

Außenseiter*innen als Akteur*innen

Antimuslimischer Alltagsrassismus in Österreich anhand Etablierte-Außenseiter*innen-Figurationen

Catharina LINDIG, 01417688

Innsbruck, Februar 2023

Masterarbeit

eingereicht an der Leopold-Franzens-Universität
Fakultät für Soziale und Politische Wissenschaften zur Erlangung des akademischen
Grades

Master of Arts

Interfakultäres Masterstudium Gender, Kultur und Sozialer Wandel

betreut von:

Mag.^a Dr. Bernadette Müller Kmet

Institut für Soziologie

Fakultät Soziale und Politische Wissenschaften

INHALTSVERZEICHNIS

Abbildungsverzeichnis.....	ii
Grafikverzeichnis.....	iii
Vorwort.....	iv
1. Einleitung	1
2. Stand der Forschung.....	6
3. Soziale Konstrukte nach Elias	12
3.1. Figurationen und deren Machtbalance	12
3.2. Die ‚Winston Parva‘-Studie.....	15
3.3. Etablierte und Außenseiter*innen	17
3.3.1. Der Prozess und die entscheidende Kohärenz.....	17
3.3.2. Die zwei Gruppen.....	19
3.3.3. Sozialer Status und die Ansteckung durch Kontakt	21
3.3.4. Die Bedrohung und die negative Benennung	23
3.3.5. Der geschichtliche Hintergrund	24
3.3.6. Kausalfaktoren und abhängige Variablen der Dynamik	25
3.3.7. Kritische Erweiterungen durch Bauböck.....	26
4. Antimuslimischer Alltagsrassismus in Österreich.....	34
4.1. Verständnisse von Rassismen	34
4.2. Antimuslimischer Rassismus.....	40
4.2.1. Begriffe und Theorien.....	40
4.2.2. Ebenen rassifizierter Machtdifferenzen	44
4.2.3. Formen von antimuslimischem Alltagsrassismus in Österreich	46
5. Methodisches Design – Reflexive Grounded Theory	61
5.1. Theoretisches Konzept und Ablauf.....	61
5.2. Leitfaden und Themenbereiche	64
5.3. Kontaktaufnahme zu den Interviewpersonen.....	66
5.4. Aufnahme und Aufbereitung.....	67
5.5. Auswertungsablauf.....	68
5.5.1. Kodieren	68
5.5.2. Diagrammbildung.....	73
5.5.3. Modellbildung.....	73
5.6. Gütekriterien und ethische Fragen	74
6. Erkenntnisse und Ergebnisse.....	77
6.1. Beschreibung der befragten Gruppe	77
6.2. Erkenntnisse aus den qualitativen Interviews	78
6.3. Erkenntnis-geleitete Antworten auf die Forschungsfragen.....	104

6.3.1. Figurationen zwischen <i>muslimisch</i> Gelesenen und <i>nicht-muslimisch</i> Gelesenen.....	104
6.3.2. Berichtete Diskriminierungen als antimuslimischer Alltagsrassismus ...	111
7. Reflexionen	118
8. Resümee.....	120
Literaturverzeichnis	125
Quellenverzeichnis	133
Abbildungsverzeichnis.....	137
Grafikverzeichnis.....	138
Anhang.....	140
Transkriptionsregeln	140
Interviewfragen-Sammlung	142
Diagramme aus dem Auswertungsprozess.....	151
Eidesstattliche Erklärung.....	158

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Figurationsgeflecht nach Elias (2014).....	13
Abbildung 2: FPÖ-Wahlplakat ‚Die Islamisierung gehört gestoppt‘	54
Abbildung 3: FPÖ-Wahlplakat ‚FREMD im eigenen Land? Heimat und Werte erhalten‘	54
Abbildung 4: FPÖ-Wahlplakat ‚Unsere Hausordnung. So funktioniert Integration‘	55
Abbildung 5: FPÖ-Wahlplakat ‚Asylbetrug heißt Heimatflug‘	56
Abbildung 6: FPÖ-Wahlplakat ‚WIR schützen freie FRAUEN. Die SPÖ den Kopftuchzwang‘	58
Abbildung 7: Auswertungsschritte in systematischer Anordnung.....	68

GRAFIKVERZEICHNIS

Grafik 1: Gemeldete Fälle im Jahresvergleich	47
Grafik 2: Antimuslimischer Rassismus in Tathandlungen	48
Grafik 3: Orte der antimuslimisch-rassistischen Handlungen	48
Grafik 4: Gender der Betroffenen	49
Grafik 5: Gender der Täter*innen	50
Grafik 6: Zusammensetzung der Täter*innengruppe	50
Grafik 7: Bundesländervergleich der Tathandlungen	51
Grafik 8: Diagramm ‚Erkenntnisse der qualitativen Interviews‘	79
Grafik 9: Diagramm ‚Verhältnis von muslimisch gelesenen und nicht-muslimisch gelesenen Personen‘	100
Grafik 10: Diagramm ‚Antimuslimisch-rassistische Vorfälle in Lebensabschnitten, Kontexten und Räumen‘	151
Grafik 11: Diagramm ‚Betroffene und das Leben in Österreich‘	151
Grafik 12: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Politik und geflüchteten Personen‘	152
Grafik 13: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Politik, Kommunikation, Terror, Generalisierung und Generalverdacht‘	152
Grafik 14: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Politik und Gesellschaft‘	153
Grafik 15: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Anfeindungen, Abwertungen, Generalisierung und Generalverdacht‘	153
Grafik 16: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Betroffene, Ausübende, Polizei und Hilfen‘	154
Grafik 17: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Betroffene, Unbeteiligte, Ausübende und nötige Verbesserungen‘	154
Grafik 18: Diagramm ‚Betroffene als Außenseiter*innen‘	155
Grafik 19: Diagramm ‚Ausübende als Etablierte ‘	155
Grafik 20: Diagramm ‚FF1-Inwiefern wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?‘	156
Grafik 21: Diagramm ‚FF2-Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus von Betroffenen erlebt?‘	157

VORWORT

In diesem Abschnitt werden grundlegende Aspekte der Arbeit erläutert, wie die Sprachformen und das dahinter liegende Konzept von Sprache, dessen ich mich bediene, sowie meine soziale Positionierung innerhalb dieser Forschung. Beide Aspekte haben einen umfassenden Einfluss auf meine Wissensproduktion.

GENDERSENSIBLE UND ANTIDISKRIMINIERENDE SPRACHE

Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) beschreiben Sprache grundsätzlich als „sprachliche Handlung“ (S. 29). Es gebe „keine sprachliche Realisierung, die nicht immer auch eine sprachliche Handlung ist“ (S. 29). Dabei betonen sie den aktiven Moment des Sprechens, der weitreichende Auswirkungen auf Realitäts_wahr_nehmung haben kann. Ihre Ansicht, wie stark sprachliche Handlungen Realität re_produzieren wird in dem folgenden Zitat deutlich:

„Ob Kommunizierende sich dessen bewusst sind oder nicht, jedes dieser Sprachszenarien ist ein Handeln, da damit immer eine bestimmte Wirklichkeitsvorstellung geschaffen wird. Diese Wirklichkeitsvorstellung erfahren Personen häufig als einzige, überindividuelle und kollektiv angenommene Wirklichkeit. Sie hinterfragen sie nicht weiter und trennen nicht zwischen ihren Vorstellungen und den Wirklichkeitsvorstellungen Anderer.“ (Nduka-Agwu/Hornscheidt 2021, S. 29)

Das problematische Element des ‚Nicht-Hinterfragens‘ das gerade angeführt wurde, ist, dass sich laut Hornscheidt (2012) „bestimmte vorstellungen über die tradierung von begrifflichkeiten“ (S. 29, Kleinschreibung im Original) während des unhinterfragten und selbstverständlichen Gebrauchs „normalisieren und naturalisieren“ (S. 29). Dieser wechselseitige, kontinuierliche Prozess zwischen sprachlichen Handlungen und Internierungen von Realitätskonzepten kann durch kreative, inklusive und antidiskriminierende Sprachhandlungen aufgebrochen werden. Im Folgenden sind die kreativen Sprach_Schreibhandlungen aufgeführt, die eine inklusive, gendersensible, antidiskriminierende und aufbrechende Sprache in dieser Arbeit ermöglichen sollen. Ein Ziel dieser Sprachformen ist es, gendersensibel zu agieren und sowohl diverse Genderformen und -konzepte zu be_nennen und mit einzubeziehen. Außerdem gilt es, genderfreie Räume zu schaffen, indem sowohl Personen unabhängig des Genders angesprochen werden als auch wissenschaftlich agierende Personen nur über den Nachnamen benannt werden. Ein weiteres Anliegen ist es Personen und Personengruppen im Sinne antidiskriminierenden Sprachgebrauchs so anzusprechen und zu be_nennen, wie es von der adressierten Person gewünscht wird, und

diskriminierende Bezeichnungen auszusparen. Zusätzlich sollen Begriffe die eine tiefere, oft vergessene Bedeutung oder mehrere Bedeutungen zugleich haben oder deren Konzepte Lücken aufweisen, sichtbar gemacht werden.

Im Allgemeinen wird versucht, genderneutrale Formulierungen zu verwenden. Da für die Kontexte der Untersuchungen und die Interpretation der Ergebnisse Genderdifferenzierungen relevant sein könnten, wurde eine Variante zu gendern gewählt, welche die Zweigenderung von Frauen* und Männern* mittels des *(Stern) herausfordert aber diese nicht aufhebt. Auf diese Weise, so beschreibt es Hornscheidt (2012), werden „anknüpfungspunkte“ (S. 310, Kleinschreibung im Original) geboten, für Personen, für die dieser sprachliche Bezugsrahmen und die Zuordnung zu einem dieser beiden Gendern essenziell ist. Mit dem Symbol des *(Stern) sind auch Personen angesprochen und re_präsentiert, die sich außerhalb der dichotomen Zweigenderung ver_ornten. Ich beziehe mich auf das Konzept des statischen Unterstrichs, der laut Hornscheidt (2012) an personalen Appellationsformen zwischen der konventionalisierten männlichen* und konventionalisierten weiblichen* Form eingefügt werden kann (S. 309). Um Verwechslungen mit dem dynamischen Unterstrich zu vermeiden, der weiter unten noch erläutert wird, verwende ich statt des statischen Unterstrichs als Zeichen den *(Stern).

Ein weiterer Beitrag zur Ermöglichung einer gendersensiblen und antidiskriminierenden Sprache in dieser Arbeit ist eine weitere Verwendung des *(Stern) von Hornscheidt (2012). Dabei wird vorgeschlagen den *(Stern) nach Genderbezeichnungen wie Frau* oder Mann* einzusetzen. Dabei entsteht „eine verbindung einer lexikalisiert zweigendernden form wie frau oder mann mit * irritiert die angenommene cisgenderung, die durch diese form ohne * konventionalisiert hergestellt wird“ (S. 301, Kleinschreibung im Original). Ich habe mich für diese Variante entschieden, um einerseits die eben angesprochene Irritation der zweigegenderten Form hervorzurufen und andererseits multivariante Konzepte von Weiblichkeit* und Männlichkeit* anzusprechen. Neben der „naturalisierte[n], cisgegenderte[n] zweigenderung“ (S. 300, Kleinschreibung im Original, verändert durch Verfasserin), wie es Hornscheidt (2012) beschreibt, sollen unterschiedliche soziale Positionierungen von Weiblichkeit* und Männlichkeit* benannt werden.

Sollten in relevanten Theorien diskriminierende Begriffe gewählt worden sein, werden diese weitestgehend vermieden und notfalls mittels der *Kursivschreibung* gekennzeichnet. Zusätzlich werden ebenfalls kritische beziehungsweise problematische Begrifflichkeiten, die sich auf soziale Konstrukte beziehen, durch die *Kursivschreibung* hervorgehoben und so eine unhinterfragte Verwendung des dahinterliegenden Konzepts erschwert.

Der (dynamische Unterstrich) wird in dieser Arbeit in keiner personalen Appellationsform eingesetzt, sondern in anderen Begrifflichkeiten, um auf Brüche, Widersprüche, Lücken oder mehrere Bedeutungen eines Wortes hinzuweisen, obwohl der Begriff auf den ersten Blick als geschlossenes eindeutiges Konzept betrachtet wird. Zusätzlich wird der (dynamische Unterstrich) verwendet, um Trennungen zwischen zwei Begriffen zu verdeutlichen, die im Allgemeinen als ident verwendet werden. Bei dem Begriff wahr nehmen wird mit Hilfe des Unterstrichs auf mehrere Bedeutungen hingewiesen. Das geläufige Wahrnehmen, etwas zu registrieren aber auch das dahinter liegende ‚etwas für wahr nehmen/halten‘ sind damit gemeint. Der Unterstrich als Lücke verdeutlicht die Diskrepanz zwischen den beiden eben erklärten Begriffen, er weist darauf hin, dass sie zwar ähnlich, aber nie gleich sein können. Als Trennung zwischen zwei Wortkonzepten ist der (dynamische Unterstrich) eingesetzt, wenn zwei Begriffe in Alltagssprache, als ähnlich oder gleichgesetzt konstruiert und verwendet werden, und die Unterscheidung mittels des (dynamischen Unterstrichs) hervorgehoben werden soll. Beispiele dafür sind ‚natürlich biologisch‘ oder ‚handeln sprechen‘, Bei der Trennung zwischen ‚natürlich‘ und ‚biologisch‘ wird darauf aufmerksam gemacht, wie ‚natürlich‘ im Sinne von ‚normal‘ und im Sinne von ‚biologisch‘-, ‚von Natur aus‘ verstanden aber hier aufgebrochen wird. Bei ‚handeln sprechen‘ wird darauf aufmerksam gemacht, dass jedes sprechen immer eine Sprach Handlung, also eine aktive Tätigkeit darstellt. Der dynamische Unterstrich wird in Begriffen eingesetzt, bei denen ich es für besonders relevant halte, auf Lücken, Widersprüche und mehrfache Bedeutungen aufmerksam zu machen. Hornscheidt (2012) beschreibt, dass die Position des dynamischen Unterstrichs, anders als bei dem statischen Unterstrich, frei gewählt werden kann (S. 303).

MEINE POSITIONIERUNG UND KRITISCHE VER ORTUNG

In dem Kapitel ‚feminismus w orten lernen. Praktiken kritischer Ver Ortung in feministischen Wissensproduktionen‘ unterstreicht Tudor (2011) wie wichtig eine kritische Betrachtung der eigenen sozialen Position ist und wie stark sich das auf die eigene Wissensproduktion auswirkt. Tudor (2011) definiert das Konzept der sozialen Positionierung folgendermaßen:

„Privilegierungen und Diskriminierungen sind durch Machtverhältnisse getragene, ständig auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen wirkende und Machtverhältnisse re produzierende Herstellungsprozesse von sozialen Positionierungen. D.h. konkret, dass meine soziale Positionierung auf verschiedene Weise für meine Wissensproduktion konstituierend ist.“ (S. 58).

Aus dieser sozialen Positionierung kann durch entsprechendes Handeln eine „kritische Ver_Ortung“ (Tudor 2014, S. 175) entstehen, wie Tudor (2014) es bezeichnet. Tudor (2014) beschreibt diesen Prozess als „Ver_Suche, soziale Positionierungen bei der Produktion von Wissen und in politischen Bewegungen zu reflektieren, zu hinterfragen und zu politisieren“ (S. 175). Für eine ausdifferenzierte soziale Positionierung bestehend aus meinen zusammengeschlossenen Privilegierungen und Diskriminierungen, habe ich mich für eine anti-contra_Unterscheidung entschieden. Tudor (2014) bezieht diese Unterscheidungen auf ‚Kämpfe und Politikformen‘. Mit „anti-verorteten Kämpfen“ (S. 220) versteht Tudor (2014) Arbeit gegen Diskriminierungsverhältnisse aus einer diskriminierten Position heraus. Contra_verortete Arbeit gegen Diskriminierungsverhältnisse hingegen wird aus einer privilegierten Position heraus geleistet, womit sich sowohl Einsatz als auch Risiko von anti-rassistischer Arbeit unterscheiden (S. 220). Anhand dieser differenzierteren Möglichkeit ergeben sich die folgenden Positionierungen für meine Person. Ich handle_schreibe_forsche als frauisierte* Person aus einer anti-sexistischen Position heraus, da ich in unterschiedlichen Bereichen des gesellschaftlichen Erlebens auf verschiedenste Weisen anhand meines mir zugeschriebenen Genders eingeschränkt werde. Eine contra_ableistische Position ergibt sich aus dem Umstand, dass mein Körper generell als *fähig_gesund* eingestuft wird und ich dadurch kaum Mobilitätseinschränkungen erlebe. Mit einem als *mitteleuropäisch* eingestuften Aussehen agiere ich aus einer contra_rassistischen Position und bin von kolonialem Rassismus und antimuslimischem Rassismus nicht betroffen. Im Rahmen eines Interviews wurde meine Position innerhalb dieser Arbeit besprochen und es lieferte eine Verfeinerung meiner contra_muslimisch-rassistischen Positionierung. Ich bin nicht direkt von antimuslimischem Rassismus betroffen, jedoch habe ich Berührungspunkte damit als ‚Ally‘, weil ich mich gegen antimuslimischen Alltagsrassismus ausspreche und bemühe dementsprechend meine privilegierte Position zu nutzen und diese Diskriminierungen aufzuzeigen und dem entgegenzuhandeln.

Es wird nur im Bezug zu meiner Positionierung von ‚contra_muslimisch-rassistisch‘ gesprochen und im Großteil der Arbeit von antimuslimischem Rassismus, da es sich dort um keine Positionierung, sondern um ein Konzept zu einem sozialen Phänomen handelt. Der Bindestrich bei ‚anti-muslimisch‘ wird ebenfalls nur in Bezug zu Positionierungen und nicht bei dem Konzept des sozialen Phänomens ‚antimuslimischen Rassismus‘ verwendet.

1. EINLEITUNG

ANLASS UND PROBLEMSTELLUNG

Die beiden letzten Nationalratswahlen 2017 und 2019 haben deutlich gezeigt, wie beträchtlich der Anteil an Personen in der österreichischen Bevölkerung ist, die eine fremdenfeindliche Person bzw. Partei wählen. Diese Politiker*innen richten aktiv die Furcht und Aggression von Teilen der Bevölkerung gegen Minderheiten im eigenen Land, um Interessen gegen diese Minderheit durchzusetzen. Diese Anfeindungen sind auf Wahlplakaten, in Berichterstattungen, in unterschiedlichen sozialen Medien und im öffentlichen Alltag zu finden und werden teilweise von Gruppen gezielt verbreitet. Teilweise sind es auch spontane Aussagen von Privatpersonen. Ein Ereignis, bei dem eine *muslimisch*¹ gelesene Frau* in Wien von einer *nicht-muslimisch*² gelesenen Frau* beschimpft und bespuckt wurde, zeigt, wie präsent Alltagsrassismus nach wie vor ist in Österreich und wie stark manche Situationen eskalieren können. Die Aussagen der *nicht-muslimisch* gelesenen Frau*: „Du Hure, du wertlose. Verschwind' du Scheiße [...] Mund halten, wie redest du mit mir, du Tier? (...) Das ist mein Land, du Hure“ (Die Presse 2019) stellen einen massiven Angriff auf die menschliche Würde dar. Dass solche Situationen keine Einzelfälle sind, bestätigt auch der ‚Rassismus-Report‘ der Organisation Dokustelle. Im Jahr 2020 wurden dort 1.402 antimuslimische Tathandlungen gemeldet mit steigender Tendenz (Dokustelle 2021, S. 14). Hier stellen sich dann die Fragen, warum gegen *muslimisch* gelesene Personen in Österreich so stark polarisiert wird und warum die Stigmatisierung von einer so breiten Bevölkerungsmasse von Einzelnen, Gruppen und politisch Verantwortlichen vorangetrieben und aufrechterhalten wird? Ist diese aggressive Diskreditierungsbereitschaft auf individuelle Charakterzüge und psychische Strukturen einzelner Akteur*innen zurückzuführen oder stellen sie makro-soziologische Gruppenphänomene dar? Antworten auf diese Fragen zu finden, ist für den Abbau von Diskriminierungsbereitschaft und -prozessen essenziell. Zugleich gilt es, die aktuelle Situation für betroffene Personen zu ändern. Deswegen ist es auch relevant zu wissen, ob und wie die eruierten Diskriminierungen von betroffenen Personen wahrgenommen, erfahren und beurteilt werden und wie deren Lebensalltag dadurch beeinflusst wird. Die Erfahrungen der Betroffenen zu hören ist wichtig, um die Problematik der Diskriminierung ganzheitlich erfassen zu können. Es gilt zu fragen, welche

¹ Der Begriff ‚muslimisch‘ wird bei der Benennung einer als *muslimisch* gelesenen Person bewusst kursiv geschrieben, da auf die Fremdzuschreibung durch andere und dessen sozial-konstruierten Charakter verwiesen wird. Dieser kommt jedoch ohne eine konkrete Definition aus was als *muslimisch* ge_sehen wird.

² Die Kursivsetzung der Bezeichnung ‚nicht-muslimisch‘ im Bezug auf Beschreibungen von Personen, die eben nicht als *muslimisch* ge_sehen werden, bezieht sich auf die soziale Konstruktion des *muslimisch* Ge_sehenen. Erst in der Abgrenzung dazu wird deutlich was *nicht-muslimisch* als Personenbeschreibung bedeutet obwohl auch hier keine klare Definition vorliegt.

benachteiligenden Faktoren dabei wirksam werden. Laut Elias und Scotson (2017) folgen diese Anfeindungen keiner speziellen Ideologie, unabhängig auf welcher gesellschaftlichen Ebene sie ablaufen, sondern sind Anzeichen einer ungleichen Machtbalance zwischen zwei Personengruppen, den machtstärkeren Etablierten und den machtschwächeren Außenseiter*innen (S. 16).

Meine Forschungsfragen sind daher wie folgend formuliert:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?
- (2) Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus aus der Perspektive von Betroffenen erlebt?

THEORIEBEZUG

Die Haupttheorie, auf die sich diese Arbeit bezieht, ist die Etablierten-Außenseiter-Theorie von Elias und Scotson (2017). Sie wurde zwischen 1958 und 1960 in einer Feldforschung erarbeitet. Elias und Scotson führten in einem englischen Vorort mit ca. 5000 Personen eine Feldstudie mit dem Titel ‚Winston Parva‘ durch und untersuchten, wie Personen aus zwei Gruppen miteinander agieren und wie dieser Kontakt vermieden wird. Zwischen den zwei Gruppen gab es keinen signifikanten Unterschied, bis auf die Dauer, die sie schon in diesem Ort lebten. Gruppe 1 lebte schon seit einigen Generationen dort und Gruppe 2 ist erst vor einigen Jahren in eine neue Wohnsiedlung eingezogen. Durch den Zuzug der zweiten Gruppe schloss sich die erste Gruppe zusammen und grenzte die Mitglieder der zweiten Gruppe mit der Begründung aus, sie würden nicht über die gleiche Art ‚Gruppencharisma‘ verfügen und somit nicht die gleichen, hoch angesehenen Werte haben. Die erste Gruppe ernannte sich zu den ‚Etablierten‘, die die Norm darstellen, und die neuen Bewohner*innen zu den davon abweichenden ‚Außenseiter*innen‘ und behandelten sie auch dementsprechend diskriminierend (Elias/Scotson 2017, Zusammenfassung; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68f.; Treibel 2008, S. 79ff.). Elias und Scotson (2017) haben aus diesen Beobachtungen einen Figurationsansatz herausgearbeitet: die ‚Etablierten-Außenseiter-Theorie‘. Dieser besagt, dass die Gruppe der ‚Etablierten‘ ein höheres Machtpotenzial mobilisieren könne und die als ‚Außenseiter*innen‘-deklarierten Personen von diesem Machtpotenzial ausgeschlossen würden, um die eigene Machtposition zu erhalten (S. 9, 11f.). Sie gehen auch davon aus, dass jeder Diskriminierungsfaktor wie *Rasse*³, Gender, Class, sexuelle Orientierung oder körperliche Verfassung und viele mehr nur verwendet

³ Es wird explizit der Begriff ‚Rasse‘ verwendet und nicht durch ‚Race‘ aus dem angloamerikanischen Raum ersetzt, da laut Wollrad (2005) dabei die „Gefahr der Verharmlosung“ (S. 18) bestünde und wie bei Mecheril (1997) „die reale Gewalttätigkeit“ (S. 198) von rassistischen Systemen nicht unterschlagen werden soll.

werden, um den eigentlichen Grund für die Diskriminierung und Abgrenzung, nämlich ungleich zugängliche Machtpotenziale, zu verdecken (S. 26). Sie definieren ebenfalls welche Eigenschaften den jeweiligen Gruppen zugeschrieben werden, welcher soziale Status sich daraus ergibt und wie sie dementsprechend handeln (Elias/Scotson 2017, S. 8, 18, 22f.; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68). Sowohl die Trennung in eine privilegierte und herabgesetzte Gruppe als auch die daraus folgende Diskriminierung haben weitreichende Folgen. Die Mitglieder der Außenseiter*innen-Gruppe werden in vielen Bereichen des Alltags, in der Ausbildung und Berufswelt, den Behördengängen und zwischenmenschlichen Interaktionen benachteiligt und in ihren Möglichkeiten beschränkt. Die ‚Winston Parva‘-Studie von Elias und Scotson (2017) sei „gerade aufgrund des Fehlens solcher“ (Bauböck 1993, S. 147) ökonomischer, religiöser oder ethnischer Unterschiede ein sehr sparsames Modell, um „die entscheidende Variable, das Machtgefälle zwischen interdependenten Gruppen“ (S. 147) aufzuzeigen.

Bauböck (1993) beschreibt die Studie „Winston Parva [...] nicht nur als Mikrokosmos [...] sondern auch als >empirisches Paradigma< als von störenden Einflüssen gereinigtes Realexperiment zur Erhärtung einer von vornherein auf größere Zusammenhänge gerichteten Theorie“ (S. 147, Hervorhebung im Original).

Auf Grundlage von Othering, dem negativen Bewerten von ‚anders‘ angesehenen Werten und Ritualen, wird ein dichotomes ‚Wir‘ gegen ein ‚Sie‘ erzeugt, obwohl weder das ‚Wir‘ noch das ‚Sie‘ klar definiert ist (Leiprecht 2016, S. 226ff.; Velho 2016, S. 81ff.). Leiprecht (2016) versteht Rassismus als abgrenzendes und wertendes soziales Phänomen, das sich gegen Großgruppen anhand dichotomer Werte- und Eigenschaftenzuschreibung richtet. Diese Abgrenzungen und Bewertungen finden in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaften und in unterschiedlichen Formen statt, daher verweist Leiprecht auf den Begriff ‚Rassismen‘ den Hall (1980) und Miles (1991) geprägt haben, um auf die Vielzahl von rassistischen Erscheinungsformen hinzuweisen (Leiprecht 2016, S. 226f.).

Rassismen sind „historische und gesellschaftliche Hervorbringungs- und Reproduktionsprozesse von Ideen, Vorstellungen, (Alltags-) Theorien, Repräsentationen, Wissen u.Ä. zu >Großgruppen [...], die als >Rassen< konstruiert, zueinander in ein hierarchisches Verhältnis gesetzt und als sich selbst reproduzierende und deshalb über Generationen miteinander verbundene Einheiten (Genealogien) vorgestellt werden“ (S. 226, Hervorhebungen im Original).

Laut Attia und Keskinilic (2016) zeigen sich Rassismen in Exklusion aus wichtigen Positionen, Diskriminierung in der Arbeitswelt sowie im Gesundheits- und Bildungswesen, Gewalt in Form von Beschimpfungen, Vandalismus und körperlichen Übergriffen und Vorurteilen im öffentlichen Diskurs und in Medienbeiträgen (S. 169). Sie beschreiben antimuslimischen Rassismus als eine spezielle Form von Rassismen, er richtet sich gegen Personen, die aufgrund der *Hautfarbe*, *Haarfarbe*, der *Aussprache* oder des für Frauen* traditionellen muslimischen Kopftuchs (*Hidschab*) als *muslimisch wahr_genommen* werden. Diese äußeren Merkmale werden mit einer bestimmten Herkunft und mit der Religion Islam verbunden und negativ bewertet. Hierbei sprechen Attia und Keskinilic (2016) absichtlich nicht von Islamophobie, da die Abwertung von *muslimisch wahr_genommenen* Personen und Praktiken auf keine persönliche Angststörung, sondern auf soziale_gesellschaftliche Ablehnung zurückgeht. Personen, die als *muslimisch* angesehen werden, werden dabei als ‚innerer Feind‘ im eigenen Land wahr_genommen und als Bedrohung für den Status Quo angenommen (S. 168f.).

FORSCHUNGSMETHODEN UND DATENMATERIAL

Die Forschungsperspektive konzentriert sich auf subjektive Sichtweisen zu dem Thema antimuslimischer Alltagsrassismus in Österreich. Dazu werden problemzentrierte Leitfadeninterviews mit sieben Personen durchgeführt, die mit antimuslimischem Alltagsrassismus konfrontiert sind. Diese Personen zeichnen sich durch deren Alltagserfahrungen als Expert*innen ihrer Lebenswelt aus und müssen daher die Möglichkeit haben, selbst über ihre Rassismuserfahrungen im Alltag berichten zu können (Schütz/Luckmann 1979, S. 133ff.; Froschauer/Lueger 2003, S. 36). Als Auswertungsmethode wird die reflexive ‚Grounded Theory‘ herangezogen, um implizites Erfahrungswissen der Betroffenen zu rekonstruieren und daraus universale gesellschaftliche Sinnstrukturen abzuleiten (Glaser/Strauss 2005, S. 34, 69; Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 2f.). Mit dem Einverständnis der befragten Personen wird das jeweilige Interview akustisch aufgezeichnet, anonym verschriftlich und transkribiert.

WISSENSCHAFTLICHE VER_ORTUNG ALS FEMINISTISCHE ARBEIT

Diese Forschungsarbeit ist im Bereich der feministischen Rassismusforschung verortet, da das soziale Phänomen des antimuslimischen Rassismus aus feministischen Perspektiven und Gleichheitsansätzen beleuchtet ist. Ich sehe das Anliegen, auf antimuslimischen Rassismus aufmerksam zu machen und dagegen anzukämpfen, als wesentlichen Teil des feministisch-Handeln, da es darauf abzielt Diskriminierungsverhältnisse abzubauen. Ich beziehe mich mit diesem Verständnis von Feminismus, auf die Definition von ‚trans_feministisch‘ von Tudor (2014):

„Trans_feministische Ver_Ortungen begreife ich als ständig neu ausgehandelte, empowernde, solidarische und streitbare Zusammenschlüsse, die sich gegen interdependente Diskriminierungen richtet, als gemeinsames, immer wieder neu zusammengesetztes Handeln, Kämpfen und Durchkreuzen. [...] Das ständige Dekonstruieren und Reflektieren und das Intervenieren in Machtverhältnisse wie Rassismus ist immer auch ein Teil dessen, was ich unter Feminismus verstehe“ (S. 37f.).

Diese Arbeit soll ein Teil ‚empowernder und solidarischer Zusammenschlüsse‘ und Wissensproduktionen, sein, die sich gegen jegliche Diskriminierungsformen richten (S. 37f.) (AG Einleitung, S. 16).

WISSENSCHAFTLICHE UND PRAKTISCHE RELEVANZ DER UNTERSUCHUNG

In dieser Arbeit wird das Ziel verfolgt, auf ungleiche Machtbalancen zwischen Etablierten und Außenseiter*innen aufmerksam zu machen, in diesem Fall zwischen *muslimisch* gelesenen Personen und *nicht-muslimisch* gelesenen Personen. Denn nur wenn Wissen über ungleiche Gesellschaftsverhältnisse im öffentlichen Diskurs thematisiert wird, können diese abgebaut werden. Es wird aufgezeigt, wie präsent antimuslimischer Alltagsrassismus in unserer Gesellschaft ist, und es wird demonstrieren, in wie vielen Bereichen Personen von dieser Diskriminierung betroffen sind. Zusätzlich dienen die Ergebnisse als Anstoß, weitere Diskriminierungsfaktoren mittels des Etablierten-Außenseiter-Figurationsansatz nach Elias und Scotson (2017) zu analysieren.

2. STAND DER FORSCHUNG

Der für meine Arbeit recherchierte Stand der Forschung setzt sich aus zwei Themenfeldern zusammen. Einerseits habe ich nach generellen Erweiterungen der Etablierten-Außenseiter-Theorie von Elias und Scotson (2017) und nach Studien gesucht, die sich speziell mit ethnischen Konflikten zwischen Etablierten und Außenseiter*innen beschäftigt haben. Andererseits habe ich zu Studien recherchiert, die sich dem Thema des antimuslimischen Rassismus widmen, und habe statistische Daten zum Meinungsbild über *muslimisch* gelesene Personen zusammengetragen. Laut Freiheit und Sutterlüty (2015) stellt die Winston Parva-Studie und die daraus erarbeitete Etablierten-Außenseiter-Theorie von Elias und Scotson eine „der leuchtenden Beispiele soziologischer Fallstudien“ (S. 242) dar, „die Theoriegeschichte geschrieben haben“ (S. 242).

Als Vertretungsperson der Prozess- und Figurationstheorie werden Elias und Scotson in einigen Studien und Werken rezipiert und die Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration auf verschiedenste soziale Phänomene angewendet. In dem Buch ‚Zivilisierung des weiblichen Ich‘ von Klein und Liebsch (1997) wird die Theorie der dynamischen Machtbalance auf das Geschlechterverhältnis übertragen (S. 306). Waldhoff (1995) zieht die Etablierten-Außenseiter-Theorie zur Erklärung der makrosoziologischen Peripherie-Zentrums-Migration am türkisch-deutschen Beispiel heran. Die Etablierte-Außenseiter*innen-Figuration wird ebenfalls von Hansen und Spetsmann-Kunkel (2008) als möglicher Erklärungsansatz für Integration und Segregation herangezogen (S. 68). In dem Buch ‚Macht und Ohnmacht im neuen Europa‘ thematisieren Nowotny und Taschwer (1993) die Aktualität dieser Theorien im europäischen Raum anhand qualitativ-methodischer Teilssegmente. Weitere Studien, die sich mit der Übertragung der Etablierten-Außenseiter-Theorie befassen, sind die von Hüttermann (2000), Kosan (2012) oder Zifonun (2010), die sich einem bestimmten Mikrokosmos, wie einer Nachbarschaft, mittels qualitativer Methoden nähern. Alikhani und Rommel (2018) wählten einen diskursanalytischen Zugang und Bauböck (1993) leistete makrotheoretische Arbeit und erweiterte die Theorien dafür signifikant (Preuß 2020, S. 12). Diese Beispiele zu unterschiedlichen Formen von Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen tragen nicht direkt zur Beantwortung der beiden Forschungsfragen bei. Jedoch basieren sie alle auf einem gemeinsamen Forschungsanliegen, der Frage, ob die Etablierten-Außenseiter-Figurationstheorie von Elias und Scotson (2017) von den Gegebenheiten der ‚Winston Parva‘-Studie auf andere soziale Phänomene und Kontexte übertragen werden kann. Dieses Forschungsanliegen ist auch der leitende Gedanke hinter der ersten Forschungsfrage in dieser Forschung.

Die Studie von Preuß (2020) zielt darauf ab, „eine quantitativ-empirische Modellierung der Etablierten-Außenseiter-Beziehung zu entwickeln“ (S. 13) und diese im Anschluss an der deutschen Migrationsgesellschaft zu untersuchen. Dieses Vorhaben spiegelt sich in den folgenden beiden Forschungsfragen wider:

- (1) Lässt sich eine quantitativ-empirische Übertragung der Etablierten-Außenseiter-Beziehung leisten; und wenn ja, unter welchen Bedingungen? (S. 12)
- (2) Kann eine quantitativ-empirische Übertragung der Etablierten-Außenseiter-Beziehung auf sich verschiebende Machtbalancen reagieren und für einen historischen Ausschnitt relevante und weniger relevante Außenseitergruppen identifizieren, ohne in ihrer allgemeinen Erklärungskraft beeinflusst zu werden? (S. 12)

Die qualitativen Daten ergaben sich aus einer bundesweiten Querschnittdatenerhebung in Deutschland der Studie ‚ZuGleich – Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit‘ aus den Jahren 2013/2014 der Stiftung ‚Mercator‘. Zur Beantwortung der beiden Forschungsfragen bildet Preuß (2020) fünf Komponenten, an denen dieses Figurationsgefüge aus Perspektive der Etablierten dargestellt werden kann (S. 13, 15). Die Behauptung dieser Gruppe, einen Etabliertenstatus zu besitzen, soll laut Preuß als ‚grundlegende Haltung‘ verstanden werden. Davon ausgehend wird die ‚wahrgenommene Normdifferenz‘ als erste ‚Bedrohungsdimension‘ angeführt. Die geforderte Teilhabe an Ressourcen und Raum wird als zweite Bedrohungsdimension eingeführt. Als dritte Bedrohungsdimension ist der imaginierte Identifikationsverlust durch die Anwesenheit einer Außenseiter*innen-Gruppe aufgelistet. Alle diese Dimensionen enden in der als vierte Bedrohungsdimension angeführten ‚Ablehnung potenzieller Außenseiter-Gruppen‘ (S. 89f., 92, 94, 100). Das Zusammenspiel dieser Dimensionen beschreibt Preuß (2020) als empirisches Gesamtmodell, es dient der Erklärung der Ablehnung der Etablierten gegenüber Außenseiter*innen-Gruppen und damit wurden die quantitativen Daten ausgewertet. Die Ergebnisse der Studie sprechen für die Validität dieses empirischen Modells, da Preuß anführt, die aufgestellten Hypothesen damit verifiziert zu haben. Eine Übertragung der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration in ein neues Modell als empirisches Messinstrument sei funktionabel und die entwickelten Bedrohungsdimensionen können damit abgebildet werden und sind in den statistischen Daten der ‚ZuGleich‘-Studie zu finden (S. 212f.). Damit ist es erstmals gelungen, das Konzept der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration von Elias und Scotson anhand quantitativer Ansätze auf größere soziale Einheiten zu übertragen.

Anhand dieser ausführlicheren Darstellung der Forschung von Preuß (2020) wird deutlich, dass diese im Gegensatz zu den davor angeführten Werken und Studien hier

eine Sonderstellung einnimmt. Dort werden ebenfalls Etablierte-Außenseiter*innen-Figurationen in einem von dem Original abweichenden sozialen Kontext untersucht, jedoch ergibt sich die Sonderstellung daraus, dass in dieser Studie die Ansichten der als etabliert eingestuften Gruppe mittels quantitativer Methoden genauer untersucht werden. In der folgenden Studie werden die Einschätzungen von Personen, die in Österreich als Außenseiter*innen angesehen werden, mittels qualitativer Ansätze erhoben und analysiert. Daher fungiert die Studie von Preuß als methodisches und inhaltliches Pendant.

Wie bereits dargestellt wurde, wurde die Etablierten-Außenseiter-Theorie auf unterschiedlichste soziale Kontexte übertragen und speziell in Bezug auf ethnische Gruppenbeziehungen ergänzt. Wenn sich die als Außenseiter*innen deklarierten Personen/Gruppen in irgendeiner Weise, wie Äußeres, Religion oder Sprache, von den Etablierten unterscheiden würden, stehen den Etablierten laut Rüttgers (2012) „noch mehr ‚Anknüpfungspunkte‘, seien sie nun rassistischer, nationalistischer oder religiöser Art“ (S. 134), zur Verfügung. Diese „ethnische[n] Merkmale bzw. rassistische[n] Argumentationen“ (Treibel 2008, S. 84, verändert durch Verfasserin) würden dann die höhere Gruppenkohärenz als Differenzmerkmal zwischen den Gruppen, wie es Elias und Scotson vorgebracht haben, ersetzen. Bauböck (1993) ist generell der Meinung, dass das soziologische Alter einer Gruppe nicht alleiniges Unterscheidungsmerkmal zwischen den Außenseiter*innen und Etablierten sein kann (S. 149f.). Das „competitive threat model“ von Blumer (1958), Quillian (1995), Bobo und Hutchings (1996) richtet den Fokus stärker als die Studie von Elias und Scotson auf ethnische Gruppenbeziehungen und auf die vermeintliche Bedrohung, dass „die autochthone Bevölkerung [...] von einer größer werdenden Zahl aufsteigender Migranten mehr und mehr an den Rand gedrängt“ (Freiheit/Sutterlüty 2015, S. 241) werden würde.

So wie die Etablierten-Außenseiter-Theorie weiterentwickelt wurde, sind ebenfalls unterschiedliche Ansätze und Konzepte einer Rassismustheorie erarbeitet worden. Balibar (1992) hat eine neue Variante der Rassismustheorie erarbeitet, die als Kulturrassismus eingeordnet werden kann. Balibar geht davon aus, dass in dieser Form von Rassismus „>Kultur< ähnlich wie >Rasse< funktioniere“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 175, Hervorhebung im Original). Vermeintliche „kulturelle Differenzen würden als unvereinbar und unüberwindbar gedeutet“ (S. 175) werden und daher müsste zwischen beiden Gruppen differenziert und getrennt werden. Es wird ein Konzept von *dem Islam* konstruiert, „ein Bild des Islam als einer mit dem europäischen Denken [...] unvereinbaren >Weltanschauung<“ (Balibar 1992, S. 32, Hervorhebung im Original), das dem durchaus nicht homogenen Konzept des *europäischen Westens* gegenübersteht.

Weitere Theorien zu antimuslimischen Rassismus bauen auf dieser These unterschiedlich kritisch auf. Bayoumi (2006) schließt sich dieser Annahme an, dass Personen/Gruppen ausschließlich in Bezug auf die zugeschriebene Kultur verstanden werden und diese als „unveränderlich angesehen“ (S. 276) wird. Dem gegenüber stellt Modood (2005) eine stärker differenzierte Definition von Cultural Racism auf. Rana (2007) distanziert sich von dem Vorhaben, bei der allgemeinen Rassismusdefinition die Konzepte ‚Hautfarbe‘ und ‚Biologie‘ durch ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ auszutauschen, wenn es darum geht, antimuslimischen Rassismus zu untersuchen. Stattdessen plädiert Rana (2007) für ein Konzept, „das die komplexe und sich überlagernde Rassialisierung“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 177) von unterschiedlichen Kategorien berücksichtigt. Diese verschiedenen Abwägungen zu dem Begriff ‚antimuslimischer Rassismus‘ sind essenziell für die später folgende konkrete Begriffsdefinition.

Seit den Ereignissen des 11. September 2001 sind laut Benz (2012) Bedrohungsängste innerhalb der Bevölkerung stark gestiegen (S. 19). Benz (2012) und Heitmeyer (2012) beschäftigen sich mit Vorurteilsforschung und sehen „die Angst vor und Feindschaft gegen [...] Muslim/innen als irrationale, kulturell tradierte Stereotype“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171), die das Resultat einer gefühlten „Dauerbedrohung mit den entsprechenden psychischen Auswirkungen“ (Heitmeyer 2012, S. 20) darstellen. Mit der „gesellschaftlichen Artikulation von >Angst< und >Sorgen<“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171, Hervorhebung im Original), der sogenannten Moral Panic-Theorie, beschäftigen sich Morgan und Poynting (2012) und versuchen, „die Entstehung eines muslimischen Folk Devil (Feindbild) in seinem globalisierten Ausmaß zu erklären“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171, Hervorhebung im Original). Die Moral Panic-Theorie befasst sich speziell mit der „Inszenierung eines internen Feindes, der die soziale Werteordnung“ (S. 171) zu bedrohen schein. Dafür werden einflussreiche Medienformate untersucht und als „zentrale Träger und Produzenten“ dieses Folk Devils identifiziert. Laut Morgan und Poynting (2012) werden antimuslimische Theorien und Argumentationen in Diskussionen über fehlgeschlagenen Multikulturalismus und der Ablehnung *muslimisch* gelesener Migrant*innen deutlich. Die Rechtfertigung der Ausweitung des staatlichen Sicherheitsapparates gegen muslimische Personen, Organisationen und religiöse Einrichtungen weist klare Tendenzen des Bildes des ‚inneren *muslimischen* Feindes‘ auf. Sie beschreiben antimuslimische Diskriminierung als Wechselwirkung zwischen der öffentlichen Meinung, der Darstellung von *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen als inneres Feindbild, unangemessenen staatlichen Eingriffen gegen eine imaginierte Gefahr und der Projektion von Sorgen und Ängsten (S. 3). Attia und Keskinkilic (2016) beschreiben wie im europäischen Raum sich solche antimuslimischen Tendenzen an der Bürger*innenbewegung PEGIDA ‚Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des

Abendlandes', die großteils in Deutschland aktiv ist, zeigen. Diese rechtspopulistische Bewegung beruft sich auf eine soziale Sorge und rechtfertigt damit diskriminierende und gewaltvolle Parolen gegen geflüchtete Personen sowie *muslimisch* gelesene Personen. Integrationspolitische Themen werden mit antimuslimischen Argumentationen verknüpft und eine Assimilation an *westliche Werte* gefordert, aber jegliche Versuche der Eingliederung in den sozialen Alltag unterbunden (S. 179). „Die vermeintliche Integrationsunfähigkeit und Illoyalität von Muslim/innen wird [...] als Begründung für die Verweigerung von nationaler Zugehörigkeit herangezogen“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 179). Alle diese unterschiedlichen Forschungsansätze zu antimuslimischem Rassismus tragen indirekt zur Beantwortung der ersten Forschungsfrage bei, indem sie den theoretischen und konzeptionellen Rahmen abstecken, in dem sich diese Forschungsarbeit bewegt.

Der öffentliche Aufruhr war in Österreich groß, nachdem 2015 viele geflüchtete Personen aus dem globalen Osten in Europa Schutz vor Krieg, Anschlägen und unmenschlichen Lebensbedingungen suchten. Doch die Situation beruhigte sich nach einigen Monaten wieder, wie eine Erhebung des Statistik-Portals ‚Statista‘ zeigte. In dem Jahr 2015 wurden 88.340 Asylanträge in Österreich gestellt, aber in den Jahren darauf reduzierte sich diese Zahl jedes Jahr um rund die Hälfte (Statista 2019a). Die aktuelle Situation zeigt sich so, dass der Ausländer*innenanteil in Österreich Anfang 2022 17,1% betrug, was 1,5 Millionen Personen ausmacht (Statista 2021a). Auch wenn sich die Lage bezogen auf die Asylantragszahlen eingependelt hat, ist ein großer Teil der Bevölkerung in Österreich mit den neuen Bewohner*innen nicht zufrieden. Denn laut einer Umfrage von Statista im Jahr 2021 wird das Verhältnis zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen in Österreich mit 59% und damit überwiegender Mehrheit als ‚schlecht‘ eingestuft. Lediglich 27% der befragten Personen sehen das Verhältnis als ‚gut‘ an (Statista 2021b). Des Weiteren antworteten in einer Erhebung von 2017 49% der Befragten auf die Frage ‚Gehört der Islam zu Österreich?‘ mit ‚Stimme gar nicht zu‘. Dieser Anteil stellte damit die dominierende Meinung dar. Denn nur 24% antworteten mit ‚Stimme weniger zu‘ und nicht mehr als 15% der Befragten antworteten mit ‚Stimme eher zu‘ (Statista 2017b). Diese Umfragewerte machen deutlich, wie sehr sich die Befragten von der Religion Islam und von *muslimisch* gelesenen Menschen distanzieren möchten und sie nicht als Teil der *österreichischen* Kultur sehen. Zusätzlich wird der Islam in Österreich zu 76,2% mit ‚Benachteiligung der Frau‘ und 63,5% mit ‚Fanatismus‘ in Verbindung gebracht. ‚Gewaltbereitschaft‘ mit 53,3% und ‚Engstirnigkeit‘ mit 50,6% sind weitere zwei negative Eigenschaften, die mit der Religion Islam assoziiert werden. Diese vier bilden die Spitze in einer in Österreich durchgeführten Umfrage aus dem Jahr 2010

und lassen ‚Friedfertigkeit‘, ‚Toleranz‘ und ‚Solidarität‘ weit hinter sich (Statista 2010b). Laut der folgenden Erhebung werden *muslimisch* gelesene Personen aufgrund ihrer Religion mit vielen negativen und *nicht-westlichen* Eigenschaften belegt und sollten diese ablegen und sich anpassen, um akzeptiert zu werden. Dabei sind 84,1% der Befragten überzeugt, ‚Muslime im Land müssen sich an unsere Kultur anpassen‘. Zusätzlich ist das Christentum für 72,1% ‚das Fundament unserer Kultur‘ in Österreich (Statista 2010a). Die umfassende Abgrenzung und Gegenwehr, die diese Religionsgruppe erfährt, zeigen sich auch in der nächsten Statistik. Alle gemeldeten islamfeindlichen Vorfälle des Jahres 2017 wurden in unterschiedliche Kategorien eingeteilt und am häufigsten werden Hassreden mit 30% gemeldet, knapp gefolgt von 28% verbalen Angriffen und im Anschluss Beschmierungen mit 19% (Statista 2018). Die absoluten Zahlen waren nicht einsehbar und die Dunkelziffer ist wahrscheinlich noch höher aus Angst vor weiterer Diskriminierung. Diese Menge an Daten und Informationen zeigt ein großes Ausmaß an Negativität gegenüber dieser Religionsgruppe in Österreich. Dem steht der kleine Anteil dieser Gruppe in der Gesamtbevölkerung gegenüber. Der Anteil der muslimischen Gemeinschaft ist in den letzten zehn Jahren von 6,2% im Jahr 2009 auf 8% im Jahr 2016 angestiegen (Statista 2017a). Diese 8% machen in ganzen Zahlen ca. 700.000 Muslim*innen (Stand 2016) aus und sind im Gegensatz zu katholischen Christ*innen mit 4,9 Millionen Personen (Stand Ende 2020) und ca. 775.000 orthodoxen Christ*innen (2018) klar in der Minderheit (Statista 2019b; Statista 2021b). Wie die folgenden Untersuchungswerte aber belegen, ist antimuslimischer Rassismus nicht nur ein bedeutendes Problem in Österreich, sondern europaweit vertreten. Laut zweier umfangreicher Untersuchungen von Amnesty International (2012), die nach Diskriminierungserfahrungen in Europa fragten, werden Muslim*innen und als *muslimisch* gelesene Personen in den folgenden Bereichen Bildung, Wohnen und Arbeit strukturell diskriminiert. Sie sind von rechtlichen Ungleichbehandlungen betroffen, werden in Medien stereotyp dargestellt und erleben „rassistisch motivierte Gewalt- und Straftaten“ (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 10).

Dieses Stimmungsbild der Bevölkerung in Österreich, das anhand ausgewählter statistischer Erhebungen erzeugt wurde, soll einen ersten Einblick in die starken Ausprägungen des sozialen Phänomens antimuslimischer Alltagsrassismus in Österreich darstellen.

3. SOZIALE KONSTRUKTE NACH ELIAS

Als erstes ist als theoretische Basis die Figurationstheorie, die Elias (2014) ausgearbeitet hat, dargestellt. Im Anschluss ist die ‚Winston Parva‘-Studie die Elias und Scotson (2017) durchgeführt haben, prägnant beschrieben. Auf diesen beiden Unterkapiteln aufbauend ist die Etablierten-Außenseiter-Theorie ausführlich erläutert. Um die spätere Analyse zu erleichtern, wurden die Kernelemente des Konzepts in Kausalfaktoren und abhängige Variablen aufgeschlüsselt. Abschließend sind einige ausgewählte kritische Erweiterungen des ursprünglichen Etablierten-Außenseiter-Konzepts angeführt.

Absicht der ausführlichen Erläuterungen sowohl der Figurationstheorie von Elias (2014) und des Etablierten-Außenseiter-Figurationskonzeptes von Elias und Scotson (2017) ist es, die angeführten Konzepte und Theoriebestandteile in späterer Folge mit Theorien zu antimuslimischem Rassismus zusammenzufügen. Damit soll der Grundstein für die Beantwortung der ersten Forschungsfrage geliefert werden:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?

3.1. FIGURATIONEN UND DEREN MACHTBALANCE

Elias (2014) hat eine Reihe an neuen theoretischen Begriffen geprägt und etabliert. Die Konzepte der ‚Figuration‘ sowie, des ‚sozialen Prozesses‘ der Zivilisation sind die herausragendsten. Wie essenziell Elias’ Definitionen dieser Termini sind, zeigt sich darin, dass die Beiträge zu diesen zwei Konzepten für das Buch ‚Grundbegriffe der Soziologie‘ von Schäfers und Kopp (2006) seit 1986 bis zur aktuellen Auflage 2006 von Elias verfasst wurden (Schäfers/Kopp 2006, S. 73ff., 221ff.; Treibel 2008, S. 23).

Für Elias (2014) ist eine Figuration eine zwischenmenschliche Verflechtung von Personen die durch deren Handlungen in abhängigen Beziehungen zu anderen Personen stehen. Elias (2014) trennt nicht zwischen einer Person und der Gesellschaft, in der sich diese Person befindet, sondern nimmt die Gesellschaft als großes Netzwerk an Verflechtungen zwischen den Personen an. Laut Elias (2014) bildet nicht ausschließlich eine Person eine Figuration, sondern ebenfalls Gruppen oder Nationen stellen Figurationen dar und befinden sich mit anderen Gruppen oder Nationen in Verflechtungen (S. 152ff.) (Baumgart/Eichener 1997, S. 108; Morel et al. 2015, S. 247; Treibel 2008, S. 23, 98f.f.; Eun-Young 1995, S. 65ff.). Mit dem neuem Modell der Figurationen verweist Elias (2014) auf wechselseitige Abhängigkeiten zwischen Personen und Personengruppen und zeigt deren ungleiche Machtbalance auf (Treibel 1993, S. 143; Treibel 2008, S. 23).

Elias (2014) beschreibt eine Figuration als „das sich wandelnde Muster, das die [Personen] als Ganzes miteinander bilden, also nicht nur mit ihrem Intellekt, sondern mit ihrer ganzen Person, ihrem ganzen Tun und Lassen in ihrer Beziehung zueinander“ (S. 154, ergänzt durch Verfasserin).

Diese Figurationen sind weder statisch noch ungerichtet. Sie unterliegen einem ständigem Wandel aber weisen trotzdem einen bestimmten Grad an Struktur auf. Dieser Wandel in den Figurationen entsteht dadurch, dass Elias (2014) den Menschen selbst als Prozess ansieht, da sich dieser auch im Erwachsenenalter ständig verändert (S. 154) (Baumgart/Eichener 1997, S. 111; Treibel 2008, S. 23). Jede Person bildet Figurationen, Beziehungen mit anderen Personen, und diese Figurationen sind nicht eindimensional, sondern müssen aus mehreren Perspektiven betrachtet werden. Elias (2014) beschreibt diese These mit dem folgenden Beispiel: Die Figuration AB, zwischen den beiden Personen oder Gruppen A und B, muss sowohl aus Sicht von A als auch aus der Sicht von B betrachtet werden (S. 148). Durch diese unterschiedlichen Blickwinkel wird deutlich, dass sowohl A als auch B in Abhängigkeit zueinanderstehen und sich sowohl als Freund*innen als auch als Gegner*innen gegenüberstehen können. Wenn sich A oder B als Gegner*innen einschätzen, entsteht aus der Situation heraus eine Wir-Sie-Zuschreibung, denn die eigene Gruppe wird als ‚Wir‘ definiert und die jeweils anderen als gegnerisches ‚Sie‘ (S. 154f.).

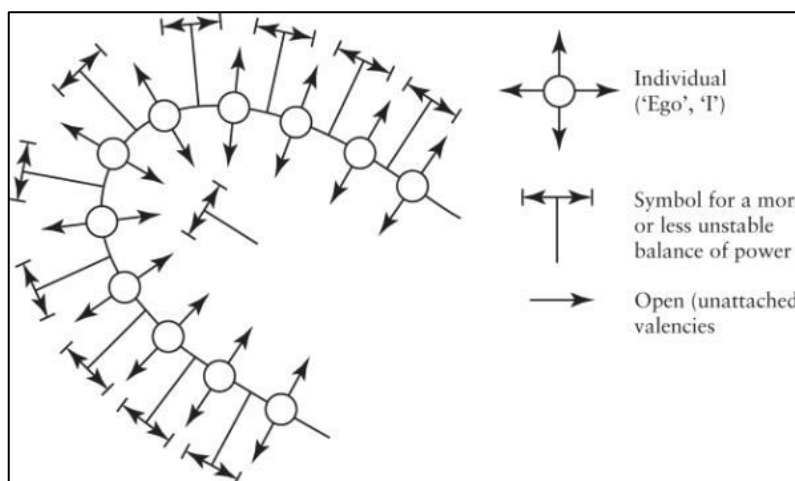


Abbildung 1: Figurationsgeflecht nach Elias (2014)
Quelle: Bloomsbury Collections.

In der Abbildung 1 ist ein solches Figurationsgeflecht von Elias (2014) abgebildet. Es setzt sich auch mehreren Figurationen zusammen, die wiederum mehrere Individuen miteinander verbinden. Die Individuen werden in

dieser Abbildung als Kreis mit vier Pfeilen in vier Richtungen weg dargestellt. Die Pfeile an den Kreisen stellen Machtpotenziale zu anderen Individuen dar. Das T-förmige Symbol steht für eine mehr oder weniger schwankende und veränderbare Machtbalance zwischen Individuen, einzelnen Figurationen oder Figurationsgeflechten. Die Pfeile, die zwar von einem Kreis weg führen aber an keinen anderen anschließen, werden ungesättigte bzw. offene Machtpotenziale genannt. Im Gegensatz zu anderen in der Soziologie geläufigen Abbildungen ist das Individuum nicht von der Gesellschaft und

anderen Individuen getrennt, sondern ist durch die eigene Abhängigkeit und durch die Angewiesenheit auf andere stark mit anderen verbunden, auf Basis dieser Abhängigkeiten können Machtpotenziale ausgeübt werden (Elias 2014, S. 14).

Elias vertrat die Ansicht, dass es insgesamt vier Dimensionen von Abhängigkeiten gebe, die, wie Baumgart und Eichener (1997) es beschreiben, „zu den grundlegenden menschlichen Interdependenzen gehören“ (S. 109). In kleinen sozialen Gruppen würden laut Hammer (1997) soziale, affektive, räumliche und ökonomische Abhängigkeiten deutlicher und direkter hervortreten, im Gegensatz dazu werden Abhängigkeitsketten „in größeren Gesellschaften zunehmend länger, komplexer und indirekter“ (S. 43). Baumgart und Eichener (1997) beschreiben affektive Verflechtungen als Emotionen wie Sympathie, Antipathie, Angst und einige mehr. Soziale Abhängigkeitsketten werden als Verflechtungen individueller Handlungen gesehen und können sich zu sozialen Institutionen verfestigen. Ökonomische Verflechtungen beschreiben sie als besonders relevant. Darunter verstehen sie zwischen- und innerbetriebliche Arbeitsteilungen, da einzelne Arbeitsschritte standardisiert und synchronisiert werden müssen (S. 109). Räumliche Interdependenzen ergeben sich aus den Gegebenheiten, wo eine Person aufwächst und mit welchen Personen sie dort zusammentrifft. Beziehungsgeflechte entstehen demnach automatisch zwischen Personen, die am selben Ort leben (S. 109f.). Jede Person ist mehr oder weniger stark in diese vier unterschiedlich komplexen Figurationsgeflechte eingebunden und wurde in ihnen bzw. durch sie sozialisiert (S. 110).

Aus den Abhängigkeiten, in denen sich die Individuen in einer Figuration befinden, entstehen Spannungsgefüge und diese führen zu einer labilen Machtbalance (Elias 2014, S. 14, 154f.). Elias (2014) geht von keinem dinglichen Begriff der Macht aus, sie werde als ein dynamisches Merkmal jeder menschlichen Beziehung definiert. Macht besteht aus der Möglichkeit, die individuellen Handlungsspielräume von Personen einzugrenzen oder zu erweitern. Je abhängiger Personen voneinander sind, desto stärker können sie die gegenseitigen Handlungsmöglichkeiten steuern (S. 84f.) (Baumgart/Eichener 1997, S. 114f.; Treibel 2008, S. 75; Morel et al. 2015, S. 248f.). Personen sind somit nur mächtig in Relation zu weniger mächtigen Personen, obwohl diese nie ganz ohne Handlungsmacht sind (Treibel 2008, S. 75).

„Wir sagen von einem Menschen, er habe sehr große Macht, als ob Macht ein Ding sei, das er in der Tasche mit sich herumtrüge. [...] Macht ist nicht ein Amulett, das der eine besitzt und der andere nicht; sie ist eine Struktureigentümlichkeit menschlicher Beziehungen – *aller* menschlichen Beziehungen.“ (Elias 2014, S. 85, Hervorhebung im Original).

Elias (2014) distanziert sich von dem Machtbegriff als ‚etwas Absolutem‘ und schlägt die Begriffe ‚Machtbalance‘ oder ‚Machtdifferential‘ vor, denn Machtbeziehungen sind „immer wechselseitig, ohne symmetrisch sein zu müssen“ (Baumgart/Eichener 1997, S. 115) (Elias 2014, S. 86).

Alle Mitglieder einer Figuration verfügen über eine gewisse Machtbalance, aber nicht alle über die gleichen ‚Machtmittel‘ wie Geld, Einfluss oder Sanktionspotenzial. Deshalb können manche stärker auf andere einwirken als andere mit weniger Machtmitteln. Solche Faktoren können physischer, psychischer oder finanzieller Art oder statusbedingt sein und verschaffen gegenüber der anderen Gruppe einen Vorteil. Der dynamische Aspekt der Machtbalance wird mit dem Verweis auf die einflussreichen Faktoren deutlich. Demnach besitzt eine Person nicht einfach Macht, sondern kann durch geeignete Faktoren das eigene Machtpotenzial steigern, doch diese Faktoren können sich langsam oder rasch ändern und somit die Machtbalance verlagern (Baumgart/Eichener 1997, S. 115f.; Treibel 2008, S. 76f., 79; Morel et al. 2015, S. 248f.). Elias (2014) beschreibt den dynamischen Charakter einer Machtbalance so:

„Im Zentrum [...] des Figurationsprozesses steht ein fluktuierendes Spannungsgleichgewicht, das Hin und Her einer Machtbalance, die sich bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zuneigt. Fluktuierende Machtbalancen dieser Art gehören zu den Struktureigentümlichkeiten jedes Figurationsstromes“ (S. 154).

Da Menschen als soziale Wesen so stark in diese Figurationen eingebunden sind und sie ausmachen, entwickeln diese ein Eigengewicht, welches die Denk- und Handlungsmuster der Individuen re-produzieren. Menschen verändern sich demnach in Beziehung zueinander und sie verändern sich durch Beziehungen zueinander (S. 11, 15) (Morel et al. 2015, S. 250). Treibel (1993) betont, dass „eine Etablierten-Außenseiter-Figuration kein starres Gebilde“ (S. 143) sei und sie nicht zum ewigen „Stillhalten verdammt“ (S. 143) seien, sondern „Machtbalancen ausgeglichener“ (S. 143) würden.

3.2. DIE ‚WINSTON PARVA‘-STUDIE

Diese Studie wurde von Elias unter der Mitarbeit von Scotson in England in dem Zeitraum zwischen 1958 und 1960 durchgeführt. Sie untersuchten eine englische Vorortgemeinde, die sie für die Studie ‚Winston Parva‘ nannten. Sie umfasste ca. 5000 Mitglieder und bestand hauptsächlich aus Arbeiter*innensiedlungen, die für die Bahnindustrie gebaut wurden (Elias/Scotson 2017, S. 63; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68; Treibel 2008, S. 79). Als eigentlicher Untersuchungsaspekt wurden Unterschiede in der Delinquenzrate in verschiedenen Nachbarschaften herangezogen.

Im Laufe der Untersuchung verschob sich der Forschungsfokus hin zu den unterschiedlich geprägten Nachbarschaftsbeziehungen und deren sozialen Problemen (Elias/Scotson 2017, S. 59).

In Winston Parva lebten zwei Gruppen, die in vielerlei Hinsicht von Elias und Scotson (2017) als ähnlich beschrieben wurden. Beide Gruppen stammten aus dem Arbeitsmilieu und unterschieden sich somit weder in Bildung, Einkommen noch sozialer Herkunft maßgeblich. Dennoch wurde im Laufe der Untersuchungen eine sehr scharfe Trennung der beiden Gruppen in einerseits alteingesessene ‚Etablierten‘ und neu zugewanderte ‚Außenseiter*innen‘ deutlich. Laut Elias und Scotson (2017) unterschieden sie sich lediglich in der Dauer, die sie in ‚Winston Parva‘ wohnten, dem ‚soziologischen Alter‘. Die Etablierten lebten schon seit mehreren Generationen dort und die Außenseiter*innen erst seit einer. Die Etablierten gingen davon aus, dass sie über eine Art Gruppencharisma verfügten, das sie allen Mitgliedern kollektiv zuschrieben, obwohl nur manche von ihnen diese Eigenschaften wirklich verkörperten (S. 7f.) (Treibel 1993, S. 142; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68f.; Treibel 2008, S. 80ff.). Dieses Gruppencharisma bestand ihrer Meinung nach aus stark ausgeprägten moralischen Werten, noblen Tugenden und einer „hochbewertete[n] menschliche[n] Einstellung“ (Elias/Scotson 2017, S. 8, verändert durch Verfasserin). Sie ernannten sich selbst zu den normativen Etablierten und waren überzeugt, Personen mit einem höheren Wert zu sein, im Gegensatz zu den neuen Bewohner*innen, die als minderwertig angesehen wurden. Laut den Etablierten fehlte es ihnen an Charakter, Sitte, Moral, Reinheit, Bildung und menschlichem Wert. Somit wurden sie zu den Außenseiter*innen gemacht. Alle negativen Eigenschaften eines Mitgliedes der Außenseiter*innen wurden zu einem Charakterkonsens aller, was von den Etablierten als ‚Gruppenschande‘ zusammenfasst wurde (S. 8f., 11, 13) (Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 70; Treibel 2008, S. 81ff.). Der Kontakt zwischen den Personen mit Gruppencharisma und denen mit Gruppenschande wurde nicht gebilligt und durch Klatsch und Statusminderung auf beiden Seiten sanktioniert. Durch dauerhafte negative Benennung, sogenannten ‚Schimpfklatsch‘ wurden die Außenseiter*innen durch die Etablierten stigmatisiert, bis diese die negative Etikettierung für sich annahmen, sie internalisierten und sich dementsprechend verhielten (Elias/Scotson 2017, S. 9, 39; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68f.; Treibel 2008, S. 81). Zusätzlich zu der sozialen Trennung erkannten Elias und Scotson (2017) ebenfalls eine strikte räumliche Abgrenzung der Wohngegenden. Die Etablierten lebten in einer Wohngegend, die Elias und Scotson als ‚Zone 1 und 2‘ benannten, und die Außenseiter*innen lebten in einer Neubausiedlung, die sie als ‚Zone 3‘ beschrieben. Die Wohngegend der Außenseiter*innen wurde von den Etablierten

negativ als ‚Rattengasse‘ deklariert (S. 91, 145) (Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68; Treibel 2008, S. 80).

Elias und Scotson (2017) konnten bei den zwei Gruppen mit unterschiedlich ausgeprägtem Machtpotenzial weder ökonomische Klassenunterschiede noch religiöse oder ethnische Unterschiede feststellen (S. 10) (Bauböck 1993, S. 147). Jedoch gerade, weil diese und weitere „hervorstechende Abgrenzungsmerkmale“ (Bauböck 1993, S. 147) fehlten, die häufig in Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen zu finden sind, waren Elias und Scotson der Meinung, „die Aufwertung der eigenen und die Abwertung der Fremdgruppe an einem möglichst sparsamen Modell“ (S. 147.) beschreiben zu können, denn die ungleiche Machtbalance würde „ungetrübt“ (S. 147) hervorstechen, wie Bauböck beschreibt. Bauböck (1993) bezeichnet die Studie ‚Winston Parva‘ „als ‚empirisches Paradigma‘, [ein] von störenden Einflüssen gereinigtes Realexperiment“ (S. 147, Hervorhebung im Original, ergänzt durch Verfasserin), das „für die Analyse von Großkollektiven“ (S. 148) herangezogen werden könne.

3.3. ETABLIERTE UND AUßENSEITER*INNEN

Elias und Scotson (2017) haben im Rahmen dieser Mikrostudie die Sozialdynamik der Machtverhältnisse und Stigmatisierung mittels des Figurationsansatzes als Gruppenphänomen herausgearbeitet (S. 13) (Treibel 1993, S. 141). Im Folgenden sind essenzielle Bestandteile der Etablierten-Außenseiter*innen-Dynamik erläutert, die im Anschluss als Kausalfaktoren und abhängige Variablen eingeordnet werden.

3.3.1. DER PROZESS UND DIE ENTSCHIEDENDE KOHÄRENZ

Elias und Scotson (2017) vertreten folgende Ansicht: Wenn einander zwei/mehrere Gruppen räumlich begegnen und einander als unterschiedlich_fremd einstufen, können bei einer ungleichen Machtbalance in dieser Figuration Spannungen zwischen den beiden Gruppen entstehen. Demnach präsentiert sich die Gruppe mit einer stärkeren inneren Kohärenz und einem leichteren Zugang zu Ressourcen und Machtpositionen als die Etablierten-Gruppe, die die vorherrschende und legitime Norm bestimmt und die jeweils andere(n) Gruppe(n) als die Außenseiter*innen benenne. Die Gruppe fühlt sich durch die Präsenz der anders-eingestuften Gruppe(n) in drei Bereichen angegriffen: der monopolisierten Machtposition in allen wichtigen Instanzen und Institutionen, dem inkorporierten Gruppencharisma und dem Konsens der Gruppennormen (S. 9,11f., 14, 56) (Baumgart/Eichener 1997, S. 132f., 136). Auf diese gefühlte Bedrohung wird mit Abgrenzung, Stigmatisierung und Diskriminierung reagiert in dem Versuch, den Status Quo aufrechtzuerhalten. Die Etablierten erklären sich die Verfügungsmacht über begrenzte Ressourcen, die zu weiten Teilen ihnen zukommt, mit einem ‚höheren‘ Status

und einer ‚besseren‘ menschlichen Qualität (Elias/Scotson 2017, S. 7f., 14; Treibel 1993, S. 80f.; Baumgart/Eichener 1997, S. 133, 136). Die bestehende Hierarchie wird dadurch mit einem Sinn behaftet und erfährt dabei eine unumstößliche Legitimation. Dieser Zustand bleibt so lange bestehen, solange den Außenseiter*innen der Zugang zu Ressourcen und Machtpositionen verwehrt bleibt (Elias/Scotson 2017, S. 14).

Laut Elias und Scotson (2017) konnten sie nicht nur den Prozess der Stigmatisierung, sondern auch das entscheidende Element für ein gesteigertes Machtpotenzial aus der Studie herauslesen. Sie sehen als größten und nahezu einzigen Unterschied zwischen den beiden Gruppen in der Stadt ‚Winston Parva‘ das soziologische Alter, die Zeitspanne, in der die Gruppen zusammenlebten. Die Etablierten kannten sich schon seit mehreren Generationen und die Außenseiter*innen waren nicht nur gegenüber den Etablierten fremd, sondern kannten sich auch innerhalb der Außenseiter*innen-Gruppe nur sehr kurz (S. 11, 16). Bevor die neue Gruppe vermeintlich den Status Quo der Etablierten störte, waren die Bindungen innerhalb der Etablierten-Gruppe nicht außergewöhnlich ausgeprägt, jedoch im Moment der empfundenen Bedrohung durch eine neue Gruppe schlossen sie sich zusammen (Bauböck 1993, S. 150; Treibel 1993, S. 142). Auch wenn es Konflikte innerhalb der Etablierten-Gruppe gab, schlossen sich die Familien in der Situation der gefühlten Bedrohung durch eine neue Gruppe zusammen und die Unterschiede innerhalb der eigenen Gruppe wurden negiert. Der stärkere Zusammenhalt der Etablierten, mobilisiert durch eine stark ausgeprägte soziale Kontrolle, ermöglichte das Reservieren der angesehenen und machtvollen Positionen in Institutionen und Organisationen für ausschließlich Etablierten-Mitglieder. Auf diese Weise wurden Außenseiter*innen-Mitglieder systematisch aus relevanten Positionen ferngehalten und am Aufstieg gehindert (Elias/Scotson 2017, S. 11f., 15f.; Baumgart/Eichener 1997, S. 141; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 69; Treibel 2008, S. 83).

„Hier konnte man beobachten, daß das bloße ‚Alter‘ einer Formation mit allem, was es in sich schließt, einen Grad an Gruppenzusammenhalt, kollektiver Identifizierung und Gemeinsamkeit der Normen zu schaffen vermag, der genügt, um bei Menschen das befriedigende Hochgefühl zu erzeugen, das mit dem Bewußtsein, einer höherwertigen Gruppe anzugehören, und der komplementären Verachtung für andere Gruppen verbunden ist.“ (Elias/Scotson 2017, S. 11, Hervorhebung im Original).

Elias und Scotson (2017) interpretierten aus diesen Beobachtungen heraus, dass mit einer starken Kohärenz auch eine kollektive Identifizierung und ein Konsens an Gruppennormen einhergehen würden (S. 11, 16).

3.3.2. DIE ZWEI GRUPPEN

Elias und Scotson (2017) gehen davon aus, die Gruppe der Etablierten zeichne sich durch diesen starken inneren Zusammenhalt, die kollektive Identifizierung, einen Normenkonsens und den nahezu uneingeschränkten Zugang zu Ressourcen aus. Über einige Generationen des räumlichen Zusammenlebens hätten sich spezielle Lebensweisen, Traditionen und ein Wertekonsens herauskristallisiert. Durch das Erscheinen einer (scheinbar) neuen Gruppe, mit eigenen Lebensweisen und Traditionen fühle sich die Gruppe der Etablierten bedroht. Denn für die eigene Identität sind diese Werte und Normen essenziell und eine Bedrohung dieser Werte könnte eine Bedrohung der eigenen Identität bedeuten. Um die eigene, etablierte Lebensweise vor der vermeintlichen Gefahr zu schützen, würde die neue Gruppe von Praktiken und essenziellen Ressourcen ausgeschlossen und angefeindet werden (S. 16) (Baumgart/Eichener 1997, S. 135f.).

„Gemeinsam ist all diesen Fällen, daß die mächtigere Gruppe sich selbst als die ‚besseren‘ Menschen ansieht, ausgestattet mit einem Gruppencharisma, einem spezifischen Wert, an dem ihre sämtlichen Mitglieder teilhaben und den anderen abgeht“ (Elias/Scotson 2017, S. 8, Hervorhebung im Original).

Das ausgeprägte Machtpotenzial der Etablierten würde laut Elias und Scotson (2017) von ihnen selbst, mittels eines höheren menschlichen Werts, einer stärker ausgeprägten Tugend und eines speziellen, stark positiv ausgeprägten ‚Gruppencharismas‘ erklärt werden. Dieses Gruppencharisma, das alle Mitglieder der Etablierten-Gruppe innehätten, führt zu einem stark ausgebildeten Wir-Charakter, der alle anderen Personen ausschließt, die dieses gewünschte Merkmal angeblich nicht aufweisen würden. Dieser starke Wir-Charakter und das Gruppencharisma würden den Mitgliedern der Etablierten-Gruppe ein wohltuendes Gefühl der Überlegenheit verleihen, da vermittelt werden würde, eine ‚bessere Art Mensch‘ zu sein. Elias und Scotson (2017) vertreten den Ansatz, dieses Gefühl der Überlegenheit und die stark ausgebildete soziale Kontrolle, die zusammen mit der Kohärenz entsteht, würden dazu beitragen, dass die Mitglieder der Etablierten-Gruppe nicht von den Gruppennormen und üblichen Verhaltensweisen abweichen würden; dazu gehört auch das Nicht-anzweifeln der ungleichen Machtbalance zwischen den beiden Gruppen und der strukturellen Diskriminierung der Außenseiter*innen (S. 8) (Baumgart/Eichener 1997, S. 133, 141; Treibel 2008, S. 81, 83).

Die Gruppe, die Elias und Scotson (2017) als ‚Außenseiter‘ benennen und in der ‚Winston Parva‘-Studie als solche behandelt wurden, weist im großen Unterschied zu der Etablierten-Gruppe keine so starke bis wenig ausgebildete Kohärenz auf. Die

Mitglieder treten vermehrt als Individuen und weniger als geschlossene Gruppe auf. Die verringerte Kohärenz innerhalb der Außenseiter*innen-Gruppe in ‚Winston Parva‘ ist das Resultat eines kürzeren soziologischen Alters der neu gebildeten Gruppe, bei der sich die Verflechtungen nicht ausreichend festigen konnten. Dieser Umstand führt dazu, dass der Organisationsgrad der Gruppe nicht ausreicht, um sich geschlossen gegen die Stigmatisierung und Diskriminierung zu wehren; so machten Elias und Scotson (2017) nur zwei Handlungsoptionen aus, sich allein gegen diese strukturelle Diskriminierung zu wehren oder sie hinzunehmen (S. 9, 11f.) (Baumgart/Eichener 1997, S. 133). Dieses höchstens schwach vorhandene Gruppengefühl erschwere die Bildung eines Wir-Charakters maßgeblich und macht es, wie Treibel (2008) es darstellt, beinahe unmöglich eine weitestgehend einheitliche Gruppenidentität auszubilden (S. 81). Elias und Scotson (2017) beschrieben die Meinung der Etablierten über Mitglieder der schwächeren Gruppe als ‚minderwertige‘ Personen, die unzivilisiert und unmoralisch seien und lediglich als ‚die Außenseiter‘ behandelt würden. Einige Personen der Etablierten-Gruppe gingen ihnen zufolge davon aus, dass es den Außenseiter*innen an den gleichen moralischen Werten und Tugenden fehle, die die Etablierten für sich beanspruchten und die sie zu ‚besseren‘ Menschen machen würden. Alle diese negativen Eigenschaften und Bezeichnungen fassen Elias und Scotson (2017) unter dem Begriff ‚Gruppenschande‘ zusammen: Der Großteil der Etablierten-Mitglieder geht demnach davon aus, dass jede Außenseiter*innen-Person diese besitzt ungeachtet des realen Charakters (S. 8ff., 16, 23) (Treibel 2008, S. 81). Diese Gruppenschande wird den Außenseiter*innen immer wieder aufs Neue vorgeführt, denn den Maßstab, um die eigene Positionierung in der Gesellschaft zu verorten, geben die Etablierten vor. Dabei wird die Nichteinhaltung der Normen deutlich und Elias und Scotson (2017) sind davon überzeugt die Außenseiter*innen würden sich selbst als nicht genügend oder minderwertig empfinden (S. 20, 22). Wegen der schwächer ausgeprägten Kohärenz würde es, laut Elias und Scotson (2017) schwer fallen, eine eigene Gruppenidentität auszubilden, da jedoch für die Orientierung der Persönlichkeit des Individuums eine benötigt wird, würde nach jahrelanger Stigmatisierung das von Etablierten negative Fremdbild zu einem Selbstbild. Sie vertreten die Ansicht, dass der vorgegebene niedrigere Wert der Außenseiter*innen als Teil der eigenen Persönlichkeit inkorporiert werde, wie das folgende Zitat zeigt (S. 8f.):

„In all diesen Fällen können die Machtstärkeren die Machtschwächeren selbst immer wieder zu der Überzeugung bringen, daß ihnen die Begnadung fehle – daß sie schimpfliche, minderwertige Menschen seien.“ (S. 8).

Den entscheidenden Faktor in dieser Sozialdynamik der Stigmatisierung sehen Elias und Scotson (2017) in der Fähigkeit der Etablierten den Außenseiter*innen über Jahre hin einzureden sie wären minderwertig und hätten daher keinen Anspruch auf gleiche Rechte und Behandlungen (S. 8f.).

3.3.3. SOZIALER STATUS UND DIE ANSTECKUNG DURCH KONTAKT

Zu Beginn des Buches verweisen Elias und Scotson (2017) näher auf den sprachlichen Zusammenhang von sozialem Status und menschlicher Wertigkeit. Sie führen an, dass in manchen Sprachen, wie im Englischen diese beiden Konzepte verbunden sind. Laut ihnen kann das Wort ‚noble‘ mit den Worten ‚adlig‘, also ein ‚hoher sozialer Status oder Rang‘, aber auch mit ‚edel‘ – ‚eine gute und hochbewertete Einstellung‘ gleichgesetzt werden (S. 7f.). Diese Logik konnten sie ebenfalls in der ‚Winston Parva‘-Studie feststellen:

„Wie in anderen Fällen ist die Logik der Emotionen zwingend: höhere Macht wird gleichgesetzt mit menschlichem Verdienst, menschlicher Verdienst mit einer besonderen Gnade der Natur oder der Götter.“ (S. 18).

Elias und Scotson (2017) führen weiter aus, eine höhergestellte Position werde sowohl in der Gesellschaft als auch in der Berufswelt mit guten Absichten und einem bestimmten Grad an Kultiviertheit gleichgesetzt. Hingegen werde ein niedrigerer Status mit den negativen Attributen wie Unreinheit, Unehrllichkeit, Dummheit, Triebsteuerung, Faulheit und in extremen Fällen Unmenschlichkeit gleichgesetzt (S. 8, 18, 22f.) (Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 68). In dem oben angeführten Zitat verweisen Elias und Scotson (2017) auf die „besondere[n] Gnade der Natur oder der Götter“ (S. 18, verändert durch Verfasserin) und versuchen zu verdeutlichen, wie die Gruppe der Etablierten die Ursache für diese Stigmatisierung nicht in der eigenen Machterhaltung, sondern in äußeren höheren Mächten suche, somit die Schuld von sich weise und das eigene Gewissen beruhigen könne (S. 32). Sowohl die Zuschreibung der positiven Eigenschaften für die Mitglieder der Etablierten-Gruppe als auch die der negativen Eigenschaften für die Mitglieder der Außenseiter*innen-Gruppe erfolgen nach dem pars-pro-toto-Prinzip, wobei ein einzelner Bestandteil repräsentativ für eine ganze Gruppe verwendet wird. Eine Person besitzt eine bestimmte Eigenschaft und davon wird auf die ganze Gruppe geschlossen, dass alle Mitglieder diese Eigenschaft ebenfalls verkörpern. Man folgt dem Leitsatz: Eine Person ist gut, also sind alle Personen gut. In einem anderen Buch präzisiert Elias (1990) diese These: das „Wir-Bild der eigenen Gruppe lesen die mächtigeren Etablierten von der Minorität der Besten, das Sie-Bild der verachteten Außenseiter von der Minorität der Schlechtesten ab“ (S. 164). Je nachdem

auf welche Gruppe diese Logik angewendet wird sind es positive oder negative Charakterzüge, die verallgemeinert zugeschrieben werden, unabhängig davon, durch welche Charakterzüge die Personen sich eigentlich auszeichnen. Aus dieser pars-pro-
toto-Verzerrung entstehen die zwei schon erläuterten Konzepte ‚Gruppencharisma‘ und ‚Gruppenschande‘ (Elias/Scotson 2017, S. 8ff., 16, 23, 164; Baumgart/Eichener 1997, S. 133, 137, 141; Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 70; Treibel 2008, S. 81).

Wie schon dargestellt stufen Etablierte die Anwesenheit der als Außenseiter*innen stigmatisierten Personen/Gruppe als „Bedrohung ihrer eingebürgerten Lebensweise“ (Elias/Scotson 2017, S. 16) ein. Daher war es für Elias und Scotson (2017) nicht verwunderlich, dass bei dem Kontakt beider Gruppen bei den Etablierten ein unangenehmes Gefühl aufkam, das sie als ‚Angst vor Beschmutzung‘ bezeichneten. Daraufhin vermieden Etablierte den Kontakt mit Außenseiter*innen, um nicht dieses Gefühl zu erleben; nach geraumer Zeit suchten die Mitglieder der Außenseiter*innen ebenfalls keinen Kontakt mehr, da sie ständige Zurückweisungen erfuhren. Elias und Scotson (2017) benannten diese Dynamik als „die Gefahr ‚anomischer⁴ Ansteckung““ (S. 19, Hervorhebung im Original). Die negativen, nicht normkonformen Eigenschaften, die den Außenseiter*innen zugeschrieben würden, könnten bei Kontakt mit Etablierten auf diese übergehen und eine Statusminderung und ‚Beschmutzung‘ bedeuten (S. 18f., 23) (Baumgart/Eichener 1997, S. 138f., 141; Treibel 2008, S. 80). In deren Werk beschrieben Elias und Scotson (2017) die Gefahr anomischer Ansteckung für Mitglieder der Etablierten-Gruppe wie folgt:

„Er könnte selbst in Verdacht geraten, die Normen und Tabus seiner Gruppe zu brechen; und tatsächlich würde er sie bereits brechen, wenn er sich mit Angehörigen einer Außenseitergruppe gemein machte – wer Pech anfaßt, besudelt sich.“ (S. 19).

Somit kann ein Kontakt mit als anomisch angesehene Personen einen Regelverstoß für die Etablierten-Personen bedeuten. Denn in Elias’ und Scotsons (2017) Konzept stellt die ‚Überlegenheit über Außenseiter*innen‘ das Merkmal der Etablierten dar. Wenn Kontakt zwischen beiden Gruppen hergestellt werden würde, könnte die Etablierten-Person im Ansehen in der eigenen Gruppe absinken (S. 19, 39f.) (Baumgart/Eichener 1997, S. 139; Treibel 2008, S. 80). Um diesen Umstand zu vermeiden, wird jeder reale aber auch nur vermutete Kontakt von Seiten der eigenen Gruppe sanktioniert. Einerseits erfolgt eine Statusminderung der beschuldigten Person und andererseits wird zur sozialen Kontrolle ‚Schimpfklatsch‘ betrieben. Die Regelverstöße würden über den

⁴ Definition anomisch: „Zustand mangelhafter gesellschaftlicher Integration innerhalb eines sozialen Gebildes, der besonders durch Normabweichung und Nichtbeachtung bisher gültiger Verhaltensweisen gekennzeichnet ist“ (Duden).

öffentlichen Diskurs verbreitet und die Diskriminierung dieser Personen würde damit vorangetrieben werden. Im Gegenzug wird die Zugehörigkeit zu der Gruppe durch die Einhaltung des Kontaktverbotes über ‚Lobklatsch‘ propagiert (Elias/Scotson 2017, S. 19; Baumgart/Eichener 1997, S. 141).

3.3.4. DIE BEDROHUNG UND DIE NEGATIVE BENENNUNG

Elias und Scotson (2017) gehen davon aus, dass jede von beiden Gruppen ihre eigenen Verhaltensregeln und Traditionen habe; dieser Umstand werde von der Etablierten-Gruppe als bedrohlich eingestuft, da ihnen der Verhaltenscodex und die Traditionen der anderen fremd erschienen (S. 14, 16) (Baumgart/Eichener 1997, S. 136, 139). Da laut Elias und Scotson (2017) die Etablierten davon ausgingen, dass ihre eigenen Regeln und Werte ‚bessere‘ und ‚moralisch wertvollere‘ wären als die der Außenseiter*innen, würden diese nicht anerkannt und es würde von den Außenseiter*innen verlangt werden, die Sitten der Etablierten zu übernehmen und sich anzupassen. Würde dieser Forderung nachgegangen werden und die Außenseiter*innen verhielten sich wie es erwünscht wäre, wird diese erbrachte Leistung jedoch entweder abgesprochen, nicht anerkannt oder schlichtweg ignoriert (S. 9). Für diese Anpassung werden nur begrenzte Ressourcen bereitgestellt, so dass keine signifikante Machtverlagerung möglich wäre. Somit wird gefördert und blockiert gleichzeitig. Wenn jedoch der Forderung nach Anpassung angeblich nicht oder nicht genügend nachgegangen wird oder werden kann, wird dieses Verhalten von Seiten der Etablierten als Regelverstoß gewertet und umgehend sanktioniert. Das regelbrechende Verhalten würde als unzivilisiert, unmoralisch und gesetzlos gewertet werden. Elias und Scotson (2017) gehen davon aus, wenn es den Außenseiter*innen aus eigener Kraft gelingen könnte ein größeres Machtpotenzial zu erschließen, würde die Bedrohung für die Etablierten von der Fremdheit zu der Konkurrenz umgewandelt. Denn wenn das Machtmonopol der Etablierten nicht mehr erhalten werden kann, drehen sich die Rollen um und die ehemaligen Außenseiter*innen könnten zu den neuen Etablierten und die ehemaligen Etablierten zu den neuen Außenseiter*innen werden und würden in der Regel die gleiche Stigmatisierung erfahren, wie zuvor ausgeübt wurde (S. 15, 18, 20, 22) (Baumgart/Eichener 1997, S. 138, 141).

Die eben erläuterten Regelverstöße werden mit Hilfe der sozialen Kontrolle durch ‚Schimpfklatzsch‘, wie es Elias und Scotson (2017) genannt haben, sanktioniert. Dies ist für die Aufrechterhaltung der Machtverteilung essenziell (S. 12, 18) (Baumgart/Eichener 1997, S. 141). Als Beispiele für diesen ‚Schimpfklatzsch‘ nennen Elias und Scotson (2017) einen negativen, wahrnehmbaren Unterton in alltäglichen Gesprächen, offenkundig negative Gruppenbenennungen oder Schimpfwörter (S. 19).

„Alle diese Ausdrücke symbolisieren die Tatsache, daß Mitglieder einer Außenseitergruppe beschämt werden können, weil sie den Normen der höherstehenden Gruppe nicht gerecht werden, weil sie gemessen an diesen Normen anomisch sind“ (S. 20).

Diese speziellen Benennungen sind nur kontextuell wirksam und verständlich jedoch besitzen sie eine stark lähmende Wirkung, die es den Betroffenen in einigen Fällen nicht möglich macht gegen diese Stigmatisierung und Beleidigung vorzugehen (Elias/Scotson 2017, S. 19; Baumgart/Eichener 1997, S. 136). Elias und Scotson (2017) sind der Ansicht, auf Etablierte würde die Verwendung solcher Namen und Phrasen motivierend wirken, da sie die eigene angebliche Überlegenheit hervorheben würde. Außenseiter*innen könnten sich ebenfalls dieser Strategien bedienen, nur seien sie bei diesem Vorhaben in der Regel machtlos, da sie Mitglieder der Etablierten-Gruppe aufgrund des ausgeprägten Machtunterschiedes „nicht beschämen“ (S. 20) könnten. Solange die Machtbalance dazwischen stark einseitig ausgeprägt ist, „bedeuten ihre Schimpfnamen den [Etablierten] nichts“ (S. 20, ergänzt durch Verfasserin).

3.3.5. DER GESCHICHTLICHE HINTERGRUND

Elias und Scotson (2017) sind der Meinung, wann immer es zu Konflikten zwischen zwei oder mehreren Gruppen komme, würden reale oder konstruierte *ethische, religiöse* oder *kulturelle* Unterschiede dafür verantwortlich gemacht werden, jedoch werde der langfristige Verflechtungsprozess dieser Gruppen in einer Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration außer Acht gelassen. Sie sprechen von einem Jahrhunderte langen Verflechtungsprozess, in dem Körpermerkmale mit ungleichen Machtpositionen in Verbindung gebracht würden, was heute dazu führe, dass physische Erscheinungen automatisch mit Signalen der Zugehörigkeit zu speziellen Gruppen, mit unterschiedlichen Machtpotenzialen und sozialem Status assoziiert werden. Wenn demnach von ‚*Rassenideologien*‘ gesprochen wird, handle es sich laut ihnen um die ideologische Abwehr von Seiten der Etablierten gegenüber schwächeren Außenseiter*innen, die durch differenzierte Körpermerkmale verdeckt werden sollen (S. 26f., 50) (Hansen/Spetsmann-Kunkel 2008, S. 72). Elias und Scotson (2017) erklären, warum ihrer Meinung nach die Betonung von *ethischen, kulturellen* und *religiösen* Unterschieden für Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen so essenziell sei. Das Hervorheben der eben genannten und einigen weiteren Differenzierungsmerkmalen soll die eigentliche Machtdifferenz in den Hintergrund rücken, da dieses Ungleichgewicht ausgeglichen werden könnte, *kulturelle* Unterschiede anscheinend nicht (S. 26f., 50).

3.3.6. KAUSALFAKTOREN UND ABHÄNGIGE VARIABLEN DER DYNAMIK

Bauböck (1993) fasste die Thesen von Elias und Scotson in zwei Kausalfaktoren und zwei davon abhängigen Variablen zusammen, die laut Bauböck von Elias als „verallgemeinerbare Charakteristika von Etablierten-Außenseiter-Figurationen“ beschrieben wurden (S. 147).

1. Kausalfaktor: ‚Prekäres Machtverhältnis‘

1.1 Zwischen zwei interdependenten Gruppen (E) und (A) besteht ein ungleich ausgeprägtes Machtgefälle (S. 147).

1.2 Die machtstärkere Gruppe (E) empfindet den eigenen Status durch die weniger mächtige Gruppe (A) als bedroht (S. 148).

2. Kausalfaktor: ‚Kohärenzdifferential‘

2.1 Die starke Kohärenz der mächtigeren Gruppe (E) beruht auf deren gemeinsamem soziologischen Alter (S. 148).

2.2 Der innere Zusammenhalt der Gruppe (A) ist deutlich schwächer ausgeprägt, was auf eine kürzere gemeinsame Geschichte zurückgeführt werden kann (S. 148).

a. Abhängige Variable: ‚Selbstaufwertung und Fremdadwertung durch (E)‘

a.1 (E) entwickeln besondere Gruppennormen für das Verhalten der eigenen Mitglieder. Diese Gruppennormen werden in der Regel durch Selbstzwang durchgesetzt und zusätzlich mittels Fremdzwang, wie Klatsch, abgesichert (S. 148).

a.2 Das Durchsetzen der speziellen Verhaltensnormen erzeugt die Illusion eines spezifischen ‚Gruppencharismas‘, ein Gefühl der Überlegenheit und des Selbstwertes (S. 148).

a.3 Der schwächeren Gruppe (A) wird anomisches Verhalten bezüglich dieser Normen vorgehalten und daraus eine Abwertung der menschlichen Qualität, eine spezielle Gruppenschande abgeleitet (S. 148).

b. Abhängige Variable: ‚Selbstabwertung oder Gegenstigmatisierung durch (A)‘

b.1 Solange die weniger mächtigere Gruppe (A) keinen Zugang zu Machtressourcen erlangt, so lange orientieren sich deren Mitglieder eher an den negativen Stereotypisierungen und der zugeschriebenen Gruppenschande durch die mächtigere Gruppe (E) (S. 148).

b.2 Sobald das Machtgefälle zwischen den beide Gruppen (E) und (A) ausgeglichener wird, entwickelt die Gruppe (A) ein eigenes Gruppencharisma und ist im Stande, eine Gegenstigmatisierung zu starten (S. 148).

Das Ausformulieren dieser Kausalfaktoren und die davon abhängigen Variablen durch Bauböck (1993) erleichtern eine systematische Analyse unterschiedlicher Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen erheblich.

3.3.7. KRITISCHE ERWEITERUNGEN DURCH BAUBÖCK

In einem Essay zur Aktualität der Soziologie von Elias führt Bauböck (1993) an, dass die Etablierten-Außenseiter-Theorie in Bezug auf zwei Punkte kritisch erweitert werden sollte, damit ein Umkehrschluss von dem Mikrokosmos auf einen Makrokosmos gelingen kann (S. 148).

Als erste Aufgabe führt Bauböck (1993) „die Untersuchung der Eigengesetzlichkeiten der großen Formationen moderner Gesellschaften“ (S. 148) wie Nationalstaaten an. Im Gegensatz zu dem face-to-face-Charakter von ‚Winston Parva‘ würde soziale Kontrolle auf ein wesentlich weitläufigeres, indirekteres Niveau gehoben. Die zweite Aufgabe die Bauböck (1993) vorsieht ist die „Analyse der Rückwirkung von Grenzziehungen innerhalb der großen staatlich strukturierten Formationen auf die Alltagswelten und umgekehrt“ (S. 149). Dabei soll der Fokus auf einen ‚Nachweis‘ gerichtet sein, „daß auf der Makroebene der modernen Nationen Einflüsse wirksam sind“ (S. 149), die ebenfalls in Mikrogesellschaften zu finden sind.

Um diesen beiden Aufgaben zur Erweiterung und Modifikation nachzugehen, schlägt Bauböck (1993) vier Arbeitsschritte vor: Als Erstes empfiehlt Bauböck den Fokus auf „Ressourcen der Macht der Etablierten und deren Bedeutung für die Grenzziehung zwischen Einheimischen und Fremden“ (S. 149) zu richten. Wie schon zuvor angesprochen hält Bauböck nicht nur das soziologische Alter, sondern ebenfalls „territoriale Konzentration und kulturelle Differenzierung“ (S. 151) für entscheidende Faktoren der Grenzziehung. Des Weiteren wird ausgeführt, dass „die Überlegenheit nationaler Mehrheiten gegenüber ethnischen Minderheiten nicht auf dem stärkeren sozialen Zusammenhalt der ersteren beruht“ (S. 149), da diese durch den privilegierten Zugang zu begrenzten Ressourcen des Nationalstaates ermöglicht wird. Der dritte Schritt beinhaltet eine Analyse der „dynamischen Spannungen dieser Figuration, welche als Diskrepanz zwischen Machtstrukturen und ihrer Legitimation erklärt werden“ (S. 149). Bauböck (1993) konzentriert sich auf dynamische Veränderungen in diesem Spannungsgefüge zwischen Etablierten und Außenseiter*innen (S. 160). Als letzten Schritt führt Bauböck eine Erweiterung des Konzepts um „eine Theorie der Interessen und Identitäten“ (S. 149) an. Diese beiden Aspekte sollen eine „Verknüpfung zwischen der Makroebene nationalstaatlicher Strukturen und der Mikroebene individueller Handlungsentscheidungen leisten“ (S. 149) können.

MACHTRESSOURCEN UND/ODER GRENZMARKIERUNGEN

Zu Beginn verweist Bauböck (1993) auf zwei unterschiedliche Funktionen von Differenzierungsmerkmalen, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Demnach könnten „Abgrenzungskriterien zwischen Eigen- und Fremdgruppen einerseits als

verursachende Faktoren für die Grenzziehung“ (S. 150) und dem gegenüber ebenfalls als „symbolische Markierung bestehender (und oft durch andere Faktoren verursachter) Grenzziehungen“ (S. 150f.) fungieren.

Im Vergleich zu Elias und Scotson (2017) die der Meinung sind, das soziologische Alter sei das alleinige Differenzierungsmerkmal der Etablierten, vertreten Bauböck (1993), Treibel (2008), Rüttgers (2012) und Freiheit und Sutterlüty (2015) die Ansicht, dass dies das steile Machtgefälle zwischen Etablierten und Außenseiter*innen nicht gänzlich erklären könnte. Bauböck (1993) erläutert, dass die „reale Dauer der Ansässigkeit oft kein notwendiges Kriterium für eine Unterscheidung zwischen Einheimischen und Fremden und die Stabilisierung des Machtunterschiedes zwischen ihnen“ (S. 150) sei. Freiheit und Sutterlüty (2015) sprechen ebenfalls davon, dass das soziologische Alter allein nicht ausreicht speziell ethnische Gruppengrenzziehungen vollständig zu erklären (S. 233). Bauböck (1993) schlägt eine Verschränkung von soziologischem Alter, territorialen Konzentrationen und kulturellen Differenzierungen als entscheidenden Kohärenzfaktoren vor. Lange gemeinsame Zeithorizonte, ein begrenzter Siedlungsraum und ein gemeinsames Symbolsystem von sozialen Traditionen und religiösen Riten würden demnach eine „Verdichtung von Interaktionen innerhalb einer Gruppe“ (S. 151) begünstigen.

Eine solche Verdichtung dieser drei Faktoren würde es den Etablierten ermöglichen „nicht nur die Außengrenzen zu territorial und/oder kulturell unterschiedlichen Nachbargruppen festzulegen, sondern“ sich auch „[...] gegen interne Außenseiter abzugrenzen, mit denen sie Kultur und/oder Territorium teilt, die aber zumindest einem der drei genannten Faktoren (Alter, Territorium und Symbolsystem) unterscheidbar sind“ (S. 151).

Diese drei Kohärenzfaktoren könnten, so ergänzt Bauböck (1993) diesen Gedanken, aber auch gegen „ideologische Surrogate und politische Artefakte ersetzt werden“ (S. 151). Rüttgers (2012) und Treibel (2008) pflichten dem bei, indem darauf verwiesen wird wie „verstärkende Schibboleth“ (S. 84), wie eine andere *Hautfarbe*, Sprache, Religion oder Herkunft im Vergleich zu den Etablierten vermehrt in den Vordergrund gebracht würden und entscheidend für die (Nicht-) Zugehörigkeit zu der Etablierten-Gruppe sein könnten (Rüttgers 2012, S. 134; Freiheit/Sutterlüty 2015, S. 237f.).

Anhand eines Beispiels das Bauböck (1993) anführt, soll erläutert werden, wie diese Kohärenzfaktoren gegen unterschiedliche Merkmalskonstrukte ausgetauscht werden könnten. Bauböck (1993) zufolge würden Jugendliche mit türkischen Vorfahren, die jedoch in dritter Generation in der BRD leben, mehr als Außenseiter*innen angesehen als jene Personen, deren Verwandte vor mehreren Generationen von Deutschland nach

Russland auswanderten und die, erst kürzlich wieder nach Deutschland reimmigrierten. Obwohl die aus Russland kommenden Personen keinen näheren Bezug zu einer *deutschen* Kultur hatten, wurden sie als „Teil einer deutschen Geschichts- und Kulturgemeinschaft“ (S. 151) angesehen. Hingegen wurden die Jugendlichen mit türkischen Verwandten davon ausgeschlossen, obwohl sie wesentlich länger Teil dieser Gesellschaft waren. Von ihnen wurde aufgrund der türkischen Vorfahren eine „kulturelle[n] Andersartigkeit“ (S. 151, verändert durch Verfasserin) angenommen; sie wurden nicht als „Teil der deutschen Nation“ (S. 151) angesehen. Mit diesem Beispiel stellt Bauböck (1993) einen Prozess dar, indem gleich alle drei Differenzierungsmerkmale ausgetauscht werden. Das soziologische Alter einer Gruppe wird „durch Identität imaginärer Abstammungsgemeinschaften“ (S. 152) und das gemeinsame „Territorium als Interaktionsraum“ (S. 152) wird mittels eines nationalen Gebietsanspruches ersetzt, der durch historische Ansprüche legitimiert scheint. Zum Schluss wird ‚Kultur‘ nicht „als Ensemble realer Kommunikationsformen und – regeln innerhalb einer Gesellschaft“ (S. 152) verstanden. Dieses Konzept der ‚kulturellen Zugehörigkeit‘ wird laut Bauböck ‚normativ‘ interpretiert, als „Bekanntnis und willentliche Anpassung an vorgegebene Standards des Denkens und Verhaltens“ (S. 152). Das Ersetzen der ursprünglichen Kohärenzfaktoren durch die eben angeführten neuen Abgrenzungsmerkmale auf nationaler Ebene sieht Bauböck (1993) als Prozess an, der erkennbar mit Modernisierungstendenzen verbunden sei. In stärker ausdifferenzierten Gesellschaften, wie einer industrialisierten Gesellschaftsform, würde die traditionelle Ordnung von soziologischem Alter, Territorium und gemeinsamen Symbolsystemen von nun als essenziell eingestuften Differenzierungsmerkmale untergraben und ins Wanken gebracht werden (S. 152).

VARIATIONEN VON KOHÄRENZMECHANISMEN

In diesem zweiten Punkt zielt Bauböck (1993) auf eine Analyse der Grenzziehungen zwischen den beiden Gruppen in Nationalstaaten ab. Wie schon erläutert führen Elias und Scotson (2017) das wesentlich stärker ausgeprägte Machtpotenzial der Etablierten-Gruppe auf eine starke innere Kohärenz zurück (S. 9, 11f., 14). Bauböck (1993) vertritt eine alternative Position dazu: Mitglieder der Etablierten-Gruppe würden aufgrund des Zugangs zu Ressourcen ein größeres Machtpotenzial ausschöpfen können und sich daher in einer privilegierten Position befinden. Bauböck (1993) stimmt mit Elias und Scotson jedoch darin überein, dass der Unterschied zwischen Mehrheiten und Minderheiten als ungleiche Machtbalance angesehen werden kann (S. 154f.). Dabei würde es sich zusammengefasst um staatliche Ressourcen wie „eine breite Allgemeinbildung in einer standardisierten Nationalkultur“ (S. 154) sowie einen

„Grundbestand [an] zivilen, politischen und sozialen Bürgerrechten“ (S. 154, ergänzt durch Verfasserin) handeln. Somit würde die Integration der etablierten Personen weniger über alltägliche, familiäre und/oder nachbarschaftliche Interaktionsketten abgewickelt, im Gegenteil über bürokratische, staatliche Institutionen. Freiheit und Sutterlüty (2015) pflichten in diesem Punkt bei, indem sie verdeutlichen, wie umfassend sich ein Ausschluss von grundlegenden Bürger*innenrechten auswirken kann. Sobald eine Person nicht als Staatsbürger*in anerkannt wird, ist ein dauerhafter Aufenthalt in diesem Land nicht garantiert und muss immer wieder einer behördlichen Überprüfung standhalten. Es ist kaum politische Partizipation möglich und der Zugang zum Arbeitsmarkt wird erschwert (S. 240). Sowohl Bauböck (1993) als auch Freiheit und Sutterlüty (2015) verweisen des Weiteren auf zusätzliche Ausschließungsmöglichkeiten. Auch wenn Personen über „formell die gleichen Rechte“ (S. 240) verfügen, können sie aufgrund des vermeintlichen sozialen Status benachteiligt werden. Wenn sie als Teil einer speziellen Sprachgruppe, religiösen Minderheit oder als dis_able Person eingestuft werden, können kollektive Diskriminierungen am Arbeits- und/oder Wohnungsmarkt eine Folge davon sein (Bauböck 1993, S. 155). Sutterlüty (2011) spricht sich dafür aus, dass vermehrt gegen diese Formen der informellen und außerrechtlichen Diskriminierung vorgegangen werden soll (S. 103). Den signifikanten Unterschied zwischen Etablierten und Außenseiter*innen sieht Bauböck (1993), und darauf soll besonders Wert gelegt werden, in der „*Legitimation* solcher Diskriminierung durch nationale Ideologien“ (S. 155, Hervorhebung im Original). Dabei werden Minderheitengruppen aufgrund der vermeintlichen (nationalen) Herkunft und/oder Kultur als ‚fremd‘ identifiziert. Der Terminus des ‚ethnischen Verwandtschaftsglaubens‘ von Weber (1972) kann hier als mögliche Erklärung herangezogen werden. Darunter wird eine Vorstellung im kulturellen Gedächtnis verstanden, laut der die eigene Person „mit der eigenen ethnischen Gruppe ‚verwandt‘“ (Freiheit/Sutterlüty 2015, S. 241, Hervorhebung im Original) und mit anderen ‚fremden‘ *ethnischen* Gruppen hingegen ‚nicht verwandt‘ und diesen Gruppen nicht im gleichen Maße zur Solidarität verpflichtet wie der vermeintlichen eigenen *Kulturgruppe* (Weber 1972, S. 237ff.). Bauböck (1993) präzisiert mit dem folgenden Satz die erläuterte These:

„Halten wir also fest, daß die Macht der nationalen Mehrheit gegenüber Minderheiten auf dem Status der vollberechtigten Bürgerschaft in einem modernen National- und Wohlfahrtsstaat beruht. Sie kann nicht wie die Macht der Etablierten in Winston Parva aus dem Geflecht ihrer Binneninteraktionen erklärt werden, sondern aus der staatlichen Durchdringung der Gesellschaft.“ (S. 155)

Hier sollte noch auf Thesen von Neckel (1997) und Karrer und Sackmann (2005) verwiesen werden, die die essenzielle Rolle von ‚mächtigen Dritten‘ in Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen hervorheben. Diese wären in der Lage, die ungleiche Machtbalance zwischen Etablierten und Außenseiter*innen zu Gunsten der Außenseiter*innen zu verschieben oder sie zur Gänze umzukehren. Karrer und Sackmann (2005) verstehen zum Beispiel unter einer solchen ‚mächtigen Dritten‘ den Staat, der „die Gewährung von Rechten“ (Freiheit/Sutterlüty 2015, S. 240) und „Bereitstellung von Ressourcen“ (S. 241) ermöglichen kann und somit die Situation für Außenseiter*innen zu verbessern vermag. Die Anwesenheit einer weiteren Außenseiter*inne-Gruppe kann laut einer Züricher Untersuchung „die eigene Situation der Unterlegenheit abmildern und subjektiv verbessern“ (S. 241). Denn von dieser Gruppe könnten sich die Mitglieder der Außenseiter*innen-Gruppe abschätzig abgrenzen, wie Karrer und Sackmann (2005) erläutern (S. 188ff.).

Die zuvor angeführte These, nach welcher Interaktionen zwischen den Personen anhand bürokratischer, staatlicher Institutionen geregelt werden, wird von Bauböck (1993) weitergedacht; und kommt zu einem besonderen Schluss. Demnach würde diese spezielle Kommunikationsform innerhalb einer nationalen Mehrheit durch „Gleichgültigkeit“ (S. 154) und „Fremdheit“ ausgezeichnet sein. Dem steht laut Bauböck (1993) eine klare Identifizierung der Außenseiter*innen-Gruppe gegenüber, die als „kein unbeschriebenes Blatt“ (S. 155) gelten. Diese Ansicht ist mit Aussagen von Leiprecht (2016) vergleichbar. Im Othering-Prozess würde die als ‚anders‘ eingestufte Gruppe klar sozial markiert werden und die als ‚normal‘ angesehene Gruppe wäre das nicht-markierte ‚Eigene‘ (S. 227). Bauböck (1993) formuliert diesen Gegensatz als paradox, da die „Bekanntheit [...] die Scheidelinie zwischen [den Etablierten] und den fremden Minderheiten“ (S. 154, ergänzt durch Verfasserin) sei.

Es besteht ein weiterer Aspekt bezüglich der Kohärenzverhältnisse in einer Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration, bei dem Bauböck (1993) nicht die Ansicht von Elias und Scotson (2017) teilt. Laut Bauböck (1993) sei das „Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit“ (S. 155) hinsichtlich der Kohärenzausprägung der Gruppen „geradezu auf den Kopf gestellt“ (S. 155). Demnach würden nationale Etablierte den Außenseiter*innen eine verstärkt ausgeprägte innere Kohärenz zuschreiben, die der eigenen Etablierten-Gruppe fehle. Diese umgekehrte Sichtweise der nationalen Etablierten auf ethnische Minderheiten, würde Außenseiter*innen durch die Kernthese von Elias und Scotson – „Sozialer Zusammenhalt erzeugt Macht“ (S. 156, Hervorhebung im Original) nicht als ‚unterlegen‘ sondern als ‚bedrohlich‘ erscheinen lassen. Die Trennung der beiden Variablen ‚Machtpotenzial‘ und ‚Kohärenz‘ aber auch deren „spezifisches

Zusammenwirken im Rahmen verschiedener Figurationen“ (S. 157) kann als ein Grundstein von Bauböcks kritischer Erweiterung angesehen werden.

MOBILISIERUNG UND GEGENSTIGMATISIERUNG VON SEITEN DER AUßENSEITER*INNEN

Der dritte Schritt von Bauböck (1993) zielt auf dynamische Veränderungen in der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration ab, die sich ergeben, wenn Außenseiter*innen sich mobilisieren und eine Gegenstigmatisierung starten. Elias und Scotson (2017) beschreiben eine Zunahme der Kohärenz, eine beginnende Gegenstigmatisierung der Etablierten-Gruppe durch Mitglieder der Außenseiter*innen und die Entwicklung eines eigenen Außenseiter*innen-Gruppencharismas als „Symptome eines beginnenden Machtausgleichs“ (Bauböck 1993, S. 160) (Elias/Scotson 2017, S. 14f.). Für die Figurationen in dem ‚Winston Parva‘-Modell scheinen sie für Bauböck auch schlüssig, aber müssten auf den neuen alternativen Analyseansatz angepasst werden. Bei den Thesen zu ‚Variationen von Kohärenzmechanismen‘ fokussiert sich Bauböck (1993) auf die Legitimierung von Diskriminierung; in diesem Schritt wird dieser Gedanke weitergeführt, indem zwischen „Macht und ihrer Legitimation“ (S. 160) unterschieden wird. Einen möglichen Abbau des einseitigen Machtgefälles durch die drei oben erklärten ‚Symptome‘ versteht Bauböck „eher als wachsende Spannung zwischen einem bestehenden Machtgefälle und seiner Legitimation“ (S. 160), das sich dadurch äußern kann, „wenn eine Gruppe von Außenseitern die gegen sie gerichteten Zuschreibungen der Etablierten ablehnt oder deren Vorzeichen von einem negativen in ein positives umkehrt“ (S. 160). Eine Verschiebung der Machtbalance oder gar eine Umkehrung des Machtgefälles sieht Bauböck darin nicht, jedoch durchaus eine Infragestellung des steilen Machtgefälles. Die Berechtigung des ungleichen Machtgefälles könne durch ein immer neues Einklagen von uneingelösten Gleichheitsversprechen auf Basis der schon erreichten kollektiven Rechten vonstattengehen. Bauböck (1993) versucht nicht, die Situation von Außenseiter*innen zu beschönigen, und stellt klar, dass es den Mitgliedern von Außenseiter*innen-Gruppen keineswegs immer gelingen wird, die Machtverhältnisse massiv zu deren Gunsten zu verändern, jedoch seien sie durchaus in der Lage, Etablierte mit dem eigenen Machtpotenzial, also mit deren eigenen ideologischen Waffen herauszufordern (S. 161).

INDIVIDUELLE AUTONOMIE UND KONFORMITÄT IN FIGURATIONEN

In dem letzten Schritt, den Bauböck (1993) vorschlägt, wird von „Figurationen als Rahmen für individuelle Handlungen“ (S. 162) gesprochen. Elias’ Verständnis von individueller Autonomie ist quasi als Mittelweg zwischen der Rational-Choice-Theorie und Durkheims, Theorie in der individuelle Handlungen als soziale Strukturen

verstanden werden, zu sehen. Dieser Mittelweg von Elias beleuchtet „den Zusammenhang zwischen individuellen Bewußtseinsinhalten und Gruppennormen“ (S. 163). Elias und Scotson (2017) führen aus, dass ein Individuum sowohl in den Konsens der eigenen Wir-Gruppen eingebunden ist, jedoch kann die eigene Meinung auch davon abweichen oder variieren. Mit dem folgenden Zitat soll dieser individuelle, aber auch konforme Zustand verdeutlicht werden:

„In diesem Sinn ist hier von der Elastizität der Fäden die Rede, mit denen die eingebaute Selbstregulierung eines Menschen an den regulativen Druck einer Wir-Gruppe gebunden ist. Ihre Elastizität hat Grenzen, aber keinen Nullpunkt“ (S. 41).

Für Bauböck (1993) ist diese Perspektive auf individuelle Handlungen innerhalb Figurationen nicht ausreichend und erweitert sie, um eine handlungsorientierte Analyse. Zum einen Teil soll „die Figuration als vorgebende Struktur von Handlungsalternativen“ (S. 163) verstanden werden und zum anderen Teil soll „die Reproduktion dieser Struktur durch die Verknüpfung individueller Handlungen untersucht“ (S. 163) werden. Diese Erweiterung sei notwendig, da sich autonomes Handeln nicht nur in nicht mit der eigenen Wir-Gruppe konformen Meinungen zeigt, sondern ebenfalls in der Möglichkeit unter verschiedenen, auch nicht konformen Handlungsoptionen wählen zu können (S. 163).

Somit kommt Bauböck zu dem Schluss, dass „Figurationen [...] als Strukturen zu verstehen [sind], die einerseits individuelle Positionen festlegen und andererseits Optionen für individuelle Wahlhandlungen eröffnen oder beschränken“ (S. 163, ergänzt durch Verfasserin).

Daraus wird dieses Fazit aus Bauböcks (1993) These abgeleitet. Figurationen würden strukturelle Einschränkungen für interessengeleitetes, individuelles Verhalten erzeugen, auf deren Basis sich vorgegebene Modelle für Verhaltensstrukturen herausbilden würden. Diese würden Verhaltensweisen routinieren und damit einen möglichen Entscheidungsdruck mildern (S. 165). Die Bezugnahme auf die eigens im Rahmen der Wir-Gruppe entwickelten Verhaltensalternativen sind ebenfalls ein Teil eines ständig ablaufenden Entscheidungsprozesses; kann daher nicht vollständig von sozialen Strukturen geleitet werden, da dem Individuum unterschiedliche Handlungsoptionen offen stehen.

Die ausführliche Darlegung der unterschiedlichen Aspekte von Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen nach Elias und Scotson (2017) in diesem Kapitel leistet einen essenziellen Beitrag, die erste Forschungsfrage zu beantworten:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?

Anhand der aufgeschlüsselten Entwicklungen und Aspekte dieses sozialen Prozesses können in dem nächsten Schritt einzelne Charakteristiken dieser Dynamik in Verhältnissen zwischen *muslimisch* Gelesenen und *nicht-muslimisch* Gelesenen in Österreich ausgemacht werden. Die Einführung, was unter dem Konzept der ‚Figuration‘ nach Elias (2014) verstanden wird, und eine grobe Darstellung der ‚Winston Parva‘-Studie von Elias und Scotson (2017) ergaben den benötigten Rahmen für die späteren Ausführungen der Erkenntnisse der Studie. Die Ergebnisse und Dynamiken der Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen wurden in deren einzelnen Bestandteilen untersucht und anschließend für eine erleichterte Analyse in Kausalfaktoren und abhängige Variablen eingeordnet. Die kritische Erweiterung dieser Figurationssysteme durch Bauböck (1993) in vier Bereichen erwies sich als essenziell, um diese Theorien auf makrosoziologische Figurationssysteme, wie die Figurationen von *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen und *nicht-muslimisch* gelesenen Etablierten es sind, anwenden zu können.

4. ANTIMUSLIMISCHER ALLTAGSRASSISMUS IN ÖSTERREICH

Zu Beginn werden einige grundlegende theoretische Konzepte und Begriffe geklärt, deren theoretische Basis für die weitere Arbeit essenziell ist. Die Unterscheidungskategorie *Rasse*, Rassifizierung als Prozess und Rassismus als strukturelle Diskriminierung sind in dem ersten Unterkapitel erläutert. Darauf baut eine Definition von antimuslimischem Rassismus in dem zweiten Unterpunkt auf. Des Weiteren sind rassifizierende Differenzpraktiken auf vier Ebenen nach Eggers (2005) erklärt und im Anschluss sind Beispiele für Formen von Alltagsrassismus in Österreich anhand spezieller Situationen aufgeführt. Ziel der folgend aufgeführten Konzepte und Theorien und der Darstellung von antimuslimisch-rassistischen Situationen in Österreich ist es einerseits Dynamiken der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration zwischen *nicht-muslimisch* Gelesenen und *muslimisch* Gelesenen für die Beantwortung der ersten Forschungsfrage hervorzuheben:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?

Zusätzlich wird auf die zweite Forschungsfrage eingegangen und werden unterschiedliche Beispiele angeführt, die strukturelle antimuslimisch-rassistische Situationen in Österreich verdeutlichen:

- (2) Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus aus der Perspektive von Betroffenen erlebt?

4.1. VERSTÄNDNISSE VON RASSISMEN

Bevor über eine für diese Arbeit nötige Auffassung von Rassismen gesprochen werden kann, muss ein grundlegendes Verständnis von Rassifizierung als konstruktiver Prozess und von *Rasse* als Konstrukt selbst vermittelt werden. In den wenigsten Rassismusdefinitionen wird der Prozess der Rassifizierung explizit erwähnt, geschweige denn klar erläutert; dennoch beziehen sich die meisten darauf, da dort *Rasse* als Unterscheidungsmerkmal verwendet wird, anhand dessen diskriminiert wird. Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) haben diese Aufklärungsarbeit geleistet und ausführlich dargestellt, wie sie Rassifizierung und *Rasse* auffassen. Sie verstehen Rassifizierung als „Prozess, Zuschreibungen an Personen und Personengruppen“ (S. 13) durch „das Aufrufen und Verwenden der Kategorisierung >Rasse<“ (S. 13, Hervorhebung im Original).

Ausführlicher gedacht findet Rassifizierung statt, „wenn Menschen oder Personengruppen über das Aufrufen von sog. und so hergestellten Merkmalen als inhärent anders markiert werden als eine gleichzeitig in der Regel unbenannte Norm [...]. Solche Merkmale können sowohl biologisch-physiognomisch sein, z. B. Haut, Haar, Statur, als auch kulturalisierend, z. B. unterstellte Mentalität, Denk- oder Handlungsweisen, die mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur als feststehend und unveränderbar imaginiert werden“ (S. 13).

Jede Zuschreibung in Form von persönlichen Attributen und/oder Kategorisierungen, sei sie „vordergründig positiv oder negativ belegt und eingelesen“ (S. 13), ist eine Rassifizierung, solange dabei auf *Rassenzugehörigkeit* Bezug genommen wird.

Rasse als Verortungs- und Unterscheidungskategorie verstehen Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) als ein „Konstrukt, welches erst durch Rassismus geschaffen wird“ (S. 13), denn es gäbe keine *Rassen* „jenseits rassistischer Zuschreibungen und Herstellungen“ (S. 13). Sie würden anhand sprachlicher und visuell-sozialer Handlungen hergestellt und immer wieder aufs Neue in Form bewertender „Klassifizierung von Personen“ (S. 13f.) reproduziert werden. Auf Basis dieser beiden Begriffsdefinitionen von Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) folgen unterschiedliche Teilaspekte einer umfassenden strukturellen Rassismusdefinition.

Auf diesen beiden Konzepten bauen Rassismen als Handlung auf. Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) bezeichnen Rassismen als „dynamisches, machtvolleres Konzept, das Personen und Gruppen unterdrückt und diskriminiert“ (S. 12), indem es in direkter Weise auf dem Prozess der Rassifizierung und konstruierten Kategorien der *Rassen* aufbaut. Weiters führen die beiden eine makrosoziologische Auffassung von Rassismen wie folgend aus:

Sie „definieren Rassismus als Unterdrückungsverhältnis, das Personen beruhend auf der imaginierten, reproduzierten Existenz von >Rassen< einiger dieser Gruppen struktureller Privilegien gibt bzw. diese zuschreibt und damit gleichzeitig andere Gruppen strukturell benachteiligt. Struktureller Rassismus bedeutet für uns, dass Rassismus Teil gesellschaftlicher Norm(al)vorstellungen ist, dass er institutionalisiert ist und selbstverständliche und unhinterfragte Grundlage staatlichen Handelns sowie kollektiver Selbstvorstellungen [...] ist“ (S. 15, Hervorhebung im Original).

Ein wesentlicher Bestandteil von rassifizierenden und rassistischen Handlungen, der nur kurz angeschnitten wird, ist die soziale Praxis des ‚Othering‘, bei dem auf Basis eines dichotomen Verständnisses eine „soziale Markierung von *Anderen*“ (Leiprecht 2016, S. 227, Hervorhebung im Original) stattfindet. Velho (2016) betont, dass das Eigene dabei unmarkiert und undefiniert bleibt (S. 81ff.). Eggers (2005) spricht ebenfalls davon, dass

im Zuge von „vier konstitutive[n] Ebenen rassifizierter Machtdifferenz[en]“ (Nduka-Agwu/Hornscheidt 2021, S. 15, verändert von Verfasserin) „das hegemoniale [*weiße*]⁵ Zentrum [...] unbenannt und unmarkiert bleiben“ (Eggers 2005, S. 57, ergänzt durch Verfasserin) kann.

Neben der Othering-Praxis führt Leiprecht (2016) „personenbezogene Außen-Innen-Imagination“ (S. 227) von Miles (1991) als grundlegenden Bestandteil rassistischer Denk- und Handlungsweisen auf. Miles (1991) definiert darunter eine Suggestion eines kausalen Zusammenhangs zwischen äußerer körperlicher und/oder kultureller Erscheinung, Sprache und einem möglichen Akzent und „einem >inneren< Äquivalent psycho-sozialer Fähigkeiten“ (Leiprecht 2016, S. 227, Hervorhebung im Original) und Eigenschaften. Aufgrund dieser Suggestion würden äußere Merkmale und vermeintliche Zugehörigkeitskennzeichen zu einer konstruierten Gruppe mit speziellen auf Vorurteilen beruhende Charaktereigenschaften und Denkmustern in Verbindung gebracht werden (Miles 1991, S. 95, 105; Leiprecht 2016, S. 227).

Zusätzliche Beispiele für strukturellen Rassismus sehen Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) darin, „wenn rassistische Auffassungen und Handlungen öffentlich legitimiert“ (S. 15) werden, in öffentlichen Meinungsäußerungen, in ‚Gesetzen und Gesetzesauslegungen‘, mittels staatlicher „Ansprachen und Absprachen von Rechten und Existenzen“ (S. 15) oder durch ‚finanzielle Unterstützungen‘. Attia und Keskinilic (2016) liefern weitere Beispiele für eine strukturelle und rassistische Ausgrenzung aus gesellschaftlichen Bereichen wie Exklusion aus wichtigen beruflichen und/oder politischen Positionen, Diskriminierung im Bildungs- und Gesundheitswesen und Vorurteile im öffentlichen Diskurs (S. 169). Wie bereits angesprochen plädieren Hall (1980) und Miles (1991) für die Verwendung des Terminus ‚Rassismen‘ da es stark variieren kann, in welchen Bereichen, auf welche Art und gegen welche Gruppenkonstellation rassistische Handlungen erfolgen; es handelt sich um keine „statische Ideologie“ (S. 109) (Hall 1980, S. 342; Miles 1991, S. 109f.). Eine strukturelle Auffassung von Rassismen die fundamental in Gesellschaftsstrukturen eingewoben sind und soziale sowie strukturelle Dimensionen berücksichtigen, vermindern, laut Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021), das Risiko von „Individualisierungen und Pauschalisierungen“ (S. 16) von rassistischen Handlungen und Erlebnissen.

In den in diesem Kapitel dargelegten theoretischen Konzepten werden Rassismen an die konstruierte Unterscheidungskategorie einer biologischen *Rasse* gebunden jedoch haben gesellschaftliche Entwicklungen gezeigt, dass diese Perspektive auf Rassismen

⁵Der Begriff ‚weiß‘ wird in Anlehnung an Hornscheidt (2012) kursiv geschrieben, da es sich hier um „eine analytische benennung einer durch rassismus privilegierten positionierung“ (S. 57, Kleinschreibung im Original) handelt. Durch die Kursivschreibung soll der Konstruktionscharakter dieser Zuschreibung betont werden, da es „keine affirmative kritische ver_ortung, sondern eine analytische kategorisierung einer sozialen positionierung“ (S. 57, Kleinschreibung im Original) ist.

zu eng gefasst sind. Balibar (1992) hat sich Ende des 20. Jahrhundert ausführlich mit sozialen Gegebenheiten beschäftigt, die als ‚Neo-Rassismus‘ oder ‚Kulturrassismus‘ bezeichnet und unter dem Terminus des ‚Rassismus ohne Rassen‘ zusammenfasst (S. 28ff.) (Bojadžijev 2015, S. 277). Balibar (1992) spricht davon wie sich ab den 1950er Jahren aus kolonialen Rassismen eine neue Form des kulturellen Rassismus herausgebildet hat, indem „die Kategorie der Rasse [...] sich in Begriffe von Kultur und Ethnizität übersetzt“ (Bojadžijev 2015, S. 276) hat, da kulturelle Differenzen nicht mehr mit nationalen Gemeinschaften in Einklang gebracht werden könnten (S. 277).

Laut Balibar (1992) habe sich eine Variante von Rassismen herausgebildet „dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist; Rassismus der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf >beschränkt<, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (S. 28, Hervorhebung im Original).

Im Laufe vieler rassismuskritischer Bestrebungen und Aufklärungsarbeiten wurde verdeutlicht, dass sich eine Rückführung von moralischen Werten und sozialen Einstellungen auf Unterscheidungen bei vermeintlichen Menschengruppen_ *rassen* und deren *biologischen* Eigenschaften als ‚illusorisch‘ herausgestellt hat, wie es Bojadžijev (2015) beschreibt. Diese scheinbaren biologischen wie sozialen_moralischen Differenzen werden als soziale Konstrukte und nicht als faktisch biologisch gegeben angesehen (S. 275f.). Balibar (1992) spricht davon, dass es einer biologischen Einteilung von Personengruppen gar nicht bedarf, um eine hierarchische Ordnung zu erstellen, denn es kann „*die Kultur durchaus als eine solche Natur fungieren*“ (S. 30, Hervorhebung im Original). Kultur als Differenzmerkmal würde Personen „a priori in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtsein durch den Ursprung“ (S. 30) so wie es früher von natürlich_biologischen *Rasseunterschieden* erwartet wurde. Diese Annahme einer ‚unveränderbaren und unüberwindbaren‘ kulturellen Prägung jeder Person, ähnlich mit angenommen biologischen Eigenschaften, stellt eine Grundthese in Balibars (1992) Rassismustheorie dar (S. 28ff.) (Bojadžijev 2015, S. 279; Attia/Keskinkilic 2016, S. 175). Anhand dieser neuen kulturellen Differenzmerkmale, die *Rasse* als Kategorie abgelöst haben, werden Personen in Gruppenkategorien anhand der Nation, in der sie oder deren Vorfahren geboren wurden, zusammengefasst und als ‚*Kultur*‘ in Form eines „geistigen Erbes“ (Balibar 1992, S. 32) bezeichnet. Balibar (1992) verweist auf die Bestrebung der neuen Rassismusform, eine Grenzverwischung zwischen den kulturellen Gruppen zu

verhindern. Damit wird das Entstehen mehrerer sich gegenüberliegender Gruppen von ‚kulturell Eigenen‘ und ‚kulturell Anderen‘ postuliert (Machold 2010, S. 163; Messerschmidt 2010, S. 49; Bojadžijev 2015, S. 279). Diese scheinbaren kulturellen Unterschiede würden als voneinander strikt getrennte Einheiten fungieren (Balibar 1992, S. 34). Die in einer Nation als etabliert_normativ angesehene kulturelle Prägung würde laut Balibar (1992) als institutionell anerkannte *Kultur* der Nation dargestellt werden; die darin vorgegebenen Lebens- und Denkweisen durch die Verwaltungsmacht der Institutionen als legitim erklären. Diese legitime *Kultur* stellt in der Regel die sozialen Bräuche der herrschenden Klasse, aber zumindest offiziell nach außen getragen die der ‚ganzen Nation‘ dar (S. 33). Da aber nicht alle Personen dieser vorgegebenen Kultur entsprechen und eine Person laut Balibar (1992) innerhalb dieses rassistischen Denkens nur Träger*in „einer einzigen Kultur“ (S. 30) sein könne, werden zwangsläufig einige Personen innerhalb einer vermeintlich homogenen Nation als ‚innere Feinde‘ betrachtet, deren kulturelle Vermischung mit den etablierten kulturellen Formen untersagt wird; gegen sie habe sich die etablierte Kultur „zu verteidigen“ (Bojadžijev 2015, S. 277). Diese Form von Rassismus sei nach Balibars (1992) Meinung „zu Recht als ein differentialistischer Rassismus bezeichnet worden“ (S. 28), da das Hauptaugenmerk dieser rassistischen Strukturen auf Differenzen zwischen den *Kulturen* und deren strikter Trennung liegen würde. Diese Thesen von Balibar (1992) wurden häufig als Ausgangspunkt für weitere Ansätze zu Islamophobie und antimuslimischem Rassismus unterschiedlich kritisch herangezogen. Bayoumi (2006) stimmt diesen Ansätzen zu und vertritt ebenfalls die Ansicht, dass pauschal ausgedrückt ‚Kultur‘ als Differenzmerkmal wie ‚Natur‘ funktionieren könne (S. 276). Modood (2005) und Rana (2007) entfernen sich jedoch weiter von Balibars Konzept des differentialistischen Rassismus. Modood (2005) besteht weiterhin auf einer Unterscheidung von ‚color racism‘ und ‚cultural racism‘ die zwar miteinander verbunden sein könnten jedoch könnten Kultur und/oder Religion die Kategorie *Rasse* nicht ersetzen (S. 8, 25). Rana (2007) weist Ähnlichkeiten zwischen kolonialen Rassismen und kulturellen Rassismen gänzlich von sich, da die Art und Weise wie davon betroffene diskriminiert würden, nicht miteinander vergleichbar wären (S. 151) (Attia/Keskinkilic 2016, S. 175ff.).

Angelehnt an Balibar (1992) und Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) wird in dieser Arbeit ein konzeptioneller Sonderweg eingeschlagen. Anders als in einigen Rassismustheorien des aktuellen Jahrhunderts wird hier das soziale Phänomen des „biologisierenden Rassismus als eine Form des kulturalisierenden Rassismus“ (S. 18) angesehen. Eine „Gegenüberstellung und Trennung von Natur/Biologie versus Kultur“ (S. 18) wird ausgespart, da beide Unterscheidungsmerkmale als sozial_kulturell konstruiert und gesellschaftlich legitimiert angesehen werden. Damit schließen Nduka-

Agwu und Hornscheidt (2021) sich Balibar (1992) an und nehmen eine Gegenposition zu Modood (2005) und Rana (2007) ein. Wie bereits erläutert sehen Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) wie Balibar (1992) *Rasse* als soziales Konstrukt an; darauf baut das Konzept einer *biologischen* Unterscheidung von ‚*Menschentypen*‘ auf. Biologisierende Rassismen würde sich auf diese vermeintliche *biologische* Differenzierung und den „Mythos von klar trennbaren Hautfarben“ (S. 20) als visuelle_genetische Zuschreibung beziehen. Bei kulturalisierenden Rassismen wird auf „kulturelle Unterschiede und Merkmale in Lebensweise und Sozialisation“ (S. 21) und damit verbundene visuelle_sociale Zuschreibungen zurückgegriffen. Bei einem Vergleich der beiden sozialen Phänomene tritt der konstruktivistische Charakter deutlich in den Vordergrund und Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) präzisieren diese Annahme wie folgt:

„Ob Biologie oder Kultur als Basis genommen werden, diese Unterscheidung ist selbst immer konstruiert, also von Individuen (aus)gedacht, vorgestellt und gesellschaftlich legitimiert. [...] Auch die Annahme von biologisierendem Rassismus kann damit – in letzter Konsequenz – als eine Form von kulturalisierendem Rassismus [...] verstanden werden“ (S. 21).

Wie aber in diesem Zitat gerade deutlich wird, gehen Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) einen Schritt weiter als Balibar (1992), und zwar mit der Annahme, dass die Differenzkategorie Kultur nicht nur „*als eine solche Natur fungieren*“ (S. 30, Hervorhebung im Original) könne, sondern dass Rassismen aufgrund scheinbarer *biologischer_natürlicher* Merkmale von vornherein schon „eine Form von kulturalisierendem Rassismus“ (Nduka-Agwu/Hornscheidt 2021, S. 21) dargestellt haben könnten.

Der zweite Schritt in diesem konzeptionellen Sonderweg, der angesprochen wurde, ist ebenfalls an Theoriekonzepte von Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) angelehnt. Sie vertreten die Ansicht, traditionell-dichotome biologisierte *Rasse*konzepte seien nicht gänzlich durch kulturalisierende Rassismen, differentialistische Rassismen, wie Balibar es benannte, ersetzt worden (S. 18). Aus einigen rassistischen Strukturen kann das Konzept der ‚Rassismen ohne Rassen‘ herausgelesen werden, Balibar (1992) führt dafür Antisemitismus als „differentialistisch par excellence“ (S. 32, Hervorhebung im Original) an; antimuslimischer Rassismus kann als weiteres Beispiel genannt werden. Jedoch wird laut Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) nach wie vor in unterschiedlichen Formen von Diskriminierungen wie „im Beharren auf genealogisierende und genetisierende Unterschiedlichkeiten“ (S. 19) eine traditionelle Variante von kolonialen_biologisierenden Rassismen deutlich; sie wurden demnach nicht gänzlich durch kulturalisierende Rassismen ohne *Rassen* ersetzt. Als weitere Marker für

biologisierende Rassismen sind „Aussagen zu Typenunterscheidungen von Personen“ (S. 19) oder Benennungen scheinbarer körperlicher Unterschiede. Die Tatsache, dass nach wie vor darüber diskutiert wird – ob die Bezeichnung ‚Negerküsse‘ denn wirklich rassistisch sei – oder >ob da jemand nicht einfach zu empfindlich sei< spricht Bände und zeigt, dass biologisierende Rassismen ‚mit *Rassen*‘ im *weißen* Europa noch lange nicht er_be_kannt wurden.

4.2. ANTIMUSLIMISCHER RASSISMUS

Diese Darlegung der theoretischen Rahmensetzung, basierend auf Balibars (1992) und weiteren breit angelegten Auffassungen von Rassismen war notwendig, um den Terminus ‚antimuslimischer Rassismus‘ verwenden zu können. Nur anhand einer weiten Definition von Rassismen, ‚Rassismen ohne *Rassen*‘ ist es möglich, Diskriminierungen von *muslimisch* Gelesenen als eine Form von Rassismen einzuordnen. Antimuslimischer Rassismus wird zuerst mittels verschiedener Theorien und wichtiger Begriffserklärungen erläutert und Querverweise zur Etablierten-Außenseiter-Theorie werden gezogen. Im Anschluss folgen vier Ebenen von Eggers (2005), in die rassifizierende und rassistische Handlungen eingeordnet werden können und mit deren Hilfe sowohl Parallelen zur Etablierte-Außenseiter-Theorie gezogen und antimuslimische Praktiken aufgezeigt werden können. Abschließend ist antimuslimischer Alltagsrassismus in Österreich anhand einiger Grafiken aus dem Rassismus-Report 2020 dargestellt und einige Aspekte sowohl allgemeiner antimuslimischer als auch öffentlicher medialer Diskurse anhand ausgewählter Beispiele aus Österreich aufgeführt.

4.2.1. BEGRIFFE UND THEORIEN

In der Einleitung wurde bereits eine überblicksmäßige Beschreibung von antimuslimischen Rassismusformen gegeben, die hier detaillierter ausgeführt wird. Seit dem ‚Runnymede Report‘ der ‚Commission on British Muslims and Islamophobia‘ im Jahr 1997 mit dem Titel ‚Islamophobia: A Challenge for Us All‘ wurde der Begriff Islamophobia offiziell anerkannt und schrittweise etabliert (Müller-Uri 2014, S. 99). Eine deutsche Interpretation dieses Konzeptes, die Heitmeyer (2007) bietet, bezeichnet Islamophobie als die „Ablehnung und Angst vor Muslimen, ihrer Kultur und ihren politischen und religiösen Aktivitäten“ (S. 17), jedoch weist diese Definition einige Schwächen auf, da Diskriminierungen von *muslimisch* Gelesenen als „individuelle Einstellung und pathologische Angst verstanden“ (Müller-Uri 2014, S. 100) und demnach gesellschaftliche Aspekte ausgelassen würden, obwohl diese Form der Stereotypisierung und Diskriminierung eben nicht auf individuellen Ängsten beruhen

würden (Attia/Keskinkilic 2016, S. 170). Die ‚Commission on British Muslims and Islamophobia‘ (1997) räumt ein, dass dieser Begriff nicht einwandfrei sei (S. 1). Im deutschsprachigen Raum hat sich eine Vielzahl an Begriffen mit unterschiedlichen dazugehörigen Konzepten und politischen Richtungen gebildet. Demnach liegt keine einheitliche Begriffsbenennung mit jeweiliger Begriffsdefinition vor (Müller-Uri 2014, S. 98, 105).

Diese Arbeit distanziert sich von den Begriffen ‚Islamophobie‘ aus den eben angeführten Gründen und auch der Terminus ‚Islamfeindlichkeit‘ wird nicht verwendet, da dabei der Prozess der Rassifizierung von Personengruppen leicht außer Acht gelassen werden kann. Daher wurde für diese Arbeit das Konzept des antimuslimischen Rassismus gewählt. Antimuslimischer Rassismus wird nach Shooman (2010) und Müller-Uri (2014) wie folgt verstanden:

„Antimuslimischer Rassismus funktioniert über die Essenzialisierung kultureller Differenz, d.h. die Konstruktion *des Islams* als statischer, homogener, wesenhaft verschiedener Kultur. MuslimInnen und als solche Markierte werden in dieser Perspektive entindividualisiert auf die (ihnen zugeschriebene) Zugehörigkeit zum Islam reduziert, hinter der andere soziale Besonderungen zurücktreten. Dabei kann ein bestimmtes als >muslimisch< markiertes Äußeres ebenso zum Marker (Bedeutungsträger) werden wie ein Kleidungsstück wie das Kopftuch oder ein Name, die jeweils ein ganzes Arsenal von Bildern und Assoziationen abrufen, die wiederum auf die als muslimisch markierten Individuen und Gruppen projiziert werden“ (Müller-Uri 2014, S. 107, Hervorhebung im Original) (Vgl. Shooman 2010, S. 104).

Müller-Uri (2014) führt weiter aus, dass bei dieser Praxis eine neue Kategorie der ‚Kultur‘ als ‚essentialistischer Kulturbegriff‘ verstanden wird und laut Shooman (2014b) „Kultur‘, ‚Religion‘, ‚Ethnizität‘, ‚Geschlecht‘ und ‚Klasse‘ zu einem komplexen Geflecht“ (S. 14) verknüpft und teilweise als eins gedacht werden. Dieser ‚essentialistische Kulturbegriff‘, von dem Müller-Uri (2014) spricht, würde eine „rassistische Grenzziehung zwischen *Wir* und *Ihr*“ (S. 107, Hervorhebung im Original) bewirken und entspricht damit dem Gedanken von Balibar (1992) wonach der differentialistische Rassismus eine klare Trennung von ‚unvereinbaren Kulturen‘ vorsieht (S. 28). Wie schon angemerkt wurde, bleibt das normierte und dadurch als etabliert-angesehene ‚Eigene‘ unbenannt und ungesehen (Eggers 2005, S. 57; Velho 2016, S. 81ff.). In diesem gesellschaftlichen Kontext trifft das auf den *weißen* Westen von Europa, also auf *weiße, nicht-muslimisch* Gelesene zu, deren konstruiertes Selbstverständnis von unterschiedlichen Quellen als christlich/säkularisiert, tolerant, modern, demokratisch, emanzipiert und die Menschenrechte achtend beschrieben wird (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 6; Müller-

Uri 2014, S. 108). Mittels dieser Beschreibung wird die Parallele zu Elias' und Scotsons (2017) Beschreibung der Etablierten-Gruppe deutlich. Die Gruppe der *weißen* westeuropäischen Personen verleiht der eigenen Gruppe hohe moralische Werte und übertragen sie als allgemeines positives Gruppencharisma allen Personen, die sie zu der eigenen Gruppe zählen (S. 7ff.). Das als kulturell ‚Andere‘, in diesem Kontext *muslimisch* Gelesene würden von der Etablierten-Gruppe mit Eigenschaften wie „fanatisch, gewaltbereit, vormodern und patriarchal“ (Müller-Uri 2014, S. 108) gleichgesetzt. Diese Annahmen können von einigen Umfragewerten aus Österreich bestätigt werden. Wie bereits ausführlich dargestellt wurde, werde die Religion Islam mit über 50% mit den Aspekten ‚Benachteiligung der Frau‘, ‚Fanatismus‘, ‚Gewaltbereitschaft‘ und ‚Engstirnigkeit‘ in Verbindung gebracht (Statista 2010b). Davon lässt sich ableiten, dass das entscheidende Merkmal, das angebliche Außenseiter*innen von Etablierten trenne und unterscheide, die zugesprochene Zugehörigkeit zu der Religion Islam sei, die als rückständig, gewaltbereit, antidemokratisch und in vielerlei Hinsicht als *nicht-westlich* konstruiert wird (Shooman 2010, S. 104; Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 6; Müller-Uri 2014, S. 107). Diese negativen Eigenschaften und Einschätzungen des sozialen Verhaltens sind das Resultat einer „selektiven und wortwörtlichen Lektüre [...] des Korans“ (Shooman 2010, S. 108) wodurch pauschale Kausalschlüsse auf vermeintliche Mitglieder dieser Religionsgemeinschaft gezogen werden. Diese Personen werden als „eindeutig von ihrer Religion bestimmt“ (S. 108) wahrgenommen. Wie nun erläutert wurde, sind Personen, die als *muslimisch* gelesen und eingeschätzt werden, von antimuslimischem Rassismus betroffen und werden in diesen Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen als Außenseiter*innen behandelt. Jedoch verweist Müller-Uri (2014) darauf, dass antimuslimischer Rassismus nichts mit persönlicher Religiosität zu tun hat (S. 108). Personen werden aufgrund einiger Faktoren als *muslimisch* wahr_genommen und Anhand dieser vermeintlichen oder tatsächlichen Religionszugehörigkeit mit negativen Eigenschaften bedacht und diskriminiert_kritisiert (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 6). Attia, Häusler und Shooman (2014) führen das weiter aus:

„In diesen Zuschreibungen wird unhinterfragt vorausgesetzt, dass Aussehen und Namen auf eine bestimmte Herkunft verweisen und dass die Herkunft (der Groß-/Eltern) das kulturelle und soziale Leben und damit auch das Verhalten über die Generationen hinweg bestimme. Die nationale Herkunft wird als kulturelle gedeutet, Kultur und Religion bedingten sich gegenseitig, so die Argumentation. Es wird also ein Zusammenhang zwischen Physiognomie, Nation, Ethnie, Kultur und Religion hergestellt, die als zentrale Bezugspunkte für die Deutung sozialer Praktiken dienen“ (S. 6).

Als Konsequenz dieser negativen Zuschreibungen, die Elias und Scotson (2017) so treffend als „Gruppenschande“ (S. 16) bezeichneten, die kollektiv allen vermeintlichen Mitgliedern der Außenseiter*innen-Gruppe zugeschrieben wird, würden als *muslimisch* Gelesene „aufgrund der zugeschriebenen Religion als kulturell fremd und desintegriert sowie als illoyal und national bedrohlich dargestellt“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 179) werden. Einige der vielfältigen Auswirkungen dieses rassifizierenden Zuschreibungsprozesses beschreibt Müller-Uri (2014) mit dem folgenden Beispiel und verweist dabei auf Emcke (2010):

In Folge dieser Zuschreibungen „wird den Betroffenen des antimuslimischen Rassismus auch ständig abverlangt, sich zu allen möglichen Ereignissen zu positionieren, die mit ‚dem Islam‘ in Verbindung gebracht werden – weil dieser ja ‚ihre Kultur‘ sei: ‚Jeder einzelne Muslim wird verantwortlich gemacht für Suren, an die er nicht glaubt, für orthodoxe Dogmatiker, die er nicht kennt, für gewalttätige Terroristen, die er ablehnt, oder für brutale Regime in Ländern, aus denen er selbst geflohen ist“ (Emcke 2010, zit. nach Müller-Uri 2014, S. 107f.).

Die Forderung von Seiten der etablierten *weißen nicht-muslimisch* gelesenen Personen, dass sich Außenseiter*innen gegen negative Vorurteile und Stereotypen des islamischen Konstrukts positionieren müssen stammt daher, dass das vermeintliche Verhalten von Außenseiter*innen an einem Maßstab gemessen wird, den die Etablierten-Gruppe vorgibt. Deshalb wird an sie der Anspruch gestellt, diesem *weißen, westlichen* Werten zu entsprechen (Attia 2014, S. 30). Attia (2014) ist der Ansicht, den „Glaube[n] an die eigene Fortschrittlichkeit und die grundsätzliche Richtigkeit der (christlich-westlichen) Moderne“ (S. 30, verändert durch Verfasserin) als Kern dieses *westlichen, nicht-muslimischen* Wertemaßstabs festmachen zu können.

Antimuslimische Argumentationsweisen werden laut Attia (2014) in der Regeln als „gesellschaftlich geteiltes“ (S. 29) ‚Wissen‘ gehandelt, das als ‚wahr‘ angenommen und dessen „Folgen in der sozialen Praxis als selbstverständlich akzeptiert werden“ (S. 29). Dafür würden Kultur, Religion und Ethnie zusammengefasst und gleichgesetzt und im Anschluss als ‚übermächtige Bezugsgröße‘ und ‚zentrales Unterscheidungsmerkmal‘ konstruiert. Eine „religiös-kulturell begründete ethnische Zugehörigkeit“ (S. 30) stelle die Basis ihrer Identität dar und über diese Argumentationsstrategie würden *muslimisch* gelesene Gruppen homogenisiert und entindividualisiert. Diese Homogenisierung würde durch die folgende Argumentationskette als plausibel dargestellt werden: die Außenseiter*innen-Rolle und somit die Abweichung von der *weißen, nicht-muslimischen* Norm sei durch das ‚Anderssein‘ offensichtlich, die ethnische Zugehörigkeit verweise auf diese Kultur, die durch die Religion Islam bestimmt sei (S. 30).

Dieses schon angesprochene, angeblich ‚allgemein bekannte und geteilte Wissen über den Islam‘ handelt großteils von konstruierten Problemen. Probleme die *muslimisch* Gelesene mit dem etablierten ‚Wir‘ hätten und Probleme die *muslimisch* Gelesene dem etablierten ‚Wir‘ bereiten würden. Es ist irrelevant, um welche Art von konstruierten Problemen es sich handelt, der angedeutete „Zusammenhang von Religion, Kultur, Nation und Gesellschaft“ (S. 14) wird deutlich. Welche Probleme mit *muslimisch* gelesenen Personen in österreichischen Diskursen konstruiert werden, ist in späterer Folge ausführlich aufgeschlüsselt.

4.2.2. EBENEN RASSIFIZIERTER MACHTDIFFERENZEN

Anhand der schon einmal angedeuteten Ebenen rassifizierter Machtdifferenzen von Eggers (2005) kann die „>Logik< von Machtdifferenzen als gesellschaftliches Phänomen“ (S. 57, Hervorhebung im Original) und so „Rassismus als gesellschaftliches Ordnungsprinzip“ (S. 57) eingeordnet werden. Laut Eggers seien diese Ebenen „nur methodologisch linear zu denken“(S. 56f.) jedoch würden sie praktisch miteinander verbunden sein und sich gegenseitig bedingen. Dieses vier-Ebenen-Modell von Eggers ist zusätzlich dabei hilfreich, die im Unterkapitel zuvor angeführten Theorien und Strategien, deren sich antimuslimische Strukturen bedienen, zu ordnen.

Die erste Ebene bezeichnet Eggers (2005) als ‚rassifizierte Markierungspraxis‘, in der Gruppen und Personen in Kategorien zusammengefasst und mit Eigenschaften versehen werden. Diese Eigenschaften bilden das dichotome Gegenstück zu den Eigenschaften, die vermeintlich den *weißen* Normgruppen vorbehalten sind. Diese Eigenschaften werden als angebliches Wissen über diese Gruppen erzeugt und haben das Ziel, die Differenz zu der scheinbaren *weißen* Norm aufzuzeigen (S. 57). Die vermeintlich zwei einander dichotom gegenüberstehenden Gruppen sind einerseits die normativen *weißen*, *nicht-muslimisch* gelesenen Etablierten und andererseits die als *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen. Mitglieder der Etablierten-Gruppe prägen die kollektive Selbstwahrnehmung in eine positive und anstrebenswerte Weise einer moralischen Offenheit_Überlegenheit, die Elias und Scotson (2017) als ‚Gruppencharisma‘ bezeichnet haben (S. 8) (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 6; Müller-Uri 2014, S. 108). Den Personen, denen die Außenseiter*innen-Rolle zugesprochen wird, wird auch eine Reihe an negativen und als *nicht-westlich* eingestuften Charakterzügen und Verhaltensweisen wie hohe Gewaltbereitschaft oder Fanatismus zugeschrieben, was von Elias und Scotson (2017) als ‚Gruppenschande‘ benannt wurde (S. 16, 23) (Müller-Uri 2014, S. 108). Das mittels dieser Zuschreibungen erzeugte_konstruierte ‚Wissen‘ über die negativ dargestellte Außenseiter*innen-Gruppe soll die vermeintlich kulturelle Differenz zwischen den beiden Gruppen verdeutlichen und

eine Trennung damit begründen und bestätigen (Attia 2014, S. 29f.; Müller-Uri 2014, S. 107).

Bei der zweiten Ebene, einer ‚rassifizierten Naturalisierungspraxis‘, würden die eben angesprochenen konstruierten und erdachten Unterscheidungsmerkmale naturalisiert, indem sie „als unüberwindbarer Teil der >Natur< von rassistisch markierten >Anderen<“ (Eggers 2005, S. 57, Hervorhebung im Original) betrachtet werden. So würden Differenzierungsmerkmale und konstruiert-rassistische Theorien darüber gefestigt und als Allgemeinwissen in den gesellschaftlichen Alltag eingeflochten werden. Hier fließt ein Gedanke von Attia, Häusler und Shooman (2014) ein. Sie sprechen davon, wie Kultur und Herkunft „das Verhalten über die Generationen hinweg“ (S. 6) bestimmen würden, weil spezielle zugeschriebene soziale Praxen in der ‚Natur‘ dieser Religion lägen. Bei den Analysen von Elias und Scotson (2017) ist ein solcher Naturalisierungsgedanke ebenfalls zu finden. Sie verweisen darauf, dass die Etablierten in ‚Winston Parva‘ ihre privilegierte Position und das selbst zugeschriebene Gruppencharisma auf eine „besondere Gnade der Natur oder der Götter“ (S. 18) zurückführen würden. Dabei würde die Struktur des rassistischen Systems anhand eines natürlich gewachsenen und nicht geschaffenen_konstruierten Ursprung erklärt werden.

Bei ‚rassifizierten hierarchischen und zugleich komplementären Positionierungspraxen‘ auf der dritten Ebene würden laut Eggers (2005) rassistisch ‚andere‘ Gruppen in Relation zu *weißen* normativen Gruppen untergeordnet positioniert werden. Zusätzlich würden die untergeordneten rassistisch differenzierten Gruppen in komplementäre Figurationen mit normativen *weißen* Gruppen gesetzt. Das führt dazu, dass rassistisch markierte Personen zu einem Teil einer *weißen* hegemonialen Gesellschaftsstruktur gemacht würden (S. 57). Als ein Instrument für die Durchsetzung einer hierarchischen und komplementären Positionierungspraktik führt Attia (2014) den *nicht-muslimischen* Wertemaßstab an. Damit würden Gruppen an ihrer *westlich-christlichen* Fortschrittlichkeit gemessen werden, dessen umfassende Erzielung als erstrebenswert dargestellt wird (S. 30). Einerseits würden komplementäre Eigenschaften, modern vs. fanatisch⁶, demokratisch vs. gewaltbereit, *christlich/säkularisiert* vs. *muslimisch* konstruiert und gegenübergestellt und andererseits würden sie in eine klassische ‚oben vs. unten-Hierarchie‘ eingeordnet. Elias und Scotson (2017) verweisen explizit auf eine hierarchische und dennoch komplementäre Reihung von Etablierten und Außenseiter*innen. Dass die als ‚vormodern‘ und ‚engstirnig‘ geltenden Außenseiter*innen das komplementäre Gegenstück zu den angeblich ‚modernen‘ und

⁶ Die Aufzählungsmethode bei der die als positiv(er)_wichtig(er) eingestuft Elemente zu Beginn und die weniger positiven/schlechten_weniger wichtigen Elemente als zweite gereiht sind, ist hier bewusst gewählt, um auf diese hierarchische und dennoch geläufige Aufzählungsweise hinzuweisen und sie zu kritisieren. In weiterer Folge sind die Positionen abwechselnd gereiht, um diese hierarchisierende Praxis nicht fortzuführen.

‚toleranten‘ Etablierten darstellen sollen, wurde ausreichend vorgeführt. Der komplementäre Charakter dieser Figuration kann demnach als bestätigt gewertet werden. Die Hierarchie in Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen wird durch den normativen Maßstab der Etablierten deutlich. Dieser konstruierte Werte_Verhaltens_Rituale-Maßstab den Mitglieder der Etablierten-Gruppe als ‚normativ‘ vorgeben, soll Personen der Außenseiter*innen-Gruppe ihre vermeintliche Normabweichung vor Augen führen. Mittels dieses Maßstabs werden Außenseiter*innen als anomisch bewertet und den normativen Etablierten untergeordnet (S. 20, 22).

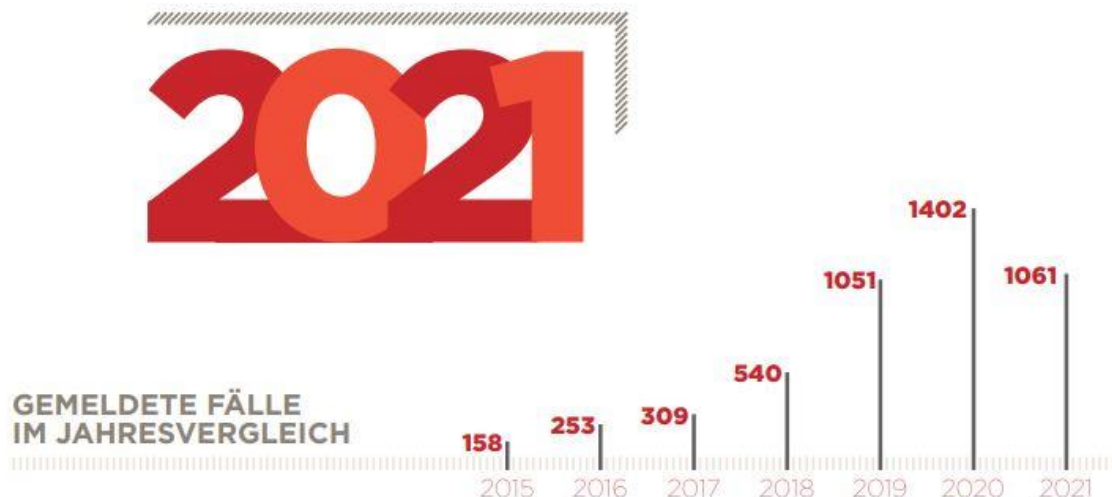
Die vierte und letzte Ebene von Eggers' (2005) Modell bildet das „Resultat der Markierungs-, Naturalisierungs- und hierarchischen Positionierungspraxen“ (S. 57). Die ‚rassifizierten Ausgrenzungspraxen‘, die durch diese Prozesse gebildet werden, ermöglichen es ‚tatsächliche Ausgrenzungsrealitäten‘ anhand ‚logischer‘ Verweise auf die *Natur* der ausgeschlossenen Gruppen mit Blick auf eine *natürlich_biologisch* erscheinende hierarchische Ordnung zu erklären. Wie oben bereits angeführt wurde, ermöglicht dieser Prozess es dem *weißen* hegemonialen Ordnungszentrum, unbenannt zu bleiben, so dass es sogar als neutrale Instanz fungieren kann (S. 57). Velho (2016) hat auf diese Dynamik hingewiesen (S. 81ff.).

4.2.3. FORMEN VON ANTIMUSLIMISCHEM ALLTAGSRASSISMUS IN ÖSTERREICH

Um den Bezug zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten in Österreich herzustellen, sind hier zuerst einige Grafiken aus dem Rassismus-Report 2021 von der Organisation ‚Dokustelle – Islamfeindlichkeit & antimuslimischer Rassismus‘ dargestellt. Anschließend sind die ‚Moral Panic‘-Theorie nach Morgan und Poynting (2012) und allgemeine Themen eines öffentlichen antimuslimischen Diskurses aufgeschlüsselt. Im Anschluss sind ausgewählte Beispiele für antimuslimischen Rassismus in Österreich aufgeschlüsselt.

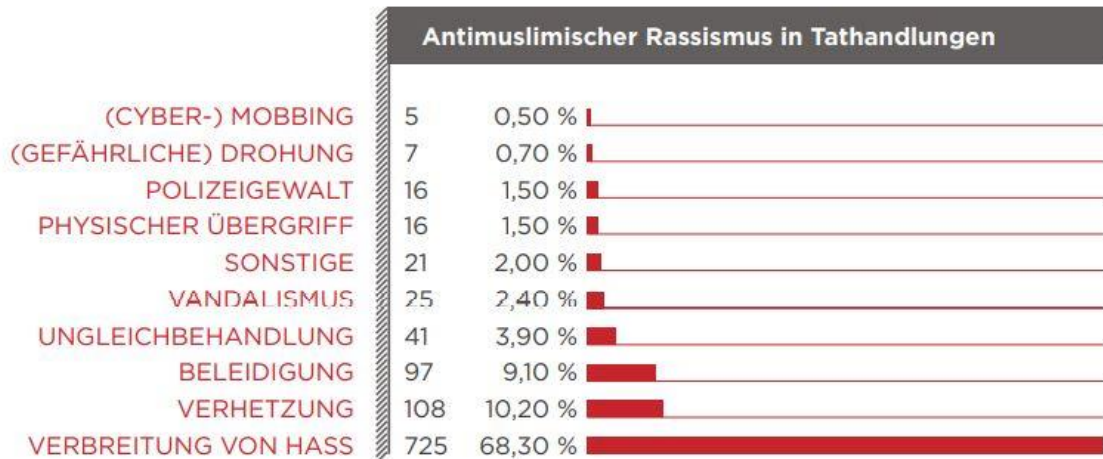
Die folgenden Grafiken sollen einen allgemeinen Einstieg in die Vorkommnisse von antimuslimischen Alltagsrassismus in Österreich bieten. Sie dienen zusätzlich als erste Einschätzung der Lebensrealitäten von *muslimisch* gelesenen Personen in Österreich. Diese Daten stellen nur einen Teil der antimuslimischen Tathandlungen dar, da nur gemeldete Vorfälle aufgezeichnet werden können. Jedoch ergeben sie ein erstes Bild davon, was als antimuslimisch-rassistische Handlung sowohl von den Betroffenen als auch von Zeug*innen eingestuft und im Anschluss gemeldet wird.

Die Organisation ‚Dokustelle – Islamfeindlichkeit & antimuslimischer Rassismus‘ veröffentlicht seit 2015 jedes Jahr einen ‚Antimuslimischen Rassismus Report‘, in dem antimuslimische Tathandlungen in Österreich erfasst und beschrieben werden. Gemeldet werden die Fälle entweder durch Zeug*innen, von Betroffenen selbst oder über Media Monitoring. Das Ziel der Dokustelle ist, den vorherrschenden antimuslimischen Rassismus und die Islamfeindlichkeit innerhalb von Österreich mittels der aufgeschlüsselten Fallzahlen, Analysen einzelner Fälle und Beiträgen von Expert*innen sichtbar zu machen (Dokustelle (a)).



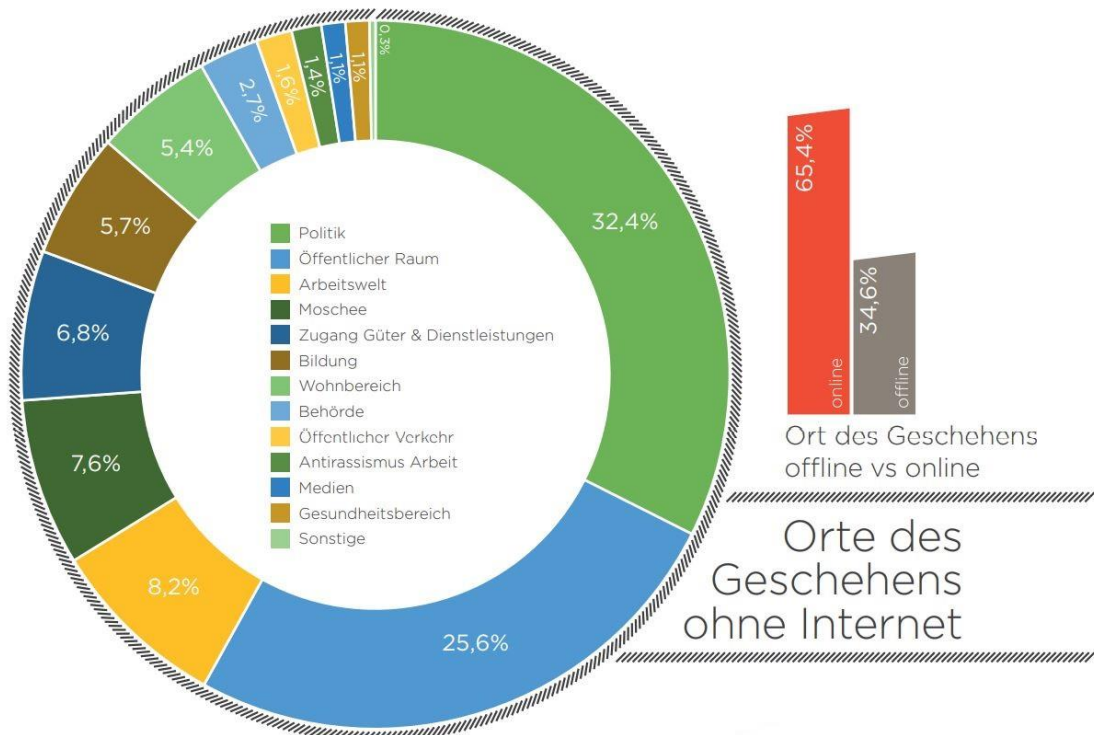
Grafik 1: Gemeldete Fälle im Jahresvergleich
Grafik mit Erlaubnis übernommen aus: Dokustelle 2022, S. 12.

In Grafik 1 sind alle bei der Dokustelle gemeldeten Fälle von antimuslimischem Rassismus in Österreich im Jahresvergleich von 2015 bis 2021 in Zahlen aufgelistet. Wie der Grafik zu entnehmen ist, stiegen die Fallzahlen seit Beginn der Aufzeichnungen exponentiell auf 1402 im Jahr 2020 an. Der Rückgang der gemeldeten Fälle im Jahr 2021 wird im Report nicht näher ausgeführt. Die Organisation Dokustelle führt den exponentiellen Anstieg der gemeldeten Fälle auf eine breitere Präsenz der Organisation selbst und deren Arbeit aber auch auf den Ausbau des Teams auf mehreren zivilgesellschaftlichen Ebenen und einer damit erweiterten Arbeitskapazität zurück. Des Weiteren sind immer intensiviertere Medienmonitorings möglich und die Zusammenarbeit mit weiteren Antidiskriminierungsstellen wird gestärkt, um einen Austausch der gemeldeten Fälle zu ermöglichen (Dokustelle 2022, S. 14f.).



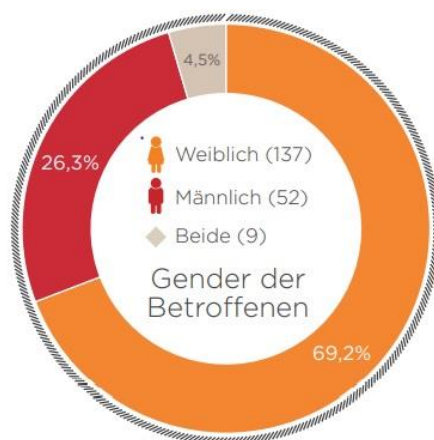
Grafik 2: Antimuslimischer Rassismus in Tathandlungen
Grafik mit Erlaubnis übernommen aus: Dokustelle 2022, S. 12.

Bei Grafik 2 sind die unterschiedlichen Arten von Tathandlungen aus dem Jahr 2021 in Prozent aufgelistet. Mit 68,3% machen Verbreitung von Hass mit Abstand den Großteil von antimuslimisch-rassistischen Tathandlungen in Österreich aus, jedenfalls wird diese Art von rassistischen Handlungen am meisten gemeldet. Dahinter liegen Verhetzung mit 10,2% und Beleidigung mit 9,1% knapp beieinander. Als nächstes folgen Ungleichbehandlungen mit 3,9%, Vandalismus mit 2,4% und Sonstige antimuslimisch-rassistische Tathandlungen. Im Anschluss sind physische Übergriffe mit 1,5%, Polizeigewalt mit ebenfalls 1,5%, (gefährliche) Drohung mit 0,7% und zuletzt ist Cyber-Mobbing mit 0,5% aufgelistet (Dokustelle 2022, S. 12).



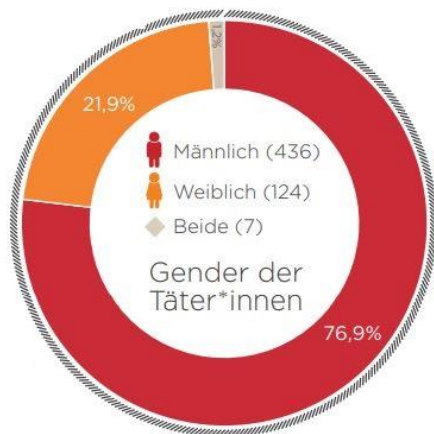
Grafik 3: Orte der antimuslimisch-rassistischen Handlungen
Grafik mit Erlaubnis übernommen aus: Dokustelle 2022, S. 13.

Grafik 3 zeigt auf, an welchen Orten und durch wen die eben aufgeschlüsselten antimuslimisch-rassistischen Tathandlungen in Prozent stattfinden. Im Jahr 2021 wurde der Großteil der Tathandlungen mit 65,5% online getätigt (Dokustelle 2022, S. 13). Seit Beginn der Aufzeichnungen 2015 steigt der Anteil der antimuslimisch-rassistischen Tathandlungen im Internet kontinuierlich an. 2018 wurden dann zum ersten Mal mehr antimuslimische Tathandlungen im Internet verübt als im öffentlichen Raum und seitdem setzt sich dieser Trend mit steigender Tendenz fort (Dokustelle 2016, S. 22; Dokustelle 2017, S. 33; Dokustelle 2018, S. 35; Dokustelle 2019, S. 31; Dokustelle 2020, S. 17; Dokustelle 2021, S. 15). Shooman (2014a) bestätigt diese anwachsende Tendenz zur Verbreitung antimuslimisch-rassistischen Gedankenguts über das Internet. Die geringen bis gänzlich fehlenden Kontrollmechanismen des Internets, die Anonymisierung der Kommunikation, würden eine „Radikalisierung von Diskursen“ (S. 34) begünstigen. Anhand dieser Gegebenheiten würde sich nach Shooman (2014a) das Internet als angeblich ‚rechtsfreier Raum‘ „als Medium für die Popularisierung ausgrenzender Ideologien“ (S. 34) anbieten. Im Jahresbericht 2021 wurde zum ersten Mal eine gesonderte Aufstellung der Orte des Geschehens online und offline getätigten. Von den 34,6% antimuslimisch-rassistischen offline getätigten Handlungen machen Handlungen im öffentlichen Raum 25,6% aus und 32,4% stammten aus der Politik. Im Bereich von 8,2% bis 2,7% sind in absteigender Reihenfolge antimuslimisch-rassistische Diskriminierungen in den Bereichen ‚Arbeitswelt‘, ‚Moschee‘, ‚Zugang zu Güter & Dienstleistungen‘, ‚Bildung‘, ‚Wohnbereich‘ und ‚Behörde‘ aufgelistet. Den Abschluss von 1,6% bis 0,3% bilden antimuslimische Tathandlungen in ‚Öffentliche Verkehrsmitteln‘, ‚Antirassismus Arbeit‘, ‚Medien‘, der ‚Gesundheitsbereich‘ und weitere Formen von antimuslimischem Rassismus summiert unter ‚Sonstige‘ (Dokustelle 2022, S. 13).



Grafik 4: Gender der Betroffenen
Grafik mit Erlaubnis übernommen aus:
Dokustelle 2022, S. 13.

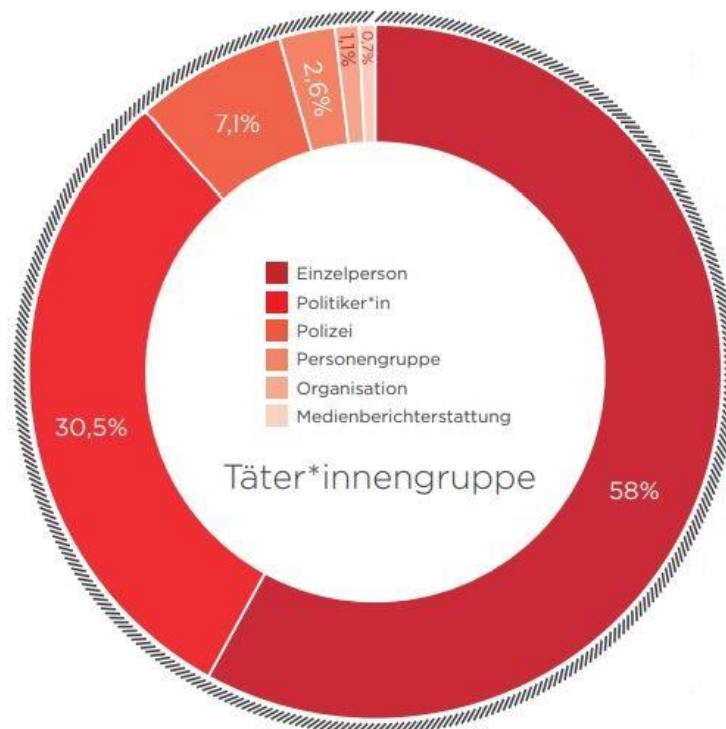
Bei Grafik 4 ist der Gendervergleich aus dem Jahr 2021 von betroffenen Personen in Prozent und Zahlen illustriert. Wie daraus zu entnehmen ist, besteht die Gruppe der von antimuslimischen Rassismus betroffenen Personen aus mehr als die Hälfte, genau 69,2% weiblichen* Personen, oder diese sind eher bereit solche Tathandlungen zu melden. Männliche* Personen sind hingegen zu 26,3% von solchen Handlungen betroffen oder melden Vorfälle von antimuslimischem Rassismus seltener. Mit 4,5% werden ‚Beide‘ Gender aufgeführt (Dokustelle 2022, S. 13).



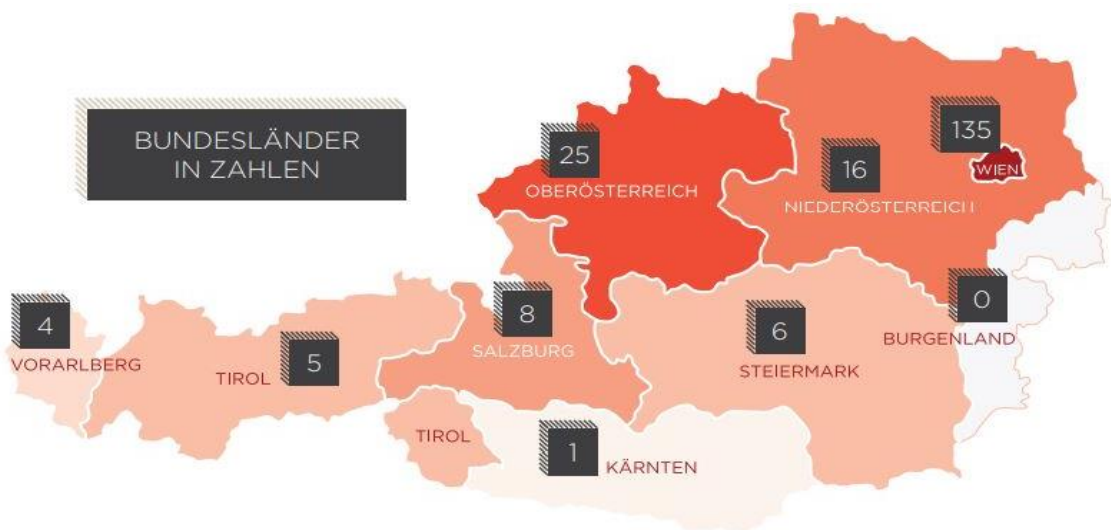
Grafik 5: Gender der Täter*innen
Grafik mit Erlaubnis übernommen aus:
Dokustelle 2022, S. 13.

Bei der Genderverteilung der Täter*innen von 2021 in Grafik 5 ist die eben aufgezeigte Dynamik in Prozent und Zahlen umgekehrt. Hier sind mehr als dreiviertel, genau 76,9% der ausübenden Personen männlich*. Als weiblich* werden nur 21,9% der Rassismus ausübenden Personen angesehen. Bei 1,2% der Fälle beteiligten sich ‚Beide‘ Gender an antimuslimisch-rassistischen Handlungen (Dokustelle 2022, S. 13).

Im Report aus 2021 ist zum ersten Mal eine Analyse der Täter*innengruppe aufgeführt, dargestellt in Prozent in Grafik 6. Der Großteil der Tathandlungen mit 58% erfolgen durch Einzelpersonen. Antimuslimisch-rassistischen Handlungen von Politiker*innen in Ausübung deren Amt folgen mit 30,5%. Nach einem größeren Abstand folgen Polizei mit 7,1% und Personengruppen mit 2,6%. Organisationen (1,1%) und Medienberichterstattungen (0,7%) schließen ab (Dokustelle 2022, S. 13, 16).



Grafik 6: Zusammensetzung der Täter*innengruppe
Grafik mit Erlaubnis übernommen aus: Dokustelle 2022, S. 13.



Grafik 7: Bundesländervergleich der Tathandlungen
 Grafik mit Erlaubnis übernommen aus: Dokustelle 2022, S. 14.

Grafik 7 zeigt einen Bundesländervergleich von Österreich im Jahr 2021 in Zahlen auf. Auf den ersten Blick ist erstens eine wesentlich geringere Gesamtzahl der Meldungen mit 200 Fallmeldungen zu bemerken. Zweitens ist das Phänomen der ‚underreporting‘ der gemeldeten Fällen in nahezu jedem Bundesland, außer in Wien mit 135 gemeldeten Fällen, zu erkennen. Unter diesem Phänomen der Unterrepräsentanz wird in diesem Modell der Umstand verstanden, wenn deutlich zu wenig antimuslimisch-rassistische Tathandlungen pro Bundesland verzeichnet werden, wenn klar ist, dass die Gesamtzahl deutlich höher ist. Die geringere Gesamtzahl der Fälle kann auf den Umstand zurückgeführt werden, dass 65,4% der gemeldeten Fälle im Internet stattfanden und somit schwer einem bestimmten Bundesland zuzuordnen waren (Dokustelle 2022, S. 14). Zusätzlich kann ‚underreporting‘ von antimuslimisch-rassistischen Tathandlungen, laut einer europäischen Studie, auf folgende Faktoren: „wenig Kenntnis über die eigenen Rechte und über Antidiskriminierungsstellen“ (Dokustelle 2021, S. 17), die Ansicht, das Melden solcher Übergriffe, würde ‚nichts bewirken‘ oder ‚wäre es nicht wert‘ zurückgeführt werden. Die Erfahrung wiederkehrender Handlungen von antimuslimischem Rassismus, das Bedürfnis, keine Schwierigkeiten zu bereiten, und auch die Angst, selbst welche zu bekommen, spielen ebenfalls eine entscheidende Rolle (Dokustelle 2021, S. 17; EU-MIDIS 2, S. 16).

Nachdem die allgemeine Situation für Betroffene von antimuslimischen Rassismus anhand einiger Fallzahlen skizziert wurde, steht im folgenden Absatz der öffentliche Diskurs in Österreich im Fokus. Dafür wird eine Analysetheorie herangezogen und im Anschluss folgen unterschiedliche Aspekte des österreichischen antimuslimisch-rassistischen öffentlichen Diskurses. Dieser ist anhand ausgewählter Wahlplakate der rechts-populistischen politischen Partei FPÖ veranschaulicht, die antimuslimisch-rassistische Diskurse aktiv vorantreibt.

Für eine Analyse von öffentlichen antimuslimischen Diskursen wird hier die ‚Moral Panic‘-Theorie nach Morgan und Poynting (2012) in Bezug auf antimuslimischen Rassismus verwendet. Sie haben die ‚Moral Panic‘-Theorie von Cohen (2002), die auf die Wahrnehmung von Rockergruppen in Großbritannien abzielte, aufgegriffen und um transnationale Aspekte erweitert. Mittels dieses Konzepts sollen gesellschaftliche Artikulationen von Sorgen und Ängsten der Bevölkerung in Form von medialen Repräsentationen, dem Entstehen eines inneren Feindbildes und sozialer Kontrolle verdeutlicht werden (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171). Die ‚Moral Panic‘-Theorie konzentriert sich auf „die Inszenierung eines internen Feindes, der die soziale Werteordnung bedrohe“ (S. 171). Cohen (2002) spricht davon, dass je nach gesellschaftlicher Entwicklung das Ziel der Anfeindungen gegen andere ausgetauscht werden kann, jedoch bleibt die Distanzierung zu dem angeblich internen Feind stetig gleich. Cohen (2002) beschreibt diese Beziehung als „>folk devil<: visible reminders of what we should not be“ (S. 2, Hervorhebung im Original) (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171). Morgan und Poynting (2012) wenden dieses Konzept auf antimuslimischen Rassismus an und finden ihn in Diskussionen über ‚fehlgeschlagenen Multikulturalismus‘, in ‚Ausweitungen staatlicher Sicherheitsapparate‘ gegen *muslimisch* Gelesene als ‚innere Feinde‘ und in ‚Ablehnungen *muslimisch* gelesener Migrant*innen‘. Diese Themen würden sich dann in Wechselwirkung zwischen der Projektion von Sorgen und Ängsten in öffentlichen Meinungen, einem konstruierten Feindbild von *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen innerhalb des eigenen Landes und unangemessenen staatlichen Eingriffen gegen eine imaginierte Gefahr im eigenen Land zeigen (S. 3) (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171).

Der Großteil der folgenden Argumente und Perspektiven antimuslimischer Diskurse kann zu den eben aufgeführten Aspekten zugeordnet werden. Sie haben das Ziel *muslimisch* Gelesene als Außenseiter*innen zu markieren und zu reproduzieren. Das erfolgt aufgrund unterschiedlicher Aspekte, die auf eine vermeintliche Zugehörigkeit zu der Religion Islam zurückzuführen seien, wodurch sie als innere Feindbilder und als Bedrohung für den Status Quo inszeniert werden.

Eines der am häufigsten verwendeten Argumente gegen *muslimisch* Gelesene ist die Annahme, ihre Religion_Kultur sei(n) mit der in Österreich „*hier heimischen*“ (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 5, Hervorhebung im Original) Religion_Kultur nicht vereinbar. Attia (2014) konkretisiert diese Abwertungsstrategie wie folgend: ‚das Eigene‘ wird als etwas präsentiert, „das einheitlich, in sich geschlossen und fortschrittlicher sei als >der Islam<“ (S. 16, Hervorhebung im Original). Dabei werden *muslimisch* Gelesene als „fremd und rückständig“ (S. 16) inszeniert. Zusätzlich verschärfend wirkt der Umstand, dass in solchen antimuslimisch-rassistischen Denkmustern „Religion, Kultur

und Nation zusammengedacht werden“ (S. 16). Dabei erfolgt eine strikte Trennung zwischen dem Konstrukt ‚Nation Österreich‘ und dem Konstrukt ‚Religion Islam‘, wodurch eine Verbindung von unterschiedlichen Religionen, Kulturen innerhalb der Nation Österreich als unmöglich erscheint. *Muslimisch* gelesene Österreicher*innen werden in solchen Diskussionen damit un_möglich und un_sichtbar gemacht (S. 16). Sowohl Shooman (2008) als auch Attia und Keskinilic (2016) verweisen darauf, dass *muslimisch* Gelesene „aufgrund der zugeschriebenen Religion als kulturell fremd und desintegriert sowie als illoyal und national bedrohlich dargestellt“ (S. 179) würden. Damit könnten Debatten über ein imaginiertes ‚Sicherheitsrisiko‘, das von dieser konstruierten Personengruppe ausgehe, und über ihr ‚Existenzrecht‘ auf österreichischem Boden angesprochen werden. Bei diesen Argumentationsketten kann die Basis von antimuslimischem Rassismus in öffentlichen Diskursen in Form von „Projektion[en] sozialer Ängste und Sorgen“ (S. 171, verändert durch Verfasserin) nach Morgan und Poynting (2012) ausgemacht werden. Shryock (2013) geht bei dieser Argumentationskette noch einen Schritt weiter und erläutert, die zugesprochene Integrationsunfähigkeit und die daraus resultierende „Verweigerung von nationaler Zugehörigkeit“ (S. 146) liege in der Verantwortung der ausgeschlossenen *muslimisch* Gelesenen. Antimuslimische Strukturen würden, laut Shryock (2013), das Konstrukt der *muslimischen Identität* als Hinderungsgrund für eine Teilnahme an einer *rein-österreichischen* Identitätskonstruktion verantwortlich machen. Damit würde die Schuld an vermeintlichen Integrationsversagen den angeblich zu integrierenden Außenseiter*innen zugeschoben und von den zur Integration zwingenden Etablierten abgeleitet werden (Attia/Keskinilic 2016, S. 179).

Ein bekanntes Beispiel in Österreich für „die Inszenierung eines internen Feindes, der die soziale Werteordnung bedrohe“ (Attia/Keskinilic 2016, S. 171), worauf die ‚Moral Panic‘-Theorie abzielt, sind in Österreich politische Slogans der Partei FPÖ. Seit über 15 Jahren stechen deren Wahlslogans und Statements mittels „Hervorhebung islamophob-populistischer Momente“ (Hafez 2009, S. 106) negativ heraus. Hafez (2009) geht nach umfassender Recherche von FPÖ-Wahlplakaten von einer Verschiebung der generellen Fremdenfeindlichkeit zu einem deutlichen antimuslimischen Rassismus aus (S. 106). Eine „Projektion sozialer Ängste und Sorgen“ (Attia/Keskinilic 2016, S. 171) erfolgt gezielt auf Wahlplakaten mit den Slogans ‚Daham statt Islam‘ (Blaschke) oder ‚Wien darf nicht Istanbul werden‘ (Demokratiezentrum Wien). Weitere Parolen wie ‚Die Islamisierung gehört gestoppt‘ (Deutschlandfunk 2017) und ‚FREMD im eigenen Land? Heimat und Werte erhalten‘ (FPÖ Leoben) suggerieren eine Bedrohung des etablierten Monopols durch einen möglichen ‚Werteverlust‘.



Abbildung 2: FPÖ-Wahlplakat ‚Die Islamisierung gehört gestoppt‘
 Quelle: Deutschlandfunk (2017).

Bei dem Slogan ‚Die Islamisierung gehört gestoppt‘ (Deutschlandfunk 2017) in Abbildung 2 wird dazu aufgerufen, die *österreichisch-christlich* geprägte Kultur von Österreich vor einer vermeintlichen Gefahr der anomischen Ansteckung des Islam zu schützen. Der Begriff ‚Islamisierung‘ wird als zu stoppen geltende Gefahr inszeniert. Eine strikte

Trennung zwischen der ‚Nation Österreich‘ und der ‚Religion Islam‘ wird dabei gefordert. Dies stimmt mit den Aussagen von Attia (2014) zuvor überein (S. 16). Damit wird die Angst der Etablierten vor dem vermeintlichen Status- und Machtverlust durch eine Etablierung der Außenseiter*innen-Kultur gezielt vergrößert. Es wird ein Bereich angesprochen, in dem Etablierte durch die Anwesenheit von Außenseiter*innen gefährdet sehen: die monopolisierte Machtposition in allen wichtigen Instanzen (Elias/Scotson 2017, S. 56; Baumgart/Eichener 1997, S. 136).



Abbildung 3: FPÖ-Wahlplakat ‚FREMD im eigenen Land? Heimat und Werte erhalten‘
 Quelle: FPÖ Leoben.

Anders als in dem vorherigen Plakat wird in Abbildung 3 mit dem Spruch ‚FREMD im eigenen Land? Heimat und Werte erhalten‘ (FPÖ Leoben) nicht direkt auf christliche Werte hingewiesen, jedoch wird von einem gemeinsamen Wertekonsens

ausgegangen. Die Frage ‚FREMD im eigenen Land?‘ möchte den lesenden Personen vermitteln, sie seien nun Teil einer Minderheit oder der neuen Außenseiter*innen-Gruppe zugehörig. Attia und Keskinilic (2016) haben bereits erläutert, dass Personen, die nicht dem ‚*österreichischen* Schema‘ entsprechen, ‚aufgrund der zugeschriebenen Religion als kulturell fremd‘ (S. 179) angesehen werden; auf eine solche falsch prognostizierte ‚fremde‘ Präsenz wird abgezielt. Des Weiteren wird prognostiziert ‚Heimat und Werte‘ würden verloren gehen, wenn sie nicht aktiv ‚erhalten‘ würden. Wie ‚Heimat und Werte‘ definiert sind, wird offengelassen und bleibt damit un_sichtbar, was den Thesen von Eggers (2005) und Velho (2016) dahingehend entspricht, dass ‚das Eigene‘ unmarkiert und undefiniert bleibt (Eggers 2005, S. 57; Velho 2016, S. 81ff.). Dieses Szenario der zum eigenen Nachteil veränderten Machtbalance soll Unbehagen durch den möglichen Status- und Monopolverlust erzeugen und gegen Personen, die als ‚fremd‘ dargestellt werden, polarisieren (Elias/Scotson 2017, S. 56; Baumgart/Eichener 1997, S. 136).

Dieses gesellschaftlich verbreitete ‚Wissen‘ über die Religion Islam, eine *muslimische* Kultur und *muslimisch* gelesene Personen, bestehend aus negativen Attributen und Vorurteilen, wurde bereits zur Genüge erläutert. Es würde nach Ansicht von Attia (2014) gesellschaftliche Probleme mit vermeintlich *muslimischen* Personen begründen und eine imaginierte Trennung zwischen *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen und *christlich-säkularisierten* Etablierten in Österreich hervorheben und re_produzieren (S. 14). Mittels dieses konstruierten und durch rassistische Ansichten gespeisten ‚Wissens über Muslim*innen‘ werden Erziehungs- und Zivilisierungsdiskurse über Migrant*innen aber auch über in Österreich ansässige *muslimisch* gelesene Personen angetrieben (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 7). Bevor Personen erzogen und integriert werden könnten, müsste aber noch zwischen ‚fundamentalistischem‘ und ‚gemäßigtem‘ Islam differenziert werden, erläutert Attia (2009) „um ersteren zu bekämpfen und letzteren zu integrieren“ (S. 7). Die Trennlinie zwischen diesen beiden Gruppen, deren Konstruktion und Definition die Etablierten-Gruppe übernimmt, legt ebenfalls diese Gruppe fest, basierend auf einer eurozentristischen-antimuslimisch-rassistischen Auffassung des Islams als Religion. Der als ‚gemäßigt‘ geltende Islam wäre integrationsfähig und müsste *westliche* Werte „bereichern oder zumindest nicht stören“ (S. 7). Die Aussage: „Wenn sie schon bei >uns< leben wollten, müssten sie sich wenigstens anpassen“ (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 7, Hervorhebung im Original) ist ein gängiges Argument, das als ‚neutral‘ aufgefasst wird, obwohl es sich eindeutigen antimuslimisch-rassistischen Ansichten bedient.



Abbildung 4: FPÖ-Wahlplakat ‚Unsere Hausordnung. So funktioniert Integration‘
Quelle: Der Standard (2015).

Ein Beispiel, das diese migrationsfeindliche Rhetorik in Österreich unterstreicht, ist Abbildung 4 mit der Überschrift: ‚Unsere Hausordnung. So funktioniert Integration‘ (Der Standard 2015). Die folgenden Aspekte, die auf ein Post-It geschrieben wurden, erwecken den Anschein einer einfachen To-Do-Liste, als wäre der Prozess der Integration das reine Abarbeiten einer Liste und nicht ein monate- bis jahrelanger Sozialprozess. Zusätzlich wird mittels dieser Liste deutlich gemacht, was aus

eurozentristischer Sicht Integration in Österreich ausmache. Die Zusätze ‚Unsere Hausordnung‘ und ‚Unser Land. Unsere Regeln‘ unterstreichen die Vormachtstellung der als etabliert geltenden *österreichisch* gelesenen Personen, die keine Integrations-Liste abzarbeiten haben. Dieses Wahlplakat kann als ein Paradebeispiel für das schon angeführte Zitat von Attia, Häusler und Shooman (2014) angesehen werden: „Wenn sie

schon bei >uns< leben wollten, müssten sie sich wenigstens anpassen“ (S. 7, Hervorhebung im Original). Der Aufruf zur Integration ist auch in der Studie von Elias und Scotson (2017) zu finden. Die ‚Regeln und Werte der Außenseiter*innen‘ würden von der Etablierten-Gruppe als solche nicht anerkannt und es wird verlangt, sich an die Standards der Etablierten anzupassen (S. 9). Die Annahme, *muslimisch* Gelesene würden nicht die gleichen Werte und Gesetze wie *nicht-muslimisch* Gelesene aus Österreich teilen, ist ein essenzieller Bestandteil antimuslimischen-rassistischen Wissens eurozentristischer Diskurse. Elias und Scotson (2017) haben bereits ausgeführt, dass Bestrebungen der Anpassung der Außenseiter*innen von Seiten der Etablierten häufig abgesprochen oder ignoriert werden. Würde diese Integrations-Liste angeblich gar nicht oder nicht ausreichend abgearbeitet werden, würde das als Regelverstoß gewertet und sanktioniert werden (S. 18, 20, 22) (Baumgart/Eichener 1997, S. 138). Diese Dynamik führt zu dem nächsten Wahlplakat der FPÖ.



Abbildung 5: FPÖ-Wahlplakat ‚Asylbetrug heißt Heimatflug‘
Quelle: Szene 1.

Zusätzlich zu der Migrations-Integrations-Thematik, die das Plakat zuvor eröffnet hat, kommt in Abbildung 5 ‚Asylbetrug heißt Heimatflug‘ (Szene 1) noch eine vorsätzlich kriminelle Komponente dazu. Wie ausreichend dargestellt wurde, werden Außenseiter*innen und in diesem Fall Personen, die um Asyl in Österreich ansuchen, als gesetzlos dargestellt. Hier wird explizit die Ausnützung des österreichischen Asylrechtes vorgeworfen und die Ausweisung aus Österreich in die ‚Heimat‘ als logische Konsequenz dieses Regelverstoßes angedeutet. Eine nicht ausreichende oder nur als ‚nicht-ausreichend‘ erachtete Integrationsleistung wird als Verstoß gegen *österreichische* Moralansprüche bewertet und als Konsequenz

wird das Existenzrecht auf österreichischem Boden abgesprochen (Baumgart/Eichener 1997, S. 138; Attia/Keskinkilic 2016, S. 171; Elias/Scotson 2017, S. 18, 20, 22).

Als weitere Beispiele für ‚Ablehnungen *muslimisch* gelesener Migrant*innen‘ nach Morgan und Poynting (2012) sind Übergriffe auf geflüchtete Personen und Flüchtlingseinrichtungen aufgeführt (S. 3) (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171). Die Organisation ZARA – Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit hat in ihren Rassismus-Reporten im Zeitraum 2015 bis 2018 immer wieder solche Vorfälle aus ganz Österreich aufgelistet und dargestellt (ZARA 2016; ZARA 2017; ZARA 2018; ZARA 2019). Am häufigsten wurden Sachbeschädigungen und Vandalismus an Gebäuden, in denen geflüchtete und um Asyl ansuchende Personen leben, aufgelistet. Im Jahr 2015 wurde eine Unterkunft mit Steinen und Böllern beworfen und 2016 wurde eine Asylunterkunft vorsätzlich in Brand gesteckt. Bei einer weiteren Einrichtung wurde online ein Aufruf zu

einem Brandanschlag entdeckt (ZARA 2016, S. 15; ZARA 2017, S. 17, 21). 2015 wurde mit einer Softgun auf eine Gruppe von Bewohner*innen einer Asylunterkunft geschossen und dabei sieben Personen verletzt. Im Jahr 2017 ging der Grad der Gewaltbereitschaft sogar so weit, dass mit einer Schusswaffe auf die Eingangstür eines Asylheimes geschossen wurde (ZARA 2016, S. 16; ZARA 2018, S. 16). Aber auch verhältnismäßig mildere Vorfälle von antimuslimischem Rassismus gegenüber Immigrierten wie Hakenkreuz-Beschmierungen oder rassistische Parolen in Form eines Plakats auf einem Asylheim wurden vermeldet (ZARA 2018, S. 31; ZARA 2019, S. 38). Alle diese Vorkommnisse sind Belege für eine stark verbreitete Ablehnung *muslimisch* gelesener Migrant*innen in Österreich (Morgan/Poynting 2012, S. 3; Attia/Keskinkilic 2016, S. 171).

Zu dem Bereich, der als ‚fundamentaler Islam‘ betitelt wird, zählt Attia (2014) „Debatten zu >Ehrenmord< und >Zwangsehe<“ (S. 27, Hervorhebung im Original) sowie „häusliche, sexualisierte und patriarchale Gewalt“ (S. 27). Sie werden in der öffentlichen Meinung der Etablierten als ‚*islamische* Werte und Normen‘ betrachtet und aus einer vermeintlich emanzipierten, demokratischen und toleranten *österreichischen* Kultur ausgespart. Jedoch verweist Attia (2009) darauf, dass „patriarchale und sexistische [...] Gewalt befürwortende Normen, Werte und Praktiken“ (S. 7) sowohl in den unterschiedlichsten Religionen als auch in der christlichen, und in säkularisierten Kontexten strukturell zu finden sind. Jedoch werden Gewalttaten, bei denen kein vermeintlicher Bezug zu der Religion Islam oder keine Personen mit einem angenommenen *muslimischen* und/oder *migrantischen* Hintergrund extra betont werden können, sondern bei denen alle beteiligten Personen der Etablierten-Gruppe angehören, als ‚tragischen Einzelfall‘ medial aufbereitet. Erklärungsstrategien greifen auf Begrifflichkeiten und Themenbereiche wie „Beziehungskrisen, Elternversagen, Überforderung und anderen Ursachen“ (Attia 2014, S. 28) zurück. Dabei werden gewaltbereite, patriarchale und misogyne Gesellschaftsstrukturen aus diesem Diskurs gänzlich ausgeklammert. Hat jedoch die Person, die die zu verurteilende Tat ausgeübt hat, in irgendeiner erdenklichen Weise familiäre Verbindungen in Länder, die außerhalb des Westens Europas liegen oder wird nach den erläuterten Vorurteilen als *muslimisch* gelesen, wird dieser Umstand zum Dreh- und Angelpunkt der medialen Aufbereitung des Falles. Diese antimuslimisch-rassistische Praxis wird ebenfalls angewendet, wenn das Opfer, in das eben genannte Schema fällt. Attia (2014) führt diesen Gedanken weiter aus:

„Selbst nach offen antimuslimisch begründeter Gewalt wird über die Religion und Kultur der Opfer diskutiert. Es wird nach ihrer Mit-/Schuld gesucht, man wirft ihnen >Integrationsverweigerung< vor, die religiös-kulturelle Differenz wird als Ursache identifiziert“ (S. 11, Hervorhebung im Original).

Die vermeintliche religiöse_kulturelle Identität der Täter*in aber auch der Opfer wird zum entscheidenden Faktor der Tat gemacht und auf mangelhafte und verweigernde Integration in eine ‚friedvolle und tolerante‘ *österreichische* Leitkultur zurückgeführt (S. 11).

Ein Thema, das in antimuslimisch-rassistischen Diskursen von diskriminierenden Etablierten gerne aufgegriffen wird, ist der vermeintliche ‚Kopftuchzwang‘, dem *muslimisch* gelesene Frauen* unterliegen würden. In dieser Debatte wird eurozentristisches ‚Wissen‘ über das religiöse Symbol des Kopftuches für weibliche* Personen sichtbar, in der Darstellung des Kopftuches als ein von *muslimisch* gelesenen Männern* aufgezwungenes Unterdrückungselement. Die Möglichkeit, dass eine Person sich freiwillig für dieses religiöse Symbol am eigenen Körper entscheiden könnte, wird komplett ausgespart und diese Personen werden unsichtbar gemacht. Die folgende



Abbildung 6: FPÖ-Wahlplakat ‚WIR schützen freie FRAUEN. Die SPÖ den Kopftuchzwang‘

Quelle: NÖN (2010).

Abbildung 6 greift diese antimuslimische Strategie innerhalb eines Wahlplakates der FPÖ auf. Der Wahlspruch lautet ‚WIR schützen freie FRAUEN. Die SPÖ den Kopftuchzwang‘ (NÖN 2010). Der Hidschab wird als Symbol für ein angeblich anomisches, unmoralisches und unterdrückendes Verhalten *muslimisch* gelesener Männer* instrumentalisiert. Mittels dieser Strategie wird suggeriert, dass ‚freie‘

Frauen* keine Kopftücher tragen würden und Frauen* mit Kopftüchern nicht frei seien. Hier kann auf die

Aussagen von Attia (2014) verwiesen werden, wo die

Religion und in diesem speziellen Fall das religiöse Kopftuch, zu dem Symbol der Außenseiter*innen und mit Werten wie ‚sexualisierter und patriarchaler Gewalt‘ gleichgesetzt wird, welche zugleich ausgeschlossen werden, wenn eine Frau* kein Kopftuch trägt (S. 27). Des Weiteren kommt hier eine Komponente des Schutzes hinzu, denn es wird das Bild erzeugt, dass Frauen* vor patriarchalen Zwängen geschützt werden müssten. Mit der Hervorhebung des >Wir< wird die angeblich moralisch ‚hochwertige‘ und ‚tolerante‘ Einstellung der Etablierten unterstrichen, und sexistische und patriarchale Ansätze aus der *österreichischen, nicht-muslimisch* gelesenen Etablierten-Gruppe ausgeklammert und Unterdrückung von Frauen* als reines Problem der Außenseiter*innen dargestellt (S. 14, 27). Bei der ‚Moral Panic‘-Theorie bei Morgan und Poynting (2012) würde dieses Beispiel unter das Thema ‚fehlgeschlagener Multikulturalismus‘ fallen, da angeblich keine Anpassung an „demokratische und emanzipierte Werte stattfand“ (S. 3).

Am 9. November 2020 wurde österreichweit mit 930 Polizist*innen eine groß angelegte Durchsuchungsaktion namens ‚Operation Luxor‘ gegen 70 beschuldigte Personen, Vereine und Unternehmen durchgeführt. Die nächtlichen Hausdurchsuchungen in 60 Fällen sind eines der aktuellen Beispiele für die „Unangemessenheit staatlicher Eingriffe gegen die imaginierte Gefahr“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171), von der Morgan und Poynting (2012) sprechen. In diesem Fall ging es um, Personen die vermutlich der Gruppe ‚Muslimbruderschaft‘ angehören würden (Steiermark ORF 14.11.2021; Kurier 28.12.2021). Als Ziel dieser Operation wurden die Unterbindung der „Bildung einer Terrororganisation“ (Kurier 28.12.2021) in Österreich und der „Verdacht der Terrorfinanzierung“ (Kurier 28.12.2021) genannt und elektronische Geräte (Handys und Computer), Datenträger, Dokumente, Bargeld sichergestellt, Konten von Privatpersonen, Vereinen und religiösen Einrichtungen eingefroren und 30 Personen für weitere Vernehmungen festgenommen (Steiermark ORF 14.11.2021). In der weiteren medialen Berichterstattung wurden die betroffenen Personen und Institutionen der Razzia „als radikal, extremistisch und als eine Gefahr für die Sicherheit des Staates beschrieben“ (Dokustelle 2020, S. 32). Das erfolgte obwohl die Gefährdung, die von den Betroffenen ausgehen würde, vor der Durchführung der Operation nicht ausreichend bewiesen werden konnte. Die Rechtswidrigkeit dieser Operation haben Gerichtsverfahren am Oberlandesgericht Graz nach Klagen einiger Betroffenen als bestätigt erwiesen. Die Ansätze und Beweislage der ermittelnden Einheiten dieser Untersuchungen in über 70 Fällen würden laut der Gerichtsentscheidung auf „Mutmaßungen und Spekulationen“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung 4.8.2021) beruhen und keinen konkreten Tatverdacht bestätigen. Angehörige muslimischer Gruppen standen in diesem Beispiel unter Generalverdacht, eine ‚innere Gefahr‘ für die österreichische Nation und Sicherheit darzustellen, und waren daher Betroffene unangemessener staatlicher Eingriffe in die persönliche Sicherheit (Morgan/Poynting 2012, S. 3; Attia/Keskinkilic 2016, S. 171).

Als letzten Bestandteil antimuslimisch-rassistischer Diskriminierung der ‚Moral Panic‘-Theorie orten Morgan und Poynting (2012) eine „Ausweitung staatlicher Sicherheitsapparate“ (Attia/Keskinkilic 2016, S. 171) gegen Muslim*innen als ‚innere Feinde‘. Das neue ‚Anti-Terror-Paket‘, das am 7. Juli 2021 von Seiten der österreichischen Regierung präsentiert wurde, kann als solches eingestuft werden. Dieses Paket umfasst Neuerungen in Bezug zur „Präventivhaft für (vermeintliche) terroristische Straftäter*innen, elektronischer Überwachung von so genannten Gefährder*innen“ (Krieger 2020, S. 33), die „Aberkennung der österreichischen Staatsbürger*innenschaft“ (S. 33) und der erleichterten Inhaftierung von Straftäter*innen. Ziel dieses Anti-Terror-Paketes soll die Eindämmung des ‚religiös

motivierten politischen Extremismus‘ sein, pauschal in der Öffentlichkeit als ‚politischer Islam‘ bekannt. Krieger (2020) verweist darauf, dass dieses Gesetz „langjährige islamophobe Diskurse in Gesetzesform gießt, sowie die erfolgten Hausdurchsuchungen, anhand derer die politische Stoßrichtung der Verfolgung durch Staatsapparate durchexerziert“ (S. 33) wurde, legitimiert und weitere Ausweitungen staatlicher Sicherheitsapparate gegen *muslimisch* gelesene Personen, Gruppen und Organisationen ermöglicht (Morgan/Poynting 2012, S. 3; Attia/Keskinkilic 2016, S. 171).

Die Theorien, Erkenntnisse und Analysen der gesellschaftlichen Gegebenheiten in Österreich, die in diesem Kapitel zusammengetragen wurden, tragen zur Beantwortung beider Forschungsfragen bei:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?
- (2) Wie wird antimuslimischer Rassismus aus der Perspektive von Betroffenen erlebt?

Einerseits liefern sie Erkenntnisse über Abgrenzungsstrategien der Etablierten in Österreich gegenüber *muslimisch* gelesene Außenseiter*innen, die an den Diskriminierungsstrategien abgelesen werden können. Zusätzlich geben sie Aufschluss darüber, mit welchen diskriminierenden Strukturen und antimuslimisch-rassistischen Denkstrukturen *muslimisch* gelesene Außenseiter*innen im Alltag in Österreich konfrontiert werden, obwohl die aufgeführten Beispiele nur eine begrenzte Auswahl darstellen. Die Definitionen und Ansichten von Rassismus im ersten Unterkapitel ‚Verständnisse von Rassismen‘ lieferten den benötigten theoretischen Rahmen, um die folgenden antimuslimisch-rassistischen Strukturen einzuordnen. Diese Formen von kulturalisierenden Rassismen wurden anhand sich ergänzender Konzepte, machtdifferenzierender gesellschaftlicher Ebenen nach Eggers (2005) und ausgewählter Beispiele für diese Formen von Rassismen in Österreich dargestellt. Die unterschiedlichen Exemplare, statistische Daten der Dokustelle (2021), die Anwendung der ‚Moral Panic‘-Theorie von Morgan und Poynting (2012) und eine Analyse von FPÖ-Wahlplakaten haben ein Mosaik von verschiedensten Aspekten strukturellen, antimuslimischen Rassismus in Österreich ergeben, das zwar unvollständig ist, jedoch durch die Befragungen von Personen, die davon betroffen sind, weiter ergänzt wird.

5. METHODISCHES DESIGN – REFLEXIVE GROUNDED THEORY

In diesem Kapitel wird das methodische Forschungsdesign als Prozess der qualitativen Datenerhebung in alle einzelne Schritten aufgeschlüsselt. Zu Beginn wird ein Einblick in die methodischen Konzepte, die reflexive Grounded Theory und das qualitative Leitfadeninterview gegeben. Im Anschluss daran wird auf die Rolle der forschenden Person eingegangen. Danach folgen die unterschiedlichen Themenbereiche, die in den Interviews angesprochen werden und damit verbunden der Aufbau des Leitfadens. Nachfolgend werden die unterschiedlichen Ansätze der Kontaktaufnahme erklärt. In welcher Art und Weise Daten aus den Interviews gesammelt und wie sie aufbereitet werden, wird als nächstes erläutert. Anschließend sind die Auswertungsmethode und der deren Ablauf dargestellt. Abschließend werden die wichtigsten Gütekriterien für diese Form der Forschung und sich daraus ergebende ethische Fragen angeführt.

5.1. THEORETISCHES KONZEPT UND ABLAUF

Die Grounded Theory-Methode wurde von Glaser und Strauss (2005) in den 1960er-Jahren entwickelt. Sie gehört zu den qualitativen sozialwissenschaftlichen Methoden, bei der nach Breuer, Muckel und Dieris (2019), der Schwerpunkt auf „lebensweltlichen Phänomenen“ (S. 2) wie „Ereignissen und Handlungen in einem sozialen Feld“ (S. 2) liegt, „in denen *Sie und ich* Beteiligte [...] sind oder sein könnten“ (S. 7, Hervorhebung im Original). Laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) läuft die Erkenntnisarbeit bei der Grounded Theory auf „Verstehen, Sinnverleihen, Interpretieren und Fokussierung von Einzelfällen, Be-/Deutungsstrukturen, Handlungs-, Ablaufmustern“ (S. 2) hinaus und die Ergebnisse in Form von qualitativen Daten würden „produziert, registriert, konserviert, dokumentiert, verschriftlicht, transkribiert sowie mit Hilfe von Regelsystemen interpretiert bzw. kodiert“ (S. 2) werden. Als Fokus dieser Methode beschreiben Breuer, Muckel und Dieris (2019) ‚alltagsweltliche Zusammenhänge‘ bei denen Daten in Form von ‚empirischen Phänomenen‘ herausgearbeitet werden. Für dieses Forschungsprojekt werden die Daten mittels ‚Interviewgesprächen mit Feldmitgliedern‘ generiert (S. 7). Ziel der Grounded Theory-Methodik ist es eine ‚theoretische Sättigung‘ des Materials, wie es Glaser und Strauss (2005) benannt haben, in Form „belastbare[r] Aussagensysteme zur Aufschlüsselung sozialer Felder mit Verallgemeinerungsanspruch herauszuarbeiten“ (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 3, verändert durch Verfasserin) (Glaser/Strauss 2005, S. 34, 69). Der Forschungsstil orientiert sich an der Methode der ‚reflexiven Grounded Theory‘ von Breuer, Muckel und Dieris (2019), die im Unterschied zur Grounded Theory von Glaser und Strauss die aktive Rolle der Forschungsperson betont und in der die Ansicht vertreten wird, dass „nichts ohne die aktive Rolle des Forschungssubjekts“ (S. 9) geschehe und die Konzepte sich „nicht selbstaktiv aus den Daten“ (S. 9) ergäben,

sondern aktiv, mehr oder weniger bewusst, aus den Ergebnissen geschlossen würden. Entgegen der gängigen Forschungslogik der Grounded Theory die in der Regel ‚theoriegenerierend‘ angewendet wird, wird hier einer ‚theorieprüfenden‘ Forschungslogik nachgegangen, da keine neue Theorie bewiesen, sondern eine bestehende nachgewiesen werden soll (S. 2).

Die Daten werden in der Regel durch Kommunikation mit Mitgliedern aus dem entsprechenden sozialen Feld in Form von Teilnahme, Beobachtungen oder Gesprächen generiert (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 7). Als ‚Art der Daten‘ wurden für dieses Forschungsprojekt qualitative Interviewgespräche mit Personen, die antimuslimischen Alltagsrassismus in Österreich erlebt haben, ausgewählt. Die Interviews zielen darauf ab, ‚selbstreflexive Auskünfte‘ von Personen zu erhalten, die nach einem spezifischen Forschungsinteresses gezielt ausgesucht wurden (S. 2, 236). Froschauer und Lueger (2003) beschreiben die folgenden Punkte als Teil der „Grundlagen qualitativer Forschungsgespräche“ (S. 15). Für sie stehen folgende Fragen im Zentrum der qualitativen Erhebung durch Interviews mit Feldmitgliedern; Was erachten diese Personen als relevant, was zeichnet ihre Lebenswelt aus und wie nehmen sie diese wahr? Diese Fragen ermöglichen es der forschenden Person, „aus der Perspektive der befragten Person heraus den für sie bedeutsamen Kontext zu untersuchen“ (S. 16). Sowohl Schütz und Luckmann (1979) als auch Froschauer und Lueger (2003) sind der Ansicht, dass befragte Personen innerhalb ihrer Lebenswelt, die untersucht wird, als Expert*innenpersonen angesehen werden sollen. Sie greifen auf einen persönlich angeeigneten lebensweltlichen Wissensvorrat zu; Ziel des qualitativen Interviews ist es, diesen für die Forschungsperson zugänglich zu machen (Schütz/Luckmann 1979, S. 133ff.; Froschauer/Lueger 2003, S. 36). Die Interviews werden mit Einzelpersonen geführt, damit die rein persönlichen Ansichten ohne Einwirkungen durch andere Interviewpersonen geäußert werden können. Die Fragestruktur orientiert sich grob an den Themenbausteinen des Leitfadens, lässt jedoch genug Spielraum, um auf die Themen der Interviewperson einzugehen (Froschauer/Lueger 2003, S. 35). Froschauer und Lueger (2003) sehen den Zweck bei Fragetechniken in Interviews dahingehend mittels gezielter Fragen:

„Erzählungen über Erlebtes anzuregen und dadurch einen Zugang zu ansonsten nicht beobachtbaren Ereignissen und deren retrospektive Deutungen zu schaffen. Damit sollen bedeutungsrelevante Daten erhoben werden, die Hinweise auf sozial konstituierte gesellschaftliche Sozialstrukturen aus der Perspektive der Handelnden geben“ (S. 75).

Eine kleine Anzahl von Interviews bezeichnen Breuer, Muckel und Dieris (2019) als ‚charakteristisch‘ für diese Methode, da versucht wird, „aus wenigen aber intensiv explorierten Fällen eine Vielzahl theoretischer Funken zu schlagen, konzeptuelle Ideen und Zusammenhangs-Annahmen zu generieren“ (S. 8). Ein weiteres essenzielles Merkmal der Grounded Theory-Methode ist das ‚theoretische Sampling‘, wie es Glaser und Strauss (2005) eingeführt haben. Darunter verstehen sie „den auf die Generierung von Theorien zielenden Prozess der Datenerhebung“ (S. 53) flexibel und parallel zum Kodieren und Analysieren der bereits erhobenen Daten, was „darüber entscheidet, welche Daten als nächstes erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind“ (S. 53). Dieses sich zum nächsten Untersuchungsschritt ‚Hangeln‘, wie Breuer, Muckel und Dieris (2019) es bezeichnen, erfolgt hier nur bedingt, da zwar nicht jeder Untersuchungsschritt vorausgeplant wurde, jedoch erfolgt nicht jedes Interview erst nach der Analyse des vorherigen. Im Anschluss an die Erhebung und die Untersuchung der Interviewaufzeichnungen werden die Fälle und die daraus entstandenen Konzepte miteinander verglichen. Dabei werden Hypothesen über mögliche Verbindungen und Gesetzmäßigkeiten angestellt (S. 8) (Glaser/Strauss 2005, S. 55). Breuer, Muckel und Dieris (2019) bezeichnen dieses „Vor und Zurück in der Schrittabfolge des Forschungsprozesses“ (S. 9) zwischen Anpassung und Neu-Orientierung als Bedingung für eine „*Fokussierung bzw. Spezifizierung des Themas*“ (S. 9, Hervorhebung im Original).

Wie bereits erwähnt betonen Breuer, Muckel und Dieris (2019) die aktive und teilnehmende Rolle der Forschungsperson, die sich während der Forschung in einem Prozessgeschehen befindet, das von der ersten Kontaktaufnahme über das Aushandeln der Untersuchungsbedingungen bis zur Mitteilung der Forschungsergebnisse reicht (S. 219). Für die Verwendung von geplanten Interviews mit Feldmitgliedern muss die eigene Rolle der forschenden Person „*offen gelegt und transparent*“ (S. 222, Hervorhebung im Original) kommuniziert werden. Dieses Prozessgeschehen im Untersuchungsfeld ist, ihnen zufolge von Positionierungen geprägt:

„Als Forschende positioniere ich mich, und ich werde positioniert. Ich beobachte und werde beobachtet. Die Feldmitglieder nehmen mir gegenüber eine komplementäre oder symmetrische Rolle ein“ (S. 222).

Wie bereits zu Beginn klargestellt wurde, nehme ich eine contra_muslimisch-rassistische Position ein, jedoch forsche ich zu anti-muslimischen Erfahrungen und die Ergebnisse dieser Forschung sollen die Sichtweisen und Erlebnisse von Personen, die aus anti-muslimisch-rassistischen Positionieren heraus sprechen, widerspiegeln. Damit orientiere ich mich an der Forderung von Spivak (1994) in meiner privilegierten Position

nicht *über* die Subalternen, in dieser Feldstudie *muslimisch* gelesene Personen in Österreich, zu sprechen. Spivak plädiert ebenfalls dafür, die Subalternen nicht einfach nur „für sich selbst sprechen zu lassen“ (Kerner 2015, S. 136), sondern empfiehlt, „zu lernen [zu] versuchen, zu dem historisch zum Verstummen gebrachten Subjekt [...] zu sprechen“ (S. 136, Hervorhebung im Original) (Spivak 1994, S. 91; Spivak 2008, S. 75). Kerner (2015) fasst den ‚Ausweg‘, auf den Spivak abzielt, wie folgend zusammen:

„Wenn es einen Ausweg gibt, liegt der also im Versuch ernsthafter Dialoge, die jedoch ohne ein >Verlernen< hierarchisierender Denkmuster seitens derer, die durch solche Muster zunächst einmal privilegiert werden, nicht zu erwarten sind“ (S. 136, Hervorhebung im Original).

Dieses „>Verlernen< hierarchisierender Denkmuster“ (S. 136, Hervorhebung im Original) liegt in der Überwindung dessen, und ist somit der Zustand, in dem historisch zu nicht-gehörten Subalternen gemachte Personen, antihierarchisch und frei sprechen und gehört werden (Spivak 1994, S. 91; Spivak 2008, S. 75). Diesen Zustand herzustellen, beginnt mit der Bewusstmachung der eigenen privilegierten Position und vollzieht sich über ein respektvolles, wertschätzendes Miteinander und die Bereitschaft der privilegierten Person, zu der subalternen zu sprechen, zuzuhören und das Gegenüber als gleichwertige Gesprächsperson anzunehmen.

5.2. LEITFADEN UND THEMENBEREICHE

Um innerhalb der Interviewgespräche zu den für die Forschung relevanten Themen zu gelangen und die lebensweltlichen Ansichten der Interviewpersonen offenzulegen, empfehlen Froschauer und Lueger (2003) und Helfferich (2011) der forschenden Person, die Gesprächssteuerung in Form eines Fragenkatalogs selbst vorzunehmen. Damit können Interviewsituationen strukturiert und geleitet werden (Froschauer/Lueger 2003, S. 34; Helfferich 2011, S. 179). Helfferich (2011) legt den Gebrauch von leitfadengestützten Interviews nahe:

„wenn einerseits subjektive Theorien und Formen des Alltagswissens zu rekonstruieren sind und so maximale Offenheit gewährleistet sein soll, und wenn andererseits von den Interviewenden Themen eingeführt werden sollen und so den offenen Erzählraum strukturierend eingegriffen werden soll“ (S. 179).

Dabei soll die folgende Maxime angewendet werden: „So offen und flexibel – mit der Generierung monologischer Passagen – wie möglich. So strukturiert wie aufgrund des Forschungsinteresses notwendig“ (S. 181). Geleitet von diesen Überlegungen zur

Struktur des Leitfadens wurden acht Themenblöcke ausgearbeitet, die immer mit einer offen gestalteten Erzählaufforderung beginnen und die mit einem ‚flexibel handhabbaren Nachfragereservoir‘, wie es Helfferich (2011) bezeichnet, vertieft werden können (S. 181) (Froschauer/Lueger 2003, S. 76f.).

Froschauer und Lueger (2003) haben zur erleichterten Ausarbeitung von Folgefragen einen Hilfsraster ausgearbeitet, der in acht Kategorien untergliedert ist (S. 77f.). Bei der ersten Kategorie werden ‚sachliche Aspekte‘ und Verbindungen thematisiert. Bei Fragen zu ‚sozialen Beziehungen‘ werden Beziehungen zwischen unterschiedlichen Akteur*innen in deren sozialen System und auch außerhalb dessen beleuchtet. Bei den Fragen bezüglich ‚zeitlicher Aspekte‘ können Zeitabschnitte und Entwicklungsgeschichten von Phänomenen beleuchtet werden (S. 77). Auf diese drei unterschiedlichen Aspekte können die folgenden fünf Arten von Phänomenen untersucht werden. Bei Fragen zu Fakten und Ereignissen werden „Beispiele und Konkretisierungen“ (S. 78) angesprochen. Nach ‚Zusammenhängen‘ wird gefragt, wenn Korrelationen zwischen Denkweisen und Sachverhalten hergestellt werden sollen. Fragen nach ‚Funktionen‘ zielen auf den Erhaltungszweck von Phänomenen ab. Bei Fragen zu ‚Meinungen und Interpretationen‘ sollen Vorstellungsmodelle der befragten Personen „über das untersuchte soziale System“ (S. 78) dargestellt werden. ‚Hypothetische Fragen‘ sollen Handlungsalternativen und alternative Situationen beleuchten (S. 78). Nach dieser Vorlage von Froschauer und Lueger (2003) wurden die Folgefragen zu den jeweiligen Erzählaufforderungen in einem Raster geordnet und sind im Anhang zu finden. Das flexible Element des theoretischen Sampling wird in dieser Forschung auch auf die flexible Gestaltung und Anpassung des Interviewleitfadens übertragen. Die Kennzeichnung durch Flexibilität und die Kontrastierungsüberlegungen, die für das theoretische Sampling laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) charakteristisch sind, sind dahingehend in die Gestaltung des Interviewleitfadens eingeflossen, dass dieser nach jedem Interview überdacht und angepasst wird (S. 156). Zusätzlich können innerhalb des Interviews die Inhalte und Themenbausteine ausgetauscht, hinzugefügt oder herausgestrichen werden.

Der Interviewleitfaden setzt sich aus acht Themenbausteinen zusammen und beginnt mit einem allgemeinen Erzählauftrag, zu erzählen, wie das eigene Leben allgemein in Österreich eingeschätzt wird. Dabei können erste Hindernisse oder Diskriminierungserfahrungen angesprochen werden. Je nachdem, welche Themenbausteine in dieser ersten Erzählung angesprochen werden, werden diese von der forschenden Person aufgegriffen und ein neuer allgemeiner Erzählauftrag dazu formuliert. Der erste Themenblock, der fixer Bestandteil in jedem Interview war, ist die Frage nach Erfahrungen und Erzählungen von antimuslimisch-rassistischen Vorfällen.

Abhängig davon, welche Art von Erfahrungen die befragten Personen schilderten, wurden die nachfolgenden Themenbereiche individuell ausgewählt. In der Regel folgten die Themenbereiche zu Täter*innen, Unbeteiligten und Hilfen im Anschluss. Fragen zu der Gruppe der Betroffenen wurden immer wieder eingestreut. Die Themenblöcke ‚Politik und Berichterstattung‘ wurden in den meisten Fällen nacheinander angesprochen. An den Redefluss der befragten Person angepasst wurde zwischen den Themen immer wieder gewechselt oder es wurden spätere Nachfragen gestellt. Als zweiten Fixpunkt in jedem Interview wurde abschließend nach der Gesellschaft in Österreich im Allgemeinen gefragt.

5.3. KONTAKTAUFNAHME ZU DEN INTERVIEWPERSONEN

Ein essenzielles Bestreben bei der Auswahl der Interviewpersonen ist es, eine Fallauswahl zu finden, die für die Gesamtpopulation repräsentativ ist. Breuer, Muckel und Dieris (2019) empfehlen bei der Grounded Theory explizit, nicht von einer Stichprobe, sondern von einer Fallauswahl zu sprechen. Jeder Fall, hier in Form eines Interviews, wird einzeln ausgewählt und betrachtet. Von diesen ausgewählten Fällen soll auf alle Fälle geschlossen werden können. Diese Fallauswahl wird nicht vorab, „sondern forschungsprozess-begleitend getroffen“ (S. 156). Jeder weitere Fall, der ausgesucht wird, soll das bereits erhaltene Material „erweitern, präzisieren und anreichern, absichern und verdichten oder auch infrage stellen“ (S. 156). Diese Anreicherung der ersten Ergebnisse durch weitere Datenerhebungen kann auf zwei unterschiedlichen Wegen erfolgen. Glaser und Strauss (2005) führen da die „Maximierung oder Minimierung von Differenzen zwischen Vergleichsgruppen“ (S. 63) an. Die Minimierung der Differenz zwischen den Fällen führt laut ihnen dazu, dass Ähnlichkeiten und Unterschiede innerhalb einer Gruppe stark ausgeleuchtet werden können. Die gefundenen Übereinstimmungen im Datenmaterial würden sich gegenseitig bestätigen (S. 63, 65). Parallel dazu können die Differenzen zwischen den Fällen ebenfalls maximiert werden, damit die Anzahl der unterschiedlichen Kategorien sich erhöht und deren Ausprägungen vielfältiger ausfallen (S. 63ff.). Die Fallauswahl in dieser Studie weist unterschiedliche Tendenzen in Form von Maximierungen und Minimierungen innerhalb einer Untersuchungsgruppe auf. Um eine theoretische Sättigung erreichen zu können, sollten die Differenzen zwischen den Gruppen so weit maximiert werden, dass eine möglichst breite Vielfalt an unterschiedlichen Daten in einer einzelnen Unterscheidungskategorie gesammelt werden kann (S. 69).

Des Weiteren ist nicht nur essenziell welche Personen als Interviewpersonen erwogen werden, sondern auch, wie diese für das Forschungsvorhaben angeworben werden. Froschauer und Lueger (2003) unterscheiden bei den Zugangsmöglichkeiten zu dem zu

untersuchenden sozialen Feld einerseits indirekte, andererseits direkte Herangehensweisen (S. 64). Um den Kontakt zu möglichen Interviewpersonen herzustellen, wurden sowohl indirekte als auch direkte Zugangsmöglichkeiten in Form unterschiedlicher Optionen herangezogen. Als ersten Schritt wurde ein indirekter Zugang gewählt. Es erfolgten Kontaktaufnahmen mit Organisationen, die sich mit antimuslimischem Rassismus speziell oder mit Rassismus allgemein in Österreich beschäftigen und parallel dazu wurden muslimische Interessensvertretungen kontaktiert. Diese Organisationen und Vereine sollten eine vermittelnde Position einnehmen und das Forschungsanliegen an weitere Personen weitergeben. Des Weiteren wurde ein Social-Media-Aufruf gestartet, damit sich interessierte Personen ohne vermittelnde Zwischenstelle bei der Forschungsperson melden können. Dieser Aufruf wurde von unterschiedlichen Organisationen und Privatpersonen digital und mündlich verbreitet. Parallel dazu wurden Privatpersonen direkt kontaktiert, die sich aktivistisch mit antimuslimischem Rassismus beschäftigen. Zusätzlich leiteten einige Personen, mit denen bereits ein Interview geführt wurde, das Forschungsanliegen an weitere potenziell interessierte Personen weiter. Auf diese Weise wurde zu mehreren Personen ein persönlicher Kontakt hergestellt und sieben Personen stimmten einem Interview zu.

5.4. AUFNAHME UND AUFBEREITUNG

Die Gespräche mit den Interviewpersonen werden mit deren Einverständnis in Form einer Tonaufnahme von der forschenden Person aufgenommen und im Anschluss fertigt diese ein Protokoll mit Einschätzungen und Anmerkungen an. Die Tonaufnahme wird später anhand bestimmter, im Vorhinein festgelegter Regeln von der forschenden Person selbst verschriftlicht. Breuer, Muckel und Dieris (2019) empfehlen den Prozess des Transkribieren selbst durchzuführen, da es den ersten Schritt einer intensiven „Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsmaterial“ (S. 247, Hervorhebung im Original) darstellt. Sie verstehen unter ‚Transkribieren‘ „ein Interaktions-/Kommunikationsereignis mithilfe bestimmter Aufzeichnungs- und Erinnerungsspuren selektiv“ (S. 136) schriftlich herzustellen. Dabei würde aber nicht nur das gesprochene Wort, sondern ebenfalls Geschwindigkeit, Sprechpausen, Unterbrechungen und weitere nonverbale Aspekte verschriftlicht und anhand eines Symbolsystems ausgedrückt (S. 136, 244). Für den benötigten Grad der Verschriftlichung der Tondatei wurde das Symbolsystem von Kuckartz, Dresing, Rädiker und Stefer (2008) herangezogen (Siehe Anhang). Für die Transkription und die Auswertung wurde das Programm MAXQDA mit der Version 22.4.0 verwendet.

5.5. AUSWERTUNGSABLAUF

Der Auswertungsablauf der Grounded Theory-Methode erfolgt in unterschiedlichen Schritten, die immer wieder nach Ablauf des Prozesses wiederholt werden. Breuer, Muckel und Dieris (2019) beschreiben es wie bereits erwähnt als ein „Vor und Zurück in der Schrittabfolge des Forschungsprozesses“ (S. 9). Dabei werden Einzelfälle, in dieser Forschung, Interview-Transkripte, einer „intensiven explorativen Analysen unterzogen“ (S. 8). Dabei besteht das Ziel darin, aus ihnen „(hypothetisch) verallgemeinerungsfähige Konzepte/Kategorien herauszudestillieren“ (S. 8). Bei der Analyse wird das ‚Konzept-Indikator-Modell‘ verwendet, indem Datenausschnitte in Form von Transkriptionspassagen als Indikatoren für ein dahinter liegendes Konzept herangezogen werden. Das Ausarbeiten der Konzepte, die nicht unmittelbar erkennbar sind, erfolgt in der Grounded Theory-Methode anhand eines regelgeleiteten Kodier-Systems (S. 7f., 252). Dieses Kodier-System wurde in unterschiedlichen Weisen weiterentwickelt und abgeändert (S. 254). Für diese Forschungsarbeit wurden die Terminologien des ‚offenen Kodierens‘, ‚axialen Kodierens‘ und des ‚selektiven Kodierens‘ von Strauss (1991) und Strauss und Corbin (1996) gewählt. Aus den Kategorien die während dieser drei Schritte ausgearbeitet und verglichen werden,

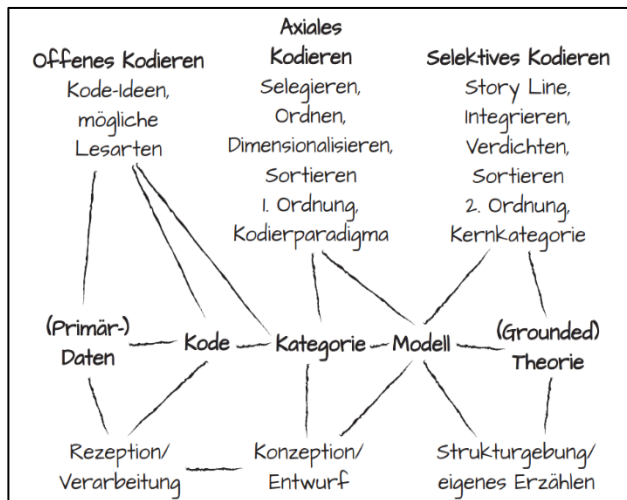


Abbildung 7: Auswertungsschritte in systematischer Anordnung
Quelle: Breuer 2010, S. 76; Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 257.

werden Diagramme generiert. Als letzten Auswertungsschritt werden die Konzepte in Beziehungsgefüge und in einen Modelltyp eingeordnet (Mey/Mruck 2011, S. 41). Die folgende Abbildung 7 bietet einen Überblick über den eben kurz angedeuteten Ablauf der Grounded Theory-Methode (Breuer 2010, S. 76; Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 257). Dieser Auswertungsablauf ist in den folgenden Unterkapiteln ausführlicher erläutert.

5.5.1. KODIEREN

Als ‚Kodieren‘ beschreiben Breuer, Muckel und Dieris (2019) den Vorgang, in dem ein bestimmtes Phänomen mit einem Begriff oder Wert aus einem Kodier-System von der forschenden Person versehen wird. Des Weiteren wird dieser Prozess von ihnen mit ‚systematisierend‘ über die Daten nachdenken und dem ‚Herausdestillieren‘ von theoretischen Konzepten gleichgesetzt (S. 137, 249). Diese aus dem Material

herausgearbeiteten Kategorien sollen in den weiteren Kodier-Schritten „inhaltlich entfaltet, theoretisch angereichert und ausdifferenziert sowie in eine systematische Ordnung gebracht“ (S. 252) werden. Sie verstehen das Kodieren als „begrifflich-konzeptionelle bzw. theoretische Identifikations-, Konstruktions- und Benennungsarbeit“ (S. 251), die als aktive gedankliche „Auseinandersetzung mit empirischen Materialien“ (S. 251) beschrieben wird. Ziel ist es, aus dem empirischen Material „einzelallübergreifende, verallgemeinernde, typisierende Charakteristika“ (S. 251) zu erfinden und sprachlich zu benennen.

Bei der Grounded Theory-Methode als Auswertungsmethode kommen im Arbeitsschritt des Kodierens eine Vielzahl an Termini zum Einsatz, die in Folge näher beschrieben werden. Als ‚Begriff‘ werden ‚sprachliche Ausdrücke‘ wie Wörter und Phrasen benannt, die sich auf Vorstellungsinhalte wie Kognitionen oder Realitätsausschnitte beziehen (Breuer 1991, S. 105ff.). Der Terminus ‚Konzept‘ steht für Breuer, Muckel und Dieris (2019) für ‚verallgemeinernde Sprachausdrücke‘, für soziale Phänomene (Ereignisse), die jedoch auf der Abstraktionsstufe oberhalb bloßer Bezeichnungen stehen und beinhaltet eine gewisse Anzahl von Fällen (S. 253). Mit dem Terminus ‚Code‘ „sind (vorläufige) Abstraktions- und Benennungs-Ideen von Phänomenen-Beschreibungen“ (S. 253) gemeint, die aus den schriftlichen Interview-Transkripten herausgearbeitet werden. Anhand „Selektion, Zusammenfassung, Sortierung, Fokussierung“ (S. 253) werden aus einer Gruppe von Codes ‚Kategorien‘ entwickelt. Diese Kategorien gelten als abstrakte, theoretische Grundbegriffe der späteren Ergebnisse. Zentrale Kategorien werden in der Literatur häufig ‚Kernkategorien‘ oder ‚Schlüsselkategorien‘ genannt und um diese werden in späterer Folge weitere Kategorien aufgebaut (S. 253).

OFFENES KODIEREN

Wie in Abbildung 7 ersichtlich ist, erfolgt der Schritt des ‚offenen Kodierens‘ als erstes in der Grounded Theory-Methode und dient der Begriffsbildung (Breuer 2010, S. 76). Breuer, Muckel und Dieris (2019) beschreiben diesen Arbeitsschritt als „den kreativen Akt des Entdeckens, Benennens und Elaborierens von Konzepten aus den Daten, die Herausarbeitung ihrer Eigenschaften und Dimensionen“ (S. 256). Dabei sollen diese Begriffe auf einem allgemeinen und abstrakten Niveau fußen und nicht rein paraphrasiert worden sein (S. 263). Strauss (1991) und Strauss und Corbin (1996) bezeichnen das offene Kodieren als erstes „>Aufbrechen< des Materials an möglichst kleinen Kodiereinheiten“ (Mey/Mruck 2011, S. 41, Hervorhebung im Original; Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 255, Hervorhebung im Original) bei dem „eine Fülle an Codes“ (Mey/Mruck 2011, S. 41; Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 255) generiert werden sollen, die ‚listenförmig‘ dokumentiert werden. Dieses ‚Aufbrechen‘ der

Interviewtranskripte erfolgt laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) „an kleinteilig portionierten Datensegmenten“ (S. 269), bei denen „Satz für Satz, Zeile für Zeile, Wort für Wort“ (S. 269) auf vielfältige Deutungen untersucht, diese „sprachlich benannt und theoretisch erläutert“ (S. 269) werden.

Um diese vielfältigen Deutungen in dem Transkriptionsmaterial freizulegen, werden in mehreren Lehrbüchern von Strauss und Corbin (1996), Böhm, Legewie und Muhr (2008) und Strauss und Corbin (2015) generative Fragen empfohlen. Diese W-Fragen, wie sie sie bezeichnen, sollen neue Perspektiven auf die Inhalte des Materials bieten und damit dessen Ausdifferenzierung fördern. Sie ergeben sich aus hypothetischem Hintergrund- und Kontextwissen der analysierenden Person. Sie lauten: Wer? Was? Wie? Wann? Wo? Warum? Wie viel? (Strauss/Corbin 1996, S. 58; Böhm/Legewie/Muhr 2008, S. 33; Strauss/Corbin 2015, S. 90ff.). Als weitere Strategie der Analyse der Daten empfehlen Breuer, Muckel und Dieris (2019) das Kontrastieren_Vergleichen von Fällen und deren Aspekten. Diese Kontrastierungsüberlegungen sollen ‚gedankenexperimentell‘ erfolgen, wie sie es bezeichnen. Breuer, Muckel und Dieris (2019) liefern mit dem folgenden Zitat eine erste Frage, die dieses Kontrast-Denken anstoßen soll: „Was könnte das Gegenteil des im Text Gesagten/Beschriebenen sein?“ (S. 271). Mittels dieses Kontrast-Denkens können die Transkripte weiterer Interviews auf ähnliche und kontrastreiche Aspekte und Beispiele gescannt und analysiert werden. Laut Batson (1982) können Datensätze durch das Vergleichen und Nebeneinanderstellen von Phänomenen tiefergehend analysiert werden (S. 86ff.).

Das ‚sprachliche Benennen der Codes‘ erfolgt laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) auf drei Arten. Die erste Möglichkeit der Benennung ist es, den ‚Feld-Jargon‘ der Interviewpersonen zu übernehmen, den diese häufig in dem Untersuchungsfeld als etabliertes Vokabular verwenden. Diese Übernahme von Begriffen als Code-Bezeichnungen und diese Codes selbst, werden als „*In-vivo-Codes*“ (S. 263, Hervorhebung im Original) bezeichnet. Als zweites kann die forschende Person selbstständig sprachliche Neukonstruktionen als Code-Bezeichnung kreieren oder sich von alltagssprachlichen Ausdrücken leiten lassen (S. 264). Eine dritte Option ist der „*Import theoriesprachlicher Begriffe*“ (S. 264, Hervorhebung im Original) aus anderen Konzepten und Diskurszusammenhängen. Strauss und Corbin (1996) bezeichnen diese Technik als ‚geborgte Konzepte‘ (S. 50).

Im Anschluss werden die wichtigsten Aspekte der Codes durch Extrahieren zu Kategorien zusammengefasst. Sie dienen als erste ‚Erklärungsargumente‘ und werden in den nächsten Kodier-Schritten weiterbearbeitet (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 251). Zusätzlich werden Eigenschaften und Dimensionen in Form von Merkmalsausprägungen der Kategorien herausgefiltert und überprüft. Diese können

räumliche (nahe...weit weg) oder zeitliche (vor kurzem...lange her; kurzweilig...lang andauernd) Komponenten der Kategorie betreffen oder deren Intensität (schwach...stark ausgeprägt) (Breuer 1991, S. 107ff.).

AXIALES KODIEREN

Diese Kategorien, die im offenen Kodieren von Begriffen zu Codes und im Anschluss zu hypothetischen Kategorien geformt wurden, werden im nächsten Schritt des axialen Kodierens „weiter präzisiert, entfalten, angereichert und bezüglich ihrer internen und externen Relationen ausgearbeitet und systematisiert“ (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 137). In diesem Kodier-Schritt wird nicht mehr direkt am Transkriptionsmaterial, sondern an den Ergebnissen des offenen Kodierens, den Kategorie-Vorschlägen gearbeitet (S. 280). Laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) können diese Vorschläge nach wie vor „gedankenexperimentell, vorläufig und hypothetisch bleiben“ (S. 280), jedoch werden sie regelmäßig mit dem Datenmaterial abgeglichen, miteinander verbunden und konkretisiert. Im Anschluss werden die Kategorien-Vorschläge mit deren listenförmigen, vorläufigen Dimensionen und Eigenschaften sortiert und an_geordnet (S. 281).

Das Ziel des axialen Kodier-Schrittes ist es, „*Systematiken* für die An-/Ordnung und das In-Beziehung-Setzen der herausgearbeiteten Kategorien-Kandidaten zu entwickeln. Dabei können neue Fragen und Ideen bezüglich bisher unklarer, unentdeckter oder vernachlässigter Fälle und Felder auftauchen, die einen veränderten Blick auf die vorhandenen Daten nahelegen oder zu neuer Datenerhebung anhalten“ (S. 280f., Hervorhebung im Original).

Beim Sortieren der Kategorien werden erste ‚Relationierungs-Modelle‘ erprobt und anschließend reflektiert (S. 281). Breuer, Muckel und Dieris (2019) beschreiben diese Versuche, Beziehungsnetzwerke zu erstellen als „*Modellierungs-Entscheidungen*“ (S. 281, Hervorhebung im Original), da dabei unterschiedliche Varianten von Beziehungsgeflechten zwischen den Kategorien ausprobiert und abgeändert werden. Zusätzlich sollen laut ihnen erste Überlegungen zu einer möglichen ‚Modellierungs-Logik‘, einem Modell-Konzept angestrebt werden (S. 281). Strauss und Corbin (1996) haben diese Abläufe des axialen Kodierens in vier Schritte aufgeteilt. Als erstes (a) sollen Subkategorien vorläufig mit einer Kategorie in Beziehung gesetzt werden. Im Anschluss (b) sollen diese Beziehungs-Hypothesen mit den empirischen Daten aus den Interviewtranskripten verifiziert werden. Im dritten Schritt (c) versucht die forschende Person weitere Kategorie-Eigenschaften aus dem Material und die dahinterliegenden Dimensionen herauszuarbeiten. Zum Schluss (d) werden verschiedene Varianten des Beziehungsgefüges der Kategorien durchgespielt (S. 86) (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S.

280). Breuer, Muckel und Dieris (2019) empfehlen dafür das Erstellen von Diagramm-Entwürfen, in Form von Mindmaps. Dabei können Konstellationen von Kategorien mit deren Eigenschaften und Dimensionen visuell dargestellt und verdeutlicht werden (S. 281).

SELEKTIVES KODIEREN

Für Breuer, Muckel und Dieris (2019) werden zu Beginn des selektiven Kodierens die gleichen Arbeitsschritte angewendet, wie bei dem axialen Kodieren zuvor. Die Kategorien mit deren ersten hypothetischen Verflechtungen werden „ausgearbeitet, systematisiert, verdichtet, präzisiert, mit den Daten abgeglichen“ (S. 285). Des Weiteren sollen ihnen zufolge in diesem Arbeitsschritt mehrere ‚Modellbildungs-Entscheidungen‘ von der forschenden Person getroffen werden, bei denen es ‚ums Ganze‘ geht (S. 284f.).

Bei den Kategorien soll zwischen theoretischem Zentrum und Peripherie differenziert werden, indem einige Kategorien bei wiederholter Analyse als weniger relevant eingestuft und daher gänzlich verworfen oder beiseitegeschoben werden. Zusätzlich sollen eine oder einige wenige Kategorien als ‚Kern- oder Schlüsselkategorie(n)‘ ausgewählt werden, die den Kern der Ergebnisse des Datenmaterials abzeichnen (S. 284f.). Strauss und Corbin (2015) definieren eine Kernkategorie als einen umfassenden und abstrakten Begriff, „durch den in kurzen Worten benannt wird, was [...] das hauptsächliche Thema oder Ergebnis der Studie“ (S. 199f.) darstellen soll. In einigen Werken zur Grounded Theory wird nur von einer einzelnen Kernkategorie gesprochen, Breuer, Muckel und Dieris (2019) ändern dieses ‚Postulat‘ jedoch „in einem pragmatischen Sinn“ (S. 286) ab und empfehlen, sich sorgfältig zu überlegen, wie viele Kernkategorien sinnvoll und bewältigbar sind. Der wissenschaftstheoretische Aspekt der ‚Sparsamkeit‘, den Breuer (1991) empfiehlt, ist hier zu berücksichtigen (S. 140f.). Nachdem Kernkategorien ausgewählt wurden, sollen diese verstärkt in den Fokus genommen und alle weiteren Sub/Kategorien um diese herum angeordnet und „durch erklärende Ausführungen dazu ins Verhältnis gesetzt“ (Strauss/Corbin 2015, S. 200) werden. Diese An_Ordnung des Beziehungsgeflechtes der Kernkategorien mit den Sub/Kategorien soll mit empirischem Datenmaterial belegt und die theoretische Argumentation dahinter eine plausible, ganzheitliche, datenbegründete Theoriestruktur ergeben (Mey/Mruck 2011, S. 41; Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 173, 255, 284, 286).

Eine weitere essenzielle Entscheidung, die die forschende Person in dieser Phase der Analyse treffen muss, ist die Wahl eines geeigneten ‚Modellierungs-Prinzips‘, wie es Breuer, Muckel und Dieris (2019) bezeichnen. Damit soll die ‚grundlegende logische

Struktur-Figur der Ergebnisse dargestellt werden. Diese Entscheidung wird im nächsten Analyse-Schritt, der Modellbildung, umgesetzt (S. 285).

Neben der Darstellung der Ergebnisse und der herausgearbeiteten Theorie in Form eines Modells empfehlen Breuer, Muckel und Dieris (2019) ebenfalls, die ‚Story Line‘, den ‚roten Faden der Theoriepräsentation‘ der Forschungsergebnisse festzulegen. Dieser soll „in einer textuellen Weise vorgestellt und ausgearbeitet“ (S. 285) werden. Darin enthalten sind die Darstellung der Ergebnisse und „die Fokussierungsperspektive der Inszenierung des Problemthemas“ (S. 285) als „Explizierung des Erzählbogens“ (Berg/Milmeister 2011, S. 325). Wie bereits im Schritt des axialen Kodierens begonnen, wird auch im Arbeitsschritt des selektiven Kodierens an Diagrammen in Form von Mindmaps gearbeitet. Die Entwürfe, die während des axialen Kodierens erstellt wurden, werden nun weiter konkretisiert und mit neuen Informationen und Kategorie-Gebilden angereichert (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 285).

5.5.2. DIAGRAMMBILDUNG

Wie bereits erwähnt, empfehlen Breuer, Muckel und Dieris (2019), das Hilfsmittel der Diagrammbildung in den Arbeitsschritten des axialen Kodierens und des selektiven Kodierens anzuwenden. Dieser Prozess des Erprobens von Kategorie-Geflechtes kann frei gestaltet werden und das Auffinden von theoretischen Lücken und Widersprüchen fördern (S. 138, 281). Diese Gedankenexperimente können immer wieder verworfen und neu zusammengestellt werden. Sie werden mittels Pfeilen und weiteren Symbolen in einem Beziehungs-System angeordnet. Die Mindmap hat den Zweck, sowohl eine grafische Gesamtübersicht über die Ergebnisse der Interviewanalysen, als auch detaillierte Einzelansichten bieten (S. 281, 285).

5.5.3. MODELLBILDUNG

Den Übergang von dem letzten Mindmap-Entwurf zum Schritt der ‚Modellbildung‘ beschreiben Breuer, Muckel und Dieris (2019) als „fließend“ (S. 138), da die Kategorien, in deren Eigenschaften und Dimensionen, in deren Beziehungsgeflechtes gestärkt und mit ‚Modell-Logiken‘ abgeglichen werden (S. 8, 138). Zusätzlich zu den zweidimensionalen Mindmaps bekommen die Kategorien anhand ihrer unterschiedlichen Dimensionen und Eigenschaften im Prozess der Modellbildung verschiedene ‚Gewichtungen‘ und ‚Stellenwerte‘. Anhand dieser Veränderungen treten die Differenzen zwischen den Kategorien und Subkategorien stärker hervor und es ergibt sich ein hierarchisch aufgebautes Konzeptgefüge (S. 253). Die wichtigsten Kriterien für eine erfolgreiche Modellbildung sind für sie erstens eine transparente und verständliche Darstellung des Modells, dass es zweitens im Material „inhaltlich *verankert*“ ist (S. 252,

Hervorhebung im Original) und, drittens deren „Modellstruktur *logisch stimmig* gestaltet“ (S. 252, Hervorhebung im Original) ist. In den Arbeitsschritten des axialen und des selektiven Kodierens kommen unterschiedliche Ansätze zur Systemgliederung zum Einsatz, die ebenfalls im Schritt der Modellbildung als ‚Modell-Logiken‘ bedacht und reflektiert werden müssen (S. 287). Berg und Milmeister (2011) bezeichnen diese Vorgehensansätze, die von der forschenden Person von anderen Theorien mitgebracht und ‚importiert‘ werden, als „Kodier-Rahmen“ (S. 321). Es muss überprüft werden, ob sie zum Forschungsgebiet und zur Anwendung in der Studie passen. Diese Kodier-Rahmungen können sich in der Modellstruktur widerspiegeln, die im Allgemeinen anhand „*sozialwissenschaftliche[r] Hintergrund-Annahmen*“ (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 287, Hervorhebung im Original, verändert durch Verfasserin) ausgewählt werden. Ein für die Grounded Theory charakteristischer Modelltyp ist das ‚Kodierparadigma‘ des ‚Handlungsmodells‘, das für den letzten Analyseschritt ausgewählt wurde. Laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) bezieht sich dieses Modell auf „*alltagsweltliches Wahrnehmen und Beschreiben sozialen Handelns in seinen Bedingungsgefügen*“ (S. 288, Hervorhebung im Original). Wie beim Schritt des axialen Kodierens steht eine Interaktion zwischen verschiedenen Akteur*innen im Fokus und dafür notwendige Voraussetzungen werden angeführt. Zusätzlich werden Handlungsstrategien der Akteur*innen und deren mögliche Konsequenzen aufgezählt. Abschließend werden ‚intervenierende Bedingungen‘ und Kontexte rund um die Interaktion hinzugefügt (S. 288f.).

5.6. GÜTEKRITERIEN UND ETHISCHE FRAGEN

Die speziellen Gütekriterien zur Bewertung und Überprüfung der Grounded Theory-Methode basieren auf allgemeinen Güte-Maximen der qualitativen Sozialforschung. Deren Verbindung dazu sehen Strauss und Corbin (1996) bei den Gütekriterien zur Reliabilität, Validität und Objektivität (S. 214ff.). Breuer, Muckel und Dieris (2019) empfehlen bei der Methode der reflexiven Grounded Theory den ‚kritischen Blick‘ auf drei Aspekte der Forschung zu werfen, den Forschungsprozess (1) selbst, die Forschungsergebnisse (2) und die ‚Charakteristika‘ der Forschungsperson (3) (S. 362).

Strauss und Corbin (2015) betonen bei der kritischen Reflexion des Forschungsprozesses (1) die Betrachtung der Arbeitsweise und der Anwendung der Arbeitsschritte. Diese sollen in der Dokumentation des Prozesses ausführlich „begründet, durchsichtig, nachvollziehbar gemacht werden“ (S. 341f.). Breuer, Muckel und Dieris (2019) konkretisieren diesen Reflexionsauftrag und führen als „Kern-Bestandteile“ (S. 362) des Forschungsprozesses das theoretische Sampling, die Praxis des Vergleichens, die Anfertigung von Memos, das Erstellen von Diagrammen, die drei Kodier-Schritte, das Fokussieren des Forschungsthemas, die zirkulären

Forschungsphasen und zuletzt das Ausarbeiten eines ganzheitlichen Modells auf. Alle diese Aspekte können anhand einiger Fragen, die Strauss und Corbin (2015) ausgearbeitet haben, überprüft werden (S. 362f.).

Bei der Ausarbeitung von Gütekriterien für die Bewertung von Forschungsergebnissen (2) haben Groeben und Westmeyer (1975) und Breuer (1991) eine umfangreiche Vorarbeit geleistet. Groeben und Westmeyer (1975) führen als essenzielle Punkte „Präzision und logische Konsistenz“ (S. 35), „Erklärung und Prognose“ (S. 76), „Prüfbarkeit und Bestätigung“ (S. 107), „Wahrheit“ (S. 134) und praktische „Relevanz“ (S. 157) an (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 363f.). Breuer, Muckel und Dieris (2019) greifen diese Punkte auf und erweitern sie durch das Kriterium der ‚theoretischen Sättigung‘ (S. 364). Für die Kontrolle dieser Gütekriterien wurden ebenfalls Überprüfungsfragen von Strauss und Corbin (2015) ausgearbeitet (S. 351f.).

Für die ‚Charakteristika‘ der Forschungsperson (3) nehmen Strauss und Corbin (2015) die „fachliche, institutionelle und persönlich-individuelle“ (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 386) Voraussetzung und Haltung der forschenden Person und deren praktische Umsetzung unter die Lupe. Strauss und Corbin (2015) sind der Meinung, dass eine geschulte methodologische Ausbildung und praktische Erfahrungen in Forschungssituationen nötig sind. Sowohl die Konsequenz, sich an die Vorgaben der Grounded Theory-Methode zu halten, als auch die Klarheit, welche Art von Forschungsfragen mittels dieser Methode beantwortet werden können, müssen bei der Forschungsperson vorhanden sein. Des Weiteren soll sich die Forschungsperson persönlich auf den Forschungsprozess einlassen und die eigenen subjektiven Denkweisen und Haltungen fokussieren und reflektieren. Das kreative Potenzial der Grounded Theory-Methode wurde bereits mehrfach betont, und daher empfehlen Strauss und Corbin (2015), diese Möglichkeit zu nutzen, außerhalb geradliniger Denkmustern agieren zu können (S. 347ff.) (Breuer/Muckel/Dieris 2019, S. 368).

Breuer, Muckel und Dieris (2019) sprechen davon, dass jede Forschung einen gewissen „Stellenwert in *gesellschaftlich-sozialen Zusammenhängen*“ (S. 369, Hervorhebung im Original) einnehmen soll. Besonders wenn in den Forschungsprozess weitere Personen mit einbezogen werden, in diesem Fall als Interviewpersonen, soll die forschende Person Verantwortung für den Forschungsprozess und für die selbst erarbeiteten Forschungsergebnisse übernehmen. Dabei sollen mögliche Konsequenzen und generelle ethische Fragen auf einer „*Metaperspektive* des Reflektierens und Beurteilens“ (S. 374, Hervorhebung im Original) beleuchtet werden. Brinkmann und Kvale (2007) haben drei Richtungen ethischer Fragen in der Forschung ausgearbeitet und sie ‚Tugendethik‘, ‚deontologische Ethik‘ und ‚konsequentialistische Ethik‘ genannt. Für diese Forschungsarbeit wurde die deontologische Ethik – der Fokus liegt hier auf den

Handlungen der Forschungsperson – näher betrachtet (S. 271ff.). Das Konzept der deontologischen Ethik sehen Breuer, Muckel und Dieris (2019) als erfüllt, wenn sich das Handeln der forschenden Person an gewissen ethischen Maxime orientiert (S. 375). Ein bekanntes und einprägsames Beispiel dafür ist der kategorischer Imperativ von Kant (2003) der besagt: „Handele so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (S. 41). Bezogen auf qualitative Sozialforschung formuliert Pappworth (1968) diese Prämisse so, dass kein Experiment überlegt, vorgeschlagen und durchgeführt werden soll, dem sich nicht auch die Forschungsperson selbst als Proband*in anschließen würde (S. 191). ‚Der Zweck (möge er auch gut gemeint sein) heiligt nicht die Mittel‘ betonen Breuer, Muckel und Dieris (2019) (S. 375).

Wie diese deontologische Ethik in diesem Forschungsprozess auf den Umgang von personenbezogenen Daten übertragen wird, ist folgend erläutert. Breuer, Muckel und Dieris (2019) verweisen auf einige „ethische >Knackpunkte< qualitativer Sozialforschung“ (S. 380, Hervorhebung im Original), die nun aufgegriffen werden. Der ethisch_moralisch korrekte Umgang mit Interviewpersonen beginnt damit, dass diese, bevor sie einwilligen, sich an der Forschung zu beteiligen, über die Art, den Sinn und den Zweck der Forschung aufgeklärt werden (S. 385). Ein weiterer Aspekt ist die ‚Anonymisierung von Daten‘ der Interviewpersonen. Laut Breuer, Muckel und Dieris (2019) ist es die ethische Verpflichtung der forschenden Person, „die Integrität und die Persönlichkeitsrechte“ (S. 380) der Untersuchungspartner*innen zu schützen. Damit diese Rechte eingehalten werden, müssen personenbezogene Daten soweit verändert oder gar nicht erst veröffentlicht werden, dass keine Rückschlüsse auf die Interviewpersonen erfolgen können (S. 381). Des Weiteren müssen ‚Anonymisierungsstrategien‘ in der Aufbereitung der Forschungsergebnisse angewendet werden. Die gängigste Form der Anonymisierungsstrategien ist es, die Aussagen von Interviewpersonen nicht im vollem Umfang in dem Ergebnisbericht zu veröffentlichen, sondern nur mittels einzelner Zitat-Ausschnitte. Dieses Vorgehen reduziert jedoch die Erfüllung der Ansprüche auf Transparenz, Überprüfbarkeit und Nachvollziehbarkeit der erarbeiteten Forschungsergebnisse. Diese Dilemma bezeichnen Breuer, Muckel und Dieris (2019) als „ethisch-methodologischen Zielkonflikt zwischen Postulat der *Transparenz* und der *Vertraulichkeits-Sicherung*“ (S. 382, Hervorhebung im Original). Es stellt eine Herausforderung dar, bis zu einem gewissen Grad beiden Postulaten gerecht zu werden, jedoch wird hier das Maxim der deontologischen Ethik nach Pappworth (1968) schlagend. Der Schutz und das Wohlbefinden der Interviewpersonen sind ohne Abweichungen und Kompromisse zu gewährleisten.

6. ERKENNTNISSE UND ERGEBNISSE

In dem folgenden Kapitel erfolgt zu Beginn eine Beschreibung der Gruppe der befragten Personen, damit die Aussagen aus den Interviews unter Berücksichtigung dieser Kontexte interpretiert werden können. Anschließend werden die Erkenntnisse der qualitativen Interviews, bezogen auf die zwei Forschungsfragen gemeinsam aufgeschlüsselt. Im Anschluss werden diese Erkenntnisse unter der Perspektive des theoretischen Konzeptes der Etablierten-Außenseiter*innen Dynamiken und des theoretischen Konzeptes zu antimuslimischen Rassismus erläutert und interpretiert. Dabei wird die Beantwortung der beiden Forschungsfragen einzeln vorgenommen.

6.1. BESCHREIBUNG DER BEFRAGTEN GRUPPE

Für die Interviews hatten sich sieben Personen gemeldet, jedoch entstanden nach der Durchführung des Interviews und der Transkription Uneinigkeiten mit der letzten Interviewperson. Somit wurde dieses Interview mit Transkript und soziodemographischem Fragebogen nicht in die Erhebung aufgenommen.

Die Gruppe der sechs Personen die sich als von antimuslimischen Alltagsrassismus direkt betroffen sehen und sich bereit erklärt haben, bei dieser Studie teilzunehmen, ist relativ homogen. Drei der sechs Personen wurden in Österreich geboren und die anderen drei sind im Kleinkind- bis Kindesalter unter unterschiedlichen Bedingungen nach Österreich umgezogen und alle haben seitdem den Lebensmittelpunkt hier. Fünf von ihnen befinden sich in der Altersspanne von Ende 20 bis Mitte 30 und eine Person ist Anfang 20. Alle sechs Interviewpersonen verstehen sich als weiblich* und werden von anderen aufgrund des Erscheinungsbildes ebenfalls als weiblich* wahrgenommen. Drei der befragten Personen tragen das muslimische Kopftuch Hidschab und werden von anderen daher als *muslimisch* gelesen. Die anderen drei Interviewpersonen werden nicht wegen des Hidschabs stereotypisiert, sondern wegen der Haut- und Haarfarbe als *ausländisch_arabisch_muslimisch* gelesen.

Vier Interviewpersonen absolvierten einen Hochschulabschluss, eine besitzt einen Lehrabschluss und eine weitere absolvierte nach der Oberstufe mehrere Berufsausbildungen. Alle sechs Interviewpersonen sind zur Zeit der jeweiligen Interviews in einem Arbeitsverhältnis. Aufgrund dieser Bildungsabschlüsse und beruflichen Qualifikationen verorten sich diese sechs Personen in der höheren Mittelschicht. Drei der befragten Personen sind Eltern von minderjährigen Kindern.

Die Tatsache, dass sich diese Personen bereit erklärt haben, als direkte Betroffene über antimuslimischen Alltagsrassismus zu sprechen, spricht dafür, dass sie für diese Diskriminierungsart sensibilisiert sind.

6.2. ERKENNTNISSE AUS DEN QUALITATIVEN INTERVIEWS

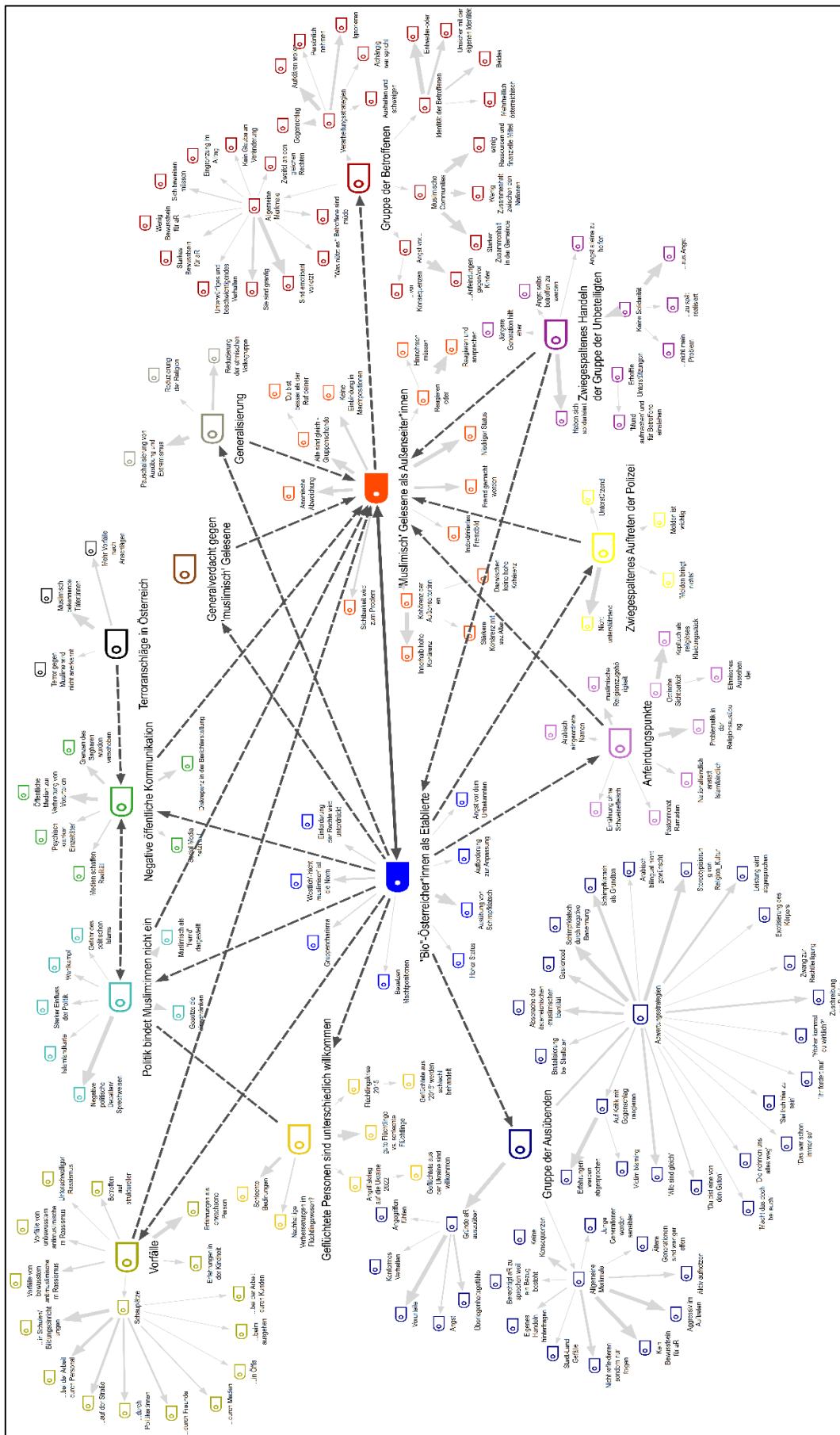
Bevor die Erkenntnisse der Interviews präsentiert werden, sei hier daran erinnert, dass die Erkenntnisse in_ aus den Interviews das widerspiegeln, was von den sechs Befragten als subjektive Einschätzung und Empfindung gesagt und vermittelt wurde. Nur was die Befragten für das Interview als wichtig einschätzten, wurde von ihnen berichtet und kann demnach auch beschrieben werden. Daher sind die folgenden Aussagen nicht als einheitlich für die gesamte *muslimisch* gelesene Bevölkerung in Österreich zu werten.

Da sich die aus den Interviews generierten Inhalte, die für die Beantwortung beider Forschungsfragen benötigt werden, sich immer wieder überschneiden, werden diese in diesem Abschnitt nicht voneinander separat, sondern geschlossen vorgestellt. Passend zu jedem der Themenbausteine befinden sich Diagramme im Anhang, die die Vernetzungen der Inhalte grafisch darstellen.

Die zwei Forschungsfragen lauten wie folgend:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?
- (2) Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus aus der Perspektive von Betroffenen erlebt?

Das folgende Diagramm, Grafik 8, beinhaltet alle relevanten Erkenntnisse aus den Interviews in Form von Kategorien und Subkategorien. Diese Darstellung ist das zusammengefügte Resultat mehrerer Mindmaps im Arbeitsschritt der Diagrammbildung. Sie ermöglicht einen allgemeinen Überblick über die unterschiedlichen Verflechtungen der Akteur*innen und Aspekte. Kleine gezielte Ausschnitte der wichtigsten Kategorien mit deren Verbindungen sind in mehreren Diagrammen unterteilt im Anhang zu finden. Nachfolgend sind die verschiedenen Kategoriegruppen und deren Verschränkungen schriftlich aufgeschlüsselt. Die folgende Erklärung des Diagramm ist auf alle weitere übertragbar. Jede thematische Kategoriengruppe ist mit einer eigenen Farbe versehen und die Hauptkategorie ist dabei immer mittig in der Gruppe angeordnet und mit einem größeren Symbol versehen. Mittels schwarzer durchgehender Pfeile und Linien sind Verbindungen zwischen den Kategorien innerhalb einer Gruppe dargestellt. Die Dicke der Linien und Pfeile verdeutlicht die Kategoriehäufigkeit. Die strichlierten schwarzen Pfeile verdeutlichen die Verbindung zwischen verschiedener Kategoriegruppen. Die Kernkategorien sind mit ausgefüllten Symbolen hervorgehoben und mit einem durchgehenden Pfeil verbunden. Die Pfeilrichtung verdeutlicht, welche Kategorie sich auf welche bezieht; wenn ein Pfeil in beide Richtungen zeigt, stellt das eine wechselseitige/beidseitige Verbindung dar.



Grafik 8: Diagramm ‚Erkenntnisse der qualitativen Interviews‘
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.

LEBENSABSCHNITTE, RÄUME UND KONTEXTE

Zur Beantwortung, wie antimuslimischer Alltagsrassismus von Betroffenen erlebt wird, stellt sich in erster Linie die Frage, in welchen Räumen, Kontexten und Lebensabschnitten solche Erfahrungen gemacht werden. Der Großteil der Schilderungen bezog sich auf Erfahrungen, die als (junge) erwachsene Person gemacht wurden. Ein kleinerer Teil thematisierte antimuslimisch-rassistische Erlebnisse in der eigenen Kindheit oder solche, die bei anderen Kindern registriert wurden. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte ist in Grafik 10 ‚Antimuslimisch-rassistische Vorfälle in Lebensabschnitten, Kontexten und Räumen‘ im Anhang zu finden.

Die meisten Erlebnisse, die geschildert wurden, ereigneten sich in Schulen durch Lehrpersonal, Mitschüler*innen, in Bildungseinrichtungen zur Berufsausbildung oder in Betreuungseinrichtungen, wenn Lehrpersonen Kinder bei der Vorstellungsrunde fragen ‚woher sie wirklich kommen‘. Diese ereigneten sich sowohl im Kindesalter als auch im jungen Erwachsenenalter der Betroffenen. Alle weiteren Erfahrungen von antimuslimischem Alltagsrassismus wurden nur als erwachsene Person gemacht. Als zweit häufigste Situation, in der von rassistischen Handlungen berichtet wurde, zeichnet sich der (zukünftige) Arbeitsplatz aus. Dabei sprachen oder handelten Vorgesetzte oder andere Angestellte übergriffig, wenn zum Beispiel das Ablegen des Hidschabs als Einstellungsbedingung gefordert wurde. Ähnlich häufig wurde über antimuslimisch-rassistische Vorkommnisse im öffentlichen Bereich gesprochen („auf der Straße“). Gleich auf sind antimuslimisch-rassistische Sprechakte und Handlungen von Politiker*innen in Österreich und von Freund*innen. Als weiteren Akteur, der antimuslimisch-rassistisch spricht, wurde die Medienlandschaft in Österreich angeführt. Darunter verstanden die Interviewpersonen Artikel und Berichterstattungen, in denen antimuslimisch-rassistische Begriffe verwendet wurden und ein generell negativer Unterton bezüglich *muslimisch* gelesener Personen, Gruppen, Organisationen und Ländern angeschlagen wurde. Es wurde jedoch auch die Auswahl der Diskurse und, wie über bestimmte Themen gesprochen wird als diskriminierend angeführt. Inwiefern die Medienlandschaft in Österreich von den Interviewpersonen als antimuslimisch-rassistisch wahr_genommen wird, wird später näher ausgeführt. Die Hälfte der befragten Personen sprach von antimuslimisch-rassistischen Vorfällen in öffentlichen Verkehrsmitteln durch andere Fahrgäste. Es wurde jedoch angemerkt, dass solche Vorfälle häufig auftreten würden. Zwei Interviewpersonen sprachen antimuslimisch-rassistische und sexistische Vorfälle ‚beim Ausgehen‘ in der Stadt an. Dabei wurden deren Äußeres rassifiziert und erotisiert_sexualisiert. Auf diese spezielle Form von Rassismen wird später näher eingegangen. Als weiteren Raum, in dem von den Interviewpersonen antimuslimischer

Rassismus erlebt wurde, wurde wiederholt der Arbeitsplatz genannt; hier erfolgten die diskriminierenden Sprach_Handlungen durch Kund*innen.

Sofern bei diesen Schilderungen festgestellt werden konnte, ob die auslösenden Handlungen bewusst oder unbewusst erfolgten, wurden diese überwiegend als Vorfälle von bewusstem antimuslimisch-rassistischem Handeln eingestuft. Bezeichnungen wie: „Scheiß Türke“ (B5, Z. 111), Wahlplakate in Graz, auf denen „Fremd in der eigenen Schule“ (B1, Z. 144) zu lesen ist, oder Momente, in denen Personen auf der Straße bespuckt oder anders belästigt wurden, weisen auf bewussten und aktiv betriebenen antimuslimischen Alltagsrassismus hin. ‚Harmlos‘-gemeinte Aussagen aus einem unaufgeklärten Freundeskreis können als Belege für unbewussten antimuslimischen Alltagsrassismus herangezogen werden. In einem Beispiel, das genannt wurde, wurde eine diskriminierende Aussage als Kompliment verpackt, jedoch basierte sie auf negativen Vorurteilen gegenüber *muslimisch* gelesenen Personen. Zusätzlich haben die Interviewpersonen Beispiele für strukturellen antimuslimischen Rassismus genannt. Diesen erfahren sie durch diskriminierende Gesetzgebungen gegen *muslimisch* gelesene Personen, Gruppen, Organisationen und Vereine. Ein Beispiel, das angeführt wurde, ist, dass es Richterinnen* in Österreich nicht erlaubt ist, bei der Ausübung ihrer Tätigkeit das religiöse Kopftuch Hidschab zu tragen.

ANFEINDUNGSPUNKTE

Im Anschluss an Lebensabschnitte, Räume und Kontext der geschilderten Erlebnisse folgen die Aspekte der *muslimisch* gelesenen Personen und Gruppen, auf die die Anfeindungen abzielen. Diese Aspekte sind hauptsächlich für die zweite Forschungsfrage relevant, da sie aufzeigen, auf welche Ziele antimuslimischer Alltagsrassismus gerichtet ist. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte mit dessen Vernetzungen ist in Grafik 15 ‚Verbindungen zwischen Anfeindungen, Abwertungen, Generalisierungen und Generalverdacht‘ im Anhang zu finden.

Einer der am häufigsten genannten Punkte, der zum Ziel von Anfeindungen gemacht wird, ist die optische Sichtbarkeit der Person, die aufgrund unterschiedlicher Aspekte als *muslimisch* eingestuft wird. Einerseits wurde das *ethnische* Aussehen der Betroffenen angesprochen. Einige der befragten Personen sprachen davon, aufgrund ihres vermeintlichen *ethnischen* Aussehens nicht als Personen angesehen zu werden, die in Österreich geboren und aufgewachsen wären. Klare Aussagen wie: ‚an meinen „rassigen Augenbrauen“ würde man erkennen, „dass ich Ausländerin bin“ (B5, Z. 245-246), aber auch die Frage ‚woher die Person komme?‘ (B3, Z. 26-30; B5, 117-118), unterstellen eine *nicht-österreichische* Herkunft, obwohl von der diskriminierenden Seite in diesen Situationen nicht ausgeführt wurde, warum die Betroffenen nicht aus

Österreich stammen könnten. Andererseits wurde das Tragen des religiösen Kopftuchs Hidschab als Ziel von antimuslimisch-rassistischen Anfeindungen benannt. Laut den Interviewpersonen erfahren Personen, die einen Hidschab tragen, auf unterschiedlichen Ebenen Feindseligkeiten und Diskriminierungen im Alltag. Erstens können sie mittels dieses Kleidungsstücks, das in Österreich ausnahmslos als muslimisches Religionszeichen verstanden wird, als *muslimisch* gelesen werden. Personen, die antimuslimischen Alltagsrassismus ausüben, können sich daher bestätigt fühlen, dass die betroffene Person durch die antimuslimisch-rassistische Diskriminierung in der Tat beschämt und benachteiligt werden könnte. Zweitens kann der Hidschab als Kleidungsstück aber auch die Handlung des Hidschab-Tragens explizit angefeindet oder können diskriminierende Handlungen darauf aufgebaut werden.

Die Sichtbarkeit durch ein religiöses Kleidungsstück oder Symbol führt zu einem weiteren Aspekt, der angefeindet wird: Eine mögliche muslimische Religionszugehörigkeit wird nämlich zum Anlass genommen, Personen, die als *muslimisch* gelesen werden, zu diskriminieren und zu beleidigen. Eine Interviewperson schilderte, wie nach dem Terroranschlag in Wien 2020 eine Lehrperson zu Kindern in einer Schulklasse meinte: „Ihr Moslem seid alle Terroristen“ (B1, Z. 453-455). Dabei wurde eine Generalisierung negativer Eigenschaften vorgenommen, die an einer Religionszugehörigkeit festgemacht wurde.

Diese vermeintliche oder tatsächliche muslimische Religionszugehörigkeit und mögliche daraus folgende Religionsausübungen werden in einigen beschriebenen Fällen als ein weiteres Anfeindungsmerkmal genannt. Als häufiges Beispiel dafür, wie muslimische Religionsausübung zum Problem gemacht wird, ist das Tragen des Hidschabs als muslimisches Symbol am Arbeitsplatz. Vier der Interviewpersonen berichteten davon, dass sie entweder am Arbeitsplatz negativ auf den Hidschab angesprochen und zum Ablegen dessen gedrängt wurden oder, dass sie sich sicher wären, benachteiligt zu werden, wenn sie bei Bewerbungsgesprächen einen Hidschab tragen würden. Es wurde ebenfalls angesprochen, dass laut den Interviewpersonen das Praktizieren des Fastenmonat Ramadan in der Schule immer wieder problematisiert wird. Es wurde von einem Erlebnis erzählt, bei dem eine Lehrperson es unterbinden wollte, dass muslimische Kinder die gesetzlich zur Verfügung stehenden freien Tage zur Feier des Ramadan in Anspruch nehmen wollten.

Als einen weiteren Punkt, durch den die Interviewpersonen antimuslimischen Alltagsrassismus erfahren, ist der für andere Personen *ausländisch* klingende Name der betroffenen Person. In unterschiedlichen Situationen und Settings, wurde die Person anders behandelt als vor der Nennung des Namens.

ABWERTUNGSSTRATEGIEN

Aufbauend auf diesen Anfeindungspunkten sind nun unterschiedliche Abwertungsstrategien aufgeführt, mit denen die Interviewpersonen konfrontiert wurden. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte ist ebenfalls in Grafik 15 ‚Verbindungen zwischen Anfeindungen, Abwertungen, Generalisierungen und Generalverdacht‘ im Anhang zu finden.

Diese Abwertungsstrategien sind relevant für die Beantwortung beider Forschungsfragen, da sie aufzeigen, mit welchen verbalen Mitteln eine Gruppe eine andere herabzusetzen versucht, und mit welchen Diskriminierungsarten *muslimisch* Gelesene konfrontiert werden können. Aussagen und Zwischen-den-Zeilen-Botschaften wie: ‚Das war schon immer so‘, ‚Alle sind gleich‘, ‚Die nehmen uns alles weg‘, ‚Sei froh hier zu sein‘, ‚Macht das doch bei euch‘, ‚Woher kommst du wirklich?‘, ‚Du bist eine von den Guten‘ oder ‚Ihr fordert nur‘ erzeugen einen negativen Grundton und deuten auf einen antimuslimisch-rassistisch eingefärbten Diskurs in Österreich hin.

Die Aussagen ‚Sei froh hier zu sein‘, ‚Macht das doch bei euch‘, ‚Woher kommst du wirklich?‘ zeugen davon, dass die sprechende Person davon ausgeht, die angesprochene Person sei nicht aus Österreich. Damit wird in solchen Diskursen *muslimisch* Gelesenen die *österreichische* Identität abgesprochen. Die Absprache der *muslimisch-österreichischen* Identität der Betroffenen war eine sehr häufige Abwertungsstrategie gegen die als *muslimisch* gelesenen Interviewpersonen und alle von ihnen hatten solche Situationen erlebt. Ebenfalls jede der befragten Personen gab an, schon mindestens einmal mit negativen Benennungen, wie „Scheiß Türke“ (B5, Z. 111, 243), „Scheiß Moslem“ (B1, Z. 268) oder „Schleichts euch raus ihr Ausländer“ (B6, Z. 67-68) konfrontiert worden zu sein oder sie bei anderen mitbekommen zu haben.

Eine der am häufigsten in den Interviews vorkommenden Abwehrstrategien ist die ‚negative Stereotypisierung von Religion_Kultur‘; sie ist in allen sechs Interviews zu finden. Dabei werden die Religion Islam, deren Gläubige als Personen oder auch *Kulturen* mit negativen Eigenschaften und Einstellungen besetzt. Der Großteil der im Anschluss folgenden Abwehrstrategien bedient sich dieser negativen Stereotypisierungen. Nun sind die Stereotype aufgelistet, mit denen die Interviewpersonen in den genannten Beispielen konfrontiert wurden. Die Bezeichnungen ‚extrem‘ und ‚radikal‘ wurden immer wieder als generelle Bezeichnung für *muslimisch* gelesene Personen und speziell für *muslimisch* gelesene Straftäter*innen gewählt. Immer wieder wurde *muslimisch* Gelesenen Gewaltbereitschaft und ein ‚terroristisches Mindset‘ unterstellt. Diese unterstellte erhöhte Gewaltbereitschaft spiegelt sich auch in anderen Stereotypen wider. Zum Beispiel wurde in manchen der genannten Beispielen *muslimisch* gelesenen Männern* erstens die Unterdrückung der Partner*in und zweitens

eine erhöhte Gewaltbereitschaft allgemein gegenüber Frauen* vorgeworfen, da sie „kein Verständnis von Frauenrechten“ (B3, Z. 622-623) besitzen würden. Aus den Interviews ist abzuleiten, dass *muslimisch* gelesenen Frauen* hingegen eine introvertierte und unterdrückte Haltung und ein Mangel an ‚eigener Meinung‘ und ‚eigenen Hobbys‘ zugesprochen werde. Eine weitere negative Eigenschaft, die *muslimisch* Gelesenen zugeordnet wird, ist, ‚engstirnig‘ und ‚nicht aufgeschlossen‘ zu sein. Diese angeblichen Eigenschaften von *muslimisch* gelesenen Personen würden sich in mangelnder Integration in Österreich und mangelnden Deutschkenntnissen widerspiegeln. Mit diesem Stereotyp wurden die Interviewpersonen in mehreren Beispielen konfrontiert. Ein weiteres Vorurteil, das immer wieder in den Interviews durchscheint, ist die Annahme, *muslimisch* Gelesene hätten kein Verständnis für *westliche* Werte wie Gerechtigkeit oder Demokratie. Alle diese Stereotype bezüglich *muslimisch* gelesenen Personen erzeugen ein negatives Bild von ihnen, lassen sie irrtümlich wie eine homogene Gruppe erscheinen und dienen als Basis für weitere Abwehrhandlungen.

Eine Abwertungsstrategie, die immer wieder in den Interviews deutlich wurde und auf der die Strategie der ‚Stereotypisierung von Religion_Kultur‘ aufbaut, ist die ‚entindividualisierende Zuschreibung‘ zur Religion bei *muslimisch* gelesenen Personen. Dabei werden Sprach_Handlungen, Einstellungen und Situationen von der betreffenden Person losgelöst und stets in einem religiösen und negativ-geprägten Kontext betrachtet. Eine Interviewperson benennt diese Praxis explizit:

„Als wenn es nur die Identität hat ‚**Muslimin**‘ ja. Wenn ich zum Elternsprechtag komme dann bin ich **Mutter**. Und wenn ich zum Arzt gehe dann bin ich Patientin und wenn ich zum Spar gehe dann bin ich Kundin aber teilweise ist es so dass Muslime nur als Muslime hergenommen werden (..) als erste Stelle (lacht) und alles was darauf folgt wird auf ihre (..) Religion teilweise zugeschrieben“ (B1, Z. 591-594, Hervorhebungen im Transkript).

Personen, die als *muslimisch* gelesen werden, werden auf dieses Merkmal reduziert und jede Sprach_Handlung oder Meinung wird darauf zurückgeführt. Ein Beispiel aus demselben Transkript verdeutlicht diese Dynamik in einem alltäglichen Kontext:

„Und da gibt es eben diese Fälle in der Schule wo der (..) Matthias eine Schlägerei initiiert und das ist dann **Pubertät**, ADHS oder **gerade** wütend und ja (..) aber wenn das der Ahmet macht dann ist das der Islam“ (B1, Z. 579-581, Hervorhebung im Transkript)

Damit *muslimisch* Gelesene aus dieser Stereotypisierung und Zuschreibung zur Religion ausbrechen können, müssen sie sich rechtfertigen vor den Personen, die diese ausgesprochen haben. In manchen Situationen kann es sogar dazu kommen, dass regelrecht ein ‚Zwang zur Rechtfertigung‘ für die betroffenen Personen erzeugt wird. Es wird von ihnen verlangt, die vorgeworfene negative Stereotypisierung des Islam und die Reduktion der eigenen Person auf die vermeintliche muslimische Religionszugehörigkeit zu widerlegen. Eine Interviewperson berichtete, wie bei einem Antrag um Förderungsgelder der folgende Vorwurf ausgesprochen wurde: „Woher sollen wir denn jetzt wissen dass du nicht eine Anhängerin bist und jetzt so pro-muslimischen (..) die Propaganda [...] machst?“ (B5, Z. 347-348). Mittels dieser Aussage wurde Druck auf die betroffene Person ausgeübt, eben nicht den vorgeworfenen Vorurteilen zu entsprechen. Wenn von den ausübenden Personen dann erkannt wird, dass die Betroffenen dem Generalverdacht gegen sie nicht entsprechen, wird diese Verschiebung im negativen Bild von *muslimisch* Gelesenen durch die Aussage ‚Du bist eine von den Guten‘ bereinigt. Die betroffene Person wird als ‚besseres Mitglied‘ der negativen Gruppe angepriesen und somit muss die negative Generalisierung nicht infrage gestellt werden.

Eine weitere gängige Abwertungsstrategie, von der die Interviewpersonen berichteten, ist die ‚Praktik des Absprechens‘. Einerseits werden *muslimisch* Gelesenen ihre Leistungen und kognitiven Fähigkeiten abgesprochen. Drei Interviewpersonen sprachen davon, in der Schule und anderen Bildungseinrichtungen diskriminiert worden zu sein, da die Lehrpersonen der Meinung wären, die betroffene Person würde nur über mangelhafte Deutschkenntnisse verfügen, obwohl Deutsch die Sprache ist, mit der sie aufgewachsen sind. Bei den genannten Beispielen wurden zwei Interviewpersonen die nötigen kognitiven Leistungen abgesprochen, an Vorlesungen der Universität teilnehmen zu können. Einer Interviewperson wurde gesagt, sie „soll gefälligst mit dem Studium aufhören und einmal Deutsch lernen“ (B5, Z. 113); zusätzlich habe sie laut diesem Professor „anscheinend kein Demokratieverständnis“ (B5, Z. 114), weil sie angeblich „aus einem nicht-demokratischen Land“ (B5, Z. 115-116) komme. Die besagte Person ist in Österreich aufgewachsen und sozialisiert worden. Ein weiteres Beispiel, wie Leistung abgesprochen werden kann, ist der differenzierende Umgang mit Bilingualität. Eine befragte Person sprach davon, wie zwischen *westlichen* und *nicht-westlichen* Sprachen differenziert und die Bilingualität mit einer *nicht-westlichen* Sprache, wie zum Beispiel Türkisch, abgewertet und gleichzeitig mangelnde Deutschkenntnisse unterstellt wurden.

Ein weiterer Aspekt, der *muslimisch* Gelesenen laut den befragten Personen abgesprochen wird, sind deren Erfahrungen mit antimuslimischem Alltagsrassismus in Österreich. Vier der Interviewpersonen berichteten, dass wenn sie über Erlebnisse von

antimuslimischem Alltagsrassismus in Österreich speziell oder über dieses systematische Problem allgemein sprechen, werden die Aussagen und Empfindungen nicht ernstgenommen. Das passiert, indem Erlebnisse und Empfindungen relativiert und mittels Aussagen wie: „Das ist doch nicht so schlimm ich glaube du hast das komplett falsch verstanden“ (B5, Z. 196-197) heruntergespielt werden. Dem gegenüber erzielen Aussagen wie: „Er hat das gar nicht so gemeint, er hat das nicht so abwertend gemeint“ (B5, Z. 209), dass Situationen und diskriminierende Sprachhandlungen im Nachhinein umgedeutet werden. Beide Strategien zielen darauf ab, die Kritik an übergriffigen Sprach_Handlungen zu entkräften und von dem Problem abzulenken.

Im Gegensatz zu den beiden Strategien zuvor wird beim ‚Victim blaming‘ den Betroffenen nicht etwas abgesprochen, sondern etwas zugesprochen, und zwar die Schuld an der übergriffigen Situation. Eine Interviewperson schilderte Situationen, in denen Betroffenen selbst die Schuld an dem antimuslimisch-rassistischen Vorfall zugeschrieben wurde. Bemerkungen, die betroffene Person „hätte halt nicht so sein sollen“ (B5, Z. 595) zeigen wie die Rolle von Opfer und Täter*in ausgetauscht wird. Das Absprechen von Diskriminierungserfahrungen und Victim blaming sind unterschiedliche Arten, wie auf Kritik von Betroffenen mit einem Gegenschlag reagiert wurde.

Diese drei Strategien, einige der Aussagen zu Beginn dieses Unterpunktes und noch weitere Abwertungsstrategien, führen dazu, dass *muslimisch* Gelesene und von antimuslimischen Rassismus Betroffene ‚gesilenced‘ werden. Wenn Betroffene in ihren Erfahrungen und Einschätzungen nicht ernst genommen und die von ihnen ausgesprochene Kritik nicht angenommen werden, würden diese nach und nach aufhören, über dieses Thema zu sprechen, und mundtot gemacht. Eine Interviewperson verdeutlicht, welche Auswirkungen diese Prozesse haben können: „Wir haben heute Menschen die Angst haben über antimuslimischen Rassismus auch zu reden, weil sie Angst vor Konsequenzen haben“ (B1, Z. 231-233).

Wie bereits kurz angesprochen wurde, wurden zwei der Interviewpersonen ‚beim Ausgehen‘ in der Stadt mit ‚sexualisierendem Rassismus‘ konfrontiert. Dabei sei die Aussage getätigt worden: „Ah du schaust so exotisch aus, keine Ahnung wie Esmeralda oder so etwas“ (B3, Z. 331-332). Mittels dieser Aussage wird eine Generalisierung von Ethnien und Herkunft deutlich. Die durch den Disney-Film ‚Der Glöckner von Notre Dame‘ bekannt gewordene Figur der Esmeralda stellt eine in Frankreich lebende Romni und Person of Color dar. Da die Interviewperson, die mit dieser Aussage konfrontiert wurde, in keinerlei Weise dieser Beschreibung entspricht hat es den Anschein, als wäre die Verbindung allein über die dunkle Haarfarbe zwischen der Figur und der Person hergestellt worden (Disney Fandom).

Die letzte erwähnte Abwertungsstrategie in dieser Aufstellung, die laut den befragten Personen speziell in Medienberichten zu finden ist, ist die ‚Brutalisierung bei Straftaten‘. Wenn eine *muslimisch* gelesene Person oder eine mit einer möglichen Migrationsgeschichte in der Familie eine Straftat begeht, wird die Tat in den Medien brutaler dargestellt als, wenn eine Person ohne Migrationsgeschichte eine ähnliche Straftat begeht. Zusätzlich werden die möglichen Beweggründe für diese Straftat bei *muslimisch* Gelesenen (mit einer möglichen Migrationsgeschichte) in ihrer religiösen Zugehörigkeit und bei Personen ohne diese in ihrer psychischen Verfassung gesucht. Drei der Interviewpersonen benannten diese differenzierte Berichterstattung bei Straftaten. Diese drei Personen und eine weitere sprachen diese Diskrepanz und die dahinter liegende Strategie auch bei der Berichterstattung über Terroranschläge an.

NEGATIVE ÖFFENTLICHE KOMMUNIKATION

Die Inhalte des Abschnitts zur öffentlichen Kommunikation sind für die Beantwortung beider Forschungsfragen relevant. Sie verdeutlichen, wie stark Medien in Österreich in der Verbreitung und Re_Produktion von antimuslimischen Alltagsrassismus eingebunden sind und welche Wirkung sie auf die Bevölkerung haben können. Die essenzielle Rolle öffentliche Medien in dem sozialen Gefüge wird deutlich. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen sind in Grafik 13 ‚Verbindungen zwischen Politik, Kommunikation, Terror, Generalisierung und Generalverdacht‘ im Anhang zu finden.

Wie gerade erwähnt erfolgen Abwertungsstrategien gegenüber *muslimisch* Gelesenen nicht nur über die direkte face-to-face Kommunikation, auch öffentliche Medien bedienen sich einiger dieser Strategien. Die Diskrepanz in der Berichterstattung bei Straftaten ist nur eine davon und wurde bereits erläutert. Dazu ist noch anzumerken, dass Personen die Straftaten begehen und denen keine Migrationsgeschichte zugeschrieben wird, in den Medien oft als ‚psychisch kranke*n Einzeltäter*in‘ mit einem ‚tragischen Schicksal‘ dargestellt werden. Diese Strategie bewirkt, dass negative Vorurteile und Stereotype über *muslimisch* Gelesene mittels öffentlicher Medien verbreitet werden. Alle sechs Interviewpersonen sprachen davon, wie öffentliche Medien in Österreich ein negatives Bild von *muslimisch* Gelesenen erzeugen. Speziell angesprochen wurden dabei die Abwertungsstrategien der ‚negativen Stereotypisierung von Religion_Kultur‘ und die ‚entindividualisierende Zuschreibung‘ zur Religion, die zu einem allgemeinen negativen Grundton gegenüber *muslimisch* Gelesenen führen. Eine befragte Person betonte zusätzlich die Rolle der sozialen Medien und die Gefahr der anonym verfassten negativen Kommentare und ungesicherten Informationen. Diese Dynamiken haben laut den Interviewpersonen dazu geführt, dass die ‚Grenzen des Sagbaren sich verschoben‘

haben. Öffentlich getätigte, eindeutig antimuslimisch-rassistische Aussagen werden in Österreich durch die Medien verbreitet und nicht sanktioniert, so die Interviewpersonen. Daher erkennen sie ein enormes Machtpotenzial Meinungen in der Bevölkerung zu bilden, da sie Bilder von Personengruppen reproduzieren und somit Realität schaffen.

POLITIK BINDET MUSLIM*INNEN NICHT EIN

Die Politik in Österreich wird neben der allgemeinen öffentlichen Kommunikation von den befragten Personen als weitere essenzielle Akteurin wahrgenommen, von der antimuslimischer Alltagsrassismus erzeugt und verbreitet wird. Die Aussagen der befragten Personen zur öffentlichen Kommunikation und zur Politik in Österreich weisen einige Parallelen auf. Daher sind die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen ebenfalls in Grafik 13 „Verbindungen zwischen Politik, Kommunikation, Terror, Generalisierung und Generalverdacht“ im Anhang zu finden.

Die Interviewpersonen sprechen davon, wie *muslimisch* Gelesene in politische Themen und Debatten nicht einbezogen werden und wie in stigmatisierender und diskriminierender Weise über diese Gruppe gesprochen würde. In diesen negativen politischen Debatten und Sprechweisen wird ein negativer Unterton erzeugt und negative Benennungen verwendet. Dazu werden ebenfalls die Abwertungsstrategien ‚negative Stereotypisierung von Religion_Kultur‘ und ‚entindividualisierende Zuschreibung zur Religion‘ verwendet. Als Beispiel dazu wurde der ‚politische Islam‘ genannt. Dabei wurde eine vermeintliche Bedrohung geschaffen, ohne eine treffende Beschreibung zu liefern, was darunter verstanden wird.

Mittels dieser Praktiken wird das Bild von *muslimisch* gelesenen Personen in Österreich dezidiert als ‚fremd‘ reproduziert. Der Wahlkampflogan der FPÖ in Graz „Fremd in der eigenen Schule“ (B1, Z. 144) der von einer Interviewperson angeführt wurde, macht diese Abwertungsstrategie deutlich. Zeiten in denen Wahlkämpfe in Österreich stattfinden, unabhängig auf welcher Ebene, wurden von einigen Interviewpersonen als besonders belastend empfunden, da polarisierende Slogans und Debatten, die gegen *muslimisch* gelesene Personen und Gruppen gerichtet sind, in der Öffentlichkeit besonders stark präsent sind. Auf Basis dieses stereotypisierten Diskurses können dann diskriminierende Gesetze erlassen werden. Zwei genannte Beispiele für diskriminierende Gesetzgebungen war das neue Anti-Terror-Gesetz, das als umstrittene Reaktion auf den Terroranschlag in Wien am 2. November 2020 beschlossen wurde, und das Trageverbot des muslimisch-religiösen Hidschabs in manchen Berufen. Alle diese Aspekte führen zu dem Schluss, dass die Politik auf unterschiedlichen Ebenen einen wirksamen Einfluss auf die Bevölkerung und deren Meinungen ausüben kann.

GEFLÜCHTETE PERSONEN SIND UNTERSCHIEDLICH WILLKOMMEN

Ein weiteres Beispiel, wie *muslimisch* Gelesene antimuslimischen Alltagsrassismus erleben, ist der Umstand wie differenziert in Österreich mit geflüchteten Personen umgegangen wird. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen sind in Grafik 12 ‚Verbindungen zwischen Politik und geflüchteten Personen‘ im Anhang zu finden.

Während der Jahre 2015 und 2016 entstand eine verstärkte Fluchtbewegung, in der viele aus *arabisch* gelesenen Ländern wie Syrien, Afghanistan, Irak und einigen anderen Ländern in die Europäische Union flüchteten und dort um Asyl ansuchten. Diese Fluchtbewegung wurde in den Medien häufig als ‚Flüchtlingskrise‘ bezeichnet und der Großteil der befragten Personen empfand den medialen und politischen Umgang in Österreich mit dieser verstärkten Fluchtbewegung als negativ konnotiert. Drei Interviewpersonen beschrieben schlechte Lebens- und Arbeitsbedingungen für *arabisch_muslimisch* gelesene Geflüchtete, die 2015/16 nach Österreich kamen, und eine befragte Person verwies darauf, dass die geflüchteten Personen als „fremd“ und „anders“ (B2, Z. 483) eingestuft wurden und die Leute deshalb Angst vor ihnen hätten. Diese Einschätzung von Geflüchteten aus *arabisch_muslimisch* gelesenen Ländern steht im starken Kontrast zu den Reaktionen, die Geflüchtete vor dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine 2022 in Österreich erlebten. Fünf Interviewpersonen beschrieben eine positive und willkommen heißende Stimmung gegenüber Personen aus der Ukraine, indem zu Spenden aufgerufen und gesetzliche Erleichterung wie eine rasche Arbeitserlaubnis geschaffen wurden. Diesen freundlichen und unterstützenden Umgang mit Geflüchteten aus der Ukraine, führten die Interviewpersonen auf den kulturellen Hintergrund der Geflüchteten und dessen angebliche Nähe zu der Bevölkerung in Österreich zurück. Medial werden Geflüchtete aus der Ukraine als *westlich* und „gut“ (B3, Z. 584) dargestellt. Die Ansicht auf diese Diskrepanz wird von dieser Aussage einer Interviewperson gestützt: „aber hier reden wir von guten Flüchtlingen, wir reden hier von weißen christlichen Flüchtlingen“ (B3, Z. 584-585). Damit wird der Gegensatz zwischen ‚schlechte, *arabisch-muslimisch* gelesene Geflüchtete‘ und ‚gute, *westlich* gelesene Geflüchtete‘ erzeugt.

GENERALISIERUNG UND GENERALVERDACHT VON UND GEGEN *MUSLIMISCH* GELESENE(N)

Alle bis jetzt genannten Faktoren und Mechanismen in dem Beziehungsverhältnis zwischen *muslimisch* Gelesenen und *nicht-muslimisch* Gelesenen in Österreich führen in den Augen der Interviewpersonen sowohl zu einer Generalisierung als auch zu einem Generalverdacht. Diese Mechanismen geben Aufschluss darüber, wie Betroffene antimuslimischen Alltagsrassismus in Österreich erleben, und sind essenzieller

Bestandteil der Beziehungsdynamik zwischen den zwei Gruppen. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen sind in Grafik 15 ‚Verbindungen zwischen Anfeindungen, Abwertungen, Generalisierung und Generalverdacht‘ im Anhang zu finden.

Bei der Generalisierung werden einerseits unterschiedliche Religionen und *ethnische* Herkunft zusammengefügt, vereinheitlicht und mittels Fremdverortung zugesprochen. Die zentrale Abwertungsstrategie dabei ist die ‚(negative) Stereotypisierung von Religion_Kultur‘, auf die schon öfter verwiesen wurde. Andererseits werden gesittete religiöse Ausübungsformen des Islam, also das Durchführen muslimischer Rituale und Feiertage und/oder das Tragen religiöser Symbole und Kleidungsstücke, mit radikalen Ansichten gleichgestellt. Eine befragte Person beschreibt, wie zwischen „Islam und Islamismus, Radikalismus und vielleicht konservativ oder vielleicht Radikalismus und **praktizierend**“ (B1, Z. 40-41, Hervorhebung im Transkript) in der öffentlichen und privaten Wahrnehmung oft keine Unterscheidung gemacht werde. Diese Generalisierungen erfolgen über pauschalisierende Aussagen wie ‚Alle sind gleich‘.

Die Ergänzung dieser Dynamik mit der ‚entindividualisierenden Zuschreibung‘ negativer Eigenschaften zur Kultur_Religion Islam führt zu einem von den Interviewpersonen so empfundenen ‚Generalverdacht‘ gegen *muslimisch* gelesene Personen. Die eben genannte befragte Person drückt diesen empfundenen Zustand folgend aus: „das größte Problem was ich sehe ist einfach dieser Generalverdacht (..) unter den die Muslime und Musliminnen gesteckt werden“ (B1, Z. 67-68). Mit diesem Generalverdacht können *muslimisch* Gelesene in jedem Lebensabschnitt, sozialen Raum und Kontext konfrontiert werden. Er wird in negativen politischen Debatten und Sprechweisen sichtbar, da *muslimisch* Gelesene pauschal als ‚fremd‘ in Österreich dargestellt werden. Das Ignorieren der Differenz zwischen allgemeinen muslimischen Praktiken und radikalem Islamismus führt dazu, dass muslimische Religionsausübungen zu einem Problem im österreichischen System gemacht werden. Alle diese Faktoren und Mechanismen bewirken eine schleichende Grenzverschiebung des Sagbaren in öffentlichen und privaten Diskursen, wodurch der negative Generalverdacht gegen *muslimisch* Gelesene stärker verankert, jedoch die Problematik dieser Generalisierung nicht thematisiert oder entkräftet wird.

GRUPPE DER BETROFFENEN VON ANTIMUSLIMISCHEM ALLTAGSRASSISMUS

Ein unverzichtbarer Bestandteil für die Beantwortung der ersten Forschungsfrage, wie antimuslimischer Alltagsrassismus in Österreich anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration verstanden werden kann, ist eine Beschreibung der Gruppe der Betroffenen. Zusätzlich gibt sie Aufschluss darüber, wie Betroffene diese

Form von Stereotypisierung und Diskriminierung erleben und was sie bewirken kann. Vor der Darstellung dieser Gruppe ist wichtig anzumerken, dass es sich hier um keine homogene Gruppe handelt und sondern um Beschreibungen, die von einzelnen Personen aus dieser Gruppe getätigt wurden. Daher sind die folgenden Darstellungen nicht auf alle Mitglieder dieser Gruppe übertragbar. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte ist in Grafik 18 ‚Betroffene als Außenseiter*innen‘ im Anhang zu finden.

Grundsätzlich kann aufgrund der Erzählungen der Interviewpersonen gesagt werden, dass in den muslimischen Communitys und in dem Umfeld der befragten Personen bei *muslimisch* Gelesenen ein ambivalentes Bewusstsein für antimuslimischen Alltagsrassismus vorliegt. Die Interviewpersonen selbst entwickelten im Verlauf der persönlichen Biografie aufgrund einschneidender Erlebnisse und anschließender Reflexion ein starkes Bewusstsein für antimuslimischen Rassismus. Jedoch berichteten einige von ihnen davon, dass manche *muslimisch* gelesene Personen aus dem persönlichen und/oder beruflichen Umfeld nicht zu denselben Erkenntnissen gelangten und ein weniger ausgeprägtes Bewusstsein für antimuslimischen Rassismus in Österreich entwickelten. *Muslimisch* Gelesene mit einem weniger stark ausgeprägten Bewusstsein für antimuslimischen Alltagsrassismus würden laut einigen Erzählungen eher dazu tendieren, beschwichtigend und unterwürfig auf Vorfälle von antimuslimischen Alltagsrassismus zu reagieren. Die Ausführung einer Interviewperson macht dieses Verhalten anschaulich:

„Muslime und Musliminnen sind sich teilweise des antimuslimischen Rassismus nicht (*) bewusst (5) sind (...) haben manchmal die Haltung >Ja still sein und nichts sagen (,) ja nicht aufregen< (mögliche Aussage von betroffenen Personen) weil es ist ja so >Danke dass es gibt was es (*) gibt und so ist wie es ist< (mögliche Aussage von betroffenen Personen). Sie wollen beschwichtigen aber (6) aber viele vor allem mit Migrationshintergrund haben dann die Einstellung >Was soll ich bin ja hier (..) als nicht-Österreicherin wie komme ich dazu das jetzt mich aufzuregen, da muss ich still sein< (mögliche Aussage von betroffenen Personen)“ (B1, Z. 345-352, Hervorhebung im Transkript).

Die ausführlichen Darstellungen der Interviewpersonen, wie allgegenwärtig Konfrontationen mit antimuslimisch-rassistischen Sprach_Handlungen sind, und wie umfassend die resultierenden Einschränkungen im Alltag auftreten, lassen die folgende Einschätzung plausibel erscheinen. Manche *muslimisch* Gelesene, besonders mit Migrationserfahrungen in der Familie, hätten Zweifel die gleichen Rechten zu haben, wie *nicht-muslimisch* Gelesene ohne Migrationserfahrung in der Familie.

Dazu passend sprachen drei der befragten Personen über das Gefühl, sie stehen unter einem stärkeren Erfolgsdruck aufgrund des Umstandes, dass sie als *muslimisch_ausländisch* gelesen werden. Einerseits wird dieser Leistungs- und Erfolgsdruck von der Gruppe der *nicht-muslimisch* Gelesenen generiert und ausgeübt. Eine Interviewperson erzählte, wie sie das im Rahmen von Bewerbungsverfahren erlebte: „egal wo ich mich in letzter Zeit beworben habe (...) man muss ich glaube noch mehr beweisen und noch mehr machen als die anderen“ (B6, Z. 681-683). Eine andere befragte Person berichtete, wie dieser Druck innerhalb der Familie erzeugt und an die nächste Generation weitergegeben werden kann. Folgende Aussagen und Botschaften wurden in einem Beispiel von Eltern an deren Kinder weitergegeben:

„>Du musst zehnmal mehr leisten als die anderen weil du bist Türkin. Du musst zehnmal besser sein, du musst die Sprache besser können, du musst alles besser können. Damit wir hier Aufstiegschancen haben<“ (B5, Z. 372-374, Hervorhebung im Transkript).

Ein Aspekt, den drei der befragten Personen mehrmals angesprochen haben, ist die Angst, die bei *muslimisch* Gelesenen aus unterschiedlichen Gründen erzeugt wird. Besonders die zwei Interviewpersonen, die Eltern sind, haben Angst davor, dass die eigenen Kinder selbst mit antimuslimischem Alltagsrassismus konfrontiert werden oder dass sie miterleben, wenn die Eltern damit konfrontiert werden. Eine andere Angst, die manche Betroffene verspüren, geht von antimuslimisch-rassistischen Vorfällen und von manchen ausübenden Personen selbst aus. Eine Erzählung handelte davon, dass eine betroffene Person Angst hatte, in die eigene Wohngegend zu gehen, da dort eine aggressive Person lebt und regelmäßig Gewalt androht. Zusätzlich haben einige Betroffene Angst, Kritik an übergriffigen Personen und Praktiken auszusprechen, da sie befürchten, im Anschluss von negativen Konsequenzen betroffen zu sein. Jedoch ist nicht jede Situation, in der *muslimisch* gelesene Personen mit antimuslimischem Alltagsrassismus konfrontiert werden, von Angst geprägt.

Eine davon ist, wenn *muslimisch* Gelesene antimuslimisch-rassistische Diskriminierung von Seite des eigenen nicht-muslimischen Freundeskreises erleben. Zwei befragte Personen berichteten von mehreren Vorfällen, bei denen sie aufgrund der Religion negativ stereotypisiert oder deren sachliche Einschätzungen zu einem allgemeinen Thema und Erfahrungen zu antimuslimischem Alltagsrassismus abgesprochen wurden. Konträr dazu betonten zwei Interviewpersonen die bestärkende, unterstützende und offene Haltung des eigenen Freundeskreises bestehend aus überwiegend *nicht-muslimisch* gelesenen Personen.

Im Laufe des Lebens haben die Interviewpersonen unterschiedliche Verarbeitungs- und Verhaltensstrategien für sich entwickelt, wie es für sie am besten ist, mit Vorfällen von antimuslimischem Alltagsrassismus umzugehen. Drei der befragten Personen verwiesen darauf, dass es für sie einen Unterschied macht, wer antimuslimisch spricht_handelt. Ausschlaggebend ist es für sie, ob diese Person einem bekannt oder unbekannt ist und welchen gesellschaftlichen Status diese Person innehat. Aussagen von nicht bekannten Personen werden eher ignoriert und bei befreundeten Personen nehmen einige der Interviewpersonen dieses Verhalten eher persönlich und führen ein ruhiges klärendes Gespräch. Es wurde jedoch von einigen Situationen berichtet, in denen die Interviewpersonen die nicht-bekannte, rassistisch-antimuslimisch sprechende Person auf deren stereotypisierendes und diskriminierendes Verhalten aufklärend ansprachen und daraus eine feindselige Konfrontation entstand. Eine Verhaltensstrategie, die einer befragten Person schon als Kind vorgelebt und beigebracht wurde und auf ein unterschiedliches Bewusstsein für antimuslimischen Alltagsrassismus schließen lässt, ist das aushaltende und schweigende Verhalten im Sinne: „Man muss aushalten [...] dich verteidigen wäre jetzt falsch weil wir sind halt die Unterschicht“ (B5, Z. 271-272). Laut den Berichten legte diese Person dieses Verhalten im Erwachsenenalter nach und nach ab und geht in Situationen, wo sie mit antimuslimisch-rassistischen Vorwürfen und Diskriminierungen konfrontiert wird, zum Gegenschlag über und reagiert selbst mit negativen Stereotypisierungen und Diskriminierungen.

Grundsätzlich ist aus den sechs Interviews herauszuhören, dass die befragten Personen von diesen negativ-konstruierten Bildern und Ideen *über muslimisch* Gelesene in Österreich und den darauf basierenden Diskriminierungen emotional verletzt sind. Die regelmäßige Konfrontation mit antimuslimisch-rassistischen Abwertungsstrategien basierend auf nicht zutreffenden negativen Stereotypen macht einige Interviewpersonen „grantig“ (B2, Z. 86). Der Zwang zur Rechtfertigung gegen diese Stereotype und gegen den vorgeworfenen Generalverdacht und das wiederholte Ankämpfen gegen antimuslimisch-rassistische Strukturen kann entkräftend für die betroffenen Personen sein. „Muslime sind natürlich müde (.) an diesen Themen immer wieder zu arbeiten“ (B1, Z. 96). Diese allgemein eher negative Gefühlslage könnte zu der folgenden Einschätzung dreier Interviewpersonen geführt haben. Diese gehen nämlich davon aus, dass in den nächsten Jahren bis Jahrzehnten keine großen positiven Veränderungen in Österreich zu erwarten sind.

Bei manchen muslimischen Vereinen und Organisationen mangelt es weniger an der persönlichen Energie, an dem Problem des antimuslimischen Rassismus in Österreich zu arbeiten, über Stereotype aufzuklären und diskriminierende Strukturen zu kritisieren,

sondern eher an den ‚Ressourcen und den Finanzen‘, wie eine Interviewperson schilderte. Diese befragte Person ist der Meinung, dass eine breitere Sensibilisierung bei, sowohl der *muslimisch* gelesenen als auch der *nicht-muslimisch* gelesenen Bevölkerung nötig wäre, um Veränderungen zu bewirken, doch die nötigen Ressourcen würden fehlen. Der Zusammenhalt und die verbindenden Elemente innerhalb muslimischer Gemeinden werden von zwei Interviewperson, die in der jeweiligen Heimatgemeinde aktiv teilhaben, prinzipiell als gut und verbindend beschrieben, jedoch beschränkt sich das auf die einzelnen Gruppen. Ein möglicher gemeindeübergreifender Zusammenhalt würde kaum bestehen. Eine befragte Person führt das auf die unterschiedlichen Nationen und damit einhergehende Sprachbarrieren zurück.

Alle diese Faktoren und Mechanismen vermitteln *muslimisch* gelesenen Personen, sie würden nicht zu Österreich dazugehören und kein vollwertiges Mitglied dieser Gesellschaft sein. Laut vier der Interviewpersonen hat dieses andauernde Gefühl des Ausschlusses die eigene Identitätsfrage negativ beeinflusst. Mehrere befragte Personen beschrieben, sie seien mit sich im Konflikt bezüglich der eigenen Identität, da sie zwar in Österreich aufgewachsen seien, aber ihr „ganzes Leben lang von der Gesellschaft oder einem Teil der Gesellschaft so ausgeschlossen“ (B3, Z. 59-60) wurden und deshalb nicht das Gefühl hätten, Österreicher*innen zu sein. Zwei Interviewpersonen beschrieben ebenfalls das Gefühl zu haben, sich zwischen einer *muslimischen* Identität und einer *österreichischen, nicht-muslimischen* Identität nach dem ‚Entweder-oder‘-Prinzip entscheiden zu müssen. Eine der beiden befragten Personen kam jedoch nach jahrelangem Überlegen zu der Erkenntnis, sie fühle sich sowohl *muslimisch* als auch *österreichisch* als auch dem Geburtsland verbunden und zugehörig. Eine Interviewperson fühlt sich eher mit Österreich verbunden als mit dem Geburtsland, da sie den Großteil des Lebens in Österreich verbracht hat. Diese Aspekte und deren Vernetzungen sind in Grafik 11 ‚Betroffene und das Leben in Österreich‘ im Anhang zu finden.

GRUPPE DER PERSONEN, DIE ANTIMUSLIMISCHEN ALLTAGSRASSISMUS AUSÜBEN

Zur vollständigen Beantwortung der ersten Forschungsfrage, ob die Betrachtung des Verhältnisses von *muslimisch* Gelesenen und *nicht-muslimisch* Gelesenen in Österreich mittels der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sinnvoll ist, ist eine Beschreibung der *nicht-muslimisch* gelesenen Personengruppe in Österreich, die antimuslimischen Alltagsrassismus ausüben, essenziell. Des Weiteren trägt diese Beschreibung dazu bei, die antimuslimisch-rassistisch handelnden, direkten Gegenüber der Betroffenen als Akteur*innen und Teil des antimuslimischen Alltagsrassismus in Österreich darzustellen. An dieser Stelle ist zu betonen, dass die folgenden Beschreibungen Fremddarstellungen

von antimuslimisch-rassistisch ausübenden Personen sind und lediglich Vermutungen von *muslimisch* gelesenen Betroffenen darstellen. Des Weiteren ist anzumerken, dass die Gruppe der Personen die antimuslimisch handeln_sprechen, keine homogene Gruppe ist und diese Darstellungen nicht auf alle übertragbar sind. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte ist in Grafik 19 ‚Ausübende als Etablierte‘ im Anhang zu finden.

Eine Einschätzung, die alle befragten Personen abgaben, ist, dass viele Personen, die antimuslimisch-rassistisch handeln_sprechen, sich dieser negativen Ungleichbehandlung nicht bewusst sind. Sie hätten ein weniger ausgeprägtes Bewusstsein für antimuslimisch-rassistische Sprech_Handlungen und wären sich über die eigenen dahinter liegenden negativen Stereotype und Vorurteile nicht im Klaren. Die beschwichtigende Erklärung, es sei von einigen Ausübenden „nicht böse gemeint“ (B6, Z. 251-252) gewesen, wurde von drei der Interviewpersonen angeführt. Drei befragte Personen schätzen dieses gering ausgeprägte Bewusstsein für diese Form von Rassismen als ‚problematisch‘ ein, wenn die ausübenden Personen für Reflexionen der eigenen Denk- und Handlungsmustern nicht offen und von deren Korrektheit fest überzeugt sind. Die Ausübenden könnten dann dazu tendieren, antimuslimisch-rassistische Aussagen und Darstellungen unhinterfragt zu übernehmen und sie weiterzuverbreiten.

Unabhängig davon, ob manchen Ausübenden ihre negativen Vorurteile und ihr diskriminierendes Verhalten bewusst ist oder nicht, ist das aggressive Auftreten in manchen geschilderten Vorfällen auffallend. Fünf Interviewpersonen berichteten von aggressivem Verhalten, das sie entweder selbst erfahren oder bei anderen Betroffenen mitbekommen haben. Eine Erzählung eines Vorfalls verdeutlicht ein sehr hohes Aggressionslevel. Dabei wurde eine *muslimisch* gelesene Person mit der Aussage „Ich erschieße die Muslimin“ (B6, Z. 249) in der eigenen Nachbarschaft bedroht. Erlebnisse, bei denen die Interviewpersonen angeschrien, beschimpft oder bespuckt wurden, wurden auch geschildert.

Das unhinterfragte Übernehmen und Weitergeben von antimuslimisch-rassistischen Aussagen und Handlungen würde zusätzlich dadurch begünstigt werden, dass es für die ausübenden Personen in der Regeln keine negativen Konsequenzen gebe. Laut den Interviewpersonen gebe es für öffentliche Personen, die antimuslimisch-rassistisch sprechen_handeln – speziell Politiker*innen wurden in einem Beispiel genannt – keine nachhaltigen und wirkungsmächtigen Folgen. Das Ausbleiben von Zurechtweisungen und Sanktionen erzeugt, laut einer Interviewperson, eine antimuslimisch-rassistische Stimmung in Österreich, die sich auch auf die Bevölkerung überträgt. Aber auch in den meisten Vorfall-Schilderungen der Interviewpersonen wurden die antimuslimisch-

rassistisch ausübenden Privatpersonen lediglich von den Betroffenen selbst auf deren Verhalten hingewiesen. Weitere Personen, die in den jeweiligen Situationen als Unbeteiligte anwesend waren, haben nur in wenigen Schilderungen eingegriffen, um den Betroffenen zu helfen.

Wie bereits dargestellt wurde, fassen die Interviewpersonen öffentliche Medien und Politiker*innen in Österreich als Akteur*innen auf, die antimuslimischen Alltagsrassismus reproduzieren. Wenn in den Erzählungen deutlich wurde, dass aktiv gegen *muslimisch* gelesene Personen/Gruppen polarisiert wurde, dann bezogen sie sich entweder auf politische Sprech- und Handlungsweisen wie: „Also eine Grundstimmung gegen Muslime ist schon da womit sie auch damit Politik machen und Stimmen gewinnen möchten“ (B4, Z. 468-469). Oder sie verwiesen in ihren Erzählungen auf Medienberichte, in denen über *muslimisch* gelesene Personen berichtet wurde:

„Ja das wird auch teilweise in den Titeln oder in den Schlagzeilen auch geschrieben. ‚Moslem‘ oder ‚islamischer Terrorist‘ oder so obwohl Islam und Terror eigentlich nichts gemeinsam haben. Das gehört nicht zusammen. Das wird nur leider missbraucht um noch mehr Angst zu schüren oder das ist ja auch Aufgabe der Medien kommt mir so vor.“ (B2, Z. 77.80).

Zwei Interviewpersonen sprachen davon, wie manche ausübende Personen, die eigens antimuslimischen-rassistischen getätigten Sprach_Handlungen relativieren würden. Sie würden die Begründung vorweisen, sie könnten gar nicht rassistisch sein, da sie eine Person kennen würden, die von Rassismus allgemein betroffen sein könnte und beweisen damit ihr mangelndes Rassismusbewusstsein. Nach dem Motto: „Ich kann ja gar nicht rassistisch sein weil ich habe den und den in meinem Umfeld“ (B3, Z. 531-532).

In allen sechs Interviews wurden mögliche Gründe der antimuslimisch-rassistisch ausübenden Personen für dieses Verhalten, sowohl indirekt in den Vorfallschilderungen als auch direkt, angesprochen. Negative Vorurteile gegenüber *muslimisch* gelesenen Personen/Gruppen wurden von den Interviewpersonen am häufigsten genannt, als möglichen Grund für die Ausübung von antimuslimischem Alltagsrassismus. Auf Basis dieser negativen Vorurteile werden Ängste unterschiedlicher Richtung geschürt, auf die drei Interviewpersonen an mehreren Stellen verwiesen. Eine befragte Person beschreibt Angst als einen Auslöser für antimuslimischen Alltagsrassismus und antimuslimisch-rassistisches Verhalten als irrationales Verhalten und dessen Reaktion darauf:

„Es ist einfach diese Unwissenheit, diese Angst und dann machst du halt **Sachen** du **denkst** nicht mehr neutral oder **kannst** nicht mehr **vernünftig** denken. Weil du hast ja Angst um deine Zukunft und um deine Familie und blablabla was weiß ich alles.“ (B2, Z. 498-501, Hervorhebungen im Transkript).

Eine andere befragte Person verweist ebenfalls auf Angst als einen Auslöser, jedoch wird in der folgenden Aussage, die Fähigkeit und die Verantwortung zur Reflexion dieser Angst und in weiterer Linie der Vorurteile betont:

„Und auch natürlich Angst vor dem Unbekannten. Wo ich dann auch sagen muss, ist es trotzdem auch die Verantwortung des jeweiligen Menschen sich mit damit auseinander zu setzen um Vorurteile abzubauen“ (B3, Z. 362-364).

Drei Interviewpersonen sprachen zusätzlich Überlegenheitsgefühle der Ausübenden als mögliche Gründe für antimuslimischen Alltagsrassismus an. In einigen Schilderungen von Verhalten der ausübenden Personen, getätigt von zwei weiteren befragten Personen wurden Tendenzen von Überlegenheitsgefühlen deutlich. Eine befragte Person beschreibt das folgend:

„Das ist auf jeden Fall dass man denkt zum Beispiel (..) dass man denkt zum Beispiel (..) dass man als (.) weißer Mensch mit dem Hintergrund dass man aus Europa oder aus dem Westen kommt dass man automatisch gebildeter, besser ist und halt solche Sachen als automatisch der Rest der Welt“ (B3, Z. 350- 352).

Diese Interviewperson verweist jedoch darauf, dass diese Empfindung der Überlegenheit unterbewusst vorhanden sei, sich die meisten demnach dessen nicht bewusst wären und diese daher auch nicht aktiv und böswillig ausdrücken würden. Zusätzlich verweist sie auf die lange Geschichte dieses Überlegenheitsdenkens und auf den langen Entwicklungsprozess, der geschehen muss, um sich davon lösen zu können. Ein weiterer möglicher Grund für antimuslimisch-rassistisches Verhalten, den eine Interviewperson mehrmals deutlich machte, ist die Empfindung der vermeintlichen Kränkung der ausübenden Personen. In diesen Situationen wurden *nicht-muslimisch* gelesene Personen von der befragten Person auf etwas hingewiesen. Das stellte für die *nicht-muslimisch* gelesene Personen eine Kränkung der eigenen Person dar, worauf sie mit antimuslimisch-rassistischen Sprach_Handlungen reagierten. Eine andere Interviewperson verwies öfter darauf, dass der Grund für antimuslimisch-rassistisches Handeln konformes Verhalten sein könnte. Diese Person geht davon aus, dass einige Personen sich an antimuslimisch-rassistischen Strukturen orientieren und demnach aus der Befürchtung heraus handeln, selbst negative Konsequenzen erfahren zu können.

Ein letzter Aspekt, den einige Interviewpersonen anklingen ließen, ist das Alter der ausübenden Personen. Vier befragte Personen äußerten die Einschätzung, dass die Ansicht von älteren Generationen stärker mit negativen Vorurteilen über *muslimisch* Gelesene behaftet, sein und diese seltener reflektieren würden. Zusätzlich führten zwei

dieser befragten Personen an, jüngere Generationen wären „offener und denken nach und hinterfragen das dann mehr **hoffentlich**“ (B2, Z. 332, Hervorhebung im Transkript). Diese Aussage kann entweder als eine Erkenntnis über eine faktische Veränderung, oder als eine erhoffte Veränderung betrachtet werden.

GRUPPE DER UNBETEILIGTEN PERSONEN IN VORFALLSITUATIONEN

Die Gruppe der unbeteiligten Personen, die bei Vorfällen von antimuslimischem Alltagsrassismus anwesend, aber weder betroffen noch ausübend sind, wird in den Interviews ambivalent dargestellt. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen sind in Grafik 17 ‚Verbindungen zwischen Betroffene, Unbeteiligte, Ausübende und nötige Verbesserungen‘ im Anhang zu finden.

Einerseits berichteten drei Interviewpersonen, wie sich diese unbeteiligten Personen mit den Betroffenen solidarisierten und die ausübenden Personen zurechtwiesen, andererseits schilderten fünf Interviewpersonen Situationen, in denen unbeteiligte Personen nicht eingriffen und keine Solidarität mit den Betroffenen zeigten. Jedenfalls wünschen sich die Interviewpersonen Unterstützung von unbeteiligten Personen, indem sie den ‚Mund aufmachen‘, die diskriminierenden Personen damit auf deren antimuslimisch-rassistisches Sprechen_Handeln aufmerksam machen und sich auch räumlich zu den betroffenen Personen stellen. Der Umstand, dass in den Situationen der antimuslimisch-rassistischen Vorfälle den Betroffenen nicht automatisch geholfen wird und sie sich damit in den Situationen allein gelassen fühlen, wird von zwei Interviewpersonen schlimmer empfunden als die Diskriminierung selbst:

„Also er hat keinesfalls uns verteidigt oder irgendwie gesagt sie solle damit aufhören, null (.) nichts. Nur dass die anderen Fahrgäste sich gestört fühlen würden und dann ist er nach Vorne gegangen. Er hat mich gar nicht angeschaut, gar nicht angesprochen nur direkt zu der [ausübenden] Frau und das dann zu ihr gesagt. (4) Also der Moment der was am schlimmsten bei der ganzen Sache. Dass die Frau meine Kinder angeschrien hat war schlimm genug, dass meine Kinder eingeschüchtert waren war schlimm genug aber dass dann noch niemand aufgestanden ist und etwas gesagt hat (.) war noch schlimmer“ (B4, Z. 342-348, ergänzt durch Verfasserin, Hervorhebung im Transkript).

Die Interviewpersonen führten unterschiedliche mögliche Begründungen an, warum einige unbeteiligte Personen sich nicht solidarisieren und den Betroffenen nicht helfen. Drei der befragten Personen glaubten die unbeteiligten Personen könnten keine Unterstützung leisten, aus Angst, selbst angefeindet zu werden, oder aus Angst, allein helfen zu müssen. Zwei von diesen befragten Personen führten zusätzlich an, dass

einige unbeteiligte Personen gleich geschockt waren, wie sie selbst in solchen Situationen und daher zu spät erst reagieren konnten. Als letzten möglichen Grund für unbeteiligte Personen, sich nicht zu solidarisieren, führten zwei Interviewpersonen die Argumentation an, dass es die Unbeteiligten nicht betreffe, und daher müssten sie nicht eingreifen, und/oder die Betroffenen würden selbst sprechen und müssten daher nicht unterstützt werden. Jedoch führten zwei Interviewpersonen kurz aus, wie sich immer mehr junge Menschen mit ihnen solidarisieren und vermehrt aktiv gegen antimuslimischen Alltagsrassismus agieren. Diese Darstellung deckt sich mit den zuvor angeführten Aussagen zur Beschreibung der ausübenden Personen. Das Bewusstsein bei jüngeren Generationen, für diese Form von Rassismen, hätte sich in den letzten Jahren stärker ausgeprägt und die Bereitschaft zur Zivilcourage wäre gestiegen.

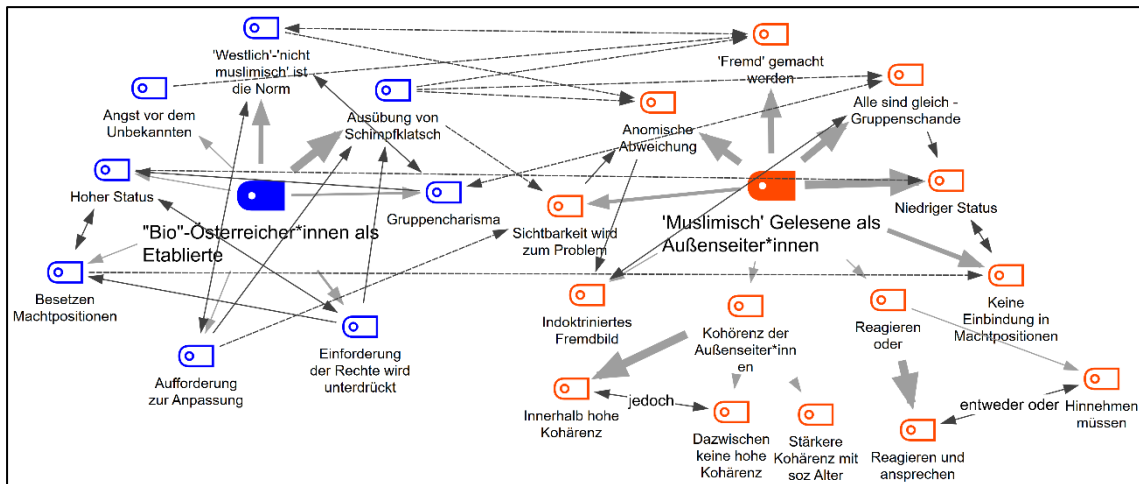
ZWIESPÄLTIGES VERHÄLTNIS ZUR POLIZEI

Die Meinungen der Interviewpersonen bezüglich der Polizei in Österreich stellten sich als sehr unterschiedlich dar. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen sind in Grafik 16 ‚Verbindungen zwischen Betroffene, Ausübende, Polizei und Hilfen‘ im Anhang zu finden.

Zwei befragte Personen sprachen von einem positiven und unterstützenden Auftreten der Polizei und davon, dass es wichtig ist, antimuslimisch-rassistische Vorfälle dort zu melden. Sie geben auch an, bereit zu sein solche Vorfälle zu melden und auch bereits gemeldet zu haben. Zwei andere Interviewpersonen hingegen schilderten einen negativen Eindruck der Polizei in Österreich. Eine befragte Person ist der Meinung, dass das Verhältnis der Polizei zu jüngeren Gruppen eher getrübt sei und sie jüngere „Menschen die weiß sind natürlich anders“ (B3, Z. 769) behandeln würde als jüngere Menschen, denen eine Migrationsgeschichte zugeschrieben wird. Zusätzlich wurde von zwei Interviewpersonen die Einstellung angebracht ‚es bringt nichts Vorfälle zu melden‘. Eine Person davon sieht die Polizei nicht als zuständige Stelle für Vorfälle von antimuslimischem Rassismus und die andere Person glaubt, dass eine Anzeige erst dann sinnvoll ist, wenn eine Gewalttat verübt wurde.

MUSLIMISCH GELESENE UND NICHT-MUSLIMISCH GELESENE PERSONEN IM VERHÄLTNIS

Die folgende Grafik 9 verdeutlicht das verschränkte Verhältnis von *muslimisch* gelesenen Personen (orange markierte Codes) und *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesenen Personen (blau markierte Codes) in Österreich, auf einer strukturellen Ebene dargestellt. Damit liefert dieser Abschnitt essenzielle Erkenntnisse über die Dynamik zwischen den beiden Gruppen; und somit für die Beantwortung beider Forschungsfragen.



Grafik 9: Diagramm ‚Verhältnis von *muslimisch* gelesenen und *nicht-muslimisch* gelesenen Personen‘
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.

Im Laufe von allen sechs Interviews wurde deutlich, dass die befragten Personen aufgrund unterschiedlicher realer und vermeintlicher Merkmale als *muslimisch* gelesen und aufgrund dessen als ‚fremd in Österreich‘ angenommen werden. Sie werden aufgrund religiöser muslimischer Symbole und/oder dem körperlichen Erscheinungsbild, wie Hautfarbe und/oder Haarfarbe, durch Fremdzuschreibung zu einer als *muslimisch* gelesenen *ethnischen_kulturellen* Gruppe zugeordnet. Diese Fremdzuschreibung erfolgt von Personen die sich selbst als *nicht-muslimisch*, *westlich*, *österreichisch* einschätzen und aufgrund dieser Einschätzung als ‚Standard‘ in Österreich betrachten. Dabei funktioniert die Identifikation des Eigenen nur über die Abgrenzung zum anderen. Diese optische Abweichung vom *österreichischen* Standard wird als – negativ, unnormal – als ‚anomische‘ Abweichung gewertet. Somit wird Sichtbar_Sein zum Problem von *muslimisch* Gelesenen gemacht. Als einen möglichen Grund für diese Abwertung einer Gruppe kann die Angst vor dem vermeintlich Unbekannten herangezogen werden und vor möglichen Veränderungen, die die lokale Präsenz dieser Gruppe mit sich bringen könnte.

Jene optischen Merkmale, die mit sozialen Konstrukten von Zugehörigkeit und Ausschluss gekoppelt werden, werden mit Charaktereigenschaften und Einstellungen verbunden, die allen Mitgliedern der jeweiligen Gruppe zugeschrieben werden. Die Gruppe der *muslimisch* Gelesenen wird ausschließlich mit negativen Eigenschaften und Werten in Verbindung gebracht. Einige Beispiele aus den Interviews sind: engstirnig, gewaltbereit, „terroristische[s] Mindset“ (B3, Z. 628, verändert durch Verfasserin), nicht-eigenständig, nicht-emanzipiert, ohne „Verständnis für Gerechtigkeit“ (B5, Z. 340, Hervorhebung im Transkript), „schüchtern und zurückgezogen“ (B6, Z. 218), radikal‘ und ‚nicht-integriert‘. Da die Zuschreibung und Definition der eigenen Gruppe, die sich selbst als *österreichisch*-betrachten, nur über die Abgrenzung zu der anderen Gruppe erfolgt, betrachten sich *nicht-muslimisch*, *österreichisch* Gelesene als das positive Gegenteil.

Diese würden sich selbst laut drei Interviewpersonen als „**gebildeter, besser**“ (B3, Z. 351, Hervorhebung im Transkript) und mit Verständnis für Gerechtigkeit verstehen.

Das Wissen sowohl über diese angeblichen negativen Gruppenwerte der *muslimisch* Gelesenen, als auch über die angeblichen positiven Gruppenwerte der *nicht-muslimisch, österreichischen* Gelesenen, wird über öffentliche und private Kommunikation weiterverbreitet und aufrechterhalten. Die Kommunikation über *muslimisch* Gelesene zeichnet sich besonders durch abwertende Benennungen, wie „scheiß Moslem“ (B1, Z. 268) oder „Kanakenväter“ (B3, Z. 525), und einen allgemeinen negativen Unterton aus. Ein Beispiel aus den Interviews für einen abschätzigen Unterton ist: „Ja bei der IVB sind eh nur Ausländer und da arbeiten nur Ausländer und wir finden keine Arbeit mehr“ (B3, Z. 282-283).

Die unterschiedlichen Werte- und Charakterzuschreibungen führen zu weit auseinander liegenden Ansehen der beiden Gruppen und deren Status. *Nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene rechtfertigen mittels der zugeschriebenen positiven Gruppenwerte den eigenen, höheren Status in der Gesellschaft in Österreich. Gleichzeitig rechtfertigen sie die Herabwürdigung, Diskriminierung und den niedrigeren Status von *muslimisch* Gelesenen, mittels der zugeschriebenen negativen Gruppenwerte. Zwei Interviewpersonen gaben passend dazu an, sich zwar in der Mittelschicht in Österreich zu verorten, jedoch sind sie laut eigenen Angaben hierarchisch unter dem *nicht-muslimisch, weiß, österreichisch* gelesenen Teil der Mittelschicht geordnet. Die „reiche Gesellschaft“ (B4, Z. 509-510), wie eine Interviewperson den sozio-ökonomischen Bereich oberhalb der Mittelschicht benannte, würde aus Großteils *nicht-muslimisch, weiß, österreichisch* gelesenen Personengruppen bestehen.

Dieser erhöhte Status ermögliche es den *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesenen Personengruppen, Ressourcen und Machtpositionen in den verschiedensten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereichen für sich zu sichern. Damit *muslimisch* Gelesene diese ungleichen Verhältnisse nicht zu ihren Gunsten verändern könnten, wird für sie die Einbindung in Machtpositionen unterbunden. Eine Strategie dafür, die von den Interviewpersonen erwähnt wurde, ist die mangelnde Einbindung in relevante Diskussionen und politische Entscheidungsprozesse: „wichtige Themen gar nicht rückgesprochen werden teilweise **mit** der offiziellen Vertretung ich meine wer soll mitbestimmen wenn nicht die offizielle **Vertretung**?“ (B1, Z. 521-523, Hervorhebung im Transkript). Eine andere Interviewperson schilderte, wie sie von einer vorgesetzten Person in der Arbeit für eine berufliche Weiterbildung und eine anschließende Beförderung ins Gespräch kam. Nachdem sie sich entschied, ein muslimisch-religiöses Symbol während der Arbeitszeit zu tragen, wurde diese Person bei der anstehenden

Beförderung übergegangen. Mittels solcher Praktiken werden *muslimisch* Gelesene davon abgehalten, einen höheren Status zu erlangen und die Machtbalance auszugleichen.

Die Kohärenz der *muslimisch* gelesenen Gruppen wird von einigen Interviewpersonen zwiespältig eingeschätzt. Lokale Gruppen haben demnach einen stärkeren Zusammenhalt gebildet, jedoch eine einheitliche, gemeinsame muslimische Gemeinschaft in Österreich gebe es in Österreich nicht, da dort die ‚Gemeinsamkeiten fehlen‘. Jedoch würde nach und nach eine stärkere Vernetzung zwischen den Kindern der einzelnen lokalen muslimischen Gruppen stattfinden.

Wenn die Ausübung von abwertender Kommunikation gegenüber *muslimisch* Gelesenen und der Ausschluss dieser Gruppe aus Machtpositionen über einen längeren Zeitraum konsequent betrieben wird, kann diese Dynamik zur Folge haben, dass manche *muslimisch* gelesene Personen diese negative Fremdzuschreibung als Selbst- und Gruppenidentität annehmen. Wenn es dazu kommt, reagieren *muslimisch* gelesene Personen auf Stereotypisierungen und Diskriminierungen eher beschwichtigend und nehmen die Ungleichbehandlung eher hin. Andere hingegen, die dieses abwertende Fremdbild von *muslimisch* Gelesenen für sich und die vermeintlich eigene Gruppe nicht annehmen, tendieren stärker dazu, auf Ungleichbehandlungen mit Gegenwehr zu reagieren und die ausübenden Personen darauf anzusprechen.

Um die bereits erwähnten möglichen Veränderungen am Status quo zu unterbinden, fordern *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesene Gruppen die Anpassung von *muslimisch* gelesenen Gruppen an den angeblichen *westlichen, nicht-muslimischen* Standard in Österreich. Eine Strategie, diese Forderung zu forcieren, ist das Einfordern von Rechten zu unterdrücken. Fünf Interviewpersonen sind der Meinung, dass *muslimisch* Gelesenen unterschiedliche Rechte in öffentlichen und privaten Diskursen abgesprochen werden. Ein Beispiel ist das Recht auf freie Religionsausübung. Eine *muslimisch* gelesene Person wurde von einer vorgesetzten Person angeschrien, weil sie ein muslimisches Symbol am Arbeitsplatz getragen hatte. Das stelle angeblich einen Regelverstoß dar: „weil das so eine Frechheit von mir ist das **ich** ein **Kopftuch** in der **Arbeit** aufsetze“ (B6, Z. 186-187, Hervorhebung im Transkript).

Als Kernkategorien wurden die Kategorien ‚*muslimisch* Gelesene als Außenseiter*innen‘ und „Bio“-Österreicher*innen⁷ als Etablierte‘ ausgearbeitet. Mittels dieser zwei Kategorien wird sowohl das Thema der Studie als auch der Kern der Ergebnisse deutlich. Denn zusammengefasst, fühlen sich die Interviewpersonen aufgrund der dargelegten unterschiedlichen abwertenden und diskriminierenden Faktoren nicht als

⁷ Die Bezeichnung als „bio-österreichisch“ (B4, Z. 74) stammt von einer Interviewperson und wurde als In-vivo-Bezeichnung übernommen.

vollwertiges Mitglied und *muslimisch* gelesene Aspekte des Lebens als nicht vollständig akzeptiert in Österreich.

„Weil man fühlt sich ja nicht (...) ich bin ja österreichische Staatsbürgerin (..) aber ich fühle mich nicht wie eine österreichische Staatsbürgerin. Weißt du was ich meine? (Mhm) Man fühlt sich irgendwie (..) Außenseiter“ (B6, Z. 20-22).

Sie werden als eine Normabweichung in Österreich angesehen und das lässt den Umkehrschluss zu, dass *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesene Gruppen den Standard in Österreich darstellen. Diese Annahme wird in unterschiedlichen Aussagen indirekt sichtbar, in dem folgendem Zitat jedoch ist die *muslimisch* gelesene Abweichung explizit benannt:

„Ahm (..) dass das nicht (..) also dass mein Erscheinen jetzt nicht unbedingt irgendwas (..) ganz **unnormales** ist. [...] Dass die Menschen das (..) als (4) etwas **normales** sehen also dass man halt jeder hat eine andere Religion dass sie das so sehen dass es normal ist“ (B6, Z. 12-17, Hervorhebung im Transkript).

Alle diese Aspekte führen zu dem Schluss, dass alle weiteren Faktoren und Mechanismen, die in den Interviews deutlich wurden, nur in Bezug auf die zwei Kernkategorien und die Figuration, die diese Gruppen miteinander bilden verstehbar und sinnhaft sind – *muslimisch* Gelesene werden als Außenseiter*innen und *nicht-muslimisch* und *österreichisch* Gelesene werden als Etablierte betrachtet und behandelt.

Abschließend sei erneut betont, dass es sich bei diesen Aussagen und Einstellungen, um die Ansichten von sechs *muslimisch* gelesenen Personen in Österreich handelt, also Personen, die von antimuslimischem Rassismus direkt betroffen sind. Jedoch ist die Gruppe der Befragten nur repräsentativ für einen bestimmten Teil der *muslimisch* gelesenen Bevölkerung in Österreich, aber nicht für alle. Wie die befragte Gruppe soziodemografisch zusammengesetzt ist und für welche Gruppen diese Aussagen dann gelten können, wurde zu Beginn dieses Kapitel dargelegt.

Zusätzlich ist klarzustellen, dass sich dieses Verhältnis von Außenseiter*innen und Etablierten nur auf *muslimisch* Gelesene und *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene in Österreich beschränkt. Andere mögliche Außenseiter*innen-Gruppen in Österreich sind hier nicht mit einbezogen worden.

6.3. ERKENNTNIS-GELEITETE ANTWORTEN AUF DIE FORSCHUNGSFRAGEN

Im zweiten Abschnitt der Ergebnisse werden die Erkenntnisse, die aus den Interviews erarbeitet wurden, mit den Theorien aus den beiden theoretischen Hauptkapiteln zusammengefügt. Dabei sind Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen beiden Bestandteilen aufgeschlüsselt. Die zwei Forschungsfragen sind hier separiert beantwortet.

6.3.1. FIGURATIONEN ZWISCHEN *MUSLIMISCH* GELESENEN UND *NICHT-MUSLIMISCH* GELESENEN

Nun sind die Erkenntnisse aus den Interviews mit den Theorien von Elias (2014) und Elias und Scotson (2017) zusammengefügt. Dabei liegt der Fokus darauf, zu untersuchen, ob und in welchem Ausmaß Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen auf das Verhältnis von *muslimisch* Gelesenen und *nicht-muslimisch* Gelesenen in Österreich übertragen werden kann. Damit ist das Ziel in diesem Abschnitt, die erste Forschungsfrage zu beantworten:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?

Wenn das Verhältnis von *muslimisch* Gelesenen und *nicht-muslimisch* Gelesenen in Österreich als Netzwerk von Figurationen nach Elias (2014) verstanden wird, dann rücken wechselseitige Abhängigkeiten und ungleiche Machtbalancen in den Vordergrund (Elias 2014, S. 152ff.; Treibel 1993, S. 143; Treibel 2008, S. 23; Morel et al. 2015, S. 247). Diese Figurationen werden überwiegend aus den Perspektiven der *muslimisch* Gelesenen dargestellt, für die Perspektiven der *nicht-muslimisch* Gelesenen kann die Studie von Preuß (2020) herangezogen werden. Aus den Aussagen der Interviewpersonen lässt sich sehr deutlich ablesen, dass einige *nicht-muslimisch* Gelesene die Interviewpersonen als *muslimisch* gelesene Gegner*innen ansehen. Die Annahme von Elias (2014) aus einem feindlichen Verhältnis würden Spannungen und Wir-Sie-Zuschreibung entstehen, scheint auf dieses Beispiel zuzutreffen (S. 154f.). *Nicht-muslimisch* Gelesene definieren sich als ‚Wir‘ und *muslimisch* Gelesene werden als ‚gegnerisches Sie‘ betrachtet.

„Weil man fühlt sich ja nicht (...) ich bin ja österreichische Staatsbürgerin (..) aber ich fühle mich nicht wie eine österreichische Staatsbürgerin. Weißt du was ich meine? (Mhm) Man fühlt sich irgendwie (..) Außenseiter“ (B6, Z. 20-22).

Diese Aussage von einer Interviewperson, in der sie beschreibt, sie fühle sich nicht als Österreicherin, sondern eher als Außenseiterin, obwohl sie faktisch die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt, verdeutlicht diese Exklusion. Das wiederum deckt sich mit dem Konzept der Etablierten-Gruppe und der Außenseiter*innen-Gruppe von Elias und Scotson (2017) (S. 16).

Die vier Abhängigkeitsdimensionen, die Baumgart und Eichener (1997) und Hammer (1997) beschreiben, können durch das Interviewmaterial nur bedingt festgestellt werden. Was bei Gesellschaftsfigurationen laut Hammer (1997) aufgrund der komplexeren und indirekteren Abhängigkeitsketten nicht überraschend ist (S. 43) (Baumgart/Eichener 1997, S. 109). Als affektive Abhängigkeit zwischen den Wir-Sie-Gruppen wurden großteils Antipathie und Angst geschildert, jedoch besteht auch Sympathie zwischen den Interviewpersonen und *nicht-muslimisch* gelesenen Freunden und Unbeteiligten, die sich mit ihnen solidarisieren. Soziale Abhängigkeiten – Verflechtungen individueller Handlungen – wurden nur in antimuslimisch-rassistischen Vorfallsituationen und, wie Unbeteiligte entweder eingegriffen oder nicht geholfen haben, geschildert. Ökonomische Verflechtungen sind darin erkennbar, wenn erzählt wurde, welche Arbeitsschritte *muslimisch* Gelesene ausüben dürfen und welche für *nicht-muslimisch* Gelesene vorbehalten sind. Als räumliche Interdependenzen wurde angeführt, dass alle Interviewpersonen den Großteil ihres Lebens in Österreich verbracht haben und hier aufgewachsen sind. Umfassendere Angaben mit welchen Personengruppen die einzelnen Interviewpersonen dort in Kontakt traten, wurden keine gemacht (Baumgart/Eichener 1997, S. 109).

Ausgehend von diesen Abhängigkeiten ergibt sich eine stark verschobene Machtbalance zu Gunsten der *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesenen da diese Gruppe eher in der Lage ist, die Handlungsmöglichkeiten von *muslimisch* Gelesenen einzugrenzen und vielseitigere Machtmittel dafür verwenden zu können (Elias 2014, S. 84f.; Baumgart/Eichener 1997, S. 114ff.; Treibel 2008, S. 75ff., 79; Morel et al. 2015, S. 248f.). Die un_beachtete Begrenzung des Machtpotenzials der *muslimisch* Gelesenen wird in einigen Erzählungen der Interviewpersonen sichtbar. Wie zum Beispiel, wenn eine befragte Person bei der angesprochenen Weiterbildung und Beförderung übergangen wurde, nachdem diese sich entschied, ein muslimisch-religiöses Symbol in der Arbeit zu tragen:

„Auf jeden Fall hat sich da einiges geändert (...) und davor war noch bevor ich das noch mit dem Kopftuch angesprochen habe und bevor ich das Kopftuch aufgesetzt habe in der Arbeit. (...) Hat mir diese Filialleiterin angeboten dass [...] sie mir unbedingt (...) dass **sie mich** den Chef anbietet dass ich eine Weiterbildung mache in eine höhere Position. (4) Und ich habe das halt durch einen Zufall erfahren dass ich das Kopftuch tragen darf und ich habe gedacht okay das ist kein Problem [...]. Und danach wurde es natürlich nicht mehr angesprochen und haben natürlich auch andere Kollegen vor meinen Augen gebeten >ja ich würde dich aber gerne dort weiter empfehlen dem Herrn XY<“ (mögliche Aussage von Filialleiterin) (B6, Z. 191-202, Hervorhebung im Transkript).

Muslimisch Gelesene sind in Österreich jedoch nicht gänzlich ohne Handlungsmacht. Sie können das eigene Machtpotenzial verwenden und erweitern, indem sie sich gegen die Ungleichbehandlungen wehren, indem sie darüber aufklären und sich Verbündete suchen, so wie es einige der Interviewpersonen bereits tun (Treibel 2008, S. 75). Anhand des Interviewmaterials scheint die Einstufung der *muslimisch* Gelesenen als ‚fremde‘ Gruppe in Österreich als ein plausibler, möglicher Auslöser für diese Ungleichbehandlungen und Begrenzungen des Machtpotenzials. Das deckt sich ebenfalls mit der Annahme von Elias und Scotson (2017), dass territoriale Begegnungen mit als unterschiedlich_fremd eingestuften Gruppen Spannungen und Ängste vor einem möglichen Machtverlust auslösen können (S. 9, 11f., 14) (Baumgart/Eichener 1997, S. 132f.). Demnach ist der erste Kausalfaktor (1) des ungleich verteilten und bedroht-geglaubten ‚prekären Machtverhältnisses‘, der von Bauböck (1993) formuliert wurde, aus der Sicht der Interviewten auf die untersuchten Verhältnisse zutreffend (S. 147). Zusätzlich ist es anhand der vorliegenden Daten zutreffend, dass *muslimisch* Gelesene in Österreich als Außenseiter*innen behandelt und *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene als die Etabliertengruppe angesehen werden.

Bei dem zweiten Kausalfaktor (2), der die Kohärenzdifferenz zwischen den beiden Gruppen thematisiert, ergaben sich Abweichungen zu der Theorie von Elias und Scotson (2017). Bauböck (1993), Treibel (2008) und Rüttgers (2012) sprechen davon, wie das soziologische Alter als alleiniges Differenzmerkmal nicht ausreicht und territoriale Konzentrationen und kulturelle Differenzierungen hinzugefügt werden sollten (Bauböck 1993, S. 151; Treibel 2008, S. 84; Rüttgers 2012, S. 134). Auf der nationalen Ebene der Österreich-Figuration liegt es nahe, die genannten Kohärenzfaktoren aufgrund der Komplexität zu verändern. Manche der Interviewpersonen leben bereits in dritter Generation in Österreich und werden dennoch nicht als *österreichisch* gelesen:

„Klar ich, vielleicht haben meine Eltern den Background habe ich als Person in der dritten Generation **keinen** Migrationshintergrund mehr“ (B3, Z. 184-185, Hervorhebung im Transkript). Und „ich weiß dass das im ersten Moment gar nicht böse gemeint ist vor allem von der älteren Generation aber wenn man sich das wirklich einmal genau überlegt, als Person der **dritten** Generation die schon da lebt, da geboren und aufgewachsen ist. Dann kann es nur ziemlich störend sein und das kann einen auch ziemlich runter ziehen weil dann denkst du dir >Okay (4) wann bin ich eigentlich Österreicherin und wann gehöre ich eigentlich dazu< (mögliche Gedanken der Interviewperson)“. (B3, Z. 20-25, Hervorhebung im Transkript).

Daraus ergibt sich, dass der Faktor des soziologischen Alters diese Situationen nicht vollständig erklären kann und wie in dem Beispiel von Bauböck (1993) durch den Faktor einer ‚Identität imaginärer Abstammungsgemeinschaft‘ ersetzt wird. Denn die Interviewpersonen werden nicht als Teil der *österreichischen* Bevölkerung angesehen, sondern auf die eigene Migrationsgeschichte oder die der Vorfahren reduziert, obwohl sie in der *österreichischen Kulturgemeinschaft* aufgewachsen sind. Territoriale Konzentrationen werden in der untersuchten Situation in Österreich zu ‚nationalen Gebietsansprüchen‘ verändert, die sich auf die Grenzziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg beziehen. Die kulturelle Differenzierung ist in diesem Figurationssystem als normativer *Kulturbegriff* aufzufassen, der als angebliche Garantie für ein vermeintlich, gemeinsames *westliches* Wertesystem angenommen wird. Das Tragen des Hidschabs wird als Symbol gegen diese angeblich gemeinsamen Werte aufgefasst (S. 152).

Anhand dieser drei Differenzmerkmale ist es der *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesenen Bevölkerung in Österreich möglich, sich gegen Personen, die in Österreich leben abzugrenzen, die einen oder mehrere dieser Differenzmerkmale angeblich nicht aufweisen. Zusätzlich ermöglicht das einen breiteren Zugang zu staatlichen Ressourcen, wie ‚zivile, politische und soziale Bürger*innenrechte‘ und infolgedessen privilegierte Positionen (Bauböck 1993, S. 151, 154). Wie aus einigen Interviews hervorgeht, ist das Tragen des Hidschabs als Symbol für einige *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene bereits ausreichend anzunehmen, die Person, die einen Hidschab trägt, würde nicht das gleiche *westliche_tolerante* Wertesystem unterstützen, wie es von einem selbst angenommen wird. Demnach trifft der erste Unterpunkt des zweiten Kausalfaktors (2.1), den Bauböck (1993) formuliert hat, zu, der aussagt, dass die Etabliertengruppe aufgrund der dargelegten Faktoren eine stärkere Kohärenz erzeugen und somit privilegierten Zugang zu Ressourcen erlangen kann (S. 148).

Eine schwächer ausgeprägte Kohärenz innerhalb der Außenseiter*innengruppe wurde von zwei Interviewpersonen angesprochen und ein möglicher Grund dafür von einer befragten Person angedeutet. Diese verweist auf unterschiedliche Nationen als

Geburtsland und damit einhergehende Sprachbarrieren. Ob eine schwächere Kohärenz damit vollständig erklärt werden kann, ist weiterhin offen und somit ist der zweite Unterpunkt des zweiten Kausalfaktors (2.2) von Bauböck (1993), der diese geringere Kohärenz auf ein geringeres soziologisches Alter zurückführt, nur teilweise zutreffend (S. 148).

Einige Eigenschaften, die *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene für sich und alle Mitglieder der Etabliertengruppe beanspruchen, sind laut drei Interviewpersonen „**gebildeter, besser**“ (B3, Z. 351, Hervorhebung im Transkript) zu sein und ein ‚Verständnis für Gerechtigkeit‘ zu besitzen. Zusätzlich sprachen drei befragte Personen davon, dass einige *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene aus Überlegenheitsgefühlen heraus antimuslimisch-rassistisch sprechen_handeln könnten. Das deckt sich mit der Annahme von Elias und Scotson (2017), dass die als etabliert-geltende Gruppe für die eigene Gruppe eine Art ‚Gruppencharisma‘ kreiere, und entspricht dem zweiten Unterpunkt der ersten abhängigen Variable (a.2) von Bauböck (S. 7f.) (Bauböck 1993, S. 148).

Für die Bestätigung des gesamten ersten Unterpunkts der ersten abhängigen Variable (a.1), die besagt, die Etablierten-Gruppe hätte besondere Gruppennormen entworfen und würde diese sowohl durch Selbstzwang als auch Fremdzwang durchsetzen, konnten nur teilweise konkreten Anhaltspunkte in den Interviews ausgemacht werden. Eine Strategie, besondere Gruppennormen als Fremdzwang durchzusetzen, ist die negative Benennungen von *muslimisch* Gelesenen. Die von den Interviewpersonen genannten negativen Bezeichnungen wie „schieß Moslem“ (B1, Z. 268) und ein allgemein negativer Unterton in Medienberichten, Aussagen von Politiker*innen in öffentlichen Diskursen und Gesprächen von Privatpersonen decken sich mit dem Konzept des ‚Schimpfklatzes‘ von Elias und Scotson (2017). Mittels dieser sprachlichen Diskriminierungen werden *muslimisch* Gelesene immer wieder an die vermeintliche Normabweichung, die sie darzustellen scheinen, erinnert (S. 19f.). Aus diesen negativen Benennungen ergeben sich negative Fremdbilder über *muslimisch* Gelesene, die als pars-pro-toto-Generalisierung und Generalverdacht auf alle *muslimisch* Gelesene in Österreich übertragen werden, wie Elias und Scotson (2017) es bereits beschreiben haben (S. 8f., 11, 13). Welche expliziten Gruppennormen vorgeschrieben und wie diese mittels Selbstzwang durchgesetzt werden, war nicht ersichtlich. Jedoch sind sich die Interviewpersonen sicher, dass ihnen und anderen *muslimisch* Gelesenen unterschiedlich ausgeprägt, abweichendes Verhalten vorgeworfen wird. Das bereits angeführte Zitat: „also dass mein Erscheinen jetzt nicht unbedingt irgendwas (.) ganz **unnormales** ist“ (B6, Z. 12-13, Hervorhebung im

Transkript) ist als direkter Indikator dafür zu werten. Diese Abweichungen werden als ‚Gruppenschande‘ der *muslimisch* gelesenen Gruppe zusammengefasst und dementsprechend negativ gewertet. Somit ist die erste abhängige Variable (a) ‚Selbstaufwertung und Fremdadwertung durch die Etablierten‘ auf diese Figurationen lediglich teilweise zutreffend, da der erste Unterpunkt weder bestätigt noch falsifiziert werden kann. Jedoch konnten die anderen zwei Unterpunkte bestätigt werden.

Die zweite abhängige Variable (b) von Bauböck (1993) ‚Selbstabwertung oder Gegenstigmatisierung durch die Außenseiter*innen‘ benötigt zuvor den Zusatz, wie Fremdadwertung der *muslimisch* gelesenen Gruppe zur Selbstabwertung der *muslimisch* gelesenen Individuen erfolgen kann (S. 148). Elias und Scotson (2017) berichteten, wie Mitglieder der Außenseiter*innen-Gruppe in ‚Winston Parva‘ begannen, die negative Fremdadwertung als Etikettierung zu übernehmen und in späterer Folge begannen sich dementsprechend zu verhalten. Die Interviewpersonen übernahmen die antimuslimisch-rassistischen Stereotype für sich selbst nicht, jedoch führte die jahrelange Stereotypisierung und Abwertung bei vier Interviewpersonen dazu, dass die eigene Identitätsfrage negativ beeinflusst wurde.

Der erste Unterpunkt der zweiten abhängigen Variable (b.1) beschreibt, wie machtschwächere Gruppen sich an der zugeschriebenen Gruppenschande als Selbstbild orientieren, so lange keine Möglichkeit zum Machtausgleich bestehe (Bauböck 1993, S. 148). Die Aussage dieser Variable ist nicht auf die untersuchte Figuration übertragbar, da *muslimisch* Gelesene in Österreich Zugang zu staatlichen Machtressourcen wie Bildung und dem Staatsbürger*innen-Status haben, wenn auch eingeschränkter als *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene und mit einem größeren Aufwand verbunden (S. 154). Die sechs Interviewpersonen übernahmen die Fremdadwertung nicht als Selbstabwertung in die eigene Identität, jedoch berichteten drei von ihnen, dass einige *muslimisch* Gelesene davon sprechen, weniger Rechte zu besitzen und sich daher nicht in der Position zu befinden, Forderungen zu stellen. Diese Aussage unterstreicht diese Tendenz: „Wer bin ich überhaupt (...) dass ich mir erhoffe dass ich Rechte habe hier“ (B5, Z. 376-377). Ob diese Person hier die Fremdadwertung anprangert oder ob diese als Selbstabwertung indoktriniert wurde und diese Person von der zugesprochenen Minderwertigkeit überzeugt ist, ist nicht ersichtlich.

Elias und Scotson (2017) beschrieben in deren Konzept ein Szenario, wie die Außenseiter*innen-Gruppe in dem ‚Winston Parva‘-Modell aus deren unterdrückter Rolle ausbrach, eine Gegenstigmatisierung startete und ein Außenseiter*innen-Gruppencharisma entwickeln und damit das Machtgefälle in eine ausgeglichene Machtbalance umverteilen konnte (S.14f.) (Bauböck 1993, S. 160). Das ist in der aktuellen Lage der Figuration von *nicht-muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen und

muslimisch gelesenen Etablierten nicht der Fall. Jedoch tragen die Interviewpersonen und viele weitere *muslimisch* gelesene Privatpersonen und Organisationen wie Dokustelle ‚Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus‘ und ZARA ‚Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit‘ dazu bei, das unausgeglichene Machtverhältnis in Frage zu stellen. Bauböck (1993) geht davon aus, dass mit beständigem Einklagen von uneingelösten Gleichheitsversprechen, die schon erreichte Basis von kollektiven Rechten ausgebaut werden kann und der Zugang zu essenziellen Ressourcen erleichtert werden kann (S. 161). Genau diese Veränderungen werden seit einigen Jahren in Österreich von mehreren Interessensvertretungen vorangetrieben, jedoch ist es ein langwieriger Prozess einen effektiven Machtausgleich zu erwirken. Somit kann die zweite abhängige Variable(b) auf die untersuchte Figuration nicht angewendet werden, da der erste Unterpunkt (b.1) nicht bestätigt werden kann; für eine Verifizierung oder Falsifizierung des zweiten Unterpunkts (b.2) liegt nicht die nötige Ausgangslage vor.

Ein Aspekt, der von den Kausalfaktoren und abhängigen Variablen von Bauböck nicht abgedeckt wird, ist das Konzept der ‚Gefahr der anomischen Ansteckung‘ von Elias und Scotson (2017). Die Angst von *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesenen vor ‚beschmutzendem‘ Kontakt mit *muslimisch* Gelesenen, der mit Statusverlust sanktioniert wird, wurde in den Interviews nicht sichtbar (S. 18f., 23). Es ist möglich, dass *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene die Kontakt mit *muslimisch* Gelesenen pflegen, von anderen *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene abwertend behandelt werden, jedoch liefern die Interviews keine Belege dafür oder dagegen.

Die Etablierten-Außenseiter-Figurationstheorie von Elias und Scotson (2017) ist dahingehend auf die österreichische Gesellschaft übertragbar, da fünf Aspekte aus den Kausalfaktoren und abhängigen Variablen auf die Figuration von *nicht-muslimisch* Gelesenen und *muslimisch* Gelesenen in Österreich zutreffend sind. Drei Aspekte konnten durch das Interviewmaterial nicht ausreichend beantwortet werden, da dafür die Perspektiven und Erfahrungen von *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesenen essenziell sind und daher steht eine Verifizierung oder Falsifizierung noch aus. Ein Aspekt kann weder bestätigt noch verworfen werden, da die dafür nötige gesellschaftliche Situation in Österreich nicht eingetroffen ist und der Aspekt daher nicht überprüfbar ist. Anhand der Darstellungen der Interviewpersonen und der daraus gefilterten Aspekte wird deutlich, wie stark *muslimisch* gelesene Gruppen/Personen und *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesene Gruppen/Personen in Österreich, durch Figurationsgeflechte wechselseitig, auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen, miteinander verbunden

sind. Eine ungleiche Machtbalance und die daraus resultierenden Spannungen, die Elias und Scotson (2017) als ‚Kern‘ einer Figuration ansehen, ist in den Figurationen zwischen *nicht-muslimisch* gelesenen „Bio“-Österreicher*innen und *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen deutlich zu erkennen (S. 14).

6.3.2. BERICHTETE DISKRIMINIERUNGEN ALS ANTIMUSLIMISCHER ALLTAGSRASSISMUS

Hier sind die Erkenntnisse zu Stereotypisierung, Diskriminierungsarten und -ebenen mit den verschiedenen Theorien zu antimuslimischem Rassismus zusammengefügt. Damit werden Parallelen, Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen den Erkenntnissen aus den Lebensrealitäten der *muslimisch* gelesenen Interviewpersonen mit theoretischen Konzepten zu dem Phänomen antimuslimischer Rassismus aufgezeigt. Somit wird die zweite Forschungsfrage vollständig beantwortet, wobei die Inhalte in dem Erkenntnisse-Abschnitt (6.2) bereits als Antwort auf die zweite Forschungsfrage zu sehen sind:

- (2) Wie wird antimuslimischer Rassismus aus der Perspektive von Betroffenen erlebt?

Grundlegend ist klarzustellen, die geschilderten Erlebnisse der *muslimisch* gelesenen Interviewpersonen sind Formen von strukturellem, antimuslimischem Alltagsrassismus. Die Definition von Müller-Uri (2014) von antimuslimischem Rassismus beschreibt zusammenfassend einen großen Teil der Erkenntnisse aus den Interviews:

„Antimuslimischer Rassismus funktioniert über die Essenzialisierung kultureller Differenz, d.h. die Konstruktion des Islams als statischer, homogener, wesentlich verschiedener Kultur. MuslimInnen und als solche Markierte werden in dieser Perspektive entindividualisiert auf die (ihnen zugeschriebene) Zugehörigkeit zum Islam reduziert, hinter der andere soziale Besonderungen zurücktreten. Dabei kann ein bestimmtes als >muslimisch< markiertes Äußeres ebenso zum Marker (Bedeutungsträger) werden wie ein Kleidungsstück wie das Kopftuch oder ein Name, die jeweils ein ganzes Arsenal von Bildern und Assoziationen abrufen, die wiederum auf die als muslimisch markierten Individuen und Gruppen projiziert werden“ (S. 107, Hervorhebung im Original).

Die Aussage des Zitats stimmt dahingehend mit den Erkenntnissen aus den Interviews überein, dass einige befragte Personen berichteten, wie sie anhand des Aussehens, der Haut- und/oder Haarfarbe und/oder der Kleidung als *muslimisch* gelesen und darauf bezogen angefeindet werden. Dabei kommt die personenbezogene Außen-Innen-

Imagination von Miles (1991) zum Tragen und deckt sich mit dem Konzept der Rassifizierung von Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021). Personen werden aufgrund äußerer optischer Merkmale als zu bestimmten Gruppen zugehörig eingestuft und mit negativen inneren Eigenschaften und Fähigkeiten bedacht (Miles 1991, S. 95, 105; Leiprecht 2016, S. 227; Nduka-Agwu/Hornscheidt 2021, S. 23). In den Interviews wurde immer wieder deutlich, wie die Interviewpersonen mittels ‚entindividualisierender Zuschreibungen‘ auf zugesprochene negative Vorurteile reduziert und generalisiert werden. Ein Beispiel aus dem Umgang mit Jugendlichen verbunden mit generellen negativen Zuschreibungen zu Religion_Kultur macht diese Praktik deutlich:

„Und da gibt es eben diese Fälle in der Schule wo der (..) Matthias eine Schlägerei initiiert und das ist dann **Pubertät**, ADHS oder **gerade** wütend und ja (..) aber wenn das der Ahmet macht dann ist das der Islam“ (B1, Z. 579-581, Hervorhebung im Transkript)

Diese Systematik entspricht der ersten Ebene von Eggers (2005), bei der mittels ‚rassifizierender Markierungspraxen‘ Eigenschaften zugeschrieben und festgemacht werden.

Diese Praktiken resultieren in einem strukturellen Unterdrückungsverhältnis, das in allen Bereichen der Erkenntnisse aus den Interviews deutlich ist, was für Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) ein essenzieller Bestandteil von Rassismen ist. Der strukturelle Aspekt ist daran zu erkennen, dass in der Gesellschaftsfiguration bestimmte Norm_alvorstellungen als selbstverständlich angesehen und nicht hinterfragt werden (S. 15). Die Aussage einer Interviewperson, sie würde mit ihrem Aussehen etwas „**unnormales**“ (B6, Z. 13, Hervorhebung im Transkript) in Österreich darstellen, bestätigt, dass antimuslimischer Rassismus in Österreich strukturell vorhanden ist. Als weitere Aspekte von strukturellem antimuslimischem Rassismus führen Attia und Keskinkilic (2016) einerseits die Exklusion aus wichtigen beruflichen Positionen und Diskriminierungen im Bildungswesen an. Es wurde sowohl von einer zuvor vorgeschlagenen und nachher verhinderten Beförderung einer Person, die die Option annahm, ein religiös-muslimisches Symbol am Arbeitstag zu tragen, berichtet. Negative Vorurteile in öffentlichen Diskursen als Anzeichen für strukturellen antimuslimischen Rassismus wurden ebenfalls berichtet (S. 169). Zusätzlich wurden mehrere Situationen geschildert, in denen *muslimisch* gelesene Kinder, Teenager und junge Erwachsene von Lehrpersonen abgewertet und diskriminiert wurden:

„Genau ich kann mich auch erinnern, schon im Kindergarten hat das angefangen obwohl Deutsch meine Muttersprache ist (...) zwar nicht kurdisch wegen dem weil ich nicht viel bei meiner Familie war, deswegen war Deutsch immer meine Muttersprache und ich trotz dessen im Kindergarten (...) in den Deutsch-Förderunterricht gesteckt worden bin, >Weil das ja nicht meine Muttersprache sei< (mögliche Aussage von anderen) und >Weil ich ja sicher nicht dazu fähig bin< (mögliche Aussage von anderen) obwohl ja die Erzieherinnen (.) dort natürlich Tag täglich miterleben wie ich spreche und dass das sehr wohl meine Muttersprache ist“ (B3, Z. 40-46, Hervorhebung im Transkript).

Einige weitere Aspekte aus den Interviews decken sich auch mit dem Konzept von Balibar (1992) zu der neuen Form des Kulturrassismus, bei der das Konstrukt der *Kultur* als ‚unveränderbare und unüberwindbare‘ kulturelle Prägung verstanden wird, so wie das Konstrukt *Rasse* als Differenzmerkmal gesehen wird (S. 30) (Bojadžijev 2015, S. 279; Attia/Keskinkilic 2016, S. 175). Der Umstand, der sich in den Interviews abzeichnete, dass *muslimisch* Gelesene mittels ‚negativer Stereotypisierung von Religion_Kultur‘ durch negative Vorurteile und der daran anschließenden ‚entindividualisierenden Zuschreibung zur Religion_Kultur‘ generalisiert und nur in Verbindung zur vermeintlichen Religion-Kultur wahr_genommen werden, deckt sich damit in erster Instanz (Shooman 2010, S. 108):

„Und ich habe ständig das Gefühl beobachtet zu werden. Sei es (..) ich kann nicht (..) wie soll ich sagen (..) ich würde auch einmal gern über rot bei der Ampel gehen (lacht) oder zu schnell zum Bus rennen aber ich kann das nicht machen weil ich weiß wenn ich da jetzt über rot die Straße überquere dann gehen alle Muslime mit mir über diese rote Ampel. Und das wird dann sofort auf mein muslimisch sein reduziert und nicht weil ich keine Ahnung eine Frau (4) eine 30 jährige Frau bin die den Bus erwischen will. Das wird nicht dazu zugeschrieben sondern zu meinem muslimisch sein“ (B4, Z. 43-48).

Die Aussage einer antimuslimisch-rassistisch sprechenden Person eine *muslimisch* gelesene Person hätte „kein Demokratieverständnis“ (B5, Z. 114) da sie angeblich „aus einem nicht-demokratischen Land“ (B5, Z. 115-116) stammen würde, kann darauf zurückgeführt werden, dass die eigene Abstammung oder die der Vorfahren nach Balibar (1992) als ‚*Kultur*‘ zusammengefasst und als „geistiges Erbe“ (S. 32) verstanden wird (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 6). Diese Aspekte sind auf der zweiten Ebene von Eggers (2005), der ‚rassifizierten Naturalisierungspraxis‘ verortet.

Warum alle sechs Interviewpersonen Erfahrung damit machten, dass ihnen die *muslimisch-österreichische* Identität abgesprochen wurde, kann mit der folgenden

These von Balibar erklärt werden. Laut Balibar (1992) könne eine Person laut den zuvor genannten Punkten nur Träger*in „einer einzigen Kultur“ (S. 30) sein und mittels einer ‚rassistischen Grenzziehung‘ entweder dem ‚kulturell Eigenen‘ oder ‚kulturell Anderen‘ angehören (Müller-Uri 1992, S. 107; Bojadžijev 2015, S. 279; Messerschmidt 2010, S. 49; Machold 2010, S. 163).

Die Darstellung des etabliert-angesehenen ‚Eigenen‘ von Attia, Häusler und Shooman (2014) als christlich/säkularisiert, tolerant, modern, demokratisch, emanzipiert und die Menschenrechte achtend deckt sich mit den Aussagen dreier Interviewpersonen, *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene würden sich selbst als „**gebildeter, besser**“ (B3, Z. 351, Hervorhebung im Transkript) und mit Verständnis für Gerechtigkeit verstehen (Attia/Häusler/Shooman 2014, S. 6; Müller-Uri 2014, S. 108). *Muslimisch* Gelesene würden laut den Interviewpersonen demgegenüber als engstirnig, mit terroristischem Mindset, nicht-emanzipiert, radikal und nicht-integriert eingeschätzt werden, was mit der Annahmen von Müller-Uri (2014), Attia und Keskinilic (2016) und den Ergebnissen der Umfrage von Statista (2010b) übereinstimmt (Müller-Uri 2014, S. 108; Attia/Keskinilic 2016, S. 179). Diese Annahmen *über muslimisch* Gelesene sind ein Beispiel für ‚gesellschaftlich geteiltes Wissen‘ in Form von antimuslimischen Argumentationsstrategien, die von Attia (2014) angeführt wurden (S. 29). Somit wird auf der dritten Ebene von Eggers (2005) die rassifizierte Gruppe der *muslimisch* Gelesenen, die als das komplementäre Gegenstück inszeniert wird, der *weißen, österreichisch* gelesenen Gruppe hierarchisch untergeordnet (S. 57).

Auf der vierten Ebene von Eggers (2005) können alle angeführten Abwertungsstrategien, die in dem Interviewmaterial deutlich wurden, als ‚rassifizierte Ausgrenzungspraxen‘ verortet werden. Sie werden von Eggers als „Resultat der Markierungs-, Naturalisierungs- und hierarchischen Positionierungspraxen“ (S. 57) von *weißen, nicht-muslimisch, österreichisch* gelesenen Etablierten über *muslimisch* gelesene Außenseiter*innen angesehen.

Somit ist es aufgrund der Übereinstimmungen der vorliegenden Erkenntnisse aus den Interviews mit den vorgebrachten theoretischen Konzepten zutreffend, die Schilderungen und Erfahrungen der direkt betroffenen Interviewpersonen als Aspekte von strukturellem antimuslimischen Alltagsrassismus zu bezeichnen.

Nun sind vier Elemente aus den Interviewerkennnissen angeführt, die in dem theoretischen Kapiteln und bei der Beantwortung der ersten Forschungsfrage weniger Beachtung erhalten haben. Diese Aspekte, wie *muslimisch* Gelesene antimuslimischen Alltagsrassismus erleben, sind hier mit entsprechenden Theorien näher erklärt.

Wie bereits beschrieben wurde, wird das optische Aussehen der Interviewpersonen als Anfeindungspunkt herangezogen und laut Hark und Villa (2018) „aus den Körpern [...] eine sichtbare Darstellung ihrer Andersheit“ (S. 69) gemacht. Unter ‚Körpern‘ im Bezug zu Body Politics wird nie nur die Anatomie, sondern „Verkörperung inklusive der Darstellungsmittel wie Kleidung, Frisur, Pose“ (S. 69) gemeint. Ein Symbol von Verkörperung und ‚Andersheit‘ in Österreich, das zum Ziel von Anfeindungen gemacht wird und häufig in den Interviews angesprochen wurde, ist das muslimisch-religiöse Kopftuch, der Hidschab:

„Es ist im Zusammenhang mit den komplexen Differenzverhältnissen zwischen Geschlecht, Migration, Religion, Sexualität ein besonders umkämpftes und normativ aufgeladenes Körper-Zeichen“ (S. 69).

Damit werden unterschiedliche normative soziale Ansichten verhandelt die nicht an dem „Stück Stoff“ (B6, Z. 244) oder der tragenden Person festgemacht werden, sondern viel weiter darüber hinaus gehen. In öffentlichen Diskursen wird der Hidschab zu einem Kernelement in Inklusions- und Exklusionsdiskursen gemacht (Hark/Villa 2018, S. 70). Denn es wird laut Hark und Villa (2018) als negatives Stereotyp und Zeichen der Unterdrückung von weiblich* gelesenen Personen von Seiten einer unterdrückenden und patriarchalen religiösen *Kultur* angewendet (S. 71). In dem letzten angeführten FPÖ-Wahlplakat wird diese Thematik aufgegriffen und postuliert, Personen, die einen Hidschab tragen würden, würden dazu gezwungen und müssten geschützt werden (NÖN 2010; Attia 2014, S. 14, 27). Jedoch verweist Kaddor (2017) darauf, die „Überzeugung, sich zu verschleiern, ist individuell sehr unterschiedlich, genauso wie die Varianten der Verschleierung unterschiedlich sind“ (S. 31).

Eine andere Form von sexualisierendem Rassismus, die in dem theoretischen Kapitel zu antimuslimischem Rassismus nicht aufgeführt wurde, ist der erotische Exotismus. Wie bereits geschildert wurde, wurden zwei Interviewpersonen mit sexualisierendem Rassismus ‚beim Ausgehen‘ in der Stadt konfrontiert. Dabei wurde eine Interviewperson als „so exotisch [...] wie Esmeralda oder so etwas“ (B3, Z. 331-332) beschrieben. Eine mögliche Erklärung, warum die Figur der Esmeralda als Beispiel für ein *exotisches* Aussehen herangezogen wurde, liefern Danielzik und Bendix (2010). Sie beschreiben, dass der Begriff ‚*exotisch*‘ mit ‚ausländisch‘, ‚fremdländisch‘ und ‚überseeisch‘ gleichzusetzen ist und ein Begriffs_Konzept aus der Zeit des Kolonialismus und Imperialismus darstellt. Das Konzept des (erotischen) Exotismus wird „als die faszinierte Betrachtung des vermeintlich Fremden“ (Danielzik/Bendix 2010) und deren Erotisierung verstanden. Rassifizierte Merkmale wie vermeintliche Herkunft, Hautfarbe oder

Haarfarbe werden dabei sexualisiert_erotisiert und positiv konnotiert. Solche Merkmale werden zur Projektionsfläche von *weißen*, eurozentristischen Vorstellungen von Hypersexualisierung gemacht (Tornera 2011). Danielzik und Bendix (2010) sehen diese Tendenzen jedoch nicht im Gegensatz zu den rassifizierten Abwertungen von Rassismen sondern als eine spezielle Spielart davon. Erotischer Exotismus ist durch die dabei erfolgende rassifizierende Trennung von vermeintlichen körperlichen Merkmalen und deren gesellschaftlich_sozialen Aufladung in Form solcher Aussagen als Teil von Alltagsrassismus zu verstehen.

Die Abwertungsstrategien, die zum Ziel haben, Kritik an Rassismen, die von *muslimisch* Gelesenen ausgesprochen wird, abzuwerten, wurden in einigen Schilderungen der Interviewpersonen deshalb vehement durchgesetzt, da die kritisierten Personen/Gruppen in ihrer ‚White Fragility‘ verletzt wurden. White Fragility ist die Wut, Empörung und Kränkung, die durch das Aufzeigen von Rassismus bei *weißen* Personen ausgelöst wird. Diese Reaktionen zielen darauf ab, „die Person zu bestrafen, die Rassismus benannt hat, und vor allem, diese Person einzuschüchtern und zum Schweigen zu bringen“ (Ogette 2021, S. 27). DiAngelo (2020) hebt den strukturellen und hierarchischen Charakter dabei hervor:

„Mit solchen Reaktionen berufen Weiße sich auf die Macht, zu entscheiden, wann, wie und in welchem Maße Rassismus angesprochen oder infrage gestellt wird. Der Hinweis auf die Vorteile Weißer löst somit oft Verhaltensmuster aus, die von Verwirrung, Abwehrhaltungen und selbstgerechter Verärgerung zeugen. Diese Reaktion ermöglicht es den Betroffenen, ihren moralischen Charakter gegen einen wahrgenommenen Angriff zu schützen und dabei jegliche Schuld von sich zu weisen“ (S. 157).

In einer Erzählung einer Interviewperson, in der die Person, die wiederholt rassistisch-antimuslimisch gesprochen hatte, anschließend damit konfrontiert wurde, konnte sie mit dieser Kritik nicht umgehen und hatte „dann das Bedürfnis [...] mich anzuheulen“ (B5, Z. 208). Weiters schilderte die Interviewperson: „und wenn man es einmal sagt dann ist man die (..) die Leute beschuldigt“ (B5, Z. 211-212). Die Ansicht dieser befragten Person stimmt mit dem überein, was DiAngelo (2020) anführt: *Weiße* „stellen sich als Opfer dar, die heruntergeputzt, beschuldigt und angegriffen werden“ (S. 158). Diese Art von Schikane, bei der das Ausüben von Kritik so erschwert wird, bewirkt, dass sich die Betroffenen ‚zurückziehen, aufgeben und das Thema nicht mehr ansprechen‘ (S. 162). Eine Interviewperson berichtete, wie diese Praktik bei der Kritik an der ‚Islamlandkarte‘ in Österreich ausgeübt wurde. Personen, die die Praktik und die Umsetzung der

‚Islamlandkarte‘ kritisierten, wurden mit dem Vorwurf „‘das kritisieren ja nur die [...] die Anhänger oder Befürworter des politischen Islam‘ (mögliche Aussage von anderen)“ (B1, Z. 78-79) belegt und somit „wurden auch katholische Organisationen in den politischen Islam sozusagen reingesteckt“ (B1, Z. 79-80).

Die Aussagen einiger Interviewpersonen, ein Großteil der Politik- und Medienlandschaft in Österreich würde Muslim*innen nicht einbinden und *muslimisch* Gelesene als ‚fremd‘ und ‚bedrohlich‘ inszenieren stimmt mit der Analyse der FPÖ-Wahlplakate mittels Ansätzen von Attia (2014) und Attia und Keskinilic (2016) überein und deckt sich mit Aspekten der ‚Moral Panic‘-Adaption von Morgan und Poynting (2012). Dabei werden *muslimisch* Gelesene als ‚innere Feinde‘ inszeniert und Ausweitungen des staatlichen Sicherheitsapparates mittels des neuen Anti-Terror-Gesetzes gerechtfertigt. Zusätzlich wird durch dieses Konzept die Ablehnung von *muslimisch* gelesenen Geflüchteten im Gegensatz zu der bereitwilligen Aufnahme von Geflüchteten aus der Ukraine verständlich (S. 3; Attia 2014, S. 16) (Attia/Keskinilic 2016, S. 171, 138, 171, 179). Wie deutlich sich diese Ablehnung zeigt, haben die Berichte von ZARA in den letzten sieben Jahren offengelegt (ZARA 2016, S. 15f.; ZARA 2017, S. 17, 21; ZARA 2018, S. 16, 31; ZARA 2019, S. 38).

7. REFLEXIONEN

Da im Kapitel 5.6 Gütekriterien und ethische Fragen bezüglich der Forschung angeführt wurden, ist es notwendig, am Ende des Forschungsprozesses diese zu reflektieren und zu eruieren, ob und wie weit sie eingehalten wurden. Abschließend erfolgt eine ergänzende Reflexion meiner Positionierung und Ver_Ortung als forschende Person, die im Vorwort bereits vorgenommen wurde.

GÜTEKRITERIEN UND ETHISCHER FRAGEN

Dem ‚kritischen Blick‘ von Breuer, Muckel und Dieris (2019) auf Forschungsprozess, Forschungsergebnisse und die ‚Charakteristika‘ der Forschungsperson wird hier nachgegangen (S. 362). Die Praxis des Vergleichens, die Anfertigung von Code-Memos, das Erstellen von Diagrammen, die drei Kodier-Schritte, das Fokussieren des Forschungsthemas und die zirkulär ablaufenden Forschungsphasen wurden so umgesetzt, wie es Strauss und Corbin (1996) und Breuer, Muckel und Dieris (2019) und einige mehr, die herangezogen wurden, vorgelegt haben. Das theoretische Sampling war in seiner freien Form dadurch etwas eingeschränkt, dass die Kontaktaufnahme mit den späteren Interviewpersonen parallel zu laufenden Auswertungen ablief.

Bezüglich der Ergebnisse betonen Groebler und Westmeyer (1975) und Breuer, Muckel und Dieris (2019) die Präzision und logische Konsistenz der Theorie. Diese wurden mittels der Ergebnisse erklärbar und überprüfbar und mittels Diagramme und Kernkategorien nachvollziehbar dargestellt. Die praktische Relevanz wurde sowohl in dem Forschungsausblick als auch in dem Praxis_Handlungs_ausblick dargelegt. Jedoch konnte keine theoretische Sättigung erzielt werden, da dafür die befragte Untersuchungsgruppe zu klein und zu wenig divers aufgestellt war, wie bei Kapitel 6.1 ‚Beschreibung der befragten Gruppe‘ angedeutet wurde. Einerseits definieren sich alle sechs Interviewpersonen als weiblich* und somit ist keine andere Genderzugehörigkeit vertreten; so ist jedoch ein verstärkter Fokus auf Personen möglich, die sich als weiblich* verstehen. Andererseits sind alle in einem ähnlichen Alter von Anfang 20 bis Mitte 30. Daher sind keine Kinder, Jugendliche und Personen ab Anfang 40 und alle Altersstufen danach vertreten. Bis auf zwei Personen weisen sie alle einen Hochschulabschluss auf, die anderen zwei Personen haben einen Lehrabschluss beziehungsweise den Abschluss einer Berufsausbildung erreicht. Somit besitzen diese Personen ausreichend finanzielle Mittel, Ausbildungen zu finanzieren. Personen, denen das nicht möglich ist, sind somit in der befragten Gruppe nicht vertreten. Zusätzlich leben alle sechs Personen schon seit vielen Jahren in Österreich, wurden hier sozialisiert und sind nicht bei den Fluchtbewegungen 2015/16 nach Österreich gekommen und mussten nicht das

Asylsystem aus diesen Jahren durchlaufen. Als Reflexion der ‚Charakteristika‘ der forschenden Person ist der folgende Abschnitt der Positionierungs-Reflexion zu werten.

Bezüglich der deontologischen, ethischen Fragen nach Pappworth (1968), die sich im Rahmen von Sozialforschungen stellen, wurde das Forschungsdesign so aufgebaut, dass das Wohlbefinden der Interviewpersonen an erster Stelle steht. Dazu fand ein Erstgespräch statt, in dem die möglichen Interviewpersonen über das Thema, den Ablauf und die Möglichkeiten die Studie zu verlassen, aufgeklärt wurden. Für die Interviewdurchführung wurde ein ruhiger und abgeschlossener Raum ausgewählt, in dem nur die Interviewperson und die Forschungsperson anwesend waren.

Bezogen auf den Umgang mit den Daten allgemein und mit personenbezogenen Daten speziell wurden einige Vorkehrungen getroffen, um diese zu anonymisieren, damit anhand der Daten keine Rückschlüsse auf die befragten Personen gemacht werden können. Dazu wurden keine Namen, Berufsbezeichnungen, Wohnorte, Bildungseinrichtungen und Arbeitsstellen in den Transkripten und den Interviewprotokollen vermerkt und nur allgemeine Angaben zur Beschreibung der befragten Gruppe gemacht. Zusätzlich sind die Transkripte nicht in vollem Umfang in der Veröffentlichung der Forschung enthalten, sondern es wurden nur Auszüge in Form von Zitaten übertragen. Somit werden Abstriche bei dem Transparenz-Grundsatz gemacht, jedoch mit der ‚Vertraulichkeits-Sicherung‘ gegenüber den Interviewpersonen gerechtfertigt.

POSITIONIERUNG UND KRITISCHEN VER_ORTUNG

Ausgehend von meiner contra_muslimisch-rassistischen Etablierten-Positionierung war es mir ein Anliegen, in dieser Arbeit einen Raum zu schaffen, in dem Personen aus deren anti-rassistischen Außenseiter*innen-Positionierungen heraus sprechen und somit eine Verlagerung von Handlungsmacht hin zu den Sprechenden erfolgt.

„Positionierung impliziert [...] Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen – und das schließt unsere eigenen Praktiken als privilegierte Wissensarbeiterinnen [...] ein“ (Hark/Villa 2018, S. 25).

Nach dem Zitat von Hark und Villa (2018) bemühe ich mich, meine privilegierte, contra_muslimisch-rassistische Positionierung zu nutzen und Verantwortung dafür zu zeigen, indem ich durch diese Studie diese ungleichen Machtfigurationen auf_zeige und kritisiere. Dieser contra_muslimisch-rassistische Weg ist mit dieser Arbeit jedoch nicht zu Ende und Verantwortung nicht abgegeben oder gar negiert. Es ist ein Bestandteil eines langen Prozesses, Diskriminierungsverhältnisse abzubauen.

8. RESÜMEE

In dem letzten Kapitel dieser Arbeit sind zu Beginn die Problemstellung und die daraus resultierenden Forschungsfragen aufgeführt. Die Erkenntnisse und Ergebnisse der methodischen Untersuchung bieten Antworten auf diese Fragestellungen und sind hier zusammengefasst. Aus diesen Ergebnissen ergibt sich sowohl ein Forschungsausblick als auch ein Praxis_Handlungs_ausblick für alle die sich schon mit antimuslimischem Rassismus beschäftigen (und für die die es sollten). Abschließend erfolgt ein Fazit.

PROBLEMSTELLUNG

Wie bereits ausführlich dargestellt wurde, ist in dieser Arbeit das Verhältnis zwischen *muslimisch* Gelesenen und *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesenen in Österreich im Fokus. Untersucht wurde, ob stereotypisierte und diskriminierende Interaktionen in diesen Verhältnissen – antimuslimischer Alltagsrassismus – als einzelne Handlungen oder als ein makro-soziologisches Gruppenphänomen zu verstehen sind. Dafür wurde der Etablierte-Außenseiter-Figurationsansatz von Elias und Scotson (2017) herangezogen und auf diese sozialen Konstellationen angewendet. Zusätzlich wurde der Frage nachgegangen, wie direkte Betroffene von antimuslimischem Alltagsrassismus diesen in Österreich erleben, einschätzen und wie er deren Alltag prägt.

Die zwei Forschungsfragen, die aus diesen beiden Anliegen heraus formuliert wurden, sind folgende:

- (1) Inwieweit wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abgrenzungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter:innen-Figuration sichtbar?
- (2) Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus aus der Perspektive von Betroffenen erlebt?

ERGEBNISSE UND BEANTWORTUNG DER FORSCHUNGSFRAGEN

Im Abschnitt 6.3.1 wurde eine ausführliche Beantwortung der ersten Forschungsfrage vorgenommen. Diese ergab, dass es auf Basis des Interviewmaterials zulässig ist, die Verhältnisse zwischen *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesenen und *muslimisch* Gelesenen in Österreich als Etablierte-Außenseiter*innen-Figurationen zu verstehen. Der Abgleich des Materials mit den Inhalten der Etablierten-Außenseiter-Theorie bestätigt das. Der Kausalfaktor des ‚prekären Machtverhältnisses‘ (1) ist vollständig zutreffend und der erste Unterpunkt zum ‚Kohärenz-differential‘-Kausalfaktor (2) trifft ebenfalls zu. Der zweite Unterpunkt dazu konnte nicht ausreichend belegt werden. Die Strategien der ‚Selbstaufwertung und Fremdadwertung durch Etablierte‘ (3) sind zutreffend, obwohl nicht bestätigt werden konnte, ob die Selbstaufwertung durch

Selbstzwang durchgeführt wird. Bezüglich der ‚Selbstabwertung und Gegenstigmatisierung durch Außenseiter*innen‘ (4) ergaben sich widersprüchliche Tendenzen, ob die Fremdadwertung als Identität indoktriniert wird. Eine Gegenstigmatisierung von Seiten der Außenseiter*innen konnte nicht verifiziert werden, da die dafür nötige ausgeglichene Machtbalance momentan nicht vorliegt. Die Übereinstimmung von fünf Aspekten der Theorie mit den Interviewerkenntnissen lässt den vorherigen Schluss zu, auch wenn drei weitere Aspekte mittels des Interviewmaterials nicht vollständig bestätigt oder verworfen werden konnten. Das Kernelement einer Figuration, die ungleiche Machtbalance zwischen zwei Gruppen, die auf verschiedenen Ebenen wechselseitig in Verbindung stehen, und die damit entstehenden Spannungen, sind in den Figurationen von *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen und „Bio“-Österreicher*innen als Etablierte vorhanden.

In den Abschnitten 6.2 und 6.3.2 sind die Erlebnisse der sechs Interviewpersonen zu antimuslimischem Alltagsrassismus in Österreich sehr detailliert aufgezeigt und dienen als Antwort für die zweite Forschungsfrage. Die Erlebnisse und die sozialen Strukturen dahinter decken sich mit den Definitionen zu Rassismen und antimuslimischem Rassismus von Balibar (1992), Müller-Uri (2014), Attia und Keskinilic (2016), Nduka-Agwu und Hornscheidt (2021) und weiteren die angeführt wurden. Die Interviewpersonen berichteten von Stereotypisierungen als ‚fremd‘ und Diskriminierungen, ab dem Kindesalter bis ins Erwachsenenalter, in den verschiedensten sozialen und räumlichen Settings, wie ‚auf der Straße‘, in Bildungseinrichtungen und am Arbeitsplatz. Zum Hauptanfeindungspunkt wird die Ver_Körper_ung der Betroffenen gemacht, mit dem vermeintlichen *ethnischen* Aussehen, der Kleidung und Symbolen, die getragen werden. Aus dieser zugesprochenen Repräsentanz einer vermeintlich homogenen *ethnischen_kulturellen_nationalen* Gruppe, werden mittels vielfältiger Abwertungsstrategien, Generalisierungen und ein Generalverdacht gegen *muslimisch* gelesene Personen und Gruppen abgeleitet. Diese Abwertungsstrategien vermitteln: ‚Ihr seid nicht wie wir‘. Sie werden von Privatpersonen, Politik und öffentlichen Medien auf allen vier Ebenen von Eggers (2005) re_produziert. Erfahrungen der Interviewpersonen mit ‚White Fragility‘ und mangelndem Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus verletzen sie, machen sie „grantig“ (B2, Z. 86); die teilweise unterlassene Unterstützung und Zivilcourage von anderen macht solche Erfahrungen zusätzlich noch schmerzlicher.

FORSCHUNGS_AUSBLICK

Ausgehend von dieser Problemstellung und aufbauend auf diesen Forschungsergebnissen, bieten sich drei Erweiterungen in Form von neuen Forschungsprojekten an. Um die Figurationsanalyse des Verhältnisses zwischen *muslimisch* gelesenen Außenseiter*innen und *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesenen Etablierten ganzheitlich aus beiden Perspektiven zu betrachten, könnten beide Gruppen interviewt werden. Die quantitativ-empirische Arbeit von Preuß (2020), in der etabliert gelesene Personen in Deutschland befragt wurden, kann unterstützend herangezogen werden.

Ein anderer Ansatz, die Ergebnisse dieser Arbeit für neue Studien zu nutzen, wäre Vergleiche vorzunehmen zwischen mehreren Außenseiter*innen-Gruppen in Österreich. Das Hinzukommen/Hinzunehmen von weiteren Gruppen, die als Außenseiter*innen gesehen und behandelt werden, kann das Macht_Verhältnis zwischen Etablierten- und Außenseiter*innen-Gruppen verändern.

Für diese Studie haben sich durchwegs Personen gemeldet, die ein gewisses Bewusstsein für antimuslimischen Rassismus entwickelt haben und denen bewusst ist, dass dieses soziale Phänomen ein strukturelles Problem in Österreich darstellt und, dass sie von diesem Problem direkt betroffen sind. Mittels eines Schneeball-Suchverfahren könnten möglicherweise einige Personen für die Studie angeworben werden, denen diese Art von Rassismus weniger stark bewusst ist.

PRAXIS_HANDLUNGS_AUSBLICK

Am Schluss der Interviews wurden die Interviewpersonen nach nötigen Verbesserungen für die Situationen von *muslimisch* gelesenen Personen und Gruppen gefragt. Einige der folgenden Punkte sollten auf politischer Ebene ausgehandelt werden, jedoch können auch einzelne Personen und Gruppen zur Umsetzung dieser Ansätze beitragen. Die grafische Aufarbeitung der folgenden Inhalte und deren Vernetzungen sind in Grafik 14 ‚Verbindungen zwischen Politik und Gesellschaft‘ im Anhang zu finden.

Am häufigsten wurde davon gesprochen, die Ungleichbehandlungen von *muslimisch* Gelesenen zu beenden. Die Interviewpersonen fordern, dass *muslimisch* Gelesene gleichbehandelt und deren Leistungen gleich gewertet werden, wie es bei *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesenen der Fall ist. Als zweitwichtigste Verbesserung wurde von allen Interviewpersonen mehr Sensibilisierung angesprochen. Sowohl *muslimisch* Gelesene als auch *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene sollten für die Problematik des antimuslimischen Alltagsrassismus und dessen Erscheinungsformen sensibilisiert werden. Einen respektvollen Umgang beider Gruppen wünschen sich ebenfalls alle sechs befragten Personen. Fünf befragte Personen betonten, dass

Diversität in unterschiedlichsten Bereichen sichtbar gemacht werden sollte. Eine Interviewperson brachte das Beispiel, dass eine Schulklasse unterschiedliche religiöse Einrichtungen und Gebetshäuser besuchte; wenn ein christliches Kreuz in einem Klassenzimmer hänge, sollten auch andere religiöse und weltliche Symbole vorhanden sein. Zusätzlich sprachen alle befragten Personen davon, dass ein stärkeres ‚Miteinander‘ wünschenswert wäre, das von beiden Gruppen gefördert werden kann. Drei Interviewpersonen waren überzeugt, dass Personen, die negative Vorurteile gegenüber *muslimisch* Gelesenen hätten, diese im Kontakt mit ihnen abbauen und positive Erfahrungen machen könnten. Vier befragte Personen sprachen sich dafür aus, dass an der Zivilcourage stark gearbeitet werden müsse, da sie einige Situationen erlebt hätten, in denen sie von niemandem vor Ort unterstützt wurden. Ein Anliegen, das von vier befragten Personen mehrmals vorgebracht wurde, ist, dass *muslimisch* gelesenen Personen, Gruppen und Interessensvertretungen wirklich zugehört werden solle. Das bezieht sich darauf, dass ihnen einerseits Rassismuserfahrungen abgesprochen und nicht geglaubt werden und, dass sie in politische Entscheidungsprozesse nicht eingebunden werden. Des Weiteren sieht eine Interviewperson einen essenziellen Anteil, antimuslimischen Rassismus abzubauen, in einer antirassistischen Erziehung von Klein auf. Als weiteren Punkt plädieren drei Interviewpersonen dafür, *muslimisch* gelesenen Kindern und Jugendlichen die gleichen Chancen auf Aus_Bildung zu geben wie *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesenen Kindern und Jugendlichen. In zwei Erzählungen wurde *muslimisch* gelesenen Kindern der Wunsch, einmal ein Gymnasium besuchen zu können und einmal studieren zu können, abgesprochen, da sie laut Lehrperson dazu nicht im Stande seien, obwohl die schulischen Leistungen dafürgesprochen hätten. Daraus ergeben sich ungleiche Bildungschancen die zu ungleichen Chancen führen und umgekehrt. Als letztes Anliegen wurde geäußert, dass antimuslimischer Rassismus auf politischer Ebene als strukturelles Problem in Österreich anerkannt und auch so benannt werden solle.

Im Laufe der Interviews wurde immer wieder deutlich, dass vier der sechs Interviewpersonen nicht wussten, dass es in Österreich Organisationen gibt bei denen speziell antimuslimisch-rassistische Vorfälle (Vgl. Dokustelle) und rassistische Vorfälle allgemein (Vgl. ZARA – Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit) gemeldet werden können, und die meldende Personen bei weiteren möglichen Schritten unterstützen. Zusätzlich waren diese Personen davon überzeugt, dass es wenig Sinn macht, antimuslimisch-rassistische Vorfälle zu melden. Hier könnte angesetzt werden und sowohl *muslimisch* gelesene Personen und Gruppen stärker über deren Rechte und Möglichkeiten als auch *nicht-muslimisch, österreichisch* gelesene Personen und

Gruppen über deren Verantwortung und positive Auswirkungen von Zivilcourage aufzuklären und somit ein größeres Bewusstsein dafür zu schaffen.

Denn sowohl *muslimisch* Gelesene als auch *nicht-muslimisch, österreichisch* Gelesene sind Teil dieser Figurationen und demnach sozialisiert worden, jedoch fungieren diese Figurationen lediglich als eine Art ‚Handlungsrahmen‘ wie von Bauböck (1993) bereits beschrieben wurde. Variierende und abweichende Handlungen und Meinungen von dieser „Figuration als vorgebende Struktur von Handlungsalternativen“ (S. 163) sind möglich. Bauböck (1993) betont somit die individuelle Autonomie innerhalb von Figurationsgefügen und, dass Mitglieder der Außenseiter*innen-Gruppe die eigenen Handlungsspielräume erweitert und Machtbalancen annähernd ausgeglichen werden könnten, wenn weiterhin Probleme ansprechen und aufzeigen (S. 163).

FAZIT

Diese Arbeit zeigt auf, auf welche vielfältige Weise *muslimisch* gelesene Personen in Österreich als Außenseiter*innen konstruiert werden. Sie sind ein Teil von Etablierten-Außenseiter*innen-Figurationen mit unausgeglichenen Machtbalancen und erleben Einschränkungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen und in verschiedensten Weisen, jedoch sind sie in diesen Figurationen keineswegs machtlos. Die Interviewpersonen zeigen Möglichkeiten auf, wie gegen antimuslimischen Alltagsrassismus vorgegangen werden kann – als Akteur*innen die handeln.

LITERATURVERZEICHNIS

- AG Einleitung (2011): Feminismus. In: AK Feministische Sprachpraxis (Hrsg.) (2011): Feminismus schreiben lernen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag. S. 12-56.
- AK Feministische Sprachpraxis (Hrsg.) (2011): Feminismus schreiben lernen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Alikhani, Behrouz; Rommel, Inken (2018): Aufstieg des Kulturrassismus. Von Huntington zu Sarrazin. In: Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft, 12(1). S. 9-24.
- Attia, Iman (2009): Die ‚westliche Kultur‘ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript Verlag.
- Attia, Iman (2014): Antimuslimischer Rassismus in bester Gesellschaft. In: Attia, Iman; Häusler, Alexander; Shooman, Yasemin (2014): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand. Münster: UNRAST-Verlag. S. 9-33.
- Attia, Iman; Häusler, Alexander; Shooman, Yasemin (2014): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand. Münster: UNRAST-Verlag.
- Attia, Iman; Keskinilic, Ozan (2016): Antimuslimischer Rassismus. In: Mecheril, Paul (Hrsg.); Kourabas, Veronika; Rangger, Matthias (2016): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim/Basel: Beltz Verlag. S. 168-182.
- Balibar, Étienne (1992): Gibt es einen ‚Neo-Rassismus‘? In: Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel Maurice (1992): Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. 2. Auflage. Hamburg, Berlin: Argument. S. 23-38.
- Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel Maurice (1992): Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. 2. Auflage. Hamburg, Berlin: Argument.
- Batson, Gregory (1982): Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bauböck, Rainer (1993): Etablierte und Außenseiter, Einheimische und Fremde. Anmerkungen zu Norbert Elias' Soziologie der Abgrenzung. In: Nowotny, Helga; Taschwer, Klaus (Hrsg.) (1993): Macht und Ohnmacht im neuen Europa. Zur Aktualität der Soziologie von Norbert Elias. Wien: WUV Universitätsverlag. S. 147-166.
- Baumgart, Ralf; Eichener, Volker (1997): Norbert Elias zur Einführung. 2. Auflage. Hamburg: Junius Verlag.
- Bayoumi, Moustafa (2006): Racing Religion. In: The Centennial Review 6, H. 2. S. 267-293.
- Benz, Wolfgang (Hrsg.) (2008): Jahrbuch für Antisemitismusforschung. Berlin: Metropol.
- Benz, Wolfgang (2012): Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet. München: Beck.

- Berg, Charles; Milmeister, Marianne (2011): Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden. Über die Kodierverfahren der Grounded Theory Methodologie. In: Mey, Günter; Mruck, Katja (Hrsg.) (2011): Grounded Theory Reader. 2 Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 303-332.
- Blumer, Herbert (1958): Race prejudice as a sense of group position. *Pacific Sociological Review*, 1(1), S. 3–7.
- Bobo, Lawrence; Hutchings, Vincent L. (1996): Perceptions of racial group competition. Extending Blumer's theory of group position to a multiracial social context. *American Sociological Review*, 61(6), S. 951–972.
- Böhm, Andreas; Legewie, Heiner; Muhr, Thomas (2008): Kursus Textinterpretation. Grounded Theory. Berlin: Technische Universität Berlin, Interdisziplinäres Forschungsprojekt ATLAS.
- Bojadžijev, Manuela (2015): Rassismus ohne Rassen, fiktive Ethnizität und das genealogische Schema. Überlegungen zu Étienne Balibars theoretischem Vokabular für eine kritische Migrations- und Rassismusforschung. In: Reuter, Julia; Mecheril, Paul (2015): Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien. Wiesbaden: Springer VS. S. 275-288.
- Breuer, Franz (2010): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Breuer, Franz; Muckel, Petra; Dieris, Barbara (2019): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. 4. Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Brinkmann, Svend; Kvale, Steinar (2007): Ethics in Qualitative Psychological Research. In: Willig, Carla; Stainton-Rogers, Wendy (Hrsg.) (2007): *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*. London: Sage. S. 261-279.
- Brodén, Anne; Mecheril, Paul (2010): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag.
- Bunzl, John; Hafez, Farid (Hrsg.) (2009): Islamophobie in Österreich. Innsbruck: StudienVerlag.
- Cohen, Stanley (2002): *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London, New York: Routledge.
- DiAngelo, Robin (2020): Wir müssen über Rassismus sprechen. Was es bedeutet, in unserer Gesellschaft weiss zu sein. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Eggers, Maureen Maisha; Grada, Kilomba; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (2005): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: UNRAST-Verlag.

- Eggers, Maureen Maisha (2005): Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland. In: Eggers, Maureen Maisha; Grada, Kilomba; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (2005): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: UNRAST-Verlag. S. 56-72.
- Elias, Norbert (1990): Über sich selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (2014): Was ist Soziologie? 12. Auflage, Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Elias, Norbert; Scotson, John L. (2017) (1993): Etablierte und Außenseiter. 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ernst, Carl W. (2013): Islamophobia in America. The Anatomy of Intolerance. New York: Palgrave Macmillan.
- Eun-Young, Kim (1995): Norbert Elias im Diskurs von Moderne und Postmoderne. Ein Rekonstruktionsversuch der Eliasschen Theorie im Licht der Diskussion von Foucault und Habermas. Dissertation. Bochum: Universität Bochum.
- Freiheit, Manuela; Sutterlüty, Ferdinand (2015): Wer war zuerst da? Zur Dynamik ethnischer Konflikte nach Norbert Elias und John L. Scotson: ‚Etablierte und Außenseiter‘. In: Reuter, Julia; Mecheril, Paul (2015): Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien. Wiesbaden: Springer VS. S. 231-244.
- Froschauer, Ulrike; Lueger, Manfred (2003): Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme. Wien: Facultas Verlag.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (2005) (1967): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber.
- Groeben, Norbert; Westmeyer, Hans (1975): Kriterien psychologischer Forschung. München: Juventa.
- Hafez, Farid (2009): Zwischen Islamophobie und Islamophilie: Die FPÖ und der Islam. In: Bunzl, John; Hafez, Farid (Hrsg.) (2009): Islamophobie in Österreich. Innsbruck: StudienVerlag. S. 106-126.
- Hall, Stuart; Critcher, Chas; Jefferson, Tony; Clark, John; Roberts, Brain (1980): Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order. London: Macmillan.
- Hammer, Heike (1997): Figuration, Zivilisation und Geschlecht. Eine Einführung in die Soziologie von Norbert Elias. In: Klein, Gabriele; Liebsch, Katharina (1997): Zivilisierung des weiblichen Ich. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 39-76.
- Hansen, Georg; Spetsmann-Kunkel, Martin (2008): Integration und Segregation. Ein Spannungsverhältnis. Lernen für Europa. Band 11. Münster: Waxmann Verlag.

- Hark, Sabine; Villa, Paula-Irene (2018): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. 2. Auflage. Bielefeld: transcript Verlag.
- Heitmeyer, Wilhelm (2007): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Ein normaler Dauerzustand? In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2007): Deutsche Zustände. Folge 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 15-36.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2007): Deutsche Zustände. Folge 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heitmeyer, Wilhelm (2012): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2012): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 15-41.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2012): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Helfferich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hornscheidt, Lann (2012): feministische w_orte. ein lern-, denk- und handlungsbuch zu sprache und diskriminierung, gender studies und feministischer linguistik. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Hüttermann, Jörg (2000): Der avancierende Fremde. Zur Genese von Ungleichheitserfahrungen und Konflikten in einem ethnisch polarisierten und sozialräumlich benachteiligten Stadtteil. In: Zeitschrift für Soziologie, 29(4). S. 275-293.
- Kaddor, Lamyia (2017): Verschleierung von Haut und Haar – ein Interview. Sozialmagazin 42, Heft 1-2. S. 31.
- Kant, Immanuel (2003) (1788): Kritik der praktischen Vernunft. Mit einer Einleitung, Sachanmerkung und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.
- Karrer, Dieter; Sackmann, Rosemarie (2005): Der Kampf um Integration. Zur Logik ethnischer Beziehungen in einem sozial benachteiligten Stadtteil. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kerner, Ina (2015): Gayatri Chakravorty Spivak. Can the Subaltern Speak? In: Leggewie, Claus; Zifonun, Darius; Lang, Anne-Katrin; Siepmann, Marcel; Hoppen, Johanna (2015): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript Verlag. S. 134-138.
- Klein, Gabriele; Liebsch, Katharina (1997): Zivilisierung des weiblichen Ich. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kosan, Ümit (2012): Interkulturelle Kommunikation in der Nachbarschaft. Analyse der Kommunikation zwischen den Nachbarn mit türkischem und deutschem Hintergrund in der Dortmunder Nordstadt. Freiburg: Centaurus.
- Kuckartz, Udo; Dresing, Thorsten, Rädiker, Stefan, Stefer, Claus (2008): Qualitative Evaluation. Der Einstieg in die Praxis. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kuckartz, Udo (2010): Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten. 3. Auflage. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Leggewie, Claus; Zifonun, Darius; Lang, Anne-Katrin; Siepmann, Marcel; Hoppen, Johanna (2015): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript Verlag.
- Leiprecht, Rudolf (2016): Rassismus. In: Mecheril, Paul (Hrsg.); Kourabas, Veronika; Rangger, Matthias (2016): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim/Basel: Beltz Verlag. S. 226-242.
- Machold, Claudia (2010): Rassismusrelevante Differenzpraxen im elementarpädagogischen Kontext. Eine empirische Annäherung. In: Broden, Anne; Mecheril, Paul (2010): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag. S. 163-181.
- Mayring, Philipp (2016): Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. 6. Auflage Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Mecheril, Paul (1997): Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen – eine Einzelfallbetrachtung. In: Mecheril, Paul; Teo, Thomas (Hrsg.) (1997): Psychologie und Rassismus. Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag. S. 175-201.
- Mecheril, Paul; Teo, Thomas (Hrsg.) (1997): Psychologie und Rassismus. Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Mecheril, Paul (Hrsg.); Kourabas, Veronika; Rangger, Matthias (2016): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Messerschmidt, Astrid (2010): Distanzierungsmuster. Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus. In: Broden, Anne; Mecheril, Paul (2010): Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag. S. 41-57.
- Mey, Günter; Mruck, Katja (2011): Grounded-Theory-Methodologie. Entwicklung, Stand, Perspektiven. In: Mey, Günter; Mruck, Katja (Hrsg.) (2011): Grounded Theory Reader. 2 Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 11-48.
- Mey, Günter; Mruck, Katja (Hrsg.) (2011): Grounded Theory Reader. 2 Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Miles, Robert (1991): Rassismus – Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument.
- Modood, Tariq (2005): Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morel, Julius; Bauer, Eva; Meleghy, Tamas; Niedenzu, Heinz-Jürgen; Preglau, Max; Staubmann, Helmut (2015): Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter. 9.Auflage. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Morgan, George; Poynting, Scott (Hrsg.) (2012): Global Islamophobia. Muslims and Moral Panic in the West. Farnham: Ashgate Publishing.
- Müller, Marion; Zifonun, Darius (Hrsg.) (2010): Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Müller-Uri, Fanny (2014): Antimuslimischer Rassismus. INTRO. Eine Einführung. Wien: Mandelbaum Kritik & Utopie.
- Nduka-Agwu, Adibeli; Hornscheidt, Antje Lann (2021): Rassismus auf gut Deutsch. Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Neckel, Sighard (1997): Etablierte und Außenseiter und das vereinigte Deutschland. Eine rekonstruktive Prozeßanalyse mit Elias und Simmel. Berliner Journal für Soziologie. Jahrgang 7, Heft 2/1997. S. 205-215.
- Nowotny, Helga; Taschwer, Klaus (Hrsg.) (1993): Macht und Ohnmacht im neuen Europa. Zur Aktualität der Soziologie von Norbert Elias. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Ogette, Tupoka (2021): exit RACISM. Rassismuskritisch denken lernen. 10. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- Pappworth, Maurice Henry (1968): Menschen als Versuchskaninchen. Experiment und Gewissen. Zürich: Albert Müller.
- Preuß, Madlen (2020): Elias' Etablierte und Aussenseiter. Eine quantitativ-empirische Modellierung am Beispiel der deutschen Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag.
- Quillian, Lincoln (1995): Prejudice as a response to perceived group threat. Population composition and anti immigrant and racial prejudice in Europe. American Sociological Review, 60(4), S. 586–611.
- Rana, Junaid (2007): Islam and Black America. The Story om Islamophobia. In: Souls 9. Heft 2. S. 148-161.
- Reuter, Julia; Mecheril, Paul (2015): Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien. Wiesbaden: Springer VS.

- Rüttgers, Peter (2012): Etablierte und Außenseiter. Zum Verhältnis von Einheimischen und MigrantInnen im Kontext der Soziologie von Norbert Elias. *Neue Praxis*, 42(2). S. 129-141.
- Schäfers, Bernhard; Kopp, Johannes (Hrsg.) (2006): *Grundbegriffe der Soziologie*. 9. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Shooman, Yasemin (2008): Islamfeindlichkeit im World Wide Web. In: Benz, Wolfgang (Hrsg.) (2008): *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*. Berlin: Metropol. S. 69-103.
- Shooman, Yasemin (2010): ‚...weil ihre Kultur so ist‘. Der neorassistische Blick auf MuslimInnen. In: Sir Peter Ustinov Institut (Hrsg.) (2010): ‚Rasse‘ – eine soziale und politische Konstruktion. *Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus*. Wien: Braumüller. S. 100-111.
- Shooman, Yasemin (2014a): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit im World Wide Web. In: Attia, Iman; Häusler, Alexander; Shooman, Yasemin (2014): *Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand*. Münster: UNRAST-Verlag. S. 34-61.
- Shooman, Yasemin (2014b): ‚...weil ihre Kultur so ist‘: Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript Verlag.
- Shryock, Andrew J. (2013): *Attack of the Islamophobes. Religious War (and Peace) in Arab/Muslim Detroit*. In: Ernst, Carl W. (2013): *Islamophobia in America. The Anatomy of Intolerance*. New York: Palgrave Macmillan. S. 145-174.
- Sir Peter Ustinov Institut (Hrsg.) (2010): ‚Rasse‘ – eine soziale und politische Konstruktion. *Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus*. Wien: Braumüller.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994): *Can the Subaltern Speak?* In: Williams, Patrick; Chrisman, Laura (1994): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press. S. 66-111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- Strauss, Anselm L. (1991): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- Strauss, Anselm L.; Corbin, Juliet (1996): *Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union.
- Strauss, Anselm L.; Corbin, Juliet (2015): *Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing Grounded Theory*. 4. Auflage. Thousand Oaks, CA: Sage.

- Sutterlüty, Ferdinand (2011): Paradoxe Folgen ethnischer Gleichheit. WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 8(1), S. 103-116.
- Treibel, Annette (1993): Etablierte und Außenseiter. Zur Dynamik von Migrationsprozessen. In: Nowotny, Helga; Taschwer, Klaus (Hrsg.) (1993): Macht und Ohnmacht im neuen Europa. Zur Aktualität der Soziologie von Norbert Elias. Wien: WUV Universitätsverlag. S. 139-146.
- Treibel, Annette (2008): Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tudor, Alyosxa (2011): feminismus w_orten lernen. Praktische kritische Ver_Ortungen in feministischen Wissensproduktionen. In: AK Feministische Sprachpraxis (Hrsg.) (2011): Feminismus schreiben lernen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag. S. 57-99.
- Tudor, Alyosxa (2014): from [al´manja] with love. Trans_feministische Positionierungen zu Rassismus und Migration. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Velho, Astride (2016): Alltagsrassismus erfahren. Prozesse der Subjektbildung – Potentiale der Transformation. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Waldhoff, Hans-Peter (1995): Fremde und Zivilisierung. Wissenssoziologische Studien über das Verarbeiten von Gefühlen der Fremdheit. Probleme der modernen Peripherie-Zentrums-Migration am türkisch-deutschen Beispiel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.
- Willig, Carla; Stainton-Rogers, Wendy (Hrsg.) (2007): The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology. London: Sage.
- Wollrad, Eske (2005): Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Zifonun, Darius (2010): Ein ‚gallisches Dorf‘? Integration, Stadtteilbindung und Prestigeordnung in einem ‚Armenviertel‘. In: Müller, Marion; Zifonun, Darius (Hrsg.) (2010): Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 311-327.

QUELLENVERZEICHNIS

- Amnesty International (2012): Choice and prejudice. Discrimination against Muslims in Europe. Verfügbar unter: <https://www.amnesty.org/en/documents/eur01/001/2012/en/>, abgerufen am 25.1.2022.
- Blaschke, Katharina (Die Presse). Umstrittene Slogans: Wahlplakate, die für Aufregung sorg(t)en. Verfügbar unter: <https://www.diepresse.com/588143/umstrittene-slogans-wahlplakate-die-fuer-aufregung-sorgten>, abgerufen am 23.2.2022.
- Breuer, Franz (1991): Wissenschaftstheorie für Psychologen. Eine Einführung. 5. Auflage. Münster: Aschendorff. Verfügbar unter: [Wissenschaftstheorie für Psychologen: eine Einführung \(ssoar.info\)](http://www.ssoar.info/Wissenschaftstheorie_für_Psychologen:_eine_Einführung_(ssoar.info)), abgerufen am 12.4.2022.
- Commission on British Muslims and Islamophobia (1997): Islamophobia – A Challenge For Us All. Verfügbar unter: <https://www.runnymedetrust.org/companies/1774/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>, abgerufen am 4.2.2022.
- Danielzik, Chandra-Milena; Bendix, Daniel (2010): Exotismus. ‚Get into the mystery...‘ der Verflechtung von Rassismus und Sexismus. Verfügbar unter: <https://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/2010-Danielzik-Bendix-Exotismus.htm>, abgerufen am 13.10.2022.
- Demokratiezentrum Wien. Wahlplakat Wien darf nicht Istanbul werden. Verfügbar unter: <http://www.demokratiezentrum.org/bildung/angebote/lernmodule/migration/gastarbeiterinnen-in-oesterreich/>, abgerufen am 23.2.2022.
- Die Presse (01.04.2019): ‚Wie redest du, du Tier?‘ Ältere Frau beschimpft Muslima. <https://www.diepresse.com/5605128/wie-redest-du-du-tier-aeltere-frau-beschimpft-muslima>, abgerufen am 6.10.2021.
- Disney Fandom. Esmeralda. Verfügbar unter: <https://disney.fandom.com/wiki/Esmeralda>, abgerufen am 21.10.2022.
- Dokustelle (a): Islamfeindlichkeit & antimuslimischer Rassismus. Antimuslimischer Rassismus Report. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports>, abgerufen am 19.10.2021.
- Dokustelle (2016): Antimuslimischer Rassismus Report 2015. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2015>, abgerufen am 20.10.2021.
- Dokustelle (2017): Antimuslimischer Rassismus Report 2016. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2016>, abgerufen am 20.10.2021.

- Dokustelle (2018): Antimuslimischer Rassismus Report 2017. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2017>, abgerufen am 20.10.2021.
- Dokustelle (2019): Antimuslimischer Rassismus Report 2018. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2018>, abgerufen am 20.10.2021.
- Dokustelle (2020): Antimuslimischer Rassismus Report 2019. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2019>, abgerufen am 20.10.2021.
- Dokustelle (2021): Antimuslimischer Rassismus Report 2020. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/antimuslimischer-rassismus-report-2020>, abgerufen am 20.10.2021.
- Dokustelle (2022): Antimuslimischer Rassismus Report 2021. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.8.2022.
- Duden: Anomie. Verfügbar unter: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Anomie>, abgerufen am 19.9.2019.
- Emcke, Carolin (2010): Liberaler Rassismus. Verfügbar unter: <https://www.zeit.de/2010/09/Rassismus>, abgerufen am 3.5.2022.
- EU-MIDIS 2: Zweite Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung – Muslimas und Muslime. Verfügbar unter: <https://fra.europa.eu/de/publication/2018/zweite-erhebung-der-europaeischen-union-zu-minderheiten-und-diskriminierung>, abgerufen am 16.2.2022.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (4.8.2021): Gericht erklärt Razzia gegen Muslimbruderschaft als rechtswidrig. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/gericht-in-oesterreich-erklaert-razzia-gegen-muslimbrueder-fuer-rechtswidrig-17469702.html>, abgerufen am 28.2.2022.
- Krieger, Helmut (2020): Die Inszenierung des Feindes im Inneren – Der (politische) Islam. In: Dokustelle (2020): Antimuslimischer Rassismus Report 2019. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2019>, abgerufen am 20.10.2021.
- Kurier (28.12.2021): Operation ‚Luxor‘: Ermittlungen gegen Anas Schakfeh eingestellt. Verfügbar unter: <https://kurier.at/chronik/oesterreich/operation-luxor-ermittlungen-gegen-anas-schakfeh-eingestellt/401855354>, abgerufen am 28.2.2022.
- Statista (2010a): Stimmen Sie diesen Aussagen zum Verhältnis von Islam und westlicher Kultur zu? (zustimmende Antworten). Verfügbar unter: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/168706/umfrage/meinung-zum->

- [verhaeltnis-von-islam-und-westlicher-kultur-in-deutschland-und-europa/](#),
abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2010b): Woran denken Sie beim Stichwort Islam?. Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/168663/umfrage/haltung-gegenueber-dem-islam-in-deutschland-und-europa/>, abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2017a): Anteil der Muslime an der Bevölkerung in Österreich von 1971 bis 2016.
Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/807559/umfrage/bevoelkerungsanteil-der-muslime-in-oesterreich/>, abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2017b): Gehört der Islam zu Österreich?. Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/807582/umfrage/meinung-zum-islam-als-teil-des-landes-in-oesterreich/>, abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2018): Verteilung der islamfeindlichen Vorfälle in Österreich nach Arten im Jahr 2017.
Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/619983/umfrage/islamfeindliche-vorfaelle-in-oesterreich-nach-arten/>, abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2019a): Anzahl der Asylanträge in Österreich von 2008 bis 2018. Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/293189/umfrage/asylantraege-in-oesterreich/>, abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2019b): Anzahl der Gläubigen von Religionen in Österreich im Zeitraum 2012 bis 2018.
Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/304874/umfrage/mitglieder-in-religionsgemeinschaften-in-oesterreich/#>, abgerufen am 2.3.2019.
- Statista (2021a): Statistiken zu Ausländern und Migration in Österreich. Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/themen/4706/auslaender-und-migration-in-oesterreich/>,
abgerufen am 7.11.2021.
- Statista (2021b): Statistiken zur Religion in Österreich. Verfügbar unter:
<https://de.statista.com/themen/2066/religion-in-oesterreich/>, abgerufen am 7.11.2021.
- Steiermark ORF (14.11.2021): ‚Operation Luxor‘: Beschuldigter will klagen. Verfügbar unter:
<https://steiermark.orf.at/stories/3129429/>, abgerufen am 28.2.2022.
- Tornera, Franza (2011): Wunderbar exotisch? Verfügbar unter:
<https://menschenhandelheute.net/2011/11/01/wunderbar-exotisch/#more-185>,
abgerufen am 13.10.2022.
- ZARA. Zivilcourage & Anti-Rassismus-Arbeit (2016): Rassismus Report 2015. Einzelfall-Bericht über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich. Verfügbar unter:

<https://www.zara.or.at/de/wissen/publikationen/rassismusreport>, abgerufen am 12.5.2022.

ZARA. Zivilcourage & Anti-Rassismus-Arbeit (2017): Rassismus Report 2016. Einzelfall-Bericht über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich. Verfügbar unter: <https://www.zara.or.at/de/wissen/publikationen/rassismusreport>, abgerufen am 12.5.2022.

ZARA. Zivilcourage & Anti-Rassismus-Arbeit (2018): Rassismus Report 2017. Einzelfall-Bericht über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich. Verfügbar unter: <https://www.zara.or.at/de/wissen/publikationen/rassismusreport>, abgerufen am 12.5.2022.

ZARA. Zivilcourage & Anti-Rassismus-Arbeit (2019): Rassismus Report 2018. Einzelfall-Bericht über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich. Verfügbar unter: <https://www.zara.or.at/de/wissen/publikationen/rassismusreport>, abgerufen am 12.5.2022.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1 : Figurationsgeflecht nach Elias (2014). Verfügbar unter:

<https://www.bloomsburycollections.com/book/norbert-elias-and-modern-sociology-knowledge-interdependence-power-process/ch2-some-basic-concepts-of-figurational-sociology>, abgerufen am 18.3.2020.

Abbildung 2: Wahlplakat ‚Die Islamisierung gehört gestoppt‘. Deutschlandfunk (2017): Holocaust-Überlebender warnt vor FPÖ und erntet Hass-Kommentare. Verfügbar unter: <https://www.deutschlandfunk.de/oesterreich-holocaust-ueberlebender-warnt-vor-fpoe-und-102.html>, abgerufen am 24.2.2022.

Abbildung 3: Wahlplakat ‚Fremd im eigenen Land? Heimat und Werte erhalten. FPÖ Leoben. Partnerschaft der Verlierer. Verfügbar unter: <https://www.fpoe-leoben.at/aktuelles-1/sonstige-themen/>, abgerufen am 24.2.2022.

Abbildung 4: Wahlplakat ‚Unsere Hausordnung. So funktioniert Integration‘. Der Standard (2015). Verfügbar unter: <https://www.derstandard.at/story/2000012135912/wieder-peinliche-schreibfehler-auf-fpoe-plakat>, abgerufen am 25.2.2022.

Abbildung 5: Wahlplakat ‚Asylbetrug heißt Heimatflug‘. Szene 1. Verfügbar unter: <http://www.szene1.at/group/asylbetrug>, abgerufen am 25.2.2022.

Abbildung 6: Wahlplakat ‚WIR schützen freie FRAUEN. Die SPÖ den Kopftuchzwang‘. NÖN (2010). Verfügbar unter: <https://www.noen.at/baden/trenner-laeuft-amok-4138160>, abgerufen am 25.2.2022.

Abbildung 7: Auswertungsschritte in systemantischer Anordnung. Quelle: Breuer, Franz (2010): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 76;
Breuer, Franz; Muckel, Petra; Dieris, Barbara (2019): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. 4. Auflage. Wiesbaden: Springer VS.S. 257.

GRAFIKVERZEICHNIS

- Grafik 1: Gemeldete Fälle im Jahresvergleich. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 2: Antimuslimischer Rassismus in Tathandlungen. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 3: Ort der antimuslimisch-rassistischen Handlungen. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 4: Gender der Betroffenen. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 5: Gender der Täter*innen. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 6: Zusammensetzung der Täter*innengruppe. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 7: Bundesländervergleich in Zahlen in Österreich. Verfügbar unter: <https://dokustelle.at/publikationen/reports/antimuslimischer-rassismus-report-2021>, abgerufen am 22.11.2022.
- Grafik 8: Diagramm ‚Ergebnisse der qualitativen Interviews‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 9: Diagramm ‚Verhältnis von *muslimisch* gelesenen und *nicht-muslimisch* gelesenen Personen‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 10: Diagramm ‚Antimuslimisch-rassistische Vorfälle‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 11: Diagramm ‚Betroffene und das Leben in Österreich‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 12: Diagramm ‚Verbindung zwischen Politik und geflüchteten Personen‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 13: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Politik, Kommunikation, Terror, Generalisierung und Generalverdacht‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 14: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Politik und Gesellschaft‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.

- Grafik 15: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Anfeindungen, Abwertungen, Generalverdacht und Generalisierung‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 16: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Betroffene, Ausübende, Polizei und Hilfe‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 17: Diagramm ‚Verbindungen zwischen Betroffene, Unbeteiligte, Ausübende und nötige Verbesserungen‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 18: Diagramm ‚Betroffene als Außenseiter*innen‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 19: Diagramm ‚Ausübende als Etablierte‘. Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 20: Diagramm ‚FF 1: Inwiefern wird antimuslimischer Alltagsrassismus in Form von Abwertungsstrategien anhand der Etablierten-Außenseiter*innen-Figuration sichtbar?‘ Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.
- Grafik 21: Diagramm ‚FF 2: Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus von Betroffenen erlebt?‘ Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.

ANHANG

TRANSKRIPTIONSREGELN

Die Transkriptionsregeln, die bei der Verschriftlichung eines Interviews zum Einsatz kommen, orientieren sich stets an der Forschungsfrage. In diesem Fall stehen keine sprachwissenschaftlichen Aspekte im Vordergrund, sondern der Inhalt der Interviews soll wiedergegeben werden. Die folgenden Transkriptionsregeln und die Zeichenlegende wurden aus Kuckartz, Dresing, Rädiker und Stefer (2008), Kuckartz (2010) und Mayring (2016) zusammengetragen und angepasst.

- (1) Die interviewende Person wird durch ein „I“, die befragte Person durch ein „B“ gekennzeichnet, gefolgt von ihrer Kennnummer. (etwa „B4:“).
- (2) Alle Angaben, die einen Personenbezug zu der befragten Person ermöglichen werden anonymisiert.
- (3) Jede Zeile wird mit einer fortlaufenden Nummer versehen, um Verweise auf einzelne Ausschnitte im Rahmen der Analyse zu erleichtern.
- (4) Ein Sprachpersonenwechsel wird durch eine Leerzeile zwischen den Absätzen der Personen gekennzeichnet.
- (5) Die Inhalte der Audioaufnahmen werden wörtlich transkribiert, jedoch werden keine Dialekte übernommen.
- (6) Die Aussprache wird leicht geglättet und an Schriftdeutsch angeglichen.
- (7) Aussagekräftige Dialektausdrücke, die besonderes Kolorit besitzen und ev. schwer übersetzbar sind, werden mit aufgenommen.
- (8) Sprechpausen unter drei Sekunden werden mittels (.) gekennzeichnet, wobei die Anzahl der Punkte der Anzahl der Sekunden entspricht. Sprechpausen über drei Sekunden werden mit (Anzahl der Sekunden) gekennzeichnet. Z.B. (5)
- (9) Beistriche werden nur in (Klammer) gesetzt, um das kurze Absetzen einer Äußerung zu verdeutlichen. Grammatikalische Verwendungszwecke sind dabei hintenangestellt.
- (10) Wenn eine Person beim Sprechen eine Stimmhebung vornimmt, wird diese mit (*) gekennzeichnet.
- (11) Wenn eine Person beim Sprechen eine Stimm-senkung vornimmt, wird diese mit (ˉ) gekennzeichnet.
- (12) Ausrufe werden mittels (!) verdeutlicht.
- (13) Begriffe und Phrasen, die besonders betont werden, werden **dick** geschrieben.
- (14) Begriffe und Phrasen, die gedehnt ausgesprochen werden, werden unterstrichen.

- (15) Begriffe und Phrasen, die schneller als üblich ausgesprochen werden, werden durch *Kursivschreibung* gekennzeichnet.
- (16) Erfolgen Stimmveränderungen vorgenommen, um z.B. andere Personen/Situationen zu simulieren oder nachzuspielen oder Gedanken auszudrücken, werden diese in „Anführungszeichen“ gesetzt und erklärende Kommentare werden im Anschluss in (Klammer) gesetzt.
- (17) Bestätigende oder zustimmende Lautäußerungen der interviewenden Person (z.B. aha, mhm) werden nicht transkribiert, sofern sie nicht den Sprachfluss der befragten Person unterbrechen.
- (18) Spracheinwürfe einer Person werden in (Klammer) gesetzt.
- (19) Lautäußerungen der befragten Person, die deren Aussagen unterstützen oder verdeutlichen werden in (Klammer) notiert.
- (20) Akustisch nicht verstandene oder schwer verstehbare Begriffe und Aussagen werden mit ?Wort? gekennzeichnet.
- (21) Nonverbale Mimik-Ausdrücke und Gestiken werden in (Klammer) verschriftlicht.
- (22) Wenn eine Person zu Sprechen beginnt obwohl die andere Person noch spricht wird das Einsetzen des Sprechens mittels [eckiger Klammern] gekennzeichnet.

ZEICHENLEGENDE:

(.) / (..) / (...)	kurze Sprechpause unter drei Sekunden
(Zahl)	Sprechpause über drei Sekunden
(,)	kurzes Absetzen einer Aussage
(*)	Stimmhebung
(_)	Stimmensenkung
(!)	Ausrufe
sicher	auffällige Betonung
<u>sicher</u>	gedehnte Aussprache
<i>sicher</i>	schnellere Aussprache
(lachen)	Lautäußerung
(zitternde Hände)	Gestik/Mimik-Ausdrücke
?Wort?	unverständlich/undeutliche Aussprache
[Wort]	gleichzeitiges Sprechen mit genauer Kennzeichnung des Einsetzens

(Kuckartz/Dresing/Rädiker/Stefer 2008, S. 27f.; Kuckartz 2010, S. 44f.; Mayring 2016, S. 92).

INTERVIEWFRAGEN-SAMMLUNG

Erzählen Sie mir bitte einmal, wie es für Sie ist in Österreich (als Muslim*in) zu leben?

ERFAHRUNGEN

Erzählen Sie mir bitte von einem Erlebnis in dem sie antimuslimischen Rassismus selbst erlebt haben oder ihn bei anderen Personen miterlebt haben!

- WAS IST PASSIERT?
 - Waren Sie selbst betroffen oder haben sie zusehend erlebt?
 - Über welchen Zeitraum ist der Vorfall passiert? Wenige Minuten bis Stunden oder länger? (Am Arbeitsplatz oder in der Schule, ...)
 - Welche Art war der Vorfall? Beleidigung, unerlaubtes Anfassen, Schubsen, ...
- HÄUFIGKEIT:
 - Wie oft haben Sie solche Erfahrungen schon erlebt?
 - Wie oft haben Sie solche Ereignisse bei anderen erlebt?
- ORTE:
 - Wo werden solche Erfahrungen am häufigsten erlebt?
 - Wie fühlen Sie sich, wenn sie nach so einem Vorfall wieder an diesen Ort zurückgehen oder vorbeigehen?
- GENDER:
 - Welchem Geschlecht würden Sie die Täter*innen zuordnen?
 - Welchem Geschlecht würden Sie die Personen einordnen, die Ihnen geholfen haben?
 - Welchem Geschlecht würden Sie die Personen einordnen, die Ihnen nicht geholfen haben?
- GEGENWEHR:
 - Wie haben Sie in dieser Situation reagiert?
 - Auf welche Art haben Sie Gegenwehr geleistet?
 - Wie haben die Täter*in(nen) auf diese Gegenwehr reagiert?
 - Wie haben zusehende Personen auf diese Gegenwehr reagiert?
- UNTERSTÜTZUNG:
 - Haben Sie während oder nach dem Vorfall Unterstützung von anderen Personen bekommen?
 - Haben Sie sich während oder nach dem Vorfall Unterstützung von anderen Personen gesucht?
 - In welcher Form wurden Sie unterstützt?
 - Von welchen Personen/Gruppen wurden Sie unterstützt? (Passant*innen, Polizei, bekannte Personen, Organisationen, ...)
- MELDUNG:
 - Haben Sie den Vorfall gemeldet?
 - Haben Sie den Vorfall einer Einzelperson, bei der Polizei, einer Organisation oder Institution gemeldet?
 - Wie haben Sie den Vorfall gemeldet?
 - An wen haben Sie den Vorfall gemeldet? (Polizei, Organisationen, ...)
 - Wie lange nach dem Vorfall haben Sie ihn gemeldet?
 - Hatten Sie jemanden bei der Meldung als unterstützende Person dabei?
 - Gab es bei der Meldung irgendwelche Probleme oder Hürden?
 - Wie lange hat es gedauert, bis eine Anzeige bei der Polizei bearbeitet wurde?
 - Wie lange hat es gedauert, bis die Ermittlungen der Polizei Ergebnisse ergeben haben?

BETROFFENE

Wie würden Sie Personen beschreiben, die von antimuslimischem Rassismus betroffen sind?

➤ BESCHREIBUNG DER GRUPPE

➤ MÖGLICHE KOHÄRENZ:

- Gibt es Aspekte, die den Zusammenhalt der Personen, die von antimuslimischem Rassismus betroffen sind, stärkt?
- Gibt es Aspekte, die den Zusammenhalt der Personen, die von antimuslimischem Rassismus betroffen sind, fördern könnten?

➤ BEWUSSTSEIN FÜR ANTIMUSLIMISCHEN RASSISMUS:

- Von wem wurde Ihr persönliches Bewusstsein für antimuslimischen Rassismus geprägt?
- Wie ausgeprägt würden Sie Ihr Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus einschätzen?
- Wie ausgeprägt würden Sie das Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus bei Personen, die davon betroffen sind, einschätzen?
- Was könnte das Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus unter den betroffenen Personen steigern?
- Was müsste getan werden, um das Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus bei den Betroffenen zu steigern?
- Wann wurde Ihnen das erste Mal antimuslimischer Rassismus bewusst?
- Seit wann beschäftigen Sie sich aktiv mit antimuslimischen Rassismus?

➤ ANSEHEN IN DER ÖSTERREICHISCHEN GESELLSCHAFT:

- Wie würden Sie das soziale Ansehen von Personen, die von antimuslimischen Rassismus in Österreich betroffen sind, beschreiben?
- Was glauben Sie, wie hoch ist der Anteil an Personen, die von antimuslimischen Rassismus in Österreich betroffen sind (in %)?
- Würde es dem Ansehen einer Person schaden, wenn bekannt würde, dass sie von antimuslimischem Rassismus betroffen ist?
- Würde es dem Ansehen einer Person schaden, wenn bekannt würde, dass sie sich in Kontakt mit *nicht-muslimisch* angesehenen Personen befindet?

AUSÜBENDE

Wie würden Sie Personen beschreiben, die andere Personen antimuslimisch-rassistisch behandeln?

➤ BESCHREIBUNG DER GRUPPE

➤ MÖGLICHE KOHÄRENZ:

- Gibt es Aspekte, die den Zusammenhalt der Personen stärkt, die antimuslimischen Rassismus ausüben?
- Gibt es Aspekte, die den Zusammenhalt der Personen schwächt, die antimuslimischen Rassismus ausüben?
- Gibt es Aspekte, die den Zusammenhalt der Personen stärken könnte, die antimuslimischen Rassismus ausüben?
- Gibt es Aspekte, die den Zusammenhalt der Personen verringern könnte, die antimuslimischen Rassismus ausüben?

➤ BEWUSSTSEIN ÜBER ANTIMUSLIMISCHEN RASSISMUS:

- Wie ausgeprägt würden Sie das Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus bei Personen, die diesen ausüben, einschätzen?
- Was könnte das Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus unter Personen, die diesen ausüben steigern?
- Was müsste getan werden, um Personen davon abzubringen antimuslimischen Rassismus auszuüben?

➤ ANSEHEN IN DER ÖSTERREICHISCHEN GESELLSCHAFT:

- Wie würden Sie das Ansehen von Personen die antimuslimischen Rassismus ausüben in Österreich beschreiben?
- Was glauben Sie wie hoch ist der Anteil an Personen in Österreich die antimuslimischen Rassismus ausüben(in %)?
- Würde es dem Ansehen einer Person schaden, wenn bekannt würde, dass sie antimuslimischen Rassismus ausübt?
- Würde es dem Ansehen einer Person schaden, wenn bekannt würde, dass sie sich in Kontakt mit *muslimisch* gelesenen Personen befindet?

➤ BEWEGGRÜNDE:

- Was bringt ihrer Meinung nach, eine Person dazu antimuslimischen Rassismus gegen anderen Personen auszuüben?
- Welche Vorteile/Ziele verspricht sich eine Person, wenn sie antimuslimischen Rassismus gegen andere verwendet?
- Sehen Sie an einen Zusammenhang zwischen antimuslimisch-rassistischen Handlungen und persönlichen Existenzängsten?

UNBETEILIGTE

Welche Rolle würden Sie Personen bei einem Vorfall von antimuslimischem Rassismus geben, die zwar anwesend sind aber nicht bei dem Vorfall beteiligt sind?

➤ WANN WIRD GEHOLFEN?

- Welche Personen/Gruppen sind im Fall von antimuslimischen Rassismus bereit zu helfen?
- In welcher Form wird geholfen, wenn antimuslimischer Rassismus bei anderen miterlebt wird?
- Bei welcher Art von antimuslimischen Rassismus wird geholfen? (Körperverletzung, Beleidigung, ...)
- An welchen Orten wird geholfen, wenn dort bei anderen antimuslimischer Rassismus mitbekommen wird? (Internet, Öffentlichkeit, öff. Verkehrsmittel, Arbeitsplatz, ...)

➤ WANN WIRD NICHT GEHOLFEN?

- Welche Personen/Gruppen sind im Fall von antimuslimischen Rassismus nicht bereit zu helfen?
- In welcher Form wird nicht geholfen, wenn antimuslimischer Rassismus bei anderen miterlebt wird?
- Bei welcher Art von antimuslimischen Rassismus wird nicht geholfen? (Körperverletzung, Beleidigung, ...)
- An welchen Orten wird nicht geholfen, wenn dort bei anderen antimuslimischer Rassismus miterlebt wird? (Internet, Öffentlichkeit, Verkehrsmittel, Arbeitsplatz, ...)

➤ BEWEGGRÜNDE:

- Was glauben Sie, aus welchen Gründen entscheidet sich eine Person einer andere zu helfen, wenn sie antimuslimischen Rassismus sieht?
- Was glauben Sie, aus welchen Gründen entscheidet sich eine Person nicht zu helfen, wenn sie antimuslimischen Rassismus bemerkt?
- Wie weit könnte zwischen der Situation in der antimuslimischer Rassismus beobachtet wird und der Bereitschaft zu helfen ein Zusammenhang bestehen?
- Was könnten unbeteiligte Personen bei einem antimuslimisch-rassistischen Vorfall durch deren Verhalten bewirken?

HILFEN

Könnten Sie mir mögliche Hilfsangebote nennen, die in Situationen, in denen Sie antimuslimischen Rassismus erlebt haben helfen können?

➤ POLIZEI:

- Wie würden Sie die Bereitschaft der Polizei, bei antimuslimisch-rassistischen Übergriffen zu helfen, einschätzen?
- Wie würden Sie die Bereitschaft der Polizei bei Übergriffen zu helfen, wo keine der involvierten Personen als *muslimisch* gelesen werden, einschätzen?
- Besteht für Sie eine Verbindung zwischen der Bereitschaft der Polizei zu helfen und dem Umstand, ob eine involvierte Person als *muslimisch* gelesen wird oder nicht?
- Wenn Sie einen antimuslimisch-rassistischen Übergriff der Polizei melden, wie ernst werden sie dabei genommen?
- Was könnte der Umstand bewirken, wenn antimuslimisch-rassistische Übergriffe an die Polizei gemeldet werden?

➤ ORGANISATIONEN:

- Welche Organisationen kennen Sie, an die man sich bei antimuslimischen Rassismus wenden kann?
- Was glauben Sie, können Organisationen, die sich gegen antimuslimischen Rassismus einsetzen, bewirken?
- Was könnte der Umstand bewirken, wenn antimuslimisch-rassistische Übergriffe an eine Organisation gemeldet werden, die sich gegen antimuslimischen Rassismus einsetzt?

➤ VERBESSERUNGEN/WÜNSCHE:

- Welche Hilfsangebote könnten eine Verbesserung der Situation für *muslimisch* gelesene Personen bewirken?
- Welche Hilfsangebote würden Sie sich wünschen, um die Situation von *muslimisch* gelesenen Personen in Österreich zu verbessern?

POLITIK

Wie würden Sie die Rolle der Politik im Bezug zu antimuslimischen Rassismus beschreiben und wie stark oder schwach ist dieser darin vertreten?

➤ RHETORIK:

- Wie empfinden Sie die Wahlkämpfe der österreichischen Parteien?
- Fallen Ihnen Parteien ein, die bewusst antimuslimisch-rassistische Wahlrhetorik betreiben?
- Wie empfinden Sie den Umstand möglicher abfälliger Rhetorik/Bemerkungen über *muslimische* gelesene Personen in der Politik?
- Was empfinden Sie dabei, wenn in der Politik abfällig über *muslimisch* gelesene Länder gesprochen wird?
- Was empfinden Sie dabei, wenn Politiker*innen sich für *muslimisch* gelesene Personen einsetzen?
- Welche Funktion hat politische antimuslimisch-rassistische Rhetorik?
- Sehen Sie einen Zusammenhang hinter antimuslimisch-rassistischer Rhetorik und Vorhaben gegen *muslimisch* gelesene Personen durchzusetzen?
- Seit wann wird in der Politik aktiv antimuslimisch-rassistische Rhetorik betrieben, um Vorhaben gegen *muslimisch* gelesene Personen durchzusetzen?

➤ GESETZE:

- Was haben Sie von der Einführung des ‚Vermummungsverbot‘ mitbekommen?
- Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen dem Vermummungsverbot in Österreich und antimuslimischen Tendenzen in der Politik?
- Wie haben Sie die Einführung des Anti-Terror-Paketes im Jahr 2021??? mitbekommen?
- Hängt für Sie mit dem neuen Anti-Terror-Paket eine Einschränkung von *muslimisch* gelesenen Personen/Gruppen zusammen?
- Was haben Sie von der Einführung der neuen ‚Islam Landkarte‘ und die Verbindung mit der Instanz ‚Dokumentationsstelle politischer Islam‘ mitbekommen?
- Sehen Sie eher ein emanzipatorisches oder eher ein diskriminierendes/gefährdendes Potenzial in der Website ‚Islam Landkarte Österreich‘ für *muslimisch* gelesene Personen?
- Welche Funktion sehen Sie hinter diesen antimuslimisch-rassistischen Gesetzen?

➤ MIGRATION:

- Wie schätzen Sie den Diskurs um Migration aus *muslimisch* gelesenen Ländern ein?
- Sehen Sie eine Verbindung zwischen der politischen Ablehnung der Aufnahme von geflüchteten Personen und den Protesten und der Gegenwehr der Bevölkerung gegen Flüchtlingsunterkünfte?
- Werden *muslimisch* gelesene geflüchtete Personen gegenüber nicht *muslimisch*-angesehener geflüchteter Personen Ihrer Meinung nach benachteiligt?

➤ AUSWEITUNG STAATLICHER SICHERHEITSAPPARATE:

- Was haben Sie von der ‚Operation Luxor‘ mitbekommen?
- Wie würden Sie diese Operation Luxor und deren Folgen einordnen?
- Was könnten Ausweitungen des staatlichen Sicherheitsapparates gegen die Bevölkerung in Österreich bedeuten/bewirken?

BERICHTERSTATTUNG

Wie würden Sie die Rolle von Medien und Berichterstattungen im Bezug zu antimuslimischen Rassismus beschreiben und wie wird dieser dargestellt?

➤ ÜBER STRAFTATEN:

- Opfer (*muslimisch*) + Täter*in (*muslimisch*): Wie wird über Straftaten berichtet, bei der sowohl Opfer als auch Täter*innen als *muslimisch* eingeschätzt werden /einen Migrationsbezug zu muslimischen Ländern aufweisen?
- Opfer (*nicht-muslimisch*) + Täter*in (*muslimisch*): Wie wird über Straftaten berichtet, wenn Täter*in als *muslimisch* gelesen werden/ einen Migrationsbezug zu muslimischen Ländern aufweisen und das Opfer als *nicht-muslimisch*/christlich-österreichisch angesehen wird?
- Opfer (*muslimisch*) + Täter*in (*nicht-muslimisch*): Wie wird über Straftaten berichtet, wenn das Opfer als *muslimisch* gelesen wird/ einen Migrationsbezug zu muslimischen Ländern aufweist und Täter*in als *nicht-muslimisch*/christlich-österreichisch angesehen wird?
- Wann werden Begriffe wie ‚Ehrenmord‘ oder ‚Zwangsehe‘ in der Berichterstattung von Straftaten verwendet?
- Was denken Sie bewirkt die explizite Nennung, ob Opfer/Täter*in *muslimisch* seien/ einen Migrationsbezug zu muslimischen Ländern aufweisen oder als *nicht-muslimisch*/christlich-österreichisch angesehen werden?
- Welchen Zwecken würde es nützen, wenn Opfer/Täter*in entweder als *muslimisch*-beschrieben werden/einen Migrationsbezug zu muslimischen Ländern aufweisen würden oder als *nicht-muslimisch*/christlich-österreichisch gelesen würden?
- Was bewirkt die Verknüpfung der Nationalität der Opfer/Täter*innen mit der Annahme die Person(en) wären *muslimisch*?

➤ ÜBER TERRORISMUS:

- Welche Begriffe fallen Ihnen ein, wenn über Terror_Anschläge gegen *muslimisch* gelesen Personen/Gruppen/Organisationen/Einrichtungen berichtet wird? (Einzelfälle vs. antimuslimischer Rassismus)
- Unterscheidet sich diese Berichterstattung von der, bei der über Terror_Anschläge bei denen Täter*in als *muslimisch* gelesen werden?

➤ ÜBER MUSLIMISCH GELESEN LÄNDER:

- Welche Begriffe/Eigenschaften fallen Ihnen ein, wenn über *muslimisch* gelesen Länder berichtet wird?
- Wie wird über Straftaten berichtet, die in *muslimisch* gelesenen Ländern verübt wurden?
- Wie wird über Verbesserungen in der Politik/für die Bevölkerung in *muslimisch*-gelesenen Ländern berichtet?

➤ ÜBER MUSLIMISCHE ORGANISATIONEN/EINRICHTUNGEN:

- Haben Sie das Gefühl, muslimische Organisationen/Einrichtungen werden häufiger unter Verdacht stehen, extreme Ansichten zu vertreten als *nicht-muslimische* Organisationen/Einrichtungen?

➤ MIGRATION:

- Wird Ihrer Meinung nach, Immigration von geflüchteten Personen aus *muslimisch* gelesenen Ländern eher als Problem oder als Bereicherung für Österreich angesehen/dargestellt?

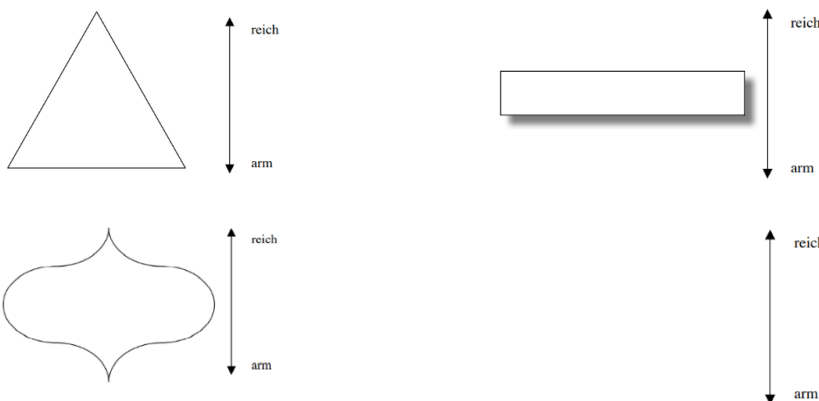
GESELLSCHAFT

Wie würden Sie die österreichische Gesellschaft hinsichtlich der Verteilung von armen und reichen Personen beschreiben?

Welchen Platz nehmen darin als *muslimisch* gelesene Personen ein?

➤ GESELLSCHAFTSANSICHT:

- Wie stellen Sie sich die österreichische Gesellschaft vor?
Dreieck: stark hierarchisch + breite Armen-Bevölkerung, wenig Mittelstand, kaum reiche
Rechteck: nicht hierarchisch + breiter Mittelstand + keine reiche + keine arme
Zwiebelsymbol: teilweise hierarchisch + breiter Mittelstand + wenig Arme + wenig reiche
Leer: selbst zeichnen, wenn die ersten drei Modelle nicht zutreffen
- Welches der folgenden Modelle entspricht am ehesten Ihrer Meinung nach der Aufstellung der österreichischen Bevölkerung?



- Wann könnte antimuslimischer Rassismus ein strukturelles Problem in Österreich geworden sein, also in allen gesellschaftlichen Ebenen vertreten und akzeptiert?

➤ POSITION:

- Wo würden Sie ihre Position in dem Gesellschaftsmodell, das Sie gewählt haben, einordnen?
- Wo würden Sie die Position der Personen die antimuslimischen Rassismus ausüben einordnen?
- Wo würden Sie die Position der Personen, die bei antimuslimischen Vorfällen Hilfe leisten, einordnen?
- Nehmen Sie eine Trennung zwischen den *muslimisch* gelesenen Gruppen und den nicht *muslimisch* gelesenen Gruppen in Österreich war?

➤ VERÄNDERUNGEN:

- Was muss getan werden, um antimuslimischen Rassismus in Österreich zu verhindern? (von Regierung, von Organisationen, von Gruppen, von Einzelpersonen)
- Was könnte eine Veränderung der Situation von antimuslimischen Rassismus betroffenen Personen in Österreich bewirken?
- Warum dauert es so lange, dass Maßnahmen gegen antimuslimischen Rassismus Wirkung zeigen?
- Wie lange könnte es dauern, bis antimuslimischer Rassismus nicht mehr in allen gesellschaftlichen Ebenen wie Struktur, Medien und Institutionen in Österreich mehr zu finden ist?

ABSCHLUSS

Wir sind jetzt am Ende des Interviews angekommen, gibt es noch etwas, das wir im Laufe des Interviews noch nicht angesprochen haben?

Möchten Sie noch etwas zum Thema sagen?

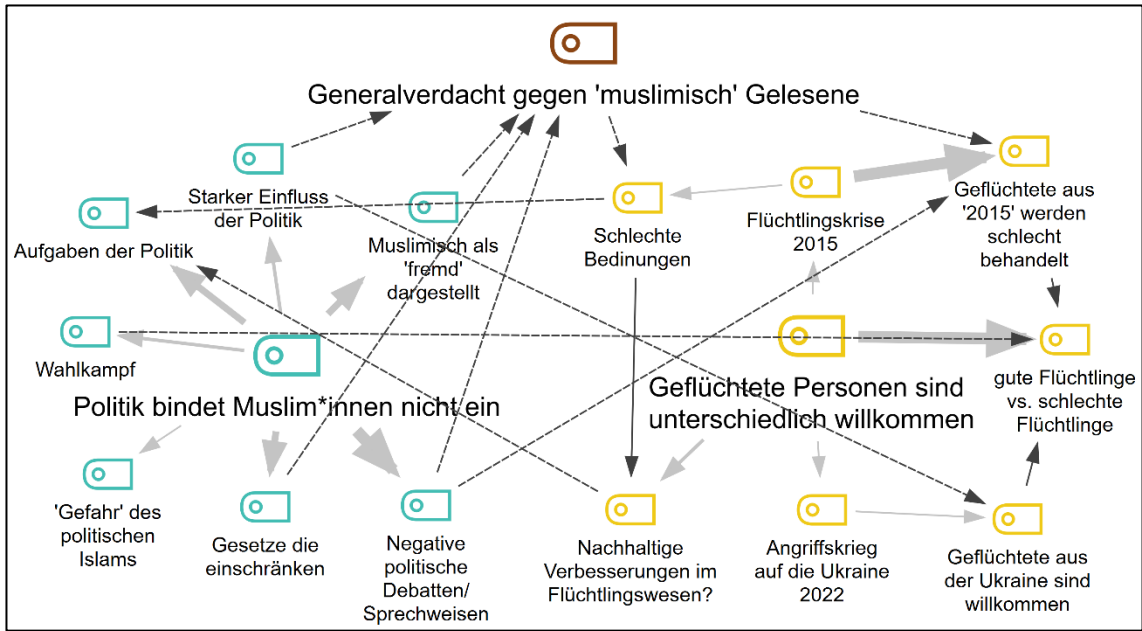
SOZIODEMOGRAPHISCHER FRAGEBOGEN

- Alter:
- Geschlecht:
- Bundesland in dem Sie wohnen:
- Beruf:
- In Österreich geboren und umgezogen:
- Bildungsgrad:

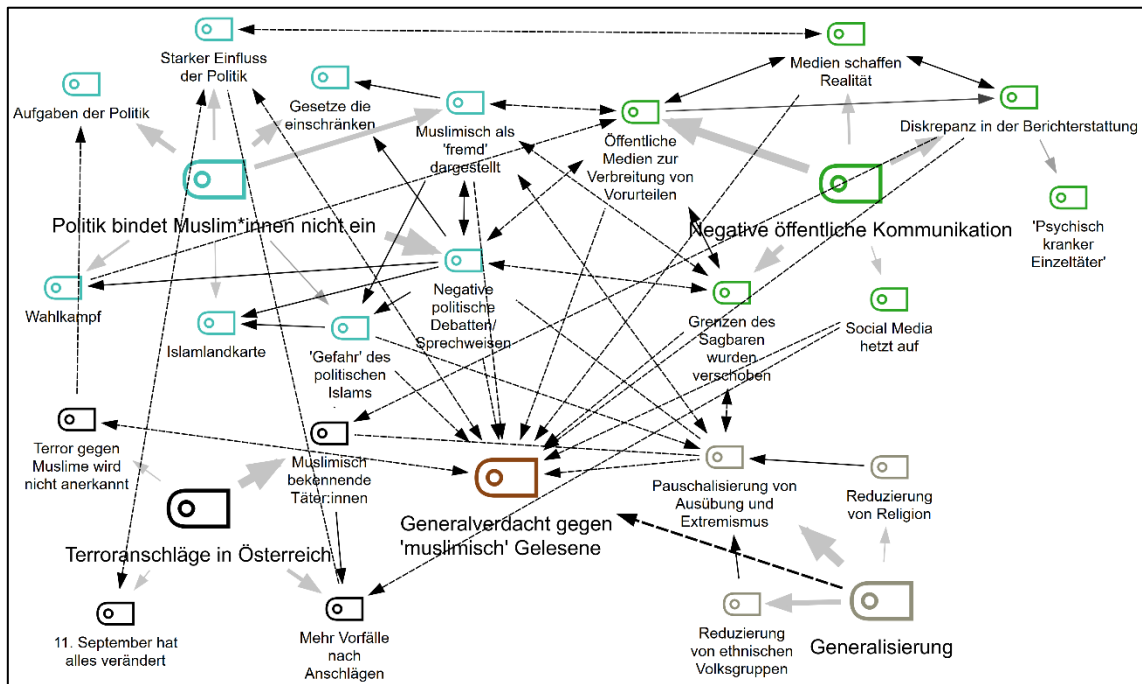
FRAGENRASTER NACH FROSCHAUER UND LUEGER (2003)

	ZEITLICH	SACHLICH	SOZIAL
EREIGNISSE UND FAKTEN			
ZUSAMMENHÄNGE			
FUNKTIONEN			
MEINUNGEN UND INTERPRETATIONEN			
HYPOTHETISCHE FRAGEN			

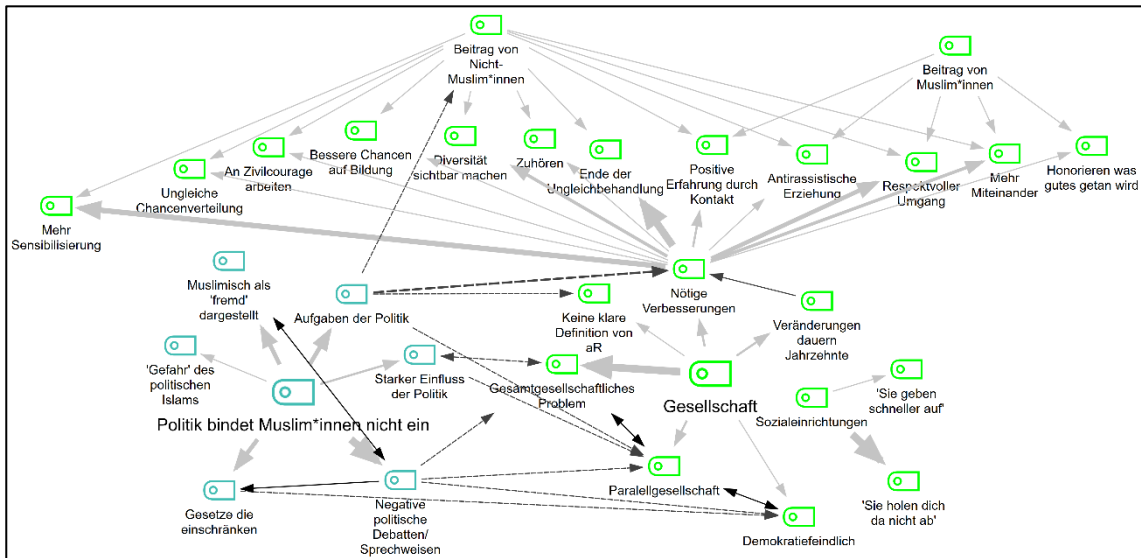
(Froschauer/Lueger 2003, S. 77f.)



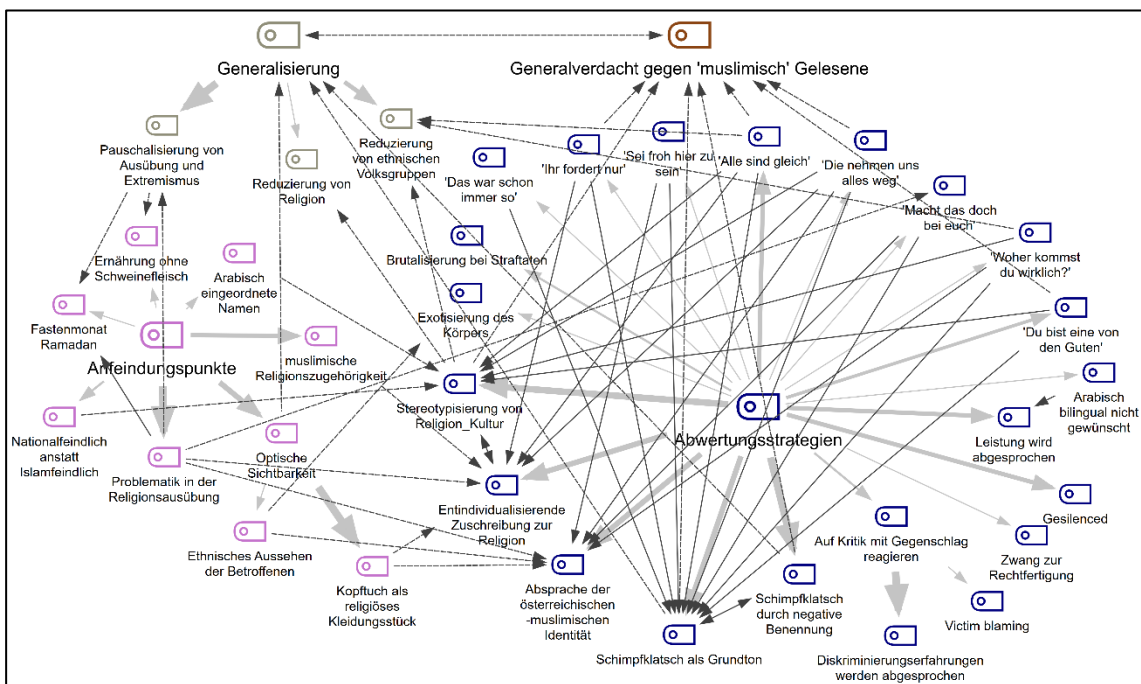
Grafik 12: Diagramm 'Verbindungen zwischen Politik und geflüchteten Personen'
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.



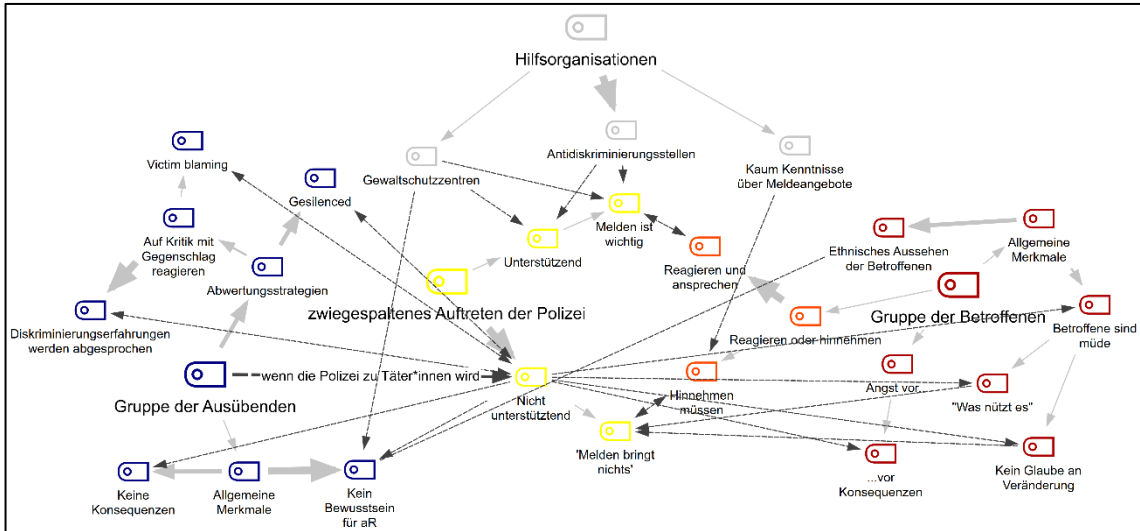
Grafik 13: Diagramm 'Verbindungen zwischen Politik, Kommunikation, Terror, Generalisierung und Generalverdacht'
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.



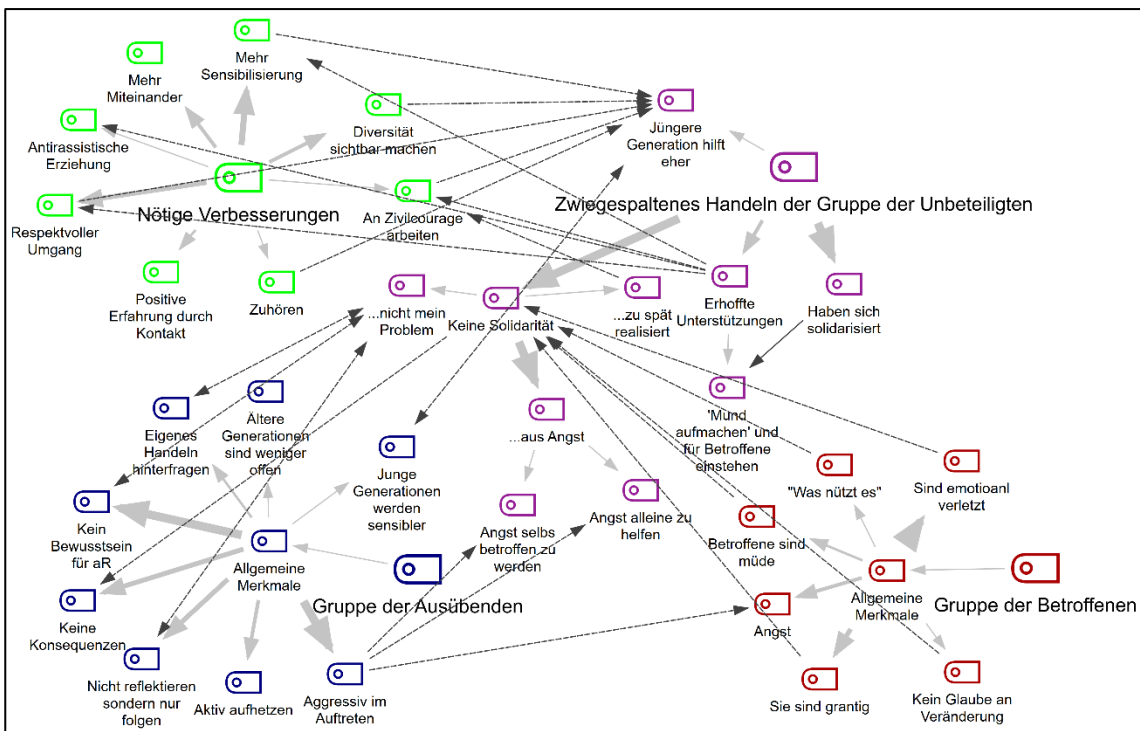
Grafik 14: Diagramm 'Verbindungen zwischen Politik und Gesellschaft'
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.



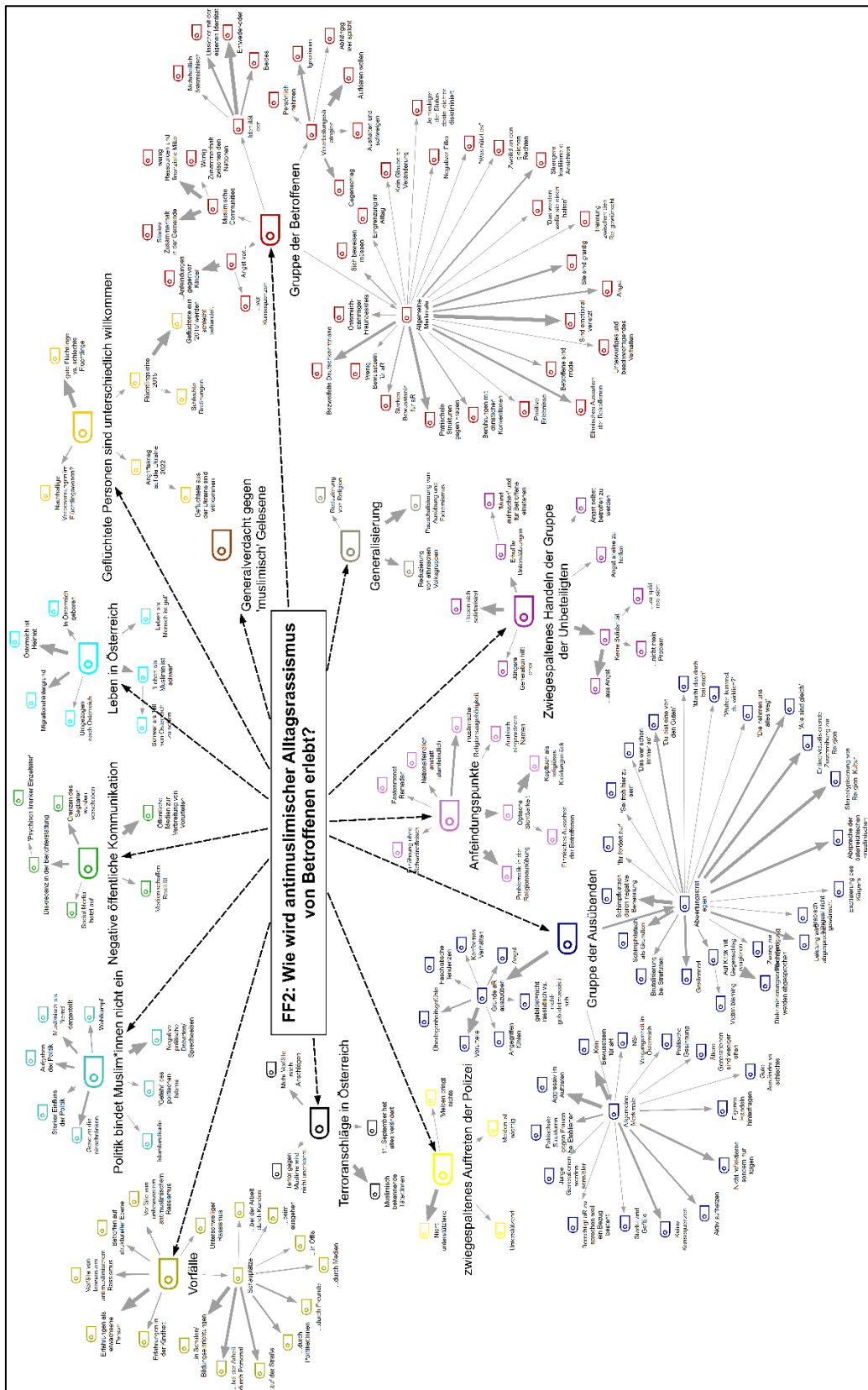
Grafik 15: Diagramm 'Verbindungen zwischen Anfeindungen, Abwertungen, Generalisierung und Generalverdacht'
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.



Grafik 16: Diagramm 'Verbindungen zwischen Betroffene, Ausübende, Polizei und Hilfen'
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.



Grafik 17: Diagramm 'Verbindungen zwischen Betroffene, Unbeteiligte, Ausübende und nötige Verbesserungen'
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.



Grafik 21: Diagramm ‚FF2-Wie wird antimuslimischer Alltagsrassismus von Betroffenen erlebt?‘
Erstellt mit MAXQDA 22.4.0 von Verfasserin.

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit an Eides statt durch meine eigenhändige Unterschrift, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle Stellen, die wörtlich oder inhaltlich den angegebenen Quellen entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.

Die vorliegende Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form noch nicht als Magister-/Master-/Diplomarbeit/Dissertation eingereicht.

Datum

Unterschrift