekonzeption. Islamophobie müsse, so Kumar, als bewusst eingesetztes Instrument machtvoller AkteurInnen verstanden werden, »consciously constructed and deployed by the ruling elite at particular moments« (Kumar 2012: 3). Sie identifiziert ein Netzwerk aus PolitikerInnen, rechtskonservativen AktivistInnen und Medien, das den Islam und MuslimInnen als »Feindbild« produziere. Dabei könnten diese auf eine Reihe tief im Alltagsverstand breiter Bevölkerungsschichten verankerter Metaphern und Stereotype zurückgreifen, die »den Islam« als monolithische Religion, als inhärent sexistisch, irrational, gewalttätig und antidemokratisch markierten. Dieses Wissensarchiv würde, so Kumar, von den handelnden Eliten in den Dienst sicherheits- und geopolitischer Strategien gestellt, um sich innenpolitisch Unterstützung für Krieg und Besatzung in mehrheitlich muslimischen Ländern zu sichern.

Obwohl Kumar nicht direkt auf das Runnymede-Modell Bezug nimmt, ist dessen Einfluss auf ihre Darstellung antimuslimischer Stereotype deutlich sichtbar. Die von Allen dagegen vorgebrachten Einwände treffen in leicht abgewandelter Form auch sie. Kumars Widerlegung negativer Darstellung des Islam begibt sich systematisch auf das Terrain der »open versus closed views«. An dieser Stelle relevanter ist jedoch die Intentionalität, die sie der Entwick-

lung und Verbreitung islamophober Diskurse unterstellt. Diese werden vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der ›politics of empire‹ behandelt, was zwar ihrem Erkenntnisinteresse entspricht, den Blick auf Funktionsweisen des antimuslimischen Rassismus jedoch stark einengt. Damit steht sie in der Tradition einer Rassismuskritik, die insbesondere von der marxistischen und antiimperialistischen Linken entwickelt wurde. Diese tendiert dazu, funktionale Effekte rassistischer Diskurse für die Durchsetzung imperialistischer Politik als Erklärung für deren Existenz und Funktionsweise anzugeben. Kumars Analyse ist in diesem Sinne funktionalistisch. Damit eng verbunden ist die Annahme, dass die von ihr beschriebenen antimuslimischen Stereotype mehr oder weniger friktionsfrei ihren Weg von ›oben‹ nach ›unten‹, also von den machtvollen ProduzentInnen in Politik, Ökonomie und Medien in den Alltagsverstand der Bevölkerung finden. So gesehen wird Islamophobie von Kumar zwar als Ideologie *beschrieben*, aber nicht als solche *analysiert*. Denn dann müsste die Frage im Vordergrund stehen, wie und warum diese intentional eingesetzten rassistischen Bedeutungselemente von jenen als plausibel angenommen werden, die sich kaum Vorteile von der durch sie gestützten Politik erhoffen können. Dem instrumentalistischen Verständnis entgehen also entscheidende Aspekte des Rassismus. Es kann nur schwer erklären, wie und warum er gesellschaftlich reproduziert wird, ohne ein simplifiziertes Bild der Manipulation von Bewusstsein nahezulegen.

3.4 Antimuslimischer Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis

Das Konzept des antimuslimischen Rassismus, wie es im deutschsprachigen Raum insbesondere von Iman Attia und Yasemin Shoorman entwickelt wurde, steht für eine vierte Position, die sich von den drei bisher vorgestellten abhebt. Gegenüber der Vorurteilsforschung wird davon ausgegangen, dass antimuslimischer Rassismus sein Objekt nicht als soziale Gruppe vorfindet, sondern diese Gruppe als ›Andere‹ selbst erst hervorbringt. Zu beschreiben und erklären sind demnach nicht als Phobie oder Feindschaft zu charakterisierende Einstellungen, sondern die Prozesse, in denen das Objekt der Abwertung selbst hervorgebracht wird. Yasemin Shoorman hat diesen Prozess der rassistischen Identifikation als »Dreischritt Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung« beschrieben. *Essentialisierung* verweist dabei auf die in antimuslimischen Diskursen anzutreffende Unterstellung eines ›vermeintlich zeitlose[n] ›Wesen[s]‹ des Islams [...], aus dem sich das Denken,

Fühlen und Handeln jeder Muslimin und jedes Muslims ableiten ließe« (Shooman 2014a: 64). *Dichotomisierung* meint die Konstruktion eines binären Codes, der die solcherart essentialisierte Kategorie der MuslimInnen einem spiegelbildlich verfassten Eigenen gegenüberstellt. Der Rassismus diene demnach »nicht nur der Abgrenzung nach außen, sondern auch einer Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung nach innen« (Shooman 2011: 67). Der Begriff der *Hierarchisierung* schließlich markiert, dass Abgrenzung und Selbstvergewisserung im antimuslimischen Rassismus nicht bloß eine Differenzbeziehung zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ konstituiert, sondern die konstruierte Differenz zugleich auch *normativ ordnend* wirkt. Die rassistische Identifikation schließt die Aufwertung des Eigenen, die Abwertung des Anderen notwendig ein.

Gegen die Verengung des Phänomens auf eine Spielart religiöser Diskriminierung beharren Attia und Shooman darauf, dass das so konstruierte Objekt ›des Muslims‹ bzw. ›der Muslimin‹ nur scheinbar eine religiöse Identität annimmt. In ihren jeweiligen Studien konnten sie zeigen, dass antimuslimischer Rassismus »keine Frage des Glaubens« (Shooman 2011) ist, da in der konstruierten Figur des muslimischen Anderen verschiedene identifikatorische Elemente zusammengezurt und mit unterschiedlichen Wissensordnungen entstammenden Bedeutungselementen aufgeladen werden: »Im antimuslimischen Rassismus treffen verschiedene historische Diskursstränge aufeinander und werden zu einem Netz verwoben, das hegemoniales Wissen über ›den Islam‹ und ›die Muslim_innen‹ hervorbringt« (Attia 2017: 182). In einer rezenten Studie analysiert Attia Erfahrungen und Reflexionen von Menschen, die »als Muslim_innen markiert werden oder als Muslim_innen angesprochen werden, ohne gläubig zu sein oder sich primär über den Glauben zu definieren« (Attia 2017: 184) Dabei kommt sie zum Schluss:

»Bezüge zur (vermeintlichen) Religionszugehörigkeit spielen nur eine marginale Rolle. Der Islamdiskurs speist sich nicht primär aus Positionen zur Religiosität oder aus Auseinandersetzungen mit spezifischen Glaubensgrundsätzen. Vielmehr ist der Islamdiskurs mit weiteren Diskurssträngen verschränkt und kulminiert im antimuslimischen Rassismus. Meine Gesprächspartner_innen reflektieren ihre Markierung und Diskriminierung an der Schnittstelle mehrerer Diskurse, insbesondere Rasse-, Ethnizitäts-, Geschlechter-, Sexualitäts- und Klassediskursen. Sie werden als Andere gedeutet und mit antimuslimischem Rassismus in seinen verschiedenen Dimensionen konfrontiert.« (Attia 2017: 189)

Mit dem Konzept des antimuslimischen Rassismus soll also verkürzten Darstellungen des Phänomens als religiöse Diskriminierung entgegengewirkt werden. Rassismus wird hier selbst als *gesellschaftliches Verhältnis* gefasst. Verkürzt bedeutet dies zunächst, dass durch Rassismus »zentral der Zugang zu ökonomischem, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital in der Gesellschaft geregelt. Das geschieht vor allem durch ein Zugehörigkeitsmanagement, das die Einen als zugehörig und die Anderen als Außenstehende ausweist« (Rommelspacher 2009b: 32). Diese These wird im anschließenden Kapitel 4 noch ausführlich diskutiert.

3.5 Elemente einer kritischen Theorie des antimuslimischen Rassismus

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion können nun erste Umriss einer theoretischen Grundlage für die vorliegende Studie skizziert werden. Sie positioniert sich im Feld der kritischen Rassismusforschung und versteht antimuslimischen Rassismus wie Shooman, Attia und andere als gesellschaftliches Verhältnis. Im Folgenden werden dafür *drei Kerntheoreme kritischer Rassismustheorie* formuliert, die in das hier vertretene Konzept des antimuslimischen Rassismus eingelassen sind. Sie lauten: Rassismus produziert sein Objekt als abstrakte Figur; Rassismus entwirft ein Selbstbild; und Rassismus erfüllt gesellschaftliche Funktionen.

Daran anschließend identifiziere ich zwei konzeptionelle Probleme, die ein direktes Anschließen an die Arbeiten von Attia und Shooman problematisch machen. Das erste betrifft die Frage, inwiefern dieses Verständnis von Rassismus mit dem Begriff der ›Rasse‹ vermittelt ist. Schließlich ist erklärungsbedürftig, weshalb diskriminierende oder abwertende Praxen, die ohne Bezug auf ›Rasse‹ auskommen, Rassismus genannt werden sollten. Shooman, Attia und anderen formulieren dafür, wie ich zeigen werde, wenig überzeugende Antworten, weshalb ich eine Alternative dazu vorstelle. Das zweite Problem betrifft eine Konzeptualisierung von Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis, die auf der Kategorie der *Privilegien* beruht. Auch hier bieten die meisten TheoretikerInnen des antimuslimischen Rassismus aus meiner Sicht keine befriedigende Lösung. Dieses Problem bildet den Ausgangspunkt für Kapitel 4, das Elemente einer hegemonietheoretischen Rassismusanalyse als alternative Konzeption vorstellt.

3.5.1 Rassismus produziert sein Objekt

Rassismus bringt selbst erst hervor, was er abwertet, oder anders: Rassismus produziert sein Objekt. Dies kann als *erstes Kerntheorem kritischer Rassismustheorie* bezeichnet werden. Sie setzt sich damit von früheren Verständnissen von Rassismus ab, die nicht die Behauptung der objektiven Existenz von Menschenrassen, sondern nur deren ungleiche Behandlung zum Problem erklärten. Paradigmatisch dafür steht das Werk der US-amerikanischen Anthropologin Ruth Benedict, das maßgeblich zur internationalen Verbreitung des Begriffs Rassismus beigetragen hat. Vor allem ihr 1940 auf Englisch, 1950 in deutscher Übersetzung erschienenenes, populäres Werk »Race – Science and Politics« (Benedict 1959) ist hier instruktiv. Für diese frühe Auseinandersetzungen mit Rassismus war charakteristisch, dass sie ihn als »race prejudice« (ebd.) oder »Rassenwahn« (Hund 2015: 493) ablehnte, die Existenz von Menschenrassen jedoch als objektives Faktum anerkannte. Der Begriff des Rassismus zielte, so Wulf D. Hund kritisch rekapitulierend, »vorrangig nicht auf die Lehre von den Rassen, sondern auf deren angebliche Verfälschung« (Hund 2016: 513). Wie anhand des Konzepts der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit gezeigt wurde, ist die Annahme, diskriminierte Gruppen existierten als positive Entitäten aber auch dann problematisch, wenn ihr kein vermeintlich objektives Substrat der rassistischen Kategorisierung von Menschen zugrunde liegt. Kritische Rassismustheorien wenden sich deshalb gegen die »Objektannahme« der Vorurteilsforschung (Scherschel 2006: 29). »Rassismus« bezeichnet dann »nicht einfach ›Feindlichkeit‹ und asymmetrische Verhältnisse der Über- und Unterordnung zwischen ›Rassen‹, sondern schon die soziale und diskursive Praxis der Konstruktion dieser Gruppen.« (Müller-Uri 2014: 65). Die »Theorie des antimuslimischen Rassismus« gehe, so Iman Attia,, »davon aus, dass die Adressierung von Anderen als essenzielle Gruppe, die der eigenen dichotom gegenübersteht, dem Phänomen nicht vorausgeht, sondern im Prozess des Otherings erst hervorgebracht wird.« (Attia 2013b: 4)

Die These, dass Rassismus sein Objekt produziert, hat weitreichende forschungsstrategische Konsequenzen. Die Untersuchung von Rassismus darf weder das Verhalten der rassistisch Unterdrückten noch die Erfahrungen, die Menschen mit den rassistisch Unterdrückten machen, zum Ausgangspunkt nehmen. Sie stellt sich damit gegen weithin verbreitete Haltungen sowohl in der wissenschaftlichen wie in der alltäglichen Praxis. Zugleich schließt sie an eine Denkfigur an, die eine lange Tradition in der kritischen theoreti-

schen Auseinandersetzung mit Rassismus, Antisemitismus und Kolonialismus aufweist. Um sie zu verdeutlichen soll hier kurz auf drei wegweisende Analysen verwiesen werden, in denen die Ablehnung der Objektannahme schon früh formuliert wurde: Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage«, Max Horkheimers und Theodor W. Adornos »Elemente des Antisemitismus« in deren »Dialektik der Aufklärung« sowie Edward Saids »Orientalismus«.

Jean-Paul Sartres »Überlegungen zur Judenfrage« und die »Dialektik der Aufklärung« von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno untersuchten unabhängig voneinander, aber auf ähnliche Weise den modernen Antisemitismus am Höhepunkt seiner eliminatorischen Gewalt. Beide Werke erschienen 1944. Was die drei Autoren einte, so Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher in ihrer theoriegeschichtlichen Aufarbeitung, war »die Einsicht, dass die Motive für die moderne Judenfeindschaft nicht im Verhalten der Jüdinnen und Juden, sondern ausschließlich im Denken und Fühlen der Antisemiten zu suchen seien«, was einen »Wendepunkt« für die Antisemitismustheorie darstellte (Hahn/Kistenmacher 2014: 1). Tatsächlich wird diese These sowohl in Sartres Traktat als auch in den »Elementen des Antisemitismus« ausgeführt und begründet. Sartre fasst sie prägnant so zusammen: »Die Erfahrung ist also weit davon entfernt, den Begriff des Juden hervorzubringen, vielmehr ist es dieser, der die Erfahrung beleuchtet; existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden« (Sartre 1994 [1944]: 12). AntisemitInnen wenden sich gegen Juden und Jüdinnen ganz unabhängig davon, wie diese sich als Einzelne verhalten; dies ist möglich, weil der Antisemitismus sich gegen eine abstrakte Figur des ›Jüdischen‹ richtet, oder, wie Sartre formuliert: »Wie wir es auch wenden, die *Idee vom Juden* erscheint [im Antisemitismus, Anm. B.O.] als das Wesentliche« (Sartre 1994 [1944]: 14; Herv. i. O.). Zugleich verdichten sich in der ›Idee vom Juden‹ verschiedene gesellschaftliche und individuelle Krisendynamiken, sodass der Antisemitismus dem Antisemiten bzw. der Antisemitin die Möglichkeit einer umfassenden Selbstbehauptung und -positionierung in einer gesellschaftlichen Widerspruchskonstellation eröffnet: »Der Antisemitismus ist eine freie und totale Wahl, eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung.« (Sartre 1994 [1944]: 14). Sartre greift hier auf Überlegungen aus der Freud'schen Psychoanalyse zurück, um die Beschaffenheit des Antisemiten zu begreifen (Sartre 1994 [1944]: 30). Der Jude ist Chiffre und Projektionsfläche für den Antisemiten – »ein Vorwand«

(Sartre 1994 [1944]: 36). Der Antisemit wiederum ist »ein Mensch, der Angst hat. Nicht vor den Juden, gewiß: vor sich selbst, vor seinem Bewußtsein, vor seiner Freiheit, vor seinen Trieben, vor seiner Verantwortung, vor der Einsamkeit, vor der Veränderung, vor der Gesellschaft und der Welt; vor allem, außer vor den Juden« (Sartre 1994 [1944]: 35).

Horkheimer und Adorno formulieren zur gleichen Zeit Ähnliches in den als Kapitel ihrer »Dialektik der Aufklärung« erschienenen, im US-amerikanischen Exil verfassten »Elementen des Antisemitismus«. Auch sie verstehen Antisemitismus als »sozialen Mechanismen« gehorchend, »bei denen die Erfahrungen der Einzelnen mit Juden keine Rolle« spiele, und fahren in Conclusio fort: »Es hat sich tatsächlich gezeigt, dass der Antisemitismus in judenreinen Gegenden nicht weniger Chancen hat als selbst in Hollywood. Anstelle von Erfahrung tritt das Cliché, anstelle der in jener tätigen Phantasie fleißige Rezeption« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 244). Er gelte daher, den Antisemitismus von den Funktionen her, die er für die AntisemitInnen hat, zu begreifen. Wo Sartre von der »Idee des Juden« spricht, ist es für Horkheimer und Adorno das »Bild« der Juden, das »die Züge [trägt], denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos.« Dieses Bild existiere, »[g]leichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 242). Und wie bei Sartre der Jude ein »Vorwand« ist, dessen sich der Antisemit bedient um einen Platz in der Welt zu behaupten und »seine Ängste im Keim zu ersticken« (Sartre 1994 [1944]: 36), verstehen Horkheimer und Adorno den Antisemitismus als auf einer »falschen« oder »pathischen Projektion« beruhend (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 233). Die Logik des Antisemiten ist ihnen letztlich die Logik des Paranoikers; Paranoia wird jedoch nicht individualpsychologisch verstanden, sondern als pathologische Verarbeitungsform einer krisenhaften bürgerlichen Gesellschaft.

Für die vorliegende Studie ist dieser kurze Ausflug in die Anfänge der modernen Antisemitismustheorie relevant, weil hier ein Kerntheorem der kritischen Rassismustheorie, das auch für die Konzeption des antimuslimischen Rassismus von entscheidender Bedeutung ist, entwickelt wird. Das heißt nicht, dass sich die Erkenntnisse in Bezug auf den Antisemitismus problemlos auf die Analyse anderer Rassismen übertragen ließen. Und selbst diese Formulierung ist noch ungenau, wehren sich doch weite Teile der Antisemitismusforschung gegen die Eingliederung des Antisemitismus in den Überbegriff des Rassismus überhaupt – nicht zuletzt unter Bezugnahme

auf die hier angeschnittenen Überlegungen von Horkheimer und Adorno. Für Sartre bedeutet die These, dass der Jude im Antisemitismus nur als »Vorwand« fungiert, dass seine Identität historisch-räumlich kontingent ist und formuliert, dass man sich zum selben Zwecke »woanders« eben »des Negers oder des Gelben bedienen« würde (Sartre 1994 [1944]: 36). Horkheimer und Adorno dagegen betonen den Unterschied zwischen Antisemitismus und kolonialem Rassismus. Während in letzterem die kolonial Unterdrückten als Minderwertige von der eigenen »Rasse« geschieden werden, gelten in ersterem Juden und Jüdinnen als »Gegenrasse, das negative Prinzip als solches« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 204). Daraus erwächst ein qualitativer Unterschied: »die Neger will man dort halten, wo sie hingehören, von den Juden aber soll die Erde gereinigt werden« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 205). Auch für diese Unterscheidung spielen psychoanalytische Kategorien eine wesentliche Rolle, wie Birgit Rommelspacher zusammenfasst: So werde Antisemitismus »eher von ›Über-Ich-Projektionen‹ genährt« die »den Anderen ein Zuviel an Intelligenz, Reichtum und Macht zuschreib[en], während der koloniale Rassismus stärker von ›Es-Projektionen‹ bestimmt ist, die den Anderen besondere Triebhaftigkeit, Sexualität und Aggressivität unterstellen« (Rommelspacher 2009b: 26-27). Zudem unterschieden sie sich auch in Hinblick auf ihre Funktion, da der moderne Antisemitismus, anders als der koloniale Rassismus, Welterklärungen, häufig in Form elaborierter Verschwörungstheorien, anbiete. Ob dies eine kategoriale Unterscheidung zwischen Rassismus und Antisemitismus rechtfertigt, bleibt jedoch umstritten (Cousin/Fine 2012). Dagegen wurde eingewandt, dass die für den Antisemitismus charakteristischen Merkmale keineswegs so exklusiv sind, wie häufig angenommen. Eliminatorische Elemente fanden und finden sich etwa auch im Rassismus gegen Sinti und Roma in Europa oder im kolonialen Rassismus. Umgekehrt weisen historische Forschungen darauf hin, dass der Antisemitismus, auch in seiner genozidalen Ausprägung, von einer Gleichzeitigkeit der Projektionen geprägt war. Juden und Jüdinnen wurde historisch bisweilen *auch* sexuelle Triebhaftigkeit (Biberman 2016) oder – etwa in »antizionistischen« Ausprägungen des Antisemitismus nach 1948 – besondere Aggressivität unterstellt (Beller 2007: 110-119). Schließlich stellen Untersuchungen der Islamophobia Studies fest, dass auch antimuslimischer Rassismus Elemente einer »Welterklärung« aufweisen und in umfangreiche Verschwörungstheorien etwa zur »Islamisierung Europas« eingebettet sein kann. Dabei können sich antimuslimische und antisemitische Verschwörungstheorien auch verschränken. Ein jüngeres Beispiel ist das Traktat des

rassistischen Massenmörders Anders Breivik, der Versatzstücke beider rassistischen Traditionen kombiniert (Bangstad 2014). Insgesamt spricht vieles dafür, die Spezifität des Antisemitismus anzuerkennen und ihn zugleich als Teil der langen Geschichte der Rassismen zu verstehen. Wenn wir Rassismus als gesellschaftlichen Praxiszusammenhang verstehen, der ›Andere‹ sowohl im Modus der Dämonisierung als auch in jenem der Inferiorisierung hervorbringt, können die hier skizzierten Überlegungen zur Funktionsweise des Antisemitismus sehr wohl für die Analyse anderer Rassismen nutzbar gemacht werden. Dass es nicht die Erfahrung ist, die den Anderen hervorbringt, sondern der ›Begriff‹, das ›Bild‹ – in unserer Terminologie: die ›Figur‹ – des/der Anderen »die Erfahrung beleuchtet«, wie Sartre formuliert, ist von grundlegender Bedeutung für jede kritische Analyse des antimuslimischen Rassismus.

Bei Sartre ebenso wie bei Horkheimer und Adorno ist die Analyse des Antisemitismus jeweils Teil einer umfassenden Gesellschaftstheorie und -kritik. Beide Arbeiten kennzeichnet der Versuch, von der Psychoanalyse entdeckte Mechanismen der individuellen Subjektkonstitution und -pathologie – Projektion, Verdrängung, Übertragung, Paranoia – mit der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zu verbinden. Daraus könnte geschlossen werden, dass dem ›irrationalen‹ Antisemitismus eben Rationalität, Bildung und Reflexion entgegengesetzt werden müssten. Damit wären wir wiederum den rationalistischen Annahmen der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung nahe (Demirović 1992: 93). Entscheidend ist jedoch, dass sowohl Sartre als auch Horkheimer und Adorno nicht eine grundsätzlich rational eingerichtete Gesellschaft einer individuellen oder kollektiven irrationalen Abirrung entgegen stellen, sondern davon ausgehen, dass der »Irrationalismus« (Sartre 1994 [1944]: 19) bzw. das »kranke Bewußtsein« (Horkheimer/Adorno 2000 [1944]: 240) des Antisemitismus den irrationalen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse spiegelt. Horkheimer und Adorno gehen hier am weitesten, für sie ist der Antisemitismus notwendig krankes Bewusstsein im Spätkapitalismus. Problematisch ist daran, dass nie erklärt wird, wie die Vermittlung zwischen gesellschaftlicher Struktur und Persönlichkeitsstruktur funktioniert, wie Mark Terkessidis kritisch zu Adorno und Horkheimer anmerkt: »Die allgemeine Geteiltheit der Vorurteile [...] kann dann entweder überhaupt nicht mehr erklärt werden oder wird, wie in der Dialektik [der Aufklärung, Anm. B.O.], zum subjektivierten Problem der ›bürgerlichen Zivilisation‹« (Terkessidis 1998: 25).

Dagegen kann eine diskurstheoretische Perspektive gestellt werden, die ebenfalls die ›Produktivität‹ der Konstruktion rassistisch definierter Anderer hervorhebt, diese aber nicht an Einstellungen oder Charakterzüge Einzelner bindet. So kann etwa die einflussreiche, 1978 erschienene Orientalismus-Studie von Edward W. Said unter diesem Gesichtspunkt als Beitrag zur Rassismusforschung gelesen werden. Der Literaturwissenschaftler Said geht der Konstruktion des ›Orients‹ durch französische und britische Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts nach. ›Orientalismus‹ nennt er den umfassenden Komplex von Praxen – ökonomischer, politischer, künstlerischer, verwaltungstechnischer und militärischer Natur –, die ›den Orient‹ als abstraktes Objekt herstellten und die ihn verkörpernden Menschen und Länder beherrschten. Er ist »eine westliche Art, den Orient zu beherrschen, umzugestalten und Autorität über ihn auszuüben« (Said 2003 [1978]: 3).² Diese Praxen, so Said weiter, wurden ermöglicht und bestärkt durch ein umfangreiches, bisweilen einhellig geteiltes Archiv des Wissens, das durch Prosa, Poesie, Reiseberichte, diplomatische Depeschen, bürokratische Akten, journalistische Artikel, Malerei und Musik, philosophische Schriften und wissenschaftliche Abhandlungen angelegt wurde (Said 2003 [1978]: 41). Dieses orientalistische Wissensarchiv ist einer spezifischen »Denkweise« verbunden, die »auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen ›dem Orient‹ und ›dem Okzident‹ beruht« (Said 2003 [1978]: 2). Die Geschichte der Kolonisierung weiter Teile Afrikas und Asiens wird so nicht nur als Geschichte der Repression und Unterwerfung verstanden, sondern auch als Geschichte der Produktion der kolonialen Subjekte als abgewertete Andere. Indem sich Wissen und Macht in den kolonialen Praxen ganz unmittelbar miteinander verbanden, konnte der Orientalismus in diesem Sinne als ›Diskurs‹ funktionieren: »Weil es aus einer Position der Stärke hervorgebracht wurde, erschafft das Wissen über den Orient in diesem Sinne den Orient, den Orientalen und seine Welt« (Said 2003 [1978]: 40). Anders als bei Sartre, Horkheimer und Adorno gerät die abwertende Konstruktion des Anderen bei Said nicht zur pathischen Anomalie, sondern stellt gerade die Normalität einer durch Kolonialismus und Imperialismus geprägten globalen Konstellation dar. Said und die an ihn anschließende, diskurstheoretisch orientierte postkoloniale Kritik stellt den Prozess der

2 Leider ist auch die 2009 erschienene deutsche Neuübersetzung von »Orientalism« völlig unzulänglich und teilweise sinnentstellend. Dieses und folgende Zitate sind deshalb eigene Übersetzungen aus dem englischen Original.

Projektion in den Zusammenhang der kolonialen Eroberung, Okkupation und Ausbeutung des Raums, der als Orient konstruiert wurde, und der Unterwerfung der Menschen, die ihn bewohnen. Es geht, in Saids Worten, um »das Zusammentreffen von Geografie, Wissen und Macht« (Said 2003 [1978]: 215). Auch wenn sich die konkreten Zuschreibungen als historisch und räumlich wandelbar erwiesen, lägen ihnen weithin geteilte, stabile und »fast unbewusste« Annahmen über »den Orient« zugrunde. Die von Said untersuchten Diskurse des 19. Jahrhunderts »hielten an der Andersartigkeit des Orients fest, an seiner Exzentrik, seiner Rückständigkeit, seiner stummen Gleichgültigkeit, seiner femininen Penetrierbarkeit, seiner unterwürfigen Formbarkeit« (Said 2003 [1978]: 206).

Die entscheidende Erkenntnis der hier vorgestellten Analysen ist, dass die jeweiligen Abwertungen nicht aus den Eigenschaften oder dem Handeln jener verstanden werden können, denen sie zugeschrieben werden. »Der Orient« und mit ihm »der Orientale« ist, so wie »der Jude« und »das Jüdische«, eine Konstruktion. In diesem Sinne richtet sich Rassismus nicht gegen empirisch auffindbare Personen, sondern gegen eine *abstrakte Figur*, die durch rassistische Praxen erzeugt wird (vgl. zum Begriff der »Figur« Ege/Wietschorke 2014; Ege 2013: 26–74). Praxen der gruppenbezogenen Abwertung und individuellen Diskriminierung gehen also analytisch gesehen *Praxen der Identifikation und Signifikation* voraus. Identifikation meint hier die Zusammenfassung Verschiedener als Gleiche – das Ident-Machen – auf Grundlage vermeintlich geteilter Eigenschaften; Signifikation, dass die so konstruierten Identitäten als Zeichen gelesen werden, die eine Reihe von Bedeutungen aufrufen. Sie stellen einen Zusammenhang von Gruppenidentität und als wesentlich unterstellten Gruppeneigenschaften durch den von Shooman beschriebenen Dreischritt von Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung her (Shooman 2014a: 63). Produziert wird darin eine abstrakte Figur: Die *Figur des oder der Anderen*. In ihr verdichten sich zugeschriebene Eigenschaften, assoziierte Themen und aufgeladene Emotionen. Ich nenne diesen Prozess fortan, dem Vorschlag Julia Reuters zur Übertragung des Begriffs »Othering« ins Deutsche folgend, (*rassistische*) *Veränderung* (Reuter 2002: 143–148).³ Reuter argumentiert, dass es nicht evident ist, wer oder was als anders oder fremd gilt,

3 Reuters Schreibweise ist »VerÄnderung«, das Binnen-A soll den oder die »Anderen« begrifflich noch stärker sichtbar machen. Das scheint mir jedoch nicht notwendig – als Neologismus ist der Begriff ohnehin erklärungsbedürftig. Ich verwende daher fortan »Veränderung« im hier erklärten Sinne. (Zum Begriff des Othering vgl. Ashcroft et al. 1998: 156)

sondern die Wahrnehmung einer Person als fremd sozial höchst voraussetzungsvoll ist:

»Zwischen dem Eigenen und dem Fremden steht die Tätigkeit des Entdeckens und Erfahrens, der Konstruktion und Systematisierung, der Modellentwürfe und Verwerfungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine ver-andernde Wirkung besitzen: Gesten, Blicke, Gerüche [...] oder Beschreibungen schieben sich als Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen zwischen das Ich und den Anderen und lassen das Fremde immer nur vermittelt, d.h. im Spiegel der eigenen kulturellen Implikationen und Wahrnehmungen begreifen.« (Reuter 2002: 146)

Die Herstellung von Fremdheit als »Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen« ist charakteristisch für alle Spielarten des Rassismus (auch wenn nicht alle Varianten der Veränderung auch rassistisch sein müssen). Im Fall des antimuslimischen Rassismus produziert die rassistische Veränderung die Figur des/der »muslimischen Anderen«. Sie ist kein empirisch auffindbarer Akteur, sondern etwas Abstraktes, eine Schablone, in der sich verschiedene Zuschreibungen verdichten und die wertend an jene Körper angelegt wird, die als muslimisch gelesen werden. Erfahrungen der Ausgrenzung, Diskriminierung oder Gewalt, die MuslimInnen *als MuslimInnen* machen, werden durch die abstrakte Figur des/der muslimischen Anderen ermöglicht. Sie ist variabel in Inhalt und Form und muss jeweils historisch-räumlich konkret untersucht und bestimmt werden. Doch während die *Inhalte*, die durch das Aufrufen des/der muslimischen Anderen verhandelt werden, potenziell unendlich sind, changiert die *Form* zwischen zwei Modalitäten: *Dämonisierung* – der/die muslimische Andere als Gefahr für »unsere« Gesellschaft – und *Inferiorisierung* – der/die muslimische Andere als »unserer« Gesellschaft unterlegen.⁴ Rassismus ist also zugleich produktiv – indem er Figuren des/der Anderen ins Le-

4 Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Dimensionen von Identifikation und Signifikation in der Herstellung der Figur des/der muslimischen Anderen. Freilich werden die Objekte des Rassismus nicht allein durch diskursive Praxen hervorgebracht. Zum Prozess der Produktion der Objekte des Rassismus gehören auch politische, juristische, administrative und ökonomische Praxen sowie nicht zuletzt unmittelbare Gewalthandlungen. Ausschlüsse sichtbarer Musliminnen können legal formalisiert – zum Beispiel durch Kopftuchverbote an Schulen oder Universitäten – oder informell – etwa, wenn Menschen mit »muslimisch klingenden« Namen in bestimmten Stadtvierteln keine Wohnung bekommen – praktiziert werden. Rassismus produziert sein Objekt somit auch in diesem Sinne, indem er Menschen zu sozialen Gruppen mit tendenziell ähnlichen Erfahrungen formiert.

ben ruft – und destruktiv, indem er bestimmte Menschen gewaltvoll an diese Figuren bindet und ihnen das vollständige Menschsein abspricht.

3.5.2 Rassismus produziert Selbstbilder

Rassismus produziert nicht nur sein Objekt, sondern entwirft zugleich ein Selbstbild des Eigenen. Die Veränderung beinhaltet einen »Selbsterzeugungsmechanismus« (Reuter 2002: 148; Herv. i. O.). Yasemin Shooman demonstriert dies für den antimuslimischen Rassismus anhand der »Leitkultur-Debatte« in der Bundesrepublik Deutschland. »Leitkultur« sei ein »schillernder Begriff« und eine »semantische Leerstelle [...], die jede_r nach seinen oder ihren Bedürfnissen füllen kann.« Die Figur des/der muslimischen Anderen spiele dabei eine Schlüsselrolle als Grenzmarkierung von Eigenem und Fremdem innerhalb der Gesellschaft: »Der antimuslimische Rassismus dient damit nicht nur der Abgrenzung nach außen, sondern auch einer Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung nach innen« (Shooman 2011: 67). Die französische Soziologin Collette Guillaumin hat bereits 1972 darauf hingewiesen, dass diese Funktion des Rassismus zwei Modalitäten kennt. Sie bezeichnet rassistische Ideologien, in denen die eigene Identität explizit aufgewertet wird – sie nennt den nationalsozialistischen Arier-Mythos als Beispiel – als »auto-referentialistisch«. Zeitgenössische Modalitäten des Rassismus in Europa tendierten dagegen eher zu »altero-referentialistischen« Formen, in denen, die eigene Identität unbestimmt gelassen wird: »rassistisches Denken ist jetzt auf ›Anderer‹ statt auf das ›Selbst‹ zentriert« (Guillaumin 1995b [1972]: 29). Robert Miles, Pionier der marxistisch orientierten Rassismusforschung in den 1980er Jahren, nannte dies auch den »dialektischen Charakter« rassistischer Ideologie: »In der Repräsentation des Anderen spiegelt sich zugleich das Bild des Selbst« (Miles 2000: 24). Mark Terkessidis entwickelte in den 2000er Jahren Miles' Rassismusverständnis im bundesdeutschen Kontext weiter und stellt diesen Aspekt besonders anschaulich dar. Er spricht von einem »Pool der Werte [...] die bestimmen, was man zu einem gegebenen Zeitpunkt in einer Gesellschaft tun und was man lassen soll«, und fährt fort:

»Die Anderen bilden stets das spiegelverkehrte Gegenüber dieser Werte. Wenn Zivilisation in der Gesellschaft als hohes Gut gilt, dann gelten die Anderen als primitiv; wenn Fleiß eine besondere Relevanz hat, dann werden sie als faul betrachtet; wenn Toleranz eine wichtige Verhaltensmaxime darstellt, dann erscheinen sie als intolerant« (Terkessidis 2004: 105).

Ähnlich stellt Karin Scherschel, ebenfalls kritisch an Miles anschließend, fest: »Die [rassistisch, Anm. B.O.] herabwürdigend konstruierte Gruppe symbolisiert in ihrem *Eigenschaftskatalog* das Gegenteil der Tugenden, die die Identitätsgemeinschaft gerade im positiven Sinne auszeichnen« (Scherschel 2006: 57; Herv. i. O.). Mit dieser Denkfigur gibt uns die kritische Rassismusforschung einen Hinweis darauf, wie die Inhalte von rassistischer Veränderung analysiert werden können, ohne sie mit den Eigenschaften und dem Handeln derer, die mit der Figur des Anderen identifiziert werden, zu verknüpfen. Die Formulierungen von Terkessidis und Scherschel sind jedoch nicht ganz präzise, da sie nahelegen, dass es stets recht eindeutig bestimmbare Werte gibt, die »in einer Gesellschaft« Geltung besitzen. Tatsächlich sollten wir eher von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen darum, was man tun und was man lassen soll ausgehen. Darauf hat Stuart Hall, der ebenfalls früh auf diese Funktionsweise des Rassismus hingewiesen hat, bestanden. Er verwendet dafür die Formulierung des »Innenraums des Rassismus« (Hall 2000: 13). In der Konstruktion rassistischer Differenz werden Kämpfe um richtige Lebensweisen, Selbst- und Weltverständnisse innerhalb von Gesellschaften ausgefochten, die selbst von vielfachen Widersprüchen und Konflikten strukturiert sind. Wir können also nicht davon ausgehen, nur *ein* Selbstbild vorzufinden. Die Metapher des Spiegelbilds ist hier nur eingeschränkt nützlich; vielleicht ist die Figur des rassistisch definierten Anderen weniger als Spiegel denn als Prisma zu denken, in dem Selbstbilder verschiedentlich gebrochen, reflektiert und polarisiert werden.

Für eine kritische Analyse des antimuslimischen Rassismus bedeutet das, zu fragen, *welche Elemente der Selbstkonstitution sowohl explizit als auch implizit mit der Konstruktion des/der muslimischen Anderen einhergehen*. Welche Eigenschaften, Werte und Identitäten konstruiert der antimuslimische Rassismus im »Innenraum des Rassismus« auf Seiten derer, die durch die Abwertung und/oder Dämonisierung als Aufgewertete und/oder Bedrohte erscheinen? Dieses zweite Kerntheorem kritischer Rassismustheorie wird im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem Hegemoniebegriff wieder aufgegriffen und weiterentwickelt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass in den Prozessen der rassistischen Selbst- und Fremdkonstruktion unterschiedliche Formen oder Ordnungen des Wissens miteinander verknüpft werden. Empirische Analysen des antimuslimischen Rassismus müssen deshalb konkret untersuchen, welche dieser Diskurse, Erfahrungen und Geschichten in der Konstruktion der Figur des/der muslimischen Anderen aufgerufen und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Yasemin Shoorman

stellt dazu fest, dass für die »vermeintliche Inferiorität des Islams und der Muslime« Argumentationsfiguren und Topoi aus unterschiedlichsten geografischen Kontexten und historischen Epochen zusammengezogen werden, die von den Kreuzzügen bis zur gegenwärtigen Migrationspolitik reichen: »Im antimuslimischen Rassismus der Gegenwart fließen deshalb verschiedene Wahrnehmungstraditionen zusammen, die die Gleichzeitigkeit von zugeschriebener Unterlegenheit und Übermacht bedingen« (Shooman 2014a: 45). Diese Hinweise sind nicht zuletzt ein wichtiger Einwand gegen jene Teile der Islamophobieforschung, die antimuslimische Phänomene im Kern als religiös begründet begreifen. So betont Iman Attia, dass der Begriff des antimuslimischen Rassismus gerade die multiplen Bedeutungsdimensionen sichtbar machen will, die sich in der Figur des/der muslimischen Anderen überkreuzen:

»Es geht mir darum zu sagen, dass es [im antimuslimischen Rassismus, Anm. B.O.] eigentlich nicht um die Religion geht, sondern es geht um Einwanderungspolitik, um Asylpolitik, es geht um Kolonialismus, um Postkolonialismus, es geht um Nationalsozialismus, Postnazismus. Es ist eine Schnittstelle von ganz vielen Diskursen, Erfahrungen, Geschichten, die eben darin kulminieren, dass Menschen als Muslim_innen adressiert werden« (Attia 2015: 21).

Dafür müssen wir auch herausarbeiten, wie die behauptete Ungleichheit der Anderen und die Überlegenheit des Eigenen begründet wird. Denn in rassistischen Diskursen kulminieren nicht bloß verschiedene Themen, sie werden auch immer auf eine spezifische Weise angeordnet, um Ungleichbehandlung, Ausschluss oder Gewalt unter Verweis auf ein Wissen höherer Ordnung zu legitimieren. Die Ungleichheit und Ungleichwertigkeit der Anderen wurde historisch unter anderem im Register der Naturwissenschaft vorgebracht, theologisch begründet, im Namen der Ästhetik oder des Fortschritts legitimiert. Kritische Rassismusanalyse muss also auch danach fragen muss, *im Namen welchen Wissens höherer Ordnung rassistische Veränderung stattfindet*. »Wissen höherer Ordnung« meint hier Wissensformen, die einen überindividuellen Geltungsanspruch formulieren und darauf abzielen, als Allgemeines zu gelten. Dadurch lässt sich Rassismus auch von anderen Formen kollektiver Abneigung unterscheiden. Wenn ich als Fan des Vereins Rapid Wien etwa Antipathien gegen AnhängerInnen des rivalisierenden Fußballvereins Austria Wien hege, kann das durchaus identitätsstiftende Dimensionen annehmen und mit Prozessen der Dichotomisierung und Hierarchisierung einhergehen. Solange ich mich dabei nicht auf ein Wissen höherer Ordnung beziehe und Austriane-

rInnen als biologisch, kulturell oder sonstwie verallgemeinernd minderwertig konstruiert, handelt es sich nicht um rassistische Veränderung. Wenn jemand das doch tut, etwa wenn der gegnerische Verein als »jüdisch« konstruiert und so abgewertet wird, handelt es sich sehr wohl um rassistische Veränderung, kann als solche analysiert und kritisiert werden.

3.5.3 Rassismus erfüllt gesellschaftliche Funktionen

Eine kritische Theorie des Rassismus stellt – dies können wir als drittes Kerntheorem identifizieren – die Frage nach der Funktionalität des Rassismus für eine gegebene gesellschaftliche Ordnung. Iman Attia formuliert diese Position hinsichtlich des antimuslimischen Rassismus unmissverständlich: »Die Essenzialisierung [von als muslimisch markierten Menschen] hat eine *Funktion*, und zwar Interessen durchzusetzen; dies geschieht notwendig aus einer Machtposition heraus und zielt auf ihre Sicherung« (Attia 2013b: 14). Im Zentrum steht dabei die These, dass der antimuslimische Rassismus – ebenso wie andere Rassismen – Gemeinschaft stiftet. Seine »integrierende Funktion« (Shooman 2014a: 51) ist nicht bloß symbolisch, sondern ruht auf einer strukturell ungleichen Verteilung von Ressourcen, Chancen und Rechten auf: Jene Menschen, die nicht als muslimisch markiert werden, werden demnach durch den antimuslimischen Rassismus privilegiert. Attia bringt die Funktionsweise des antimuslimischen Rassismus entsprechend auf die Formel »Privilegien sichern und nationale Identität revitalisieren« (Attia 2013b: 12). Genau betrachtet handelt es sich um drei miteinander verknüpfte, aber separat zu behandelnde, Argumente, durch die die Funktionalität des gegenwärtigen antimuslimischen Rassismus erklärt werden soll. Das erste bezieht sich auf die *Legitimierung* sozialer Ungleichheit zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen. MuslimInnen sind überproportional von Diskriminierung betroffen und vom Zugang zu ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen ausgeschlossen. Die relative Verteilung dieser Ressourcen und die unterschiedliche Betroffenheit von Diskriminierung werden dann als soziales Verhältnis zwischen Privilegierten und Nicht-Privilegierten und der antimuslimische Rassismus als Rechtfertigung dieses Verhältnisses aufgefasst. Niedriges Einkommensniveau und Schulbildung werden dann etwa, so Shooman, auf die muslimische Identität zurückgeführt:

»Das Narrativ eines bildungshemmenden Islams, der für die angebliche Rückständigkeit von Musliminnen und Muslimen zuständig sei, findet sich

bereits in kolonialistischen Diskursen. Diese vermeintliche Kausalität von islamischem Glauben und Unfähigkeit zu geistiger Leistung und damit Produktivität wird in gegenwärtigen Diskursen mit neuer Funktion aktualisiert, wenn es darum geht, die sozioökonomische Marginalisierung von als Muslimen markierten Menschen in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften der Minderheit selbst anzulasten. Wie andere Rassismen auch, erfüllt der antimuslimische Rassismus so unter anderem die Funktion, gesellschaftliche Ungleichheiten zu erklären und zu rechtfertigen.« (Shooman 2014a: 222)

Das zweite Argument bezieht sich auf die *Konstruktion eines Selbstbildes* durch den antimuslimischen Rassismus. In Hinblick auf die Bundesrepublik formuliert Attia, Rassismus habe »die Funktion, eine nationale Identität zu revitalisieren, im Zusammenhang mit dem antimuslimischen Rassismus geht es zentral darum, sich der jüngsten deutschen Geschichte zu entledigen und eine positive historische Identität zu konstruieren« (Attia 2013b: 12). Attia stellt die deutsche Gesellschaft als fragil sowie als durch den Nationalsozialismus eines positiven Bezugs auf die eigene Nation beraubt dar. Die Herstellung einer nationalen deutschen Identität sei deshalb auf ein »konstitutives Außen, den Islam« (Attia 2013b: 13) angewiesen. Shooman fokussiert weniger auf die Sonderrolle Deutschlands sondern konstatiert, dass »das Thema Islam und Muslim_innen eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäischen Identität zu besitzen [scheint]« (Shooman 2011: 67). Zudem habe die »Ethnisierung bzw. Kulturalisierung sozialer Probleme« eine Entlastungsfunktion für die Gesellschaft: »Nicht die Versäumnisse in der Integrations-, Bildungs- und Sozialpolitik werden für die Jugendarbeitslosigkeit verantwortlich gemacht, sondern die ›fremde‹ (islamische) Kultur dient als Erklärungsmuster, wodurch das Problem nach außen verlagert werden kann« (Shooman 2014a: 70). Eine dritte Variante des Arguments finden wir vor allem in Attias 2009 veröffentlichten Monografie »Die ›westliche Kultur‹ und ihr Anderes«:

»Mit Hilfe ›des Islam‹ [...] wird die Notwendigkeit einer inneren Einheit damit begründet, dass ›das Eigene‹ bedroht werde. Damit werden sowohl internationale und nationalistische Politiken gerechtfertigt (militärische Übergriffe, Erschweren von Einbürgerung), als auch innere gegenhegemoniale Diskurse eingeordnet bzw. ausgesondert (Einverleibung oder Ausgrenzung sozialer Bewegungen).« (Attia 2009: 153)

Und an anderer Stelle:

»Mit der Einführung ›des Islam‹ in den Diskurs ist es ›dem Westen‹ gelungen, bestehende Machtverhältnisse zu seinen Gunsten zu festigen. Die Konstruktion ›des Islam‹ als Bedrohung versucht, die ›westliche‹ Aggression als Abwehr umzudefinieren. Argumentativ werden Machtverhältnisse umgekehrt, Privilegien können damit faktisch weiterhin ausgeschöpft werden.« (Attia 2009: 78-79)

Hier kommt abermals der Begriff der Privilegien zum Einsatz, die Funktion des antimuslimischen Rassismus wird aber eher als *Legitimierung ›westlicher‹ Politik im Weltmaßstab* verstanden. Damit kommt diese dritte Bedeutung der zuvor vorgestellten Position Deepa Kumars recht nahe.

Insgesamt bleibt die Konzeptualisierung der Funktionalität bei Shooman und Attia jedoch schwach ausgearbeitet. In der ersten Bedeutung ist das Argument weitgehend tautologisch. Antimuslimischer Rassismus wird hier als legitimierender Diskurs für jene sozialen Unterschiede (oder Privilegien) dargestellt, die er selbst herstellt. Antimuslimischer Rassismus wäre somit funktional für die Reproduktion des antimuslimischen Rassismus. Das dritte Argument bezieht sich genaugenommen nicht auf funktionale Effekte, sondern auf den bewussten Einsatz antimuslimischer Diskurse, um imperialistische Politik zu legitimieren. Die zweite Variante schließlich kommt einem systematischen Argument am nächsten, wird aber kaum ausgearbeitet. Unklar bleibt, welche Konturen die in Abgrenzung von ›dem Islam‹ und ›den Muslimen‹ sich konstituierenden Selbstbilder jeweils genau annehmen – ob sie sich z.B. als deutsch, europäisch, weiß, christlich, christlich-jüdisch, liberal, atheistisch oder sonstwie formieren. Unklar bleibt auch, ob die Identitätsbildung qua rassistischer Ausgrenzung als strukturelle oder als konjunkturelle bzw. kontingente Eigenschaft gegenwärtiger Gesellschaften begriffen werden. Und schließlich bleibt offen, wie, weshalb und von wem das Angebot, sich in die vom antimuslimischen Rassismus gestiftete Gemeinschaft einzugliedern und die damit verbundene Identität anzunehmen, angenommen wird. Diese Fragen werden in Kapitel 4 ausführlich behandelt, indem die hier vorgestellten rassismustheoretischen Einsichten mit der Hegemonietheorie konfrontiert werden, und in Kapitel 7 vor dem Hintergrund der empirischen Analyse wieder aufgegriffen.

3.5.4 Rassismus ohne Rassen

Bevor wir uns den Funktionsweisen des antimuslimischen Rassismus aus hegemonietheoretischer Sicht zuwenden, muss jedoch noch ein konzeptionelles Problem behandelt werden, das in der bisherigen Diskussion ausgeklammert wurde. Bislang wurden in diesem Kapitel überwiegend Erkenntnisse aus der kritischen Rassismusforschung herangezogen, die aus der Befassung mit historischen oder gegenwärtigen Rassismen gewonnen wurden, die (zumindest in bestimmten Phasen) explizit an die Kategorie ›Rasse‹ gebunden waren. Der farbkodierte koloniale Rassismus wurde ebenso wie der Antisemitismus (nicht immer, aber auch) ›rassisch‹ begründet. Darin unterscheiden sie sich von Abwertungen bzw. Dämonisierungen von MuslimInnen, die ohne Referenz auf die Kategorie Rasse auskommen. Wenn wir daran festhalten wollen, diese Phänomene rassismustheoretisch zu untersuchen, müssen wir also klären, warum wir überhaupt von Rassismus sprechen können, wenn die Veränderten gar nicht als ›Rassen‹ konstruiert werden. In der wissenschaftlichen Literatur werden dazu im Wesentlichen zwei Argumentationsfiguren bemüht. Dabei handelt es sich (1.) um die Theorie der *Rassifizierung* sowie (2.) um die These des *kulturellen* oder *kulturalisierten Rassismus*.

Yasemin Shooman stellt die Veränderung von MuslimInnen als »Teil eines sozialen Vorgangs« dar, »der in der angelsächsischen Rassismusforschung mit dem Terminus ›racialization‹ erfasst wird« (Shooman 2014a: 64). Dieser Begriff hat tatsächlich eine lange und komplizierte Geschichte (Barot/Bird 2001). Yasemin Shooman stützt sich hauptsächlich auf Robert Miles' Ausarbeitung des Begriffs, zudem beruft sie sich auf frühere Übertragungen des Konzepts ins Deutsche durch Mark Terkessidis und Maureen Maisha Eggers (Miles 1992: 99-103; Terkessidis 2004; Eggers 2005). Shooman bestimmt das Konzept wie folgt: »Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden [Musliminnen und Muslime] unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert; es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt [...] und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ›identifizierbar‹ (Shooman 2014a: 64-65). ›Rassifizierend‹ ist diese Praxis für Shooman, weil in ihr »der Begriff der Kultur und ihm inhärent auch der Begriff der Religion [...] eine ähnliche Stellung ein[nimmt] wie der biologische Rasse-Begriff« (Shooman 2014a: 81). An anderer Stelle analysiert sie Thilo Sarrazins Thesen in dessen Bestseller »Deutschland schafft sich ab« und kommt zum Schluss:

»Dem Individuum wird bei dieser Sichtweise genauso wenig Spielraum zugestanden wie bei der Erklärung seines Verhaltens durch eine vermeintliche ›Rassenzugehörigkeit« (Shooman 2011: 61).

Ähnlich identifizieren die britischen Soziologen Nasar Meer und Tariq Modood einen Prozess der »racialization of Muslims« (Meer/Modood 2010: 69). Auch ihnen geht es darum, die rassistische Fremd-Konstruktion von »Muslimness« zu beschreiben (Meer/Modood 2009: 335). Wie Shooman beziehen sich dabei auf Robert Miles und argumentieren, dass Opfer von antimuslimischem Rassismus »racially« als MuslimInnen identifiziert würden (Meer/Modood 2010: 77). Robert Miles' Konzept der racialization sei, so Meer, »a means of understanding the ways in which racial processes can attribute ›meaning to somatic characteristics‹ in a way that ›presumes a social psychological theory which explains the nature and dynamics of the process« (Meer 2013: 390). Der US-amerikanische Sozialanthropologe Junaid Rana nennt die »thorny question of the racialization of the Muslim« als Leitfrage seiner Ethnografie südasiatischer Arbeitsmigration in die USA (Rana 2011: 25). Seine These lautet, dass in der globalen geopolitischen Konstellation nach dem 11. September 2001 ein Prozess wirksam geworden sei, »that describes the terrorist, the criminal, and the immigrant in the racial figure of the Muslim« (Rana 2011: 56). Im Prozess der »racialization of the Muslim« würden phänotypische Eigenschaften, als »racial uniform« gelesene Bekleidungspraxen sowie kulturelle Zuschreibungen zu einer globalen »grammar of post-9/11 racialization« verschränkt »that makes ›the Muslim‹ a racial category« (Rana 2011: 168; 172). Anders als die deutsche und britische Forschung zu antimuslimischem Rassismus bezieht sich Rana, wie viele andere US-amerikanischen ForscherInnen (Bayoumi 2006; Naber 2008; Semati 2010) nicht auf Robert Miles, sondern auf die »Racial Formation Theory« der US-amerikanischen Soziologen Michael Omi und Howard Winant (Omi/Winant 2014). Im Folgenden soll deshalb kurz auf verschiedene Varianten der Rassifizierungs-These eingegangen werden.

In den Sozialwissenschaften taucht der Begriff »racialization« 1977 in dem Buch »The Idea of Race« des britischen Soziologen Michael Banton auf. Banton bezeichnet damit die »Kategorisierungsweisen, durch die es dazu kam, dass Völker und Nationen Rassen genannt wurden« (Murji/Solomos 2005a: 9). So fand »racialization« Eingang in die akademische ›Race Relations‹-Literatur. Parallel dazu gab es aber auch eine Verwendung des Begriffs, die sich aus den antikolonialen und antirassistischen Kämpfen speiste. Für diese ›periphere‹ Geschichte des Rassifizierungsbegriffs steht das 1961 posthum veröffentlich-

te Buch »Die Verdammten dieser Erde« von Frantz Fanon. Fanon beschreibt darin eine umfassende Praxis kolonialer Unterwerfung:

»Es ist vielleicht noch nicht genügend darauf hingewiesen worden, dass der Kolonialismus sich nicht damit begnügt, der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz aufzuzwingen. Er gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen. Dieses Unternehmen einer Abwertung der vorkolonialen Geschichte gewinnt heute seine dialektische Bedeutung« (Fanon 1969 [1961]: 161).

Mit der Abwertung präkolonialer Geschichte löscht der Kolonialismus zugleich die Vielfalt der darin enthalten kulturellen Formen aus, wie Fanon für Afrika ausführt:

»Für den Kolonialismus war dieser weite Kontinent eine Höhle von Wilden, ein von Aberglauben und Fanatismus verpestetes Land, der Verachtung preisgegeben, vom Fluch Gottes heimgesucht: ein Land von Menschenfressern und Negeren. Die Verurteilung ist kontinental. Die Behauptung des Kolonialismus, die vorkoloniale Periode sei von Menschheitsnacht beherrscht gewesen, betrifft die Gesamtheit des afrikanischen Kontinents« (Fanon 1969 [1961]: 162).

Durch die »kontinentale Verurteilung« schafft der Kolonialismus, was er zu finden vorgibt: Eine einheitliche »Rasse« der Schwarzen; der »Neger«, so Fanon, sei »niemals so sehr Neger gewesen [...] wie seit seiner Beherrschung durch den Weißen«. Diesen Vorgang bezeichnet Fanon als »Rassisierung des Denkens« (Fanon 1969 [1961]: 162), hervorgebracht durch Europäer, »die unablässig die weiße Kultur den anderen Unkulturen gegenübergestellt haben« (Fanon 1969 [1961]: 162). Obwohl der Begriff von Fanon nicht systematisch ausgearbeitet wird, finden sich hier bereits einige zentrale Elemente der Rassifizierungstheorie vorgeweggenommen: Rassifizierung (hier als »Rassisierung« übersetzt) wird als fremdbestimmt und Teil von Unterdrückungspraxen bestimmt; sie wirkt entdifferenzierend und essentialisierend; und sie konstituiert die von ihr betroffenen als rassifizierte Subjekte. Festzuhalten ist jedenfalls: Rassifizierung wird bei Fanon ebenso wie bei Banton konstitutiv an die Kategorie der »Rasse« gebunden.

Dies ist auch bei der Racial Formation Theory der Fall. In ihrem zum Klassiker avancierten, erstmals 1986 erschienenen Buch »Racial Formation in the United States« bestimmen Michael Omi und Howart Winant »race« als »a concept that signifies and symbolizes social conflicts and interests by referring to different types of human bodies« (Omi/Winant 2014 [1986]: 110; Herv. i. O.). Der Prozess, in dem »race« hervorgebracht wird – ein »process of selection, of imparting social and symbolic meaning to perceived phenotypical differences« – wird von Omi und Winant als »racialization« bezeichnet. Sie definieren das Konzept als »the extension of racial meaning to a previously racially unclassified relationship, social practice, or group« (Omi/Winant 2014 [1986]: 111; Herv. i. O.). Praxen der Rassifizierung werden demnach in unterschiedlichen »racial projects« artikuliert – relativ kohärenten politisch-ideologischen Projekten auf unterschiedlichen Maßstabsebenen – die rassistischen Gehalt haben können, aber nicht müssen: »race is so profoundly a lived-in and lived-out part of both social structure and identity that it exceeds and transcends racism; is is a fully fledged ›social fact‹ like sex/gender or class« (Omi/Winant 2014 [1986]: 129). In dieser theoretischen Ausarbeitung wird Rassifizierung also explizit an das Konzept ›Rasse‹/›race‹ und körperliche Differenzen (›different kinds of human bodies‹) gebunden. ›Race‹ gilt Omi und Winant dabei als globale ›master category‹, die mit dem kolonialen Projekt und dem transatlantischen Sklavenhandel als Schablone für Differenz- und Ungleichheitsverhältnisse durchgesetzt worden sei: »The concept of race as a marker of difference has permeated all forms of social relations. It is a template for the processes of marginalization that continue to shape social structures as well as collective and individual psyches« (Omi/Winant 2014 [1986]: 107). Diese These wird am Beispiel der US-amerikanischen »racial formation« entwickelt, von den Autoren aber bewusst als »world-historical claim« formuliert (Omi/Winant 2014 [1986]: 106; vgl. Winant 2004). Zudem wird ›race‹ – und damit ›racialization‹ – als irreduzibel körperliches und visuelles Phänomen begriffen. »Race« bezeichnet für sie Modalitäten des Lesens menschlicher Körper: »we argue that there is a crucial *corporeal* dimension to the race-concept. Race is *ocular* in an irreducible way. Human bodies are visually read, understood, and narrated by means of symbolic meanings and associations« (Omi/Winant 2014 [1986]: 13; Herv. i. O.; vgl. 111). So bestimmt ist das Konzept der Rassifizierung für die Analyse antimuslimischer Phänomene jedoch nur sehr eingeschränkt anwendbar. Selbst im angloamerikanischen Raum, wo der Begriff ›race‹ weithin unproblematisiert in Verwendung ist, gilt ›muslimisch‹ gerade nicht als ›racial category‹. MuslimInnen werden in unterschiedlichen Kon-

texten unterschiedlich kategorisiert, ihre Körper eben verschieden gelesen – als ›white‹, ›black‹, ›brown‹, ›Arab‹, ›Asian‹ etc. Zwar entstanden im Kontext globaler Maßnahmen gegen islamistisch begründeten Terrorismus – in Begriffen der Racial Formation Theory gesprochen – »racial projects«, die etwa arabisch-amerikanische oder Menschen südasiatischer Herkunft als Teil einer »new politics of brown« rassifizieren – nach Mehdi Semati »a process of racialization and a redefinition of brown from an exotic Other to a signifier of potential terror« (Semati 2010: 257). Doch darin geht die Kategorie der ›Muslimness‹ sicherlich nicht auf. Mehr noch wirkt die strikte Verschränkung von Rassismus, Rassifizierung und ›race‹ mit Visualität und Körperlichkeit, wie sie in der Racial Formation Theory angelegt ist, in vielen europäischen Gesellschaften als Hindernis, um die im antimuslimischen Rassismus angelegten Differenzkonstruktionen angemessen verstehen zu können. Eine Theorie, die ›race‹ axiomatisch als ›master category‹, einführt kann nicht einfach zur Analyse antimuslimischer Phänomene eingesetzt werden, die gerade durch die Abwesenheit dieser Kategorie geprägt sind.

Gilt diese Diagnose auch für Rassifizierungs-Theorien, die sich auf Robert Miles' Ausarbeitung des Konzeptes berufen? Auf den ersten Blick scheint dessen Ausarbeitung geeigneter für die Analyse von antimuslimischem Rassismus zu sein. Während Omi und Winant darauf bestehen, ›race‹ als analytische Kategorie ins Zentrum zu stellen, will Miles das Gegenteil: Er kritisiert Konzepte, die davon ausgehen, dass »die Präsenz des ›Rassen‹-Diskurses [...] eine Vorbedingung dafür [ist], von Rassismus sprechen zu können«; sein explizites Anliegen ist, »diese begriffliche Verbindung zwischen Rassismus und ›Rassen‹-Diskurs aufzubrechen« (Miles 1992: 93). Jene, die den Begriff der ›Rasse‹/›race‹ als analytische Kategorie beibehalten wollen, trügen dazu bei, »das Leben einer Ideen [zu] verlänger[n], die ein für alle Mal auf den Schutthaufen der analytisch nutzlosen Begriffe geworfen werden sollte« (Miles 1992: 97). Während ›racialization‹ und ›race‹ bei Omi und Winant *komplementäre* Begriffe sind, von denen der erste auf den Prozesscharakter, der zweite auf das Ergebnis dieses Prozesses verweist (homolog verhalten sich die Begriffe ›racial project‹ und ›racial formation‹ zueinander), setzt Miles ›racialization‹ *anstelle* von ›race‹ ein. Die von Miles angestrebte Entkoppelung von ›Rassismus‹ und ›Rassendiskurs‹ führt ihn dazu, Prozesse der Rassifizierung auch dort zu identifizieren, wo das Wort ›Rasse‹ keine operative Differenzkategorie ist. Miles definiert Rassifizierung als Prozess, in dem

»gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen durch die Bedeutungskonstruktion biologischer Merkmale dergestalt strukturiert werden, dass sie differenzierte gesellschaftliche Gruppen definieren und konstruieren. Die als Bedeutungsträger ausgewählten Merkmale haben eine geschichtliche Variationsbreite; für gewöhnlich sind es sichtbare somatische Eigenschaften, aber auch unsichtbare (fiktive und reale) biologische Eigenschaften sind zu Bedeutungsträgern geworden« (Miles 1992: 101).

Diese Definition kommt, anders als jene von Omi und Winant, ohne den Begriff der ›Rasse‹ aus. Sie lässt offen, ob die so konstruierten Gruppen als unterschiedliche Menschenrassen bezeichnet werden oder ob die Differenzkonstruktion entlang anderer Identitätskategorien vollzogen wird. Aus diesem Grund ist auch die in der deutschen Ausgabe des Buches vorgenommene Übersetzung von »racialization« (Miles 1989: 73) als »Rassenkonstruktion« (Miles 1992: 99) unpassend. (Sie wurde auch in der jüngsten Auflage von 2014 nicht korrigiert.) Insofern scheint dieser Rassifizierungs-Begriff eher geeignet zu sein, um Konstruktionsprozesse zu analysieren, die ohne Verweis auf die Kategorie ›Rasse‹/›race‹ auskommen, wie es im antimuslimischen Rassismus eben meist der Fall ist. Allerdings bleibt das Problem, dass Miles den Prozess der Rassifizierung explizit an *biologischen* Eigenschaften festmacht. Er selbst fasst den Begriff der Rassifizierung zusammen als »dialektischen Prozess, mittels dessen bestimmten *biologischen* Merkmalen von Menschen eine Bedeutung zugeschrieben wird und dessen Ergebnis darin besteht, dass Individuen einer allgemeinen Kategorie von Personen zugeordnet werden, die sich *biologisch* reproduzieren« (Miles 1992: 102; Herv. B.O.). Wenn diese Bestimmung an die in Kapitel 2 vorgestellten Ausprägungen antimuslimischer Phänomene herangetragen wird, könnte nur ein Bruchteil von ihnen als Rassifizierungsprozesse – und damit als antimuslimischer Rassismus – identifiziert und analysiert werden. Das sieht offenbar auch Robert Miles selbst so. In einer 2003 gemeinsam mit Malcolm Brown veröffentlichten überarbeiteten und erweiterten Neuauflage seines Buches »Racism« widmen sich die Autoren auch der Debatte um »Islamophobia«. Sie kommen dabei zum Schluss, dass es sich dabei um ein Phänomen handle, das zwar mit Rassismus interagiere, selbst aber keine Form des Rassismus darstelle. Der Grund dafür liegt in der üblicherweise fehlenden *biologischen* Begründung der Veränderung von MuslimInnen: »[L]ike other religious Others, the alleged distinctiveness of the Muslim is not usually regarded as biological or somatic, so Islamophobia is not to be regarded as an instance of racism.« (Miles/Brown 2003: 164)

Analysen des antimuslimischen Rassismus, die eine Rassifizierung von MuslimInnen annehmen, stehen also vor einem grundlegenden konzeptionellen Problem. Sowohl Miles als auch Omi und Winant entwickelten den Begriff in Kontexten – in Großbritannien respektive in den USA – in denen die Kategorie ›race‹ (sowie ihre Adjektivierung ›racial‹) im politischen, juristischen und Alltagssprachlichen Diskurs ebenso wie in der antirassistischen Praxis präsent sind und prägend wirken. Rassismus entlang der ›color line‹ in den USA sowie gegen aus den ehemaligen Kolonien immigrierte Personen in Großbritannien war und ist maßgeblich entlang der Kategorie ›race‹ organisiert. Theorien der Rassifizierung arbeiten sich an diesem Umstand auf unterschiedliche Weise ab. Gemein ist ihnen, dass sie ›race‹ nicht als biologische Tatsache, sondern als sozial hergestellte Kategorie untersuchen. Genau dazu dient ihnen der Begriff: Er verschiebt die analytische Perspektive von den konstituierten Kategorien zu den Prozessen ihrer Konstituierung – »to think in terms of process« (Fassin 2011: 421). So wird er auch in der Forschung eingesetzt: er dient dazu, Praxen und Prozesse zu untersuchen, durch die bestimmte Menschen anhand bestimmter körperlicher Merkmale ›rassisch‹ zugeordnet werden. Das Problem bleibt damit jedoch bestehen: Wie können Theorien der Rassifizierung zur Analyse von antimuslimischen Phänomenen herangezogen werden, wenn diese weder im ›Rassendiskurs‹ vorgetragen werden noch MuslimInnen anhand von ›biologischen‹ Merkmalen konstruieren? Dass die essentialisierende, dichotomisierende und hierarchisierende Konstruktion muslimischer Identitäten, wie Shooman unter Verweis auf Miles formuliert, »Teil eines sozialen Vorgangs [ist], der in der angelsächsischen Rassismusforschung mit dem Terminus ›racialization‹ erfasst wird« (Shooman 2014a: 64), müsste erst nachgewiesen werden. Auch die Referenz auf jüngere englischsprachige Debatten – Shooman verweist auf einen einschlägigen Sammelband von Murji und Solomos (2005b) – klärt dieses Problem nicht. Denn dort werden abermals Prozesse untersucht, in denen es um »Rassenkonstruktion« geht und jener Verknüpfung von racialization und ›race‹ das Wort geredet, die sich für die Entwicklung einer Theorie des antimuslimischen Rassismus gerade verbietet. An anderer Stelle verweist Shooman auf einen Beitrag von Moustafa Bayoumi, der die Rolle von Religion in Prozessen der Rassifizierung herausarbeitet, um ihre These zu stützen. Bayoumi analysiert hier unter anderem einen US-amerikanischen Gerichtsentcheid von 1942, bei dem ein jemenitischer Einwanderer aufgrund seines islamischen Glaubens als nicht-weiß eingestuft wurde (Shooman 2014a: 73; vgl. Bayoumi 2006). Bayoumi argumentiert, dass MuslimInnen über einen langen

Zeitraum hinweg von Rassifizierung betroffen gewesen seien: »Religion determines race« (Bayoumi 2006: 269). Shooman schließt sich dem Argument an und bringt es zur Illustration ihrer These von der Rassifizierung von Musliminnen und Muslimen vor. Doch Bayoumis Argument ist ein anderes, als Shooman nahelegt. Bayoumi zeigt auf Basis des von Ian Haney López aufgearbeiteten historischen Materials zur juristischen Konstruktion der ›weißen Rasse‹ in den USA, dass in die Kategorie ›Rasse‹ neben Herkunft, Pigmentierung oder Sprachkenntnis auch religiöse Identität eingeschrieben war (López 2006). Um die juristisch relevante, praktisch aber höchst vertrackte Frage zu klären, wer als Mitglied der ›weißen Rasse‹ zu gelten habe, zogen Richter unter anderem das Glaubensbekenntnis der einzuordnenden Person heran. Religion – in diesem Fall der Islam und seine AnhängerInnen – wurde in diesem Sinne ›rassifiziert‹, also zu einem für die rassische Klassifizierung relevanten Merkmal erklärt. Shooman will aber etwas ganz Anderes belegen, nämlich dass MuslimInnen auch dort, wo *überhaupt nicht von Rasse die Rede ist* (wie im Deutschland der Gegenwart), rassifiziert werden. Dafür aber ist das konzeptionelle Instrumentarium, auf das sie verweist, nicht geeignet.

Tatsächlich transportiert die »racialization problematic« (Small 1994: 32) stets zumindest eines von zwei Problemen, die deren Brauchbarkeit im Feld des antimuslimischen Rassismus fragwürdig machen. Das erste – meist im US-amerikanischen Kontext und im Anschluss an die Racial Formation Theory vorzufinden – ist die beständige Reproduktion von ›Rasse‹/»race«. Indem dem Begriff nicht nur analytischer Wert, sondern auch eine eigenständige Realität, wenn schon nicht als biologische, so zumindest als sozial gelebte Kategorie zugestanden wird, gerät die Analyse der ›racialization of Muslims‹ selbst in den Bannkreis des Rassenkonzepts. Sie wird dann an ›rassischen‹ Klassifikationen nach Hautfarbe orientiert und meint, den Prozess der Rassifizierung von MuslimInnen entlang der *color line*, nach Hautfarbe und Phänotyp nachvollziehen zu können (vgl. Rana 2011; Semati 2010; Shih 2008: 1357; Tyrer 2013: 68). Hier zeigt sich dass die »racialization problematic« konstitutiv mit der analytischen Priorisierung von Phänotyp und Körperlichkeit verknüpft ist. Dies schränkt die Brauchbarkeit des Ansatzes für die Untersuchung des antimuslimischen Rassismus jedenfalls in Europa stark ein.

Robert Miles' Konzept der Rassifizierung transportiert ein zweites, relevantes Problem. Miles lehnt zwar »Rasse« als analytische Kategorie vehement ab, sein Verständnis von Rassifizierung bleibt jedoch an *biologische oder somatische Merkmale* gebunden. Das ist bei antimuslimischen Phänomenen jedoch zumindest nicht dominant der Fall. Der von Shooman identifizierte Drei-

schritt von Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung wird von ihr auch nicht entlang von biologischen Eigenschaften beschrieben, sondern auf der Grundlage des »Glaube[ns] an eine historisch gewachsene sowie unausweichliche Differenz und Hierarchie der Kulturen« (Shooman 2010: 102). Um die These der »Rassifizierung« im antimuslimischen Rassismus aufrecht zu erhalten wird deshalb ein zweites Argument herangezogen und mit der Rassifizierungstheorie kombiniert: Die These eines kulturellen, kulturalistischen oder kulturalisierten Rassismus.

Die neben der Rassifizierungstheorie zweite dominante Argumentationsfigur zur Begründung der Perspektive des antimuslimischen Rassismus ist, dass in ihm Differenz und Hierarchie nicht durch Verweis auf biologische Eigenschaften, sondern qua kultureller Zuschreibung funktioniert. »Konstitutiv für den antimuslimischen Rassismus« sei demnach »eine dichotome Konstruktion von ›westlicher‹, soll sein ›christlich-abendländischer‹, versus ›islamischer‹ Kultur, die einander als statische Entitäten gegenüberstehen und als unvereinbar angesehen werden« (Shooman 2014a: 61). Ähnliche Diagnosen und Formulierungen finden sich in zahlreichen Publikationen (Attia 2013b: 7f. Cakir 2014: 119ff. Dagistanli/Grewal 2012: 137; Eickhof 2010: 32ff. Kuhn 2015: 15ff. Kundnani 2014: 56ff. Lentin/Titley 2011: 49ff. Meer/Modood 2010: 78f. Morey/Yaqin 2011: 41; Müller-Uri 2014: 87ff. Werbner 2005: 8). Die genauen Formulierungen variieren bisweilen – im Englischen ist meist von »cultural racism« die Rede, im Deutschen sind die Ausdrücke »Kulturassismus«, »kultureller Rassismus«, »kulturalistischer Rassismus« oder »kulturalisierter Rassismus« gebräuchlich. Sie greifen auf eine These zurück, die in den 1980er Jahren in der britischen und französischen Rassismuskussion entwickelt wurde und sich damals noch nicht oder nur am Rande mit antimuslimischen Phänomenen auseinandersetzte. Häufig wird sie mit den Namen Martin Barker und Etienne Balibar verbunden. Beide stellten in unterschiedlichen Kontexten fest, dass rechte politische Kräfte sich zunehmend von Behauptungen rassistischer Über- und Unterlegenheit distanzieren. Barker (1981) untersuchte die Rhetorik der britischen Konservativen Partei in den Jahren vor der Wahl Margaret Thatchers zur Premierministerin. Der rechte Flügel der Tories kampaгниierte in dieser Phase offensiv gegen die Immigration aus den ehemaligen britischen Kolonien und begründete dies mit der angeblichen Inkompatibilität verschiedener Kulturen. Prominent verkörpert wurde diese Politik der Migrationsabwehr durch den konservativen Abgeordneten Enoch Powell, der 1968 in einer berühmt gewordenen Rede vor den »Rivers of Blood« warnte, die drohten, sollte die britische Kultur von kulturfremden MigrantInnen

überschwemmt werden (vgl. Hillman 2008). Diese Diskursstrategie wurde von den Tories in den 1970er Jahren aufgegriffen, verfeinert und, so Barker, zu einem ›Neuen Rassismus‹ ausgearbeitet. Barker fasst ihn so zusammen: »It is a theory that I shall call biological, or better, pseudo-biological culturalism. Nations on this view are not built out of politics and economics, but out of human nature. It is in our biology, our instincts, to defend our way of life, traditions and customs against outsiders – not because they are inferior, but because they are part of different cultures« (Barker 1981: 23f.). Neu ist an diesem Rassismus also die spezifische Verknüpfung von Biologie und Kultur. Während in ›alten‹ Rassismen behauptet wurde, von phänotypischen Merkmalen auf die biologische Verfasstheit und damit kulturelle Fähigkeiten von Menschengruppen schließen zu können, postuliert der ›neue‹ Rassismus eine biologische Veranlagung zum Schutz kollektiver Lebensweisen, die durch Migration aus ›fremden Kulturen‹ bedroht seien. Neu ist zudem die Form, in der er vorgebracht wird: Der neue Rassismus wurde nicht als wissenschaftliche Theorie ausgearbeitet, sondern spricht im Namen des gesunden Menschenverstands. Nichtsdestotrotz, so Barker, handle es sich um einen Rassismus, der sich »versteckt hinter scheinbar unschuldiger Sprache« (Barker 1981: 3). Die Sprache der Kultur werde von der politischen Rechten eingesetzt, um die gesellschaftlich weitgehend diskreditierte biologische Rassistheorie in eine neue, akzeptable Form zu kleiden.

Eine ähnliche Beobachtung veranlasst Etienne Balibar einige Jahre später zur Feststellung, dass es in Frankreich einen »Neo-Rassismus« gebe (Balibar 1992b). Balibar entwickelt bei Martin Barker, Pierre-André Taguieff (2001 [1987]) und Collette Guillaumin (1995a [1981]) angelegte Argumente weiter und stellt sie in den historischen Kontext der Entkolonisierung. Anders als im Kolonialsystem habe der Rassismus nun nicht mehr in erster Linie die Funktion, Ausbeutung und Unterdrückung außerhalb Europas zu legitimieren, sondern richte sich gegen die ehemals kolonialen Subjekte, die nun als MigrantInnen in Europa Präsenz beanspruchen: »Der neue Rassismus ist ein Rassismus der Epoche der ›Entkolonialisierung‹, in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten ›Mutterländern‹ umkehrt und sich zugleich die Aufspaltung der Menschheit innerhalb eines einzigen politischen Raumes vollzieht« (Balibar 1992b: 28; Hall 2000: 11). Balibar identifiziert drei zentrale Charakteristika dieses neuen Rassismus. Erstens handle es sich um einen »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 1992b: 28), der nicht mehr biologistisch, sondern kulturalistisch argumentiere, also das Verhalten von Individuen auf deren Zugehörigkeit zu einer einheitlich und ge-

trennt gedachten ›Kultur‹ zurückführe. Zweitens sei der Neo-Rassismus ein Rassismus, »dessen vorherrschendes Thema [...] die *Unaufhebbarkeit* der kulturellen Differenzen« sei (Balibar 1992b: 28, Herv. B.O.). Balibar schließt hier an Taguieff an, der idealtypisch zwischen einem universalistisch-inegalitaristischen und einem kommunitaristisch-differentialistischen Rassismus unterschieden hatte (Taguieff 2001: 130-133). Während ersterer die *Ungleichwertigkeit* der Rassen behauptete und von einer Logik der ›Heterophobie‹ getragen sei, beschränke sich zweiterer darauf, die *Schädlichkeit der Vermischung* zu betonen, folge sonst aber eine Logik der ›Heterophilie‹. In letzter Konsequenz könne der differentialistische Rassismus also die Vielfalt schätzen und die Gleichwertigkeit der Kulturen anerkennen, zugleich aber die Abschottung und Abwehr gegen das ›kulturell Fremde‹ propagieren, um schädliche Vermischungen zu verhindern. Drittens trete dieser Rassismus nicht nur als nicht-rassistisch auf (man spreche ja nicht von Rassen und habe auch nichts gegen fremde Kulturen), sondern gleichsam als Erklärung für den Rassismus: Rassistische Gewalt werde als Abwehrreaktion der autochthonen Bevölkerung präsentiert, die sich gegen die schädliche Vermischung oder Überfremdung wehrt. »Logisch betrachtet« handle es sich hier also um einen »Meta-Rassismus« oder einen »Rassismus zweiter Linie« (Balibar 1992b: 30).

Die These des kulturalisierten Rassismus wurde seither vielfach übernommen, übertragen und weiterentwickelt. Oft ersetzt der Verweis auf das Konzept und seine prominentesten Vertreter die tiefere Beschäftigung mit ihm. So verhält es sich auch in weiten Teilen der Forschung zu antimuslimischem Rassismus. Dabei bleiben zumindest drei relevante Fragen ausgespart, deren Klärung grundlegend für eine angemessene Konzeptualisierung sein müssten. *Erstens*: Wird die Verschiebung von einem biologischen zu einem kulturellen Rassismus als rhetorische Strategie begriffen oder als substanzieller Wandel der inneren Logik und Funktionsweise des Rassismus? Barker macht deutlich, dass der von ihm untersuchte Diskurs der britischen Konservativen eine *tarnende* Funktion hat: Weil die rassenbiologische Argumentation durch die Erfahrung des Holocaust und antirassistische Interventionen aus dem Feld des legitim Sagbaren verdrängt wurde, machen sich Teile der rassistischen Rechten ein neues Vokabular zu eigen. Diese Position läuft auf die knappe These hinaus, wie sie etwa von Unni Wikan (1999: 58) vertreten wird: »Culture: has become a new concept of race«. Im Feld der Islamophobie-Forschung behauptet Naime Cakir, dass »der essentialisierte, gewissermaßen naturalisierte Kulturbegriff – ein Hauptkennzeichen des Kulturellen Rassismus neben der Naturalisierung des Sozialen oder der Geschichte – zum *funk-*

tionellen Äquivalent des Rassebegriffs wird« (Cakir 2014: 125, Herv. B.O.). Etwas vorsichtiger formuliert Yasemin Shooman: »Wie das Beispiel des antimuslimischen Rassismus zeigt, nimmt der Begriff der Kultur und ihm inhärent auch der Begriff der Religion in heutigen rassistischen Weltbildern eine *ähnliche* Stellung ein wie der biologistische Rasse-Begriff« (Shooman 2014a: 81, Herv. B.O.). Etienne Balibars Überlegungen zum »Rassismus ohne Rassen«, auf die sich diese Lesarten häufig beziehen (vgl. Shooman 2014a: 57-58), legen jedoch etwas anderes nahe. Balibar prüft, »in welchem Maße eine relativ neue Sprache [wie im Übergang von »Rasse« zu »Kultur«, Anm. B.O.] als Ausdruck einer *neuen* Artikulation zu begreifen ist, in der sich in einer auf Dauer angelegten Weise gesellschaftliche Praxis und kollektive Vorstellungen, Lehren von Wissenschaftlern und politische Bewegungen miteinander verbinden«. Er schließt ausdrücklich aus, dass es sich »einfach um eine Tarnoperation« handle (Balibar 1992b: 27, Herv. i. O.).⁵ Dieser Gedanke wird in der Literatur, die sich auf den Begriff des kulturellen Rassismus bezieht, jedoch häufig nicht zur Kenntnis genommen. Umgekehrt bleiben jene, die die Kategorie »Kultur« als funktionelles Äquivalent des Rassebegriffs ins Zentrum ihrer Untersuchungen antimuslimischer Phänomene rücken, einen empirischen Nachweis schuldig, der plausibel machen würde, dass Kultur im antimuslimischen Rassismus tatsächlich so (ähnlich) wie Rasse funktioniert. Am ehesten wird diese These von Shoomans Analysen der antimuslimischen Rhetorik Thilo Sarrazins gestützt (Shooman 2011). Sarrazins bevölkerungspolitisch und eugenisch grundierte Auslassungen über MuslimInnen in seinem Buch »Deutschland schafft sich ab« sowie seine die Buchveröffentlichung begleitenden Interviews bieten Shooman dafür anschauliches Material: »Sarrazin geht [...] von einer klar abgrenzbaren »islamischen Kultur« aus, deren Träger – die Musliminnen und Muslime – durch ihre physische Vermehrung zu einer existenziellen Gefahr für die europäische Kultur werden« (Shooman 2014a: 60). Allerdings fügt Shooman an gleicher Stelle hinzu, dass Sarrazin »[m]it dem Fokus auf die Fertilitätsrate einer Gruppe [...] an dieser Stelle in den Bereich des biologistischen Rassismus ab[gleitet]« (ebd.). Insofern bietet

5 Dieser Aspekt entgeht auch einigen KritikerInnen der Kulturrassismus-These. So besteht etwa R.D. Grillo darauf, dass »contemporary discourse about immigrants or asylum seekers is not simply disguised racism« (Grillo 2003: 165). Nur indem er die Thesen Balibars und Taguieffs auf diese Weise reduziert (vermittelt durch Wikans (1999) Rezeption als »Culture: A new concept of race«) kann er den Begriff des kulturellen Rassismus insgesamt ablehnen: »I do not believe that cultural essentialism and anxiety should be interpreted as veiled racism: they are not »race cloaked as culture«« (Grillo 2003: 167).

die ›Sarrazindebatte‹ gerade keinen Beleg für die These der Rassenanalogie im Kulturrassismus.

Zweitens bleibt häufig unklar, ob in dem Konzept des *kulturalisierten* Rassismus auch die von Taguieff aufgestellte These des *differentialistischen* Rassismus eingeschlossen ist – und wenn ja, wie letztere verstanden wird. Shooman erklärt ausdrücklich, dass antimuslimischer Rassismus für sie zwar ein kulturalistischer, jedoch kein differentialistischer Rassismus ist. In letzterem werde »gegen eine Vermischung und für die Beibehaltung differenter Kulturen plädiert (›Recht auf Differenz‹), dabei aber vorgeblich ihre Gleichwertigkeit behauptet« (Shooman 2014a: 58, Fn 134). Cakir dagegen sieht kulturellen Rassismus gegen MuslimInnen als verbunden mit »dem ›natürliche[n] Recht‹ auf Abgrenzung und Sicherung der eigenen kulturellen Identität [...]. Innerhalb dieses neo-rassistischen Diskurses sind ›kulturelle Differenzen‹ essentialistisch als unveränderliche Größen kodiert« (Cakir 2014: 124-125). In den verschiedenen Verwendungen des Begriffs spiegelt sich eine grundlegende Ambivalenz: Soll der differentialistische Rassismus beim Wort genommen werden, wenn er die Gleichwertigkeit der Kulturen behauptet? Taguieff scheint dazu zu tendieren. Er identifiziert einen »heterophilen« Rassismus, der Differenz nicht auslöschen, sondern zelebrieren will und sich darin – das ist die ›skandalöse‹ Pointe seines Buchs – mit einer spiegelbildlichen Variante des Antirassismus einig ist (Taguieff 2001: 230-258). Bei Balibar, der Taguieffs Konzept aufgreift, ist das Gegenteil der Fall. Ihm scheint »ohne Schwierigkeiten sichtbar, dass in den neorassistischen Lehren das Thema der Hierarchie eher dem Anschein nach ausgelöscht ist. Der Gedanke der Hierarchie [...] stellt sich einerseits in der Praxis der Lehren her [...], andererseits ist er in den Kriterien angelegt, die verwendet werden, um die Differenz der Kulturen zu denken« (Balibar 1992b: 33). Das scheint mir ein bedeutsamer Hinweis zu sein: Die Linien der Differenz werden eben nicht zufällig entlang jener Grenzen gezogen, die von Kolonialismus und Imperialismus Jahrhunderte zuvor hergestellt wurden. Die Herstellung kultureller Fremdheit ruht also, auch wenn sie sich differentialistisch gibt, auf einer hierarchischen Ordnung der Welt auf.⁶

6 Damit sind auch Zurückweisungen des Konzepts des kulturellen Rassismus wie jene von Stolcke (1995) hinfällig. Stolcke verbindet ein enges, an den Rassebegriff gebundenes Verständnis von Rassismus mit einer unkritischen Übernahme differentialistischer Behauptungen. Rassismus operiert für sie notwendig »with a particularistic criterion of classification, namely ›race‹, which challenges the claim to equal humanness by dividing human-kind into inherently distinct groups ordered hierarchically, one group making a claim to ex-

Drittens schließlich legen die Darstellungen von Barker, Balibar und Hall eine historische Sequenz nahe, die der Übergang von biologistischem zu kulturalistischem Rassismus markiert. Wie gesehen verorten insbesondere Balibar und Hall das Aufkommen des Kulturrassismus in der historischen Phase der Entkolonisierung; zudem wird die Delegitimierung der Rassenlehre nach dem Zweiten Weltkrieg als historische Zäsur und Bedingung für die Verschiebung von Rasse zu Kultur verstanden. Das beinhaltet ein ernsthaftes, aber selten eingestandenes Problem für die Theoretisierung des antimuslimischen Rassismus. Denn die nicht-biologistische Abwertung und Dämonisierung des Islam, das zeigt nicht zuletzt die kritische Aufarbeitung orientalistischer Diskurse, reicht historisch weit vor die Shoah und die Entkolonisierung zurück. Wie können dann aktuelle wie weiter zurückliegende Formen des antimuslimischen Rassismus erklärt und analysiert werden? Dies ist nur möglich, wenn das Verhältnis von ›Kultur‹ und ›Rasse‹ im Rassismus anders konzipiert wird als in dieser populären Darstellung. Wir finden Hinweise auf eine solche Revision schon bei Balibar selbst. In einem bemerkenswerten Exkurs relativiert er seine eigene historische Verortung des Rassismus ohne Rassen in der Epoche der Entkolonisierung: »Es hat immer schon einen Rassismus gegeben für den der pseudobiologische Rassenbegriff kein wesentlicher Springpunkt war«, so Balibar, und »sein Prototyp ist der Antisemitismus« (Balibar 1992b: 32). Dieser sei in seiner Entstehung als moderner Rassismus im Zeitalter der Aufklärung bereits ein kulturalistischer Rassismus gewesen, der sich eben nicht an phänotypischen Merkmalen festmachen konnte. Diese Bemerkung wird von Balibar an dieser Stelle nicht ausgeführt. Sie weiterzuverfolgen ist aber von größter Bedeutung, will man das Konzept des antimuslimischen Rassismus als Kulturrassismus nicht auf die Zeit seit den 1970er Jahren eingengen. Sie verweist auf eine alternative Konzeption des Kulturrassismus, die

clusive superiority« (Stolcke 1995: 7). Davon unterscheidet sie jene Formen sozialer Exklusion, die Taguieff und Balibar als differentialistischen Rassismus beschrieben haben. Diese könnten kein Rassismus sein, da sie eben keine hierarchische Ordnung der Menschengruppen behaupteten. Es handle sich vielmehr um »kulturellen Fundamentalismus«: »Cultural fundamentalism, by contrast, assumes a set of symmetric counterconcepts, that of the foreigner, the stranger, the alien as opposed to the national, the citizen [...]. [i]nstead of ordering different cultures hierarchically, cultural fundamentalism segregates them spatially, each culture in its place« (Stolcke 1995: 7-8). Stolcke nimmt also die Behauptungen des differentialistischen Rassismus beim Wort und übersieht, was Balibar »ohne Schwierigkeiten sichtbar« zu sein schien: Dass die Hierarchisierung in die Konzeption inkompatibler Kulturen strukturell eingeschrieben ist.

maßgeblich von dem deutschen Rassismusforscher Wulf D. Hund vertreten wird und in der Forschung zum antimuslimischen Rassismus bislang nur von Fanny Müller-Uri (2014; Müller-Uri/Opratko 2016) aufgegriffen wurde. Müller-Uri bezieht sich auf die historischen Rassismusanalysen von Wulf D. Hund, die davon ausgehen, dass alle Rassismen, historisch wie gegenwärtig, einen »kulturalistischen Kern« aufwiesen (Müller-Uri 2014: 69). Hund fasst diese an reichhaltigem historischem Material entwickelte (vgl. Hund 1999, 2002, 2003, 2006, 2017) und in Auseinandersetzung mit der internationalen Rassismusforschung verteidigte Auffassung (vgl. Hund 2004, 2012, 2016) so zusammen:

»Von Anfang an kombinierte der Begriff des Rassismus natürliche und kulturelle Faktoren. Hinsichtlich ihres Legitimationszusammenhangs sind erstere als Grundlage letzterer gedacht – die angeblich verschiedene Natur der Rassen wird für ihr unterschiedliches Kulturniveau verantwortlich gemacht. Doch ist der Begründungszusammenhang dieser Argumentation tatsächlich genau umgekehrt aufgebaut – essentialistisch konzipierte kulturelle Differenzen sollen sich tendenziell in körperlichen Merkmalen ausdrücken. [...] Das gilt auch für den Rassenrassismus. Auch er betreibt die biologistische Verhüllung seines kulturellen Kerns« (Hund 2007: 7)

Hund konzipiert das Verhältnis von Natur und Kultur im Rassismus also genau umgekehrt. Er stellt die im Rassismus immer enthaltenen kulturellen Zuschreibungen – z.B. Minderwertigkeit, Gefährlichkeit, Rückständigkeit, Hässlichkeit – ins Zentrum, nicht die vorgeblichen körperlichen Merkmale, an die sie gebunden werden. So besehen ist der Übergang von einem biologistischen, auf Rasse bezogenen zu einem »kulturalistischen« Rassismus nur eine Episode in einer langen Geschichte der Rassismen, die sich unterschiedlicher Legitimationszusammenhänge bedienen – dabei aber stets einen »kulturellen Kern« aufweisen. Was Hunds Beitrag so relevant für die Untersuchung von antimuslimischem Rassismus macht, ist, dass er darauf abzielt, die »Rassismusforschung von der Fixierung auf die Kategorie Rasse [zu] lösen«, indem er zeigt, »dass es unterschiedliche Muster rassistischer Diskriminierung gegeben hat und gibt« (Hund 2007: 120). Diese Muster umfassen Formen der rassistischen Veränderung entlang von Gegensatzpaaren wie »Kultivierte und Barbaren«, »Reine und Unreine«, »Erwählte und Teufel«, »Zivilisierte und Wilde«, »Weiße und Farbige« sowie »Wertvolle und Minderwertige« (Hund 2007: 34–81). Um antimuslimische Diskurse und Diskriminierung *als Rassismus* zu verstehen und zu untersuchen, sind wir damit nicht mehr auf den impliziten oder expliziten Verweis auf die Kategorie der Rasse angewie-

sen. Hunds Konzeptualisierung erlaubt es, die Forderung von Robert Miles, die »begriffliche Verbindung zwischen Rassismus und ›Rassen‹-Diskurs aufzubrechen« (Miles 1992: 93), wirklich zu vollziehen. Rassismus gibt es demnach »vor, mit, nach und ohne ›Rassen‹« (Hund 2012: 723). Kultur muss kein Tarnwort für Rasse sein, sondern stellt eine eigenständige rassistische Kategorie dar. Ob MuslimInnen »rassifiziert«, ob sie »so wie« oder »so ähnlich wie« eine Rasse konstituiert werden, wird so zum Gegenstand empirischer Untersuchung, aber nicht zur Bedingung, um ihre Inferiorisierung oder Dämonisierung als Rassismus zu analysieren. Es gibt demnach nicht nur einen Rassismus ohne Rassen, sondern auch einen *Rassismus ohne Rassifizierung*.

3.6 Zwischenfazit: Rassistische Veränderung ohne Rassifizierung

In diesem Abschnitt wurde zentrale Thesen der kritischen Rassismustheorie vorgestellt, die für das theoretische Konzept des antimuslimischen Rassismus und dessen empirische Untersuchung nutzbar gemacht werden können. Sie erlauben uns, die Ausgangsfrage dieser Untersuchung zu präzisieren. Zu klären ist demnach Folgendes: Wie wird die Figur des/der muslimischen Anderen im antimuslimischen Rassismus produziert? Wie wird der Bezug auf ein Allgemeines in der (Re-)Produktion von antimuslimischem Rassismus hergestellt? Auf welche höheren Wissensformen beziehen sich AkteurInnen, die an der rassistischen Veränderung von MuslimInnen mitwirken? Welche Selbstpositionierungen gehen mit der rassistischen Veränderung von MuslimInnen einher? Welches »wir« wird im antimuslimischen Rassismus produziert?

Die Untersuchung fokussiert also auf Prozesse rassistischer Veränderung, in denen eine abstrakte *Figur des/der muslimischen Anderen* hervorgebracht wird. Rassistisch sind diese Prozesse, insofern sie in der Figur des/der muslimischen Anderen Momente der Essentialisierung, der Dichotomisierung und der Hierarchisierung verdichten. Ein impliziter oder expliziter Bezug auf das bzw. eine Analogisierung mit dem Konzept der Rasse ist dafür ebenso wenig notwendig wie der Rückgriff auf das Konzept der Rassifizierung. Prozesse der rassistischen Veränderung können ihr Objekt inferiorisierend oder dämonisierend konstruieren, ohne es zu rassifizieren. Die hier vertretene Perspektive der kritischen Rassismustheorie entgeht der von Wulf D. Hund identifizierten »Rassenfalle«. Wer in sie tappt macht

»Rasse« zum alleinigen Fokus ihrer Analyse, schränkt diese auf die Gültigkeitsdauer des Rassenbegriffs ein oder überdehnt dessen Geltung historisch bis in die Antike oder gar die gesamte Weltgeschichte, blendet andere Formen rassistischer Diskriminierung aus beziehungsweise erklärt sie analogisierend als Rassisierungen und bleibt dem Essenzialismus des Rassenkonzepts entweder ausgeliefert oder verbunden« (Hund 2016: 539).

Das hier vertretene Konzept des antimuslimischen Rassismus entfernt sich somit bewusst und explizit aus dem Gravitationsfeld des Rassenbegriffs. Welche Themen von wem, zu welchem Zeitpunkt, an welchem Ort in die rassistische Figuration eingebracht werden, auf welche Wissensordnungen dabei Bezug genommen wird und welche Selbstpositionierung damit einhergeht, ist Gegenstand empirischer Analyse. Zu prüfen ist, inwiefern Müller-Uris Aussage zugestimmt werden kann, dass »im antimuslimischen Rassismus [...] weniger »rassisiert« als kulturalisiert, dämonisiert, barbarisiert [wird] – und damit ältere Muster rassistischer Exklusion aktualisiert [werden]« (Müller-Uri 2014: 110).

Offen ist an dieser Stelle noch, wie die gesellschaftliche Funktionalität des antimuslimischen Rassismus im Rahmen einer nicht-funktionalistischen, nicht-instrumentalistischen Theorie des Rassismus konzipiert werden kann. Dazu setze ich mich im folgenden Kapitel mit Versuchen auseinander, Rassismus zum Gegenstand *hegemonietheoretischer* Überlegungen zu machen.

