

nap

Jahrbuch für Islamophobieforschung 2012

E-Book

Farid Hafez Hrsg.

Moshe Zuckermann: *Judensolidarität und Islamophobie* · John Bunzl: *Islamophober Populismus und Israel* · Jana Kübel: *Neue alte Feinde* · Peter Stöger: *Die Folie »Heimat«* · Uwe Gerrens: *Eugenik und Islamfeindschaft* · Margit Reiter: *Dämonisierung und negative Faszination* · Sakine Subasi-Piltz: *Der Orientale im Orientalismuskurs* · Evamaria Herzog: *Selbst- und Fremdbild von MuslimInnen* · Ingrid Thurner: *Diskursstrategien bei Postings* · Erich Kolig: *Is Multiculturalism working?* · Medina Velic: *Islamophobie als Ideologie?* · Kevser Muratovic: *Orient- und Araberbilder* · Farid Hafez: *Antisemitismus und Islamophobie*
new academic press

**Jahrbuch für
Islamophobieforschung
2012**

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

Printed in Austria

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

© 2012 by new academic press og
A-1160 Wien
<http://www.newacademicpress.at>

ISBN 978-3-99036-001-9 – E-Book © 2017 ISBN 978-3-7003-2022-7

Cover: Max Bartholl
Satz: Peter Sachartschenko
Druck: Druckerei Berger & Söhne, Horn

**Jahrbuch für
Islamophobieforschung**

2012

Farid Hafez (Hg.)

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Wolfgang Benz
Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin

Prof. John Bunzl
Österreichisches Institut für Internationale Politik, Wien

Prof. Reinhold Gärtner
Institut für Politikwissenschaft, Universität Innsbruck

Prof. Hans-Georg Betz
York University, Toronto

Prof. Fritz Hausjell
Institut für Publizistik und Kommunikationswissenschaft, Universität
Wien

Prof. Heinrich Neisser
Institut für Politikwissenschaft, Universität Innsbruck

Prof. Anton Pelinka
Institut für Politikwissenschaft und Nationalismusstudien, Central
European University Budapest

Prof. Damir Skenderovic
Departement für Historische Wissenschaften – Zeitgeschichte, Universität
Fribourg

Inhalt

Farid Hafez (Hg.)	
Wissenschaftlicher Beirat	4
Vorwort	7
Moshe Zuckermann	
Judensolidarität und Islamophobie in Deutschland. Anmerkungen zu einer ideologischen Verschwisterung.	
Ein Essay	11
John Bunzl	
Der Feind meines Feindes ist mein Freund? Islamophober Populismus und Israel	17
Jana Kübel	
Neue alte Feinde „Manchmal fühle ich mich wie ein Jude!“	34
Peter Stöger	
Überlegungen zur Islamophobie – Der Sprachgebrauch und die Folie „Heimat“. Ein Essay	57
Uwe Gerrens	
Eugenik und Islamfeindschaft. Ein Versuch, Thilo Sarrazin zu deuten.	77
Margit Reiter	
Zwischen Dämonisierung und negativer Faszination. Wahrnehmungen von Osama bin Laden im deutschsprachigen Raum 2001–2011.	98
Sakine Subaşı-Piltz	
Muslimischer Rassismus gegenüber Muslimen – Oder was macht eigentlich der Orientale im	

Orientalismuskursus?119
Eva-Maria Herzog	
„Bilder in unseren Köpfen“. Eine soziologische Studie zum Selbst- und Fremdbild von MuslimInnen	142
Ingrid Thurner	
Die dunkle Seite des Postens. Diskursmuster und Diskursstrategien bei Islamthemen	154
Erich Kolig	
Is Multiculturalism working in New Zealand? On the absence of virulent Islamophobia	177
Medina Velic	
Islamophobie als Ideologie?	197
Kevser Muratovic	
Orient- und Araberbilder in der Antike und im Mittelalter	203
Farid Hafez	
Patrick Bahners „Die Panikmacher“.	212
Farid Hafez	
Antisemitismus und Islamophobie. Ein Nachwort mit Anmerkungen..	215
AutorInnen in diesem Buch	223

Vorwort

Das Jahr 2011 hat neue und bis dahin noch nie vorhandene Auswüchse islamophober Haltungen mit sich gebracht. Mit dem Massaker des Anders Behring Breivik an hunderten von Jugendlichen wurde zwar nicht die erste Gewalttat mit Todesfolge aus islamophoben Motiven vollzogen. Durch die mediale Berichterstattung, die dem Ausmaß des Massakers zu verschulden war, wurde dieser Massenmord aber zum ersten gewalttätigen Vorfall, welcher eine breite Öffentlichkeit quer über verschiedene Landesgrenzen hinweg beschäftigte. Gebetsmühlenartig wurden in manchen Medien, wie etwa in der Tageszeitung *Österreich*, erste Meldungen gebracht, die den Terrorakt der Al-Kaida zuschrieben. Und die entsprechenden Islamexperten meldeten sich bereits zu Wort, um es dem terroristischen „Islamismus“ zuzuschreiben. Die ersten Stunden nach dem Terror in Oslo und Utøya veranschaulichten in diesem Sinne, wie tief die Vorurteile in „unseren“ Denkstrukturen verankert sind und mit welcher Selbstverständlichkeit das Feindbild Islam zur Welterklärung herangezogen wird. Ganz richtig weiß die Chefredakteurin der *taz* in diesem Zusammenhang von einer fast selbstverständlichen Islamophobie, die zu den besten Sendezeiten verbreitet wird, zu sprechen.¹ Breivik war für manche ein Warnsignal. Jene aber, die die Existenz von Islamophobie bestreiten und gleichzeitig WortführerInnen islamophober Positionen sind, waren die ersten, die sich von ihrer Mitschuld freigesprochen haben, um im nächsten Moment etwa einen Osama bin Laden zu Breiviks Idolen zu küren (so etwa Henryk Broder und andere, die ihn darin nachgeahmt haben). Das 1500-seitige Manifest des Breivik mit seiner Bezugnahme auf maßgebliche islamophobe WortführerInnen – von Henryk Broder über die Netzwerkerin Elisabeth Sabbaditsch-Wolff bis hin zum Rechtspopulisten Geert Wilders und dem amerikanischen David Spencer – zeigte durch seine (gedanklichen) Verstrickungen gerade dieses Ideen-Netzwerk von AkteurInnen auf, die trotz so mancher Unterschiede in den letzten Jahren zu einer Verbreitung islamophober Stereotype in unterschiedlichen Öffentlichkeiten beigetragen haben. Das Manifest zur Verteidigung Europas wurde damit zum Symbol der Ansammlung dieser Verstrickungen im Internet. In diesem

1 Pohl, Ines: Norwegen darf jetzt nicht die Schotten dicht machen. Offene Gesellschaft herausgefordert. 24.07.2011. <http://www.taz.de/Kommentar-zu-Norwegen/!75052/>

Sinne schrieb die Leiterin des Meinungsressorts der *taz*: „Breivik's giftige Botschaft ist in der Welt: Der Muslim ist schuld!“².

Gleichzeitig erleben wir im Jahr 2011 ein Verbot der Gesichtsverschleierung in Frankreich sowie in Belgien. So gab es zwar Kritik an diesem Verbot, wie etwa vom Menschenrechtskommissar des Europarats, Thomas Hammarberg.³ Das Verbot zeigt aber nicht zuletzt, wie breite Teile der politischen Eliten sich islamophober Agitation bedienen, um ihre politischen Ziele zu erreichen. Islamophobie ist kein Unterschichtenphänomen, nicht alleine für „die da unten“, die gegen „die da oben“ revoltieren wollen, sondern auch von „denen da oben“, die „die da unten“ ablenken wollen. Ablenken etwa, wenn ein Sarkozy ein Burqa-Verbot kurz vor der Wahl debattiert, um sich der Debatte über zentrale wirtschaftliche und politische Fragen zu entziehen. Fragen, die die gesamte Gesellschaft betreffen und nicht auf eine winzige Minderheit abzielen.

Auch in diesem Jahrbuch versammeln sich unterschiedliche Essays, Artikel und Rezensionen, die sich mit aktuellen Debatten und Geschehnissen auseinandersetzen. Das Jahrbuch wird mit einem Essay von Moshe Zuckermann eröffnet, der sich mit dem Verhältnis von Antisemitismus und Islamophobie in Deutschland auseinandersetzt. John Bunzl reflektiert über das Verhältnis von Islamophobie und Israel vor dem Hintergrund aktueller Verbindungen zwischen rechten Kräften in Europa und Israel. Jana Kübel setzt sich konzeptionell mit dem Vergleich von Antisemitismus und Islamophobie am Beispiel einer Fallstudie über Moscheedebatten in Deutschland und Österreich auseinander. Peter Stöger analysiert die Rolle des Sprachgebrauchs in islamophoben Diskursen. Thilo Sarrazins „Deutschland schafft sich ab“ wird von Uwe Gerrens auf seine Dimensionen der Eugenik hin erforscht, um anschließend das Konzept der Islamophobie konzeptionell zu diskutieren. Margit Reiter beschäftigt sich mit den widersprüchlichen Wahrnehmungen von Osama bin Laden in deutschsprachigen Medien. Sakine Subaşı-Piltz geht in ihrem Artikel mithilfe der Theorie des Orientalismus der Rolle des „Orientalen“ nach. Eva-Maria Herzog untersucht die Selbst- und Fremdwahrnehmung von MuslimInnen im Zuge islamophober Diskurse. Ingrid Thurner widmet sich einem in den letzten Jahren immer wichtigeren Raum der Öffentlichkeit – dem Posten im Internet. Nach den Rezensionen von Medina

2 Kappert, Ines: leitet das Meinungsressort der *taz*. Wir müssen uns von der mittig gewordenen Islamophobie distanzieren. Die These vom einsamen Spinner. 25.07.2011. <http://www.taz.de/Kommentar-Norwegen/!75118/>

3 Europarat besorgt über Islamophobie in Europa. 20 Juli 2011. <http://www.euractiv.de/soziales-europa/artikel/europarat-besorgt-ber-islamophobie-in-europa-005118>

Velic und Kevser Muratovic widme ich mich in einem Nachwort replizierend auf die in diesem Band erschienenen Artikel vor allem dem Verhältnis von Antisemitismus und Islamophobie, welches von auffallend vielen AutorInnen in diesem Band angesprochen wird.

Das Jahrbuch erscheint nun nicht mehr im österreichischen Studienverlag, sondern im Verlag *new academic press* Wien, dem an dieser Stelle für seine offene Kooperation gedankt sei.

Moshe Zuckermann

**Judensolidarität und Islamophobie in
Deutschland. Anmerkungen zu einer
ideologischen Verschwisterung.
Ein Essay**

Bekannt ist Georg Simmels Erörterung der Phänomenologie des Fremden, die sich darin auszeichnet, dass sie sich eine für die Moderne charakteristische Form dieser Erscheinung zum Gegenstand der Reflexion erkoren hat. Gemeint ist nämlich nicht der Fremde „in dem bisher vielfach berührten Sinn“ als „der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat. Er ist innerhalb eines bestimmten räumlichen Umkreises – oder eines, dessen Grenzbestimmtheit der räumlichen analog ist – fixiert, aber seine Position in diesem ist dadurch wesentlich bestimmt, dass er nicht von vornherein in ihn gehört, dass er Qualitäten, die aus ihm nicht stammen und stammen können, in ihn hineinträgt. Die Einheit von Nähe und Entfernung, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, dass der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, dass der Ferne nah ist“.

Nicht von ungefähr führte Simmel dabei den Juden als paradigmatische Verkörperung dieses Phänomens an. Denn bei allem Anspruch auf Assimilation und Integration der Juden im Deutschland des späten 19. Jahrhunderts musste Simmel zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Zeilen (1910), nicht zuletzt lebensgeschichtlich, erkennen, dass sich für die Verwirklichung dieses emanzipativ gemeinten Anspruchs angesichts des grassierenden deutschen Antisemitismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts keine allzu vielversprechende Perspektive öffnete. Zwar war seine Einsicht noch nicht von der Apodiktik der späteren Feststellung Geschom Sholems durchdrungen, eine deutsch-jüdische Symbiose habe es niemals gegeben, aber eine deutliche Ambivalenz ist auch schon bei Simmel unüberhörbar. Zwar enthält er sich im Geiste der von ihm als solche apostrophierten formalen Soziologie der empathisch-normativen Wertung des Fremdseins als sozialer Kategorie, gewinnt ihr mithin sogar objektive Vorzüge ab; aber der historische Kontext indiziert

auch, und sei es implizit, die unausgesprochen bleibende Erfahrung sozialen Leids.

Gleichwohl ist die Simmelsche Ambivalenz noch vollauf aus der Zeit zu begreifen, auf deren Geist der herausragende jüdische Soziologe reagierte. Sie ist eben noch nicht vom Bewusstsein der Katastrophe getragen, welche Juden gerade im Land widerfuhr, in das sie sich so sehr zu integrieren bemühten. Ein „Exkurs über den Fremden“ hätte im Deutschland der Nachkriegszeit ganz anders ausfallen müssen. Das Heute-Kommen und Morgen-Bleiben war Juden in diesem Deutschland aus nachvollziehbarem Grund alles andere als selbstverständlich; sie gerieten nachgerade zum selbstaufgelegten Verbot: Schon das Kommen wurde für prekär erachtet – den allermeisten Juden in der Welt galt es als nahezu unbegreiflich, dass jüdische Menschen deutschen Boden überhaupt noch zu betreten vermochten; und wenn schon ein Bleiben von Juden in Deutschland angesagt war, so wurde es gemeinhin für temporär, mithin transitorisch ausgegeben – man saß im proklamierten Selbstverständnis immer „auf gepackten Koffern“, mental auch noch dann, als sich lebensgeschichtlich erwies, dass man nicht weitergezogen und sehr wohl geblieben war. Das Fremdsein als nahe Ferne verdichtete sich dabei zum selbstgewählten Schutzschild. Man gehörte eben dem nicht an, was sich objektiv als neue Lebenswelt generierte, sich zugleich aber auch historisch-moralisch verbot.

Komplementär dazu – und aus nicht minder nachvollziehbarem Grund – taten sich in der Nachkriegszeit auch Deutsche insgesamt schwer mit Juden. Zwar waren sie dabei lebensweltlich wenig gefordert, denn bis zu Beginn der 1990er Jahren lebten in der alten BRD kaum je mehr als 35.000 Juden. Als Opfer einer von Deutschen verbrochenen menscheitsgeschichtlichen Monstrosität wurden „Juden“ Deutschen zur abstrakten Kategorie. Dies umso mehr, als sich das Verhältnis von Deutschen zu Juden auf die institutionalisierte Ebene des Staates projizieren ließ: Die Sühne materialisierend durfte man mit den Entschädigungszahlungen Deutschlands an Israel „wiedergutmachen“, was unverzeih- und letztlich unsühnbar bleiben musste, mithin im Umgang mit Juden der überlebenden Generation und ihrer Nachkommen zunächst nicht aufgearbeitet und schon gar nicht „bewältigt“ werden konnte. Unerörtert mag hier die geopolitische Dimension dieser Beziehung bleiben: Israel konnte das Geld aus Deutschland für den infrastrukturellen Ausbau des gerade ausgerufenen Staates dringend gebrauchen; Deutschland konnte seinerseits mit den geleisteten Zahlungen den Anspruch erheben, ein „anderes“ geworden zu sein, was im Kontext des Kalten Krieges und der Blockkonfrontation eine gewichtige Rolle spielte. Von Bedeutung im hier reflektierten Zusammenhang ist aber, dass mit der Abstraktion „der Juden“ als lebensweltlich Abwesende zugleich auch das Ressentiment ihnen gegenüber, welches im Nachkriegsdeutschland

kaum von einem Tag auf den anderen verschwunden sein konnte, generell tabuisiert wurde – von einem manifesten Antisemitismus, der sich performativ zu artikulieren trachtet, ganz zu schweigen.

Dieses Tabu sollte in den folgenden Jahrzehnten, letztlich bis zum heutigen Tag, zur Matrix der Beziehungen zwischen Deutschen und Juden, mithin zwischen Israel und Deutschland gerinnen. Die tiefere Wahrheit des vom israelischen Psychoanalytikers Zvi Rex einst (wohl halbironisch) geäußerten Diktums, die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen, liegt darin, dass der kollektive Narzissmus von Deutschen durch die Monstrosität der von Deutschen verbrochenen Geschichte für Generationen gekränkt bleiben muss. Die damit einhergehende Aggression gegenüber den Urhebern solcher Belastung, den „Juden“, muss aber zugleich auch kanalisiert werden. Man darf ja den Opfern des eigenen Tuns nicht anlasten, womit man nicht fertig wird, obgleich man ihnen vor- bzw. unbewusst grollt, dass sie weiterhin „da“ sind. Da man aber die „Lehren aus Auschwitz“ gezogen, den Antisemitismus mithin in die Sphäre des moralisch Verworfenen verwiesen hat, bedarf es des sublimierten Umgangs mit dem in der Latenz verharrenden Unbehagen an den „Juden“. Mehrere Strategien sind dabei im Laufe der Jahre verwendet worden: Neonazis ergingen sich bereits in den 1960er Jahren in unverhohlenem Antisemitismus, der sich vor allem am Staate Israel bzw. an der zionistischen Bewegung austobte. Diese Randerscheinungen der politischen Kultur Nachkriegsdeutschlands wurden aber früh schon nicht nur durch linke Kritik und performative Bekämpfung, sondern auch durch eine organisierte Sühneaktivität konterkariert, welche zumeist an und nach Israel gerichtet wurde. Aus diesen ursprünglich ganz und gar aus genuinem Entsetzen und ehrlich empfundener Reue hervorgegangenen Praktiken erwuchs indes nach und nach ein Komplementäres zum antijüdischen Ressentiment, namentlich eine Überidentifizierung mit „Juden“, eine davon abgeleitete unverbrüchliche Solidarität mit „Israel“ und eine politisch sich umsetzende Positionierung gegen alles, was auch nur im Ansatz als gegen die Objekte eigener projektiver Identifizierungsbedürfnisse und Solidaritätsfetschismen gerichtet gedeutet werden kann. Zum „Antisemiten“ kann dabei schon der werden, der sich nicht der vorgegebenen Obödienzordnung des Solidaritätsritus mit „Juden“, „Israel“ und „Zionismus“ unterordnet. Da man ja selbst gerne mal Opfer wäre, identifiziert man sich mit dem Juden als Opfer; da man aber auch gerne mal das ausleben würde, was sich durch das Andenken an Deutschlands verbrecherischer Geschichte verbietet, solidarisiert man sich mit dem Israeli als Besatzungssoldat.

Das Prekäre daran ist, dass es Deutschen kaum je möglich wird, objektiv zu bleiben. Genuine Kritik an Israels Politik muss in Kauf nehmen, als antisemitisch apostrophiert zu werden. Desgleichen die schlichte Anerkennung der

historischen wie aktuellen Leiderfahrung der Palästinenser, geschweige denn die Solidarität mit ihnen. Aber auch schon die schiere Unterstützung von Friedensbestrebungen im Nahostkonflikt mag zur politischen Bedrohlichkeit geraten, wenn sie nicht mit dem korrespondiert, was in Jerusalem für „israelische Interessen“ ausgegeben wird bzw. nicht das Placet der israelischen Botschaft in Deutschland oder gar das des Zentralrats der Juden zu erlangen vermag. Von Bedeutung ist dabei, dass sich die Matrix solch ideologischer Ausrichtung nicht nur in der Agitation gewisser außerparlamentarischer Gruppen manifestiert, sondern die Koordinaten der hohen Politik Deutschlands sowie die des politischen Diskurses eines Großteils der etablierten Medien bestimmt. Es ist schon bemerkenswert, wie sehr sich jene, die einst als außerparlamentarische Opposition die staatsoffizielle Innen- wie Außenpolitik Deutschlands anzufechten und zu bekämpfen trachteten, heute im nationalen Konsens und dem augenzwinkernden Wohlwollen des politischen Establishments wiegen dürfen.

Es ist nun dieser Kontext, in dem man die in Deutschland grassierende Islamophobie anvisieren muss – nicht *nur* in diesem Kontext, aber eben auch in ihm. Unerörtert bleibe auch in diesem Zusammenhang der strukturelle historische Vorlauf, der den „Islam“ bzw. „Moslems“ überhaupt zum Thema in Deutschland hat heranwachsen lassen. Als man in den 1960er Jahren wirtschaftswunderlich der Gastarbeiter bedurfte, zögerte man nicht, sie ins Land zu holen. Dass man sie dabei als Gäste attribuierte, gab sich zwar politisch korrekt höflich, meinte aber auch das, was mit dem Begriff des Gastes gemeinhin einhergeht: dass er kommt, um wieder zu gehen. Aber viele aus den großen Schüben der italienischen, spanischen, jugoslawischen, griechischen und zuletzt auch türkischen Gastarbeiter, die in die alte Bundesrepublik einwanderten, erwiesen sich eben als die Art von Fremden, die Simmel zum Topos gemacht hatte: als Wandernde, die heute kommen und morgen bleiben. Das hatte eine Menge mit ökonomischen Interessen deutscher Arbeitgeber und dem rigiden Existenzkampf ausländischer Arbeitnehmer zu tun (wie es denn heute mit Migrationsbewegungen aus einer hungernden dritten bzw. infrastrukturell schwachen zweiten in eine satte erste Welt zu tun hat). Nicht in Kauf genommen wurde zunächst, dass die, die man ins Land holte, sich lebensweltlich würden einrichten müssen, wenn sie einmal beschlossen, zu bleiben. Und als sie begannen, sich einzuleben, gar zu integrieren, war die Welt noch heil, solange man (gerüstet mit fröhlicher Multikulti-Gesinnung) das Fremde an den gebliebenen Gästen noch in der Form des Gangs „zum Italiener“ oder „zum Griechen“ als kulinarische Alltagsexotik (abendländischer Couleur) genießen durfte. Zum Problem wuchs dies Fremde erst dann heran, als die Lebenswelten der Immigranten ein Sichtbarkeitsgrad erreichten, das mit dem herkömm-

lichen („normalen“) deutschen Stadtbild und Öffentlichkeitsgewohnheiten kollidierte. Es ist davon auszugehen, dass man sich auch damit wohl hätte abfinden mögen, wenn diese Intrusion nicht mit einer anderen „Bedrohlichkeit“ verbunden gewesen wäre: der fremden Religion.

Über Religion soll hier gleichwohl nicht geredet werden, jedenfalls nicht im Sinne einer emanzipativen Religionskritik. Denn wäre dies der Ausgangspunkt, hätte man sich mit der christlichen und jüdischen Religion nicht minder zu befassen als mit dem Islam. Dass man aber die jüdisch-christliche Tradition plötzlich meint, im Rahmen der deutschen Islam-Debatte hervorheben und preisen zu sollen, ist nicht nur das Mittel einer perfiden Islam-Polemik, wie man sie sich dem Christentum und dem Judentum gegenüber nie erlauben würde, sondern auch eine nicht hinnehmbare Verzeihung der gesamten Geschichte des Abendlandes, mithin der jahrhundertealten jüdischen Leiderfahrung in ihr. Man vergesse nie, dass Juden im und unter dem Islam nie auch nur annähernd das zu erleiden hatten, was ihnen im christlichen Abendland widerfuhr. Wenn es eine jüdisch-christliche Tradition gab, dann die der christlichen Verfolgung der „Gottesmörder“, die ein wesentliches Merkmal der gemeinsamen Geschichte darstellt, als was der heutige jüdisch-christliche „Dialog“ glauben machen möchte. Im Munde von manipulativen Politikern und polemisierenden Intellektuellen gerät diese „Tradition“ zur Verhöhnung von Millionen Opfern dieser Tradition.

Auch dass man heute „die Moslems“ als Feinde „der Juden“ herausstellen darf, ist insofern eine Verballhornung dessen, worum es in dieser Feindschaft geht, als man sich für den determinierenden Faktor ihres historischen Zustandekommens bewusst (oder vorbewusst) blind macht: den Nahostkonflikt. Wenn man nicht begreift, dass der in die arabische Region des Nahen Ostens eingedrungene Zionismus, mithin also eine politische und keine genuin religiöse Dimension, der auslösende Faktor für den das gesamte 20. Jahrhundert durchziehenden Konflikt zwischen Juden und Arabern war, dann begibt man sich auf ein geschichtliches Glatteis, auf dem man allzu leicht (und verblendet) in eine interreligiöse Polemik hineinrutscht. Wenn man aber in eine solche Polemik hineingeraten möchte, dann besinne man sich tunlichst auch auf den jüdisch-religiösen Fundamentalismus, der seit guten vierzig Jahren zum gravierenden Träger der israelischen Okkupation palästinensischer Territorien und somit zu einem der schwerwiegendsten Faktoren der Verhinderung eines israelisch-palästinensischen Friedens herangewachsen ist. Genau das möchten aber jüdische Intellektuelle in Deutschland – israelsolidarisch ihres Zeichens – ausgeblendet wissen. Dass gerade sie sich als Wortführer des islamophoben Diskurs Deutschlands hervortun und Gehör finden, indiziert die ideologische Verschwisterung von vorgeblicher Juden-Solidarität und Islamopho-

bie, die sich im letzten Jahrzehnt, gespeist von der alten Neuralgie der deutsch-jüdischen Beziehungen, in Deutschland merklich verfestigt hat. Von selbst versteht sich dabei, dass der nach dem Terroranschlag des 11.9.2001 sich im Westen verbreitende Islam-Horror der Ideologie der deutschen Islamophobie eine gleichsam legitimierte Einbettung im Globalen zu bieten hatte (und noch immer bietet).

Was aber die Wirkmächtigkeit der Islamophobie in Deutschland ausmacht, ist etwas Anderes, nur zaghaft Ausgesprochenes. Als der deutsche Antisemitismusforscher Wolfgang Benz sich im Jahre 2010 einen Vergleich zwischen Antisemitismus und Islamophobie zu ziehen wagte, sah er sich sogleich heftigster Kritik vonseiten des Feuilletons ausgesetzt. Dass er den Vergleich in strukturell-phänomenologischer Absicht gezogen hatte, ohne den Vergleich der realen geschichtlichen Auswirkungen von Antisemitismus und Islamophobie auch nur anzudeuten, half ihm nichts. Er hatte ein Tabu angerührt, dessen Anrührung, gar Durchbrechung im heutigen Deutschland nicht ungeahndet bleiben darf. Zu fragen bleibt gleichwohl, ob sich hinter der Empörung, die Benz' Vergleich auslöste, nicht noch etwas Schwerwiegenderes verbirgt: eine unaufgearbeitete Dimension des deutschen Antisemitismus, der als perennierendes Ressentiment, in die Schranken des Tabus verwiesen, sich nunmehr einer neuen Projektionsfläche bedienen darf, um sich legitimerweise zu manifestieren. Er darf sich sogar seiner Legitimität vergewissern, indem er „die Juden“, mit denen sich der Träger des Ressentiments „identifiziert“, mutatis mutandis somit sich selbst, vor dem „Islam“ in Schutz nimmt. Zu fragen wäre entsprechend, ob nicht gerade in der Islamophobie sozialpsychologisch hervorsticht, was – tabuisiert – unaufgearbeitete Residuen des antisemitischen Ressentiments zum Inhalt hat. Sollte Zvi Rex mit seiner Behauptung, dass die Deutschen den Juden Auschwitz nie verzeihen werden, recht haben, dürfte dies latente antisemitische Ressentiment in der deutschen Islamophobie ihr Eldorado gefunden haben.

John Bunzl

Der Feind meines Feindes ist mein Freund? Islamophober Populismus und Israel

Vorwort

Islamophobie ist traditionell kein Bestandteil rechtsradikaler Ideologie. Sie ist auch in der „Mitte“ der Gesellschaft erst im letzten Jahrzehnt angekommen. Dabei ist zwischen Europa, den USA und Israel zu unterscheiden. Während sich der rechte Diskurs in Europa primär Themen wie Migration, Multikulturalität, EU, eventueller Türkei-Beitritt u.a. annimmt, überwiegen in den USA weltpolitische und christliche Anliegen. Israel ist wiederum dadurch betroffen, dass es real mit Muslimen konfrontiert ist und als Vorposten gegen den Islam(ismus) wahrgenommen wird. 9/11 war nicht der Anfang. So malte schon die iranische Revolution (1979) die Gefahr einer regionalen/globalen Bedrohung durch den „islamischen Fundamentalismus“ an die Wand. Ebenso löste das Ende des Kalten Krieges (1989/90) eine Diskussion über zukünftig zu erwartende globale Konflikte aus. Samuel Huntington gab mit seiner These vom „Clash of Civilizations“ (1993) ein Stichwort, wobei ihm der islamische Kulturkreis als erster Kandidat für seinen „Clash“ mit dem (christlichen) Westen galt. Auch der Nahostkonflikt produzierte schon vor 9/11 Feindbilder in Israel, dem islamischen Raum und weltweit. Ein „link“ entstand durch den Vorwurf, Muslime in Europa würden sich antisemitisch gegen Juden, jüdische Gemeinden und vor allem gegen Israel richten. Bald wurde Israelkritik überhaupt mit dem Antisemitismus-Vorwurf konfrontiert. Daraus entstand die Theorie eines „Neuen Antisemitismus“, der für das Thema Islamophobie und Israel eine große Rolle spielen sollte.

Der „Neue Antisemitismus“

Da das Phänomen als (fast) ausschließlich gegen Israel gerichtet verstanden wurde, lieferte es eine Deutung aller Angriffe als „antisemitisch“, ob sie nun „islamistisch“ oder anders geprägt waren. Der Vorwurf an Muslime (in Euro-

pa), sie seien für die Judenfeindlichkeit verantwortlich, vermischte sich mit einer Kritik am „gescheiterten“ Multikulturalismus. Daraus ergab sich sowohl ein scheinbar gleiches Interesse mit islamophoben Rechten als auch deren Hinwendung zu Israel, die wiederum von israelischen Nationalisten begrüßt wurde.

Ein ähnlicher Prozess vollzog sich bei amerikanischen Evangelikalen, die Israel mit biblischen Bildern verklären. Islamophobe und Israel benützen jedoch einander „nur“ als Mittel zum Zweck: die Rechten, um sich vom Antisemitismusvorwurf reinzuwaschen und einen Verbündeten für ihren anti-islamischen Kreuzzug zu finden, und Israel, um seine (meist selbstverschuldete) Isolation zu durchbrechen und Aliierte für seine anti-palästinensische Politik zu finden. Dabei wird die mehr als bedenkliche Vergangenheit und Gegenwart dieser neuen Freunde geflissentlich übersehen, ja sogar das traditionelle Antisemitismus-Verständnis aufgegeben; mit verheerenden Folgen für die Beziehungen zu jenen Kräften, die Antisemitismus ablehnen und (mit Vorbehalten) Freunde Israels sind (zum Vorhergehenden: Lerman, 2001).

Beispiele aus Europa

Geert Wilders

Als exemplarisch kann der einflussreiche niederländische Politiker Geert Wilders angesehen werden. Er hat Israel dutzende Male besucht, nennt das Land seine „Heimat“, traf „Sicherheitsexperten“ und Politiker. „Wir sehen Christen und Juden als Teil einer Kultur wenn ich hier (in Jerusalem, JB) bin, bin ich mit meinem Volk, meinem Land, meinen Werten. Ich fühle mich hier mehr zu Hause als in vielen anderen europäischen Ländern. Israel ist eine Demokratie – es repräsentiert alles, wofür wir eintreten“ (Liphshiz, HA, 01-08-11). Eine Untersuchung der Finanzierung seiner Partei der Freiheit (Dutch News, 16-06-10) ergab, dass wesentliche Quellen von islamophoben Israel-Freunden in den USA stammen, mit denen wir uns später noch befassen werden. Sogar sein Film „Fitna“ ist fast identisch mit der DVD „Obsession: Radical Islam's war against the West“, die von David Horowitz (Betreiber der Website „Jihad Watch“) in den USA massenhaft verbreitet wurde (für eine ausführliche Kritik: Jews On First, 2008). Aus Israel spendet der „Clarion Fund“/Aish Hatora, der wiederum eng mit Siedlern und extrem rechten Politikern verbunden ist.

Bemerkenswert ist, dass Wilders sich vor 2004, als er noch Mitglied der

VVD (Volkspartei für Freiheit und Demokratie) war, gegen die Trennmauer in der Westbank und die Ausbreitung der Siedlungen ausgesprochen hatte. Aber erst seine islamophoben Tiraden machten ihn berühmt und zu einer Leitfigur der (neuen) Szene. In seinen Sprüchen setzte er den Koran mit Hitlers *Mein Kampf* gleich, bezeichnete „den“ Islam als gewalttätig und faschistisch, Mohammed als einen Teufel und die „Islamisierung Europas“ als allgegenwärtiges Schreckgespenst.

Rechtspopulisten auf Pilgerreise

Ein anderes Beispiel sind rechtsradikale Pilgerreisen nach Israel. Im Dezember 2010 begab sich eine Delegation mit HC Strache, Filip De Winter (Vlaams Belang) und anderen Populisten nach Jerusalem. Sie wurden von Ariel Shomer, früherer Kabinettschef von Ezer Weizman, zu einer Sitzung in die Knesset (Parlament) begleitet. Delegierte bezeichneten etwa die Siedlungen als „notwendig“. Gershon Masika, Vorsitzender des Regionalrats (der Siedler, JB) von Samaria (Westbank), diente als Reiseführer der Delegation. Zufrieden stellte er fest: „Die Parlamentsmitglieder kämpfen alle gegen den islamischen Extremismus und die Ausbreitung von Terrororganisationen in Europa, während sie Israel explizit unterstützen. Die europäischen Staaten müssen verstehen, dass es ohne den Staat Israel niemanden gibt, der die islamische Welle davon abhalten kann, Europa zu untergraben, und ohne Judäa und Samaria (Westbank) kann Israel nicht existieren.“ Filip De Winter fügte hinzu: „Die Siedlungen sind kein vorübergehendes Phänomen, sie sind ein notwendiger Teil Israels sowohl aus geopolitischen als auch aus Sicherheitsgründen“ (HA 07-12-10). Schon Geert Wilders („der Erste der Brandstifter“) hatte wissen lassen, dass Jerusalem ohne Judäa und Samaria nicht geschützt werden könne und Jordanien bereits Palästina wäre (Primor, HA 12-12-10).

Auch andere israelische Politiker lobten die Delegation. Vizeminister Ayoob Kara plädierte für eine Zusammenarbeit von Likud und FPÖ, gegen deren Parteiprogramm er nichts einzuwenden hätte: „Israel braucht Freunde und Strache könnte der nächste Kanzler Österreichs sein.“ In Haaretz bestätigte Adar Primor ironisch: „Die Weißwaschung, die Strache hier im Land von Milch und Honig erfahren hat, könnte seinen Weg ins Bundeskanzleramt ebnen“ (12-12-10). Nissim Zeev (von der orientalischen Shass-Partei) meinte: „Am Ende des Tages ist ihre Haltung wichtig, die Tatsache, dass sie Israel wirklich lieben“ (Charles Wawley, Spiegel Online, 29-07-11; B. Schmid, 2010). Zuletzt wurde noch als Resümee der Reise eine „Jerusalem Erklärung“ verfasst (siehe Anhang).

Noch 2009 hatte Strache plakatieren lassen: „Gegen den EU-Beitritt von Türkei und Israel“. Andere rechtspopulistische Parteien hätten bei der Reise dabei sein können. Marine Le Pen erklärt zB, die FN (Front National) sei schon immer „zionistisch“ gewesen, die BNP (British National Party) rühmt sich, die einzige britische Partei gewesen zu sein, die Israels Krieg „gegen die Terroristen in Gaza“ unterstützt habe. Der italienische Ex-Faschist Franco Fini ist ein großer Bewunderer Israels u.a.m.

Bei einer weiteren Israelreise im Februar 2011 nahm ein ähnlicher Personenkreis teil; etwa der Berliner Patrik Brinkmann (damals „Pro Deutschland“) und Ken Ekeroth („Schwedendemokraten“). Brinkman, ein Mäzen von Rechtsradikalen, erklärte bei seiner Rückkehr: „Egal, ob es Vertreter des Likud waren, der Kadima Partei oder der Shass-Partei: sie hatten offene Ohren für unsere deutschen und europäischen Probleme und waren sehr dankbar für unsere Unterstützung der jüdischen Siedler“ (Junge Freiheit, 08-02-11). Und Ekeroth bekannte: „Wir hatten Unrecht über Juden und Israel. Man kann nicht gegen die Islamisierung Europas sein und zugleich die Araber im israelisch-palästinensischen Konflikt unterstützen“ (Stefan Theil, Newsweek 27-02-11).

Michelle Goldberg vermutet, Israel werde von Rechtspopulisten idealisiert: es sei monoethnisch, monokulturell (was nicht der Fall ist) und eine Avantgarde im Krieg gegen den Islam. „Juden werden benutzt, um die Verfolgung von Muslimen zu legitimieren“ (Daily Beast, 25-07-11). Ähnlich argumentiert Ian Buruma, wenn er meint, diesen neuen Freunden würden brutale Gewalt, ethnischer Nationalismus und die andauernde Demütigung der Palästinenser gefallen. Sie sähen Israel als Modell für die Wiederbelebung eines Nationalismus, der in ihren eigenen Ländern an Wertschätzung verloren hat und angesichts der Erinnerungen an Faschismus und Nazismus diskreditiert wurde (25-01-11).

Antideutsche Vordenker

Aus der „Neuen Linken“ hervorgegangene „anti-deutsche“ Gruppen erblickten in der „Wiedervereinigung“ das Gespenst eines „4. Reichs“ und erklärten den völkischen deutschen Nationalismus zum Hauptfeind. Auf Umwegen gelangten sie zu einer Identifikation mit Israel als einem Staat, der von „eliminatorschen Antisemiten“, „Islamofaschisten“ und palästinensischen Nazis bedroht werde. Insofern wurden sie zu Vordenkern eines islamophoben Populismus, vor allem in Deutschland. Die USA galten nun, besonders nach 9/11, als Retter der Zivilisation und Beschützer Israels. Linken- und anderen

Israelkritikern wurde entsprechend der Antisemitismusvorwurf entgegengeschleudert (vgl. Bunzl, 2008). Es erfolgte also eine Projektion der Nazi-Volksgemeinschaft auf die Palästinenser und eine Reduktion Israels auf die Heimstätte von Holocaust-Überlebenden.

So kam es zu einer bedingungslosen Identifikation mit Israel. Die Realität des Nahostkonflikts musste ausgeblendet und die israelische Armee kritiklos gefeiert werden. Bei keiner „Demo“ durften israelische Fahnen fehlen. So wurden Parolen möglich wie etwa: „IDF in Ramalla-ja, hier kommt die Antifa“, oder „Palästina knie nieder! Die Siedler kommen wieder!“. Kein Wunder, dass selbst israelkritische Juden als „Selbsthasser“ oder „jüdische Antisemiten“ (ein traditioneller Vorwurf von rechten Zionisten) denunziert wurden (vgl. Hanloser 2004, Kurz 2003).

Wo bleibt der Antisemitismus?

Um es kurz zu sagen: meist hauchdünn unter der Oberfläche. Dies kann am Beispiel einer deutsch-israelischen Konferenz, die am 4. April 2011 auf Schloss Horst (Gelsenkirchen) stattfand, demonstriert werden. Das Ereignis hatte die islamophobe Pro-NRW-Gruppierung organisiert, der vom Verwaltungsgericht Münster vorgeworfen wurde, „fortgesetzt mit pauschalisierenden, plakativen Äußerungen Ausländer wegen ihrer Abstammung und/oder Religionszugehörigkeit ausgrenzend und als kriminell sowie nicht integrierbar darzustellen“. Teilnehmer aus Israel waren David Ha'ivri, in den 80er Jahren Anhänger der offen rassistischen (inzwischen verbotenen) „Kach“-Partei, Hillel Weiss, der in Israel wegen Anstachelung zur Gewalt gegen eine „Demo“ von Schwulen und Lesben angeklagt wurde, und Shalom Dov Wolpo, der jeglichen Kompromiss mit „den“ Arabern ablehnt. Sie sollten quasi als Kronzeugen dienen: Pro NRW könne nicht antisemitisch sein.

Auf der Liste der Pro-NRW-Teilnehmer finden sich jedoch Leute wie etwa Andreas Molau, seines Zeichens 2008 Spitzenkandidat der NPD bei der Landtagswahl in Niedersachsen. Er drohte noch im September 2007 der damaligen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, Charlotte Knobloch: „Wenn die NPD die Richtlinien der Politik in Deutschland bestimmt, dann können Sie diese Sonderbehandlung (die ‚privilegierte‘ Stellung der Juden, JB) vergessen.“ Bei der Tagung trat auch Markus Beisicht auf. Er hatte den Neo-Nazi Axel Reitz (Köln) mehrmals als Strafverteidiger vertreten. Reitz wurde zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, u.a. weil er bei einer Kundgebung zum Bau einer Synagoge in Bochum äußerte: „Es ist uns nahezu unmöglich gemacht, etwas gegen das auserwählte Völkchen Gottes kundzu-

tun. Und mit dieser arroganten Art richten sie sich selbst zugrunde. Und ich könnte nicht sagen, dass mir das Leid tut“ (zum Vorhergehenden: Klare/Steinke/Sturm, 2011).

In HA (15-12-10) meint Anna Ekstrom, die Diktion von Rechtspopulisten sei durchsichtig. Es werde von christlich-jüdischer statt von völkisch-heidnischer Leitkultur gesprochen; vom „Volk“ statt von Ariern. Kritiker würden in alt/neuem Stil als Feiglinge, Volksverräter, Anti-Demokraten, Multikultis, Gutmenschen und Muslim Lovers beschimpft. Der „Jude“ sei aber nicht ganz verschwunden. Er geistert nach wie vor durch Modernität, Finanzwelt, Medien, Globalisierung. Beispielsweise erfahren wir von einem Herrn Thomann in der FPÖ-Wochenschrift *Zur Zeit* (16/09), dass es „überwiegend Angehörige des jüdischen Volkes waren, welche die derzeitige schwere weltweite Wirtschaftskrise ausgelöst haben“. Ekstrom hat wohl recht, wenn sie meint, „der Jude“ werde von den Fraktionen der radikalen populistischen Rechten nur als Mittel gegen den Islam benützt – und zwar nur so lange, wie er dazu taue.

Bible Belt USA

Es gibt auch in den USA keine islamophobe Tradition; dafür ist jedoch die Identifikation mit Israel fast allgemein. Sie wird nicht nur von der Jewish Community repräsentiert, auch und besonders haben christliche Fundamentalisten (Evangelikale), die in Amerika eine bedeutende Rolle spielen, Israel geradezu sakralisiert. Migration spielt eine viel geringere Rolle als in Europa, dafür sind Themen der internationalen Politik relevanter für die Herausbildung islamophober Strömungen. Sie haben sich aber nicht unmittelbar nach 9/11 entwickelt und wurden eigentlich erst im Zusammenhang mit dem Auftreten von Barack Obama virulent. Seine Gegner bezichtigten ihn nicht nur „sozialistischer“ Absichten; nicht wenige streuten das Gerücht aus, er sei ein Muslim. Genüsslich wurde sein vollständiger Name zitiert: Barack Hussein Obama. Noch 2010 glaubte ein Fünftel der US-Bevölkerung, er gehöre einer Religionsgemeinschaft an, die inzwischen zu einer Art „Weltfeind“ aufgestiegen war (Pew 2010).

Im Zuge eines konstituierenden Narrativs identifizieren sich die USA mit bestimmten Vorgängen, die in der Bibel (bes. Genesis und Exodus) vorkommen; diese werden mit dem Weg der „pilgrim fathers“ in Verbindung gebracht. Seit etwa 1620 wurde das amerikanische Siedlungs- und Kolonisationsprojekt im Lichte der Bibel interpretiert und legitimiert. Frühe puritanische Kolonisten sahen sich als das neue „auserwählte Volk“, dem Gott ein neues Land „versprochen“ habe. Sie waren das wirkliche „Israel“, das in „Canaan“ ein neues Gemeinwesen errichtet. Die Vorgeschichte in Europa (bes. England) wurde als

„Versklavung in Ägypten“, König James als „Pharao“, die Reise über den Atlantik als „Exodus“ gedeutet. Die einheimischen „Indianer“ erschienen als biblische Gegner der Israeliten (Kanaaniter, Philister, Hittiten u.a.), als „Feinde Gottes“. Sie gaben ihren Ansiedlungen und Städten biblische Namen, wie „Salem“ = Jerusalem (Massachusetts), Bethlehem, Jericho, Jordan, Joshua's Path, Mount Sinai, Damascus, Canaan, Babylon, Palestine u.a. (siehe zum Vorhergehenden: Ra'ad, 2010). Hier liegen die wichtigsten ideologischen Voraussetzungen für einen „Christlichen Zionismus“, der sich mit Israel nicht primär aus geopolitischen oder wirtschaftlichen Gründen identifiziert, obwohl die reale US-Außenpolitik natürlich auch von diesen Faktoren bestimmt wird.

Von Islamophobie ist in diesem Zusammenhang (noch) nicht die Rede. Erst einige Jahre nach 9/11 kam es zum Ausbruch der Phobie, v.a. in der Ära Obama (s.o.). Präsident George W. Bush selbst stellte noch fest, dass weder der Islam noch die Muslime „der Feind“ seien. „Er (der Islam, JB) ist ein Glaube, der aus Menschen jedweder Rasse Brüder und Schwestern gemacht hat. Er ist ein Glaube, der auf Liebe und nicht auf Haß beruht“ (2002, zit. nach Ali/Clifton/Duss/Fang/Keyes/Shakir, 2011).

Der gegenwärtige Kreuzzug gegen „den Islam“ reicht von Aktivisten der „Tea Party“ über evangelikale Christen bis zu militanten Zionisten. Israel wird als Vorfront und Vorbild im „Krieg gegen den Terror“ gesehen. Am Anfang standen Kampagnen gegen pro-palästinensische Aktivitäten an Universitäten, die (vorläufig) in Angriffe gegen Moscheen und islamische Schulen mündeten. 2003 startete ein „David Project“, das von großen jüdischen und pro-israelischen Sponsoren unterstützt wurde. Es richtete sich zunächst gegen unliebsame Professoren (etwa Joseph Massad) an der Columbia Universität. 2004 startete in Boston eine Agitation gegen die Errichtung eines islamischen Kulturzentrums. 2009 wiederholte sich das Szenario (auf einer höheren Stufenleiter) gegen die Errichtung eines ähnlichen Zentrums in der Nähe von „Ground Zero“ (Manhattan), auch Cordoba Project genannt. Im Zusammenhang mit den Protesten sammelte sich ein ganzes Spektrum im Kampf gegen die „Islamisierung Amerikas“. Auf Personen und Organisationen kommen wir noch zu sprechen. Es sei hier nur Newt Gingrich (ein altgedienter republikanischer Spitzenpolitiker, der auch für die Präsidentschaftswahl 2012 kandidiert) erwähnt, der das Projekt mit einem Nazi-Symbol in der Nähe des Holocaust Museums (Washington) verglich (siehe Blumenthal, 2011). Auch Geert Wilders sollte bei der Kundgebung gegen das Cordoba Project nicht fehlen.

Erwähnenswert ist auch eine Kampagne gegen die Sharia (islamisches Gesetz), die als große Gefahr für Amerika und die Welt hingestellt wird. Von einem David Yerushalmi (Ellion 2011) gestartet, hat der Feldzug in mehreren Bundesstaaten zu ernsthaften Erwägungen geführt, die Sharia zu verbieten;

wofür sich auch Politiker wie Newt Gingrich und Sarah Palin („Tea Party“) ausgesprochen haben. In der Praxis wird die Sharia in den USA, ähnlich wie das jüdische Gesetz, v.a. im Familienrecht angewendet. Die meisten Muslime praktizieren Versionen der Sharia, die sich in Gebeten, Wohltätigkeit oder gemeinsamen Ritualen ausdrücken. Von islamophoben Ideologen werden sie aber als Anhänger des Jihad (heiliger Krieg) denunziert und ihnen das Streben nach Herrschaft über die USA unterstellt (zum Vorhergehenden: Elliott 2011). Natürlich hat die Dämonisierung Barack Hussein Obamas als Krypto-Muslim den islamophoben Tendenzen Auftrieb gegeben.

Beispiel: CUFI – Christians United For Israel

Unter evangelikalen Christen in den USA finden wir die gläubigsten Anhänger Israels. Anhand von CUFI können die meisten Versatzstücke dieser „Religion“ untersucht werden. Gegründet wurde die Organisation (2006) durch den einflussreichen Prediger und „Televangelisten“ John Hagee. Wie seine evangelikalen Freunde erwartet er die Wiederkunft Christi. Diese könne aber erst stattfinden, wenn die Juden das ganze Land, das ihnen Gott versprochen habe, besiedeln und in Besitz nehmen. Vor dem „second coming“ gibt es jedoch eine kosmische Schlacht (Armageddon), bei der nur jene Juden gerettet werden, die Jesus als Messias anerkennen. Inzwischen ruft jedoch jeder, der seine Hand gegen Israel erhebt, den Zorn Gottes hervor. Daraus leitet sich ein glühender Hass gegen Araber, aber auch und besonders gegen den Islam ab. In seinem Buch „Jerusalem Countdown“ (2005) predigt Hagee einen gemeinsamen globalen Krieg von Christen und Juden gegen Islam und Muslime. Es könne keinen Dialog, keinen Kompromiss mit Muslimen geben. Weil „unser“ Gott nicht derselbe wie „ihr“ Gott sei, im Gegenteil: er sei ihm diametral entgegengesetzt. Der Islam strebe die Vernichtung aller Nicht-Muslime an, er sei eine Lehre des Todes und Anstifter des Terrorismus. Der Krieg gegen diese Gefahr sei ein Auftrag an die USA. Beginnen soll er mit einer Invasion und Zerstörung des Iran – als Teil des „Plans Gottes für die Zukunft Israels und der ganzen Welt“.

Im Sommer 2011 fand ein Gipfeltreffen von CUFI in Washington statt. Die Positionen blieben unverändert. Teilnehmer waren auch prominente Amerikaner und Israelis. Benjamin Netanyahu wurde live per Satellit zugeschaltet. Er pries Hagee als einen „Führer der freien Welt“. Israel sollte nicht als Alliiertes, sondern als ununterscheidbar von den USA angesehen werden. „Unsere Feinde glauben, dass Ihr wir seid und wir Ihr (our enemies think that we are you, and that you are us). Und wissen Sie was: sie haben absolut Recht“ (vgl. Jews On First, 2011).

Als Beispiel dafür, dass CUFİ (und viele andere) nicht nur als „lunatic fringe“ gelten, möge die Kandidatur von Michele Bachmann (Congress-Abgeordnete, Tea Party) für die Präsidentschaft 2012 dienen. Bei einem Meeting der „Republican Jewish Coalition“ bekannte sie: „Ich bin mit Herz und Verstand davon überzeugt, dass es das Ende der Vereinigten Staaten bedeutete, wenn die USA in ihrem Beistand zu Israel versagten.“ Und sie sagte das nicht etwa aus politischen oder strategischen Gründen: „Wir müssen zeigen, dass wir unauflöslich miteinander verbunden sind, dass unsere Nation durch unsere Beziehung zu Israel gesegnet ist und dass es einem Fluch gleichkäme, wenn wir Israel abwiesen. Wir glauben sehr stark, dass Nationen dadurch gesegnet werden, dass sie Israel segnen“ (vgl. Goldberg, 2011). Bachmann ist wahrlich nicht die Einzige, die derartige Positionen vertritt. Auch Demokraten sprechen sich in ähnlichem Sinn aus (D. Levy, 2011). Man denke nur an den Auftritt von Premier Netanyahu vor dem Congress am 24. Mai 2011 (vgl. Avneri 2011); obwohl sich „christliche Zionisten“ überwiegend in den Reihen der Republikaner und ihres Umfelds finden.

„Versteckter“ Antisemitismus?

Manche Evangelikale (und andere) beweisen, dass die „Sakralisierung“ Israels durchaus mit Formen von Antisemitismus einhergehen kann. In seinem Buch (s.o.) etwa behauptet Hagee, die Juden hätten Antisemitismus und Holocaust wegen ihrer Rebellion gegen Gott über sich gebracht; der Holocaust sei die Weise Gottes gewesen, Juden nach Israel zu bewegen. Aber auch das Verhältnis zu Israel ist ambivalent, denn letzten Endes hofft er auf einen apokalyptischen Krieg im Nahen Osten als Voraussetzung für die Wiederkunft Christi (vgl. Wilson 2007).

Ereignisse in Israel selbst werden durch ein evangelikales Prisma interpretiert. So meint ein Kollege Hagees, der konservative Fernsehprediger Pat Robertson, Israels Premier Ariel Sharon sei als Strafe Gottes für den Rückzug aus dem Gaza-Streifen (2005) in ein Koma gefallen. In seinem Buch „The Beginning of the End“ (1996) sah Hagee selbst in der Ermordung Jitzchak Rabins (1995) die Erfüllung einer Prophezeiung. Er fand folglich verständnisvolle Worte für den Mörder Jigal Amir, dem Gott zu einer Gelegenheit verholphen habe. „Rabin wird nicht mehr in der Lage sein, israelisches Land an Palästinenser zu transferieren. Der Schaden, den er in der Westbank und Gaza angerichtet hat, war genug. Israel hat ein göttliches Recht auf das Land; es herzugeben war ein Verrat an Israel und ein Frevel gegen Gott“ (zit. nach Blumenthal, 2006).

Geht es den christlichen Zionisten wirklich um Israel und die Juden? Sie sehen letztlich wohl beide als Instrumente der Verwirklichung ihrer apokalyptischen Phantasien. Sollten ihre Endzeit-Erwartungen **nicht** erfüllt werden, vielleicht doch durch eine „pragmatische“ Lösung im Nahen Osten, dann wird es mit der „Liebe“ wohl bald vorbei sein.

Anders Breivik als Warnung?

Es ist Kommentatoren in den USA nicht entgangen, dass Breivik, der islamophobe und fundamentalistisch-christliche Mörder von Norwegen, in seinem umfangreichen Manifest hauptsächlich amerikanische Autoren zitiert hat. Die meisten distanzieren sich von Täter und Tat, obwohl sie an deren ideologischen Voraussetzungen Anteil hatten. Als Beispiele seien genannt: der neokonservative Akademiker Daniel Pipes, der Israel empfahl, terroristische Mittel gegen die Palästinenser anzuwenden und ganze Dörfer auszuradiieren; der Autor und Aktivist Robert Spencer, der meinte, „jeder wüsste“, dass die meisten oder alle Terroristen Muslime seien (lt. Europol wurden übrigens 2010 3 von 249 Anschlägen in Europa Tätern mit muslimischem Hintergrund zugeschrieben; und 2008 waren es in den USA 6%); Stephen Emerson, ein „Terror-Experte“, der das Oklahoma Bombing (1995) islamischen Extremisten zuschrieb (obwohl es eine Tat des Rechtsextremisten Timothy Mc Veigh war); und Pamela Geller, die ultra-islamophobe Bloggerin, die in Breiviks Manifest häufig vorkommt (vgl. Blumenthal, Alternet 2011). Der Killer berief sich bekanntlich auch auf europäische „Anti-Jihadisten“, von denen Geert Wilders schon erwähnt wurde. Eine wichtige Kronzeugin ist auch Bat Ye'or (hebr. Tochter des Nils, als Giselle Litman in Ägypten geboren); sie schrieb 2005 ihr einflussreiches Buch „Eurabia: The Euro-Arab Axis“, eine Verschwörungstheorie nach dem Muster des antisemitischen Machwerks der „Protokolle der Weisen von Zion“, wonach es einen euro-arabischen Plan gäbe, Europa zu islamisieren und zu unterwerfen, woraus auch eine tödliche Gefahr für Israel entstünde. Das Streben nach Weltherrschaft ist nicht das einzige antisemitische Stereotyp, das auf Muslime und den Islam projiziert wird.

Bei Breivik gibt es die gleiche Kombination: Anti-Islam und pro-Israel. In jüdischen Befürwortern von Multikulturalität sieht er auch, allerdings in weit geringerem Ausmaß als in Islamisten, eine Bedrohung für Europa und Israel (Ruthven, 2011). Der Schock von Oslo und Utoya war sicher ein kräftiges Alarmsignal. Ob er die islamophoben Kreuzzügler dauerhaft zur Besinnung bringen kann, bleibt fraglich.

Israel. Einseitige Liebe?

Europa

Die Anbiederungen europäischer Rechtspopulisten stoßen in Israel nicht auf ungeteilte Gegenliebe. Zu durchsichtig ist für viele der Versuch, sich vom Antisemitismus-Vorwurf reinzuwaschen und Israel als Vorposten gegen den Islam zu benützen. Außerdem nehmen Rechtspopulisten in Europa (noch) keine ausreichende Machtposition ein, um sie interessant zu machen. Daher bemühen sich nur wenige (meist rechtsextreme) israelische Politiker um enge Kontakte.

Im Fall der US-Evangelikalen handelt es sich jedoch um stärkere Bataillone mit beträchtlichem Einfluss (ca. 50 Millionen Anhänger!). Wegen ihrer fanatischen, biblischen „Liebe“ zu Israel werden sie, trotz ihrer apokalyptischen Endzeit-Vorstellungen, vorläufig von einem weiteren Spektrum im jüdischen Staat als Verbündete angesehen.

Anfang 2008 lud der Knesset-Abgeordnete Arie Elad (nationalreligiös) 30 europäische Abgeordnete zu einer „Anti-Jihad“-Konferenz nach Jerusalem ein. Die Ausbreitung des Islam bedrohe die Fundamente der westlichen Zivilisation, der Kampf gegen die Umwandlung der EU in „Eurabia“ stehe auf der Tagesordnung. Bei dieser Gelegenheit wurde auch Geert Wilders' Film „Fitna“ gezeigt. Elad warnte darüber hinaus, die 60 Millionen Muslime in Europa seien nicht gekommen, um sich zu integrieren, sondern den Kontinent von innen her zu bekämpfen. Die Zeit wäre gekommen, den jihadistischen Islam in Europa zu stoppen, bevor es zu spät sei. Auch in Israel sei man sich des wirklichen Charakters des Islam zu wenig bewusst (s. Medzini, 2008).

Eine wichtige Rolle bei den Beziehungen zwischen europäischen islamophoben Populisten und Israel spielt Ayoob Kara. Er ist als Likud-Mitglied und Vizeminister im israelischen Kabinett vertreten. Als Druse gehört er einer Minderheit an, die eine schismatische, auf Schiismus zurückgehende Religion/Gemeinschaft repräsentiert. Diese wurde von der sunnitischen Mehrheit meist nicht als islamisch anerkannt und manchmal bedroht/verfolgt. Unter den Drusen gibt es Personen, die sich mit Israel über-identifizieren und sogar das rechte Spektrum unterstützen. Ayub Kara ist ein Beispiel dafür. Im Juni 2011 erklärte er der Tageszeitung *Ma'ariv*: „Ich suche nach Wegen, den islamischen Einfluss in der Welt zu reduzieren. Ich glaube, das ist der wahre Nazismus in dieser Welt. Ich bin ein Partner von jedem, der an die Existenz dieses Krieges glaubt“ (Ruthven s.o.). Der *Jerusalem Post* (11-07-11) erklärte er, es habe „niemals Palästinenser in dieser Region gegeben“.

Und Eliezer Cohen, früher Knesset-Abgeordneter der Partei von Avigdor Lieberman (Israel Beiteinu = Israel Unser Haus) äußerte gegenüber *Spiegel Online*: „Rechtsgerichtete Politiker in Europa sind gegenüber den Gefahren, die Israel bedrohen, sensibler. Sie sprechen die gleiche Sprache wie der Likud und andere auf der israelischen Rechten.“ (07-29-11)

Die Bluttat von Anders Breivik in Norwegen (22. Juli 2011) konnte aber auch an Israel nicht spurlos vorbeigehen. Sympathie für Israel scheint in seinem Manifest häufig auf, mehr jedoch eine (oft christlich begründete) Islamophobie. Wegen Breiviks rechtsradikaler Sozialisierung kann man wahrscheinlich von einer Projektion antisemitischer Themen auf muslimische Einwanderer sprechen. In Israel wurde die Tat im Allgemeinen verurteilt, manchmal gab es jedoch auch partielles Verständnis für die Ideologie des Täters. So brachte die (offizielle) Zeitung *Jerusalem Post* (24-07-11) in einer ersten (später revidierten) Reaktion das Verbrechen mit dem „Scheitern des Multikulturalismus“ in Zusammenhang. In manchen hebräischen Websites wurde die Frage gestellt, ob Norwegen angesichts seiner „pro-palästinensischen“ Politik Sympathie verdiene (M. Goldberg, 2011).

USA

Als Koordinator mit den evangelikalen Christen in den USA tritt besonders Knesset-Mitglied Benny Elon (nationalreligiös) auf. Als Fremdenverkehrsminister während der 2. Intifada (ab 2000) förderte er Pilgerreisen von Evangelikalen nach Israel; er besucht ihre Konferenzen, spricht sich für ein ungeteiltes Eretz Israel (Land Israel) aus und versucht die jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, welche in krassem Gegensatz zum Islam stünden, zu stärken. In seinen Gesprächen zieht Elon Parallelen zwischen Amerika und Israel. Der Begriff „Kernland“ (Heartland) meint in den USA den „Bible Belt“; das israelische Pendant dazu sei Judäa, Samaria und Jerusalem. Daher würden die Amerikaner auch „unser Kernland“ anerkennen (Guttman, HA 16-02-05). Was als marginale Allianz zwischen Gruppen der israelischen Rechten und den evangelikalen Kirchen begann, wurde in der Zwischenzeit zur Hauptachse des Kontakts zwischen dem offiziellen Israel und amerikanischen Christen; übrigens nicht immer zur ungeteilten Freude des jüdischen Establishments in den USA.

Das Dilemma lässt sich am Beispiel des bekannten und einflussreichen Radio- und Fernsehmoderators (jahrelang bei Fox-News) und „christlichen Zionisten“ **Glenn Beck** demonstrieren.

Einerseits sind ihm antisemitische Ausfälle nicht fremd. So beschuldigte er etwa George Soros, den (jüdischen) Milliardär und Philantropen, der Angel-

punkt einer linken Verschwörung zur Erlangung der Weltherrschaft zu sein; Soros sei darüber hinaus für den Kollaps der Weltwirtschaft mitverantwortlich. Als 14-Jähriger in Ungarn hätte er mit den Nazis kollaboriert (Massing 2011, HA 25-08-11). Die jungen Opfer des Anders Breivik verglich er mit der Hitler-Jugend (!) (HA 25-08-11) und das Reformjudentum mit „radikalisiertem Islam“ (HA 14-08-11).

Die Forderungen der sozialen Protestdemonstrationen in Israel erinnerten ihn an „Kommunismus sowjetischen Typs“, denen sich wahrscheinlich „islamistische Bewegungen“ angeschlossen hätten (ebenda).

Andererseits reihten sich führende Likud-Politiker wie Moshe Ya'alon (Vizepremierminister) und Danny Danon (Chef der Likud-Weltorganisation) in den Kreis der Anhänger Becks ein. Danon: „Wir sehen, dass Ihre (Beck, JB) Liebe zu Israel von Herzen kommt; Sie unterstützen Israel bedingungslos, wir wünschen uns mehr Menschen wie Sie, hätten wir nicht jemanden wie Glenn Beck, müssten wir jemanden wie ihn erfinden.“ Knesset-Mitglied Nissim Ze'ev (Shass) pries Beck für sein „heiliges Werk“. Seine Kollegin Yulia Shamalov-Berkovich (Kadima) sagte: „Es sollte hier und in der Welt mehr Leute wie Sie geben.“ Und ein anderes Parlamentsmitglied des Likud (Tzipi Hotulevy) resümierte: „Dieser Konflikt ist nicht territorial. Als solcher wäre er schon längst gelöst worden. Es handelt sich um eine vom Islam angeführte religiöse Schlacht. Wir können diese grundlegende Wahrheit nicht ignorieren“ (Zitate aus JP 11-07-11). Der erwähnte Aryeh Eldad meinte zu Beck: „Wir müssen die Okkupation beenden – die islamische Okkupation Israels, die vor 1300 Jahren begann“ (Rosenthal 18-07-11). Zurück in den USA gab Beck zu verstehen, bei dem Konflikt ginge es um die Zerstörung Israels und des westlichen way of life. Im Juli 2011 verkündete er in der Knesset Positionen wie der Likud: israelische Expansion durch Fortsetzung der Siedlungspolitik und regionale Hegemonie (Guarnieri 2011).

Kritik

Juden in den USA befürchten, eine Allianz mit Glenn Beck, John Hagee's CUFI u. Ä. könnte Israel dem vernünftigen Amerika entfremden (R. Tabachnik 2011). Selbst Seymour Reich, Präsident der wichtigsten jüdischen Organisationen in den USA, warnte: „Seid vorsichtig bei der Umarmung eines extremen Rechten, der Sympathie für Israel bekundet, weil er nur seine rechtsextreme Ideologie verstecken will“ (Shamir 24-08-11). In das gleiche Horn stößt MJ Rosenberg (20-10-11), wenn er Beck vorwirft, er benütze Israel als Desinfektionsmittel, um sich vom Gestank seines Antisemitismus, Rassismus und Proto-Faschismus zu befreien.

Die rechtspopulistischen Pilger aus Europa, meint Primor (HA 12-12-10) ironisch, würden sich bald einen Bart wachsen lassen und ein Käppchen aufsetzen. „Aber sie haben ihre geistige DNA nicht wirklich abgelegt, es interessiert sie nichts anderes als eine jüdische Absolution, die sie näher an die politische Macht heranbringen würde.“ In Israel gibt es genug Vorbehalte gegen die neuen rechten Kreuzzügler. „Trotz seiner internationalen Isolation“, meint R. Mimoun (Y Net 28-07-11), sollte sich Israel niemals mit solchen Bewegungen assoziieren. Es beflecke nicht nur das ohnehin negative Image und internationale Ansehen; es liefere nicht nur jenen Argumente, die Israel einen faschistischen Staat nennen; es stelle auch einen moralischen Schandfleck für das jüdische Volk dar. Islam- und Araberhasser in Europa und Nordamerika sollten nicht als Verbündete willkommen geheißen werden.

Zum Abschluss möchte ich auf Abraham Foxman hinweisen. Er war jahrelang National Director der Anti-Defamation League (ADL), der größten jüdischen Organisation in den USA, und ein wichtiges Mitglied der Israel-Lobby. In der Vergangenheit ging er etwa so weit, Pastor Hagee (s.o.) die Absolution zu erteilen, nachdem dieser erklärt hatte, Hitler sei von Gott gesandt worden, um die Juden nach Israel zu treiben (1999, s.o.). Er befürwortete sogar die Allianz israelischer Politiker mit rassistischen Islamophoben, die er anderswo des Antisemitismus bezichtigte (Abunimah 02-08-11).

Die Bluttat des Anders Breivik schockte Foxman jedoch und er warnte vor Fanatikern, die Muslime und den Islam so hassten, dass sie vorgeben, Israel und sogar Juden zu lieben:

„Das wirre Zeug des norwegischen Mörders erinnert daran, dass wir uns vor jenen in Acht nehmen müssen, deren Liebe zum jüdischen Volk dem Hass auf Muslime oder Araber entspringt“ (JTA 27-07-11).

Anmerkungen

In der Reihenfolge, wie sie im Text vorkommen:

- A. Lerman, 9/11 and the destruction of the shared understanding of antisemitism, Open Democracy 14-09-11
- St. Theil, Europe's extreme righteous, Newsweek 27-02-11
- C. Liphshiz, Far-right Dutch politician brings his anti-Islam rhetoric back to Jerusalem, HA 11-01-08
- B. Schmid, Rechtsradikalen-Häuptlinge aus halb Europa in Israel, Hagalil 08-12-10
- J. Bunzl, Israel im Nahen Osten, Wien 2008
- G. Hanloser, Bundesrepublikanischer Linksradikalismus und Israel, in: Gerhard Hanloser, „Sie warn die antideutschesten der deutschen Linken“ Münster 2004
- R. Kurz, Die antideutsche Ideologie, Münster 2003

- H. Klare, B. Steinke, M. Sturm, Eine „deutsche Rechte ohne Antisemitismus“?, Hagalil 27-04-11
- B. Ra'ad, Hidden Histories. Palestine and the Eastern Mediterranean, London 2010
- W. Ali, E. Clifton, M. Duss, L. Fang, S. Keyes, F. Shakir, Fear, Inc., The Roots of the Islamophobia Network in America, Washington 21-10-11
- M. Blumenthal, The Great Islamophobic Crusade, Tom Dispatch 29-07-11
- A. Elliott, The Man Behind the Anti-Shariah Movement, NYT 30-07-11
- Jews On First, Inside CUFF's 2011 Washington "Summit", 29-07-11
- Jews On First, Rebutting Obsession, 02-11-08
- B. Wilson, "Pro Israel" Christian Leader Blames Jews for the Holocaust, Talk To Action 05-03-07
- M. Blumenthal, Birth Pangs of a New Christian Zionism, The Nation 08-09-06
- R. Medzini, MK Elad forms anti-Islam Coalition, Y Net 09-03-08
- N. Guttman, Getting tight with the Bible Belt, HA 16-02-05
- M. Ruthven, The New European Far Right, New York Review of Books/Blog, 09-08-11
- Europol, TE-SAT 2010, European Terrorism. Situation and Trend Report, Den Haag
- J. Goldberg, Michele Bachmann's Hazardous Love for Israel, Bloomberg 18-07-11
- D. Levy, Could Congress' Anti-Palestinian Turn be Good News for Palestine?, The Atlantic 14-10-11
- U. Avneri, Bibi and the Yo Yos, Tel Aviv 28-05-11
- M. Goldberg, The Norway Shooter's Zionist Streak, The Daily Beast 25-07-11
- I. Buruma, Israel's Wrong Friends, Salo Forum 25-01-11
- A. Ekstrom, Israel and the Jews, two separate entities to Europe's radical right, HA 15-12-10
- Pew Research Center Publications, Washington 19-08-10
- M. Blumenthal, America's Breivik Complex: State terror and the Islamophobic right, Alternet 08-03-11
- N. Guttman, Getting Tight with the Bible Belt, HA 16-02-05
- M. Massing, It's Time to Scrutinize Fox, NYRB 30-07-11
- M. Guarnieri, Likud and Glenn Beck: the Two-Headed Monster, +972 blog, 26-08-11
- A. Rosenthal, Glenn Beck's Wet Hot Israeli Summer, In The Moment 18-07-11
- A. Primor, The Unholy Alliance between Israel's Right and Europe's Antisemites, HA 12-12-10
- R. Tabachnik, With Friends like Glenn Beck, HA 23-08-11
- S. Shamir, US Jews Warn not to get too Cozy with Beck, HA 24-08-11
- M.J. Rosenberg, Glenn Beck Defiles the Holy Land, Huffington Post 20-10-11
- R. Mimoun, These Are not Our Friends, Y Net 28-07-11
- A. Abunimah, Islamophobia, Zionism and the Norway Massacre, Al Jazeera 02-08-11

Abkürzungen

- +972: Independent reporting and commentary on Israel and the Palestinian territories
- Alternet: Internationales alternatives Nachrichtenmagazin
- HA: Ha'aretz, Tageszeitung, Tel Aviv
- JP: Jerusalem Post, Tageszeitung, Jerusalem
- JTA: Jewish Telegraphic Agency
- NYRB: New York Review of Books
- NYT: New York Times
- Y Net: Nachrichtenseite, betrieben von der israelischen Tageszeitung Yediot Aharonot

Anhang „Jerusalemener Erklärung“ gegen Islamismus* im Wortlaut

(Quelle: DiePresse.com, 07.12.2010)

„Anlässlich unseres gemeinsamen Besuches und der erfolgten Einladung nach Israel erklären wir:

Die Grundlage unserer politischen Tätigkeit ist unser unverbrüchliches Bekenntnis zu Demokratie und freiheitlichem Rechtsstaat, zu den Menschenrechten im Sinne der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, zum Völkerrecht und zum Wertekanon der westlichen Zivilisation, der auf dem geistigen Erbe der griechisch-römischen Antike, der jüdisch-christlichen kulturellen Werte, des Humanismus und der Aufklärung basiert.

Nachdem die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts überwunden wurden, sieht sich die Menschheit gegenwärtig einer neuen weltweiten totalitären Bedrohung ausgesetzt: dem fundamentalistischen Islam. Wir betrachten uns als Teil des weltweiten Kampfes der Verteidiger von Demokratie und Menschenrechten gegenüber allen totalitären Systemen und deren Helfershelfern. Damit stehen wir an vorderster Front des Kampfes für die westlich-demokratische Wertegemeinschaft.

Dabei lehnen wir jenen kulturellen Relativismus ab, der unter dem Vorwand der Achtung fremder Kulturen und Traditionen toleriert, dass Menschen, insbesondere nicht-islamische Minderheiten, in Teilen des muslimischen Kulturkreises in ihrem Recht auf Freiheit, Gleichheit und Mitbestimmung eingeschränkt werden. Dies gilt für alle Teile der Welt, selbstverständlich in erster Linie auch für Europa, da die Menschenrechte universell und geografisch unteilbar sind.

Der polemische und unberechtigte Vorwurf, wir würden mit dieser Haltung Islamophobie fördern, kann uns nicht dazu bewegen, auf den kritischen Geist der Aufklärung zu verzichten. Ein solcher Verzicht wäre verhängnisvoll. Dadurch würde die Kritik am Islam als ein totalitäres System mit dem Ziel der Unterwerfung der Welt, mit der Stigmatisierung der moderaten Muslime verwechselt werden.

Insbesondere wenden wir uns aber gegen den Missbrauch der Demokratie, wie er selbst von angeblich gemäßigten Islamisten proklamiert wird. ‚Die Demokratie ist nur der Zug, auf den wir aufsteigen, bis wir am Ziel sind. Die Moscheen sind unsere Kasernen, die Minarette unsere Bajonette, die Kuppeln unsere Helme und die Gläubigen unsere Soldaten.‘

Wir lehnen jedweden Fundamentalismus, gleich in welcher Religion oder in welcher politischen Bewegung, entschieden ab. Wir bekennen uns zu den

humanistischen Idealen der Aufklärung, einer absolut notwendigen historischen Entwicklungsphase, die der Islam bisher noch nicht durchlaufen hat. Terror ist, egal von wem und aus welchem Zweck er ausgeübt wird, absolut abzulehnen.

Israel als einzige wirkliche Demokratie im Nahen Osten ist uns wichtiger Ansprechpartner in dieser bewegten Weltregion. Eine Region, die sich in den letzten Jahrzehnten immer wieder mit Extremismus und Terror auseinander setzen musste. Ohne jede Einschränkung bekennen wir uns zum Existenzrecht des Staates Israel innerhalb sicherer und völkerrechtlich anerkannter Grenzen. Ebenso ist das Recht Israels auf Selbstverteidigung gegenüber allen Aggressionen, insbesondere gegenüber islamischem Terror, zu akzeptieren. Wir glauben, dass dies bei gleichzeitigem Respekt gegenüber den Menschenrechten und auch den politischen Rechten der arabischen Bevölkerung möglich sein muss.*

Die hier aufgeführten Grundlagen unseres politischen Wirkens sind für uns unveräußerlich und unverhandelbar. Totalitäres Gedankengut, gleich ob von extrem linker oder extrem rechter Seite, ob rassistisch oder islamistisch, lehnen wir in jeder Form ab. Grundsätzlich respektieren wir jedes Volk, jede Kultur und jede Religion. Wir wenden uns jedoch klar gegen jede Form von Gewalt, gegen Terrorismus und Totalitarismus und gegen den politischen Missbrauch von Religionen. Das Recht auf Heimat ist ein Menschenrecht, welches für alle Völker zu wahren und umzusetzen ist.“

Der Erklärung ist ein „Anhang der FPÖ“ beigelegt mit dem Wortlaut: „Für die österreichischen Vertreter (FPÖ) ist es überdies wichtig zu betonen, dass die österreichische Neutralität und die politischen Traditionen seit Bruno Kreisky eine glaubwürdige neutrale Vermittlungsposition zur Durchsetzung des Friedens in dieser Region in staatlich gesicherten Grenzen für beide Teile möglich machen sollte und wir uns dieser neutralen Position verpflichtet fühlen.“

Unterschieden von: Heinz Christian Strache (Österreich), René Stadtke-witz (Deutschland), Filip Dewinter (Belgien), Kent Ekeroth (Schweden)

* Der Begriff „Islamismus“ wird von Rechtspopulisten als monolithisches Feindbild benutzt. Er bezieht sich auf verschiedene Länder, religiöse Richtungen, ethnische und politische Gruppierungen, demokratische und autoritäre Parteien, Befürworter und Gegner des „bewaffneten Kampfes“, lokale und globale Akteure – und hat somit keinen Erklärungs-, sondern höchstens einen Propagandawert.

Jana Kübel

Neue alte Feinde „Manchmal fühle ich mich wie ein Jude!“

Abstract

Auch auf wissenschaftlicher Ebene ist es schwer, rund ums Thema Islam eine emotionslose Debatte zu führen. Es scheint, man kann nicht umhin. Religion ist persönlich, ebenso wie die Diskussion darum. Während einer Podiumsdiskussion zur Sonderausgabe der Österreichischen Zeitschrift für Politikwissenschaften (Rosenberger/Sauer 2008) an der Uni Wien kam es zu folgendem Satz einer jungen Muslima: „Manchmal fühle ich mich wie ein Jude!“ Ärgerliches, beschämtes Raunen. So etwas sagt man nicht. So etwas darf man nicht sagen. Falsch. Denn gerade im Hinblick auf die (politische) Geschichte Deutschlands und Österreichs muss die Debatte um Islamophobie eben die um Antisemitismus beinhalten. Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen zu verschweigen wäre grob fahrlässig von der sich mit dieser Thematik befassenden Wissenschaft.

Die Debatte um Moscheebauprojekte beinhaltet weitere Ebenen, die sich mit Fragen zur Integrationspolitik, zur Identitätsfindung zweiter und dritter Generationen von muslimischen EinwanderInnen ebenso wie der Identitätskrise Europas beschäftigen. Es geht um mehr als ein Gebäude. Denn zwischen Baukränen und Betonmischern steckt genauso viel Emotionalität wie in einer jungen Muslima, die sich „wie ein Jude fühlt“. Moscheen sind – wie der Islam im Ingesamten – zu politisch heiß umkämpften Räumen geworden, in denen zu viel Raum für Populismus und zu wenig Platz für Sachlichkeit gelassen wird.

TEIL I – Einführung

Die scheinbare Umformulierung der FeindInnenbilder rechtspopulistischer Parteien Europas betreffen Islamophobie und Antisemitismus gleichermaßen. Es wird die Frage gestellt, ob Islamophobie der neue Antisemitismus

sei. Woher kommt diese Annahme? Trifft sie zu? Um auf diese Fragen eine Antwort zu erhalten, darf nicht nur die theoretische Betrachtung der beiden Phänomene behandelt werden. Vielmehr muss der aktuelle gesellschaftliche Diskurs, die direkte Auseinandersetzung mit neuen alten FeindInnenbildern durchleuchtet werden.

Dazu wurden zwei Moscheebaukonflikte ausgewählt. Dabei handelt es sich zum einen um das Kulturzentrum in der der Dammstraße 37 in Wien und um den medial breit diskutierten Moscheebau in Köln-Ehrenfeld. Moscheebaukonflikte bieten als Vergleichsmoment nicht nur den politischen Diskurs, sondern vor allem eine Betrachtungsmöglichkeit der zivilgesellschaftlichen Beteiligung. Denn, auch wenn die Konfliktfälle in ihrer Äußerlichkeit gewisse Differenzen aufweisen, sie sind durch ihre Vernetzung auf Ebene der Zivilgesellschaft ähnlich und damit bei der Frage nach dem gesellschaftlichen Fundament der Islamophobie von wesentlicher Bedeutung.

Herangezogen wurden also zwei Analyse-Ebenen. Zum einen werden die FeindInnenstrukturen des Antisemitismus und der Islamophobie an sich verglichen, zum anderen werden die beiden Länder Deutschland und Österreich auf die zwei Moscheebauprojekte hin untersucht. Deutschland und Österreich wurden gewählt, da beide Länder innerhalb der Entwicklung des Antisemitismus Symmetrie aufweisen. Die Erinnerungspolitik aber macht die beiden Länder hinsichtlich ihrer Vergangenheitsbewältigung grundverschieden.

Innerhalb der Feldforschung wurde mit den Methoden qualitativer Sozialforschung gearbeitet. Kern der Methode wurden qualitative Interviews¹ und die teilnehmende Beobachtung (vgl. Kübel 2008: Kapitel 5.1, 60f). Dem Feld wurde sich von „innen heraus“ genähert mit einer „phänomenologisch-interaktionistischen“ Herangehensweise (vgl. Bohnsack 2000: 106). Wichtig war dabei zu erkennen, dass nicht alleine die Dar- und Gegenüberstellung der Konfliktparteien zum Ergebnis führt, sondern erst das Gesamtgefüge es ermöglicht, soziale Realität im politischen Raum zu begreifen.

Europas FeindInnen

Warum entstehen FeindInnenbilder – und warum werden sie immer wieder diskutiert? „Hochkonjunktur haben Feindbilder in Situationen vermeintlicher oder tatsächlicher Bedrohung, unter Sinnkrisen und sozialem Stress, in Phasen des Umbruchs.“ (Benz 1996:11)

1 Diese Interviews waren zwar problemzentriert, fokussiert angelegt, hatten in ihrer Umsetzung aber narrativen Charakter (nach Fritz Schütze).

Das Ende der Ostwest-Spaltung hat Europa anstatt einer gemeinsamen Identitätsbildung zu der Kreation des Begriffs einer so genannten „Leitkultur“ verführt, die vielmehr Leitdifferenz ist. Dieser Begriff ist eine Negativdefinition, die EuropäerInnen als etwas definieren soll, das unter anderem nicht-muslimisch ist und sich in einem säkularen Paradoxon² wiederfindet. Das scheinbar neue Ventil für europäischen Rassismus definiert sich entlang dem Begriff der Kultur und erschafft damit einen „Kulturrassismus“, der sich nicht wesentlich in seinen FeindInnenstrukturen vom klassischen Rassismus unterscheidet. Orient und Okzident werden hierbei gegenübergestellt und als unvereinbar präsentiert in „Kultur“, das bedeutet im Wesentlichen dem Umgang mit Religion und Glauben. Weiter spricht man plötzlich von einer jüdisch-christlichen Tradition in Europa, die dem Islam gegenübergestellt wird. Juden und Jüdinnen werden zu MittäterInnen der Exklusion von MuslimInnen gemacht und die Opferkonkurrenz weiter geschürt.

Und so sind es die Debatten, die islamisiert werden und den Islam an sich zu einem „weltpolitischen Subjekt“ (Hüttermann 2006:12) erheben und damit zum Widerspruch zur Aufklärung machen. Eben um dieses weltpolitische Subjekt geht es in den Diskussionen um Sichtbarkeit, das heißt beispielsweise auch in Moscheebaukonflikten. Es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen Etablierten und Außenseitern, wie sie Elias und Scotson beschrieben haben. „Machtbalancekämpfe“ (1990), wie sie hier genannt werden, lassen sich in Moscheebaukonflikten genauestens sezieren. Handelt es sich also wirklich um eine neue Struktur von Rassismus?

Islamophobie und Antisemitismus

Ein zentraler Punkt dieser Herangehensweise an die wiederkehrenden Muster der Exklusion stellt die These voran, dass eine neue Form des Rassismus den alten nicht ablöst. Diese Analyse soll belegen, dass es sich bei dieser Annahme um einen sogenannten „Ein-Opfer-Mythos“ (Schiffer/Wagner 2009:188) handelt.

Die politische Kultur in Deutschland nach Auschwitz hat „Regeln zum Rassismus“ festgelegt. Antisemitismus ist ein „Regelverstoß“ (vgl. Erb 1995:227) in dieser Tradition und so wird der Rassismus in Deutschland und auch in Österreich in ein neues Korsett gezwungen, das bedeutet inhaltlich und linguistisch angepasst. Noch wehrt man sich gegen die Einordnung der Islamopho-

2 Zum einen wird die Freiheit der Religion, das bedeutet die positive, zum anderen aber auch die negative Religionsfreiheit, die Freiheit von Religion, gefordert.

bie als Rassismus, weil scheinbar das Hinweisen auf biologische, das heißt phänotypische Merkmale nicht erfüllt wird. Doch in beiden Phänomenen findet eine Entindividualisierung statt, ein von außen erzeugter Kollektivcharakter entsteht. Dieser wird mit dem Begriff einer übergreifenden „Kultur“ benannt. Islamophobie und Antisemitismus – „beide sind letztlich ausgrenzende Ideologien im Interesse der Schaffung von Kollektiven“ (Bunzl 2008:73).

Islamophobie und Antisemitismus sind nicht nur innerphänomenal ähnlich an Strukturen, sondern außerdem in der aktuellen Diskussion aufeinander bezogen. So wird der Antisemitismus einiger (junger) MuslimInnen zum Grund des Ausschlusses aller MuslimInnen gemacht. Auch die Begrifflichkeiten des *neuen Antisemitismus*³ und der Islamophobie sind ähnlicher Kritik ausgesetzt. So wird dem Begriff der Islamophobie vorgeworfen, erfunden zu sein, um Kritik am Islam zu irrationalisieren. Und auch der neue Antisemitismus, der eng mit Israel als Substitut für Jude/Jüdin verbunden ist, wird von KritikerInnen vorgeworfen, entstanden zu sein, um jegliche Kritik an Israel zu tabuisieren.

Es gibt grundlegende Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede. Zum einen ist in beiden FeindInnenbilderstrukturen vor allem die Zuschreibung eines anderen Verständnisses von Moral und einem anderen Wertesystems wesentlich. Doch zum anderen lässt sich ein Unterschied in der Entwicklung der Phänomene erkennen. So ist Antisemitismus etwas von oben herab Geschaffenes, gerade durch die später politische und juristische Implementierung, Islamophobie dagegen etwas von unten Gewachsenes. Während sich muslimische (weil) sichtbare AusländerInnen scheinbar abseits der sozialen Hierarchie bewegten wurde aus ihnen eine konstruierte Unterschicht, die jedem noch so sozial Schwachem unterlag. Erst das „Eindringen“ in die Gesellschaftspyramide treibt die Islamophobie nun voran. Antisemitismus bildete sich dagegen antielitär – gegen eine vermeintliche Oberschicht.

Verwandte Phänomene?

Anhand von vier Punkten sollen kurz zusammengefasst die vermeintliche Ähnlichkeit der Phänomene und gleichzeitig deren Differenzen betrachtet werden. Als erster Vergleichs-Punkt dient der religiöse Faktor, da es sich in beiden Fällen um eine religiös markierte Gruppe handelt. Dieser Gedanke mündet in der Überlegung, dass es sich bei der Weiterentwicklung der antireligiösen Argumentation schließlich um den Begriff der Rasse bzw. der Kultur

3 Vgl. auch Taguieff, Pierre-André (2002): La nouvelle judéophobie, Paris

handelt und darum, wie diese zwei Begrifflichkeiten zueinander stehen. Weiter ist die Vermutung, Juden/Jüdinnen und MuslimInnen würden die Welt Herrschaft anstreben, beiden Phänomenen gemein, wenn auch unterschiedlich begründet. Als vierter Punkt folgt die Geschlechterungleichheit, die ebenfalls Teil beider Phänomene ist, aber auch hier unterschiedlich verwendet wird.

- Der „R-Faktor“⁴ als kleinster gemeinsamer Nenner. Die religiöse Komponente ist unweigerlich in beiden Phänomenen vorhanden. Die gesellschaftliche Verhandlung um Sichtbarkeit, wie zum Beispiel um Kleidungsrituale, rituelles Schächten und gar Ritualmorde, zeigt dies zum Beispiel. Vielmehr aber sind Juden/Jüdinnen und MuslimInnen keine handlungsfähigen Subjekte abseits ihrer religiösen Gemeinschaft. Für sie gilt das religiöse *pick and mix* Europas nicht. Religion bleibt etwas Mystisches, das längst überwunden scheint und somit unvereinbar mit der Moderne wird. Es handelt sich um eine Gemeinschaft, die inkompatibel vermutet wird mit dem Prinzip der Nationalstaatlichkeit. Die muslimische Umma und die Weltgemeinschaft der Juden werden so zum Nationalisierungsmoment der Religion und damit zur Ethnifizierungsgrundlage. Dass es sich aber um multiidentitäre Menschen handelt, wird dabei außer Acht gelassen.
- Kultur oder Rasse? Sowohl im Antisemitismus als auch innerhalb der Islamophobie konstruiert man einen *äußeren* Feind, der ein *innerer* Störenfried ist. Juden/Jüdinnen und MuslimInnen werden zum sichtbaren Anderen. Der neue Rassismus wird oft mit dem Begriff Kultur umgangen, da es tabu ist, über Rassen zu sprechen. Trotzdem: In beiden Formen der Exklusion wird von einer Ungleichheit der Menschen ausgegangen. Doch das vom Nationalstaat abweichende System der Europäischen Union zwingt auch den Rassismus und damit die Ausgrenzung im Sinne der Kreation einer gemeinsamen Identität, sich in seinen Argumenten umzuformulieren und beweglicher zu werden. Sich nur auf den Begriff der Nation oder auf einzelne Merkmale wie die Hautfarbe zu beziehen, ist schlicht nicht mehr möglich und so wird ein kollektives Anderes erschaffen, das ebenfalls abstrakt bleiben muss und wahllos zugeordnet werden kann.
- Topos der Weltherrschaft. Nicht nur existiert der Vorwurf einer Parallelgesellschaft, sondern viel mehr – ähnlich dem Antisemitismus – der Vorwurf, die Majoritätsgesellschaft unterwandern und schließlich beherrschen zu wollen. Juden/Jüdinnen und MuslimInnen wird somit eine Zweite Agenda vorgeworfen. So können sie zwar StaatsbürgerInnen werden, nicht aber GesellschaftsbürgerInnen (Habermas 2008). So wird jeder Angriff gegen

4 Der „R-Faktor“ wurde als Begriff von Marieluise Beck geprägt.

das Andere zur legitimierten Selbstverteidigung. Während aber im Antisemitismus vor allem antikapitalistische Züge zum Vorschein kommen (Juden/Jüdinnen beherrschen das Kapital, die Medien, die Politik), ist es in der Islamophobie die Islamisierung von unten. Die kapitalistische Welt Herrschaft steht so der demografischen gegenüber.

- Topos der Geschlechterungleichheit. Der Islam wird in der medialen Betrachtung als eine männlich konnotierte Religion wahrgenommen. „Turkish power boys“ (vgl. Tertlit 1996:198ff) und verschleierte sowie „unterdrückte“ Frauen bestimmen das Bild. Das Judentum wird innerhalb der Geschichte des Antisemitismus dagegen immer wieder als eine verweiblichte Religion dargestellt. Die Beschneidung des Penis wurde zur Effeminierung. Diese Art der körperlichen, damit rassistischen Deutungsmuster lassen sich im Islam nicht finden. Vielmehr ist es eine aggressive „Mentalität“, die zum Beispiel den muslimischen Mann ausmacht. Ein weicher und dehnbarer Begriff – im Gegensatz zur „Rasse“.

Der empirische Bereich der Arbeit widmet sich all diesen Ähnlichkeiten, die immer wieder innerhalb der Moscheebaukonflikte vorgebracht werden. Es zeigt sich, dass ähnliche Strukturen bestehen, die in ihrer Formulierung und Intensität aber Unterschiede bergen. Bei der folgenden Betrachtung des gesellschaftlichen Diskurses werden diese Begrifflichkeiten immer wieder auftauchen, der Islam einmal als Religion, einmal als Kultur, aber immer als etwas Fremdes beschrieben werden. Die Herausforderung ist es nun, mögliche Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen dem deutschen und österreichischen Konfliktfall zu entdecken, und damit eine Struktur, der der neue Rassismus folgt. Als letzten theoretischen Konnex zwischen Antisemitismus und Islamophobie und als Überleitung zum empirischen Feld muss aber einleitend noch die Ähnlichkeit des Moschee- und des Synagogenbaus erwähnt werden:

Moscheen und Synagogen

„Misstrauen äußerte sich auch gegen Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als der Bau repräsentativer Synagogen ähnliche Bedenken auslöste wie heute der Bau von Moscheen.“ (Schiffer/Wagner 2009:79)

Vorweggeschickt werden muss, dass es in Deutschland und Österreich meist nicht zu einem Synagogenneubau, sondern zu einer Wiedererrichtung kommt. Und auch gegen Synagogenbauprojekte gibt es Widerstand. Die Art der Argumentation beinhaltet schließlich aber nicht die zweite Ebene der De-

batte über die Berechtigung der Existenz der Gemeinde, wie sie in Moscheebauprojekten zentral ist.

Schon früh ähneln sich diese beiden Bauformen. Nicht nur in ihrem architektonischen Stil, sondern auch in den Forderungen, die an die Sakralbauten gestellt werden/wurden. Die Forderungen an die beiden untersuchten Moscheen ähneln den Vorgaben an Synagogen, die es vor dem Zweiten Weltkrieg gab.

„Die Juden waren () gezwungen, ihre Vorstellungen von der Architektur ihrer Bauten und deren Verwirklichung den politischen und gesellschaftlichen Umständen anzupassen.“ (Krinsky 1988:11)

Es wurde eine Unauffälligkeit in der Architektur gefordert, darüber hinaus, wurde es Synagogen in Österreich empfohlen, sich „versteckt zu halten“ (von der Schulenburg 2009:11). Deswegen *verstecken* sich noch heute erhaltende prunkvolle Synagogen hinter klassizistischen Fassaden. Die Auflage war es, „nicht jüdisch“ zu bauen, angepasst ans Stadtbild – schlicht „nicht aus der Reihe tanzen“ (ebd. 24). Ähnlich wie das Kompromissminarett in Telfs oder in Bad Vöslau passen sich Synagogen zu dieser Zeit auch an strenge Auflagen an. Auch in Köln ist die Ausgestaltung der Moschee und ihre Kompatibilität mit dem Stadtbild immer wieder Thema.

TEIL II – Die Feldforschung

Das Forschungsfeld

In Deutschland und Österreich gehören etwa 4% der Bevölkerung dem Islam an. Damit ist der Islam die zweitgrößte Religionsgemeinschaft. Innerhalb dieser gibt es in beiden Ländern eine gewisse Unübersichtlichkeit bzw. Unwissenheit über die einzelnen Gruppierungen, da nicht nur eine Heterogenität in den Glaubensgemeinschaften besteht, sondern bei der Vereinsbildung auch die Diversität der Nationszugehörigkeit berücksichtigt wird.

Während das „Sondermodell Österreich“ den Islam seit 1912 anerkennt, gewährt das deutsche Staatskirchenrecht den MuslimInnen zwar gewisse Rechte, den Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts erhielt der Islam bisher aber nicht⁵. In Österreich vertritt die Islamische Glaubensgemeinschaft (IG-

5 Die christlichen Kirchen und der Zentralrat der Juden sind als nicht-staatliche Körperschaften des öffentlichen Rechts organisiert.

GIÖ) den Islam seit 1979 als Ansprechpartnerin. In Deutschland dagegen fehlt diese Ansprechpartnerin. Zwei Dachverbände sind hier anzutreffen: Der „Islamrat der Bundesrepublik Deutschland“ und der „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ – immer wieder wird versucht Einheitlichkeit zu schaffen, zum Beispiel durch die „Islamische Charta“ oder auch den „Koordinierungsrat der Muslime“. Diese Differenz im Grad der Institutionalisierung lässt sich unter anderem auch in der Regulation zu Sichtbarkeit und zum Beispiel auch der Imam- bzw. islamwissenschaftlich-pädagogischen Ausbildung ablesen. Die fortgeschrittene Institutionalisierung darf allerdings nicht einen gewissen Grad der gesellschaftlichen Toleranz voraussetzen.

Die Organisation des Islams in Deutschland und Österreich hat mit der Zeit der Gastarbeiter begonnen, die mitgliederstärksten Vereinigungen sind die der türkischen MuslimInnen – Ditib in Deutschland und Atib in Österreich. Mit der Zeit der Gastarbeiter hat sich ebenfalls der Moscheebau weiterentwickelt. Zusammengefasst lässt sich die Geschichte des Moscheebaus in drei Phasen⁶ einteilen:

Zunächst in die Phase der unscheinbaren Moscheen, das bedeutet den Einzug von Gebetsräumen in Mietwohnungen oder Fabrikhallen. Diese Phase beginnt mit der Zeit der Gastarbeiter. Die Orte werden zu Übergangslösungen für eine „Übergangsreligion“. Dem schließt sich die Phase der ersten Generation an. In den 1980er, 1990ern werden „Moscheen des Ankommens“ gebaut, eigene Räume geschaffen. Noch versteckt und meist im Industriegebiet, bedeuten sie für die muslimische Community trotzdem einen großen Fortschritt in Sichtbarkeit. Die letzte Phase bildet die der Moscheen nach 2001. Eine junge muslimische Community ist nicht mehr auf ein Muddeling Through und PlatzanweiserInnen angewiesen und entwickelt ein größeres Selbstverständnis als ihre Elterngeneration. Es kommt zur Mischung von „modernen und postmodernen Bauformen“ (Schmitt 2003:269) und einem neuen (Selbst-)Verständnis von Raum. Der Islam, die MuslimInnen und damit auch die Moscheen werden aber ab diesem Zeitpunkt mit den Terroranschlägen von 9/11 in Verbindung gebracht, Moscheebaukonflikte erhalten somit eine neue Argumentationsebene. In Österreich entwickeln sich schließlich Bestrebungen, Moschee- und Minarettbau zu verbieten, das Ortsbildpflegegesetz wird hierzu verwendet.

Schnell wird klar, Moscheebaukonflikte sind „Stellvertreterdebatten“. (Bauer 2007:7) Zwar gibt es eine Primärebene, die sich mit infrastrukturellen Auseinandersetzungen befasst, allerdings begleitet den Konflikt auch ein symbolischer, der sich auf einer Metaebene abspielt und damit den lokalen Kon-

6 Vgl. Kraft 2002, Kap. 4, 199ff

flikt unlösbar macht. Der oft verwendete Begriff der Parallelgesellschaft spielt hierbei eine Rolle – hinter den Mauern der Moschee wird eine andere Gesellschaftsform inkompatibel mit der Mehrheitsgesellschaft vermutet. Die Moschee wird als Raum ausschließlich für MuslimInnen zugänglich betrachtet und weiter als Landnahme wahrgenommen, was einen „nervösen Verteidigungsreflex“ (Leggewie 2002:27) auslöst, gerade an Orten der Raumverdichtung, die außerdem dem *Aufeinandertreffen von Globalität und Lokalität* (vgl. Hannerz 2007:106) standhalten muss.

Eben diese Raumverdichtung findet in den beiden ausgewählten Stadtbezirken in Wien und Köln statt. Politgeografisch betrachtet ergeben sich hier viele Gemeinsamkeiten. Beide Stadtviertel haben etwa ab den 1960ern einen großen Bedeutungsverlust und wirtschaftlichen Abbau hinnehmen müssen. Geringe Mieten zogen insbesondere Gastarbeiter (-familien) an, beide Viertel haben einen vergleichbaren AusländerInnenanteil und eine vergleichbare BewohnerInnen-dichte.

Auch wenn beide Moscheen in einem Mischwohngebiet entstehen, sie haben sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in den strukturellen Voraussetzungen. Zum einen handelt es sich in Köln um den türkischmuslimischen Verein Ditib als Bauherrin, in Wien ist es der österreichische Ableger Atib. In beiden Fällen handelt es sich um eine Moschee aus der Phase der unsichtbaren Moscheen. Das bedeutet, dass beide seit Jahrzehnten in einer Fabrikhalle an diesem Ort angesiedelt sind. Die (Um-)Baupläne aber sind in der Phase der Moscheen nach 9/11 anzusiedeln. Ditib riss das Gebäude für einen Neubau ab, Atib dagegen will das Haus sanieren und aufstocken. Architektonisch unterscheiden sich die Baupläne klar. In Wien wird weiterhin eine unsichtbare Moschee bestehen bleiben, in Köln entsteht eine sichtbare Moschee. Beide Konflikte finden ihren Eskalationspunkt im Jahr 2007, in Köln kann die Moschee bald eröffnet werden, in Wien dagegen ergeben sich regelmäßige neue Eskalationsstufen. In Köln entwickeln sich institutionelle Neuheiten wie ein Moscheebauberat und eine neue Kommunikationsstruktur, in Wien dagegen wird der Konflikt vor allem von politischen Wahlkampfaktiken bestimmt.

Zum Vergleich

Am besten nachzuvollziehen ist der Vergleich zwischen den beiden Konflikten anhand der Analyse der KonfliktpartnerInnen. Diese sind allerdings nicht an einzelnen Personen festzumachen, sondern mit ihren Aussagen in einen korporativen Habitus-Kontext einzubinden, das heißt, sie sind als FunktionsrollenträgerInnen (vgl. Hüttermann 2006:139) zu verstehen. Die Auswahl der

AkteurInnen begründet sich darauf, ob sie als politisch-sozialer Teil in der Verhandlung um die Moschee aufgetreten sind. Zum politischen und sozialen Kapital kommt außerdem das moralische hinzu – diese Funktion wird insbesondere den christlichen Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft zugesprochen. Hier darf aber der Faktor der Konkurrenz nicht unterschätzt werden. Auch MeinungsträgerInnen wie PublizistInnen oder SchriftstellerInnen wird eben dieses Kapital eingeräumt.

Civil society

In beiden Fällen ist insbesondere die Zivilgesellschaft im Fokus des Interesses, da sich hier der Ausgangspunkt für Islamophobie findet. In der Dissertation wird davon ausgegangen, dass Islamfeindlichkeit etwas ist, das institutionell erschaffen wird, Islamophobie dagegen das Gefühl, dass der/die Einzelne hat. Wenn man in Moscheebaukonflikten also nach islamophoben Argumentationsmustern sucht, stößt man zunächst auf die scheinbar direkten KonfliktpartnerInnen des Moscheevereins: die AnwohnerInnen. In den beiden untersuchten Fällen enthebt sich zwar die Diskussion längst dem lokalen Rahmen der AnwohnerInnenschaft, trotzdem ist als scheinbarer Ursprungspunkt die infrastrukturelle Debatte zu finden, das bedeutet die Verhandlung um Lärm, Dreck, Verkehr und Ähnliches⁷.

Im österreichischen Fall ist dies die „Bürgerinitiative Dammstraße“, die im Konfliktprozess eine Wandlung erfährt. Zunächst ist sie eine „Grätzlgemeinschaft“, die sich mit Hilfe der FPÖ zu einer BürgerInneninitiative entwickelt. Es scheint, als erhalten die Mitglieder eine Schulung in der Formierung zu einer zivilgesellschaftlichen Bewegung. Darüber hinaus erhalten sie Geld und organisatorische Unterstützung bezüglich Flugblattdruck und -verteilung sowie inhaltliche und technische Unterstützung zur Kreation der eigenen Internetseite. Demonstrationen mit Beteiligung diverser Bezirks- und BundespolitikerInnen finden statt und die internationale Vernetzung entwickelt sich ebenfalls. Außerdem beteiligen sich bei den Veranstaltungen neonazistische Gruppen. Während es zunächst scheint, als würde die BürgerInneninitiative unterwandert und deren Mitglieder laut Bezirksvorsteher Hannes Derfler schlicht „zu naiv“ sein, dies zu merken, führen im Jahr 2011 neue Bestrebungen

7 In beiden Fällen lässt sich außerdem auf der Seite der BürgerInnen das Sankt-Florian- bzw. NIMBY-Prinzip erkennen. Auf der BürgerInnenanhörung in Köln fragt man sich, warum die Moschee nicht in den Randbezirken Kölns errichtet wird, in Wien fordert die BürgerInneninitiative die Verlegung in die Nordwestbahngründe.

zu einem anderen Schluss. Nun scheint es vielmehr, als sei der Versuch der BürgerInneninitiative, die asymmetrische Debatte (vgl. Hüttermann 2006:19f) umzukehren, gescheitert. Sie hatten versucht, eine „Übermacht der MuslimInnen“ zu kreieren, der sich die Mehrheitsgesellschaft unterworfen hatte. Zu diesem Zweck haben sich schließlich mehrere BürgerInneninitiativen zu der „Bürgerbewegung pro Österreich“⁸ zusammengeschlossen – eine Namensgleichheit mit den Pro-Parteien in Deutschland, die nun politische Bestrebungen vermuten lässt und in das Strategieprofil dieser rechten Parteien passt oder vielleicht über sie hinauswachsen könnte.

Diese Entwicklung im Wiener Fall ist diametral entgegengesetzt verlaufen zu der in Köln. Hier hat die Bildung der Partei „Bürgerbewegung Pro Köln“ vor der Gründung der AnwohnerInneninitiative stattgefunden. Eine Unterwanderung, wie sie in Wien dargestellt wurde, hat es hier nie gegeben. Pro Köln versuchte durch die Gründung einer AnwohnerInneninitiative ähnliche Legitimierung der Themenplatzierung und schließlich Wahlkapital zu erhalten, wie es die Vorbildpartei FPÖ vorgemacht hatte. Und scheiterte. Die AnwohnerInneninitiative wurde als politisches Instrument enttarnt und die Partei verlor an Glaubwürdigkeit. Die „Anwohnerinitiative Ehrenfeld“ wurde aufgelöst – Pro Köln blieb anstatt einer „Bürgerbewegung Pro Köln“ eine Bewegung von oben. Die Transformation in beiden Fällen steht sich also konträr gegenüber:

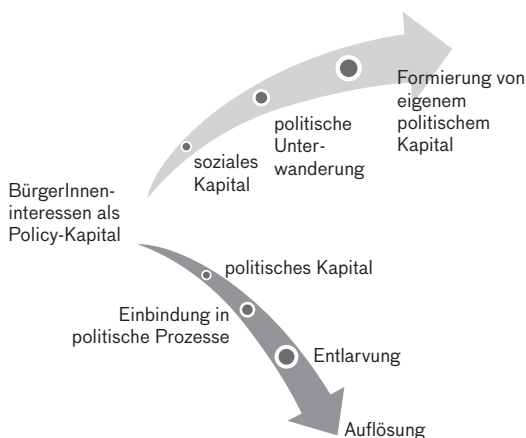


Abb.: Auf- und Abschwung des zivilgesellschaftlich institutionalisierten Wahlkapitals

8 Die „BI Dammstraße Wien“, „BI Gartengallier Wiener Neustadt“, „BI Rappgasse“ und die „BI Troststraße“ haben einen Dachverband mit dem Namen „Bewegung pro Österreich“ als ein „Dachverband der Bürgerinitiativen gegen islamische Mehrzweckbauten“ und „Plattform gegen die Islamisierung Österreichs“, kurz BPÖ, gegründet.

Es wird schwer, zwischen Zivilgesellschaft, Politik und echten infrastrukturellen Anliegen zu unterscheiden. Die vermeintlichen Unterstützer der ÖVP und FPÖ seitens der AnwohnerInnen setzen sich zum Beispiel im Konfliktverlauf nicht für BürgerInnenanliegen ein, stimmen gegen die Baugenehmigungen, die den Wünschen der AnwohnerInnen entsprechen (unter anderem eine Überdachung und eine äußerliche Verschönerung des Gebäudes). Diese Parteien haben sich also unglaublich gemacht, die AnwohnerInnenschaft zu vertreten. Es bleibt die BPÖ. Ihrem politischen Werdegang als Anti-Moschee-Partei und einer wählbaren Rechtspartei mit bürgerlichem Anstrich steht nichts im Weg. Einen Weg, wie Pro Köln ihn beschreiten wollte. Sie scheint Regelungsmechanismus von unten, selbstorganisiert und Gegengewicht zum politischen System zu sein. Dass hier aber ebenso wie in Köln keine strikte Trennung zwischen politischer und zivilgesellschaftlicher Sphäre vorliegt, wird übersehen.

Die Pro-Bewegung als Anti-Moschee-Bewegung

Gegen Moscheen vorzugehen ist Teil des langjährigen Versuchs, eine gemeinsam handlungsfähige rechte Partei auf europäischer Ebene zu gründen. In Österreich ist die FPÖ in das Parteiensystem integriert und für die Rechten in Deutschland ebenso Vorbild wie die Rechten in Frankreich, den Niederlanden oder Italien. Deutschland kann trotz reger Bemühungen keine rechte Partei im System etablieren, ist aber wichtiger Partner und so wird Pro Köln von anderen europäischen Rechten finanziert. Es fehlt an einer charismatischen Führungsfigur, an der Verwurzelung im Parteiensystem und dazu kommt: die Erinnerungspolitik Deutschlands. Da die NPD mit ihrem neonazistischen Profil unwählbar ist, fehlt der bürgerliche Anstrich im rechten Parteienspektrum. Die DLVH und die Republikaner sind in der Bedeutungslosigkeit verschwunden und in diesem Umfeld schaffte es Pro Köln, eine Lücke zu finden. Zunächst wurde die Partei ignoriert, ihr Dasein als erfolglose Ein-Themen-Protestpartei abgetan. Mit einer Kopie der FPÖ-Wahlkampf-Slogans befolgte Pro Köln die klassischen Grundregeln des Populismus⁹. Die „Wir-Ihr Bildung“ spielt dabei genauso eine Rolle wie antihierarchische Muster. Dazu kommt das neue wesentliche Element, um in Deutschland und Österreich erfolgreich, das

9 Vgl. z.B. Meyer, T.: Populismus und Medien, in: Decker, F. (Hg.) (2006): Populismus in Europa. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?, Wiesbaden, S. 81f; zit. nach Lausberg 2010:8

heißt wählbar zu sein: Judenfreundlichkeit¹⁰. Bei den Samstagsdemonstrationen in Ehrenfeld wurde zum Beispiel stets darauf geachtet, eine israelische Flagge zu schwenken.

Wichtig festzuhalten ist: Pro Köln braucht die Moschee in Ehrenfeld, die FPÖ nutzt diesen Konflikt nur als zusätzliche Stimmungsmache sowie Themenplatzierung und -profilierung.

Was sich nach der Entlarvung von Pro Köln als schwierig gestaltet, ist die provokative Frage: Ist Pro Köln nützliches Korrektiv in dem Moscheebaukonflikt in Köln? In Köln sind weit mehr Menschen zu der Gegendemonstration als zu dem so genannten Anti-Islamisierungskongress erschienen. Auch in Wien ergab sich diese Situation 2009 bei einer Anti-Moschee-Demonstration. Wenn es den Konflikt nicht gäbe, würde es dann auch in diesem Maß Selbstpositionierung und Solidarisierung mit den MuslimInnen geben?

Bauherrinnen und die Suche nach einem Patron

In Wien wird nicht gebaut. Die Kommunikation ist streckenweise komplett zum Erliegen gekommen, vor allem nach dem 13. September 2007, dem Tag der ersten Anti-Moscheedemonstration. Doch nicht nur das passive Verhalten der Bauherrin ist Schuld am Stillstand. Vielmehr fehlt in Österreich die klare Haltung der etablierten politischen Parteien der Mitte. Drei verschiedene Strategien stehen zur Verfügung (vgl. Leggewie 2002:33f). Zum einen die paternalistische Strategie, in der das Moscheebauprojekt einen Patron erhält, das heißt eine(n) lokale(n) MachtträgerIn. Dies ist in Köln passiert. Oberbürgermeister Fritz Schramma steht in persona hinter dem Projekt – auch gegen die Linie seiner Partei. Die zweite Strategie könnte die inkrementale politische Strategie sein. Dieser Muddeling-Through-Prozess ist in Wien anzutreffen. Atib ist auf der Suche nach einem/einer Partner(in) gescheitert. Niemand bezieht klar Stellung pro Moschee, um WählerInnenstimmen nicht zu gefährden. Als letzte Möglichkeit wäre die Miteinbeziehung aller AkteurInnen eine Strategie, die verspricht, die nachhaltigste Methode im Zusammenleben zu sein.

10 Diese Reformation fällt anderen Rechtsparteien in Europa schwer – vgl. z.B. Front National

Rolle der jüdischen Community

Die jüdische Community stellt für die Diskussion um Religionsfreiheit in einer scheinbar säkularen Gesellschaft eine wichtige Entscheidungskompetenz dar hinsichtlich ihres eigenen Minderheitenstatus und der unausgesprochenen, aber anerkannten Instanz als historisch moralisches Gewissen. Gerade der Bezug zum neuen Antisemitismus, der (auch) bei muslimischen MigrantInnen zu finden ist, ist ein wichtiger Grund ihrer Einbindung. So wird ihr Engagement Teil eines sichtbaren interreligiösen Dialogs und ebenso Teil der Anerkennung von MuslimInnen in der Gesellschaft. Diese Einbindung der jüdischen Community in den Moscheebaukonflikt unterscheidet sich deutlich in den beiden untersuchten Fällen.

Während in Köln die Synagogengemeinde in die Arbeit des Moscheebaubeirats eingebunden ist und damit zum Teil des Projekts wurde, besteht in Wien zunächst keine solche Institution und der Dialog zwischen der IGGIÖ und der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) ist verhärtet. Dies scheint den Ursprung vor allem in dem Aufkommen eines neuen muslimischen Antisemitismus und in den personellen Strukturen der IGGIÖ zu haben. Während in Köln die Zusammenarbeit auch in dem Themenbereich des muslimischen Antisemitismus stattfindet, wird sie hier allerdings als nicht dringend notwendig erachtet. In Wien dagegen sieht die IKG den Dialog als einseitig. Zum einen werden Solidaritätsbekundungen der IKG nicht beantwortet und zum anderen in den Worten der MuslimInnen Täuschung gesehen. Hier empfindet man den muslimischen Antisemitismus als alltägliches Problem. Als wesentliche Punkte, die in der Zusammenarbeit geändert werden sollen, stellt die IKG die Verwendung antisemitischer Koranstellen im islamischen Religionsunterricht ebenso wie bei Demonstrationen mit dem Thema des Nahostkonflikts in den Vordergrund und verlangt Reaktionen hinsichtlich der Angriffe, die gerade in der Brigittenau stattfinden. Die jüdische Community hat das Gefühl, dass gerade die türkische Gemeinschaft im Zusammenhang mit politischen Bewegungen radikaler geworden sei in Österreich. Die Zusammenarbeit sei „unzufriedenstellend“, da der innerländische Konflikt als übergeordneter politischer Konflikt gewertet wird und es keine Bestrebungen gibt, ihn lokal zu lösen, außerdem werde muslimischer Antisemitismus von den Behörden „verniedlicht“.

Ein weiterer Faktor könnte die eigene Opfererfahrung im Bezirk sein, der sich in beiden Fällen ergibt. In Köln hat die jüdische Gemeinde nämlich ebenfalls gebaut. Als Schutzinstitution wurde eine Mauer errichtet, die bei den AnwohnerInnen immer noch auf Ablehnung trifft. So findet diese Opfererfahrung hinsichtlich des Baus in der Ottostraße statt, mit dem die Synagogen-

gemeinde ebenfalls in Ehrenfeld Erfahrungen aus den Auseinandersetzungen mit BürgerInnenanliegen zog. Während also die Gemeinde in Köln selbst um Akzeptanz im Bezirk werben muss, ist dies in Wien nicht der Fall. Die IKG hat keine solchen Erfahrungen gemacht in der Brigittenau, sondern sieht hier vor allem das Zusammenleben von jüdischen und muslimischen AnwohnerInnen als gefährdet an, da es hier regelmäßig zu Auseinandersetzungen kommt. Gerade der Konfliktbezirk, in dem die muslimische Gemeinde sich mit ihrem Bauvorhaben befindet, stellt also für die jüdische Gemeinde einen ebenfalls wichtigen Bezirk dar, der aber als Grundlage keinen interreligiösen Dialog ermöglicht, sondern ihn weiter verhindert. Im interreligiösen Dialog mit ChristInnen und profanen muslimischen Vereinigungen sieht die IKG keine Belastung.

Tatsächlich sind sich die Gesprächspartner sicher, dass Antisemitismus sich jederzeit auch wieder in der Form von Protesten wie gegen die Moscheebauprojekte zeigen könnte, würde es sich bei der jüdischen Gemeinschaft um eine größere Gruppe handeln. In Wien leben mit 7.500 Juden und Jüdinnen beinahe alle der 8.000 in Österreich lebenden Juden/Jüdinnen. In Deutschland leben etwa 120.000 Juden/Jüdinnen, das ist allein die Zahl der in Köln lebenden Menschen mit türkischem Migrationshintergrund. Der Faktor der Ausgrenzung sei nicht die Religion oder Religiosität, sondern das „Fremdsein“ an sich. Von Seite der jüdischen Gemeinde bleibt das Fremdsein der kleinste gemeinsame Nenner, der Juden/Jüdinnen und MuslimInnen ausgrenzt.

„Es geht gegen das Fremde, gegen das, was nicht der eigenen engen Definition des nationalen Selbstverständnisses entspricht. () bei den Gruppierungen, die man bemerkt, sind Muslime die anderen, wenn es anders gemischt wäre mit den Zahlen, wäre es eine andere Gruppe. () Shoah ist Schockerlebnis, nicht 400.000 Juden, sondern 7.000, es sind 400.000 Muslime – wenn es umgekehrt wäre, dann wären wir [Juden/Jüdinnen] vielleicht wieder in der Situation der Muslime. Kann durchaus sein. () Es gebührt den Muslimen volle Solidarität () andererseits aber stellen diese Leute auf der extremen Rechten sich gegen Muslime in Österreich, nicht wegen des Islams, sondern sie stellen sich gegen das Fremde. () Da sind die Muslime nun mal die größte Bevölkerungsgruppe der Zuwanderer. ()“ (Raimund Fastenbauer, Vorstand IKG, Interview 2011)

„Es geht nicht um die Religion, sondern um das Andersartige. Dieses berühmte Anderssein als wir alle sind.“ (Abraham Lehrer, Vorstand Synagoge Köln, Interview 2010)

TEIL III – Fazit

Die Religion der Anderen

„Richtig Deutsch lernen sollten sie, sich sittlich benehmen und vor allem nicht auffallen in der Mehrheitsgesellschaft: Die Juden im ausgehenden 19. Jahrhundert.“ (Schiffer/Wagner 2009:11)

Die politische Gegenwart bedient sich unbezweifelbar an Strategien der Inklusion und Exklusion. Moscheebauprojekte sind einem Policy-Bereich zugehörig, in dem sich nicht nur klare FeindInnenstrukturen erkennen lassen: vielmehr werden hier die vielschichtigen Motiv-Ebenen der Politik für die Mehrheitsgesellschaft deutlich. Moscheebauprojekte sind längst „Projektionsfläche verfehler Integrationspolitik“ (Häusler 2008:163).

Zum einen beruhen diese Konflikte nämlich früher wie heute auf der Ökonomisierung der Soziologie bzw. Soziologisierung der Ökonomie (Schlee 2006:64), das heißt, dass neben dem Rational-Choice-Ansatz, einem Kosten-Nutzen-Kalkül, auch die Sozialisation, kollektives Gedächtnis und Psychologie in den Konfliktfällen entscheidend sind. So weit das konstruktivistische Herangehen an Moscheebauprojekte. Daneben bleiben Erhalt der Machtbalance und der (politische) Kampf um Raum und Ressourcenkonflikte wesentliche Einflussfaktoren. Das System von Inklusion und Exklusion ist Teil allinklusive Systemlogik (vgl. Hüttermann 2006:69). Es erfasst jeden und kategorisiert nach verschiedenen Gesichtspunkten. Rückschlüsse auf Ökonomie verschaffen ihr Scheinlegitimität. Doch auch das Schema von Staats- und GesellschaftsbürgerInnen oder auch die Erfüllung von Leistungs- und Komplementärrollen in der Gesellschaft (vgl. Luhmannsche Soziologie nach Hüttermann 2006:72) durchbrechen ein rein ökonomisch funktionierendes System der Ausgrenzung. Hinzu kommen soziopsychologische Aspekte oder auch ein emotionales Konfliktgedächtnis.

Moscheebaukonflikte sind immer Konflikte zwischen Personalisten und Strukturalisten (vgl. Glasl 1992:85f). Beide Wege sind zur Lösung wichtig: Jede dieser Ebenen im Konflikt um Moscheen bzw. der Verhandlung um FreundIn und FeindIn muss auf eben dieser gelöst werden. Man darf sich in der Phase der Schlichtung oder der theoretischen Dekonstruktion nicht dazu verführen lassen, unterschiedliche Argumentationsmuster mit denselben Erklärungsmodellen lösen zu wollen. Die Infrastruktur muss auf ihrer sachlichen Ebene belassen werden, ebenso wie die übergeordnete Diskussion um Religion und das Fremde auf eben dieser Meta-Ebene behandelt werden muss. Ver-

schiedene Policy-Bereiche müssen sich nach Zuständigkeiten hier einbinden lassen. Auch GegnerInnen von Moscheebauprojekten sind keine homogene Gruppe. Anliegen müssen individuell erörtert werden.

„With the exception of construction permits and security regulations, the question of Islam should not be a subject for Urban policy. (...) Political involvement at the local level is the most significant.“ (Cesari 2004: 1020f)

Juden/Jüdinnen und MuslimInnen bilden in Europa die Religion des Anderen. Die Berufung auf diese Andersartigkeit wird je nach Notwendigkeit aufgegriffen. Auch die Art der Argumente ähnelt sich nicht nur, sondern wird je nach Zielgruppe auch selektiv verändert.

Die Religion an sich ist gemeinsame Komponente, ebenso wie Kleidungsrituale oder der Streit um den Bau von Gebetshäusern – der Topos der Welt Herrschaft und die Vergeschlechtlichung des FeindInnenbilds sind ebenfalls Teil des Anderen. Moscheebaukonflikte machen diese Andersartigkeit sichtbar und streitbar. Islamophobie wird hier durch weite Teile der Gesellschaft gestützt: Nicht nur rechtspopulistische Parteien erkennen den ökonomischen Wert des Wahlkapitals, vielmehr liefert Pseudofeminismus und die aufklärerische Perspektive ideologisches Unterfutter für die Bildungsschicht. Anders als der Antisemitismus ist Islamophobie breit diskutierbar und wendet dabei dieselbe Politik der Exklusion an – schlichthin auf eine andere FeindInnengruppe. MuslimInnen wird eine zweite Agenda unterstellt, die es ihnen unmöglich macht, Teil der europäischen Gesellschaft zu werden. Und so wird die Semantik der Eigentlichkeit (Bielefeldt) auch in Moscheebaukonflikten sichtbar, beispielsweise wenn „Ja, aber – Strategien“ angewendet werden.

Und so scheint es, als würde das jeweils Andere aus EuropäerInnen bessere Menschen machen. Politische Patriarchen werden so zum Beispiel zu scheinbaren Feministen, aus den Nationen mit dem weltweit größten Fleischverzehr wird eine TierschützerInnen-Nation, die das Schächten ablehnen muss (vgl. Leggewie 2009:152). Profanes wird in einem scheinbar säkularen System in Sakrales umgedeutet, was zu einer Überdehnung des Konflikts und zu einer Überforderung der KonfliktpartnerInnen führt. Ein Moscheeverein in Köln kann und soll nicht für eine gesamte Religionsgemeinschaft sprechen. Lokale Vereine müssen plötzlich Antworten auf globale Fragen und internationale Konflikte geben, sich zu Grundwerten bekennen, die sie seit Jahren befolgen, und die Sinnhaftigkeit von Moscheebauten immer wieder belegen. Ganz klar muss sein: Toleranz gegenüber MuslimInnen in Europa bedeutet keine Appeasementpolitik gegenüber IslamistInnen.

Und am Ende ist *nur* Religion zu wenig. Es kommt auf Lebenswirklichkeiten und ihre Umsetzung an. Die AkteurInnen sind überfordert, zwischen

Ängsten und Behörden, jahrelang gewachsene Strukturen und funktionierenden FeindInnenbildern, die sich nicht plötzlich in Luft auflösen können. Frustration ist in diesem Prozess etwas ganz Natürliches, denn die Entwicklung des Moscheebaus zeigt sich als eine „Politik der kleinen Schritte“ (Böhm 2008:159). Auch der Synagogenbau in Europa musste sich entwickeln. Neue Moscheebauprojekte sollen vielmehr auch gar nicht jubelnd oder schweigend aufgenommen werden – es muss eine konstruktive Auseinandersetzung geben, um nachhaltige Kommunikation zu ermöglichen. „Jeder ausgestandene Konflikt hat die moderne Gesellschaft weitergebracht“ (Leggewie 2008:231). Werden Konflikte vermieden oder sich selbst überlassen, wird auch der Lernprozess durch eine nicht vorhandene demokratische Lösung unterbunden.

Das Auflösen der Opferkonkurrenz ist das wichtigste Stichwort in dieser Zusammenarbeit und vor allem für neue Formen des Antisemitismus wesentlich. Natürlich sind MuslimInnen auf Moscheen stolz, aber ebenso sollten auch andere AnwohnerInnen stolz sein können auf ein Gebäude, das für Toleranz stehen kann und eben einen aufklärerischen Sinn erfüllt, nämlich die Weiterentwicklung der Gesellschaft. Die Öffnung der Moscheevereine ist hierbei Grundvoraussetzung. Ob es ein Tag der offenen Tür, proaktive Gemeindemitarbeit, die Kommunikation mit (Bau-)Behörden oder auch mit Medien und BürgerInnen vor Ort, Flugblattaktionen oder die Beteiligung an Aufnahme ritualen ist – die MuslimInnen selbst können viel zur Öffnung der Mehrheitsgesellschaft beitragen. Denn Europa hat sich selbst eine neue Aufnahmekategorie gebildet: Die „Konfliktzeremonie um das Minarett“ (Hüttermann 2006:87). Und neben der Verbindung zur Mehrheit soll eine Professionalisierung auch Zusammenarbeit der MuslimInnen bedeuten, die eine Anerkennung erleichtert.

Der Formenreichtum von Moscheen muss genutzt werden. Ebenso wie sich der Islam in Europa verändert, soll auch seine Verbildlichung diesen Prozess aufgreifen (vgl. hierzu Überwindung des gotischen Kirchenbaustils). Die Modernisierung muss sichtbar werden. Architektur ist schlussendlich subjektiv, trotzdem oder gerade deswegen ein wesentlicher Teil der Wahrnehmung und darf von allen AkteurInnen nicht unterschätzt werden. Die Form einer Synagoge oder einer Moschee ist nicht wesentlich für den Glauben der Menschen. Doch man wird für die Lebenszeit des Gebäudes in ihm einen Spiegel der Gesellschaft sehen, eine symbolische Ebene, die den Zeitraum der Entstehung und den gesellschaftlichen Trend mit einbindet. Wo dies in Synagogen bereits ablesbar ist, in Phasen des Verbots, der Toleranz, der Restriktion, Vernichtung und Verkirchlichung, wird auch der Moscheebau diesem geschichtlichen Urteil unterworfen sein. Heute lassen sich viele Phasen gleichzeitig erkennen, schon jetzt ist aber klar, dass auch muslimische Gebetshäuser

personellen Abhängigkeiten und politischem Klima viel mehr als dem gesellschaftlich individuellen Klima der Islamophobie unterworfen sind.

Wiederkehrende Diskussionspunkte um Moscheebau bleiben zusammengefasst:

- 1) In der Frage nach der Doppelmoral Europas hinsichtlich der eigens definierten Säkularität bleibt das Religiöse das Andere. Die Wiederbelebung von Ethnie und Nation scheint in den neuen Feindbildmustern unmöglich, weswegen Religionszugehörigkeit Konstanz bietet.
- 2) Der Kampf um Raum, das bedeutet um die umliegende Infrastruktur, die strukturellen Prozesse um die Entstehung und schließlich auch die äußere Form, das heißt ebenso Architektur und Wandel des Stadtbildes, bleiben ein wesentlicher Hauptpunkt in der Verhandlung um Moscheen. In Wien war es die Höhe des benachbarten Wohnhauses, die nicht überschritten werden soll, in Köln die Höhe des Doms. Ob nun als Scheinargument geführt, als NIMBY-Debatte oder mit tatsächlichen Bedenken – die infrastrukturelle Ebene muss auf eben dieser gelöst werden.
- 3) Das Begriffspaar Lokalität und Globalität trifft sich bei dem Versuch althergebrachte Machtbalancen zu garantieren. Veränderung erhält hier ein negatives Vorzeichen. Die „Alteingesessenen“ sehen sich mit einer Globalität konfrontiert, die sie möglicherweise zum Verlust von Ressourcen drängt. Moscheebauvereine dagegen werden auch mit globalen Anliegen konfrontiert, wenn sie sich plötzlich für internationale Ereignisse rechtfertigen müssen. Diese zwei Ebenen gilt es strikt zu trennen, ebenso wie der Begriff der „lokalen Variante des Clash of Civilizations“ (Hüttermann 2006:61) zu vermeiden ist.
- 4) Bei Moscheebaukonflikten geht es neben dem Kampf um „Ressourcen, Werte und Rangordnung“ (Giesen 1993:104ff zit. nach Hüttermann 2006:158) vor allem auch um Regelkonflikte. Das bedeutet, selbstauferlegte Spielregeln in der Gesellschaft neu zu definieren.

Die wesentliche Frage bleibt nun: Inwiefern haben sich FeindInnenstrukturen über ihre politische Instrumentalisierung hinaus in der Gesellschaft manifestiert? Moscheebauprojekte haben zu einem großen Resonanzboden für rechtspopulistische Wir-Ihr-Strategien geführt.

Neben der rechtspopulistischen Instrumentalisierung aber lässt sich etwas völlig anderes erkennen: eine Lust an Politik. Während Begriffe wie Partei-, Politik- oder auch systemische Demokratieverdrossenheit Einzug gehalten haben, gibt es eine tatsächliche Abkehr vom Abnick-Stil der BürgerInnen. Das Bahnhof-Bauprojekt Stuttgart 21 ist eines der Phänomene, die beweisen, dass sich eine antielitäre Protesthaltung in der breiten BürgerInnenschicht durch-

setzt. Diese Stimmung der Beteiligung wird nicht von den Parteien hervorgehoben, vielmehr nutzen sie diese populistisch, um sich thematisch zu profilieren. Und so entwickelt sich der „Extremismus der Mitte“ (Lipset 1959). Geforderte Volksentscheide, wie zum Beispiel in der Schweiz, sind keine Lösung, sondern nur populistisches Mittel ohne Nachhaltigkeit. Vielmehr muss eine mediatorische Politik beginnen, denn Moscheen sind Verhandlungssache, nicht aufgrund des Ergebnisses, sondern wegen des Prozesses an sich. Auch bei der Auswahl von VermittlerInnen muss ein antiletitäres und moralisches Herangehen vermieden werden. Migrantische politische Partizipation ist hier ebenfalls ein wichtiges Stichwort.

Nur weil (Bau-)Gesetze Toleranz vorschreiben, muss dies nicht nachbarschaftlich implementiert sein. Politik muss beweglicher werden und kreatives Handeln zulassen. Außerdem müssen BürgerInneninitiativen streng zivilgesellschaftlich bleiben, abseits der politischen Klasse. Denn so entstehen scheinbar asymmetrische Konflikte, die längst keine mehr sind, wie zum Beispiel in Wien. Hier ist Atib das geschmähte Gut, während Pro Köln dies in Köln ist. Der Konflikt in Wien bleibt weitestgehend sich selbst überlassen, während in Köln die offene Kommunikation und der paternalistische Politikstil auf eine Lösung gedrängt haben. Der Bezirksvorsteher der Brigittenau, Hannes Derfler, hatte vor der Unterwanderung der BI Dammstraße gewarnt. Doch mittlerweile sieht es nach einer weiteren Politisierung und Emanzipierung der BI aus. Das neue Strategiepaket der Rechten aber, das auch das Einschleichen in BIs betrifft, muss ebenso wie ihre Politisierung vermieden werden. Viele BürgerInneninitiativen sind dahingehend zu überprüfen, ob hier ein Ausnutzen der Zivilgesellschaft aufgrund von Platzierung und Profilierung oder Partizipationsmöglichkeiten stattfindet. Gerade mit dem vielverwendeten Wort „Prunkbauten“ wird eine bestimmte WählerInnenschicht angesprochen, die sich antikapitalistisch und antiautoritär versteht. Die Kultur wird für die neuen Rechten zum Türöffner, um rassistisch konnotierte FeindInnenbilder wieder salonfähig zu machen. Damit haben sie das restliche Parteienspektrum in eine Verteidigungshaltung gedrängt, aus der heraus es schwer wird, Forderungen zu stellen. Klar muss sein, dass die Politik aller Ebenen Verantwortung trägt – nicht nur für den Teil der Gesellschaft, der mehr Wahlkapital verspricht.

Die Phase der Wahrnehmung liegt hinter Europa, momentan befinden wir uns in einer Konfliktphase, der nun dringend Einordnung und Lernprozesse folgen müssen, weil es andernfalls zu einer Verhärtung kommt, die dem Zusammenleben schaden wird. Die MuslimInnen werden Europa nicht verlassen und wer immer noch von dem Gegensatzpaar Morgen- und Abendland spricht, vergisst, dass es bereits ein Nachmittags- oder Vormittagsland geben

könnte. Längst haben sich Lebensrealitäten verändert und nur, weil sie nicht anerkannt werden, heißt das nicht, dass sie nicht existieren.

Neue und alte Feinde

Europa – eine Erfolgsstory. So oder so ähnlich soll die Überwindung des Antisemitismus dargestellt werden. Die Heilung der „tiefsten Wunde Europas“, dem „dunklen Erbe“, dient als Beweis für die Modernisierung der Psychogenese und so soll „Europa als das wirksamste Korrektiv zum genozidalen Nationalismus des Kontinents“ (Bunzl 2008:58) werden. Diese scheinbare Überwindung der Geschichte und damit auch des Antisemitismus erlaubt es, die Juden/Jüdinnen mit ins Boot zu holen und nun von einem jüdisch-christlichen Europa zu sprechen, das sich humanistisch begründet und sich ein neues Wertesystem gibt, indem es sich schlicht vom „Anderen“, Muslimischen in der Gesellschaft abgrenzt, dem alle negativen Attribute zugeschrieben werden. Die Einbindung vom Jüdischen in die christlich-europäische Tradition bedeutet nur die Ausgrenzung des Islamischen. Dies wird auch von jüdischen Gemeinden so empfunden. Und klar muss sein, auch gegen Synagogen gibt es Proteste, nur werden sie (teilweise selbstkorrektiv) kontrolliert. Ein Symposium in Hamburg 1996 stellte die Frage: „Juden und Muslime in Deutschland – gemeinsam fremd?“ (vgl. Schiffer/Wagner 2009:195). Diese Frage ist mit Ja zu beantworten und weitergehend zuzuspitzen: Juden/Jüdinnen und MuslimInnen sind und bleiben FeindInnen Europas.

Die Herausbildung eines „Wir“ dient einer politischen Kultur und dem kollektiven Erinnern, das wiederum ein Prozess ist, der politisch instrumentalisierbar und Teil des Nationbuildings ist. Doch gerade anhand des Wandels der politischen Kultur in Deutschland, allein im 20. Jahrhundert, das heißt in der Veränderung vom Nationalsozialismus über den Kalten Krieg und hin zur 68er Bewegung (vgl. Hüttermann 2006:22), zeigt sich, dass sich auch jetzt eine Wandlung vollziehen kann, ein Lernprozess, der einsetzt mit der beginnenden Auseinandersetzung mit Eigenem und Fremdem. Es existiert bereits eine Hinwendung zu neuen Formen der Politik, was auch eine Abkehr von fundamentalistischer Identitätspolitik und traditionsbezogenen FeindInnenbildern schaffen könnte. Diskussionen um Moscheebauprojekte sind nicht nur Diskussionen um Gebäude, um Integration, um Macht oder Identitätspolitik – vielmehr verhandeln wir hiermit um nicht weniger als die politische Kultur Europas.

Literatur

- Bauer, Werner T.: Kopftuch und Minarett – eine Erregung, Wien, 2007
(online abrufbar unter: www.politikberatung.or.at)
- Benz, Wolfgang (1996): Feindbild und Vorurteil. Beiträge über Ausgrenzung und Verfolgung, München
- Böhm, Paul (2008): Auf dem gesellschaftlichen Parkett angekommen, in: Sommerfeld, Franz (2008) (Hg.): Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration, Köln, S. 153–160
- Bohnsack, Ralf (2000): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung, Opladen
- Bunzl, Matti: Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Überlegungen zum neuen Europa, in: Bunzl, John/ Alexandra Senfft (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost, Hamburg, 2008, S. 53–75
- Cesari, Jocelyne: Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism, in: Malik, Jamal (ed.): Muslims in Europe. From the Margin to the Centre, 2004, Münster, S. 93–113
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1990): Etablierte und Außenseiter, Baden-Baden
- Erb, Rainer (1995): Gesellschaftliche Reaktionen auf Antisemitismus, in: Benz, Wolfgang (Hg.) (1995): Antisemitismus in Deutschland. Zur Aktualität eines Vorurteils, München, S. 217–230
- Giesen, Bernhard (1993): Die Konflikttheorie, in: Endruweit, Günter (Hg.) (1993): Moderne Theorie der Soziologie, Stuttgart
- Glasl, Friedrich (1992): Konfliktmanagement, Bern, Stuttgart, nach der Fassung vom 07.03.1995
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche Studien und internationale Politik 4/2008, 33–46
- Hannerz, Ulf: Das Lokale und das Globale: Kontinuität und Differenz, in: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin, 2007, 95–115
- Häusler, Alexander (2008): Antiislamischer Populismus als rechtes Wahlkampf-Ticket, in: Häusler, Alexander (2008) (Hg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“ Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden, S. 155–169
- Hüttermann, Jörg: Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, München, 2006
- Kraft, Sabine (2002): Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten, Münster
- Krinsky, Carol Herselle (1988): Europas Synagogen: Architektur, Geschichte und Bedeutung (i. O. 1985: „Synagoges of Europe“), Stuttgart
- Kübel, Jana (2008): moscheeade oder moschee.at? Eine Konfliktanalyse zu der Frage, ob Islamophobie in Österreich existiert, Wien, Diplomarbeit
- Kübel, Jana (2009): moscheeade oder moschee.at, in: Bunzl, John/Hafez, Farid (2009): Islamophobie in Österreich, Wien
- Leggewie, Claus (2002): Auf dem Weg zum Euro-Islam? Moscheen und Muslime in der Bundesrepublik Deutschland, Bad Homburg (bezieht sich auf das Handbuch: Der Weg zur Moschee: Eine Handreichung für die Praxis)

- Leggewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002): Nützliche Moscheekonflikte? Lackmustest auf praktische Religionsfreiheit, Blätter für deutsche und internationale Politik
- Leggewie, Claus (2008): Vom Kulturkampf zum Deal, in: Sommerfeld, Franz (2008) (Hg.): Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration, Köln, S. 226–231
- Leggewie, Claus (2009a): „Fallbeispiele“, in: Beinbauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus (2009): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München, S.125–180
- Lipset, Seymour Martin (1959): Der „Faschismus“. Die Linke, die Rechte und die Mitte, in: Nolte, Ernst (Hg.) (1967): Theorien über den Faschismus, Köln
- Meyer, T.: Populismus und Medien, in: Decker, F. (Hg.) (2006): Populismus in Europa. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?, Wiesbaden, S. 81–98
- Schiffer, Sabine/Wagner, Constantin (2009): Antisemitismus und Islamophobie – Ein Vergleich, Wassertrüdingen
- Schmitt, Thomas (2003): Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg
- Schlee, Günther (2006): Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte, Nördlingen
- Taguieff, Pierre-André (2002): La nouvelle judéophobie, Paris (in der dt. Übersetzung: „Angesichts einer neuen Judeophobie“)
- Tertilt, Herrmann (1996): Turkish power boys. Ethnografie einer Jugendbande, Frankfurt/Main
- von der Schulenburg, Johann-Friedrich Albert (2009): Sakralbauten unter dem Toleranzpatent der Wiener Innenstadt, Wien, Diplomarbeit

Peter Stöger

Überlegungen zur Islamophobie – Der Sprachgebrauch und die Folie „Heimat“. Ein Essay

1. Blümchen

Es war ein leiser Singsang, die Sprache war Melodie. Die eigene Sprache nehmen wir ja meist leider nur mehr in der Dichtung als Klangkörper. Nun, woraus bestand der Singsang? Wer hat gesungen? „Blümchen“ und ihre Freundinnen. „Blümchen“ heißt ihr Name auf Deutsch, an den türkischen erinnere ich mich nicht mehr. Sehr wohl aber an den Klang der Sure, den sie uns eröffnete. So nennt sich denn auch die erste Sure des Korans „Die Eröffnende“. Vom Barmherzigen und All-Erbarmen ist die Rede.

Irgendwann verschmolzen sie: Blümchen, ihre Gefährtinnen und der All-Erbarmen. Mehrere Stimmen flochten mich zum Text und der Text flocht sich in ihre hellen und doch so ruhigen Stimmen. Und dann waren sie eins, die Horchenden, Lauschenden, Singenden... Verwoben über die Jahrhunderte, eingewoben zum Ursprung von Hören, Singen, Schreiben. Und webten Muster ins All, daraus ihnen die Klänge kamen, gebürtlich, aus Fernwehen ... so nah.

2. Zu Hause im Wort

Sprache, Ton und die Rückbindung (= religio) sind in diesem Singsang nahe beisammen. Das ist auch ein Kennzeichen für die Beheimatung des Wortes im tieferen Sinne, der Logos heißt. Es ist jenes Wort, das die Worte erst zu Worten macht, denn sonst bleiben sie nur Vokabel. Von dieser heimatlichen Bergung, Be-herbergung, erzählen uns in tausend Farbtönen und in tausend Tonfarben die Religionen mit ihren Heiligen Schriften, wie zum Beispiel dem Koran.

Ein Wort kommt auf die Welt und schafft den Menschen Heimat. Die Schöpfungsgeschichten aller Religionen sind Heimatgeschichten. Es sind Geschichten, die uns erzählen, wie ein Wort Gestalt wird, wie es nidiert in den

Zeiten und Seelen von Menschen. Menschen, die in islamophobischer Art Feindbilder pflegen, verachten vielerlei:

- a) die Würde vor ihrer eigenen Person,
- b) die Würde vor anderen Personen,
- c) die Würde vor dem Schöpferischen und dem geschöpften Laut, der uranfänglich auf den beginnenden Laut der Schöpfung hinweist, auf den Big Bang. Die Grundmusterung von Islamophobie ist nicht zuletzt in der Missachtung dieser lautlichen Urschrift gelegen. Das heißt, die Rückbindung des Wortes zu seiner Ursprünglichkeit, nämlich zu seinem Schöpfer, ist missachtet, ja verachtet. Die Mädchen, die diese Suren gesungen haben, waren rückgebunden, in diesem Sinne religiös. Wenn mit Islamophobie eine Religion missachtet und mit bösen Worten kommentiert wird, kann, von der Psychodynamik her betrachtet, davon ausgegangen werden, dass eine Quelle verschüttet ist. Es ist eine Quelle zur Ursprünglichkeit hin verschüttet, die Dignität heißt.

3. Misused

Heimat ist ein fluktuierender, unscharfer Begriff. Er ist überfrachtet, verschleiert, „misused“ und bespottet, er ist verführerisch, verkitscht und politisch oft verdächtig eingespant.

Überfrachtet

Überfrachtet, weil der Begriff dann, wenn er eine Fülle vortäuscht, nur ein Vakuum kaschiert. Verschleiernd gebraucht (durch „Fülle“ wird besonders gern verschleiert), transportiert Heimat immer etwas, das gekippt ist (z.B. in Ideologie). Heimat verträgt keine Überfrachtung mit Bedeutungsversatz, auch keine Überfrachtung durch Sinnersatz.

„Misused“

„Misused“ ist Heimat vor allem von politisch extrem rechts Angesiedelten. „Soziale Heimatparteien“ (selbstredend sind sie es „auf Kosten von Anderen“) gebrauchen nur allzu gerne objektiv zweifelsohne vorhandene Missstände. Es sind Missstände, die zur Vereinzelung, zu einer gewissen Vereinsamung, inmitten von Tendenzen globaler Anonymisierung, aber auch globaler Transpa-

renzverdunkelung („gläserner Mensch“) führen. Mit dem Gefühl der Auslieferung an opake Strukturen von Finanzmärkten und mit dem Gefühl des nagenenden, stets erneuerten und erneuerbaren Zu-kurz-Gekommen-seins ist jedweder Manipulation die Tür geöffnet. Und dann werden vor allem einfache Lösungen geboten, die Heimat „sauber vor denen da“ zu halten. Wenn die Zu-kurz-Gekommenen auch noch als die einzigen Tüchtigen und Anständigen angesprochen sind, scheint für manche „Heimatschützer“ die Rechnung leicht aufzugehen. Daran knüpfen sich fleißig geschürte Neidstrategien: Denen, z. B. Flüchtlingen, wird das Geld nachgeworfen, wir hingegen werden nur ausgepresst. Hier ist „Heimat“ verzweckt und für trübe Aktionen vernützlich. Der Begriff zählt, gemeinsam mit „Gott“ und der „Liebe“, zu den am meisten missbrauchten und malträtierten. Deswegen jedoch nicht mehr das Wort gebrauchen? Welche nicht missbräuchlich verwendeten Worte stünden uns denn noch zur Verfügung?

Bespottet

In anderer Form ist Heimat aber auch von so manchen (Alt-)Linken missbraucht, wenn sie naserümpfend den Begriff als verstaubt und hinterwäldlerisch abtun und ihr zur Schau getragenes Kosmopolitentum mit Sarkasmen versehen. Oft genug verdecken sie damit (Zynismus ist der Mut der Angsthasen), dass sie überall nirgends zu Hause sind. Der Spott spendet ihnen das Lebenselixier. Die Häme als die gestohlene Freude ist eine Form von aggressiver Traurigkeit. Sie kann sich süffisant oder tscheppernd, schon lange angestaut oder aber auch urplötzlich entladen.

Bespöttelt wird Heimat auch und besonders von Intellektuellen, die ihren Verstand ausschließlich als Kampfinstrument verstehen. Verbale Spiegelkabinette narkotisieren oft nur die Wunden heftig zerredeter („niederdiskutierter“) oder in gleißende Diskurssprache gebrachter Leerstellen. Bei diesem Spott erwischt es meist die weichen Begriffe, wie Gott und die Liebe, die Spitzenreiter von „misusing“, aber auch Begriffe wie Erbarmen, Güte, Barmherzigkeit. So mancher, der seine Spottkraft (als Lebenskraft) aus der Sog- und Sinkgeschwindigkeit in ein innerseelisch schwarzes Loch bezieht, wird trotzdem froh gewesen sein, in der Schule vielleicht einen gütigen Lehrer (ein kleines Stückchen Heimat) gehabt zu haben.

- Verführerisch: Verführerisch mag Heimat sein, wenn sie Ersatz ist für etwas, wofür es keinen Ersatz gibt. Gelegentlich passiert so etwas, wenn Heimat als Religionsersatz herhalten muss.
- Verkitscht: Verkitscht und auch entstellt wird Heimat in Folklore-Albe-

reien, in Ethnofreaktouch und Ethnopedagogik. Leider sind davon religiöse Inhalte nicht frei. Das strikte Bildverbot im Islam wie im Judentum (was die Darstellung des Heiligen betrifft) ist in der katholischen Kirche und in den Ostkirchen nach dem Ikonoklasmusstreit zugunsten der Ikonodulen, der Bildanhänger, ausgegangen. Der philosophisch-theologische Gehalt, das Heilige nicht abzubilden, hat den Islam wie das Judentum diesbezüglich in keine Verlegenheiten gebracht. Das Heilige ist vielen Heimat, Heimat in Linien, Konturen und Farben, Deutungen, mehr noch Andeutungen. Denken wir nur an die Arabesken.

- Politisch eingespannt: Das „Misused“ zeigt sich, wir sahen es, auch darin, den Heimatbegriff vor den eigenen politischen Karren zu spannen. Dann wird Heimat auf Kosten von Menschen kreierte, die ebenfalls in einem bestimmten Land (Heimat-)Rechte, auch religiöse haben. Jede Interpretation, die Heimat, religiös-egoistisch oder nationalistisch oder gar beides vermischt, verwaltet, die mit „Heimat“ handelt, wertet den tieferen Sinn von Heimat ab. Dieser tiefere Sinn besteht darin, dass Heimat im Dienste von Mit-Menschlichkeit stehen darf. Alle die Stimmen, die vor der Islamisierung Europas warnen, verwalten einen egoistisch erfundenen Heimatbegriff, bei dem „Heimat“ nur ein Mäntelchen ist, um Trübes zu tun. Es ist interessant, festzustellen, dass die Islamophobie auch von jenen benützt wird, die ihr Christentum nur dadurch betonen, dass sie sich von MuslimInnen abgrenzen. Ihr Christentum ist nicht durch einen lebendigen Glauben, sondern nur durch einen kulturellen Habitus eingespeist und ihr „religiöses Bekenntnis“ existiert eigentlich nur in der „Ablehnung von“. Nicht dass es nicht auch Ablehnungen seitens aktiver ChristInnen gibt, doch ist das Verständnis für einen glaubenden Menschen leichter zu entzünden, wenn er seinen Mitmenschen ebenfalls als seinen gläubigen Mitmenschen entdeckt, der mit ihm Glauben teilt, nicht denselben, aber eben doch Glauben. Diese Solidaritätsschiene zu legen ist, in puncto Dialog zwischen Islam und Christentum, sowohl friedens- als auch dialogpädagogisch wichtig.

4. Heimat Sprache

So ist denn auch die Sprache „Heimat“. Das Wort kann Mutterland sein, prosaisch wie religiös. Die Sprachen der Religionen, so auch die Sprache des Korans, begreifen die Sprache als einen Körper, als ein Gefäß der Andacht, als Barke, die zu einem heimatlichen Hafen führt. Den Religionen ist sie ein Körper, der atmet, der lebt, wie ein menschliches Wesen auch, ein Körper, der Wärme gibt, wie ja jede Wärme mitunter retten kann. Dazu bedarf es des Res-

pektes der Sprache gegenüber, das heilige Wort will geschützt und gepflegt sein. Die Dignität ist verletztlich, auch die der Sprache. Eine erkaltete Sprache, eine bloße Formelsprache, zu der eine religiöse dann geworden ist, wenn in ihr die Glut, dem Menschen wahrhaftig zu sein und nahe zu sein, erloschen ist, entfremdet das Wort. Sie entfremdet die Sprechenden, Lernenden, Betenden von sich und ihren Anbefohlenen. Die kultische Sprache ist vielen so etwas wie Heimatgebendes. Auch für das Arabische der Koranrezitierung gilt das „Zuhause im Wort“. (Es sind ja beispielsweise nicht allein Rückwärtsgewandte, die das Latein in der römisch-katholischen Welt vermissen.) Die heimatgebenden Gebete, des Islams wie des Christentums, ertönen, gesummt oder ganz leise und zart gebrummt, als jahrtausendalte Klänge. Sie bringen, hier könnte ein Bild Demokrits verwandt sein, so etwas wie Seelenatome in Bewegung. Heimatlich der Wortklang vom Minarett, der Klang der Litaneien und der Neunundneunzig Namen Gottes. Klänge, in langen rosenholzernen, rosengekränzten Schnüren des ewigen, Heiligen Spieles im Wort. Die Menschen sind zu Hause im Wortlied, in den Kehlen eingekleidet und gewiegt. Ja, Wortkinder, die Allah und die Welt bedeuten, in die Wiege gelegt und an die Ufer des Nils gespült, inmitten von Schilf und Palmgrün – wie seinerzeit Moses. Auch wenn die kultische Sprache nicht immer verstanden wird, so transportiert sie doch die Vokabel zum Wort hin, das zeugt und bezeugt. Das kultisch heimatliche Wort transportiert den Rhythmus von Jahrhunderten, transportiert die Ebben und Fluten von kollektiven Geschichten, Ummah (Gemeinschaft) zu finden. Jene Gemeinschaft, die hilft, eben Gemeinschaft immer tiefer zu finden und auf die himmlische vorzubereiten.

Ja, die Sprache lebt und atmet. Die Religionen sagen, dass sie voll des Geistes ist. So ist auch im Islam der Geist eine Wirkmächtigkeit, dem Logos anverwandt. Auch hier gilt das „Im Anfang war das Wort“, freilich innerhalb einer anderen theologischen Architektur als zum Beispiel im Christentum. Sprache, als gelaute oder nicht gelaute Wortfolge, als Verlautbartes („nach einem Außen Gebrachtes“) oder in einer inner ruhenden Schweige-Tonfolge, ist von Geist durchwoben. Geistvoll und begeisternd ist Sprache. Der Geist und der Atem sind sich in der Sprache besonders nahe, so überrascht es nicht, dass der Geist und der Atem sich in den Sprachen des Religiösen, eben auch des Islams, besonders nahe sind. Das zeigt sich im rhythmisierten Gesang der Derwische besonders. Der Sprachkörper hat seine eigene Zyklik und Fruchtbarkeit. Logos gibt dem Vokabel ein Zuhause. Verletzt aber das Vokabel diese Gastfreundschaft, kann es nicht Wort werden, ist ein Un-wort und existiert als Sog zu einem, bildlich gesprochen, „Schwarzen Loch“ hin. Ontisch gesehen, ein Sog zu einem Nichtsein (freilich mit einer ungeahnten Wirksamkeit). Ontisch gesehen, ein Entwerden. Das Wort ist entworden. In diesem Entwerden liegt ein

Entwerten. Die Schönheit der Sprache, ihre Würde, ihre Melodie, ihre konstitutive Relation zum Humanum ist auf eine Fülle angelegt, demnach auf ein Werden und ein durch die Dignität und durch die Liebe gewordenen Mehrsein an Fülle, an „to be“. Bricht diese Dignität ein, wird Sprache verdorben und verlogen und dieses ist eine Störung im Sein in Form eines Loches als Nichtsein. Dieses Loch frisst Sprache wie Sprechenden und erinnert ein bisschen an den Filmklassiker „Angst essen Seele auf“ (1974).

5. Wesens-eigen?

Die verdorbene Sprache ist geöffnet für das Einbrechen von Islamophobie, geöffnet für den Einbruch oszillierender, fundamentalistischer Sprechformen, für Sprechformen, die auf keine Fundamente hinweisen und wo die Fundamente des Glaubens, die im Respekt vor Gott und der Schöpfung wurzeln, verlassen sind. Dort erwachsen Fundamentalismen, die immer Missbrauchsvarianten des Religiösen sind, mögen sie auch von sogenannten frommen Leuten getätigt werden. Es gibt noch einen besonders zu erwähnenden islamophobiegenerierenden Part, den, wenn der Glaube nicht nur von Menschen in Gefahr gebracht wird, die meinen Glauben nicht mit mir teilen, sondern auch und gerade von Menschen, die sich nominell zu dem Meinen bekennen, diesen aber durch eine fundamentalistische Sprechweise zerstören. Solche Menschen gebrauchen eine besondere Variante von Islamophobie.

Die Sprache ist ein gesetzter Akt von Schöpfung. Der Mensch entdeckt sich in der Sprache und durch die Sprache findet er sich und die Anderen. Damit ist Sprache auf Dignität hin gerichtet. Die Dignität braucht auch das Gefäß „Wort“.

Fanatisierte bzw. fanatisierende Redeweisen nun haben das Proprium der Sprache, die Qualität „Leben“, gekippt. Die islamophobische Sprache durch Islamfeinde von außen, aber auch (s. Fundamentalismus) von innen, stellt keine Mehrung des guten Seins dar, sie hat vielmehr Anteil an der Minderung von Sein im Sinne des vorhin erwähnten „Schwarzen Loches“. Fanatisierte Sprache, Propagandasprache, Plombensprache, taktisch manipulative Sprache, sind Sprachen besagter Minderung. So wird nochmals verständlich, wie nahe das Entwerden und das Entwerten sind. Mit Sprache ist der/die Träger/in der Sprache genuin gemeint. Die Sprache ist sein/ihr Communiqué. Islamophobisches Sprechen ist antlitzloses Sprechen. Es zielt am Wesen eines Mit-mir-Menschen vorbei. Das ist bei allen Strukturen der Lieblosigkeit so. In der Schöpfung ist der Mensch aber nicht lieblos gemeint. Die Sprache als etwas, das dem Menschen wesens-eigen ist, kann selbstredend nicht lieblos sein.

Wird sie aber lieblos agiert, dient sie keiner Mehrung an Sein. Analog zu Carusos „Der Mensch muß zwar werden, aber *das, was er ist*“ (1972, 75), kann gesagt sein: Sprache darf werden, aber das, was sie ist. Unter ontischen Gesichtspunkten hat Lee Whorf in „Sprache – Denken – Wirklichkeit“ (1988 [1941]) Wertvolles beigetragen.

6. Die sprachliche „Vergegnung“

Die Kommunikation erweist sich letztlich immer auch als ambivalenzbehaftet. Kommunikation birgt das Urwort „*communitas*“ (Gemeinschaft). Genau diese ist bei islamophobischer Sprechweise im Kern gestört, ja zerstört. Das Adhäsionsmittel von Gemeinschaft ist Respekt. Er fließt aus der Dignität. Ist die Dignität zu sich, also die Fähigkeit, in Solidarität zu sich zu stehen, gestört, ist die Gefahr, würdelos zu sprechen, deutlich erhöht. Zynismen und Sarkasmen weisen auf eine Splitterung im Inneren des Menschen. Immer ist davon die Erinnerungskultur betroffen. Islamophobisches Sprechen darüber, dass Europa keine islamischen Wurzeln habe, deutet z.B., über den eklatanten Mangel an Bildung hinaus, auf eine Struktur an Verachtungsbereitschaft und auf ein gebrochenes Verhältnis zu einer gemeinsamen Geschichte, die nebst jüdisch-christlichen Einflüssen auch gewichtige islamische Spuren zeigt. Die islamophobische Sprechweise bedient sich in der Darstellung des Negativen selektiver Aufmerksamkeiten, in der Darstellung des Positiven selektiver Unaufmerksamkeiten. Die Ergebnisse beider Momente fließen in eine sich selbst, aber auch andere entwürdigende Sprach- und Sprechform, die dem Vis-à-vis schon einmal die Sprache zu entziehen versucht, das heißt, ihm sein Dasein(srecht) in der Nähe zum Vorurteilssprechenden wegschlägt. Redeschleifen und sprachliche Illustrationen zeigen deutlich, wie ähnlich sich Struktur- und Psychodynamiken von Islamophobie und Antisemitismus sind.

Zwischenmenschliche Kommunikation ist immer ein „soziales Handeln“ (vgl. Rothe 2006, 14-19). Auch hier steht ein Urwort dahinter: „Sozial“ leitet sich von „*socius/socia*“ ab, womit Gefährte/Gefährtin gemeint ist. Ist jenen GefährtInnen der Status Mit-mir-Menschen, also Mitmenschen zu sein, abgesprochen, ist dieser Ursinn gestört. *Communitas* wie *societas* sind verfehlt. Der Urgrund menschlichen Austausches verbaler Art, die Kommunikation im ureigensten Sinne, bleibt außerhalb jedweder Möglichkeit von Begegnung. Dieses „Außen-vor“ raubt der Ko-Existenz, dem Miteinander, als besagtem Vorzeichen zur Existenz (worauf die Vorsilbe „*Ko*“ deutet), den Boden. Islamophobische Sprechweise hat etwas Solipsistisches an sich. Es hat kein dialogisches Vis-à-vis vor sich. Sofern wahrgenommen, wird es phantomhaft wahr-

genommen, weil ja der erwähnte Mit-mir-Mensch nicht vorhanden ist. Das Vis-à-vis ist antlitzlos. Solipsistisch ist die Kommunikation quasi-autistisch zurückgebogen.

7. Die große Ausblendung

Eine Face-to-face-Kommunikation ist mit der islamophobischen Sprechweise ausgeblendet, die Verständigung geht nicht von einem Ich zu einem Du, sondern nur von einem Ich zu einem Es. Der ursprüngliche Ort der Sozialität ist gebrochen. Für den verlorenen Dialog hat Buber den Neologismus „Vergegung“ gebraucht (1986, 10f). Grenzenlose Icheinsamkeit (vgl. Ebner, 1980, 14, 19, 21, 112f., 126, 131) tut sich auf. Die Existenz des Anderen als *conditio humana* jedwedem Dialogs ist verfehlt. Das Bild vom Mitmenschen ist fraktal, die Grundkategorie Menschsein zersprungen. Das Fenster zu einem Wertegefüge, das das Du kritisch-solidarisch miteinfügt, bleibt verschlossen. Das Ich des Sprechenden konstituiert sich aus einer Hypertrophie des Ichs. Die soziale Dimension ist insofern asozial verwaltet, als innerhalb der Schwarz-Weiß-Rasterung von vornherein klar ist, wer die Kategorie Mit-Mensch verdient und wer nicht.

Ja es mag sogar geschehen, dass mit dem Grad der (zugesprochenen) Entfernung Mitmenschlichkeit wieder zugesprochen wird, da der Sicherheitsabstand eingehalten ist: Er, der Muslim, sie, die Muslima, sind weit genug von mir, weit genug von „meinem Vertrautgewordenen“, weit genug von Österreich entfernt. In einem Referenzrahmen, der die Kategorie Mit-mir-Mensch gerade noch, oder eben deswegen, da das Nähe-Ferne-Verhältnis von mir definitionsmächtig geklärt ist, zulässt, wird ein Quantum an Humanum wieder zulässig, paradoxerweise wieder durchlässig. Die islamophobische Redeweise versperrt jedes relationale Moment. Der Andere/die Andere bewegt sich außerhalb einer Beziehungswürdigkeit. Dafür braucht es eine Absicherung. Die kommt durch Vorurteile. Diese Entfremdung von Menschen von sich selbst und zum anderen Menschenwesen ist in ihrer Tradition schon von den Kappadozischen Kirchenvätern, späterhin von Feuerbach, Engels und Marx, ferner von Igor Caruso und von der Frankfurter Schule nachgezeichnet worden (s. Marcuse 1980).

Warum verschlägt es die Sprache (mitunter von einem Wortschwall begleitet)?

8. Das beziehungslose Sprechen

Fremdheit auszuhalten, ja mit Fremdheit produktiv umzugehen, bedeutet ein waches Neugierdeverhalten (das ja Motor von Bildung ist), bedeutet aber auch die Bereitschaft zu Trauer und Erinnerungsarbeit, wobei die beiden letzteren Faktoren in besonders sensibler Weise interrelieren.

Die Einbettung des Individuums in ein Wechselwirkungs- und Responsgeflecht des Sozialen zeigt auf ein jeweiliges Ge-worden-Sein.

Es gibt, großgemustert, zwei Gruppen islamophobischer Einspeisungen, die den Sprechenden selbst vergiften. Das eine ist der angesammelte Zorn, ja die Wut auf „die Anderen“, die mich gefährden, meine Selbstverständlichkeiten verunsichern, mein Bewusstsein von mir irritieren. Ist dieser lästige Spiegel „Islam“, ein Spiegel, in dem ich mich ja selbst mit allem, was mir an mir unlieb ist, spiegle, nicht mehr da („ausgespiegelt“), ist die Gefahr gebannt.

Die zweite Einspeisung wird neuerdings stärker, es ist jene, die sich religionskritisch tarnt und gelegentlich von KulturmuslimInnen kommt, die mit ihrer Religion nichts mehr gemein haben, Religion oftmals nur mehr als „Brauch(tum)“, ohne jedwede theologische Würdigungsmöglichkeit oder Sinnhaftigkeit reduzieren. Dabei geht es aber nicht um einen Diskurs philosophischer Art, bei dem man versucht, voneinander und miteinander zu lernen. Hier geht es vielmehr um ein durchsichtiges Manöver. Man wertet Islam ab, meint aber Religion an sich, um späterhin das Phänomen Religion an sich zu treffen (s.u. Pkt. 10).

Diese gar nicht kompliziert, eher einfach gestrickte Vorurteilslage erinnert in gewissen Aspekten an eine Neuauflage des Kulturkampfes, wie er vor gut hundert Jahren herrschte. Bei dem Versuch einer Dechiffrierung der Redeweisen der Islamophobie ist die Befassung mit Kierkegaards „Der Begriff Angst“ (1983) hilfreich. Wertvolles dazu liefern auch Frank-Rieser/Mückstein/Spielhofer (2010, 110ff).

Sprache ist originär auf Verständigung hin orientiert. Schon die Intention ist Teil (und nicht der Unwichtigste) des Procedere. Sprechen benötigt konstitutiv „Beziehung“. Islamophobische Redeweise ist nicht relational, d.h. beziehungslos (Buber, 1983, 18f). Hier sind sowohl Buber als auch Rothe anschlussfähig an Lévinas. Ein Vis-à-vis wahrzunehmen heißt „da“ sein. Eine relationale Sprechweise ist eine existenzielle, es ist eine zwischenmenschliche. Fehlt dieser Faktor, ist das Sprechen, wie gesagt „antlitzlos“ und hat im wahren Sinn seinen Grund verloren.

9. Das horchsame Sprechen

Redeweisen sind immer eine Form von In-der-Welt-Sein. Dieses Sein birgt eine eigene Grammatik, nach der das Leben dekliniert und konjugiert wird. In den Redeweisen haben Welt- wie Menschenbilder ihre Verortung. Diese Verortung ist aber nicht statisch, sondern ist eine jeweils sich provisorisch entfaltende Findung. So manche Redeweise lässt auf regressive und zunehmend erhärtete „Bilder von Welt“ schließen.

Glückt es aber mit einer respektvollen Redeweise, das Vis-à-vis zu suchen (das muss nicht automatisch heißen, dass es auch schon gefunden wird), ist die dialogische Struktur von Begegnung bereits grundgelegt. Islamophobisches Reden ist weder ansprechorientiert noch antwortsuchend. Ja, mögliche Antworten sind durch fleißig gehütete und großgezogene, ja verhätschelte Vorurteile verparkt. Das Erkunden, Entdecken, das Erschließen, das Sich-Auseinandersetzen, sind Modi geglückter Kommunikationsstrukturen. Hier gemahnt Rothe auch an Heidegger (vgl. 2006, 202ff). Der Gedanke einer gegenseitigen, intersubjektiven Konstitution im Sprechen meint nicht, dass ich **durch** den Anderen der bin, der ich bin. Dieser Gedanke meint, dass ich wohl vielmehr membranartig an den Anderen grenze, in meiner Einzigartigkeit aber selbständig bin, auch wenn ich in und mit dieser Selbständigkeit auf ein Du verwiesen bin (vgl. a. Buber 1983, 18f). Islamophobische Redeweise hört nicht auf den/die Andere/n. Sie ist weder ein horchbares noch ein gehorchbares (gehorsames) Tun. „Der Andere/die Andere“ (in seinem/ihrer Anders-Sein) muss nicht der Fremde/die Fremde sein, vor allem nicht der/die Fremdbleibende bleiben. Ich versus der Andere/die Andere ist eine alte Thematik und berührt schon die Kappadozier des 4. Jhs. und die „alienatio“ des Mittelalters.

Es ist auch gar nicht notwendig, das Andere in jeder Hinsicht verstehbar zu machen. Viele Aspekte des/der Anderen bleiben eben anders und wollen es auch so sein. Der Anspruch, den Anderen/die Anderen verstehen zu müssen, ist anmaßend, ja kolonialistisch, demnach ausbeuterisch. Dieser Anspruch ist eine Form von Vergegenständlichung und sperrt mein Vis-à-vis auf Dinghaftigkeit ein. Das ist nur die andere Variante von phobischem Verhalten (vgl. Frank-Rieser/Mückstein/Spielhofer 110ff). Auch hier sind Martin Bubers Gedanken zur „Vergegnung“ und seine Gedanken über Ich-Du und Ich-Es von Bedeutung (wobei dieses Es nichts mit Freud, vielmehr mit Verdinglichung zu tun hat) (s.o.).

Nicht direkt vergleichbar, aber von der Psychodynamik her nicht unverstänglich, sind gewisse „Gemeinsamkeiten“ zwischen der blinden Hochstilisierung des Islams und dem Philosemitismus. Dieses verdächtige Freund-

schaftsverhalten ist nur eine Variante der Ablehnung gegenüber Islam bzw. Judentum. Allemal ist der Andere/die Andere (des Glaubens, der Herkunft etc.) festgesetzt, abgestempelt und in die Gussform von erzwungener Freundschaft (eine besonders subtile Form der Ablehnung bzw. der offenen Ablehnung, die psychodynamisch meist direkter und einfacher gestrickt ist) hineingesetzt. Beide Male haben wir es mit Verdinglichung zu tun. Das Vis-à-vis schrumpft zu einem starren, scharnierartigen Gegen-Stand, es ist kein Gegen-Über einer Fließbewegung. Auch in Bubers Sinne ist es nicht möglich, dauernd in einer Ich-Du-Achse zu verbleiben, und die Welt von Ich-Es ist die alltägliche. Sie ist freilich durchbrochen von Unmittelbarkeiten: „Ich werdend spreche ich Du“. (Buber 1983, 18)

10. Die Verlustanzeige

Grundsätzlich stellt sich die Frage: Ist der/die Andere nur als ein/e Andere/r „für“ (mich) bestehend, wahrnehmungsmöglich, ja existenzmöglich, nur als solche/r gültig? Solches erinnerte an den kolonialen Blick, durch den zum Beispiel der Pazifische Ozean, weil er ja durch die spanische Krone erst „entdeckt“ worden ist, wahrnehmungsfähig und demnach „existent“ geworden ist.

Es gibt noch eine Variante des Kolonialismus, es ist die der Selbstausschöpfung (Selbsterniedrigung). Wer ist diese/r Andere/r? Ist sein/ihr Sein meine Verlustanzeige? Ist er/sie nur ein Notwendiges, um mir als einem Mangelwesen behilflich sein zu können? Bin ich mir meine eigene Verlustanzeige, da ich mich als „angewiesen auf“ erfahre? Bei der islamophobischen Redeweise ist diese/r Andere/r klar definiert Nicht-Ich. Es gibt ja manche, die ihre christliche Identität daraus schöpfen, „nicht wie die da“ zu sein. Das heißt, sie entdecken ihr Christentum nur über die Ablehnung des Islams. Das ist keine Bestimmung aus der Sache heraus (keine intrinsische Motivation), sondern nur ein Bekenntnis „in Ablehnung von“. Die Islamophobie zeigt auch ein völlig unkritisches Verhältnis zur vorscheinlich christlich postulierten Religion, ein Verhältnis, das zeigt, dass zur Aufrechterhaltung einer Lüge alles (und demnach auch die Religion) angespannt wird.

Es gibt auch die Variante, dass mit der Ablehnung des Islams eigentlich alle Religionen gemeint sind, vor allem das Christentum. Hier benützt man lediglich eine Ablehnung, um eine Ablehnung zu besetzen, die man sich (noch) nicht getraut zu sagen. Und die da heißt: Weg mit allen Religionen! So gibt es also eine kuriose Form der Islamophobie, jene, die sich erwähnter Redeweisen bedient, aber den Islam gar nicht meint und ihn nur verwendet, um ande-

ren Religionen, respektive dem Christentum, Schaden zuzufügen. Man verprügelt den Islam, meint aber das Christentum (s.o. Pkt. 8).

Islamophobie bedient sich des Versatzstückes „Terrorismus“, um ungeniert religionsfeindlich zu argumentieren. Übersehen wird dabei, dass es Fundamentalismen überall gibt und der größte Fundamentalismus unsere bestehende Weltwirtschaftsordnung ist (eine Ordnung, die zum Beispiel den Hunger auf dieser Welt in Kauf nimmt). Der Fundamentalismus, wie ihn der Westen, vor allem auf den Islam hin, kurzschließt („Alles Islamisten!“), zeigt lediglich, wie sehr die Fundamente des Glaubens verraten wurden. Fundamentalisten haben keine Fundamente – weder religiöse noch menschliche. Darum sind sich politische und religiöse Fundamentalisten so ähnlich. Das betrifft links- wie rechtsfaschistische Irrläufer oder eben auch „religiös“ Fanatisierte. Religion wird missbraucht, sie wird im Munde geführt, um glaubhaft zu machen, hier wäre ein religiöser Wert verteidigt. Die Vernichtung von Leben in all seinen Formen (physischen, psychischen, geistigen) kann sui generis nie ein religiöser Wert sein.

Wenn der/die Andere nur ein Kompensationsposten zur Identitätsstabilisierung ist, grenzt dies an den erwähnten Solipsismus. Auch Aggression ist paradoxerweise eine Form von Selbstverliebtheit. Die islamophobische Vorurteilsszenarie rangiert inmitten eines florierenden mit neuesten Artikeln aufgefüllten Marktes politischer Eitelkeiten – ein Markt von Selbstbespiegelung (wobei die Erkenntnis dieser Selbsttäuschung weit weg ist und sehr bemüht, „außen vor“ gehalten wird).

11. Zu kurz gekommen – Von der *angustia*

Anfällig für islamophobische Redeweisen sind Menschen, die sich von der Psychodynamik her stets als „Die-zu-kurz-Gekommenen“ empfinden. Die Ansprechpartner sind ängstliche, wütende, sehnsuchtsaggressive Menschen, die, wie jeder Mensch auch, eine Paradiesesparade suchen. Vorurteile sind ihnen Entlastung. Sie spüren dadurch den Druck ihres Erniedrigtseins nicht mehr so stark, können sie doch den Druck an Randständige weitergeben. Das Lebendigsein resultiert auch, nicht zu übersehen, aus der Heftigkeit von Zorn. Darum ist die konjunkturelle Vorurteilswetterlage so stabil. Ändern sich die Umstände, ist stets ein neuer Feind vorhanden. Momentan sind die Themen „Islam“ und „Flüchtlinge“ Spitzenreiter.

Die Innensicht, die Sicht von sich (wer immer da wen ansieht), ist „leer“, wengleich überfüllt. Übervoll von der „Fülle“ an Ablehnung. Die Ablehnung seiner-selbst durch sich ist jene leere Stelle, die unter größtem Aufwand aus-

geblendet bleibt. Die ganze Energie fließt in die Aufrechterhaltung eines islamophoben Bildes. Die Stabilität dieser Vorurteilsstruktur gewinnt ihre Stärke aus der Angst vor einer authentischen Selbsteinsicht. Ein Anderssein wird prinzipiell in das Fremdsein gedreht, dann ist der Andere/die Andere fixiert und in eine Passform gebracht, die meine Ablehnung legitimiert. „Die sind ja so“ – und nicht anders!“ Der/die Andere/r kommt als Eigenwesen nicht in Betrachtung, existiert „von vornherein nicht“.

Islamophobe leben von der „Brauchbarkeit des Anderen“, denn diese Brauchbarkeit ist sinnstiftend. Das Vorurteil plombiert das Loch in ihrem Leben. Die Anerkennung ist gebrochen: zu sich und zu anderen. Das Lebensbild, Menschen- wie Weltbild umfassend, ist fraktal. Der Schmerzaufwand, mit dieser uneingestanden Trauer umzugehen, verlangt nach Narkose. In diesem Sinne „beruhigt“ eine Gegnerschaft zum Islam. Dem Ich ging ureigentlich sein Du verloren. Ein Umstand, den Martin Buber verschiedentlich skizziert hat.

Den Anderen anerkennen: Das heißt aus dieser Sichtweise die Aufgabe des eigenen Absolutheitsanspruches. Das absolut-gesetzte Subjekt bedeutet bei Jessica Benjamin, so referiert es Rothe, eine Verneinung der Souveränität des Anderen. Es bedeutet eine Negierung seines Andersseins. Wenn ich Anerkennung durch jemanden bekommen möchte, selbstredend ein(e) „Andere(r)“, dann kann ich das nicht zugleich erstreben wollen und dabei den Mit-Mir-Menschen nicht als solchen anerkennen. Das wäre eine Umschreibung von „Vergegnung“ (s.o.) (Buber 1986, 10f). Kommunizieren heißt, dem Anderen wirklich „gegenüber sein“.

Hinter der Islamophobie steht ein unbändiger Stolz (der immer auch eine übermäßig große Angst beinhaltet), nämlich der, Anerkennung nur von seinesgleichen empfangen zu können und Anerkennung nur an seinesgleichen geben zu können. Ein Erkennen der Abhängigkeit, an Anerkennung gebunden zu sein, wie ein Ertrinkender an den berühmten Strohalm, ist zu schmerzlich und wird auch *prima vista* erfolgreich verdrängt. Die missliche Redeweise gegenüber AnhängerInnen des Islams überspielt solche Abhängigkeiten, weil die Ablehnung einen permanenten Ersatz zur Anerkennung darstellt. Der Grad der Ablehnung ist der Grad der Suche nach Anerkennung. Islamophobie scheint da auszugleichen. Und: Etwas will doch gelingen dürfen in meinem Leben. Dann ist es eben der Hass. Die Fülle an Hass und Groll (den Anderen, vor allem aber sich selbst gegenüber), ist die Kippvariante der Fülle an Lebendigkeit, an Zustrom von Gespür, am Leben zu sein. Ich muss lebendig sein, um Anderen das Recht, mit ihrer Religion zu leben, absprechen zu können. In Abwandlung von Carusos „Noch leide ich, noch lebe ich!“ könnte gesagt sein, „Noch attackiere ich, noch lebe ich“. Groll und Hass, wie sie sich in der Islamophobie zeigen, sind in diesem Sinne Lebenszeichen am falschen

Ort. Groll ist eine angustia (Angst), eine Angina pectoris (eine Verengung jenes Raumes, in dem das Herz wohnt), er ist nicht nur Angst vor dem Leben, er ist schlicht und einfach Angst zu leben.

12. Wenn die Grenze durchlässig wird ...

Aber die Dynamik an Sehnsucht ist trotzdem nicht zu übersehen, nur mischt sie sich in Formen, Formulierungen ein, die eine Hoffnung, sich liebend zu verhalten, nicht mehr agieren kann. Aus dieser Schwäche heraus erwächst eine „Stärke“, die „Stärke“ der Ablehnung des Islams. Dann ist kurioserweise u. U. auch jene Identität bedroht, an die sich der/die VorurteilsträgerIn ja gar nicht hält, nämlich ChristIn zu sein. Diese Identität wird nicht gelebt, ist aber aktualisiert, wenn es plötzlich gegen den Islam geht (ansonsten die Kirche vorwiegend von Außen kennt).

Was macht MuslimInnen für islamophobe Menschen so gefährlich? Warum ist der Islam für sie nicht erträglich? Wenn der Andere/die Andere wirklich ist, wirklich Mensch, wirklich Muslim/a ist, dann müsste ich ja auch wirklich sein. Aber was hieße das? Das hieße etwas anerkennen, was mich nicht in die „splendid isolation“ führt, was mich zurückgibt. Solche Anerkenntnis, solches Eingeständnis wären eine Verdemütigung, im Sinne von Ehrfurcht (als tiefstem Kern von Respekt). Eine wahrhaft **zwischenmenschliche** Kommunikation ist auf eine ursprüngliche Bezogenheit hin orientiert: Das heißt, der Mensch wird als genuin relationales Wesen erkannt. Anna Migutsch sagt: „Wenn die Grenze zwischen dem Ich und dem Anderen durchlässig wird, kann sie die Schwelle sein, an der Menschen einander begegnen“ (in: Fellinger 2011, 4). Erst im Sozialen wird das Einmalige des Menschen (be-)gründbar. Islamophobie ist wie das Entrée, „es nicht tun zu müssen“.

Ist so etwas wie Relation „da“, so weist sie bereits weiter, über sich hinaus. Relationalität ist „triadisch“ (vgl. Rothe, dabei u.a. auf St. Victor bezugnehmend, 2006, 294). Entweder ist sie ganz und gar (ohne Abstriche, also total) oder sie ist eben nicht. Zwischenmenschliche Kommunikation ist für einen isolierten Menschen, versunken in der Beschimpfung und Verspottung des Islams, versunken im eigenen Groll, der auf andere ausgespiegelt ist, schwerlich möglich. Ein Individuum kann für sich alleine nicht in Conviviality (Illich, 1975, 30ff) leben. Auch ein dyadisches System, das sich genügt und in sich hermetisch verbleibt, ist außerhalb der Fähigkeit des Zusammenlebens. Es braucht ein principium tertium, es braucht Respons von außerhalb. Könnte etwas von „draußen“ hereinkommen, würde nach der solipsistischen Logik das System absoluter Autonomie zerstört werden. Von daher kommt die

Angst. An diesem Punkt gibt es viele Anschlussfähigkeiten, nicht zuletzt um über Xenophobie im Allgemeinen und über Islamophobie im Speziellen, aber auch um über die Angst vor einer Erinnerungskultur (persönlicher wie kollektiver Geschichte, die ohnehin voneinander nicht trennbar sind) nachzudenken. Mit Friederike Rothe lässt sich wohl sagen: Nicht das vereinzelte Individuum, verloren in seiner Icheinsamkeit, nicht die für sich allein verbleibende Dyade, vielmehr ein in sich triadisch kommunizierendes System ist die Basis, ist Voraussetzung für die Kommunikation, die zwischenmenschlich ist (vgl. Rothe 2006, 297-312).

13. Kommunikativer Infarkt?

Die Face-to-face-Kommunikation konstituiert sich durch Relationalität, ist doch Kommunikation in sich „Bezogenheit“. Das humane Konstituens bezeugt sich in einer existentiellen Angewiesenheit auf Kommunikation. Die Face-to-face-Kommunikation lebt von der Authentizität, die auf der Kongruenz, als einem Telos eines humanen Entwurfes, beruht. Es ist die Kongruenz zwischen dem, was ich sage, und dem, wohin zu entwickeln mein Wesenseigenes ausmacht. Oberstes Telos ist Respekt vor alledem, dem Dignität inneohnt. Indes, Islamophobie stellt sich entgegen.

Jedwede zwischenmenschliche Kommunikation ist an die Befriedigung von Grundbedürfnissen (Liebe, Anerkennung, sorgsamer Umgang, Solidarität) gebunden. Sind diese Aspekte berücksichtigt, ist eine dialogische Basis gegeben, daraus progressive Personalisation erwachsen kann. Die Bewusstheit, authentisch, kongruent, zu sprechen, lässt das Gewordensein meiner selbst und des Vis-à-vis, mit dem ich spreche, in das Blickfeld von Interesse rücken (inter = zwischen, esse = sein). Ist wirkliches Interesse da, waltet „Zwischen-sein“. Auch hier sind wir an Bubers „Zwischen“ erinnert (1982, 167, vgl. a. Lévinas 1983, 322). Ein Verständnis dieser Autobiographie lehrt die sozialen Umstände des Gewordenseins in aktives helles Wachsamsein über Gewordensein (von mir und dem Vis-à-vis) miteinzubeziehen. Solche Einsicht bereitet Dialog. Die islamophobische Redeweise versperrt sie, sperrt das Vis-à-vis, aber auch den/die Vorurteilsträger/in aus. Wer ausgrenzt, ist immer selbst ausgegrenzt. Im Kern bedeutet Dialog auch, sich selbst zeigen und bezeugen, bedeutet, sich dabei auch aussetzen lassen. Genau das will die vorurteilstragende Person nicht, denn dies setzte die Anerkennung der Souveränität des Vis-à-vis voraus und demnach auch die Anerkennung der meinen. Es ist genau die Angst vor dem Kommunikationsabbruch, der motivleitend dafür ist, dass Vorurteile entstehen. So überrascht es auch nicht, dass die tiefstliegenden

Spuren von hasserfühltem Sprechen auf Kommunikations(ab)brüche rückverweisen können, die schon in die frühe und früheste Kindheit zurückgehen. Der Schmerz darob mag so groß gewesen sein, dass eine Sperrmauer errichtet wurde, um nur ja nicht mehr verletztlich werden zu können. Die Negierung des Anderen/der Anderen (das Abhängigsein von diesem/dieser Anderen, als einem Nicht-Ich und paradoxerweise doch Mir-Gegenüberstehenden), scheint aus dieser Haltung heraus geradezu überlebensnotwendig. Ich schöpfe mich aus Groll und erschöpfe mich dabei. Ich zehre die Lebenskraft vom Groll her und verzehre mich dabei. Dieses Verzehren betrifft primär die psychische Ebene, wenngleich die körperliche Ebene mit-betroffen ist. Islamophobie ist, analog zu Ivan Illichs Philosophie, eine Form des „kommunikativen Infarktes“. Islamophobische Redeweise ist nur unilateral angelegt und als solche birgt sie ein destruktives Element. Islamophobische Redeweise deutet auf einen Menschen, der sich sein dringendes Angewiesensein (seine unendliche Liebesbedürftigkeit und seine ebenso große Liebesfähigkeit) nicht eingestehen will.

14. Der Mensch muss zwar werden ...

Das dialogische Geschehen bringt den Menschen in eine bestimmte Nahform (vgl. Rothe 2006, 321f), sich in Kommunikation zu begeben. Ob das Vis-à-vis mir überhaupt etwas sagen möchte, mir respondieren möchte, kommt in kein Kalkül. Solipsistische Redeweise kennt keine personale Adresse, denn eine personale Adresse setzte das Anerkenntnis eines souveränen Vis-à-vis voraus. Der/die Andere als Objekt islamophobischer Redeweise wird gar nicht als würdig erachtet, mir antwortend gegenüberstehen zu dürfen. Das Vis-à-vis ist nur gebraucht und ist darin missbräuchlich verwendet, ist als billige Postablage für meine Vorurteile verwendet. Menschliche Qualitäten sind diesem Irgendetwas, das einer anderen Religion, einer anderen Kultur, einer anderen Sprachgruppe etc. angehört, erst gar nicht zugesprochen (in diesem Sinne auch gar nicht erst absprechensnotwendig). Zwischen dem/der islamophobisch Sprechenden und dem Vis-à-vis liegt eine definitionsmächtig taxierte Unterschiedlichkeit. Das Vis-à-vis ist der Kommunikation nicht mehr wert. Ein „Wachstum zur Liebe“ (Caruso 2001, 213ff) ist denk- und handlungsunmöglich, ein Wachstum, wie es uns z. B. in den Fünf Säulen des Islam, aber auch in der Bergpredigt verheißungsvoll angemutet ist.

15. Solidarität versus psychische Verarmung

Der dialogbereite Mensch promoviert ein befreites Subjekt, das um seine Liebesfähigkeit genauso wie um seine Verletzlichkeit weiß. Solidarität fußt auf der Erkenntnis eines Du. Der Mangel an Solidarität ist ein Mangel an Solidarität zu sich. Die psychische Verarmung droht (vgl. Englert [Hg.]: Die Verarmung der Psyche, 1979). Sie heißt Vereinsamung. Das ist der traurige Zielort jeder feindlichen, verbogenen, hinterlistigen, ehrabschneidenden Redeweise. Psychische Reifung ist auf eine relationale Redeweise angewiesen. Wird dieses Moment verfehlt, wird das Leben schnell einmal zu Extremen hin verlagert. Der Verlust des „In-Bezug-zu“ reißt in der Mitte ein Loch. Ein Verstehen dessen, was zwischenmenschliche Kommunikation zu nennen ist, eröffnete eine wertbezogene Haltung, die das Ich nicht mehr von einem absolut gesetzten Ich, sondern von einem Wir ableitet. Das Kommunikationsverständnis ist primär ein Sozialitätsverständnis. Es sind die Menschen- und Weltbilder, die das Verständnis von zwischenmenschlichem „In-Kommunikation-SEIN“ gestalten. Islamophobie ist eine Resultante dieser Bilder und des Gewordenseins des Senders von Vorurteilen. Die Redeweise entspricht genau dem nicht, was dem Urwort von Kommunikation zu Grunde liegt, nämlich Gemeinschaft. Ist die Redeweise von der Verantwortung entlassen, kippt sie nur zu schnell in die Feindseligkeit. Die Souveränität des Andersgläubigen, des Andersdenkenden, ist außerhalb des Radius jemandem Achtung überhaupt zuzusprechen. (Vgl. Rothe/Sbandi 2002, 154-170, darin sie Kommunikation als Zeichen einer „relatio“ besprechen.)

Islamophobie signalisiert einen kommunikativen Infarkt. Er ist eine Vernichtung der Kommunikation. Der Zusammenbruch von Dialog ist ein „Entwerden“. In Sprachgewalttätigkeit „entwird“ der Mensch (der Bogen reicht von Islamophobie über Antisemitismus bis hin zu Mobbing). Der Dialog, als oft ohnmächtiger Schritt gegen die Manifestationen von Gewalt positioniert, ist ein wichtiger Symbolschritt „zu werden“, so wie es Caruso, obzitiert, nannte: „Der Mensch muß zwar werden, aber *das, was er ist*“ (1972, 75).

Kommunikation ist wie ein Körper. Sprachkörper und Gesellschaftskörper haben eine ähnliche Architektonik. Sie sind auch kommunizierende Gefäße. Denken und Fühlen sind feinstgewoben miteinander verbunden. Gehen Risse durch, fehlt dem Wort bald schon die Dimension des Respektes. In jeder Kommunikation sind zudem intellektuelle und seelische Fähigkeiten miteinander und ineinander verwoben. Die Redeweise ist eine Form des Sprachkörpers und dieser atmet und lebt und kann auch sterben. In diesem Sinne ist missbrauchende und missbrauchte Sprache tote Sprache, auch wenn sie grell und in lebhaftesten, ja leibhaftigsten Farbtönen herüberkommt. Sie kann keine

Hoffung wecken und sie kann eine leidende Seele nicht trösten. Wie sehr ein Sprachkörper atmen und leben kann, wissen wir auch aus dem religiösen Schrifttum, Part der Weltliteratur. Jede Kommunikation, und mit ihr jede Redeweise, ist von der Memoria nicht zu trennen. Das soziale Moment der Kommunikation gibt der Kommunikation die Urbezeichnung „communitas“ zurück.

Das bewusst gewordene Wesen vermag in der Kommunikation sich in ein Ganzes einzubetten. Jeder fanatisierten und fanatisierbaren Redeweise ist ein holistisches Moment verloren gegangen, demnach auch jenes Moment, das um den Responscharakter der Redeweise weiß. Eine Redeweise, wie die islamophobische, die das tut, liegt außerhalb einer Answerterwartung. Nicht ohne Zufall steht in der Verantwortung das Wort Antwort. Eine Redeweise, die nicht antwortwartend ist, bleibt unverantwortet. Hoffnung, wie sie Erich Fromm in seiner „Revolution der Hoffnung“ (1980, 265ff) zum Thema gemacht hat, und Compassion sind außerhalb von jeder Reich- und Tragweite.

16. Zuhause im Wort?

„Wenn wir unser Selbst wahren, kann nichts uns enteignen“, schreibt Buber in der „Jüdischen Rundschau“ vom 2. April 1933 (in: Wehr, 1991, 36) seinen bedrängten (jüdischen) Mitbürgern, ehe sich der Schlund über Europa auftut, und plädiert für „eine neue Rangordnung der persönlich existentiellen Werte“: „Wenn wir unser Selbst wahren, kann nichts uns enteignen. Wenn wir unserer Berufung treu sind, kann nichts uns entrechtet. Wenn wir mit Ursprung und Ziel verbunden bleiben, kann nichts uns entwurzeln, und keine Gewalt der Welt vermag den zu knechten, der in der echten Dienstbarkeit die echte Seelenfreiheit gewonnen hat“ (in: Wehr, ebd.). Sicher, Buber hatte den Antisemitismus vor Augen. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass unter dem Gesichtspunkt der Psychodynamik betrachtet, beide Tendenzen, so unterschiedlich sie politisch eingespeist sind, doch auch eine erschütternde Ähnlichkeit haben. Sie liegt nicht zuletzt im Sprachzerfall hin zu einer Plakat- und Propagandasprache, wie sie für Hetzschriften so typisch ist, hin zur Verblendung mit Sprachgewalttätigkeit. Andere definitionsmächtig-herrschaftlich an den Rand zu drängen, mit Sprache niederzumachen, zu meinen, dass Platttheit Substanz habe. Nicht das Unbill, das den Opfern von eben diesem Groll widerfährt, ist die zentrale Frage, sondern die Frage, „wie sie sich dazu verhalten“. Mit Opfer meinte Buber damals Juden. Doch die Kernaussage lässt sich auch auf alle Menschen hin erweitern, die Opfer religiöser und anderer Vorurteile sind.

Mit Ebner (1980 [1919]), Buber (1983 [1923]), Whorf (1988 [1941]) und Freire (1973) können wir zu einer dialogpädagogischen Grundlegung der tieferen Bedeutung von Wort gelangen. Dem dialogischen Menschen ist das Wort wie Nahrung, wie ein Laib Brot. Die Exilliteratur, allermeist politisch, aber auch nicht selten religiös motiviert, ist der Versuch, das Vokabel Wort werden zu lassen, dies in dem Maße, als das Wort bestehen darf vor der Sehnsucht, wahrhaftig zu sein. Dies erinnert an die seelische Topographie von Kindheit, dem großen Sehnsuchtsland. Islamophobische Redeweise, als Variante von Groll dem Leben gegenüber, freilich im Netz der Kaschierung von und der Leugnung dieser destruktiven Gewalt an sich (und anderen, in dieser Reihenfolge), ist Verrat an „Kindland“. Die Unerreichbarkeit dieses tiefstliegenden seelischen Territoriums macht wütend (was sich in verlauteter Häme, in Zynismen und Sarkasmen und Vorurteilsbegründungen entladen kann). Wenn das wichtigste Vitamin des Lebens, Vertrauen, nicht grundgelegt werden konnte, kann auch das nicht erwachsen, was das Wohnnehmen in der Geborgenheit von Sprache genannt sein könnte.

Leben und Wort wollen nicht dividiert sein. Der Groll hingegen ist allemal thanatoid (s.a. Fromm, GA VIII, 338 – 357). Das Kindland zeigt auf Hoffnung, auch wenn es dazwischen Höllenfahrten gegeben haben mag. Leben und Wort wollen beisammen bleiben, sonst ist ihnen die Entfaltung des „to be“ genommen (vgl. a. Fromm, GA II, 287, 290ff, 332f). Aus der thanatoiden Sprechweise kommt keine lebensspendende Frucht. Fleißig nachadjustierte und nachpolierte Redescharniere sind die Folge. Möge es auch Islamophoben beschieden sein, einmal zu einer Pädagogik der Befreiung (Freire, 1973) mutieren zu können. Möge sein dürfen, was Ausländer (in: Rychlo 2001), wie symbolisch doch dieser Name, an schweres Schicksal geknüpft, formulierte: „Ich lebe in meinem Mutterland Wort.“ Und möge immer mehr wahr werden, was Meister Rumi, der große Sufimeister aus dem 13. Jh., der als klassischer Asylant als Perser aus Afghanistan in Konya lebte, in einer Weise sagte, als hätte er uns als seine Zeitgenossen vor Augen (Rumi 2005, 75): „Für die, welche lieben, gibt es nicht Moslems, Christen und Juden. Für die, welche lieben, gilt weder Glaube noch Gottlosigkeit. Für die, welche lieben, sind Körper, Geist, Herz und Seele eins.“

Literatur

- Ausländer, Rose (2001). Gedichte, Frankfurt/M. („Mein Atem“, 343).
- Buber, Martin (1982 [1942]). Das Problem des Menschen, Heidelberg.
- Buber, Martin (1986 [1960]). Begegnung. Autobiographische Fragmente, Heidelberg. Buber, Martin (1983 [1923]). Ich und Du, Heidelberg.
- Caruso, Igor (1972). Soziale Aspekte der Psychoanalyse, Reinbek.
- Caruso, Igor (2001). Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes, Wien.
- Ebner, Ferdinand (1980 [1919]). Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Frankfurt/M.
- Englert, Ewald (Hg.) (1979). Die Verarmung der Psyche, Frankfurt/M. et. al.
- Fellinger, Matthäus (2011). Das Leben sollte doch für alle erfreulich sein. 13. Ökumenische Sommerakademie über den Umgang mit dem Fremden und den Fremden, in: Tiroler Sonntag (Innsbruck) Nr. 29, 24. Juli 2011 (4-5).
- Frank-Rieser, Edith/Mückstein, Eva/Spielhofer, Hermann (2010). Islamophobie – Reale und irrealer Angstkonstruktionen als private bzw. nationale Mythenbildungen. Erklärungsansätze aus ps(corr. PS)ychodynamischer Sicht, in: Farid Hafez (Hg.): Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz, Innsbruck et. al.
- Freire, Paulo (1973). Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek.
- Fromm, Erich (1980 [1976]). Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, in: Fromm, Erich: Gesamtausgabe. Band II (Analytische Charaktertheorie), Stuttgart (269 – 414).
- Fromm, Erich (1980a [1968]). Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik in: Fromm, Erich: Gesamtausgabe. Band IV (Gesellschaftstheorie), Stuttgart (255 – 377).
- Fromm, Erich (1981 [1979]). Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen, in: Fromm, Erich: Gesamtausgabe. Band VIII (Psychoanalyse), Stuttgart (259 – 362).
- Illich, Ivan: (1975[1973]) Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek.
- Kierkegaard, Sören (1983 [1844]). Der Begriff Angst. Vorworte, Köln.
- Lévinas, Emmanuel (1983). Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie, in: Bloch, Johann/Gordon, Haim (Hg.): Martin Buber. Bilanz seines Denkens. Freiburg et. al. (319 – 337).
- Lohlker, Rüdinger (2007). Islamophobie, Integration Fokus. <http://www.dai.or.at>.
- Marcuse, Herbert (1989 [1967]). Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt.
- Rothe, Friederike (2006). Zwischenmenschliche Kommunikation. Eine interdisziplinäre Grundlegung, Wiesbaden.
- Rothe, Friederike/Sbandi, Pio (2002). Kommunikation als Ausdruck zwischenmenschlicher Bezogenheit. Integrative Therapie 28, 154-170.
- Star, Jonathan/Sharam, Shiva (Hg.) (2005). Rumi. Das Lied der Liebe, Die Weisheit göttlicher Lieben in den Versen des größten Sufi-Dichters, München.
- Rychlo, Peter (2002). Rose Ausländers Leben und Dichtung. „Ein denkendes Herz, das singt“ http://www.literaturepochen.at/exil/lecture_5051_10.html, abger. 31.08.2011.
- Wehr, Gerhard (1991). Martin Buber. Leben Werk Wirkung, Zürich .
- Whorf, Benjamin Lee (1988; [1941]). Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Reinbek.

Uwe Gerrens

Eugenik und Islamfeindschaft. Ein Versuch, Thilo Sarrazin zu deuten

Die Zahlen des Statistischen Bundesamtes beziehen sich auf Jahrgangskohorten von Frauen, deren fruchtbare Phase ganz oder weitgehend abgeschlossen ist. Sie ist also weitgehend vergangenheitsbezogen. Noch aufschlussreicher wäre es, wenn man die heute in Deutschland geborenen Kinder dem sozioökonomischen Status ihrer Mütter zuordnen könnte. Dies ist leider anhand der bei der Geburt erfassten statistischen Merkmale nicht möglich. Wichtige Hinweise ergibt aber die bereits erwähnte Untersuchung der Grundgesamtheit der Berliner Einschüler. Aus den Daten dieser Studie lässt sich durch vertiefte Auswertung entnehmen, dass das generative Verhalten in hohem Maße schichtabhängig ist. In der Berliner Untersuchung wird die Schicht nicht durch Einkommen, sondern durch Bildung und Erwerbsbeteiligung definiert. (Sarrazin 2010, 90; im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert).

So lautet ein willkürlich ausgewählter Absatz aus Thilo Sarrazins Buch „Deutschland schafft sich ab“. Wenn ein derart mühsam zu lesendes Buch, 450 Seiten dick, vollgestopft mit Graphiken, Tabellen und Statistiken, in vier Monaten 1,25 Millionen Mal verkauft und zum meistverkauften deutschsprachigen Hardcover-Sachbuch des Jahrzehnts wird (Stern 2010b), darf man sich wundern. In der Öffentlichkeit ist es als „Islamkritik“ eingeordnet worden. Davon wird noch zu handeln sein. Doch schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt, dass es im Kern um Bevölkerungspolitik und Eugenik geht und der Islam vor allem wegen angeblicher „dysgenischer“ Folgen ins Blickfeld gerät: Sarrazin ist ob sinkender Geburtenraten beunruhigt, weil (in seiner Terminologie) die „Nettoreproduktionsrate“, die Zahl geborener Mädchen pro Mutter, in Deutschland auf 0,65 gesunken sei, also unterhalb der „Bestandserhaltung“ liege (332). Dabei sorgt er sich weniger, wer zukünftige Renten erwirtschaften soll (was u.E. vernünftigerweise diskutierbar wäre), als dass Unterschichtsfrauen und Musliminnen mehr Kinder bekämen als die aus Mittel- und Oberschicht. Da er außerdem von der Erbllichkeit der Intelligenz ausgeht und von unterdurchschnittlicher Intelligenz einer kinderreichen Unterschicht, sorgt er sich um das Erbgut zukünftiger Generationen.

Im Folgenden soll eine Auseinandersetzung entlang der Themen „Geburtenrate, soziale Schicht und Religionszugehörigkeit“, „Intelligenz und Ethnie/

„Rasse“, „Eugenik als englische und schwedische Wissenschaft?“ „eugenische Steuerpolitik“ und „Islam“ gesucht und nach Differenzen zwischen dem Buch selbst und seiner öffentlichen Rezeption gefragt werden. Anschließend werden drei unterschiedliche Formen der Islamfeindschaft beschrieben und Sarrazin ihnen zugeordnet.

Teil I – „Deutschland schafft sich ab“

Geburtenrate, soziale Schicht und Religionszugehörigkeit: Die „Nettoreproduktionsrate“ deutscher Musliminnen kennt niemand, weil das statistische Bundesamt Geburten nicht nach Religionszugehörigkeit, nur nach Herkunftsländern erhoben hat. Sarrazin rechnet Frauen mit Vorfahren aus Bosnien, Herzegowina, der Türkei, dem Nahen und Mittleren Osten und Afrika den „Musliminnen“ zu, weil Christinnen, Jüdinnen und andere dort statistisch nicht ins Gewicht fielen (261) – tatsächlich machen sie ca. 60 % der Afrikanerinnen und ungefähr die Hälfte der Libanesinnen aus. Die „Nettoreproduktionsrate“ so definierter „Musliminnen“ schätzt er auf 1 (359), also höher als die nichtmuslimischer Frauen (0,65). Unter den weiteren Annahmen, dass sich daran in den kommenden hundert (!) Jahren nichts ändern werde (359), gemischtreligiöse Ehen vernachlässigt werden können, und man dereinst von „muslimischem Migrationshintergrund“ sprechen wird, wenn ein Ur-ur-ur-ur-großeltern teil muslimisch war, errechnet er, dass es in der fünften Generation mehr solche Menschen geben werde als andere (71,5 % zu 28,5 %). Auf dieser Modellrechnung mit falsch oder willkürlich gesetzten Ausgangszahlen und unbewiesenen Nebenbedingungen beruht die Kernthese seines Buches: „Demographisch stellt die enorme Fruchtbarkeit der muslimischen Migranten eine Bedrohung für das kulturelle und zivilisatorische Gleichgewicht in Europa dar“, ab der 14. Auflage ergänzt durch die relativierende Angabe „auf lange Zeit“ (267).

Tatsächlich haben, völlig unabhängig von der Religionszugehörigkeit, vorindustrielle Gesellschaften hohe Geburtenraten und Industriegesellschaften niedrige, ein Wandel, der in Deutschland ungefähr zwischen 1890 und 1930 stattfand, in der Türkei zwischen 1970 und 2010. Dies wirkte sich naturgemäß auch auf türkische Migrantinnen in Deutschland aus, deren „Nettoreproduktionsrate“ innerhalb einer Generation von 2,55 (1975) auf 1,25 (1993) sank, während die der deutschen Durchschnittsbevölkerung ungefähr bei 0,65 verharrte (nach: Milewski 2008, 59). Nichts spricht dagegen, dass die Zuwandererinnen sich der deutschen Gesellschaft in ihrer „Nettoreproduktion“ weiter annähern werden, doch könnte niemand das seriöserweise für hundert Jahre prognostizieren.

Intelligenz und „Ethnie“/Rasse: Sarrazin geht davon aus, dass man unterschiedliche „Ethnien“ in Intelligenztests miteinander vergleichen und Unterschiede auf das Erbgut zurückführen könne. Nirgendwo schreibt er, dass TürkInnen an sich dümmer seien als Deutsche, oder MuslimInnen als ChristInnen; er spricht nur über Durchschnittswerte und Gauß'sche Normalverteilungskurven: Er beobachtet, dass türkisch- und arabischstämmige Kinder in Deutschland besonders schlechte Schulleistungen haben, weist auf das schlechte Abschneiden der Türkei, Nah- und Mittelost sowie Nordafrika bei PISA- und TIMMS-Studien hin, und findet in genetischen Faktoren die Ursache (370). Aschkenasische Juden seien besonders intelligent, was er mit dem „außerordentlichen Selektionsdruck“ erklärt, „dem sie sich im christlichen Abendland ausgesetzt sahen“ (95). Deshalb stellen sie so viele Nobelpreisträger (94). Andere schaffen das nicht: „Ein klassischer – und weitgehend mit Tabu belegter – Fall einer nicht integrationsfähigen und ungemein geburtenstarken Unterschicht sind die Sinti und Roma in Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Rumänien“ (422, Anm. 20).

Den Begriff „Rasse“ vermeidet Sarrazin konsequent. In einem Interview erklärte er, sein Verlag, die Deutsche Verlagsanstalt, habe ihm vor der Publikation geraten, im Manuskript überall das Wort „Rasse“ durch „Ethnie“ zu ersetzen. „Das habe ich dann auch gemacht. Das war mir völlig egal. Ich habe mich nur bei den Zitaten von Charles Darwin geweigert. Das wäre wie Urkundenfälschung. Wenn er im englischen Original ‚race‘ sagt, da muss ich auch im Deutschen Rasse sagen. Aber alles andere war mir völlig egal“ (Broder 2010).

In der Völkerkunde bezeichnet „Ethnie“ eine Population von Menschen, die Geschichte, Kultur, Territorium und ein Gefühl der Solidarität miteinander teilen. „Rasse“ dagegen zielt auf das Erbgut einer Population ab, das sich an tatsächlichen, nach subjektiven Kriterien für relevant erklärten Merkmalen zeigt (z.B. Hautfarbe) oder an imaginierten Merkmalen, die naturwissenschaftlich nicht definier- und abgrenzbar sind (z.B. „jüdische Nase“). Ethnie zielt auf Kultur ab, „Rasse“ auf Erbgut. Welchen Begriff man benutzt, ist nur dann „völlig egal“, wenn man kulturelle Unterschiede auf „rassische“ zurückführt.

In einem Interview erläuterte Sarrazin: „Alle Juden teilen ein bestimmtes Gen; Basken haben bestimmte Gene, die sie von anderen unterscheiden“ (Sarrazin 2010a). Hier wird Ethnie durch einen naturwissenschaftlich anmutenden Begriff („Gen“) erklärt. Tatsächlich wurde das eine jüdische Gen, das JüdInnen von Nicht-JüdInnen angeblich unterscheidet, bisher bei Gentests nicht entdeckt. Das wird auch in Zukunft nicht geschehen, denn eine „reine Rasse“ hat es nie gegeben. Zwar sind viele aschkenasische JüdInnen miteinander ver-

wandt, je mehr Jahrhunderte man zurückgeht, desto mehr, doch gibt es Verwandtschaftsbeziehungen auch bei den Einwohnern abgelegener Schweizer Bergdörfer, ohne dass man deswegen in jedem Dorf ein eigenes Gen oder eine eigene „Rasse“ postulieren würde. Was die moderne Genetik angeht, befindet Sarrazin sich völlig auf dem Holzweg.

In der Öffentlichkeit wurde diskutiert, ob JüdInnen bei Sarrazin im Vergleich mit TürkInnen, AraberInnen, Sinti oder Roma nicht dennoch gut wegkämen, weil es gewiss vorteilhafter sei, für überdurchschnittlich intelligent gehalten zu werden als für überdurchschnittlich dumm. Auf den ersten Blick erscheint dieses Argument ganz plausibel. Allerdings ergab nach längerer Debatte ein Rückblick in die Geschichte, dass auch viele Antisemiten von der herausragenden Intelligenz der Juden überzeugt gewesen waren. Wenn man seinerzeit das jüdische Erbgut nur einfach für Durchschnitt gehalten hätte, wäre die These einer Bedrohung durch das Judentum kaum plausibel zu machen gewesen. Sander L. Gilman (1998) kommt in seiner Monographie „Die schlauen Juden – Über ein dummes Vorurteil“ zu dem Ergebnis, dass es sich bei der „jüdischen Intelligenz“ um ein klassisches antisemitisches Stereotyp handelt. Vieles spricht dafür, dass Sarrazin hieran teilhat (so: Eichener 2010).

Sarrazins These von der unterschiedlichen Intelligenz verschiedener „Ethnien“ wurzelt in einem eigenen Verständnis von Vererbung: Intelligenz sei zu 50 bis 80 Prozent erblich, meint er unter Berufung auf die Bildungsforscherin Elsbeth Stern (91). Diese sieht sich allerdings falsch interpretiert und meint, Sarrazin habe „Grundlegendes“ über Erblichkeit und Intelligenz „nicht verstanden“. Bei der Prozentrechnung gehe es immer um „Prozent wovon“ (Stern 2010c); sie habe in der von Sarrazin zitierten Veröffentlichung behauptet, nicht die Intelligenz selbst sei zu mindestens 50 % erblich, sondern der Intelligenzunterschied zum Durchschnitt, mathematisch: die „Varianz“.

Ein Beispiel: Der Durchschnitt liegt bei Intelligenztests per definitionem bei 100. Wenn jemand einen IQ von 105 hat, wären davon nach Sarrazin 52,5 bis 82 IQ-Punkte (50 bis 80% von 105) erblich, nach Stern aber nur mindestens 2,5 IQ-Punkte (mindestens 50% von der Differenz zwischen 105 und 100). Das macht einen erheblichen Unterschied, und der Zahlenmensch Sarrazin operiert auch hier mit falschen Zahlen. Für Sarrazin gehen Hochbegabungen auf hohe Begabungen der Eltern zurück, die ihrerseits das Erbgut ihrer „Ethnie“ zur Voraussetzung haben, für Stern (2010c) sind Hochbegabungen im Wesentlichen „das Ergebnis glücklicher Zufälle bei der Bildung von Eizellen und Spermien sowie der Befruchtung“. Dementsprechend würde sich nach Stern die genetische Zusammensetzung auch dann (fast) nicht

ändern, wenn die von ihrer genetischen Veranlagung her schlechter ausgestatteten Menschen sich tatsächlich überproportional fortpflanzten: Zufälle blieben Zufälle.

Eugenik als englische und schwedische Wissenschaft? Sarrazin beruft sich auf die Engländer Sir Francis Galton (1822–1911) und Sir Julian Huxley (1887–1975) und den Schweden Gunnar Myrdal (1898–1987) und tut so, als sei er der erste, der diese, natürlich streng wissenschaftlichen eugenischen Ideen nach Deutschland brächte. Sarrazin führt Galton als „Vater der frühen Intelligenzforschung“ (93) ein und lobt dessen Hauptwerk „Hereditary Genius“, ohne auf dessen offensichtlichen Rassismus näher einzugehen: Galton (1892, 342f u. 338) teilt die Menschheit in Intelligenzklassen ein und ordnet der „europäischen Rasse“ einen Wert zu, der durchschnittlich zwei Klassen oberhalb des Wertes für „Neger“ liegt. Ebensovien erwähnt Sarrazin, dass Gunnar Myrdal (vgl. Broberg/Roll-Hansen 2005, 104f u.ö.) und Julian Huxley (vgl. Jungk/Mundt 1988, 316) für Zwangssterilisationen als Mittel der Eugenik eintraten. Wahrscheinlich rechnet er damit, dass die meisten seiner LeserInnen keine Experten für englische oder schwedische Eugenik-Geschichte sind und sich bei dem Namen Huxley allenfalls an die Novelle „Brave new world“ erinnern können, ein eher abschreckendes Beispiel, das allerdings von Aldous Huxley stammt, einem Bruder von Sir Julian Huxley. Alles in allem knüpft Sarrazin an Traditionen an, deren dunkle Seiten er verschweigt. Dabei erscheinen die englische und schwedische Eugenik noch überaus lichtvoll im Vergleich mit der von ihm nicht einmal erwähnten deutschen Eugenik dieser Jahre.

Im Nationalsozialismus hat es, sehr viel schlimmer als in allen anderen Ländern der Welt (Gerrens 1996, 22–24), das 1934 in Kraft getretene „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ gegeben, in dessen Folge näherungsweise 360 000 Menschen aus dem „Altreich“ bzw. 400 000 aus „Großdeutschland“, inklusive Österreichs und „Sudetenland“, zwangsweise sterilisiert wurden (Bock 1986, 238). Intendiert war die Verhütung von „Erbkrankheiten“, Krankheiten, deren Erblichkeit nachgewiesen war (nur sehr wenige) oder für deren Entstehung man keine hinreichende wissenschaftliche Erklärung besaß, aber Erblichkeit vermutete (der überwiegende Teil). Gut die Hälfte der Sterilisationen galten dem „angeborenen Schwachsinn“, vorgenommen an Menschen, die wir geistig behindert nennen würden oder auch nur weniger begabt oder mit schlechter Schulbildung groß geworden. Die Auswertung zeitgenössischer Diagnosekriterien ergab ein hohes Maß an Willkür: Manche Sterilisierten hatten Pech bei der Anwendung der unscharf definierten Kriterien oder versagten beim amtlich vorgenommenen Intelligenztest. Im Zweifel wurde nach sozialen Kriterien entschieden: Arbeitslo-

sigkeit sprach für „Schwachsinn“, Erwerbstätigkeit dagegen (Gerrens 2006, 31–42).

Davon liest man bei Sarrazin nichts. Dennoch taucht der „Schwachsinn“ etwas diffus im Zusammenhang mit ZuwanderInnen auch bei ihm auf:

Ganze Clans haben eine lange Tradition von Inzucht und entsprechend viele Behinderungen. Es ist bekannt, dass der Anteil an angeborenen Schwachsinn und anderen Erbkrankheiten unter den türkischen und kurdischen Migranten weit überdurchschnittlich ist. Aber das Thema wird gern totgeschwiegen. Man könnte ja auf die Idee kommen, dass auch Erbfaktoren für das Versagen der türkischen Bevölkerung im deutschen Schulsystem verantwortlich sind.

So hieß es in der an Journalisten verteilten Druckfahne des Buches (Stern 2010a). Hier wurden geistige Behinderungen und schlechte Schulleistungen vermischt, wenn einige „schwachsinnig“ seien, erkläre dies die Schulprobleme vieler. Als das Buch erschien, hatte der Verlag eingegriffen, den „Schwachsinn“ herausgestrichen und allein „Behinderungen“ übrig gelassen, was die Sache noch unlogischer machte, denn wenn einige Menschen im Rollstuhl sitzen, schadet das gewiss nicht der Intelligenz ihrer Verwandten. Nach heftiger Kritik in der Öffentlichkeit hat Sarrazin ab der vierzehnten Auflage aus der zitierten Passage die letzten beiden Sätze ersatzlos gestrichen.

Zum Vergleich sei die amtliche Begründung für das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ herangezogen:

Seit der nationalen Erhebung beschäftigt sich die Öffentlichkeit in steigendem Maße mit den Fragen der Bevölkerungspolitik und dem dauernden Geburtenrückgang. [...] Während die erbgesunden Familien größtenteils zum Ein- und Keinkindersystem übergegangen sind, pflanzen sich unzählige Minderwertige und erblich Belastete hemmungslos fort, deren kranker und asozialer Nachwuchs der Gesamtheit zur Last fällt. Während die gesunde deutsche Familie, besonders der gebildeten Schichten, nur etwa zwei Kinder im Durchschnitt hat, weisen Schwachsinnige und andere erblich Minderwertige durchschnittlich Geburtenziffern von drei bis vier Kindern pro Ehe auf. Bei einem solchen Verhältnis ändert sich die Zusammensetzung eines Volkes von Generation zu Generation, so dass in etwa drei Geschlechterfolgen die wertvolle Schicht von der minderwertigen völlig überwuchert ist. [...] Dazu kommt, dass für Geistesschwache, Hilfsschüler, Geistesranke und Asoziale jährlich Millionenwerte verbraucht werden, die den gesunden, noch kinderfrohen Familien durch Steuern aller Art entzogen werden. (Reichsanzeiger 1933 Nr. 172 nach: Ristow 1935, 284)

Es ergeben sich Gemeinsamkeiten zu Sarrazins Argumentationsgang: Hier wie dort wird die unterschiedliche Geburtenrate von Ober- und Unterschicht

mit frei aus der Luft gegriffenen Zahlen begründet, die soziale Schicht eines Menschen mit dem Wert seines Erbgutes identifiziert, daraus auf eine zukünftige Bedrohung des Erbgutes geschlossen, die in explodierenden Sozialausgaben schon jetzt dramatische Folgen zeitige. Dennoch ergibt sich auch ein wichtiger Unterschied: Die Nationalsozialisten wollten unerwünschten Nachwuchs vor allem durch Sterilisationen verhindern und gaben dafür einen Diagnosekatalog mit neun „Erbkrankheiten“ vor, Sarrazin dagegen wählt als Mittel der Eugenik vor allem die Steuerpolitik:

Eugenische Steuerpolitik: Steuern sollen die „erwünschten“ Geburten der Oberschicht fördern und die „unerwünschten“ der Unterschicht reduzieren (im Folgenden nach: 382–389). Sarrazin resümiert, die Einführung des Elterngeldes sei eugenisch verfehlt, weil Geringverdiener oder Erwerbslose gleichermaßen davon profitierten. Er will das einkommensunabhängige Kindergeld reduzieren zugunsten des Kinderfreibetrages, und das „Ehegattensplitting“ durch ein „Familiensplitting“ ersetzen, Maßnahmen, von denen kinderreiche Familien höherer Einkommensstufen größeren finanziellen Nutzen davontragen. Gesenkt werden sollen die Bedarfssätze für Kinder in der Grundversicherung (185 €), weil sonst Hartz-IV-Empfängerinnen ihren Lebensstandard durch Kinderreichtum deckten. Dafür fordert er, Frauen „bei abgeschlossenem Studium“ für jedes Kind, das sie vor Vollendung des dreißigsten Lebensjahres gebären, eine Prämie von 50.000 € zu zahlen, eine Art vorgezogenes Kindergeld als Einmalzahlung.

Für einen Sozialdemokraten erscheinen diese Forderungen gewiss ungewöhnlich. Dennoch: Abgesehen von der letzten, einer Art „Gebärprämie“ für Akademikerinnen, bleiben sie im Rahmen dessen, was in deutschen politischen Parteien diskutiert wird: Familiensplitting wird von Teilen der CDU gefordert, Senkung der Bedarfssätze für Hartz-IV-EmpfängerInnen und des Kindergeldes bei Erhöhung des Kinderfreibetrages von Teilen der FDP. Allerdings begründet die CDU ihre Forderungen familienpolitisch, die FDP wirtschaftspolitisch und nur Sarrazin eugenisch. Neu ist das nicht, denn Steuerprogramme, bei denen das „wertvolle“ Erbgut der Besserverdienenden gefördert werden sollte, hat es schon bei den maßgeblichen Rassenhygienikern der zwanziger bis vierziger Jahre gegeben (vgl. Baur et al. 1920, 174 u. 1923, 218–220).

Damals wie heute „funktioniert“ eugenische Steuerpolitik nicht. Die naive technokratische Vorstellung, durch das Drehen einiger Stellschrauben im Steuer- und Sozialsystem werde man die „Nettoreproduktionsrate“ ebenso problemlos hoch- oder wieder herunterfahren können wie die Automobilproduktion, hat mit der Familienplanung potentieller Eltern nicht viel zu tun. Aber selbst wenn: Wäre es begrüßenswert, wenn Kinder nur deshalb in die

Welt gesetzt würden, weil ihre Akademiker-Mütter nach dem Studium eine „Gebärprämie“ kassieren wollten und bei zwei, drei, vier Kindern das von Sarrazin avisierte „Eigenkapital für Wohneigentum“ (389) zusammenbekämen? Die armen Kinder!

Islam: Der Islam bekommt bei Sarrazin kein vollständiges Kapitel, sondern wird auf sechzehn Seiten (265–281) unter der rhetorisch gemeinten Frage „Islam ja, Islamismus nein?“ behandelt. Gleich zu Beginn des Abschnitts werden auf drei Seiten (266–268) die Ermordungen des niederländischen Politikers Pim Fortuyn und des Filmemachers Theo van Goch behandelt, die Mohammed-Karikaturen Kurt Westergards, die Fatwa Ajatollah Chomeneis gegen den Schriftsteller Salman Rushdie, zwei Reden von Innenminister De Maizière und Ministerpräsident Erdogan, eine kritische Stellungnahme Bassam Tibis zu Erdogan, Religionskriege und Scheiterhaufen im Christentum, eine weitere Rede Erdogans aus der Zeit, als er noch Oppositionsführer war, und mehrere Äußerungen Navid Kermanis (zum saudischen Wahabismus, zur Ideologie Chomeneis und zur muslimischen Identität). Themen, Konflikte, Namen und Assoziationen folgen ohne Strukturierung in derart hoher Schnittfolge, dass damit mehr Emotionen erzeugt, als Inhalte dargestellt oder gar erklärt werden. Für Sarrazin zentral ist die These, dass „unter den vielen teils uneindeutigen, teils widersprüchlichen Strömungen des Islam“ ein Gesellschaftsbild „dominiert“, bei dem „die Trennung von Religion und Staat noch nicht angekommen sei, die Gleichberechtigung der Geschlechter kaum existiert und vormoderne Lebensformen verbreitet sind“ (268f). Das ist, was die Muslime weltweit zwischen Marokko und Indonesien angeht, teilweise zutreffend. Grundsätzlich könnte das am Islam selbst liegen, oder an einer nur momentanen Distanz islamischer Länder zur westeuropäischen und nordamerikanischen Kultur der Moderne. Hilfreich wäre es gewesen, wenn Sarrazin zum Vergleich vormoderne außereuropäische Lebensformen nicht-muslimischer Prägung herangezogen hätte, etwa im christlich geprägten Äthiopien, in hinduistisch geprägten Landstrichen Indiens, bei animistischen Stämmen Polynesiens oder in buddhistisch geprägten Dörfern Sri Lankas. Schnell wäre deutlich geworden, dass viele der von Sarrazin „dem Islam“ zugeschriebenen Merkmale auch in nicht-muslimischen sog. Entwicklungsländern vorkommen, während, durch repräsentative Umfragen belegbar, die Mehrzahl deutscher MuslimInnen vormoderne Lebensformen und Ideologien längst hinter sich gelassen hat.

Sarrazin will das nicht. Allerdings bestimmt er selbst die Religionszugehörigkeit der MuslimInnen „vormodern“, nämlich durch Herkunft. Christentum in Westeuropa hat in der Moderne ein Mitgliedschaftsrecht erhalten, das das Recht einschließt, aus der Kirche auszutreten. Wer keiner Kirche angehört, nie zum Gottesdienst geht und sich selbst „Atheist“ nennt, wird nicht „Christ“

genannt. Dennoch nennt Sarrazin türkisch- oder arabischstämmige Menschen nur ihrer Herkunft wegen „Muslime“ und stellt ihnen „die Deutschen“ gegenüber. Doch müsste er sich entscheiden, ob er Menschen hinsichtlich ihrer Staatsbürgerschaft klassifizieren will („Deutsche“ und „TürkInnen“), hinsichtlich ihrer Herkunft („autochthone Deutsche“ und „Türkischstämmige“) oder hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeit („ChristInnen“, „MuslimInnen“, „AtheistInnen“). Eine Unterscheidung zwischen „christlichen AtheistInnen“ und „muslimischen AtheistInnen“ wäre Nonsense.

Sarrazins Pauschalurteil, „Muslime“ seien fast immer sehr religiös, trifft nicht zu. Beim Bertelsmann Religionsmonitor hat man versucht, Indikatoren für „Religiosität“ empirisch zu bestimmen, und in repräsentativen Umfragen Faktoren wie Gebetshäufigkeit, Alltagsrelevanz etc. erfasst. Wenn dabei überhaupt ein Trend zu erkennen ist, dann der, dass Menschen in Industrieländern manchmal weniger „religiös“ sind als in Entwicklungsländern, doch liegen muslimisch geprägte Länder durchaus im Mittelfeld, die USA gelten als „religiöser“ als die Türkei (Bertelsmann Stiftung 2007, 27), MuslimInnen in Deutschland als „religiöser“ als die Durchschnittsbevölkerung, aber ähnlich „religiös“ wie ChristInnen mit Migrationshintergrund (Religionsmonitor 2008). Konkret: Von den türkischstämmigen Menschen gehen in Deutschland 43,4 % „nie“ am Freitag in die Moschee, 36,9 % auch an hohen Feiertagen „nie“. 55,3 % sind weder persönlich noch über ein Familienmitglied Mitglied eines Moscheevereins (Sen/Sauer 2006, 53 u. 51). Was deren religiöse Überzeugungen sind und ob man sie überhaupt MuslimInnen nennen kann, hätte Sarrazin klären müssen.

Sarrazin in der öffentlichen Rezeption: Auffällig erscheint eine Verschiebung zwischen Sarrazins eigenen Thesen und der durch ihn ausgelösten Debatte. Die öffentliche Wahrnehmung ist durch Vorabdrucke in „Bild“ und „Spiegel“ gelenkt worden. Hierbei wurden die ersten sechs bzw. sechseinhalb Kapitel mit 221 bzw. 303 Seiten, die sich der Bevölkerungspolitik und der Eugenik widmen, weggelassen, um sofort mit dem Islam selbst einzusteigen, in „Bild“ (2010a) unter der Überschrift „Will ich den Muezzin hören, dann reise ich ins Morgenland“, im „Spiegel“ (2010) mit einem Begleitartikel zu „Verschwendete Jahre [] Viel zu spät haben die Regierenden die Notwendigkeit von Integrationspolitik erkannt“. Damit wurden die Weichen für alle späteren Interpretationen gestellt. Auch wenn die meisten Rezensenten der großen Tageszeitungen die vor dem offiziellen Erscheinungstermin (30.9.2010) verteilten Rezensionsexemplare offenbar gründlich gelesen, die Themen Vererbung, Eugenik und Rassismus richtig erkannt und mit Witz und Polemik kritisiert haben (Preisendörfer 2010, Widmann 2010, Geyer 2010, Dobrinski 2010), ging die öffentliche Debatte einen anderen Weg. „IslamkritikerInnen“, die sich bisher

wenig für Eugenik oder Bevölkerungspolitik interessiert hatten, nutzten die Gelegenheit, eigenes ohne allzu ausführliche Bezugnahme auf Sarrazin noch einmal zu wiederholen (vgl. Ulfkotte 2010, Giordano 2010, Kelek 2010). Und die flugs anberaumten Fernsehdiskussionen, bei denen über ein Buch diskutiert wurde, das selbst die DisputantInnen oft noch nicht gelesen hatten, zeigten schon an der Themenauswahl, dass man lieber über Islam, Bildungs- oder Integrationspolitik diskutierte als über Bevölkerungspolitik, Eugenik oder gar „Rassen“.

Am 10.9.2010, weniger als zwei Wochen nach Erscheinen, als die meisten das Buch nur aus den Medien kannten, veröffentlichte das ZDF-Politbarometer Ergebnisse einer repräsentativen Meinungsfrage. Die Frage, ob Sarrazin „mit seiner Kritik“ Recht habe, wurde von 56% der Bevölkerung bejaht und nur von 28% verneint. Auf Zustimmung traf Sarrazin bei 61% der CDU/CSU-AnhängerInnen, 53% der SPD-AnhängerInnen, 80% der FDP-AnhängerInnen, 59% der AnhängerInnen der Linken und 45% der AnhängerInnen der Grünen (ZDF -Politbarometer 2010). Damit schien er in fast allen Lagern eine Mehrheit zustimmender Voten hinter sich zu haben. Alle politischen Maßnahmen, die nun gegen Sarrazin hätten beschlossen werden können, standen unter dem Druck der Meinungsumfragen. Es ist vielleicht kein Zufall, dass man in der Bundesbank, in der man nach Mehrheiten nicht fragen musste, sich dazu durchrang, Sarrazin aus dem Vorstand zu entlassen (aus arbeitsrechtlichen Gründen in einem von beiden Seiten unterzeichneten Auflösungsvertrag), während das SPD-Parteiausschlussverfahren, das zweite, dem Sarrazin sich unterziehen musste, erneut mit seinem Verbleib in der SPD beendet wurde.

II – Formen der Islamfeindschaft

Im Folgenden soll der Versuch einer Einordnung und Erklärung des Phänomens Sarrazin in die Islamophobieforschung gemacht werden. Unter „Islamfeindschaft“, meist synonym mit „Islamophobie“ verwandt, sei eine feindselige Ablehnung des Islams oder der Muslime verstanden, die die Ungleichwertigkeit der Muslime als Menschen betont und daher bereit ist, Muslime „aufgrund von faktischer oder zugeschriebener Gruppenzugehörigkeit“ (Heitmeyer 2002) zu diskriminieren. Diese Definition greift noch nicht bei Kritik an ihrer Religion, die MuslimInnen sich ebenso gefallen lassen müssen wie ChristInnen, Jüdinnen und andere. Auch die Verurteilung religiöser Symbole und Praktiken des Islams verdient erst dann das Prädikat „Islamfeindschaft“, wenn sie ein gewisses Maß überschreitet, etwa weil das Recht auf freie Religi-

onsausübung kritisiert wird oder gar nicht erst ins Blickfeld gerät. Angst vor Terrorismus ist keine Islamfeindschaft. Phobien (in der Sprache der Psychologie: „krankhafte Ängste“) gibt es, Terrorismus gibt es allerdings auch. Es ist das gute Recht eines jeden Menschen, Ängste zu haben, die anderen übertrieben zu sein scheinen. Selbst die problematische Forderung, angesichts terroristischer Bedrohungen Einschränkungen der Bürgerrechte vorzunehmen, nennen wir so lange nicht Islamfeindschaft, wie sie sich nicht gegen MuslimInnen an sich richtet, sondern „nur“ einem Muster folgt, das auch anderem Terrorismus gegenüber (etwa der RAF in den siebziger Jahren) verwandt würde.

Die öffentliche Debatte um die Frage, ob es sinnvoll sein könnte, die seit Ende der achtziger Jahre sporadisch, seit dem 11. September 2002 häufiger benutzten Begriffe „Islamfeindschaft“ oder „Islamophobie“ zu benutzen, kam in Gang durch einen Artikel von Wolfgang Benz (2010), Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung, der Parallelen zwischen Antisemiten des 19. Jahrhunderts und manchen „Islamkritikern“ des 21. Jahrhunderts zu beobachten glaubte. Ohne die Aufgeregtheiten und Überspitzungen dieser Debatte in allen Verästelungen wiederholen zu wollen, soll hier eine Methode vorgeschlagen werden, seine These konkret zu überprüfen. Dabei wird auf eine von Heinz Eduard Tödt vorgeschlagene Analyse verschiedener Formen von Judenfeindschaft zurückgegriffen, die sich auch auf die Islamfeindschaft der Gegenwart übertragen lässt.

Tödt (1993, 230–234) unterschied zwischen „Rassenantisemitismus“, „christlich-religiösem Antijudaismus“ und „sittlich-soziokultureller Judenfeindschaft“. Ihm zufolge entfaltete erst die Synergie verschiedener jüdenfeindlicher Einstellungen ihre verhängnisvolle Dynamik im Nationalsozialismus, insofern christlich-religiöser Antijudaismus und sittlich-soziokulturelle Judenfeindschaft das Schweigen und stille Einverständnis der Mehrheit zu radikaleren, rassenantisemitisch motivierten Maßnahmen begünstigte. Diese These soll hier nicht weiter verfolgt werden. In unserem Zusammenhang geht es darum, die drei von Tödt benannten Dimensionen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit analog auf den Islam anzuwenden, insofern Muslime identifiziert werden können entweder 1. durch ihre angebliche „Rasse“, 2. durch tatsächliche oder zugeschriebene Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft des Islam oder 3. durch tatsächliche oder zugeschriebene soziokulturelle Merkmale, zu denen ethnische Herkunft, Sprache und Kultur gehören.

1. Rassistische Islamfeindschaft

Eine strikt rassistische Islamfeindschaft, analog zum rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten und ihrer ideologischen Vorgänger, müsste Muslime allein aufgrund ihrer „Rasse“ für eine Bedrohung erachten und deshalb nach ihrer Vernichtung trachten. Eine derartige Haltung gibt es in Deutschland bisher nicht, oder falls doch, hat sie sich in der Neo-Nazi-Szene gut verborgen.¹ Sarrazins eigene Position erscheint vergleichsweise gemäßigt, verbirgt er sie doch hinter mathematischen Kurven, Normalverteilungen und behauptetem unterdurchschnittlichen Intelligenzquotienten bestimmter „Ethnien“. In Fernsehinterviews, ohne den Schutz einer Lektorin, die ihm den Begriff „Rasse“ ausredet, wird deutlicher, worauf er hinauswill. Das verdient Rassismus genannt zu werden, erinnert allerdings weniger an den Nationalsozialismus als an Formen des Rassismus wie sie in der imperialistischen Ära üblich waren, in Deutschland ebenso wie im viktorianischen England bei dem von Sarrazin so geschätzten Francis Galton.

2. Religiöse Islamfeindschaft

Tödt verstand unter christlichem Antijudaismus eine in Wurzeln schon im Neuen Testament anzufindende theologische Strömung, die das Leidenschicksal des jüdischen Volkes als Folge der Verwerfung Jesu Christi als Messias und seiner von Juden verschuldeten Hinrichtung ansah. Auch dazu gibt es keine direkte Parallele in christlich-religiöser Islamfeindschaft. Im Neuen Testament wird der Islam nicht erwähnt, weil es ihn noch nicht gab. An mittelalterliche religiöse Islamfeindschaft wird in der Gegenwart im englischen Sprachgebrauch angeknüpft, wenn die Bekämpfung von Nikotin oder Drogen „crusade“ genannt wird oder (in unbedachten Momenten durch George W. Bush) auch der Krieg gegen den Irak. Im Kontext österreichischer Politik um den Rechtspopulisten Jörg Haider ist (bis in die großen Volksparteien hinein) an die Türkenkriege, die Schlacht auf dem Amselfeld usw. erinnert worden, sodass der Politologe Farid Hafez (2010, 58) gar eine eigene Kategorie „historischer Islamophobie“ beobachtet hat. Im deutschen Kontext liegen die Türkenkriege schon geographisch eher fern, ähnliches Gedankengut klingt aber an, wo man das „christliche Abendland“ gegen den Islam in Stellung bringt.

1 Das Manuskript wurde im August 2011 abgeschlossen und geht daher auf die Zwickauer Terrorzelle „Nationalsozialistischer Untergrund“ noch nicht ein.

Nicht ganz sicher erscheint die Stoßrichtung des vor allem in Parteiprogrammen der CDU und CSU verwandten Begriffs der „Leitkultur“, der durch Adjektive wie deutsch, europäisch, jüdisch-christlich oder abendländisch näher charakterisiert wird:

Deutschland ist Heimat und Teil unserer Identität. Unsere kulturellen Werte, geprägt durch das Erbe der Antike, die jüdisch-christliche Tradition, die Aufklärung und historische Erfahrungen, sind die Grundlage für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und bilden die Leitkultur in Deutschland, der sich die CDU besonders verpflichtet weiß. Wir erwarten von denjenigen, die zu uns kommen, dass sie diese respektieren und anerkennen. (CDU 2010, 2)

Unsere politische Kultur ist geprägt von Gemeinsamkeiten der europäischen und den Besonderheiten der deutschen Geschichte: [] Diese kulturellen Werte und historischen Erfahrungen sind die Grundlage für den Zusammenhalt unserer Gesellschaft und bilden unsere Leitkultur in Deutschland. [] Die gesellschaftliche Integration von Zuwanderern auf der Basis der Leitkultur in Deutschland ist ein wichtiger Beitrag zur kulturellen Sicherheit. (CDU 2007, 14 u. 54)

Die CSU bekennt sich zur deutschen Kulturturnation. Ihre Sprache, Geschichte, Traditionen und die christlich-abendländischen Werte bilden die deutsche Leitkultur: Das Verständnis unserer eigenen kulturellen Identität ist nicht zuletzt für den Dialog mit anderen Kulturen eine Grundvoraussetzung. (CSU 2007, 144)

Unklar bleibt, wer sich dieser „Leitkultur“ wie anpassen soll, denn eine Zuwanderin aus Spanien ist schon Europäerin und wahrscheinlich auch Christin, ein Bosnier Europäer, aber wahrscheinlich Muslim, eine Baptistin aus Ghana Christin, aber Afrikanerin und ein österreichischer Atheist kein Christ, gehört aber schon zur „Kulturturnation“. Der Unentschlossenheit, ob „Leitkultur“ religiös („christlich“, „jüdisch-christlich“) national („deutsch“) oder übernational („kulturdeutsch“, „abendländisch“=westeuropäisch, „europäisch“) bestimmt wird, vermag auch der Rekurs auf „Werte“ nicht abzuhelfen. Sofern „Leitkultur“ religiös definiert wird, hat der Begriff wahrscheinlich eine religiös-antiislamische Stoßrichtung: Sicher ist nur, dass er von verschiedenen PolitikerInnen unterschiedlich ausgelegt wird.

Eine zentrale Rolle für die religiöse Islamfeindschaft spielt die Aversion gegen religiöse muslimische Symbole. Wer dabei die Religionsfreiheit der MuslimInnen missachtet, verlässt einen Konsens der deutschen Gesellschaft, der in einem verfassungsrechtlich verbrieften Grundrecht seinen verbindlichen Ausdruck gefunden hat.

Einige Beispiele. *A) Moscheebau:* Die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek (2007) polemisiert in der FAZ gegen das Recht eines Moscheevereins, in Köln eine Moschee zu bauen, mit der Begründung, Moscheen seien „keine Sakralbauten wie Kirchen oder Synagogen, sondern ‚Multifunktionshäuser‘“; Moscheevereine hätten die „Funktion einer Glaubenspartei, einer politischen Interessenvertretung“, deshalb sei Moscheebau „keine Frage der Glaubensfreiheit, sondern eine politische Frage“. Juristisch gesehen ist das unzutreffend. Selbstverständlich werden Moscheen nach ständiger Rechtsprechung als Sakralbauten behandelt und sind als solche von der Baubehörde zu genehmigen, solange sie das für alle geltende Baurecht beachten (Oebbecke 2006). *B) Beschneidung:* Der Passauer Strafrechtler Holm Putzke (2008, 1570) erklärt in der „Neuen Juristischen Wochenschrift“ die Beschneidung (Zirkumzision) muslimischer Jungen zur strafbaren Körperverletzung. Das bis heute geltende Gesetz für religiöse Kindererziehung von 1921, demzufolge bei Kindern unter 12 Jahren die Eltern über die religiöse Erziehung entscheiden, sei hier nicht anwendbar, weil man seinerzeit „Bekenntnisse, die sich mit körperlichen Eingriffen verbinden“ nicht im Blick gehabt habe, die Bevölkerung sich „mehrheitlich aus Protestanten und Katholiken“ zusammensetzte und andere Bekenntnisse „genau genommen keine Rolle“ gespielt hätten. Historisch gesehen ist das falsch. 1921 spielte das Judentum eine Rolle, männliche jüdische Säuglinge wurden am achten Tag beschnitten und niemand wäre auf die Idee gekommen, operierende ÄrztInnen, den religiösen Beschneidungsspezialisten (Mohel) oder gar Eltern deswegen strafrechtlich zu belangen. Sogar die Beihilfekosten für eine „Beschneidungsfeier“ hatte der Sozialhilfeträger zu übernehmen, weil Taufe und Beschneidung „von ihrer religiösen Bedeutung her“ vergleichbar seien, wie das Oberverwaltungsgericht Lüneburg noch im Jahr 1938 in einer seinerzeit gewiss mutigen Rechtsprechung feststellte (vgl. Putzke 1569). Daran können Gerichte heutzutage muslimischen Sozialhilfempfängern gegenüber anknüpfen. *C) Das rituelle Schächten von Tieren:* Das nationalsozialistische Schlachtverbot im „Gesetz über das Schlachten von Tieren“ v. 21. April 1933 (Reichsgesetzblatt 1933, 203) argumentierte mit Tierschutz, richtete sich aber gegen das Schächten im Judentum. Die damaligen Tierschutzbestimmungen sind nach 1945 beibehalten worden (vgl. auch §4 des aktuellen Tierschutzgesetzes), wurden jedoch mit Klauseln versehen, die Ausnahmen für das religiöse Schächten möglich machen. Viele Landesverwaltungen genehmigten Anträge jüdischer Schlachter, verweigerten sie aber muslimischen, was vom Bundesverfassungsgericht (2002) im sog. Schächturteil gerügt wurde. Seither ist auch das betäubungslose Schächten durch muslimische Schlachter in besonderen Fällen möglich. *D) Kopftuch:* Eine erwachsene Frau entscheidet selbst, was sie anzieht. Der freiheitliche Staat darf ihr

weder (wie im Iran) vorschreiben, ein Kopftuch auf der Straße zu tragen, noch das Tragen eines solchen verbieten. Kopftuchverbote werden bei uns vor allem für Lehrerinnen diskutiert. Ein baden-württembergisches Verbot wurde vom Bundesverfassungsgericht (2003) aus formalen Gründen gekippt, weil es dafür einer gesetzlichen Regelung auf Länderebene bedürfe. Während Berlin es seither sämtlichen Lehrkräften untersagt, religiöse Symbole und Textilien während der Arbeit zu tragen (und dazu Kopftuch zählt), erklären andere Länder die Zulässigkeit religiöser Symbole wie Nonnenhabit, Kippa oder Kreuz und wollen das Kopftuch als politisches Symbol verboten wissen. Wir gehen davon aus, dass mehrere der im Einzelnen recht unterschiedlichen Ländergesetze der anstehenden Überprüfung durch das Bundesverfassungsgericht nicht statthaltbar werden. *Insgesamt* zeigen die Beispiele, dass die Religionsfreiheit für MuslimInnen nicht nur von rechtsextremer Seite, sondern auch aus der Mitte der Gesellschaft heraus unter Beschuss geraten ist, allerdings auch, dass die Justiz, namentlich das Bundesverfassungsgericht, diese Angriffe bis jetzt weitgehend abgewehrt hat.

Ist eine derartige „religiöse“ Islamkritik auch christlich-religiös? Es fällt auf, dass gerade die Kirchen in ihren amtlichen Stellungnahmen sehr viel vorsichtiger argumentieren und das hohe Gut der Religionsfreiheit auch für MuslimInnen betonen.² Die fromme MuslimIn, die keinen Alkohol trinkt, kein Schweinefleisch isst und fünfmal am Tag den Teppich zum Gebet ausrollt, bildet nicht die Gestalt, die Synoden, BischöfInnen oder PfarrerInnen als Negativbeispiel vor Augen stünde. Dagegen kommen schematische Religionsvergleiche, bei denen dem Christentum alles Gute und dem Islam alles Schlechte zugeschrieben wird, auch in kirchlichen Kreisen vor, wenn auch weniger in den Großkirchen selbst als an ihrem rechten Rand, etwa in der Artikelserie „Die Irrtümer des Islams“ der auch durch Antisemitismus auffällig gewordenen Piusbruderschaft (2010) oder in Publikationen des an sich mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden Islaminstituts der Evangelischen Allianz (Goerlin o.J., Hecker o.J.). Insgesamt bleibt bemerkenswert, dass die Aggression gegenüber muslimischem Gebet und Kultus, bei denen, die selbst beten und einen eigenen Kultus pflegen, seltener anzutreffen ist als bei den eher Religionsfernen. Hier fügt Sarrazin sich gut ein, der selbst schon vor vielen Jah-

2 Vgl. die überaus besonnene Position, die die in anderen Zusammenhängen zu Recht kritisierte Islam-Handreichung der EKD in dieser Frage einnimmt (Kirchenamt 2006, 70f zum Schächten, 65–67 zum Moscheebau, während es beim Kopftuch, 63–65, zu Kontroversen zwischen Arbeitsgruppe und Rat kam). Ganz ähnlich das katholische Gegenstück (Sekretariat 2003, 237–239, zum Moscheebau, 263–265, zum Schächten, 131–133, zum Kopftuch).

ren aus der Evangelischen Kirche ausgetreten ist (Bild 2010b). Obwohl er an Religion im engeren Sinne viel zu wenig interessiert ist, als dass er sich über muslimische Religionsausübung erregen könnte, schildert er im Kapitel „Deutschland in hundert Jahren“ nicht nur die fiktive Umwandlung des Kölner Doms in eine Moschee, sondern ausdrücklich auch und mit einer gewissen Lust, dass dann auch die Kreuze „demontiert beziehungsweise übertüncht werden“ müssten (402). Nirgends lässt er Interesse am Gekreuzigten selbst erkennen. Eher sieht er im Kreuz eine Art Logo für das christliche Abendland; und wenn das verschwinden müsste, hätte Deutschland sich „abgeschafft“.

3. Sozio-kulturelle Islamfeindschaft

Bei den Protestanten der zwanziger und dreißiger Jahre beobachtete Tödt eine virulente soziokulturelle Judenfeindschaft, die sich nicht eigentlich gegen die jüdische Religion richtete, auch nicht gegen eine „Rasse“, sondern eine „zersetzende Wirkung des Judentums auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet“ beklagen zu müssen meinte. Dies richtete sich nicht primär gegen die fromme SynagogenjüdIn, sondern vor allem gegen jüdische SozialistInnen und Freidenker, LiterarInnen, KünstlerInnen und JournalistInnen, letztlich gegen große Teile der kulturellen Moderne. Zwar hielt das die Zeitgenossen nicht davon ab, sich gleichzeitig über eher „rückständige“, spät aus Osteuropa zugezogene „Ostjuden“ zu beschweren, doch der Kern der Kritik galt einem mit der Moderne identifizierten (säkularen) Judentum. Dazu gehörte der Kapitalismus, die die kleinen Geschäfte ruinierenden „jüdischen“ Massenkaufhäuser, die Revolution von 1918/19, an der JüdInnen beteiligt gewesen waren, ebenso wie der „jüdische“ Bolschewismus.

Auch dies hat in der Gegenwart keine direkte Parallele. Heute ist es eher umgekehrt die deutsche Gesellschaft, die stolz darauf ist, zu Westeuropa zu gehören, den deutschen Sonderweg hinter sich gelassen und Anschluss an die europäische Moderne gefunden zu haben. Jetzt gilt der Islam als vormodern, steht für das Zurückgebliebene, Unterordnung der Frau unter den Mann, patriarchale Familienbilder, „mittelalterliche“ Strafen wie das Abhacken der Hände nach Diebstahl, vordemokratische und autoritäre Strukturen. Selbstverständlich handelt es sich nicht um Islamfeindschaft, wenn man derartige „antimoderne“ Ideen, auch manche Ausprägungen oder Interpretationen der Scharia unter Hinweis auf die Menschenrechte kritisiert. Islamfeindschaft nennen wir es aber, wenn einem Menschen allein seiner Herkunft aus einem muslimisch geprägten Land wegen eine solche „antimoderne“ Haltung unterstellt wird. So will der niederländische Rechtspopulist Geert Wilders (2009) bei einem Einwande-

rungsstopp aus muslimischen Ländern ausdrücklich auch die in ihrer Heimat als Nicht-MuslimInnen diskriminierten irakischen ChristInnen einbezogen wissen, weil auch diese dem rückständigen muslimischen Kulturkreis entstammen. Diese Argumentation zielt weder auf „Rasse“ noch Bekenntnis, sondern die Kultur. Funktionelle Parallelen zum Rassismus ergeben sich dennoch, weil hier zwar nicht die Biologie, aber die Zugehörigkeit zu einem „Kulturkreis“ zu den unveränderlichen und vererbaren menschlichen Qualitätseigenschaften gerechnet wird. Einige Theoretiker haben derartige Gedankenfiguren einen „Rassismus ohne Rassen“ genannt (Balibar 1990, 28; Hall 1989). Doch verlöre der Begriff „Rassismus“ damit seine begriffliche Trennschärfe. Wir ziehen es vor, dort von „soziokultureller Islamfeindschaft“ zu sprechen, wo die Zuordnung einer Person zum „muslimischen Kulturkreis“ ohne Rücksicht auf ihre tatsächlichen Überzeugungen oder ihr eigenes religiöses Bekenntnis erfolgt.

„Reine Kulturkreise“ (und „reine Rassen“) hat es nie gegeben. Kulturaustausch (und genetischen Austausch) gab es immer, es ging im Mittelalter nur sehr viel langsamer vonstatten. Die starre Einteilung der Welt in einen Orient von Istanbul bis Jakarta und einen Okzident von Athen bis Rio de Janeiro wird der Vielseitigkeit der Welt nicht gerecht. Die muslimisch geprägte Türkei hat kulturell mehr gemeinsam mit dem benachbarten christlich geprägten Griechenland als mit Sulawesi; Griechenland seinerseits verbindet mehr mit der Türkei als mit Haiti. Religion ist einer von mehreren Faktoren, die eine Kultur prägen, gewiss ein wichtiger, aber keineswegs der einzige. Soziokulturelle Islamfeindschaft erweist sich immer auch darin, dass sie kulturelle Unterschiede nivelliert und aus dem Islam eine Art „Superethnie“ macht. Tatsächlich aber unterscheiden die Menschen in der Türkei, dem Iran, Marokko, dem Niger, Pakistan und Indonesien sich hinsichtlich ihrer Sprache, Musik, Nationalliteratur oder Hautfarbe.

Sarrazin folgt diesem Muster soziokultureller Islamfeindschaft. Er argumentiert allerdings, jedenfalls in Talk-Shows und Zeitungsinterviews, stärker rassistisch, sodass der Unterschied zwischen soziokultureller und rassistischer Argumentation in einem Nebel biologistischer interpretierter Kurven mit Intelligenzquotienten verschwindet. Eine besondere Dynamik bekommt seine Argumentation durch die Verbindung mit klassenkämpferischen Tönen, wobei er an Ressentiments abstiegsbedrohter Mittelschichten gegenüber Arbeitslosen und anderen Empfängern von Transferleistungen appelliert. Sarrazin war schon in seiner Zeit als Finanzsenator durch Ausfälle gegen Sozialhilfeempfänger aufgefallen.³ Die traditionelle Polemik, Arbeitslose seien nicht

3 Hartz-IV-Empfänger sollten Heizkosten sparen, indem sie die Heizung kälter stellen und sich einen warmen Pullover anzögen, 3,76 Euro pro Tag seien vollkommen ausreichend,

intelligent genug, sonst würden sie einen Arbeitsplatz finden, entfaltet ihre Dynamik erst in Kombination mit der von Sarrazin behaupteten Erbllichkeit der Intelligenz und seinem ebenso leidenschaftlichen wie unzutreffenden⁴ Hinweis auf überproportional häufigen Hartz-IV-Empfang muslimischer ZuwanderInnen.

Während Sarrazin selbst zu rassistischer Islamfeindschaft tendiert, wird der offene Rassismus von den meisten Deutschen abgelehnt – bei gleichzeitig größerer Akzeptanz religiöser und soziokultureller Islamfeindschaft. Die Lektorin, die Sarrazin den Begriff „Rasse“ ausredete, der Verlag, der aus den Druckfahnen die Verwandtenehe als Ursache schlechter Schulleistungen türkischstämmiger Kinder entfernte, und die JournalistInnen von „Bild“ und „Spiegel“, die gut die erste Hälfte des Buches unter den Tisch fallen ließen, besaßen ein gutes Gespür für Stimmungen in der deutschen Bevölkerung und haben mit ihrer Umdeutung Sarrazins Erfolg erst möglich gemacht.

Sarrazin ist von fast allen maßgeblichen deutschen PolitikerInnen kritisiert worden und hat seinen Posten im Bundesbankvorstand räumen müssen. Doch vermochte das alles das gegenteilig wirkende Signal, seinen Verbleib in der SPD, nicht aufwiegen. Mit dem, was er eigentlich wollte, Eugenik und Bevölkerungspolitik, konnte er in Deutschland nicht landen. Aber seine wenigen Thesen zum Islam als Religion schienen diskutabel zu sein und wurden leidenschaftlich diskutiert. Es sieht so aus, als sei religiöse und vor allem soziokulturelle Islamfeindschaft hoffähig geworden. Deshalb bildet die Sarrazin-Debatte eine Zäsur, eher Indikator als Ursache für einen dramatisch verschlechterten Umgang der deutschen Gesellschaft mit dem Islam.

Literatur

- Balibar, Etienne, Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg 1990.
- Baur, Erwin/Eugen Fischer/Fritz Lenz, Grundriss der menschlichen Erblchkeitslehre und Rassenhygiene, München, Bd. 2: Rassenhygiene, 1. Aufl. 1920, 2. Aufl. 1923.
- Benz, Wolfgang, Antisemiten und Islamfeinde. Hetzer mit Parallelen, Süddeutsche Zeitung v. 4.1.2010, www.sueddeutsche.de/politik/2.220/antisemiten-und-islamfeind-hetzer-mit-parallelen-1.59486 [6.6.2011].
- Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

um sich „völlig gesund, vollständig und nährstoffreich zu ernähren“ (Tagesspiegel 2008).

4 8,3 % der ZuwanderInnen aus der Türkei empfangen Hartz IV, doppelt so viele wie unter den autochthonen Deutschen (4,3%), aber ähnlich viele wie bei ZuwanderInnen aus christlich geprägten Ländern (Stosch 2010).

- Bild v. 24.8.2010, www.bild.de/politik/2010/neues-buch-deutschland-schafft-sich-ab-1372998.bild.html [14.6.2011].
- Bild v. 2.9.2010, www.bild.de/politik/2010/thilo-sarrazin/über-wen.streitet-ganz-deutschland-eigentlich-13826662.bild.html [3.10.2010].
- Bock, Gisela, Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik, Schriften des Zentralinstitutes für sozialwissenschaftliche Forschung der Freien Universität Berlin; 58, Opladen 1986.
- Broberg Gunnar/Nils Roll-Hansen (Hg.), Eugenics and the Welfare State. Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland, Michigan 2. Aufl. 2005.
- Broder, Henrik M, Interview mit Thilo Sarrazin: „Es war ein langer lauter Furz“, taz v. 27.12.2010, www.taz.de/1/debatte/kommentar/artikel/1/es-war-ein-langer-lauter.furz.html [2.5.2011].
- Bundesverfassungsgericht, BVerfG, 1 BvR 1783/99 v. 15.1.2002, http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20020115_1bvr178399.html [15.5.2011].
- Bundesverfassungsgericht, BVerfG, 2 BvR 1436/02 v. 3.6.2003, http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html [15.5.2011]
- CDU, Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland, Das Grundsatzprogramm, beschlossen vom 21. Parteitag, Hannover, 3.-4. Dezember 2007, www.cdu.de/doc/pdfc/071203-beschluss-grundsatzprogramm-6-navigierbar.pdf [17.8.2011].
- CDU, Beschluss des 23. Parteitages der CDU Deutschlands Verantwortung Zukunft 2010, www.cdu.de/doc/pdfc/101116-verantwortung-zukunft-beschluss.pdf [17.8.2011].
- CSU, Chancen für alle! In Freiheit und Verantwortung gemeinsame Zukunft gestalten, CSU Grundsatzprogramm, beschlossen am 28. September 2007, München 2007, www.nachhaltigkeit.info/media/1245332435phptC11XH.pdf [17.8.2011].
- Dobrniski, Matthias, Alle mal herhören: Das Ende naht, Süddeutsche Zeitung v. 29.8.2010, www.sueddeutsche.de/politik/2.220/thilo-sarrazin-das-buch-alle-mal-herhören-das-ende-naht-1.993580 [2.5.2011].
- Eichener, Volker, Analyse – die seltsamen Methoden des Thilo Sarrazin, 2010, www.rohmertmedien.de/immobilienbrief/analyse-die-seltsamen-methoden-des-thilo-sarrazin.108286.html [12.7.2011].
- Galton, Francis, Hereditary Genius. An Inquiry into its laws and consequences, 2. Aufl. London – New York 1892.
- Gerrens, Uwe, Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in den Auseinandersetzungen um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus, Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte; 73, München 1996.
- Geyer, Christian, So wird Deutschland dumm, FAZ 26.8.2010, www.faz.net/01go37 [14.6.2011].
- Gilman, Sander L., „Die schlauen Juden“. Über ein dummes Vorurteil, Hildesheim 1998.
- Giordano, Ralph, Ein Stoß ins Herz der Political Correctness, Die Welt 4.9.2010, welt.de/kultur/article9375534/Ein-Stoß-ins-Herz-der-Political-Correctness.html [14.6.2011].
- Goerling, Fritz, Der Begriff der „Liebe Gottes“ in der Bibel und im Koran, <http://www.islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M54c59589792.0.html> [7.6.2011].
- Hafez, Farid, Islamophober Populismus, Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien, Wien 2010.
- Hall, Stuart, Rassismus als ideologischer Diskurs, Das Argument 178 (1989), 913-921.

- Hecker, Daniel, Gott in der Bibel – Allah im Koran, <http://www.islaminstitut.de/Artikelanzigel.41+M582bf819f7a.0.html> [7.6.2011].
- Heitmeyer, Wilhelm, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse, in: ders., Deutsche Zustände. Folge 1, Frankfurt a.M. 2002, 15-34.
- Jungk, Robert/Hans Josef Mundt, Das umstrittene Experiment: Der Mensch. 27 Wissenschaftler diskutieren die Elemente einer biologischen Revolution. Dokumentation des Ciba-Symposiums 1961 „Man and his Future“, Gentechnologie. Chancen und Risiken; 16, Frankfurt a.M. 2. Aufl. 1988.
- Kelek, Necla, Das Minarett ist ein Herrschaftssymbol, FAZ v. 5.6.2007, www.faz.net/artikel/C31315/koelner-moscheenstreit-das-minarett-ist-ein-herrschaftssymbol-30073364.html.
- Kelek, Necla, Ein Befreiungsschlag, FAZ v. 30.8.2011, www.faz-net/article/C30637/integrations-debatte-ein-befreiungsschlag-30038346.html.
- Kirchenamt der EKD, Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD Texte; 86, Hannover 2006.
- Milewski, Nadja, Fertility of Immigrants. A Two-Generational Approach in Germany, Heidelberg-Dordrecht-London-New York 2008, online unter www.demogr.mpg.de/books/drm/006/2.pdf [15.6.2011].
- Oebbecke, Janbernd, Moscheebaukonflikte und der Beitrag des Rechts, in: Rüdiger Robert/Norbert Konegen (Hg.), Globalisierung und Lokalisierung. Zur Neubestimmung des Kommunalen in Deutschland, Münster 2006, S. 273-383.
- Piusbruderschaft, Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum, Nr. 381 Oktober 2010, online unter www.piusbruderschaft.de/mitteilungsblatt [13.6.2011].
- Preisendörfer, Bruno, „Intelligenz ist zu 50 bis 80 Prozent angeboren“, Tagesspiegel v. 27.8.2010, www.tagesspiegel.de/meinung/intelligenz-ist-zu-50-bis-80-prozent-angeboren/1912078.html [14.6.2011].
- Putzke, Holm, Juristische Positionen zur religiösen Beschneidung, Neue Juristische Wochenschrift 22 (2008), Sp.1568-1570.
- Reichsgesetzblatt 1933, Berlin.
- Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken, Gütersloh 2008.
- Ristow, Erich, Erbgesundheitsrecht. Berechtigung, Bedeutung und Anwendung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses mit einem Anhang der Gesetze, Verordnungen und Runderlasse, Stuttgart-Berlin 1935, S. 284.
- Sarrazin, Thilo, Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzten, 17. Auflage, München 2010.
- Ders., „Ich bin kein Rassist“, Berliner Morgenpost v. 29.10.2010, www.morgenpost.de/berlin-aktuell/article1385382/Thilo-Sarrazin-Ich-bin-kein-Rassist.html [14.5.2011].
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Christen und Muslime in Deutschland, Arbeitshilfen; 172, Köln 2003.
- Sen, Faruk/Martina Sauer, Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. Ergebnisse einer bundesweiten Befragung, ZfZ-aktuell; 115, Essen 2006, online www.deutsch.zfti.de/downloads/downislamindeutschland.pdf [17.6.2011].
- Spiegel 36/2010 v. 6.9.2010, www.spiegel.de/spiegel/print/d-73599991.html [14.6.2010].

- Stern v. 20.9.2010, www.stern.de/politik/deutschland/berlin-vertraulich-die-entschaerften-worte-im-buch-sarrazins-1605318.html [16.6.2011].
- Stern v. 18. Dezember 2010, stern.de/news2/aktuell/thilo-sarrazin-dominiert-auch-zu-weihnachten-den-sachbuchmarkt-1635595.html [15.6.2011].
- Stern, Elsbeth, Was heißt hier erblich?, *Die Zeit* v. 2.9.2010 Nr. 36, www.zeit.de/2010/36/Intelligenz-Sarrazin [2.5.2010].
- Stosch, Simone v., Debatte um Bundesbankvorstand: Was ist dran an Sarrazins Thesen, Beitrag für das online-Angebot der Tagesschau (ARD), veröffentlicht am 26. August 2010, www.tagesschau.de/inland/sarrazin/154.html [14.6.2011].
- Tagesspiegel v. 11.2.2008, www.tagesspiegel.de/berlin/landespolitik/sarrazin-so-sollten-arbeitslose-einkaufen/1164148.html [27.4.2011].
- Tödt, Heinz Eduard, *Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus*, in ders., *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 1993, S.217-242.
- Ulfkotte, Udo, Sarrazin hat Recht!, *Merkur* v. 29.08.2010, www.merkur-online.de/nachrichten/politik/autor-ulfkotte-sarrazin-hat-recht-896843.html [14.6.2011].
- Widmann, Arno, Der Fall Sarrazin, *Berliner Zeitung* v. 28.8.2010, www.berlinonline.de/berliner-zeitung/berlin/308194/308195.php [14.6.2011].
- Wilders, Gert, „Eine Waffe im Krieg der Islamisierung“; Interview in der FAZ v. 20.3.2009, www.faz.net/artikel/C30190/interview-mit-geert-wilders-eine-waffe-im-krieg-der-islamisierung-30042660.html [30.6.2011].
- ZDF Politbarometer, http://wahltool.zdf.de/Politbarometer/mediathekflash.shtml?2010_09_10 [30.6.2010].

Margit Reiter

Zwischen Dämonisierung und negativer Faszination. Wahrnehmungen von Osama bin Laden im deutschsprachigen Raum 2001–2011

Am 2. Mai 2011, fast zehn Jahre nach den Anschlägen vom 11. September, wurde Osama bin Laden von einer US-Spezialeinheit in Abbottabad, einer Stadt im Nordosten Pakistans, getötet. „Justice has been done“ („Der Gerechtigkeit wurde Genüge getan“), mit diesen Worten verkündete US-Präsident Barack Obama in einer Fernsehsprache den Tod Bin Ladens. Er drückte seine Erleichterung darüber aus, dass damit die beinahe 3000 Todesopfer von 2001 gesühnt seien und der Kampf gegen den Terror einen wichtigen Erfolg erzielen konnte, wenn dieser auch noch nicht beendet sei. Die Nachricht vom Tod des Al Kaida-Anführers wurde in den USA mit Genugtuung und Freude aufgenommen und es kam auf den Straßen New Yorks und Washingtons teilweise zu Jubel- und Freudenkundgebungen.

Der Tod von Osama Bin Laden im Jahr 2011 dient als Anlass für einen Rückblick auf ein Jahrzehnt, das von der „Großen Erzählung“ vom Krieg gegen den Terror (Kepel 2009) geprägt war und in dem der Al Kaida-Chef als „Weltfeind Nr. 1“ gegolten hat. Mein Beitrag befasst sich mit den Wahrnehmungen von Osama bin Laden von 2001 bis 2011 in Europa, die konkret am Beispiel der Medienberichterstattung im deutschsprachigen Raum des letzten Jahrzehnts aufgezeigt und kritisch hinterfragt werden.¹ Wie wir sehen werden, handelt es sich bei den Wahrnehmungen von Al Kaida allgemein und Osama bin Laden im Besonderen immer um einen westlich-europäischen Blick auf das (vermeintlich oder tatsächlich) „Fremde“ und „Bedrohliche“, der nicht frei von Ambivalenzen und Projektionen ist und sich zwischen den Polen von Dämonisierung und Verharmlosung bewegt.

1 Der vorliegende Beitrag ist im Kontext meines Forschungsprojektes *Perzeptionen von ‚Amerika‘ seit dem 11. September 2001 in Deutschland und Österreich* entstanden (Näheres dazu unter: www.univie.ac.at/antiamekanismus). Für den Beitrag wurden systematisch Medien (Leitmedien und Boulevardmedien) aus Deutschland und Österreich, fallweise auch aus der Schweiz, sowie Bildquellen ausgewertet.

„Wer steckt dahinter?“ – Das Böse bekommt ein Gesicht

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 lösten fast überall auf der Welt Entsetzen und Betroffenheit aus. Schon bald nach dem ersten Schock stellte sich die Frage nach der Verantwortung und der Schuld: „Wer bringt eine so immense kriminelle Energie für eine solche Horrortat auf?“², fragte einen Tag nach den Anschlägen – wohl stellvertretend für viele – der *Standard*-Kolumnist Hans Rauscher. Die sofort einsetzenden Spekulationen konzentrierten sich auf die „üblichen Verdächtigen“, so z.B. auf palästinensische Gruppen, Al Kaida, die Taliban oder den irakischen Diktator Saddam Hussein. Auch amerikanische Rechtsextreme, wie im Falle des Anschlags in Oklahoma City von 1995, wurden nicht gänzlich als mögliche Täter ausgeschlossen. Vereinzelt wurden selbst radikale Globalisierungsgegner ins Spiel gebracht, so etwa von Jörg Haider, der meinte, dass die Täter „genauso gut aus der organisierten Gewaltszene der Globalisierungsgegner“ kommen könnten.³ Nicht nur die *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* stellte fest, dass die Anschläge erschreckend präzise geplant waren und aufgrund der ausgefeilten Logistik hinter den Anschlägen eine – nicht näher benannte – halbstaatliche Organisation zu vermuten war.⁴ Eine eigenwillige These brachte ein Osteuropa-Experte vor, der als Täter ehemalige KGB-Agenten aus der Ex-Sowjetunion vermutete und Bin Laden allenfalls als „Randfigur bei diesem Privatverbrechen des Jahrhunderts“ ansah.⁵

Das Wissen um die Terrororganisation Al Kaida war im Jahr 2001 in der breiten Öffentlichkeit noch gering, obwohl sie nicht zum ersten Mal in Erscheinung getreten ist: Bereits 1993 hatten islamistische Terroristen einen Sprengstoffanschlag in der Tiefgarage des World Trade Center verübt, der schon damals die Türme zum Einsturz bringen sollte. Im Februar 1998 veröffentlichte Al Kaida einen Aufruf zum weltweiten Terror, wonach es zur „Pflicht jedes Muslim“ gehöre, „Amerikaner und ihre Alliierten, sowohl Militärs als auch Zivilisten, wo immer auch möglich, zu töten“ (zit. nach Greiner 2011, 71f). Dieser Kriegserklärung an die USA folgten bald Taten: Es kam zu den Terroranschlägen auf die US-Botschaften in Nairobi (Kenia) und Daressalam (Tansania) im August 1998 und zu einem Selbstmordanschlag auf das Kriegsschiff USS Cole im Jemen im Jahr 2000, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Konto von Al Kaida gingen. Spätestens ab diesem Zeitpunkt waren Osama

2 Der Standard, 12.9.2001, 1.

3 Format, 14.9.2001, 69.

4 FAZ, 15.9.2001, 1.

5 Zit. nach Der Standard, 19.9.2001, 5.

bin Laden und seine Terrororganisation zum Erzfeind der USA geworden. Auch den ganzen Sommer 2001 über hatte es Terrordrohungen gegeben, durch die westliche und amerikanische Geheimdienste alarmiert waren, ohne allerdings den Anschlag verhindern zu können. Vor diesem Hintergrund hielten viele mit dem Nahen und Mittleren Osten vertraute ExpertInnen eine Täterschaft Al Kaidas für wahrscheinlich: „Der erste Gedanke: Es war Bin Laden“, betitelte etwa der *Standard* einen Artikel von Gudrun Harrer, in dem ausführlich der Werdegang Osama bin Ladens und die „lange Terrorliste“ von Al Kaida dargelegt wurde.⁶ Auch andere ExpertInnen waren sich sicher: „Eine breite Spur führt zu Bin Laden“.⁷

Angesichts dieser Vorgeschichte und der immer dichter werdenden Indizien hatte sich auch die amerikanische Regierung schnell auf Osama bin Laden als Drahtzieher des Terrors festgelegt. Schon wenige Tage nach den Anschlügen nannte ihn US-Präsident George W. Bush explizit als Hauptverdächtigen und erklärte seine Gefangennahme bzw. Tötung als eines der obersten Ziele im ausgerufenen „War on Terror“. Zeitgleich wurde ein Steckbrief im Wildwest-Stil veröffentlicht, der ein Foto von Bin Laden mit der Überschrift „Wanted – dead or alive“ zeigte und es wurde eine hohe Belohnung („Kopfgeld“) auf dessen Ergreifung ausgesetzt. Bereits hier zeichnete sich jene Personalisierung ab, die den gesamten Diskurs des folgenden Jahrzehnts bestimmen sollte: Auf der einen Seite Bin Laden als Ikone des Terrors schlechthin, auf der anderen Seite Präsident Bush, der „Cowboy“ und „Sheriff“, der als Verkörperung des zunehmend kritisierten, kriegerischen Amerika galt (Reiter 2011a).

Am 20. September sagte der amerikanische Präsident dem Terrorismus den Kampf an und stellte den Taliban in Afghanistan, die Bin Laden Unterschlupf gewährten, ein Ultimatum: Sollten sie den Terrorchef nicht sofort ausliefern, käme es zu einem militärischen Angriff. Da die Taliban dieser Forderung nicht Folge leisteten, begann am 7. Oktober 2001 der Afghanistankrieg, der in den Medien oft als „Jagd gegen Bin Laden“ inszeniert wurde: „Krieg gegen den Mörder“⁸ titelte beispielsweise *Format*. Das fundamentalistische Taliban-Regime konnte zwar Mitte November gestürzt werden, das Hauptziel des Krieges – den Hauptverantwortlichen für die Terroranschläge zu finden und Al Kaida zu zerschlagen – wurde jedoch nicht erreicht.

Für die überwiegende Mehrheit der deutschsprachigen Öffentlichkeit war eindeutig Osama bin Laden der Hauptverdächtige, da er – so etwa *Der Spiegel*

6 Der Standard, 12.9.2001, 3.

7 Der Standard, 13.9.2001, 1.

8 Cover-Titel von *Format*, 12.10.2001.

– seit Jahren als „Amerikas Staatsfeind Nummer eins“ galt.⁹ Auch das Boulevardmagazin *News* glaubte zu wissen, dass der „fanatische Muslim und Multimillionär“ Bin Laden „hinter diesem Irrsinn“ stecke, da sein „Wahn grenzenlos“ wäre.¹⁰ Und die österreichische Zeitschrift *Format* war sich ebenfalls sicher: „Der Milliardär gilt als Hauptverdächtiger für das Inferno in Washington und New York – einfach, weil niemand sonst zu einem solchen Angriff fähig wäre“.¹¹ Mit der Identifizierung Bin Ladens als Drahtzieher des Terrors bekam das unfassbar „Böse“ ein Gesicht.

Aber es gab auch kritische Einwände – so warnte beispielsweise der Chef der Europol vor einer vorschnellen Festlegung auf Bin Laden als Drahtzieher¹² und auch viele KommentatorInnen in den deutschsprachigen Medien wiesen immer wieder auf die mangelnde Beweislage hin: Es gäbe zwar viele Indizien, aber keine endgültigen Beweise für eine Täterschaft Bin Ladens, wurde argumentiert.¹³ Nicht zuletzt wegen dieser Zweifel forderten viele linke und grüne PolitikerInnen, wie etwa Gregor Gysi oder Christian Ströbele, anstelle des militärischen Einsatzes in Afghanistan eine gezielte Polizeiaktion, d.h. einen „ordentlichen Haftbefehl“ und die Festnahme Bin Ladens durch die Polizei und schließlich einen Prozess gegen ihn vor einem „ordentlichem Gericht“ – was ihnen den Vorwurf der politischen Naivität einbrachte (Broder 2002, 125 ff).

Als Bin Laden in den Wochen nach 9/11 in mehreren Videobotschaften die Terroranschläge guthieß und neue Morddrohungen äußerte, war für viele seine Verantwortung endgültig bewiesen¹⁴, wenn auch nicht für alle. So zitierte die linksalternative *TAZ* eine Umfrage, wonach zwar fast 60 Prozent der Deutschen für den Militärschlag in Afghanistan waren, aber nur 47 Prozent tatsächlich glaubten, dass Bin Laden für 9/11 verantwortlich wäre.¹⁵ Die Zweifel gingen häufig mit dem Vorwurf einer bewussten Konstruktion des Feindbildes Bin Laden einher, so war etwa in der kommunistischen *Volksstimme* zu lesen, dass Bin Laden schon vor den Anschlägen als Täter festgestanden habe.¹⁶ Zu ähnlichen Schlüssen gelangte am anderen politischen Spektrum die rechtsextrême *Aula*, die ebenfalls die Urheberschaft Bin Ladens anzweifelte und die

9 Der Spiegel, 15.9.2001, 132 ff.

10 News, 13.9.2001, 26-27.

11 Format, 14.9.2001, 50-54.

12 Der Standard, 17.9.2001, 4.

13 Vgl. exemplarisch Der Standard, 2.10.2001, 36 oder Kurier, 12.9.2001, 2; SZ, 17.9.2001, 4 und SZ, 8.10.2001, 4.

14 Exemplarisch Die Welt, 11.10.2001, 1.

15 TAZ, 11.10.2001, 1. Vgl. auch TAZ, 5.10.2001, 1; SZ, 17.9.2001, 15; Der Spiegel, 5.11.2001, 142 f.

16 Volksstimme, 20.9.2001, 3.

Beweise gegen ihn als fingiert einstufte.¹⁷ Besonders auf Verschwörungstheoretiker machten die wiederholten Bekenntnisse und neuerlichen Morddrohungen von Bin Laden keinen Eindruck und sie blieben bei ihrer Version, dass die Anschläge von den USA selbst inszeniert worden seien.¹⁸

Bald nach den Anschlägen wurden auch einige Fakten über die Identität der Selbstmordattentäter, die die entführten Flugzeuge gelenkt und in den Tod gestürzt hatten, bekannt. Es handelte sich dabei um 19 junge Männer aus verschiedenen arabischen Staaten, drei davon hatten einige Jahre lang unauffällig als sogenannte „Schläfer“ in Deutschland gelebt und sich dort offenbar politisch radikalisiert. Gerade der Umstand, dass die Mörder unauffällige und gebildete „junge Männer von nebenan“ waren – „lieb, nett und niemals böse“, wie der *Spiegel* titelte¹⁹ –, verstörte die deutsche Öffentlichkeit zutiefst: „Der Terrorist als zorniger Unterprivilegierter aus den Slums, das kannte die Welt. Der Terrorist als Biedermann, das kam vor. Aber der Terrorist als Mustermann, Angehöriger der Mittelklasse, Intellektueller aus guter Familie mit Durchschnittsgeschmack – das ist neu und charakteristisch nur für al-Qaida.“²⁰

Am 29. September erschienen in den Medien erstmals Fotos von allen 19 Attentätern mit Namen und Herkunft, mehrere Details über ihr Vorleben und die Planung bzw. Durchführung der Anschläge sickerten durch und wurden breit berichtet. Der Fokus der Aufmerksamkeit (zumindest der deutschsprachigen Medien) lag dabei auf dem mutmaßlichen Anführer der Gruppe, dem „mastermind“ Mohammed Atta. Man rätselte über die Motive der jungen Männer für einen derart perfiden Terroranschlag und suchte die Antwort oft in der Pathologie der Täter, etwa wenn von „kranken Hirnen“ und „Monstern“ die Rede war oder Mohammed Atta in den Boulevardmedien oft als „Terrorbestie“ bezeichnet wurde. Insgesamt aber rückten die Attentäter vom 11. September schnell in den Hintergrund und das Interesse richtete sich in erster Linie auf den mutmaßlichen Drahtzieher der Anschläge: Osama bin Laden.

17 Vgl. Aula 10/2001, 21–24 und Aula 2/2002, 26.

18 Vgl. exemplarisch Mathias Bröckers in: TAZ, 13.9.2001, 23 und TAZ, 14.9.2001, 24 sowie seine späteren, zahlreichen verschwörungstheoretischen Publikationen zum 11. September 2001.

19 Der Spiegel, 24.9.2001, 20 ff.

20 Ebd., 18.

Wahrnehmungen von Osama bin Laden: Zuschreibungen, Deutungsmuster und (Sprach-)Bilder

Unmittelbar nach den Anschlägen begann die Suche nach Erklärungen für die Tat. Während die eine (eher im konservativen Lager angesiedelte) Seite die Anschläge vor allem kulturell-religiös als „Kampf der Kulturen“ deutete und zu Dämonisierungen (religiöser Fanatismus, Wahnsinn) neigte, suchte die andere (eher dem linksliberalen Spektrum zuzuordnende) Seite vor allem nach politischen und sozialen Ursachen (Gegensatz Arm/Reich) und deutete die Anschläge verharmlosend als „Aufstand der Unterdrückten“ (vgl. dazu Beiträge in Reiter/Embacher 2011; Reemtsma 2003). Auch die öffentliche Wahrnehmung von Bin Laden war von diesen zwei zentralen Deutungsmustern geprägt und oszillierte zwischen Dämonisierung, Mystifizierung und Verharmlosung.

Seit 2001 kursierten in allen deutschsprachigen Medien eine Vielzahl von Zuschreibungen für Bin Laden, die im Folgenden kurz gebündelt werden sollen. Neben den eher allgemein und neutral gehaltenen Bezeichnungen wie „Al Kaida-Chef“, „Hauptverdächtiger“ oder „Drahtzieher“ der Anschläge finden sich manchmal auch Benennungen, die seine Täterschaft und kriminelle Energie konkret ansprechen (z.B. „Massenmörder“, „Terror-Pate“). Besonders oft wurde in den Zuschreibungen der religiöse/islamistische Hintergrund von Bin Laden herausgestrichen, indem man ihn sehr häufig als „heiliger Krieger“ und als „fanatischer Muslim“ bezeichnete, wobei seine Rolle als „selbsternannter Hüter des Islam“ oft auch kritisch hinterfragt und mit sarkastisch-ironischen Zuschreibungen wie „selbstverliebter Heiland“, „Sektenführer“ oder „Heilsbringer“ konterkariert wurde. Mit den ebenfalls häufigen Bezeichnungen „US-Erzfeind“ bzw. „Amerikas Feind Nr. 1“ oder „meistgesuchter Terrorist der Welt“ wurde seine Gegnerschaft zum Westen hervorgehoben und somit auch der das letzte Jahrzehnt bestimmende Gegensatz Westen versus Islam implizit fortgeschrieben.

Trotz aller Personalisierung wurde Bin Laden aber keineswegs isoliert gesehen, vielmehr ging man von einem „weltumspannenden Terrornetzwerk“ aus, dessen Zentrum er (die „Spinne im Netz“) verkörperte. Seine Mitkämpfer wurden als das „barbarisch Andere“ imaginiert (Nachtigall 2009, 221) und galten wahlweise als „Fürsten des Terrors“ oder „Nomaden des Terrors“ und „selbstmörderische Fanatiker“, die mit wenig Sympathien rechnen konnten. Dasselbe galt für das Al Kaida unterstützende fundamentalistische Taliban-Regime in Afghanistan, das als „absurder Gottesstaat“ oder „radikalste Religionsdiktatur der Welt“ grundsätzlich abgelehnt und fallweise mit dem Etikett „TaliWahn“ versehen wurde. Auffallend ist auch die häufige Archaisierung der

„wilden Gotteskrieger“, die man zeitlich in das Mittelalter oder gar in die Steinzeit verwies: So wurde Bin Laden im *Spiegel* einmal wörtlich als „Steinzeitprophet, der von den Bergen des Hindukusch herab seine Assassinen in die Welt schickte“²¹ bezeichnet und die Taliban nannte man immer wieder „Steinzeitkrieger“, „Steinzeitpropheten“ oder „Hinterwäldler vom Hindukusch“. Oft überschritten die negativen Zuschreibungen die Grenze zur Dämonisierung: Bin Laden und seine Männer wurden explizit oder implizit zu „Schurken“ und „Monstern“ erklärt und mit den Attributen „irrsinnig“ und „wahnsinnig“ in Verbindung gebracht; so war beispielsweise von einer „irrationale(n) und autistische(n) Truppe unglaublich brutaler Gotteskrieger“²² oder von einer „sektiererische(n) und suizidal, weltweit vernetzte(n) Wahnsinnstruppe“²³ die Rede.

Neben all den Dämonisierungen waren im Westen in diesem Zusammenhang aber auch Verharmlosungstendenzen und eine gewisse negative Faszination zu beobachten. Diese zeigte sich z.B. in der klammheimlichen Genugtuung darüber, dass es die 9/11-Täter geschafft hatten, „nur mit einem Teppichmesser bewaffnet“ die hoch technologisierte und hochgerüstete USA auszu-tricksen. Es war fallweise von der „schwarzen Brillanz“²⁴ der Attentäter die Rede und die amerikanische Intellektuelle Susan Sontag betonte, dass die Täter zumindest „keine Feiglinge“ gewesen wären.²⁵ Eine solche verhaltene Bewunderung fand in extrem linken und rechten Kreisen noch ihre Zuspitzung: So feierte der deutsche Rechtsextreme Horst Mahler die 9/11-Attentäter als „opferbereite Krieger“²⁶, und in der linken *Volksstimme* wurden die Täter als „Kamikaze-Flieger“ mit einer besonderen „Berufs-Ethik“ bezeichnet, denen zu Unrecht Feigheit vorgeworfen werde – im Unterschied zu den „US-Boys“, die ihren Job (=Töten) machten, „ohne sich die Uniform schmutzig zu machen“.²⁷ Die rechtsextreme *Aula* wiederum versuchte die Taliban mit der Behauptung zu verharmlosen, dass diese „keine dummen Wüstenkrieger, sondern Träger von alter Kultur“ wären.²⁸

Häufig wurde in den Medien festgestellt, dass Bin Laden das Potential zu einer weltweiten „Ikone“ hätte, wobei – so der häufige Vorwurf – die USA mit

21 Der Spiegel, 2.9.2002, 94.

22 Die Welt, 20.9.2001, 6.

23 Profil, 1.10.2001, 124.

24 SZ, 13.9.2001, 16.

25 Susan Sontag, Feig waren die Mörder nicht, in: FAZ, 15.9.2001, 45.

26 Zit. nach Profil, 1.10.2001, 113.

27 Volksstimme, 20.9.2001, 12.

28 Aula 2/2002, 26.

ihrer Politik dazu erheblich beitragen würden.²⁹ Im *Spiegel* verglich Carlos Widman Bin Laden mit Che Guevara und stellte zwischen diesen zwei „Ikonen“ durchaus Ähnlichkeiten fest, so z.B. in der Tatsache, dass sie denselben „Satan“ (= USA) bekämpften und einen gewissen Kultstatus erreicht hätten.³⁰ Durch diese Verknüpfung erschien Bin Laden zumindest implizit als ein Vorkämpfer der sogenannten Dritten Welt und seine Anhänger galten (nicht nur in linken Kreisen) verharmlosend als „Verblendete“ und auch als „Globalisierungsverlierer“ (Reiter 2011b, 183–190).

Diese Rezeption war einerseits das Produkt eines in der westlichen Linken weit verbreiteten antiimperialistischen und globalisierungskritischen Paradigmas, in das sämtliche Weltkonflikte eingeordnet wurden. Aber auch Bin Laden selbst hat dieser Sichtweise Vorschub geleistet, indem er sich als Vertreter der unterdrückten arabischen Bevölkerung und als Kämpfer gegen Israel stilisierte. Besonders in einer seiner späteren Videobotschaften im Jahr 2007 wandte er sich – direkter als je zuvor – an das westliche Publikum und bediente sich darin einer gezielt modernen Argumentation mit Anleihen aus dem Protestvokabular der Dritte-Welt-Bewegung und der westlichen Linken. Er berief sich dabei auf prominente amerikakritische Intellektuelle (Noam Chomsky, Emmanuel Todd u.a.) und prangerte in globalisierungskritischer Diktion die großen multinationalen Konzerne, die globale Erwärmung und die Macht des Geldes an (Kepel 2009, 182–188).

Diese Deutung stieß aber auch auf Widerspruch – so betonte z.B. Stefan Kornelius in der *Süddeutschen Zeitung* (SZ), dass Bin Laden „kein Robin Hood der arabischen Welt“³¹ sei, und auch andere ZeitungskommentatorInnen versuchten, dieses Bild von Bin Laden zu dekonstruieren, indem sie darauf hinwiesen, dass er „kein Interessensvertreter der Dritten Welt“³² und auch „nicht der Anwalt Arafats“³³ sei.

Die Tücken der Bilder

Das Abbild von Osama bin Laden war nach 2001 allgegenwärtig. Das Bilder-Reservoir, auf das die westlichen Medien zurückgreifen konnten, war allerdings begrenzt und schon bald kristallisierten sich einige zentrale Sujets he-

29 Exemplarisch TAZ, 12.10.2001, 12

30 Der Spiegel, 22.10.2001, 160 ff. Dieses Bild wurde 2011 anlässlich seines Todes noch einmal aufgegriffen, vgl. Editorial, in: Der Spiegel, 7.5.2011, 5.

31 SZ, 9.10.2001, 4.

32 TAZ, 20.10.2001, 11.

33 Der Standard, 15./16.9.2001, 4.

raus, die immer wieder verwendet wurden. Durchgesetzt hat sich vor allem das Bild vom „sanften Scheich“, der leicht lächelnd, nachdenklich oder ernst in die Kamera blickt und mit weißer Kopfbedeckung und weißer traditioneller Kleidung (manchmal mit einem Umhang/Überwurf über die Schultern) zu sehen ist. Dieses Sujet war in verschiedenen Ausführungen präsent; leichte Variationen gibt es hinsichtlich seines Gesichtsausdrucks (lächelnd oder ernst, schweigend oder sprechend), seiner Körperhaltung (ruhig, gestikulierend, mit erhobenem Zeigefinger) und seiner Kleidung (Kopfbedeckung, Zivil- oder Militärkleidung). Es handelt sich meist um statische, stark stilisierte Aufnahmen, bei denen Bin Laden ruhig sitzend oder stehend zu sehen ist; nur ganz wenige Aufnahmen zeigen ihn in Aktion, entweder reitend auf einem Pferd oder gehend, inmitten seiner wesentlich martialischer wirkenden Mitkämpfer. Fast alle diese Bilder wirken wenig bedrohlich und sind gedanklich nur schwer mit dem Massenmord von New York und Washington in Verbindung zu bringen.

Bilder eines aggressiven, „kriegerischen“ Bin Laden gibt es kaum, lediglich einige Bilddetails zeigen sein Bemühen, sich auch als männlicher „Kämpfer“ darzustellen. So ist beinahe auf allen Fotos eine Waffe als Accessoire im Bild: Entweder hält er die Waffe (angeblich eine Kalaschnikow) wie beiläufig in der Hand, sie liegt in seinem Schoß oder sie lehnt im Hintergrund an der Wand. Auch die Kleidung weist Bin Laden manchmal als „Kämpfer“ aus, indem er eine Tarnjacke oder eine Art Kampfanzug trägt. In einigen wenigen Aufnahmen sieht man Osama bin Laden mit einer Schusswaffe auf ein (nicht näher definiertes Ziel) zielen, wobei es sich dabei – wie bei allen Aufnahmen, die ihn in Aktion oder in Verbund mit seinen Mitkämpfern zeigen – um ein Standbild aus seinen Videobotschaften handelte. Nicht zuletzt aus Geheimhaltungsgründen bleiben Zeitpunkt und Ort der Aufnahmen unbestimmt: Entweder ist er in einer Art „Höhle“ (die im Text als sein „Versteck“ ausgewiesen wurde) zu sehen oder er befindet sich in einem nicht näher bestimmten „Zeltlager“. Diese Ort- und Zeitlosigkeit hat vermutlich den Eindruck der Abgehobenheit des Al Kaida-Führers aus dem realen politischen Kontext noch verstärkt und den „Mythos“ Bin Laden zusätzlich genährt.

Es steht außer Frage, dass diese Bilder Teil und Produkt der Selbstinszenierung Bin Ladens waren, die von den westlichen Medien oft unreflektiert übernommen wurden. (Dass Al Kaida die Medienmechanismen kannte und zu instrumentalisieren wusste, hatte sich bereits bei den Anschlägen vom 11. September gezeigt.) Der inszenatorische Charakter dieser Selbstpräsentationen zeigt sich etwa in einem Bild, auf dem Osama bin Laden in ausgewählter Kleidung vor der Kulisse eines vollen Bücherschranks steht, wobei dieser zivile und auf Gelehrsamkeit abzielende Gesamteindruck einmal mehr durch eine

über die Schulter getragene Waffe konterkariert wird. Eine andere, stark stilisierte Aufnahme, die häufig in den Medien auftauchte, zeigt Osama bin Laden in der Rolle des „Strategen“ am Boden sitzend, vor ihm eine große Landkarte und ein gut platzierter Gehstock statt der obligaten Waffe. Gerade dieses Sujet mit dem Gehstock, das ihn – in einer Variante – oft auch gehend inmitten seiner Mitkämpfer in unwegsamem Gelände zeigt, hat Anklänge an die christlich-konnotierte Bilderwelt – es weckt Assoziationen zum „Messias“ bzw. „Jesus im Kreise seiner Jünger“. Im *Spiegel* wird sogar einmal direkt – wenn auch mit Fragezeichen versehen – ein Bogen von Bin Laden über Che Guevara bis hin zu „Jesus von Nazareth“ gezogen.³⁴

All das zeigt, dass die Bilder von Bin Laden keineswegs widerspruchsfrei waren und dass es eine erhebliche Diskrepanz zwischen den eher negativen Zuschreibungen (Sprache) und dem mitgelieferten (projektiv aufgeladenen) Bildmaterial gab. Das Wissen um seine Verantwortung für die Verbrechen einerseits und seine sanfte, schwer einordenbare Erscheinung andererseits, die so gar nicht der Vorstellung von einem gewalttätigen Terroristen entsprach, führten offensichtlich zu erheblichen Irritationen in der westlichen/europäischen Rezeption: „Wer ist dieser Mann mit dem ewigen rätselhaften Lächeln und der stets griffbereiten Kalaschnikow – ein Provokateur aus der Wüste und damit nicht viel mehr als eine Projektionsfläche für westliche Rachegefühle?“³⁵, fragte etwa *Der Spiegel*. So manche Annäherung an Bin Laden war getragen von einer kaum verhüllten negativen Faszination, die sich vor allem an seinem äußeren Erscheinungsbild festmachte: „Blütenweiß sind die Gewänder des hochgewachsenen, selbstverliebten Heilands der Berghöhlen, weich und fließend die Gebärden seiner schönen Hände, sinnlich die Lippen, die den Hass verströmen. Prophetenhaft wirkt sein wallender Bart, sanft und melodisch klingt seine Stimme, und die Gebrechlichkeit seines Körpers gibt ihm eine eigentümliche Würde.“³⁶ Auch in der österreichischen *Presse* versuchte man dem „Mythos“ Bin Laden über die Beschreibung seines Äußeren auf die Spur zu kommen: „Er ist groß, mit langen, schmalen Gliedmaßen, mit fein gezeichnetem Gesicht, leuchtenden Augen und dem langen Bart des Gläubigen, dessen Schwärze in scharfem Kontrast zu seinem weißen Gewand steht.“³⁷

Dieses auffallende Interesse für das äußere Erscheinungsbild Bin Ladens, die teilweise feminisierenden Attribute (sanft, schön, sinnlich) sowie die ambivalenten Zuschreibungen (friedlich und brutal, weich und hart, männlich

34 *Der Spiegel*, 22.10.2001, 160.

35 *Der Spiegel*, 24.9.2001, 15.

36 Ebd.

37 *Die Presse*, 12.9.2001, 6.

und unmännlich) erzeugten ein überaus hybrides Feindbild, das geschlechtsspezifisch nicht eindeutig zuordenbar war, zwischen „Vertrautem“ und „Fremdem“ oszillierte und ambivalente Reaktionen von Anziehung und Abscheu provozierte (vgl. dazu Nachtigall 2009, 215–220). Es beförderte die Mystifizierung Bin Ladens und lief oft auf eine unterschwellige Verharmlosung hinaus, so wie übrigens auch die häufigen Vergleiche zwischen Bush und Bin Laden, die nicht selten zu simplen Gleichsetzungen wurden (vgl. dazu Reiter 2011a, 62–63; Kuntze 2003). Der Gefahr der Idealisierung versuchten manche Medien entgegenzuwirken, indem sie die Bilder von Osama bin Laden mit besonders negativen Attributen und dämonisierenden Schlagzeilen konterkarieren. Hinter der sanften und sinnlichen Fassade – so die Botschaft – lauert eine grausame, archaische Männlichkeit (Nachtigall 2009, 218).

Das „Phantom“: Das sukzessive Verschwinden Bin Ladens

Trotz der Allgegenwärtigkeit seines Bildes unmittelbar nach 2001 verschwand Bin Laden allmählich aus der Wahrnehmung der Weltöffentlichkeit. Nach dem Sturz des Taliban-Regime im November 2001 war er in die Berge Afghanistans geflohen, später konnte er mit einem Teil seiner Gefolgsleute über die Grenze nach Pakistan entkommen und hielt sich – möglicherweise schwerkrank – im Nordwesten Pakistans versteckt. Dafür sprach die Tatsache, dass Bin Laden (anders als unmittelbar nach 9/11) später nur mehr mit wenigen Videobotschaften an die Öffentlichkeit trat und dabei einen geschwächten Eindruck machte.

Schon wenige Monate nach den Terroranschlägen rückten der Irak und der Diktator Saddam Hussein in das Visier der amerikanischen Außenpolitik. Im Jänner 2002 hatte George W. Bush bei seiner Rede zur Lage der Nation von einer „Achse des Bösen“ („axis of evil“) gesprochen und dabei auch den Irak als einen der zu bekämpfenden „Schurkenstaaten“ genannt. Ein Krieg im Irak zeichnete sich bereits 2002 ab (Waffeninspektionen, UNO-Resolutionen, Ultimaten), wodurch sich auch das Interesse der Weltöffentlichkeit verstärkt auf diese Region und auf die Person des irakischen Diktators Saddam Hussein fokussierte.

Manche ExpertInnen (Kleinsteuber 2003) sehen Saddam Hussein als Ersatzfeindbild für Bin Laden und führen dies auf den zunehmenden Bildermangel zurück. Da es – so die These – von Bin Laden keine neuen und schon gar keine spektakulären Bilder mehr gab, war buchstäblich ein neues, griffigeres Feind-Bild nötig. Der irakische Diktator Saddam Hussein hätte sich durch sein düsteres Erscheinungsbild, seinen Hang für provokante und prachtvolle Auftritte sowie durch seine grausamen Verbrechen als perfektes Feindbild ange-

boten (Kleinstauber 2003, 226). Diese These scheint mir nur bedingt zutreffend. Zwar gab es tatsächlich Schwierigkeiten, das scheinbar so sanfte Erscheinungsbild Bin Ladens als Verkörperung des Bösen schlechthin zu verankern, aber gleichzeitig war Saddam Hussein nicht bloß ein Ersatz-Feind, sondern schon länger im Visier der USA. Zudem hat die Verlagerung des Feindbilds nicht lückenlos funktioniert, die „Bilderpolitik“ führte nicht zum erhofften Effekt: Obwohl Hussein im Großteil der Welt alles andere als ein Sympathieträger war und kaum Verteidiger fand, stieß der drohende Krieg im Irak auf wesentlich größeren Widerstand als der Afghanistankrieg, bei dem trotz aller Bedenken zumindest das Kriegsziel (Zerschlagung der Al Kaida, Erfassung von Bin Laden) begrüßt wurde. In der Nacht vom 20. auf den 21. März 2003 begann schließlich der Irakkrieg und war in den folgenden Jahren das beherrschende Thema in den Medien.

Das sukzessive Verschwinden Bin Ladens aus der Öffentlichkeit hatte nicht nur mit der „Verdrängung“ durch den Irakkrieg zu tun, sondern auch mit der Entwicklung innerhalb der radikal-islamistischen Terrorszene in Afghanistan, Irak und dem Rest der Welt. Im Irak trat als neuer und medial am stärksten präsenten Akteur des Dschihad Abu Mussab al-Zarqawi auf, der mit grausamen Gewalttaten ein „Comeback“ der Al Kaida im Irak einleitete (Kepel 2009, 58–64). Auf sein Konto gingen Geiselnahmen von AusländerInnen, brutale Enthauptungen, die auf Video aufgezeichnet und an die internationale Presse verschickt wurden, sowie unzählige Selbstmordattentate, denen auch viele MuslimInnen zum Opfer fielen – vor allem Letzteres führte dazu, dass die Sympathien für Al Kaida auch im Nahen und Mittleren Osten spürbar abnahmen. Auch in den deutschsprachigen Medien stießen diese Gewalttaten, die nicht mehr als „Aufstand der Unterdrückten“ gedeutet und gerechtfertigt werden konnten, auf tiefe Ablehnung und Abscheu.

Nach dem Tod Zarqawis (er wurde 2006 von der amerikanischen Armee getötet) trat nun verstärkt Bin Ladens „Stellvertreter“, der ägyptische Arzt Ayman al-Zawahiri, als Sprachrohr der Al Kaida in Erscheinung (Kepel 2009, 150–188). Die seltenen Auftritte Bin Ladens schürten Gerüchte über seinen Gesundheitszustand oder gar seinen Tod, umso mehr Aufmerksamkeit erregten die wenigen Videobotschaften der letzten Jahre. Die Videos (größtenteils wurden nur Standbilder gezeigt) zeigten eine unscharfe Gestalt, die Bin Laden ähnelte und im schleppenden Tonfall einen Text ablas (Kepel 2009, 182). Es stand außer Frage: Bin Laden hatte die ihm zugesprochene Wirkungsmacht und Strahlkraft verloren. Er erschien (politisch und visuell) als Phantom, dessen Bild immer dann hervorgeholt wurde, wenn es darum ging, dem nach wie vor schwer fassbaren islamistischen Terror ein Gesicht zu verleihen – sein Konterfei wurde gewissermaßen zum Label des Terrors.

Parallel dazu verlagerte sich der Schwerpunkt der Diskussionen immer mehr auf den Islam allgemein und die in Europa lebenden MuslimInnen im Besonderen (Abbas 2007, Klausen 2005, Schneiders 2009). Bereits die Tatsache, dass drei der 9/11-Attentäter unbehelligt als sogenannte „Schläfer“ in Deutschland leben und die Anschläge konspirativ vorbereiten konnten, hatte die Öffentlichkeit schockiert und alarmiert. Die Terrorgefahr schien nun nicht mehr weit weg, sondern drohte im eigenen Land, was zu erhöhten Sicherheitsvorkehrungen und Pauschalverdächtigungen gegenüber hier lebenden Einwanderern, vor allem jungen muslimischen Männern, führte. In allen europäischen Staaten, auch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, kam es zu religiösen und kulturellen Überlagerungen von sozialen und politischen Konflikten und Debatten (z.B. Minarett-Verbote, Kopftuch- und Moschee-Debatten, antimuslimische Wahlkämpfe der FPÖ, Sarrazin-Debatte). Die veränderte Strategie der Al Kaida, den Terror nach Europa zu tragen, so z.B. in Form der Terroranschläge in Madrid (2004) und London (2005), schürte die allgegenwärtige Angst vor einem „homegrown terrorism“ noch zusätzlich. Die eigentliche Bedrohung, der wahre Feind, wurde nun nicht mehr so sehr in der Person Osama bin Laden gesehen, sondern auf eine allgemeine Ebene transferriert: pauschal auf die im eigenen Land lebenden, sich möglicherweise radikalierenden Muslime und auf „den Islam“. Insgesamt ist somit seit 2001 eine Entwicklung von der Personalisierung und Individualisierung zur Generalisierung des Feindbildes zu konstatieren (Kuntze 2003, 244).

Bin Ladens Tod: Reaktionen – Debatten – Einschätzungen

Die Todesnachricht von Bin Laden im Mai 2011 verbreitete sich weltweit in Windeseile und nahm in allen deutschsprachigen Medien großen Raum ein. Für den *Spiegel* war der Tod von Bin Laden sogar von so „großer historischer Bedeutung“, dass das Heft zwei Tage früher als gewöhnlich mit einer Titelgeschichte erschien.³⁸ Die *Neue Zürcher Zeitung* (NZZ) bewertete die Tötung als „erlösende(n) Durchbruch“ und freute sich über die Tatsache, dass die USA nun endlich wieder „nach vorne schauen“ könnten.³⁹ Auch sonst herrschte allgemeine Erleichterung darüber, dass der „meistgesuchte Terrorist der Welt“ nun gefasst und die „aufwändigste Verbrecherjagd der Geschichte“⁴⁰ somit be-

38 Der Spiegel, 7.5.2011.

39 NZZ, 3.5.2011, 3.

40 Der Standard, 3.5.2001, 2

endet wäre, wenn auch gleichzeitig Vorbehalte über die Art der Tötung und Warnungen vor möglichen Racheakten geäußert wurden.

Noch einmal, vermutlich zum letzten Mal, war der Name und das Bild von Osama bin Laden auf allen Titelblättern der deutschsprachigen Medien präsent: „Das Ende eines Massenmörders“ (*Der Spiegel*), „Tod einer Ikone“ (*3sat-Kulturzeit*) oder „Fluch des Bösen“ (*Die Zeit*) lauteten einige der emotionalen Schlagzeilen. Noch einmal tauchten die bereits bekannten Zuschreibungen auf und man griff erneut auf den altbekannten Bilderfundus zurück. Eine bemerkenswerte Ausnahme stellte ein in mehreren Zeitungen veröffentlichtes, bisher so gut wie unbekanntes Foto von Bin Laden dar, das laut Fotolegende aus dem Jahr 1988 stammt.⁴¹ Es zeigt den jungen Osama bin Laden am Boden sitzend und lachend, um den Kopf lässig eine Art Palästinensertuch geschlungen – sowohl der lachende Gesichtsausdruck als auch die gesamte Gestik/Körperhaltung erwecken einen sehr lockeren Eindruck, ganz im Gegensatz zu den sonst eher ernsten Aufnahmen von ihm. Dieses ungewöhnliche Bild vermittelt einen Eindruck von jener Ausstrahlungskraft, die Bin Laden zu seinen (früheren) Lebzeiten auf seine Anhänger gehabt haben soll. Warum ausgerechnet dieses „sympathische“ Foto anlässlich seines Todes von manchen Medien herangezogen wurde, darüber kann nur spekuliert werden. Konnte jetzt, nach seinem Tod, auch die charismatische Seite des Terroristen und Massenmörders zugelassen werden, was zu seinen Lebzeiten nicht so leicht möglich war, ohne unter den Verdacht einer Idealisierung und Verharmlosung zu geraten?

Abgesehen davon entsprach dieses Foto nicht mehr dem „realen“ Bin Laden, denn alle neueren Aufnahmen zeigen einen stark gealterten, schwachen Mann ohne jedes Charisma. Das ohnehin bereits ramponierte Image als „heiliger Krieger“ und bescheidener Asket erhielt kurz nach seiner Tötung weitere empfindliche Kratzer: So wurden einige Videos veröffentlicht, in denen man den Al Kaida-Chef in seinem Versteck in Pakistan vor einem TV-Gerät sitzend und zwischen verschiedenen (auch amerikanischen) Sendern switchend sah und es wurde gemunkelt, dass er seinen Bart für die Propagandavideos schwarz gefärbt hatte und man in seinem Versteck angeblich auch Pornofilme gefunden hat.⁴² Diese auf „menschliche“ Regungen wie Eitelkeit und Sexualität verweisenden Details haben das projektive Bild vom asketischen, asexuellen und prophetenhaften „Heiligen“ posthum infrage gestellt und damit eine Entmystifizierung eingeleitet.

41 Das Foto erschien u.a. in: NZZ, 3.5.2011, 1 und Der Standard, 3.5.2011, 3. In den Jahren zuvor tauchte diese Aufnahme meines Wissens nur einmal auf, in: News, 18.10.2001, 26.

42 Vgl. 3-sat-Kultursendung *Kulturzeit* vom 18.5.2011.

„Darf eine Demokratie töten?“

Wie die meisten europäischen PolitikerInnen gratulierte auch die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel der amerikanischen Regierung zur gelungenen Aktion und äußerte – auf Nachfragen von Journalisten – den später viel-diskutierten Satz: „Ich freue mich, dass es gelungen ist, Bin Laden zu töten.“ Diese explizite Freudenbekundung stieß in der deutschen Öffentlichkeit und auch in den eigenen politischen Reihen auf Befremden: Der CDU-Politiker Siegfried Kauder distanzierte sich mit der Begründung: „Das sind Rachege-danken, die man nicht hegen sollte. Das ist Mittelalter“, und auch weitere Poli-tikerInnen sowie Kirchenvertreter kritisierten, dass es „aus christlicher Sicht“ nicht angemessen sei, Freude über eine gezielte Tötung eines Men-schen zu äußern.⁴³ Der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutsch-land, Aiman Mazyek, fand Merkels Äußerung „suboptimal“ und der grüne Ab-geordnete Omid Nouripour bezeichnete sie als „bizarr“, räumte aber ein, dass auch er erleichtert sei, dass Bin Laden nun „keinen Schaden mehr anrichten“ könne.⁴⁴ Die Bundeskanzlerin wehrte die massive Kritik mit der Beschwichti-gung ab, dass ihre Freude nicht dem Tod eines Menschen, sondern der ge-bannten Gefahr („Von diesem Mann wird nun keine Gefahr mehr ausgehen“) gegolten habe.⁴⁵ Es gab aber auch prominente Stimmen, die für Merkels Äuße-rung Verständnis aufbrachten – so etwa Außenminister Guido Westerwelle oder der CDU-Innenpolitiker Wolfgang Bosbach, der meinte, dass man sich darüber freuen dürfe, „dass es den Amerikanern gelungen (sei), einen Mas-senmörder daran zu hindern, sein blutiges Handwerk fortzusetzen“.⁴⁶ Die ARD-Talk-Sendung von Anne Will vom 8. Mai 2011 mit dem Titel „Bin Ladens Liquidierung – Darf man sich darüber freuen?“ griff diese Debatte noch ein-mal auf und dort einigte man sich schließlich auf die Konsensformel, man sei nicht erfreut, sondern „erleichtert“.⁴⁷

Diese Debatte ebte bald wieder ab und verlagerte sich sehr schnell zu ein-er grundsätzlicheren Diskussion über Fragen nach der Moral und der Recht-mäßigkeit der gezielten Tötung von Bin Laden. Fast alle KommentatorInnen

43 Spiegel-online, 3.5.2011 (<http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,760151,00.html>); Spiegel-Online, 4.5.2001, (<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,760500,00.html>).

44 SZ-online, 5.5.2011 (<http://www.sueddeutsche.de/politik/merkels-freude-ueber-bin-laden-toetung-geissler-springt-kanzlerin-bei-1.1093452>).

45 Zeit-online, 4.5.2011 (<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2011-05/bin-laden-merkel-koalitionstreit/komplettansicht>).

46 Ebd.; FAZ-online, 4.5.2011 (<http://www.faz.net/-o1tizt>).

47 Spiegel-online, 9.5.2011 (<http://www.spiegel.de/kultur/tv/0,1518,761370,00.html>).

waren sich einig, dass es besser gewesen wäre, ihn nicht zu töten, sondern ihn vor ein amerikanisches oder – noch besser – internationales Gericht zu stellen. „Darf ein Rechtsstaat, darf eine Demokratie gezielt töten?“ – so oder ähnlich lautete die Frage, die in den Medien diskutiert wurde.⁴⁸ Es wurden viele, teilweise durchaus berechnete völkerrechtliche Einwände gegen die gezielte Tötung vorgebracht, wobei aber selbst unter JuristInnen unterschiedliche Meinungen vorherrschten: Während die einen die Tötungsaktion eindeutig als Verletzung oder zumindest Verwässerung des Völkerrechts ansahen, argumentierten andere, dass die Anschläge vom 11. September 2001 ein kriegerischer Akt gewesen wären und daher auch das Kriegsrecht angewendet werden konnte.⁴⁹ In der *ZEIT* wurde noch weiter ausdifferenziert: Sollten die USA bei ihrer Aktion eine Festnahme angestrebt haben, wäre diese aber durch Widerstand unmöglich gemacht worden, so wäre eine Tötung in diesem Fall moralisch und juristisch gedeckt.⁵⁰ Mit solchen argumentativen Spitzfindigkeiten hielt sich die *NZZ* nicht auf, sondern zeigte eine pragmatische Sicht: Es wäre „sicher wünschenswert“ gewesen, den Massenmörder lebend zu ergreifen und vor ein Gericht zu bringen, was aber aus verschiedenen Gründen nicht möglich gewesen wäre. Trotzdem sei die gezielte Tötung ein „gewaltiger Erfolg“, da somit die fast 3000 Todesopfer von 2001 endlich gesühnt worden wären.⁵¹ Auch in anderen Kommentaren, wie z.B. von Hans Martenstein in der *ZEIT*, wurde darauf verwiesen, dass es manchmal trotz aller rechtsstaatlichen Bedenken keine andere Wahl gäbe, als einen Tyrannen oder Mörder zu töten.⁵²

Viele argumentierten weniger auf der Basis des Völkerrechts als auf der Ebene der Moral. Das heißt: Die Tötung Bin Ladens wurde als „Hinrichtung“ und vorweggenommene „Todesstrafe“ angesehen und moralisch verurteilt. Mancher Einwand mutete allerdings etwas seltsam an, so etwa wenn Jakob Augstein im *Spiegel* Bin Laden retrospektiv zum „unbewaffneten alten Mann“ verharmloste, der „von Frauen und Kindern umgeben war und von 79 Elitesoldaten überfallen und erschossen“ worden sei.⁵³ Andere wiederum thematisierten Fragen der Pietät, so etwa wurde die vorgenommene Seebestattung kritisiert, da sie der islamischen Kultur widerspräche und auch über die (mög-

48 Vgl. exemplarisch: Darf eine Demokratie töten? in: 3-sat-Kultursendung *Kulturzeit* vom 3. Mai 2011; Durften die USA ihren ärgsten Feind töten?, in: *Die Zeit*, 5.5.2011, 2; Darf man Terroristen einfach töten, in: *SZ*, 4.5.2011, 6.

49 *SZ*, 4.5.2011, 6; *Die Zeit*, 5.5.2011, 2.

50 *Die Zeit*, 5.5.2011, 2.

51 *NZZ*, 3.5.2001, 3.

52 *Zeit-online*, 18.5.2011 (<http://www.zeit.de/2011/21/Martenstein/komplettansicht>).

53 *Spiegel-online*, 5.5.2011 (<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518-760646,00.html>).

liche) Veröffentlichung der Bilder des toten Bin Laden wurde präventiv diskutiert. Somit führte der Tod Bin Ladens in Teilen der westlichen Öffentlichkeit zu einer Wiederauflage der im letzten Jahrzehnt heftig geführten Debatte über kulturelle Differenzen (Bilderverbot, Toleranz, Demütigung usw.), die allerdings bald wieder verebbte.

All diese Debatten gab es in allen westlichen Ländern, sie wurden aber in Deutschland mit einer besonderen moralischen Rigorosität geführt, wie sie auch sonst oft im Verhältnis von Deutschland zu den USA zum Ausdruck kommt (vgl. Reiter 2011a). Es gab aber auch Kritik an diesen mit dem Gestus der moralischen Überheblichkeit vorgetragenen Reaktionen. So fand beispielsweise der in den USA lehrende Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht Europas Empörung als „unangemessen“ und er relativierte auch das Ausmaß des Jubels in den USA.⁵⁴ Auch in der Schweiz schien man eine andere Sicht auf die Dinge zu haben, so zumindest in der *NZZ*, die wenig Verständnis für die „typisch deutschen“ Debatten aufbrachte. So mokierte sich ein namentlich nicht gezeichneter Kommentar darüber, dass man in Deutschland versuche, einer „guten Nachricht etwas Anrühiges abzugewinnen“ und der Bundeskanzlerin sogar „verbieten (wolle), sich über den Tod eines Massenmörders zu freuen“.⁵⁵ In Deutschland meldete sich u.a. Henryk M. Broder zu Wort, der seit 2001 ein vehementer Islamkritiker war und nun polemisch konstatierte: „Der Massenmörder Osama bin Laden ist zur Strecke gebracht – und wir sind Weltmeister im Moralisieren. Antiamerikanismus inklusive.“⁵⁶ Ähnlich sah es auch Clemens Wergin, der in seinen Blogs auf *Welt-online* ebenfalls den moralischen Überlegenheitsdünkel der Deutschen und das „deutsche Zartgefühl für einen Massenmörder“ anprangerte.⁵⁷

Ungeachtet dieser überzogenen Kritik waren tatsächlich manche Reaktionen auf die Tötung Osama bin Ladens in Europa, und besonders in Deutschland, nicht ohne Selbstgerechtigkeit und moralische Entrüstung – was zur Folge hatte, dass sich – wie auch sonst oft – der Diskurs innerhalb kürzester Zeit auf die USA verlagerte. Nicht Bin Laden und seine Verbrechen waren Gegenstand der Empörung, sondern die von vielen als unangemessen und unrechtmäßig angesehene Aktion der Amerikaner. Geradezu exemplarisch für diese Perspektivenverschiebung war ein Kommentar von Jörg Schönenborn

54 Zeit-online, 4.5.2011 (<http://www.zeit.de/politik/ausland/1011-05/reaktionen-bin-laden-usa-moral/komplettansicht>).

55 Kuriose Suche nach einem Skandal, in: *NZZ*, 7.5.2011, 3.

56 Welt-online, 8.5.2011 (<http://www.welt.de/debatte/henryk-m-broder/article13358429>).

57 Zit. nach Lizas Welt-online, 4.5.2011 (<http://lizaswelt.net/2011/05/04/sympathy-for-the-devil>).

(Chefredakteur des WDR) in den *ARD-Tagesthemen* am Abend der Tötung Bin Ladens, der zu einem Rundumschlag gegen die USA geriet.⁵⁸

Manchmal diente die Kritik lediglich als Vorwand zur Reaktivierung von ohnehin vorhandenen antiamerikanischen Einstellungen, wie wir sie auch aus den unmittelbaren Reaktionen auf 9/11 kennen (vgl. Beiträge in Reiter/Embacher 2011). So bezeichnete etwa der bekannte Friedensforscher und Amerika-kritiker Johan Galtung in einem „Kommentar der anderen“ im *Standard* unter Berufung auf Noam Chomsky die Tötung als „illegitimen Hinrichtungsakt“ und bezweifelte die Verantwortung Bin Ladens für 9/11. Galtung ging aber über diese gängige Kritik noch hinaus und machte Barack Obama und Osama bin Laden posthum zu „Brüder(n) im Geiste“: „Beide (...) sind extrem gewalttätig, sie töten massiv Zivilisten, beide sind rhetorisch begnadet und intelligent. Aber einer ist auf Seiten der Geschichte, kämpft allerdings unrechtmäßig für die unrechtmäßig Unterdrückten und der andere kämpft für die unrechtmäßigen Unterdrückten (...).“⁵⁹ Dieser Vergleich geriet (ähnlich wie früher bei Bush und Bin Laden) zu einer Gleichsetzung und ging sogar zugunsten Bin Ladens aus, da dieser nach Ansicht Galtungs für die „gerechte Sache“ der Unterdrückten gekämpft habe, wohingegen der amerikanische demokratische Präsident kurzerhand zum „Zwillingsbruder des Terrors ohne Turban und Bart“ (so die Bildunterschrift zu einem Foto Obamas) erklärt wurde.

Der „arabische Frühling“ als Antithese zu 9/11?

Trotz derartiger Misstöne wurde die Ausschaltung Bin Ladens insgesamt als wichtiger Erfolg für die USA und Obama eingeschätzt, wenn auch mit dem Verweis auf seine abnehmende Bedeutung relativiert: Da er sich längst aus dem operativen Geschäft der Al Kaida zurückgezogen habe und längst nicht mehr der „Manager des Terrornetzwerkes“ sei, so etwa eine Einschätzung im *Standard*, handelte es sich weniger um einen realpolitischen als um einen symbolischen Sieg.⁶⁰ Nicht nur im *Spiegel* wies man darauf hin, dass Bin Ladens „mörderischer Fundamentalismus“ schon vor seinem Tod an Anziehungskraft verloren habe, was auch Umfragen des Washingtoner Meinungsforschungsinstituts PEW eindeutig belegen: Demnach hatte das Ansehen Bin Ladens in

58 ARD-Tagesschau, 2.5.2011 (<http://www.tagesschau.de/kommentar/kommentarschoenenborn10ohtml>)

59 Johan Galtung, Obama und Osama: Brüder im Geiste der Gewalt, in: Der Standard, 14./15.5.2011, 36.

60 Der Standard, 3.5.2011, 5.

Teilen der arabischen Welt seit 2001 (als er noch als Held galt) rapid abgenommen, wofür vor allem die brutalen Anschläge der Al Kaida im Irak verantwortlich gemacht wurden.⁶¹

Als schlagender Beweis für den Bedeutungsverlust Bin Ladens wurden vor allem die kurz zuvor in manchen nordafrikanischen und arabischen Staaten erfolgten Demonstrationen und Revolutionen im Frühjahr 2011 angeführt, die als „Antithese“ zu den Anschlägen von 9/11 interpretiert wurden (Somsen 2011). So gehörten beispielsweise für Jan Ross in der *Zeit* Bin Ladens Tod und die arabischen Revolutionen untrennbar zusammen und er wagte eine überaus optimistische Prognose: „Jetzt beginnt eine Zeit der Hoffnung.“⁶² Die Bezugnahme auf den sogenannten „arabischen Frühling“ war im Mai 2011 allgegenwärtig. Al Kaida mit dem gewaltsamen Terrorismus wurde als eine von der Realität überholte, nicht mehr zeitgerechte und letztendlich gescheiterte Option betrachtet, die nun von einer demokratischen Form des Protests und des Widerstands abgelöst worden sei, hieß es beispielsweise im *Spiegel*.⁶³ In der *NZZ* wurde darauf hingewiesen, dass auch in der arabischen Welt Erleichterung über Bin Ladens Tod herrsche und die mittlerweile „peinliche“ ehemalige Faszination für Al Kaida nun durch den revolutionären Aufbruch abgelöst worden sei.⁶⁴ Zu einer ähnlichen Einschätzung kam der Forschungsdirektor der renommierten Pariser Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) Farhad Khosrokhavar in der *NZZ*: Seiner Ansicht nach war Bin Laden in der arabischen Welt zur „sinistren Ikone“ geworden, weil er dem überheblichen, selbstgerechten Amerika den Kampf angesagt und gleichzeitig auch die Revolte einer modernen, perspektivlosen Jugend gegen die eigenen Regimes verkörpert hatte. Seit dem demokratischen Aufbruch von 2011 habe das Denkmodell der Al Kaida aber ausgedient und somit sei ein Ende des „Teufelskreises der Gewalt, Demütigung und Rache“ absehbar. Der wahre Held, so das Fazit des Autors, sei nun nicht mehr Bin Laden, sondern der junge Tunesier, der durch seine Selbstverbrennung die arabischen Revolutionen ausgelöst habe.⁶⁵

Etwas skeptischer bewertete der Terrorspezialist Guido Steinberg die verbreitete Hoffnung, dass der „arabische Frühling“ der Al Kaida den Todesstoß versetzt hätte. Er glaubte, dass die Terrororganisation in einer neuen, losen Form mit neuer Strategie weiterarbeiten würde, wobei er vor allem Nordafri-

61 Der Spiegel, 7.5.2011, 5 und 100.

62 Die Zeit, 5.5.2011, 1.

63 Der Spiegel, 7.5.2011, 100; ähnlich auch SZ, 4.5.2011, 4.

64 *NZZ*, 3.5.2011, 3.

65 *NZZ*, 7.5.2011, 19.

ka und Jemen als neue Gefahrenherde ansah. Al Kaida, so sein Fazit, wäre zwar vermutlich nicht mehr zu einem neuen 9/11 fähig, aber die Herausforderung bliebe, wobei er vor allem auf „Osamas Kinder, zornige junge Männer“ in Europa hinwies.⁶⁶ Damit stimmte er mit anderen Islam- und Terrorexperten überein, die ebenfalls den „homegrown terrorism“ als die eigentliche Gefahr der Zukunft benannten.⁶⁷

Schon bald setzten weltweit Spekulationen über die Nachfolge von Bin Laden ein, wobei fast immer Aiman al-Zawahiri (der als „das Hirn“ von Al Kaida galt) als wahrscheinlichster Nachfolger genannt wurde. Tatsächlich meldete sich dieser Anfang Juni mit einer Videobotschaft zu Wort, in dem er einen ausschweifenden Nachruf auf Bin Laden hielt und die Fortsetzung des Terrors ankündigte, wenn auch mit einigen Änderungen der künftigen Strategien.⁶⁸ Eine Woche später, am 16. Juni 2011, wurde Zawahiri offiziell zum Nachfolger Bin Ladens ernannt. Fast alle westlichen BeobachterInnen waren sich einig, dass die neue „Nummer eins“ der Al Kaida zwar nicht das „Charisma“ von Bin Laden hätte, aber ein kühler Stratege und in seinem fanatischen Hass auf den Westen nicht weniger gefährlich sei als sein toter Vorgänger.⁶⁹ Osama bin Laden, so der allgemeine Tenor, würde auch über seinen Tod hinaus bzw. gerade durch seinen gewaltsamen Tod für radikale Islamisten weiterhin ein „Märtyrer“ und eine Ikone bleiben, wenn auch nicht mehr in dem Ausmaß, wie es unmittelbar nach 2001 der Fall gewesen war. Für die Wahrnehmungen hier vor Ort bleibt abzuwarten, ob mit dem Tod Bin Ladens das vom Gegensatz „Westen versus Islam“ geprägte letzte Jahrzehnt einen Abschluss gefunden hat und sich nicht zuletzt durch den „arabischen Frühling“ eine neue, differenziertere Sicht auf die überaus komplexe „arabische Welt“ durchzusetzen beginnt.

Literatur

- Abbas, Tahir (2007), (Hg.), *Islamic Political Radicalism. A European Perspective*, Edinburgh.
- Broder, Henryk M. (2002), *Kein Krieg, nirgends. Die Deutschen und der Terror*, Berlin.
- Greiner, Bernd (2011), 9/11. Der Tag, die Angst, die Folgen, München.
- Kepel, Gilles (2009), *Die Spirale des Terrors. Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*, München – Zürich.

66 Die Zeit, 5.5.2011, 3.

67 NZZ, 26.5.2011, 6.

68 Spiegel-online, 8.6.2011 (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,767349,00.html>).

69 Exemplarisch dazu SZ-online, 16.6.2011 (<http://www.sueddeutsche.de/politik/terror-netzwerk-zawahiri-ist-der-neue-anfuhrer-von-al-qaida-1.1109173>).

- Klausen, Jytte (2005), *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, New York.
- Kleinsteuber, Hans J. (2003), Terrorismus und Feindbilder. Zur visuellen Konstruktion von Feinden am Beispiel Osama Bin Laden und Saddam Hussein, in: Michael Beuthner/Joaachim Buttler/Sandra Fröhlich/Irene Neverla/Stephan Alexander Weichert (Hg.), *Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*, Köln, 206–237.
- Kuntze, Maren (2003), „Vision vom Endkampf zwischen Gut und Böse“. Freund- und Feindbilder während der Krise am Beispiel von *FAZ* und *NZZ*, in: Michael Beuthner et al (Hg.), *Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*, Köln, 238–267.
- Nachtigall, Andrea (2009), Von Cowboys, Staatsmännern und Terroristen. Männlichkeitskonstruktionen in der medialen Inszenierung des 11. September und des Krieges in Afghanistan, in: Margareth Lüneborg (Hg.), *Politik auf dem Boulevard*, Bielefeld, 196–231.
- Reemtsma, Jan Philip (2003), Terroristische Gewalt: Was klärt die Frage nach den Motiven, in: Michael Beuthner et al (Hg.), *Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*, Köln, 330–349.
- Reiter, Margit/Helga Embacher (2011), (Hg.), *Europa und der 11. September 2001*, Wien-Köln – Weimar.
- Reiter, Margit (2011a), „Uneingeschränkte Solidarität“? Wahrnehmungen und Deutungen des 11. September in Deutschland, in: Margit Reiter/Helga Embacher (Hg.), *Europa und der 11. September 2001*, Wien – Köln – Weimar, 43–75.
- Reiter, Margit (2011b), Signaturen des 11. September 2001 in Österreich, in: Margit Reiter/Helga Embacher (Hg.), *Europa und der 11. September 2001*, Wien – Köln – Weimar, 161–191.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2009), (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden.
- Somsen, Geert J. (2011), Arabischer Frühling und die „Antithese des 11. September“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 61. Jg., 27/2011, 49–54.

Sakine Subaşı-Piltz

Muslimischer Rassismus gegenüber Muslimen – Oder was macht eigentlich der Orientale im Orientalismuskurs?

„Kurz, der Orientalismus hat als eine besondere Denkweise für den Umgang mit dem Fremden von seinen Anfängen bis heute eine bedauerliche Tendenz zur Schubladenbildung und Schwarzweißmalerei gezeigt; da diese Tendenz den Orientalismus im Ganzen prägt, was seine Theorie, seine Praxis und seine Werte angeht, gilt die Überlegenheit des Westens über den Osten wie selbstverständlich als eine wissenschaftlich erwiesene Tatsache.“ (Edward W. Said 2009, 60)

Edward Said hat 1978 sein Buch „Orientalism“ veröffentlicht und damit grundlegende Paradigmen europäischer und amerikanischer Diskurse im Bezug auf einen Großteil Asiens und Nordafrikas aufgedeckt. Der Islam und insbesondere die muslimische Frau sind feste Bestandteile dieser Diskurse, die seit dem 14. Jahrhundert, vor allem aber intensiv seit dem 18./19. Jahrhundert, die Perspektive von EuropäerInnen und seit dem Zweiten Weltkrieg auch die der AmerikanerInnen bestimmen. Dabei untersucht Edward W. Said sowohl politische als auch kulturhistorisch relevante Texte im Bezug auf den sogenannten Orient und deckt auf, dass das über den Orient Gesagte mehr über Europa aussagt als über diesen Orient selbst. Daher behauptet Edward Said, dass der Orientalismus vor allem „konstitutiv“ zur Kultur Europas gehöre, die erst dadurch „erstarkte und zu sich fand, indem sie sich vom Orient als einer Art Behelfs- und sogar Schattenidentität abgrenzte“ (Said 2009, 12).

Diese Arbeit Edward Suids, die mittlerweile in mehrere Sprachen übersetzt wurde und eines der Hauptwerke und Bezugspunkte verschiedener postkolonialer Kritiken ist, hat auch für die gegenwärtigen Islam- und Integrationsdebatten in Deutschland große Bedeutung (vgl. Castro Varela/Dhavan 2005). Die Tendenz ist seit einigen Jahren schon zu erkennen, beispielsweise haben Christina von Braun und Bettina Mathes (2007) eine Diskursanalyse auf der Grundlage postkolonialer Kritiken um die Verschleierung muslimischer Frauen in Deutschland vorgelegt. Auch Shirin Amir-Moazamis Werk „Politisierter Religion“ (2007) kommt aus derselben Richtung, da sie eine Diskursanalyse zum Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich auf der Grundlage des Dis-

kursbegriffes von Michel Foucault durchgeführt hat. Eine breite poststrukturalistische Migrations-Diskussion auf der Grundlage dekolonisierter Kritiken gibt es noch nicht, weswegen es mir sinnvoll erscheint, die Orientalismus-Studie in diesem Kontext als methodologisches Werkzeug zu verwenden, um anhand desgleichen rassistische beziehungsweise islamophobe Elemente in den jeweiligen Diskursen auf einer breiteren Grundlage aufzuspüren und benennen zu können. Zudem soll dieser Rahmen Anschlussmöglichkeiten für weitere Analysen innerhalb der Migrationsforschung bieten. Darum werde ich erst einige wichtige und für die weitere Analyse relevante Erkenntnisse der Orientalismus-Studie vorstellen, um anschließend, direkt in eine Islam-Integrationsdebatte in Deutschland eintauchend, die Causa Liberal-Islamischer-Bund e.V., welcher insbesondere im Spätsommer 2011 Anlass zu kontroversen Diskussionen gegeben hat, zu diskutieren.

Orientalismus und Wissenschaft (Orientalistik)

Die Orientalismusstudie ist von Edward Said ursprünglich als Kritik der Orientalistik verfasst worden, worin der Orientalist (die Orientalistik wird hier bewusst als männlich beschrieben [S. 238]) als „Sonderbeauftragter für die westliche Orientpolitik“ (Said 2009, 255), ein „statisches System des ‚essentialistischen Synchronismus‘“ (ebd. S. 274), einer reduktionistischen Gesamtansicht sowohl über den gesamten arabischen, den türkischen und den gesamten asiatischen Raum bis nach China und Japan wie auch über den Islam und über Muslime in der ganzen Welt bis heute ein Fundament wissenschaftlicher Legitimation erteilt. Diese Wissenschaft trägt nach Said von Anfang an erheblich zum Orientalismus bei, welche diesem Rassismus-Dispositiv als „Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ‚dem Orient‘ und ‚dem Okzident‘ stützt“ eine scheinbare Evidenz unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten verleiht (Said 2009, 11). Obwohl Said sich in dieser Studie vorwiegend auf das 18./19. Jahrhundert konzentriert, datiert er den Anfang des Orientalismus auf das 14. Jahrhundert zurück und blickt am Ende seiner Studie auch auf rassistische Auswüchse des Orientalismus, die bis in die 1970er Jahre hineinreichen. Er stellt zudem fest, dass es neben dem akademischen Orientalismus der Wissenschaften auch einen imaginären Orientalismus gibt, der aus Phantasien, Projektionen und Wünschen besteht. Beide Orientalismen stützten sich jedoch auf eine bipolare Denkweise und stehen insbesondere seit dem 18. Jahrhundert, so Said, in einem ständigen Austausch miteinander, in dem sie sich wechselseitig legitimieren und rechtfertigen.

In dieser auch literaturwissenschaftlichen Diskursanalyse hat Edward Said vor allem britische und französische sowie neuere Ansätze des amerikanischen Orientalismus untersucht, die unmittelbar mit der imperialistischen Kolonialpolitik zusammenhängen. Suids Analysen beruhen sowohl auf literarischen Texten, in denen der sogenannte „Orientale“ beziehungsweise der „Orient“ behandelt werden, sowie auf gesellschaftspolitischen Dokumenten in Form von Reden, Berichten und anderem Material, die den Kontext verschiedener Aussagen im orientalistischen Diskurs verdeutlichen und nachvollziehbar machen. Zusätzlich bezieht er biographische, historische wie auch (geo-)politische Daten mit ein, welche die Positionen der SprecherInnen verdeutlichen. Durch diese breite Vorgehensweise eröffnet Said den LeserInnen eine Art Leitmotiv, was den Umgang europäischer Großmächte und später auch der amerikanischen Supermacht mit den von ihnen als Andere definierte betrifft. Es geht, so kommt es heraus, um das Beherrschen, um Expansion und um Definitionsmacht. Dafür stellen EuropäerInnen in einem reziproken Verhältnis zwischen „latentem“ und „manifestem“ Orientalismus eine Überlegenheit her, welche wiederum in einem ständigen Konstruktionsprozess die „Orientalen“ immer wieder als das Gegenteil der aufgeklärten „Westler“ „in ihrer Exzentrik, Rückständigkeit, stillen Gleichgültigkeit, weiblichen Penetrierbarkeit und diffusen Formbarkeit“ (Said 2009, 236) festschreibt. Es wird stets der Anschein erweckt, dass „der Orientale“ wie geschaffen dafür sei, beherrscht, regiert und organisiert zu werden, sodass EuropäerInnen und AmerikanerInnen nicht nur das Recht, ja sogar die Pflicht hätten, über ihre nationalen Grenzen ebenso zu entscheiden wie über die normativen Ordnungen dieser sogenannten „Orientalen“. Exemplarisch nennt er einige Beispiele, wie europäische Mächte solche Grenzen gezogen und Konfliktherde gelegt haben, die zum Teil bis heute unlösbar scheinen. Insbesondere habe sich nach Said jedoch „in der Zerstückelung der asiatischen Türkei durch die Briten und Franzosen infolge des Ersten Weltkriegs“ der Orientalismus sowohl in seiner manifesten wie auch latenten Form am deutlichsten gezeigt (Said 2009, 255).

Methodologie der Selbstpositionierung

Aber auch Edward W. Said schreibt nicht interessenlos. In dieser Untersuchung legt er seine „hybride Perspektive“ offen und verdeutlicht, dass für ihn als Palästinenser, der in den USA gelebt und gearbeitet hat und in zwei britischen Kolonien (Ägypten und Palästina) aufgewachsen ist, die Motivation zu dieser Arbeit unter anderem aus den eigenen, persönlichen Erfahrungen mit

dem erfahrbaren Orientalismus entstanden ist (Said 2009, 34ff). Diese methodologische Herangehensweise der subjektiven Positionierung innerhalb des eigenen Forschungskontextes, die damals in den 1970er Jahren noch sehr umstritten und heute noch von einigen als persönliche Nabelschau verschrien wird – wohl auch nach wie vor, um hinter vermeintlich wissenschaftlicher Objektivität und Gelehrsamkeit die eigenen Interessen zu verbergen –, verwirklicht er durch seine autobiographischen Informationen im Text in glaubhafter Weise. Trotz der Positionierung gelingt es ihm, die Analysen durchzuführen, ohne einen Selbst-Fetisch zu zelebrieren und sich ständig in den Mittelpunkt zu stellen. „Deswegen“, so schreibt er, „strebe ich mit gründlichen Textanalysen an, das dialektische Verhältnis zwischen einzeltem Text oder Schriftsteller und der komplexen kollektiven Formation, zu der sie beigetragen hat, ans Licht zu bringen“ (Said 2009, 35). Er legt aber nicht nur seine Interessen dar, sich eben gegen die rassistische Verortung als „Orientale“ wehren zu wollen, sondern versucht im Grunde, die Interessen aller AutorInnen, die sich im Diskurs äußern, offen zu legen.

Mit der Frage der AutorInnenschaft verbindet er schließlich die Frage, „ob es beim Orientalismus in erster Linie um die allgemeinen, die Fülle des Materials strukturierenden Ideen geht – die zweifellos durchsetzt sind mit europäischen Überlegenheitsphantasien, verschiedenen Formen von Rassismus, Imperialismus und Chauvinismus, dogmatischen Ansichten „des Orientalen“ als gleichsam ideale, feststehende Abstraktion – oder mehr um das ungeheuer vielschichtige Werk zahlloser Schriftsteller, die sich offenbar je einzeln und individuell mit dem Orient auseinandergesetzt haben“ (Said 2009, 17). Da es bis heute nicht gelungen ist, eine wissenschaftliche Methode zu (er-)finden, um „den Gelehrten aus seinem Umfeld herauszulösen, aus der (bewussten oder unbewussten) Bindung etwa an eine schichtenspezifische Weltanschauung und soziale Stellung oder an die Gesellschaftszugehörigkeit als solche“, sieht er keine alternative Vorgehensweise, womit er sich zu diesem Zeitpunkt schließlich auch von Michel Foucault distanziert, dessen Diskursanalyse hier sonst von zentraler Bedeutung ist (Said 2009, 19). Es sei einfach unerlässlich, den Kontext von AutorInnen, ihre persönlichen Interessen und Beziehungen miteinzubeziehen. Eine wissenschaftliche Neutralitätspflicht, stets nach „objektivem“ Wissen forschen zu müssen, verwirft er dagegen und bezeichnet diese als eine Form versuchter politischer Instrumentalisierung und Manipulation in der Wissenschaft. Dass als „politisch“ etikettierte Arbeiten so beispielsweise zur Diskreditierung von WissenschaftlerInnen führen könnten, zeige dagegen, welch ein enormer Konformitätsdruck bestehe, Erkenntnisse zu liefern, die im gesellschaftlichen Konsens als objektiv gelten können (vgl. a.a.O.).

Damit beschreitet er einen Weg, den nach ihm viele WissenschaftlerInnen gegangen sind und der sich in verschiedenen Disziplinen bis heute unterschiedlich ausgewirkt hat. Nennenswert ist hier beispielsweise die „Writing-Culture-Debatte“ (Clifford/Marcus 1986), in der die Objektivität ethnologischer Texte kritisiert wurde. Dieser Standpunkt gilt in den Geistes- und Kulturwissenschaften heute als wissenschaftlicher Konsens, wenn auch vor allem europäische AutorInnen ihre persönlichen Interessen in ihren Arbeiten nach wie vor nicht offenlegen und sich hinter der bereits geführten Debatte verstecken, als sei das Problem durch die schon geführte Debatte erledigt.

Der Orientalismus entfaltet sich aber nur zum Teil in und durch die Wissenschaften. AutorInnen in anderen Bereichen arbeiten unter einem viel größeren politischen und gesellschaftlichen Druck und müssen gesellschaftlichen Konsens noch viel mehr bedienen; daher erscheint es notwendig, auch den Bereich, der über die Wissenschaft hinausgeht, genauer zu betrachten. Dies betrifft beispielsweise auch MedienmacherInnen, JournalistInnen und andere öffentliche SprecherInnen. Theoretisch begründet Said diese Ausweitung des orientalistischen Bezugsrahmens mit dem Begriff der politischen Gesellschaft im Sinne Antonio Gramscis, welche in „Sphären der Zivilgesellschaft, wie die akademische, eingreift und darin ihre eigenen Maßstäbe durchsetzt“ (Said 2009, 20). Er schließt daraus, dass sowohl literarische und politische Texte wie auch „geisteswissenschaftliche Erkenntnisse niemals die persönlichen Lebensumstände ihres Urhebers ausblenden oder verleugnen können“ (Said 2009, 21).

Doch lässt sich allein durch den Druck auf AutorInnen eine ganze Kultur erschaffen? Sind die Interessen Einzelner so dominant? Schafft letztendlich die Politik Kultur? Said verneint dies und behauptet vielmehr, dass die geopolitischen Ziele und Interessen Europas und Amerikas aus der europäischen Kultur selbst resultierten. Er schreibt: „Daher ist der Orientalismus weder bloß ein politisches Thema noch eine Ausgeburt kultureller, wissenschaftlicher und institutioneller Analysen, noch eine diffuse Ansammlung von Texten über den Orient, noch das Produkt eines ruchlosen Komplotts ‚westlicher‘ Imperialisten zur Unterdrückung der ‚orientalischen‘ Welt, sondern ein besonderer Niederschlag geopolitischen Bewusstseins in ästhetischen, philosophischen, ökonomischen, soziologischen, historischen und philologischen Texten“ (Said 2009, 21). Die europäisch-amerikanische Kultur sei eben ein zielstrebiges Wille, „eine offenkundig andere (alternative und neuartige) Welt zu verstehen, mitunter auch zu beherrschen, zu manipulieren und zu vereinnahmen“ (ebd. S. 22). So wäre dann auch zu verstehen, warum sich der Orientalismus über Jahrhunderte halten und den Kolonialismus genauso wie die Sklaverei, die Shoah und andere Menschheitsverbrechen, an die er jeweils gebunden war, bis heute überdauern konnte.

Die Orientali(sti)sche Kultur

Der Orient, wie er sich in dieser Analyse darstellt, ist aber nicht „bloß imaginär“, wie manch missverstandene Lesarten des Orientalismus suggerieren. „Vielmehr gehört er als fester Bestandteil zur tatsächlichen Zivilisation und Kultur Europas, und der Orientalismus bezeugt diese Idee kulturell, oder eher ideologisch, als eine Diskursform mit den sie tragenden Institutionen, dem entsprechenden Fachwissen, Vokabular und Symbolfundus, mit eigenen Doktrinen, sogar mit Kolonialbürokratien und Kolonialstilen“ (Said 2009, 10). Es ist die europäische Wahrnehmung, eine Form der Alienation, durch die Menschen zum Teil willkürlich zu einer Gruppe zusammengefasst werden, um sie als andere zu definieren, womit gleichzeitig ihre Benachteiligung gerechtfertigt wird. Im Orientalismus spielen neben Interessen verschiedene Erfahrungen und Projektionen einzelner AutorInnen ebenso eine Rolle, weswegen er nach Said als eine Formation aus objektiv Empfundenern, aus gesellschaftlichem Konsens und einem Teil Phantasie betrachtet werden muss. Charakteristisch dafür ist, dass der Orient beispielsweise keine klaren Außengrenzen hat. Nur die Grenzen zu Europa sind wichtig, weil es Europas Souveränität unterstreicht. Der Orient erscheint dagegen nicht als souveräner Staat, nicht als bestimmtes Volk oder eine Nation mit eigener Geschichte, Identität, Interessen oder Zielen. Er ist daher von Beginn an eher ein „Märchenland voller exotischer Wesen“, das es zu bändigen, zivilisieren und beherrschen gilt (Said 2009, 9).

Deswegen besteht der Orientalismus insbesondere in den Unmengen an Gesagtem, Geschriebenem und auch Gemaltem durch EuropäerInnen (vor allem französische und britische, aber auch deutsche, russische, italienische, spanische, portugiesische und schweizerische) und AmerikanerInnen, was ihnen nicht zuletzt auch durch ihre Erlebnisse, Projektionen und Phantasien auf ihren Reisen durch asiatische und arabische Länder möglich wurde. Dieses Privileg, das bis heute ein besonderes Privileg von EuropäerInnen und AmerikanerInnen geblieben ist, jeden Fleck der Erde nahezu problemlos besuchen zu dürfen und ja besuchen zu müssen, was sie selbst aber anderen durch rigide Einreiseregulungen zu unterbinden wissen, ist schließlich ein Grundpfeiler des Orientalismus, womit Said erklärt, warum kein ebenso starrer und langlebiger Okzidentalismus entstehen konnte. Der Orientalismus kann sich deswegen durch so viele Einzelpersonen entfalten, die von diesem Privileg selbstverständlich Gebrauch machen, wie sie ihn auch benutzen, um in verschiedenen Situationen ihre Überlegenheit zu demonstrieren.

Der Orientalismus ist demnach also kein Rassismus, welcher lediglich aus einem psychosozialen Problem bei Einzelpersonen in Erscheinung tritt. Er

ist nach Said kein Einzelphänomen, eine Art „Unfall“ oder „Fehlverhalten“, sondern im Grunde die „Norm“ in europäischen Gesellschaften, ein Dispositiv mit jenen, die beherrscht werden sollen.

Wer schon mal versucht hat, islamophobe Debatten zu analysieren, wird dieses nachvollziehen können. Denn ständig gibt es Bezüge zu anderen AutorInnen, Geschichten und dann wieder Unterschiede, sodass eine Kategorisierung islamophober Texte erst einmal unmöglich erscheint – jeder nur ein Einzelfall, so scheint es. Zum Teil gehören die AutorInnen unterschiedlichen politischen Lagern an, sind Feministen, SozialdemokratInnen, liberale ChristInnen oder AtheistInnen. Auch wenn sie im Grunde unterschiedlicher kaum sein könnten, eint sie der Orientalismus, der sich in Deutschland aktuell in der Debatte über den Islam und Muslime manifestiert, indem weiße, deutsche Nichtmuslime ihre Überlegenheit gegenüber Muslimen zu demonstrieren versuchen und sich beispielsweise als Expertinnen über „den Islam“ oder „die Muslime“ ausgeben. Erst durch die umfassende Studie Edward Saids wird dieses Phänomen im Grunde deutlich, das durch die unterschiedlichsten AutorInnen in einem Facettenreichtum einzeln erzeugt wird und sich durch den Gleichklang aller aus dem Subtext entfaltet, bis er sich schließlich im Haupttext manifestiert. Deswegen beziehen sich die verschiedenen Materialien aus dem Orientalismus auf vielfältigste Dinge und Nichtdinge, wie auf Kulturen, aber auch auf Landschaften, Gesellschaften, Traditionen, Religionen, wie aber Politik und Gesellschaft, Recht und Ordnung. Eindeutige Grenzen und Definitionen, was der Orient ist und was ihn ausmacht, kann es per definitionem nicht geben. Wo hört der Orient auf? Welche Sprachen zählen dazu? Ist der Orient religiös? Denn wenn auch „der Islam in den Augen der Orientalisten für alle Zeit die idealtypische oder ursprüngliche kulturelle Unverfrorenheit naturgemäß noch aufgebläht durch die Furcht, dass die islamische Zivilisation eine Bedrohung für den christlichen Westen darstellt“ (Said 2009, 299) und damit eindeutig im „Orient“ verankert ist, gehören auch das Judentum, der Hinduismus, der Buddhismus und wahlweise sogar das Christentum zum Orient. Deswegen stellt der Orientalismus schließlich auch eine „Umgangsweise mit dem Orient“ dar, „die auf dessen besondere Stellung in der europäisch-westlichen Erfahrung beruht“ (Said 2009, 9). Er ist somit also auch eine Haltung, die in den Diskursen den Orient aus europäischer Perspektive beschreibt, verhandelt und konstruiert. Oder in anderen Worten: eine Überheblichkeit, die AutorInnen einnehmen, um ihre eigene Überlegenheit, die schon im Sozialdarwinismus ausschlaggebend war, gegenüber anderen rhetorisch zu untermauern.

Orientalismus, Wahrheit und Aufklärung

Ein anderes gravierendes Problem, das Said anspricht und das meines Erachtens für die aktuelle Debatte in Deutschland ebenso von Bedeutung ist, ist die Tatsache, dass sich der Orientalismus nicht auf Lügen reduzieren lässt, die bald zusammenbrechen würden, sobald die Wahrheit über den „wahren Orient“, den „wahren Muslim“, den „wahren Islam“ und so fort herauskäme. Das ist ein durch den Orientalismus provoziertes Missverständnis, das denselben aufrecht hält. Denn auch heute glauben viele, dass die Islamophobie ein Ende hätte, wenn endlich alle die Wahrheit über Muslime wüssten. Wenn also die schillernde oder meinetwegen auch die entmystifizierte Wahrheit, wie sie für viele Muslime so oder so gilt, herauskäme, würde der Rassismus aufhören. Doch auch genau darin reproduziert sich der Diskurs immer wieder neu. Er bedient den „essentialistischen Synchronismus“ (Said 2009, 274), indem er lediglich die Essenz austauscht, ohne zu versuchen, diesen Synchronismus ganz aus den Angeln zu heben und der menschlichen Vielfalt unter allen Völkern den gebührenden Raum zu geben. Das heißt zwar nicht, dass es egal wäre, beispielsweise ob, von wem und wie in Deutschland Islamunterricht erteilt wird. Es ist natürlich wichtig, dass dieses Angebot gemacht wird. Ebenso wichtig ist es, dass Muslime gemeinsam darüber entscheiden, wie dieser Unterricht aussehen soll. Aber Rassismus funktioniert eben auch trotz der Verbreitung der Wahrheit. Rassismus funktioniert, obwohl alle wissen, dass es eigentlich anders ist. So konnte beispielsweise der Krieg gegen den Irak beginnen, obwohl alle bereits wussten, dass es keine Massenvernichtungswaffen im Irak gab. Der Orientalismus konnte das möglich machen, indem immer wieder ein diffuses Unbehagen gegenüber dem „Orientalen“ revitalisiert wurde, das auch einen scheinbar grundlosen Krieg legitimiert. Die Institutionalisierung des Antisemitismus im Nationalsozialismus ging ja auch erst mit dem Einverständnis der Bevölkerung einher, weswegen Wahrheit und Lüge in diesem Kontext stets als relative Größen betrachtet werden müssen, die im Interessenskonflikt hin- und herverschoben werden. Deswegen muss der Orientalismus, bis auf den akademischen Orientalismus, der eine Art Wahrheitsgehalt postuliert und postulieren muss – um damit sämtlichen Imaginationen und Phantasien einen Wahrheitsgehalt zu verleihen –, vor allem in seiner Symbolfunktion erkannt werden, worin sich die „europäisch-atlantische Macht über den Orient“ entfaltet.

So wie Flaubert seine Macht über seine Kurtisane entfaltete, entfaltet sich im gesamten Orientalismus die Macht über den Orient, also über alle asiatischen Länder zusammen. Jede und jeder Einzelne, der oder die bereit ist, den Orientalismus zu bedienen, sei es aus der Sicht der sogenannten „OrientalIn-

nen“ oder der sogenannten „WestlerInnen“, positioniert sich auf der Seite derer, die die Zweiteilung der Welt in „the West and the rest“¹ vorantreiben. Am Ende produzieren sie die Spaltung. Denn durch die Verwobenheit zwischen individuellem, sozioökonomischem Nutzen des Orientalismus mit den politischen Institutionen entsteht schließlich die geballte Kraft der orientalistischen Kultur Europas. Politik, Kultur und Individuum bestätigen sich in einem ständigen, reziproken Verhältnis, woraus die Überlegenheit als die fundamentale Strategie des Orientalismus sich entfaltet und schließlich dem „Westen stets erlaubt, in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten“ (Said 2009, 16). Er kann sich dabei sogar entfalten, obwohl niemand, auch nicht die Orientalistik, direkt vorschreibt, wie über den Orient gesprochen oder gedacht werden darf. Vielmehr sind in dem Gesagten und Dargestellten die Interessen Europas so geschickt mit denen seiner BewohnerInnen integriert, dass auch einzelne Individuen darin ihre je eigenen Interessen vertreten sehen und ihn schließlich mit ihren je eigenen Begriffen ebenso nutzen. Bereits der Wille zur Macht innerhalb des Diskurses entpuppt sich so als der erste Schritt im rassistischen Reproduktionsapparat, in dem der Orientalismus als Dispositiv fungiert.

Orientalistische Rechtfertigungsnarrative

Hier möchte ich an einem längeren Textausschnitt die Arbeitsweise Edward Suids deutlicher machen: Es handelt sich um einen Ausschnitt einer Rede, die Arthur James Balfour 1910 im britischen Unterhaus gehalten hat und die sich unter anderem mit der Frage befasst, ob und wie es gerechtfertigt sei, dass England trotz der großen Abwehr durch nationale Bewegungen vor Ort und der mittlerweile vielen kritischen Stimmen auch in England immer noch kolonialistische Ziele in Ägypten verfolgte:

„Betrachten wir zunächst einmal die Fakten. Westliche Nationen zeigen schon beim Eintreten in die Geschichte jene Fähigkeiten der Selbstverwaltung ... die ihre besonderen Vorteile haben [...] Doch in der ganzen Geschichte der Orientalen im sogenannten Osten finden sich nirgends auch nur Spuren von Selbstverwaltung. All ihre großen Jahrhunderte – und es waren wirklich große – standen im Zeichen eines absolutistischen Despotismus. Alle ihre großen Beiträge zur

1 Vgl. Hall, Stewart (1992): *The West and the rest. Discourse and Power*. Zitiert nach Nikita Dhavan, der ich an dieser Stelle für die vielen Inspirationen im Rahmen ihres Kolloquiums am Frankfurt Research Center für Postcolonial Studies danken möchte.

Zivilisation – und es waren wirklich große – standen im Zeichen dieser Regierungsform. Eine Herrschaft löste die andere ab, doch nie im Verlauf all dieser tiefgreifenden Umwälzungen sieht man, dass eines dieser Völker aus eigenem Antrieb begründet hätte, was wir vom westlichen Standpunkt aus als Selbstverwaltung bezeichnen. Das sind Tatsachen. Dabei geht es nicht um Überlegenheit und Unterlegenheit. Ein alter östlicher Weiser würde vermutlich sagen, dass die Verwaltungsarbeit, die wir in Ägypten und andernorts auf uns genommen haben, keiner philosophischen Erörterung wert sei – sondern nichts anderes als die mindere Dreckarbeit.“ (Said 2009, 45)

Daraus schließt Balfour, dass Ägypten schlichtweg von den Briten beherrscht werden müsse. Die eigenen Vorteile und Interessen, sowohl persönlich für ihn als Minister und Kolonialbeamten – der durch den Kolonialismus erst zu großem Ruhm und Ehren gekommen war und als „Orientexperte“ eine gewichtige Rolle in England spielte –, als auch für England kleinredend oder gar ganz auslassend, stellt er dar, welche Vorteile die Kolonialisierung Ägyptens für die Ägypter habe, ohne sie auch nur selbst zu befragen. Er spricht in ihrem Namen, weil er sie besser kenne, als sie sich selbst, und „wenn man sie fragte und sie antworten könnten, also nur, um überflüssigerweise das bereits Evidente zu bestätigen: dass sie ein Untertanenvolk seien, beherrscht von einem anderen, das sie kenne und möglicherweise besser als sie wisse, was gut für sie sei“ (Said 2009, 47).

Widerstand zwecklos?

Es erscheint eindeutig, warum EuropäerInnen sich dem Orientalismus fügen, zumal er sich laut Said latent durch den Diskurs auch bereits in den kulturellen Traditionen befindet und jedeR EuropäerIn sich bewusst und intellektuell von diesem Teil der Kultur in vielerlei Hinsicht emanzipieren müsste. Schon der Gebrauch des „Westens“ oder des „Orients“ oder die Polarisierung zwischen „Westen“ und „Islam“ oder die Vereinheitlichung der Muslime beziehungsweise anderer bedient den Orientalismus. Edward Said bewertet orientalistische Arbeiten aus wissenschaftlicher Perspektive deswegen auch als unbrauchbar. Denn er verbindet mit seriöser Wissenschaftlichkeit insbesondere ein humanistisches Leitmotiv, welches sich mit dem Orientalismus nicht vereinbaren ließe.

Kann man, allein dem äußeren Anschein folgend, die Menschheit in streng voneinander geschiedene Kulturen, Stränge, Traditionen, Gesellschaften, ja sogar Völker unterteilen und trotzdem ein Humanist bleiben? (Said 2009, 60)

Dass er daran zweifelt, wird vor allem im nächsten Abschnitt deutlich, denn er schreibt weiter:

Wenn man Kategorien wie Orientale und Westler als Ausgangspunkt und Ziel wissenschaftlicher Analysen benutzt (wie es Balfour und Cromer taten, [zwei britische Imperialisten, die den Kolonialismus legitimierten, A.d.A.]) so führt das häufig zu einer Polarisierung – in welcher der Orientale orientalischer und der Westler westlicher erscheint – und engt Begegnung zwischen unterschiedlichen Kulturen, Traditionen und Gesellschaften entsprechend ein. (Said 2009, 60f)

Said geht in seiner Studie aber eigentlich nur wenig darauf ein, was nun anstelle des sogenannten Westens oder des Orients zu treten habe, ist doch die logische Konsequenz dieser Studie gerade die Auflösung des Orientalismus und damit auch die Auflösung des „Westens“ und des „Orients“. In letzter Konsequenz heißt das aber auch, dass der Orientalismus nicht nur von EuropäerInnen und AmerikanerInnen weitergetragen wird und sich nur durch weiße EuropäerInnen beziehungsweise AmerikanerInnen entfaltet. Said nimmt damit m.E. jeglicher bipolaren Denkweise in diesem Kontext die Legitimationsgrundlage. So jedenfalls, wenn er schreibt, dass sich „der Orient“ auch dazu „eignete und anbot“, orientalisiert zu werden (Said 2009, 14). Damit lehnt er offensichtlich auch eine paternalistische Täter-Opfer-Beziehung ab, indem er deutlich macht, dass auch Opfer im gleichen Diskurs zu TäterInnen werden (können). Als Beispiel nennt er hier Gustave Flauberts Kurtisane, welche bis heute das Bild der Orientalin prägt. Der Romancier Gustave Flaubert habe dieses Bild am Modell seiner Kurtisane geschaffen, die ihn auf seinen Reisen in Ägypten begleitet habe. Said stellt fest, dass die Kurtisane, wie Flaubert sie beschrieben hat, bis heute maßgeblich ist bei der Beurteilung vermeintlich orientalischer Frauen, „denn sie sprach nie für sich, drückte weder ihre Gefühle noch ihre Gegenwart noch ihre Vergangenheit aus: Er sprach für sie und repräsentierte sie zugleich“ (Said 2009, 14f). Und weiter schreibt er:

„Er war ein relativ wohlhabender ausländischer Mann, und die historisch gefestigten Herrschaftsverhältnisse erlaubten es ihm, sie, Ruschiuk Hanem, nicht nur körperlich zu besitzen, sondern auch in ihrem Namen zu sprechen und schließlich seinen Lesern mitzuteilen, was an ihr ‚typisch orientalisches‘ war.“ (Ebd.)

Muslimischer Rassismus gegenüber Muslimen in aktuellen Debatten

Der Orientalismus erscheint hier also in erster Linie als Herrschaftsinstrument, welches auch von den Mitgliedern der rassistisch diskriminierten Gruppe benutzt und bedient wird, um an der Herrschaft teilzuhaben und um durch sie eigene Privilegien sichern zu können, seien sie auch noch so minimal. Deswegen ist der Rassismus unter diskriminierten und rassifizierten Mitgliedern einer Gesellschaft, weder unter Muslimen noch unter anderen diskriminierten Gruppen, ein neues oder spezifisches Phänomen. In „Schwarze Haut. Weiße Masken“ hat sich Frantz Fanon (1952) beispielsweise psychoanalytisch mit diesem Phänomen befasst. Auch die Begriffe „House-Negros“ und „Field-Negros“ berühren dieselbe Thematik, die Malcolm X verwendet hat. Ebenso gibt es Bezeichnungen wie den „jüdischen Selbsthass“ oder „jüdischen Antisemitismus“, über den Micha Brumlik (2007) ganz entmystifizierend feststellt: „Denn so wie es frauenfeindliche Frauen oder schwulenfeindliche Homosexuelle gibt, kann es auch jüdische Antisemiten geben. Ob es sie gibt, ist eine empirische, keine begriffliche Grundsatzfrage.“

Es ist also weder eine empirische Frage noch ein theoretisches Neuland, das ich hier betrete, wenn ich vom muslimischen Rassismus gegenüber Muslimen spreche. Vielmehr ist es der Versuch, die rassistischen Islamdebatten in Deutschland in einem breiteren wissenschaftlichen Kontext zu analysieren.

Necla Kelek ist in den aktuellen Debatten nach wie vor die prominenteste Person, die durch das Bedienen von antimuslimischen Vorurteilen und Stereotypen einer breiten Öffentlichkeit bekannt geworden ist. So schrieben Yasemin Karakaşoğlu und Mark Terkessidis 2006 in einem offenen Brief gegen die unhaltbaren Behauptungen Necla Keleks: „Offenbar wurden hier die eigenen – und zwar wissenschaftlich abgesicherten – Erkenntnisse mutwillig verbogen, um am Buchmarkt einen Erfolg zu landen und sich dabei selbst als authentischen und vorgeblich wissenschaftlich legitimierten Ansprechpartner für alles, was mit ‚den Türken‘ oder ‚dem Islam‘ zu tun hat, in Szene zu setzen.“ Dieser offene Brief wurde von 60 MigrationsforscherInnen unterzeichnet.² Bei der Bewertung der Aussagen von Necla Kelek sind sich im Grunde die meisten AutorInnen in diesem Themenfeld einig, zumal sie sich noch vor einigen Jahren klar vom Islam distanzierte. So schrieb sie in ihrem Buch „Die verlorenen Söhne“, wie sie die „frohe Botschaft des Christentums“ vernommen

2 Gerechtigkeit für die Muslime! Die deutsche Integrationspolitik stützt sich auf Vorurteile. So hat sie keine Zukunft. Petition von 60 Migrationsforschern. 01.02.2006. <http://www.zeit.de/2006/06/Petition>

habe, der ihr im Gegensatz zum Islam endlich die Möglichkeit gegeben habe, „ein ‚Ich‘ zu werden“. (Kelek 2006, 229f) Gleichwohl erhält sie bis heute aus der Mitte der Gesellschaft sehr viel Beifall und bekommt auch in den Medien reichlich Raum zur Entfaltung; beispielsweise auch, nachdem sie im letzten Jahr kurz nach ihren Äußerungen über die vermeintliche Neigung muslimischer Männer zu Sodomie (Aggromigrant 2010) – trotz vieler Proteste – den Freiheitspreis der Friedrich-Naumann Stiftung erhielt.³

Der Fall LIB e.V.

Der Liberal-Islamische Bund wurde im Mai 2010 mit Lamya Kaddor an seiner Spitze gegründet, mit dem Ziel „eine spezifische – bis dato öffentlich unterrepräsentierte – Lesart des Islams und der Lebensweise von MuslimInnen in Deutschland zu fördern und sichtbar zu machen sowie diesen MuslimInnen eine (bisher nicht organisierte) Stimme zu verschaffen“ (Klausing, 2010). Entsprechend haben Lamya Kaddor und Hilal Sezgin, die ebenfalls Mitglied im LIB e.V. ist, sich gegen die Stigmatisierung und Vereinnahmung durch Necla Kelek positioniert und beispielsweise gegen die Verleihung des Freiheitspreises protestiert.⁴ Hilal Sezgin und Lamya Kaddor stellten sich dagegen in der Öffentlichkeit als moderne Muslime dar und wollten so ein positives Image vom Islam etablieren. Das von Hilal Sezgin herausgegebene Buch „Manifest der Vielen“ ist ein gutes Beispiel für ihr Engagement gegen Islamophobie. Darin kommen verschiedene deutschsprachige, intellektuelle Muslime zu Wort und zeigen anhand ihrer Biographien und ihrer Gedankenwelten eine andere als die von Necla Kelek karikierte Welt der Muslime in Deutschland.

Der Bruch

Umso erstaunlicher erscheint es deswegen, dass gerade Lamya Kaddor und Hilal Sezgin bei ihren Bemühungen um Anerkennung⁵ offenbar ebenso zu islamophoben Argumenten greifen. Über die öffentlichen Äußerungen Lamya

3 Vgl. Paulskirche Frankfurt: Necla Kelek erhält Freiheitspreis.06.11.2010. http://www.freiheit.org/webcom/show_article_bb.php/_c-616/_nr-17294/i.html

4 Vergleiche hierzu Sezgin (2010) und den Blogbeitrag: Don't you believe the hype (2011).

5 Sie konkurrieren u.a. mit alten islamischen Verbänden um den staatlichen Auftrag, den islamischen Religionsunterricht in Deutschland konzipieren, organisieren und letztendlich anbieten zu dürfen, ebenso wie um die allgemeine und exklusive Position der muslimischen Repräsentation gegenüber dem Staat und der Gesellschaft.

Kaddors hat es bereits eine breite Debatte gegeben, zu der sich verschiedene Einzelstimmen kritisch geäußert haben. Nadia Shehadeh (2011) hat diese Debatte mit dem Topoi der Formation diskursiven Widerstands außerhalb der Mainstream-Medien bereits in Teilen erörtert, indem sie die Entwicklungen seit einem Jahr berücksichtigt hat. Auch ich habe in einem anderen Beitrag anhand des Governance-Feminismus, wie ihn Yurda Gökçekul (2011) formuliert hat, die Entwicklung eines Governance-Islams nach den Vorstellungen einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft – unter der gleichzeitigen Vereinnahmung der Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime – kritisiert, mit dem sich Lamya Kaddor auf die Seite der Herrschenden zu katapultieren versucht (Subaşı-Piltz 2011).

Hier will ich nun die Aussagen Lamya Kaddors im Kontext von Muslimischem Rassismus gegenüber Muslimen umfassender analysieren und deswegen auch die Äußerungen von Hilal Sezgin in die Analyse einbeziehen, die sich mit dem Artikel „Muslime für die Homoehel“ am 24.08.2011 in der *taz* schützend vor Lamya Kaddor gestellt hat.

Schon der Titel dieses Artikels, der offenbar von der *taz*-Redaktion ausgesucht wurde, führt uninformierte LeserInnen nämlich in ein falsches Themengebiet ein. Denn in der Debatte, in der sich Hilal Sezgin mit diesem Artikel positioniert hat, geht es nicht um die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften unter Muslimen, gleichwohl dies ein wichtiges politisches Thema auch unter Muslimen ist. Vielmehr geht es um die zunehmend kritischen Stimmen gegenüber dem LIB e.V., dem Liberal-Islamischen Bund, in dem Hilal Sezgin eben auch Mitglied ist. Um die Position Hilal Sezgins zu verstehen, ist es erforderlich, sich die Kritik am LIB e.V. und an seiner Vorsitzenden Lamya Kaddor zu vergegenwärtigen. Denn ohne diesen Hintergrund erscheint das meiste von dem, was Sezgin schreibt, nicht ganz falsch und könnte einfach nur als ihre ganz persönliche Sichtweise stehengelassen werden. Es bietet sich den LeserInnen aber ein ganz anderes Bild, wenn der Kontext (im Sinne der Orientalismus-Analyse) ihrer Äußerungen deutlicher wird.

Hilal Sezgin hat sich insbesondere durch das Thema der Islamophobie und den Auseinandersetzungen damit im journalistischen Bereich ein erkennbares Profil erarbeitet. Ihre Äußerungen in den Medien sind, was die Phänomene des Rassismus gegenüber Muslimen angeht, nicht streng analytisch, jedoch genießt sie unter Muslimen durch ihr Engagement für Muslime im öffentlichen Sprachraum eine besondere Form der Anerkennung. Das mag damit zusammenhängen, dass sie zwar weder zum Kopftuch noch zu islamischer Glaubenspraxis, noch zu Moscheegemeinden eine persönliche Bindung hat, sich aber in der Öffentlichkeit als Muslimin definiert und sich für diese Gruppe einsetzt. Mit der Gründung des Liberal-Islamischen-Bundes im Jahr 2010 geriet

nun auch sie immer mehr in die Kritik, zumal der Verein ein Sprachrohr für die Mehrheit der Muslime sein will (Der Westen, 2010), ohne dass es jedoch ein Interesse dafür gibt, andere Muslime über ihre Ideen und Vorstellungen zu befragen. Auch hier kommt ein orientalistisches Muster zu Tage, wonach ein Vertretungsanspruch geltend gemacht wird, der quasi bereits evident ist und nicht der Nachfrage bedarf, zumal sich Lamya Kaddor und Hilal Sezgin als VertreterInnen eines neuen Bildungsbürgertums in Deutschland den mehrheitlich aus bäuerlich geprägten Kulturen stammenden Muslimen in Deutschland offensichtlich überlegen fühlen.

Der Kern der Kritiken im letzten Jahr richtete sich insbesondere gegen diese Art der Vereinnahmung, aber auch gegen bestimmte öffentliche Äußerungen von Lamya Kaddor. In diesen stellte sie die Mitglieder des Vereins und insbesondere sich selbst als außergewöhnliche Muslima dar, die sogar Homophobie toleriere, und stigmatisierte bereits durch diese Selbstpositionierung andere Muslime, denen sie diese Eigenschaften pauschal absprach. Als sei dies unter Muslimen etwas ganz besonderes, und schließlich auch die Qualifikationsleistung, die für die Gestaltung muslimischen Religionsunterrichts in Deutschland benötigt wird. Die übrigen Muslime, die sich ihr nicht anschließen (wollen), stellt sie als hinter den Idealen der Aufklärung zurückgeblieben dar, wenn sie beispielsweise sagt, sie wolle mit ihrem LIB e.V. ein „neues Islamverständnis“ etablieren, „wo es eher darum geht, Muslime aufzufordern, ihren eigenen Verstand einzusetzen“, um von „diesem Autoritätsglauben abzurücken“ (Kaddor 2011b, min. 2.13). Das orientalistische Muster der eigenen Überlegenheit gegenüber dem Rest der muslimischen Bevölkerung ist hier offensichtlich.

Sowohl der Verein als Ganzes als auch Lamya Kaddor persönlich setzen sich öffentlich lediglich in negativer Abgrenzung und durch das Bedienen von Vorurteilen von anderen islamischen Verbänden und anderen Muslimen ab, obwohl sie eben für die Mehrheit sprechen wollen und diese sogar für sich vereinnahmen. Lamya Kaddor persönlich wie auch die Grundsätze des Vereins suggerieren zudem, dass es keine liberalen Positionen in anderen Verbänden gebe, ja sogar dass eine liberale Gesinnung unter Muslimen eine neue Erfindung des Vereins und damit der SprecherInnen beziehungsweise der Mitglieder dieses Vereins sei. Doch damit verspielen sie letztlich nicht nur die Möglichkeit, alle liberalen Muslime verbandsübergreifend für sich gewinnen zu können. Indem sie in den Grundsätzen des Vereins noch bis vor kurzem festgeschrieben hatten, dass nur Personen im LIB e.V. Mitglied werden können, die nicht gleichzeitig einem anderen islamischen Verband angehören, haben sie die Ausgrenzung sogar selbst praktiziert. Dieses Verbot ging so weit, berichtet ein ehemaliges Mitglied, dass Mitglieder, einer Exkommunikation

gleich, aus dem Verein gedrängt wurden, wenn sie nicht bereitwillig andere Verbandszugehörigkeiten aufgeben wollten. Umso erstaunlicher in diesem Kontext wirkt, dass es von Anfang an im LIB e.V. nichtmuslimische Mitglieder beispielsweise mit jüdischer oder gar keiner Religionszugehörigkeit gab. Damit wollten sie, laut Angaben einiger Mitglieder, ihre interreligiöse Toleranz zeigen. Durch die Ablehnung einer Kooperation mit anderen islamischen Verbänden und der geforderten exklusiven Verbandszugehörigkeit speziell nur bei Muslimen wurde jedoch hier wieder der Eindruck erweckt, dass in anderen Verbänden organisierte Muslime die allgemeinen Grundsätze des LIB e.V. nicht teilten und beispielsweise auch nicht zur interreligiösen Toleranz fähig seien.

Die Selbstpositionierung Lamya Kaddors und die Außendarstellung des Vereins, die sich in vorauseilendem Gehorsam in dem Bekenntnis zur Verfassung, der Ablehnung des Kopftuchs (Kaddor 2010, 153) und einer islamischen Glaubenspraxis kennzeichnet, suggeriert, dass die Muslime im LIB e.V. die besseren Muslime seien, also aufgeklärt, modern und durchaus kompatibel mit den Wünschen der rassistischen Mehrheitsgesellschaft. Den Gegensatz bilden demnach schließlich all die anderen Muslime, die beispielsweise ein Kopftuch tragen, fünfmal täglich beten und meditieren, freitags zum Feiertagsgebet gehen und im Ramadan fasten. Also alle, die in irgendeiner Weise in ihrer religiösen Praxis sichtbar sind. So werden Muslime, die anders als Lamya Kaddor glauben, dem Diskurs folgend, einem konservativ-fundamentalistischen Lager zugeordnet und vertreten demnach – wenn das Gegenteil denn so explizit genannt werden muss – kriminelle bis terroristische Grundsätze, sind homophob und intolerant und stehen einem mittelalterlichen Denken nahe, womit der Islamophobie schließlich Tür und Tor geöffnet wird.

Doch die Kaddorsche Überlegenheits-Rhetorik macht auch vor platten Stereotypen nicht halt, um ihre KritikerInnen und mögliche KonkurrentInnen im Hinblick auf die Stellvertreterinnenposition gegenüber dem deutschen Staat zu verunglimpfen: Sie beschreibt ihre KritikerInnen als „Fundamentalisten“ oder „Salafisten mit Backenbart, langem Gewand und Häkelkappe“ (Kaddor 2011) und um mit einer möglichst großen Bandbreite nahezu alle Muslime abzudecken, also auch die, die in dieses Schema gar nicht hineinpassen, als eine Gruppe gebildeter, aber doch „konservativer“ Muslime, die sich als unauffällige Mitglieder der Gesellschaft „in öffentlichen Debatten zunehmend zu Wort“ meldeten, „über deren Stärke“ sie jedoch „noch nichts sagen“ könne. Lediglich so viel, dass sie Veränderungen unter Muslimen behinderten (Kaddor 2011). Damit bedient sie das Vorurteil der Rückständigkeit selbst bei muslimischen AkademikerInnen, die sich demnach in wichtigen gesellschaftlichen Fragen quasi nicht so sehr von den Salafisten und Fundamentalisten unterschieden.

Auf diese Weise fügt sie sich unmissverständlich in den orientalistischen Diskurs ein, indem sie sich ihm als Gehilfin und Stütze zugleich anbietet. Sie will als Muslima den Islam reformieren und die Muslime an Stelle der Mehrheitsgesellschaft aufklären! In den Mainstream-Medien erhält sie dafür auch Beifall. Die *Welt* (Stoldt 2011) titelt etwa mit „Kein Platz für liberale Muslime“. Gemeinsam mit dem Untertitel: „Ausgerechnet solche Gruppen, die vom Verfassungsschutz beobachtet werden, sollen den Islamunterricht in NRW mitgestalten. Gemäßigte Verbände bleiben ausgeschlossen“ wurde auch hier gleich zu Beginn eine entsprechende islamophobe Semantik hergestellt, der sich uninformierte LeserInnen schließlich kaum noch entziehen können. Ohne diesen Artikel in voller Breite hier erörtern zu wollen, soll nur auf folgende Stelle hingewiesen werden, in der sogar ein rassistischer Mord mit Hilfe von Lamya Kaddor verharmlost wurde:

Aber auch die direkte Attacke auf die Verbände scheut der LIB nicht. Zum Jahrestag des Mordes an der Dresdner Muslima Marwa El-Sherbini startete der Zentralrat der Muslime erneut eine PR-Offensive. Laut klagten die Zentralrats-Führer über antiislamischen Hass im Land, der zu dem Mord geführt habe. Aber über die Morde und Straftaten, die „hierzulande von Muslimen begangen werden, verlieren sie kein Wort“, kritisierte Kaddor. Das sei unglaublich und schade dem Ruf der Muslime. (Stoldt 2011)

Es geht also nicht darum, um an dieser Stelle nun wieder auf Hilal Sezgin's Artikel zu sprechen zu kommen, dass die liberalen Muslime von der Mehrheit der Muslime aufgrund alternativer Deutungen oder Weltanschauungen marginalisiert werden. Oder wie Ali Baş (2011) es formuliert, nicht „um liberale Interpretationen des Korans, um historisch-kritische Methoden [...] oder darum, ob die Existenz von 5-Sterne-Kühlschränken den Genuss von Schweinefleisch rechtfertigen könnte.“ Es geht auch nicht darum, wie Hilal Sezgin am Ende ihres Artikels behauptet, dass „die Muslime“ sich nicht über islamische Inhalte austauschen wollten und keine Auseinandersetzung verschiedener muslimischer Themen wünschen. Eher das Gegenteil ist der Fall. Die Mitglieder des LIB e.V. stellen es vielmehr so dar, um in Konkurrenz zu anderen Verbänden die Aufträge zu erhalten, die den Islam in Deutschland institutionalisieren sollen. Annette Abdel-Rahman (2011) hat gerade im Bezug auf islamischen Religionsunterricht gezeigt, wie verschiedene Verbände daran arbeiten, verlässliche Strukturen aufzubauen und auf Konsens gründende inhaltliche Kriterien zu bestimmen. Viele Muslime haben auch virtuelle Netzwerke entdeckt, wo sie sich über unterschiedlichste Themen miteinander austauschen. Es gibt aber auch Beispiele, die darüber hinausgehen. Hier sei nur die Initiative der „Alternativen Islamkonferenz“ erwähnt, die auch vom Schriftsteller Feridun

Zaimoğlu unterstützt wird. Diese soll, sofern sie sich unter Muslimen als Plattform etabliert, ebenso für den deutschen Staat als Ansprechpartnerin in islamischen Fragen zur Verfügung stehen. Hier wird auch die Diskussion mit dem Liberal-Islamischen Bund gefordert, denn es soll explizit auf Augenhöhe und ohne Ausschluss diskutiert werden. Doch Lamya Kaddor und Hilal Sezgin haben sich bisher, so Eren Güvercin, ein Mitinitiator, noch nicht zu dieser Initiative geäußert. Vielmehr wird vom LIB e.V. ein innermuslimischer Austausch auf theologischer wie auch auf praktischer Ebene konterkariert, indem die Zusammenarbeit mit anderen Verbänden ebenso abgelehnt wird wie zum Teil auch auf theologischer Ebene, indem das Sunnitentum zum Beispiel kategorisch abgelehnt wird, dem zumindest die meisten türkeistämmigen Muslime in Deutschland angehören dürften (Kaddor 2010, 153).

Die Aussagen Lamya Kaddors entbehren zunehmend jeglicher Sachlichkeit und widersprechen zudem auch wissenschaftlichen Ergebnissen. So zum Beispiel, wenn sie behauptet, viele junge Frauen wüssten gar nicht, warum sie ein Kopftuch tragen. Gerade zum Kopftuch junger Muslimas gibt es eine Bandbreite an Untersuchungen, die genau das Gegenteil beweisen. Darin wird insbesondere deutlich, dass der Entschluss, ein Kopftuch zu tragen, zum Beispiel bei türkeistämmigen muslimischen Frauen von langwierigen Prozessen begleitet wird und sowohl mit einer Auseinandersetzung mit der Elterngeneration und dem Islam wie mit der Gesamtgesellschaft und ihren Anforderungen an diese jungen Frauen einhergeht (Karakaşoğlu-Aydın, 2000). Es erscheint geradezu grotesk, dass in Europa lebende muslimische Frauen, insbesondere junge Frauen, von denen sie spricht, das Kopftuch tragen, ohne sich dessen bewusst zu sein, welche Bedeutung das Kopftuch für sie habe. Schon ein Tag mit einem Kopftuch auf europäischen Straßen könnte ihr deutlich machen, dass es nicht möglich ist, ein Kopftuch unhinterfragt zu tragen. Dass sie dennoch solche Behauptungen aufwirft, die durch wissenschaftliche Befunde schon längst widerlegt sind und durch alltagspraktische Experimente jederzeit nachweisbar sind, macht deutlich, dass auch sie sich innerhalb eines Diskurses bewegt, in dem die Wahrheit nach Interesse und Belieben verrückt werden kann.

Abschließend muss deswegen auch Hilal Sezgins Versuch, die Kritiken am Verein und an Lamya Kaddor auf einen Nebenschauplatz von Homophobie und sexistischem Gebaren zu verschieben, als eine altbekannte orientalistische Sitte bewertet werden, um eine Überlegenheit gegenüber (anderen) Muslimen zu rechtfertigen. Diese Überlegenheit soll sie schließlich – statt mit Sach- und Fachkenntnissen – dazu qualifizieren, als Fachfrau über den Islam in den Medien bleiben zu können. Um dieses Ziel zu erreichen, unterstützt sie deswegen nicht nur die zunehmend rassistischen Untertöne, die sich in Lamya

Kaddors Aussagen finden lassen. Sie vereinnahmt und instrumentalisiert zusätzlich das Thema heteronormativer Diskriminierung im eigenen Werbefeldzug und behindert VertreterInnen der Queers, sich selbst zu diesem Thema in der Öffentlichkeit positionieren zu können.⁶

Resümee und Ausblick

Rassismus gegenüber Muslimen ist heute gängige Realität. Er ist die Regel, weswegen es selbst oder gerade für Muslime, welche diesen Rassismus tagtäglich zu spüren bekommen, einen intellektuellen Kraftakt darstellt, sich dem zu widersetzen. Ich erinnere mich, wie ich vor einigen Jahren auf der Straße einen jungen bärtigen Mann mit dunklen Haaren und kaftanartiger Kleidung gesehen habe, der eine Sporttasche in der Hand hielt. Ich habe mich für einen Moment vor ihm erschrocken! Ich verspürte ganz plötzlich eine diffuse Bedrohung, die von diesem Mann auf der anderen Straßenseite für mich ausging. Dabei kenne ich viele Muslime, die, beispielsweise wenn Sie von der Pilgerfahrt aus Mekka zurückkommen, ähnlich aussehen. Und dennoch hatte ich für einen Moment Angst. Seitdem frage ich mich, wie sich diese Angst bei Menschen anfühlt, die überhaupt keine emotionale Bindung zu Muslimen haben. Und schließlich bin auch ich eine Muslimin, mein Mann ein Muslim. In meiner Familie ist das Kopftuch keine Seltenheit und viele der Männer sind dunkelhaarig und einige haben eben auch einen Bart. Die Vorstellung, dass andere in unserer Gegenwart genauso ein Unbehagen verspüren könnten, welches meines Erachtens nur der erste Impuls zu diskriminierendem Rassismus ist, war schließlich mein ganz persönlicher Grund dafür, in diese Richtung zu forschen und Rassismus aufzudecken, wo er aufkommt.

Insbesondere junge Muslime bekommen in der Hinsicht besorgniserregende Signale über die Position von Muslimen in der deutschen Gesellschaft und damit auch über ihre eigenen Berufs- und Zukunftsperspektiven, die unter rationalen Abwägungen nicht nachvollziehbar sind (vgl. Subaşı 2007). Sie fühlen sich, zum Teil bereits in Deutschland geboren, jedoch mindestens hier aufgewachsen entgegen dem orientalistischen Othing, nicht als Fremde, sondern als Einheimische, in jeglicher Hinsicht. In mancher Hinsicht haben sie sogar vor vielen Deutschen, die seit mehr als fünf Generationen hier leben,

6 Hier möchte ich auf die Untersuchung Georg Klaudas (2008) hinweisen, in der er dem Zusammenhang zwischen Islam und Homophobie in orientalistischen Diskursen nachgegangen ist, um den Missbrauch solcher Argumente in seinem Buch „Die Vertreibung aus dem Serail“ ausführlich zu beschreiben.

eine positive deutsche Identität herausgebildet, die sich vermutlich aus dem ganz besonderen Verhältnis zur deutschen Geschichte entfaltet. Muslime in Deutschland, deren Familien nach dem Zweiten Weltkrieg erst nach Deutschland eingewandert sind, haben keine familiären Bezugspunkte zu den Naziverbrechen, was die Aufarbeitung der deutschen Geschichte massiv erleichtert. Im Gegenteil fühlen sie sich als Deutsche mit einer Religionszugehörigkeit, zu der nicht die Mehrheit der in Deutschland lebenden Personen gehören, mit den deutschen Juden und dadurch dem Andenken an die Opfer des Nationalsozialismus sehr verbunden.⁷ Aus dieser Kluft, sich eigentlich schon längst dazugehörig zu fühlen, aber immer wieder als fremd definiert zu werden, entsteht meines Erachtens der Nährboden für muslimischen Rassismus gegenüber Muslimen. Insbesondere wenn das Schüren von diesen Vorurteilen wie Kay Solowsky feststellt, ein profitables Geschäft ist:

Es gehört in Deutschland kein bisschen Courage dazu, auf Muslime zu schimpfen. Man ist da ganz sicher auf der Seite der Mehrheitsmeinung, und man darf sich darauf verlassen, für das Angstschüren vor den Muslimen mit guten Platzierungen auf der „Spiegel“-Bestsellerliste und mit allerlei Literaturpreisen belohnt zu werden. Die Diffamierung der Muslime – und derer, die man dafür hält – ist ein erheblich einträglicheres Geschäft als die Abwehr dieser Diffamierung. (Güvercin, 2009)

Auf der anderen Seite sind die Chancen, eine qualifizierte Erwerbsarbeitsstelle zu bekommen, für Muslime besonders gering – selbst wenn die formalen Bildungsvoraussetzungen gegeben sind (vgl. OECD 2005, 20). Die Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst diskriminieren zusätzlich muslimische Frauen, die als Lehrerinnen oder WissenschaftlerInnen tätig sein wollen (vgl. HRW 2009). Aufgrund dieser Kopftuchverbote durch den Staat weigern sich auch andere ArbeitgeberInnen, Frauen mit Kopftüchern einzustellen. Auch wenn es mittlerweile ein Antidiskriminierungsgesetz gibt und diese Vorgehensweise für andere ArbeitgeberInnen außer für staatliche verboten ist, ist davon auszugehen, dass sich viele nach wie vor nicht daran halten. Schließlich gibt es neuere Studien, die belegen, dass schon ein türkisch klingender Name der Grund einer Bewerbungsablehnung sein kann (Kaas/Manger 2010). So arbeiten nach wie vor Muslime vorwiegend an Arbeitsplätzen im Niedriglohntor, obwohl sich das Qualifizierungsniveau unter beispielsweise türkeistämmi-

7 So hatten beispielsweise die überwiegend muslimischen AktivistInnen des Silentmob beim Gedenken an die überwiegend türkeistämmigen muslimischen Opfer des nationalsozialistischen Untergrunds auch und explizit an die Opfer des Widerstands gegen die Nazis symbolisch durch die weiße Rose gedacht. (Vgl. Fekete 2011)

gen Muslimen seit 50 Jahren erheblich verändert hat. Doch sogar im Niedriglohnsektor sind Diskriminierungen und Mobbing eher die Regel als die Ausnahme, die unter dem gesellschaftlichen Druck eher ausgehalten werden, um einen gefundenen Arbeitsplatz nicht zu verlieren (vgl. EUMC 2003/2006, 6. Ausländerbericht 2005, 234 ff).

Muslime in Deutschland wie auch in Frankreich berichten immer wieder von sonderbaren Situationen der Diskriminierung. So bekommen Muslime in Frankreich, die in Supermärkten arbeiten, einen französischen Namen, mit dem sie per Lautsprecher gerufen werden können. Die französischen Kunden sollen sich durch einen türkisch oder muslimisch klingenden Namen nicht irritiert fühlen. Insofern ist es plausibel, dass Rassismus gegenüber anderen Muslimen in Europa als ein Ausweg betrachtet wird, um sich aus der Position der Diskriminierten zu befreien und auf die Seite der Herrschenden zu katalpultieren. Jedoch zeigt gerade die Geschichte des Antisemitismus in Deutschland, welcher in der Shoah einen ebenso traurigen wie grausamen Höhepunkt erfahren hat, dass auch Assimilation vor Diskriminierung, Rassismus und zerstörendem Hass nicht schützt. So waren viele deutsche Juden bereits im 19. Jahrhundert zum Christentum konvertiert, wie zum Beispiel auch der Vater von Karl Marx, um dem Rassismus zu entgehen und um beruflich keine Nachteile zu erfahren. Das hat leider nicht dazu beigetragen, dass der Rassismus abgeschwächt wurde. Im Gegenteil hat sich der Rassismus ständig transformiert und wurde gegenüber Juden immer absurder und abstrakter, was sich schließlich im Überlegenheitsdenken der deutschen „Herrenmenschen“ niedergeschlagen hat. Schließlich gibt es sogar heute noch Antisemitismus in Deutschland trotz seiner Geschichte und trotz der Tatsache, dass das Judentum in Deutschland kaum noch sichtbar ist.

Insofern erscheint es aktuell in den rassistischen Islam-Debatten in Deutschland von ungeheurer Bedeutung, einen oppositionellen Diskurs zu etablieren, der vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte in der Lage ist, den antirassistischen Widerstand auf breiterer Ebene in die Gesamtgesellschaft zu tragen. Auch aus theoretischer Sicht erscheint dies notwendig, zumal die Orientalismus-Studie von Edward Said zwar genau nachzeichnet, wie sich der Rassismus in der bipolaren Denkweise „Westen gegen den Islam“ formiert, allerdings nicht in der Lage ist, Hinweise auf die Aufhebung dieser zu geben.

Literatur- und Quellenhinweise

- Abdel-Rahman, Annett (2011). Eine religionspädagogische Perspektive auf den Islamunterricht. *Migazin. Migration in Germany*. <http://www.migazin.de/2011/09/12/eine-religionspädagogische-perspektive-auf-den-islamunterricht/>
- Aggromigrant (2010). Kelek: Wenn Moslems keine Frau finden, nehmen sie Tiere! Blogbeitrag und Dokumentation. Internet: <http://www.aggromigrant.com/2010/07/22/kelek-wenn-moslems-keine-frau-finden-nehmen-sie-tiere/>
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Bas, Ali (2011). Liberal-Konservativ-Plakativ. *Muslime à la Carte*. *Migazin*. Internet: <http://www.migazin.de/2011/08/24/liberal-konservativ-plakativ-muslime-a-la-carte/>
- Brumlik, Micha (2007). Der Streit um die richtige Solidarität mit Israel: Universalismus, Selbsthass oder jüdischer Antisemitismus. *Hagalil*. Internet: <http://www.hagalil.com/archiv/2007/09/brumlik.htm>
- Castro Varela, Maria Do Mar/Dhavan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- Christina von Braun und Bettina Mathes (2007). *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin.
- Clifford, James, und Marcus, E. George (Herausgeber)(1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*.
- Der Westen (2010): Neuer Islam-Verein unterstützt. Im Internet: www.derwesten.de/politik/neuer-islam-verein-unterstuetzt-id3083871.html
- Don't you believe the hype (2011). Lamya Kaddor und Necla Kelek im Streitgespräch. Blogbeitrag im Internet: <http://dontyoubelievehype.com/2011/03/lamya-kaddor-und-necla-kelek-im-streitgesprach/>
- Fekete, Liz (2011). Remembering the victims of Germany's neo-Nazis. *Institute for Race Relations*. Internet: <http://www.irr.org.uk/2011/november/ha000029.html>
- Frantz Fanon (1980). *Schwarze Haut. Weiße Masken*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. (Originalerstaussgabe: *Peau noir, masques blancs*, 1952, Lyon)
- Güvercin, Eren (2009). Der Hass auf Muslime hat sich in Deutschland wie eine Epidemie breitgemacht. Ein Interview mit Kay Sokolowsky über das „Feindbild Moslem“, die Medien und die Hassprediger. Internet: <http://www.heise.de/tp/artikel/31/31419/1.html>
- Güvercin, Eren (2011). Offener Brief für eine alternative Islamkonferenz. Internet: <http://alternativislamkonferenz.wordpress.com/>
- Kaddor, Lamya (2010). Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist. Eine theologische Untersuchung anhand einschlägiger Quellen. In: Schneiders, G. T. (Hg.): *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden.
- Kaddor, Lamya (2011). *Islamischer Religionsunterricht in NRW. Muslimisch, jung, konservativ*. *Süddeutsche Zeitung*. Internet: <http://www.sueddeutsche.de/karriere/islamischer-religionsunterricht-in-nrw-muslimisch-jung-konservativ-1.1129037>
- Kaddor, Lamya (2011b). Sind Liberalität & Islam vereinbar? *Viedomitschnitt*. Internet: http://www.youtube.com/watch?v=gV_bKiWEiJA&feature=share
- Karakaşoğlu-Aydın, Y. (2000). *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, Frankfurt am Main.

- Kelek, Necla (2006). Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes. Köln.
- Klauda, Georg (2008). Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt. Berlin.
- Klausing, Kathrin (2010). Muslimische Organisationen in Deutschland – ein Überblick. Heinrich Böll Stiftung. Migration-Integration-Diversity. Internet: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_2725.asp
- Leo Kaas, Christian Manger (2010). Ethnic Discrimination in Germany's Labour Market: A Field Experiment . IZA Discussion Paper No. 4741.
- Moazami, Shirin Amir (2007). Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld.
- Said, W. Edward (2009). Orientalismus. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl. (Originalerstaussage: Orientalism, 1978 bei Pantheon Books, New York.) Frankfurt am Main.
- Sezgin, Hilal (2010). Das Schlagloch. Hau den Muslim. taz. Internet: <http://www.taz.de/!60017/>
- Shehadeh, Nadia (2011): Labels und Muslime – Gegenfeuer in der Islamdebatte. Ruhrbarone. Internet: <http://www.ruhrbarone.de/labels-und-muslime-gegenfeuer-in-der-islam-debatte/>
- Stoldt, Till-R. (2011). Potenzial liberaler Muslimverbände wird ignoriert. In mehreren Bundesländern sollen vom Verfassungsschutz beobachtete Gruppen und der türkische Staat muslimischen Religionsunterricht prägen. Warum nur? Die Welt. Internet: <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article13555776/Potenzial-liberaler-Muslimverbaende-wird-ignoriert.html>
- Subaşı-Piltz, Sakine (2011). Intersections unter Muslimen. Gazelle Magazin. Internet: <http://www.gazelle-magazin.de/?p=2004>
- Subaşı, Sakine (2007). Rassismus gegenüber (sichtbaren) Muslimen. In Stephan Bundschuh & Birgit Jagusch (Hrsg.): Islamfeindlichkeit, Aspekte, Stimmen, Gegenstrategien (S. 21-25). Düsseldorf.
- Yurdakul, Gökçe (2011). Governance Feminismus und Rassismus: Wie führende Vertreterinnen von Immigrantinnen die antimuslimische Diskussion in Westeuropa und Nordamerika befördern. Internet: [http://muslimische-stimmen.de/index.php?id=20&no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=305](http://muslimische-stimmen.de/index.php?id=20&no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=305)

Eva-Maria Herzog

„Bilder in unseren Köpfen“. Eine soziologische Studie zum Selbst- und Fremdbild von MuslimInnen

Abstracts

Wenn von MuslimInnen gesprochen wird, hat jeder Mensch ein gewisses Bild, eine bestimmte Vorstellung in seinem Kopf. Diese Bilder in den Köpfen werden auf unterschiedlichste Weise beeinflusst. Wichtige Einflussfaktoren hiervon sind Medien und Politik, die dazu neigen, MuslimInnen und den Islam häufig negativ darzustellen. Natürlich bekommen auch MuslimInnen diese negativen Fremdbilder/Feindbilder zu spüren, nicht zuletzt durch Diskriminierungen und Ausgrenzungen. Mittels Schulaufsätzen von Jugendlichen wurden die Wechselwirkungen zwischen den Selbst- und Fremdbildern von Menschen muslimischen Glaubens erhoben und auf islamophobe Tendenzen hin untersucht.

Keywords: Islamophobie, Islam, Selbstbild, Fremdbild, Vorurteile, Stereotype

Einleitung

Seit den rechtsradikal motivierten Anschlägen in Norwegen im Sommer 2011 kann Islamophobie nicht mehr geleugnet werden. Islamophobie hat direkte Auswirkungen auf Menschenleben und stellt für die Gesellschaft eine neue Herausforderung dar. Fest steht, dass nicht MuslimInnen das Problem darstellen, sondern islamophobes Gedankengut.

In jeder Situation, in der über MuslimInnen und den Islam gesprochen wird, greifen wir auf bestimmte Vorstellungen und Bilder in unseren Köpfen zurück, welche maßgeblich von Medien und Politik, die MuslimInnen häufig abwerten und negativ darstellen, beeinflusst sind. Man denke an die Wahlplakate der FPÖ, auf denen beispielsweise geschrieben steht: „Daham statt Islam“ (NR-Wahl 2006) oder „Abendland in Christenhand“ (EU-Wahl 2009). Diese medial vermittelten Bilder haben Einfluss auf die Bilder in unseren Köpfen und können Einfluss auf die Fremd- und Selbstbilder haben. Aus diesem

Grund wurden die Selbst- und Fremdbilder von Jugendlichen mittels Schulaufsätzen erhoben. Jugendliche sind die zukünftige Generation der Erwachsenen. Sie zeigen uns, in welche mögliche Richtung sich die Gesellschaft entwickeln könnte.

Im Rahmen einer Studie wurden die Selbstbilder, vermuteten Fremdbilder und Fremdbilder von jugendlichen MuslimInnen erhoben. Die Hauptfragestellungen lauten:

„Welche Selbstbilder, vermuteten Fremdbilder und Fremdbilder (bzgl. MuslimInnen und Islam) herrschen bei den Jugendlichen vor und inwiefern weisen diese Bilder islamophobe Tendenzen auf?“, „Gibt es Unterschiede zwischen den Bildern über MuslimInnen und den Islam?“ und „Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich bei Selbst- und Fremdbildern von MuslimInnen feststellen?“

Nachfolgend werden, nach einer kurzen Begriffsabgrenzung, die aussagekräftigsten Ergebnisse der Arbeit unter Zuhilfenahme direkter Zitate aus den Texten der SchülerInnen präsentiert.

Begriffserklärungen

Nach Markowetz (2000) kann das Selbst eingeteilt werden in Selbstbild, vermutetes Fremdbild und Fremdbild, welche sich wechselseitig bedingen. Das bedeutet, dass diese drei Bereiche aufeinander wechselseitig Einfluss haben. Man nimmt an, dass das Selbstbild ebenso Veränderungen aufweist, wenn sich das Fremdbild ändert. Diese Theorie soll hier nicht als Haupttheorie stehen, sondern nur eine Anlehnung für die empirische Forschung darstellen. Bei der Definition von Selbst- und Fremdbildern beziehe ich mich auf Fuchs-Heinritz et al. (2007) im Lexikon für Soziologie. Ein Selbstbild ist „[] die Gesamtheit der Vorstellungen, Einstellungen, Bewertungen, Urteile usw., die eine Person im Hinblick auf ihre eigenen Verhaltensweisen, Persönlichkeitseigenschaften, Fähigkeiten usw. besitzt.“ (Fuchs-Heinritz et al. 2007, 582f.) Bei einem Fremdbild handelt es sich um eine „[] starre und feststehende Vorstellung oder Meinung über anders geartete, insbesondere fremdländische Personen und Gruppen, denen typische Eigenschaften zugeschrieben werden“ (ebda., 272). Hierbei wichtig zu erwähnen ist, dass es nicht nur negative Fremdbilder gibt. Diese können auch positiv oder neutral sein. Beim Thema Fremdbild sind Vorurteile, Stereotype und Stigmatisierungen wesentliche Bereiche. „Ein Vorurteil liegt dann vor, wenn man vorgefertigte Ansichten über eine Person oder über eine Gruppe hat, die sich auf Hörensagen statt auf Be-

weise stützen, Ansichten, die sogar gegen neue Informationen resistent sind“ (Giddens 1999, 235). Vorurteile sind oft das Ergebnis von stereotypem Denken, womit das Denken in fixen und unveränderlichen Kategorien gemeint ist. Laut dem Soziologen Erving Goffman (1967) ist ein Stigma eine Eigenschaft einer Person, „[...] die zutiefst diskreditierend ist“ (ebda., 11). Eine Stigmatisierung ist daher die Abwertung von bestimmten Merkmalen. Das Muslimsein im Westen kann als phylogenetisches Stigma verstanden werden, da die Religion für das Stigma ausschlaggebend ist. Da der Islam und MuslimInnen vielfach negativ bewertet und dargestellt werden, kann ebenfalls von einer Stigmatisierung im Sinne Goffmans gesprochen werden. Die Religionszugehörigkeit muss aber nicht per se zu einer Stigmatisierung führen.

Methode, Vorgehensweise und Auswertung der empirischen Studie

Da die Bilder in den Köpfen von Jugendlichen im Mittelpunkt dieser Forschung stehen, wurden diese mittels Schulaufsätzen erhoben. Insgesamt wurden vier Klassen der 9. und 10. Schulstufe in Graz (Steiermark) befragt, wobei 48 SchülerInnen (31 Nicht-MuslimInnen und 17 MuslimInnen) im Alter zwischen 14 und 17 Jahren teilnahmen. Es war Voraussetzung, dass mehrere MuslimInnen im Klassenverband sind, um die Anonymität zu gewährleisten. Aus diesem Grund konnten nur SchülerInnen dieser vier Klassen befragt werden. Zu Beginn der Erhebung musste eine Genehmigung beim Landesschulrat eingeholt werden und es war eine Einverständniserklärung der Eltern nötig. Bei der Aufsatzerhebung wurde zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen unterschieden. MuslimInnen bekamen folgende zwei Fragen: „Wie sehe ich mich selbst als MuslimA?“ und „Wie glaube ich, sehen mich andere als MuslimA?“ Nicht-MuslimInnen wurden aufgefordert, folgende Fragen zu beantworten: „Wie sehe ich (als Nicht-MuslimA) MuslimInnen?“ und „Wie sehe ich (als Nicht-MuslimA) den Islam?“.

Die Jugendlichen sollten alles verschriftlichen, was ihnen zu diesen Fragestellungen einfel, sie sollten die Bilder in ihren Köpfen frei beschreiben. Durch die Anonymität der SchülerInnen und deren Aufsätze wurden die schulischen Zwänge aufgehoben und die Aufsätze mit Offenheit geschrieben.

Den SchülerInnen wurden bei der Auswertung, wie üblich, fiktive Namen gegeben, um die Darstellung zu vereinfachen. Die Aufsätze wurden angelehnt an die „Grounded Theory“ (Böhm 2004) ausgewertet. Zu Beginn wurde eine einfache Paraphrasierung vorgenommen, das heißt einzelne kurze Textpassagen wurden ausgewertet, wobei diese mittels Hintergrund- und Alltagswissen

interpretiert wurden. Danach wurden Kategorien gebildet und die Textpassagen den entsprechenden Kategorien zugeteilt. In mehreren Durchgängen wurden die Kategorien immer wieder verbessert und die Textpassagen teilweise passender eingeteilt. Anschließend wurden die Kategorien und Textpassagen mittels Feinanalyse interpretiert. Um sicherzustellen, dass keine Fehlinterpretationen zustande kommen, wurden die Passagen nochmals mit den gesamten Aufsätzen verglichen. Da die SchülerInnen teilweise viele Grammatik- und Rechtschreibfehler machten bzw. manche Wörter verwendet wurden, die es in der deutschen Sprache so nicht gibt, wurden die Aufsätze nur so weit ausgebessert, dass der Lesefluss gegeben bleibt. Teilweise hat der Leser/die Leserin den Eindruck, dass eine Verschriftlichung der Gedanken der Jugendlichen schwierig war. Im Folgenden werden nun die wichtigsten Ergebnisse sowie Auszüge aus den Aufsätzen zur besseren Nachvollziehbarkeit dargestellt.

Selbstbild und vermutetes Fremdbild von MuslimInnen

Das Selbstbild von MuslimInnen wurde mit der Frage „Wie sehe ich mich selbst als MuslimA?“ erhoben und das vermutete Fremdbild mit der Frage „Wie glaube ich, sehen mich andere als MuslimA?“ Das Selbstbild von MuslimInnen ist grundsätzlich sehr positiv. Die Religion hat für sie einen hohen Stellenwert. Neun SchülerInnen beschreiben, dass sie stolz auf ihre Religion bzw. sehr zufrieden damit sind. Dies drückt sich zum Beispiel durch folgende Aussagen aus:

„Ich liebe meine Religion und bin zufrieden damit. [...] Ich sag das immer, es gibt keinen Gott außer ALLAH!“ (Dunja)

„Mein Glaube ist mir sehr wichtig und ich bin stolz auf meine Religion.“ (Mira)

Die jugendlichen MuslimInnen fühlen sich zugehörig und integriert. Sie möchten nicht von der Mehrheitsgesellschaft unterschieden werden, sie definieren sich selbst nicht als „anders“, auch wenn sie erkennen, dass sie teilweise von der Mehrheitsgesellschaft nicht als vollständige Mitglieder gesehen werden. Teilweise beschreiben sie, dass sie sich zugehörig fühlen, weil sie in der Klasse gut integriert sind bzw. sich an westliche Lebensmuster angepasst haben:

„Religion ist sehr wichtig für mich und ich finde, dass ich auch beliebt bin in der Klasse. [...] Ich bin froh, dass ich bei meinen Freunden beliebt bin.“ (Dunja)

„Ich sehe mich als ganz normalen Menschen wie jeder andere. [...] Da ich hier in Österreich geboren bin, habe ich mich hier einigermaßen meinen österreichischen Freunden angepasst. Ich rauche, trinke ab und zu Alkohol, wenn ich fortgehe am Wochenende und benutze auch manchmal Schimpfwörter, wie ‚Scheiße‘. Das ist im Islam streng verboten.“ (Aida)

Wichtig für die Jugendlichen ist auch das Thema der Religionsfreiheit, das heißt freie Religionsausübung und Akzeptanz aller Religionen. Rund 70% haben dies in irgendeiner Form in ihren Aufsätzen erwähnt. So schreiben sie zum Beispiel:

„Ich finde, dass jeder an das glauben darf, was für ihn passt. Glauben ist etwas Persönliches und man sollte die Menschen nicht danach beurteilen.“ (Medina)

„Denn jeder sollte für sich selbst entscheiden, was für einen Glauben er haben will. Bis jetzt habe ich unter den anderen, die ein anderes Religionsbekenntnis haben, nie anders gefühlt.“ (Sarah)

Die Reflexion über den Islam und MuslimInnen ist ebenso ein wesentliches Thema für die Jugendlichen. So beschreiben manche ihre Eltern und deren Religiosität. Sie lehnen streng religiöse MuslimInnen ab und versuchen sich davon zu distanzieren. Dies drückt sich zum Beispiel in folgenden Aussagen aus:

„Ich finde es auch blöd, dass man sagt, wenn man Muslim ist, dass andere Muslime sagen, wenn du das und das nicht machst, kommst du in die Hölle, ich finde, man muss einfach das alles nicht machen, um in den Himmel zu kommen. Ich sage halt den Leuten, dass ich Muslim bin, aber wenn sie über Traditionen reden wie z.B.: man muss heute in die Moschee gehen, rede ich nur sehr ungern darüber, weil andere mich vielleicht als schlechten Muslim bezeichnen würden. Und manchmal lüge ich auch, wenn jemand z.B. fragt, hast du und deine Familie ein Tier geschlachtet zu diesem Feiertag, sage ich einfach ja, weil ich mich sonst schämen würde.“ (Abbas)

„Meine Eltern sind nicht streng gläubige Muslime und möchten nicht, dass ich ein Kopftuch trage.“ (Anka)

Das Selbstbild von jugendlichen MuslimInnen wird sehr stark über die Ausübung religiöser Vorschriften, Religiosität und Gläubigkeit beschrieben, auch wenn sie sich teilweise nicht daran halten. Hauptsächlich haben sie hier die fünf Säulen des Islam erwähnt, das heißt die fünf Grundpflichten: Glaubensbekenntnis, rituelles Gebet, Almosenabgaben, Fasten im Monat Ramadan und Pilgerfahrt nach Mekka.

„Ich finde, dass ich eine gute Muslima bin, weil ich eigentlich regelmäßig mache, was meine Religion mir anbietet. Ich kann Koran lesen und beten. [...] Ich finde, es ist nicht wichtig, wo ich lebe, sondern wie ich lebe und wie ich mit Nicht-MuslimInnen umgehe.“ (Dunja)

„Ich bin zwar nicht streng gläubig, aber beachte, dass ich als Muslim erkannt werde. In der Fastenzeit versuche ich zu fasten, aber schaffe ich nicht ganz ohne Essen und Trinken auszukommen. Wir Muslime dürfen kein Schweinefleisch essen, deshalb halten ich und meine Eltern uns daran. [...] Als ich jünger war, lernte ich in der Volksschule in meiner Religionsstunde Gebete, aber jetzt kann ich nicht mehr so viele Gebete. Das Beten ist in unserer Religion sehr wichtig. Ich glaube an unser Glaubensbekenntnis und werde einmal nach Mekka fahren.“ (Anka)

Bei den vorigen Zitaten ist schon erkennbar, dass es eine Frage gibt, die für MuslimInnen eine besondere Bedeutung hat: Ab wann kann man jemanden als MuslimA bezeichnen? Drei Charakteristika, die eineN MuslimA ausmachen, konnten hier festgestellt werden: gutes Benehmen bzw. guter Charakter, Glaube an den einen Gott bzw. Religion und Einhalten religiöser Vorschriften. Das Tragen eines Kopftuchs wird hier nur von zwei SchülerInnen erwähnt.

„Ich finde, dass ich eine gute Muslima bin, weil ich eigentlich regelmäßig mache, was meine Religion mir anbietet [...] Meine Religion bietet mir höflich und hilfsbereit zu sein. Ich soll fair bleiben, freundlich und nett bleiben. Ich finde, dass mein Charakter auch von der Religion abhängig ist. Es gibt aber Moslems, die nicht sehr nette Charakter haben. Meine Eltern haben mich so erzogen, dass ich meine Religion auch erleben soll, wie sie ist. [...] Ich trage kein Kopftuch, aber wenn ich einen Beruf habe, werde ich es dann später tragen, weil das sollte eigentlich jeder machen, der Muslim ist.“ (Dunja)

„Muslime glauben an alle Religionen und wer das nicht tut, der darf sich nicht als Muslim benennen. Ein Muslim darf auch nur ein Muslim sein, wenn er ein gutes Benehmen hat.“ (Amina)

Das Thema „Kopftuch“ wird von einigen Jugendlichen aufgegriffen und meist negativ assoziiert. Eine Schülerin möchte gerne ein Kopftuch tragen, hat aber Angst davor, diskriminiert zu werden. Eine andere erzählt, dass es vielfach mit Zwang zu tun hat. An diesen Beispielen ist klar ersichtlich, dass die Jugendlichen die negativen Bilder über das Kopftuch und die damit verbundene Stigmatisierung bewusst wahrnehmen. Das Fremdbild hat hier eindeutig Einfluss auf das Selbstbild.

„Meine Freundin trägt ein Kopftuch und ich bin sehr stolz auf sie. Ich würde auch gerne eines tragen, aber es macht mir in der Schule Angst. Die LehrerInnen, denke ich mir, würden schlecht darüber reden.“ (Fatima)

„Leute mit Kopftuch werden oft komisch angeschaut.“ (Mira)

Die befragten MuslimInnen glauben, dass der Islam als strenge und zwanghafte Religion gesehen wird. Hier beziehen sie sich hauptsächlich auf die Vorschriften, wie folgendes Beispiel zeigt:

„Viele Leute haben mich gefragt, wieso ich kein Kopftuch trage. Die Leute denken, Moslems sind streng erzogen, dürfen nichts machen, haben viele Kinder.“ (Mira)

Weiters beschreiben manche Minderjährige, dass der Islam als Bedrohung wahrgenommen und negativ dargestellt wird, obwohl sie selbst wenig negative Erfahrungen beschreiben. Sie glauben auch, dass sie als arrogant, schmutzig und unwissend eingeschätzt werden.

„Ich glaube, in Österreich und in vielen anderen Ländern dieser Welt denken die Menschen falsch über die Muslime und sie glauben, dass sie eine Bedrohung sind. Sie haben Angst vor den Selbstmordattentätern, doch man muss ihre Hintergründe kennen, um zu verstehen, wieso ein Mensch so eine schreckliche Tat begehen kann. Meist sind deren Familien getötet worden und sie machen so eine Tat aus Verzweiflung.“ (Semir)

„Alle Menschen, also Nicht-Muslime, denken, wir sind Terroristen oder wir sind die, die nur Probleme machen, obwohl es ja nicht so ist.“ (Jelena)

Resümierend kann festgehalten werden, dass die vermittelten Bilder keinen wesentlichen Einfluss auf das Selbstbild haben, wobei das Thema Kopftuch eine Ausnahme darstellt. Auch wenn das Kopftuch gerne getragen werden würde, so ist die Angst vor Diskriminierung zu groß. Es steht außer Frage, dass Islamophobie in diesem Fall Einfluss auf das Selbstbild hat. Das vermutete Fremdbild ist mit negativen Bildern verbunden. MuslimInnen glauben, dass sie als Terroristen, arrogant, schmutzig sowie als unwissend dargestellt werden und dass der Islam als eine strenge Religion wahrgenommen wird. Die Jugendlichen reflektieren dies, werten es aber nicht ab, sondern betonen die Religionsfreiheit. Die vorrangigen Bilder in den Köpfen der jugendlichen MuslimInnen auf sich selbst bezogen sind, dass sie sich selbst als gute MuslimInnen sehen, die an die Religion glauben, die zwar teilweise eine Ausgrenzung aus der Mehrheitsgesellschaft spüren, sich aber dennoch zugehörig fühlen, die

sich teilweise über die Ausübung religiöser Praktiken identifizieren, ihre Religion und andere MuslimInnen reflektieren und die Religionsfreiheit betonen.

Fremdbild gegenüber MuslimInnen und dem Islam

Beim Fremdbild gegenüber MuslimInnen kann grundsätzlich zwischen zwei Gruppen unterschieden werden. Jene Nicht-MuslimInnen, die meinen, dass sie nichts gegen MuslimInnen hätten, sich aber in weiterer Folge negativ äußern, wurden der ersten Gruppe zugeordnet. Sie beschreiben gängige Vorurteile und Stereotype, wie Frauenunterdrückung, Islamisierung Europas etc. Die zweite Gruppe betrifft jene, die sich positiv oder neutral äußern. Auch wenn diese teilweise ebenfalls Kritik üben, haben sie tendenziell eine positive Einstellung.

Die Jugendlichen der ersten Gruppe schreiben am Beginn und/oder am Ende ihrer Aufsätze, dass sie nichts gegen MuslimInnen hätten, obwohl sie sich in weiterer Folge negativ äußern. Diese Rahmensätze dienen laut Wodak (1984, 68) zur Maskierung der oft ambivalenten Inhalte, die folgen. Diese Sätze drücken einen gewissen Schutz aus, um möglicherweise nicht negativ sanktioniert zu werden. Bei diesen Jugendlichen sind ganz klar islamophobe Tendenzen zu erkennen. Natürlich können diese Rahmensätze auch als tolerante Elemente erkannt werden, doch fest steht, dass sie teilweise islamophobe Einstellungen haben. Großteils werden MuslimInnen abgewertet und stigmatisiert. Sie werden als etwas Fremdes betrachtet und es wird ihnen abgesprochen, ÖsterreicherInnen zu sein. Vielfach werden MuslimInnen mit AusländerInnen gleichgesetzt bzw. auf gleicher Ebene behandelt. Bei dieser Gruppe konnten drei Unterkategorien festgemacht werden: Erstens jene, die nichts gegen MuslimInnen haben, wenn sie sich anpassen. Diese Jugendlichen fordern Anpassung bzw. unterstellen, dass MuslimInnen nicht angepasst sind. MuslimInnen werden nur akzeptiert, wenn sie nicht als solche erkennbar sind. Sie sollen keine Kopftücher tragen, die deutsche Sprache besser beherrschen und auch untereinander Deutsch sprechen. Überspitzt ausgedrückt werden „unsichtbare“ MuslimInnen akzeptiert. Diese Forderung nach Anpassung drückt laut Hafez (2010) klar eine islamophobe Haltung aus. Folgender Aufsatz ist ein Beispiel dafür:

„Im Allgemeinen habe ich kein Problem mit Muslimen oder anderen Religionen. Allerdings finde ich es nicht in Ordnung, dass Einwanderer der islamischen Religionsgemeinschaft nach Österreich kommen und Kopftücher tragen. Wie komme ich als Österreicher dazu, Leute, die von ihrem Land geflohen oder aus anderen

Gründen zu uns nach Österreich, in mein Land, gekommen sind, mit Kopftuch anzuschauen und zu akzeptieren? Wenn ich in die Türkei gehen würde, müsste ich mich auch an die Tradition und an die Kultur anpassen, doch warum geht das nicht umgekehrt auch? Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass die Menschen in der Türkei ganz anders sind: viel liberaler, gebildeter und nicht unsinnig in ihren Glauben verbissen (betreffend dem Kopftuch). Keiner diskriminiert jemanden, der sich an die Gegebenheiten anpasst, jedoch mit Leuten, die mit der Erwartungshaltung nach Österreich kommen, dort ihr 2. Land zu ‚erobern‘ oder mit der Einstellung, die Österreicher müssen sich anpassen, wir sind neu, also sind wir ‚König‘, habe ich ein Problem. Auch, dass Einwanderer, die teilweise jahrelang in Österreich leben, nur gebrochenes Deutsch sprechen, sich weigern die Sprache und Sitten anzunehmen, finde ich problematisch. Der Versuch, Kreuze aus dem Klassenzimmer zu verbannen, ist eine Frechheit.“ (Regina)

In die zweite Unterkategorie fallen Aufsätze, in der die Islamisierung Europas zum Thema wird. Die Jugendlichen akzeptieren MuslimInnen, aber es ist für sie störend, dass „so viele“ „bei uns“ sind. Der folgende Auszug aus einem Aufsatz soll dies verdeutlichen:

„Ich finde es nicht schlimm, einen Muslimen z.B. in der Klasse zu haben. Jedoch finde ich es extrem schlimm, wie die Ausländerzahl in Österreich steigt.“ (Steffi)

Die dritte Unterkategorie enthält Texte, die MuslimInnen mit AusländerInnen gleichsetzten. Bei diesen Aufsätzen wird nicht explizit vom Islam oder von MuslimInnen gesprochen, sondern von AusländerInnen. MuslimInnen wird daher klar abgesprochen, dass sie ÖsterreicherInnen sind. Eine klare Abgrenzung zwischen Eigen- und Fremdgruppe ist zu erkennen, welche ebenso eine islamophobe Haltung ausdrückt. Auch hier kommt das Element zum Tragen, dass MuslimInnen akzeptiert werden, wenn sie angepasst sind, das heißt nicht auffallen. Beim folgenden Aufsatz sind Stereotypisierungen zu erkennen und eine negative Haltung gegenüber MuslimInnen kommt zum Ausdruck:

„Also ich sehe das so: Ich habe im Großen und Ganzen nichts gegen Ausländer, nur was mich stört ist, wenn sie nicht Deutsch reden, natürlich ist ihre Sprache ihre Muttersprache, aber Deutsch ist die Amtssprache in Österreich, die gesprochen wird und daran sollte man sich auch halten. Ich habe schon mit Leuten darüber gesprochen und sie sind derselben Meinung wie ich, wenn ich sage, dass das Tragen von Kopftüchern grundsätzlich nicht zur österreichischen Religion gehört, ich meine, wenn wir in deren Land fahren und uns nicht an sie anpassen, passiert dir gleich irgendwas – eine gewisse Angst ist also immer da. Wie gesagt, ich habe nicht wirklich so ein großes Problem mit Muslime bzw. allgemein Ausländer, WENN sie sich an Österreich und alles anpassen.“ (Klara)

Die Gruppe von Jugendlichen, die tendenziell eine positive Einstellung zu MuslimInnen hat, schreibt ihnen Eigenschaften zu wie nett, hilfsbereit, freundlich, lustig und Liebe zur Religion. Sie beschreiben, dass MuslimInnen Personen sind, die eine andere Religion haben und andere Sitten und Bräuche, sie werten dies aber nicht ab. Sie äußern Kritik, aber durch die Nicht-Abwertung sind keine islamophoben Einstellungen bzw. Haltungen erkennbar. Die folgenden Aussagen sollen dies verdeutlichen:

„Aber die Persönlichkeit von ihnen mag ich eigentlich sehr. Wir haben viele Muslime in der Klasse, aber die tragen kein Kopftuch. Ich habe auch ein paar Freunde, die Muslime sind und das stört mich eigentlich nicht, weil sie ganz normale Menschen sind.“ (Simon)

„Muslime haben andere Sitten und Bräuche, aber deswegen muss man sie nicht verachten, denn schließlich sagt die Bibel, dass alle Menschen miteinander verwandt sind, dass kann zwar nur erfunden sein, aber was wäre die Welt ohne fremde Sprachen oder Religionen.“ (Stefan)

„Mir ist es egal, wenn meine Mitmenschen z.B. ein Kopftuch tragen. Sie sollen tun, was sie für richtig halten. Ich habe sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime als Freunde. Hauptsache wir verstehen uns, alles andere ist unwichtig.“ (Bernadette)

Einige Jugendliche treten für eine Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit der Religionen ein, auch wenn sie sich teilweise zuvor negativ geäußert haben. Sie stellen den Islam mit anderen Religionen gleich, nicht wie MuslimInnen, die sich für Religionsfreiheit aussprechen. Ein weiteres Ergebnis ist, dass das Kopftuch meist als störend und ungewollt empfunden wird. Diese Ablehnung des Kopftuches kann als Stigmatisierung bzw. islamophobe Einstellung interpretiert werden. Die Hälfte der SchülerInnen schreibt, dass der Islam eine strenge Religion mit vielen Vorschriften sei. Dieses Fremdbild stimmt mit dem vermuteten Fremdbild überein, auch MuslimInnen meinen, dass ihre Religion als streng wahrgenommen wird. Hierbei ist auffallend, dass Nicht-MuslimInnen nur sehr wenige Vorschriften kennen und nicht die fünf Säulen des Islam erwähnen. Sie schreiben hauptsächlich über Nahrungsverbote und das Fasten. Nicht-MuslimInnen haben grundsätzlich eine geringe Bildung über den Islam, so wird teilweise von „Kirchen“ und nicht von Moscheen gesprochen. Die Trennung zwischen Religion und Tradition ist nur bei einem Jugendlichen erkennbar. Es kann klar von einem Bildungsdefizit gesprochen werden. Jugendliche, die sich negativ gegenüber MuslimInnen geäußert haben, haben sich negativ gegenüber dem Islam geäußert, so beziehen sie sich auf das Vorurteil,

dass man in islamischen Ländern (hauptsächlich Türkei) keine Kirchen bauen dürfe oder dass Frauen unterdrückt würden. Weiters wird der Islam als etwas Fremdes dargestellt, und das, obwohl er seit 1912 eine anerkannte Religionsgemeinschaft in Österreich ist. Eine differenzierte Einstellung ist nur selten zu erkennen. Großteils werden der Islam und MuslimInnen stigmatisiert, verallgemeinert und abgewertet.

Fazit

Im Mittelpunkt dieser Arbeit standen die Bilder in den Köpfen von Jugendlichen über MuslimInnen und den Islam im Hinblick auf Islamophobie. Bei der Hälfte der befragten nicht-muslimischen Jugendlichen ist islamophobes Gedankengut erkennbar. Jugendliche haben wenig Wissen über den Islam, die österreichische Geschichte und teilweise nicht die Fähigkeit, Nationalität von Religion zu unterscheiden. Bildungsdefizite und undifferenzierte Haltungen bezüglich Vorurteilen und Stereotypisierungen gegenüber MuslimInnen und dem Islam sind problematisch. Einige muslimische Jugendliche erkennen, dass sie negativ dargestellt werden. Die vermittelten islamophoben Bilder haben bei den in dieser Studie befragten Jugendlichen erstaunlicherweise keinen wesentlichen Einfluss auf ihr Selbstbild. Jedoch hat die Abwertung des Kopftuches zur Folge, dass manche Musliminnen keines tragen, weil sie Angst vor Stigmatisierung und Diskriminierung haben. MuslimInnen erkennen die vermittelten islamophoben Bilder, reflektieren diese, werten sie aber nicht ab, weiters fühlen sie sich nicht ausgegrenzt oder minderwertig. Dies kann daran liegen, dass sie sich zugehörig und integriert fühlen. Das Zugehörigkeitsgefühl kann als Schutzmechanismus fungieren, um ein positives Selbstbild aufrechtzuerhalten.

Bei rund der Hälfte der nicht-muslimischen Jugendlichen sind islamophobe Tendenzen erkennbar. Die vermittelten islamophoben Bilder von bestimmten politischen AkteurInnen und Medien haben Eingang in die Köpfe von jungen Menschen gefunden und prägen deren Einstellung. Ich möchte hier betonen, dass einige Jugendliche in ihren Texten darauf hinweisen, dass sie ihr Wissen über MuslimInnen und den Islam aus den Medien haben. Dies bestätigt, dass das islamophobe Gedankengut von bestimmten politischen AkteurInnen und den Medien transportiert wird und Einfluss auf das islamophobe Denken der Jugendlichen hat! Die andere Hälfte der SchülerInnen hat eine tendenziell positive und tolerante Einstellung.

Viele Jugendliche, Nicht-MuslimInnen wie MuslimInnen, differenzieren sprachlich häufig zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen, so schreiben sie beispielsweise von „wir“ und „denen“. Für manche ist dies nur sprach-

liches Hilfsmittel, für andere aber wertende Trennung. Es erfolgt teilweise eine Abgrenzung zwischen „gut“ und „böse“ – „wir“ sind „gut“ und „MuslimInnen“ sind „böse“. Der Islam und MuslimInnen werden vielfach als etwas „Fremdes“ dargestellt, obwohl er/sie Bestandteil der österreichischen Gesellschaft ist/sind. Der Islam ist seit 1912 anerkannte Religionsgemeinschaft in Österreich. Auch diese Haltung, dass der Islam etwas Fremdes sei, ist eindeutig islamophob.

Da die Meinungen der Jugendlichen noch nicht gefestigt sind, sollten die vermittelten Bilder differenziert betrachtet werden und es sollte mehr Aufklärung und Wissensvermittlung über den Islam und MuslimInnen geben, um Vorurteile abzubauen. Hier sind die LehrerInnen und die Bildungspolitik gefragt, welche versuchen sollten, eine differenzierte Haltung zu vermitteln. Auch die Politik und die Medien müssen endlich mehr Verantwortung für ihr Handeln übernehmen, denn wie gezeigt wurde, sind sie wesentliche Einflussfaktoren für die Meinungsbildung der Jugendlichen.

Literaturverzeichnis

- Böhm, Andreas (2004). Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory, in: Flick, Uwe (Hg.). *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg, 475–484.
- Fuchs-Heinritz, Werner et al. (2007). *Lexikon zur Soziologie*, Wiesbaden.
- Giddens, Anthony (1999). *Soziologie*, Graz/Wien.
- Goffman, Erving (1967). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main.
- Hafez, Farid (2010). Anstelle eines Vorworts, in: Hafez, Farid (Hg.). *Jahrbuch für Islamophobie-forschung 2010*. Innsbruck, 7–22.
- Wodak, Regina (1984). *Hilflose Nähe? Mütter und Töchter erzählen. Eine psycho- und soziolinguistische Untersuchung*, Wien.
- Markowetz, Reinhard (2000). *Identität, soziale Integration und Entstigmatisierung*. <http://bidok.uibk.ac.at/library/gl3-00-identitaet.html>

Ingrid Thurner

Die dunkle Seite des Postens. Diskursmuster und Diskursstrategien bei Islamthemen

*Integration ist gutes Benehmen, derjenige der
sich gut benehmen kann, der ist überall integriert.*

Ein Poster (FAZ 25.2.2011/00:06)

Die sich mit dem Web 2.0 entwickelnden Formen der Kommunikation in Chats, Blogs, Foren und sozialen Netzwerken veranlassten auch Zeitungsverleger, in den Online-Ausgaben ihrer Blätter zu einzelnen Artikeln Diskussionsräume zu eröffnen. Erstmals in der Geschichte haben Zeitungsleser die Möglichkeit, ihre Meinungen zu bestimmten Inhalten öffentlich und für jedermann zugänglich kundzutun und darüber mit anderen zu diskutieren. Die neuen Formen des Meinungsaustauschs, die nicht direkt von Person zu Person, sondern vermittelt erfolgen, mit Unbekannten, und falls gewünscht im Schutz der Anonymität, schufen auch neue Stilformen der Sprache, Regeln des Benehmens und Verstöße dagegen. Zugleich sind Islam und Muslime in Europa seit 11/9 zum polarisierenden Thema, zum innenpolitischen Problem und zum medialen Dauerbrenner geworden. Deswegen sind auch Postings zu solchen Artikeln zahlreich. Dabei werden bekanntermaßen auch islam- und muslimfeindliche Inhalte transportiert. Ob und inwiefern diese auch in seriösen, sich als Qualitätszeitungen definierenden überregionalen Blättern im deutschsprachigen Raum aufscheinen, wird mittels eines diskursanalytischen Verfahrens (Duisburger Ansatz) ergründet. Zudem werden Islamthemen zugrundeliegende Diskursmuster und Diskursstrategien veranschaulicht.

Keywords: Islamfeindlichkeit, Muslimfeindlichkeit, Online-Postings, Web 2.0, Kritische Diskursanalyse

Die mediale Praxis des Postens

Postings sind mehr oder weniger spontane mediale Interventionen von Individuen, die sich kommentierend, diskutierend, kritisierend an einer gesellschaftspolitisch relevanten Debatte beteiligen wollen.

Bei Online-Kommentaren können Meinungen geäußert werden, ohne dass man besondere Rücksichten nehmen muss, ohne dass man darauf achten muss, nicht gegen Konventionen zu verstoßen, niemandem zu nahe zu treten, niemanden zu beleidigen, insbesondere, wenn das Schreiben im Schutz der Anonymität erfolgt. Man kann Dinge schreiben, die man einem Gesprächspartner von Angesicht zu Angesicht nicht ins Gesicht schleudern würde. Die einzigen Normen, die es zu berücksichtigen gilt, sind die Regeln der Forumsbetreiber, denn bei Verstößen riskiert man, dass der Text gelöscht wird.

Insofern kann von der Analyse von Postings ein zuverlässigeres, weniger gefiltertes Bild privater Meinungen erwartet werden als mit anderen Methoden der Erforschung, beispielsweise Interviews, bei denen Interviewte schon einmal versuchen können, sich selbst in einer Art darzustellen, wie sie ihnen gerade vorteilhaft oder wünschenswert erscheint.

Die Inhalte von Online-Kommentaren sind ungefiltert auch insofern, als sie nicht schon im Hinblick darauf produziert und eventuell überprüft wurden, dass sie öffentlichkeitsstauglich in dem Sinne sind – wie dies bei journalistischen Texten der Fall ist – dass sie ethischen Standards, gesellschaftlichen Normen und der Blattlinie entsprechen.

Postings liefern ein Spektrum privater Meinungen in großer Bandbreite, und man kann darauf bauen, dass das Material, das der Analyse zur Verfügung steht, weniger durch unmittelbar einwirkende Zwänge geprägt und verfälscht ist, als dies auf anderen Diskursebenen und mit anderen Methoden der Erforschung der Fall wäre.

Diese Beteiligungen an medialen Prozessen der Meinungsäußerung sind als eine Form der Wissensproduktion zu betrachten, an der jeder teilnehmen kann, der über Zugang zu Internet und zumindest rudimentäre Kenntnisse in Grammatik und Orthografie der jeweiligen Sprache verfügt. Postings erfolgen in frei verfügbarer Zeit, und ein unmittelbarer Nutzen ist für die Akteure vorerst nicht erzielbar.

Insofern liegt Posten in derselben Kategorie der Verwendung des Web 2.0 wie das Verfassen von Wikipedia-Einträgen. Denn während beim Betreiben privater Blogs, beim Twittern, beim Facebook-Auftritt immerhin noch ein Vorteil für die Akteure insofern vorliegt, als sie ihre Persönlichkeit inszenieren und symbolisches Kapital erwerben können, ist dies beim Posten nicht immer der Fall. Wenn die Beteiligung anonym stattfindet, erfolgt Anerkennung jedenfalls nicht in einer breiteren Öffentlichkeit, sondern allenfalls innerhalb der Gemeinschaft der Nutzer.

Es müssen demnach andere Motive sein, die Hobby-Kommentatoren leiten, Zeit aufzuwenden, um ihre Meinung kundzutun.

Was wollen Poster? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung der Poster

selbst könnte zur Klärung der Frage und zur Ergänzung der Befunde ebenfalls aufschlussreich sein. Aber auch in einem diskursanalytischen Verfahren ist die Ermittlung der „Wirkungsabsicht eines Autors“ wichtig, „dient aber nicht der Bestimmung der Autorenintention, sondern ausschließlich dem Zweck, Wirkungen des Diskurses insgesamt zu erfassen“ (Jäger 2009, 173). Daher lautet die zentrale Frage: Wollen Poster diskursverändernd eingreifen? Wollen sie ihre Meinung der Welt nicht nur kundtun, sondern diese auch insofern durchsetzen, dass sie mehrheitsfähig oder gar allgemeingültig wird? Wollen Poster teilhaben an der Verbesserung der Welt?

Islamfeindlichkeit und Medien. Forschungsstand

Es sind verschiedene Medien, die islam- und muslimfeindliche Positionen nicht nur begünstigen, sondern auch schüren. Darauf weisen auf einer gesellschaftspolitischen Ebene Islamverbände in schöner Regelmäßigkeit hin, ebenso Facebook-Gruppen, Integrationsexperten oder die Agentur der Europäischen Union für Grundrechte – Agency for Fundamental Rights (FRA)¹, die von Wien aus die Wahrung der Grundrechte in der EU überwacht. Auch das Zürcher Institut Media Tenor, das für seine Kunden Medienwirkungen analysiert, bestätigte wiederholt, dass Medien ausländerfeindlich und integrationshinderlich berichten².

In den letzten Jahren liefern zunehmend auch wissenschaftliche Untersuchungen die gesicherte Basis solcher Befunde (Schiffer 2005, Ruhrmann et al. 2006, Jäger/Halm 2007, Geißler/Pöttker 2009, Bunzl/Hafez 2009, Lünenborg et al. 2011) und auch Erkenntnisse des Österreichischen Integrationsfonds (Zauner 2010, 13 ff.).

Während mediale Diskurse bereits häufig auf islamfeindliche Inhalte untersucht wurden, steht die Erforschung von Web 2.0-Inhalten und insbesondere Online-Foren noch an den Anfängen.

Die von der Organisation ZARA (Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit) im Rassismus Report 2010 dokumentierten rassistischen Vorfälle weisen auf eine Zunahme von Cyber Hate hin. 745 rassistische Vorfälle wurden dokumentiert, davon entfielen 9% auf Internet (ZARA 2011, 13). Wie der Bericht feststellt, „nutzen die VerbreiterInnen verhetzender und rassistischer Inhalte zunehmend das Internet, rekrutieren unverblümt ihren Nachwuchs über soziale

1 http://www.fra.europa.eu/fraWebsite/home/home_en.htm (Letzte Abfrage aller Links: 21. 10. 2011)

2 http://www.mediatenor.de/newsletters.php?id_news=689

Netzwerke und verbreiten ihre Botschaften über youtube und Blogs“ (ZARA 2011, 11). Einige der muslimfeindlichen Fälle bezogen sich auf Postings anlässlich von Zeitungsberichten, nach Intervention wurden sie von den Betreibern entfernt (ZARA 2011, 30, 33).

Auf globaler Ebene kümmert sich der Zusammenschluss International Network Against Cyber Hate (INACH) um die dunkle Seite des Internet. Dessen Mitglieder registrierten 2010 mehr als 15.000 Fälle von Online-Hass und Diskriminierung. Als geeignete Gegenmaßnahme zur Eindämmung virtueller Hasssprache wird die Einführung von Online-Menschenrechten betrachtet (INACH 2010, 10 f.).

Während die mediale Praxis des Postens und des Verfassens von Online-Kommentaren zu Zeitungsartikeln (diskursanalytisch) noch wenig erforscht ist, ist die soziolinguistische und gesellschaftspolitische Untersuchung neuer Medien und ihrer Sprachnutzung auf internationaler Ebene schon länger im Gange (Herring 1996, Baron 2010, Thurlow/Mroczek 2011). Insbesondere die Zeitschrift „New Media & Society“³ ist federführend.

Die Kommunikationswissenschaftlerin Carmel L. Vaisman untersuchte Postings im israelischen Web, typisierte Diskursmuster, die von Nutzern als belästigend empfunden werden, und identifizierte Hasssprache als Strategie, um Zustimmung und Anerkennung zu erlangen⁴.

Hier jedoch geht es nicht nur um eine linguistische Analyse, um Stile, Sprachmuster und -strategien, sondern diese dient als Mittel der Erhebung der Inhalte im Kontext von Islamthemen und der Strategien, die dahinter liegen. In solchen Fragen steht die Forschung, was die Blogosphäre und insbesondere die Online-Foren betrifft, in den Anfängen.

Der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker hat Internet- und Blogforschung bezüglich Islaminhalten betrieben (Lohlker 2009; 2010) und festgestellt, dass auch unter dem Konzept Islamkritik rassistische Auffassungen wiedergegeben werden (Lohlker 2010). Auch die antiislamische Blogosphäre wurde bereits diskursanalytisch untersucht (Schiffer 2010), ebenso Onlinekommentare zu Artikeln in der Internetpräsenz von welt.de und focus.de (Gerhold 2010).

3 <http://nms.sagepub.com/>

4 Vortrag „Do Not Feed The Trolls! Countering the Discourse Patterns of Online Harassments“ am 22. 6. 2011 am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Exzerpt: Über Hasssprache im Web 2.0: <http://www.univie.ac.at/tmb/?p=871>

Analyseverfahren

Was die theoretische Einbettung betrifft, so wird Islam- und Muslimfeindlichkeit konzipiert innerhalb des Rahmens von bestehenden Rassismustheorien (Balibar 1990, Taguieff 1991, Miles 1991, Terkessidis 1998), und zwar als Kategorie eines kulturellen Rassismus, kulturalistischen Rassismus, Neo-Rassismus (Balibar 1990), Rassismus ohne Rassen (Balibar 1990, 28), differenzialistischen Rassismus (Taguieff 1991), „dessen vorherrschendes Thema ... die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist“ (Balibar 1990, 28). Weiters kann Islamfeindlichkeit auch thematisiert werden nach Heitmeyers Konzept als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (Bühl 2010, 292). Innerhalb dieses referentiellen Rahmens werden die Ergebnisse interpretiert.

Unter islamfeindlich, muslimfeindlich oder antiislamisch werden Positionen verstanden, die sich ablehnend äußern gegenüber der Religion, ihrer Theologie, ihren Anhängern, der religiösen Praxis und den Symbolen im Sinne einer negativen Wertung und/oder Diskriminierung.

Stereotype werden angelehnt an Pickering (2001) und Hall (2004, 143 f.), konzipiert als Aussagen und Zuschreibungen von Merkmalen und Kulturelementen, die starr, unbeweglich, übertrieben, verallgemeinernd und unkritisch einen Sachverhalt, einen Tatbestand, eine soziale Gruppe oder Handlung, einen Inhalt, eine Praxis charakterisieren. Stereotype dienen dem Vereinfachen und Ordnen von Komplexem, bestehen unabhängig von Sachkenntnis und Erfahrung, sind schwer zu bekämpfen, emotional aufgeladen und polarisieren eine Debatte. Wesentliche Eigenschaft eines Stereotyps ist die Unflexibilität und Unwandelbarkeit.

Fragestellungen

- Widerspiegeln die Postings mediale Debatten über Islam?
- Welche Wissenskultur besteht bei den Postern um Islam?
- Gibt es Stereotypisierungen und andererseits Darstellungen, die ihnen widersprechen?
- Welche ideologischen Positionen vertreten Poster und wie werden sie legitimiert?
- Ist erkennbar, ob Abgrenzung zum Islam für die Poster identitätsstiftend ist?
- Ist erkennbar, ob Poster sich Muslimen überlegen fühlen?
- Ist erkennbar, ob Poster mit islamfeindlichen diskursiven Positionen Strategien verfolgen, die abseits von Islam liegen, d. h. dass sie Islam instrumentalisieren für bestimmte Zwecke?

- Das Thema wurde so konzipiert, dass nur Zeitungen in Frage kommen, die auf ihr intellektuelles Niveau und auf ausgewogene Berichterstattung Wert legen. Die Analyse von Postings in Boulevard-Zeitungen, von denen einige ohnedies für ihre muslimfeindliche Haltung bekannt sind, wurde hier nicht angestrebt.
- Der Korpus umfasst die Online-Postings zu Rezensionen von Patrick Bahners 2011 erschienenem Buch „Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam“, die in verschiedenen Zeitungen im deutschsprachigen Raum erschienen sind. Bei einer überregionalen Analyse ergeben sich Einschränkungen insofern, als die Länder-Textkorpora Kriterien der Ausgewogenheit erfüllen müssen, die Blätter vergleichbar sein müssen. Dies gestaltet sich schwierig bis unmöglich, da Deutschland mit seiner gegenüber Österreich zehnfachen Bevölkerung auch über eine Zeitungslandschaft verfügt, die die österreichische ärmlich erscheinen lässt. Da besteht nicht viel Auswahl, auch weil nicht alle Blätter eine Rezension des Buches brachten oder zumindest nicht online stellten (*Standard*, *Salzburger Nachrichten*). So entsteht die Schwierigkeit, dass es in Österreich keine wichtigen Blätter gibt, die mit deutschen vergleichbar wären – etwa in den Kriterien politische Ausrichtung, Zielgruppe, Erscheinungshäufigkeit –, zumindest nicht bei vorliegender Aufgabenstellung. Aus diesem Grunde war das eigentliche Auswahlkriterium nicht das methodisch Wünschenswerte, sondern das tatsächlich Machbare. Die Schweizer Zeitungen brachten entweder keine Rezension oder eröffneten kein Forum.

Der Korpus

- *Die Presse*, 18. 2. 2011, 16 Kommentare⁵.
- *taz*, 23.2. 2011, 17 Kommentare⁶.
- *Frankfurter Rundschau*, 1. 3. 2011, 56 Kommentare⁷.
- *FAZ*, Sarrazin rezensiert Bahners, 21. 2. 2011, 77 Kommentare⁸.

5 http://diepresse.com/home/kultur/literatur/635481/Die-Panikmacher_Bahners-Buch-setzt-auf-Vernunft

6 <http://www.taz.de/1/leben/buch/artikel/1/aufstand-der-unanstaendigen/>

7 <http://www.fr-online.de/kultur/literatur/wider-die-sarrazin-methode/-/1472266/7400932/-/index.html>

8 <http://www.faz.net/s/Rub31A20177863E45B189A541403543256D/Doc~EC60A3BBEFC4B32868F231884457F78~ATpl~Ecommon~Scontent.html>

- Die *Welt* hat Broder rezensieren lassen, 21. 2. 2011, zieht sie aber vor, das Forum zu schließen, 0 Kommentare⁹.
- *NZZ*, 5. 3. 2011, das Forum wurde nicht geöffnet¹⁰.
- *Tagesanzeiger*, 26. 2. 2011, 1 Kommentar¹¹.

Mittels eines diskursanalytischen Verfahrens (Duisburger Ansatz) soll festgestellt werden, ob auf der Diskursebene von Online-Posts islam- und muslimfeindliche Ideologeme sichtbar werden. Es ist gängige Praxis in der Anwendung, von Jäger (2009, 172 f., 197) selbst festgehalten, dass die Methode der jeweiligen Diskursebene der Textsorte und den Forschungsfragen angepasst werden muss. Variationen der Werkzeughandhabung und unterschiedliche Anwendungsmöglichkeiten finden sich beispielsweise bei Keller et al. (2010).

Die Codierung erfolgte nicht nach Kategorien, sondern nach Diskurselementen (Aussageobjekten), da bei der Bildung von Kategorien die Gefahr einer stereotypen Handhabung besteht oder zumindest die wünschenswerte hermeneutische Tiefe nicht erreicht werden kann. Texte, auch kurze Online-Kommentare können durch isolierte und isolierende Kategorien kaum zur Gänze erfasst werden. Sinnzusammenhänge zwischen den Kategorien würden verloren gehen. Bei der Erfassung von Diskurselementen hingegen besteht die berechtigte Hoffnung, wenn nicht alle, so doch sehr viele Deutungs- und Argumentationsmuster isolieren zu können. Die höhere Präzision erfolgt allerdings auf Kosten der Übersichtlichkeit.

Auf der Analyseebene wurden Codiereinheiten identifiziert. Codiereinheiten sind Aussagen, die aus den Online-Kommentaren als codierrelevant extrahiert werden können. Als codierrelevant betrachtet wurden alle Aussagen, die Bezug nehmen auf die Diskurse Islam, Muslime, Migration, Integration. Es können positive oder negative Aussagen sein, Charakterisierungen, Zuschreibungen (z. B. von Kulturelementen), Zuordnungen von Attributen, Urteile, Bewertungen, Begründungen, Ideen, Behauptungen, Vermutungen, und zwar gänzlich unabhängig von einem eventuellen Wahrheitsgehalt oder zu bestimmender inhaltlich-thematischer Richtigkeit. Die dahinter liegende Absicht war, aus der Deutungsarbeit der Aussageträger Deutungsmuster zu extrahieren.

9 <http://www.welt.de/kultur/article12606057/Vor-dem-Islam-Angst-zu-haben-ist-eine-Tugend.html>

10 http://mobile.nzz.ch/Kultur/Aktuell/deutsche_aengste_deutsche_hoffnungen_1.9772219.htm

11 <http://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/So-schlimm-ist-es-gar-nicht-mit-den-Muslimen/story/24718856>

Inhalte, die das Buch Bahners', den Rezensenten, die Zeitung, die die Rezension gedruckt hat, und andere Poster thematisieren, wurden nur insoweit als Aussageobjekte betrachtet, als sie die genannten Diskurse betreffen.

Der gesamte Korpus wurde in einer Excel-Datei erfasst, pro Zeitung eine Tabelle. Jedes Posting wurde festgehalten mit Datum, Uhrzeit, Namen des Posters (Aussageträger), Aussageobjekten. Pro Aussageträger sind natürlich mehrere Aussageobjekte möglich. Erst danach erfolgte die Aussagencodierung. Jedes Aussageobjekt wurde einzeln codiert und einem Thema oder Unterthema zugeordnet.

Arbeitstechnisch ergab sich nach der ersten Lektüre und dem Erfassen der einzelnen Aussageobjekte im Verlaufe des Zuordnungsprozesses mehrfach die Notwendigkeit von Korrekturen, Erweiterungen oder auch Zusammenfassungen der Themen. Abgrenzungs- und Zuschreibungsentscheidungen mussten revidiert werden. Da grundsätzlich eine unbegrenzte Anzahl möglicher Aussageobjekte gegeben ist, besteht die Gefahr der Festlegung zu vieler Themen und Unterthemen, was den Arbeitsprozess unpraktikabel und unübersichtlich gestaltet.

Die Herausforderung bestand also darin, bei einer geringstmöglichen Anzahl von Themen und Unterthemen möglichst alle Aussageinhalte erfassen und zuordnen zu können.

Der quantitative Aspekt, der durch die Häufung von Themen und Unterthemen sichtbar wird, erweist sich ebenfalls als aussagekräftig, denn er deutet auf Schwerpunkte, Trends und diskursive Ereignisse. Anschließend an die Codierung jedes einzelnen Postings wurde es auf Stereotypen und Kollektivsymbole geprüft, die jeweils in einer weiteren Spalte festgehalten wurden.

Abschließend wurden die Aussageobjekte gescannt anhand eines Fragenkatalogs. Zur Gesamtinterpretation wurden Fragen ausgearbeitet, an Hand derer das dergestalt aufbereitete Material abgearbeitet wurde, um islam- und muslimfeindliche Textbausteine und Argumentationsstrategien zu ermitteln:

- Ist das Posting islamfreundlich, islamfeindlich, um Neutralität bemüht?
- Wie begründen die Poster diskursive Positionen der Islamfeindlichkeit?
- Wird eine Dichotomisierung betrieben in wir/sie, weiß/schwarz, gut/böse, d. h. geschieht eine Auf- und Abwertung der Eigengruppe gegenüber der Fremdgruppe?
- Wie ist die Eigendarstellung?
- Sind Wirkungsabsichten erkennbar?

Synoptische Analyse. Themen (Unterthemen) (Aussageobjekte)

Es scheint nicht sinnvoll, Ergebnisse zu quantifizieren, da die Anzahl der Postings, die im Rahmen der Fragestellung zur Verfügung standen, gering ist und weitere Analysen wünschenswert sind. Nichtsdestoweniger lassen sich Trends und Tendenzen ausmachen.

Die Postings offenbaren weniger zum Islam, als dass die Poster sich selbst offenbaren. Sie zeigen mehr über eigene Denkkategorien und Einstellungen als über Merkmale, Eigenschaften, Inhalte zum Islam. Die Auseinandersetzung mit den Postings ist daher zugleich eine Auseinandersetzung mit den Postern.

Inhaltlich lassen sich zwei große Blöcke unterscheiden: einmal Stellungnahmen zur Debatte selbst und dann Aussagen zu Islam und Muslimen.

Aussagen zur Debatte. Viel Raum erhalten Kritik an Bahners und am Rezensenten, so er pro Bahners ist. Ausführlich zu Wort kommt auch Kritik an der Zeitung, in der die Rezension erschienen ist, Kritik an Zeitungen und Medien allgemein, an Redakteuren, an Feuilletonisten.

Sehr viel seltener kommen Lob an Bahners und Lob des Rezensenten, der Bahners positiv rezensiert, vor und solches Lob korrespondiert mit islam- und muslimfreundlichen Haltungen.

Und es gibt auch Lob der Zeitung, jedoch nur der *FAZ*, sogar mehrfach, weil Bahners ihr Feuilletonchef ist und sie dennoch Sarrazin Raum bietet, diesen zu rezensieren, was als Bemühen des Blattes um Ausgewogenheit gewürdigt wird.

Es wird ausführlich Kritik an der Debatte um Islam und Muslime geübt, die Forderung nach Sachlichkeit gestellt, Unsachlichkeit beklagt. Es werden zwar nüchterne und inhaltsbezogene Stellungnahmen und emotionslose Auseinandersetzung eingemahnt, aber diejenigen, die dies tun, halten sich selbst nicht immer an ihre Forderungen. Zweimal (*FR 23.2./18:32* und *FR 23.02./23:56*) wird die Ansicht vertreten, dass die Debatte der Ablenkung dient, wobei nicht erläutert wird, wovon abgelenkt werden soll.

Diese Debatte verläuft unter dem Schlagwort ISLAMKRITIK, das selbst bereits ein Stereotyp geworden ist. Das Recht auf Islamkritik wird oft gefordert, aber selten tatsächlich geübt in dem Sinne, dass auf Glaubensinhalte Bezug genommen wird. Wer von Islamkritik spricht, meint tatsächlich eher Kritik an Muslimen und an religiöser Praxis.

Dass Islam und Muslime kritikwürdig sind, wird als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht in einem einzigen Posting in Frage gestellt. Es besteht die Forderung des Rechts nach Islamkritik und des Rechts auf Kritik aller Re-

ligionen. Hingegen wird kaum angeschnitten, was Islamkritik eigentlich ist oder sein soll. Es gibt nur ein Posting, das dabei theologische Aspekte ins Auge fasst (*Christentum und Islam sind divergierende Glaubensrichtungen. Die Religion des Islam erkennt nämlich den Opfertod Jesu Christi nicht an. Sie verkennt ferner, dass der „verheißene Same“ (Jesus Christus) nicht über den Sohn (Ismael) der Magd Abrahams kommen sollte. FR 23.2./20:20*).

Kritik wird auch geübt an den Islamverbänden und supranationalen Organisationen, insbesondere, dass sie sich nicht oder zu wenig distanzieren von gewissen Formen, Ausprägungen oder religiösen Praxen, die dem Islam zugeschrieben werden. Auch von muslimischen Individuen wird verlangt, Position zu beziehen.

Es besteht die ausgeprägte Tendenz, diejenigen Personen, die Bahners als die Panikmacher beschreibt, als Islamkritiker zu bezeichnen, die tatsächlich jedoch extrem islamfeindliche Positionen einnehmen. Diese Personen und ihre Standpunkte, die Islam und Muslime öffentlich kritisieren, finden breite Zustimmung, allen voran Thilo Sarrazin – wobei das Wort Sarrazin in der Debatte selbst schon zu einem Stereotyp für Islamfeindlichkeit geworden ist. Seltener werden genannt Necla Kelek, Henryk M. Broder, Ayaan Hirsi Ali, Alice Schwarzer, Peter Sloterdijk.

Breiten Raum nimmt auch Kritik an Personen ein, die Islam und Muslime öffentlich verteidigen. Es werden ihnen ökonomische Motive angelastet und der Vorwurf erhoben, mit Artikeln und Büchern Geld verdienen zu wollen. Von ihnen werden auch Lösungsvorschläge gefordert. Einmal wird Kritik an Feministinnen geübt (*Mich hat schon immer gewundert wie locker bis gleichgültig es z.B. manche Feministinnen nehmen, dass auch in Deutschland Frauen ihr Selbstbestimmungsrecht im Namen der Religion aberkannt wird. FR 23.2./18:02*). Auch werden solche Positionen in die Nähe von Antisemitismus gerückt (*Zumindest teilweise kann man ja schon einen Zusammenhang zwischen dem reichlichen Gebrauch des Wortes Islamophobie und einem ausgeprägten Antizionismus und großzügigster Toleranz gegenüber dem Islam beobachten. FR 24.02./09:48*).

Viele der Aussagen, die Partei für Islamkritiker oder gegen Islamophile ergreifen, sind selbst schon als islam- oder muslimfeindlich einzustufen.

Jedoch gibt es auch Widerspruch, eine Kritik an den Islamkritikern. Dabei werden aber nicht zwingend Islam und Muslime verteidigt. Hier ist man auch um neutrale Position bemüht. Und es wird gefordert, auch den Standpunkt von Muslimen zu hören. Eine Variante ist die Verteidigung von Islamverteidigern (Bahners, diejenigen, die sein Buch positiv rezensieren, Erdogan). Die Kritik an den Islamkritikern lässt sich zusammenfassen in mehreren Unterthemen (Probleme werden übertrieben, Lügen werden verbreitet, Gefühle statt Fakten, Angst wird geschürt, Rassismusvorwurf, Nazivorwurf, Kriminalisie-

rung von Muslimen, radikalen Muslimen wird zugearbeitet, Forderung nach Problem benennung, Forderung nach Lösungsvorschlägen).

Außerdem werden Islamkritikern ökonomische Motive unterstellt (mit den Büchern Geld zu verdienen). Als weitere Motive werden betrachtet die Erlangung von Macht (*Die Islamophoben hierzulande, das ist die deutsche Ausgabe der Tea-Party. Oben eine gewisse Zahl von Leuten die sich von ihren Positionen Macht und Geld verspricht, unten die nützlichen Idioten. FR 23.2./15:33*), Kriegslegitimierung (*Ordentlich aufgebauscht taugt das aber auch um Emotionen für einen neuen Irak (Iran) krieg zu liefern. Daran haben eine Kreise grosses Interesse: Öl-Industrie, Irsrael, etc.... Uns bringt das gar nichts. FAZ 21.2./22:05*). Weiters diene die Debatte der Ablenkung (*Religionskritiker werden, wenn sie den Menschen auf seine Religion reduzieren, um von eigenen oder systemischen Fehlern abzulenken, zurecht kritisiert. FAZ 21.2./13:58*).

Dann gibt es noch eine Kritik der Kritik der sogenannten Islamkritiker. Insbesondere wird beanstandet, dass Letztere der Islamophobie, des Rassismus und politisch-rechten Gedankengutes bezichtigt werden und dass sie in die Nähe des Nationalsozialismus gerückt werden.

Aussagen zu Islam und Muslimen. Es dominieren negative Äußerungen zu Islam und Muslimen in hohem Ausmaß. Wenige Kommentare sind um Neutralität bemüht oder positiv zu Islam und Muslimen eingestellt. Außerdem gibt es noch die Aussagen, die zwar islam- und muslimfeindliche Postings kritisieren, sowohl Inhalt wie auch beleidigende Sprache, ohne dabei aber zwingend Stellung für Islam und Muslime zu beziehen. In solchen Fällen werden nur implizit die Religion und ihre Anhänger verteidigt. Manche der Postings sind zu kurz oder zu unverständlich, um überhaupt eine Zuordnung, positiv, negativ oder neutral, treffen zu können.

Die Differenzierung verschiedener muslimischer Gruppen kommt relativ oft vor, sowohl bei islamfreundlichen wie auch bei islamfeindlichen Positionen. Differenziert werden unterschiedliche Zuwanderergruppen, unterschiedliche muslimische Gruppen, unterschiedliche Formen von Islam, Islam/Islamismus, unterschiedliche Positionen von muslimischen Individuen (laizistisch/säkular/reformbestrebt/areligiös, Muslime/Islamisten). Differenziert wird auch manchmal zwischen Theologie und religiöser Praxis, zwischen Lehre und dem, was Menschen daraus machen. Und es wird mangelnde Differenzierung in der Debatte beklagt.

Die Bandbreite der Inhalte zu Islam und Muslimen ist erstaunlich schmal, lässt sich zusammenfassen auf fünf Hauptthemen: Kulturelle Zuschreibungen, Unterdrückung, Gewalttätigkeit, Integration, Unvereinbarkeit.

Negative ZUSCHREIBUNGEN finden sich in vielen Varianten, positive sind nicht auszumachen. Von Postern, die um Neutralität bemüht sind, und

von solchen, die Islam und Muslime verteidigen, werden negative Aspekte aber nicht dem Islam als Religion angelastet, sondern auf gesellschaftliche, politische, historische Ursachen zurückgeführt.

Eigenschaften und Verhaltensweisen als kulturelle Zuschreibungen äußern sich in Adjektiven (*reaktionär, archaisch, gewalttätig, minderwertig, rückständig, fortschrittsfeindlich, ach so schwach, unterentwickelt, irrational, intolerant, rassistisch, kritikunfähig, strukturell antiintellektuell*). Weiters werden Umgangsformen und Benehmen kritisiert (*Diese Menschen wissen nicht wie es ist, angespuckt und beschimpft zu werden nur weil man eine Kartoffel ist. FAZ 23.2./10:06*).

Außerdem wird Islam als Normensystem gesehen, das Scharia genannt wird, dessen Aufgabe UNTERDRÜCKUNG ist. Unterdrückung ist ein großes Thema, Unterdrückung durch die Religion, Männer, Ältere, Normen, Gott, Islam, Koran, Machthaber, Korrupte. Insbesondere Frauen und Homosexuelle werden als unterdrückt beschrieben. Frauen wird Selbstbestimmungsrecht, Meinungsfreiheit, Entscheidungsfreiheit, Bildung, Scheidung, Ehelosigkeit, Schwimm- und Sportunterricht verweigert, und es wird ihnen FGM, Kleidung, Heirat, Ehemann, Polygamie aufgezwungen.

Auch das Thema GEWALT TÄTIGKEIT ist wichtig und wird thematisiert im Kontext von Terrorismus, Gewalttätigkeit zur Durchsetzung von Ideen, von Schülern und Jugendlichen, gegen Deutsche, gegen deutsche Kinder, gegen Islamkritiker, Ehrenmord, körperliche Gewalt im Strafvollzug, Steinigung (nur von Frauen), bei Apostasie.

INTEGRATION wird als Problem thematisiert (nicht integriert, Anteil nicht Integrierter, Integrationsverweigerung, Integrationsunfähigkeit), aber auch als Unerlässlichkeit, um Islamismus vorzubeugen.

Es gibt wenige Aussagen, die Integrationsdefizite nicht als Problem der Religion sehen, sondern als eines der Bildung und der sozialen Zugehörigkeit.

Integration wird als Bringschuld beschrieben (*sollen sich anpassen, sollen die Sprache lernen*).

Selten und eher von Postern, die eine neutrale oder muslimfreundliche Position beziehen, wird auf die Mitverantwortung der Mehrheitsgesellschaft verwiesen, Integrationshindernisse thematisiert, die von ihr ausgehen, wie rassistische/muslimfeindliche Haltungen, Kommunikationsverweigerung, Ghettoisierung in Wohnbereichen und Schulen, mangelnde Bildungsangebote, Versäumnisse von Politik, Gesetzgebung, Behörden. Von Letzteren werden Lösungen gefordert.

Balibar betont in seinem Konzept eines kulturellen Rassismus, dass er die „Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen ... behauptete“ (Balibar 1990, 28). Dies ist in den Pos-

tings ein beherrschendes Thema, die UNVEREINBARKEIT von Islam mit Europa, Deutschland, Abendland, Christentum (christlich/abendländischen Werten), dem Westen (westlichen Lebensformen), der Aufklärung, Menschenrechten (Ungleichbehandlung Andersgläubiger, Antisemitismus), Demokratie (Demokratieunfähigkeit, Demokratiefeindlichkeit, Politislam/Streben nach Weltherrschaft), Grundgesetz (Ablehnung Staat, Europa/Deutschland, Deutschlands Bürger, Rechtsstaat).

Muslimen sind eine Belastung für Europa/den Staat/die Steuerzahler (Kriminalität, Sozialschmarotzertum, Bildungsverweigerung, hohe Geburtenrate). Und wegen der Muslimen ist das Land/die Bevölkerung/die Gesellschaft polarisiert.

Islam wird als Gefahr/Bedrohung gesehen, insbesondere Islamismus/Fundamentalismus (*Der fundamentale Islamismus ist eine größere Gefahr für den Weltfrieden als ein China, nach seiner Demokratisierung!* FAZ 22.2./11:32).

Beklagt werden Verunsicherung, Hass, Misstrauen, Angst, es sind zu viele Muslimen in Europa, Islam unterwandert Europa, die Angst sei begründet.

Die Verantwortung für Probleme, Gefahren und Defizite wird indes nicht allein Islam und Muslimen zugeschrieben, es wird auch Kritik geübt an Weltpolitik, Globalisierung, am Westen (Unterstützung von Diktatoren, Instrumentalisierung von Islam/Muslimen für innenpolitische Zwecke), Kritik an Deutschland (*gibt sich auf, schafft sich ab*), andere Länder werden als Beispiel angeführt (Kanada, Frankreich), Kritik an Deutschen, der bürgerlichen Mitte, an Konservativen, Linken, Wissenschaft(l)e(r)n (Sozialwissenschaften). Solche Kritik kann sowohl von islamfreundlichen, wie von islamfeindlichen und von neutralen Positionen aus erfolgen.

Die Postings widerspiegeln insofern mediale Debatten, als jene Inhalte, die Medien regelmäßig aufgreifen, auch in den Postings dominieren, solche hingegen, die Zeitungen eher ausblenden, sind auch in den Online-Kommentaren seltener zu finden. Themen, die in Medien vorkommen, haben sich stereotyphaft verfestigt und formen das Islambild (Kopftuch, Scharia, Ehrenmord, Burka, Zwangsheirat, FGM, Gottesstaat, Hassprediger, Islamismus). Im Übrigen sind auch jene zehn Stereotype der Islamfeindlichkeit, die der Soziologe Achim identifiziert (Bühl 2010, 296–300), in hoher Dichte in den Postings zu finden.

Die Postings offenbaren ein äußerst einseitiges Bild von Islam und Muslimen, und es ist ein überwiegend negatives Bild. Was nicht vorkommt, ist der Islam als Religion der Liebe, jener Islam, dem Muslimen anhängen, der Trost, den er spendet, das Gemeinschaftsgefühl, das er fördert, die soziale Verantwortung der Familie, der Gemeinschaft gegenüber, wie er den Alltag regelt und ein Ordnungsmuster bietet, an das man sich anlehnt und Halt findet.

Theologische Aspekte, Glaubensinhalte, fünf Säulen, Regeln im Alltag, kommen kaum vor. Gänzlich fehlen Historisches, das Leben des Propheten Muhammad saw, Ahadith, Sunna, Schia, Rechtsschulen, der komplexe Bereich der Rechtsfindung, Koranexegese. Selten sind auch Bezugnahmen auf islamische Länder, am häufigsten die Türkei. Muslime würden in dem Bild vom Islam, das die Postings vermitteln, ihre Religion nicht wiedererkennen.

Die Darstellung des Islam in seiner Gesamtheit wird dermaßen mit negativen Zuschreibungen überfrachtet, dass daneben christliche, westliche, abendländische oder sonstige Werte in Klarheit und Helligkeit, in nachgerade religiöser Reinheit und Unschuld erstrahlen.

Es kommen auch andere Stimmen vor, jedoch so vereinzelt, dass sie nur splitterartig Licht auf nicht-islamfeindliche Positionen werfen, die sich nur in wenigen Themen äußern. Zweifellos könnte man mit einer Analyse, die etwa von mehreren Personen durchgeführt wird, die deswegen eine breitere Palette von Postings erfassen kann, auch ein differenzierteres Bild von nicht-islamfeindlichen Positionen erlangen. Hier gibt es die Forderung nach Respekt gegenüber anderen Kulturen, nach Religionsvielfalt, ein Eintreten für Minderheitenrechte (*Ja, es ist so einfach geworden, Minderheiten zu Unmenschen zu erklären, Hartzler, Muslime, am besten noch beides scheinen alle Rechte verwirkt zu haben. FR 23.2./16:17*).

Die arabischen Revolutionen standen zu jener Zeit, in der die Postings gesendet wurden, noch in den Anfängen, wenngleich Ben Ali und Mubarak bereits gestürzt waren, und kommen kaum vor. Sie dienen dazu, islamfreundliche Positionen zu untermauern (*Herr Sarrazin, wie erklären sie sich dann die Volkaufstände für Demokratie in den arabischen Staaten, wenn Moslems angeblich erblich bedingt „resistent“ gegen diese sein sollen? FAZ 22. 2./15:25*).

Poster, die positiv oder neutral eingestellt sind, betonen auch, dass Islam und Muslime instrumentalisiert werden aus ökonomischen und politischen Gründen, dass Diktatoren unterstützt werden unter dem Vorwand der Demokratieunfähigkeit von Islam (*nach dem motto lieber ein diktator, welcher sein volk unterdrückt, als ein freies volk, welches unsere interessen nicht respektiert. also feinste jüdisch-christliche tradition ... FAZ 23.2./23:59*). Es wird auch argumentiert, dass Muslime aus innenpolitischen Gründen instrumentalisiert wurden (*Es mag ja politisch unkorrekt und zumindest lange her sein, dennoch bleibt festzuhalten, daß Berlin aus strategischen Gründen zwar kaum Industrie, dafür aber viele Ausländer als „menschliche Schutzschilde“ beherbergte ... FAZ 21.2./17:05*).

Synoptische Analyse. Sprache

Auf Formales, auf Grammatik und Orthografie wird in den Postings eher wenig Wert gelegt, Groß- oder Kleinschreibung scheinen nicht selten dem Zufall zu danken, was die Tastatur eben produziert, Interpunktion erfolgt eher gefühlsmäßig als regelgemäß, auf die Korrektur von Kleinigkeiten wie vertauschte Buchstaben, fehlende Abstände oder Leerschritte an der falschen Stelle wird verzichtet. Die Nachlässigkeit was die sprachlichen Konventionen betrifft, kann so weit gehen, dass unverständlich wird, was eigentlich gemeint ist.

Andererseits lässt die sprachliche Nonchalance keineswegs den Schluss zu, dass Unkenntnis der Regeln verantwortlich wäre. Die Art der Fehler zeigt, dass die Sorglosigkeit eher ein Nicht-Wollen ist als ein Nicht-Können. Im Web 2.0 gilt der großzügige Umgang mit Buchstaben generell als cool. Syntax und Wortschatz weisen in vielen Fälle auf eher höheres Bildungsniveau hin, wenngleich diesbezüglich wegen der Kürze der Postings nicht immer Taxierungen möglich sind.

Der Sprachgebrauch ist im Tonfall keineswegs immer höflich, auch nicht, wenn konkret auf andere Poster Bezug genommen wird. Andererseits gibt es auch nicht direkt Beschimpfungen oder schwere Beleidigungen, wenngleich einige Postings Grenzfälle sind. Es gibt eine obszöne Beschimpfung (*taz* 25.3./21:58). Am rücksichtsvollsten ist man in der FAZ, dort ist man nachgerade auffällig um Korrektheit im Umgang mit Worten bemüht. Was in diesen Zeitungen gehobenen Niveaus nicht festgestellt werden kann, sind die Online-Textpraktiken, die von Vaisman kategorisiert wurden, wie Spammen, Flamen, Stalken, Trollen, Mobben („cyberbullying“)¹². Auch Hasssprache kommt nicht vor.

Im Stil sind die Postings sehr verschieden, viele sind bemüht um sachliche Darstellung, gerade auch, wenn kritisch Stellung bezogen wird. Manche wollen krampfhaft originell sein oder drücken sich unnötig kompliziert aus, wollen brillieren durch Kenntnisse, Scharfsinn, Witz, Ironie.

Es sind wenige muslimische Poster, wobei vielleicht nicht alle als solche identifizierbar sind. Die wenigen sind besonders gebildet, dieser Schluss lässt sich ziehen aus Sprache und Formalem. Orthografie und Grammatik entsprechen nicht selten eher den Regeln als die derjenigen, die deutsche/abendländische/westliche/christliche Leitkultur verteidigen.

12 Siehe Anm. 94.

Synoptische Analyse. Argumentationsstrategien

Es können verschiedene Argumentationsstrategien identifiziert werden, die die geposteten Inhalte stützen, die der Untermauerung der eigenen Position dienen und die islam- und muslimfeindliche Haltungen legitimieren, rechtfertigen, abschwächen, verharmlosen oder vertuschen. Niemand bekennt sich offen zu seiner ablehnenden Einstellung, nicht ein einziges Posting sagt: Ich mag Muslime nicht, oder ich lehne den Islam ab. Dennoch werden Wege gefunden, genau solche Inhalte zu vermitteln, ohne dies jedoch direkt zu schreiben. Manchmal dient dazu eine Kombination mehrerer Strategien.

Positive Eigendarstellung. Einer solchen positiven Selbsteinschätzung folgt eine Aussage, die dieser vehement widerspricht. Die einzige Beleidigung im gesamten Korpus wird eingeleitet durch eine mehrfache positive Selbstbeschreibung (*als höflicher Mensch bin ich gerne dazu bereit. ... Da aber auch ich mich gelegentlich den Realitäten des Lebens beugen muss, es fällt mir in gewisser Art schwer, muss ich leider in aller Höflichkeit in Erwägung ziehen ... taz 25.3./21:58*). Oder: Eine Palette von zehn Grundrechten, die Muslimen vom Islam angeblich vorenthalten werden, wird eingeleitet durch einen Satz, der die Toleranz von Deutschen würdigt (*Fast alle Deutschen verhalten sich nach dem Motto: Leben und leben lassen, jeder so, wie er will, solange er keinen schädigt oder einschränkt. FR 23.2/15:09*).

Betonung eigener Kompetenz. Es gibt viele Modi, auf eigene Qualifikation zu verweisen. Dazu gehören das Empfehlen bestimmter Lektüre, behauptete Wissenschaftlichkeit (*zahlreiche Untersuchungen belegen*), Link als Beleg, Zahlen als Beleg, Zeitungsartikel als Beleg, Studien als Beleg, Verweis auf eigene Biografie (*selbst Einwanderer, ich habe das Buch gelesen, ich habe Gespräche mit vielen geführt, ich kenne Muslime*). Mit solchen Aussagen bescheinigen sich Poster die Kompetenz, sich zum Thema zu äußern, und zugleich verleiht das Unterstreichen der eigenen Qualifikation dem Posting mehr Gewicht.

Auch das Gegenteil davon ist möglich und kann eine Strategie sein:

Betonung eigener Inkompetenz. Manchen Aussagen (*Ich habe das Buch nicht gelesen, Ich habe Sarrazin nicht gelesen, Ich verstehe die ganze Aufregung nicht*), exkulpieren das Posting und scheinen zugleich die Verantwortung des Posters für das Geschriebene zu verringern.

Gott wird als Zeuge angerufen. (*Weiß Gott, bin ich kein Sarrazin-Anhänger, aber in seinem Kommentar zu Bahners Buch kann ich ihm nur zustimmen. FAZ 22. 2./20:59*).

Bezugnahme auf andere Poster. Sie erfolgt in verschiedenen Formen (Information, Belehrung, Dialog, Frage, Kritik, Verteidigung, Zustimmung). Wer einen anderen Poster unterstützt, erhärtet zugleich die eigene Position.

Nun sind mindestens schon zwei, die einen Standpunkt vertreten. Wer jemandem eine Frage stellt, unterstreicht seine Kompetenz und unterstützt ihn. Wer ihm widerspricht oder ihn kritisiert, will durch eine Gegenmeinung neutralisieren. Gerade indem anderen Postern widersprochen wird, ist ein Bemühen zu erkennen, die Debatte zu beeinflussen, sie nicht in eine vermeintlich falsche Richtung laufen zu lassen.

Ja, aber-Strategie. Sie gilt als „die häufigste Strategie, rassistische Einstellungen zu verbrämen“ (Jäger 1992, 256).

Zuerst grenzt man sich ab (*ich bin kein Sarrazin-Anhänger, aber ...*) und dann kommt Zustimmung, in irgendeiner Form, in dem Sinne: Hier hat er Recht.

Durch diese Distanzierung (ich bin kein Anhänger) wird der Punkt, der beachtet wird, gleichsam doppelt richtig.

Oder: *Ich betrachte den Islam (und andere Religionen) nicht als kollektive Zwangneurose ... FR 24.02./09:48*) und dann folgt eine negative Zuschreibung.

Eine Variante der Ja, aber-Strategie sind Entweder-Oder-Konstruktionen. Die häufige Forderung an Muslime, sich anzupassen, zu integrieren, wird in eine Entweder-Oder-Aussage formuliert (*Kein Muslim muss in Deutschland leben. Wenn er jedoch hier leben will, muss er sich an die deutsche Rechtsstaatlichkeit halten. Faz 21.2./16:41* oder: *dass hier Deutschland ist, und hier nur das gelten soll, was hier gewachsen ist. Wer nicht damit leben kann, findet seinen Platz eben woanders. Faz 23.02./16:55*).

Damit wird die eigene Bereitschaft signalisiert, Muslime zu akzeptieren, zu Bedingungen, die die Mehrheitsgesellschaft festlegt. Der Poster selbst ist exkulpiert, denn es wird deutlich gemacht, dass nicht anpassungswillige Muslime selbst die Verantwortung tragen, wenn sie abgelehnt werden.

Schuldzuweisung. Es werden scheinbar objektive Tatsachen aus der Sozialstatistik angeführt, die Muslimen ein Versagen auf verschiedenen Ebenen anlasten (Kriminalität, Ghettoisierung, niedriges Bildungsniveau, geringe Sprachbeherrschung, Integrationsunwilligkeit, Gewaltbereitschaft etc.), bei Ausklammerung einer mehrheitsgesellschaftlichen Verantwortung. Dies ist eine sehr starke Argumentationsstrategie, denn die gesamte Palette sozialer Defizite kann als Rechtfertigung für antimuslimische Positionen herangezogen werden. Gleichzeitig implizieren solche Schuldzuweisungen, dass die Ursache für feindliche Haltungen Muslimen gegenüber in ihnen selbst liegt. Solche Haltungen liegen daher außerhalb des Einflussbereiches derjenigen, die sie einnehmen. (*Traurig ist nur eines: Dass Bahners eine Religion verteidigt, die Schwule verachtet, Frauen die Selbstbestimmung verweigert und Apostasie mit dem Tode bestraft. (Um nur mal ein paar Beispiele zu nennen.) Als aufgeklärter*

Mensch sollte man sich gegen eine solche Religion stellen, anstatt sie zu verteidigen. taz 11.3./9:51). Der Poster beruft sich nach Aufzählung einiger stereotyper Vorwürfe (Schwule, Frauen, Apostasie) auf eigene Werte (Aufklärung) und hebt sich ab. Derjenige, der die feindliche Haltung einnimmt, weist jegliche Verantwortung dafür von sich.

Konstruktion von wenigen guten Muslimen (vgl. Gingrich 1998). Die Integrationswilligen, Bildungsbeflissenen, Aufstiegsorientierten, säkular Denkenden, laizistisch Orientierten, nicht Gläubigen, nicht Praktizierenden werden lobend erwähnt (*die wenigen gut ausgebildeten Menschen mit Migrationshintergrund ... sitzen im selben Boot wie alle Leistungsträger in dieser Gesellschaft. FAZ 21.2./11:31*).

Mit solchen Aussagen machen Poster deutlich, dass sie nicht Muslime generell ablehnen, sondern eben nur diejenigen, die den Normen, die die Mehrheitsgesellschaft setzt, nicht entsprechen.

Parteinahme für einzelne. Angehörige einiger sozialer Gruppen empfangen als Unterjochte Sympathiekundgebungen, sie werden zu Mitleidsempfängern. Insbesondere Frauen werden als Opfer konstruiert, aber auch Homosexuelle, seltener politisch Unterdrückte, ökonomisch Marginalisierte. Scheinbar gibt es da keine Muslimfeindlichkeit, denn es wird ja Stellung bezogen pro Muslime.

Umkehrung. Muslime werden bezichtigt des Rassismus, des Antisemitismus, der Intoleranz gegenüber Andersdenkenden, Andersgläubigen. Mit dieser Strategie wird vorausseilend schon der Beschuldigung entgegengearbeitet, selbst diese Haltungen einzunehmen.

Wiederholung. „Es ist nicht der einzelne Text/das einzelne Diskursfragment, das wirkt, sondern der Diskurs als ganzer in seinem Fluß durch die Zeit und seiner kontinuierlichen Einwirkung auf Individuum und Gesellschaft“ (Jäger 2009, 185). Diese Erkenntnis scheinen auch die Poster zu besitzen, wenn sie Inhalte wiederholen. Was schon vielfach gesagt ist, wird noch einmal betont.

Wiederholung nennt Vaisman in ihrer formalen Analyse der Web.2.0-Kommunikation als eines der wichtigen Muster, das Belästigung erzeugt¹³. Wiederholung ist Verstärkung. Sag es öfter, sag es immer wieder, dann wirkt es besser!

Einzelne Diskurselemente werden von verschiedenen Postern immer wieder neu perspektiviert und durch Wiederholungen in Variationen neu aufgerollt. Gerade durch Wiederholung ist als implizites Ziel des Postens auch ein Bestreben erkennbar, Handlungsräume mitzugestalten respektive zu verän-

13 Siehe Anm. 94.

dern, Wirklichkeiten zu konstruieren. Das Muster der Wiederholung weist auf das dahinter liegende System einer Taktik der Überzeugung, der Meinungsbildung, der Stimmungsmache.

Strategien der Ausgrenzung

Die dichotome Konstruktion der Gesellschaft in eine Eigen- und eine Gegengruppe ist ein zentrales Thema der Rassismusforschung (z. B. Balibar 1990, Miles 1991, 103 ff., Terkessidis 1998, Hund 2007), dabei werden „die negativen Eigenschaften des Anderen zum Spiegelbild der positiven Eigenschaften des Selbst“ (Miles, 1991, 106).

Auch im Rahmen der Vorurteilsforschung basieren „Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie“ auf einer „Ideologie der Ungleichwertigkeit“, die auf „ein Denken in In- und Outgroupkategorien“ zurückgeführt werden kann (Leibold 2010, 150). Dieses taucht ebenso in der sozialpsychologischen Fremdeheitsforschung auf. Die „Psychodynamik der Fremdeheitskonstruktion dient dazu, das Selbst abzusichern, indem im Bild des Fremden all das angesammelt wird, was für das Ich bedrohlich erscheint (Rommelspacher 2001, 10). Attia ermittelt aus 24 Interviews zum Islambild junger Deutscher, „dass ‚der Islam‘ als Synonym für ‚den Ausländer‘ im Alltagsdiskurs als Negativfolie für die eigene Kultur benutzt wird“ (Attia 2009, 139).

Dichotomisierung	
Eigengruppe	Gegengruppe
Normalisierung	Dämonisierung
Entschuldung	Homogenisierung
Ablenkung	Hypertrophierung
Inklusion	Exklusion

Abb. Eigene Darstellung

Die Dichotomisierung spielt auch in den Postings eine zentrale Rolle. Da werden Muslime als Gegengruppe zur Selbstgruppe konstruiert. Aufgrund tatsächlicher oder angenommener, jedenfalls aber behaupteter kultureller Unterschiede und essentialistischer Reduktionen wird die Gegengruppe konzipiert, wobei der Eigengruppe die vorteilhaften Merkmale zugeteilt werden. Die Zuschreibung Muslim bedeutet zugleich eine Exklusion bei gleichzeitiger Inklusion des zuschreibenden Posters. Besonders deutlich tritt die Dichotomisierung zu Tage im diskursiven Element Unvereinbarkeit.

Dabei ist die Gegengruppe, die da konstruiert wird, durchaus fiktiv. Menschen werden ausgeschlossen, indem sie durch Zuordnung einbezogen werden. Terkessidis spricht von einer „Dialektik der Ein- und Ausgrenzung, welche die Menschen anhand bestimmter Merkmale als Gruppen zum Erscheinen bringt“ (Terkessidis 1998, 78). Die Muslime der Welt betrachten sich ja mitnichten als einheitliche Gruppe, auch nicht jene, die in Europa, Deutschland oder Österreich leben, sondern grenzen sich ihrerseits von anderen Muslimen ab. Das Merkmal, das Muslime in der Diaspora miteinander verbindet, das sie zur Gruppe macht, ist die Ausgrenzung, die sie gemeinsam erleiden. In diesem Sinne ist Exklusion zugleich Inklusion.

Bühl führt Islamfeindlichkeit historisch zurück auf die Kreuzzüge, identifiziert europäische Identitätskonstruktion als doppelten Abgrenzungsprozess gegenüber Islam und Judentum (Bühl 2010, 272-275) und meint, dass „die Islam-Abwehr ein Teil des historisch generierten wie internalisierten Europa-Verständnisses darstellt“¹⁴. Erneut verdeutliche dies die Türkei-EU-Beitrittsdebatte (Bühl 2010, 297).

Die Postings bestätigen diesen Befund von Bühl, die Abgrenzung von Islam und Muslimen als der Gegengruppe unterstützt Identitätskonstruktionen der Eigengruppe, die konzipiert wird auf der Basis der Zugehörigkeit zu geografisch-politischen Konstrukten wie Europa, Deutschland oder Österreich und ideologischen Konstrukten wie dem Westen, dem Christentum, dem Abendland. Der hegemoniale Status der Eigengruppe wird dabei nicht in Zweifel gezogen.

Dabei finden Zuschreibungen von Normalität statt. Bezugssystem ist die eigene Gesellschaft, die eigenen Werte, die eigenen Normen. Sie sind das Gegebene, nicht zu Hinterfragende, der Referenzrahmen, innerhalb dessen Islam und Muslime interpretiert werden. Es wird also eine Normalisierung des Eigenen betrieben, an dem das Andere gemessen wird. Indem Bilder von Muslimen entworfen werden, entstehen zugleich Bilder der Poster. Die Verächtlichmachung islamischer Werte hat demnach die Nebenfunktion, sich der eigenen als der besten aller Welten zu versichern – die jetzt aber leider bedroht ist.

Die Gegengruppe wird homogenisiert, durch Stereotypisierung und Essentialisierung auf wenige kulturelle Merkmale als einheitlicher unveränderbarer Block dargestellt, eine riesige Gruppe von Menschen, die durch die Zuschreibung zu einer Weltreligion mit mehr als einer Milliarde Anhängern als Einheit konstruiert wird.

14 <http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=16591>

Zugleich werden Islam und Muslime hypertrophiert zu einem wesentlichen Problem der Gegenwart, einer Bedrohung für die Wertegemeinschaft: „Deutschland schafft sich ab“ ist dafür zur Metapher geworden.

Zur Entschuldung der Eigengruppe erfolgt die Konstruktion eines Feindbildes, eines Sündenbocks für diverse Übel zwecks Ablenkung von ebendiesen. Islam und Muslime werden haftbar gemacht für Missstände, die die Politik und die Mehrheitsgesellschaft zu verantworten haben. Indes können eine Menge der Mängel, die im Islam gesehen werden, auch in europäischen Staaten gefunden werden wie rassistische und sexistische Haltungen, Ungleichstellung von Frauen und Homosexuellen, undemokratische Strukturen in Institutionen (Kirchen, Konzernen, Banken, Universitäten, Ämter), das Streben westlicher Werte und Ideologien nach Weltherrschaft (Kulturimperialismus). Man tritt für Frauen- und Homosexuellenrechte bei Muslimen ein und lenkt von den eigenen Defiziten ab. Hier übernehmen Islam und Muslime Sündenbockfunktionen, sie entschulden die Mehrheitsgesellschaft.

Fazit

Rassistische Äußerungen waren seit dem zweiten Weltkrieg geächtet, aber die diskursanalytische Betrachtung von Postings in den Online-Ausgaben so genannter Qualitätszeitungen zeigt, dass es zunehmend salonfähig wird, gegen eine große Gruppe von Menschen generell und pauschal ablehnende Meinungen zu vertreten. Die Postings zeichnen ein äußerst einseitiges, stereotyp-haft konstruiertes, essentialistisches und weitgehend negatives Bild von Islam und Muslimen, das jedoch durch eine Anzahl von Argumentationsstrategien behübscht wird. In diesen Zeitungen gehobenen Standards sind auch die Online-Textpraktiken von gehobenem Niveau, Hasssprache kommt nicht vor, Strategien der Ausgrenzung werden durch Sprach-Strategien verharmlost, und nicht selten werden islamfeindliche Positionen durch eine Verpackung in höfliche Worte vertuscht.

Literatur

- Attia, Iman (2009). Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld.
- Bahners, Patrick (2011). Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam, München.
- Balibar, Etienne (1990). Gibt es einen „Neo-Rassismus“? in: Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Übersetzt von Michael Haupt und Ilse Utz (1988^f), Hamburg, 23–38.

- Baron, Naomi S. (2010). *Always on. Language in an online and mobile world*, Oxford.
- Bühl, Achim (2010). *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge – Akteure – Stereotypen*, Hamburg.
- Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.) (2009). *Islamophobie in Österreich*, Innsbruck.
- Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (Hg.) (2009). *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland*, Band 2, Bielefeld.
- Gerhold, Markus (2010). *Islam-bashing für jedermann. Leserbriefe und Onlinekommentare als Orte privater Stimmungsmache*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2. Aufl. (2009¹), Wiesbaden, 345–353.
- Gingrich, Andre (1998). *Frontier Myths of Orientalism. The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe*, in: Baskar, Bojan and Borut Brumen (Hg.). *Mediterranean Ethnological Summer School, Piran/Pirano Slovenia 1996*. MESS vol. II., Ljubljana, 99–127.
- Hall, Stuart (2004). *Das Spektakel des ‚Anderen‘*, in: Hall, Stuart. *Ideologie, Identität, Repräsentation*. *Ausgewählte Schriften* 4, Hamburg, 108–166.
- Herring, Susan C. (Hg.) (1996). *Computer-Mediated Communication. Linguistic, social and cross-cultural perspectives*, Amsterdam.
- Hund, Wulf D. (2007). *Rassismus*, Bielefeld.
- INACH (2010). *Report 2010*, Amsterdam. http://www.inach.net/INACH_report_2010.pdf
- Jäger, Siegfried (1992). *BrandSätze. Rassismus im Alltag*, Duisburg.
- Jäger, Siegfried (2009). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. 5., gegenüber der 2., überarb. und erw. (1999), unveränd. Aufl., Münster.
- Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (Hg.) (2007). *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster.
- Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.) (2010). *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 2: Forschungspraxis*. 4. Aufl. (2003¹), Wiesbaden.
- Leibold, Jürgen (2010). *Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2. Aufl. (2009¹), Wiesbaden, 149–158.
- Lohlker, Rüdiger (2009). *Karl Martell verteidigt Wien. Untersuchungen zu islamfeindlichen Blogs in Österreich*, in: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.). *Islamophobie in Österreich*, Innsbruck, 184–190.
- Lohlker, Rüdiger (2010). *Islamkritik.at – ein österreichischer Subdiskurs des europäischen antimuslimischen Rassismus*, in: *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010*, Innsbruck.
- Lünenborg, Margreth/Fritsche, Katharina/Bach, Annika (2011). *Migrantinnen in den Medien. Darstellungen in der Presse und ihre Rezeption*, Bielefeld.
- Miles, Robert (1991). *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Aus dem Engl. von Michael Haupt (*Racism*. London 1989), Hamburg.
- Pickering, Michael (2001). *Stereotyping. The Politics of Representation*, Basingstoke.
- Rommelspacher, Birgit (2001). *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main.
- Ruhrmann, Georg/Sommer, Denise/Uhlemann, Heike (2006). *TV-Nachrichtenberichterstattung über Migranten – Von der Politik zum Terror*, in: Geißler, Rainer/Pöttker, Horst

- (Hg.). Integration durch Massenmedien. Mass Media-Integration. Medien und Migration im internationalen Vergleich. Media and Migration: A Comparative Perspective, Bielefeld, 45–76.
- Schiffer, Sabine (2005). Die Darstellung des Islam in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Würzburg.
- Schiffer, Sabine (2010). Grenzenloser Hass im Internet. Wie „islamkritische“ Aktivisten in Weblogs argumentieren, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.). Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2. Aufl. (2009!), Wiesbaden, 355–375.
- Taguieff, Pierre-André (1991). Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus, in: Bielefeld, Ulrich (Hg.). Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg, 221–268.
- Terkessidis, Mark (1998). Psychologie des Rassismus, Opladen.
- Thurlow, Crispin/Mroczek, Kristine (Eds.) (2011). Digital Discourse. Language in the New Media, Oxford.
- ZARA – Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit (Hg.) (2011). Rassismus Report 2010, Wien. http://www.zara.or.at/_doc/2011/Zara_RassismusReport_2010.pdf
- Zauner, Karin (2010). Einstellungen von ChronikjournalistInnen österreichischer Tageszeitungen zu den Themen Migration und mediale Integration, in: ÖIF-Dossier n°8, Wien. http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/OEIF_Dossier_8.pdf

Erich Kolig

Is Multiculturalism working in New Zealand? On the absence of virulent Islamophobia¹

Abstract

There is a relative absence of noticeable Islamophobia in New Zealand, both institutionally and informally. Through a comparison with Australia and in very general terms, Europe, several reasons appear to account for the presence or absence of Islamophobia. Arjun Appadurai's hypothesis of the reasons for the 'fear of small numbers' only partially withstands a critical scrutiny. Although globalisation seems to be linked with features of minority rejection, and ethnonationalism plays an important role, as he suggests, the actual experience majority society has with Muslims is at least of equal importance.

Keywords: Islamophobia, New Zealand, Australia, Europe, Muslim diaspora, national identity, ethnonationalism, Arjun Appadurai's 'fear of small numbers'.

Introduction

The horror of where extreme Islamophobia – in the sense of a pathological dread and hatred of Muslims and Islam – can lead to was brought home in the murderous attack of a Norwegian right-wing, Christian fanatic who wanted to save Norway and Western Europe from a Muslim take-over. His intention was to protest against the liberal immigration policy of the ruling Socialist party, the multicultural state it had built and the immigration of Muslims into Norway this had facilitated. In his depraved mind Western Europe in general is in peril of being swamped by a Muslim invasion. This terrorist action, although it was not a physical attack specifically on Muslims, can only be interpreted as the pinnacle of Islamophobia, implicitly based as it was on the worst assump-

1 I thank Professor Rex T. Ahdar, law school of Otago University, for his helpful comments.

tions about Islam, the consequences of Muslim immigration and the ‘evils’ of Europe’s multiculturalist policies that have allowed millions of Muslims to make Europe their home. In a paranoid, horrible kaleidoscope of motives underlying this terrible deed many issues that spur on Islamophobia in general can be recognised: the feared loss of national identity as a Christian, occidental nation through the infiltration of oriental hostiles (or enemy aliens, to use a wartime expression); and their intrusion into the midst of an unwilling host society which will result in the destruction of the social fabric. The deed also expresses the age-old antagonism fanatical Christians have towards Islam and their deeply felt, misguided duty to repel the intrusion of cultural and religious alterity.

Taking this scenario as a point of departure it is not difficult to paint a contrasting picture for New Zealand. I have described the effects of New Zealand’s pragmatic multiculturalism on the Muslim minority (Kolig 2010). Through the lens of international comparison New Zealand’s ethnically and religiously irenic situation, with its conspicuous absence of Islamophobia in the social and political discourse, is readily discernible. It is important to bear in mind that Muslims in New Zealand form only a very small minority of around 1 percent of the country’s population (approximately 40 to 45,000 of a national population of 4.4 million). This is tiny by European standards, not only numerically but also proportionally to the total population. Despite this disparity a comparison between New Zealand’s Muslims and the Muslim minorities in Western Europe in terms of phenomena of Islamophobia is useful. New Zealand is in the fortunate position of enjoying an almost total absence of ‘cultural racism’ vis-à-vis its Muslim community, both on the level of individual expressions or that of institutionalised prejudicial policies (unless one considers the impossibility under current law of applying the sharia formally in New Zealand as a form of Islamophobia.). Only very occasionally do deliberately hostile phenomena² – as opposed to unintended insults due to cultural ignorance or naivety – vis-à-vis Muslims or Islam in general emerge and when they do in relation to individual Muslims or specific Muslim communities they inevitably

2 Individual acts of xenophobic malice, with or without verbal and physical assault, do happen and may be directed against any ethnic, racial or national group/individual (e.g. the English, Australians, blacks, Maori) and are not necessarily always committed by ‘Whites’ (Pakeha New Zealanders). Unless conspicuously frequent and sustained (i.e. statistically significant), or spectacularly vicious, it is difficult to draw sociologically relevant conclusions. The term Islamophobia also has the disadvantage of making no distinction between expressions ranging from ‘hate crime’ to casual taunt, and from physical assault to satirical disparagement, which are in completely different leagues of legal severity.

seem to provoke in the dominant society responsive gestures of solidarity, profuse apologies or swift compensatory moves (Kolig 2010). The severest case of Islamophobia ever in this country was an arson attack on a mosque in the city of Hamilton in 1998, which partially destroyed the still unfinished structure.³ Consequently, the city and some organisations rallied to rebuild and repair, prompting a Muslim leader to remark: that it needed such an occasion to find out just how many friends Muslims have in this country. Islamophobic ideas do not find a fertile ground in the wider society. Concerns about 'parallel society' and social cohesiveness of the wider society, national identity, national security regarding home-grown extremism, and alien religiosity do not seem to represent issues that resonate so deeply with majority society as to arouse noticeably negative sentiments vis-à-vis Muslims.

Only a few years ago for a while, however, it looked as if New Zealand was falling victim to an unpleasant paranoia about Muslims, just like other Western countries, but it turned out to be a passing phase (Kolig 2009; Pratt 2010). Shortly before, in the aftermath of 9/11, I (Kolig 2003) could still write of an accord of cautious, but peaceful distance between host society and Muslims. Except a few isolated cases of vandalism against mosques (mainly graffiti) and verbal abuse of women, easily identified by their Islamic dress, no serious attacks on Muslims and their property were reported immediately after the attacks on the World Trade Center and the Pentagon. Rather more noticeably, after 7/7 (the public transport attack in London in 2005)⁴ some of the press and television, apparently drawing on the old colonial apron strings and expressing solidarity with the UK, had engaged in promoting views that voiced suspicion of New Zealand Muslims or attributed sinister motives to Islam *per se*. Some voices were raised warning of growing fundamentalisation of New Zealand's national Muslim community. The topic, however, has now largely disappeared from the media. The few New Zealand politicians who had in the past expressed the odd Islamophobic view (warning against Muslim immigration and the inability of Muslims to assimilate and integrate or voicing a mistrust of global Muslimhood and Islam in general) have disappeared from the

3 It is not entirely clear that this was an Islamophobic attack, as no one claimed responsibility. Arson attacks on buildings are frequent and opportunistic (e.g. by children against school buildings, even churches) and may perhaps more appropriately be considered aimless and pointless cases of vandalism. Giving the mosque attack the status of a 'Reichstagsbrand' would put an entirely wrong complexion on this affair.

4 The attack in Madrid (in 2004), the two Bali bombings (2002 and 2005) in which three New Zealanders died and many more atrocities in Russia and non-Western countries did not elicit any noticeable hostile reaction (such as attacks on mosques) towards Muslims.

parliamentary scene and with them such views have largely been silenced. Islamophobic views probably still exist residually,⁵ but at least for the moment they have been deprived of a public platform and are invisible in the public discourse. All in all it may be justified to think there is a good embracement of the idea of multiculturalism. Here I am not concerned so much with social phenomena of Islamophobia, as with its causes lodged in social and ideological circumstances.

New Zealand has not experienced Islamic extremism to the extent other countries have. Despite such incidents as 9/11 and the London 7/7 public transport bombing, which did cause a stir, empathy with the USA and the UK was not transferred to strong physical hostility towards Muslim residents in this country. Despite an underlying tendency that identifies Islam per se in terms of its radical expressions (in other words, ascribes to it a propensity of extremism) resident Muslims en bloc have not been exposed to concerted expressions of hostility. There is just enough Islamophobia to justify the work of the intelligence service, the occasional parliamentary review of the 'Terrorism Suppression Act' and one or two university based experts who combine the study of Islam and terrorism. The Ahmed Zaoui case (see Kolig 2009 and Lafraie 2006), which moved Muslims into the limelight for a while, was typical. It partially highlighted residual Islamophobia, but in equal measure also brought out positive sentiments, fair-mindedness and respect for human rights. Zaoui, an Algerian refugee with a chequered past as a former imam and Islamist politician, arrived as an inbound illegal air traveller claiming asylum on arrival. As a suspected Islamic militant he had been deported from several European countries. After initial difficulties and imprisonment, during which he enjoyed considerable support from among the public and the media, he lives now as a free man with his large family in New Zealand. Muslims have reciprocated to the benign attitudes in the majority society by not voicing loud demands for cultural recognition and concessions though at times exercising their right to protest (as is the right of citizens and legal residents).⁶

5 Whether cases of Maskophobia, in which face-veiled women were denied access to public transport allegedly for fear of facemasks, as happened in Auckland and Wellington in 2011, can be called Islamophobia is doubtful. The bus drivers concerned were cautioned and psychologically counselled. Apologies were extended to the women.

6 The Danish cartoon affair sparked some protests when three New Zealand newspapers reproduced the offending drawings; and so did the planned showing of the film *Death of a Princess*. Muslim organisations have also expressed views on the Afghanistan and Iraq invasions and other issues; but in doing so have always used measured tones and have often been supported by church organisations.

The majority of New Zealand's Muslims is of South Asian origin (including Fiji Indians), with a more recent immigrant population from the Middle East (from the Maghreb to Afghanistan) and Somalia. The country is fortunate to have one of the most peaceful and complacent Muslim minorities in the Western world. This is not necessarily the result of the effectiveness of the intelligence services in screening immigrants and maintaining surveillance on residents and citizens. Rather, credit primarily is due to Muslims individually as well as to the leadership. Another reason may be that New Zealand immigration policies have favoured better educated and economically better situated immigrants, although this does not apply to refugees and asylum seekers. (The demand for menial and unskilled labour is mainly met by the Pacific immigration.) Muslims en bloc have not come to the public's attention by making concerted, vocal demands to have aspects of their culture officially recognised or because of extreme behaviour that may have drawn unfavourable attention.

Arjun Appadurai's hypothesis

Appadurai (2006) argues that there is a 'fear of small numbers': minorities tend to be looked at and treated with suspicion which has a tendency to erupt at times into violent paroxysms, pogroms, ethnic cleansing and even genocide. His book offers an explanation of the tragic, brutal hostilities against minorities that have plagued the modern world in recent years. Although not concentrating on Islamophobia, his thesis at least by implication subsumes it in this category of ethnic strife.

Appadurai argues that the antagonism towards minorities is linked with globalisation. It creates new uncertainties and raises the wish for cultural purification. Even liberal societies – which, one presumes, have relatively weak ethnonationalist narratives – dread the consequences minorities have on cohesion and homogeneity. (Surprisingly, he singles out (2006, 8) Austria, France, Romania and the Netherlands for special mention.) Apparently in his view even in these societies minorities are perceived to challenge the national narrative, even though they embody the right to dissent from majoritarianism. In other words one might say, this xenophobic fear is part of a modern culture closure mechanism (Harrison 1999) by which nations assert their cultural specificity and push aside that which may threaten it.

Almost anything in the present-day world can somehow be linked with globalisation, causally or by synchronicity, but if Islamophobia is meant to fall under this rubric, as Appadurai seems to think, this assumption is falsified on the strength of the observable fact that the West's dread of Muslims and Islam

clearly predates the emergence of ethno-nationalism as well as globalisation. In Western culture it had a clear and unambiguous presence (even if it is couched in the moderate term of Orientalism à la Said (1979)) centuries before narratives of ethnic and cultural national purity (sometimes absurdly even of race) have had traction. Islam was regarded a (Christian) heresy and an abomination, not as a threat to a then non-existent national cultural identity. Just as anti-Semitism, Islamophobia has its pre-secularisation roots in a misguided religious loyalty when nation-states with pretence to cultural exceptionalism did not exist and long before Muslims formed a diasporic minority in Western society. At the time Islam became an issue, there was added to it border-xenophobia, the fear of aggression and expansionism of Islam, well grounded not in religio-philosophy, but in actual empirical reality.

Minorities (or their treatment) are not recent inventions, as Appadurai (2006, 49) maintains, and are not the product of statistics and enumeration in the modern world. (Think of the dhimmi in the Islamic world.) The question should rather be, why has globalisation not broken with ancient prejudices and discrimination against the minorities, the weak and the defenceless.

The causative link between Islamophobia and globalisation, as proposed by Appadurai, is also weak when one considers that anti-globalisation attitudes go well beyond 'the fear of small numbers'. The wish to exorcise the forces of globalisation goes beyond the hatred of minorities and turns into a hatred of hegemony. It can target neighbouring countries and societies, even superpowers, cultures and people with a home base on the other side of the world, far from physical proximity and concrete presence, threatening an ethnic or national integrity. This is rather what Appadurai calls ideocide or civicide, the expunction of whole ideologies and ways of life and characterises rather the hatred some Muslims have for the Western way of life and especially what they consider the American way of life. In this context the wish to 'cleanse' an 'impurity' may be an apt description, but seems doubtful in relation to attitudes vis-à-vis the Muslim diaspora in the West (except perhaps individual fanatical notions similar to those held by the Norwegian terrorist mentioned above).

Xenophobia, of which Islamophobia is a variant, – contrary to Appadurai's brilliant yet flawed analysis – is a primordial, ubiquitous and innate psychological reflex to the alien, unknown, unfamiliar and intellectually challenging presence of something beyond experience and comfort; it covers a whole spectrum of reactions from the maintenance of distance, reserve and suspicion to paroxysms of brutality, pogroms and ethnic cleansing. Social circumstances do not generate this 'fear of small numbers', but can trigger this deeply human potential and social and ideological circumstances (such as liberal theory and rationalism) can be mobilised to suppress it.

In a more moderate sense the idea of purification may be an apt metaphor for Islamophobia. Simmel's (1950) characterisation of 'the Stranger' on the whole does not seem quite applicable to the Muslim diaspora, even though he specifically refers to the European Jews, except in one respect: the stranger in the midst of a host group obscures and breaks the boundary between inside and out. This perspective leads into Mary Douglas' (1966) discussion of the imaginary dangers of boundary obfuscation, which incites the desire to purify and to remove the impurity.

In Europe's case Appadurai's bon mot correctly phrased turns into a 'fear of increasingly not-so-small numbers' of the Muslim minority that impinges on the national identity. It has roots far beyond the present-day Muslim diaspora. In Australia's case the 'fear of small numbers' is exacerbated, if not triggered, by negative experience. In New Zealand this xenophobic fear in relation to Muslims is practically absent. In other words, Appadurai's insight needs to be refined in several respects to apply it to Islamophobia. Violence in the name of culture or sacred nationhood is not a new phenomenon, nor are pogroms and culturally motivated riots. Only the term 'ethnic cleansing' is a new phenomenon.

An Australian comparison

If it were not for the architecture of mosques and the female sartorial code New Zealand majority society would hardly notice the presence of Muslims. This can be appreciated when one makes a comparison with the Muslim minority in neighbouring Australia, which historically is also an immigration destination, its nationhood – after effectively depriving the indigenous population of power – built on the efforts of immigrants of diverse ethnicity and cultural backgrounds, and their descendants. Yet, Islamophobic expressions are not unusual in Australia (see Kabir 2005a, 2006; Poynting and Mason, 2006, 2007) and multiculturalism lacks the degree of harmony observable in New Zealand (Kolig and Kabir 2008).

Australia is home to about 400 000 to 500 000 Muslims in a total population of 22 million (approximately two percent of the total population). Despite demographic similarities with New Zealand, the Muslim presence in Australia has caused comparatively much more controversy. Muslims do become targets of negative, even hostile sentiments. Muslims have participated in the original colonisation of the continent almost from the beginnings. Afghan camel drivers were taken into the country in the 19th century to 'open up' the interior arid areas and provide vital means of transport and communication

(see Kabir 2005b). Yet Afghans und Muslims have remained peripheral, almost irrelevant to the narrative of Australia's history. This positive early Muslim contribution is heavily overlaid by more recent negative experiences, which seem to have given rise to Islamophobic sentiments and unfavourable stereotyping. (Such experiences are conspicuously lacking in New Zealand.)

In recent years Australia has experienced Islamic extremism in close proximity. Several cases of home-grown terrorist cells and plots to bomb specific targets have come to light. Dawn raids by armed police squads have been carried out, followed by spectacular court cases and long prison sentences being handed down. At least two of its citizens, captured in Afghanistan allegedly supporting the Taliban, have spent time in Guantanamo. In particular the case of David Hicks, alias Muhammed Dawood, a 'white' Australian convert, has shocked the nation. Muslims have also drawn unfavourable attention at times by making vociferous and partly threatening demands for official recognition of Islamic sabbatarian customs, polygamy, and greater respect for various Islamic sensitivities. Especially, in July 2011 the Muslim national umbrella organisation – perhaps inspired by the Archbishop of Canterbury's lecture on the sharia (Williams 2008) – asked for the recognition of Islamic law as a judicial instrument for Muslims in a limited jurisdictional capacity. It was speedily and out of hand rejected by the Australian Attorney General. Australian politicians several times before had enunciated an uncompromising rejection of sharia law to ever apply in Australia.

Several times imams have fallen foul of public sentiment by openly expressing views totally unacceptable to popular Australian opinion, thus revealing not only an alarming lack of personal diplomacy but more seriously seemingly enunciating an incompatibility of conservative Islamic views with the values and norms of Australian society. For example, in 2006 a Sydney imam caused some considerable furore when in a sermon he referred to scantily dressed Australian women as unpacked meat. As meat so offered attracts cats to nosh from it, he suggested, that state of undress incites men to rape such women who then have only themselves to blame. The attack on the Australian sartorial code and by blaming the victims for their misfortune, by turning the ethics concerning rape on their head, was received with howls of derision and disgust in the media and political circles. This is to some extent understandable in the context of popular disdain 'white Australians' have for Islamic dress and the fact that earlier on gang rapes had been perpetrated by Muslim youths and had enraged the public. Of course, it takes an a-priori underlying mistrust of Islam and Muslims for the media to pounce on such events and blow them up out of all proportions. Like some European countries and quite unlike New Zealand, Australia at times considers prohibiting

the total face veil (niqab and burqa), even the hijab has come into question. Equally damaging to the reputation of Islam was it when in Melbourne another Muslim cleric advised his male married followers to hit, and force sex upon their disobedient wives. It even drew a harsh rebuke from the (then) Prime Minister, Kevin Rudd. Such expressions conflicting sharply with the 'host society's' conventions, social norms and values do little favour to the image of either Muslims or Islam *per se*.

Sydney has seen vicious ethnic riots (the so-called 'Cronulla riots') in which the brutality of white Australian youths was matched by that of, mainly, Lebanese gangs. Several spectacular cases of gang rapes of 'white' girls by Lebanese youth gangs, armed gang warfare between Muslims of different ethnic backgrounds and non-Muslims and the like have also cast a negative limelight on Muslims and contributed to the development of negative stereotypes. A case of Muslim schoolboys demonstratively urinating on the Bible also caused some considerable negative publicity, far in excess of its offensiveness as an immature prank. As in all these cases their symbolic effect in the formation and valorisation of stereotypes compounds their actual social damage. Perhaps unsurprisingly, this emotional climate has spawned a political party (One Australia) which when it emerged in the early years of this century promulgated a programme that was anti-immigration, anti-Aboriginal, anti-Asian and anti-Muslim. (It bears a strong resemblance to the European far right political spectrum, a phenomenon absent from the New Zealand political scene.)

New Zealand sometimes reminds itself on a positive note that it is in relatively close proximity to Asia and has some important trading partners there. Former Prime Minister Jim Bolger went as far as saying that New Zealand was part of Asia. In exactly this respect there is a trope of disquiet running through the Australian psyche. Australia has a long history of chronic unease about its Indonesian neighbour (the largest Islamic nation with about 220 million Muslims in a total population of about 240 million). A dreaded vision holds that its many islands are stocked to the gunnels with Muslims keen to jump across and annex the continent's thinly populated northern parts. This is fuelled by the fact that there was a time when briefly secret Indonesian maps showed northern Australia as Irian Selatan, South Irian, allegedly revealing an intention to annex these parts. The worst fears about Islamic extremism seemed confirmed through the Bali bombings (in 2002 and 2005) in which nearly 100 Australians perished. In between, in 2004, there was a bomb attack by Muslim extremists on the Australian embassy in Jakarta – a clear token of mutual dislike. Immigration is another area of concern. Unregulated Muslim immigration, mainly of Afghans and Iraqis, arriving in rickety boats from Indonesia and attempting to make illegal landfall was a controversial issue for a while and continues to do

so (though now mainly in relation to Sri Lankans). It whipped up emotions to the extent that it became one of the deciding issues in federal elections.

For years there was chronic tension with Muslim Malaysian politicians, especially with Mahathir Mohammed as long as he was prime minister. This poisonous concoction led to a simmering, underlying Islamophobia that seems to tarnish Australia's otherwise tolerant and easy-going image. Australia only reluctantly seems to acknowledge the positive contribution that Muslims have made in the country's history: as mentioned before, Afghan camel drivers in the 19th century were instrumental in 'opening up' the arid interior region. Australia also does not like to remind itself that Macassans, Indonesian trepang fishers who presumably were Muslims, had visited the northern shores for centuries prior to being barred in 1906. This is uncomfortably similar to the illegal Indonesian fishing boats that up to the present day are frequently arrested in Australian territorial waters.

The purpose in citing the disharmonies between Muslims and Australia's majority society does not lie in attempting to portray this country or its Muslim minority in a bad light. This is simply to point out vital differences between New Zealand and Australia. The Muslim presence in New Zealand has not been politicised and become an ideological issue to the degree it has happened in Australia. Clearly, the absence of negative experiences of the kind Australia has made is one of the major reasons why Islamophobia has not arisen in New Zealand to a publicly noticeable extent.

If one looks for reasons of the relative absence of Islamophobia in New Zealand, some of them become obvious once Australia's recent history is examined. Both countries are similar in that they have very small Muslim minorities in relation to the total population and both have no long historical memories and ingrained cultural prejudices vis-à-vis Islam as Europe has. Both countries have a shared, almost identical political and cultural history, rooted in a common British colonial and identity legacy; yet with regard to Muslims the outcome could hardly be more different. Australia has undergone negative experiences⁷ of a kind that are totally absent in New Zealand and this has strongly contributed to the formation of a poor perception of Muslims.

7 This situation can be compared with Gingrich's (2005) historical frontier Orientalism: in a geographic sense this applies to Australia's relationship with Muslim Asia, and in its modern expression to national security concerns.

New Zealand's monochrome changing to a national melange

The nation, as a political entity, has its origin in British colonialism, which has impressed a strong Anglo-Celtic national identity. Until very recent years this has underpinned majority society's self-awareness and imprinted the general self-notion as a 'Kiwi'. The indigenous identity of the Maori was brushed aside and ignored as not quite fitting the stereotypical image of a 'white' nation of British stock, which left until recently a bitter legacy of second-class citizenship of indigenous people. In the country's more distant past a very few Muslims of Indian extraction seem to have been very discrete about their religion and perhaps in this way escaped negative attention. In the Anglo-Commonwealth spirit of the day they could escape suspicion of being hostile aliens. Thus the concept of cultural alterity was never sharpened and honed by a comparison with either Muslims or Maori, unlike continental Europe where Islam and its adherents served as a contrasting foil against which the occident could profile itself conceptually – partly in a romantic and partly in a hostile sense.

New Zealand's xenophobic impulses were directed more conspicuously against ethnic Chinese who came into the country in the 19th century.⁸ Though not arriving in large numbers, they were easily identifiable by physical appearance, if not language and clothing. Branded as the 'yellow peril' they bore the brunt of sometimes physically expressed racist prejudices against cultural and physical alterity. 'Asian' immigration ceased completely in the 20th century, through exclusionary policies to preserve the national status as a 'white' British nation. ('White' Europeans from the continent could be easily absorbed and culturally assimilated.) This policy was revoked in 1974⁹ opening the gates for immigration of non-European and non-white people. This revitalised a considerable ethnic Chinese immigration (from several East Asian countries including China itself) in very recent years so that some concern has now arisen about New Zealand's impending 'Asianisation'. (To some extent South Asians are included in this concern.)

On the other hand 'the browning' of New Zealand is a future prospect the country seems resigned to without much rancour. (Given current growth rates a very broad projection comfortably predicts that by 2050 the category

8 Early 19th century records list a number of Chinese gold miners, some of whom were 'Mohammedans'. One gets the impression that this was less important than their racial/ethnic identity.

9 The blatantly racist policy could not be upheld any more for various reasons: developing vitally important trade relations with the Third World, being geographically part of Asia-Pacific and pressure to find a good-neighbour relationship with Pacific countries. Especially in 1987 a new Immigration Act encouraged a strong Asian immigration.

Europeans will be outnumbered by other categories combined.) Not only have the indigenous Polynesian Maori greatly gained in political influence and cultural stature but they are strengthened by a relatively large immigration from, mainly, the Polynesian Pacific island countries which brings with it a related culture. This is impacting on the racial and cultural composition of New Zealand and supersedes dualistic conditions involving 'Whites' and Maori. By law and statute the official concept of Biculturalism acknowledges a cultural and ethnic partnership between Maori and 'Pakeha' (Europeans) which means that elements of Maori culture enjoy official recognition, have legal status equal to those of European, Anglo-Celtic derivation (see Wright 2007). Some Maori elements have entered into the formation of the national identity and even assumed iconic status. It does not stretch the imagination that this process has impacted on the national sense of cultural tolerance and acceptance of alterity. It has certainly lessened the dread of 'parallel societies' (as so clearly enunciated in the Cattle Report 2001). Through cultural, economic, legal and political concessions to Maori the emergence of a semi-autonomous sub-society is occurring, anchored in statute. Thus the concept of 'integration' has very liberal connotations, yet it is generally realised that the country is not suffering lack of cohesiveness to the point of falling apart into discrete, mutually hostile sub-societies.

Maori, those identifying as indigenous population (of roughly 15%), and their culture have ascended to national iconic status. Through legislation this is enshrined in the official Biculturalism which is reflected in virtually all national policy. It gives at least nominally if not practically Maori culture (including language) an equal status with Anglo-Celtic culture and English language. Based on the idea of a cultural partnership in which theoretically both sides meet as equals, the concept of Biculturalism has considerably softened the hitherto hegemonic, monocultural Anglo-Celtic ethnonationalism. The search for a new national identity has resulted in noticeable hybridity through a process of cultural synthesising, opening a process of cultural pluralisation. Underpinned chiefly by the Bill of Rights Act 1990 (based on liberal political philosophy) and other legal instruments (Kolig 2005), which guarantee cultural freedom to anyone and any culture and religion (within the confines of criminal law code), immigration has introduced a cultural melange whose spread is limited less by legislation than by informal social norms and conventions. Rather than strict laws, they insinuate what is permissible and tolerable, and what is not.

New Zealand's national identity has always been largely free of ecclesiastical input, which has removed it from providing religious grounds for Islamophobia. From its political inception New Zealand was a highly secularised

country, not burdened with a state church, which would heavily intrude into the formation of a national identity (see Ahdar and Stenhouse, 2000). (Thus there was no need for a US style 'First Amendment' to keep government and religion apart.) While there was complete religious freedom and the state did not exercise jurisdiction over religious matters, or interfere with individual belief or religious denominations, by the same token state and political matters were also independent from religious influence. Thus on the state level institutionalised religion could not act as a trigger for hostile notions towards non-Christian religions as the European institution of a state church is inclined to do. Today, the studied religious indifference of the 'secular' state, plus the provisions of personal liberties through the Bill of Rights at the public level, deliver an almost complete freedom of belief, worship and the social conduct based on belief, which because of its diversity and multi-facetedness makes it unsuitable for informing the national ethos. The effects this has on the formation or absence of Islamophobia can be thrown into even sharper relief through a comparison with Europe.

Europe's predicament: loss of identity or abrogation of human rights

Europe is caught between respecting human rights including cultural freedom, and preserving its nationalist narratives. In a wider sense, globalisation has brought uncertainties, as Appadurai suggests, for which Europe seeks to compensate with exclusionary narratives. This ideological concoction with regard to Islamophobia partially validates Appadurai's hypothesis but partially also contradicts it.

Not only in size, numerically and proportionally, but also in controversiality the European Muslim diaspora surpasses New Zealand's. Visually the presence of Muslims in Europe's cities is ubiquitous and conspicuous. Europe's traditional monoculturally lodged national identities relate negatively to this phenomenology. (This can be seen to contrast with New Zealand's recent departure from Anglo-Celtic ethnonationalism and its flight into cultural pluralism.) Related issues of great concern in European nations with large Muslim minorities are social cohesiveness and integration, raising questions as to what extent a high degree of both is an indispensable prerequisite for a functioning liberal democracy of the Western secularised kind. Concerns about national security undoubtedly play an important role too. In public discourses Muslims are used for political mobilisation and especially the far right end of the political spectrum across Europe expresses Islamophobic sentiments very clearly to

advance its ideology. A brief reflection on the European situation and comparing it with New Zealand's will, I hope, highlight some characteristics of Islamophobia and why it emerges.

The concept of multiculturalism, constituting somewhat of a misnomer in the European context, refers primarily to a presumed cultural contrast between majority 'indigenous' European society (with a predominantly Christian background which lingers despite the spread of secularism) and the culturally distinct Muslim minority. (In the UK in particular there is of course also a strong Hindu-Indian minority, and in the rest of Europe there are non-Muslim Africans, Roma, Jews, and other ethnic-linguistic-cultural distinct groups different in some respects from the encapsulating majority society.) On closer inspection the Muslim minority is far from monolithic, but is of various ethnic and national backgrounds and devoted to Islam to varying degrees of intensity. In this context multiculturalism is heavily abstracted, removed from reality by referring to the coexistence of two cultural blocs. Placing an interpretation of contrast on this cultural dualism (which ignores the presence of other minorities) in itself reveals a considerable ingredient of Islamophobia. In New Zealand xenophobic inclinations, when they arise in relation to multiculturalism, are thinly spread, and therefore defrayed, over a range of non-Pakeha identities. In this form the European dualism has two major problematic aspects both of which act as propagators of Islamophobia: the active politicisation of the Muslim presence (because of perceived difficulties of integrative absorption of allegedly assimilation-unwilling Muslims) and the influence, accommodation and absorption of Islam as culture that generates worries as to the effect this may have on the national cultural identity. This, together with security concerns, re-activates long historical roots of Islamophobia.

As the traditional cultural monochrome is perceived to be threatened by the sheer numbers of 'assimilation-resistant' aliens, ethnonationalist narratives are being re-activated. Almost as a logical consequence, Islamophobia has reared its ugly head in various forms from politics to the arts, from Geert Wilders to (some of) the Danish cartoons. Countless literati and journalists have felt moved to warn of the dangers of the Muslim presence. Even serious scholars such as Francis Fukuyama (2005, 2006) and Bernard Lewis (2004, 2009) have warned of an impending loss of European culture and identity. Alarmist cries increase in intensity – raising a faint echo of Enoch Powell's epic speech of 'river of blood...' – that multiculturalism has failed. German Chancellor Angela Merkel, France's President Nicolas Sarkozy and the UK's Prime Minister David Cameron have been reported to express sentiments of this kind, but are just the most prominent leaders among a multitude of other European politicians, journalists and social scientists who hold similar views.

One of the most salient grounds on which Islamophobia arises, is the perceived lack of integration and assimilation resistance of diasporic Muslims. Even Quraishy (2007), one of the fiercest critics of Europe's unwillingness to embrace the Muslim minority, concedes that some Muslims make unreasonable demands to have their religion/culture protected and pay little heed to the need to integrate (which at least theoretically is different from assimilation, yet involves aspects of it.). Insistence on exotic customs causes difficulties with laws and adds to the scepticism about Muslims integration-willingness. Conversely, Europe is reluctant – despite paying obeisance to human rights – to define integration (through differentiated citizenship) in such a way as to allow greater latitude to the retention of culture for immigrants.

It needs to be remembered that Europe has never invited the world with the proclamation 'bring me your huddled masses'. Equally, the melting pot idea of a shining new identity has little attraction. As Huntington (2004, 191) pointedly remarks: 'Migrants came to America to become Americans, Turks do not come to Germany to become Germans.' Hybridisation of identity appears to be making little headway against the persistence of an exclusively Muslim or ethnic identity, which jars against the national cultural, highly emotive identity. It is often observed that in a migration situation a Muslim identity becomes a focal point of self-identification in the next generation(s). This is so perhaps through the recognition that the host country's national identity is not readily available to them (see Kolig 2006), or perhaps through a global Muslim identity crisis caused by a process of de-territorialisation of Islam (Roy 2004). The new Muslim identity, though based on a reformed view of Islam, is not necessarily an adapted one; it may in fact have fundamentalist leanings, which leads to further alienation. Relying first and foremost on an identity of Muslimhood with the attendant sense of loyalty to the global umma (Malik 2001, 2004, 71-72) may not necessarily be a barrier to unitary national citizenship (as some claim), but certainly appears strange in the European context where using one's religion as an identity marker is unusual. As Poulter (1998, 236) states, Muslims can legally only practise Islam as a religion and not as a total way of life. In other words, Islam has to recast itself as just another religion in a secular space and subsume its specialness under that of the national identity (see Roy 2005). Whether secularisation, by accepting the difference between private religion and public life, is a realistic prospect for young Muslims is debatable. For them it would mean compromising the social praxis aspect of their faith, which is unacceptable to them (according to Malik, 2004).

Culture-nationalism

Concerns of national security and fears for social cohesiveness are only one side in the difficult enfranchisement of Muslims in Europe (Zebiri 2011). Equally important are cultural implications; above all the perception of fundamental cultural differences, if not incompatibilities, between Muslim immigrants and native Europeans which no amount of cultural relativisation can gloss over.

Traditionally, Muslims in Europe represent the stereotypical cultural Otherness. Jews, Roma and other religio-cultural minorities who due to their very small numbers do not threaten dominant cultural identities have effectively been sidelined in view of the Muslim presence. Islam is traditionally counterpoised to the Christian heritage, which was significant as long as Christianity had a formative influence on European identity. Despite processes of secularisation especially in very recent decades impacting on that, in a cultural sense the perceived difference, partially religiously grounded, and almost of antinomial proportions, remains.

A fear of loss or diminution of national cultural identity is noticeable in France's prohibition of the burqa and niqab that are supposed to conflict with *laïcité* (the legislatively based secularism of the public sphere), the equality of women (as these sartorial customs are perceived to be expressions of female subjugation). To some extent the hijab suffers from the same stigma and is banned in the public education system. Even though allegedly *laïcité*, being anchored in law, makes Islamic dress a 'juridical', almost constitutional issue, it clearly is closely linked with a perception of national French identity. French identity is emphatically secularised, rational, even anti-religious, and gender-egalitarian. The fact that *laïcité* was not provoked by any religious symbolisms that have existed in the public sphere for decades and even centuries, except most recently by what is falsely considered the most quintessentially Islamic symbol, speaks to a certain Islamophobia as a motivating force. Switzerland's prohibition of minarets does not even make a pretence of having a legal basis. Minarets simply disturb the Swiss Alpine bliss, its identity lodged in an urban landscape framed by the romantic Alpine scenery. That Europe is fighting for its identity is made evident by these cases.

Europe is undergoing an identity revolution in trying to find a pan-European identity, but instead of opening up its traditional ethnonationalisms to embrace globalisation of identity, it is feebly experimenting with cultural Euro-nationalism, which is still lumbered with traditional age-old prejudices. One of its common tropes is Islamophobia. Europe is in the paradoxical situation of being a very new political construct built from the detritus of a variety of age-

old, national and cultural identities, nourished by a strong sense of exclusivity and mutual difference. But national identities have not simply disappeared and continue to resist the narrative of a common Europe. In this respect Appadurai seems correct: new uncertainties have been created. The emerging pan-national European identity nurtured on a myth of homogeneity is desperately grasping at themes all have in common and enjoy a familiarity with it: the universal of defining oneself by contrast to the inalienably alien provides the crutch. The traditional notion of Islamic alterity is dug up together with ancient unfavourable prejudices and fortified with experiences that seem to corroborate the poor image.

The consciousness of European citizenship is as yet far from a pluralisation that encompasses Muslims and Islam. In fact the massive Muslim immigration has produced fears of undercutting traditional identities as well as the fledgling pan-European identity. It takes time to foster the new myth of unity in plurality. Europe's traditional, often strictly monocultural identities are not easily amenable to a revision at the whim of historical vicissitudes. There is no openness toward altering an established identity for the sake of accommodating immigrants: a condition quite different from so-called immigration nations such as New Zealand, Australia, Canada, the US etc., whose identities have arisen out of massive and pluralist immigration – at the expense of the thinly spread indigenous population – and allow still for more flexibility.

Europe has for centuries regarded Islam and Muslims traditionally as the stereotypical cultural Other – not in a Rousseauian but mostly in a derogatory sense. Despite some romantic aspects the relationship was defined by antagonism (partly historically-politically based and partly theologically based). Associated notions of fear and hostility have created an underlying propensity to negatively code all cultural interactions, regardless of terminological niceties (calling the prevailing ideology Orientalism, not Islamophobia). Current and historical experiences are moulded into one rationale for suspicion. Just as most Muslims have a consciousness of the classic Islamic times of expansion, its erstwhile hegemony and having been the torchbearers of scientific knowledge, so have (educated) Europeans about the former threat by the Muslim armies (the Moors in Spain and later the Ottoman empire thrusting into Southeast Europe, even though exact dates and historical circumstances have faded into the dim mists of the distant past). In contrast to New Zealand and its religious indifference, Europe has a strong Christian tradition that is tightly interwoven with national identities and which despite a vigorous process of secularisation shows signs of surviving into a pan-European identity. State churches with formal links with the state and a statutory influence on matters of state had a strong formative impact on identity and politics. Although this

connection is now waning (e.g., Cesari 2011, 38), it has not vacated space for Islam to fill. Islam is not only considered a cultural issue touching on civil rights to retain culture, but is seen also as a religious issue of strong connotations of Otherness that does not fit Christian Europe (see Kalin 2011). Recent church initiatives (initiated by the previous Pope John Paul II) move towards a kind of ecumenism that tentatively embraces Islam, but as yet exists only in embryonic form and has not assumed traction in the wider believing public.

Conclusion

Whether one sees Islamophobia as a variant of the age-old Orientalism (in Said's sense) and which reaches back to erstwhile important theological views, or as a new phenomenon (Bunzl 2005), sparked by the upheavals of globalisation (Appadurai 2006), it is undoubtedly an important ideological ingredient in the West. It may come as a surprise that, apart from the odd expression of relatively mild rejection vis-à-vis anything that is 'different', specific Islamophobia can hardly be found in the social discourse of New Zealand. As a country it lacks the unpleasant experiences Australia has made. New Zealand also lacks the sense of danger the Muslim minority may pose to the maintenance of a national identity, or as in Europe's case, a new supra-national identity (Bunzl 2005). As a highly secularised society it never ceded ecclesiastical control to any Christian denomination or recognised the need for the maintenance of a Christian national ethos that would require protection against the intrusion of an 'alien' religiosity. Thus Islamophobia on religious grounds also gets no traction in New Zealand's social discourse.

Islamophobia has multiple roots and reasons and its multivocality and multidirectionality produce cacophonous messages that need to be decoded in their specific ethnographic settings (see Esposito and Kalin 2011). The complexities involved in the emergence and maintenance of Islamophobia produce similarities between societies as well as dissimilarities which negate the formation of universally applicable insights.

Literature Cited

- Ahdar, Rex and Stenhouse, John (eds.) (2000). *God and Government*. Otago University Press, Dunedin.
- Appadurai, Arjun (2006). *Fear of Small Numbers: an essay on the geography of anger*. Duke University Press, Durham, London.

- Bunzl, Matti (2005). Between anti-Semitism and Islamophobia. In: *American Ethnologist* Vol.32 (4), 499-509.
- Cantle, Ted (n.d.), *Community Cohesion: a report of the independent review team chaired by Ted Cantle*. [UK] Home Office, [London]. [It was commissioned in response to the 'race riots' earlier in 2001.]
- Cesari, Jocelyne (2011). Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States. In: Esposito, John and Kalin, Ibrahim (eds.). *Islamophobia*. Oxford University Press, New York.
- Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Purity and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Esposito, John and Kalin, Ibrahim (eds.) (2011). *Islamophobia: the Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Oxford University Press, New York.
- Fukuyama, Francis (2005). A Year of Living Dangerously. In: *The Wall Street Journal* 2 November 2005: 5.
- Fukuyama, Francis (2006). Identity, Immigration, and Liberal Democracy. In: *Journal of Democracy* Vol.17(2), 5-20.
- Gingrich, Andre (2005). Anthropological analyses of Islamophobia and anti-Semitism in Europe. In: *American Ethnologist* Vol.32 (4), 513-515.
- Harrison, Simon (1999). Cultural Boundaries. In: *Anthropology Today*, Vol.15 (5):10-13.
- Huntington, Samuel (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. Simon & Schuster, New York.
- Kabir, Nahid (2005a). *Muslims in Australia: Immigration, Race Relations and Cultural History*. Kegan Paul, London.
- Kabir, Nahid (2005b). The Economic Plight of the Afghans in Australia, 1860-2000. In: *Islamic Studies*, Vol.44 (2), 229-250.
- Kabir, Nahid (2006). Muslims in a 'White Australia': Colour or Religion? In: *Immigrants and Minorities* Vol.24 (2),193-223.
- Kalin, Ibrahim (2011). Islamophobia and the Limits of Multiculturalism. In: Esposito, John and Kalin, Ibrahim (eds.). *Islamophobia*. Oxford University Press, New York.
- Kolig, Erich (2003). An Accord of Cautious Distance: Muslims in New Zealand, Ethnic Relations, and Image Management. In: *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 5 (1), 24-50.
- Kolig, Erich (2005). New Zealand Muslims: the perimeters of multiculturalism and its legal instruments. In: *New Zealand Sociology* Vol.20 (2), 73-97.
- Kolig, Erich (2006). Freedom, Identity Construction and Cultural Closure. In: Rata, Elizabeth and Openshaw, Roger (eds.). *Public Policy and Ethnicity*. Basingstoke: Routledge.
- Kolig, Erich (2009). Islam and Orientalism in New Zealand. In: Kolig, Erich, Angeles, Vivienne and Wong, Sam (eds.), *Identity in Crossroad Civilisations: Ethnicity, Nationalism and Globalism in Asia*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Kolig, Erich 2010, *New Zealand's Muslims and Multiculturalism*. Brill, Leiden.
- Kolig, Erich and Kabir, Nahid (2008). Not Friend, Not Foe: the rocky road of enfranchisement of Muslims into multicultural nationhood in Australia and New Zealand. In: *Immigrants and Minorities*, Vol.26 (3), 266-300.
- Lafraie, Najib (2006). Ahmed Zaoui, A Victim of 9/11. *New Zealand Journal of Asian Studies* (special edition, Kolig, Erich ed.), Vol.8 (2),110-133.
- Lewis, Bernard (2004). www.weeklystandard.com , October 2004)

- Lewis, Bernard (2009). In the Jerusalem Post 2 November 2009 (www.jpost.com).
- Malik, Mustafa (2001). Islam in Europe: Quest for a Paradigm. In: Middle East Policy, Vol.8(2), online.
- Malik, Mustafa (2004). Muslims Pluralize the West, Resist Assimilation. Middle East Policy, Vol.11(1), online.
- Poulter, Sebastian (1998). Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience. Oxford University Press, Oxford.
- Poynting, Scott and Mason, Victoria (2006). Tolerance, Freedom, Justice and Peace?: Britain, Australia and Anti-Muslim Racism since 11 September 2001'. In: Journal of Intercultural Studies, Vol. 27 (4), 365-391.
- Poynting, Scott and Mason, Victoria (2007). The resistible rise of Islamophobia. In: Journal of Sociology, Vol.43 (1), 61-78.
- Pratt, Douglas (2010). Antipodean Angst: encountering Islam in New Zealand. In: Islam and Christian-Muslim Relations, Vol.21 (4), 397-407.
- Quraishy, Bashy (2007). Immigration, integration and Islam. In: Aotearoa Ethnic Network Journal, Vol.2 (2), online.
- Roy, Olivier (2004). Globalized Islam: the Search for a New Ummah. Columbia University Press, New York.
- Roy, Olivier (2005). Secularism Confronts Islam. Columbia University Press, New York.
- Said, Edward (1979). Orientalism. Vintage, New York.
- Simmel, Georg (1950). The Stranger. In: The Sociology of Georg Simmel (Translated and edited by Kurt H. Wolff). The Free Press, New York and Macmillan, London.
- Williams, Rowan (2008). Archbishop's Lecture – Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective. <http://www.archbishopofcanterbury.org/1575>
- Wright, Fiona (2007). Law, Religion and Tikanga Maori. In: New Zealand Journal of Public and International Law. Vol.5: 261.
- Zebiri, Kate (2011). Orientalist Themes in Contemporary British Islamophobia. In: Esposito, John and Kalin, Ibrahim (eds.). Islamophobia. Oxford University Press, New York.

Medina Velic

Islamophobie als Ideologie?

Sheehi, Stephen (2011). *Islamophobia. The Ideological Campaign against Muslims*. Clarity Press, Inc. Atlanta. 288 Seiten.

In seinem Werk *„Islamophobia. The Ideological Campaign against Muslims“* bietet Sheehi eine komplementäre Analyse der Islamophobie. Seine Definition reicht von einer ideologisch-politisch geprägten bis hin zur kulturell und populistisch orientierten Islamophobie. Der Autor bezeichnet Islamophobie als Ideologie, welche in allen Ebenen des „american life“ vorzufinden ist, reflektiert den Ideologiebegriff allerdings nur bedingt, indem er schreibt, dass eine ideologische Formation wie Islamophobie auf eine bestimmte „Kultur“ zurückzuführen sei, welche in politischen und sozialen Praxen eingebettet ist (Herv. M.V.) Diese allgemeine und unpräzise Annäherung an den Gedanken einer ideologischen Formation ermöglicht Sheehi ein sehr breites Kritikspektrum der „Kultur“ und ihrer Akteure, die er für islamophobe Tendenzen in den USA verantwortlich macht. Auf Basis von genaueren Betrachtungen der politischen, medialen, intellektuellen und soziokulturellen Landschaft der USA, veranschaulicht er islamophobe Inhalte und Handlungen, welchen primär verzerrte Interpretationen und grundverkehrte Informationen über den Islam als Religion zugrunde liegen. Dies habe zur Folge, dass sich Betroffene in einer panoptischen Situation befinden und die USA für sie einen „state of fear“ darstellen. Damit greift er auch Gedanken Mumia Abu Jamals auf, der das Vorwort zum Werk verfasste. Der afro-amerikanische Politaktivist und Muslim, der 1983 wegen Mordes an einem Polizeibeamten zu Tode verurteilt wurde und seitdem auf die Vollstreckung des Urteils wartet, vergleicht die Islamfeindlichkeit in den USA mit der Atmosphäre nach Pearl Harbor und dem „collective punishment“ einer ganzen ethnischen Gruppe, die sich in die gesamte staatliche Praxis einbettete. Sheehis Werk betrachtet er als berechtigte Kritik am US-Imperium, welches sich in seiner historischen Genese oft ähnlicher Diskriminierungsstrategien bediente.

Während in Europa angenommen wird, dass Islamophobie als Phänomen mit der neu geborenen islamisch-europäischen Identität verstärkt aufgetreten ist, findet Sheehi deren erste Ansätze im von Edward Said geprägten Orienta-

lismus wieder. Dennoch macht er auf die wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden Phänomena aufmerksam und setzt sie somit nicht gleich. Die Faszination des Exotischen und des Fremden, welche auch den Willen nach Eroberung der arabischen Welt implizierte, schuf ein Verhältnis vom Überlegenen zum Unterlegenen, welches sich neben seiner massiven Ausprägung in den Heimatländern der Kolonisatoren aber primär in realen Überlagerungsszenarien, weit weg vom Zuhause, bemerkbar machte. Auch die Unterscheidung zwischen „guten“ und „bösen“ Muslimen macht den Orientalismus zu einem paradoxen Phänomen, in welchem die Akteure zwischen Passion und Desavouierung dem Objekt gegenüberstehen. Islamophobie hingegen findet vor Ort statt, so Sheehi. In den USA sind neben MuslimInnen auch BürgerInnen mit arabischen Wurzeln betroffen. Sie sind sehr oft Opfer rechtlicher Diskriminierung, sind vermehrter Kontrolle seitens der Exekutive ausgesetzt und bei Kriminaldelikten werden nicht allzu selten muslimische und arabische Jugendgruppierungen als Hauptverdächtige zur Rede gestellt. Die Annahme, dass sich in jedem/r in den USA lebenden MuslimIn ein/e FundamentalistIn verborgen hielte, welche/r die Vorherrschaft über Nichtmuslime anstrebe, sei nicht nur in den ultrakonservativen Kreisen präsent. Sie wird auch medial, selbst von linken politischen AkteurInnen vermittelt.

Sheehi stellt fest, dass sich mit dem Bruch der Sowjetunion die USA in einer Situation befunden haben, in welcher sie einerseits einen neuen natürlichen Feind brauchten und andererseits den großen Sieg über die UdSSR für die eigene Bevölkerung sichtbar machen mussten. Bereits bei der Operation „Wüstensturm“ im ersten Irak-Krieg, in dem mit äußerst rassistischer Propaganda gekämpft wurde, kam es zu ersten islamophoben Äußerungen von Seiten der politischen Eliten. Ein ganzes Kapitel widmet Sheehi den Lobbyisten und Think Tanks sowie ihren elitären politischen Netzwerken und deren Einflüssen auf die islamophoben Diskurse in der Außenpolitik, die sich mit Hilfe der Massenmedien schnell verbreiteten. Informationen und wissenschaftliche Analysen über die arabische und muslimische Kultur sowie deren Religion und Gesellschaft fanden schnell Gehör bei der US-amerikanischen Bevölkerung. Eine neue Ära aggressiver Außenpolitik, die auf strategischem Boden der Stigmatisierung und Sanktionierung von MuslimInnen haftet, wurde fabriziert.

Bei Sheehi bekommt Islamophobie aber eine größere Bedeutung als eine rein epochenpolitische Ideologie. Auch wenn die Auswirkungen der US-amerikanischen Außenpolitik vehemente Folgen auf den Verlauf islamophober Diskurse in den Staaten selbst haben, stelle Islamophobie eine viel abstraktere, tiefgründigere und nachhaltigere Ideologie eines Imperiums dar. Dabei dürfe die politisch-wirtschaftliche Komponente nicht vernachlässigt werden, deren

Interessen durch die islamophoben Diskurse im In- und Ausland bedient werden, sowohl während der Clinton-Administration als auch derzeit unter Obama. Die islamophobe Kontinuität in der US-amerikanischen Politik sei bereits vor 9/11 Tatsache gewesen. Die Einrichtung der sogenannten Entry- Exit Registration und der Fingerabdruckscan für TouristInnen aus den arabischen Ländern sollen nur als zwei Beispiele aus diesem Ressort hier genannt werden.

Sheehi schreibt ebenfalls über AkademikerInnen und ExpertInnen, die beratende Funktion in der Bush-Administration hatten und insbesondere in den Angelegenheiten der Außenpolitik wichtige Fäden in den Händen hielten. Bernard Lewis und Fareed Zakaria, zwei Namen, die in Sheehis Buch oft erwähnt werden, sollen laut Autor die Urväter der Islamophobie im politisch-strategisch langfristigen Bereich sein. Nach Beendigung des Kalten Kriegs sorgten sie dafür, dass Personen mit unterschiedlichen Profilen aus den politischen und religiösen Lagern zusammenkamen, um das „Moralische Argument“ zu bekräftigen: Amerikanische Intervention im Nahen Osten sei militärisch, politisch und ökonomisch berechtigt. Ganz im Lichte des *Clash of Civilisations* von Huntington wurde das Blatt in Richtung einer „Freedom Agenda“ gewendet: Die USA müssten die islamische Zivilisation von ihrer Rückständigkeit befreien. Dass die „Freedom Agenda“ Kontrolle über den Anderen, der sich etwa ökonomisch – mittels Selbstbestimmung über lokale Bodenschätze wie Erdöl – gegen die USA stellen könnte, vorsieht, wurde nicht lautstark kommuniziert. Auch die Rechtfertigungen von Überfällen und Ermordungen sowie die Herabwürdigung von Menschenleben stünden unter derselben Rhetorik. Meldungen politischer Akteure vermitteln, dass das Leben von AraberInnen schlicht nicht gleich viel wert sei wie jenes der AmerikanerInnen oder EuropäerInnen. Derartige rassistische Aussagen stehen nach Sheehi ebenfalls mit den Anfängen der afroamerikanischen Bewegungen im Zusammenhang, in welchen auch MuslimInnen aktiv engagiert waren. Die Diskriminierung von amerikanischen MuslimInnen war einst primär rassistisch geprägt, da die ersten MuslimInnen durch den Sklavenvenhandel nach Amerika zwangsverschifft wurden. Der rassistische Akzent blieb vorerst und wandte sich insbesondere gegen die afroamerikanisch-muslimische Bewegung, mitunter die *Nation of Islam*. Der Kalte Krieg bedeutete für die MuslimInnen Amerikas allerdings einen neuen Abschnitt der Diskriminierung, welche in erster Linie auf Islamophobie beruhte.

Nach Sheehi stellt Islamophobie also kein Phänomen dar, das erst nach 9/11 aufgetreten ist. Vielmehr ist er bemüht, islamophobe Fälle von Betroffenen aufzulisten, die vorher datiert waren. So analysiert der Autor die US-amerikanische Medienlandschaft und listet BloggerInnen, JournalistInnen und Repor-

terInnen auf, welche sich islamophober Strategien bedienen, um höhere Lese- und Einschaltquoten zu erzielen. Auf der anderen Seite dokumentiert Sheehi prägende Einbrüche in Biographien von Universitätsprofessoren und Studierenden, die aufgrund ihres Engagements in diversen propalästinensischen Bewegungen verdächtigt und folglich verhaftet wurden. Diese „*vocal opponents*“ stünden unter stetiger Beobachtung seitens universitärer Lobbys, die sehr schnell für Entlassung oder gar Abschiebung aus dem Lande sorgen können. Solche Erfahrungen schildert Sheehi an mehreren Stellen in seinem Werk, als Beispiel erzählt er von Prof. Sami al-Arian, der aufgrund seiner Äußerungen gegen das politische Israel zunächst als Antisemit bezeichnet und später zum Terroristen erklärt wurde. Dieser Fall wäre nicht skrupelloser als andere ähnliche Schicksale, wenn es nicht Prof Al-Arian gewesen wäre, der von George W. Bush angeheuert worden wäre, um muslimische und arabische Stimmen in seinem Bundesstaat für die Präsidentschaftswahlen zu werben. Dieses Beispiel stellt für Sheehi den Grund für die Fragestellung dar, wer den größten Nutzen aus der islamophoben Diskriminierung zieht und wo die Wurzeln der Formationen vorzufinden sind. In diesem Sinne appelliert Sheehi, diese Interessen zu erkunden, offenzulegen und das Bewusstsein in der Bevölkerung zu schaffen, dass es sich bei Islamophobie in den USA um eine Ideologie und somit um einen Machtmechanismus handelt, der ganz klar die Position und Hierarchie der Akteure in der Weltpolitik bestimmt.

Verstärkt und vor allem deutlich sichtbarer wurde die Islamophobie nach 9/11. Diese hätte insbesondere in der Bush-Administration breite Teile der Bevölkerung erfasst. Beschimpfungen von MuslimInnen und BürgerInnen mit arabischem Hintergrund sind nach Sheehi in der politischen Sprache alltäglich geworden. Aussagen wie „*These people are assholes*“ und „*We should invade their countries, kill their leaders and convert them to Christianity*“ wirkten für die amerikanische Bevölkerung meinungsbildend. Wenn Sheehi die letztere Aussage als islamophob definiert, so erweitert er den Islamophobiebegriff um die Komponente religiöser Relevanz, die gemäß Bunzl in der in Europa geprägten Islamophobie nicht zur Debatte steht. Islamophobie sei ein zeitgenössischer Terminus, welcher vor relativ kurzer Zeit in Europa in Erscheinung trat. In der Diskussion um den Begriff seien religiöse Debatten irrelevant, vielmehr wird ein kultureller Diskurs eingeleitet, in dem es um die Hegemonialmacht der „europäischen Kultur“ und die Abwertung der „islamischen Kultur“ gehe (vgl. Bunzl 2009, 39). Kultur wird in diesem Zusammenhang als eine eingeschlossene Entität verstanden, was zwangsläufig eine Inklusion der „islamischen Kultur“ (Herv. M.V.) in das aufgeklärte Europa ausschließt. Bestrebungen der österreichischen Einwanderungspolitik, die Migration aus arabischen und mehrheitlich islamischen Ländern zu unter-

binden, sollen lediglich als ein realpolitisches Sujet für dieses Machtspiel hier erwähnt werden (ebd., 44).

Sheehi ist auch der Meinung, dass Islamophobie nicht nur ausschließlich von NichtmuslimInnen aus projiziert wird, sondern dass sich auch Hasspredigten der „*natives*“ an MuslimInnen und an den Islam als Religion richten. Ganz prominent in diesen Kreisen sei Ayan Hirsi Ali, die einerseits Islamophobie leugnet, gleichzeitig aber als islamophob gilt. In ihren Äußerungen wird der Islam als Religion angegriffen, wobei im Zentrum jeder Kritik der Umgang mit der muslimischen Frau steht. Sheehi behauptet, dass Frauen im islamophoben Diskurs als Symbol wichtiger geworden sind. Sogar Bushs „war on terror“ und Obamas „open hand policy“ seien mit Frauenangelegenheiten untermauert. Der Autor zitiert ebenfalls Lewis, der die Frauenfrage als wesentlichen Unterschied zwischen der westlichen und islamischen Zivilisation nennt. In seiner misogynen Darstellung wird der Islam für bestimmte Vorschriften kritisiert, andere Religionen wie das Judentum, das einige ähnliche Praxen beinhaltet, werden ausgeblendet.

Auf allen gesellschaftlichen Ebenen käme es zu einer Übersensibilisierung der Bevölkerung, die in weiterer Folge zu islamophob begründeten Angstzuständen führt. Die Instrumentalisierung der Furcht führe dazu, dass amerikanische MuslimInnen von ihren MitbewohnerInnen zwangsläufig als TerroristInnen wahrgenommen werden. Die politische Rhetorik der Bush-Administration war der Urquell dieser Instrumentalisierung. Gründliche Analysen der Obama-Administration führen Sheehi dazu, Parallelen zwischen den beiden Rhetorikern aufzustellen. Er macht in seinem Buch auf den islamophoben Diskurs der „open hand policy“ aufmerksam. Obamas widersprüchliche Akzentuierungen in Reden und Auftritten, wie etwa in Kairo, stünden unwiderruflich in Kontinuität zu Bush. Dies verdeutlicht Sheehi insbesondere anhand von Formulierungen, in welchen die US-amerikanische Politik sich zur Bekämpfung islamistischer Gewalttaten verpflichtet. Dass der Islam aber eine friedliche Religion sei, wird in der diplomatischen Rhetorik Obamas außer Frage gestellt.

Abschließend bietet Sheehi Lösungsansätze an, die sich aus seinem intellektuell liberalen Gedankengut herauskristallisieren. Verglichen mit der Frauen- oder Antirassismusbewegung, fordert er auch eine Anti-Islamophobie-Bewegung, die sich zum Ziel setzt, Diskussionen über die Verträglichkeit des Islam mit der Demokratie oder die Stellung der Frau im Islam zu beenden und sich weg vom dichotomen Ansatz „Jihad vs. McWorld“ zu bewegen. Ins Zentrum der Debatten soll die relevante Frage „Wie ist die ideologische Fragmentierung von US-amerikanischen MuslimInnen zu beseitigen?“ rücken. Er richtet seine Kritik auch an muslimische Intellektuelle, die den ideologischen

Kampf „Westen gegen Osten“ (Herv. M.V.) befürworten und für die Beständigkeit der kulturellen Dichotomie eintreten.

Methodologisch betrachtet ist Sheehis *Islamophobia. The Ideological Campaign against Muslims* ein Sammelsurium an Fallstudien und Berichten von Betroffenen islamophober Diskriminierung, andererseits handelt es sich um Analysen von politischen Reden, Dokumenten sowie juristischen Texten, aufgrund derer Sheehi die Unterwanderung der ideologischen Formation in jedem Bereich des „american life“ nachzuweisen versucht. Nicht zu vergessen sind journalistische Beiträge aus Print-Medien und Web-Portalen, die zur Zirkulation islamophober Botschaften innerhalb der US-amerikanischen Bevölkerung beisteuern. Der kompilatorische Ansatz, offizielle Papiere der US-amerikanischen Politik sowie journalistische Beiträge auf islamophobe Inhalte zu analysieren, ideologische Formationen sichtbar zu machen und zu kritisieren, ist Sheehi unweigerlich gelungen. Nichtsdestotrotz ist sich auch der Autor der Unvollständigkeit seiner Studie und der Beobachtungen bewusst, deren Vervollständigung und Ausweitung auf den gesamtgesellschaftlichen Bereich (Medien, Bildung, Religion, Alltagskultur u.a.) wahrscheinlich nur in interdisziplinärer Mitwirkung möglich ist.

Literatur

Bunzl, Matti (2009). Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Überlegungen zum neuen Europa, in: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.). Islamophobie in Österreich, Innsbruck, 34–49.

Kevser Muratovic

Orient- und Araberbilder in der Antike und im Mittelalter

»Orientierungen« – Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike. Einflussfaktoren und stereotype Fortführungen im Mittelalter. Klaus Schwarz Verlag, 2. durchges. Auflage, Paperback, zahlr. Abb., 192 Seiten.

In ihrem Buch „Orientierungen. Über die Entstehung europäischer Bilder vom Orient und von Arabien in der Antike. Einflussfaktoren und stereotype Fortführung im Mittelalter“ befasst sich die Autorin Uta Bellmann mit der Wahrnehmung und Beurteilung der Orientalen bzw. der Araber in der Antike und im europäischen Mittelalter. Hierfür öffnet sie bestimmte, charakteristische Zeitfenster in den jeweiligen Zeitaltern und analysiert, vor allem anhand schriftlicher Werke ausschlaggebender Autoren, von Herodot bis Mandeville, wie und ob sich gewisse stereotype Bilder über den orientalischen Raum und die Araber festmachen lassen können.

Im ersten Teil des Buches fokussiert sie zunächst einmal das 9.–5. Jhdt. v. Chr., um anschließend die hellenistische Periode vom 4.–1. Jhdt. v. Chr. zu bearbeiten. Die Betrachtung der Antike schließt Bellmann mit der Analyse des Römischen Reiches, das sie im 1. Jhdt. v. Chr. – 5. Jhdt. n. Chr. verortet. Der Anfang, den Bellmann wählt, mutet etwas außergewöhnlich an, wenn sie Dannheimer zitiert: „*Alle wesentlichen Neurungen und Erfindungen, aber auch viele abstrakte Ideen und Überlegungen waren im Mittelmeergebiet oder im Vorderen Orient schon längst erdacht und angestellt, bevor sie auch in Mitteleuropa Eingang fanden.*“¹ Somit stellt die Autorin bei Betrachtung des ersten Zeitfensters heraus, dass die Griechen sich bereitwillig von diesen Erfindungen und Errungenschaften haben befruchten lassen, sei es durch die Übernahme der Schrift oder aber auch durch Adaptierung von religiösen Vorstellungen aus dem Orient in den bisherigen Religionsritus. Dennoch waren die orientalischen Völker von zwei Betrachtungsweisen besetzt, die die griechischen

1 Dannheimer, H. (Hg.): Vorwort. In: Ausstellungskataloge der prähistorischen Staatssammlung. Bd. 28, München 1995, S. 7.

Dichter folgendermaßen kommunizierten: zum einen bestand die Möglichkeit und die Erwägung, dass man sich als Grieche im Dienst einer fremden Herrschaft bewährt, zum anderen jedoch wurde der Reichtum der orientalischen Herrscherhäuser abgelehnt². Ausgehend von dieser Beschreibung, stellt Uta Bellmann fest, dass keine hierarchische Bewertung des Fremden in Form des Orientalen mit einem griechischen Überlegenheitsanspruch stattfand.

Auch dem allseits bekannten Begriff „Barbar“, vom Griechischen *barbaròs*, geht Bellmann nach und stellt nüchtern fest, dass Homer ihn als Bezeichnung für all jene Menschen einführte, die kaum oder nur schlecht griechisch sprachen bzw. nicht die griechischen Götter verehrten. Somit wird ersichtlich, dass für die Griechen der Antike die Abgrenzung des Fremden weniger an ethnischen Grenzen passierte als vielmehr an kulturellen und die Lebensform betreffenden Aspekten.

Bis Mitte des 5. Jahrhunderts hält sich das unvoreingenommene Interesse am Fremden und wird sogar ab dem 6. Jahrhundert durch wissenschaftliche Geo- und Ethnographie griechischer Reisewissenschaftler genährt. Allerdings ist anzumerken, dass diese reisenden Wissenschaftler alle Gebiete im Osten, die sie nicht bereisen konnten oder wollten, als eine Wunderwelt mit fabelhaften Wesen darstellten, die in den von ihnen erfahrbaren Randgebieten der Welt hausten. Als besonders wegweisendes Werk nennt die Autorin Herodots *historien*, die eine Beschreibung aller von ihm bereisten Länder und Völker darstellt, die zwar zwischen einer griechischen und einer barbarischen Lebensweise (vor allem bei den Persern) unterscheidet, jedoch ohne in einem Gut-Böse-Gefälle zu argumentieren.

Als einschneidendes Erlebnis in der griechischen Selbst- und Fremdwahrnehmung gilt dann der Sieg 480 v. Chr. gegenüber dem militärisch überlegenen Perserreich. Das dadurch entstandene griechische Selbstbewusstsein äußert sich in den Dramen des Aischylos, der trotz seiner bewundernden Worte für die persischen Könige Dareios und Xerxes ein ausschlaggebendes Gegensatzpaar prägt. Nämlich die Assoziationskette, dass Europa, der Hellas und der gesamte Okzident für Freiheit stehen, währenddessen in Asien und dem Orient als Ganzes die Knechtschaft verortet wird. Diese Teilung in Ost-West findet im Verlauf des 5. Jahrhunderts fortlaufend eine Präzisierung, um nicht zu sagen eine Radikalisierung. Während Aischylos dem persischen Herrscherhaus noch durchaus gute Züge abgewinnen kann, konstatiert Herodot eine Überlegenheit des Griechischen über alles andere, die er vor allem an der sozialen und politischen Ordnung der Griechen, der sog. *nómos*, festmacht.

2 Bellmann, S. 16.

Während er auf der einen Seite Ordnung, Gerechtigkeit, Demokratie und Freiheit beschreibt, sind die Orientalen geprägt von Tyrannei, Dekadenz und Unfreiheit. Eine Steigerung dieser Zuschreibungen erfolgt dann im 4. Jahrhundert durch die Dramen des Euripides, der nunmehr die griechische Überlegenheit als gottgewolltes Phänomen darstellt und die Griechen als Verteidiger der Freiheit stilisiert, denen eine Vormachtstellung gebührt. Ob es dieses Gebaren war, das zum Konflikt zwischen Sparta und Athen führte, mag die Autorin nicht anzuführen, allerdings geht Sparta als Sieger hervor, was gemeinsam mit neuen Einverleibungsversuchen seitens der Perser zu einer Krise des griechischen Selbstbewusstseins führt. Als Resultat stellt Bellmann die Entstehung einer griechischen Arroganz fest, die sich in einer radikalen Rückbesinnung auf die *nomós* äußerte:

„So kompensierten sie das tiefe Missbehagen an den politischen Zuständen und beriefen sich auf die Großtaten der Vorfahren. Diese Periode und ihre spezifischen Bedingungen brachten die bis heute gültige Bedeutung des Wortes „Barbar“ hervor. ... Von nun an galt der als Grieche, der an einer bestimmten Geisteshaltung teilhatte. In den folgenden Jahrhunderten wurden so ganze Landstriche hellenisiert. Wer aber nicht an der griechischen Tradition oder Kultur partizipierte, war nur in einem neuen Sinn zum Barbaren abgestempelt. Der griechische Hochmut etablierte sich als Bildungshochmut.“³

Mit der hellenistischen Ära, die u.a. durch die Eroberungen von Alexander des Großen geprägt sind, beginnt die orientalische Kultur und Lebensform auch einen starken Einfluss auf die griechische zu gewinnen. Die Autorin hebt den psychologischen Aspekt dieser Beeinflussung hervor, indem sie die Verschiebung des griechischen Antibilides vom weibischen Perser auf den „wildenen, kulturlosen Kelten“⁴ deutlich macht. Dennoch verabsäumt Uta Bellmann es nicht, Folgendes festzuhalten:

„In ihrer politischen Identität nahmen die Griechen die Perser als archetypische Gegner wahr, in ihrer kulturellen Identität konnten die Perser zu Vorbildern werden.“⁵

Die Eroberungen dieser Zeit fanden unter anderem in Teilen der Welt statt, die den Griechen bisher nur als das Ende der Welt bzw. als die Randgebiete der Erde bekannt waren, bevölkert von hundsköpfigen Völkern und ähnlichen Wunderwesen. Besonders die Indienfeldzüge Alexanders begeisterten grie-

3 Bellmann, S. 38

4 Bellmann, S. 39

5 Bellmann, S. 40

chische Historiker wie Knesias von Knidos, die sich dann auf den Weg machten, diese neuen Gebiete zu beschreiben. Leider schienen weder diese Historiker noch die Soldaten Alexanders die reale Konfrontation mit dieser neuen Welt und den darin lebenden Völkern von ihren Vorurteilen und Erwartungen abzubringen. Sie versuchten im Gegenteil die Bilder in ihren Köpfen wiederzufinden und schrieben somit das Orientbild weiter fest. Uta Bellmann kommentiert hierzu:

„Ktesias manifestiert die typischen Attribute wie Harem, Eunuchen, Luxus, Intrigen in einer Umgebung von Weichheit, Geschlossenheit, Genuss und Mangel an Härte. Ktesias hat – auf der Basis von Herodots Historien – das, was wir pauschalisierend als das antike Orientbild ansehen können, ganz erheblich ausgestaltet.“⁶

Die letzte Epoche der Antike, die Herrschaft des Imperium Romanum, beschreibt die Autorin als eine Fortführung der griechischen Arroganz, mit dem feinen Unterschied, dass nun die Römer und die römische Lebensweise das Maß aller Dinge darstellen. Die Praktik der Einverleibung fremder Kulturen unter Alexander dem Großen findet somit auch ein jähes Ende. Dennoch macht Uta Bellmann auch bei den Römern ein ambivalentes Verhältnis zum Orient aus, da vor allem für Ägypten eine gewisse Bewunderung als Urkultur bestand.

Letztendlich sind es aber auch bei den Römern politische Ränke und Konflikte, die das Orientbild ausgestalten. So verbreitete Octavian, dessen Kontrahent Antonius in Ägypten mit Cleopatra kooperierte, bestimmte Stereotype über den Orient und dessen Gefährlichkeit, die vor allem darin bestand, die römische und griechische Kultur mit ihrer Andersartigkeit zu bedrohen. Man ist zu einem bitteren Schmunzeln geneigt bei dieser Lektüre, da sie einen sehr stark an populistische Pseudoargumentationen der heutigen Zeit erinnert. Schon damals wussten die Herrscher Ängste gegenüber Fremdheit in der eigenen Gesellschaft als Macht- und Kontrollmittel auszunutzen, mit dem Ergebnis, dass eine Erstarrung des Orientbildes resultierte, was die Fremdheit noch weiter steigerte. Diese Festschreibungen werden, so Bellmann, zusätzlich von der sogenannten Klimatheorie getragen, welche den Einfluss von Klima und Landschaft auf den Charakter bestritt. So war es innerhalb dieser Logik auch nicht verwunderlich anzunehmen, dass bestimmte östliche Gegenden einen bestimmten Menschentypus hervorbrachten.

6 Bellmann, S. 41

Bellmann widmet auch den Arabern einige Seiten im ersten Kapitel. Allerdings beschäftigen sich diese hauptsächlich mit der Herkunft des Begriffs *arabioi*, der zunächst einmal für bestimmte Gruppen und Völker gebraucht wird, die z.T. als „loyale Vertragspartner“⁷ genannt werden. Durch ihre nomadisierende Lebensweise dürften sie jedoch zu diesem Zeitpunkt keinen wirklich wichtigen Machtfaktor dargestellt haben. Was dennoch interessant erscheint, ist, dass Herodot in seinen *historien* den Begriff so transformiert, dass er nicht mehr Völker bezeichnet, sondern ein geographisches Gebiet: Arabien. Ein Konstrukt, das bis in die heutige Zeit wirkt. Auch in der Herrschaftszeit der Römer erfahren die Araber keine nähere Betrachtung, sondern fallen der allgemein vereinheitlichenden Tendenz des Imperium Romanum zum Opfer. Allerdings sind spezifisch die Araber nicht unbedingt negativ konnotiert, da aus ihren Gebieten das rituell wichtige Weihrauch importiert wurde.

Im zweiten Teil geht sie zwar auch chronologisch, jedoch nicht so strukturiert wie im ersten Teil vor. Hier liegt der Schwerpunkt bei der Analyse einschlägiger Religions- und Wissenschaftsdiskurse sowie gewisser epischer Werke als auch der Reiseliteratur im Mittelalter. Waren es in der Antike die Perser, Parther und später die Ägypter, die als Sinnbilder für das Orientalische galten, so veränderte sich dies im Mittelalter insofern, dass ab dem 7. Jahrhundert der Orient vor allem mit dem Islam und der islamischen Kultur in Verbindung gebracht wurde. Dennoch schien es zunächst einmal einen Umschwung in der Negativrezeption des Orients zu geben, der mit der Christianisierung des Römischen Reiches in Verbindung stehen dürfte. Bellmann macht diese Bedeutungsverschiebung vor allem daran fest, dass sich im christlichen Verständnis das Heilige Land im Orient befand. So wundert man sich auch nicht über die ausgedehnte und reichhaltige Reiseliteratur von Pilgern, die sich interessanterweise neben der grandiosen und einnehmenden Beschreibung des Heiligen Landes in einem Punkt überschneiden; nämlich der kompletten Ignoranz der dortigen Bewohner, Völker, Lebensgewohnheiten und Kulturen.

Hin und wieder, so die Autorin, werden Araber bzw. Sarazenen genannt, allerdings mit weniger schmeichelhaften Attributen, wie arm, aggressiv oder hinterhältig⁸. Schon zu dieser Zeit als Bedrohung empfunden, hielt sich dieses Araberbild noch lange danach. Die theologische Auseinandersetzung mit den Sarazenen mündete bei einem Teil der Bibelgelehrten des Frühmittelalters, wie es Beda Venerabilis war, in der Schlussfolgerung, dass es sich bei ihnen um „gewöhnliche“ Ungläubige⁹ handle, denen zwar ein Platz in der christlichen

7 Bellmann, S. 29

8 Bellmann, S. 84

9 Bellmann, S. 87

Geschichte gebührte, jedoch nicht mehr. Diese relative Unaufgeregtheit begründet die Autorin folgendermaßen:

„Eine Gemeinsamkeit der früheren Reaktionen auf den Islam bei den lateinischen Autoren lag darin, dass sie die Ereignisse als Strafe Gottes für begangene Sünden interpretierten, aber die Muslime nicht als religiöse Gegner auffassten.“¹⁰

Während Beda und seinesgleichen aufgrund der räumlichen Entfernung zu den Muslimen kein wirkliches Interesse daran zu haben schienen, gestaltete sich dies bei den spanischen Bischöfen ganz anders. Diese, konfrontiert mit den islamischen Besatzern, einer überlegenen und attraktiven Kultur, agierten aus einer empfundenen Defensive heraus äußerst aggressiv, provokant und wider besseren Wissens. Man wundert sich gemeinsam mit der Autorin, warum gerade die spanischen Christen die horrendsten Fabelgeschichten über den Islam und die Muslime verbreiteten, obwohl sie die Möglichkeit und Gelegenheit gehabt hätten, die für sie neue Kultur und Religion kennenzulernen.

Neben den zwei Schauplätzen in Nordwest- und Südeuropa nennt Uta Bellmann Byzanz als den dritten Ort, wo über Muslime und den Islam geschrieben wurde. Der Leser kann dabei schon ahnen, dass auch hier die Literatur wenig Gutes über die Muslime zu berichten hatte, zumal Byzanz aufgrund seiner geographischen Lage einer ständigen Bedrohung seitens der Muslime ausgesetzt war. So verwundert es nicht, dass der byzantinische Mönch Pseudo-Methodios die Araber als „*Menschenfresser, die Säuglinge an die Wand werfen, Blut trinken und Kot essen*“¹¹ beschreibt.

Die Beschreibung der Autorin über die Rezeption des Islams im mittelalterlichen Europa legt nahe, wie und dass die christliche Welt nahezu krampfhaft versuchte, den Islam auf irgendeine Weise in ihr Weltbild einzuordnen. Während man in den Anfängen zunächst einmal über die Muslime als eine Art Gottesstrafe nachdachte, änderte sich dieses Bild durch die vielen Konversionen zum Islam hin zu einem Verständnis des Islams als christliche Häresie. In diesem Zusammenhang wird Johannes von Damaskus genannt, der über die Lehre und das Leben des Propheten Muhammad religionspolemisch schreibt und mit seiner Darstellung nachfolgende Autoren maßgeblich prägt. So erfährt der Leser durch den Domprobst Embricho von Mainz (11. Jahrhundert), der in seiner Vita Mahumeti den Propheten Muhammad folgende Rolle spielen lässt:

„Darin lässt Embricho den durch einen Magier mit allerlei List verführten Mammutius, gemeint ist der Prophet Mohammed, den Königsthron von Libyen bestei-

¹⁰ Bellmann, S. 87

¹¹ Bellmann, S. 90

gen, auf dem er Gesetze erlässt, die dem Volk sexuelle Freizügigkeit erlauben, woraufhin er von Gott mit Epilepsie bestraft wird. Von nun an erleidet er Anfälle, die er selbst als Himmelsreisen erklärt und dem Volk daraufhin Prophezeiungen macht. Schließlich stirbt er bei einem letzten Anfall und wird von Schweinen zerfleischt, ein im Mittelalter besonders unehrenhafter Tod.“¹²

Die Autorin zeichnet quasi nach, wie der Islam allmählich zu einem ideologischen Instrument transformiert wurde und dieser „schädliche, orientalische Import“¹³ letztendlich die Rechtfertigungsgrundlage für die Eroberungszüge in Jerusalem darstellt. Die Bemühungen der Kirchenväter und einschlägiger Autoren, so Bellmann, trugen neben einer Art Beschäftigungstherapie für junge, europäische und aggressive Prinzen maßgeblich dazu bei, die sieben großen Kreuzzüge von 1096–1291 zu ermöglichen.

Aber dies war nicht der einzige Dienst, den der Islam für das europäische Mittelalter leistete. Uta Bellmann beschäftigt sich in ihrem Buch nämlich auch mit den einzelnen stereotypen Zuschreibungen, wie die Gewalttätigkeit, Genußsucht oder einer vermeintlichen Irrationalität der Muslime. Vermeintlich deswegen, weil es keine Entsprechungen dieser Bilder in der Realität gegeben hat und somit nur die Schlussfolgerung zu ziehen ist, dass zum einen eine Projektion der eigenen Schwächen und Fehler stattfand und zum anderen eine Art Eifersucht angesichts des *savoir vivre* der Muslime bestand. Nach vergeblichen Missionierungsversuchen und den ernüchternden Reiseberichten aus dem 13. Jahrhundert, die die Anziehungskraft, Ausbreitung und Macht des Islam verdeutlichten, entstand folgende Dynamik in Europa:

„Watt erkennt in den Gefühlen der mittelalterlichen Westeuropäer gegenüber dem Islam Ähnlichkeit mit den Empfindungen einer unterprivilegierten Schicht in einem großen Staat. Es war das Anliegen dieser Schicht, sich gegen die privilegierte Gruppe zu behaupten, und dafür wandte sie sich der Religion zu, insbesondere den damals neuen christlichen Kulte[n] und der Pilgerfahrt nach Compostela und der nach Jerusalem. Zur Kompensierung ihres Minderwertigkeitsgefühls gegenüber der islamischen Welt mussten die Europäer das Bild vom Islam entstellen. Die Art, in der sie es entwarfen, erlaubte es den christlichen Glaubensgenossen, den Kampf gegen die Muslime als Kampf des Lichts gegen die Finsternis darzustellen.“¹⁴

12 Bellmann, S. 93

13 Bellmann, S. 94

14 Bellmann, S. 105

Europa hat dieses Gegenbild gebraucht, um ein eigenes Selbstbild, geprägt von einer „*aggressiven Ideologie kultureller Überlegenheit*“¹⁵, erstellen zu können; so zumindest folgert die Autorin.

Die Aufnahme bzw. Fortführung dieser dichotomischen Weltbetrachtung zeigt Uta Bellmann auch anhand der epischen Werke aus dem Mittelalter auf, wobei sie die Reiseliteratur fokussiert, welche sich als eine Mischung aus seriöser Geographie, Alexanderromanen, Reiseromanen und Wunderbüchern präsentiert. Auch innerhalb dieser Werke, von denen die Autorin sich insbesondere auf das „Wonders of East“ bezieht, das mehr oder weniger eine Katalogisierung aller monströsen und fabelhaften Wesen aus dem Orient darstellt, erscheint einmal mehr das zweiteilige Modelldenken über die Welt: Während die normale Welt im europäischen Zentrum liegt, befindet sich die monströse Welt an den Rändern der Erde und umfasst Afrika und Asien. Deswegen scheint es auch nicht verwunderlich, dass in dieser Zeit Alexander der Große als „*Bezähmer des Ostens*“¹⁶ stilisiert wurde.

Die Arroganz, die vom europäischen Mittelalter ausging, wird auch in der Kreuzfahrerepik ansichtig, worin „*christliche Ritter siegreich gegen übermächtige Heidenheere kämpfen*“¹⁷ bzw. wie im Werk „Herzog Ernst“ die orientalische Welt äußerst kontrastreich zum deutschen Kaiserreich gestaltet wird. Bellmann weist auf einen interessanten Vergleich bei den Negativzuschreibungen hin; nämlich, dass das damals noch christliche Byzanz auch mit vielerlei negativen Eigenschaften bestückt wurde, worin die Autorin zum einen die Abladung dieser schlechten Eigenschaften bei gleichzeitiger Zurückweisung von einem Selbst sieht und zum anderen das geminderte Selbstwertgefühl der Europäer angesichts der diplomatischen und kulturellen Überlegenheit der Griechen in Byzanz.

Interessant in diesem Zusammenhang erscheint, dass die Byzantiner trotz der Pflege des muslimischen Feindbildes diesem seine Ehre lassen konnten. Eine solche Betrachtungsweise macht die Autorin dann auch in der europäischen Ritterschaft aus, die zum einen durch antiklerikale Tendenzen, und zum anderen durch die reale Begegnung mit Muslimen im Heiligen Land begründet war. Die Beschreibung Sultan Saladins ist hierbei sinnbildlich für die veränderte Rezeption der höfischen Kultur, die dem muslimischen „Ritter“ auch Ehrgefühl zugestand und seinen einzigen Makel im Heidentum ausmachte.

15 Bellmann, S. 107

16 Bellmann, S. 111

17 Bellmann S. 120

Die einzige gesellschaftliche Schicht, die von der Autorin genannt wird und in der die Araber positiv konnotiert waren, war die Gelehrtenschicht. Verständlicherweise lag dies daran, dass die europäischen Gelehrten Nutznießer der Wissenskonservierung und -generierung der Araber waren; jedoch blieb diese Bewunderung auf den kleinen Gelehrtenkreis der damaligen Zeit beschränkt und konnte nicht auf andere Bevölkerungsschichten übergreifen.

In ihrem abschließenden Resümee folgert Uta Bellmann daher:

„In abstoßende und bedrohliche Szenarien werden Gegenwelten und ihre Bewohner oftmals umgestaltet, wenn ihre Erfinder um ihr Selbstbild fürchten müssen, wenn ihre Macht zu schwinden droht. Auch als eine Art Bausteine, die lediglich einen Status Quo aufrecht erhalten, werden Stereotype verwendet, wie in den Berichten des Marco Polo oder Mandeville und ihrer Tradierer, die die Sarazenen immer wieder aufs neue als Träger des Übels charakterisieren. Die eigene Welt braucht solcherart festigendes Baumaterial.“¹⁸

Mit einem Blick in die Gegenwart merkt sie zudem an:

„Als Gefangene der Denkschlösser des Westens gelingt es auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts den Bewohnern der ‚Abendländer‘ nur mühsam, ihre Grenzmauern zu überwinden.“¹⁹

Uta Bellmanns Buch kann als ein wichtiger Beitrag gesehen werden, der mit einem klaren, nachvollziehbaren und analytischen Blick die antike und mittelalterliche Vergangenheit in Bezug auf die Rezeption des Islam betrachtet. Die Entstehungsgründe für die Vorurteile und Stereotype gegenüber dem Islam und den Muslimen sowie den daraus entstandenen realpolitischen und gesellschaftlichen Konsequenzen könnten sich hinsichtlich der heutigen Situation als äußerst hilfreich erweisen.

18 Bellmann, S. 175

19 Bellmann, S. 175

Farid Hafez

Patrick Bahners „Die Panikmacher“

Patrick Bahner (2011). Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift. Beck Verlag

Ohne Vorwort steigt Patrick Bahners, Feuilletonchef der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, in das Thema ein. „Der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.“ Die heftigen Reaktionen auf diese am 03. Oktober 2010 vom Bundespräsidenten Christian Wulf gesprochenen Worte nimmt Bahners zum Ausgangspunkt seiner Analyse. Denn: „Wenn derzeit die Rede auf den Islam in Deutschland kommt, bricht der diskursive Notstand aus“, so Bahners (Bahners 2011: 6). Wenn später auf die christlich-jüdische Tradition verwiesen wurde, hieß dies „nicht-islamisch“ (2011: 41). Nicht den Juden tat man/frau einen Gefallen. Gegen die MuslimInnen waren derartige Aussagen gerichtet. Bahners erklärt unmissverständlich, dass es ihm nicht darum geht, Kritik an der Religion per se zu unterbinden. Die Reaktionen auf die Aussage des Präsidenten würden aber offenbaren, dass sich die Entrüsteten in einem Deutschland sehen, das den Islam nicht als Teil des Kollektivs anerkennt. Zudem sei anzuzweifeln, ob die Empörten die repräsentative und symbolische Aufgabe des Präsidenten der Republik überhaupt begriffen haben. Bahners fährt mit der Causa Sarrazin fort und stellt fest, dass Chiffren wie die „politische Korrektheit“ und „Mainstream-Medien“ ähnlich wie in der Weimarer Republik „System“ und „Systemparteien“ eine radikale Hermeneutik des Verdachts darstellen, die die radikalen islamfeindlichen Aussagen zu legitimieren versuchen (2011: 35), im Sinne eines Kampfes gegen den Totalitarismus, genannt Islamofaschismus (2011: 86, 119, 246).

Im Zweiten Kapitel veranschaulicht Bahners, wie verbreitet islamfeindliche Positionen in Deutschland sind. Raddatz, Broder und Ulfkotte – die Pioniere islamophober Positionen werden samt ihrer spitzesten Aussagen präsentiert. Von einer Weltverschwörung bis zu einer Infantilisierung reicht die Palette an diskursiven Waffen. Dabei weist Bahners auch immer wieder auf ähnliche Muster in der antisemitischen und islamfeindlichen Rhetorik hin. Im dritten Kapitel „Das Kopftuch. Ein Streit ohne Gegenstand“ geht er den Kopftuchverbotsgesetzgebungen in den entsprechenden deutschen Bundeslän-

dern nach. Er sieht darin ein Berufsverbot für Kopftuch-tragende Musliminnen, das auf „unabsehbare Zeit festgelegt (hat, FH), wie über den Islam geredet wird, wie Muslime angesehen und behandelt werden“ (2011: 100f.). Im Kopftuchverbot und der darin enthaltenen Implikation, dass Säkularisierung und Aufklärung ein Gut der christlichen Kirchen seien, sieht Bahners den entscheidenden Moment, der „das islamkritische Bündnis von Säkularisten und Christen“ ermöglichte (2011: 127 f.). Da die Schule als „große Agentur der Sozialisation“ (2011: 129f.) Kopftuch-tragenden muslimischen Frauen keine Präsenz erlaube, ziehe dies fatale Auswirkungen nach sich. Diese Überwindung säkular-religiöser Fronten zeige sich v.a. auch im Baden-Württembergischen Muslim-Test, dem das fünfte Kapitel gewidmet ist. Gerade die Position eines von der CDU geführten Amtes hinsichtlich der zentralen Rolle von Homosexualität steht paradigmatisch für diese Wende.

Das vierte Kapitel widmet Bahners zuvor Necla Kelek und ihrem Werdegang. Während sie bei ihrer Dissertation noch seriös meinte, dass die Religion jungen MuslimInnen als „Brücke zwischen den Erwartungen der Herkunftskultur, die in den Familien weitergegeben werden, und den Forderungen der deutschen Gesellschaft, in der sie ihre Zukunftschancen suchen müssen“ (2011: 143) wirke, sah sie später den Islam als Grund für die Verhinderung jeglicher Integration. Das vierte Kapitel titel „Aussichten auf den Bürgerkrieg. Die Zerstörung der Alltagsvernunft“. Die Hermeneutik des Generalverdachts und speziell der Vorwurf der Taqiyya (Behauptung, dass sich alle MuslimInnen verstellen und ihr nichtmuslimisches „feindliches“ Gegenüber belügen und täuschen) entziehen jedem Konflikt um eine Moschee oder einer Debatte über MuslimInnen in Deutschland die Gesprächsgrundlage. Dieser Ansatz aber führt genau zu jenem totalitären Denken, das den MuslimInnen vorgeworfen wird. So wird etwa Hirsi Ali mit den Worten „Es kommt der Augenblick, da man den Feind zerquetscht. Und wenn man das nicht tut, muss man damit leben, dass man von ihm zerquetscht wird“ zitiert (2011: 221). Keine Alternative also als die vernichtende Endschlacht?

In diesem Sinne stellt Bahners die dringliche Frage: „Nach dem Tabubruch. Was will die Islamkritik?“. Denn die Islamkritik von Broder, Ulfkotte, Radatz, Schwarzer, Hirsi Ali, Kelek und den vielen anderen ist oft nicht mehr als das Gewand der Islamfeindlichkeit. Eine Islamfeindlichkeit, die so populär geworden ist, dass auch politische Funktionäre auf diesem Ticket reiten können, wie etwa die Familienministerin Schröder (2011: 269). Islamkritik bedeutet bei diesen AkteurInnen oftmals nicht das Recht auf Meinungsfreiheit, sondern Recht darauf zu beanspruchen, ein Vorurteil verbreiten zu dürfen (2011: 274). So wird auch Thilo Sarrazin für Bahners in Anlehnung an Micha Brumlik zum zeitgenössischen Heinrich von Treitschke. Sarrazin hat wie dieser „den mo-

dernen, nicht mehr theologischen, sondern mit Rassenlehre und Sprachwissenschaft begründeten Antisemitismus mit der demographischen Angst zusammengeführt“. Und er unternimmt die gedankliche Verknüpfung, dass, so wie Treitschke damals von den Israeliten forderte, „sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen“, auch heute diese Anpassung verlangt wird bzw. den Ausschluss derer, die sich nicht anpassen wollen (2011: 306ff.).

Bahners Streitschrift hat nicht nur symbolische Bedeutung als FAZ-Feuilletonchef. Sein Werk unterscheidet sich von vielen anderen Abhandlungen über die Islamfeindlichkeit vor allem darin, dass er stark aus der Perspektive der Rechtsstaatlichkeit und hier v.a. aus dem Grundsatz der Parität heraus argumentiert. Sie ist eine profunde Analyse der Dynamik der Islamophobie (ein Begriff, den Bahner selbst nicht benutzt), zeigt die Breitenwirkung dieser auf und verdeutlicht die Gefahr, welche diesen Ansichten innewohnt. Die Unverbesserlichkeit der islamophoben Akteure veranschaulichen die Rezensionen dieser zu Bahners Buch: „Vor dem Islam Angst zu haben ist eine Tugend“, meinte etwa Henryk M. Broder in Welt Online am 21. Februar 2011 und macht Bahners Werk zum Symbol der „Angst des Intellektuellen vor der Wirklichkeit, der er durch Flucht in eine Welt aus Wollen und Vorstellung zu entkommen versucht“.

Farid Hafez

Antisemitismus und Islamophobie. Ein Nachwort mit Anmerkungen.

Die in diesem Jahrbuch enthaltenen Artikel stellen auf konzeptioneller wie auf empirischer Ebene eine Bereicherung zur Erforschung von Islamophobie dar. Unerwarteterweise haben die meisten Artikel in diesem Band das Verhältnis von Islamophobie und Antisemitismus – wenn auch mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung und Intensität – unabhängig voneinander angesprochen und diskutiert. Die letzten beiden Unterkapitel meines Nachwortes sind deshalb diesem Themenkomplex gewidmet. In den ersten beiden Unterkapiteln werden weitere in diesem Band enthaltene Forschungsergebnisse diskutiert. Es geht um qualitative Analysen islamophober Haltungen an der Basis der Gesellschaft sowie die Auswirkungen der Existenz von Islamophobie für MuslimInnen.

Keywords: Antisemitismus, Islam, Ambivalenz

Islamophobie an der Basis

Eva-Maria Herzog analysiert in ihrem Artikel „Bilder in unseren Köpfen“ 48 Schulaufsätze (davon 17 von MuslimInnen) von Jugendlichen im Alter zwischen 14 und 17 Jahren. Selbst- und Fremdbilder von MuslimInnen sowie Fremdbilder von NichtmuslimInnen. Bei der Hälfte der befragten nicht-muslimischen Jugendlichen konnte Herzog islamophobes Gedankengut erkennen. Es wird gefordert, dass MuslimInnen sich „endlich“ anpassen, keine Kopftücher tragen sollten, die deutsche Sprache besser beherrschen müssten und auch untereinander Deutsch sprechen sollten. Manche SchülerInnen sprachen von der „Islamisierung Europas“ in einem demographischen Sinne. Oftmals kam es zu einer Gleichsetzung von MuslimInnen mit AusländerInnen. Die Ergebnisse von Herzog zeigen, dass die islamophoben Ausgrenzungsdiskurse wie jene der „Islamisierung“, die in politischen Debatten zu finden sind, ihre Wirkung auf junge Menschen haben. Wie in rassistischen Diskursen üblich, werden derartige Positionen nicht als rassistisch oder ausgrenzend wahr-

genommen. Im Gegenteil distanzieren sich die Jugendlichen am Beginn und/oder am Ende ihrer Aufsätze davon, gegen MuslimInnen per se zu sein, um sich in weiterer Folge negativ gegen diese äußern zu können. Die gleiche Strategie beobachtet die Anthropologin Thurner in ihrer Analyse von Online-Postings. Islamophobe Positionen erscheinen oft in Kombination mit einer Strategie der positiven Eigendarstellung, Betonung eigener Kompetenz in dem jeweiligen Sachverhalt, in der Bezugnahme auf andere Poster mit ähnlichen oder gleichen Ansichten, der Konstruktion von wenigen guten MuslimInnen, der „Ja, aber“-Strategie, der Schuldzuweisung und der Rassismusumkehrung sowie der Wiederholung von anderen islamophoben Postings.

Die Wechselwirkung von Islamophobie und MuslimInnen

Umgekehrt deuten die Ergebnisse von Herzog darauf hin, dass die Selbstbilder von MuslimInnen kaum vom vermuteten Fremdbild sowie den Fremdbildern anderer beeinflusst werden. „Lediglich“ die Abwertung des Kopftuches hat zur Folge, dass manche Musliminnen dieses aus einer Angst vor Stigmatisierung und Diskriminierung nicht zu tragen wagen, obwohl sie dies gern täten. Die Fallstudie erlaubt keine weiteren Schlüsse auf größere Bevölkerungsteile. Sie zeigt aber die in diesem Bereich vorhandenen Forschungsdesiderate und damit einhergehend einen Nachholbedarf auf. In öffentlichen Debatten wird oftmals die Behauptung aufgestellt, Extremismus auf der einen Seite würde ebenso einen Extremismus auf der anderen Seite schüren. Diesen Hypothesen ist auf den Grund zu gehen. Die 2010 veröffentlichte Studie der *Open Society Foundation* „Muslime in Europa“, die Berichte aus elf Städten in der EU zusammenfasst, weist darauf hin, dass MuslimInnen mehr als Nicht-muslimInnen von Diskriminierung betroffen sind. Nichtsdestotrotz teilen beide Befragungsgruppen mehrheitlich ihre Ansichten hinsichtlich guter Nachbarschaft und gemeinsamer Werte. Besondere Differenzen ergeben sich im Zugehörigkeitsgefühl zur Stadt vs. zur Nation, wo MuslimInnen sich v.a. in ihrem städtischen Umfeld zu Hause fühlen, ohne aber dieses Heimatgefühl in die Nation zu übertragen.¹ Wie Thurner in ihrer Analyse des Postingverhaltens zeigt, kann die gemeinsam erlebte Ausgrenzung im Umkehrschluss zu einer Inklusion unterschiedlicher MuslimInnen führen, die sich erst mit dieser Erfahrung der Exklusion als eine Gruppe zu fühlen beginnen. Dass rassistische Äußerungen gegenüber ganzen Menschengruppen nach dem Zweiten Welt-

1 http://www.soros.org/initiatives/home/articles_publications/publications/muslims-europe-20091215/g-muslims-in-europe-german-20110519.pdf

krieg in den deutschsprachigen Ländern zwar formell geächtet wurden, im Falle von MuslimInnen dies aber zunehmend salonfähig wird, zeigt ihr Artikel auf. Aus ihrer Analyse von Online-Postings in sogenannten Qualitätsmedien Deutschlands und Österreichs (zu Rezensionen von Patrick Bahners „Die Panikmacher“) wird ersichtlich, dass islamophobe Positionen überwiegen, wenn sie auch argumentativ verschönert werden. In diesem Sinne kann – wie schon an anderen Stellen angesprochen – behauptet werden, dass die Lehren aus dem Antisemitismus eher auf einer förmlich-ritualisierten denn auf einer inhaltlich tiefergehenden Ebene gezogen wurden.

Antisemitismus und Islamophobie

Der Vergleich von Islamophobie und Antisemitismus abseits der Wissenschaften ist kein leichtes Wagnis, wie die Reaktionen auf den am 4. Jänner 2010 in der Süddeutschen Zeitung veröffentlichten Artikel „Hetzer mit Parallelen“ von Wolfgang Benz zeigte.² Moshe Zuckermann geht in seinem Essay „Judenolidarität und Islamophobie in Deutschland“ noch weiter und fragt,

„ob sich hinter der Empörung, die Benz' Vergleich auslöste, nicht noch etwas Schwerwiegenderes verbirgt: eine unaufgearbeitete Dimension des deutschen Antisemitismus, der als perennierendes Ressentiment, in die Schranken des Tabus verwiesen, sich nunmehr einer neuen Projektionsfläche bedienen darf, um sich legitimerweise zu manifestieren“.

Die Islamophobie charakterisiert Zuckermann in diesem Sinne als eine Projektionsfläche unaufgearbeiteter Aspekte des Antisemitismus. Für ihn stellt in diesem Zusammenhang die Besinnung auf eine „jüdisch-christliche Tradition“ im Rahmen der deutschen Islam-Debatte eine „perfide Islam-Polemik“ und „eine nicht hinnehmbare Verzeichnung der gesamten Geschichte des Abendlandes, mithin der jahrhundertalten jüdischen Leiderfahrung in ihr“ dar. In doppelter Weise offenbare der islamophobe Diskurs damit eine Verniedlichung des Antisemitismus. Aber auch das „Christliche“ in dieser erfundenen Liaison zwischen dem Jüdischen und dem Christlichen muss stark angezweifelt werden, wie Peter Stöger in seinem Artikel treffend anmerkt. Denn dieses wird „nicht durch einen lebendigen Glauben, sondern durch einen kulturellen Habitus eingespeist und ihr ‚religiöses Bekenntnis‘ existiert ei-

2 Benz, Wolfgang: Antisemiten und Islamfeinde Hetzer mit Parallelen. 04.01.2010. <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486> [18.11.2011]

gentlich nur in der ‚Ablehnung von‘. Am Werk sind hier kämpferische Kulturchristen, nicht am Religionsdialog interessierte und schon gar nicht friedliche Kulturchristen, die sich positiv über ihr Christentum definieren, würde ein Paul Zulehner meinen (Zulehner 2011: 123ff.). Dass diese Berufung auf eine christlich-jüdische Kultur nicht als Zeichen der Toleranz zu werten ist, sondern eine Methode darstellt, eine Minderheit zu vereinnahmen, um gegen eine andere Minderheit zu Felde zu ziehen, hat der Historiker Wolfgang Benz bereits an anderer Stelle angemerkt (Benz 2011: 166f.).

Einen wertvollen Beitrag zum Vergleich dieser beiden Ausgrenzungsideologien liefert der Artikel der Politikwissenschaftlerin Jana Kübel. Anhand einer Analyse von zwei Moscheebaukonflikten, in Köln und in Wien, zeigt sie auf, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede sich bei den zwei Phänomenen im historischen Vergleich zu Debatten beim Bau von Synagogen beobachten lassen. Dieser Artikel verdeutlicht, wie ich bereits in *Islamophober Populismus* (2010) aufgezeigt habe, dass Islamophobie als multidimensionales Phänomen konzeptionalisiert werden muss. Kübel hält fest: Der Islam wird manchmal als Religion, ein anderes Mal als Kultur, aber immer als etwas Fremdes beschrieben. Den „Religions-Faktor“ nennt Kübel als kleinsten gemeinsamen Nenner von Antisemitismus und Islamophobie. Die fremde Religion wird zum anti-modernen Gegenüber. Kübel zeigt auf, dass die muslimische Umma und die jüdische Weltgemeinschaft als Gegenentwurf zum nationalstaatlichen Kollektiv entworfen werden. Während die jüdische Weltgemeinschaft u.a. über ihre Macht über das Kapital als Gefahr definiert wird, spielt die Weltverschwörung der Islamisierung oftmals mit der demographischen Komponente. Hinter den Mauern von Synagogen und Moscheen verstecken sich Parallelgesellschaften, welchen Inkompatibilität mit der Mehrheitsgesellschaft unterstellt wird. Der Forderung nach Assimilation bei Moschee- und Synagogenbauten im Sinne einer Anpassung der Architektur an die Umgebung liegt die gleiche Essenz zugrunde: die Reinheit des nationalen Kollektivs. Diversität, Anders-sein und eine Sichtbarwerdung einer Eigenbestimmtheit werden nicht gewünscht. Vielmehr wird die Unterwerfung unter das geschaffene Kollektiv gefordert. Es geht nicht äußerlich um Bauten. Essentiell wird die Existenzberechtigung einer Gemeinde abseits der Assimilation angezweifelt. Indem aber die Islamophobie oftmals nicht als Rassismus gedeutet wird, sondern mit dem Begriff der Islamkritik verschönert als legitime Kritik an der Islamisierung Europas in Erscheinung tritt, werden die Behauptungen der Ungleichheit muslimischer Menschen wie dazumal die Ungleichheit der Juden und Jüdinnen als nicht rassistisch betrachtet. Da die Islamophobie Einzug in die hegemonialen Diskurse über den Islam erhalten hat, erscheinen Argumente der Ausgrenzung von MuslimInnen als normal, da Teil der kursierenden Wissensbestände. Insofern

ist es auch möglich, wie Kübel richtig festhält, dass die politische Kultur in Deutschland nach Ausschwitz „Regeln zum Rassismus“ festgelegt hat, die den Antisemitismus als einen „Regelverstoß“ brandmarken, die eigentlichen ausgrenzenden Diskurse und Praktiken aber genau deswegen den Rassismus-Vorwurf umgehen können, weil sie meist keine biologischen Kriterien mehr heranziehen und sich stattdessen gegen Kultur und Religion wenden. Umgekehrt hat gerade Thilo Sarrazin mit seinen Thesen gezeigt, wie er mit Leichtigkeit die Begriffe „Rasse“ und „Ethnie“ miteinander austauscht, um den MuslimInnen als ethnisch unterlegene Gruppe ein minderes Erbgut zu unterstellen, und damit eine rassistische Islamfeindschaft betreibt (siehe den Beitrag von Uwe Gerrens in diesem Buch).

Ebenso thematisiert Kübel einen Unterschied im Topos der Geschlechterungleichheit. Während islamophobe Diskurse den Islam als männlich konnotierte Religion diskursivieren, wurde das Judentum in antisemitischen Diskursen als verweiblichte Religion präsentiert. Einen weiteren Unterschied sieht Kübel darin, dass Islamophobie im Gegensatz zum Antisemitismus nicht von oben herab, denn von unten gewachsen begreift. An dieser These zweifle ich. Begreifen wir die Welt der AkademikerInnen und Medien als Eliten, so ist festzuhalten, dass in dieser Welt negative Assoziationen mit dem Islam auf eine verallgemeinernde Art produziert wurden (Kai Hafez, 2002). Eine Allensbach-Studie aus dem Jahr 2009 hält fest, dass während nur 15 % der Bevölkerung Kontakt zu MuslimInnen hat, 93 % den Islam mit der Unterdrückung von Frauen assoziieren. Ich wage zu behaupten, dass diese Wissensbestände nicht Alltagsgesprächen entspringen, sondern von Medien und (für Österreich besonders rechtspopulistischer) Politik erzeugt wurden. Der Antisemitismus hat sich zwar von Beginn an antielitär ausgerichtet, was bei der Islamophobie nicht so deutlich der Fall war. In der Zwischenzeit wird aber auch nicht nur von einem Anders Behring Breivik behauptet, dass die Islamisierung ein Projekt der EU-Eliten sei. Wie Patrick Bahners in seinem als „Streitschrift“ titulierten Werk „Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam“ zeigt, finden sich in den Schriften populärer anti-muslimischer Autoren zahlreiche Stellen derartiger Welterklärungsmodelle. Lange vor dem 11. September haben selbsternannte Islamexperten erklärt, dass der „Siegesszug des Islam [] über die Kreißsäle“ ginge und „während man im Abendland vergleichsweise kurzfristig denke, gebe es im islamischen Glauben immer eine langfristige Planung“ (Ulfkotte, zit. n. Bahners 2011, 62f.). Der Islamwissenschaftler Hans-Peter Raddatz erklärt in seinem Buch „Von Allah zum Terror“: „Kein Papst, kein Kardinal, kein Politiker ist so umfassend für die Interessen des Islam, des Wirtschaftsliberalismus, der Mafia und der Freimaurerei eingetreten wie Papst Johannes Paul II., der esoterisch geschulte Karol Wojtyła“ (Raddatz, zit. n. Bah-

ners 2011, 78). Und auch der Politikwissenschaftler Matthias Küntzel meint, eine „islamisch-amerikanische Elitenallianz“ ziehe die Strippen der Internationalen Politik (Küntzel, zit. n. Bahners 2011, 79). Aber auch abseits der wüsten Verschwörungstheorien von Teilen der Elite kann beobachtet werden, dass die Ausgrenzung von MuslimInnen nicht nur auf das Verbale beschränkt ist. Gerade die Kopftuchverbote in Deutschland zeigen, dass hier politische Eliten (mit der Ausnahme von Berlin) explizit gegenüber MuslimInnen diskriminierend vorgegangen sind.

Eine weitere Ähnlichkeit zeigt Sakine Subaşı-Piltz in ihrem Artikel „Muslimischer Rassismus gegenüber Muslimen – Oder was macht eigentlich der Orientale im Orientalismuskurs“ auf. Sie sieht in der Politik des im Herbst 2011 gegründeten Liberal-Islamischen Bundes eine Manifestation dessen, was in Studien zum Antisemitismus „jüdischer Selbsthass“ genannt wurde/wird. Sander Gilman hat bereits in seinem Hauptwerk „Jewish Self-Hatred: Antisemitism and the Hidden Language of the Jew“ festgehalten: „Self-hatred results from outsiders' acceptance of the mirage of themselves generated by their reference group – that group in society which they see as defining them – as a reality.“ Nach Ansicht von Gilman sind die vom jüdischen Selbsthass betroffenen vom Ruf geleitet: „Become like us – abandon your difference – and you may be one with us“ (Gilman 1986). Auf der Suche nach Anerkennung von der konstruierten Mehrheit wird eine Abgrenzung vom Rest der öffentlich wahrgenommenen MuslimInnen vollzogen, um selbst einen Islam zu repräsentieren, der gesellschaftsfähig erscheint, weil er sich nicht von der „Mehrheit“ unterscheidet. Das Kopftuch ist keine Pflicht und Homosexualität wird theologisch legitimiert. Damit scheinen keine Barrieren mehr zwischen einem fremd-markierten stereotypen Islam und der homogenisierten Mehrheitsgesellschaft, die als nichtdiskriminierend gegenüber Homosexualität idealisiert wird, zu bestehen.

Uwe Gerrens diskutiert den Vergleich von Antisemitismus und Islamophobie am Beispiel Thilo Sarrazins „Deutschland schafft sich ab“. Zwar wurden Sarrazins Ansichten zu Bevölkerungspolitik und Eugenik in der öffentlichen Debatte nur tangiert, da die öffentliche Wahrnehmung des Buches durch Vorabdruck in *Bild* und *Spiegel* einseitig auf das Thema Islam gelenkt wurden. Gerrens geht Sarrazins Thesen vor allem im Kontext rassistischer Deutungen nach. Er zeigt auf, dass Sarrazin sich auf frühere Eugeniker (Galton, Huxley und Myrdal) beruft, ohne deren Bedeutung für die Eugenik im Dritten Reich anzusprechen. Sarrazins politische Forderungen münden in einer Steuerpolitik, bei denen das „wertvolle“ Erbgut der Besserverdienenden gefördert werden soll. Sarrazins Positionen ordnet Gerrens dabei weniger in einen Rassismus des Nationalsozialismus ein denn in Formen des Rassismus der imperia-

listischen Ära. Indem er sich der konzeptionellen Antisemitismusunterteilung Heinz Eduard Tödtts zwischen „Rassenantisemitismus“, „christlich-religiösem Antijudaismus“ und „sittlich-soziokultureller Judenfeindschaft“ bedient, sieht er den „Unterschied zwischen soziokultureller und rassistischer Argumentation in einem Nebel biologistischer interpretierter Kurven mit Intelligenzquotienten“ verschwinden. Erich Kolig weist in seinem Artikel darauf hin, dass die Islamophobie ebenso wie der Antisemitismus pre-säkulare Wurzeln aufweise. Sie ist seiner Ansicht nach kein völlig neues Phänomen, wenn auch der Kontext sich verändert hat. Vielmehr ließe sich mit Edward Saids *Orientalismus* aufzeigen, dass das Islamische in Europa eine lange Geschichte als das „Andere“ kenne. Islamophobie sollte deshalb seiner Ansicht nach nicht alleine im Kontext gesellschaftlicher Umwälzungen und globaler Migration gesehen werden, sondern auch im Rahmen historischer Narrative über nationalstaatliche Reinheit gesehen werden.

Widersprüchliche Bilder

Wie bereits Gilman in seiner Monographie „Die schlaunen Juden‘ – Über ein dummes Vorurteil“ (1998) ausführt, handelt es sich bei der „jüdischen Intelligenz“ um ein klassisch antisemitisches Vorurteil. Das scheinbar positiv diskriminierende Stereotyp diene schlussendlich aber der Ausgrenzung der Juden bis hin zur Vernichtung. Uwe Gerrens zeigt am Beispiel Thilo Sarrazins, wie die außerordentliche Intelligenz aschkenasischer Juden als Argument gegen die niedrige Intelligenz von Muslimen eingesetzt wird.³ Umso interessanter sind die Ausführungen von Margit Reiter, die in ihrem Artikel zur Wahrnehmung von Osama bin Laden zeigt, wie widersprüchlich die hier konstruierten Bilder des personifizierten islamistischen Feindbildes sind. Sie merkt an, dass die kreierte Assoziationen bin Ladens mit Jesus, dem Messias der Schwachen und Unterdrückten, in der christlich-konnotierten Bilderwelt eine gewisse Faszination in sich tragen. Osama bin Laden verkörpert ein hybrides Feindbild von Zuschreibungen wie friedlich und brutal, weich und hart, männlich und unmännlich, das ambivalente Reaktionen von Anziehung und Abscheu provozierte. Bereits in orientalistischen Erzählungen im Sinne von Saids Orientalismus gab es die Unterscheidung zwischen „guten“ und „bösen“ MuslimInnen. Das muslimische Andere oszillierte auch hier zwischen Passion und Desavouierung (siehe die Rezension von Velic). Darauf geht auch Murato-

3 Den Tausch von Antisemitismus mit Islamophobie gehen neuerdings selbst rechtspopulistische Parteien ein, wie der Artikel von John Bunzl zeigt.

vic in ihrer Rezension zu Uta Bellmanns Analyse der Orient- und Araberbilder in der Antike und im Mittelalter ein. Sie führt an, wie die Perser einerseits in ihrer politischen Identität von den Griechen als archetypische Gegner wahrgenommen wurden, während sie in ihrer kulturellen Identität zu Vorbildern wurden. Das zeigt nicht zuletzt, dass die Bilder über das „Andere“ stets eine gewisse Ambivalenz in sich tragen, wenn sie auch in den untersuchten Fällen eine grundsätzlich meist negative Stoßrichtung aufweisen. Zudem offenbaren die unterschiedlichen Bilder jeweilige konkrete Interessen der AkteurInnen, die diese Bilder produzieren. So dient die positive Anerkennung der Kultur einer Aneignung von Elementen, die nützlich erscheinen. Die Ambivalenz eines solchen Bildes aber ermöglicht es erst, dieses gleichzeitig abzulehnen.

Literatur

- Bahners, Patrick (2011). *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam – Eine Streitschrift*. München: Beck.
- Benz, Wolfgang (2011). *Antisemitismus und „Islamkritik“. Bilanz und Perspektive*. Berlin: Metropolis Verlag.
- Gilman, Sander (1986). *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Secret Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Gilman, Sander L. (1998). *„Die schlauen Juden“ – Über ein dummes Vorurteil*. Hildesheim: Claassen Verlag.
- Zulehner, Paul M. (2011). *„Seht her, nun mache ich etwas Neues.“ Wohin sich die Kirchen wandeln müssen*. Ostfildern: Schwabenverlag.

AutorInnen in diesem Buch

John **Bunzl**, Univ.-Prof. Dr., ist Soziologe am Institut für Politikwissenschaft und Nahost-Experte des Österreichischen Instituts für Internationale Politik, Wien. john.bunzl@oiiip.ac.at

Uwe **Gerrens**, Dr., Pfarrer und Studienleiter Evangelische Stadtakademie Düsseldorf, Schwerpunkte: Interreligiöser Dialog, Bonhoeffer, Eugenik, Nationalsozialismus. Publikationen: Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in den Auseinandersetzungen um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus, München 1996; Rüdiger Schleicher, Leben zwischen Staatsdienst und Verschwörung, Gütersloh 2009. uwe.gerrens@evdus.de

Eva-Maria **Herzog**, MA, studierte Soziologie an der Karl-Franzens-Universität Graz und studiert derzeit Religionswissenschaften an der Universität Zürich. herzog@evamariaherzog.at

Farid **Hafez**, Mag. Dr. M.Sc., ist promovierter Politikwissenschaftler und lehrt am Institut für Orientalistik der Universität Wien sowie am Hochschulstudiengang für Islam als Lehramt in Wien. farid.hafez@univie.ac.at

Erich **Kolig**, ist Honorary Fellow in Religion an der Universität Otago in Neuseeland. Er lehrte im Fach Sozialanthropologie und war Gastprofessor an der Universität Wien. Kürzliche Veröffentlichungen: New Zealand's Muslims and Multiculturalism (Brill, 2010) und gemeinsam mit V. Angeles und S. Wong Identity in Crossroad Civilisations: Ethnicity, Nationalism and Globalism in Asia (University of Amsterdam Press, 2009). erich.kolig@otago.ac.nz

Jana **Kübel**, Dr.ⁱⁿ, hat Politikwissenschaft am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien studiert. In ihrem Dissertationsprojekt arbeitete sie zu „Neue alte Feinde – Antisemitismus und Islamophobie in der politischen Gegenwart Europas“. janakuebel@hotmail.com

Kevser **Muratovic**, studiert derzeit Erziehungswissenschaft, Islamwissenschaft und Rechtswissenschaft an der Universität Tübingen, Deutschland. Tätigkeit als Studienassistentin der Facheinheit Islamische Religionspädagogik an der Universität Wien. Schwerpunkte: Erziehungswissenschaft, vornehmlich Sozialpädagogik, sowie pädagogische Theoriebildung insbesondere im Bereich der Identitätskonstruktion, der Selbst- und Fremdbestimmung. kevser.muratovic@univie.ac.at

Margit **Reiter**, Dr., Dozentin am Institut für Zeitgeschichte an der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte u.a. Antisemitismus und Antiamerikanismus in Europa; leitet derzeit das FWF-Projekt: Perceptions of ‚America‘ in Germany and Austria since 9/11 (www.univie.ac.at/antiamerikanismus); aktuelle Publikation: Europa und der 11. September 2001 (hg. von Margit Reiter und Helga Embacher), Wien 2011. margit.reiter@univie.ac.at

Peter **Stöger**, ao. Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c., lehrt am Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Innsbruck sowie am Hochschulstudiengang für Islam als Lehramt in Wien. 2007 wurde ihm das Österreichische Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst durch den Bundespräsidenten der Republik Österreich verliehen. peter.stoeger@uibk.ac.at

Sakine **Subaşı-Piltz** studierte an der Universität Vechta Erziehungswissenschaft sowie Philosophie und Germanistik. 2003–2005 war sie als Streetworkerin in Bremen tätig. Als Stipendiatin arbeitete sie 2005 in Paris bei Cemea National im Bereich der internationalen Pädagogik/Erwachsenenbildung. 2006–2008 arbeitete sie mit Prof. Dr. Yasemin Karakaşoğlu zu den Themen „Zwangsverheiratungen in Deutschland“ und „Islamophobie“ an der Universität Bremen. Von 2008–2011 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für „Ethnologie kolonialer und postkolonialer Ordnungen“ des Exzellenzclusters „Herausbildung normativer Ordnungen“. Heute arbeitet sie an ihrem Dissertationsprojekt „Feministische Selbstkonzepte von türkeistämmigen, muslimischen Frauen in Deutschland und Frankreich im Generationenverlauf“ mit Prof. Dr. Micha Brumlik an der Goethe Universität in Frankfurt am Main. sakine.subasi-piltz@normativeorders.net

Ingrid **Turner**, Dr., ist Ethnologin und lehrt am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Sie ist Mitglied der Initiative Teilnehmende Medienbeobachtung (www.univie.ac.at/tmb). Forschungsinteressen: Mobilität, Fremdwahrnehmungen, Medien, Anthropologie des Islam, islamische Diaspora. ingrid.turner@univie.ac.at

Medina **Velic** ist Diplomandin am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie in Graz. Thematisches Feld der Abschlussarbeit: Muslimische Fraueneliten in Österreich. medina.velic@mjoe.at

Moshe **Zuckermann**, Prof., studierte Soziologie, Politikwissenschaft und Geschichte in Tel Aviv und promovierte 1987 in deutscher Geschichte. Seit 1990 lehrt Zuckermann an der Universität Tel Aviv Geschichte und Philosophie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Seit 2000 leitet er das Institut für deutsche Geschichte in Tel Aviv. mzucki@post.tau.ac.i