

2 Islamophobia Studies. Konturen eines jungen Forschungsfeldes

Im Jahr 2012 stellte der britische Antisemitismusforscher Brian Klug in der Fachzeitschrift »Ethnicities« fest, dass der Begriff »Islamophobia« nunmehr »erwachsen geworden« sei. Dies sei im akademischen Leben der Fall, wenn »[a concept] functions as an organizing principle for scholarship and research, especially if different disciplines converge upon it and if the interest taken in it is not merely ›academic‹: in other words, if its content is motivated by circumstances in the ›real world‹« (Klug 2012: 666). Tatsächlich lässt sich feststellen, dass die wissenschaftliche Untersuchung der Abwertung und Diskriminierung von sowie Feindlichkeit gegenüber MuslimInnen sich im Laufe der letzten zwei Dekaden zu einem zunehmend konturierten, interdisziplinären und internationalen – wenn auch prekär ausgestatteten – Forschungsfeld zusammengefügt hat. Die Soziologen Steve Garner und Saher Selod machten dies jüngst anhand einiger Zahlen zur Menge an einschlägigen Veröffentlichungen deutlich. Während der Begriff »Islamophobia« zwischen 1990 und 1999 287 mal in wissenschaftlichen Artikeln auftauchte, die von der Datenbank Google Scholar erfasst werden, zählten sie vom Jahr 2000 bis 2009 5.650 Nennungen des Begriffs, und allein in den Jahren 2010 bis 2012 kam »Islamophobia« 6.240 mal vor. Klugs These einer »erwachsen werdenden« Forschungsrichtung stützend identifizieren sie eine »long ›first wave‹ of Islamophobia Studies« seit 2001, die im Jahr 2011 ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden habe (Garner/Selod 2015: 10).¹ Ein weiterer Beleg für die Entstehung

1 Tatsächlich war dieser Höhepunkt nur vorläufig. Seither nahm die Anzahl der Nennungen in jedem Jahr weiter zu. Zuletzt weist Google Scholar allein für das Jahr 2018 5.950 Einträge mit dem Begriff »Islamophobia« aus.

eines eigenständigen Forschungsfelds ist die Gründung eigenständiger Forschungsstellen und -projekte. An der University of California Berkeley wurde 2009 das »Islamophobia Research & Documentation Project« (IRD) unter der Leitung von Hatem Bazian eingerichtet, an der Georgetown University in Washington, D.C. leitet der Islamwissenschaftler George Esposito die Bridge Initiative, eine interdisziplinäre Einrichtung, die sich ebenfalls gezielt der Erforschung von Islamophobie widmet. In Europa entstanden erste große Forschungsprojekte im Rahmen der Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (European Monitoring Centre for Racism and Xenophobia, EUMC). Diese veröffentlichte 2002 eine von der Europäischen Kommission in Auftrag gegebene Studie zum antimuslimischen Backlash nach den Anschlägen vom 11. September 2001 (Allen/Nielsen 2002); 2006 folgte eine weitere Studie (EUMC 2006). Das steigende akademische Interesse lässt sich zudem an der Bündelung von Publikationstätigkeiten ablesen. Mit dem »Islamophobia Studies Journal« (herausgegeben vom erwähnten IRD an der UC Berkeley) und dem deutschsprachigen »Jahrbuch für Islamophobieforschung« existieren erste eigenständige Periodika für Islamophobia Studies, mehrere renommierte Fachzeitschriften widmeten dem Thema Schwerpunkte und Sonderausgaben. Man kann also wohl zu Recht von einer ersten Konsolidierungsphase der Islamophobia Studies auf internationaler Ebene sprechen, wenn auch deren Institutionalisierung im deutschsprachigen Raum bei weitem nicht so fortgeschritten und ihr Status weiterhin höchst prekär ist. Dass die in diesem Rahmen vorangetriebene Forschung »motivated by circumstances in the ›real world« ist, wie Klug meint, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen. Antimuslimische Rhetorik in Politik und Medien, Übergriffe auf MuslimInnen und Angriffe auf islamische Einrichtungen, staatliche Überwachung und Repression gegen MuslimInnen sowie die »Islamisierung« verschiedener sozialer Problemfelder (Tiesler 2007), d.h. die Rahmung etwa migrations-, bildungs-, wirtschafts- oder sozialpolitischer Fragen als »Islamdebatte«, gehören zu den behandelten Phänomenen, deren Existenz kaum jemand ernsthaft bezweifeln kann. Die von Klug formulierten Bedingungen für die »Reifung« eines Forschungsbereichs sind somit durchaus erfüllt. Sein Schluss, der Begriff »Islamophobia« wirke nunmehr als forschungsleitendes »organisierendes Prinzip« bedarf jedoch einer Einschränkung. Denn unter dem Label »Islamophobia Studies« sammeln sich nicht nur eine Vielzahl unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen und Wissenschaftskulturen, theoretischer Perspektiven und methodischer Zugriffe, sondern auch unterschiedliche Annahmen darüber, was der zu untersuchende Gegenstand

eigentlich ist. Denn eine geteilte Definition von Islamophobie existiert nicht. Gelegentlich wird dies zum Anlass genommen, nicht nur den Begriff, sondern das Forschungsfeld überhaupt in Frage zu stellen – manchmal mit der kaum verhohlenen Absicht, die Existenz antimuslimischer Phänomene zu leugnen oder sie in Konkurrenz zu anderen Formen der Abwertung und Exklusion wie Antisemitismus zu stellen und für weniger relevant zu erklären (z.B. Heinisch/Scholz 2012; Kahlweiß/Salzborn 2012; Pfahl-Traugher 2012). In diesem Zusammenhang ist jedoch Erik Bleich zuzustimmen, der vor dem Hintergrund der englischsprachigen Islamophobia-Debatte in Erinnerung ruft, dass selbst grundlegende sozialwissenschaftliche Begriffe wie ›Demokratie‹ oder ›Ideologie‹ stets »fluid and subject to scholarly disagreement« seien (Bleich 2011: 1584).

Ein Einwand gegen die Verwendung des Begriffs Islamophobie bleibt trotzdem bestehen. Er bezieht sich auf die etymologische Wurzel von ›Phobie‹ als ›Angst‹ (Kuhn 2015: 22; Müller-Uri 2014: 100; Rattansi 2007: 10). Dadurch würde das zu untersuchende Phänomen pathologisiert, individualisiert und auf eine Reaktion auf eine – reale oder imaginierte – Bedrohung reduziert. Das habe auch negative Konsequenzen für antirassistische Strategien. So betonen manche antimuslimische AkteurInnen, dass ihre Angst vor ›dem Islam‹ real und begründet, ihre ›Islamophobie‹ also eine angemessene Reaktion auf die drohende Islamisierung, kein unbegründetes Ressentiment oder gar rassistisch sei. Das reicht bis zur rassistischen Aneignung des Begriffs in Slogans wie »Islamophobic and proud of it« (Kalin 2011: 16; Bleich 2011: 1584). Allerdings ist die Bedeutung eines Begriffs nicht an seine Etymologie gebunden, sondern unterliegt Prozessen der Aushandlung und Auseinandersetzung, die frühere Bedeutungen überschreiben können. So konnte etwa der Begriff Homophobie als Bezeichnung für Abwertung und Hass gegenüber Homosexuellen – nicht bloß als ›Angst‹ – durchgesetzt werden. Zumindest in der englischsprachigen Debatte deutet sich gegenwärtig ein ähnlicher Prozess an. Insofern ist das Fehlen klarer Definitionen ein schlechter Grund, den Begriff der Islamophobia bzw. Islamophobie grundsätzlich in Frage zu stellen oder die Legitimität des Forschungsfelds in Zweifel zu ziehen. Es hält aber jene, die in diesem Feld forschen, dazu an, der kritischen Reflektion und Arbeit am eigenen Begriffswerkzeug ausreichend Platz einzuräumen.

Dies ist umso wichtiger, als die bis heute einflussreichste Definition von Islamophobie tatsächlich problematische Annahmen mit sich bringt. Das sogenannte »Runnymede-Modell« wurde 1997 von dem britischen antirassistischen Think-Tank »Runnymede Trust« im Bericht »Islamophobia: A Challen-

ge for Us All« vorgelegt (Runnymede Trust 1997). Die Veröffentlichung gilt weithin als Geburtsstunde der Islamophobia Studies und ist, wie Chris Allen anlässlich des zehnten Jahrestages der Publikation bemerkte, »possibly the most influential document of its kind« (Allen 2007: 6; vgl. Elahi/Khan 2017). Seine besondere Bedeutung lässt sich auf drei Faktoren zurückführen: Inhalt, Form und Timing. Der Bericht erschien 1997 zu einem Zeitpunkt, als spezifisch gegen MuslimInnen gerichtete Diskriminierungen zunehmend als Problem wahrgenommen wurden. Wie Chris Allen im Rahmen einer kritischen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Berichts zeigt, zirkulierte der Begriff ›Islamophobia‹ schon seit den 1980er Jahren in Stadtteilen Londons und Birminghams mit großen muslimische Communities. Im Kontext der Kontroverse um Salman Rushdie (nachdem Ayatollah Khomeini, religiöser Führer und Staatsoberhaupt der Islamischen Republik Iran, per ›Fatwa‹ zum Mord an dem Schriftsteller aufgerufen hatte) sowie im Gefolge öffentlicher Debatten zum Zweiten Golfkrieg 1990/1991 waren negative und stereotype Darstellungen des Islam im medialen und politischen Raum präsenter geworden (Allen 2010: 7-13; vgl. Modood 1990; Poynting/Mason 2007). Zugleich häuften sich Berichte über Diskriminierungen, verbale und physische Gewalt, deren Opfer verstärkt als *MuslimInnen* – und nicht in erster Linie anhand von Hautfarbe, ›ethnischer‹ oder nationaler Herkunft – adressiert wurden und sich weitgehend schutzlos fühlten. Das hatte auch damit zu tun, dass der von antirassistischen Initiativen in den 1970er Jahren erkämpfte ›Race Relations Act‹ von 1976 (vgl. Solomos 1989; Sooben 1990) zwar Diskriminierungen von ›racial groups‹ unter Strafe stellte, die Identität als ›muslimisch‹ aber nicht als ›racial‹ galt: »It therefore became unlawful to discriminate against blacks, Asians, Pakistanis, Bangladeshis, and so on, as well as Jews and Sikhs, but perfectly within the law to discriminate against someone on the basis of their being Muslim« (Allen 2010: 9-10). Der Runnymede Trust – ein unabhängiger Think-Tank, der sich seit seiner Gründung 1968 der Förderung von ›race equality‹ widmet – stieß deshalb einen Konsultationsprozess an, in dem Wissen über diese neuen Formen der Diskriminierung gesammelt und systematisiert werden sollte. Das Ergebnis, der Runnymede Report von 1997 mit dem Titel ›Islamophobia: A challenge for us all‹, griff den Begriff der Islamophobie aus den existierenden zivilgesellschaftlichen Debatten auf. Obwohl das Wort damals schon umstritten war – der Report bezeichnet es gleich zweimal als ›nicht ideal‹ (Runnymede Trust 1997: 1, 4) – wurde es als geeignet betrachtet, eine ›neue Realität‹, mit der man konfrontiert sei, zu benennen (Runnymede Trust 1997: 4). Die Publikation war damit die erste, die dem Bedürfnis zahlrei-

cher Betroffener Ausdruck verlieh, Formen der Diskriminierung und Abwertung von MuslimInnen spezifisch zu benennen und an eine breitere Öffentlichkeit zu bringen. Neben diesem Faktor des richtigen Timings erleichterte auch die Form des Berichts die breite Rezeption. Er wurde von professionellen JournalistInnen in zugänglicher Sprache verfasst, richtete sich nicht in erster Linie an AkademikerInnen und war grafisch ansprechend aufbereitet. WissenschaftlerInnen wiederum bot er erstmals eine explizite Definition des Phänomens Islamophobie, die sich als höchst einflussreich erweisen sollte.

Dreh- und Angelpunkt dieser Definition ist die »key distinction between closed views of Islam on the one hand and open views on the other« (ebd., Herv. i. O.). Islamophobie, verstanden als »unfounded prejudice and hostility« gegenüber dem Islam, liege demnach ein »geschlossenes« Islambild zugrunde. Dieses unterteilt der Bericht in acht Dimensionen. Ein geschlossenes Islambild bedeutet demnach, dass der Islam als (1.) »monolithisch und statisch«, (2.) »separat und anders«, (3.) »minderwertig«, (4.) »gewalttätig und aggressiv« bzw. (5.) »manipulativ« gesehen werde; zudem würden (6.) muslimische Kritiken »des Westens« als nicht diskussionswürdig verworfen, (7.) rassistische Diskriminierung von MuslimInnen geleugnet oder verteidigt sowie (8.) antimuslimische Diskurse als unproblematisch gesehen (Runnymede Trust 1997: 4-11). Diese Dimensionen werden im Runnymede Report ausgeführt und als überlappend sowie einander wechselseitig verstärkend beschrieben.

Die im Runnymede Report entwickelte Definition von Islamophobie wurde von Beginn an kontrovers diskutiert – in der medialen Öffentlichkeit, von VertreterInnen muslimischer Communities und in der Wissenschaft. Ein früher Einwand kam von dem britischen Politikwissenschaftler Fred Halliday. Er identifizierte drei Probleme des Konzepts. Erstens richteten sich die Phänomene, die mit dem Begriff Islamophobie gefasst wurden, nicht gegen den Islam als Religion, sondern gegen MuslimInnen als Personen – ergo wäre es angemessener, von »anti-Muslimism« zu sprechen. Zweitens berge der Begriff die Gefahr, dass religiöse AkteurInnen und Organisationen sich gegen säkulare Kritik immunisierten. Und drittens beruhe das Konzept auf der problematischen Annahme »that there is *one* Islam: that there is something out there against which the phobia can be directed (Halliday 1999: 898). Insbesondere der dritte Kritikpunkt erweist sich als stichhaltig. Denn tatsächlich legt die binäre Struktur der Runnymede-Definition nahe, dass es nicht nur »den Islam« als klar umgrenzte Entität gibt, sondern auch eine korrekte, von Vorurteilen freie Sichtweise auf ebendiesen. Diese »korrekte« Sichtweise – die »open views« im Gegenteil zu den islamophoben »closed views« – wird dann

zum Ausgangspunkt für Gegenstrategien erklärt. Chris Allen (2010) hat diese Kritik später aufgegriffen und weiter ausgeführt. Er argumentiert, dass die ›open‹ und ›closed views‹ im Runnymede-Modell unter der Hand mit dem Gegensatz von ›positiven‹ und ›negativen‹ Repräsentationen ›des Islam‹ gleichgesetzt werden. Daraus ergibt sich der logische Zusammenhang: Geschlossene Sichtweise des Islam = falsche Sichtweise des Islam = negative Repräsentation des Islam = (Grundlage für) Islamophobie. Und umgekehrt: Offene Sichtweise des Islam = korrekte Sichtweise des Islam = positive Repräsentation des Islam = (Grundlage für) Nicht-Islamophobie. Damit sind mehrere Probleme verbunden. Wir können sie als ontologischen, epistemologischen, methodischen und politischen Fehlschluss der Runnymede-Konzeption bezeichnen. Der ontologische Fehlschluss beruht auf der unausgesprochenen Annahme, dass es ein Wesen des Islam gäbe, das anhand einer Reihe von Eigenschaften bestimmbar wäre. Damit verbunden ist die epistemologische Position, diese positive Essenz des Islam wäre sowohl eindeutig erkenn-, als auch wahrhaftig darstellbar. Der methodologische Fehler liegt im Sprung von ›offenen Sichtweisen‹ zu ›positiven Repräsentationen‹, also der unausgesprochenen Annahme, eine ›korrekte‹, die Wahrheit über den Islam abbildende Darstellung würde diesen zwingend in ein positives Licht rücken. Und schließlich erlaubt dieses Modell, politischen Widerstand gegen Islamophobie nur ausgehend von einer Verteidigung dieser ›positiven‹ Eigenschaften ›des Islam‹ zu denken. Auf die negative Darstellung ›der Islam ist intolerant‹ entgegnet die Logik des Runnymede-Modells: ›Nein, der Islam ist tolerant‹. Damit spiegelt die Kritik aber bloß die binäre Logik islamophober Diskurse. Anti-islamische AkteurInnen werden Beispiele für ›intolerante‹ Praxen, die im Namen des Islam begangen werden, vorbringen, worauf ihre KontrahentInnen nur reagieren können, indem sie diese Praktiken leugnen oder als nicht ›wirklich‹ islamisch charakterisieren. Die Auseinandersetzung verläuft somit im Register der Authentizität: Der Kampf gegen Diskriminierung wird zum Streit um den wahren Charakter des Islam. Nach Allen reproduziert diese Islamophobie-Konzeption eben jenen Essentialismus – die Zuschreibung wesenhafter und unwandelbarer Eigenschaften zu homogenisierten sozialen Gruppen – der gerade für islamophobe Diskurse charakteristisch ist:

»In a somewhat inverse effect from the processes of ›closed views‹ and of Islamophobia per se, whilst Islamophobia is purported to have the effect of attributing all Muslims with such views as barbarism, misogyny and irrational behaviour, so the essentialised attributes homogenise all Muslims with op-

posite qualities and characteristics. The essentialised Muslim therefore becomes the blueprint for all Muslims, where the mainstreaming of the essentialised Muslim becomes the universally idealised standard. Consequently, the Muslim becomes an entirely passive actor in the process.» (Allen 2010: 77)

Die Mängel dieser Konzeption sind also nicht nur ein akademisches Problem und sie betreffen auch nicht bloß den Report des Runnymede Trusts. Allen zählt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – nicht weniger als 13 jüngere Veröffentlichungen auf, die sich direkt auf das Runnymede-Konzept stützen (Allen 2010: 15-16). Die Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (EUMC) übernahm 2006 in einer Studie zu MuslimInnen in Europa das Runnymede-Modell und wertete es dadurch weiter auf (EUMC 2006: 61). Darüber hinaus erweist sich die Logik des Runnymede-Modells oft auch dort als prägend, wo auf den Bericht von 1997 gar nicht mehr verwiesen wird. Das wird in den folgenden Abschnitten deutlich, die einen Überblick zur aktuellen Forschungslandschaft geben.

2.1 Dimensionen der Islamophobie: Aktuelle Studien zu antimuslimischen Diskursen, Praxen und Strukturen

Noch bevor der Begriff Islamophobia bzw. Islamophobie etabliert war, stellte Kai Hafez, Pionier des Forschungsfelds in Deutschland, fest: »Das Feindbild Islam ist inkonsistent, launisch, taucht auf und ab und wird einmal von dieser, einmal von jener Gruppe aktualisiert.« (Hafez 1996: 431). Das gilt bis heute – und macht einen systematischen Zugriff auf das Phänomen schwierig. Dieses Kapitel soll einen Überblick über das Netzwerk der Wissensproduktion zu antimuslimischen Diskursen, Praxen und Strukturen vermitteln. Dafür unterscheide ich sechs verschiedene Ansätze. Die Abgrenzung ist bisweilen unvermeidbar unscharf, für eine erste Annäherung an das aber Feld hilfreich. Sie orientiert sich daran, welche Aspekte des multidimensionalen Phänomens ins Zentrum gerückt werden. Dies sind: (1.) *Gewalt und Diskriminierung*. Dazu zählen körperliche oder verbale Übergriffe auf MuslimInnen (oder Menschen, die für MuslimInnen gehalten werden), Angriffe auf islamische Einrichtungen und persönliche Diskriminierungserfahrungen von MuslimInnen; (2.) *Diskursive Repräsentationen*. Hier liegt der Fokus auf medialen und kulturellen Darstellungen oder Konstruktionen von MuslimInnen und dem Islam; (3.) *Politi-*

sche Strategien. Die hier versammelten Arbeiten analysieren den Einsatz antimuslimischer Stereotype durch meist rechte oder rechtsextreme Parteien und Bewegungen; (4.) *Staatliche Politiken.* Dazu zählen auf MuslimInnen zielende Gesetze und Gesetzesinitiativen etwa hinsichtlich Kleidungs Vorschriften («Kopftuchverbot») oder Moscheebauten («Minarettverbot»), aber auch repressive Strategien im Rahmen des »Kriegs gegen den Terror«; (5.) *Einstellungen und Vorurteile.* Hier werden Forschungen vorgestellt, die antimuslimische Einstellungsmuster in der Bevölkerung untersuchen und dabei vor allem auf quantitative Methoden der Einstellungs- und Umfrageforschung sowie psychologische Theorien zurückgreifen; und schließlich (6.) *Alltag und Selbstverständnis.* Hierunter fasse ich Beiträge, die – meist durch qualitative Interviews oder Gruppendiskussionen – versuchen, die häufig unausgesprochenen, alltäglichen Dimensionen antimuslimischer Phänomene zu beleuchten.

2.1.1 Gewalt und Diskriminierung

Die erste große europäische Studie zu Islamophobie wurde 2002 unter der Leitung von Chris Allen und Harvard Nielsen durchgeführt. Sie wurde vom European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), einer Agentur der Europäischen Union, im September 2001 Auftrag gegeben. Anlass waren zahlreiche Berichte über Angriffe auf MuslimInnen und islamische Einrichtungen in ganz Europa nach den Anschlägen vom 11. September 2001. Die Forscher konnten dafür auf das Netzwerk des EUMC zurückgreifen, das »National Focal Points« (NFPs) in 15 europäischen Ländern umfasste. Jeder NFP – der aus ExpertInnen zu den Themen Rassismus und »Fremdenfeindlichkeit« in dem jeweiligen Land zusammen gesetzt war – wurde aufgefordert, einen Bericht zu erstellen, in dem drei Themen behandelt werden sollten: Gewalttaten und Aggressionen sowie Änderungen in der Einstellung gegenüber MuslimInnen; »good practice«-Beispiele für den Abbau von Vorurteilen, Gewalt und Aggressionen; und Reaktionen von PolitikerInnen und »opinion leaders«, um Polarisierungen und »negativen nationalen Trends« entgegen zu steuern (Allen/Nielsen 2002: 12). Auf Basis des so aus den damals 15 EU-Mitgliedsstaaten zusammengetragenen Materials erstellten Allen und Nielsen ihren Abschlussbericht. Darin kommen sie zum Schluss, dass der 11. September 2001 »brought about a greater sense of fear across the EU, where anxieties about the perceived threat from potential internal terrorists and reciprocal attacks in Europe became incorporated into those prejudices that were already identifiably existent in numerous nationally constrained mani-

festations of ethnic xenophobia« (Allen/Nielsen 2002: 12). MuslimInnen wurden zunehmend Opfer gewalttätiger Übergriffe und waren vermehrt Beleidigungen und Hassrede ausgesetzt. Auch islamische Einrichtungen wie Moscheen, und Kulturvereine waren verstärkt Ziel von Angriffen (Allen/Nielsen 2002: 7). Die Autoren konnten eine Reihe von Faktoren identifizieren, die für die Konjunktur der europäischen Islamophobie nach den Anschlägen vom 11. September 2001 charakteristisch waren und bis heute relevant sind.

Ein erstes wichtiges Ergebnis bezog sich auf die hohe Variabilität der beobachteten Phänomene. Der Report betont, dass Islamophobie zwar ein eigenständiges, gegen MuslimInnen gerichtetes Phänomen ist, aber in verschiedenen nationalen Kontexten sehr unterschiedlich auftritt. Besonders verweisen sie darauf, dass Islamophobie häufig mit jeweils bereits existierenden Formen von ›Fremdenfeindlichkeit‹ oder Rassismus verknüpft und oft neu zusammengesetzt wird. Als Beispiele nennt der Bericht etwa Griechenland, wo negative Einstellungen gegenüber TürkInnen, MazedonierInnen und AlbanierInnen durch die negativ-stereotype Darstellung von MuslimInnen als ›Terrorgefahr‹ beeinflusst und verstärkt wurde. Der Länderbericht zu Österreich vermerkt eine ähnliche Dynamik. Hier schreiben die Autoren, dass ›some pre-existent and latent feelings of xenophobia and Islamophobia were re-awakened by September 11, both of which seemed to be quite widespread.‹ (Allen/Nielsen 2002: 14). Dies betraf vor allem sogenannte ›Gastarbeiter‹ und hier vor allem ›TürkInnen‹. Die Autoren fassen zusammen, dass die Anschläge in New York »seemed to have a direct impact on the way that an increased sense of hostility and lack of tolerance was exerted against pre-existent, usually historically perceived foes« (Allen/Nielsen 2002: 42). Die Studie verweist somit auf eine bis heute wichtige Grundannahme: Islamophobie ist ein transnationales Phänomen, das aber national unterschiedliche Ausprägungen aufweist und sich mit lokal und regional spezifischen Traditionen der Abwertung und Diskriminierung verbindet. Antimuslimische Diskurselemente – Geschichten, Stereotype, Metaphern, Assoziationen und Themen, die MuslimInnen etwa als terroristische Gefahr konstruieren – zirkulieren global, so dass ein Anschlag in den USA Effekte auf das Ausmaß der Feindseligkeit gegenüber als türkisch identifizierten Menschen in Österreich hat. Gleichzeitig werden diese Elemente an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Räumen auf unterschiedliche Weise rezipiert, umgearbeitet und in den je lokalen Kontext eingepasst. Das bedeutet, dass die zirkulierenden Elemente von den Prozessen ihrer

Dissemination nicht unberührt bleiben, sondern selbst transformiert und amalgamiert werden.

Ein zweiter Faktor, auf den die Studie aufmerksam macht – auch wenn er nicht explizit benannt wird – ist das Zusammenspiel älterer und neuer Stereotypen. Ein NFC-Report aus Österreich, der im Abschlussbericht zitiert wird, stellt fest, dass »resentments, fears and constructions of the enemy, which have formed to historic burdens and a lack in information, now come to the surface. The terrorist attacks seem to confirm old prejudices« (Allen/Nielsen 2002: 44). So überlagern sich ältere Stereotype – z.B. bezogen auf türkischstämmige ArbeitsmigrantInnen – mit solchen, die nach den Anschlägen vom 11. September neu zirkulierten, etwa die Figur des muslimischen Terroristen als »Schläfer«. Der Blick auf die Beziehungen zwischen historisch unterschiedlich weit zurück reichenden Traditionslinien der Stereotypisierung und Abwertung ist ein Kennzeichen vieler seither erschienenen Studien.

Schließlich betont die Studie mehrfach die zentrale Rolle von »visual identifiers« für Islamophobie. Solche seien etwa islamische oder arabische Symbole, »traditionelle muslimische Kleidung«, Turbane oder lange Bärte. Das mit Abstand wichtigste visuelle Kennzeichen sei jedoch das islamische Kopftuch: »The hijab seems to have become the primary visual identifier as a target for hatred, with Muslim women being routinely abused and attacked across those countries in the EU where Muslim women could be identified in this way« (Allen/Nielsen 2002: 35). Auf die Bedeutung visueller Zeichen und insbesondere die extreme Aufladung des islamischen Kopftuchs als »der Stoff aus dem Konflikte sind« (Berghahn/Rostock 2009: 9) wurde seither immer wieder hingewiesen. Sie drängt die Frage in den Vordergrund, wer und was als »muslimisch« identifiziert und zum Ziel von Angriffen wird. Ob diese Identifikation »korrekt« ist, ist dabei nebensächlich (Tyrer 2013: 57-59). So wird mehrfach von Übergriffen auf Menschen berichtet, die sich als Sikh identifizieren, einen Turban tragen und offenbar deshalb für Muslime gehalten wurden (Allen/Nielsen 2002: 36). Mit der Betonung visueller Zeichen wird also nicht nur die Frage der Sichtbarkeit muslimischen Lebens angesprochen, sondern ein weiteres, dahinter liegendes Problem offengelegt: Wer und was gilt eigentlich als muslimisch bzw. islamisch?

Die EUMC-Studie war als erstes großes europäisches Forschungsprojekt zu Islamophobie ein wichtiger Anstoß für die wissenschaftliche Befassung mit dem Thema und setzte Fragen auf die Forschungsagenda, die bis heute das Feld prägen. Sie machte aber auch deutlich, dass die Forschung noch ganz am Anfang stand und sich einer Reihe von konzeptionellen, theoretischen

und methodologischen Problemen erst noch stellen musste. Die methodologischen Defizite werden von den Studienautoren selbst im Abschlussbericht angeführt: Die Berichte der NFPs waren zu uneinheitlich und unsystematisch, um sie in vergleichender Perspektive zu analysieren. Die gebotenen Evidenzen waren manchmal anekdotisch, selten systematisch zusammengetragen und ihre Auswahl meist nicht ausreichend begründet. Mindestens ebenso problematisch – von den Autoren jedoch nicht berücksichtigt – ist die Tatsache, dass die zentrale Kategorie nirgendwo bestimmt wird. Die Verwendung des Begriffs »Islamophobie« wird nirgendwo erklärt. So blieb auch unklar, welcher Stellenwert »Angst« in dieser Konzeption zukommt, wie dieser Begriff der »Angst« sich zu jenem des »Hasses« verhält, und wie die beiden Begriffe – die ja zunächst auf der Ebene individueller psychischer und affektiver Zustände angesiedelt sind – wiederum zu den ins Zentrum gerückten Praxen der Aggression stehen. Die erste EUMC-Studie stellte also mehr einen ersten Problemaufschlag als ein kohärentes Forschungsprogramm dar – von konklusiven Resultaten ganz zu schweigen. Im Jahr 2006 veröffentlichte die EUMC eine Nachfolgestudie, die Diskriminierungserfahrungen von MuslimInnen in Europa dokumentieren sollte. Auch in dieser wurde die weiterhin fehlende gemeinsame Arbeitsdefinition von Islamophobie, die uneinheitliche Datenerhebung und die hohe Dunkelziffer an islamophoben Übergriffen beklagt (EUMC 2006: 110).

Neben diesen Bemühungen auf Ebene der Europäischen Union wurde die Dokumentation und gesammelte Darstellung antimuslimischer interpersonaler Aggressionen und Abwertungen in den Einzelstaaten vor allem privaten Initiativen und Nichtregierungsorganisationen (NGOs) überlassen. In Österreich fand und findet dies in erster Linie im Rahmen des von der antirassistischen NGO »ZARA« (»Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit«) seit dem Jahr 2001 herausgegebenen »Rassismus-Reports« statt.² In diesen Reports werden jährlich Einzelfall-Berichte über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich gesammelt, konkret beschrieben und veröffentlicht. Die

2 Seit 2015 veröffentlicht auch die »Dokumentationsstelle Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus« jährliche Reports, in denen nicht nur islamfeindliche und antimuslimische Vorfälle, sondern auch Beispiele für »Zivilcourage« dokumentiert werden (Dokumentations- und Beratungsstelle Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus 2015: 3-4). Die Dokustelle ist ein Projekt der »Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen« (die auch zu den ZARA-Reports beiträgt), versteht sich als Teil muslimischer Selbstorganisation und will zum »Empowerment« von MuslimInnen in Österreich beitragen.

Betroffenen wenden sich teils direkt an ZARA, teils werden Berichte von anderen NGOs weitergeleitet. Eine der Partner-NGOs war von Beginn an die ›Initiative Muslimischer ÖsterreicherInnen‹ (IMÖ), wodurch die Dokumentation von Übergriffen auf MuslimInnen im Report kontinuierlich – und schon vor den Anschlägen vom 11. September 2001 – Platz fand. Auch konzeptionelle Fragen spielen hier immer wieder eine – wenn auch untergeordnete – Rolle. Im Jahr 2008 enthielt der Report, der neben den Fallberichten stets auch analytische Beiträge und Kommentare beinhaltet, erstmals einen Artikel zur Einordnung der Diskriminierung von MuslimInnen. Der Beitrag mit dem Titel »Religion als Feindbild – der Islam im Zentrum aktueller Debatten« fasst Islamophobie als »Diskriminierung aufgrund religiöser Zugehörigkeit« und lehnt sich stark an das Runnymede-Modell an (Fleischanderl et al. 2008: 68). Sechs Jahre später wurde ein weiterer Artikel zum Thema im Rassismus-Report veröffentlicht. Anlass war die laut ZARA signifikant ansteigende Zahl an dokumentierten antimuslimischen Übergriffen, die sich 2014 im Vergleich zu den Vorjahren verdoppelt habe (Kremling 2015: 64), was unter anderem auf die Debatte zur Terrororganisation ›Islamischer Staat‹ (IS) zurückgeführt wird. Die dokumentierten Übergriffe bestätigen damit die anhaltende Bedeutung der schon von der EUMC-Studie festgestellten transnationalen Dimension des Phänomens: Globale Dynamiken wie der Aufstieg des IS in Syrien und im Irak haben konkrete Auswirkungen auf Art und Ausmaß antimuslimischer Praxen in Österreich. Konzeptionell ist zudem interessant, dass die Autorin des Beitrags den Begriff Islamophobie vermeidet und stattdessen von antimuslimischem Rassismus spricht. Dies weist darauf hin, dass die Begriffskritik deutschsprachiger RassismusforscherInnen – die Autorin verweist auf jüngere Veröffentlichungen von Fanny Müller-Uri (2014) und Carina Klammer (2013) – erfolgreich in diese Debatte zu intervenieren vermochte. Der Rassismus-Report 2017 schließlich widmet dem Phänomen einen eigenen Schwerpunkt, der drei Beiträge umfasst. Doch zeigt sich hier, dass die Entscheidung, von antimuslimischem Rassismus anstelle von Islamophobie zu sprechen, keine echte konzeptionelle Verschiebung anzeigt. In einem einleitenden Aufsatz wird antimuslimischer Rassismus als »Vorurteile gegenüber dem Islam« behandelt (Schennach 2018: 62). Lasse man diese »unwidersprochen stehen, beeinflussen sie nicht nur Gedanken, Einstellungen und Emotionen Einzelner, sondern können schlussendlich Politiken gestalten und in Gesetze verankert werden« (Schennach 2018: 63). Dieses Verständnis von antimuslimischem Rassismus steht dem Runnymede-Modell weitaus näher als einem kritischen Rassismusverständnis, wie es etwa von Iman Attia, Yase-

min Shooman oder Fanny Müller-Uri vertreten und in Kapitel 3 ausführlich vorgestellt wird.

2.1.2 Diskursive Repräsentationen

Die diskursive Repräsentation von Islam und MuslimInnen in Medien ist der am besten erforschte Teilbereich der Islamophobia Studies. Es gilt international, was Kai Hafez (2009c: 283) mit Blick auf die deutsche Medienlandschaft festhält: Dass die »These vom ›Feindbild Islam‹ [...] mit den Methoden der empirischen Sozialforschung hinreichend belegt ist«. Es liegen inzwischen zahlreiche Studien zur Repräsentation von Islam und MuslimInnen vor u.a. zu Nachrichtenmedien in Großbritannien (Altikriti/Al-Mahadin 2015; Khia-bany/Williamson 2008; Poole 2002; Richardson 2004; Yaqin 2010), den USA (Alsultany 2012; DeFoster 2015; Joseph/D'Harlingue 2012; Karim 2010; Kassimeris/Jackson 2011; Lean 2012; Ogan et al. 2014; Powell 2011) und Deutschland (Attia et al. 2010; Hafez 2009c, 2013; Hodaie 2009; Marx 2008; Schiffer 2005; Shooman 2014a; Wagner 2011). Zu Österreich existieren dagegen nur wenige, auf Einzelaspekte beschränkte bzw. auf kleiner Datengrundlage erstellte Fallstudien (Mattes 2011; Saad 2010) bzw. unveröffentlichte Diplomarbeiten (Bauer 2015; El-Sehity 2009; Fixl 2006; Mattes 2010; Moshammer-Mischkof 2011; Raßmann 2011). Diese legen nahe, dass die in der internationalen und bundesdeutschen Forschung gewonnenen Erkenntnisse, die im Folgenden kurz dargestellt werden, weitgehend auf die österreichische Medienlandschaft übertragbar sind.

Eine vielfach betonte Beobachtung betrifft, erstens, die systematische *Verknüpfung des Themenkomplexes Islam und MuslimInnen mit negativ konnotierten Themen und Ereignissen*. Diese Tendenz wurde in der internationalen Medienlandschaft mit den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem folgenden »Krieg gegen den Terror« noch verschärft – eine Diagnose, die etwa Elizabeth Poole (2011) in einer Studie zur britischen Tagespresse bestätigen konnte. Für die USA stellte Kimberly Powell fest, dass »terrorism is framed primarily as a problem from Islam, with domestic [non-Muslim, Anm. B.O.] terrorism being treated as less threatening« (Powell 2011: 95) – ein Muster, das sich in einer Folgestudie als persistent erwiesen hat (Powell 2018). Dass über Islam und MuslimInnen vor allem im Kontext von Gewalt, Krieg und Terror berichtet wird, interpretieren indes nur wenige AutorInnen als interessengeleitet eingesetzte Strategie (Karim 2010: 174; Powell 2011: 108). Häufiger wird die Verknüpfung auf die immanenten Logiken der durch ökonomischen Wettbewerb

und Aufmerksamkeitskonkurrenz strukturierten Medienindustrie zurückgeführt, die »negativity as news value« einsetze (Hafez 2009c: 39; vgl. Richardson 2004: 232-233). Die selektive und eingeschränkte Themenwahl sei keiner Verschwörung zwischen Politik und Medien zuzurechnen, sondern eher den »habitual workings of the mainstream press and news media that lead to a sometimes inadvertent complicity with power agendas« (Morey/Yaqin 2011: 77).

Ein zweiter häufig hervorgehobener Aspekt sind monokausale Erklärungsmuster, in denen »*der Islam*« als einziger ursächlicher Faktor zur Erklärung negativ konnotierter sozialer oder politischer Praxen herangezogen wird. Suad Joseph und Benjamin D'Harlingue betonen diesen Punkt in ihren Analysen der Berichterstattung über die Anschläge von 9/11 in den Tageszeitungen »New York Times« und »Wall Street Journal« (Joseph/D'Harlingue 2008, 2012). Anas Altikriti und Salam Al-Mahadin zeigen in einer Untersuchung der britischen Berichterstattung zu so genannten »Hasspredigern«, dass diese nicht nur als essentiell muslimisch konstruiert werden, sondern als »konkrete Verkörperung« eines abstrakten, abgewerteten Begriffs von »Islam« (Altikriti/Al-Mahadin 2015: 635). John E. Richardson zeigt darüber hinaus, dass in britischen Qualitätszeitungen die »Muslim-ness«, besonders im Kontext von negativen Meldungen betont wird, während sie in positiv konnotierten Geschichten schwächer oder gar nicht betont wird (Richardson 2004: 231). Yasmin Shooman (2014a, 87) schließlich identifiziert auch in Teilen der deutschen medialen Sexismus-Debatte einen »ausschließliche[n] Fokus auf die islamische Religion als monokausale Erklärung für Frauenunterdrückung« (Shooman 2014a: 87).

Mit diesen Prozessen verbunden ist, drittens, die *Homogenisierung, Kulturalisierung und Dichotomisierung von MuslimInnen*. Die Identifikation als muslimisch überschreibt in der medialen Repräsentation tendenziell andere soziale Differenzmerkmale und konstruiert einen einheitlichen, essentialisierten Islam, repräsentiert durch die Figur des Muslims bzw. der Muslimin. Dies wurde im US-amerikanischen Kontext u.a. von Joseph und D'Harlingue (2008: 236) sowie DeFoster (2015: 75), für Großbritannien u.a. von Khiabany und Williamson (2008) sowie Richardson (2004: 232), für Deutschland u.a. von Shooman (2014a) und Schiffer (2008) hervorgehoben. Dabei wird der Islam als relativ einheitliche, von der »eigenen« zu unterscheidende und mit einem tendenziell inkompatiblen Wertesystem verbundene Kultur dargestellt. Poole (2002) identifiziert in ihrer umfassenden Studie zum Islambild in britischen Printmedien ein dominantes Muster in der Berichterstattung, das den Islam

als ›nicht-britisch‹ und MuslimInnen als ›kulturell Andere‹ darstellt. Dazu gehört die Repräsentation des Islam als ›statisch‹ und von MuslimInnen als ›resistant to progress, engag[ing] in antiquated and repressive practices that abuse human rights, and often us[ing] their religion to manipulative ends‹ (Poole 2002: 250). Der Islam werde als fremde Kultur konstruiert, die wiederum durchgängig als ›prime motive for (anti-social) behaviour‹ behandelt wird (Poole 2002: 250). Dieses Thema der ›inherently different cultural and religious values [of Muslims, Anm. B.O.] that conflict with ›British values‹ (a construct)‹ prägt, so Poole, die Repräsentation von MuslimInnen weiterhin und über die Zäsur 9/11 hinweg: ›My research shows the strength and consistency of this discourse throughout the time period [1994-2009, Anm. B.O.]‹ (Poole 2011: 58). Die Identifikation einer wertenden Dichotomisierung, in der MuslimInnen bzw. der Islam als ›Andere‹ in eine kulturelle Praxis der ›Fremddämonisierung‹ und ›Selbstidealisierung‹ (Shooman 2014a: 87) eingespannt werden, gehört zu den weit geteilten Einsichten der internationalen Forschung.

Schließlich betonen mehrere ForscherInnen, dass die von ihnen untersuchten *negativen Repräsentationen von Islam und MuslimInnen nicht auf politisch konservative oder rechts verortete Medien konzentriert* sind, und auch die Trennung zwischen ›Boulevard‹- und ›Qualitätspresse‹ keinen entscheidenden Unterschied macht. Für Großbritannien waren es wiederum Poole (2002, 2011) und Richardson (2004), die dazu die umfangreichsten Belege zusammentragen konnten. Poole untersuchte mittels quantitativer und qualitativer Diskursanalysen vier Tageszeitungen: Die beiden ›Broadsheets‹ ›The Guardian‹ (links-liberal) und ›The Times‹ (konservativ) sowie die auflagenstarken Boulevardblätter ›The Sun‹ und ›The Daily Mail‹. Ein zentrales Ergebnis der Studie war, dass die Formen der Berichterstattung und die Konstruktion von MuslimInnen darin zwar ›nicht homogen‹ sind (Poole 2002: 248), die oben skizzierten Muster aber in allen untersuchten Medien zu finden seien. Für den als links-liberal eingestuften ›Guardian‹ kommt sie zum Schluss, dass ein großer Teil der dort veröffentlichten Artikel einer ›exclusive form of liberalism‹ (Poole 2002: 248) folgt, die für MuslimInnen nicht im gleichen Maße eintritt wie für andere von Diskriminierung betroffene Gruppen. Das antirassistische Selbstverständnis der ›Guardian‹-Blattlinie scheine dort, wo es um MuslimInnen geht, durch einen vehement vertretenen Säkularismus und die Darstellung ›islamischer‹ Praxen als irrational und barbarisch überlagert zu werden. Für den deutschsprachigen Raum liegen Fallstudien zu einzelnen Publikationen vor, die zu ähnlichen Ergebnissen in Bezug auf links-liberale und insbesonde-

re feministische Publikationen kommen (Jäger 2010; Marx 2008; Schneiders 2010a).

Viele der hier vorgestellten Studien zur Repräsentation von Islam und MuslimInnen beziehen sich direkt oder indirekt auf die Logik des Runnymede-Modells. John E. Richardson etwa kommt in seiner Diskursanalyse zum Schluss, dass dort, wo Medien den Islam bzw. MuslimInnen als »homogenous«, »separate«, »inferior«, »the enemy«, (etc.)« darstellen, diese Repräsentationen der Runnymede-Definition entsprechend als »closed views« und ergo »islamophob« gelten könnten (Richardson 2004: 232). Auch Elizabeth Poole greift auf die vom Runnymede Report angeführten Topoi zurück (Poole 2002: 250). Andere Studien entgehen den Problemen des Runnymede-Modells, indem sie auf postkoloniale und rassismuskritische Ansätze zurückgreifen. Islamophobe Repräsentationen werden dann etwa als Prozesse der »Rassifizierung« (Joseph/D'Harlingue 2008; Meer/Modood 2010; Rana 2011; Shooman 2014a) oder als Fortführung »orientalistischer« Diskurse (Attia 2009; DeFoster 2015; Karim 2010; Marx 2008; Powell 2011) begriffen. Beide Ansätze – »Rassifizierung« und »Orientalismus« – werden in Kapitel 3 ausführlich diskutiert. An dieser Stelle soll festgehalten werden, dass sie konzeptionelle Auswege aus der »Runnymede-Falle« bieten, da sie die Konstruktion von MuslimInnen als »rassifizierte« oder »orientalisierte« Andere in den Zusammenhang gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse stellen. Dadurch ist ihre Kritik antimuslimischer Repräsentationen nicht auf das Register der Authentizität angewiesen. Der »verzerrten« islamophoben Darstellung muss kein »authentischer« Islam gegenübergestellt werden. Die Kritik kann sich direkt gegen die mit epistemischen, körperlichen und institutionellen Gewaltverhältnissen verwobenen Prozesse des »Otherings« – also die Konstruktion von MuslimInnen als homogenisierte und essentialisierte Andere – richten.

2.1.3 Politische Strategien

Ein dritter Strang der Islamophobia Studies untersucht *Strategien politischer AkteurInnen*. Überwiegend geht es hier um Parteien und Bewegungen der politischen Rechten sowie mit diesen verbundene Netzwerke, Initiativen und Organisationen. Grob können drei Schwerpunkte in diesem Teilbereich unterschieden werden: Internationale Propaganda- und Lobbying-Netzwerke, die islamophobe Inhalte verbreiten; Modernisierungsstrategien rechter und rechtsextremer Parteien; sowie antimuslimische Basis- oder BürgerInnenbe-

wegungen. Zwar sind diese drei Gegenstände oft eng miteinander verbunden, die Forschungsliteratur konzentriert sich aber meist auf je einen davon. Sie werden daher im Folgenden getrennt voneinander dargestellt.

Die Dokumentation der Strategien und Netzwerke antimuslimischer Gruppen hat sich insbesondere in den USA in den letzten Jahren zu einem lebendigen akademischen und publizistischen Genre entwickelt. Nathan Lean prägte dafür das eingängige Schlagwort der ›Islamophobia Industry‹. In dem gleichnamigen Buch identifiziert er diese als Netzwerk aus PolitikerInnen, AktivistInnen, konservativen und christlich-evangelikalen NGOs, Fernseh- und RadiomoderatorInnen sowie pro-israelischen Gruppen, die im Widerstand gegen die vermeintliche ›Islamisierung‹ der USA gemeinsame Interessen erkennen und Ziele verfolgen. Lean nennt die AkteurInnen eine »tight-knit and interconnected confederation of right-wing fear merchants« (Lean 2012: 10). Durch gezielte Lobbyarbeit, Straßenmobilisierungen und öffentlichkeitswirksame Kampagnen – in denen etwa anti-islamische Botschaften als bezahlte Anzeigen auf Plakatwänden und öffentlichen Verkehrsmitteln in den öffentlichen Raum getragen wurden – sei es den AkteurInnen gelungen, Einfluss auf die US-amerikanische Gesetzgebung auf Einzelstaats- und Bundesebene zu nehmen. Auch die bundesstaatlichen Überwachungs- und Repressionsmaßnahmen, die gegen MuslimInnen im Namen der nationalen Sicherheit und des Kriegs gegen den Terror durchgeführt wurden, führt Lean maßgeblich auf den Einfluss der ›Islamophobia Industry‹ zurück. Sehr ähnlich argumentiert die muslimische Bürgerrechts-NGO CAIR (Council of American-Islamic Relations) in einem 2013 veröffentlichten, umfangreichen Report mit dem Titel »Legislating Fear. Islamophobia and its Impact in the United States« (CAIR 2013). Der Bericht, zu dem auch Lean als beratender Experte beitrug, geht davon aus, dass gegen MuslimInnen gerichtete Politik und Gesetzgebung maßgeblich auf den Einfluss dieser Gruppen zurückzuführen sind. Gleiches gilt für eine Studie der den Demokraten nahestehenden NGO ›Center for American Progress‹, die ein einflussreiches islamophobes Netzwerk identifiziert, das die Öffentlichkeit systematisch in die Irre führe und antimuslimische Desinformation zu einem lukrativen Geschäftsmodell entwickelt habe (Ali et al. 2011: 5). Zu der so in die Welt gesetzte Desinformation gehöre die Behauptung, der Islam wäre keine Religion sondern eine (totalitäre) politische Ideologie; die Gleichsetzung von islamistischem Extremismus mit dem Islam; die Darstellung von MuslimInnen als Teil einer Verschwörung zur Unterwanderung des Staates (etwa durch die Einführung der Shari'a); und die Unterstel-

lung, MuslimInnen seien mit internationalen Mächten (repräsentiert etwa durch die Muslimbruderschaft) verbunden (CAIR 2013: 37-40). Wie Stein und Salime (2015) zeigen, ist eine beliebte Kommunikationsstrategie der so agierenden AkteurInnen die Verbreitung ›dokumentarischer‹ Filme und Videos, in der ›die Wahrheit‹ über den Islam vermittelt werden soll. Diese »pseudo-documentaries« trügen zu einem Diskurs der Angst bei und seien charakteristisch für den »paranoid style« der politischen Rechten in den USA (Stein/Salime 2015: 384). Dass die ›Islamophobie-Netzwerke‹ nicht auf Nordamerika beschränkt sind, zeigen Nathan Lean und Yasemin Shooman anhand der wechselseitigen Bezugnahme US-amerikanischer und europäischer antimuslimischer Internet-Seiten und Blogs (Lean 2012; Shooman 2014b). Ein global vernetzter, antimuslimischer Verschwörungsdiskurs kann, wenn er von einzelnen AkteurInnen zu einem geschlossenen Weltbild gearbeitet wird, auch eliminatorischen Charakter annehmen. Das Manifest des Terroristen Anders Breivig, der im Juli 2011 77 Menschen bei Anschlägen in Oslo und Utøya ermordete, ist ein Kompendium aus den Schriften des internationalen Islamophobie-Netzwerks (Bangstad 2014; Fekete 2012). Auch der Massenmörder von Christchurch, der im März 2019 in Neuseeland 51 betende MuslimInnen in einer Moschee erschoss, verfasste ein »Manifest«, in dem er MuslimInnen als »Invasoren« und Protagonisten eines »großen Austauschs« der weißen, christlichen Bevölkerung im Westen darstellt (Opratto 2019).

Die Hinwendung rechtsextremer und rechtspopulistischer Parteien zum Themenfeld Islam und MuslimInnen ist ein weiteres Hauptthema der Islamophobia Studies. Parteien wie der Rassemblement National (RN; ehemals Front National, FN) in Frankreich, der belgische Vlaams Belang (VB), die Lega (ehemals Lega Nord) in Italien, die Schwedendemokraten (SD) und nicht zuletzt die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) setzen seit Mitte der 2000er Jahre zunehmend auf das ›Feindbild Islam‹ und das Schreckensszenario einer ›Islamisierung‹ Europas. Islam und MuslimInnen werden dabei vor allem mit zwei Themen in Verbindung gebracht: kulturelle Identität und nationale Sicherheit (Williams 2010: 120). Nach José Pedro Zúquete (2008) können fünf Dimensionen der Hinwendung der extremen bzw. populistischen Rechten zum Thema Islam identifiziert werden: *Erstens* ein »turn to Christianity«, in dem traditionell antiklerikal aufgestellte Parteien die ›christliche Identität‹ ihres jeweiligen Nationalstaats und/oder Europas betonen. Ein besonders anschauliches Beispiel dafür lieferte der damalige FPÖ-Obmann Heinz-Christian Strache 2009, als er im Rahmen einer Demonstration gegen den Bau eines islamischen Kulturzentrums in Wien-Brigittenau ein Kreuz mit sich trug und wäh-

rend seiner Rede bei der Abschlusskundgebung in die Kameras hielt. Im gleichen Jahr hatte die historisch eigentlich eher antiklerikal und antikatholisch orientierte Partei den EU-Wahlkampf mit dem Plakatslogan »Abendland in Christenhand« bestritten (Fürlinger 2013: 89). Der Spruch wurde seither auch in Deutschland von rechtsextremen Bewegungen verwendet (Häusler 2011). *Zweitens* verbinden rechte Parteien eine zumindest vordergründige Distanzierung von Antisemitismus mit einer philosemitischen bzw. pro-zionistischen Neupositionierung (Zúquete 2008: 327). Hier bleibt umstritten, ob Islamophobie den Antisemitismus auf der politischen Rechten tendenziell ersetzt oder komplementiert (Bowen 2005; Boyarin 2005; Boyer 2005; Brodtkin 2005; Bunzl 2005, 2007; Gingrich 2005; Özyürek 2005; Schiller 2005). Auffällig ist, dass westeuropäische Rechtsparteien in den letzten 15 Jahren antisemitische Positionen in ihrem Auftritt nach außen tunlichst vermeiden. Die Frage, ob es sich dabei um ein rein instrumentelles Verhältnis zu »Juden und Israel als Alibi« (Shooman 2014b: 51; vgl. Häusler 2014: 70) oder einen genuinen »shift on the far right away from antisemitism« (Hafez 2014: 485) handelt, ist Gegenstand anhaltender Kontroversen. Zumindest für Österreich hat sich gezeigt, dass die FPÖ antisemitische und antimuslimische Diskurse effektiv miteinander verschränken kann, etwa anhand der »Soros-Legende«, wonach der jüdische Milliardär George Soros für die islamische »Masseneinwanderung« verantwortlich sei (Peham 2018). *Drittens* bietet das gemeinsame Feindbild des Islam rechtspopulistischen Parteien die Möglichkeit zur europäischen Vernetzung über ethno-nationalistische Grenzen hinweg (Zúquete 2008: 332). Dies betrifft sowohl eine ideologische Europäisierung der Rechten, die den Schutz Europas vor der »Islamisierung« ins Zentrum ihrer Agitation stellt, als auch die Bildung politischer Bündnisse auf Parteiebene und Koordinierungsstrukturen, etwa im europäischen Parlament (Hafez 2014). *Viertens* ermöglichte die Besetzung der »Islam-Themen« im Kontext gesellschaftlich weit verbreiteter antimuslimischer Tendenzen es rechtspopulistischen Parteien, sich als legitime und respektable Kräfte der »Mitte« zu etablieren; umgekehrt übernehmen konservative, liberale und sozialdemokratische Parteien zunehmend rechte Positionen in der »Islamfrage« (Ansari/Hafez 2012). Für dieses »de facto mainstreaming of opinions and policies previously deemed too »extreme« (Zúquete 2008: 332) ist abermals die FPÖ ein anschauliches Beispiel. *Fünftens*: Als »Anti-Islamisierungs-Parteien« verbreiten rechtspopulistische Kräfte häufig paranoide »Imaginationen des Untergangs« (Klammer 2013). Dann droht, wie in der Propaganda Marine Le Pens, die Umwandlung Europas in eine »Islamische Republik« (Zúquete 2008: 338). Für die FPÖ hat Carina Klammer die-

se Dimension als »kulturpessimistischen Untergangsdiskurs« analysiert, der sich sowohl gegen den »vormodernen Osten« wie auch gegen den »dekadenten Westen« abgrenzt (Klammer 2013: 93; Herv. i. O.).

Zuletzt soll auf Arbeiten hingewiesen werden, die antimuslimische Bürgerinitiativen und Straßenmobilisierungen wie »Pegida« (Geiges et al. 2015; Häusler 2017; Korsch 2016; Schenke et al. 2018; Vorländer et al. 2015), die »English Defence League« (Allen 2011; Busher 2015, 2018; Pilkington 2016) oder lokale Initiativen gegen Moscheebauten (Häusler 2008, 2011) analysieren. Als die »Bürgerinitiative Dammstraße« im Jahr 2007 in Wien-Brigittenau unter dem Motto »Moschee ade« gegen den Bau eines islamischen Kulturzentrums mobilisierte, erhielt sie schnell logistische und finanzielle Unterstützung von der FPÖ (Kübel 2009). Auch Pegida und EDL haben in der Alternative für Deutschland (AfD) bzw. der British National Party (BNP) ihnen nahestehende Parteiprojekte. Zugleich lassen sich diese Bewegungen aber nicht auf parteipolitische Mobilisierungen reduzieren. Den antimuslimischen »Empörungsbewegungen« dient der Themenkomplex Islam und MuslimInnen hier nicht so sehr als strategischer Einsatz im Wettbewerb der Parteien, sondern als Projektionsfläche, in die ein »Gefühl politischer Ohnmacht sowie die aggressiv gewendete Unzufriedenheit mit der konkreten politisch-medialen Verfasstheit der praktizierten Demokratie« in Deutschland und Europa eingeschrieben wird (Vorländer et al. 2015: 142). In Österreich blieben die Mobilisierungserfolge antimuslimischer »Bürgerinitiativen« vergleichsweise bescheiden, was wohl auch an der parlamentarischen Stärke der rechtspopulistischen FPÖ liegt. Heinz-Christian Strache sah Anfang 2015 in Versuchen, Pegida-Demonstrationen in Wien zu organisieren, eher ein Konkurrenzprojekt denn eine Mobilisierungsmöglichkeit für seine Partei; Demonstrationen seien nicht nötig, so erklärte er, denn hierzulande sei ohnehin die FPÖ »die wahre Pegida« (Opratko 2015).

Auch in diesem Teilbereich der Islamophobia Studies zirkulieren höchst unterschiedliche Definitionen, Theorien und Konzepte. Feststellbar ist, dass der Fokus auf konkrete politische AkteurInnen Konzeptionen zu begünstigen scheint, die die Handlungsmacht solcher AkteurInnen stark betonen, während die Bedingungen für die Rezeption und Reproduktion dieser Diskurse weniger Aufmerksamkeit erhalten.

2.1.4 Staatliche Politiken

Zahlreiche Studien gehen der Frage nach, inwiefern Islamophobie Teil staatlicher Politiken wird. Im US-amerikanischen Kontext steht hier meist sicherheits- und militärpolitisches Handeln im Zentrum. Arun Kundnani (2014) beschreibt und kritisiert ausführlich Maßnahmen, die nach dem 11. September 2001 in den USA sowie in Britannien gesetzt wurden. Er argumentiert, dass die Anti-Terror-Maßnahmen von FBI und CIA, das ›Intelligence Division and Counter-Terrorism Bureau‹ der New Yorker Polizei sowie das ›Prevent‹-Programm der britischen Regierung letztlich einer islamophoben Logik verpflichtet sind, die islamistische TerroristInnen auf ihre muslimische Identität reduziere. Deepa Kumar argumentiert ähnlich in Bezug auf die Legitimierung US-amerikanischer Außen- und Sicherheitspolitik. Nicht nur würden einzelne MuslimInnen in ihren BürgerInnenrechten beschnitten – bis hin zu Überwachung, Entführung, Folter und gezielten Tötungen –, der US-geführte ›Krieg gegen den Terror‹ hätte auch zur Folge, dass MuslimInnen in aller Welt kollektiv als ›gefährliche Subjekte‹ und potenzielles Sicherheitsrisiko konstruiert würden (Kumar 2012: 113-138). Für Großbritannien wurde dieser Prozess von Yasmin Hussain und Paul Bagguley nachgezeichnet. Sie untersuchten, wie MuslimInnen nach den Londoner Anschlägen vom 7. Juli 2005 als Kollektiv »versicherheitslicht« (»securitized«) wurden. Damit meinen sie, dass britische MuslimInnen »von PolitikerInnen, den Medien und vielen nicht-MuslimInnen zunehmend als Sicherheitsrisiko gesehen« und entsprechend behandelt werden (Hussain/Bagguley 2012: 716).

In Kontinentaleuropa ist die Forschung weit weniger als im angloamerikanischen Raum vom ›Krieg gegen den Terror‹ geprägt. Im Zentrum stehen hier Kontroversen um die Sichtbarkeit von MuslimInnen im öffentlichen Raum und deren Zugehörigkeit zu einer nationalen oder europäischen Gemeinschaft. Drei Themenfelder waren hier politisch besonders umstritten und wurden entsprechend intensiv beforscht: Der Bau neuer Gebetshäuser und Moscheen, das Tragen von Kopftüchern und Verschleierungen sowie Einwanderungs- und Staatsbürgerschaftsgesetze.

Zu sogenannten Moscheebaukonflikten in europäischen Städten liegen inzwischen mehrere Einzelstudien vor (Allen 2017; Allievi 2013; Astor 2016; Cesari 2005; Furlinger 2013; Galembert 2005; Jackson 2018; Jonker 2005; Kübel 2009; McLoughlin 2005; Narkowicz/Pędziwiatr 2017; Naylor/Ryan 2002). Darüber hinaus gab es seit Mitte der 2000er Jahre u.a. in der Schweiz und in Österreich politische Initiativen zur gesetzlichen Verhinderung bzw. Ein-

schränkung neuer Moscheebauten. Im November 2009 stimmten 57,5 % bei einem von der rechtspopulistischen Schweizer Volkspartei (SVP) lancierten Volksentscheid für ein Verbot des Baues neuer Minarette. Schon zuvor, im Sommer und Herbst 2007, hatte das Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) – eine FPÖ-Abspaltung unter deren ehemaligen Vorsitzenden Jörg Haider – versucht, im Bundesland Kärnten ein Moschee- und Minarettbauverbot auf Landesebene durchzusetzen. Im Gegensatz zur Schweizer Initiative blieben die Bemühungen in Österreich allerdings vergebens. In beiden Fällen war die Debatte, so zeigen Analysen von Jean-François Mayer (2011) und Farid Hafez (2010a), geprägt von antimuslimischen bzw. islamophoben Topoi, wobei von der politischen Rechten sowohl Diskurse über die ›kulturelle Fremdartigkeit‹ und Inkompatibilität des Islam, als auch die Verknüpfung von MuslimInnen mit Gewalt und Terrorismus aufgerufen wurden. Für den Schweizer Volksentscheid hebt Mayer besonders hervor, dass die Frage des Minaretts in der öffentlichen Debatte extrem stark symbolisch aufgeladen war. Der Kampagne für das Verbot sei es gelungen, »[to] build on reactions and emotions across the political spectrum and to express a variety of concerns or feelings«, von denen viele nichts mit dem Thema Islam selbst zu tun hatten (Mayer 2011: 11). Ähnlich wie in den Analysen zu Pegida und anderen antimuslimischen Bürgerbewegungen verdichten sich auch hier viele unterschiedliche Konfliktlinien – etwa Unzufriedenheit mit den politischen Eliten und der Funktionsweise staatlicher Institutionen – ereignisbezogen in der ›Islamfrage‹.

Die ›Kopftuchdebatte‹ ist eine ebenfalls höchst kontrovers geführte politische Auseinandersetzung. Bei keinem anderen Thema wird die Verwobenheit unterschiedlicher Konfliktlinien und das Aufbrechen traditioneller Diskurskoalitionen deutlicher. In der Frage, ob bzw. wo muslimische Frauen traditionelle Kopfbedeckungen oder Verschleierungen – vom Kopftuch (Hijab) über Gesichts- (Niqab) bis zu Vollverschleierung (Burqa) – tragen dürfen, finden sich rechtsextreme bis linksradikale, feministische bis patriarchale, liberale bis konservative politische AkteurInnen bisweilen auf der gleichen Seite der Auseinandersetzung wieder. Erstes Zentrum der Debatte in Europa war Frankreich, wo Lehrerinnen wie Schülerinnen das Tragen des islamischen Kopftuchs seit 2004 verboten ist. Die parlamentarische Initiative für das totale Kopftuchverbot an französischen Schulen wurde damals auch von den meisten linken Parteien, öffentlichen Intellektuellen sowie prominenten feministischen Autorinnen und Aktivistinnen unterstützt (vgl. kritisch Delphy 2015). Ein umfangreiches politikwissenschaftliches Forschungsprojekt zu diesem Thema war »VEIL – Values, Equality and Differences in

Liberal Democracies«, das unter der Leitung von Birgit Sauer und Sieglinde Rosenberger von 2006 bis 2009 politische und mediale Kopftuchdebatten in acht europäischen Ländern untersuchte (Rosenberger/Sauer 2012). In einem programmatischen Beitrag zu einem aus dem VEIL-Projekt entstandenen Sammelband stellen Petra Rostock und Sabine Berghahn die bundesdeutschen Debatten um das Kopftuch in den Kontext der »Notwendigkeit« Deutschlands, »ein neues Selbstverständnis als Einwanderungsland zu entwickeln, als eine Gesellschaft, die ethnisch heterogen und religiös pluralistisch ist« (Berghahn/Rostock 2009: 9). In den Neuverhandlungen deutscher Identität in den 2000er Jahren sei dem islamischen Kopftuch eine emblematische Bedeutung als Symbol für »die Inkommensurabilität zwischen einem christlich-okzidentalen ›Wir‹ und einem muslimischem ›Anderen‹« zugekommen (Berghahn/Rostock 2009: 10). Normen, Werte und Schlagworte wie »Geschlechtergleichheit«, »Säkularismus« oder »Integration« würden instrumentalisiert, um die »Zugehörigkeit zum jeweiligen Nationalstaat zu definieren« und das Kopftuch als Symbol des Anderen, nicht-zugehörigen auszuschließen (Berghahn/Rostock 2009: 12). Für Österreich stellten Nora Gresch und Leila Hadj-Abdou damals eine paradoxe Situation fest: Einerseits weise das Land eines der liberalsten – d.h. kaum regulierten – »Kopftuchregime« in Europa auf, in dem bis dahin keine ernsthaften Vorstöße für ein gesetzliches Kopftuchverbot unternommen worden waren. Andererseits existiere eine muslimische Bevölkerung, die auf vielen Ebenen von Diskriminierung betroffen sei und eine Gesellschaft, in der »Kopftuchträgerinnen in Österreich nur marginal in öffentlichen Funktionen, in politischen Ämtern oder am Arbeitsmarkt wahrnehmbar sind« (Gresch/Hadj-Abdou 2009: 74). Sie erklären diesen Widerspruch schlüssig, indem sie zwischen Anerkennung und Teilhabe unterscheiden. Die formale Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft hat in Österreich eine außergewöhnlich lange Geschichte. Seit 1912 – als das Habsburgerreich die mehrheitlich islamisch geprägten Provinzen Bosnien und Herzegowina umfasste – ist der Islam in Österreich offiziell als Religion anerkannt. Daraus ergibt sich eine stabile und gut institutionalisierte Religionsgemeinschaft-Staat-Beziehung, die restriktiven Eingriffen in die (symbolische) Präsenz der Religion in der Gesellschaft entgegenwirkt. Zugleich wirken aber auch ein restriktives »Citizenship Regime«, das Fehlen einer Tradition der Antidiskriminierung sowie sozioökonomische Faktoren, die MuslimInnen die substanzielle Teilhabe an der österreichischen Gesellschaft erschweren (Gresch/Hadj-Abdou 2009: 91). In den zehn Jahren seit Abschluss des Forschungsprojekts hat sich die Situation in Österreich jedoch verän-

dert. Seit 1. Oktober 2017 gilt ein ›Burkaverbot‹, das jede Art der Gesichtsverhüllung (bis auf wenige Ausnahmen) im öffentlichen Raum untersagt. Das »Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz« nennt aus verfassungsrechtlichen Gründen die islamische Gesichtsverschleierung nicht explizit, wurde und wird in der politischen Debatte aber stets als ›Burkaverbot‹ bezeichnet und von der damals sozialdemokratisch geführten Regierung im Rahmen eines ›Integrationspaketes‹ präsentiert. Die Juristin Elisabeth Holzleithner nennt das Gesetz in einer ersten Analyse »eine rechtliche Farce« (Holzleithner 2018: 127; vgl. Alvarado-Dupuy 2017). PolitikerInnen von ÖVP und FPÖ haben seither weitere Einschränkungen der Bekleidungsfreiheit muslimischer Frauen gefordert und ein Kopftuchverbot an Volksschulen (Grundschulen für Sechs- bis Zehnjährige) angekündigt. Ob das von Gresch und Hadj-Abdou identifizierte ›liberale Kopftuchregime‹ in Österreich noch existiert ist also mehr als fraglich.

Schließlich tauchen Auseinandersetzungen um MuslimInnen und den Islam seit mehreren Jahren im Zusammenhang mit Staatsbürgerschafts-, Einwanderungs- und Aufenthaltsgesetzen auf. Ein vielfach aufgegriffener Fall in Deutschland war der sogenannte ›Muslim-Test‹. Dabei handelte es sich um einen Gesprächsleitfaden, den die Einbürgerungsbehörden im deutschen Bundesland Baden-Württemberg 2006 entwickelten, um die Gesinnung muslimischer Antragssteller zu überprüfen (Kuhn 2015: 51). Dabei wurden Fragen gestellt wie: »Stellen Sie sich vor, ihr volljähriger Sohn kommt zu Ihnen und erklärt, er sei homosexuell und möchte gerne mit einem anderen Mann zusammenleben. Wie reagieren sie?«, »Manche Leute machen die Juden für alles Böse auf der Welt verantwortlich und behaupten sogar, sie steckten hinter den Anschlägen vom 11. September in New York. Was halten Sie von solchen Behauptungen?« Oder auch: »Wie stehen Sie zu der Aussage, dass die Frau ihrem Ehemann gehorchen soll und das [sic!] dieser sie schlagen darf, wenn sie ihm nicht gehorsam ist?« (Bühl 2010: 258-259). Da nur Bewerbern aus Staaten der Islamischen Konferenz und MuslimInnen anderer Staaten diesem Test unterzogen wurden, werteten BeobachterInnen den Vorgang als islamfeindlich oder rassistisch. MuslimInnen würde dadurch kollektiv »ein zumindest potenziell anti-demokratischer, verfassungsfeindlicher Charakter unterstellt« (Bühl 2010: 258). Inva Kuhn spricht von »Stereotypisierung und pauschalisierende[r] Betrachtung des Islams als primitiv, minderwertig und gefährlich«, die auf einer langen europäischen Tradition der »Diskriminierungsideologie« aufsetze (Kuhn 2015: 42). Christoph Ramm nennt das den Fragestellungen zugrunde liegende Profiling von muslimischen KandidatInnen als »potentially extremist, misogynistic, anti-Semitic, racist

or homophobic« einen »openly racist approach« (Ramm 2010: 190-191). Die öffentliche Kritik führte schließlich 2011 zur Aufhebung des »Muslimtests« in Baden-Württemberg.

Ein österreichisches Spezifikum in Hinblick auf staatliche Politiken und Regulierungen stellt das sogenannte Islamgesetz dar. Ursprünglich 1912 zur Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft in Österreich geschaffen, wurde im März 2015 ein neues Islamgesetz erlassen, das islamische Institutionen und deren Verhältnis zum Staat regulieren soll. Sowohl islamische Organisationen und Verbände als auch WissenschaftlerInnen formulierten harsche Kritik an dem neuen Gesetz, da es Sondervorschriften beinhaltet, die für keiner anderen anerkannten Religionsgemeinschaft gelten. Für Dautović und Hafez ist das Islamgesetz in dieser Form »institutionalisierte Islamophobie« und mache MuslimInnen zu »BürgerInnen zweiter Klasse« (Dautović/Hafez 2014). Wir werden in Kapitel 7.4 darauf zurückkommen.

In der Zusammenschau zeichnen sich viele der Studien zu antimuslimischen staatlichen Politiken durch ein vielschichtiges Verständnis des Phänomens aus. Dies wird den ForscherInnen gewissermaßen vom Gegenstand aufgedrängt. In staatlichen Politiken verdichten sich antimuslimische Repräsentationen, strategisch handelnde AkteurInnen und institutionelle Logiken. Zudem zeigen viele der genannten Arbeiten deutlich, dass Islamophobie und antimuslimische Praxen kein Randphänomen sind, sondern gesellschaftliche und politische Großfragen mit-strukturieren. So in der Frage des Zugangs zu öffentlichem Raum und dem Recht auf Sichtbarkeit gesellschaftlicher Minderheiten, in den Aushandlungen um Citizenship und Zugehörigkeit und, nicht zuletzt, in der Selbstbeschreibung europäischer und »westlicher« Gesellschaften als demokratisch, offen und gleichberechtigt.

2.1.5 Einstellungen und Vorurteile

Ein großer Teil der in den Islamophobia Studies zusammengefassten Ansätze versteht Islamophobie letztlich als von vielen Individuen geteiltes Vorurteil. Auch Definitionen wie das Runnymede-Modell, das in erster Linie bestimmte Formen der Darstellung von Islam und MuslimInnen umfasst, sieht diesen eine individuelle Disposition zugrunde liegen. »Islamophobia« sei demnach »a useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims« (Runnymede Trust 1997: 1). So verstanden ist Islamophobie empirisch in erster Linie mit dem Paradigma der Vorurteilsforschung und den Methoden der Einstellungsmessung beizukom-

men. Die wichtigste Datengrundlage für die Vorurteils- und Einstellungsforschung in Bezug auf Rassismus bzw. »Fremdenfeindlichkeit« in Europa stellt die Europäische Wertestudie (European Values Study, EVS) dar. Dabei werden per Zufallsstichprobe ausgewählte Personen anhand eines standardisierten Fragebogens mündlich nach ihren »Werten« hinsichtlich verschiedenster Themen befragt. Die EVS wurde erstmals 1981 in 14 Ländern durchgeführt, bislang wurden fünf Erhebungswellen durchgeführt (1981, 1990, 1999, 2008, 2017).³ Seit 1990 nimmt Österreich an der EVS teil, die jüngsten verfügbaren Daten stammen aus Befragungen, die zwischen Juli und Oktober 2008 durchgeführt wurden. Zan Strabac und Ola Listhaug (2008) führten eine systematische Auswertung der EVS-Daten aus der Erhebungswelle 1999 in Hinblick auf »antimuslimische Vorurteile« durch. Sie kommen dabei zu vier zentralen Ergebnissen: Erstens weisen sie nach, dass »the aggregate levels of anti-Muslim prejudice were clearly higher than the level of anti-immigrant prejudice in both Western and Eastern Europe« (Strabac/Listhaug 2008: 281). In Westeuropa hatten demnach 15,42 % der Befragten antimuslimische Vorurteile, wobei Österreich mit 15,46 % genau im westeuropäischen Durchschnitt lag (Strabac/Listhaug 2008: 278). Zweitens stellen Sie einen engen Zusammenhang zwischen antimuslimischen und gegen MigrantInnen gerichteten Vorurteilen fest und folgern daraus, dass »the mechanisms underlying anti-Muslim prejudice are very similar to mechanisms underlying anti-immigrant prejudice and ethnic prejudice in general« (Strabac/Listhaug 2008: 281). Drittens können sie zeigen, dass kein Zusammenhang zwischen der Größe des muslimischen Bevölkerungsanteils in einem Land und dem Ausmaß von antimuslimischen Vorurteilen existiert (Strabac/Listhaug 2008: 280). Schließlich können sie aus der Tatsache, dass die ausgewerteten Daten bereits in den Jahren 1999-2000 erhoben wurden, ableiten dass antimuslimische Einstellungen in Europa auch schon vor 9/11 relativ weit verbreitet waren, was auf »deeper roots of the problem« verweise (Strabac/Listhaug 2008: 282). Dass antimuslimische bzw. islamfeindliche Einstellungen in Österreich seither stark angestiegen sind, wird durch die Ergebnisse der EVS-Erhebung 2008 deutlich. Christian Friesl, Katharina Renner und Renate Wieser entwickelten auf Basis einer Faktorenanalyse der EVS-Daten den »Index Fremdenfeindlichkeit« und kommen zum Ergebnis, dass »die Zustimmungswerte für den Index Fremdenfeindlichkeit im Jahresvergleich angestiegen« sind, wobei »eine politische,

3 Die Ergebnisse der jüngsten Erhebungswelle liegen zur Fertigstellung dieses Buches noch nicht vor.

eine ökonomische und eine kulturelle Dimension der Fremdenfeindlichkeit in Österreich« identifiziert werden könne (Friesl et al. 2010: 11). Dabei wuchs die Ablehnung von MuslimInnen weitaus stärker als die anderer Menschengruppen (»Roma und Sinti«, »ZuwandererInnen/GastarbeiterInnen«, »Menschen anderer Hautfarbe«, »Juden und Jüdinnen«), nämlich um mehr als das Doppelte auf 31 Prozent (Friesl et al. 2010: 16). Eine zweite Studie auf Grundlage der EVS-Daten hebt hervor, dass 2008 erstmals »eine Korrelation zwischen den Items ›generelles Vertrauen in Menschen‹ und ›Akzeptanz von Moslems als Nachbar(inne)n‹ festzustellen ist, dass also ›grundsätzlich misstrauische Menschen auch zur Intoleranz gegenüber muslimischen BürgerInnen neigen«. Hier zeige sich »[d]ie Tendenz, muslimische Bürger und Bürgerinnen zunehmend auszugrenzen [...] besonders eindrucksvoll« (Friesl et al. 2009: 267).

Abseits der EVS existieren aktuell für Österreich keine Daten, die als Basis für seriöse quantitative Studien zu antimuslimischen oder islamfeindlichen Einstellungen in Österreich dienen können. In Deutschland hingegen bieten die Langzeitprojekte zu »Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« (GMF), das unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer von 2002 bis 2012 an der Universität Bielefeld durchgeführt wurde, und die sogenannten »Mitte-Studien« bzw. »Autoritarismus-Studien« an der Universität Leipzig unter der Leitung von Elmar Brähler und Oliver Decker besonders wertvolle Grundlagen zur quantitativen Erforschung von islamfeindlichen Einstellungen. Bei der GMF-Studie wurde das »Ausmaß an Ideologien von Ungleichwertigkeit« (Heitmeyer 2002: 19) untersucht, indem ablehnende, abwertende oder distanzierende Einstellungen gegenüber einer Reihe von Menschengruppen in jährlichem Abstand erhoben wurden. Die Ergebnisse wurden jedes Jahr in der von Heitmeyer herausgegebenen Reihe »Deutsche Zustände« präsentiert. »Islamphobie« (später »Islamophobie«), definiert als »generelle ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islams« (Leibold/Kühnel 2003: 101), war von Beginn an eine von ursprünglich sieben Varianten der GMF. Die ersten systematischen Auswertungen der GMF-Survey-Daten in Bezug auf »Islamphobie« legten Jürgen Leibold und Stefan Kühnel vor. Die ersten Ergebnisse ließen darauf schließen, dass etwas mehr als ein Drittel der Befragten eine tendenziell oder stark »islamphobische« Haltung aufweisen (Leibold/Kühnel 2003: 104). In einer späteren Studie gingen Leibold und Kühnel anhand der GMF-Surveys im Zeitraum 2003 bis 2005 der Frage nach, wie die im Entstehen begriffene, auf den Islam Bezug nehmende »neue [...] kultu-

rell-religiös geladene [...] Spannungslinie« in Deutschland im Verhältnis zu anderen Formen »gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« einzuschätzen sei (Kühnel/Leibold 2007: 135). Ihre Ergebnisse bestätigen die Erkenntnisse, die auf Basis der EVS-Daten gewonnen wurden. Ähnlich wie Strabac und Listhaug zeigen sie, dass eine enge Verbindung zwischen ablehnenden bzw. feindseligen Haltungen gegenüber »MigrantInnen« – im Rahmen der GMF-Studie als »Fremdenfeindlichkeit« bezeichnet – und »Islamophobie« besteht. Zugleich erlauben die weitaus umfangreicheren und differenzierteren Fragen im Rahmen der GMF-Studie, eine Differenzierung zwischen zwei Dimensionen von »Islamophobie« vorzunehmen: Für den ersten Faktor, »Generelle Ablehnung von Muslimen«, werden Items herangezogen, die »eine ›Andersartigkeit‹ von Muslimen [unterstellen], die als unangenehm empfunden wird« sowie MuslimInnen als »unerwünschte Immigranten« bezeichnen, während der zweite Faktor, »Kulturelle Abwertung«, auf die »Vereinbarkeit islamischer Kultur mit westlichen Vorstellungen« sowie die »Leistungen« der islamischen Kultur abzielt (Kühnel/Leibold 2007: 138). Bei der Auswertung zeigte sich eine »extrem hohe Korrelation zwischen Fremdenfeindlichkeit und Genereller Ablehnung von Muslimen«, jedoch eine deutlich geringere Korrelation zwischen »Fremdenfeindlichkeit« und »kultureller Abwertung« (Kühnel/Leibold 2007: 143-144). Daraus folgern die Autoren zweierlei: Erstens sei »Islamophobie in Deutschland eine Konkretisierung von Fremdenfeindlichkeit«, wobei sie »langfristig einen Anstieg islamophober Haltungen« erwarten (Kühnel/Leibold 2007: 151). Zweitens jedoch scheine sich »[m]it dem Aspekt der Abwertung der Kultur des Islams [...] Islamophobie [...] als ein eigenständiges Phänomen herauszubilden« (Kühnel/Leibold 2007: 152). Beide Thesen werden von Leibold (2010) vor dem Hintergrund der GMF-Survey-Daten bis inkl. 2009 bekräftigt. Zwar wird eine leichte Reduzierung der Zustimmung zu islamfeindlichen Aussagen ab 2008 vermerkt (Leibold 2010: 153), trotzdem stimmten 2009 immer noch 21,5 % der Aussage zu, »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden« und 32,2 % der Aussage »Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land« (Leibold 2010: 154). Inwiefern die Ergebnisse der deutschen GMF-Surveys auf österreichische Verhältnisse übertragbar sind, kann nur schwer eingeschätzt werden. Auffällig ist, dass die Daten zur Verbreitung islamophober Einstellungen – zumindest in den jüngsten Erhebungen – den Österreich-Zahlen der EVS sehr nahe kommen und in beiden Ländern zwischen einem Viertel und einem Drittel der Befragten liegt. Zusätzlich interessant sind die im Rahmen der GMF-Studie vorgenommenen Binnendif-

ferenzierungen (Generelle Ablehnung, Kulturelle Abwertung) sowie die Aufschlüsselungen etwa nach sozialem Status der Befragten. So berichten Eva Maria Groß, Andreas Zick und Daniela Krause, »dass auch und insbesondere bei Befragten aus den höheren Einkommensgruppen in den vergangenen drei Jahren die Abwertungen signifikant angestiegen sind«. Dies könne »als Indiz für die Verteidigung bestehender Statushierarchien in Krisenzeiten, in denen diese ins Wanken geraten könnten, gewertet werden« (Groß et al. 2012: 10). Nach Abschluss des GMF-Projekts übernahm die von Elmar Brähler und Oliver Decker an der Universität Leipzig geleitete »Mitte-Studie« einen Teil des GMF-Fragenkatalogs. Dazu gehörten auch jene Fragen, die Ressentiments gegenüber MuslimInnen messen sollen. Seit 2014 erhebt die Studie also auch »Muslimfeindschaft« – der Begriff wird, der Kritik Armin Pfahl-Traughbers folgend, jenem der Islamophobie vorgezogen (Decker et al. 2018: 67; vgl. Pfahl-Traughber 2012). Diese habe, so die jüngste Leipziger Studie (nunmehr unter dem Titel »Autoritarismus-Studie«), »weiter zugenommen [...] Inzwischen bestätigen 44,1 % der Befragten die Aussage, »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden« [...].« (Decker et al. 2018: 101). Die StudienautorInnen interpretieren dies als Bestandteil eines autoritären Syndroms, das die gesellschaftliche Dynamik in Deutschland zunehmend präge.

Neben demoskopischen Studien existiert ein experimentalpsychologisch orientierter Strang der auf Islamophobie gerichteten Vorurteilsforschung. Mehrere Forschungsprojekte haben Vorschläge zur Entwicklung und Verfeinerung von Instrumenten und Skalen entwickelt, die es erlauben sollen, negative Einstellungen zu MuslimInnen bzw. dem Islam unter experimentellen Bedingungen testen. Die meisten davon nutzen psychometrische Verfahren, bei denen Testpersonen mehrere auf den Islam oder MuslimInnen bezogenen Aussagen vorgelegt bekommen und aufgefordert werden, den Grad ihrer Zustimmung oder Ablehnung anzugeben (Aschauer/Donat 2014; Echebarria-Echabe/Guede 2007; Ernst/Bornstein 2012; Imhoff/Recker 2012). Seltener kommen Varianten des sogenannten Implicit Association Test (IAT) zum Einsatz. Park, Felix und Lee (2007) sowie Rowatt, Franklin und Cotton (2005) verwendeten dafür sehr ähnliche Designs. In einem computerisierten Test wurden ProbandInnen jeweils muslimisch oder »weiß« konnotierte Vornamen vorgelegt sowie je ein positiv (z.B. »Freedom«, »Love«, »Lucky« oder »Rainbow«) oder ein negativ besetztes Wort (z.B. »Cancer«, »Evil«, »Poverty« oder »Stink«). Die Testpersonen werden per Zufall aufgefordert, den jeweiligen Namen einem positiven oder einem negativen Wort

zuzuordnen. Gemessen wird die Zeit, die die ProbandInnen für die Aufgabe brauchen. Dahinter steht die These, dass eine kurze Zeitspanne auf eine bereits implizit vorhandene Assoziation schließen lässt, während eine längere Zeitspanne darauf verweist, dass der Zusammenhang entgegen der eigenen Intuition hergestellt werden muss. Imhoff und Recker setzten zusätzlich zu einem psychometrischen Test einen IAT ein, um zu prüfen ob »Gesichter von türkischen Männern vor einer Moschee« mit »bedrohlich« assoziiert werden (Imhoff/Recker 2012: 816). In allen Fällen wird versucht, durch die entwickelten Skalen eine Korrelation von Islamophobie mit anderen Faktoren – etwa sozialem Status, parteipolitischen Präferenzen, Religiosität oder Persönlichkeitsstruktur – zu prüfen. Alle diesbezüglichen Studien bestätigen grundsätzlich, dass ein eigenständiges und relativ konsistentes Muster an vorurteilsbehafteten Einstellungen gegenüber MuslimInnen existiert. Sie unterscheiden sich jedoch recht stark in der jeweiligen Definition von islamophoben Vorurteilen und der Abgrenzung von ähnlichen Phänomenen. Ein Problem vieler dieser Arbeiten ist, dass die eigenen Kategorien und diesen zugrunde liegende Vorannahmen nur unzureichend reflektiert werden. Das betrifft einerseits das Ziel der angenommenen Vorurteile. So meinen Echebarria-Echabe und Fernández-Guede mit ihrer Skala »anti-arabische Vorurteile« zu untersuchen, beziehen sich aber in ihrem Fragebogen meist auf MuslimInnen bzw. den Islam. Selbst Türken und Bosniaken werden so schlechterdings unter dem Label »Arabs« subsumiert (Echebarria-Echabe/Guede 2007: 1077-1078). Zudem gehen sie wie selbstverständlich davon aus, dass es sich bei arabischen/muslimischen Minderheiten in Europa um »immigrant communities with different cultural and religious worldviews« handle (Echebarria-Echabe/Guede 2007: 1078). Auch andere Studien tendieren dazu, gesellschaftlich konstruierte Zuschreibungen unreflektiert zur Grundlage der eigenen Untersuchung zu machen. Imhoff und Recker etwa fragen ProbandInnen, ob sie dieser Aussage zustimmen: »The rigid Islamic gender division should not be conceded to – neither in the public health sector nor in physical education« (Imhoff/Recker 2012: 815). Dass es eine besonders rigide Geschlechtertrennung gibt, die spezifisch islamisch ist, wird dabei als gegeben angenommen. Insgesamt hat die psychometrisch orientierte Forschung das Problem, dass sie in ihren Items die Existenz eines einheitlichen Objekts »Islam« bzw. eines muslimischen Kollektivs mit eindeutig zu bestimmenden Eigenschaften unterstellt. Ernst und Bornstein fragen in ihrer »Anti-Muslim-Prejudice«-Skala (AMP), ob Personen u.a. diese Aussagen ablehnen oder ihnen zustimmen: »Islam promotes kindness and

love toward all people«; »Muslims lack the ability to think independently: they follow their leaders like sheep«; oder auch »Muslims are very attentive to cleanliness and good grooming« (Ernst/Bornstein 2012: 35). Da es sich um formalisierte Tests handelt, entfällt die Möglichkeit, eine wirklich vorurteilsfreie Haltung zum Ausdruck zu bringen – die darin bestehen würde, grundsätzlich abzustreiten, dass irgendwelche Aussagen über »den Islam« oder »die MuslimInnen« derart pauschal getroffen werden können. Nicht nur, aber besonders dort, wo explizit auf das Runnymede-Modell der »open versus closed views« zurückgegriffen wird (Imhoff/Recker 2012: 813), verfängt sich die Forschung in der oben diskutierten Falle der Essentialisierung.

Die auf IATs beruhenden Studien können diesem Problem ein Stück weit ausweichen, da sie nicht auf die Formulierung von Aussagen angewiesen sind, sondern darauf abzielen, tiefer verankerte, implizite und oft nicht-bewusste Assoziationen abzubilden. Dafür beschränkt sich die Aussagekraft der Forschung dann aber weitgehend auf eher banale Feststellungen. Sie können etwa zeigen, dass MuslimInnen bzw. der Islam stärker als ChristInnen mit negativen konnotierten Begriffen assoziiert werden (Rowatt et al. 2005), oder dass ein Zusammenhang von »muslimischen Gesichtern« und dem Marker »bedrohlich« existiert (Imhoff/Recker 2012: 817). Was sie mit den psychometrischen Studien teilen ist die Grundannahme, dass abgegrenzte »In-groups« und »Out-groups« existieren und Vorurteile unbegründete Abwertungen gegenüber einer gegebenen Out-group seien. Wer wann und warum zu dieser Out-group gehört – warum etwa Echebarria-Echabe und Fernández-Guede wie selbstverständlich davon ausgehen können, dass »Araber«, »Muslime« und »Türken« letztlich Bezeichnungen für die selbe Gruppe sind, oder Imhoff und Recker davon, dass das Gesicht eines türkischen Mannes in Deutschland als Sinnbild für Muslime gelesen wird – wird nicht zum Gegenstand der Untersuchung gemacht.

Insgesamt kann die empirische Vorurteilsforschung also in zweierlei Hinsicht zur Skizzierung des Hintergrunds dieser Studie beitragen. Sie zeigt, dass gegen den Islam und gegen MuslimInnen gerichtete Einstellungsmuster bei einem signifikanten Teil der Bevölkerung im »Westen« (Helbling 2012) auch als explizit vertretene Haltung verbreitet ist. Und sie macht deutlich, dass die Verknüpfung des Themenkomplexes Islam und MuslimInnen mit negativ konnotierten Themen – vor allem Gewalt und Terrorismus – auch implizit, also vor- oder unbewusst verankert ist. Damit stellt sie ein nützliches Korrektiv zu Ansätzen dar, die Islamophobie in erster Linie als strategischen Einsatz oder politisches Kalkül untersucht. Zugleich verstellt die Einengung

des Phänomens auf individuelle Vorurteile aber auch die Sicht auf die Mehrdimensionalität antimuslimischer Praxen und Strukturen. Dies ist den theoretischen Grundannahmen der Vorurteilsforschung geschuldet, die von der kritischen Rassismusforschung vielfach kritisiert wurden (Terkessidis 1998). In Kapitel 3 werden diese grundsätzlichen Einwände weiter ausgeführt und zur These verdichtet, dass eine rassismustheoretische Perspektive ein adäquateres Verständnis der hier beschriebenen Sachverhalte ermöglicht.

2.1.6 Alltagsdiskurse

Wie im vorangegangenen Abschnitt angedeutet, geraten quantitativ operierende Studien insbesondere dort an ihre Grenzen, wo die deskriptive Darstellung in einen analytischen Zusammenhang gestellt werden soll. So kann festgestellt werden, dass antimuslimische Einstellungen bewusst wie nicht-bewusst als beschreibbares Muster existieren. In der Studie von Park, Felix und Lee (2007) konnte darüber hinaus festgestellt werden, dass bei Menschen, denen negative mediale Darstellungen von MuslimInnen gezeigt werden, auch die negativen Assoziationen mit MuslimInnen verstärkt auftreten. Wie diese Verbindungen hergestellt werden, welche Begründungszusammenhänge antimuslimischen Einstellungen und Handlungen zugrunde liegen und warum diese auch von Menschen reproduziert werden, die sich selbst als liberal, aufgeschlossen und nicht-diskriminierend verstehen, kann so jedoch nicht erschlossen werden. Hier setzen die – bisher noch wenigen – Arbeiten an, die Methoden qualitativer Sozialforschung einsetzen, um islamophobe bzw. antimuslimische Sinnzusammenhänge als Teil von Alltagsdiskursen zu erforschen.

Für den bundesdeutschen Kontext ist hier eine frühe Studie von Iman Attia besonders hervorzuheben. Sie untersucht antimuslimische Konstruktionen in Alltagsdiskursen explizit als Gegenprogramm zur »vorschnellen Analyse des gegenwärtigen Islamdiskurses als individualisierende und psychologisierende ›Islamophobie‹« (Attia 2009: 96). Dafür interviewte sie zu Beginn der 1990er Jahre insgesamt »24 deutsche, christlich-säkular sozialisierte, weiße junge Erwachsene, die in Westdeutschland inklusive Westberlin aufgewachsen sind« (Attia 2009: 95). In den Gesprächen wurden diese aufgefordert, eigene Erfahrungen, Erinnerungen und Meinungen, die mit den Themen ›Islam‹ und ›Orient‹ zu tun haben, mitzuteilen. Statt antimuslimische Einstellungen als isolierte oder korrelierte Vorurteile zu betrachten, wollte Attia analysieren, »wie die historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bilder zum ›Orient‹

bzw. ›Islam‹ subjektiv verarbeitet werden« (Attia 2009: 95). Attia kommt zum Schluss, dass in den von ihr untersuchten Alltagsdiskursen eine »Essenzialisierung von ›westlicher‹ versus ›islamischer Kultur‹« reproduziert werde, wobei die Befragten bewusst oder unbewusst »auf eine lange und ausgeprägte kulturelle Tradition« anti-islamischer Stereotypen zurückgreifen könnten (Attia 2009: 147). Dabei handle es sich nicht einfach um »falsches Wissen und falsche Bilder« (Attia 2009: 108), die durch adäquate, nicht-stereotype Darstellungen oder konkrete Erfahrungen korrigiert werden könnten. Tatsächlich berichtete ein Großteil der Befragten von Erfahrungen, die den Stereotypen widersprachen. Diese »tragen jedoch nicht zur Reflexion bei, sondern werden derart umgearbeitet, dass die eigenen Erfahrungen zu Gunsten der Stereotype individualisiert werden, um diese letztlich zu bestätigen« (Attia 2009: 148). Statt als Vorurteil versteht Attia das von ihr untersuchte Phänomen – das sie in bewusster Abgrenzung zum Begriff der Islamophobie als antimuslimischen Rassismus bezeichnet (Attia 2015) – als diskursive Form der Legitimierung bestehender Machtverhältnisse. Diese Prozesse würden von Subjekten als Teil von Alltagsdiskursen reproduziert, aber meist nicht reflektiert. Ihre Selbstwahrnehmung als nicht-diskriminierend oder nicht-rassistisch werde dadurch nicht irritiert. Wir werden in Kapitel 3.4 ausführlich auf Attias Konzeption von antimuslimischem Rassismus zurückkommen.

Ein ähnliches Phänomen beschreibt Noel Clycq in Belgien. Er führte biographisch orientierte Interviews zum Thema Rassismus und Diskriminierung in Flandern durch. Clycq bemerkte, dass die RespondentInnen – Elternteile, die von Erfahrungen mit ihren Kindern und insbesondere an Schulen berichteten – sich häufig explizit als tolerant und offen positionierten und etwa angaben, dass sie ein rassistisches Verhalten ihres Kindes nicht akzeptieren würden. Zugleich äußerten sie sich jedoch selbst negativ und abwertend, sobald der Bezug auf ›Andere‹ nicht mehr ethnisch, sondern religiös begründet wurde. Während sie Diskriminierung von ›MarokkanerInnen‹ oder ›TürkInnen‹ verurteilten, äußerten sie sich verständnisvoll für die Diskriminierung von ›MuslimInnen‹. Dies wurde besonders deutlich, wenn es um die bevorzugte PartnerInnenwahl ihrer Kinder ging. Clycq folgert daraus, dass »[t]o disapprove of the religious other is felt to be of a different nature than to disapprove of the ethnic other. The other is excluded and the self is still nonracist – a winning combination?“ (Clycq 2017: 728). Er interpretiert dieses Phänomen als »avoiding stigma«: Rassismus sei gesellschaftlich tabuisiert, trotzdem bestünden weiterhin »deeprooted negative feelings and perceptions towards ›the other‹« (Clycq 2017: 721). Religiöse Identitäten gälten als legiti-

mes Objekt der Abwertung, weshalb antimuslimische Diskurse als eine Art Ersatz-Rassismus funktionierten. Ähnlich wie Attia versteht auch Clycq diesen Prozess nicht so sehr als bewusst eingesetzte Strategie, sondern als weitgehend nicht-bewussten Vorgang, der das Stigma des Rassismus zu umgehen erlaubt. Anders als Attia stellt er ihn allerdings nicht explizit in Zusammenhang mit der Legitimierung von Machtverhältnissen und Verteidigung von Privilegien. Warum »negative feelings and perceptions towards ›the other‹« existieren oder welche Funktion diese in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang haben könnten, lässt er offen (Clycq 2017: 721).

Zuletzt soll auf eine kleinere Studie der britischen Soziologen Nasar Meer und Tariq Modood hingewiesen werden, die ebenfalls das scheinbare Paradox untersucht, dass obwohl »Muslims are increasingly the subject of hostility and discrimination, [...] their status as victims of racism is frequently challenged or denied« (Meer/Modood 2009: 338). Sie ist für die vorliegende Untersuchung von besonderer Relevanz, da die Autoren das Phänomen hier explizit auf die Medienberichterstattung beziehen. Für ihre Analyse interviewten sie vier JournalistInnen in England (drei ZeitungsredakteurInnen, einE RundfunkredakteurIn) zu ihrem Selbstverständnis in der Berichterstattung zu Themen, die mit MuslimInnen und dem Islam in Verbindung stehen. Ziel der Studie war, zu ergründen, »why there may be little sympathy for the notion that Muslim minorities are subject to racism by virtue of their real or perceived ›Muslimness‹« (Meer/Modood 2009: 353). Nach Auswertung der Interviewdaten zählen sie vier Gründe dafür auf: Erstens würden die JournalistInnen einem eng gefassten Verständnis von Rassismus anhängen, das sich nur auf Minderheiten beziehe, die im britischen Kontext als »racial« gelten. Zweitens sei eine anti-religiöse Haltung unter Intellektuellen weit verbreitet, die die Verhöhnung von MuslimInnen als Zeichen einer »healthy intellectual debate« verstehe (Meer/Modood 2009: 348). Drittens würden MuslimInnen eher als potenzielle Unterdrücker denn als unterdrückte Minderheit wahrgenommen. Und viertens würden manche JournalistInnen MuslimInnen als illoyal wahrnehmen oder sie mit Terrorismus in Verbindung bringen. Die Studie ist interessant, da sie die einzige mir bekannte Arbeit ist, die Interviews mit JournalistInnen zur Grundlage einer Analyse von Islamophobie bzw. antimuslimischem Rassismus macht. Die beschränkte Aussagekraft liegt jedoch angesichts der geringen Zahl an Interviews, der nicht weiter begründeten Auswahl der InterviewpartnerInnen sowie der knapp gehaltenen Analyse auf der Hand.

Die Forschung zu diesem Aspekt ist in den Islamophobia Studies vergleichsweise schwach aufgestellt. Die existierenden Studien sind in Umfang und Datengrundlage stark beschränkt (Meer/Modood 2009) oder reduzieren das Problem auf eine ›Ausweichstrategie‹ angesichts der gesellschaftlichen Tabuisierung von offen artikuliertem Rassismus (Clycq 2017). Die Studie von Iman Attia (2009) ist zwar umfangreich und verfolgt eine elaborierte rassismustheoretische Fragestellung, ihre Aussagekraft wird jedoch durch methodologische Mängel eingeschränkt. So erklärt Attia nicht, nach welchen Kriterien die InterviewpartnerInnen ausgesucht wurden und warum sie davon ausgeht, aus der Analyse ihrer Daten verallgemeinerbare Aussagen über den ›Alltagsdiskurs‹ zu MuslimInnen und dem Islam ableiten zu können. Dazu kommt, dass die Interviews zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Studie in Buchlänge fast zwanzig Jahre alt waren. Sie wurden Anfang der 1990er Jahre durchgeführt (genauer wird der Zeitraum der Datenerhebung nicht angegeben), in einem historisch-gesellschaftlichen Kontext, der eine einfache Übertragung der Ergebnisse auf die gegenwärtige Konjunktur nicht erlaubt. Trotzdem bieten die in diesem Abschnitt besprochenen Studien eine wichtige Ergänzung zu jenem Großteil der Islamophobia Studies-Literatur, die explizite, manifeste bzw. institutionalisierte Dimensionen antimuslimischer Praxen untersucht. Sie erweitern und verschieben den Fokus durch den geteilten Anspruch, unausgesprochene Annahmen, Alltagsdiskurse und unhinterfragte Assoziationen durch die qualitative Analyse von Interviews zugänglich zu machen. Damit versuchen sie jenes Problem zu erschließen, das auch der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt: Wie und warum antimuslimische Diskurse von AkteurInnen reproduziert werden, die sich selbst als tolerant und nicht-rassistisch positionieren.

2.2 Zwischenfazit: Erkenntnisse und Grenzen der Islamophobia Studies

Die in diesem Kapitel vorgenommene Rekonstruktion des Standes der »Islamophobia Studies« sollte die besondere Vielfalt des Forschungsfeldes deutlich machen. Die vorgestellten Arbeiten unterscheiden sich in ihrem jeweiligen disziplinären Hintergrund und ihren theoretischen Bezügen ebenso wie in der Definition ihres Gegenstandes. Zugleich lassen sich aus der Breite der Zugänge eine Reihe von Themen identifizieren, die wiederholt und aus den unterschiedlichen Perspektiven als zentral für ein kritisches Verständnis aktu-

eller antimuslimischer Praxen und Strukturen identifiziert werden. Zugleich verweisen sie auf offene Fragen, die an dieser Stelle als Forschungsdesiderate aufgerufen werden.

Zunächst ist interpersonale Gewalt gegen und institutionelle Diskriminierung von MuslimInnen eine in den letzten zwanzig Jahren umfangreich dokumentierte und als gesellschaftliches Problem politisierte Realität. Dabei spielt, *erstens*, die *Frage der Identifikation* eine zentrale Rolle: Ziel von Übergriffen und diskriminierendem Verhalten sind Personen, die als muslimisch gelesen werden. Ob es sich dabei um eine »korrekte« Identifikation handelt oder nicht (wie im Falle der zahlreich dokumentierten Angriffe auf Angehörige der Sikh-Minderheit) ist dafür nicht relevant. Entscheidend ist, wer als muslimisch bzw. was als islamisch gilt. Offene Formen der Diskriminierung und Gewalt müssen, *zweitens*, in den Kontext einer breit geteilten Ablehnung von MuslimInnen und dem Islam gestellt werden. Umfrageforschungen ermitteln für Deutschland und Österreich einen relativ konstanten Anteil von einem Viertel bis zu einem Drittel der Bevölkerung, der offen antimuslimische Meinungen vertritt. Je nach Formulierung der Fragen geht der Anteil auch noch deutlich weiter nach oben. Zugleich zeigen Tests aus der experimentellen Vorurteilsforschung zumindest für den nordamerikanischen Kontext, dass die Verknüpfung von MuslimInnen und Islam mit negativen besetzten Themen auch nicht-bewusst tief verankert ist. Offen ist hier, inwiefern *antimuslimische Einstellungen als eigenständiges Phänomen* verstanden werden können, oder ob es sich eher um eine Umcodierung anderer, rassistischer oder »fremdenfeindlicher« Einstellungsmuster handelt. Den verschiedenen manifesten Dimensionen antimuslimischer Phänomene – interpersonale Aggressionen, institutionelle Diskriminierungen, abwertende Repräsentationen in Medien und Politik sowie politischen Mobilisierungen antimuslimischer AkteurInnen – liegen, *drittens*, Konstruktionen des Islam bzw. des/der MuslimIn als stereotyper Figur zugrunde, die durch diese Praxen wiederum reproduziert werden. Dabei verschränken sich vor allem zwei Figuren: Der/die MuslimIn als *gefährliches Subjekt* sowie der Islam als *kulturell minderwertig und rückständig*. Dabei handelt es sich um zwei verschiedene, aber häufig miteinander verschränkte Konstruktionen: Einerseits die *Dämonisierung*, andererseits die *Inferiorisierung des/der »muslimischen Anderen«*. *Viertens* wird deutlich, dass sich in der Produktion und Reproduktion von MuslimInnen als stereotyper Figur *bewusste Strategien mit nicht-bewussten Prozessen verbinden*. Umstritten ist, wie das Verhältnis zwischen diesen beiden Aspekten in der Zirkulation antimuslimischer Stereotype, Metaphern, Bilder und Assoziationen zu bestimmen ist.

Hier stehen intentionalistische, agency-zentrierte Modelle solchen Ansätzen gegenüber, die (post-)strukturalistisch inspiriert vornehmlich die innere Logik und Effekte antimuslimischer Diskurse untersuchen. *Fünftens* schließlich sind auch die vorgeschlagenen *Gegenstrategien* höchst unterschiedlich – und häufig kaum entwickelt. Wie gezeigt verlassen sich Ansätze wie das Runnymede Modell und solche, die sich darauf explizit oder implizit beziehen, auf die Entwicklung einer ›offenen‹, d.h. nicht verzerrten Ansicht und Darstellung des Islam, was unweigerlich zu Kontroversen um den vermeintlich ›wahren‹ Islam führt. Während Kritik an diesem Zugang ausführlich formuliert wurde, bleiben Gegenvorschläge zur Bekämpfung antimuslimischer Praxen jedoch dünn gesät.

Ausgangsthese der vorliegenden Untersuchung ist, dass diese Themen und die in ihnen eingelagerten offenen Fragen auf produktive Weise bearbeitet werden können, wenn die Diskussion der Islamophobia Studies stärker als bisher mit Traditionen und Debatten der kritischen Rassismusforschung verbunden werden. Der britische Rassismusforscher Nasar Meer etwa beklagt »the virtual absence of an established literature on race and racism in the discussion of Islamophobia« (Meer 2013: 386). Die Rassismuskonstruktion bietet, obwohl sie in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft bis heute randständig und schwach institutionalisiert ist (vgl. Bojadžijev et al. 2018), reiche intellektuelle, theoretische, analytische und methodologische Ressourcen zur Erforschung des Gegenstands, die in den Islamophobia Studies häufig nicht ausreichend zur Kenntnis genommen werden. Kritische Rassismusforschung zeichnet sich zuvorderst dadurch aus, dass sie die Konstruktionsprozesse der ›Anderen‹ in ihren Untersuchungsgegenstand einbezieht. Es geht darum zu »ergründen, wie das Fremdsein hergestellt wird und welche Essentialisierungen, also positive oder negative kollektiv-wesenhafte Zuschreibungen, den ›fremden‹ Figuren aufgeherrscht und in Genealogien gepresst werden« (Bojadžijev et al. 2018: 66). Im folgenden Kapitel plädiere ich deshalb dafür, den Gegenstand der Islamophobia Studies als antimuslimischen Rassismus zu verstehen. An anderer Stelle habe ich zusammen mit KollegInnen die damit verbundenen Vorzüge so zusammengefasst:

»Der übergreifende Begriff ›Rassismus‹ erlaubt [...] eine systematische vergleichende Perspektive auf unterschiedliche Rassismen, ermöglicht die Übertragung theoretischer Erkenntnisse (z.B. aus der Antisemitismusforschung, der Erforschung der Kolonialrassismen usw.), öffnet den Blick auf strukturelle Zusammenhänge verschiedener Rassismen und kann den

notwendigen Austausch über wissenschaftliche Disziplinen und Theorieschulen hinweg antreiben.« (Bojadžijev et al. 2018: 66)

Für die Beforschung der Islamophobie bedeutet das, jene Prozesse und Praktiken zu beleuchten, die ›den Islam‹ und ›die Muslime‹ als Objekte rassistischer Inferiorisierung und/oder Dämonisierung hervorbringen. Die spezifische Herausforderung besteht darin, einen Rassismusbegriff zu entwickeln, der es erlaubt, die in diesem Kapitel skizzierte Komplexität und Multidimensionalität des Phänomens einzufangen und zugleich Parallelen zu anderen Modalitäten von Rassismus sichtbar zu machen. Letzteres ist entscheidend, um existierende Analysen und Erkenntnisse aus der kritischen Rassismusforschung für das Verständnis aktueller Formen des antimuslimischen Rassismus nutzbar zu machen.