

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

⇒ 1 Einleitung – Zwischen Identität, religiöser Identität und Identitätspolitik

Eine Identität ist wichtig für den Menschen.¹ Der Mensch ist ein soziales Wesen und schwankt stetig zwischen den Polen der Individualisierung und dem Wunsch nach sozialer Zugehörigkeit. Das Gefühl der Zugehörigkeit verschafft dem Menschen Sicherheit und soziale Anerkennung. Entsprechend bilden sich bereits in frühen Phasen des Lebens kollektive Identitäten heraus (Emcke 2000). Einerseits entstehen sie in Folge der Umweltbedingungen. So ist man in seine Nationalität hineingeboren und es liegt nahe, diese Konstruktion einer Identität anzunehmen und sich später zu eigen zu machen, speziell, wenn sie mit einer Zusammengehörigkeit stiftenden Sprache verbunden ist (Brubaker 2005; Westle 1999). Andere Identitäten im Konzert der *multiplen Identitäten*, die ein Mensch im Laufe seines Lebens auf sich vereint, sind brüchiger und flexibler (Bernhardt 2008; Keupp 2008). Sie hängen mit (wechselnden) sozialen Bezugsgruppen, persönlichen Erfahrungen oder dem Zufall zusammen. Nur eines scheint sicher, gefühlte kollektive Zugehörigkeiten – also kollektive Identitäten – sind für das eigene Selbstwertgefühl und das Gefühl von individueller Sicherheit bedeutsam (Straub 2019). Diese Relevanz sozialer und kollektiver Identität belegen Studien aus der Sozialpsychologie (zusammenfassend Jonas u.a. 2014; Simon 2004). Sie zeigen gleichzeitig,

dass kollektive Identitäten und Gruppenidentitäten Gefahrenpotentiale für den gesellschaftlichen Zusammenhalt aufweisen (Tajfel 1982). Auf der Suche nach eigener Sicherheit kann eine Erhöhung oder gar

Gert Pickel, geb. 1963 in Kronach/Obfr., Prof. Dr. phil. Studium der Soziologie und Politikwissenschaft in Bamberg, Promotion in Frankfurt/Oder, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig.

GND: 12163793X

DOI: 10.18156/eug-1-2020-art-4

(1) Unter Identität wird im vorliegenden Text vor allem eine soziale Identität (Jenkins 2004) mit dem Gefühl der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und der Einnahme bestimmter Rollen verstanden. Das genauere Verständnis, welches auf kollektive Identitäten ausgerichtet ist, wird im Laufe des Textes noch entwickelt.

Überhöhung der eigenen Zugehörigkeitsgruppe zur Abgrenzung und zur Abwertung anderer Gruppen führen. So sind kollektive Identitäten fast schon definitorisch dadurch geprägt, dass sie ein »wir« und »die Anderen« konstruieren müssen, um so etwas wie eine (kollektive) Identität überhaupt herzustellen (Tajfel/Turner 1986). Diese Abgrenzung bietet allerdings politischen Akteuren Möglichkeiten, über gefühlte Abgrenzungen in der Bevölkerung und unter Mobilisierung eines spezifischen Verständnisses einer kollektiven Identität Identitätspolitik zu betreiben – sei es aus ideologischem Interesse, sei es aus instrumentellen Gründen.

Diese Problemlage kollektiver Identitäten hat auf dem Sektor *religiöser kollektiver Identitäten* spätestens mit dem Werk Samuel Huntingtons (1996) zu einem »*Clash of Civilizations*« große öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Man könnte sogar sagen, auf diese Weise ist die Diskussion über die Relevanz von Religion in modernen westlichen Gesellschaften in Teilen wiederbelebt worden (siehe Riesebrodt 2001; Werkner/Hidalgo 2016). Allerdings geschieht dies eben mit einer meist negativen Konnotation. Religion und religiöse Identität wird überwiegend mit Konflikt, Problemen, wenn nicht gar Gewalt verbunden (Juergensmeyer 2004). Bereits eine nur oberflächliche Betrachtung der medialen Berichterstattung über Religionen in Europa in den letzten Jahren bestärkt dieses Bild einer eher ungünstigen Beurteilung religiöser Identitäten. Nur gelegentlich werden Bilder über ein positives Wirken religiöser Gemeinschaften diesem Horrorszenerario gegenübergestellt (Liedhegener 2019). Dies erfolgt vor allem dann, wenn auf die sozialen Leistungen der Kirchen und die für den Umgang mit Lebenskrisen hilfreiche Seelsorgeleistung von Religionen verwiesen wird. Gelegentlich finden sich auch Indizien für eine die demokratische Zivilgesellschaft stützende Gelegenheitsstruktur, wie eine Solidarität befördernde Wirkung der aktiven Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft (z.B. Pickel 2015).

Religiöse Zugehörigkeit und Religiosität können also auslösender Faktor für Identitätskonflikte sein. Häufiger scheinen aber – und dies nicht nur in der westlichen Welt – Zuschreibungsprozesse auf religiöse Kollektive der wichtigere Bezugspunkt von *Identitätspolitik* zu sein. Speziell im Spektrum rechter politischer Ideologien dienen religiöse Zugehörigkeiten als Referenzrahmen für Zuschreibungen negativer und abwertender Eigenschaften. Hier wird nicht nur eine Differenz zwischen unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeiten ausgemacht, sondern eine auf Abgrenzung zielende Identitätspolitik umgesetzt. In der Regel werden als fremd erachtete religiöse Minderheiten zum Ziel dieser Identitätspolitik. Dabei trifft es verschiedene Religionsgemein-

schaffen und – von außen konstruierte Identitätsgruppen – in ungleicher Weise. Geraten Mitglieder christlicher Religionsgemeinschaften vielleicht außerhalb Europas in solche Lagen, konzentriert sich diese Art von Identitätspolitik in Europa und in Deutschland vorrangig auf Mitglieder islamischer Religionsgemeinschaften oder immer noch auf Jüd*innen. Die Abgrenzung gegenüber Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften äußert sich dann häufig in antimuslimischem Rassismus, antimuslimischen Vorurteilen, Islamophobie, Muslimfeindlichkeit sowie Antisemitismus (Beller 2015; Liedhegener 2016; Pickel 2013, 2018, 2019; Rebensdorf 2018; Runnymede Trust 1997; RIAS 2019; Shooman 2014; Strabac/Listhaug 2007; Yendell 2013).

So wie diese Abgrenzungen ein zentraler Bestandteil rechter Identitätspolitik, seien sie rechtsextremer, rechtsradikaler oder rechtspopulistischer Ausprägung, sind, stellt sich die Frage, warum entsprechende Abgrenzungen, welche sich explizit auf religiöse Kollektive beziehen, so attraktiv und erfolgversprechend für diese Art von Politik sind. Oder anders gefragt: *Warum eignen sich Religionsgemeinschaften so gut als Ziel rechter Identitätspolitik?* Dieser Frage will ich mich im Folgenden unter selektiver Nutzung unterschiedlichen Umfragematerials und theoretisch-konzeptioneller Zugänge widmen.² Eine Annahme ist, dass gerade die Mobilisierung kollektiver Abgrenzung über Identitäten ein guter Ansatzpunkt rechter Identitätspolitik gegen die pluralistische Demokratie darstellt.

⇒ 2 Identität als Abgrenzungsmerkmal – sozialpsychologische Ansätze

Bevor man an der empirischen Betrachtung ansetzt, die in einem begrenzten Zeitschriftenbeitrag konzentriert bleiben muss, ist es sinnvoll, sich konzeptionelle und theoretische Erklärungsversuche mit Blick auf die Forschungsfrage anzusehen. Ausgangspunkt ist die Identifikation einer, speziell gegen Minderheiten gerichteten rechten

(2) Große Teile des vorliegenden Textes beruhen auf Überlegungen und einer Datenerhebung, die im Zuge des gemeinsamen Deutsch-Schweizer Projektes »Konfigurationen individueller und kollektiver religiöser Identitäten und ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale« (KONID) seit 2018 durchgeführt werden. Ziel des Teilprojektes des Forschungsverbundes »Soziale Gruppen und religiöse Identitäten in ziviler Gesellschaft« (RESIC) ist es, Aussagen über religiöse Identitäten zu erzielen. Projektleiter sind Prof. Dr. Gert Pickel (Leipzig) und Prof. Dr. Antonius Liedhegener (Luzern). Weitere Informationen zum Projekt sowie neue Veröffentlichungen finden sich unter <https://resic.info/>. Das Projekt ist gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und dem Schweizer Nationalfonds (SNF). Siehe zu ersten Ergebnissen auch Liedhegener u.a. (2019).

Identitätspolitik (Meyer 2002). Sie wendet eine ursprüngliche (linke) Identitätspolitik von Minderheiten gegen sie selbst und in der Folge gegen andere Minderheiten (Fukuyama 2018; Lilla 2018). Dabei schließt rechte Identitätspolitik an einen starken Nationalismus (oder: an einen starken Nationalismus) an. Es werden von entsprechenden politischen Gruppierungen Differenzen in der Bevölkerung identifiziert, zugespitzt und polarisiert, um daraus Unterstützung für die eigenen politischen Interessen zu erhalten. Vor allem wird die Strategie der Homogenisierung des »Wir« und »der Anderen« eingesetzt (Juddis 2016; Mudde/Kaltwasser 2017; Müller 2017). In jüngerer Zeit ist dieses Vorgehen vor allem bei als rechtspopulistisch verorteten Parteien und Politiker*innen wiederzufinden, die ihre Erfolge im europäischen Raum speziell über anti-migrantische Positionen erzielen (Müller 2019). Diese Erfolge erklären auch, warum Rechtspopulist*innen oder Rechtsradikale sich dieser Identitätsdifferenzierung bedienen. Neben einer ideologischen Nähe rechter Ideologie zu Identitätsdifferenzierung, ist es die pragmatische Erfolgsaussicht der Mobilisierung von latent in der Bevölkerung existierenden Identitätsdifferenzen. Damit wird bereits eine erste Antwort auf die Frage angeboten, warum rechte Identitätspolitik so erfolgreich ist: Sie greift auf Ängste und Differenzierungsgedanken in den Bevölkerungen zurück (Brubaker 2004).

Doch wie kommt es zu diesen Abgrenzungen? Zur Beantwortung dieser Frage bietet sich ein *sozialpsychologischer Zugriff* an. Sozialpsychologische Konzepte sind durch ihren gleichzeitigen Bezug auf kollektive soziale Identitäten wie deren Bedeutung für Individuen gut geeignet, Prozesse, die für den Erfolg rechter Identitätspolitik maßgeblich sind, aufzuzeigen. Referenzpunkte rechter Identitätspolitik sind kollektive Identitäten. Identitäten, wie gerade auch kollektive Identitäten, konstituieren sich immer in Bezug auf die Umwelt, also als soziale Identitäten (Pickel u.a. 2020a, 153; Eickelpasch/Rademacher 2013; Keupp 2008). Einfache Unterschiede zwischen sozialen Gruppen werden zu individuell übernommenen Gruppenzugehörigkeiten (Jenkins 2004, 102-117). Entscheidend für eine Identität ist das *Gefühl* der Identifikation mit der jeweiligen Gruppe, also eine *emotionale Bindung* (Jenkins 2004, 37-48; Coulmas 2019; Danaci 2012; Wetherell/Mohanty 2010). Die soziale Identität ist somit »derjenige Bestandteil unseres Selbstkonzepts, der sich auf Gruppenmitgliedschaften und den Wert sowie die mit diesen Mitgliedschaften verbundene soziale Bedeutung gründet« (Jonas u.a. 2014, 530). Kollektive Identitäten, als Zugehörigkeiten zu Gruppen werden allerdings üblicherweise durch Differenzbeziehungen zu anderen Personen und Gruppen sowie Eigenschaften gesetzt. Es wird ein »Wir und die Anderen«

konstruiert, also ein Gegensatz geschaffen (Tajfel 1982; Simon 2004; Westle 1999). In dieser Unterscheidung liegt nun das Gefahrenpotential der Abwertung anderer Gruppen und Personen, speziell wenn es Individuen an eigenem Selbstwertgefühl fehlt und die gefühlten Intergruppendifferenzen betont werden (Hutnik 1985; Sherif u.a. 1988, 96-148).

Diesen Prozess beschreibt die *Social Identity Theory* (SIT) (Tajfel 1982). Das Verhalten von Individuen wird durch die Zugehörigkeit zu einer *In-Group* bestimmt. Diese definiert sich im Verhältnis zu anderen Gruppen (*Out-Groups*). Die Identifikationsprozesse mit sozialen Gruppen bestehen aus dem Wissen um die Mitgliedschaft in dieser Gruppe und einer emotionalen (affektiven) Bedeutung dieser Zugehörigkeit für das Individuum. Bei geringer Gruppenzugehörigkeitsmobilität (*social mobility*) nimmt die emotionale Bedeutung zu und die Gruppenzugehörigkeit erlangt Bedeutung für das eigene Selbstkonzept (Tajfel/Turner 1986, 10-16). Zentrale Triebkraft für diese Identifikation ist das Bedürfnis der Individuen nach einem *positiven Selbstwert*, der bei Identifikation mit der Gruppe durch deren (subjektiv gesehen) hohe Wertigkeit gestärkt wird. Diese Möglichkeit zur Steigerung des eigenen Selbstwertgefühls regt das Individuum an, die *In-Group* aufzuwerten. Dies kann einerseits durch Erfolge der *In-Group* geschehen, andererseits durch eine Abwertung der *Out-Groups*. Diese oder eine spezifische *Out-Group* wird mit negativen Eigenschaften belegt und der eigenen Gruppe gegenüber als nachrangig oder ungleichwertig eingestuft. Mit der Zeit internalisiert man immer stärker das von einem selbst, oder von Vertreter*innen der eigenen Gruppe konstruierte Bild vom »Anderen« – die Abwertung verfestigt sich. Je loyaler eine Person gegenüber ihrer Gruppe glaubt sein zu müssen, desto stärker ist ihre Ablehnungshaltung gegenüber der spezifischen Fremdgruppe (Pickel/Yendell 2016, 280; Tajfel 1982, 16). Die Unterstellung von (negativen) gruppenspezifischen Eigenschaften bei der *Out-Group* kann im Zeitverlauf die konstruierten Ängste gegenüber der abgelehnten Gruppe steigern. In diesem Fall sucht man noch stärker den Schutz der eigenen Kollektivgruppe. Es kann eine Dynamik einsetzen, die zur Konstruktion zusätzlicher *gruppenbezogener Vorurteile* führt, denn um diese handelt es sich jetzt.³ Eine gefühlte Zunahme der abgelehnten Gruppe im Umfeld erhöht bei Bestehen solcher Ängste die Abgrenzung und die Konfliktbereitschaft – auch gegenüber dem Staat, wenn dieser als Kollaborateur der ab-

(3) Da z.B. das Kollektiv der eigenen nationalen Gemeinschaft oft eine wichtige *In-Group* darstellt, ist eine starke Identifikation zum Beispiel Nationalstolz.

gelehnten Gruppe zu wirken scheint (z.B. durch den Schutz von Pluralismus und der Rechte der Gruppe). Auch die Konstruktion von Verschwörungstheorien wird wahrscheinlicher (Butter 2018).

Die Wirkung von Bedrohungsängsten wird noch detaillierter in der *Integrated Threat Theory* (ITT) herausgearbeitet (Stephan u.a. 2000; Stephan/Renfro 2002). Stärker noch als in der SIT werden in der ITT die Bedrohungsgefühle zum Nukleus für die Ausbildung kollektiver und gruppenbezogener Vorurteile. Die ITT unterscheidet *realistische* und *symbolische* Bedrohung. Die realistische Bedrohung (*realistic threats*) beinhaltet eine wahrgenommene Existenzbedrohung der *In-Group* hinsichtlich des physischen, materiellen und politischen Zustands. Kommt es zu einer realistischen Bedrohung durch eine *Out-Group*, beispielsweise durch einen terroristischen Anschlag oder dem Nachweis deren krimineller Tätigkeit, dann steigt die Abwertung der *Out-Group*. Die Wirkung ist besonders stark, wenn man sich bereits im Vorfeld mit seiner *In-Group* (z.B. seiner Nation, seiner politischen Gruppe oder seiner Religionsgemeinschaft) identifiziert hat – und wenn einem die *Out-Group* schon immer suspekt war oder als bedrohlich galt. Bei der symbolischen Bedrohung (*symbolic threats*) geht es um wahrgenommene Konflikte auf der Ebene der Werte, Normen, Überzeugungen und Weltansichten unterschiedlicher Gruppen bzw. Kulturen. Ein Beispiel ist die in der westlichen Welt verbreitete Angst vor der Islamisierung und des Verlustes der christlichen Prägung des »Abendlandes« oder aufklärerischer Erfolge der europäischen Geschichte (Helbling 2012; Pickel/Yendell 2016). Symbolische Bedrohungen sind von Stereotypen, welche keinerlei Kontakte und Beziehungen benötigen, zu unterscheiden (Gonzalez u.a. 2008, 669), benötigen sie doch einen halbwegs konkreten Bedrohungsbezug. Dieser muss aber nicht auf eigenen Erfahrungen beruhen, sondern kann medial vermittelt sein. Fremdheit oder ökonomische Verlustängste reichen nicht für vertiefte Vorurteile und Ablehnung aus. Vielmehr bedarf es einer konkreten Bedrohungswahrnehmung, die bis hin zur Gefährdung der eigenen Existenz geht. Allerdings wird diese von der (auch vermittelten) Erfahrung vom Handeln einzelner Personen der *Out-Group* und Ereignissen, wo Mitglieder der *Out-Group* beteiligt waren, verallgemeinert, pauschalisiert und dann der *Out-Group* als grundsätzliche Eigenschaft zugeschrieben. Damit eignen sich solche Bedrohungswahrnehmungen in der Bevölkerung hervorragend als Anschluss für eine rechte, auf den Schutz einer (imaginären) homogenen nationalen Gemeinschaft ausgerichteten, Identitätspolitik (Burke/Stets 2009).

Ein alternativer Weg rechter Parteien ist es, ökonomische Verlustängste zu mobilisieren. Hier bieten *Deprivationskonzepte* Erklärungshilfe. Sie gehen davon aus, dass Mitglieder eines (nationalen) Kollektivs unter ungünstigen wirtschaftlichen Bedingungen im Kampf um knappe Ressourcen, Mitglieder einer fremden Gruppe mit Ablehnung und Vorurteilen belegen. Hier sind materielle Bedrohungsgefühle Grund für die Ablehnung anderer Gruppen. Zentral ist das Gefühl *ökonomischer Konkurrenz*. Die »*Theorie der Gruppenbedrohung*« liefert entsprechende Erklärungen (Blumer 1958; Blalock 1967; Hjerm 2007). Vorurteile sind eine Reaktion der dominierenden Gruppe auf eine wahrgenommene Bedrohung ihrer Gruppenposition durch eine untergeordnete Gruppe (Quillian 1995, 588). Die wahrgenommene Bedrohung hängt von der Größe der Minderheit im Verhältnis zur Größe der Mehrheit sowie den ökonomischen Verhältnissen innerhalb eines Landes ab. Eine schlechte ökonomische Lage (z.B. Rezession) fördert Ängste und die Suche nach »Sündenböcken«, die für die schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse verantwortlich gemacht werden können. Man kann zwischen objektiver und relativer Deprivation unterscheiden: Meint objektive Deprivation die tatsächlich vorhandene Benachteiligung, zielt die relative Deprivation auf die subjektive Wahrnehmung, im Vergleich zu anderen benachteiligt zu sein. Zusätzlich bestehen Unterschiede zwischen individueller Deprivation, dem Gefühl, man sei selbst benachteiligt und kollektiver Deprivation, dem Gefühl die eigene Gruppe sei benachteiligt (Rippl/Baier 2005, 645). Die These der relativen Deprivation hat sich bei der Erklärung von Ethnozentrismus und Rechtsextremismus bewährt, bestärkt doch das Gefühl gegenüber anderen Gruppen, einen unberechtigten Nachteil hinnehmen zu müssen, die Ablehnung der Fremdgruppe und bietet somit einen soliden Anknüpfungspunkt rechter Identitätspolitik. Dabei dominieren vor allem kollektive Benachteiligungswahrnehmungen gegenüber persönlichen.

Es gibt auch noch grundsätzlichere Konzepte zur Erklärung des Erfolges rechter Identitätspolitik. Eines ist das Konzept des *Autoritarismus* (Adorno 1973; Decker/Brähler 2018; Decker/Türcke 2019). In ihm wird von einem weitreichenden Effekt von in der frühen Sozialisation bestärkten Persönlichkeitsmerkmalen auf soziale Tatbestände und politische Einstellungen ausgegangen. Diese Persönlichkeitsmerkmale sind autoritäre Einstellungen (Decker/Brähler 2018). Sie sind prozesshaft zu verstehen und können in die Komponenten Konventionalismus, autoritäre Unterwerfung und autoritäre Aggression unterteilt werden. Während Konventionalismus eine Orientierung am Konzept der Sicherheit und des Traditionalismus abbildet, beschreibt

die autoritäre Unterwerfung den Wunsch nach Führung (sowie Sicherheit und Verantwortungsabtretung). Sie steht in direkter Beziehung mit der autoritären Aggression, welche das Bedürfnis beschreibt, scheinbar schwächere oder abweichende Personen zu verfolgen, ihre Verfolgung und Bestrafung zu fordern und sie gegenüber der eigenen Gruppe als ungleichwertig einzustufen. Gerade letztere Komponente des Autoritarismus erweist sich als massiv gruppenbezogene Vorurteile fördernd.

⇒ 3 Religiöse Zugehörigkeit als identitäres Abgrenzungsmerkmal

Interessant ist, dass im Konzept des Autoritarismus Religion und Religiosität Relevanz erlangen. So verwies Theodor Adorno (1973) in seinen Studien zur autoritären Persönlichkeit auf die funktionale Relevanz von Religion für Vorurteile: »Ethnozentriker halten Religion oft für eine praktische Hilfe zur seelischen Hygiene« (Adorno 1973, 288). Religion kann so als Medium zur Verbreitung von Vorurteilen dienen, speziell in dogmatischer oder fundamentalistischer Form (Adorno 1973, 426–450) und empirische Hinweise auf Verbindungen von religiösem Dogmatismus oder Fundamentalismus mit autoritären Einstellungen geben (Decker/Brähler 2018, 179–216). Überschneidungen in konservativen und autoritären Vorstellungen der Gestaltung der Lebenswelt führen dogmatisch-religiöse Menschen und Sozialgruppen gelegentlich zu Wahlverwandtschaften mit rechter Identitätspolitik (Pickel u.a. 2020b, 12). Entsprechend liegt es nahe, Effekte eines dogmatischen Verständnisses von Religion auf gruppenbezogene Vorurteile, auch gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften, zu erwarten.

Doch Religion ist vermutlich weniger als auslösender, denn als Referenzfaktor für rechte Identitätspolitik von Bedeutung. In den aktuellen Debatten rechter Identitätspolitik richtet sich die Ablehnungshaltung stark, wenn auch nicht ausschließlich, auf religiöse Gruppen (Allen 2010; Hunsberger/Jackson 2005; Meer/Modood 2009; Nussbaum 2012). Dieses religiöse *Labeling* unterscheidet sich von früherer Identitätspolitik, die sich eher auf Fremdgruppen aus Arbeitsmigration konzentrierte und eher der Theorie der ökonomischen Gruppenbedrohung folgte. Waren in den 1970er Jahren in einigen europäischen Ländern noch die »Gastarbeiter« die Fremdgruppe, werden heute vornehmlich Menschen muslimischen Glaubens als »signifikan-

te Andere« identifiziert.⁴ Diese Projektionen haben in den letzten Jahren unter den Begriffen Muslimfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus oder Islamophobie Aufmerksamkeit auf sich gelenkt (Halliday 1999; Helbling 2012, 6; Strabac/Listhaug 2007). Der durchaus umstrittene Begriff der Islamophobie konstituiert zumindest gut das Ziel der auf Muslime bezogenen Vorurteile als »*indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam and Muslims*« bezeichnet (Bleich 2011, 1582; Allen 2010, 123-138). Diese Definition verweist auf zwei entscheidende Elemente: Die explizite Ausrichtung auf den Islam und Muslime als Bezugsgruppe sowie die Ausprägung als negative Einstellungen. Dies inkludiert die negative, stereotype Einschätzung der Muslim*innen (Halliday 1999, 898-899), die etwa mit dem konzeptionell weiter reichenden Terminus des antimuslimischen Rassismus (Shooman 2014) oder der Muslimfeindlichkeit (Pickel/Yendell 2018) bezeichnet wird. Selbst wenn unterschiedliche Grundansichten die Verwendung des einen oder des anderen Begriffs speisen, so ist die Phänomenbestimmung ähnlich: Es werden gruppenbezogene *Vorurteile gegenüber Muslim*innen* bezeichnet.⁵ Vermutlich werden diese Vorurteile kaum religiös begründet. Eher kommt es zu einer Ethnisierung von Muslim*innen über eine von außen vorgenommene Gruppen- und Imagezuweisung. Gleichzeitig wird aber zur Identifizierbarkeit als Gruppe ein kategorisches, gemeinsames Merkmal benötigt, wozu die Religionszugehörigkeit dient (Brady/Kaplan 2009).

Damit sind die gruppenbezogenen Vorurteile gegenüber Muslim*innen durchaus vergleichbar mit antisemitischen Einstellungen. Gleichwohl werden diese aufgrund ihrer Spezifität eher als *Ressentiments* bezeichnet. Anders als andere soziale Gruppen, deren Abwertung aufgrund einer Einschätzung von Ungleichwertigkeit im Sinne von geringerer Wertigkeit erfolgt, beruht der *Antisemitismus* in weiten Teilen auf Ängsten vor einer Weltverschwörung der eigentlich mächtigeren Jüd*innen (siehe Butter 2018). *Ressentiments* greifen tiefer als Vorurteile und gründen in einer, fast immer auf Unterlegenheitsgefühlen beruhenden, unbewussten Abneigung, bzw. Projektionen des eigenen Scheiterns auf den Anderen (Decker u.a. 2018, 183). Aspekte

(4) Diese religiöse Identifikation führt dazu, dass auch Personen mit »Migrationshintergrund«, also bereits in der zweiten oder dritten Generation in Deutschland lebende – und zumeist dort geborene – Bürger, ohne große Differenzierung in die skeptisch betrachtete religiöse Fremdgruppe eingeordnet werden können.

(5) Für den Begriff der Islamophobie muss man einen integrativen Einbezug von Bedrohungsgefühlen gegenüber Muslim*innen annehmen, der eher zur Unklarheit als zur Präzision des Begriffes beiträgt.

des Gefühls eines persönlichen Zurückgesetztseins spielen genauso eine Rolle für Distanz und Abwertung wie unterdrückte Schuldgefühle, die man ablegen möchte und deren Existenz man der abgelehnten Gruppe zuschreibt. Anders als Vorurteile sind Ressentiments nie positiv und drücken sich in einer tief im (Unter)Bewusstsein verankerten Ablehnung der »anderen« Gruppe aus (Pickel u.a. 2020b, 11). Gleichwohl erfolgt eine auf die religiös definierte Gruppe bezogene Abwertung, die fast schon traditionell Bestandteil rechter Identitätspolitik ist. Dabei splittet sich der Antisemitismus mittlerweile in unterschiedliche Facetten auf, wie dem sekundären Antisemitismus mit dem (deutschen) Aspekt der Schuldabwehr oder dem schwerer zu ortenden israelbezogenen Antisemitismus, mit seiner Umwegkommunikation (ausführlich Decker u.a. 2018; Blume 2019; Salzborn 2014; Schönfeld 2018).⁶ Alle diese Haltungen können als Einstellungen oder Handlungen im Lebensalltag Raum gewinnen – und tun dies neuerdings scheinbar wieder stärker (RIAS 2018), was als *neuer Antisemitismus* bezeichnet wird (Blume 2019; Lipstadt 2019; Heilbronn u.a. 2019).

Was kann nun solchen gruppenbezogenen Vorurteilen entgegenwirken? Wenn man einer Ansatzlinie der Sozialpsychologie folgt, vor allem Kontakte. Der *Kontakthypothese* (Allport 1979; auch Pickel u.a. 2020b, 14-16) zufolge kann persönlicher Kontakt des Individuums mit Mitgliedern der *Out-Group* zum Abbau von gruppenbezogenen Vorurteilen führen. Allerdings funktioniert dies nicht bei jeder Art von Kontakt automatisch, sondern hängt sowohl von den Beziehungsarten (Kollegenschaft, Bekanntschaft, Freundschaft, Verwandtschaft) als auch von der Qualität der Kontakte ab (Allport/Ross 1967). Bei gleichem Status der Kontaktbeteiligten, kooperativer Tätigkeit und persönlichem Kennenlernen kann Kontakt die Wahrnehmungen zwischen *In-* und *Out-Group* verbessern (Pettigrew 1998). Die Vermittlung von Wissen über die jeweilige Fremdgruppe kann ebenfalls vorurteilsabbauende Effekte nach sich ziehen, zumindest, wenn die Vermittlung des Wissens als glaubwürdig eingeschätzt wird (Smith/Mackie 2000). Kontakte tragen nicht nur zum Abbau von Vorurteilen bei, sondern »vorurteilsfreie« Personen neigen auch verstärkt

(6) Von Umwegkommunikation wird dann gesprochen, wenn versucht wird, ein spezifisches Vorurteil oder Ressentiment – in diesem Fall der Antisemitismus – zu verschleiern, aber trotzdem zum Ausdruck zu bringen. Klassische Beispiele sind der sekundäre Antisemitismus, in dem eine Schuldumkehr von Täter*innen und ihren Nachkommen des Holocaust erfolgt oder der israelbezogene Antisemitismus. Der Vorteil der Umwegkommunikation ist die leichtere Möglichkeit der Zurückweisung von Kritik an diesen Formen von Vorurteilen oder im Beispiel des Antisemitismus.

dazu, Kontakte mit Mitgliedern anderer Gruppen als der eigenen zu suchen. Dies erschwert ein wenig die Bestimmung der empirischen Kausalbeziehung. Analysen zeigen allerdings, dass Kontakte unabhängig von einer positiven Voreinstellung einen vorurteilsabbauenden Effekt besitzen (Pettigrew/Tropp 2006, 757-758).

Die Kontakthypothese kann durch die »*parasoziale Kontakthypothese*« (Horton/Wohl 1956; Pickel/Yendell 2016; Pickel/Öztürk 2018) erweitert werden, was gerade mit Blick auf den Einfluss von Bedrohungsgefühlen, wie in der ITT, interessant ist. Massenmedien, wie Radio, Fernsehen und Kinofilme, stellen die Illusion eines direkten Kontaktes mit einer sozialen Gruppe (z.B. Jüd*innen oder Muslim*innen) her und beeinflussen auf diese Weise die Einstellungen gegenüber dieser Gesellschaftsgruppe. Parasoziale Kontakte sind also rein mediale, vermittelte Kontakte. Wichtig für die Wirkmacht der parasozialen Kontakte ist die Einschätzung der Glaubwürdigkeit dieser Kontakte und was man als Bild von einer Fremdgruppe erhalten möchte. So kommt es zur Selektion von Meldungen und eine dadurch erfolgende Bestärkung des bereits existierenden Bildes oder Vorurteils. Geht man bei der klassischen Kontakthypothese von einer überwiegend positiven Kontaktsituation aus, bzw. scheint sich dieser zumeist in der sozialen Realität so zu entwickeln, ist man bei parasozialen Kontakten skeptisch, was die Wirkungsrichtung angeht (Pickel u.a. 2020b, 15). Diese sind stark von der Ausrichtung der *Mediendarstellung* – also der immanenten Medienlogik – abhängig. Da diese Medienlogik Dramatik als förderlich für Zuschauerquoten ansieht, besteht eine gewisse Neigung öffentlicher Medien zur Bevorzugung negativer Nachrichten. In Bezug auf den speziellen Fall des Islam dürfte wohl vor allem die Berichterstattung über terroristische Anschläge durch Islamisten das Bild der Muslime prägen und damit zu einer negativen Stereotypisierung beitragen. Diese Wirkung dürfte umso stärker ausfallen, umso verlässlicher die Informationsquelle eingestuft – und damit als Ersatz für direkte Kontakte angesehen – wird.

⇒ 4 Vorurteile gegenüber (religiösen) Identitätsgruppen

Wie sieht es nun mit der Haltung der deutschen Bevölkerung gegenüber Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften aus? Aus Platzgründen kann hier keine vollständige Zusammenschau existierender Ergebnisse zum Thema stattfinden. Aber es besteht erfreulicherweise die Möglichkeit, auf aktuelle Daten zum Themengebiet zurückzugreifen. So nutze ich in den folgenden Ausführungen Ergebnisse aus der

unlängst (2019) durchgeführten KONID-Umfrage 2019.⁷ In ihr wurden mehr als 2300 Personen in Deutschland und eine ähnliche Zahl an Personen vergleichend in der Schweiz repräsentativ zum Themengebiet religiöse und soziale Identitäten befragt (Liedhegener u.a. 2019: 3-4). Für den vorliegenden Beitrag konzentriere ich mich auf die deutschen Daten des Projektes. In ihnen wurden auch unterschiedliche gruppenbezogene Vorurteile, unter anderem zu Muslim*innen und zu Jüd*innen, abgefragt. Hierfür werden in der Vorurteilsforschung Statements vorgegeben, welchen man zustimmen oder die man ablehnen kann. Aus diesen Statements wird versucht, Rückschlüsse auf die Existenz und Verteilung gruppenbezogener Vorurteile zu ziehen. Dieses Verfahren ist notwendig, da man in der Regel nicht direkt nach einem Vorurteil fragen kann. Gleichzeitig unterliegt dieses Vorgehen dem Problem, dass die verwendeten Statements nicht unbedingt immer den gleichen »Schweregrad« aufweisen.

Kurz zur Einordnung der verwendeten Daten: Die Zustimmungsraten der KONID Studie 2019 liegen auf einem ähnlichen Niveau wie andere Studien zu gruppenbezogenen Vorurteilen, soweit dies mit Blick auf vergleichbare Statements zu beurteilen möglich ist (Zick u.a. 2019, 70-73; Decker/Brähler 2018, 101-107). Dass solche Vorurteile und Ablehnungen existieren, wird schnell erkennbar: Eine fremdenfeindliche Aussage erfährt bei jedem*r dritten Deutschen Zustimmung. Ähnlich hoch ist die Ablehnung von Maßnahmen zur *Antidiskriminierung* sowie die im KONID-2019-Survey verwendete Aussage zur *sozialen Deklassierung*. Allerdings findet keines der abgefragten gruppenbezogenen Vorurteile eine mehrheitliche Zustimmung unter den Bundesbürger*innen. Immerhin ein Viertel der Befragten stimmt einer homophoben Äußerung zu, zeigt antiziganistische Einstellungen oder steht Zuwanderung aus Asylgründen ablehnend gegenüber (auch Zick u.a. 2019: 72-73).

Abb. 1: Gruppenbezogene Vorurteile in Deutschland 2019

	Deutschland
Die Bundesrepublik ist durch die vielen Ausländer in gefährlichem Maß überfremdet. (Fremdenfeindlichkeit)	37
Maßnahmen zur Antidiskriminierung von Lesben, Schwulen, Transgender, Intersexuellen und	35

(7) Zur Vorstellung des KONID-Projektes siehe Fußnote 1. Die repräsentative Studie umfasst 2362 Befragte sowie eine Sonderstichprobe von 500 türkischen und 55 schiitischen Muslim*innen.

Queers sind unnötig. (Gleichstellungsfeindlichkeit)	
Menschen die wenig nützlich sind, kann sich keine Gesellschaft leisten. (soziale Deklassierung)	33
Die Zuwanderung von Asylbewerbern nach Deutschland sollte grundsätzlich unterbunden werden. (Abwertung von Geflüchteten)	26
Eine sexuelle Beziehung zwischen Personen des gleichen Geschlechtes ist unnatürlich. (Homophobie)	25
Sinti und Roma sollten aus den Innenstädten entfernt werden. (Antiziganismus)	24
Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden. (Muslimfeindlichkeit)	21
Durch die israelische Politik werden mir Jüdinnen immer unsympathischer. (israelbezogener Antisemitismus)	20
Auch heute noch ist der Einfluss der Juden zu groß. (primärer Antisemitismus)	17

Quelle: KONID Survey 2019 D; Werte in Prozent der Befragten; n=2362; Zustimmung auf einer Skala mit 4 Antwortpunkten (voll und ganz und eher zustimmend).

Die für uns besonders interessante Muslimfeindlichkeit bzw. antimuslimische Ressentiments sowie der sekundäre Antisemitismus liegen eher im hinteren Feld der Zustimmung, traut man sich einen Vergleich zu. Sie finden sich bei jedem*r fünften Befragten in Deutschland.⁸ Dabei bewegt sich das direkt mit der Mitte-Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung vergleichbare Item »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden« auf gleicher Höhe wie die dortigen Ergebnisse und die Ergebnisse des 2017 durchgeführten Religionsmonitors 2017 (Pickel 2019, 82-85). Allerdings existieren in der Forschungslandschaft auch etwas höhere Werte in anderen Studien

(8) Bei diesen Zustimmungswerten wirken sich Effekte der Frageformulierung aus. Die für Muslimfeindlichkeit innerhalb der GMF-Skala meist verwendete Antwortvorgabe »Durch die vielen Muslime fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land« erweist sich als wesentlich leichter zustimmungsfähig als das rigidere, aber die Ablehnung von Muslim*innen aus unserer Sicht besser formulierenden Antwortvorgabe »Muslime sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden«.

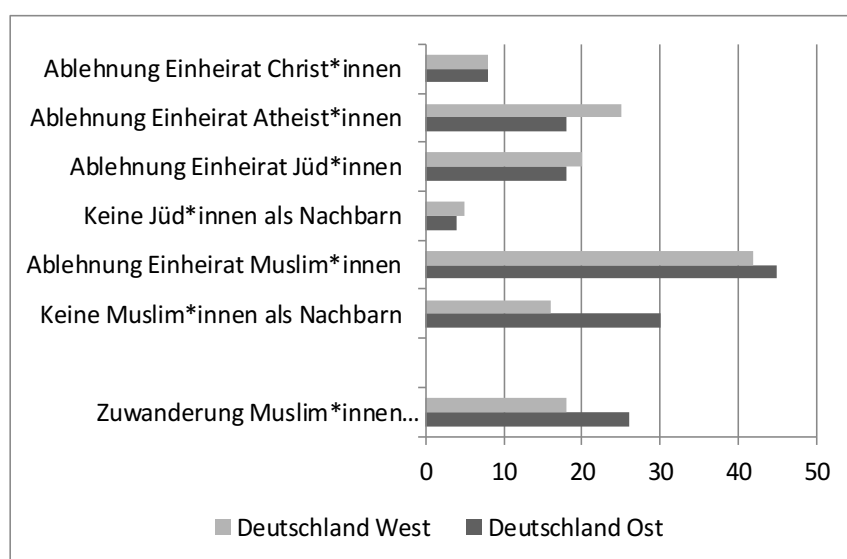
mit etwas anderem Feldzugang (Decker/Brähler 2018, 102; Pickel/Yendell 2018, 223; Pollack u.a. 2014, 13-34; Yendell 2013, 2014). Der primäre Antisemitismus liegt in den Einstellungen mit 17%iger Zustimmung sogar noch leicht hinter diesen Werten zurück, der israelbezogene Antisemitismus liegt auf gleicher Höhe (siehe auch Decker u.a. 2018, 193-200). Mit Blick auf die öffentlichen Debatten zu diesem Thema sind dies eher moderate Werte, gleichwohl erscheint unter Berücksichtigung der deutschen Historie an Bemühungen der Bekämpfung von Antisemitismus ein Fünftel an Bundesbürger*innen, die entsprechenden Statements zustimmen, doch bedenklich. Sowohl der als »völkisch-rassistischer Antisemitismus« bezeichnete primäre Antisemitismus als auch der »antiisraelische Antisemitismus« mit seiner Umwegkommunikation sind keineswegs aus der deutschen politischen Kultur verschwunden (Salzborn 2014, 13-20). Der hier nicht abgefragte, auf Schuldabwehr gegenüber den Vorwürfen, die aus dem Holocaust/Shoah resultieren, gerichtete sekundäre Antisemitismus, weist häufig ähnliche Werte auf (Decker u.a. 2018, 195-198). Diese Ergebnisse können bei diesem sensiblen Thema trotz repräsentativer Auswahl an einer variierenden Probandenauswahl, am Erhebungsverfahren oder an der Konzentration auf ein einzelnes Statement liegen, wie z.B. einem deutlich formulierten Item für antimuslimische Ressentiments. Weichere Statements in anderen Studien erreichen gelegentlich höhere Zustimmungswerte (Decker/Brähler 2018, 102). Aber auch in den verschiedenen Vergleichsstudien stehen das Ressentiment des Antisemitismus wie die Muslimfeindlichkeit nicht an der Spitze der gruppenbezogenen Vorurteile. Der gelegentliche Eindruck einer besonderen Ablehnung von Muslim*innen lässt sich mit den KONID-2019-Daten nur begrenzt belegen. Zwar sind Vorurteile gegenüber religiösen Gemeinschaften relevant (siehe z.B. mit Bezug auf Muslim*innen bei Pickel/Yendell 2018;

Öztürk/Pickel 2019; Strabac/Listhaug 2007), sie stechen aber aus der generellen Verbreitung von Vorurteilen nicht wirklich heraus. Diese Ergebnisse sind in ihrer Relation und Effektstärke kein Spezifikum für Deutschland, sie sind überwiegend auch in der Schweiz zu finden (Pickel u.a. 2020a, 167). Fasst man dies zusammen, so findet sich etwas, was Heitmeyer (2002, 2010) als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit bezeichnet hat. Gleichzeitig liegen spezifische Ablehnungen bestimmter Gruppen in der Gesellschaft vor. Insgesamt sind die gruppenbezogenen Vorurteile gegenüber Mitgliedern von Religionsgemeinschaften nicht die am stärksten verbreiteten Vorurteile, aber

sie sind doch bei einer sichtbaren Minderheit der Deutschen rekonstruierbar.

Allerdings sollte man nichtsdestoweniger Identitätsdifferenzen nicht unterschätzen. Diese stark abwertenden und ablehnenden Haltungen können sich von weiterreichenden sozialen Distanzen unterscheiden (Pickel 2019, 78). Sie können auch bei den Betroffenen eine stärkere Wirkung besitzen als die ca. 20% zunächst erwarten lassen. So stellte die Europäische Union in einer Studie, wie auch andere Studien, eine beachtliche Quote von fast 90% an Jüd*innen fest, die angaben, schon Diskriminierung in ihrem Leben erfahren zu haben (Beigang u.a. 2017; Chernivsky/Wiegemann 2017; RIAS 2019). Somit kann man durchaus den in der Antisemitismusforschung eingeführten Terminus eines »Antisemitismus ohne Antisemiten« hier anführen (Marin 2000).

Abb. 2: Vielleicht (noch) als Nachbarn, aber nicht in der eigenen Familie?

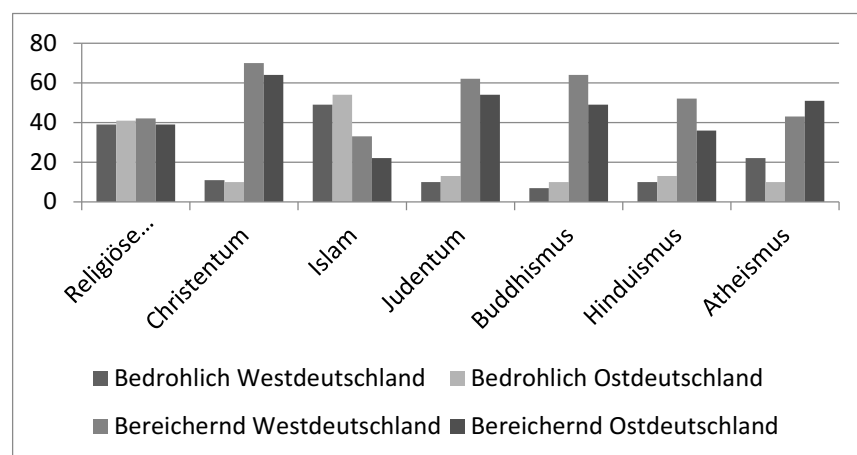


Frage: Einheirat von <Gruppe>, Antwortkategorie finde oder fände ich unangenehm; Zuwanderung Muslime = Zuwanderung sollte Muslimen untersagt werden (zustimmende aussagen); Zustimmung in Prozent; Quelle: Religionsmonitor 2017; Basis: Bevölkerung Deutschland (N=1511); (Pickel 2019, 76, 78).

Nimmt man Daten des Bertelsmann Religionsmonitors 2017 hinzu, die aufgrund der Items zu muslimischer Zuwanderung gut mit der KONID-2019-Studie vergleichbar sind, dann wird deutlich, dass die soziale Distanz gegenüber Muslim*innen und Jüd*innen erheblich größer ausfällt, als die bisher ermittelte Ablehnung auf der Ebene restriktiver gruppenbezogener Vorurteile. Dabei gilt die Regel, je näher

einem die Gruppe kommen könnte, umso stärker ist die Grenzziehung. So bedeutet eine Akzeptanz in der Nachbarschaft bei weitem noch keine Akzeptanz in der Familie. Hier wird dann auch deutlich, dass unter verschiedenen Sozialgruppen Muslim*innen diejenigen zu sein scheinen, zu denen noch am meisten Bürger*innen soziale Distanz halten wollen (Pickel 2019, 76). Ein Grund liegt in einer bestimmten Wahrnehmung, nämlich der einer möglichen Bedrohung durch diese Gruppen. Hier greifen nun die Überlegungen der *Integrated Threat Theory*, wie wir sie anfangs besprochen haben. Muslim*innen werden häufig als bedrohlich angesehen, weil der Islam als an und für sich bedrohliche Religion angesehen wird. Während im Religionsmonitor 2013 wie 2017 der Buddhismus, der Hinduismus, das Judentum und auch das Christentum in deutlicher Mehrheit als bereichernd eingeschätzt werden und gerade mal ein Zehntel der Befragten diese Religionen als bedrohlich einstufen, sieht die Haltung gegenüber dem Islam vollkommen anders aus (Pickel 2013; 2019, 80-81; Pickel u.a. 2016; Pickel/Yendell 2016). Ungefähr die Hälfte der Bürger*innen in Westdeutschland und mehr als die Hälfte in Ostdeutschland nimmt den Islam in einer globalen Beurteilung als bedrohlich wahr. Dieses Gefühl korrespondiert zu den Aussagen eines Kampfes der Kulturen, wo auf die steigende Gefährdung kultureller Auseinandersetzung in Zukunft – u.a. speziell auf die Auseinandersetzung zwischen einem globalen Islam und dem Christentum – hingewiesen wird (Huntington 1996).

Abb. 3: Bedrohlichkeit und Bereicherung von Religionen in Deutschland



Frage: Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen sie die folgenden Religionen wahr? Anteil sehr bedrohlich/eher bedrohlich; Quelle: Re-

ligionsmonitor 2017; Basis: Bevölkerung Deutschland (N=1511); Pickel 2019, 80.

Das Judentum wird zwar nur von jedem zehnten Befragten als bedrohlich eingestuft, gleichwohl bleibt die Frage, wie es selbst zu diesem Wert kommt, ist der Anteil der jüdischen Bevölkerung in Deutschland doch sehr gering und wenig auffällig. Hier, wie auch bei der »Islamophobie« in Ostdeutschland (dort gibt es knapp ein Prozent Muslim*innen in der Bevölkerung), bietet die parasoziale Kontakt-hypothese eine Beantwortungsmöglichkeit an (Horton/Wohl 1956; Pickel/Yendell 2016): Einer eher negativen Berichterstattung stehen kaum reale, relativierende persönliche Kontakte gegenüber. Beim Judentum kommen verschiedene *Verschwörungstheorien* hinzu (Butter 2018, 160-167), welche an die immerhin bei einem Drittel der deutschen Bürger*innen manifest vorhandenen Verschwörungsmentalitäten anknüpfen (Decker/Brähler 2018, 124). Selbst die Migrationsbewegungen der jüngeren Zeit werden als »Umvolkung« beschrieben, in der zwar die »ungeliebten« muslimischen Migrant*innen einwandern, aber dies von der »jüdischen Weltverschwörung« initiiert wird. Es wird deutlich, weder braucht man wirklich Kontakte zu Muslim*innen oder Jüd*innen, um sie abzulehnen, noch handelt es sich um ein Phänomen, das nicht (mehr) existent ist. So kann genauso von einem »*Antisemitismus ohne Jüd*innen*« gesprochen werden, wie von einer »*Muslimfeindschaft ohne Muslim*innen*« (Öztürk/Pickel 2019, 55-56).

⇒ 5 Gründe für gruppenbezogene Vorurteile gegenüber Muslim*innen und Jüd*innen

Das Bedrohungsszenario der muslimischen Zuwanderung, wie die verschwörungstheoretische Einordnung des Judentums, eignen sich gut als Komponente rechter Identitätspolitik. So sind es Fremdgruppen, welche über ihre Religionszugehörigkeit klar als nicht zum eigenen Kollektiv zugehörig definierbar sind. Dies trifft zwar auch auf andere Bevölkerungsgruppen zu, was die (empirische) Nähe vieler gruppenbezogener Vorurteile zueinander erklärt, wie sie zum Beispiel im Konzept der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit dargestellt wird (Heitmeier 2002, 2010; Pickel u.a. 2020a, 2020b; Zick u.a. 2019). Gleichwohl ist die derzeitige mediale Bedeutung der beiden religiösen Gruppen kaum zu übersehen. Doch inwieweit sind diese in der Bevölkerung zumindest auffindbaren Vorurteile gegenüber bestimmten Religionen anschlussfähig für rechte Identitätspolitik? Handelt es sich

um ein Element rechter Identitätspolitik, dann müssten rechtsextremistische Einstellungen, gemessen über die Positionierung auf der ideologischen Links-rechts-Positionierung, einen Einfluss auf solche Vorurteile besitzen. Ebenfalls Hinweise auf die Tragfähigkeit für eine gezielte Identitätspolitik geben Beziehungen der Vorurteile zum Autoritarismus, wird dieser doch konzeptuell (Adorno u.a. 1973) zu rechtsradikalen und rechtsextremistischen identitären Positionen zugeordnet. Interessant ist auch, ob für die beiden Religionsgemeinschaften eine gefühlte Bedrohung, wie sie die *Integrated Threat Theory* formuliert, zu finden ist (Stephan u.a. 2000). Begleitend werden die Ansätze der relativen Deprivation (Stouffer 1949), die Kontakthypothese (Pettigrew 1998), das Gefühl einer Benachteiligung der eigenen Gruppe in der Gesellschaft sowie Bildungs- und Generationeneffekte berücksichtigt. Um dies realistisch zu testen, werden die Erklärungsfaktoren in multivariate statistische Erklärungsmodelle integriert. Beginnen wir mit den *antimuslimischen* Vorurteilen. Wie das R-Quadrat des Regressionsmodells belegt, geben die verschiedenen ins Modell einbezogenen Faktoren in beachtlichem Umfang Auskunft über das Zustandekommen antimuslimischer Vorurteile. Ganz im Sinne der *Integrated Threat Theory* ist die gefühlte Bedrohung durch »den Islam« der dominante Faktor der Erklärung für antimuslimische Vorurteile (Uenal 2016). Es ist vor allem die Angst vor einem gefährlichen und unberechenbaren (politischen) Islamismus in der deutschen Bevölkerung, welche Vorurteile gegenüber Muslim*innen hervorruft (Pickel u.a. 2020a; Rapp 2014, 151-159). Für viele deutsche Bürger*innen heißt Islam pauschal »Islamismus«. Grund sind sowohl fehlende Kenntnisse über den Islam, wie auch zugespitzte Zuschreibungen von Gefährlichkeit. Allerdings sollte man in der Interpretation vorsichtig sein. So kann es sein, dass die Zuweisung als »gefährlich« selbst nur der Ausdruck eines tiefer liegenden Rassismus ist – und weniger durch reale oder eingebildete Ängste hervorgerufen wird. Dieses unterschiedliche Verständnis ist nicht zu 100 Prozent voneinander zu trennen. In den Daten erkennbar ist aber zumindest: Die Bedrohlichkeit steigert Abgrenzung und Ablehnung, ja Abwertung von Muslim*innen in der deutschen Gesellschaft. Dies korrespondiert mit anderen Forschungsergebnissen, auch auf regionaler Ebene (Pickel 2019; Pickel u.a. 2020b; Pickel/Yendell 2016; Pickel/Öztürk 2018).

Abb. 4: Erklärungsmodell für antimuslimische Vorurteile und antisemitische Einstellungen

	Antimuslimische Vorurteile	Antisemitische Vorurteile
Bedrohungsgefühl durch Islam /Judentum	+.32	+.26
Autoritäre Einstellungen	+.20	+.24
Rechts auf der Links-Rechts-Skala	+.17	+.08
Gefühl fehlender politischer Wirkung (Leute wie ich haben so oder so keinen Einfluss darauf, was die Regierung tut)	+.07	+.08
Wirtschaftliche Lage (gut)	-.08	-.05
Sieht sich als Verlierer in der Gesellschaft	+.12	+.04
Relative Deprivation	+.04	+.05
Kontrolldefizite (Mein Leben wird zum großen Teil durch andere bestimmt)	n.s.	+.05
Soziales Vertrauen	-.07	n.s.
Religiöses Selbstbild (Identität)	n.s.	+.06
Subjektive Religiosität	n.s.	n.s.
Glaube an einen persönlichen Gott	-.07	-.04
Liberales Religiositätsverständnis	-.04	n.s.
Religiöser Fundamentalismus (Es gibt nur eine wahre Religion)	+.09	+.10
Dogmatismus/ Biblizismus (Bibel ist wortwörtlich zu verstehen)	+.05	+.06

Öffentliche religiöse Praxis (Gottesdienstbesuch)	n.s.	-.06
Mitgliedschaft in anderen Religionsgemeinschaften (mehrere Variablen)	n.s.	n.s.
Mitgliedschaft in muslimischer Glaubensgemeinschaft	-.07	+.04
Gemeindebindung	n.s.	n.s.
Alter (hoch)	n.s.	n.s.
Bildung (niedrig)	+.03	n.s.
Kontakte zu Menschen anderer Religionszugehörigkeit	-.05	-.04
R-Quadrat	0,41	0,26

Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis des KONID Surveys 2019 D, schrittweises Regressionsmodell, Hauptstichprobe; ausgewiesen sind standardisierte beta-Werte einer schrittweisen Regression (ausgewiesen letztes Modell); n.s. = keine signifikanten Effekte bei $p > .05$; siehe Pickel u.a. 2020a, 177, 180).

Diese Bedrohungswahrnehmungen und -gefühle erleichtern es rechten Ideolog*innen in der Bevölkerung Mobilisierung gegenüber Muslim*innen und »dem Islam« zu betreiben. Da ist es wenig überraschend, dass ein signifikanter Einfluss einer rechten ideologischen Positionierung auf Vorurteile gegenüber Muslim*innen und Muslimfeindlichkeit besteht. Es sind politisch im rechten Spektrum angesiedelte Bürger*innen und Politiker*innen, welche Skepsis und Distanz gegenüber Muslim*innen für sich als Mobilisierungsfaktor in Anspruch nehmen. Damit docken sie an bestehende Ängste in der Bevölkerung an und versuchen diese zu verstärken, bzw. auch zu schüren, wenn es möglich ist. Dem kommt entgegen, dass ungefähr ein Drittel der Bundesbürger*innen in der KONID-2019-Studie autoritäre Einstellungen aufweisen. Personen mit entsprechenden Einstellungen, neigen nicht nur verstärkt zur Verschwörungsmentalität, sie wandeln ein auf Sicherheit und Gehorsam (autoritäre Unterwerfung) ausgerichtetes Denken in eine autoritäre Aggression gegen die *Out-Groups*. Die

Bürger*innen lassen sich so gut gegen eine – gefährliche – Fremdgruppe mobilisieren, die man als nicht zum eigenen nationalen oder ethnischen Kollektiv zugehörig einstuft. Letztlich kommt es zu einer Ethnisierung der Mitglieder der Religionsgemeinschaften. Neben diesen Hinweisen auf die Anfälligkeit eines Teils der Bürger*innen für eine rechte Identitätspolitik, finden sich weitere Erklärungsfaktoren für antimuslimische Vorurteile. Neben dem Gefühl ein Verlierer in der Gesellschaft zu sein, also Deprivation, und dem Gefühl keinen politischen Einfluss zu besitzen, sind es im KONID-2019-Survey religiöse Faktoren, die eine *eigenständige Wirkung* erlangen. Eine konservative religiöse Identität, biblizistischer Dogmatismus wie religiöser Fundamentalismus fördern antimuslimische Vorurteile und Ressentiments (Pickel 2020a, 175-179; auch Küpper/Zick 2010). Auffällig sind die dem entgegenstehenden Effekte eines persönlichen Gottesbildes sowie eines liberalen Glaubensverständnisses (nach Eigeneinschätzung). Beide wirken signifikant, wenn auch in begrenzter Stärke, vorurteilshemmend. Anders gesagt: Gläubige Deutsche, die keine Fundamentalist*innen oder Dogmatiker*innen sind, besitzen weniger Vorurteile gegenüber Muslim*innen. Die eigene religiöse Identität und Religiosität besitzt somit Effekte auf Vorurteile, die von politischen Positionen unabhängig sind.

Nun können die Bedrohungsgefühle ja durchaus auf realen Wahrnehmungen beruhen. Dies ist keineswegs auszuschließen, haben doch die Geschehnisse des 11. September 2001 oder jüngeren Datum der ISIS-Bewegung mit ihren Anschlägen auch in Europa, eine Grundlage für solche Wahrnehmungen gelegt. Entsprechend sind Effekte von Bedrohungsgefühlen, rechnet man einen Teil der als »generelle Rassist*innen« zu klassifizierenden Personen heraus, welche so oder so antimuslimische Vorurteile aufweisen und das Gefühl der Bedrohung benennen, ein Angriffspunkt für die Reduktion von antimuslimischen Vorurteilen. Dem gegenüber stehen allerdings Hinweise auf eine relativ generelle Integrationsproblematik von Muslim*innen in christliche Gesellschaften (Adida u.a. 2016) sowie eine – auch teilweise medial verstärkte – Einschätzung von Muslim*innen als eher dogmatisch, starr und unmodern (Pollack u.a. 2014, 23). Vor allem die unbestreitbar höhere Religiosität von Muslim*innen, als in anderen Bevölkerungsgruppen (Pickel 2019, 55), sowie Hinweise auf Dogmatismus (Koopmans 2017, 2020) in Teilen der muslimischen Bevölkerung erweisen sich dabei als wenig hilfreich für den Abbau entsprechender Vorurteile.

Hinsichtlich der *antisemitischen Einstellungen* sieht es ähnlich aus. Die Einschätzung der jüdischen Religion als bedrohlich, autoritäre

Einstellungen und eine rechte politische Ideologie verstärken – wie schon bei den antimuslimischen Vorurteilen – die Wahrscheinlichkeit antisemitischer Ressentiments. Auch das Gefühl, keinen politischen Einfluss zu besitzen, sowie Gefühle der Deprivation steigern den Einstellungsantisemitismus. Diese gefühlte Einflusslosigkeit wirkt sich zwar nur begrenzt auf die antisemitischen Einstellungen aus, zumindest ist sie aber statistisch signifikant nachweisbar. Und wieder sind auch Merkmale religiöser Identitäten wirksam: So befördert religiöser Dogmatismus, sei es bei Christ*innen oder Muslim*innen, antisemitische Einstellungen. Das gleiche Wirkungsmuster gilt für biblizistischen Fundamentalismus. Wie schon bei den antimuslimischen Vorurteilen wirken gruppenbezogene Effekte, wie der Gottesdienstbesuch, und ein persönlicher Gottesglaube Antisemitismus entgegen. Nur geringe Relevanz besitzen Kontakte zu Menschen anderer Religion. Denn diese sind aufgrund der geringen Zahl an Jüd*innen in Deutschland selten – und fallen faktisch nicht ins Gewicht. Damit fallen aber diese positiven Kontakteffekte als Korrektur gruppenbezogener Vorurteile weitgehend aus und die Meinungsbildung über Jüd*innen erfolgt zumeist über alternative Kanäle als persönliche Kontakte. An dieser Stelle erweisen sich, im KONID-2019-Survey nicht abgefragte, *Verschwörungstheorien* (Decker/Brähler 2018, 123) als wirksam. Sie bestärken gruppenbezogenen Vorurteile und Ressentiments. Dabei lassen sich von interessierter Seite Verschwörungstheorien gut mit Bedrohungswahrnehmung verschränken. Dabei besitzt das Bedrohungsgefühl gegenüber Jüd*innen eine deutlich andere Form als die Bedrohungsgefühle gegenüber Muslim*innen. Während Muslim*innen aufgrund realistischer und symbolischer Bedrohungsgefühle (z.B. aufgrund ihrer Darstellung in den Medien und internationaler Ereignisse des islamistischen Terrorismus) gefährlich wirken, sind antisemitische Einstellungen eher Selbstbestätigungen der eigenen Ablehnung von Jüd*innen. Ein dogmatisches oder fundamentalistisch religiöses Weltbild bestärkt antisemitische Einstellungen. Dies gilt nun aber gleichermaßen für Angehörige der christlichen wie muslimischen Glaubensgemeinschaft. Der in den letzten Jahren öfter beschworene »*muslimische Antisemitismus*« spiegelt sich in den vorliegenden Daten nur in Nuancen wieder (Ranan 2018; Koopmans 2020; Salzborn 2014, 21-23). Genau genommen tritt er erkennbar hinter generelle Effekte des religiösen Dogmatismus zurück, die auf christlicher Seite an historisch antijudaistische Grenzziehungen anschließen. Da allerdings unter Muslim*innen der Anteil eher dogmatischer Gläubiger höher liegt als unter Christ*innen ist ein »*muslimischer Antisemitismus*« nicht generell als irrelevant einzustu-

fen, wie jüngere Ergebnisse aus dem Berlin-Monitor 2019 zeigen (Pickel u.a. 2020b, 67, 69). Gleichzeitig zeigen dortige Analysen in Gruppendiskussionen eine Vielfalt an Quellen des Antisemitismus:

Die geschilderten Erfahrungen verweisen darauf, dass Antisemitismus sich grundsätzlich an zahlreichen Orten, in verschiedenen Gehalten sowie in leichter bis massiver Qualität im Alltag von Jüd*innen in Berlin manifestiert und aus unterschiedlichen politisch-kulturellen Quellen gespeist wird (Pickel u.a. 2020b, 94; auch Chernivsky/Wiegemann 2017).

Ohne das Problem eines muslimischen Antisemitismus kleinreden zu wollen, kann man sagen: Eine Konzentration auf den »muslimischen Antisemitismus« stellt dabei eine Strategie rechter Identitätspolitik dar, auch um sich selbst vom Bild der Antisemit*innen zu befreien.

⇒ 6 Vorurteile gegenüber Muslim*innen und Jüd*innen als rechte Identitätspolitik

Bereits im vorangegangenen Kapitel wurde die Relevanz der betrachteten Vorurteile gegen Jüd*innen und Muslim*innen für rechte Identitätspolitik erkennbar. Und so wirken sie sich auch auf Indikatoren einer *civic culture* (Almond/Verba 1963; Pickel/Pickel 2006, 2020; Lipset 1981) aus. Ganz eindeutig besteht eine statistisch eindeutige, ungünstige Beziehung zwischen einer positiven Haltung zur aktuellen Demokratie sowie der Demokratie allgemein und beiden Vorurteilsstrukturen. Umgekehrt gehen die Vorurteile teilweise Hand in Hand mit der generellen Befürwortung einer Diktatur, der Offenheit für Populismus (hier gemessen an einem Item) und nationalistischem Chauvinismus. Am stärksten ist die Korrelation zwischen den beiden Vorurteilen und der Befürwortung einer Diktatur, was auf eine starke Verbindung mit einem antidemokratischen (identitär-nationalistischen) Verständnis verweist. Bei der Stärke der Korrelation ist es wenig überraschend, dass antisemitische Einstellungen seit längerer Zeit als eine Kerndimension von Rechtsextremismus verwendet werden (Decker/Brähler 2018, 72-76). Die Abwertung von Muslim*innen steht aber faktisch auf dem gleichen Niveau. Antidemokratische Chauvinist*innen nutzen die Abgrenzung gegenüber den Mitgliedern der beiden nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zur identitären Abgrenzung, wie auch zur Mobilisierung für die eigenen Ziele. So besteht auch ein hochsignifikanter Zusammenhang zwischen nationalem Chauvinismus und antisemitischen wie antimuslimischen Ressentiments.

Die beachtlichen Individualkorrelationen belegen nicht nur die anti-demokratische Relevanz dieser Vorurteile, sie stützen auch die Beobachtungen einer Nutzung der Vorurteile als identitären Mobilisierungsfaktor. So setzen gerade Wähler*innen der AfD in besonderem Maße auf die Abgrenzung gegenüber Muslim*innen und – was faktisch gleichgesetzt wird (Pickel S./Pickel G. 2019) – muslimische Migrant*innen. Damit liegen sie gerade identitätspolitisch gut, fallen doch auch die Vorurteile und eine Bedeutung der eigenen Nationalität als wichtig für die eigene Identität in Teilen zusammen. Zweifelsohne sind nicht alle der 68% deutscher Bürger*innen, bei denen eine nationale Identität wichtig ist, von vorneherein ansprechbar auf eine rechte Identitätspolitik.

Abb. 5: Vorurteile und politische Kultur in Deutschland (bivariate Korrelationen)

	Häufigkeit der Referenzvariablen	Korrelation Primärer Antisemitismus	Korrelation Antimuslimische Vorurteile
Die Demokratie ist die beste Regierungsform. (Demokratielegitimität)	89	-.25	-.32
Ich bin mit der Demokratie wie sie in Deutschland /der Schweiz besteht alles in allem zufrieden. (Demokratiezufriedenheit)	66	-.21	-.32
Die deutsche Bevölkerung weiß am besten, was für ihr Land gut ist. (Offenheit für Populismus)	52	+.23	+.31
Im nationalen Interesse ist unter bestimmten Umständen eine Diktatur die bessere Staatsform. (Diktaturbefürwortung)	11	+.42	+.48

Eigentlich sind die Deutschen anderen Völkern von Natur aus überlegen. (Chauvinismus)	11	+ .49	+ .49
Wahl der AfD	9	+ .21	+ .37
Politische Ideologie (Rechts)	13	+ .19	+ .33
Wichtigkeit von Nationalität zur Selbstidentifikation	68	+ .19	+ .27

Quelle: Pearsons R-Korrelationen; alle Werte signifikant bei $p < .00$; nur Hauptstichprobe; PAS = Antisemitismus (klassischer primärer Antisemitismus); MF = Muslimfeindschaft; (siehe Pickel 2020a, 186).

Wie andere Analysen aufzeigen konnten, speist sich die Wahl der AfD (wie auch anderer rechtspopulistischen Parteien in Europa) sogar fast in erster Linie aus ihrer antimuslimischen Positionierung und entsprechenden Bedrohungsszenarien (Hambauer/Mays 2018; S. Pickel 2019; Rippl/Seipel 2018). Begleitet von anti-feministischen Aussagen und anti-elitären Positionen macht diese kulturalistische, auf Gefühlen aufsetzende Strategie faktisch den Kern der Politik der Rechtspopulisten aus (auch Mudde/Kaltwasser 2017). Grenzziehungen zwischen Muslim*innen und Migrant*innen werden eingerissen, um ein klares Feindbild konstruieren zu können, welches eine an verschiedenen Orten sogar recht starke Minderheit der deutschen Bürger*innen für sie mobilisiert (Pickel 2018). Diese Ausrichtung korrespondiert vielfältig mit einer rechten ideologischen Position, wie auch die Selbstangabe der Befragten ergibt. Antisemitische Haltungen sind unter den AfD-Wähler*innen ebenfalls stärker vertreten als im Rest der deutschen Bevölkerung, allerdings sind die Bezüge abgeschwächer als zu antimuslimischen Vorurteilen. Letztere sind der aktuelle Hauptgegner, ohne dass man deswegen nicht auch vermehrt antisemitische Einstellungen unter ihnen AfD-Wähler*innen findet.

⇒ 7 Fazit – Religionsgemeinschaften als Ziel für rechte Identitätspolitik

Wie aufgezeigt, spielen auf Religionsgemeinschaften ausgerichtete kollektive Identitätszuschreibungen eine wesentliche Rolle für die Identitätspolitik ideologisch rechter Gruppierungen und Parteien. Die kollektive, nationale Zugehörigkeit ist vielen Menschen – speziell mit

einer rechten ideologisch-politischen Ausrichtung – in Deutschland wichtig. Nicht bei allen, aber doch bei einigen drückt sich dies in einem Chauvinismus aus, der eine Abwertung anderer sozialer Gruppen fast automatisch mit sich bringt. Eine solch drastische Form des Überlegenheitsgefühls der eigenen nationalen Identität findet sich nur bei ungefähr jedem*r zehnten Bundesbürger*in. Gleichwohl versprechen Abgrenzungen zu und Abwertungen von anderen sozialen Gruppen politische Erfolge. Dies zeigt sich daran, dass eine antimuslimische Agenda, in Verbindung mit einer anti-migrantischen, gerade in den letzten Jahren Rechtspopulist*innen, Rechtsradikalen und Rechtsextremist*innen Zugriff auf breitere Bevölkerungsschichten ermöglichte. Man könnte fast sagen, über eine radikale und negative Identitätspolitik schaffen es radikale Politiker*innen und Parteien bis in die Mitte der Gesellschaft hinein, Bürger*innen für sich zu mobilisieren. Das Gefühl der Bedrohung durch eine soziale Gruppe (siehe *Integrated Threat Theory*) verbunden mit der Hoffnung auf eigene soziale Aufwertung (speziell in Ostdeutschland) existiert auch neben harten rechten Ideolog*innen. Es greift bis in die Mitte der Gesellschaft hinein (exemplarisch Decker/Brähler 2018; Decker u.a. 2016, 2013; Zick u.a. 2016, 2019). Um diese Ängste zu mobilisieren, bedarf es klar definierter Feinde und Feindesgruppen. Hier bieten die kollektiv gut zuschreibbaren Zugehörigkeiten zu Religionsgemeinschaften einen guten Zugriffspunkt für Abgrenzung und negative Zuschreibung. Stehen historisch die Jüd*innen im Fokus solcher Vorurteile und Ressentiments, hat die Kombination mit einer gefühlten Bedrohungslage eine neue Referenzgruppe – die Muslim*innen – in den Vordergrund gespült. Stärker noch als Jüd*innen markieren sie heute das Feindbild rechter Identitätspolitik. Ihre Zuwanderung sollte, so die Forderung rechter Gruppen, unterbunden werden und ihre Anwesenheit verhindert. Solche Vorstellungen werden durch Verschwörungstheorien, wie die der »Umvolkung«, unterbaut. Gerade in dieser Verschwörungstheorie wird aber auch die Fortdauer des jüdischen Feindbildes für rechte Identitätspolitik erkennbar. So seien es eben die Jüd*innen, welche die Umvolkung mithilfe der »muslimischen Massen« betreiben. Dass eine solche, auf Ab- und Ausgrenzung wie Abwertung ausgerichtete Politik nicht kompatibel mit und wenig hilfreich für eine offene Integrationspolitik, wie auch einen gesellschaftlichen Zusammenhalt in einer pluralistischen Gesellschaft ist, liegt auf der Hand. Breitet sich ein solches Bild aus, kann es mittelfristig für eine auf Pluralismus ausgelegte Demokratie toxische Wirkung besitzen. Dies kann man derzeit in nicht wenigen Ländern der Erde beobachten, deren Tendenzen von der Demokratie zur Autokratie ver-

laufen. Ebenfalls kann man nicht sicher sein, ob nicht religiöse Positionen, wie z.B. der Antijudaismus im Christentum, sich wahlverwandt an solche Identitätspolitiken anschließen. Generell wird deutlich, rechte Identitätspolitik braucht Religion, wenn auch nur die Religionsgemeinschaften als negative Projektionsfläche.

⇒ Literaturverzeichnis

Adida, Claire; Laitin, David D.; Valfort, Marie-Anne (2016): *Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies*, Cambridge: Harvard University Press.

Adorno, Theodor W. (1973): *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp (1. Aufl., orig. 1950).

Adorno, Theodor W. (2019): *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Allen, Chris (2010): *Islamophobia*, Farnham: Ashgate.

Allport, Gordon W. (1979): *The Nature of Prejudice*, New York: Basic Books. (3. Aufl., orig. 1954).

Allport, Gordon; Ross, Michael (1967): *Personal religious Orientation and Prejudice*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4, 432–443.

Almond, Gabriel; Verba, Sidney (1963): *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press.

Beigang, Steffen; Fetz, Karolina; Kalkum, Dorina; Otto, Magdalena (2017): *Diskriminierungserfahrungen in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativ- und Betroffenenbefragung*, Baden-Baden: Nomos.

Beller, Steven (2015): *Antisemitism. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Bleich, Erik (2011): *What is Islamophobia. And how much is there? Theorizing and measuring an emerging comparative concept*, in: *American Behavioral Scientist* 55, 1581–1600.

Bernhardt, Reinhold (Hg.) (2008): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.

Blalock, Hubert M. (1967): *Toward a Theory of Minority Group Relations*, New York: John Wiley.

Blume, Michel (2019): *Warum Antisemitismus uns alle bedroht. Wie neue Medien Verschwörungsmythen befeuern*, Ostfildern: Patmos Verlag.

Blumer, Herbert (1958): *Race Prejudice as a Sense of Group Position*, in: *Pacific Sociological Review* (1); Blalock, Hubert M. (1967): *Toward a Theory of Minority-Group Relations*, New York: John Wiley & Sons, 3–7.

Brady, Henry; Kaplan, Cynthia (2009): *Conceptualizing and Measuring Ethnic Identity*, in: Abdelal, Rawi (Hg.): *Measuring Identity. A Guide for Social Scientists*, Cambridge: University Press, 33–71.

Brubaker, Rogers (2004): *Ethnicity without groups*, Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers (2015): *Grounds for Difference*, Cambridge: Harvard University Press.

Burke, Peter; Stets, Jan (2009): *Identity Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Butter, Michael (2018): *Nichts ist wie es scheint. Über Verschwörungstheorien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Chernivsky, Martina; Wiegemann, Romina (2017): *Antisemitismus als individuelle Erfahrung und soziales Phänomen – Zwischen Bildung, Beratung und Empowerment*, in: *Medaon – Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 11, 1–8.

Coulmas, Florian (2019): *Identity. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Danaci, Deniz (2012): *Die Macht sozialer Identitäten. Einstellungen und Abstimmungsverhalten gegenüber Minderheiten in der Schweiz*, Baden-Baden: Nomos.

Decker, Oliver; Brähler, Elmar (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechts-extreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen: Psychosozial Verlag.

Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (2013): Rechtsextremismus der Mitte. Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose, Gießen: Psychosozial Verlag.

Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (2016): Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland, Gießen: Psychosozial Verlag.

Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (2018): Antisemitische Ressentiments in Deutschland – Verbreitung und Ursachen, in: Decker, Oliver; Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre – autoritäre und rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen: Psychosozial Verlag: 141–178.

Decker, Oliver; Türcke, Christoph (2019): Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis, Gießen: Psychosozial Verlag.

Eickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia (2013): Identität, Berlin: Transcript.

Emcke, Carolin (2000): Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt/Main: Campus.

Fukuyama, Francis (2018): Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition, London: Profile Books.

Hafez, Kai; Schmidt, Sabrina (2015): Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland, Gütersloh: Bertelsmann.

Halliday, Fred (1999): Islamophobia reconsidered, in: Ethnic and Racial Studies 22, 892–902.

Hambauer, Verena; Mays, Anja (2018): Wer wählt die AfD? – Ein Vergleich zwischen Sozialstruktur, politischen Einstellungen und Einstellungen zu Flüchtlingen zwischen AfD-WählerInnen und WählerInnen anderer Parteien, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP) 12/1 (Special Issue: Migration und Integration als politische

Herausforderung – Vergleichende Analysen zu politisch-kulturellen Voraussetzungen der Migrationspolitik und Reaktionen), 133–154.

Heilbronn, Christian; Rabinovici, Doron; Sznajder, Natan (2019): Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte, Berlin: Suhrkamp (2. Aufl.).

Heitmeyer, Wilhelm (2002): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge I, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 15–34.

Heitmeyer, Wilhelm (2010): Deutsche Zustände. Folge 10, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Helbling, Marc (2012): Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes, London: Routledge.

Hidalgo, Oliver; Pickel, Gert (Hg.) (2019): Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften, Wiesbaden: Springer.

Hjerm, Mikael (2007): Do Numbers Really Count? Group Threat Theory Revisited, in: Journal of Ethnic and Migration Studies 33/8, 1253–1275.

Horton, Donald; Wohl, Richard (1956): Mass Communication and Para-social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance, in: Psychiatry 19, 215–229.

Huntington, Samuel (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Wien: Europa Verlag.

Hunsberger, Bruce; Jackson, Lynne (2005): Religion, meaning, and prejudice, in: Journal of Social Issues 61, 807–826.

Hutnik, Nimmi (1985): Aspects of Identity in a multi-ethnic society, in: Neo Community 12/2, 298–309.

Inglehart, Robert; Welzel, Christian (2005): Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence, Cambridge: University Press.

- Jenkins, Richard (2004): *Social Identity*, Oxon: Routledge (3. Aufl.).
- Jonas, Klaus; Stroebe, Wolfgang; Hewstone, Miles (2014): *Sozialpsychologie*, Wiesbaden: Springer (6. Aufl.).
- Judis, John B. (2016): *The Populist Explosion. How the Great Recession Transformed American and European Politics*, New York: Columbia Global Records.
- Juergensmeyer, Mark (2004): *Terror im Namen Gottes: ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg: Herder.
- Keupp, Heiner (2008): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg, Rowohlt (4. Aufl.).
- Koopmans, Ruud (2017): *Assimilation oder Multikulturalismus? Bedingungen gelungener Integration*, Münster: Lit Verlag.
- Koopmans, Ruud (2020): *Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt*, München: Beck.
- Küpper, Beate; Zick, Andreas (2010): *Religion and Prejudice in Europe. New empirical findings*, London: Alliance Publishing Trust.
- Liedhegener, Antonius (2016): *Religiöse Identitäten als Problem wechselseitiger Identifizierungen und Kategorisierungen. Aktuelle theoretische Konzepte und Fragen ihrer Operationalisierung in der empirischen Religionsforschung*, in: Werkner, Ines-Jacqueline; Hidalgo, Oliver (Hg.): *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, Wiesbaden: Springer, 65–82.
- Liedhegener, Antonius (2019): *Keine Integration ohne Religion. Soziale Integration im Lichte der Flüchtlingskrise der Jahre 2015/2016 in Deutschland*, in: Hidalgo, Oliver; Pickel, Gert (Hg.): *Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden: Springer, 69–99.
- Liedhegener, Antonius; Pickel, Gert; Odermatt, Anastas; Yendell, Alexander; Jaeckel, Yvonne (2019): *Wie Religion »uns« trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019*, Luzern/Leipzig, DOI 10.36730/rtv.2019.

Lilla, Mark (2018): Der Glanz der Vergangenheit. Über den Geist der Reaktion, Zürich: NZZ, Libro.

Lipset, Seymour M. (1981): Political Man: The Sozial Bases of Politics, Baltimore: Johns Hopkins.

Lipstadt, Deborah (2019): Der neue Antisemitismus, Berlin: Berlin Verlag.

Mackie, Diane; Smith, Eliot (2002): Prejudice in intergroup emotions, New York: Psychology Press.

Marin, Bernd (2000): Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder, Frankfurt/Main: Campus.

Meer, Nasar; Modood, Tariq (2009): Refutations of racism in the »Muslim question«, in: Patterns of Prejudice 43/3–4, 335–354.

Meyer, Thomas (2002): Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Milgram, Stanley (2009) [1975]: Obedience to Authority, New York: Harper & Row.

Mudde, Cas; Kaltwasser, Christobal Rovira (2017): Populism. A Very Short Introduction, Oxford: University Press.

Müller, Bernadette (2011): Empirische Identitätsforschung. Personale, soziale und kulturelle Dimensionen der Selbstverortung, Wiesbaden: Springer.

Müller, Jan Werner (2017): Was ist Populismus? Ein Essay, Frankfurt/Main: Suhrkamp (5. Aufl.).

Müller, Jan-Werner (2019): »Das wahre Volk«. Gegen alle Anderen. Rechtspopulismus als Identitätspolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 69/9-11, 18–24.

Nussbaum, Martha (2014): Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt: WBG.

Öztürk, Cemal; Pickel, Gert (2019): Islamophobic Right-Wing Populism? Empirical Insights about Citizens' Susceptibility to Islamophobia and Its Impact on Right-Wing Populists' Electoral Success: Eastern Europe in a Comparative Perspective, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 12/1, 39–62.

Pettigrew, Thomas F. (1998): Intergroup Contact Theory, in: *Annual Review of Psychology* 49, 65–85.

Pickel, Gert (2013): *Religionsmonitor 2013. Religiosity in international Comparison*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Pickel, Gert (2015): Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource, in: Bedford-Strohm, Heinrich; Jung, Volker (Hg.): *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Pickel, Gert (2018): Religion als Ressource für Rechtspopulismus? Zwischen Wahlverwandtschaften und Fremdzuschreibungen, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2 (2), 277–312.

Pickel, Gert (2019): *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Vielfalt auf die Demokratie auswirkt*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Pickel, Gert; Celik, Kazim; Schuler, Julia; Decker, Oliver (2020): Bedrohungsempfinden als Quelle gruppenbezogener Vorurteile durch Religionen in einer heterogenen Stadtgesellschaft. Analysen des Berlinmonitors, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4 (1), 7–43.

Pickel, Gert; Liedhegener, Antonius; Jaeckel, Yvonne; Odermatt, Anastas; Yendell, Alexander (2020): Religiöse Identitäten und Vorurteile in Deutschland und der Schweiz – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4 (1), 149–196.

Pickel, Gert; Öztürk, Cemal (2018): Islamophobia Without Muslims? The ›Contact Hypothesis‹ as an Explanation for Anti-Muslim Attitudes – Eastern European Societies in a Comparative Perspective, in: *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 12(2), 162–191.

Pickel, Gert; Pickel, Susanne (2018): Migration als Gefahr für die politische Kultur? Kollektive Identitäten und Religionszugehörigkeit als Herausforderung demokratischer Gemeinschaften, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP) 12/1 (Special Issue: Migration und Integration als politische Herausforderung – Vergleichende Analysen zu politisch-kulturellen Voraussetzungen der Migrationspolitik und Reaktionen), 297–320.

Pickel, Gert; Pickel, Susanne (2019): Der Flüchtling als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?, in: Hidalgo, Oliver; Pickel, Gert (Hg.): Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften, Wiesbaden: Springer, 279–324.

Pickel, Gert; Reimer-Gordinskaya, Katrin; Decker, Oliver (Hg.) (2019): Berlin-Monitor 2019. Vernetzte Solidarität – Fragmentierte Demokratie, Berlin: zu Klampen.

Pickel, Gert; Yendell, Alexander (2016): Islam als Bedrohung? Beschreibung und Erklärung von Einstellungen zum Islam im Ländervergleich, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 10/3–4, 273–309.

Pickel, Gert; Yendell, Alexander (2018): Religion als konfliktärer Faktor in Zusammenhang mit Rechtsextremismus, Muslimfeindschaft und AfD-Wahl, in: Decker, Oliver; Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen: Psychosozial, 217–243.

Pickel, Gert; Yendell, Alexander; Jaeckel, Yvonne (2016): Religiöse Pluralität als Bedrohung oder kulturelle Bereicherung? Die Wahrnehmung von Bedrohung durch Religion im Ländervergleich, in: Werkner, Ines-Jacqueline; Hidalgo, Oliver (Hg.): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten, Wiesbaden: Springer, 83–123.

Pickel, Susanne (2019): Die Wahl der AfD. Frustration, Deprivation, Angst oder Wertekonflikt?, in: Korte, Karl-Rudolf (Hg.): Die Bundestagswahlen 2017, Wiesbaden: Springer.

Pickel, Susanne; Pickel, Gert (2006): Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung, Wiesbaden: Springer.

Pickel, Susanne; Pickel, Gert (2020): Politische Kulturforschung. Eine Einführung, Wiesbaden: Springer (i.E.).

Pollack, Detlef; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Friedrichs, Nils; Yendell, Alexander (2014): Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden: Springer.

Quillian, Lincoln (1995): Prejudice as a Response to Perceived Group Threat. Population Composition and Anti-Immigrant and Racial Prejudice in Europe, in: American Sociological Review 60, 586–611.

Ranan, David (2018): Muslimischer Antisemitismus. Eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden in Deutschland?, Bonn: Dietz.

Rapp, Carolin (2014): Toleranz gegenüber Immigranten in der Schweiz und in Europa. Empirische Analysen zum Bestand und den Entstehungsbedingungen im Vergleich, Wiesbaden: Springer.

Rebenstorf, Hilke (2018): »Rechte« Christen? – Empirische Analysen zur Affinität christlich-religiöser und rechtspopulistischer Positionen, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2/2, 313–335.

RIAS, Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (2019): Antisemitische Vorfälle 2018. Bericht der Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin (RIAS), Berlin: Verein für Demokratische Kultur in Berlin.

Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München: Beck.

Rippl, Susanne; Baier, Dirk (2005): Das Deprivationskonzept in der Rechtsextremismusforschung. Eine Vergleichende Analyse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 57/6, 644–666.

Rippl, Susanne; Seipel, Christian (2018): Modernisierungsverlierer, Cultural Backlash, Postdemokratie. Was erklärt rechtspopulistische Orientierungen?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 70/1, 237–254.

Runnymede Trust (1997): Islamophobia: A Challenge for us all. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, London: Runnymede Trust.

Salzborn, Samuel (2014): Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie, Baden-Baden: Nomos.

Schönfeld, Anne (2018): Forschungszugänge zum Themenfeld: Islam-/Muslimfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus. Eine Bestandsaufnahme, Essen: MUTIK.

Schwartz, Seth J. (Hg.) (2011): Handbook of Identity Theory and Research. 2 Bde., New York: University Press.

Sherif, Muzafer; Harvey, Otis; White, Jack; Hood, William; Sherif, Carolyn (1961): The Robbers Cave Experiment. Intergroup Conflict and Cooperation, Norman: University of Oklahoma Books.

Shooman, Yasemin (2014): »...weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: Transcript.

Simon, Bernd (2004): Identity in Modern Society. A Social Psychological Perspective, Malden: Blackwell Publishers.

Spielhaus, Riem (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg: Ergon.

Stephan, Walter G.; Diaz-Loving, Rolando; Duran, Anne (2000): Integrated threat theory and intercultural attitudes – Mexico and the United States, in: Journal of Cross-Cultural Psychology 31/2, 240–249.

Stephan, Walter G.; Renfro, Lausanne C. (2002): The Role of Threat in Intergroup Relations, in: Mackie, Diane; Smith, Eliot R. (Hg.): Prejudice in Intergroup Emotions, New York: Psychology Press, 191–208.

Strabac, Zan; Listhaug, Ola (2007): Anti-Muslim prejudice in Europe: A multilevel analysis of survey data from 30 countries, in: Social Science Research 37, 268–286.

Straub, Jürgen (2019): Die Macht negativer Affekte. Identität, kulturelle Unterschiede, interkulturelle Kompetenz, Gießen: Psychosozial Verlag.

Stouffer, Samuel A.; Lumsdaine, Arthur; Lumsdaine, Marion H.; Williams, Robin, Jr.; Brewster Smith, Mahlon; Janis, Irving; Starr, Shirley; Cottrel, Leonard S. Jr. (1949): The American Soldier: Combat and its Aftermath. Vol. II, Princeton: Princeton University Press.

Stouffer, Samuel A.; Suchman, Edward A.; DeVinney, Leland C.; Starr, Shirley A.; Williams, Robin M. (1949): The American Soldier: Adjustment to Army Life. Vol. I, Princeton: Princeton University Press.
Tajfel, Henri (1982): Social Identity and Intergroup Relations, Cambridge: University Press.

Tajfel, Henri; Turner, John C. (1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behavior, in: Worchel, Stephan; Austin, William (Hg.): The Social Psychology of Intergroup Relations, Chicago: Nelson-Hall, 7–24.

Velasco Gonzalez, Karina; Verkuyten, Maykel; Weesie, Jeroen; Poppe, Edwin (2008): Prejudice towards Muslims in The Netherlands: Testing integrated threat theory, in: British Journal of Social Psychology 47, 667–685.

Yendell, Alexander (2013): Muslime unerwünscht? Zur Akzeptanz des Islam und dessen Angehörigen. Ein Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland, in: Pickel, Gert; Hidalgo, Oliver (Hg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden: Springer, 221–248.

Yendell, Alexander (2014): Warum die Bevölkerung Ostdeutschlands gegenüber Muslimen ablehnender eingestellt ist als die Bevölkerung Westdeutschlands, in: Pollack Detlef; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Friedrichs, Nils; Yendell, Alexander (Hg.): Grenzen der Toleranz, Wiesbaden: Springer, 59–78.

Ysseldyk, Renate; Kimberly, Matheson; Anisman, Hymie (2010): Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion from an Social Identity Perspective, in: Personality and Social Psychology 14, 60–71.

Uenal, Fatith (2016): Disentangling Islamophobia: The Differential Effects of Symbolic, Realistic, and Terroristic Threat Perceptions as Mediators Between Social Dominance Orientation and Islamophobia, in: *Journal of Social and Political Psychology* 4/1, 66–90.

Werkner, Ines-Jacqueline; Hidalgo, Oliver (2016): *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, Wiesbaden: Springer.

Westle, Bettina (1999): *Kollektive Identität im vereinigten Deutschland. Nation und Demokratie in der Wahrnehmung der Deutschen*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Wetherell, Margaret; Mohanty, Chandra T. (Hg.) (2010): *The SAGE Handbook of Identities*, Los Angeles: Sage Publications.

Zick, Andreas; Küpper, Beate; Krause, Daniel (2016): *Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*, Bonn: Dietz.

Zick, Andreas; Küpper, Beate; Berghan, Wilhelm (2019): *Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19*, Bonn: Dietz.

Zitationsvorschlag:

Pickel, Gert (2020): Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik? (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialetik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialetik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialetik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialetik