

**Islamophobia Studies  
Yearbook**  
**Jahrbuch für  
Islamophobieforschung**  
**2017**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung  
sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner  
Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne  
schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet  
werden.

© 2016 by new academic press og  
A-1160 Wien  
[www.newacademicpress.at](http://www.newacademicpress.at)  
[www.jahrbuch-islamophobie.de](http://www.jahrbuch-islamophobie.de)

ISBN 978-3-7003-1953-5

Cover: Max Bartholl  
Satz: Peter Sachartschenko  
Druck: Primr Rate, Budapest

**Islamophobia Studies**  
**Yearbook**  
**Jahrbuch für**  
**Islamophobieforschung**  
**2017**  
**Vol. 8**

Farid Hafez (Ed./Hg.)

---

## **Editor/Herausgeber:**

Dr. Farid Hafez  
Department of Sociology and Political Science, Universität Salzburg

## **Editorial Staff/Redaktion:**

Fatma Firat, University of Vienna  
Sanaa Laabich, University Greifswald

## **International Advisory Board/Wissenschaftlicher Beirat:**

Prof. Iman Attia  
Alice Salomon Hochschule Berlin  
Prof. Klaus J. Bade  
Historian, Universität Osnabrück  
Dr. Hatem Bazian  
Editor, Islamophobia Studies Journal, University of California Berkeley  
Prof. Wolfgang Benz  
Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin  
Prof. John Bunzl  
Österreichisches Institut für Internationale Politik  
Prof. Reinhold Gärtner  
Institut für Politikwissenschaft, Universität Innsbruck  
Prof. John L. Esposito  
School of Foreign Service, Georgetown University  
Prof. Hans-Georg Betz  
York University, Toronto  
Prof. Fritz Hausjell  
Institut für Publizistik und Kommunikationswissenschaft, Universität Wien  
Dr. Uzma Jamil  
McGill University  
Prof. Ina Kerner  
Diversity Politics, Humboldt-Universität zu Berlin  
Dr. Brian Klug  
St Benet's Hall, University of Oxford  
Prof. Heinrich Neisser  
Institut für Politikwissenschaften, Universität Innsbruck  
Prof. Anton Pelinka  
Institut für Politikwissenschaft und Nationalismusstudien an der Central European University in Budapest  
Prof. Julia Reuter  
Institut für vergleichende Bildungsforschung und Sozialwissenschaften, Universität zu Köln  
Prof. Birgit Sauer  
Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien  
Prof. Damir Skenderovic  
Departement für Historische Wissenschaften – Zeitgeschichte, Universität Fribourg

## Contents/Inhalt

Foreword . . . . .	7
Vorwort . . . . .	7
Farid Hafez <b>Schulen der Islamophobieforschung: Vorurteil, Rassismus und dekoloniales Denken . . . . .</b>	9
Petra Feldmann <b>Gender Islamophobia. The print media construction of “the” “Muslim” woman: dichotomisation as a differentiation strategy . . . . .</b>	29
Azra Junuzovic <b>Capacity Building of NGOs in Addressing Intolerance against Muslims. Lessons Learned and Recommendations . . . . .</b>	57
Antje Odermann <b>Stereotypkontrolle durch Medienkompetenz? . . . . .</b>	70
Fabian Köhler <b>Feindbild statt Wähler. Wie im republikanischen Vorwahlkampf Stimmung gegen Muslime gemacht wird . . . . .</b>	100
Mujesira Borozan <b>„Die unausgesprochene Regel heißt: das Kopftuch ist ein No-Go“. Eine Untersuchung des Arbeitsmarktzuganges muslimischer, hijabtragender Frauen in Österreich . . . . .</b>	116
Farid Hafez <b>Österreichischer Islamophobie Bericht . . . . .</b>	137
<b>Abstracts . . . . .</b>	174
<b>Book Reviews/Buchbesprechungen . . . . .</b>	179
<b>Authors/AutorInnenverzeichnis . . . . .</b>	186



## Foreword

In a time when Islamophobia has been institutionalized in the very first week by the newly elected president of the USA, Donald Trump, the yearbook importance and necessity of critical intervention becomes clearer. The implementation of the Muslim Ban by the Trump Administration reveals that Islamophobia is much more than misinformed opinions about Islam and Muslims. Rather, Islamophobia is a form of institutionalized racism and has become more and more obvious despite European and North American factitious illusion of a post-racial order.

This eight issue of the yearbook provides a collection of articles that engage the continuing challenge of Islamophobia. The first article provides an analysis of different theoretical approaches in Islamophobia Studies. Petra Feldmann presents intersectional analysis of gender and Islamophobia in print media. Mujesira Borozan discusses the discrimination by Muslim women wearing the so called 'headscarf'. Azra Junuzovic from the OSCE presents a reflection on how NGO's can address Islamophobia better. Antje Odermann asks in her article if media competence can help in controlling the usage of stereotypes. Fabian Köhler discusses in his comment the role of Islamophobia during the presidential elections in the USA. My report on Islamophobia covering the year 2016 is a non-peer reviewed article translated into German, which is taken from the European Islamophobia Report, a project that exists since 2015 and can be accessed for free online at [www.islamophobiaeurope.com](http://www.islamophobiaeurope.com).

*Farid Hafez, Vienna 2017*

## Vorwort

Die Wichtigkeit und Bedeutung einer kritischen Intervention wird immer klarer, führt man sich die letzten globalen Entwicklungen wie den *Muslim Ban* des neu gewählten Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, Donald Trump, vor Augen. Es sollte nun auch vielen BeobachterInnen trotz der Illusion eines post-rassischen Europas und Nordamerikas deutlich geworden sein, dass Islamophobie kein Missverständnis oder fehlendes Verständnis des Islams oder der MuslimInnen bedeutet, sondern eine Form des institutionalisierten Rassismus darstellt.

Der achte Band des Jahrbuchs setzt sich mit weiteren Herausforderungen von Islamophobie auseinander. Der erste Artikel thematisiert unterschiedliche Schulen in der Islamophobieforschung. Petra Feldmann diskutiert Intersektionalität von Islamophobie und Gender am Beispiel einer Medienanalyse. Mujesira Borozan untersucht die Diskriminierung von muslimischen Frauen am Beispiel des sogenannten ‚Kopftuches‘. Azra Junuzovic reflektiert mithilfe ihrer Erfahrung innerhalb der OSZE über die Möglichkeiten von Nichtregierungsorganisationen in der Bekämpfung von Islamophobie. Antje Odermann stellt in ihrem Artikel die Frage, inwiefern durch Medienkompetenz Stereotypenkontrolle hergestellt werden kann. Fabian Köhler zeichnet in seinem Kommentar die Rolle von Islamophobie im US-amerikanischen Präsidentschaftswahkampf nach. Diesem Jahrbuch ist zudem ein weiterer Artikel beigelegt, der keinem Gutachtungsverfahren unterzogen wurde. Der österreichische Islamophobiebericht ist dem englischsprachigen European Islamophobia Report entnommen, welcher seit 2015 gemacht wird und kostenlos unter [www.islamophobiaeurope.com](http://www.islamophobiaeurope.com) abrufbar ist.

*Farid Hafez, Wien 2017*



---

Farid Hafez

## **Schulen der Islamophobieforschung: Vorurteil, Rassismus und dekoloniales Denken**

Der anti-muslimische Rassismus bzw. Islamophobie stellen nicht nur Phänomene dar, sondern haben sich immer mehr zu einem Forschungsfeld verdichtet, das seit mehreren Jahren mit dem Namen Islamophobieforschung/ Islamophobia Studies in regelmäßig stattfindenden Konferenzen und Periodika beackert wird. Dieser Artikel diskutiert unterschiedliche prominente Zugänge zum Begriff der Islamophobie bzw. des antimuslimischen Rassismus in der Literatur. Abseits von Gemeinsamkeiten werden die in der Debatte anzufindenden unterschiedlichen theoretischen Stränge innerhalb der Islamophobieforschung identifiziert. Dabei kann von unterschiedlichen Schulen gesprochen werden: Eine, die die Islamophobieforschung im Zusammenhang mit Vorurteilsforschung betreibt, eine zweite, die diese in einer postkolonialen rassismustheoretischen Tradition betreibt und eine dritte, die Islamophobie im Zusammenhang mit dekolonialem Denken sieht.

Schlüsselbegriffe: Islamophobie, Antimuslimischer Rassismus, Vorurteilsforschung, dekoloniales Denken

### **Einleitung**

Wenn sich KollegInnen in der Wissenschaft zu einer Tagung über antimuslimischen Rassismus versammeln und dabei ein hochambitionierter Titel gewählt wird, der Problemlagen, Lösungsansätze und Gegenstrategien diskutieren will, dann drängt sich zu Beginn eine fundamentale Frage auf: Worüber sprechen wir eigentlich? Was meinen wir, wenn wir über antimuslimischen Rassismus bzw. Islamophobie sprechen? Gerade bei einem – im engeren Sinne – so jungen Forschungsgebiet, das zudem in der öffentlichen Debatte derart kontrovers diskutiert wird, kann eine Theoriedebatte helfen, nicht ins Fettöpfchen einer beliebigen Verwendung eines zentralen Begriffes zu treten. Was ich hier nicht machen werde, ist eine – im Unterschied zum anglophonen Sprachraum und besonders im deutschsprachigen Raum anzufindende – Begriffsdebatte, die sich in erster Linie an der Semantik und Etymologie der Be-

griffe abarbeitet.<sup>1</sup> Hingegen werde ich versuchen, zentrale Eckpfeiler in der Entwicklung der Islamophoieforschung sowie unterschiedliche theoretische Zugänge zu diesem Forschungsgegenstand aufzuzeigen.

Je nach Definition können unterschiedliche Anfänge für die Erforschung von antimuslimischem Rassismus bzw. Islamophobie ausgemacht werden. Fern der Frage der exakten Datierung sowie der Chronologie der Entwicklung des Begriffs, mit der sich manche AutorInnen näher auseinandergesetzt haben (Allen 2010), geht dieser Beitrag einer anderen Frage nach. Der vorliegende Artikel diskutiert unterschiedliche konzeptionelle Zugänge zum Begriff der Islamophobie bzw. des antimuslimischen Rassismus und identifiziert verschiedene Konzepte, die sich in den letzten zehn bis 15 Jahren rund um die Erforschung dieses Phänomens herauskristallisiert haben. Im Falle von organisierten Bestrebungen – Zentren, Periodika, Konferenzen – spreche ich vorsichtig von bestimmten *Schulen*, die sich in der Erforschung von Islamophobie und antimuslimischem Rassismus gebildet haben. Bevor jedoch auf die konzeptionellen Unterschiede in der Theoretisierung von Islamophobie und antimuslimischem Rassismus eingegangen wird, sollen zu Beginn zentrale Debatten nachgezeichnet und in einem zweiten Schritt in der aktuellen Literatur breit geteilte Annahmen zu diesen Theorien besprochen werden.

---

1 Ich behaupte, dass es sich im publizistischen Rahmen dabei oftmals um eine Scheindebatte handelt, hinter der sich eine Strategie der Verleugnung des Phänomens per se versteckt, die manchmal so weit geht, die *Islamkritik* im Sinne einer allgemeinen Religionskritik als legitimen Deckmantel für die Verbreitung antimuslimischer Rassismen zu verkaufen. Siehe kritisch hierzu: Shooman, Yasemin (2015). Angst vor dem Islam oder Rassismus gegen Muslime? Zur Einordnung antimuslimischer Diskurse aus rassismustheoretischer Perspektive, in: Reinhold Bernhardt und Ernst Furlinger (Hrsg.), *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich, und der Schweiz*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Zürich: TVZ, S. 141-159. Hingegen ist im akademischen Raum die Begriffsdebatte oftmals mit konzeptionellen Fragestellungen verbunden, die in diesem Artikel aufgegriffen werden sollen. Eine umfassende Darstellung der Begriffsdebatte im deutschsprachigen Raum: Muftic, Amin (2015). *Islamkritik. Ein Kampfbegriff? Ein Essay*, in: Farid Hafez (Hrsg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, Wien: nap, S. 83-99.

## Der ‚Islam‘ und die Islamophobie

Der *Islam* ist als Begriff ein fester Bestandteil des öffentlichen Diskurses. Eine Reihe an Arbeiten rund um die Auseinandersetzung mit der Frage, welche Rolle der Islam in westlichen Gesellschaften spielt oder spielen sollte, veranschaulicht dies. Das bezeugen nicht zuletzt Debatten rund um Thilo Sarrazins Bestseller *Deutschland schafft sich ab*, die Rolle von PEGIDA in der deutschen Gesellschaft und Politik, bis hin zu der Debatte um Massenvergewaltigung in der Silvesternacht in Köln zum 1. Januar 2016. In diesem Islam-Diskurs erscheint es vielen Beteiligten und insbesondere den scheinbar primär betroffenen Personen – nämlich der als ‚MuslimInnen‘ markierten Gruppe –, als ginge es tatsächlich um eine Debatte über ‚den Islam‘ oder ‚die MuslimInnen‘.

Diese Annahme, dass es in der Islamophobie um die realen MuslimInnen/ Islam ginge, gilt als die größte konzeptionelle Schwachstelle des Islamophobiebegriffs, wie er erstmals 1997 von dem britischen Think Tank *Runnymede Trust* in eine akademische Debatte eingeführt wurde. Tatsächlich war es der Bericht dieser antirassistischen Einrichtung, die den Begriff v.a. im anglophonen Sprachraum nach seiner ersten Benutzung im Jahre 1910 als Beschreibung der französischen Kolonialhaltung gegenüber Algerien popularisierte (Allen 2010). Die Grundkritik an der Definition des *Runnymede Trust* geht dahin, dass sie mit zwei Kategorien operiert, die ‚Islam‘ und ‚MuslimInnen‘ ontologisiert und entweder einen positiven oder einen negativen Zugang zu diesen bietet (orig.: *closed views* vs. *open views*). Damit konterkarierte dieser Definitionsversuch das zentrale Anliegen zeitgenössischer Rassismuskritik, die darin besteht, rassistische Konstruktionen zu dekonstruieren und nicht mithilfe einer Ontologisierung diese zu stabilisieren und zu reproduzieren. Diese Stoßrichtung hat vermutlich primär damit zu tun, dass die für den Bericht verantwortliche *Commission on British Muslims and Islamophobia* eine interreligiös zusammengesetzte Gruppe war, der auch sich selbst als MuslimInnen markierende NGO-AktivistInnen angehörten. Die unmittelbare Betroffenheit, die oftmals eine Agenda der positiven Selbstmarkierung evoziert, wie es aus der afroamerikanischen Bewegung bekannt ist (Hall 1994, 15-25), könnte hier auch der Grund für dieses Verlangen nach einem positiv markierten Begriff von ‚Islam‘ und ‚MuslimInnen‘ sein. In einigen wenigen Arbeiten zu Islamophobie klingt diese Essentialisierung des Islams, die auf eine positive Markierung setzt, bis heute nach. Somit trug dieser Definitionsversuch dazu bei, ähnlich wie im Begriff der *Fremdenfeindlichkeit*, die den Begriff des Fremden immer wieder neu bestätigt und damit stabilisiert (Terkessidis 2004, 53-66), den Islam als reale Kategorie zu konstruieren. Dennoch gibt es hier einen Unter-

schied: Eine Selbstmarkierung als ‚FremdeR‘ ist im Gegensatz zur Fremdmarkierung als ‚MuslimIn‘ vermutlich seltener anzufinden. Unabhängig davon war genau das die Absicht der AutorInnen des Runnymede-Berichts über Islamophobie: Aufzuzeigen, dass MuslimInnen einer neuen Form des Rassismus, die sich primär entlang der Markierung ‚Religion‘ abarbeitet, ausgesetzt sind. Nicht mehr alleine somatische Marker seien Ansatzpunkt für rassistische Ausgrenzung von (oftmals aus Pakistan und Indien stammenden britischen) MuslimInnen, sondern die Religion. Dies hätte es notwendig gemacht, einen eigenen Begriff zu kreieren, der diesem neuen Trend einen Namen geben könne. Diese gesellschaftspolitische Absicht steht hinter dem bedeutsamsten Definitionsversuch von *Islamophobie*.

Gleichzeitig stellte dieser erste Definitionsversuch einige grundsätzliche Überlegungen an, die auch heute noch als zentrale Aspekte des Islamophobie-Verständnisses rezipiert werden. Dazu gehört, dass ‚Islam‘ und ‚MuslimInnen‘ aus islamophober Sicht homogenisiert (orig.: Monolithische Sicht), abgewertet (orig.: Inferiorität) und in manichäischer Form (orig.: Feindschaft) gedeutet werden, was in Diskriminierung mündet (ebd.). In der Zwischenzeit wurde das Konzept in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt. Der britische Historiker Brian Klug spricht 15 Jahre später vom „Mündigwerden eines Konzeptes“, das zu Beginn noch wenig theoretisch fundiert war (Klug 2012, 665-681). Im nächsten Kapitel wird eine wichtige Zäsur in der Debatte um Islamophobie eingeführt, die diesen an ein Rassismusverständnis, wie es heute von vielen AutorInnen vertreten wird, herangeführt hat (Hund 2007, 10-15).

### **Die Imagination der antimuslimischen RassistInnen und Islamophoben**

In Anlehnung an die Rassismusforschung im Allgemeinen und die Antisemitismusforschung im Speziellen ist die Erkenntnis, dass das Judentum und die realen Jüdinnen und Juden voneinander zu trennen sind, auch auf die Islamophobieforschung zu übertragen. Der Psychoanalytiker Jean-Paul Sartre stellte dieses Theorem in seiner Schrift *Psychoanalyse des Antisemitismus* deutlich dar: „Wenn es keinen Juden gäbe, der Antisemit würde ihn erfinden“ (Sartre 1948, 10f). In Anlehnung daran sowie an Edward Said in *Orientalism* kann gesagt werden: Die Imagination des Islams und der MuslimInnen sind v.a. Projektionsflächen eigener Schwächen und Wünsche (Said 1979, 17). So dient die im öffentlichen Islam-Diskurs immer wiederkehrende Aussage, nicht alle Muslime seien Terroristen, aber alle Terroristen seien Muslime, als anschauliches Beispiel für

die Kraft der Imagination. Diese Aussage vermittelt uns weniger etwas von realen Umständen. Vielmehr sagt sie uns etwas über die Darstellung – also die Imagination – des Terrors in der medialen Berichterstattung (Friedrich/Schultes 2013). Dies, weil der Begriff der MuslimInnen ebenso wie jener der Jüdinnen und Juden im Antisemitismus ein abstrakter Begriff zur Verdeckung psychischer Vorgänge darstellt. Wie Sartre sagte, schaffe „nicht die Erfahrung den Begriff des Juden, sondern das Vorurteil fälscht die Erfahrung“ (Sartre 1948, 10f).

Das heißt, dass wir notwendigerweise nicht über reale Formen des ‚Islams‘ sprechen, sondern vielmehr über Bilder des Islams, die zur Imagination des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ dienen. Dem ‚muslimischen Anderen‘ werden in islamophoben Diskursen projektiv eigene Mängel unterstellt, die jedoch negativ gerahmt werden. Wenn ich im Weiteren über die Imagination des muslimischen ‚Anderen‘ spreche, verwende ich Imagination nicht in einem radikal-konstruktivistischen Sinne von „erfunden“. Vielmehr lehne ich mich hier an Benedict Anderson an, der den Begriff *imagined* (Anderson 1983) im Sinne von „vorgestellt“ verwendet, um den „Doppelsinn von Imagination und ‚Miteinander bekanntgemacht werden‘“ zu erfassen (Mergel 2005, 283). Eine Auseinandersetzung mit Islamophobie ist damit keine Auseinandersetzung mit ‚dem Islam‘ oder ‚den MuslimInnen‘, sondern mit der Dominanzkultur (Attia/Köbsell/Prasad 2015) in jenen Gesellschaften, in denen antimuslimischer Rassismus verortet wird. Das bedeutet, dass es nicht nur keinesfalls um den Islam geht. Es geht auch vordergründig weniger um die Beschaffenheit der Islamophobie. Denn diese gibt uns nur Auskunft darüber, wie die islamophoben Dominanzgesellschaften selbst beschaffen sind. In diesem Sinne bringt es der Antisemitismusforscher Wolfgang Benz mit einer seiner zuletzt veröffentlichten Arbeit *Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet* auf den Punkt: Es geht um die Demokratie, die alle ihr angehörigen, egal welches Religionsbekenntnis sie besitzen, betrifft (Benz 2012).

### **Rassistische Essentialisierung**

Zurück zum Doppelsinn der Imagination bei Anderson (1983). Diese führt durch die Hintertür in den Begriff des Islams und der MuslimInnen in unser Verständnis des antimuslimischen Rassismus ein. Denn die Abgrenzung und Ausgrenzung der Islamophoben zielt auf eine vermeintliche Selbstvergewisserung theologischer, gesellschaftlicher, aber auch polit-ideologischer Identitäten. In diesem Beziehungsgeflecht sind die islamophoben AkteurInnen und die Islamophoben „alte Bekannte“, wie ich es in Anlehnung an den postkolo-

nialen Denker und Psychoanalytiker Frantz Fanon ausdrücke, der diese Bezeichnung für den Kolonialherren und den Kolonialisierten verwendete. Beide „kennen“ sich und tatsächlich erschafft Ersterer Zweiteren erst in und durch das Kolonialsystem (Fanon 1981, 30). Ebenso ist ein Meer an MuslimInnen nach dem 11. September entstanden. Eine Masse an Menschen, die vorher nicht existiert hatte, die unter dem Deckmantel des ‚Fremden‘ und des ‚Eigenen‘ geführt wurde. Die aber aus der Asche der Zwillingsstürme, die sich über den Globus verteilte, erschaffen wurde. Das führt zu einem weiteren wichtigen Hinweis: Der zentralen Bedeutung der *Islamisierung* im Phänomen der Islamophobie, wie sie bereits von Aziz Al-Azmeh in seinem 1993 erstmals erschienenen Werk *Islam and Modernities* (Al-Azmeh 1996) dargelegt wurde. Darin spricht er über die „Islamisierung des Islam“ und meint, es bestehe aufgrund der gleichsam Essentialisierung des Islams durch Fundamentalisten des Islams auf der einen Seite und Orientalisten auf der anderen Seite eine „objektive Komplizenschaft“ (Al-Azmeh, 7). Ebenso wie in der Weltanschauung des Rassismus die Kategorie der Rasse erschaffen und essentialisiert wird, so geschieht dies beim antimuslimischen Rassismus durch die Reduktion und Verabsolutierung der Kategorie ‚Islam‘ als unüberwindbare und ewige Kategorie des Seins. Der ‚Islam‘ wird zu einer ontologischen Kategorie.

Denn der 11. September wie auch weitere Terroranschläge sogenannter ‚Islamisten‘ waren niemals der Ursprung der Islamophobie. Sie erlaubten es lediglich, eine bereits bestehende Denkstruktur kolonialen Denkens expansiv zu erweitern (Mbembe 2014, 23). Darin liegt auch einer der großen Trugschlüsse jener AkteurInnen, die sich selbst – nicht im Sinne eines Stigmas, sondern im Sinne eines spirituellen Bekenntnisses – in diesem Diskurs als MuslimInnen markieren. Der Trugschluss besteht darin, zu meinen, der Begriff des Muslims im Islam-Diskurs sei rational und könne mit der konkreten Erfahrung mit den ‚guten‘ MuslimInnen verändert werden. Dem ist weitgehend nicht so, wie die Ausführungen von Sarte zeigen. Europa kann damit gesehen nie durch die Hand der imaginierten oder realen MuslimInnen von der Islamophobie geheilt werden. Sie bedarf einer Selbstheilung, indem sie ihre eigenen rassistischen Strukturen überwindet. Es ist das asymmetrische Herrschaftsverhältnis, das es zu überwinden gilt.

### **Islamophobie als Vorurteilsforschung**

Der vom Runnymede Trust offerierte Zugang basiert auf der Annahme eines ‚guten Islams‘, der dem bösen Bild des ‚Islams‘ in der Islamophobie entge-

gestellt wird. Trotz der rassismustheoretisch informierten Kritik arbeiten – wenn auch oft nur implizit auch akademische Einrichtungen mit dieser Figur des guten Muslims. So etwa die am *Prince Alwaleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding* an der *Georgetown University* ansässige Forschungseinrichtung *The Bridge Initiative*. Diese definiert Islamophobie als „Vorurteil gegenüber oder Diskriminierung von MuslimInnen aufgrund ihrer Religion oder ihrer angenommenen religiösen, nationalen oder ethnischen Identität, die mit dem Islam assoziiert wird“.<sup>2</sup> Beispielhaft heißt es in einem Video, das den Vorwahlkampf der US-amerikanischen Präsidentschaftswahlen behandelt, dass Donald Trump sich über MuslimInnen irren würde (*Wrong About Muslims*).<sup>3</sup> Damit operiert dieses Islamophobiekonzept mit dem real existierenden ‚guten‘ vs. dem ‚bösen‘ Muslim. Dieser Zugang findet sich implizit bei einer Reihe an AutorInnen, die sich mit Islamophobie auseinandersetzen und die damit nahtlos an der Definition des *Runnymede Trust* anknüpft. Ich nenne diesen Ansatz im Folgenden den Ansatz der Vorurteilsforschung, da er an das Konzept der ‚Fremdenangst‘ in der Sozialpsychologie anknüpft und Vorurteile als sozialpsychologische Verhaltensmuster zu erklären versucht (Jaschke 2001).

Teilweise kann auch der Ansatz des ehemaligen Leiters des Zentrums für Antisemitismusforschung, Wolfgang Benz, in diesem Zusammenhang gesehen werden. Er zählt in der deutschsprachigen Literatur sicherlich zu einem der ersten Autoren, die sich dem Konzept der Islamophobie (unter dem Namen ‚Islamfeindschaft‘ und ‚Islamfeindlichkeit‘) bedient haben und diese v.a. mithilfe der Erkenntnisse der Antisemitismusforschung bereichert haben (Benz 2009; 2011). Gleichzeitig wird in diesen Schriften Islamfeindschaft bzw. Islamfeindlichkeit als „Ressentiment“ definiert (Hafez 2010, 7-22). Ressentiments definiert Benz als „gefährlich, sie beginnen als Vorurteil mit der Tendenz, in Hass gegen stigmatisierte Individuen, gegen Gruppen, ethnische, religiöse oder nationale Gemeinschaften zu kulminieren, in Hass, der sich durch Gewalt entlädt“ (Benz 2011, 161). Obwohl das von mir herausgegebene Jahrbuch für Islamophobieforschung in der Theoretisierung von Beginn an breiter aufgestellt war (Hafez 2010, 7-22), so knüpfte es dennoch an Benz‘ Vorschlag der Bereicherung der Erforschung von Islamophobie durch die Antisemitismusforschung an.

2 The Bridge Initiative, What is Islamophobia? <http://bridge.georgetown.edu/what-is-islamophobia/> [letzter Zugriff 14.01.2016]

3 The Bridge Initiative, VIDEO: Donald Trump – Wrong About Muslims, March 1, 2016 <http://bridge.georgetown.edu/donald-trump-wrong-about-muslims/> [letzter Zugriff 25.03.2016]

Benz betrachtet das Phänomen der Islamfeindschaft explizit aus der Perspektive der Vorurteilsforschung (Benz 2009, 9-20) und ordnet es sozialpsychologisch ein (Benz 2011, 165). So spricht er auch über Mehrheits- und Minderheitsverhältnis als zentralen Bestandteil von Antisemitismus und Muslimfeindschaft (Benz 2001). Die Konzeptionalisierung von Minder- und Mehrheiten impliziert wiederum bereits die Existenz von realen Subjekten. Die Dimensionen von Macht und Herrschaft fehlen hier in der Konzeptionalisierung von Islamfeindlichkeit, was bei anderen AutorInnen weitaus mehr im Zentrum steht. Das gilt sowohl für jene Arbeiten, die Islamophobie als institutionellen Macht-Wissen-Komplex verstehen, wenn sie mithilfe des Foucault'schen Diskursbegriffs Islamophobie bzw. antimuslimischen Rassismus analysieren, wie es bei meinen ersten Arbeiten der Fall war (Hafez 2010), als auch für jene, die Islamophobie von Beginn an theoretisch in den Kontext eines globalgeschichtlichen institutionalisierten Rassismus (Grosfoguel 2012, 9-33) von institutionalisiertem Rassismus (Bazian 2012, 163-206), Rassifizierung (Meer/Modood 2012, 34-53), und epistemischer Gewalt (Tamdgidi 2012, 54-81) konzeptionalisiert haben. Diesen Ansatz beschreibe ich in diesem Beitrag als postkoloniale Verortung der Islamophobieforschung, wobei auch hier unterschiedliche thematische Schwerpunktsetzungen erkennbar sind.

Gleichzeitig muss gesagt werden, dass nicht alle Arbeiten, die aus einer sozialpsychologischen Perspektive vordergründlich individuelle Denk- und Handlungsmuster zum Untersuchungsgegenstand haben, Dimensionen von Macht und Herrschaft ausklammern. Damit will keinesfalls gesagt sein, dass jede Art der Vorurteilsforschung, die individuelle Denk- und Handlungsmuster zum Untersuchungsgegenstand hat, von einer Nicht-Existenz von Macht- und Herrschaftsverhältnissen ausgehen würde. Verschiedene Ansätze der Vorurteilsforschung wie die Soziale Dominanz-Theorie, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (Heitmeyer 2002) oder die Kritische Sozialpsychologie, etc. tun dies. In diesem Sinne erklären etwa zwei Autoren der seit 2002 bis heute alle zwei Jahre durchgeführten Langzeitstudie-Studie *Leipziger Mitte-Studie* (Bräher/Decker 2016, 11-21), dass sich „Ideologien der Ungleichwertigkeit nicht nur mit Aggressionen gegen Individuen richten, [...] sondern immer auch mit dem Ziel der Durchsetzung von autoritären, antidemokratischen Gesellschaftsstrukturen einhergehen“ (Ebd., 11). Die beiden Autoren verweisen ob ihrer Fokussierung auf individuelle Einstellungen darauf, dass diese nie ohne der Gesamtgesellschaft gedacht werden können: „So vehement sich Menschen mit autoritärer oder ethnozentrischer Einstellung gegen eine offene Gesellschaft wenden – sie sind selbst Produkt dieser Gesellschaft“ (Ebd., 12).

## Postkoloniale Verortung der Islamophobieforschung

Ermächtigen sich manche AkteurInnen des Islams, produzieren sie ein scheinbar kohärentes Wissen in Abgrenzung zum ‚Eigenen‘, um genau jene Macht zu entfalten, das ‚Eigene‘ überhaupt erst regierbar zu machen? Die Perspektive auf Macht und Herrschaft weist all jene Zugänge der Konzeptionalisierung von Islamophobie zurück, die diese auf die Vorurteilsforschung reduziert oder darin gar nur ein Ressentiment sieht. Entgegen dieser Definition sieht die in der herrschaftskritischen Tradition dekolonialen Denkens stehende Berkeley Schule der *Islamophobia Studies*, die das neben mir herausgegebene *Jahrbuch für Islamophobieforschung* einzige englischsprachige Periodikum, das *Islamophobia Studies Journal*, verantwortet, Islamophobie als Produkt von Herrschaftsstrukturen. So heißt es in der Definition des *Islamophobia Research and Documentation Project*, das am *Center for Race and Gender* an der *University of California, Berkeley* angesiedelt ist:

Islamophobie ist eine erfundene Angst oder ein Vorurteil, welches durch existierende eurozentrische und orientalistische globale Herrschaftsstrukturen geschürt wird. Sie richtet sich mittels Aufrechterhaltung und Ausweitung existierender Disparitäten in ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Beziehungen gegen eine vermeintliche oder reale muslimische Gefahr. Dabei rationalisiert sie die Notwendigkeit von Gewaltanwendung als Mittel zur Herstellung einer ‚zivilisatorischen Rehabilitation‘ der anvisierten Gemeinschaft (muslimisch oder nicht). Islamophobie schreibt eine globale rassistische Struktur fort und bestätigt diese zum Erhalt und zum Ausbau ungleicher Ressourcenverteilung.<sup>4</sup> (Übers. d. Autors)

Diese Perspektive, die auf eine Kritik globaler, postkolonialer, rassistischer Machtstrukturen abzielt, konzentriert ihre Analyse und Kritik islamophober Diskurse auf die Machtebene und versteht die Wissensproduktion und die Narrative des antimuslimischen Rassismus in hegemonialen islamophoben Diskursen nicht als den zentralsten Fokus der Analyse. Damit zielt die Berkeley Schule in ihren *Islamophobia Studies* tatsächlich auf einen größeren Rahmen und lässt sich in eine Tradition eingliedern, die wie Immanuel Wallerstein die Geschichte des „modernen Weltsystems“ als „eine Geschichte der Expansion europäischer Staaten und Völker in den Rest der Welt“ (Wallerstein 2007, 11) sieht. Als eine Besonderheit der kapitalistischen Weltwirtschaft sieht Wallerstein die Hervorbringung einer Epistemologie, die ihre Handlungsfähigkeit

4 What is Islamophobia? <http://www.irdproject.com/> [letzter Zugriff 25.03.2016]

rationalisiert, indem sie diese legitimiert, bewahrt und expandiert (Ebd., 59). Dabei kann der zeitgenössische antimuslimische Rassismus/die Islamophobie auf alt tradierte Bilder zurückgreifen, die sich weit über die globale Expansion westlicher Herrschaftsräume auf der Erde herausgebildet haben (Sardar 2002, 35). Mit einem in der Empirie weniger globalen Zugang, theoretisch dennoch auf postkoloniale Theorien sich beziehenden Ansatz argumentierte bereits sehr früh in Deutschland die Autorin Iman Attia (1994).

Sie griff erneut das Thema des antimuslimischen Rassismus in Publikationen auf, als dieser offensichtlich gesellschaftlich virulenter wurde. So begriff sie die Beschäftigung mit antimuslimischem Rassismus in dem 2007 veröffentlichten Sammelband *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus* als Beitrag zur Dekonstruktion gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse. Ihr geht es um eine „hegemoniekritische Revision dominanter Bilder und Diskurse [...], die im Dienste der Macht-sicherung stehen“ (Attia 2007, 5-7). Sie begriff antimuslimischen Rassismus als Variante des Kulturrassismus, in dem „Religion [...] kulturalisiert und zu wesentlichen Bestandteilen der kulturellen Selbst- und Fremdbezeichnung verschmolzen“ (Ebd., 9) wird.

In diesem breiteren Rassismus-Konzept, das von einer Rassifizierung von tatsächlicher oder zugeschriebener Religionszugehörigkeit ausgeht, bewegen sich zudem weitere deutschsprachige Arbeiten rund um Iman Attia wie etwa jene von Yasemin Shooman, die explizit den Terminus des antimuslimischen Rassismus bevorzugen. Dies tut letztere mit dem Verweis auf die Kritik an der Verwendung des Begriffs durch den Runnymede-Trust (Shooman 2015, 141-159). Im deutschsprachigen Raum verwendet ein Gutteil der AutorInnen diesen Begriff als Gegensatz zum Islamophobiebegriff, den sie als nicht rassismus-theoretischen gerahmt wahrnehmen, obwohl Shooman eingesteht, dass im angelsächsischen Sprachraum dies immer mehr der Fall ist (Ebd., 154). Dabei ist festzuhalten, dass dies durch eine Reihe von AutorInnen bereits sehr früh pas-sierte und nicht erst einen neueren Ansatz in der Erforschung von Islamophobie darstellt (Brown/Miles 2003, 29). Müller-Uri kritisierte in einer der ersten für Österreich erschienenen Arbeiten zu Islamohobie, dass hier der Begriff der Islamophobie zwar explizit als „weit definierter Rassismus-Begriff verortet“ (Bunzl/Hafez 2009, 7) wird, dieser weite Rassismus-Begriff aber nicht genauer definiert wird (Müller-Uri 2014, 105). So habe ich in meiner ersten Ausgabe des damals noch ausschließlich deutschsprachigen *Jahrbuch für Islamophobieforschung* darauf hingewiesen, dass die Frage der Beziehung von Rassismus und Islamophobie auch davon abhinge, welchen Rassismus-Begriff man verwende. Denn so vielfältig die Definitionen von Rassismus sind, so vielfältig seien auch

die Antworten auf diese Frage (Hafez 2010, 7-22). Wird also ein „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar/Wallerstein/Haupt 1990, 28) im Sinne eines Kulturrassismus propagiert, wo im antimuslimischen Rassismus der identitäre Aspekt der Religion in den Vordergrund gestellt wird. Oder wird aufgrund dieser Hervorhebung von Religion in der Konstruktion von Differenz gerade der Unterschied in den Konzepten gemacht, der eigentlich nur ein semantischer ist. In diese Richtung argumentiert etwa Malcolm Brown, der eine analytische Unterscheidung zwischen der Rassifizierung (*racialization*) einer ethnischen Gruppe auf der einen Seite und einer religiösen Gruppe auf der anderen Seite vornimmt. Zweitere würde nicht primär biologische und somatische Unterschiede in den Vordergrund stellen, meint Brown (2000, 74). Diese Unterscheidung zwischen Rassifizierung und Rassismus weisen andere AutorInnen zurück. So deutet Mark Terkessidis etwa Rassifizierung etwas breiter als Prozess, „in dem einerseits eine Gruppe von Menschen mittels bestimmter Merkmale als natürliche Gruppe festgelegt und gleichzeitig die Natur dieser Gruppe im Verhältnis zur eigenen Gruppe formuliert wird“ (Terkessidis 2004, 98). Dieses breitere Verständnis von Rassismus erlaubt es auch, antimuslimischen Rassismus und Islamophobie in ein solches Rassismus-Konzept einzugliedern.

In diesem Sinne habe ich unabhängig von der jeweiligen disziplinären Herangehensweise für das Jahrbuch für Islamophobieforschung folgende Definition als theoretisches Konzept vorgeschlagen:

Islamophobie ist antimuslimischer Rassismus. Wie auch die Antisemitismusforschung zeigt, verweisen semantische und etymologische Komponenten von Begriffen notwendigerweise nicht auf die vollständige Bedeutung dieser sowie auf ihre Verwendung. So ist es auch im Falle von Islamophobieforschung. Heute wird der Begriff der Islamophobie selbstverständlich in der akademischen Landschaft ebenso wie in der öffentlichen Sphäre verwendet. Kritik an MuslimInnen sowie an der islamischen Religion ist nicht gleichzusetzen mit Islamophobie.

Islamophobie bedeutet, dass eine dominante Gruppe von Menschen Macht erstrebt, stabilisiert und ausweitet, indem sie einen Sündenbock imaginiert, der real existiert oder auch nicht, und diesen Sündenbock von den Ressourcen, Rechten und der Definition eines kollektiven ‚Wir‘ ausschließt. Islamophobie arbeitet mit der Figur einer statischen islamischen Identität, die negativ konnotiert ist und auf die Masse der imaginierten MuslimInnen generalisiert ausgeweitet wird. Gleichzeitig sind islamophobe Bilder fließend und verändern sich in unterschiedlichen Kontexten, denn Islamophobie sagt uns mehr über die Islamophoben aus, als sie uns etwas über ‚den Islam‘ oder ‚die MuslimInnen‘ sagen würde.<sup>5</sup>

5 Farid Hafez, Arbeitsdefinition von Islamophobie, <http://jahrbuch-islamophobie.de/islamophobia/>, [letzter Zugriff: 10.05.2016]

In Österreich wäre Fanny Müller-Uri zu nennen, die diesen Ansatz theoretisch weiter ausformuliert hat. Müller-Uri begreift den antimuslimischen Rassismus in erster Linie als herrschaftsgeprägtes soziales Verhältnis, womit sich „in der Figur ‚des Muslims‘ [...] die Ökonomisierung wie Kulturalisierung des Sozialen“ konzentrierte. Antimuslimischen Rassismus versteht sie dabei „als zentrale Dimension der hegemonialen Struktur westlicher Gesellschaften“ (Müller-Uri 2014, 127). Hier geht es in einem größeren Bild um ein strukturelles Verständnis von Rassismus. Dabei steht nicht im Fokus, eine dritte Person als RassistIn zu bezeichnen, sondern sich selbst unserer rassistischen Praktiken, die in unsere Sozialisation und in unsere Wissensbestände eingeschrieben sind, bewusst zu werden. Eine Unterteilung, die sich für andere AutorInnen daraus ergibt, ist jene in einen „strukturellen, impliziten bzw. unbewusst mitlaufenden racial othering, das all unsere Handlungen begleiten kann, und einem offensichtlich fokussierten, expliziten und bewussten doing race“ (Kreutzer 2015, 21). Damit wird eine Erweiterung der Debatte über Rassismus bezweckt, die besonders im deutschsprachigen Raum, wo der Rassismus sowie der Antisemitismus oftmals als mit dem Nationalsozialismus untergegangenes und höchstens in rechten Zirkeln vorzufindendes Phänomen begrenzt wird, vonnöten scheint. Der Begriff der Ausländerfeindlichkeit oder Fremdenfeindlichkeit würde genau diese Abgrenzung von einem tiefgründigen Rassismus, der als Herrschaftsverhältnis und soziales Verhältnis verstanden wird, suggerieren, die tatsächlich nicht vorhanden ist. Mit dem Begriff der *Dominanzgesellschaft* kann genau diese strukturelle Dimension des antimuslimischen Rassismus angesprochen werden. In diesem Zusammenhang wird der antimuslimische Rassismus als „herrschaftlich geprägtes soziales Verhältnis“ verstanden (Müller-Uri 2014, 62), als ideologischer Diskurs, symbolische oder epistemische Gewalt (Spivak), die in einem asymmetrischen Machtverhältnis der Abwertung des Anderen und der Aufwertung des Eigenen dient (Ebd., 68).

Notwendigerweise bedienen wir uns damit eines breiten Rassismusbegriffs, der von manchen AutorInnen unter dem Begriff des Neo- oder Kultur-rassismus läuft, der den Begriff der Rasse – analytisch wie auch historisch – als Produkt des Rassismus begreift. Konsequenterweise haben andere AutorInnen wie etwa Mark Terkessidis den Begriff der *racialization* – also der Rassifizierung – breiter gefasst. Er beschreibt *Racialization* als Prozess, „in dem einerseits eine Gruppe von Menschen mittels bestimmter Merkmale als natürliche Gruppe festgelegt und gleichzeitig die Natur dieser Gruppe im Verhältnis zur eigenen Gruppe formuliert wird“ (Terkessidis 2004, 98). Denn tatsächlich kam es bereits nach der öffentlichen Diskreditierung des Rassebegriffs nach 1945 zu einer Restrukturierung rassistischer Argumentationsweisen. Bereits

Fanon erklärte 1956: „Der Rassismus, der sich rational, individuell, genotypisch und phänotypisch determiniert gibt, verwandelt sich in einen kulturellen Rassismus“ (Fanon 1972, 40). Ähnlich erklärte auch Theodor W. Adorno zwei Jahre davor: „Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch“ (Adorno 2003, 277). Wenn hier also vom antimuslimischen Rassismus gesprochen wird, dann wird damit gemeint, dass „ein essentialistisch gedachtes Kulturkonzept als funktionales Äquivalent des biologischen Rassebegriffs auftritt“ (Müller-Uri 2014, 91), das in diesem Falle nicht auf Kultur, sondern eben auch auf Religion übertragen wird. Im Kern steht die Naturalisierung einer kulturellen oder religiösen Differenz, die den ideologischen Kern aller Rassismen ausmacht (Ebd., 96). So galten bereits die Jüdinnen und Juden im antisemitischen Denken als „mentale Rasse“ sowie als die „kulturell nicht Assimilierbaren“ (Ebd., 97). Und so werden heute die Figur des Muslims und der Muslimin als Gegenstände imaginiert, die in einem Kollektiv entindividualisiert und in einem gleichen Muster muslimischer Kultur konstruiert werden. Bezugnehmend auf Foucault, Gramsci und Derrida erklärt Iman Attia in Bezug auf Europa, dass „Ausbeutung [...] nicht mehr ausschließlich oder primär über direkte Gewalt“ funktioniere, sondern „mit kultureller Hegemonialisierung einher“ gehe. „Die Fokussierung von Kultur“, so Attia weiter, „verortet damit Kultur als drittes Element neben Struktur und Subjekt“ (Attia 2009, 23). Dies dient im Weiteren dem Regierbar-machen dieser ‚Gefahr‘. Wie Attia an anderer Stelle darlegt, werden „antimuslimische Diskurse als Selbstverteidigung präsentiert – analog zur nationalsozialistischen und rechtsextremen Präsentation antisemitischer Diskurse als Selbstverteidigung“ (Attia 2009, 89) Vor dem Hintergrund eines Hegemonialwerdens islamophober Diskurse erklärt sich auch ein Stück weit die offizielle Islampolitik in vielen europäischen Ländern.

### **Die Wiederkehr der Figur des Muslims im dekolonialen Denken**

Bezugnehmend auf die Dimensionen Herrschaft, Macht und Hegemonie als zentrale Bestandteile der Islamophobie ist im Zusammenhang mit dem Verweis auf die imaginative Konstruktion von ‚Islam‘ und ‚MuslimInnen‘ zu betonen, dass diese in einem zweiten Schritt ‚real‘ werden, weil sie aus dem Diskurs hervorgebracht werden und wie Fanon schließlich schreibt „alte Bekannte“ werden (Fanon 1981, 30). So sehr sie auch Ausdruck gesellschaftlicher

Konstruktionsprozesse sind, gilt dennoch: Kategorien von Ethnie, Rasse oder Religion werden erschaffen und erscheinen real (Bukow 1996). Sie sind nicht nur in der Imagination real, sondern stellen auch reale Gegenstände dar, die es zu regieren gilt, die zu unterwerfen sind und an denen Macht ausgeübt wird. In diesem Sinne verstand Edward Said in seinem Magnus Opum *Orientalismus* die wissenschaftliche Disziplin der Orientalistik als Machtdiskurs, die zur Vorherrschaft des Westens über den Nicht-Westen mitverhalf (Said 1979).

So hat etwa Levent Tezcan in seinem Essay *Das muslimische Subjekt* veranschaulicht, dass der Kampf um die Deutung des Islams bei weitem kein neues Phänomen darstellt. Die „Schaffung eines *europäischen Islam*“ (Tezcan 2012, 23) sei eine von mehreren Kontinuitäten, die sich in einem vergleichenden Blick auf die Islampolitik der deutschen Kolonialkongresse 1905 und 1910 sowie der seit 2006 stattfindenden Deutschen Islamkonferenz zeige. Tezcan bezeichnet mit diesem Begriff des ‚europäischen Islam‘ jenen *Islam*, der im Islamdiskurs als *zivilisationskompatibel* markiert wird. Deutungshoheit besitzen in diesem Fall die herrschenden Eliten, die keinen neutralen oder universalen Zivilisationsbegriff vertreten – sollte es einen solchen überhaupt geben –, sondern einen aus ihrer partikularen Sicht herausgenommenen universalisierten Zivilisationsbegriff. Er meint die Konstruktion eines Islams, der eingegliedert werden kann, muslimische Subjekte, die nicht gegen die Ordnung aufbegehren, die also im Sinne der Gouvernamentalitätstheorie Foucaults regierbar gemacht werden.

Mit diesem Schritt verschränkt sich auch wieder die Frage des imaginierten Islambildes im antimuslimischen Rassismus mit dem muslimischen Subjekt, das um seine Existenzberechtigung inmitten dieses hegemonialen Diskurses kämpft.

In diesen Anmerkungen beziehe ich mich nicht auf den Begriff des Subjektes des späten Foucaults, wo es ihm darum geht, Technologien des Selbst zur Emanzipierung dieses zur Herausforderung existierender Machtbeziehungen zu benutzen. Im Gegenteil geht es mir darum, vor dem Hintergrund der Verflechtung von Macht und Wissen im Diskurs im Sinne von Stuart Halls Rezeption von Foucault (Hall 1997, 55-56) darauf hinzuweisen, dass ein jedes Subjekt sich Regeln und Konventionen zu unterwerfen hat (Foucault 2005, 759). In den Worten Foucaults heißt es zum Subjekt:

Das Wort Subjekt hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. (Foucault 2005, 275)

Auf erstere beider Definitionen beziehe ich mich hier vordergründig. Das muslimische Subjekt kann im Kontext der assimilativen Islampolitik daher als diszipliniertes Subjekt gedeutet werden, das sich im asymmetrischen Verhältnis des Bittstellers den ideologischen Normen homogen konstruierter nationaler Identität zu unterwerfen hat, die in ihrer Konsequenz eine Assimilation bedeuten (Foucault 1977, 170). Im publizistischen wie auch im publizistisch-theologischen Islamdiskurs ist diese Haltung nicht nur bei besonders exponierten Personen, die wie etwa Hamed Abdel Samad in *Der islamische Faschismus* dem Islam einen intrinsischen Faschismus unterstellen, zu sehen. Wunderbar drückt dies Johann von Magdeburg aus, der um das Jahr 1790 herum gedichtet haben soll:

„Jud' und Heid' und Muselmann,

,Ist er brav, sei unser Mann“.<sup>6</sup>

Es scheint, als würde die Theorie der Zweiteilung, wie sie der afro-amerikanischen Denker W.E.B. Du Bois (1868-1963) mit seinem Konzept des ‚doppelten Bewusstseins‘ beschrieben hatte, heute auch auf die sich selbst muslimisch markierenden Personen plagen. „Doppeltes Bewusstsein“ bedeutet bei Du Bois:

[...] this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness,—an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder (Du Bois 1996, 5)

Du Bois sprach über die Wünsche jener, die danach trachteten, AmerikanerIn und SchwarzerR zugleich sein zu können. Sie vermögen es nicht mehr, aus diesem dichotomischen Gegensatz, der sich in ihrem Leben tagtäglich manifestiert, auszubrechen. Deutscher oder Muslim, Demokrat oder Muslim? Bzw. gehört der Islam zu Deutschland? Ist der Islam demokratisch, barmherzig, etc.? Diese Debatten verweisen auf gerade diesen diskursiven Druck, dem die erschaffenen Muslime ausgesetzt werden. Ähnlich sprach auch Fanon über die Begierde ehemals kolonialisierter Subjekte, weiß sein zu wollen (Fanon 2008). Diese Übernahme dichotomischer Kategorien und die ‚Weißwerdung‘ funktionieren bis in unsere Tage, wie etwa für die slowakische Community

6 Johann von Magdeburg: „Jud' und Heid' und Muselmann, Ist er brav, sei unser Mann“, <http://paschamd.jimdo.com/biographien/heinrich-zschokke/>

der Roma nachgezeichnet wurde (Tiefenbacher 2015, 69-102). Sehen wir diese Begierde bei all jenen, die jenseits akademischer Demut den Islamofaschismus als Wesen des Islams beschreiben?

Zu guter Letzt zeigt sich damit, dass durch die Hintertür die Kategorie des ‚Muslims‘ wieder in Erscheinung tritt. Von den unmittelbar betroffenen Gruppen werden unterschiedliche ‚Empowerment‘-Strategien angewandt, um diesem Rassismus etwas entgegenzuhalten, während sich die Dominanzgesellschaft muslimischer KronzeugInnen bedient, die eine Befreiung vom Islam predigen (Shooman 2015, 47-58).

Hier setzt der Soziologe Salman Sayyid in seiner Definition von Islamophobie an. Für Sayyid deutet die ‚muslimische Frage‘ auf eine Serie von Befragungen und Spekulationen hin, die auf eine Schwierigkeit mit dem Islam/den MuslimInnen hinweist. Diese wiederum würden einen Raum der kulturellen, governmentalen und epistemologischen Intervention eröffnen (Sayyid 2014, 3). Die Figur des *Muselman* repräsentiere den/die MuslimIn, der/die zu bändigen ist, gleichzeitig aber auch eine lebendige tote Figur darstellt, der jede *Agency* abgesprochen wird (Ebd., 4f.). Er meint, dass das Problem mit MuslimInnen nicht so sehr darin läge, dass essentialistische Konzepte zur Beschreibung dieser herangezogen werden. Vielmehr liege die Herausforderung des Muslim-Seins heute darin, dass es keinen epistemologischen oder politischen Raum dafür gäbe (Ebd., 8). Dementsprechend würde die Einbringung des Islams als Konzept die koloniale Ordnung destabilisieren. Sayyid geht es um die Einführung einer post-positivistischen, post-orientalistischen und dekolonialen Perspektive. Aus seiner Sicht ist es die Dekoloniasation, welche überhaupt erst einen globalen *Demos* ermöglichen könne. Für Sayyid ist es nicht die Demokratie in ihrer jetzigen Form samt ihrer sozioökonomischen neoliberalen Ordnung, die einen globalen *Demos* ohne Rassismus zu kreieren imstande ist. Als dekolonial meint er auf Mignolo referierende das Projekt des ‚epistemischen Ungehorsams‘ (Ebd., 12). *Dekolonialität* definiert Sayyid nicht als Versuch der Beseitigung aller Machtbeziehungen, noch als ein Versuch der Gründung einer Utopie. Vielmehr begreift er Dekolonialität als einen Versuch, die Maxime von Kolonialität/Moderne zu überwinden, also die gewaltsame Hierarchie zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen. Das dekoloniale Projekt ist ein Ringen um eine Antwort auf die Möglichkeit der Dezentralisierung des Westens (Ebd., 13). Es geht ihm damit darum, dass das muslimische Subjekt einen Namen in dieser Welt erhält, nicht sprachlos der Gewalt postkolonialer Verhältnisse, orientalistischer Denkstrukturen und positivistischer Epistemologie ausgeliefert ist. Salman sieht die Islamophobie als Versuch der Verhinderung, dem muslimischen Subjekt in dieser Welt einen Platz als MuslimIn zu geben.

## Conclusio

Mit diesem Beitrag wurde ein Überblick über die theoretische Debatte zur Islamophobieforschung in den letzten 15 Jahren gegeben. Es kann von einer Herausbildung unterschiedlicher Schulen der Islamophobieforschung gesprochen werden. Zum einen die Schule, welche die Islamophobieforschung in erster Linie in Anschluss an eine Vorurteilsforschung betreibt. Stellvertretend hierfür wären in Deutschland der Ansatz des Historikers Wolfgang Benz und in den USA der Ansatz rund um den Politik- und Religionswissenschaftler John Esposito an der Georgetown University zu nennen. Für den zweiten Ansatz, der Islamophobie primär in einem asymmetrischen Machtverhältnis verortet und theoretisch insbesondere an postkoloniale Arbeiten anknüpft, wäre Berkeley rund um Hatem Bazian zu nennen. Insbesondere knüpfen die Arbeiten von Iman Attia, Yasemin Shooman und Fanny Müller-Uri an rassismustheoretische Ansätze an. Einen dritten Zugang bietet Salman Sayyid, der in seinen Analysen ebenso von einer postkolonialen globalen Ordnung ausgeht, jedoch mit dem Konzept der Dekolonialität eine weitere Dimension in die Diskussion einführt. Islamophobie versteht er als Versuch, MuslimInnen das Muslim-Sein in dieser Welt zu verunmöglichen; epistemologisch, imaginativ und realpolitisch. Für ihn steht das muslimische Subjekt, das er mithilfe des Prinzips der Dekolonialität dem Versuch der Disziplinierung und Unterwerfung entziehen will, im Mittelpunkt des Interesses.

Zwischen der Berkeley-Schule und der Vorurteilsschule zeichnet sich v.a. ein thematischer Unterschied ab, der an eine unterschiedliche theoretische Auffassung geknüpft ist. Die Berkeley-Schule sieht Islamophobie als Produkt von Herrschaftsstrukturen und nimmt damit explizit polit-ökonomische sowie soziale Ungleichheitsverhältnisse in den Blick. Das geschieht in der theoretischen Annahme zwar auch bei manchen deutschsprachigen TheoretikerInnen, die den antimuslimischen Rassismus als herrschaftsgeprägtes soziales Verhältnis verstehen. Jedoch folgten bei vielen dieser einzelnen TheoretikerInnen keine Arbeiten, die sich dieser Dimension des antimuslimischen Rassismus explizit widmeten. Es wird sich in Zukunft zeigen, ob dieser Trend der Entwicklung beider Schulen der Islamophobieforschung weiter anhalten wird, aber auch, ob die Ambitionen akademischer Einrichtungen zur Islamophobieforschung, wie sie in regelmäßigen Konferenzen und Periodika Niederschlag findet, auch ihren Ansprüchen nachkommen wird, ungerechte Herrschaftsverhältnisse aufzuzeigen und diese zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Kritik zu machen.

## Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. 2003. Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment, in: Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. (Soziologische Schriften II). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Al-Azmeh, Aziz. 1996. Die Islamisierung des Islam: Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt/New York: campus.
- Allen, Christopher. 2010. Islamophobia. Aldershot/Burlington/Singapore/Sydney: Routledge.
- Anderson, Benedikt. 1983. Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt: campus.
- Attia, Iman. 2009. Die ‚westliche Kultur‘ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman. 2007. Kulturrassismus und Gesellschaftskritik, in: Iman Attia (Hrsg.). Orient-und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Duisburg: unrast Verlag.
- Attia, Iman. 1994. Antiislamischer Rassismus. Stereotypen - Erfahrungen – Machtverhältnisse, in: Siegfried Jäger (Hrsg.). Aus der Werkstatt: Antirassistische Praxen. Duisburg :unrast Verlag, S. 210-228.
- Attia, Iman/Köbsell, Swantje und Prasad, Nivedita (Hrsg.). 2015. Dominanzkultur Reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen. Bielefeld: transcript.
- Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel und Haupt, Michael. 1990. Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument Verlag.
- Bazian, Hatem. 2012. Muslims–Enemies of the State: The New Counter-Intelligence Program (COINTELPRO), in: Islamophobia Studies Journal 1 (1), S. 163-206.
- Benz, Wolfgang. 2012. Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet. München: C. H. Beck.
- Benz, Wolfgang. 2011. Antisemitismus und Islamkritik. Bilanz und Perspektive. Berlin: Metropol.
- Benz, Wolfgang (Hrsg.). 2009. Einführung zur ‚Feindbild Muslim – Feindbild Jude‘, in: Islamfeindschaft und ihr Kontext: Dokumentation der Konferenz ‚Feindbild Muslim – Feindbild Jude‘. Berlin: Metropol, S. 9-20.
- Brown, Malcolm. 2000. Conceptualising racism and Islamophobia, in: Jessica Ter Wal and Maykel Verkuyten (Hrsg.), Comparative Perspectives on Racism. Farnham: Ashgate.

- Bukow, Wolf-Dietrich. 1996. Feindbild: Minderheit. Ethnisierung und ihre Ziele. Wiesbaden: Springer Vs.
- Bunzl, John und Hafez, Farid (Hg.). 2009. Islamophobie in Österreich. Bozen/Innsbruck/Wien: StudienVerlag.
- Du Bois, W. E. B. 1996. The Souls of Black Folk. London: Penguin Books.
- Fanon, Frantz. 2008. Black Skin, White Masks. New York: Pluto Press.
- Fanon, Frantz. 1981. Die Verdammten dieser Erde. Berlin: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz. 1972. Rassismus und Kultur, in: Für eine afrikanische Revolution. Politische Schriften. Frankfurt: März, S. 38-52.
- Foucault, Michel. 2005. Schriften in vier Bänden, in: Daniel Defert und Francois Ewald (Hrsg.), Band IV. 1980–1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1977. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon Books.
- Friedrich, Sebastian and Schultes, Hannah. 2013. Mediale Verbindungen–anti-muslimische Effekte, in: Journal für Psychologie 21 (1), S. 1-28.
- Grosfoguel, Ramon. 2012. The Multiple Faces of Islamophobia, in: Islamophobia Studies Journal 1 (1), S. 9-33.
- Hafez, Farid. 2010. Islamophober Populismus: Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien. Wiesbaden: Springer VS.
- Hafez, Farid. 2010. Anstelle eines Vorworts, in Farid Hafez (Hrsg.), Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Bozen/Innsbruck/Wien: StudienVerlag.
- Hall, Stuart (Hrsg.). 1997. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: The Open University.
- Hall, Stuart. 1994. Neue Ethnizitäten, in: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg: Argument Verlag, S.15-25.
- Hund, Wulf D. 2007. Rassismus, Soziologische Themen. Bielefeld: transcript.
- Jaschke, Hans-Gerd. 2001. Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit: Begriffe• Positionen• Praxisfelder, Wiesbaden: Springer VS.
- Klug, Brian. 2012. Islamophobia: A concept comes of age. Ethnicities 12 (5), S. 665-681.
- Kreutzer, Florian. 2015. Stigma ‚Kopftuch‘. Zur rassistischen Produktion von Andersheit (unter Mitarbeit von Sümeyye Demir). Bielefeld: transcript.
- Mbembe, Achille. 2014. Kritik der schwarzen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meer, Nasar and Modood, Tariq. For “Jewish” Read “Muslim”? Islamophobia as a Form of Racialisation of Ethno-Religious Groups in Britain Today, in: Islamophobia Studies Journal 1 (1), S. 34-53.

- Mergel, Thomas. 2005. Nachwort, in: Benedict Anderson (Hrsg.), *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main: campus.
- Miles, Robert and Brown, Malcolm. 2003. *Racism*. London: Key Ideas.
- Müller-Urri, Fanny. 2014. *Antimuslimischer Rassismus*. Wien: Mandelbaum.
- Tamdgidi, Mohammad. 2012. *Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context*, in: *Islamophobia Studies Journal* 1 (1), S. 54-81.
- Tiefenbacher, Barbara. 2015. „Weil die Weißen es so möchten“. Rassismus gegen Roma/Romnija in der Slowakei aus der Perspektive der Critical Whiteness Studies. Eine Annäherung, in: Geine Drews-Sylla und Renata Markarska (Hrsg.), *Neue alte Rassismen? Differenz und Exklusion in Europa nach 1989*. Bielefeld: transcript, S. 69-102.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Sardar, Ziauddin. 2002. *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*. Berlin: Wagenbach.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus*. Zürich: Europa Verlag.
- Sayyid, Salma. 2014. *Recalling the Caliphate. Decolonization and World Order*. London: Hurst Publishers.
- Shooman, Yasemin. 2015. *Angst vor dem Islam oder Rassismus gegen Muslime? Zur Einordnung antimuslimischer Diskurse aus rassismustheoretischer Perspektive*, in: Reinhold Bernhardt und Ernst Furlinger (Hrsg.), *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich, und der Schweiz*. Zürich: TVZ, S. 141-159.
- Shooman, Yasemin. 2015. *Einblick gewähren in die Welt der Muslime. ‚Authentische Stimmen‘ und ‚Kronzeugenschaft‘ in antimuslimischen Diskursen*, in: Iman Attia, Swantje Köbsell und Prasad Nivedita (Hrsg.), *Dominanzkultur Reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen*. Bielefeld: transcript, S. 47-58.
- Terkessidis, Mark. 2004. *Die Banalität des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Tezcan, Levent. 2012. *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin: Wagenbach.