

gebunden. Hier zeigt sich, dass die Interviewpartner*innen eine enorme Bandbreite verschiedener Diskurspraxen zur Anwendung bringen, mittels derer sie sich zum rassistischen Gesellschaftswissen individuell positionieren. Fasst man diese Diskurspraxen zusammen, lassen sich übergeordnete Aneignungsmuster erkennen – hegemonial, polarisiert, dilemmatisch und widerständig – die als zentrale Ausprägungen eines kommunikativen Alltagsrassismus gelesen werden können.

1.2 Forschungsstand: Erscheinungsformen von Rassismus gegenüber ›Muslim*innen‹

Zu den einführenden Präliminarien einer Forschungsarbeit gehört es, diejenigen Facetten des Untersuchungsgegenstands zu beleuchten, die durch vorhergehende Forschungsaktivitäten bereits ermittelt wurden. Das nachfolgende Kapitel widmet sich dieser Aufgabe. Sein Ziel ist es, einen Überblick über empirisch nachgewiesene Formen antimuslimischen Rassismus zu geben, wobei der hier zugrundeliegende Rassismusbegriff als mehrdimensionales Phänomen konzeptualisiert wird (vgl. Kap. 2). Mit Attia lassen sich vier Ebenen unterscheiden, auf denen sich Rassismus realisiert: *strukturell* (Rassismus als gesellschaftliches Strukturmerkmal), *institutionell* (routinisierte Handlungsabläufe, die zu Benachteiligungen führen), *diskursiv* (soziale und kulturelle Repräsentationen, etwa in Mediendiskursen) sowie *subjektiv* (individuelle Äußerungen und Verhaltensweisen) (vgl. 2013: 6). Ihre Systematisierung soll den nachfolgenden Forschungsüberblick orientieren. Die *gesellschaftliche Wahrnehmung* sowie *Alltagsdiskurse* werden dabei als Schnittmengen subjektiver Perzeptionsweisen und verbreiteter antimuslimischer Repräsentationen verstanden, *Mediendiskurse* bilden letztere ab. *Institutionelle und strukturelle Ausgrenzungen* stellen antimuslimische Diskriminierungen auf den entsprechenden Ebenen dar.

1.2.1 Gesellschaftliche Wahrnehmung

In den letzten Jahren sind diverse Studien zur öffentlichen Wahrnehmung von ›Muslim*innen‹ und der Religion des Islams in Europa und den USA erschienen. In der Tradition sozialpsychologischer Forschung stehen dabei zumeist Einstellungen nichtmuslimischer Bürger*innen im Fokus des Erkenntnisinteresses. Während ›Muslim*innen‹ im US-Kontext erst mit den Ereignissen des 11. Septembers in die öffentliche Aufmerksamkeit gerieten (vgl. Cesari 2004: 37), sind in Deutschland bereits in den 1990er Jahren erste Studien zur Wahrnehmung ›des Islams‹ angestrengt worden (vgl. Noelle-Neumann & Köcher 1997).¹² Wir wollen nachfolgend die Befunde dieser Arbeiten zusammentragen. Deren Fülle macht es jedoch erforderlich, eine Auswahl zu treffen. So sollen auf deutscher Seite die drei wichtigsten Langzeitstudien Berücksichtigung finden: Die *Deutschen Zustände* des Forscherkollektivs um Wilhelm Heitmeyer zum Phänomen der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF) (2002–2011), die sogenannten *Mitte-*

¹² Das Allensbach-Institut brachte diverse Studien zur Wahrnehmung ›des Islams‹ in Deutschland heraus, z.B. Noelle & Petersen 2006.

Studien der Friedrich-Ebert-Stiftung (Zick, Küpper & Berghan 2019) sowie der *Religionsmonitor* der Bertelsmann Stiftung, der seit 2007 in drei Wellen erschienen ist (jüngste Auskopplung: Pickel 2019). Für Befunde aus den USA greifen wir auf Arbeiten des Pew Research Institutes (2017) sowie des Gallup-Instituts (2010) zurück.

Ergebnisse für Deutschland

Betrachten wir zunächst die Ergebnisse des jüngsten *Religionsmonitors*, lässt sich feststellen, dass sich das negative öffentliche Meinungsbild über ›den Islam‹ in Deutschland über die Jahre verfestigt hat. Anfang 2019 empfindet mehr als die Hälfte der Befragten die Religion als bedrohlich (52 %), lediglich 36 Prozent sieht im Islam eine Bereicherung (vgl. Pickel 2019: 13). Der Vergleich zu 2015 (53 %) zeigt eine Stabilisierung der Negativwahrnehmung auf einem mehrheitlich hohen Niveau (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 16). Das GMF-Panel ermittelt für 2011, dass knapp 53 Prozent der Befragten ein Problem damit hätten, in eine Gegend zu ziehen, in der viele ›Muslim*innen‹ leben (vgl. Heitmeyer 2015: 20). Zudem schneidet ›der Islam‹ im Religionsvergleich deutlich schlechter ab als etwa Christentum, Judentum oder Buddhismus (vgl. Pollack & Müller 2013: 37). Und auch die jüngste Veröffentlichung der *Mitte-Studien* (2019) weist im Bereich ›Muslimfeindlichkeit‹ (20 %), ›Fremdenfeindlichkeit‹ (19 %) sowie der Ablehnung von Asylsuchenden (53 %) vergleichsweise hohe Zustimmungswerte aus (vgl. Zick, Berghan & Mokros 2019: 86).

Die hier feststellbaren quantitativen Unterschiede (>50 % versus 20 %) lassen sich durch die inhaltliche Ausrichtung der Frage-Items erklären: Während der *Religionsmonitor* nach dem Bedrohungsempfinden gegenüber ›dem Islam‹ fragt, nimmt die *Mitte-Studie* die Personengruppe der ›Muslim*innen‹ in den Blick.¹³ Dabei scheint sich das Antwortverhalten zunächst aufzuhellen, wenn nach den Menschen statt nach dem Glauben gefragt wird. Diese augenscheinliche Beschränkung ablehnender Haltungen auf die Religion gibt jedoch kaum Anlass zur Entwarnung. So argumentiert Shooman (2011), dass pauschal-negative Positionierungen gegenüber ›dem Islam‹ häufig als legitime Religionskritik getarnt werden, was jedoch vorgeschoben sei, da diese als ›Umwegkommunikation‹ letztlich immer auch ›Muslim*innen‹ adressiert. Schließlich seien sie es, ›die die Religion in der einen oder anderen Weise praktizieren und zur sozialen Wirklichkeit werden lassen‹. Pauschale Kritik ›am Islam‹ essentialisiere die Religion und lasse ›muslimische‹ Personen als religiös-determiniert erscheinen. Dass die Ablehnung von Religion und Religionsanhänger*innen *de facto* zusammenfallen, bestätigt auch der Vergleich der muslim¹⁴- und islambezogenen¹⁵ Items des GMF-Panels: Während sich erstere

¹³ Die Frageitems lauten hier: »Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.«; »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.« (Zick, Berghan & Mokros 2019: 70ff.)

¹⁴ Die Frageitems lauten hier: »Durch die vielen Muslime [...] hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.«; »Die hier lebenden Muslime [...] bedrohen unsere Freiheiten und Rechte.«; »Die hier lebenden Muslime [...] bedrohen die deutsche Kultur.«; »Muslimen [...] sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.«

¹⁵ Die Frageitems lauten hier: »Die muslimische Kultur passt durchaus in unsere westliche Welt (Ablehnung).«; »Islamische und westeuropäische Wertvorstellungen lassen sich miteinander vereinbaren (Ablehnung).«

zwischen 2003 und 2011 zwischen 20–40 Prozent bewegten, lagen die Ablehnungswerte bei der Frage nach der Vereinbarkeit von »muslimischer Kultur« und »westlicher Welt« konstant bei z.T. weit über 50 Prozent (vgl. Leibold et al. 2015: 184).

Was sich hier erkennen lässt, ist eine mehrheitlich vertretene neo-rassistische Diskursposition, die weniger tabubehaftet ist als die offene Ablehnung einer ganzen Menschengruppe und sich daher besser eignet, das eigene Unbehagen auch öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Der islamische Glaube wird durch sie implizit essentialisiert, der imaginierten ›Eigengruppe‹ als ›Anderes‹ gegenübergestellt und damit als nichtzugehörig erklärt (vgl. Kap. 2.1.3). Zudem spielt das Phänomen sozialer Erwünschtheit – wie Leibold und Kolleg*innen zeigen (vgl. 2015) – eine nicht unwesentliche Rolle: So gaben im zweiten *Religionsmonitor* zwar 85 Prozent der Befragten an, man »sollte gegenüber allen Religionen offen sein«, davon waren aber ganze 50 Prozent der Ansicht, ›der Islam‹ passe nicht in die ›westliche Welt‹ (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 29f.). Während die verbreitete Norm der Religionstoleranz öffentlich Bestand hat, wird ›der Islam‹ gleichzeitig aus deren Geltungsbereich ausgeklammert – eine Gleichzeitigkeit von Werteklamration und pauschaler Ablehnung, die im Ergebnisteil dieser Arbeit noch genauer analysiert wird.

Schaut man sich die Verbreitung der Ablehnungswerte im Vergleich verschiedener Bevölkerungsgruppen an, zeigt sich ein negatives Meinungsbild v.a. im Osten, unter Älteren, politisch Konservativen sowie im mittleren bis schwachen Einkommensmilieu (vgl. Zick, Berghan & Mokros 2019: 86ff.; Hafez & Schmidt 2015: 19; Heitmeyer 2015: 33). Hier zeigen antimuslimische Positionierungen einen ähnlichen Verbreitungsscharakter wie andere Formen des Rassismus, etwa gegen Migrant*innen (vgl. Zick, Küpper & Hövermann 2011: 95ff.). Allerdings konstatieren *GMF-Studie* und *Religionsmonitor*, dass sowohl in gebildeteren Milieus und unter sozialdemokratisch bis links orientierten Personen die Ablehnungswerte ebenfalls verhältnismäßig hoch sind (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 43; Heitmeyer 2015: 20). Einen dämpfenden Bildungseffekt scheint es im Falle antimuslimischer Positionierungen kaum noch zu geben (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 59f.; Heitmeyer 2015: 35).

Dabei identifizieren die Arbeiten verschiedene Ursachenkomplexe von Islamfeindlichkeit. Das *GMF-Panel* etwa erkennt als Einflussgrößen soziale Dominanzorientierung, autoritäre Aggressionen und die ideologische Selbstpositionierung, die mittels politischer Links-Rechts-Skala gemessen wird (vgl. Leibold & Kühnel 2003: 107.; Leibold et al. 2015). Soziale Dominanzorientierung meint hier, dass Personen ihren Selbstwert aus einem kollektiven Überlegenheitsgefühl gegenüber anderen Personengruppen ableiten, wobei sie Hierarchien und Gruppengrenzen u.a. durch den Einsatz rassistischer »Mythen« stabilisieren (vgl. Kap. 2.3.2.2). Autoritäre Aggressionen beinhalten die Neigung zur Bestrafung anderer Gruppen (vgl. Leibold & Kühnel 2003: 107f.). Beide Phänomene weisen Elemente von Rassismus auf: so etwa die Konstruktion binär angeordneter, essentialisierter Personengruppen sowie die Reproduktion asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse (vgl. Kap. 2.1.2).

Ergebnisse für die USA

Ein vergleichender Blick auf das öffentliche Meinungsbild in den USA ergibt ähnliche, wenn auch weniger stark verbreitete und leicht rückläufige Ablehnungswerte gegenüber ›Muslim*innen‹ und ›dem Islam‹. So zeigt eine *Pew-Studie* aus dem Jahr 2017 ein etwas positiveres Empfinden¹⁶ der US-Bevölkerung gegenüber ›Muslim*innen‹ als 2014. Dabei werden ›muslimische‹ Gläubige, wie in Deutschland, von allen Religionsgruppen am schlechtesten bewertet (vgl. Pew 2017: 123). Vergleicht man dies mit Erhebungen des *Gallup-Instituts* von 2009, bestätigt sich das Bild: Lediglich 57 Prozent der Amerikaner*innen geben an, keinerlei Vorurteile gegenüber ›Muslim*innen‹ zu haben – die Gruppe der Vorurteilslosen ist gegenüber Christ*innen (82 %), jüdischen Menschen (85 %) und Buddhist*innen (85 %) jedoch deutlich größer (vgl. Gallup 2010). Explizit nach der Religion des Islams gefragt, verschlechtern sich die Umfragewerte noch einmal: 53 Prozent sehen ›den Islam‹ ›kaum‹ bis ›überhaupt nicht positiv‹, während dies nur 8 Prozent vom Christentum sagen. Auch in einer Umfrage der *Washington Post* aus dem Jahr 2010 zeigt sich die Spaltung der US-Öffentlichkeit: 49 Prozent bezeichnen ihre Sicht auf ›den Islam‹ als negativ (›unfavorable‹), 31 Prozent sind der Überzeugung, der ›Mainstream-Islam‹ befürworte Gewalt gegenüber Nichtmuslim*innen und ganze 53 Prozent lehnen den Bau eines muslimischen Community Centers in der Nähe des *Ground Zero* ab (vgl. The Washington Post 2010).

Schaut man sich einzelne Bevölkerungsgruppen genauer an, zeigt sich auch für die USA, dass vor allem ältere Befragte, bildungsferne Milieus sowie politisch Konservative negativen Überzeugungen anhängen. So sind es 70 Prozent republikanischer Wähler*innen gegenüber 26 Prozent demokratischer Wähler*innen, die der Meinung sind, ›der Islam‹ sei gewaltbereiter als andere Religionen (vgl. Pew 2017: 124, 127). Bei Fragen nach der kulturellen Kompatibilität zeigen sich auch unter US-Amerikaner*innen verschiedener Bildungsmilieus nur geringe Unterschiede: So sind 47 Prozent der Hochschulabsolvent*innen der Meinung, ›der Islam‹ sei nicht Teil der gesellschaftlichen Mitte (›mainstream American society‹). Unter denjenigen mit und ohne High School-Abschluss sind es lediglich 5 Prozent mehr.

Trotz positiver Entwicklungen in den letzten Jahren – mehr Amerikaner*innen sind heute der Meinung, dass es unter ›US-Muslim*innen‹ keinerlei Unterstützung für extremistische Ziele gebe (54 % in 2017 vs. 45 % in 2014) – sehen auch noch 2017 ganze 44 Prozent einen ›natürlichen‹ Konflikt zwischen Islam und Demokratie (vgl. ebd.: 126). Wie schon bei den Ergebnissen aus Deutschland fallen auch hier Aussagen im Zusammenhang mit der Personengruppe der ›Muslim*innen‹ im Vergleich ›zum Islam‹ positiver aus. Dabei zeigt sich in der behaupteten kulturellen Inkompatibilität zwischen Islam und Demokratie erneut ein nach neo-rassistischer Differenzlogik operierendes Denkmuster.

16 Auf einem »Gefühlsthermometer« zwischen 0 (›am kühnst und negativsten‹) und 100 (›am wärmsten und positivsten‹) sollten die Befragten ihr Empfinden gegenüber verschiedenen Religionsgruppen – jüdischen Menschen, Katholik*innen, Protestant*innen, evangelikalen Christ*innen, Buddhist*innen, Hinduist*innen, Mormon*innen, Muslim*innen – sowie Atheist*innen angeben. Im Durchschnitt wurde für Muslim*innen 48 Grad angegeben, für Menschen jüdischen Glaubens 67 und für Katholik*innen 66 Grad.

In der *Zusammenschau* zeigen sich die deutsche und die US-amerikanische Gesellschaft tief gespalten bei Fragen zur Rolle »des Islams«. Große Teile der Bevölkerungen sehen die Religion als gesellschaftliche Bedrohung, die auf deutscher Seite v.a. den demokratischen Wertekanon und auf US-Seite die nationale Sicherheitslage betreffen. Auffällig für beide Bevölkerungen ist die hohe Ablehnungsbereitschaft bei Fragen nach der kulturellen Kompatibilität von »Islam« und Demokratie bzw. »westlicher Welt«. Die sonst statistisch nachweisbaren Disparitäten zwischen Hoch- und Geringgebildeten geraten hier tendenziell außer Kraft. Dabei lässt sich vermuten, dass Personen, die sich sonst der sozialen Isolationskraft offener Ressentiments bewusst sind, bei latenten Veränderungs- und Ablehnungsformulierungen – wie sie mit der Frage nach der Vereinbarkeit von »Islam« und »Westen« transportiert werden – eher zustimmend antworten.

Für die vorliegende Arbeit ist dies eine aufschlussreiche Beobachtung, geht sie doch schon in ihren theoretischen Grundlegungen davon aus, dass sich das Phänomen des antimuslimischen Rassismus weder als gesellschaftliche Randerscheinung noch als persönliche Einstellung erschöpfend erklären lässt. Vielmehr haben wir es mit einem mehrdimensionalen Gegenstand zu tun, der sich als *gesellschaftliches Verhältnis* in strukturelle, institutionelle, diskursive und subjektive Elemente aufspaltet, diese miteinander verfließt und wechselseitig stabilisiert (vgl. Attia 2013). So ist es denn auch wenig überraschend, dass sich bei der Frage nach den Realisierungen eines antimuslimischen Rassismus auch in anderen Gesellschaftskontexten Ablehnungs- und Ausgrenzungspraxen empirisch nachweisen lassen. Mit den im Folgenden zusammengetragenen Forschungserkenntnissen zu strukturellen und institutionellen Formen der Ausgrenzung wollen wir dieser theoretischen Aufschlüsselung Rechnung tragen: Rassismus beschränkt sich nicht auf öffentliche Meinungsbilder, vielmehr muss von seiner Verflechtung in gesellschaftliche Praxen und Strukturen ausgegangen werden.

1.2.2 Institutionelle und strukturelle Formen der Ausgrenzung

Bevor wir uns der Empirie zuwenden, die die Ungleichbehandlung von »Muslim*innen« auf institutioneller und struktureller Ebene dokumentiert, soll zunächst der Diskriminierungsbegriff erläutert werden. Die *Antidiskriminierungsstelle des Bundes* (ADB) liefert hierfür eine recht allgemeine Begriffsbestimmung. Ihr zufolge handelt es sich bei Diskriminierung um eine »Benachteiligung aus rassistischen Gründen oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität« (ADB 2017a: o.S.). Attia, die den Aspekt ungleicher gesellschaftlicher Machtverhältnisse betont, präzisiert den gesellschaftlichen Rahmen, in dem Diskriminierungen stattfinden. Ihr zufolge sollte »nur dann von Diskriminierung die Rede [sein], wenn eine Differenzierung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext getroffen wird, der von Macht durchzogen ist in einer Weise, die Personen entlang dieses spezifischen Unterscheidungsmerkmals benachteiligt« (2013: 6). Individuen, die durch derartige Verhältnisse privilegiert werden, können mithin nicht von Diskriminierungen betroffen sein. Weil Diskriminierungen auf Differenzkonstruktionen und Normvorstellungen basieren, adressieren sie folglich insbesondere Personen, die den hegemonialen Normsetzungen (vermeintlich) nicht entsprechen. Dabei setzt die Realisierung von Diskriminie-

rung »in der Regel soziale, wirtschaftliche, politische oder publizistische Macht voraus« (vgl. IDA-NRW 2019).

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, Diskriminierungspraxen konzeptionell zu unterscheiden. Neben direkten und indirekten, offenen und verdeckten sowie symbolischen und sprachlichen Formen der Ungleichbehandlung, werden auch *institutionelle* und *strukturelle Diskriminierung* separat definiert (vgl. Beutke & Kotzur 2015: 8). Höfel zufolge handelt es sich bei struktureller Diskriminierung um Ausgrenzungen, die vom gesellschaftlichen System, rechtlichen Rahmenbedingungen sowie politischen und ökonomischen Strukturen bewirkt werden (vgl. 2010: 10). Beispiele hierfür sind etwa Rechtsprechungen, die das Zeigen religiöser Symbole in öffentlichen Ämtern unterschiedlich behandeln,¹⁷ Zuwanderungsgesetze, die bei der Bewilligung von Asyl- und Aufenthaltsgesuchen zwischen Herkunftsländern differenzieren, verschärfte Überwachungsmaßnahmen im Zuge des *Patriot Acts* in den USA (vgl. Cesari 2011: 30) sowie die in Deutschland – derzeit jedoch weitestgehend ausgesetzte – Vorrangprüfung auf dem Arbeitsmarkt.¹⁸ Institutionelle Diskriminierung bezeichnet zudem Effekte »einer gängigen Handlung, ohne dass eine Gruppe oder ein Merkmal explizit genannt sein muss« (Attia 2013: 6). Konkret bezieht sich dies »auf Strukturen von Organisationen, eingeschliffene Gewohnheiten, etablierte Wertvorstellungen und bewährte Handlungsmaximen« (Höfel 2010: 10; s.a. Gomolla 2008). Trotz der Einführung des *Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes* (AGG) im Jahr 2006, dem zufolge Diskriminierungen dann justizierbar sind, wenn sie auf Basis festgelegter Diskriminierungskategorien erfolgen und kein Sachgrund für die Benachteiligung erkennbar ist (vgl. Berghahn et al. 2017: 36) – konnte es »strukturelle oder in der Breite existierende Diskriminierung« bislang weder verhindern noch abschaffen (vgl. Klose & Liebscher 2015: 11). Konzipiert sei es vielmehr dafür, Betroffenen individuelle Klagewege zu eröffnen. Gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse bleiben folglich weiterhin bestehen.

Schaut man nun auf einzelne Gesellschaftsbereiche wie *Bildungssystem*, Arbeits-, Ausbildungs- und Wohnungsmarkt, lassen sich Diskriminierungspraxen gegenüber »Muslim*innen« durchaus empirisch belegen (u.a. Fereidooni & El 2017; Arani 2020; Mühe 2020; Wojciechowicz 2018). Das *Gros* der Forschungsarbeiten in Deutschland konzentriert sich jedoch auf Personen mit (zugeschriebenen) Migrationserfahrungen. Exemplarisch lässt sich hier die Studie von Lorenz und Kolleg*innen (2016) nennen, die sich für Stereotype von Lehrer*innen gegenüber Schüler*innen unter Berücksichtigung der Faktoren soziale Herkunft, Geschlecht und Migrationserfahrung interessiert. Die Ergebnisse zeigen, dass von Kindern türkischer Herkunft weniger gute Leistungen erwartet werden, als diese – etwa im Fach Deutsch – *de facto* erbringen. Das Autor*innenkollektiv spricht daher von systematischen negativen Verzerrungen und führt

17 Die derzeitige rechtliche Situation erörtert Frings in einer detailreichen rechtswissenschaftlichen Expertise (2010).

18 Laut Bundesministerium für Arbeit und Soziales wurde die Vorrangprüfung – d.h. die Klärung, ob nicht qualifizierte Inländer*innen bzw. EU-Bürger*innen ebenfalls für die Stelle in Frage kommen – bei der Beschäftigung von Asylbewerber*innen und geduldeten Personen seit August 2016 nahezu landesweit für die Dauer von drei Jahren ausgesetzt (vgl. BMAS 2016).

diese auf die mögliche Existenz ethnischer Stereotype bei Lehrer*innen zurück (vgl. ebd.: 101).

Ebenfalls im Bereich Bildung eruiert die Studie des *Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration* (SVR) (2017) die Einstellungen von Lehrer*innen gegenüber ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹. In einer repräsentativen Befragung von 570 Pädagog*innen wurden dabei u.a. »Kriterien des Deutschseins« sowie Statements über ›Muslim*innen‹ ermittelt. Die Resultate zeigen, dass Lehrer*innen zwar ein im Vergleich zur deutschen Gesamtbevölkerung etwas liberaleres Verständnis vom Deutschsein haben (Sprachkenntnisse und Staatsbürgerschaft werden häufiger genannt als deutsche Vorfahren, Hautfarbe oder der Verzicht auf ein Kopftuch) (vgl. ebd.: 14f.). Auch gegenüber Menschen muslimischen Glaubens ist nur eine Minderheit explizit negativ eingestellt (rund 17 % halten ›Muslim*innen‹ für aggressiver, hingegen fordern 79 % mehr Anerkennung für sie) (vgl. ebd.: 18f.). Dennoch finden sich deutliche Negativwerte bei der Frage nach der Bildungsaffinität von ›Muslim*innen‹ sowie danach, ob sie die eigenen Kinder auf eine »Schule mit vielen Muslimen schicken« würden: Etwa ein Drittel lehnt dies ab bzw. hält ›Muslim*innen‹ – trotz nachweislich hoher Bildungsaspirationen türkischstämmiger Eltern (vgl. Salikutluk 2016: 581) – für weniger bildungsorientiert (vgl. SVR 2017: 21).

Diskriminierungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ im deutschen Bildungssystem belegt auch die repräsentative Betroffenenstudie der *Antidiskriminierungsstelle des Bundes*, der zufolge 15 Prozent aller Benachteiligungserfahrungen in diesen Bereich fallen (vgl. Beigang et al. 2017: 137). Fereidooni und El betrachten in ihrer qualitativen Arbeit zudem Rassismuserfahrungen von Lehrer*innen of Color, wobei sie die rassistischen Strategien des »Othering«, der »Rassifizierung« und der »Konstruktion doppelter Standards« aus den Erlebnisschilderungen herausarbeiten (vgl. 2017: 485ff.).

Daneben existieren weitere Arbeiten, die Schüler*innen mit Migrationserfahrungen in den Blick nehmen und dabei v.a. auf schulische Leistungen und Förderstrukturen fokussieren. Auch diese Studien weisen auf erhebliche Bildungsbeneachteiligungen hin (z.B. OECD 2015; Baur 2010; Gomolla & Radtke 2009). So zeigen die Schulleistungsstudien *PISA* und *IGLU* von 2006, dass Deutschland sowohl »der Spaltenreiter in der Kopplung von sozialer Herkunft und Bildungserfolg ist«, als auch »deutliche Bildungsdisparitäten zwischen Kindern mit deutschem und mit ausländischem Pass bzw. Migrationshintergrund« verzeichnet (Baur 2010: o.S.). Die jüngste *PISA*-Erhebung von 2018 bestätigt dieses Gefälle: Nach wie vor bestehen in Deutschland erhebliche Differenzen zwischen Jugendlichen mit und ohne Migrationserfahrung etwa im Bereich der Lesekompetenz (vgl. Mostafa & Schwabe 2019: 1). Gomolla zufolge machen bei der Suche nach den Ursachen jener Ungleichheitsverhältnisse insbesondere qualitative Untersuchungen sichtbar,

»dass Kindergärten, Schulen und andere Bildungseinrichtungen im Umgang mit sozialen Unterschieden alles andere als passive Instanzen sind. Mit ihren Organisationsstrukturen, Programmen, offenen und unausgesprochenen Regeln, dem Handlungswissen der Fachkräfte, mit ihren Kommunikationsformen und Routinen sind sie an der Verfestigung oder Veränderung sozialer Unterschiede in den Bildungskarrieren und -erfolgen höchst aktiv beteiligt.« (2008: 22)

Zusammen mit Frank-Olaf Radtke weist sie nach, dass an verschiedenen Entscheidungsstellen im Schulsystem (Einschulung, Entscheidung über Sonderschulaufnahme, Schulübergänge) Diskriminierungspraxen insofern institutionalisiert sind, »als jeweils um Mitgliedschaftsbedingungen gerungen wird, die Migrantenkinder aufgrund ihrer abweichenden Vorsozialisation in vielen Fällen nicht erfüllen können« (vgl. 2009: 274). Dabei gehe es v.a. um Normalitätserwartungen und die daraus resultierende Kennzeichnung von Normverstößen, wenn also neben guten Leistungen spezifische kulturelle Zusatzbedingungen nicht erfüllt werden. Zu diesen zählen die »soziale Integration, Elternmitarbeit, [ein] anregungsreiches Milieu und vor allem: keine zusätzlichen Defizite und Bedürfnisse, die Schwierigkeiten bereiten könnten.« Neben der Tatsache, dass viele Schüler*innen mit Migrationserfahrungen diese Anforderungen problemlos erfüllen können, besteht die institutionelle Diskriminierung v.a. darin, dass die meisten »in und außerhalb der Organisation Sonderbehandlungen von Migranten für plausibel halten oder sogar darauf drängen« (ebd.: 275).

Zu institutionellen Formen der Diskriminierung auf dem *Ausbildungs- und Arbeitsmarkt* liegen neben Studien zur Situation von Migrant*innen auch Arbeiten mit explizitem Fokus auf die Benachteiligungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ vor. So zeigt eine repräsentative Studie des *Forschungsinstituts zur Zukunft der Arbeit* (IZA), dass sich ›Musliminnen‹ mit türkischem Namen und Kopftuch mehr als vier Mal so häufig bewerben müssen wie Frauen mit deutschem Namen und ohne Kopftuch, um zu einem Bewerbungsgespräch eingeladen zu werden. Dabei sind die Unterschiede zwischen beiden Vergleichsgruppen signifikant (vgl. Weichselbäumer 2016: 12f.). Für männliche Bewerber mit türkischem Namen sind derartige Benachteiligungen ebenfalls belegt, auch wenn diese weniger drastisch ausfallen: So mussten sich laut einer Studie des *Sachverständigenrats für Migration und Integration* ›türkische‹ Jugendliche 1,5-mal häufiger für eine Ausbildung zum Kfz-Mechatroniker bewerben als die ›deutsche‹ Vergleichsgruppe (vgl. SVR 2014: 4). Mittels qualitativer Interviews erhalten zudem Yurdakul, Hassoun und Taymoordzadeh empirische Einblicke in die Diskriminierungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ in weiteren Bereichen des Arbeitsmarkts. Im Rahmen von Interviews berichten diese von sachgrundlosen Kündigungen, Verhörsituationen und vorgeschobenen Vorbehalten: Kund*innen bzw. Schüler*innen würden auf das Kopftuch negativ reagieren (vgl. 2018: 8ff.).

Für den US-amerikanischen Kontext liegen mit Blick auf institutionelle Diskriminierungen von ›Muslim*innen‹ wenige systematische Arbeiten vor. In einer repräsentativen *ISPU-Studie* aus dem Jahr 2017 berichten ›Muslim*innen‹ von schulischen Diskriminierungserfahrungen, bei denen Lehrer*innen und anderes Schulpersonal involviert waren (vgl. 2017: 4). Zusätzliche Einblicke liefern qualitative Studien zu Benachteiligungserfahrungen. So ermittelte Aroian (2011) auf Grundlage von Tiefeninterviews mit ›muslimischen‹ Jugendlichen, dass Schulen keinesfalls einen Schutzraum vor Anfeindungen und Übergriffen darstellen. Weibliche ›Musliminnen‹ berichten zudem von Drangsalierungen im öffentlichen Raum. Auch über die Existenz islambezogener Inhalte (nicht-bekenntnisorientiert) in öffentlichen Schulcurricula besteht in den USA seit einigen Jahren Streit (vgl. Abdelkader 2020). So fordern einige Elternvertreter*innen das Streichen entsprechender Inhalte, was das Prinzip religiöser Pluralität in staatlichen Erziehungsrichtlinien jedoch konterkarieren würde.

Insgesamt zeigt sich, dass ›Muslim*innen‹ in verschiedenen institutionellen Zusammenhängen von Diskriminierung betroffen sind. Empirische Studien aus den exemplarisch ausgewählten Bereichen Bildungssystem und Arbeitsmarkt belegen dies. Aus rassismustheoretischer Sicht sind jene Formen von Benachteiligung als praktische Realisierungen von Rassismus zu verstehen. Mediale und allgemein öffentliche Repräsentationen ›des Islams‹ bilden hierzu die symbolisch-diskursive Gegenseite. Das folgende Kapitel wird sich ihnen im Detail widmen.

1.2.3 Rassismus in Mediendiskursen

Den klassischen Medien und insbesondere dem seriösen Nachrichtenjournalismus kommt bei der Produktion eines gesellschaftlichen Wissens über ›Muslim*innen‹ und der Religion des Islams eine besondere Rolle zu. Aus normativer Perspektive sind sie für die Herstellung von Öffentlichkeit verantwortlich, indem sie Themen und Meinungen bereitstellen, verhandeln und darüber öffentliche Meinung erzeugen (vgl. Jarren & Donges 2006: 98, 104). Im Kontext pluraler, postmigrantischer Gesellschaften verfügen sie zudem über das Potential, kollektive Narrative über Zuwanderung und Mobilität neu auszurichten. »Postmigration« meint dabei einen radikalen Perspektivwechsel, von einem Diskurs über Migrant*innen zur aktiven Einbindung derer, »die Migrationsprozesse direkt oder indirekt erlebt haben« (Yıldız 2015: 21). Von Massenmedien wird erwartet, dass sie – trotz stattfindender gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse – eine »nationale politische Gesamtöffentlichkeit« stiften (Saxer 1998: 45). Dabei sind im Zeitalter globaler Migrationsbewegungen plurale Mediendiskurse von essentieller Bedeutung, da durch »journalistische Berichterstattung [...] die heutige Gesellschaft – unter Bedingungen globaler Mobilität – fortlaufend neu beschrieben, definiert und hergestellt« wird (Lünenborg, Fritsche & Bach 2011: 12).

Aufgrund dieser besonderen Verantwortung stehen Mediendiskurse zum Thema Migration von zivilgesellschaftlicher sowie wissenschaftlicher Seite unter besonderer Beobachtung. Kritisch konstatiert wird dabei seit Jahren, dass – trotz der Existenz differenzierter, liberaler und solidarischer Stimmen – im »Großteil der Massenmedien [...] ein Negativbild von Migrant(inn)en« überwiegt (Farrokhzad 2006: 56). Neben Migration ist spezifischer auch das »Islambild in westlichen Medien [...] Gegenstand der internationalen wissenschaftlichen Forschung« (Hafez 2010: 99). In zahllosen Studien und unter Verwendung verschiedener Methodenzugänge wurde dabei wiederholt auf »islamophobe Tendenzen in der westlichen Medienberichterstattung hingewiesen«. Im Folgenden wird versucht, die vorliegenden Forschungsergebnisse zur medialen Repräsentation von ›Muslim*innen‹ und ›des Islams‹ pointiert zusammenzufassen – ein Anspruch, der unmittelbar relativiert werden muss, da die Forschungsaktivitäten in den vergangenen Jahren regelrecht explodiert sind (vgl. Karis 2013: 20).

Wir wollen uns daher darauf beschränken, die wesentlichen Erkenntnislinien zur Qualität und Quantität islam- und muslimbezogener Berichterstattung in Deutschland und den USA nachzuzeichnen. Zum Zwecke einer differenzierteren Darstellung soll dabei zwischen repräsentativen Untersuchungen mit großen Datensamples und qualitativen Analysen bzw. Fallstudien unterschieden werden. Diese (notwendigerweise unvollständige) Rekapitulation der Forschung liefert uns wichtige Einblicke in die

medienöffentlich zirkulierenden, symbolisch verfügbaren Bedeutungsressourcen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹, wie sie in Alltagsdiskursen aufgegriffen und von Rezipient*innen lebensweltlich angeeignet werden. Für die spätere Analyse der *alltagskommunikativen Diskurspraxen* unserer Interviewpartner*innen stellt sie eine wichtige Hintergrundfolie dar, vor der antimuslimische bzw. differenzierende Bedeutungsproduktionen sowie explizite Medienreferenzen eingeordnet und bewertet werden können.

Medienbild Islam: Repräsentative Studien und qualitative Arbeiten

Das Islambild deutscher Nachrichtenmedien wurde von nur wenigen Studien in historisch vergleichender Perspektive und auf Basis umfangreicher Datenkorpora untersucht. Zu den maßgeblichen Arbeiten zählen die Langzeitstudien zur Islamdarstellung im *Spiegel* von Thofern (1998) sowie zum Islambild in der Auslandsberichterstattung deutscher Printmedien von Hafez (2002a, 2000b). Mit Blick auf die 1970er Jahre analysierte zudem Aly das »Bild der islamischen Welt« (2002) in der überregionalen Presse der BRD und Ohde (1994) mediale Feindbildkonstruktionen während des Zweiten Golfkrieges. Eine weitere zeitvergleichende Arbeit zum Medienbild Islam während der »Arabischen Revolution« legte Brinkmann vor (2015), der sich ebenfalls der überregionalen Presse zuwendet. Quantitative Untersuchungen im Rundfunkbereich gibt es über das Islambild von ARD und ZDF (Hafez & Richter 2007) und in den Fernsehnachrichten öffentlich-rechtlicher und privater Kanäle (Zagala 2007). Allerdings stellen letztgenannte Arbeiten im Vergleich zu der recht umfangreichen Forschung im Printsektor eher eine Ausnahme dar (vgl. Schenk 2009: 38).¹⁹

Die Untersuchungen verdeutlichen *unisono*, dass das Islambild deutscher Medien von einer thematischen Orientierung auf (internationale) Krisen und Konflikte geprägt ist. In der Zusammenschau quantitativer und qualitativer Arbeiten zur deutschen Islamberichterstattung lassen sich drei grundlegende Strukturmerkmale ausmachen: die Synonymisierung von Islam, Islamismus und Extremismus, die Marginalisierung lebensweltlicher Perspektiven und die Veränderung, d.h. die Betonung von Gegensätzlichem.

So ergab Thoferns Inhaltsanalyse des *Nachrichtenmagazins Der Spiegel* im Zeitraum 1950–1989, dass ›der Islam‹ überwiegend im Auslandsressort thematisiert wird. Christentum und Judentum, aber auch Religionen wie Buddhismus und Hinduismus, finden hingegen deutlich öfter Eingang in die Sparten Deutschland oder Kultur (vgl. 1998: 60). Auch wird ›der Islam‹ im Religionsvergleich fast ausschließlich im Sachgebiet Politik verhandelt, während er in den Rubriken Wirtschaft, Kultur und Vermischtes nahezu unerwähnt bleibt (vgl. ebd.: 62).

19 Hafez zufolge stelle die überregionale Presse den »*locus classicus*« der Forschung zur deutschen Auslandsberichterstattung dar. Dies lasse sich zum einen damit begründen, dass das Ressort Ausland im Printbereich besonders stark vertreten ist. Zum anderen senden Printmedien »Meinungsführerimpulse« sowohl an das Fernsehen als auch an gesellschaftliche Meinungsführer*innen aus, wodurch ihnen eine besondere Bedeutung zukommt (vgl. Hafez 2002b: 10, Herv.i.O.). Andere Autoren verweisen ebenfalls auf die Vorrangstellung von Printmedien in den Untersuchungen zur medialen Darstellung von Migration und Migrant*innen (vgl. Wellgraf 2008: 7; Bonfadelli 2007: 98).

Selbiges bestätigen Hafez und Richter für die Nachrichtenmagazine, Talkshows und Reportagen des *öffentlich-rechtlichen Fernsehens* im Zeitraum Mitte 2005 bis Ende 2006: »Die meisten Themen mit Islambezug finden sich nach wie vor in den Auslandsmagazinen der Sender« (2007: o.S.). Internationale Konflikte stellen dabei den zweithäufigsten Thematisierungsanlass dar, gleich nach dem dominierenden Thema Terrorismus/Extremismus. Dabei zeigen sich deutliche Hinweise auf die evaluativen Elemente der medialen Islamagenda: In über 80 Prozent der untersuchten Beiträge wird die Religion in Negativzusammenhängen verhandelt, lediglich 19 Prozent stellen neutrale oder positive Themenbezüge her. Dies bestätigen auch Analysen der Printmedien *Spiegel* und *BILD* (z.B. Namin 2009: 287). Für das öffentlich-rechtliche Fernsehen ergibt sich daraus eine problematische Diagnose: Im »zugespitzte[n] Gewalt- und Konfliktbild« der Sender lässt sich die selektive und konfliktäre Medienperspektive auf die Religion und ihre Anhänger*innen deutlich erkennen (vgl. Hafez & Richter 2007: o.S.).

Jene Konfliktperspektive können Hafez (2002b) und Brinkmann (2015) in ihren Längsschnitt-studien zum *Islambild in der Auslandsberichterstattung* deutscher Printmedien sowie Arbeiten zum Medienbild über den sogenannten »Arabischen Frühling« ebenfalls belegen (vgl. Hesse, Krokowski & Wieland 2013). Dabei stellt Hafez bei der Thematisierung »des Islams« besonders hohe Negativvalenzen fest: Dominiert werde die Berichterstattung von den Ereigniselementen Gewaltsamkeit und Konflikt. Kein anderes Thema sei in der Nahostberichterstattung stärker negativ belastet – Hafez konstatiert: »Die [...] These der Existenz eines ›Feindbildes Islam‹ in deutschen und westlichen Medien kann in bezug auf die untersuchten Pressemedien als bestätigt gelten.« (2002b: 95f.) Hafez spricht zudem mit Blick auf die Popularität politischer Themenbezüge von einer medial nahegelegten »Einheit von Politik und Religion« (vgl. ebd.: 225), die sich etwa in der unverhältnismäßigen Betonung des politischen Islams und religiös motivierter Gewalttaten zeige. Als Folge medialer Politisierung erscheine die Religion weniger als Glaubenssystem, denn als geschlossene politische Ideologie.

Auch Hafez und Richter konstatieren ein Fehlen alltagsbezogener Einblicke in muslimische Lebenswelten, wodurch die mediale Wahrnehmung »von Islam« und »Muslim*innen« auf einen Problem- und Ausnahmefokus verengt werde – es vollziehe sich eine »Ausblendung des Normalen, des Alltäglichen und des Positiven« (vgl. 2007: o.S.). Sowohl Brinkmann (2015) als auch Hesse und Kolleg*innen (2013) weisen hingegen eine – wenn auch kurze – Phase thematischer Pluralität nach, die sich während der sogenannten »Arabischen Revolution« in deutschen Medien vollzog. Zwar dominierten noch immer Politikthemen (vgl. ebd.: 38), womit »viele Journalist_innen die mannigfaltigen sozialen und kulturellen Wandlungsprozesse [vernachlässigten], welche den Nährboden für die Politisierung bildeten« (ebd.: 41). Dennoch zeigte sich im Verlauf des Revolutionsjahrs 2011 eine gewisse Ausdifferenzierung der Themenagenden: Die Ressorts Wirtschaft und Kultur wurden durch Berichte über islamische Literatur, Filme und Kunst stärker bedient (vgl. Brinkmann 2015: 128ff.). Ein genauerer Blick sorgt hier jedoch schnell für Ernüchterung: Während die medialen Bewertungen der Religion zu Beginn der Umbruchseignisse noch mehrheitlich positiv ausfielen, schlug das Stimmungsbild mit Aufkommen interreligiöser Konflikte zwischen »Muslim*innen« und christlichen Kopt*innen ab Mitte 2011 jäh um (vgl. Hesse, Krokowski & Wieland 2013: 58f.). Der Herausgeber der Studie konstatiert, dass trotz erster Euphorie »die

alten ›Strukturmerkmale der Auslandsberichterstattung‹, [...] vor allem Gewalt- und Negativereignisse‹, die Medienagenden nur wenig später erneut dominierten (Hafez 2013b: 20).

Neben den Studien, die mit standardisierten Erhebungs- und Auswertungsverfahren operieren, gibt es in der deutschen und US-amerikanischen Forschungslandschaft eine nahezu unüberschaubare Zahl *qualitativer Arbeiten* (vgl. für Deutschland Müller 2005: 102; Saifuddin & Matthes 2016). Ein Überblick zeigt, dass sich die meisten Studien in Deutschland auf eher eng gefasste Gegenstandsbereiche konzentrieren (etwa anhand eines konkreten Ereignisses). Im Zentrum stehen zumeist drei populäre Reizthemen der Islamberichterstattung: 1) die Stellung der Frau ›im Islam‹ (Stichwort: Kopftuch), 2) die angebliche Gewaltaffinität des bzw. Bedrohung durch ›den Islam‹ (Stichwort Terror) sowie 3) ›Muslim*innen‹ als Problemigrant*innen (Stichwort: Integration).²⁰ In den US-Medien zeigt sich ebenfalls eine ausgeprägte journalistische Konfliktperspektive, die auf Krisen und Kriege in mehrheitlich muslimischen Ländern fokussiert (vgl. Sheikh, Price & Oshagan 1996) sowie auf sicherheitspolitische Fragen im Zusammenhang mit dem sogenannten »War on Terror« (vgl. z.B. Reese & Lewis 2009; Moeller 2004). Um die qualitative Seite des Mediendiskurses stärker auszuleuchten, wird nachfolgend eine ergänzende, jedoch ebenfalls zwangsläufig unvollständige Zusammenschau nicht-standardisierter Arbeiten präsentiert.

Unter ihnen befinden sich verschiedene Studien, die die Perspektive *kritischer Diskursanalyse* einnehmen (u.a. Kalwa 2013; Wehrstein 2013; Kirchhoff 2010; Ateş 2006; Jäger 2007; Link 2007; Ködel 2007; Kühn 2008; Kulaçatan 2016; Auernheimer 1993). Exemplarisch lässt sich die Arbeit von Jäger und Jäger zitieren, die anlässlich des Karikaturrensts des Jahres 2006 insgesamt 25 deutsche Tages- und Wochenzeitschriften auf die Darstellung von ›Muslim*innen‹ hin untersuchen. Sie stellen fest, dass das ›muslimische Ausland‹ als bedrohlich, hysterisch und gewaltbereit porträtiert wird, während ›Muslim*innen‹ im gesellschaftlichen Innern als Zielobjekte einer rigiden Integrationspolitik erscheinen. Ein Vergleich verschiedener Blattlinien zeigt, dass lediglich ›linke Medien‹ eine (selbst)reflexive Medienkritik bemühten (vgl. Jäger & Jäger 2007). Ata bestätigt diese Beobachtung: Zwar zeigte sich der deutsche Mediendiskurs um die Mohammed-Karikaturen als durchaus vielstimmig (und mitunter polarisierend), dennoch waren journalistische Selbstreflexionen eher eine Seltenheit (vgl. 2011: 197ff.). Die in

²⁰ Der qualitativen Dimension des Islambildes hat sich auch Thofern durch eine zusätzliche thematische Mikroanalyse ausgewählter *Spiegel*-Berichte empirisch genähert. So zeigt sich die Politisierung und Denormalisierung ›des Islams‹ und seiner Glaubensanhänger*innen nicht nur in den übergeordneten Themenstrukturen der untersuchten Artikel, sondern auch in ihren symbolisch-qualitativen Darstellungsweisen. Muslim*innen werden hier überwiegend als ›fanatisch und extremistisch‹ charakterisiert, was ihr Verhalten als abweichend und irrational erscheinen ließe (vgl. 1998: 136). Systematische Unterschiede in der Darstellung staatlicher und zivilgesellschaftlicher Akteur*innen kann der Autor nicht erkennen: Es finden sich in seiner Mikroanalyse Repliken aus Medientexten, die Muhammad Gaddafi als ›islamisches Irrlicht‹ betiteln oder ›muslimische Bergarbeiter in Deutschland als ›religiös-fanatische Moslems‹ (ebd.: 105ff.). Ähnliches beobachtet auch Brinkmann, der mittels triangulierter Inhaltsanalyse die These von der traditionellen Negativzeichnung ›muslimischer‹ Akteur*innen sowohl quantitativ als auch qualitativ erhärten kann (vgl. 2015: 155ff.).

der Berichterstattung gesenkte Nachrichtenschwelle für »kleinste Demonstrationen in abgelegenen Teilen der Welt« (ebd.: 196) sorgte zudem für eine enge Verflechtung von Islam und Gewalt.

Eine Diskursanalyse im *Rundfunkbereich* nimmt Karis vor, der unter Berücksichtigung von 80 *Tagesthemen*-Beiträgen der Jahre 1979–2010 zentrale Islamnarrative aus Wort- und Bilddaten herauspräpariert. Neben »dem Islam« als terroristische Bedrohung finden auch hier die kulturalistischen Narrative vom *Clash of Civilization* und der Existenz »muslimischer« Parallelgesellschaft Anwendung. Im Diskriminierungsnarrativ werden »Muslim*innen« zudem als wehrlos, hilfsbedürftig und ärmlich präsentiert (vgl. 2013: 297). In Anlehnung an Panofskys ikonographische Methode wendet sich auch Zeid (2016) der *visuellen Ebene* medialer Islamdarstellungen zu. Seine Untersuchung von *Spiegel* und *Weltwoche* ergibt, dass sich im Bildrepertoire beider Printmedien tradierter Orientalismen niederschlagen. Diese zeigen sich etwa in Bildern von Minaretten, prächtigen arabischen Bauwerken, Wüsten oder rituell handelnden Muslim*innen (vgl. ebd.: 231f.).

Hergouth und Omlor (2015) hingegen richten ihren Blick auf die deutschsprachige *Boulevardpresse*. Ihr Vergleich von *BILD*, *Kronen Zeitung* und *Blick* zeigt, dass nach dem Angriff auf die französische Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* »der Islam« nicht nur als gefährlich porträtiert wurde. Auch erklangen Forderungen »nach einer Einschränkung von Menschenrechten und rechtsstaatlichen Prinzipien, um die Gefahr von »immer und überall« drohenden islamistischen Terroranschlägen minimiert zu wissen« (Hergouth & Omlor 2015: 20). In seiner Analyse zur Verhandlung von »Terrorismus und Islamismus« als *Medienthema* nach 9/11 bestätigt auch Trautmann diese Beobachtung:

»Die Bilder der in sich zusammenstürzenden Türme des World Trade Center vor Augen waren und sind viele Bürger/innen bereit, sogar sehr weitreichende Einschränkungen ihrer Freiheit zu akzeptieren.« (2006: 149f.)

Eine Polarisierung des medialen Islamdiskurses weist zudem Sielschott (2011) nach. In seiner Framinganalyse *ostdeutscher Regionalzeitungen* zeigt sich, dass neben dominanten Kälte- und Schädigungsframes, die Muslim*innen als bedrohlich und unmoralisch präsentieren, auch positive Kompetenz- und Kooperationsframes Anwendung finden, in denen Muslim*innen aus Sport, Kultur, Kunst und Politik porträtiert werden. Sielschott stellt bei Letzterem jedoch eine Selektivität der Sichtweise fest, da deren Engagement nur in ausgewählten Sparten – und keinesfalls ganzheitlich – gewürdigt wird, wodurch sie als einzelne »Repräsentanten einer Minderheit in die Vielfalt der Mehrheitskultur eingebunden [werden], ohne jedoch die soziale und symbolische Ordnung in Frage zu stellen« (ebd.: 175).

Auch auf *US-amerikanischer Seite* weisen Diskursanalysen auf die Verbreitung orientalistischer Interpretationsrahmen im Themenfeld »Islam« hin (z.B. Benzehaf 2017). Konkret identifiziert etwa Kumar im Zeitfenster der zweiten Bush-Regierung 2004–2009 die öffentliche Vorherrschaft²¹ von fünf Deutungsframes: »der Islam« als

²¹ Kumar nimmt in ihrer Studie insbesondere politische Diskurse sowie Aussagen von gesellschaftlichen Repräsentant*innen, etwa Militär- und Religionsvertreter*innen, in den Blick – sie nennt sie »primary definers of news« (2010: 256).

monolithische Religion, »der Islam« als sexistische Religion, die »muslimische Psyche« als irrational, »der Islam« als gewaltbereit und terroraffin vis-à-vis »dem Westen«, der als demokratisch charakterisiert wird (vgl. 2010). Sie findet damit dieselben Bedeutungsstrukturen, die bereits einige Jahrzehnte zuvor Said mit Blick auf die US-amerikanische Presse ermittelte. Folgen wir den Ergebnissen seiner ebenfalls diskursanalytischen Untersuchung, so scheint »die Rolle »des Islams« in folgendem zu bestehen:

»in hijackings and terrorism, descriptions of the way in which overtly Muslim countries like Iran threatens ›us‹ and our way of life, and the speculations about the latest conspiracy to blow up buildings, sabotage commercial airliners, and poison water supplies seem to play increasingly on Western consciousness« (Said 1997: xi).

In einer aktuelleren Arbeit hebt Asultany hervor, dass »Muslim*innen« in US-amerikanischen Medien regelmäßig als »evil other« porträtiert werden, »that can be easily mobilized, with powerful consequences during times of war« (2016a: 104). Sie betont, dass in der medialen Wahrnehmung »muslimische« und »arabische« Identitäten oft synonymisiert werden, was zur Rassifizierung (vermeintlich) arabischer Personen und zur Dämonisierung der Religion beitrage. Diverse weitere US-Studien belegen die These einer öffentlichen Hysterie um »Muslim*innen«, die aus der diskursiven Verschmelzung von Islam, Fundamentalismus und Terror resultiert: so etwa Reeses und Lewis' (2009) Framinganalyse zur nationalen Sicherheits-Divise »War on Terror«. Diese wurde von Ex-Präsident George W. Bush nach den Anschlägen von 2001 erlassen und von auflagenstarken US-Zeitungen²² weitestgehend unkritisch reproduziert und so zum Commonsense erhoben (s.a. Kellner 2004). Ähnliches belegen Arbeiten zur medialen Darstellung Barack Obamas, in der eine muslimische Identität des Ex-Präsidenten nahegelegt und so ebenfalls auf die Verknüpfung von Islam, Arabischsein und Terrorismus gesetzt wurde (vgl. Tariq & Moody 2009). Auch Analysen politischer Cartoons²³ und Karikaturen bestätigen, »that being labeled ›Muslim‹ in America amounts to slander because of its attendant associations with terrorism, anti-Americanism, and essential otherness« (Gottschalk & Greenberg 2011: 194).

Auch wenn die kulturalistische Wahrnehmung »des Islams« in den USA auf eine jahrhundertealte Geschichte zurückblickt (Said 1994) und schon mit der »Hostage Crisis« (1979–81) einen starken medialen Niederschlag fand, so lässt sich doch sagen, dass »Muslim*innen« insbesondere im Nachgang von 9/11 zum Feindbild erklärt wurden (vgl. Rana 2011: 16).

Zusammenfassung: Die zitierten Forschungsarbeiten in Deutschland und den USA belegen eine erhebliche Konfliktorientierung des Medienbildes Islam. Themen- und Bewertungsstrukturen sind zumeist auf politische und geographisch entfernte Krisenergebnisse beschränkt. Die innerislamische Pluralität und Alltäglichkeit »muslimischen«

²² Die Autoren untersuchten die USA Today im Zeitraum von September 2001 bis Anfang 2006.

²³ Die Autoren vergleichen die Kontroverse um die sogenannten Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* mit der Debatte um das Cover des *New Yorkers* vom 21. Juli 2008, auf dem Barack und Michele Obama als Terrorist*innen karikiert sind.

Lebens bleiben weitestgehend unsichtbar. Diese inhaltliche Engführung lässt ›den Islam‹ als ›fremd‹, fern und potentiell bedrohlich erscheinen. Qualitative, insbesondere diskursanalytische Arbeiten bestätigen dies. In ihnen zeigt sich, dass verändernde, defizitorientierte und paternalistische Narrative die Mediendiskurse Deutschlands und der USA dominieren. Ähnliche inhaltliche Tendenzen zeichnen sich in der Berichterstattung über Migration ab. Muslimische Lebenswelten werden auch hier vorrangig in Problemkontexten präsentiert.

›Muslim*innen‹ in der Berichterstattung über Migration

Im US-amerikanischen Kontext stellt die Diskursverflechtung vom Migration und Islam eine Marginalie dar. Obwohl ein Großteil der ›Muslim*innen‹ in den USA über persönliche Migrationserfahrungen verfügt, gilt dort der mexikanische bzw. zentralamerikanische Arbeiter als »prototypischer Immigrant« (Cesari 2011: 25). In der deutschen Berichterstattung über Migration sind hingegen islam- und muslimbezogene Thematierungen nicht selten. Da in der öffentlichen Debatte ›Muslim*innen‹ und Migrant*innen oft synonymisiert werden, scheint die Annahme plausibel, dass Mediendiskurse über Migration auch das Alltagsgespräch über ›den Islam‹ informieren. Eine zentrale Studie zum Migrationsdiskurs deutscher Printmedien stammt von Wengeler (2003). Der Sprachwissenschaftler analysiert in ihrer zeitlichen Konjunkturen zentraler Argumentationsmuster (Topoi), die die öffentliche Wahrnehmung von Migration prägen (vgl. ebd.: 296). In theoretischer Hinsicht interessant ist Wengelers Topos-Begriff, den er vom Aristotelischen Verständnis antiker Rhetorik ableitet. Das theoretische Teilkapitel zu den diskursanalytischen Perspektiven auf rassistische Alltagssprache geht auf ihn genauer ein (vgl. Kap. 2.3.2.2). Vor allem liefert Wengelers Analyse jedoch einen differenzierten Überblick über existierende Denk- und Argumentationsmuster, die das gesellschaftliche »Zeitgespräch« über Migration strukturieren (vgl. 2003: 302–331).

Zu diesen zählt etwa der *Gefahren-Topos*, den eine besondere Kontinuität auszeichnet (vgl. ebd.: 516). Während in den 1960er-1970er Jahren der mögliche Verlust des sozialen Friedens, vermeintliche Ghettobildung und Minderheitenkonflikte im medialen Fokus standen, herrschte in den 1980ern die Angst vor Massenzuwanderung vor. Letztere lieferte politischen Forderungen nach einer strengerer Regulierung und Beschränkung von Zuwanderung die Legitimationsgrundlage. Als zeitlich stabil erwies sich zudem der *Nutzen-Topos*, der Migration vor dem Hintergrund möglicher Nachteile für die autochthone deutsche Bevölkerung verhandelte (Arbeitslosigkeit). Auch die *Konstruktion des Fremden* spielte als öffentliches Denkmuster eine wichtige Rolle. Wer dabei als ›fremd‹ galt, verschob sich im Laufe der Zeit: Waren es Anfang der 1960er italienische Arbeitsmigrant*innen, standen ab den 1980er Jahren zunehmend Türk*innen im Fokus der Medien. Gleichzeitig wurde der Duktus der Debatte schärfer. Dabei ließ sich die Angst vor einer ›Überfremdung‹ durch türkische Zuwander*innen schon in den 1980ern offen artikulieren (vgl. ebd.: 517, 498ff.). Auseinandersetzungen kreisten um *Belastungsgrenzen* (Unterkünfte, Gerichte) und den angeblichen *Missbrauch* des deutschen Sozialsystems durch Asylsuchende. Integrationsforderungen und das Selbstbild Deutschlands als *Nicht-Einwanderungsland* waren argumentative Fluchtpunkte der Debatte (vgl. ebd.: 518).

Migrationsfreundliche Topoi verwiesen hingegen auf *humanitäre* und *pragmatische Aspekte*, auf menschenrechtliche Standards sowie Vorteile für Einheimische und Migrant*innen. Nicht selten haftete jenen Argumenten jedoch ein gewisser Paternalismus an. Zudem gewann eine *realistische Perspektive* an Gewicht, die migrationsfördernde politische Maßnahmen rechtfertigte (»Zuwanderung sei ein Faktum«). Jedoch war diese Bestandteil eines zunehmend defensiven Pro-Einwanderungsdiskurses: Statt mit Gerechtigkeits- wurde mit Verantwortlichkeitsargumenten operiert (»Wir« haben Arbeitsmigrant*innen ins Land gebeten) und Migrant*innen so als Abhängige deutscher Gunstzuweisungen konstruiert (vgl. Wengeler 2003: 519f.).

Neben Wengelers wegweisender Topos-Analyse gibt es zahlreiche weitere Arbeiten, deren Augenmerk auf der Repräsentation von Migrant*innen in den Medien liegt. Übersichten zu relevanten Studien liefern u.a. Ruhrmann (1999), Bonfadelli (2007) und Müller (2005), wobei »der Islam« und »Muslim*innen« eher als thematische Einzelphänomene in Erscheinung treten. Es zeigt sich erneut, dass Migrant*innen/Muslim*innen primär aus einer Problemperspektive Beachtung finden (vgl. Bonfadelli 2007: 98f.): Angstszenarien vor »Asylmissbrauch«, kultureller »Überfremdung«, »mangelnder Integration«, »Kriminalität« und »islamischem Extremismus« stehen im Zentrum der Berichterstattung. Der 11. September als mediales Schlüsselereignis habe zudem dafür gesorgt, dass »Muslim*innen« stärker in den Medienfokus geraten. Dass dieser Fokus überwiegend negativ geprägt ist, bestätigt auch Müller: So erscheinen insbesondere Migrant*innen aus Ländern der »Dritten Welt«, der Türkei und dem Balkan in einem problematischen Licht – Zugewanderte aus dem europäischen Süden würden hingegen deutlich positiver porträtiert (vgl. 2005: 101). Dabei orientiere sich laut Ruhrmann die Migrationsberichterstattung hauptsächlich an aktuellen Ereignissen und liefere kaum Hintergrundinformationen (vgl. 1999: 102). Rezipient*innen erfahren mithin nur wenig über die zumeist komplexen Ursachen-, Akteurs- und Kontextdynamiken bestehender Krisen und Konflikte – aus denen nicht zuletzt Flucht- und Migrationsprozesse resultieren. Ergänzt wird dieser Befund durch Beobachtungen linguistischer Analysen, denen zufolge Migration und die mit ihr einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen »nicht als entscheid- und gestaltbar, sondern als katastrophal und schicksalhaft dargestellt« werden.

Darüber hinaus weist auch Yıldız in seiner ethnographisch-diskursanalytischen²⁴ Arbeit nach, dass »stigmatisierende Metaphern wie ›Ghetto‹ und ›Ausländerkriminalität‹« mittlerweile zu dominanten öffentlichen Narrativen geworden sind (2006: 41; vgl. auch Ruhrmann 1999: 101). Dabei sei der »Ghettodiskurs« keinesfalls neu und auch nicht von den Medien erfunden, sondern als das diskursive Produkt der seit den 1970er Jahren existierenden sogenannten »Ausländerforschung« zu verstehen. Die in diesem Forschungsfeld angesiedelten Arbeiten trugen dazu bei, politische Konzepte wie die ethnische Quotierung von Schulen oder Stadtteilen zu legitimieren, weshalb Yıldız deren

24 Durch eine Gegenüberstellung von Medien- und Alltagsdiskursen macht Yıldız die Diskrepanz zwischen der medialen Inszenierung sogenannter »Ghettos« und der avantgardistischen, kosmopolitanen Alltagswirklichkeit migrantischer Stadtquartiere am Beispiel der Kölner Keupstraße deutlich.

»Wissensproduktion« als wesentlichen Bestandteil gesellschaftlicher Ausschlussprozesse betrachtet (vgl. 2006: 42f.). Migrant*innen würden innerhalb dieser Forschungstradition nicht als »reales Objekt« untersucht, sondern als homogene Gruppe konstruiert (vgl. ebd.: 43). Mediendiskurse griffen solcherlei Vorstellungen vom ghettoisierten, integrationsunfähigen Migranten lediglich auf, wodurch sie als Elemente gesellschaftlicher Wirklichkeit legitimierten und normalisierten (s.a. Gouma 2012: 38).

Eine aufschlussreiche Analyse des Medienbildes »muslimischer« Migrant*innen in deutschen TV-, Radio- und Printmedien liefert nicht zuletzt auch Wellgraf (vgl. 2008: 9). Im Rahmen von Fallanalysen stellt er fest, dass abhängig vom Medienformat ambivalente Bilder von Migration erzeugt werden, wobei »der Islam« als »problematische Facette türkischer Migration« erscheint. »Muslim*innen« werden zu Prototypen des »kulturell Anderen«, das Kopftuch zum visuellen Hinweisreiz für fehlende Integration. Die Ambiguität von »Fremdheit« wird damit zugunsten eines eindeutigen »Feindbilds Islam« aufgelöst (vgl. ebd.: 46). Kulturalistische Islambilder finden sich jedoch nicht nur im seriösen Nachrichtenjournalismus. Auch Unterhaltungsformate wie die ARD-Serie *Türkisch für Anfänger* fallen laut Wellgraf in stereotype Repräsentationen muslimischer Weiblichkeit zurück – und das, obwohl es ihr ansonsten gelinge, mit humoristischen Mitteln gesellschaftliche Machtverhältnisse im Bedeutungsfeld Migration zu unterwandern.

›Muslimische‹ Frauen in den Medien

Eine besondere Stellung im Mediendiskurs über Migration nehmen Bilder und Deutungen über »muslimische« Frauen ein. Trotzdem auch sie im Zuge der Arbeitsmigration der 1960er Jahre als »Gastarbeiterinnen« angeworben wurden, blieben sie in den Medien lange Zeit unsichtbar (vgl. Toker 1996: 31). Nach einer Phase, in der v.a. italienische Frauen wie Sophia Loren als erotisch porträtiert wurden und so den »männlichen Blick« befriedigten, entdeckten die Medien in der türkischen Frau einen neuen Typus »fremder« Weiblichkeit. Häufig mit Negativattributen wie »vormodern« und »unterdrückt« assoziiert, geriet sie zum öffentlichen Gegenbild der deutschen Frau, die als emanzipiert und gleichberechtigt galt (vgl. Beck-Gernsheim 2004: 51f.). Die Türkin wurde so zur »Ausländerin« schlechthin, »weil sie in den Augen der Deutschen in besonderem Ausmaß Fremdheit« repräsentierte (ebd.: 52).

Im Schnittfeld Medien – Migration – Islam gehört *Migrantinnen in den Medien* der Autorinnen Lünenborg, Fritsche und Bach (2011) zu den maßgeblichen empirischen Arbeiten. Die repräsentative Studie untersucht fünf deutsche Tageszeitungen²⁵ in einem ausgewählten Monat zwischen 2005 und 2008.²⁶ Unter Berücksichtigung textlicher und visueller Darstellungen gelingt es den Autorinnen, sechs typische Migrantinnen-Bilder herauszuarbeiten (vgl. ebd.: 43): die eher positiv gelabelten Typen *der Prominenten*,

25 Untersucht wurden die überregionalen Tageszeitungen TAZ und FAZ, die auflagenstärksten regionalen Tageszeitungen aus NRW, *Westdeutsche Allgemeine Zeitung* und *Kölner Stadtanzeiger*, sowie die *BILD* (vgl. Lünenborg, Fritsche & Bach 2011: 43f.).

26 Die Analysezeiträume umfassen jeweils den 7. Februar bis 8. März, wobei der erste Analysezeitraum auf die Zeit nach dem Mord an der Deutsch-Kurdin Hatun Sürücü am 7. Februar 2005 fällt (vgl. ebd.: 44, 47).

der Erfolgreichen und der Nachbarin sowie das Opfer, die Integrationsbedürftige und die Unerwünschte, die klar negative Konnotationen tragen (vgl. ebd.: 81). Die Ergebnisse zeigen zudem, dass für die Frage, wann Migrantinnen als aktiv, emanzipiert und unabhängig dargestellt werden, wann hingegen als passiv, rückständig oder unterdrückt, das Herkunftsland eine besondere Rolle spielt. Frauen aus arabischen Staaten (58 %), der Türkei (40 %), Afrika (41 %) und Osteuropa (51 %) fallen am häufigsten in die Kategorie des Opfer-Typus, während Migrantinnen aus Lateinamerika (67 % u. 22 %) und ›westlichen‹ Staaten (73 % u. 13 %) überdurchschnittlich häufig als prominent bzw. erfolgreich porträtiert werden (vgl. ebd.: 104, 87). Die Autorinnen belegen, dass muslimisch markierte Frauen in den Medien überdurchschnittlich oft als Problemtypen in Erscheinung treten.

Bestätigt wird dies auch mit Blick auf die Themenzusammenhänge: In knapp 17 Prozent der Artikel sind ›Muslim*innen‹ Betroffene von ›Ehrenmord‹,²⁷ sind den ›Zwängen ihrer Religion‹ ausgesetzt (10 %) oder treten als Unterdrückte der deutschen Gesellschaft in Erscheinung (6 %), etwa im Zusammenhang mit dem ›Kopftuchverbot‹ (vgl. ebd.: 87). Schaut man sich den Typus *Integrationsbedürftige* genauer an, fällt auf, dass unter den Herkunftsändern die Türkei am stärksten vertreten ist: »Die Türkinnen werden dadurch als besonders ›rückständig‹ und lernbedürftig im Vergleich zu anderen Migrantinnen dargestellt.« (Ebd.: 97) Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass in über 95 Prozent der Fälle lediglich *über* diese Frauen gesprochen wird, ihre persönlichen Positionen bleiben ausgeblendet. Andere Studien bestätigen diese Beobachtungen. So belegt etwa Namin, dass Bilder von Frauen mit Kopftuch im *Spiegel* vergleichsweise häufig – öfter noch als im Vergleichsmedium *BILD* – in negativ konnotierten Textumfeldern publiziert wurden (vgl. 2009: 288ff.).

27 Der Begriff ›Ehrenmord‹ fand v.a. im Zusammenhang mit der umfangreichen Medienberichterstattung im Fall Hatun Sürütüs 2005 Verbreitung und hat sich fortan in der öffentlichen Wahrnehmung festgesetzt. Der Juristin Julia Kasselt zufolge, die sich in ihrer Dissertation mit der rechtlichen Bewertung sogenannter ›Ehrenmorde‹ in Deutschland zwischen 1996 und 2005 beschäftigte, gibt es den ›Ehrenmord‹ im juristischen Sinne nicht. Vor Gericht ist von ›Ehrenmotiven‹ die Rede (vgl. 2014). Die von ihr entwickelte Definition fasst ›Ehrenmorde‹ als ›vorsätzlich begangene, versuchte oder vollendete Tötungsdelikte, die im Kontext patriarchalisch geprägter Familienverbände oder Gesellschaften vorrangig von Männern an Frauen verübt werden, um die aus Tätersicht verletzte Ehre der Familie oder des Mannes wiederherzustellen. Die Verletzung der Ehre erfolgt durch einen wahrgenommenen Verstoß einer Frau gegen auf die weibliche Sexualität bezogene Verhaltensnormen.‹ (Oberwittler & Kasselt 2011: o. S.) Die Autor*innen stellen fest, dass häufiger als ›Ehrenmorde‹ Partner*innentötungen sowie entsprechende Grenzfälle auftreten, ›bei denen die Ehefrau oder Partnerin durch Unabhängigkeitsstreben, Trennungen bzw. Trennungsabsicht und (vermutete[r]) Untreue‹ das Gewaltmotiv darstellen (Ebd.). Trotz der Verwurzelung von Ehrenmotiven in patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen, zu denen die betreffenden Männer häufig Herkunftsbezüge aufweisen, ist Gewalt gegenüber Frauen in Intimbeziehungen weder ein spezifisch islamisches noch ein kulturelles Phänomen. Belegen lässt sich dies anhand einer aktuellen Studie des Bundeskriminalamtes zu Fällen von Partnerschaftsgewalt in Deutschland. Für das Berichtsjahr 2015 wurde ermittelt, dass es sich in 72 % aller Fälle der Kategorien Mord und Totschlag, Körperverletzung, Vergewaltigung, sexuelle Nötigung, Bedrohung und Stalking bei den Tatverdächtigen um deutsche Staatsangehörige handelte, von diesen sind 79 % Männer (BKA 2015: 9).

Aufschlussreich ist zudem Farrokhzads (2006) Arbeit zur medialen Konstruktion »fremder« Weiblichkeit, die eine diskursanalytische Perspektive anlegt. Die Autorin systematisiert dabei zunächst in einer Sekundäranalyse den Kenntnisstand existierender Studien zum Migrantinnen-Bild deutscher Print- und Rundfunkmedien, um anschließend eine eigene empirische Analyse ausgewählter Fallbeispiele, hauptsächlich aus *Spiegel* und *Emma*,²⁸ vorzunehmen. Geleitet ist ihr Erkenntnisinteresse von der Frage, wie im medialen Einwanderungsdiskurs »geschlechtsspezifische Stereotypisierungen von Migrant(innen) konstruiert werden und welche Folgen dies für das Alltagsbewusstsein haben kann« (ebd.: 55). Frühere Studien etwa zum »Musliminnen«-Bild der sogenannten Frauenpresse weisen darauf hin, dass überlieferte Klischees zum Status der Frau im Islam, gepaart mit einem mangelnden Hintergrundwissen der Journalist*innen über muslimisch geprägte Kulturen, aktuelle Modernisierungsprozesse sowie die Vielfalt der Koran-Exegese einen unkritischen, undifferenzierten Journalismus begünstigen (vgl. Amanuel 1996). Farrokhzad kommt in ihrer Arbeit zu dem Schluss, dass sich für die Darstellung »muslimischer« Frauen in den Medien vier »Konstruktionsformen« herausgebildet haben: »die exotische Orientalin, die Kopftuchturkin, die moderne Türkin und die Fundamentalistin« (ebd.: 75). Ebenso wie Lünenborg und Kolleginnen (2011) stellt sie eine überproportionale Fokussierung auf die (vermeintliche) ethnische bzw. ethnisch-nationale Identität der Frauen fest.

»Auffällig ist, dass die türkische Frau im Mittelpunkt des medialen Interesses steht – was im Alltagsdiskurs zur Folge hat, dass viele der in Deutschland lebenden orientalisch aussehenden und/oder kopftuchtragenden Frauen aufgrund ihrer phänotypischen Merkmale für Türkinnen gehalten werden.« (Ebd.)

Farrokhzad macht darüber hinaus deutlich, dass das Konstrukt der *exotischen Orientalin* im diskursiven Schnittfeld zwischen Islam und Geschlecht einem Wandlungsprozess unterliegt. Während Anfang der 1950er Jahre »das Bild der geheimnisvollen, erotischen Orientalin im Vordergrund« stand, wurde mit zunehmender Präsenz der »Gastarbeiter*innen« die kopftuchtragende türkische Mutter mit vielen Kindern zur populären Medienikone (ebd.: 72f.). Dabei fand auch ein Bedeutungswandel des islamischen Kopftuchs statt, das nun keine erotische Konnotation mehr trug, sondern zum »Symbol für die Unterdrückung durch den Islam« wurde (ebd.: 73). Schaut man sich hingegen die Darstellung »muslimischer« Frauen in Unterhaltungsformaten an, so lässt sich hier eine gewisse Konservierung jener Exotisierung »muslimischer« Weiblichkeit feststellen.²⁹

Das Konstrukt der *Kopftuchturkin* löste das Bild der sinnlichen Orientalin in den 1970er und 1980er Jahren in Deutschland folglich ab, wobei dies primär die türkischen »Gastarbeiterinnen« der ersten Generation repräsentierte (vgl. ebd.). Mit der zweiten

-
- 28 Farrokhzad begründet ihre Auswahl damit, dass *Der Spiegel* zwar als »seriöses und liberales Nachrichtenmagazin« gelte, »bezüglich des Themas ›Zuwanderung‹ allerdings ›einen ausgeprägten Kulturrassismus‹ aufweise. *Emma* ihrerseits nehme zu »fremden« Frauen eine ambivalente und zum Teil doppelbödige Haltung ein«. Beide Magazine übten eine »hohe Breitenwirkung« auf den gesamtöffentlichen bzw. den feministischen Diskurs in Deutschland (2006: 65f.).
- 29 Zu den jüngsten und wohl reichweitenstärksten Filmen, in denen das Bild der *exotischen Orientalin* unter Einsatz sinnlicher Gesichtsschleier und Bauchtanzszenen Verwendung findet, zählt etwa die Hollywood-Produktion *SEX AND THE CITY 2*.

und dritten Generation türkischstämmiger ›Musliminnen‹ veränderte sich jedoch auch dieses Darstellungsmuster, was die Autorin mit dem gesellschaftlichen Erkenntnisprozess, dass jene nicht in ihre Heimatländer zurückkehren würden – viele waren bereits in Deutschland geboren – in Zusammenhang bringt (vgl. ebd.: 77). Galten die *Kopftuch-türkinnen* noch als ›Opfer‹ ihrer Religion bzw. kulturellen Herkunft (s.a. Toker 1996: 40),³⁰ interpretierte man die religiöse Kleidung der jungen ›Musliminnen‹ als Zeichen fundamental-religiöser Überzeugungen und nahm sie als potentielle Bedrohung für christliche Werte und abendländische Errungenschaften wahr. Das Konstrukt der *Fundamentalistin* erweiterte so das Repräsentationsspektrum der ›muslimischen‹ Frau um einen weiteren Typus, mit dem diese nun auch als ›Täterin‹ dargestellt werden konnte (vgl. Farrokhzad 2006: 77).

Das Bild *der modernen Türkin* erlaubte es schließlich, junge ›Musliminnen‹ ohne Kopftuch als Ausnahmeerscheinungen zu konstruieren. Diese gelte als kaum bzw. unreligiös, gebildet, erfolgreich und gut integriert – und wird damit zum krassen Pendant kopftuchtragender ›Muslim*innen‹ erklärt. Mit diesem vierten Bildtypus entsteht um das Medienbild muslimisch markierter Frauen ein geschlossenes Repräsentationssystem, das mit binären Oppositionen wie bedeckt = *unterdrückt, konservativ, religiös, traditionell* und unbedeckt = *emanzipiert, liberal, weltlich, modern* operiert und dabei Widersprüchliches ausblendet.

Zusammenfassung: Studien zum Medienbild ›muslimischer‹ Frauen belegen, dass sich im Bedeutungsdreieck Weiblichkeit – Migration – Islam spezifische Negativzuschreibungen diskursiv verfestigt haben. ›Musliminnen‹ werden dabei zumeist als unterdrückt, devot, hilfsbedürftig und stummlos dargestellt. Im besonderen Themenfeld Integration erscheinen sie entweder als integrationsunfähig/-willig oder als aufgeklärt, modern und emanzipiert. Im Themenfeld Terrorismus hingegen wechselt der Konzeptrahmen von der Opfer- zur Täterinnenrolle. Das Kopftuch – bzw. dessen Abwesenheit – fungiert dabei als Schlüsselsymbol jener vermeintlich typisch muslimisch-femininen Eigenschaften.

Islamdarstellung in popkulturellen Medien und in Kinderbüchern

Neben journalistischen Texten der klassischen Nachrichtenberichterstattung tragen orientalistische und kulturalistische Bildkomplexe auch in Unterhaltungsmedien zur lebensweltlichen Normalisierung eines antimuslimischen Gesellschaftswissens bei. Gestützt wird diese These zum einen von theoretischen Überlegungen zur Rolle von Populärkultur für die gesellschaftliche Teilhabe zivilgesellschaftlicher Akteur*innen im Allgemeinen (vgl. Hermes 2006; Dahlgren 2000) und marginalisierten Bevölkerungsgruppen im besonderen (u.a. Klaus & Lünenborg 2004; Rosaldo 1999). Im Zentrum steht dabei die Überlegung, dass Formen politischer Partizipation sich nicht auf rationale Debatten beschränken – wie es etwa Habermas' deliberatives Öffentlichkeitsmodell normativiert (vgl. Kap. 2.3.1.3) –, sondern in vielfältige lebensweltliche und mediale Praxen eingelassen sind. Für identitätsbildende Prozesse in modernen

30 Toker (1996) untersucht auf Grundlage einzelner, bewusst ausgewählter Fallbeispiele das Medienbild der ›ausländischen‹ Frau anhand von Nachrichtenberichten und Unterhaltungssendungen der 1980er-1990er Jahre.

Mediengesellschaften ist die produktiv-interpretative Auseinandersetzung mit medienermittelten Deutungsressourcen unerlässlich (vgl. Klaus & Lünenborg 2004: 199f.). Welche popkulturellen Bilder wir von gesellschaftlichen Gruppen rezipieren – inklusive der, der wir uns selbst zugehörig fühlen – ist für unser Fremd- und Selbstverständnis mithin von enormer Bedeutung. Zum anderen machen Arbeiten über Populärkultur und Rassismus gezielt darauf aufmerksam, wie mediales Entertainment zum Erhalt gesellschaftlicher Ungleichheitsstrukturen beiträgt:

»There is a direct and abiding connection between the maintenance of white supremacist patriarchy in this society and the institutionalization via mass media of specific images, representations of race, of blackness that support and maintain the oppression, exploitation, and overall domination of all black people.« (hooks 2015: 2)

Was die feministische Literaturwissenschaftlerin bell hooks hier für die Gruppe Schwarzer³¹ Personen im Gesellschaftskontext der USA festhält, lässt sich in ähnlicher Weise für die populärkulturelle Darstellung von »Muslim*innen« konstatieren.

Die umfassendsten Studien liefert in diesem Zusammenhang Jack G. Shaheen (2000), der auf Grundlage hunderter TV- und Kinofilme rassifizierte Repräsentationen des ›muslimischen Anderen‹ herausgearbeitet hat. So stellt er in historisch-komparativer Perspektive fest, dass sich am *Othering* von ›Muslim*innen‹ im Hollywoodfilm strukturell wenig geändert hat, ›Muslim*innen‹ gelten nach wie vor als weniger zivilisierter Counterpart zum aufgeklärten ›Westen‹. Dabei unterlagen die konkreten charakterlichen Zuschreibungen einem gewissen semantischen Wandel. So wurden ›arabische Muslim*innen‹ in den ersten Filmen der 1920er Jahre in klassisch-orientalistischer Manier (zum Begriff Orientalismus vgl. Kap. 2.1.3) als brutale Sklavenhalter und sexuell-freizügige Wüstenscheichs proträtiert (z.B. in THE RAGE OF PARIS [1921] oder SON OF THE SHEIKH [1926]), während in den 1970er und 1980er Jahren – in Zeiten internationaler Konflikte wie der Ölkrisen, der »Iran Hostage Crisis«,³² der Iranischen Revolution, des Sowjetisch-Afghanischen Krieges und des ersten Golfkrieges zwischen Iran und Irak – männliche ›Muslime‹ zu gierigen Ölscheichs und fundamentalistischen Terroristen wurden (vgl. Shaheen 2000: 25f.).

Während ›Muslim*innen‹ auf der politischen Weltbühne und im Nachrichtenjournalismus also immer stärker im Kontext von Krisen und Konflikten in Erscheinung traten, wurde ihr Bild auch in den Unterhaltungsmedien zunehmend zu dem einer personifizierten nationalen Bedrohung. Dieses rassifizierende Repräsentationsregime setzte sich bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts fort: So wurde in Kassenschlagern wie

31 Schwarz wird hier großgeschrieben, da es sich um eine Selbstbezeichnung handelt, »die viele afro-diasporische Menschen und Initiativen verwenden. Sie kommt aus dem englischsprachigen Rassismusdiskurs (›Black‹). Auch hier geht es nicht um Hautfarbe, sondern um den Gegensatz zu weiß« (ndm 2022: o.S.). Arndt zufolge meistere diese Bezeichnung – ebenso wie People of Color – »die schwierige Gradwanderung [...] sowohl genau zu benennen, wie der Rassismus einen Menschen positioniert hat, als auch dieser rassistischen Verortung zu widersprechen« (2012: 97).

32 Für Alsultany war die »Iran Hostage Crisis« das historische Schlüsselmoment der semantischen Verschmelzung von ›arabischen‹, ›muslimischen‹ und ›mittel-östlichen‹ Identitäten: »Though Iran is not an Arab country, during the Hostage Crisis it stood in for Arabs as well as symbolizes the Middle East, Islam, and terrorism – all of which came to be referred to interchangeably.« (2016a: 108)

DIE MUMIE (1999), TRUE LIES (1994) und NICHT OHNE MEINE TOCHTER (1990) das Feindbild des misogynen, gewaltbereiten und zivilisatorisch rückständigen ›Muslims‹ weiter perpetuiert und verfestigt (vgl. ebd.: 27f.). Im Kontrast dazu gelten ›muslimische‹ Frauen, insbesondere seit dem auf Betty Mahmoodys Buch basierenden Film NICHT OHNE MEINE TOCHTER, als unterdrückt und stummlos (vgl. Schiffer 2007: o.S.). Auch diese derzeit dominierende Visualisierung ›muslimischer‹ Frauen in der Popkultur hat ihre Vorgängerdiskurse: So ging mit den frühen, hypersexualisierten Darstellung ›muslimischer‹ Männer auch Zeichnungen promiskuitiver, mysteriös-verschleierter ›Orientalinnen‹ einher. »Ironically, veiled women in orientalist paintings, photographs, and films expose more flesh than they conceal.« (Shohat & Stam 2003: 149) Jene Enthüllung des weiblichen Körpers kann den Autor*innen zufolge als Allegorie auf die Verfügbarkeiterwartungen des ›Westens‹ gelesen werden, den Mittleren Osten durch eigene Wissensproduktionen er-fassen und so letztlich besitzen zu können. Insgesamt herrschten in den Anfängen der Filmindustrie folglich Bilder ›vom Orient‹ vor

»as far away, exotic, and magical; a place of Biblical stories and fairy tales; a desert filled with genies, flying carpets, mummies, belly dancers, harem girls, and rich men living in opulent palaces (or equally opulent tents)« (Alsultany 2016a: 105).

In einer aktuelleren Studie bestätigt Alsultany Shaheens Beobachtungen. Mit Verweis auf Shohat und Stam (2003) konstatiert sie, dass in frühen ›Orient‹-Darstellungen koloniale Fantasien ihren Niederschlag fanden, die die tatsächliche politisch-wirtschaftliche Beherrschung weiter Teil des ›Orients‹ symbolisch unterfütterten. In ihrem Vergleich medialer Repräsentationen vor und nach 9/11 stellt sie zudem fest, dass sich trotz einer geradezu explodierenden Zahl von *Hate Crimes*³³ gegen US-›Muslim*innen‹ im Nachgang der Terroranschläge die medialen Darstellungen diversifiziert haben (vgl. Alsultany 2016a: 111). Neben den typischen Terrorist*innen-Rollen wurden ›Muslim*innen‹ verstärkt auch als Opfer von Hasskriminalität sowie als ›loyale US-Bürger*innen‹ porträtiert. Dieses parallele Auftreten von negativen und positiven Darstellungen nennt Alsutany »simplified complex representations« (ebd.: 112; s.a. Alsultany 2016b).

»These are strategies that television producers, writers, and directors use to give the impression of a complex representation, but only in the most superficial and simplified way. [...] I argue that simplified complex representations signify a new era of racial representations; they are a characteristic representational mode of the alleged ›post-race era‹. These ›positive‹ representations often challenge or complicate the negative stereotypes they accompany, yet they also contribute to the illusion of a ›post-race‹ society. As a result, such ›positive‹ imagery of Arabs and Muslims can, ironically, seem to justify discrimination, mistreatment, and war against Arabs and Muslims.« (Ebd.)

An anderer Stelle bezeichnet sie sie auch als »Lippenbekenntnis« gegenüber rassistischen Mediendiskursen (Alsultany 2016a: 169). Trotz ihres innovativen Charakters (im

33 Laut Hate-Crime-Report des FBI aus dem Jahr 2001 nahm die Zahl der antireligiös motivierten Übergriffe auf ›Muslim*innen‹ im Vergleich zum Vorjahr um 1600 % zu (vgl. Vorwort des Berichts, online unter: <https://ucr.fbi.gov/hate-crime/2001/hatecrime01.pdf>).

Vergleich zu den antimuslimischen Feindbildern vor 9/11) bleiben diese neuen Repräsentationen jedoch eng verbunden mit Filmnarrativen, in denen ›Muslim*innen/›Araber*innen‹ ausschließlich als Terrorist*innen auftreten. Wie wir in unserer Analyse sehen werden, beschränken sich diese Repräsentationstechniken keinesfalls auf Medien-diskurse – im Gegenteil, sie werden auch in alltagskommunikativen Kontexten angewandt (vgl. Kap. 4.2).

Auf deutsche Zuschauer*innen haben die oben beschriebenen popkulturellen Medienbilder schon allein aufgrund des globalisierten Film- und Fernsehmarktes Einfluss (vgl. Grüne 2016). Studien, die ausschließlich deutsche Filmproduktionen in den Blick nehmen, kommen auf ähnliche Ergebnisse. So untersuchten Paasch-Colberg und Küfner (2012) in einer diachronen Vergleichsstudie die Repräsentation von ›Migrant*innen‹ in der Krimiserie TATORT im Zeitraum zwischen 1979 und 2009. Da in zwei der Untersuchungszeiträume überwiegend Personen mit türkischen Herkunftsbezügen gezeigt wurden sowie türkische und ›muslimische‹ Identitäten in der deutschen, öffentlichen Wahrnehmung oft synonymisiert werden, lassen sich aus der Untersuchung auch Schlüsse auf die Repräsentation von ›Muslim*innen‹ ziehen. So zeigt sich, dass in den Krimifolgen neben Einblicken ins Alltagsleben von Migrant*innen v.a. die Themen Fundamentalismus/Terrorismus und ›Ehrenmord‹ vorherrschten (vgl. ebd.: 405). Zudem trat die Hälfte aller migrantisch markierten Protagonist*innen als Straftäter*innen auf (vgl. ebd.: 410). Die Kriminalisierung von Personen mit Migrationserfahrungen ist also auch in der beliebten Primetime-Serie ein Thema.

Kommen wir abschließend zu orientalistischen bzw. antimuslimischen Diskursen in Medientexten, die sich explizit an Kinder und Jugendliche richten. Hier lässt sich zunächst ebenfalls auf Shaheen verweisen. So beinhaltet seine Arbeit auch Analysen von Disneyfilmen wie ALADDIN (1992) und Cartoons. Während ALADDINS Wüstensetting gleich zu Beginn von einer Off-Stimme mit den Worten ›it's barbaric, but hey, it's home‹ besungen wird (vgl. Shaheen 2000: 29), werden auch in den Zeichentrickfilmen über POPEYE, BUGS BUNNY und SUPERMAN ›Araber*innen/›Muslim*innen‹ verunglimpft und lächerlich gemacht (vgl. ebd.: 33f.). Die Wüste fungiert hier als verbales und visuelles Motiv ›arabischer‹ Geschichtslosigkeit (vgl. Shohat & Stam 2003: 148) und somit als *tabula rasa*, gegen die die eigenen orientalistischen Fantasien projiziert werden können.

Im Bereich der Kinderliteratur zeigt sich ein ähnliches Bild. Wollrad zufolge zeichnen 95 Prozent aller Kinderbücher eine Welt, die sich ihnen als ›rein weiß und monokulturell‹ präsentiert (vgl. 2011: 379, Herv.i.O.). Dass sich die Lebenswelten ihrer Leser*innen darin kaum widerspiegeln, zeigt der Vergleich mit aktuellen Bevölkerungsstatistiken. So hatten laut Statistischem Bundesamt 2021 vier von zehn Kindern in Deutschland (40,4 %) einen ›Migrationshintergrund‹ (vgl. Destatis 2022: 39). Mätschke stellt in seiner Analyse von etwa 300 Kinderbüchern fest, dass rassifizierende Gruppenkonstruktionen in diversen Erzähl- und Darstellungsformen in Erscheinung treten (vgl. 2017: 252ff.): So werde in Büchern aus den Jahren 2000 und 2010 die Farbtypologie früher Rassentheorien aufgegriffen, die Menschen in ›Weiße, Rote, Schwarze und Gelbe‹ einteilen. Auch englischsprachige ›Klassiker der Kinder- und Jugendliteratur‹ wie *Mary Poppins* (1952) sind laut Mätschke nicht frei von rassistischen Zuschreibungen. So begegneten die kindlichen Protagonist*innen verschiedenen People of Color, die als pri-

mitiv und gewalttätig oder unterwürfig und archaisch porträtiert werden (die mit dem N-Wort Bezeichneten sitzen unter einer Palme, sind spärlich gekleidet, verwenden eine falsche Grammatik und bedrohen die Reisenden mit einer »Riesenkeule«). ›Weißen‹ Leser*innen werde durch derartige rassistische Zeichnungen ein Selbstbild kultureller Überlegenheit vermittelt (vgl. ebd.: 254f.). Mätschkes Beobachtungen werden von weiteren Untersuchungen zu rassistischen Bild- und Erzählstrukturen in Kinderbüchern gestützt (vgl. Rösch 2019). Mithin lässt sich festhalten, »dass rassifizierte Markierungs-, Differenzierungs- und Positionierungsprozesse auch für Kinder und Jugendliche bedeutende Bestandteile alltäglicher Orientierung darstellen« (Eggers 2005: 15).

Dezidiert orientalistische sowie antimuslimische Bildrepertoires finden sich zudem in Jugendbuch-›Klassikern‹ wie dem *Orientzyklus* von Karl May und der Märchensammlung *Die Karawane* von Wilhelm Hauff. Berman (2007) stellt in ihrer Analyse fest, dass die Fantasiewelten Mays auf klassisch-orientalistischen Dichotomien basieren, in denen der aufgeklärte, rationale ›Westen‹ in Gestalt des deutschen Protagonisten und Ich-Erzählers Kara Ben Nemsi den ›Völkern‹ des ›Orients‹ – personifiziert in Hadschi Halef Omar, Nemesis etwas schwächeren Diener und ergebenem Weggefährten – in sämtlichen Belangen überlegen ist. Über die Textebene hinaus sieht Berman die Bedeutung des *Orientzyklus* – Attia zufolge – »in der Legitimierung deutscher politischer und wirtschaftlicher Interventionen im Zusammenhang mit der europäischen Kolonialisierung Nordafrikas sowie in entsprechenden ›Kooperationen‹ zwischen dem deutschen und dem osmanischen Reich« (Attia 2009a: 39). Auch wenn Deutschland an der unmittelbaren Beherrschung des ›Orients‹ nicht aktiv beteiligt gewesen sei, habe es doch ein bedeutsames indirektes Engagement etwa durch Militärberatung, Waffenhandel und Eisenbahnbau gegeben.

Insgesamt zeigt der hier vorgenommene Überblick zur Repräsentation von ›Muslim*innen‹ und People of Color in popkulturellen Medienformaten, dass auch hier – in einem fiktionalen und vermeintlich unpolitischen Genre – antimuslimische bzw. orientalistische Wissenselemente aufgegriffen und perpetuiert werden. Dabei sind es sowohl US-amerikanische Filmproduktionen, die i.d.R. ein großes, internationales Publikum erreichen, als auch kleinere Krimiformate wie der *TATORT*, in denen ›Muslim*innen‹ und Migrant*innen zu ›Fremden‹ stilisiert werden. Theorien etwa zum Cultural Citizenship in modernen Mediengesellschaften gehen davon aus, dass die Art wie Menschen in den Medien sichtbar sind einen erheblichen Einfluss auf ihre gesellschaftliche Teilhabe und die Wahrnehmung durch andere haben. Dies trifft in besonderem Maße auf marginalisierte Bevölkerungsgruppen zu, da diese bereits in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens von Diskriminierung betroffen sind.

Medienberichterstattung über Geflüchtete

Neben den Arbeiten, die sich dezidiert mit medialen Islambildern beschäftigen, gibt es Studien zum Medienbild von Geflüchteten bzw. zur Qualität journalistischer Arbeit im Kontext der jüngeren Fluchtmigration nach Europa. Da es sich bei den meisten Geflüchteten um Personen aus mehrheitlich muslimischen Ländern handelte – in den Jahren 2016 und 2017 wurden die meisten Asylanträge in Deutschland von Menschen aus Syrien, Afghanistan und dem Irak gestellt (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge

2017a: 8, 2017b: 19) – wollen wir aus zweierlei Gründen auch diese Arbeiten berücksichtigen und nachfolgend einen kurzen Überblick über deren wesentliche Untersuchungsergebnisse liefern. Erstens handelt es sich bei diesen Analysen um vergleichsweise aktuelle Daten zur Repräsentation von ›Muslim*innen‹, wie sie zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Arbeit verfügbar waren. Zweitens wurde ein Teil der deutschen Interviewpartner*innen im Hauptzeitraum der Fluchtbewegungen 2015 bis 2016 (vgl. ebd.: 4) befragt. Da diesem Thema eine erhebliche Medienaufmerksamkeit zukam (vgl. Arlt & Wolling 2017: 325f.) kann davon ausgegangen werden, dass die mediale Aufbereitung jener Fluchtmigration auch als Wissensressourcen in die Wahrnehmungspraxen der Interviewten Einzug gehalten haben.

Zu den Studien mit der breitesten Datenbasis zählt das Monitoring der Otto-Brenner-Stiftung, das die Berichterstattung über Geflüchtete auf Basis exemplarischer Untersuchungswochen³⁴ in insgesamt 17 Ländern international vergleichend analysierte (vgl. Fengler & Kreutler 2020). Deutsche und US-amerikanische Medien waren dabei durch die FAZ und die *Süddeutsche Zeitung* sowie die *New York Times* (NYT) und die *Washington Post* vertreten. Die Ergebnisse zeigen, dass die Fluchtbewegungen in Richtung Europa insbesondere in ihrer Anfangsphase im Sommer 2015 verstärkte Medienaufmerksamkeit erfuhren – wobei neben den deutschen Zeitungen auch die NYT vergleichsweise umfangreich berichtete (vgl. ebd.: 28ff.). Dabei war das Thema in jenen Ländern medial präsenter,³⁵ die von der Neuzuwanderung unmittelbar betroffen waren. Ein ähnlicher Zusammenhang zeigte sich bei der Ortsperspektive der Berichte: Während die meisten Länder Flucht als Auslandsthema behandelten, herrschte in Italien, Griechenland und Deutschland ein Inlandsfokus vor (vgl. ebd.: 32). Medienöffentlich sichtbar werden Fluchtrealitäten somit insbesondere dann, wenn diese sich unmittelbar auf die Aufnahmegerüesellschaften auswirken. In der öffentlichen Wahrnehmung gerät Flucht so zum national gerahmten Ausnahme- und Konfliktthema.

Die Lebenswelten und Migrationserfahrungen Geflüchteter geraten dabei trotz z.T. exzessiver Berichterstattung in den Hintergrund. So zeigt der Stiftungsmonitor weiterhin, dass nur ein Viertel (26,6 %) der Hauptakteur*innen in den Artikeln Geflüchtete und Migrant*innen selbst sind. Der weit überwiegende Teil wird – dem bekannten Elitenträizismus traditioneller Medien entsprechend – von politischen Akteur*innen gestellt (vgl. ebd.: 45). Damit bestätigt sich, was bereits in früheren Studien zur aktiven Sichtbarkeit von Migrant*innen deutlich wurde (vgl. Bonfadelli 2007: 99ff.; Wellgraf 2008: 73): In der Berichterstattung über die »Flüchtlingskrise« sind die Stimmen der Geflüchteten weitestgehend marginalisiert. Auch Hestermann (2017b), der neben deutschen Printmedien auch Rundfunkberichte untersuchte,³⁶ konstatiert dies. Grün-

34 Die genauen Zeiträume, innerhalb derer die sechs Untersuchungswochen identifiziert wurden, waren August 2015 bis Januar 2016 – eine Periode, die von zunehmender Fluchtmigration nach Europa geprägt war – sowie Oktober 2017 bis März 2018, hier gewissermaßen als Post-Migrationsphase definiert, die eine Aktualisierung und Kontextualisierung der Befunde ermöglichte (vgl. Fengler & Kreutler 2020: 18).

35 Mit Ausnahme von Ungarn – ein Land, das sehr umfangreich über jene Fluchtmigration berichtete, dabei aber vergleichsweise wenig Geflüchtete aufgenommen hat (vgl. ebd.: 26f.).

36 Hestermann untersuchte die Printmedien BILD, FAZ, *Süddeutsche Zeitung* und TAZ sowie acht deutsche Fernsehsender: ARD, ZDF, RTL, RTL2, Sat.1, ProSieben, Kabel eins und Vox.

de sieht er in bestehenden Sprachbarrieren, aber auch im strukturellen Ressourcenmangel der Redaktionen. In einer Phase, in der überwiegend positiv und empathisch über Migrant*innen berichtet wurde (vgl. Bonfadelli 2015: 9) – ein Befund, den auch das Monitoring der Otto-Brenner-Stiftung für die westeuropäischen Länder³⁷ und die USA teilt (vgl. Fengler & Kreutler 2020: 53) –, gelang es den Journalist*innen nicht, jene als kompetente, mündige und selbstbewusste Personen in Erscheinung treten zu lassen. Ähnliches gilt auch für Teile des Bildjournalismus, wo mittels verschiedener *Othering*-Techniken Geflüchtete als anonyme und bedrohliche Menschenmasse präsentiert werden (vgl. Lünenborg 2019). In der öffentlichen Wahrnehmung geraten sie damit zum Verhandlungsobjekt, für und über das gesprochen wird, anstatt eigene Perspektiven und Positionen vortragen zu können.

Ein weiterer Blick auf die repräsentative Studie Hestermanns (2017a) liefert zudem detaillierte Erkenntnisse über die Darstellung von Geflüchteten unmittelbar nach der Hauptmigrationsphase 2015/16. Für den Zeitraum Januar bis April 2017 attestiert er den untersuchten Medien eine unverhältnismäßige Fokussierung auf Gewalttaten, die von Personen nicht-deutscher Herkunft begangen wurden. Während in der Kriminalstatistik die Zahl ausländischer Tatverdächtiger im Vergleich 2014–2017 lediglich um ein Drittel angestiegen sei, berichteten deutsche Fernsehsender 2017 viermal häufiger über Gewaltakte ausländischer Täter*innen als 2014. Antiproportional dazu verhalten sich die Berichte über nichtdeutsche Opfer: Trotzdem Gewalttaten gegen (vermeintliche) Ausländer*innen im Jahresvergleich zugenommen hätten, sei die Zahl der Medienberichte deutlich gesunken. Auch Arendt, Brosius und Hauck bestätigen, dass in der Kriminalitätsberichterstattung³⁸ über die Kölner Silvesternacht 2015/16³⁹ Attribute, die die mutmaßlichen Täter als Ausländer, Migranten, Nordafrikaner oder Asylbewerber markierten, signifikant häufiger Erwähnung fanden (vgl. 2017: 144).⁴⁰ Dabei konnten die Autor*innen unter Berücksichtigung verfügbarer Lageberichte zu aktuellen Kriminalitätszahlen aufzeigen, dass es keinen überproportionalen Anstieg von Straftaten durch Migrant*innen im Zeitraum unmittelbar vor und nach der Silvesternacht gab (vgl. ebd.: 147f.). Durch explizite und wiederholte Verweise auf die nichtdeutsche Herkunft der Täter tragen Medienberichte mithin dazu bei, stereotype Narrative wie jene vom ›gefährlichen Ausländer‹, vom ›frauenfeindlichen Muslim‹ und ›integrationsunfähigen Migranten‹ zu stabilisieren.

37 Mit Ausnahme von Italien.

38 Untersucht wurden die drei Tageszeitungen *BILD*, *Süddeutsche Zeitung* und *Kölner Express* im Zeitraum 1. Dezember 2015 bis 29. Februar 2016 (vgl. Arendt, Brosius & Hauck 2017: 142).

39 Den Autor*innen Arendt, Brosius und Hauck gilt die Kölner Silvesternacht 2015/16 aufgrund der Berichterstattungswelle und den intensiven politischen und zivil-gesellschaftlichen Debatten, die diese nach sich zog, als »zentrales Beispiel für Schlüsselereignisse der jüngsten deutschen Geschichte« (2017: 139). Sie definieren Schlüsselereignisse dabei als mediale Ereignisse, die sich besonders stark durch die Faktoren Überraschung, Schaden, Relevanz und Reichweite auszeichnen (vgl. Brosius & Eps 1993). Über sie werde in der Regel besonders breit berichtet, was dazu führen kann, dass etablierte journalistische Selektionsprozesse zeitweilig außer Kraft gesetzt werden.

40 Zur Intersektionalität antimuslimischer Stereotype in der Berichterstattung über die Kölner Silvesternacht siehe auch Wigger (2019).

Insgesamt wird auch im Mediendiskurs zum Thema Flucht mit den gängigen Bildern und Deutungen über Migrant*innen operiert; dies zeigt sich v.a. anhand der überproportionalen Thematisierung von Kriminalität und Gewalt. Geflüchtete sind zudem überwiegend Objekt der Berichterstattung, wodurch sie als aktive Sprecher*innen medial marginalisiert werden. Die Kölner Silvesternacht kann dabei als diskursives Schlüsselereignis verstanden werden, durch das eine tendenziell migrationsfreundliche Berichterstattung in alte Negativismusstrukturen zurückfiel. Trotz des positiv-advokativen Journalismus, der zu Beginn der »Flüchtlingskrise« die untersuchten Medienagenden dominierte (vgl. Hafez 2016), bleibt insgesamt doch die Tatsache einer mangelhaften und wissenschaftlich unterbelichteten Auseinandersetzung mit dem Phänomen Rassismus zu bemängeln. Anstelle unklarer Begrifflichkeiten, wie sie im Zusammenhang mit Berichten über rechtsextremistische Gewalttaten – wie zuletzt im Falle des Mordes an Walter Lübcke und dem Anschlag in Hanau – zu beobachten sind (vgl. Burton 2020), bedarf es einer genauen und detaillierten Analyse der Ursachen und Erscheinungsformen von Rassismus. Aus Perspektive normativer Rassismustheorien müssten sich insbesondere die reichweitenstarken Leitmedien dabei stärker dem Wissenstransfer zwischen den Systemen Wissenschaft und Öffentlichkeit bzw. Politik zuwenden. Forderungen nach einer engagierten und regelmäßigen Einbeziehung von *Public Intellectuals* in den öffentlichen Diskurs rund um Migration, Anerkennung und Rassismus (vgl. Hafez 2013a: 249ff.) bestätigen die identifizierten Mängel.

Zusammenfassung

Für die deutsche Medienberichterstattung über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ lassen sich nun folgende zentrale Erkenntnisse zusammenfassen:

- Problem- und Ausnahmefokus:* Über die Religion und ihre Anhänger*innen wird überproportional häufig in Negativzusammenhängen berichtet. Dies bezieht sich einerseits auf die Themenkontakte (z.B. Terrorismus, Konflikte), andererseits auf die Charakterisierung der Akteur*innen (z.B. »Integrationsverweigerer«). Dabei werden im Sinne des Nachrichtenfaktors Negativität v.a. Ausnahmeereignisse medial wahrgenommen, ausführliche Hintergrundrecherchen zu Ursachen-, Akteurs- und Kontextdynamiken bleiben aufgrund mangelnder redaktioneller Ressourcen häufig aus.
- Synonymisierung des Islams mit Islamismus (Fundamentalismus bzw. Dschihadismus):* Im Zusammenhang mit dem Konfliktfokus der Medien steht auch die Tendenz, ›den Islam‹ nicht als Glaubenssystem, sondern als politisches Ideensystem, mitunter sogar als *per se* gewaltlegitimierende Ideologie zu präsentieren. ›Muslim*innen‹ werden im Kontext dieses Bedeutungsmusters nicht selten als potentiell gewaltbereite, fanatische Glaubensbotschafter*innen gezeichnet.
- Muslimische Religiosität und Alltagsleben als Leerstelle:* Die Kehrseite dessen sind mangelnde Einblicke in ›muslimische‹ Lebenswelten sowohl in Deutschland als auch in mehrheitlich islamischen Ländern. Unterbelichtet bleibt zudem die Heterogenität und Dynamik innerhalb der ›muslimischen‹ Gemeinschaft. Diese ist auf verschiedenen Ebenen verankert: a) theologisch, b) kulturell, c) sozial sowie d) politisch – und

- zeigt sich dementsprechend sowohl im individuellen religiösen Handeln von ›Muslim*innen‹ als auch in den theologischen Debatten der religiösen Elite.⁴¹
- d) *Ethnisierung von ›Muslim*innen‹:* ›Muslim*innen‹ werden in der deutschen Medienberichterstattung häufig mit Personen türkischer Herkunft gleichgesetzt, wobei die Frage nach der Art der Migrationserfahrung (biographisch, vererbt) und der nationalen Zugehörigkeit (deutsche bzw. doppelte Staatsbürgerschaft) eher selten erörtert wird. Für die USA gilt Ähnliches, allerdings werden hier ›Muslim*innen‹ zu meist mit Araber*innen synonymisiert (s.o.). Diese Beobachtung ist insofern von besonderer Bedeutung für das Verständnis einer durch Medien konstruierten Wirklichkeit als nicht arabischstämmige ›Muslim*innen‹, sondern Personen aus dem südlichen Asien (Pakistan, Indien, Bangladesch) die Mehrheit der US-amerikanischen ›Muslim*innen‹ bilden.
 - e) *›Muslim*innen‹ als Problem- bzw. Defizitmigrant*innen:* Aus der Gleichsetzung von ›Muslim*innen‹ und Personen mit türkischen Migrationsbezügen leitet sich außerdem die Konstruktion eines problem- und defizitorientiertes Migrant*innen-Bildes ab. So sind es v.a. türkisch->muslimische< Jugendgangs, die mit Kriminalität und Gefährlichkeit, kopftuchtragende ›Musliminnen‹, die mit Bildungsdefiziten und Integrationsunwilligkeit bzw. -fähigkeit assoziiert werden. Dabei werden identitätsbezogene Hybridisierungsprozesse gerade der jüngeren Generationen ebenso ignoriert wie der individuelle und gesellschaftliche Nutzen von Mehrsprachigkeit und kulturell heterogenen Infrastrukturen.
 - f) *Opfer, Täterin, Areligiöse – Mediale Rollenbilder ›muslimischer Weiblichkeit‹:* Das Medienbild ›muslimischer‹ Frauen ist gleich in dreifacher Hinsicht von essentialistischen Zuschreibungen gekennzeichnet: Im Schnittfeld der Dimensionen Geschlecht, Religion und Ethnie/Nationalität wird sie entweder als Leidtragende ihrer Herkunft bzw. Religion, als radikale (und in diesem Sinne wiederum passiv-instrumentalisierte) Fundamentalistin oder als moderne Bezwingerin patriarchaler Glaubensstrukturen – und mithin als im eigentlichen Sinne Areligiöse – inszeniert.

1.2.4 Alltagsdiskurs

Neben rassistischen Medienrepräsentationen und diskriminierenden Praxen in institutionellen und strukturellen Gesellschaftsbereichen treten verändernde Diskurse auch in Alltagskontexten in Erscheinung. Die deutsche Forschungslandschaft richtet auch hier den Fokus v.a. auf Migrant*innen als Betroffenengruppe, allerdings lassen sich plausible Rückschlüsse erneut auch für die Erfahrungswelten von ›Muslim*innen‹ ziehen. Rassistische Alltagsdiskurse können dabei grundsätzlich über zwei Erkenntniswege eruiert werden: Zum einen können betroffene Personengruppen nach ihren Dis-

41 Zu dieser zählen hier sämtliche unmittelbar am theologischen Diskurs teilnehmende Akteur*innen, z.B. Glaubenslehrer*innen, Imame, Islamwissenschaftler*innen, aber auch politische Anführer*innen, die sich und ihr Mitspracherecht durch den Verweis auf religiöse Quellen legitimieren. Trotzdem der Islam im eigentlichen Sinne keine Autoritäten als Vermittler*innen vorsieht, sind *de facto* doch diverse Akteur*innen mit entsprechendem symbolischem Kapital ausgestattet, um religiöse Lesarten und Selbstbilder beeinflussen zu können.

kriminierungserfahrungen gefragt werden (u.a. Attia, Keskinkiliç & Okcu 2021; Kontos 2020; Beigang et al. 2017; Dern et al. 2010; Terkessidis 2006). Alltagsbenachteiligungen werden hier zumeist als »wahrgenommene Diskriminierung« erhoben, d.h. über die subjektiven Einschätzungen der Betroffenen.⁴² Zum anderen können die informellen Denk- und Redeweisen von Vertreter*innen der dominanten Gesellschaftsfraktion untersucht werden (u.a. Kaddor, Karabulut & Pfaff 2018; Attia 2009a; Sammet 2007; Leiprecht 2001; Scherschel 2006; Jäger 1996). Da hier zumeist alltägliche Bedeutungsproduktionen in Form von rassistischen bzw. rassismusaffinen Argumentationen, Erklärungs- und Deutungsmustern interessieren, greift die Forschung – anders als die im Kapitel 1.2.1 benannten, überwiegend standardisierten Studien – insbesondere auf qualitativ-explorative, diskursanalytische sowie sozialrekonstruktive Verfahren zurück.

Schauen wir nun zunächst nach den alltäglichen Diskriminierungserfahrungen marginalisierter Personen in Deutschland, liefert etwa die SVR-Studie *Wo kommen Sie eigentlich ursprünglich her?* (2018, Herv.i.O.) aufschlussreiche Informationen. Auf Basis repräsentativer Daten von mehr als 5300 Befragten ließ sich nachweisen, dass Personen, denen aufgrund äußerlicher Merkmale (48 %) sowie eines Akzents (59 %) ein »Migrationshintergrund« zugeschrieben wird, signifikant häufiger Benachteiligungen erleben als Personen, »deren Erscheinungsbild sich nicht durch Merkmale wie Hauffarbe oder Kopftuch von der Mehrheitsbevölkerung abhebt« (17 %) (ebd.: 4). Der Vergleich verschiedener Herkunftsgruppen zeigt zudem, dass Menschen mit türkischen Migrationsbezügen am häufigsten von Diskriminierungserfahrungen betroffen sind (54 %), Zugewanderte aus der EU hingegen nur halb so häufig (26 %). Darüber hinaus fühlen sich Menschen muslimischen Glaubens häufiger diskriminiert (55 %), als Zugewanderte mit christlicher (29 %) oder ohne Religionszugehörigkeit (32 %).

Eine weitere repräsentative Befragung der *Antidiskriminierungsstelle des Bundes* bestätigt, dass die Zugehörigkeit zum islamischen Glauben in verschiedenen Alltagskontexten wie Bildung, Arbeit und Freizeitbereich als »wirkmächtiges Exklusionskriterium« operiert (vgl. Beigang et al. 2017: 292). Dabei wird religiöse Diskriminierung in Freiheit und Alltagsöffentlichkeit häufig als verbale oder körperliche Gewalt erfahren. Besonders »Musliminnen« mit Kopftuch sind Ziel jener Übergriffe. Sie werden dabei zu Opfern von Mehrfachdiskriminierungen, da sich bei ihnen die Diskriminierungsmerkmale Geschlecht, Religion und (die ihnen zugeschriebene) ethnische bzw. nationale Zugehörigkeit miteinander verschränken (vgl. ebd.: 288ff.).

Zu Formen von Mehrfach- bzw. mehrdimensionaler Diskriminierung liegt eine empirische Untersuchung auf Basis von autobiographisch-narrativen Interviews vor (vgl. Dern et al. 2010). Die Autorinnen ermitteln, dass die Diskriminierungsmerkmale Alter, Herkunft, Geschlecht und sexuelle Orientierung sich wechselseitig verstärken. Betroffene mit Migrationsgeschichte berichten von diversen Diskriminierungserfahrungen in Behörden, am Arbeitsplatz und bei der Wohnungssuche: Die Benachteiligungen hätten hier oft einen subtilen Charakter, was sich daran zeigte, dass man sie häufiger duze,

42 Die Vor- und Nachteile dieses Methodenzugangs stellt Wegschaider in der *Faktensammlung Diskriminierung* der Bertelsmann Stiftung dar (vgl. 2018: 34f.). Geeignet ist er v.a., um empfundene Teilhabe und Exklusionsgefühle aufzuzeigen (vgl. SVR 2018: 9).

nicht ausreden ließe sowie mit allgemeinen Kommentaren über Zugewanderte behellige (vgl. ebd.: 6, 22ff.). Für sämtliche Befragte »werden öffentliche Orte sowie Straßen, Busse und Bahnen zu Orten alltäglicher, subjektiv erfahrener und prägender Diskriminierung«, an denen sich wiederholt Interaktionen mit Menschen ereignen, »die das Recht zu Fragen, Anmerkungen und Beurteilungen in Anspruch nehmen« (ebd.: 22). Die Autorinnen fassen zusammen:

»In allen Interviews wird die ›Sehnsucht nach Ganzheit‹, wie es ein Interviewpartner formuliert, ersichtlich. Menschen fühlen sich dem Recht entzogen, selbst entscheiden zu können, wie sie wahrgenommen werden und welche ihrer multiplen Identitäten sie präsentieren wollen. In allen Fällen handelt es sich um den Wunsch, sich einen Platz in der Gesellschaft zu ›erkämpfen‹, der je nach Fall durch Stärkung und Änderung am Selbst, durch Aufklärungsversuche, aber manchmal auch durch eine Form der Höherstellung und durch Erniedrigung der eigenen oder anderer Gruppen unternommen werden kann.« (Ebd.: 23)

Wechseln wir nun die Perspektive und fragen nach den Alltagsdiskursen nichtmuslimischer Personen, deren Wahrnehmungsposition je nach theoretischer Hintergrundfolie als ›weiß‹, dominant oder mehrheitsgesellschaftlich definiert wird, zeigen sich rassistische Diskursmuster als tief verankerte und normalisierte Denk- und Redeweisen. Zu den im Kontext antimuslimischer Rassismus einschlägigsten Arbeiten zählt Attias Analyse von Alltagsgesprächen, die auf 24 qualitativen Interviews mit deutschen, christlich-säkular sozialisierten Personen von Anfang der 1990er Jahre basiert (Attia 2009a). Attia kann anhand informeller Erzählungen und Berichte nachzeichnen, wie orientalistische und antimuslimische Konstruktionen in verschiedenen alltäglichen Deutungs- und Begründungszusammenhängen diskursiv in Erscheinung treten. So wird in der subjektiven Verarbeitung gesellschaftlich verfügbarer ›Orient-‹ und ›Islam-‹Bilder und deren thematischer Bezüge deutlich, dass weniger politische Ereignisse (z.B. die zu jener Zeit aktuellen Golfkriege) als kulturelle Produkte, Bildungs- sowie soziale Kommunikationsinhalte von den Interviewpartner*innen angesprochen werden – die Interviewpartner*innen assoziieren mit ›dem Islam‹ u.a., was sie in orientalistischen Märchen, Karl-May-Verfilmungen oder Hollywoodfilmen⁴³ gelernt haben (vgl. ebd.: 96ff.). Attia weist in weiterführenden Detailanalysen nach, dass die Befragten die islamische Religion überwiegend als Containerkonzept für allerlei Fremdheitszuschreibungen benutzen: So fallen wiederholt Begriffe wie ›Ausländer‹, ›Türk*innen‹, ›Araber*innen‹ etc., ohne an diesen differenzierende Einordnungen vorzunehmen (vgl. ebd.: 97). Dabei lassen sich nicht nur kulturalistisch-neo-rassistische Identifikationen des ›Anderen‹ erkennen, sondern es kommen auch klassisch-biologistische Erkennungslogiken zum Einsatz, die etwa auf ein ›typisches Aussehen‹ von ›Muslim*innen‹ rekurrieren. Differentialistische Redeweisen lassen sich zudem in der Gegenüberstellung ›Islam‹ vs. ›Westen‹ erkennen, die sich etwa im Kontext von Integrationsanforderungen entfalten (vgl. ebd.: 98). Positiv-exotisierende Bilder – etwa in Bezug auf die promiskutive ›orientalische‹ Frau – kommen zudem parallel zu dämonisierenden Bedrohungsszenarien – mit ›dem

43 Populär ist in diesem Zusammenhang v.a. die Buchverfilmung NICHT OHNE MEINE TOCHTER von Betty Mahmoody.

Islam< als Aggressor – zum Einsatz, wobei die Widersprüchlichkeit beider Bildkomplexe geglättet wird, indem »die positiven Bilder dem >Orient< und die negativen dem >Islam< zugewiesen werden« (vgl. ebd.: 99). Positive persönliche Kontakterfahrungen mit >Muslim*innen< werden von den Interviewpartner*innen ebenfalls nicht als solche rekonstruiert bzw. abgespeichert. Vielmehr werden sie als untypische Einzelerfahrungen klassifiziert, die von den negativen Bildern, die die Befragten von der Religion hatten, symbolisch entkoppelt sind (vgl. ebd.: 104). Attia konstatiert:

»In der Wahrnehmung der Diskrepanz zwischen Bildern und Erfahrungen liegt eine Möglichkeit, die Relativität der Bilder zu erkennen. Wird jedoch diese Diskrepanz zu Gunsten der Stereotype aufgelöst, dann werden die Erfahrungen lediglich dazu benutzt, die ursprünglichen Bilder zu bestätigen.« (Ebd.: 106)

Schlussfolgern lässt sich aus den empirischen Beobachtungen Attias, dass hegemoniale, orientalistische Medienbilder über die Religion des Islams und deren (vermeintlichen) Anhänger*innen auch dann von den Interviewpartner*innen angeeignet und alltagskommunikativ reproduziert werden, wenn positive persönliche Kontakterfahrungen mit >Muslim*innen< vorliegen. Zudem werden diverse antimuslimische Assoziationen von den Befragten aktiviert, wobei der Geschlechterdiskurs – kristallisiert im *Topos von der Unterdrückung der muslimischen Frau* – von exponierter Bedeutung ist. Sowohl männliche als auch weibliche Interviewte instrumentalisieren jenen Diskurs mit dem Ergebnis eines oppositionellen Selbstbildes, das von Emanzipation, Freiheit, Gleichberechtigung und anderen positiv besetzten Attributen zeugt.

Eine Fokussierung auf Alltagsdiskurse nimmt auch die von Siegfried Jäger und Mitarbeitenden vorgenommene Diskursanalyse zum Thema Einwanderung vor (vgl. Jäger 1996). Anhand von 22 nicht-standardisierten »Tiefeninterviews« wird versucht, die diskursive Verstrickung der Befragten in rassistische Bedeutungssysteme herauszupräparieren (vgl. ebd.: 7). Da es sich bei Rassismus um ein hochgradig politisiertes, emotional aufgeladenes Thema handelt, bei dem – im Falle nicht-strategischer Thematisierung – mit sozialen Sanktionen zu rechnen ist, neigten laut Jäger die Interviewpartner*innen dazu, ihre »eigentlichen Ansichten [...] mehr oder minder zu verdecken« (ebd.: 22). Aus diesem Grund zielen sowohl Datenerhebung (offen, selbstläufig) als auch Datenaufbereitung und -interpretation darauf, implizite Bedeutungen, sprachliche Strategien, Bildassoziationen sowie Kollektivsymbole⁴⁴ herauszuarbeiten. Was die Ergebnisse Jägers angeht, so identifiziert er verschiedene Fremdbilder in Bezug auf Migrant*innen. Diese sind u.a. von einem ökonomistischen Menschenbild geprägt – geduldet werden jene am meisten, die die geringsten »sozialen Kosten« verursachen – sowie von einem Deutungsrahmen, der zwischen Migrant*innen und Herkunftsdeutschen eine Konkurrenzsituation entwirft (vgl. ebd.: 219). Soziale Anerkennung wird zudem an Anpassungsbedingungen geknüpft, die die >Fremden< in kultureller Hinsicht zu erfüllen haben. Jäger weist zudem verschiedene Sprachstrategien nach, die die Interviewpartner*innen im Rahmen implizit-rassistischer Alltagsaussagen zum Einsatz bringen. Zu diesen gehören neben der »Ja-Aber-Strategie«, die ablehnende Aus-

44 Begriffserklärung siehe Kap. 2.3.2.2.

sagen zu schmälern versucht (»Ich habe ja nichts gegen Ausländer, aber...«) auch direkte Verleugnungen, Verniedlichungen sowie Entschuldigungen (vgl. ebd.: 243ff.).

Zu den aktuelleren empirischen Arbeiten über antimuslimische Alltagsdiskurse zählt zudem die Studie *Islamfeindlichkeit unter Jugendlichen* (Kaddor, Karabulut & Pfaff 2018), in der 20 qualitative Tiefeninterviews mit einer standardisierten Befragung von ca. 500 Jugendlichen in NRW trianguliert wurden. Im qualitativen Erhebungsteil ließen sich acht Topoi identifizieren, die den Islamdiskurs der Jugendlichen abbilden und in denen sich die »negativen und offen rassistischen, aber auch positiven und reflexiven« Äußerungen eben jener bündeln (ebd.: 10f.). Zu den rekonstruierten Themenbereichen zählen Gewalt, Geschlecht, Unzivilisiertheit und Segregation, aber auch Benachteiligung und Religion- und Glaubenspraxis. Die Autor*innen stellen einerseits fest, dass die Interviewten die Religion des Islams stark homogenisieren, »Muslim*innen« verandern und die Diversität muslimischer Glaubenspraxen ausblenden. Anderseits zeigen die Daten, dass auch kritische Perspektiven – etwa auf Medien und gesellschaftliche Diskriminierung – eingenommen werden und »Muslim*innen« zudem ganz selbstverständlich als Freund*innen oder Klassenkamerad*innen zu den Lebenswelten der Jugendlichen gehören (vgl. ebd.).

Die zitierten *Forschungsarbeiten* nehmen die alltagsdiskursiven Ausprägungen eines gesellschaftlichen Wissens über »Muslim*innen« in den Blick. Während repräsentative Studien die Diskriminierung von »Muslim*innen« in verschiedenen Alltagskontexten ermittelten konnten, fokussieren qualitative Arbeiten v.a. die Denk- und Redemuster von »weißen«, nicht-muslimischen Alltagsakteur*innen. Die berücksichtigten Arbeiten konzentrieren sich dabei zumeist auf die Identifikation rassistischer bzw. antimuslimischer Bilder und Narrative, wie sie auch in öffentlichen (z.B. medialen) oder strukturellen (z.B. Bildungssystem) Kontexten zirkulieren. Sie liefern eine wertvolle Grundlage, an die die vorliegende Arbeit mit ihrem Interesse an alltagskommunikativen Aneignungsmustern anknüpfen möchte. Dabei soll neben der Identifikation antimuslimischer Deutungsmuster der gesamte Prozess der kommunikativen Herstellung und Auseinandersetzung mit rassistischen Ideologemen im Fokus stehen. Es gilt, einen kommunikativen Alltagsrassismus herauszuarbeiten, wobei insbesondere die Zwischenräume – jene individuellen Handlungsspielräume zwischen einem gesellschaftlich verfügbaren antimuslimischen Wissen und dem konkret-subjektiven Sprechen der Leute – erhellt werden sollen. Aus welcher theoretischen Perspektive dies geschehen soll, wird in den nachfolgenden Kapiteln *en detail* erläutert.