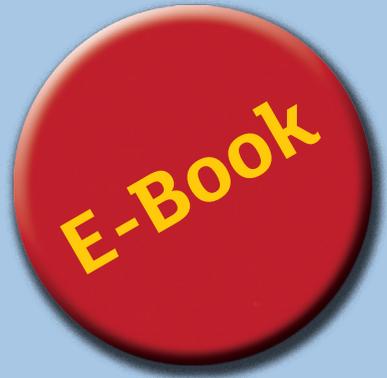


Jahrbuch für Islamophobieforschung 2013



Farid Hafez, Hrsg.

Wolfgang Palaver: *Breivik: Von den Worten zur Tat* • Zülfukar Çetin/Salih Alexander Wolter: »Zivilisierungsmission« • Martin Meyrath: *Rechtsextremer, islamophober Rock* • David Ch. Stoop: »Für Volk und Abendland« • Oliver Wäckerlig/Rafael Walther: *Islamophobie und soziale Bewegungen* • Stefanie C. Boulila: *Insignificant Signification* • Armin Muftić: *Islamophobie in Medien* • Alexander Steffek: *Fremdbild von MuslimInnen* • Rainer Feldbacher: *Die Kreuzzüge* • Farid Hafez: *Islamophobie und Antisemitismus* • Farid Hafez: *Das US-amerikanische Islamophobie-Netzwerk* • Medina Velic: *Der Mohammed-Karikaturenstreit*

new academic press

**Jahrbuch für
Islamophobieforschung
2013**

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.

© 2013 by new academic press og
A-1160 Wien
www.newacademicpress.at
www.jahrbuch-islamophobie.de

ISBN 978-3-7003-1859-0 – E-Book © 2017 ISBN 978-3-7003-2042-5

Cover: Max Bartholl
Satz: Peter Sachartschenko
Druck: CPI | buch.buecher.de

**Jahrbuch für
Islamophobieforschung**

2013

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

Vorwort.	7
Wolfgang Palaver	
Worte sind nicht unschuldig: Was uns der Terroranschlag von Anders Breivik zu denken geben sollte	9
Zülfukar Çetin und Salih Alexander Wolter	
Fortsetzung einer „Zivilisierungsmission“: Zur deutschen Beschneidungsdebatte	19
Martin Meyrath	
Skrewdrivers Enkel. Zwischen islamophobem und antisemitischem Rassismus	38
David Christopher Stoop	
„Für Volk und Abendland“. Antimuslimische Propaganda extrem rechter Parteien im nordrhein-westfälischen Landtagswahlkampf 2012	47
Oliver Wäckerlig und Rafael Walthert	
Von der Islamophobie zum Minarettverbot. Der Erfolg einer sozialen Bewegung.	66
Stefanie Claudine Boulila	
Insignificant Signification: A Feminist Critique of the Anti-Muslim Feminist	88
Armin Muftić	
Islamophobie in Medien: Stand der Medieninhaltsforschung in Deutschland, Österreich und der Schweiz	104
Alexander Steffek	
Ein sozialanthropologischer Blick auf den Islamophobiebegriff.	129

Rainer Feldbacher

Die Kreuzzüge – Legitimation zur Gewalt seitens aller Kontrahenten	150
---	------------

Rezensionen

Farid Hafez

Islamophobie und Antisemitismus – tatsächlich ein umstrittener Vergleich?	175
--	------------

Farid Hafez

Das US-amerikanische Islamophobie-Netzwerk.	180
--	------------

Medina Velic

Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Diskursanalyse	183
---	------------

Abstracts.	187
---------------------------	------------

AutorInnenverzeichnis	192
--	------------

Vorwort

Die Geschehnisse im Jahr 2012 haben wieder einmal gezeigt, wie akut eine fundierte und sachliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Islamophobie ist. Der Prozess um Anders Behring Breivik, die Beschneidungsdebatte, regionale Wahlkämpfe und vieles mehr beschäftigte die europäischen Öffentlichkeiten mit der Imagination des „Islamischen“ als Gegenentwurf zu verschiedenen imaginierten Kollektiven. Dank der Mühe von engagierten WissenschaftskollegInnen kann auch dieses Jahr wieder eine Ausgabe des Jahrbuchs angeboten werden, in der aktuelle Geschehnisse aus wissenschaftlich fundierter Perspektive beleuchtet werden.

Den Anfang macht der Theologe Wolfgang Palaver, der sich mit dem bisher radikalsten islamophoben Terrorakt auseinandersetzt. Er geht dem Anschlag des Anders Behring Breivik in Norwegen im Jahre 2011 vor dem Hintergrund der mimetischen Theorie René Girards nach und zeigt in einem letzten Schritt im Hinblick auf die weitverbreitete islamfeindliche Propaganda im Internet auf, dass „Worte nicht unschuldig sind“. Çetin und Wolter widmen sich in ihrem Artikel der Beschneidungsdebatte, die über den Sommer 2012 hinweg in Deutschland (wie auch in Österreich) die mediale Öffentlichkeit beschäftigt hatte. Sie zeigen anhand der Debatte den heteronormativ determinierten Charakter von Zivilisation in diesen Debatten auf und weisen auf die Verstrickung von Antisemitismus und Islamophobie hin.

Drei Artikel des diesjährigen Bandes untersuchen Islamophobie im rechtspopulistischen bis rechtsextremen Bereich. Der Politikwissenschaftler Meyrath zeigt anhand des Liedes „Krankheit“ der Gruppe „Abendland“ auf, wie antisemitische Denkmuster in dieser rechtsextremen Rockband fortbestehen und ohne das Objekt des Jüdischen im islamophoben Rassismus weiterwirken. Die Strategien zweier rechtsextremer Parteien im nordrhein-westfälischen Landtagswahlkampf 2012 nimmt der Politikwissenschaftler David Christopher Stoop zum Anlass, Ähnlichkeiten und Differenzen in der islamophoben Ausrichtung der NPD und von Pro-NRW herauszuarbeiten. Oliver Wackerlig und Rafael Walthert gehen in ihrer Untersuchung der sozialen Bewegungen, die hinter dem Nein zum Minarettverbot standen, der Frage nach,

welche Faktoren für die Transformation lokaler Moscheebaukonflikte zum landesweiten Problem und für die Durchsetzung des Neins zu Minaretten entscheidend waren.

Stefanie Claudine Boulila nimmt ebenso das Schweizer Minarettbauverbot zum Anlass für eine Auseinandersetzung. Sie kritisiert feministische, antimuslimische Argumentationen, wie sie von Julia Onken in den Diskurs eingebracht wurden, aus ihrer eigenen feministischen Perspektive.

Die Rolle von Islamophobie in der österreichischen FPÖ nimmt der Anthropologe Alexander Steffek zum Anlass, sich aus einer anthropologischen Sicht mit dem Phänomen der Islamophobie auseinanderzusetzen. Der Soziologe Armin Muftić bietet einen Überblick zum Forschungsstand hinsichtlich der Medieninhaltsforschung über „Islam in den Medien“. Rainer Feldbacher beschäftigt sich in seinem Artikel mit der Geschichte der Kreuzzüge und widmet sich der Frage, ob die Kreuzzüge zu einem verbreiteten Unverständnis zwischen „Ost“ und „West“ geführt haben. Weiter gibt es wie üblich Buchbesprechungen zu neueren deutschsprachigen wie auch englischsprachigen Publikationen rund um das Thema „Islamophobie“.

Den einzelnen AutorInnen sei für ihre scharfsinnigen Analysen gedankt. Ebenso Martin M. Weinberger für sein Lektorat, Betül Celik für die Koordination, und dem Verlag für seine professionelle und termingerechte Abwicklung des Projekts.

Farid Hafez,
Wien, im Dezember 2012

Wolfgang Palaver

**Worte sind nicht unschuldig:
Was uns der Terroranschlag von Anders Breivik
zu denken geben sollte**

Abstract

Vor dem Hintergrund der mimetischen Theorie René Girards wird in drei Schritten den tieferen Hintergründen des Terroranschlags von Anders Breivik in Norwegen im Jahre 2011 nachgegangen. Am Beginn steht die von der gegenseitigen Nachahmung angetriebene Eskalation der Gewalt, die unsere vom Terrorismus verfolgte Welt heute kennzeichnet. Ein zweiter Schritt beleuchtet die psychologische Disposition des Attentäters, die mittels der mimetischen Theorie insofern erhellt werden kann, als sie auf jene ressentimentgeladene Gewaltneigung verweist, die unsere Welt der zunehmenden Indifferenz untereinander kennzeichnet. Der dritte Zugang stellt die Frage nach den religiösen bzw. ideologischen Hintergründen, die für diesen Terrorakt entscheidend waren. Dabei zeigt sich, dass gerade auch eine im Internet weitverbreitete islamfeindliche Ideologie wesentlich zu diesem Massenmord beigetragen hat. Insofern zeigt sich, dass Worte nicht unschuldig sind und alle Redefreiheit auf Nächstenliebe aufbauen muss und auf Höflichkeit angewiesen ist.

Keywords: Breivik, Anders; Terrorismus; Ressentiment; Islamfeindlichkeit; Redefreiheit; Höflichkeit

Entsetzen erfasste viele von uns, als wir die Nachrichten vom Terroranschlag von Anders Behring Breivik in Norwegen hörten, dem am 22. Juli 2011 im Regierungsviertel von Oslo und der nahegelegenen Insel Utøya insgesamt 77 – vor allem junge – Menschen zum Opfer fielen. Die ersten Reaktionen vermuteten sogar einen dschihadistischen Terroranschlag, doch sehr bald wurde klar, dass der Attentäter umgekehrt von rechtsextremen und islamfeindlichen Motiven geleitet war. Aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards, die für mich seit vielen Jahren leitend ist, um den gegenwärtigen Terrorismus und noch allgemeiner das Verhältnis von Religion und Gewalt besser verstehen zu

können (Palaver 2003; 2010; 2011), bieten sich mehrere Zugänge an, um diesen Massenmord in Norwegen besser erklären zu können. Im Folgenden möchte ich drei solche Zugänge näher entfalten und ihre jeweiligen Konsequenzen deutlich machen. Am Beginn steht die von der gegenseitigen Nachahmung angetriebene Eskalation der Gewalt, die unsere vom Terrorismus verfolgte Welt heute kennzeichnet. Ein zweiter Schritt beleuchtet die psychologische Disposition des Attentäters, die mittels der mimetischen Theorie insofern erhellt werden kann, als sie auf jene ressentimentgeladene Gewaltneigung verweist, die in unserer Welt einer wachsenden Indifferenz untereinander im Zunehmen begriffen ist. Der dritte Zugang stellt die Frage nach den religiösen bzw. ideologischen Hintergründen, die für diesen Terrorakt entscheidend waren.

Nachahmung und die Eskalation der Gewalt

Girards bedeutendste Einsicht besteht in seiner These, dass zwischenmenschliche Gewalt vor allem aus dem nachahmenden bzw. mimetischen Begehren der Menschen hervorgeht. Immer dann, wenn Menschen ein Begehren anderer nachahmen, das auf Objekte zielt, die nicht gemeinsam besessen oder genossen werden können, entstehen fast unweigerlich Konflikte, die leicht in Gewalt übergehen können. Gewalt wiederum ist selbst besonders ansteckend und kann durch gegenseitige Nachahmung gefährlich eskalieren. Für Girard ist also die Konkurrenz der eigentliche Motor der Gewalt und nicht ein Aggressionsinstinkt (Girard/Palaver 2010, 7–8). Folgerichtig erklärte er auch nach den Terroranschlägen von 9/11, dass diese viel mehr mit der angeheizten globalen Konkurrenz zu tun haben als mit kulturellen oder religiösen Differenzen (Girard/Tincq 2009). Diesen Terrorakten gelang es auch eine weitere mimetische Eskalation anzustacheln, denn der „Krieg gegen den Terror“, den US-Präsident George W. Bush als Antwort auf den dschihadistischen Terror gab, ahmte bis zu einem gewissen Grad die Gewalt der Terroristen nach und scheiterte gerade dadurch, dass sie sich zu sehr der Position des Gegners annäherte. Auch religiös ließ sich Präsident Bush von den dschihadistischen Terroristen mimetisch in ihren Bann ziehen, weil er auf die fundamentalistische Botschaft selbst mit einem fundamentalistischen Aufruf zum Kreuzzug antwortete, diesen Begriff zwar zuerst gleich wieder zurücknahm, aber nach Monaten dann doch wieder aufgriff (Richardson 2007, 251–252). Girard spricht von einer „reziproken Theologisierung des Krieges“, die in der Wortwahl der Terroristen (die USA als „großer Satan“) und von Präsident Bush („Achse des Bösen“) zum Ausdruck kommt und eine neue Phase der mimetischen Steigerung zum Äußersten bedeutet (Girard 2010, 211).

Breiviks Terroranschlag passt in dieses Muster mimetischer Eskalation. Eine genauere Auseinandersetzung mit seinem kurz vor den Anschlägen per Email versandten 1518 Seiten umfassenden Manifest „2083: A European Declaration of Independence“ zeigt, wie sehr er in seiner Argumentation zu einem Spiegelbild des dschihadistischen Terrors der Al Kaida geworden ist (Breivik 2011; vgl. Jessen 2011; Hegghammer 2011). Breivik gehört ideologisch zu Strömung des islamfeindlichen Gegendschihad (engl. counterjihad), einem deutlichen Beispiel für eine mimetische Eskalation in unserer gegenwärtigen Welt. Aller Kampf gegen den Terrorismus muss aber versuchen, sich diesem Sog zur Eskalation zu entziehen. Wer sich von Hass und Gewalt selbst zu Hass und Gewalt verleiten lässt, spielt letztlich das Spiel des Gegners und degradiert sich zum Spielball einer eskalierenden Gewalt-Gegengewalt-Spirale.

Im Gegensatz zu Bushs Krieg gegen den Terror war die Reaktion der britischen Regierung gegen die Terroranschläge am 7.7.2005 in London moderat und darum bemüht, jegliche Eskalation zu vermeiden. Richardson nennt Tony Blair als Beispiel für den adäquaten Umgang mit Terroristen: „Statt die rhetorische Keule zu schwingen und sich der Sprache des Krieges oder der Vergeltung zu bedienen, redete er ruhig von Tatorten und Polizeiarbeit und von Großbritanniens stiller Entschlossenheit, seine Werte und seine Lebensart zu verteidigen.“ (Richardson 2007, 295) Auch die indische Reaktion auf die Terroranschläge in Mumbai im Jahre 2008 war von Bedachtsamkeit und Ruhe gekennzeichnet und unterschied sich deutlich von der amerikanischen Reaktion (Blume 2009). Die Reaktion der norwegischen Gesellschaft auf den Massenmord Breiviks war auch von einer ähnlichen Zurückhaltung und Moderation gekennzeichnet. Eine solche besonnene Reaktion lässt hoffen, dass Breiviks Eskalationsversuch scheitern wird.

Das Ressentiment der Vereinzelten und die gesellschaftliche Gleichgültigkeit

Natürlich genügt es nicht, bloß auf die Gefahr der heute vorherrschenden globalen Konkurrenz hinzuweisen, um die Tat Breiviks verstehen zu können. Bei einer solchen Tat spielen auch persönliche Dispositionen eine entscheidende Rolle. Ein erstes rechtspsychiatrisches Gutachten, das im Prozess gegen Breivik angefordert wurde, kam sogar zum Schluss, dass Breivik an einer paranoiden Schizophrenie leide und deshalb zur Tatzeit nicht zurechnungsfähig gewesen sei. Dieses erste Gutachten wurde von mehreren Seiten her scharf kritisiert und führte in der Folge zu einem zweiten Gutachten, das zwar auch eine narzisstische und asoziale Persönlichkeitsstörung sowie ein falsches

Selbstbildnis beim Täter erkannte, aber diesen für zurechnungsfähig hielt. Auch dieses Gutachten erfuhr Kritik und führte zu weiteren Stellungnahmen. Das Gericht hat Breivik im August 2012 für zurechnungsfähig erklärt und ihn entsprechend zu 21 Jahren Haft mit anschließender Sicherungsverwahrung verurteilt. Eine gewisse Einigkeit der verschiedenen Stellungnahmen zu Breiviks psychologischer Disposition bestand aber in der Erkenntnis, dass bei Breivik eine narzisstische Störung vorliegt. Sehr klar hat der Arzt, Neurobiologe und Psychotherapeut Joachim Bauer in einem Artikel auf die persönlichen Probleme hingewiesen, die mit zu Breiviks Tat beigetragen haben:

„Zusammenfassend ergibt sich das Bild eines in seiner Identität und hinsichtlich seines Selbstwertes zutiefst verunsicherten, bindungsarmen und einzelgängerischen jungen Mannes. Vaterdefizit (mit zusätzlicher faktischer Zurückweisung durch den Vater), schwere Selbstwertprobleme (siehe die Schönheitsoperation im 21. Lebensjahr), das Misslingen einer männlichen Identifikation und die Angst vor Feminisierung wurden zu einer bestimmenden Determinante. Getrieben von tiefer Angst vor Verweiblichung (vermutlich auch vor Homosexualität) entwickelte der verunsicherte junge Mann kompensatorische ‚Männerfantasien‘ (im Sinne von Klaus Theweleit): Mit Waffenverliebtheit und seiner Mitgliedschaft in Männerbünden (u.a. bei einer Freimaurerloge und einem ‚Templerorden‘) versuchte Breivik zu ersetzen, was das reale Leben ihm verweigert hatte.“ (Bauer 2011)

Diese Beschreibung Breiviks deckt sich bis zu einem gewissen Grad, mit der Charakterisierung jener „radikalen Verlierern“, die der deutsche Essayist Hans Magnus Enzensberger im Blick auf viele gegenwärtige Terroristen und Attentäter vorgenommen hat (Enzensberger 2006; Buruma 2011). Er beschreibt damit jene jungen Männer, die aufgrund ihres fehlenden Selbstwertgefühls und einer als gleichgültig wahrgenommenen Welt um sie herum, zu (selbst-) zerstörerischen Gewaltakten motiviert werden.

Auch aus der Sicht der mimetischen Theorie lässt sich ein erhellendes Licht auf die psychologische Disposition von Breivik werfen, die in eine ähnliche Richtung wie bei Bauer und Enzensberger deutet. So verweist der Anthropologe Mark Anspach einerseits auf ein aktuelles Werk des Philosophen Paul Dumouchel, der zeigt, dass in unseren modernen Gesellschaften immer mehr Menschen aus den traditionellen Netzen herausfallen und so Opfer einer allgemeinen Indifferenz werden, die viele vereinzelt Menschen in eine Haltung des Ressentiments treiben (Anspach 2012; Dumouchel 2011, 255–256; vgl. Dumouchel 1999, 283–308). Hier berührt sich Girards Einsicht in die zunehmende Vorherrschaft der Konkurrenz in unserer Welt mit Dumouchels stärker auf die gesellschaftlichen Konsequenzen dieser die Hyperkonkurrenz betonen-

den These. Das durch die sich ausbreitende Gleichgültigkeit angestoßene Resentiment mit ihrer Gewaltneigung ist nach Anspach in Girards Analyse von Albert Camus' literarischer Figur Meursault in dessen Roman *Der Fremde* besonders erhellend charakterisiert worden. Meursault bringt aus nichtigen Gründen einen Menschen brutal um und wird dafür hingerichtet. Nach Girard wurzelt diese Tat im verzweifelt Versuch sich gegenüber einer gleichgültigen Gesellschaft bemerkbar zu machen. Meursault zieht die gesellschaftliche Bestrafung der Gleichgültigkeit vor. Das Ende von Camus' Roman hebt dies besonders klar hervor: „Damit sich alles erfüllt, damit ich mich weniger allein fühle, brauche ich nur noch eines zu wünschen: am Tag meiner Hinrichtung viele Zuschauer, die mich mit Schreien des Hasses empfangen.“ (Camus 1961, 122; vgl. Girard 1978, 31) Anspach verweist in seinem Essay auf einige Parallelen zwischen Meursault und Breivik. Auch Breivik scheint ein Mensch zu sein, der durch seinen Massenmord seine menschliche Isolation aufbrechen und ressentimentgeladen die Aufmerksamkeit der anderen auf sich ziehen wollte.

Im Banne einer islamfeindlichen Ideologie

Dennoch genügt der Verweis auf die psychologische Disposition von Breivik allein nicht, um seine schreckliche Tat zu verstehen. Die Schwäche von Anspachs Analyse besteht darin, dass er sich auf die Psychologie des Ressentiments beschränkt und die klar erkennbaren ideologischen Einflüsse vor-schnell ausblendet. Für Anspach bleibt Breivik letztlich bloß ein Psychopath. Diese Ausblendung des ideologischen Hintergrunds ist weitverbreitet. So schnell viele Kommentatoren nach den Attentaten von 9/11 von einer grundsätzlichen Gewaltneigung des Islams zu sprechen begannen, so sehr wurde jetzt auf eine Diskussion der ideologischen Motive verzichtet, um allein auf den Psychopathen Breivik zu verweisen.

Besonders deutlich zeigt sich diese Haltung natürlich bei jenen AutorInnen und KommentatorInnen, die selbst genau jene Ideologie predigten, die Breivik dann allzu wortwörtlich in die Tat umsetzte. Um jegliche Verantwortung für Breiviks Gewaltexzess von sich weisen zu müssen, musste dieser ganz in den Bereich der Psychopathologie abgeschoben werden. Ein Beispiel für diese Haltung ist der rechtspopulistische niederländische Politiker Geert Wilders, dessen islamfeindliche Parolen Breivik bewusst und positiv aufnahm, der aber nach der Tat keinerlei Zusammenhang mit seinen Argumenten und Parolen erkennen wollte. Für Wilders ist Breivik bloß ein Psychopath: „Der Mann ist ein Wahnsinniger, ein Psychopath. Mir wird speiübel, wenn ich lese, dass Breivik in seinem Manifest meinen Namen nennt, ich verabscheue ihn.

Wir glauben an die Kraft des Wortes und die von freien Wahlen, nicht an Bomben und Pistolen. Wir sind solidarisch mit dem norwegischen Volk und trauern mit ihm.“ (Hetzl 2011; vgl. Benz 2012, 110)

Doch lässt sich eine solche Argumentation tatsächlich aufrechterhalten? Autoren wie Ian Buruma oder Wolfgang Benz bezweifeln zu Recht die Unschuld der Worte, die von Islamfeinden wie Wilders in die Welt gerufen werden. Breiviks Tat muss auch vor dem Hintergrund der ihn motivierenden politischen Ideologie verstanden werden. Zu Recht betont Joachim Bauer das Zusammenspiel von Breiviks psychologischer Disposition und der ihn antreibenden politischen Ideologie. In seinem umfangreichen Manifest versuchte Breivik seine Tat politisch und ideologisch zu begründen. Breivik war früher Mitglied der fremdenfeindlichen norwegischen Fortschrittspartei, die er 2006 wieder verließ, weil ihm die damalige Nachfolgerin des Parteigründers Carl Hagen, Siv Jensen, einen zu moderaten Kurs verfolgte. Seine neue ideologische Heimat fand Breivik im Internet, vor allem in jener islamfeindlichen Blog-Szene, die eine elektronische Hetzkampagne gegen den Islam führt und geistig mit den rechtspopulistischen Islamfeinden wie Wilders in enger Verbindung steht. Kjetil Stormark hat kürzlich ein Buch publiziert, das mehr als 7000 E-Mails aus Breiviks verschiedenen Mailkonten umfasst und sowohl die Zurechnungsfähigkeit von Breivik untermauern soll als auch auf ein Sympathisantenmilieu im In- und Ausland verweist, das zumindest psychische Beihilfe bot (Hannemann 2012).

Neben der Tat Breiviks war die Entdeckung dieser hasserfüllten und resentimentgeladenen Internetwelt für mich der zweite Schock. Ein großer Teil von Breiviks Manifest besteht aus Material, das er aus dieser islamfeindlichen Internetwelt direkt übernommen hat (Benz 2012, 139–167; Musharbash 2012). Auch ÖsterreicherInnen sind in dieser hassgeladenen Blogszene vertreten (Gottsauer-Wolf/Christoph 2012). Noch aggressiver als die islamfeindlichen Rechtspopulisten in Europa beschwören verschiedene AktivistInnen im Internet die angeblich radikale Bedrohung, der Europa durch den Islam ausgeliefert ist. Mit dem Kampfbegriff „Eurabia“ wird ein zukünftiges Europa karikiert, das von islamischer Unterdrückung gekennzeichnet und allein schon durch die Bevölkerungsentwicklung nicht mehr aufzuhalten sei (vgl. Ash 2006; Allen 2010, 115). Die italienische Journalistin Oriana Fallaci und die britische Autorin Gisèle Littman, die ihre Beiträge unter dem Pseudonym Bat Ye'or veröffentlichte, gehören zu den bekanntesten Sprachrohren dieser Eurabia-Apokalypse, die über das Internet auch Eingang in Breiviks Manifest fand. Neben den MuslimInnen selbst müssen nach Breivik vor allem auch jene europäischen Eliten bekämpft werden, die Europa für die Immigration der MuslimInnen geöffnet haben. Seine gezielte Tötung vieler junger Sozialdemokra-

tInnen auf der Insel Utøya steht im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen jene „Multikulturalisten“ und „Kulturmarxisten“, die seiner Meinung nach die Hauptverantwortung für den Weg nach Eurabia tragen. Besonders hart ist in diesem Zusammenhang auch seine Kritik der EU, der er indirekt über die von ihm verwendeten Zitate des norwegischen Bloggers Fjordman vorwirft, Europa in Richtung Eurabia zu treiben. Beispielsweise würde die EU den Islam neben Judentum und Christentum als eine gleichwertige europäische Religion betrachten und so deutlich zu einem eurabischen Denken beitragen.¹

Diese weitverbreitete Eurabia-Apokalyptik gehört in den Bereich politischer Panikmache. Seriöse Demographien zeigen, dass es hier um nicht viel mehr als eine weit überzogene Schreckenspropaganda geht (Allen 2010, 118–120). Von den jetzt ca. 15 Millionen MuslimInnen in der EU wird der islamische Bevölkerungsanteil bis 2050 auf 40 Millionen ansteigen, was dann ca. 15 % einer Gesamtbevölkerung von 500 Millionen EU-BürgerInnen entsprechen wird. Bei diesem Prozentsatz dürfte sich der Anteil der MuslimInnen in Europa einpendeln. Von einer islamischen Vorherrschaft kann also auch im Blick auf die längerfristige Zukunft nicht gesprochen werden.

Was ist aber bezüglich der Unschuld der Worte dieser islamfeindlichen Rhetorik zu sagen? Schon damals sind mir als christlichem Theologen jene Worte aus der Bergpredigt Jesu eingefallen, die jede naive Trennung von scheinbar unschuldigen und unblutigem Wort und blutiger Gewalttat unterlaufen. Wo Jesus das traditionelle Tötungsverbot in den Blick nimmt, verweist er auf die tieferen Wurzeln, die bereit im hasserfüllten, jede menschliche Gemeinsamkeit negierenden Wort zu finden sind:

„Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du (gottloser) Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“ (Mt 5,21–22)

Die islamfeindliche Propaganda ist für die Tat Breiviks mitverantwortlich. Erst das Zusammenspiel von psychologischer Disposition und politischer Ideologie erklärt die Tat. Wollen wir in Zukunft solche Taten unwahrscheinlicher machen, müssen wir uns auch allen Ideologien entgegen stellen, die Fremdenfeindlichkeit fördern und zum Feinddenken aufrufen. Auch die

1 „What the European Union does, however, is to treat Islam as a traditional, European religion on par with Christianity and Judaism. This is a crucial component of Eurabian thinking and practice.“ (Breivik 2011, 295)

ChristInnen sind hier gefordert, denn gerade Breiviks Selbststilisierung als kämpfender Märtyrer in der Tradition der Kreuzzüge, verweist auf ein noch nicht genügend aufgearbeitetes Kapitel der christlichen Geschichte. Solchen Pervertierungen der christlichen Botschaft muss entschieden widersprochen werden. Ich stimme dem Historiker Gerd Althoff zu, dass Breiviks Massenmord auch eine kritische Aufarbeitung der Kreuzzugszeit notwendig macht (Althoff 2011; vgl. Maier 2006). Auch die deutsche Theologin Saskia Wendel betont die Notwendigkeit, sich kritisch mit dem christlichen Fundamentalismus auseinanderzusetzen, der das Weltbild Breiviks prägt: „Wer christlichen Fundamentalismus tabuisiert, der leistet dem Irrtum Vorschub, religiösen Terror gebe es nur im Islam.“ (Wendel/Finger 2011)

Im September dieses Jahres begegnete ich bei einer internationalen Tagung Hans Rustad, der in Norwegen das kulturkonservative und islamfeindliche Online-Forum „Dokument.no“ betreibt (vgl. Hannemann 2012). Dieses Forum ist vor allem auch dadurch international bekannt geworden, dass es von Breivik häufig benutzt und frequentiert wurde. Rustad klagte linke Medien und Politiker an, dass sie Leute wie ihn zum Sündenbock stempeln und für Breiviks Tat verantwortlich machen würden. Darüber hinaus vertrat er das Recht auf freie Meinungsäußerung, das er durch die aktuelle Debatte um Breivik gefährdet sah. Wie mein Artikel deutlich macht, tragen islamfeindliche Medien eine Mitverantwortung für Breiviks Tat. Darüber muss ernsthaft nachgedacht werden. Ein erster Schritt wäre das Verbot anonymer Postings, die oft im Schutz der Anonymität Hass und Feindschaft verbreiten. Wir erlauben heute in verantwortungsloser Weise elektronischen Medien eine Unkultur, die für die Welt seriöser Tageszeitungen undenkbar wäre (Benz 2012, 167). Während gute Zeitungen grundsätzlich keine anonymen Leserbriefe abdrucken, gilt der elektronische „shitstorm“ als salonfähig. Diese Unkultur gehört geändert.

Zur Frage der freien Meinungsäußerung möchte ich bemerken, dass ich kein Freund der Zensur bin und die Freiheit des Wortes für eine wichtige kulturelle Errungenschaft halte. Meinungsfreiheit darf aber auch nicht verabsolutiert werden. Die freie Meinungsäußerung setzt Menschen voraus, die verantwortungsvoll sowie mit Respekt und Anstand, ihre Meinung öffentlich äußern. Wo eine solche Kultur der gegenseitigen Achtung und des Respekts fehlt, droht das freie Wort sich in eine gefährliche Waffe zu verwandeln. Schon der Streit um die Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen durch eine dänische Zeitung hat eine Diskussion um die Meinungsfreiheit. Eine Diskussion mit dem dänischen Karikaturisten Kurt Westergaard ausgelöst an der amerikanischen Yale University im Jahre 2009 führte zu einer lebhaften Debatte mit den zahlreich anwesenden Studierenden. Miroslav Volf, ein bekannter

protestantischer Theologe in Yale fasst diese Diskussion zusammen und bemerkt, dass zum Recht auf Meinungsfreiheit notwendigerweise auch der verantwortungsvolle Umgang mit diesem Recht dazu gehört (Volf 2011, 249–251). Die Meinungsfreiheit muss auf Nächstenliebe aufbauen und mit Höflichkeit einhergehen. Nur in diesem größeren Zusammenhang dient die Freiheit der Worte dem Zusammenleben der Menschen. Wo Nächstenliebe und Höflichkeit fehlen, drohen Worte sich in todbringende Waffen zu verkehren, denn von sich aus sind Worte niemals unschuldig.

Literatur

- Allen, John L. (2010). Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus. Übersetzt von Schellenberger, Bernardin, Gütersloh.
- Althoff, Gerd (2011). Das gewalttätige Erbe der Kreuzfahrer, in: Berliner Zeitung (1. 8.).
- Anspach, Mark R. (2012). Understanding Anders Breivik, imitatio.org. Internet: <http://www.imitatio.org/mimetic-theory/mark-anspach/understanding-breivik.html> (27.11.2012)
- Ash, Timothy Garton (2006). Islam in Europe, in: New York Review of Books, Vol. 53(15), 32–35.
- Bauer, Joachim (2011). Das abstoßende Phänomen Anders Breivik, ursache.at. Internet: <http://www.ursache.at/gesundheitspsychologie/280-das-abstossende-phaenomen-anders-breivik-> (27.11.2012)
- Benz, Wolfgang (2012). Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet, München.
- Blume, Georg (2009). Der weiche Sieg, in: Die Zeit, Nr. 49 (26.11.), 9.
- Breivik, Anders Behring (2011). 2083 – A European Declaration of Independence, London.
- Buruma, Ian (2011). Breiviks Ruf zu den Waffen, Quantara.de. Internet: <http://de.quantara.de/Breiviks-Ruf-zu-den-Waffen/16907c17172i1p144/index.html> (27.11.2012)
- Camus, Albert (1961). Der Fremde. Übersetzt von Goyert, Georg/Brenner, Hans Georg, Reinbek bei Hamburg.
- Dumouchel, Paul (1999). Die Ambivalenz der Knappheit, in: Kitzmüller, Erich/Bücheler Herwig (Hg.). Die Hölle der Dinge. René Girard und die Logik der Ökonomie, Münster, 175–308.
- Dumouchel, Paul (2011). Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique, Paris.
- Enzensberger, Hans Magnus (2006). Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer, Frankfurt am Main.
- Girard, René (1978). “To double business bound”: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology, Baltimore.
- Girard, René (2010). Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre. Übersetzt von Baker, Mary, Studies in violence, mimesis, and culture, East Lansing, Mich.
- Girard, René/ Palaver, Wolfgang (2010). Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung? Übersetzt von Lipecky, Heide/Hofbauer, Andreas Leopold, Berlin.

- Girard, René/ Tincq, Henri (2009). 'Heute geht es um mimetische Rivalität auf planetarer Ebene.' Gespräch, in: Guggenberger, Wilhelm/Palaver, Wolfgang (Hg.). Im Wettstreit um das Gute. Annäherungen an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie, Wien, 23–28.
- Gottsauer-Wolf, Moritz/Zotter, Christoph (2012). Netzritter, in: Datum – Seiten der Zeit, Nr. 7–8, 16–23.
- Hannemann, Matthias (2012). Es war doch psychische Beihilfe, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 208 (06.09.), 29.
- Hegghammer, Thomas (2011). The Rise of the Macro-Nationalists, in: The New York Times (31.7.), SR5.
- Hetzl, Helmut (2011). Islamgegner Geert Wilders am Pranger, in: Die Presse (28.7.).
- Jessen, Jens (2011). Unsere Kreuzritter, in: Die Zeit, Nr. 32 (4.8.), 49.
- Maier, Hans (2006). "Nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde!" Über Gewalt im Christentum, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 239 (14.10.).
- Musharbash, Yassin (2012). Breiviks Armee, in: Die Zeit, Nr. 21 (16.5.), 15–17.
- Palaver, Wolfgang (2003). Terrorismus: Wesensmerkmale, Entstehung, Religion, in: Schwager, Raymund/Niewiadomski, Józef (Hg.). Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt "Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung", Münster, 217–232.
- Palaver, Wolfgang (2010). Sozialethik der Terrorismusbekämpfung, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.). Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, Paderborn, 225–247.
- Palaver, Wolfgang (2011). Entsetzen – Terrorismus und Widerstand, in: Zeitschrift für Religion und Gesellschaft, Vol. 1(2), 129–154.
- Richardson, Louise (2007). Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können. Übersetzt von Schickert, Hartmut, Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn.
- Volf, Miroslav (2011). Allah: A Christian Response, New York.
- Wendel, Saskia/Evelyn Finger (2011). Seine Kirche soll ein Schwert sein, in: Die Zeit, Nr. 32 (4.8.), 60.

Zülfukar Çetin und Salih Alexander Wolter

Fortsetzung einer „Zivilisierungsmission“: Zur deutschen Beschneidungsdebatte

„Das Wunder der Integration aber, der permanente Gnadenakt des Verfügenden, den Widerstandslosen aufzunehmen, der seine Renitenz hinunterwürgt, meint den Faschismus.“

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno¹

Abstract

This contribution approaches the so-called German »debate on circumcision« of 2012 by means of discourse analysis. Investigating the discussions in the public media and among jurists and medical doctors, Zülfukar Çetin and Salih Alexander Wolter are demonstrating how anti-Muslim racism and Anti-Semitism were interwoven in this debate. Following hints given by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno in their »Dialectics of Enlightenment« as well as by Michel Foucault in his studies on governmentality, the authors question the »common Jewish-Christian tradition« invented by the political elite of the Federal Republic of Germany. Instead, they point at secularized Christian-Protestant stereotypes in a populist and implicitly hetero-normative medical and human rights discourse guided by the call for »integration«. By also considering the voices of those negatively affected by anti-Semitism and anti-Muslim racism in Germany, this contribution wants to set an example for possible common resistance.

Keywords: Antimuslimischer Rassismus, Antisemitismus, Zirkumzision, Menschenrechtsdiskurs, Deutschland

1 Horkheimer/Adorno 2006 [1969]: 163.

Ein „Verbotsirrtum“

Die Beschneidungsdebatte² begann schlagartig mit einem Artikel auf der Titelseite der *Financial Times Deutschland (FTD)* vom 26. Juni 2012 und stieß in der Bundesrepublik spätestens mit dem Ende der Fußball-Europameisterschaft auf mehr öffentliches Interesse als jedes andere Thema, darunter die immer neuen Enthüllungen im Zusammenhang mit den rassistischen NSU-Morden. Sie dauerte den ganzen Sommer über mit unverminderter Intensität an, beschäftigte u. a. den Bundestag und den Ethikrat und ist auch zum Redaktionsschluss dieses Beitrags im Oktober 2012 noch nicht beendet. Die Vorgeschichte dieses „Kulturkampfs[s] von äußerster Härte“ (Brumlik 2012) lässt sich nach Recherchen des Berliner *Tagesspiegel* wie folgt zusammenfassen:

Eine verstört wirkende Frau brachte ihren Vierjährigen in eine Kölner Notaufnahme, wo bei dem Kind Nachblutungen einer Zirkumzision festgestellt wurden. Da es mit der Mutter sprachliche Verständigungsschwierigkeiten gab, wurde statt einer Sprachmittlung die Polizei eingeschaltet und Anzeige wegen Verdachts auf strafbare Körperverletzung gestellt. Denn rechtlich bedeutet jede Operation eine Körperverletzung und bedarf deshalb der Einwilligung dazu befugter Personen. Das Amtsgericht sprach den Arzt, der den Eingriff vorgenommen hatte, frei, weil die Beschneidung (übrigens unter Narkose) fachgerecht und auf Wunsch der Eltern erfolgt war, die dies mit der islamischen Tradition begründet hatten. Die zuständige Oberstaatsanwältin ging jedoch in die Revision und berief sich dazu auf die 2008 im *Deutschen Ärzteblatt* publizierte Auffassung des jungen Strafrechtlers Holm Putzke, wonach Eltern nicht zu dieser Verfügung berechtigt seien; vielmehr solle ein Junge „mit Erreichen der erforderlichen Einsichtsfähigkeit selbst für oder gegen die religiös motivierte, medizinisch nicht indizierte Amputation seiner Vorhaut entscheiden“ können. Da durch das Urteil „möglicherweise die jahrtausendealten Riten von Juden und Muslimen kriminalisiert“ würden, war das Verfahren nun von grundsätzlicher Bedeutung, wurde aber entgegen den geltenden Justizrichtlinien von Nordrhein-Westfalen nicht „nach oben“ gemeldet. So bestätig-

2 Die Debatte begann schlagartig, am 26. Juni 2012. Aufgrund der unzähligen Diskussionsbeiträge seit diesem Datum beschränken wir uns auf ausgewählte Print- und Internetbeiträge. Zusätzlich beleuchten wir den Zeitraum von der Verkündung des Kölner Landgerichtsurteils am 7. Mai 2012 bis zum Aufkommen der intensiven Debatte genauer. Es geht uns dabei insbesondere darum, aufzuzeigen, wie die betroffenen, Jüd_innen und Muslim_innen sich zu dem antisemitischen und antimuslimischen Diskurs äußern bzw. positionieren. Es ist auch von großer Bedeutung, die Widerstände und kollektiven Haltungen der Betroffenen sichtbar bzw. lesbar zu machen.

te eine aus nur einem Richter und zwei Schöffen bestehende Kammer des Landgerichts Köln am 7. Mai 2012 unbemerkt von Politik und Medien zwar einerseits den Freispruch des Arztes, der sich in einem „Verbotsirrtum“ befunden habe, insofern die Zulässigkeit der Knabenbeschneidung in Rechtsprechung und Literatur unterschiedlich bewertet worden sei. Zugleich schloss sich das Gericht allerdings prinzipiell der Ansicht von Putzke an, die damit plötzlich zur „herrschenden juristischen Meinung“ wurde: Die ahnungslosen höheren Stellen konnten die Entscheidung nicht innerhalb der vorgeschriebenen Frist anfechten. Nachdem diese verstrichen und das Urteil rechtskräftig war, bemühte sich Putzke, der mittlerweile mehrmals in Fachzeitschriften zu der Thematik publiziert hatte, um die Aufmerksamkeit der großen Presse. Über einen Freund, der als Korrespondent der *FTD* in San Francisco arbeitet, bekam er sie schließlich und wird seither „als Fachmann in Talkshows geladen und vielfach zitiert“. (nach Müller-Neuhof 2012)

Demnach konnte es einem ehrgeizigen Juristen, der sich einen Namen machen wollte, gelingen, an den politisch Verantwortlichen vorbei eine Debatte zu lancieren, in der die Grundlagen des Zusammenlebens in der ethnisch und religiös pluralen Bundesrepublik Deutschland noch radikaler in Frage gestellt werden als etwa in der vergangenen Kopftuchdebatte. Deren Ergebnis ließ den Frauen, die „islamisch korrekt“ bekleidet bleiben wollen, immerhin den schlechten „Ausweg“, auf soziale Aufstiegsmöglichkeiten zu verzichten. Bei einem Verbot der Knabenbeschneidung, die Jüd_innen³ wie Muslim_innen im weitesten Sinn⁴ gleichermaßen als unverzichtbarer Bestandteil ihrer Gruppenidentität gilt, bleibt ihnen nur, entweder illegal zu handeln oder das Land zu verlassen. Offenbar hatte Putzke solche Konsequenzen im Blick, als er in der *FTD* sein Statement abgab: „Das Gericht hat sich – anders als viele Politiker – nicht von der Sorge abschrecken lassen, als antisemitisch und religionsfeindlich kritisiert zu werden.“ Die Aufmachung dieser Titelstory verdeutlicht auch, vor welchem Hintergrund die Kölner Entscheidung auf Anheb den Bei-

3 Bei der Benutzung des Gender Gap wird zwischen der männlichen und der weiblichen Schreibweise ein Unterstrich eingefügt: . Mit diesem Unterstrich werden existierende Geschlechter, die bisher unsichtbar gemacht wurden, sichtbar gemacht (vgl. Çetin 2012).

4 Mit dieser Wortwahl wollen wir dem Umstand gerecht werden, dass die Zirkumzision ebenso „für die allermeisten Juden, seien sie nun religiös oder säkular, eine der stärksten Beglaubigungsformen ihrer Identität darstellt“ (Brumlik 2012) wie für die Angehörigen der unterschiedlichen muslimischen Gemeinschaften, aber eben auch für Gruppen, die – wie die Mehrzahl der in der Bundesrepublik lebenden türkeistämmigen Alevit_innen – ihre Eigenständigkeit gegenüber dem Islam betonen, in diesem Punkt jedoch die gleiche Tradition haben.

fall der meisten Deutschen zu finden vermochte⁵, obwohl es zuvor nie eine allgemeine Diskussion über die alltäglich durchgeführten Zirkumzisionen aus religiösen Gründen gegeben hatte. Der Artikel ist nämlich mit einem Bild des populären Staatsoberhauptes Joachim Gauck illustriert, darunter sein Satz: „Die Muslime, die hier leben, gehören zu Deutschland.“ (Ruch 2012) Gauck, der erst im Frühjahr 2012 nach einer Medienkampagne, vor allem der *Bild*-Zeitung, gegen seinen Amtsvorgänger Christian Wulff zum Bundespräsidenten gewählt worden war, hatte mit dieser Wendung alsbald dessen bekanntesten und umstrittensten Ausspruch – „Der Islam gehört zu Deutschland“ – nicht unwesentlich variiert.

Integration und Assimilation

Die Beschneidungsdebatte bedeutet eine neue Eskalationsebene des Diskurses der „Integration“, der in der Bundesrepublik nach den Pogromen der frühen 1990er Jahre dominant zu werden begann und mit den geistigen und faktischen Brandstifter_innen von damals und heute die Prämisse teilt, dass die Realität von Migration in Deutschland nichts zu suchen habe. Ohne uns an einer Hierarchisierung von Menschenfeindlichkeit beteiligen oder den allgemein zunehmenden Rassismus gegen Schwarze und People of Color (vgl. das Verwaltungsgerichtsurteil zum „Racial Profiling“) verharmlosen zu wollen, stellen wir fest, dass im Zentrum dieses Diskurses die im weitesten Sinne muslimischen Migrant_innen stehen, wie sich schon 2010 im überwältigenden Publikumerfolg zeigte, den das Pamphlet des Ex-Bundesbankers und SPD-Politikers Thilo Sarrazin zum 20. Jahrestag der deutschen Vereinigung erfuhr. Durch den Gegenstand der aktuellen Debatte sind jedoch auch die in Deutschland lebenden Jüd_innen, die Sarrazin noch aufgrund ihrer angeblich höheren Intelligenz gegen die Einwanderer_innen muslimischer Provenienz auszuspielen versucht hatte, erstmals seit dem Ende des Nazifaschismus wieder zum Ziel offener Anfeindung durch die „Mitte der Gesellschaft“ geworden. In der breiten Ablehnung der Knabenbeschneidung durch die mehrheitsdeutsche

5 Der *Stern* meldete am 1. Juli 2012, dass laut einer „repräsentativen“ Emnid-Umfrage „56 Prozent der Menschen das Urteil des Kölner Landgerichts gegen die Beschneidung als richtig [bezeichneten]. 35 Prozent halten die Entscheidung für falsch“ (Stern 2012). Das Ergebnis schließt an eine Reihe von Untersuchungen an, die feststellen, dass in der Europäischen Union und der Bundesrepublik Deutschland im Besonderen die Ablehnung gegenüber „dem Anderen“, also dem, was nicht der eigenen Erfahrung entspricht, hoch ist. Hierzu liegen etwa vom Bielefelder Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung detaillierte Ergebnisse vor (vgl. Heitmeyer 2011; Zick 2011).

Öffentlichkeit verschmelzen Elemente des Antimuslimischen Rassismus und des stets latent gebliebenen Antisemitismus. Der gemeinsame Ursprung beider in der europäischen Geschichte des späten 15. Jahrhunderts (vgl. Çetin 2012, 28f) blieb in der Bundesrepublik jahrzehntelang hinter der offiziellen Rhetorik von den „jüdisch-christlichen Wurzeln unserer abendländischen Kultur“ verborgen. Geschickt verband solches Pathos die „Aufarbeitung“ der Schoah mit den gemeinsamen globalstrategischen Interessen „des Westens“. Doch nun, da es nicht um die von der Bundeskanzlerin zur Staatsraison erklärte Sicherheit Israels geht, sondern um einen Angriff auf spezifisch jüdisches wie muslimisches Leben hierzulande, erweist sich der Bindestrich als die geschichtsvergessene „abstruse Konstruktion“, die Almut Shulamith Bruckstein Çoruh (2010) schon auf dem Höhepunkt des Sarrazin-Hypes zurückwies.

Anders als ein biologistischer Rassismus, der die unterstellte Inkompatibilität der Migrant_innen für erblich erklärt, hält ihnen das nirgendwo klar ausformulierte Konzept der Integration, deren „Gelingen“ folglich allein vom alltagsrassistischen Konsens der Mehrheitsgesellschaft abhängt (vgl. Petzen 2011, 31), ihre „Defizite“ als überwindbar vor. Die Integration schließt damit an die von Daniel Boyarin ironisch als „Zivilisierungsmission“ beschriebene Assimilation von Jüd_innen im Deutschland des 19. und frühen 20. Jahrhunderts an. Schon sie verstand sich als „ein Fortschreiten <von einem primitiveren Stadium der Entwicklung, charakterisiert durch religiöse Identität, zu einer höheren Stufe der Entwicklung, charakterisiert durch die vorhandene Identifikation mit den kulturellen Qualitäten der deutschen Gemeinschaft>“ (Boyarin 2002, zitiert nach Petzen 2011, 30). Bei Holm Putzke (2008) liest sich das als Erziehungsauftrag an den Rechtsstaat gegenüber den jüdischen und im weitesten Sinne muslimischen Gemeinschaften, wenn er die juristische Anerkennung der Knabenbeschneidung als „Identifikationsmittel“ verwirft. Zwar sei „unbestreitbar, dass [...] es in der Regel sogar stigmatisierend ist, in den die Beschneidung praktizierenden Sozialgemeinschaften nicht beschnitten zu sein“. Doch würde das ja nicht mehr zutreffen, „wenn sich das Milieu bei Beachtung des Verbots automatisch änderte. Denn je mehr Jungen nicht beschnitten werden, umso weniger wird dieser Zustand Anlass für Stigmatisierung sein.“ In seiner Rezension einer Doktorarbeit, an der er ansonsten kein gutes Haar lässt, stimmt er dem Autor ausdrücklich zu, dass einem Kind durch die Zirkumzision unzulässigerweise „<das irreversible Merkmal eines Bekenntnisses aufgezwungen>“ werde (Putzke 2009, 185). Im selben Aufsatz besteht er indes darauf, dass auch wenn „Straftaten deutscher Staatsbürger mit Migrationshintergrund statistisch nicht ausdrücklich als solche ausgewiesen und separat erfasst werden“, ihr „Verhalten noch lange nicht <unüberprüfbar>“ sei (ebd., 179). Die Migrant_innen, denen die Gruppenidentifikation als kulturell-religiöse ver-

wehrt sein soll, unterliegen ihr also im Sinn einer rassistischen Fremdzuschreibung weiterhin: Nichts anderes war die historische Erfahrung der jüdischen Assimilation in Deutschland.⁶

Einen Körper besitzen

Die Befürworter_innen des Verbots der Knabenbeschneidung argumentieren mit dem Recht auf körperliche Unversehrtheit Schutzbefohlener, das hier mit dem auf die religiöse Selbstbestimmung des mündigen Menschen zusammenfällt. Das macht ihr Anliegen so plausibel gerade auch für diejenigen Angehörigen einer christlich sozialisierten Mehrheitsbevölkerung, die Religionsfreiheit vor allem als Möglichkeit der Freiheit *von* Religion verstehen. Doch der Gedanke selbst ist zutiefst von der Geschichte einer bestimmten Religion geprägt, die – Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben es in der *Dialektik der Aufklärung* gezeigt – von Beginn an auf der Abspaltung eines Bereichs des „Glaubens“ von dem des profanen Lebens beruhte. Er wird von Paulus dem Geistigen zugeordnet (vgl. Römerbrief 2, 28f) und bedarf deshalb des körperlichen Zeichens der Beschneidung nicht, wie der Apostel z. B. im Korintherbrief 7, 18f lehrt – um unmittelbar anschließend im Umkehrschluss aus dem Glauben heraus die bestehende weltliche Ordnung zu rechtfertigen („Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter“).⁷ Auf dieser Vorstellung von Religion beruhen einerseits die heute noch akzeptierten Instanzen, die „das Christliche als das konzessionierte Heilsressort“ betreiben (Horkheimer/Adorno 2006 [1947], 187). Die muslimischen Gemeinschaften im weitesten Sinn werden über Veranstaltungen wie die von der Bundesregierung initiierte Deutsche Islam-Konferenz schon länger gedrängt, sich nach dem Vorbild der quasi Staatskirchen zu organisieren, was aber der wesensmäßigen Pluralität des Islams zuwiderläuft (vgl. Wolter/Yılmaz-Günay 2009, 35). Andererseits hat solches Religionsverständnis nach Horkheimer und Adorno (2006 [1947], 246f) in Verbindung mit der Arbeitsteilung dazu geführt, dass „[u]nter der bekannten Geschichte Europas [...] eine unterirdische“ verläuft, die „vor allem das Verhältnis zum Körper“ betrifft:

6 Bei Horkheimer/Adorno (2006 [1947]: 184) heißt es über die Jüd_innen, die auf die Assimilation gesetzt hatten: „Die den Individualismus, das abstrakte Recht, den Begriff der Person propagierten, sind nun zur Spezies degradiert. Die das Bürgerrecht, das ihnen die Qualität der Menschheit zusprechen sollte, nie ganz ohne Sorge besitzen durften, heißen wieder Der Jude [Großschreibung im Original], ohne Unterschied.“

7 Bibelzitate nach der *Einheitsübersetzung des Alten und Neuen Testaments*.

„Was den Sklaven des Altertums geschah, erfuhren die Opfer bis zu den modernen Kolonialvölkern: sie mußten als die Schlechteren gelten. Es gab zwei Rassen von Natur, die Oberen und Unteren. Die Befreiung des europäischen Individuums erfolgte im Zusammenhang einer allgemeinen kulturellen Umwandlung, die im Innern der Befreiten die Spaltung desto tiefer eingrub, je mehr der physische Zwang von außen nachließ.“

Genau hier – bei einer Kultur, die „den Körper als Ding, das man besitzen kann“, kennt (ebd. 247) – setzen Michel Foucaults Untersuchungen zur „Gouvernementalität“ an, die im deutschen Sprachraum neuerdings für queerfeministische Beiträge zur Staatstheorie bedeutsam werden.

„Foucault argumentiert, dass das moderne Subjekt als freies und souveränes regierbar wird. Mittels des Versprechens von Freiheit und Souveränität wird Regieren erst ermöglicht und zugleich konstituiert sich so das Subjekt als ‹freies› und ‹souveränes›. Diese Bewegung des Regierbarmachens setzt, so Foucault, ein spezifisches Körperverhältnis der Subjekte voraus: ...[...] Nur wenn die Subjekte lernen, einen ‹eigenen Körper› zu besitzen, können diese als freie und souveräne regiert werden, da dieses Besitzverhältnis über den Körper zur Grundlage von Freiheit und Souveränität wird.“ (Ludwig 2012, 105f)

Die Kritische Theorie hat das Herrschaftsverhältnis herausgearbeitet, das dem zugrundeliegt, was Foucault als diffuse „Macht“ behandelt. Gerade mit Bezug auf die laufenden diskursiven Aushandlungen zur Zirkumzision sollte nicht vergessen werden, dass sich die Normen der modernen kapitalistischen „Zivilgesellschaft“ in einer Geschichte der Klassenherrschaft und des Kolonialismus, des Rassismus und des Antisemitismus gebildet haben, die ebenso die Geschichte der Heteronormativität ist. Indes zeigt die aktuelle Debatte, dass sich „Expert_innen“ im Kampf um die Deutungshoheit über diese Normen mit der „Volksmeinung“ gegen die Regierenden verbinden können. Denn in dem Maß, in dem das Recht, einen eigenen Körper zu „besitzen“ von wenigen Oberen im Prinzip auf alle – zunächst: europäischen, männlichen – Menschen ausgeweitet wurde, etablierte sich die Macht der dafür als sachverständig angesehenen Wissenschaft.

Wenn Holm Putzke die „medizinische Indikation“ als einzigen Grund für eine Beschneidung von Jungen anerkennen will, versucht er nicht nur, eine juristische „Leerstelle“ mit seiner Expertise zu füllen, er unternimmt es auch, den Geltungsbereich eines Dogmas nochmals auszuweiten, das mit der europäischen Moderne wirkmächtig wurde und heute für nahezu keinen Aspekt der menschlichen Physis mehr angefochten wird (vgl. Voß 2012a). Damit scheint er dem Anliegen der Hunderten von Mediziner_innen zu entsprechen,

die sich gemeinsam mit Anwält_innen und Aktivisten der antifeministischen sogenannten „Männerrechtsbewegung“ in einem an die Bundeskanzlerin und den Bundestag gerichteten offenen Brief vom 21. Juli 2012 besorgt zeigten, dass die Debatte „zunehmend von unwissenschaftlichen Elementen bestimmt“ werde. Den Adressat_innen, die sich zwei Tage zuvor im Parlament mit großer Mehrheit unter wiederholten Verweisen auf die deutsche Verfolgungsgeschichte für eine rasche gesetzliche Lösung im Sinne der Religionsfreiheit ausgesprochen hatten, wurde populistisch entgegengehalten: „Als Kinder der Aufklärung müssen wir endlich die Augen aufmachen: Man tut Kindern nicht weh!“ Weiter heißt es in dem Schreiben, es gehe um die „sexuelle Selbstbestimmung“ von Kindern, genauer um die „Anwendung von (sexueller) Gewalt gegenüber nicht einwilligungsfähigen Jungen“, die auch noch mit der Zufügung von „Gewalt im Genitalbereich von Mädchen“ vermischt wird. (Offener Brief 2012)⁸ Das ist zwar wissenschaftlich nicht haltbar (vgl. Voß 2012a; 2012b), bestätigt aber der Mehrheitsbevölkerung, die sich selbstbestimmt glaubt, ihre Eigensicht umso eingängiger, als sie das „Gelernte“ den jüdischen und im weitesten Sinn muslimischen Minderheiten voraus hätte.

Der schlechte Sex der Anderen

„Das Problem, das hier beim Blick in fremder Männer Hose konstruiert wird, existiert vor allem als Projektion derer, die selbst nicht beschnitten sind.“ Mit diesen Worten wies Navid Kermani darauf hin, dass das Leiden, das mehrheitsdeutsche Jurist_innen und Ärzt_innen im Namen der Aufklärung von Juden und Muslimen nehmen wollen, von diesen offensichtlich gar nicht empfunden wird. (Frank 2012) Wir konnten im deutschen Sprachraum keine innerjüdische oder im weitesten Sinn innermuslimische Initiative von Zirkumzisionsgegnern ausfindig machen, und ein Beschnittener, der sich während der

8 In deutlichem Unterschied zu diesem offenen Brief äußerten sich übrigens Fachleute aus der Praxis. So nannte der Präsident der Bundesärztekammer, Frank Ulrich Montgomery, am 1. Juli 2012 das „Kölner Urteil für Ärzte unbefriedigend und für Kinder gefährlich“ und drückte die Hoffnung aus, dass die „notwendige Kultursensibilität letztinstanzlich Berücksichtigung findet“ (Montgomery 2012). Die Deutsche Gesellschaft für Urologie stellte in ihrem Statement vom 3. Juli 2012 fest, „dass man rituelle Beschneidungen durch Gerichtsurteile in Deutschland nicht einfach abschaffen kann“ (DGU 2012). Und die Deutsche Gesellschaft für Psychoanalyse, Psychotherapie, Psychosomatik und Tiefenpsychologie gab am 13. September 2012 zu bedenken: „Ein Eingriff in zentrale Elemente religiöser Identität kann von vielen Familien durchaus als Labilisierung, Verunsicherung und Missachtung in einem wesentlichen Kernpunkt ihres Lebens empfunden werden – mit ebenfalls gravierenden psychischen Folgen für die Kinder.“ (DGPT 2012)

Debatte dann doch negativ äußerte, sprach sich zugleich gegen ein Verbot aus (s. u.). Wir wissen allerdings aus persönlichen Gesprächen mit einigen „Betroffenen“, die gegen die Knabenbeschneidung sind, dass sie sich aufgrund der von ihnen wahrgenommenen rassistischen Tendenz der Debatte in Deutschland unfrei fühlen, ihre Sicht zu vertreten. So konterkariert gerade die von den selbsternannten „Aufklärer_innen“ forcierte Wahrnehmung in „Kulturblöcken“ abermals die von ihnen behauptete emanzipatorische Absicht (vgl. dazu für vergangene Debatten Wolter/Yılmaz-Günay 2009; Çetin 2012). Im Wesentlichen bestätigt aber ein Blick auf die deutschsprachige Version der vielgenutzten Online-Enzyklopädie Wikipedia Kermanis Beobachtung:

Der umfangreiche Artikel „Zirkumzision“ beginnt mit einem historischen Überblick über die religiöse Beschneidung, mit dem Schwerpunkt auf den abrahamitischen Religionen Judentum und Islam. Für säkulare Aspekte des Themas interessiert sich der Beitrag erst ab dem 19. Jahrhundert, als im Westen „die Deutungshoheit über das, was jetzt <Sexualität> hieß, [...] von der Religion auf die Medizin übergegangen“ war, wie Thomas Bauer (2011, 273f) feststellte. Ausführlich wird bei Wikipedia referiert, dass damals vor allem in den angelsächsischen Ländern für die Zirkumzision von Jungen als Abhilfe gegen das „Laster“ der Masturbation geworben wurde. Doch dass zur selben Zeit hierzulande von der Beschneidung vor allem in antisemitischer Propaganda gegen diese „barbarische“ Praxis die Rede war, verschweigt der Artikel (vgl. Frank 2012).

Das besondere Augenmerk liegt stattdessen auf der vermuteten Unterdrückung des Lustempfindens von Männern durch den Eingriff, der darüber hinaus „bewusste und/oder unbewusste psychische Traumata“ nach sich ziehen könne. Dagegen wird etwa die eindeutige Empfehlung der Weltgesundheitsorganisation für die regelmäßige Beschneidung als Mittel zur Prävention einer HIV-Infektion in der Tendenz auf afrikanische Länder eingeschränkt diskutiert. Gesundheitlich positive Folgen der Zirkumzision werden, wenn sie wissenschaftlich wohl unbestreitbar sind – zum Beispiel zur Vorbeugung des in der westlichen Welt bekannten Peniskarzinoms –, unter Hinweis auf die Seltenheit einschlägiger Indikationen relativiert. Auch ließen Studien, wonach das Risiko von Frauen, an Gebärmutterhalskrebs zu erkranken, beim Geschlechtsverkehr mit beschnittenen Männern geringer sei als mit unbeschnittenen, „keine Aussage über Kausalzusammenhänge“ zu. Bedenkenswert scheint stattdessen, dass Frauen „Argumente suchten, um ihre männlichen Sexualpartner zur Beschneidung zu überreden“. Zitiert wird eine Erhebung, der zufolge Frauen mehrheitlich „einen beschnittenen Penis gegenüber einem unbeschnittenen ästhetischer und/oder erotischer“ fänden. Indes spiele für Männer „die Vorhaut aufgrund ihrer Erogenität eine bedeu-

tende Rolle in ihrem Sexualleben“. Es werden (westliche) statistische Untersuchungen angeführt, die sexuelle Funktionsstörungen beschnittener Männer „dokumentiert“ hätten, darunter die „Unempfindlichkeit der Eichel“ und der „Bedarf an übermäßiger Stimulation, um einen Samenerguss zu ermöglichen“. Laut einer weiteren Studie sei „die Fähigkeit des beschnittenen Mannes, Erektionen zu erreichen, eingeschränkt“ und könne sogar „eine erektile Dysfunktion als mögliche Komplikation der männlichen Beschneidung auftreten“. Aussagen über „eine größere sexuelle Ausdauer und auch intensivere Orgasmen nach einer Beschneidung“ werden hingegen als „unbelegt“ disqualifiziert. (Wikipedia 2012)

Indem hier beschnittene Männer als zu einem erheblichen Prozentsatz sexuell beeinträchtigt bis hin zur Orgasmus-Unfähigkeit dargestellt werden, hätte sich an ihnen erfüllt, was sich die pruden abendländischen Propagandist_innen der Zirkumzision im 19. Jahrhundert von ihr versprochen – mit dem Unterschied, dass das, was vielen Beschnittenen angeblich versagt bleibt, heute allgemein als erstrebenswert betrachtet wird. Die Juden und Muslime im weitesten Sinn, um die es in der deutschen Debatte des Jahres 2012 ging, würden so durch ihr körperliches „Schicksal“ zugleich das westliche Wissen aus der Frühzeit des Imperialismus bestätigen und ihr andauerndes Zurückbleiben – bedingt durch ihre religiösen Traditionen – hinter „unserem Fortschritt“ beweisen. Die kollektive sexualmedizinische Online-Erörterung bewegt sich also gänzlich innerhalb des Horizonts einer post-christlichen deutschen Mehrheitsgesellschaft, die sich zwar nicht mit ihrem besonderen antisemitischen, dafür aber mit dem gesamt-westlichen kulturellen Erbe einer „Zugehörigkeit der Lust zum gefährlichen Bereich des Übels“ (Foucault 1986, 315) auseinandersetzt. Es liegt offenbar jenseits der Vorstellungskraft, dass Sex schon im vorkolonialen Islam „als etwas uneingeschränkt Positives gesehen“ wurde (Bauer 2011, 278).

Vielmehr entwirft sich das zeitgemäße abendländische Verständnis für die Lust des Mannes im Kontrast zum vermeintlichen sexuellen Unglück der Beschnittenen. Dabei wird das überkommene europäische Stereotyp vom demaskulinisierten „Orientalen“ (vgl. Said 1978) aktualisiert, dem ein verbreitetes Klischee von „jüdischer Männlichkeit“ ähnelt (vgl. Boyarin 2003). Thomas Mann spielte darauf in seiner biblischen Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder* an, als er die Beschneidung eine „Abschwächung ins Weibliche“ nannte (Mann 1962 [1933/34], 80)⁹, die der Attraktivität seines Helden aber nicht

9 Ebd. heißt es weiter: „Das blutige Opfer der Beschneidung nähert sich in der Idee der Entmannung noch mehr als körperlich. Die Heiligung des Fleisches hat zugleich den Sinn der Keuschheit und ihrer Darbringung: einen weiblichen Sinn also.“

abträglich war – blieb er doch zum „Sichvergaßen“ anziehend „für Weib und Mann“ (ebd., 395). Was die im weitesten Sinn muslimischen Migranten in der Bundesrepublik betrifft, so war dieses Bild, wie Jennifer Petzen gezeigt hat, im rassistischen Diskurs der vergangenen Jahrzehnte zunehmend in den Hintergrund getreten. Sie erschien zuletzt vorwiegend als homophobe „eindringende <Ausländer>, hypermaskulin, gewalttätig in ihrer Religiosität und als Bedrohung für die europäische Sicherheit und Identität“ (Petzen 2011, 25f). Die im Internet popularisierten „wissenschaftlichen Fakten“ zur Zirkumzision erlauben es Mehrheitsdeutschen anscheinend, beide Sichten auf den „Fremden“ als komplementär zu begreifen, wie Diskussionsbeiträge auf dem Webportal des schwul-lesbischen Berliner Magazins *Siegessäule* exemplarisch zeigen. Es sei „nicht verwunderlich, dass so viele muslimische Männer so aggressiv in Bezug auf ihre <Männlichkeit> und ihre Sexualität reagieren. Das Trauma ist heftig“, teilt da ein User mit. Ein anderer dankt es ihm, weil er jetzt endlich verstanden habe, „warum muslimische Männer (ich weiß nicht obs bei jüdischen auch so ist, da kenn ich kaum welche) oft übersteigerte Männlichkeits- und Machoallüren pflegen“.

Dies sind Kommentare zu einem Interview mit Ali Utlü, einem der „Koordinatoren der Queeraten, der LGBT-Arbeitsgruppe der Piraten-Partei“. Die Wortmeldung des Kölner „Ex-Muslims“ auf dem Höhepunkt der Debatte war der Ausnahmefall eines Beschnittenen, der seine Beschneidung durch einen Onkel, zu der er im Alter von sieben Jahren in die Türkei verbracht wurde, tatsächlich als „traumatisches Erlebnis“ beschrieb. Er berichtete weiter von anschließenden Hänseleien durch seine unbeschnittenen Mitschüler in einer westdeutschen Kleinstadt und klagte über spätere Orgasmus-Probleme beim passiven Oralverkehr mit Männern. Utlus Stellungnahme unterschied sich damit vom Gros des zirkumzisionskritischen Diskurses, in dem kaum thematisiert wurde, dass auch jeder wissenschaftlichen Bewertung der Beschneidung bestimmte kulturelle Normen zugrundeliegen, und die Ausrichtung der rezipierten Forschung ausschließlich auf ein heterosexuelles Funktionieren der Beschnittenen stillschweigend akzeptiert schien. Gleichzeitig sprach er von einer „Hexenjagd“ und lehnte ein Verbot der Zirkumzision ab. (*Siegessäule* 2012)

Einschub: Wovon nicht gesprochen wird

Nur drei Tage nach dem schlagartigen Beginn der Debatte meldete sich der kritische Biologe, Geschlechterforscher und Queer-Aktivist Heinz-Jürgen Voß mit einer Stellungnahme zu Wort, um der von ihm befürchteten Vermischung der Beschneidungsfrage sowohl mit dem Kampf gegen die weltweit

geächtete weibliche Genitalverstümmelung als auch mit dem von Intersexuellen gegen die in der Bundesrepublik nach wie vor praktizierten geschlechtszuweisenden Zwangsoperationen im Kindesalter zu begegnen. Er wies darauf hin, dass im Unterschied zu Letzteren bei einer Zirkumzision weder Eichel bzw. Klitoris noch Keimdrüsen entfernt werden, „nicht schmerzhaft eine Scheide hergestellt und geweitet“ wird und auch keine dauerhaften Hormonbehandlungen damit verbunden sind, und empfahl:

„In der Gesellschaft sollte vielmehr ein Dialog aufkommen, wie die engen Geschlechternormen und die Eingriffe in die Selbstbestimmung entlang von Geschlecht grundlegend geändert werden können. Das träfe aber alle gesellschaftlichen Normen, es würde bedeuten, dass grundlegend etwas gegen die Gewalt gegen Frauen getan werden müsste, grundlegend Geschlechterstereotype angegriffen werden müssten, grundlegend etwas gegen die Medizinisierung und Psychiatrisierung der Menschen getan werden müsste.“ (Voß 2012a)

Dieses Statement wurde wenig später von der International Lesbian and Gay Association, einer NGO mit beratendem Status bei den Vereinten Nationen, in einer englischen Übersetzung verbreitet. Es hinderte aber die SPD-Bundestagsabgeordnete Mechthild Rawert als Vorsitzende des Gesundheitsausschusses nicht daran, in der Plenardebatte vom 19. Juli 2012 abweichend von ihrer Fraktion gegen die Forderung nach einem Beschneidungsgesetz zu stimmen und dies sowohl mit ihrer Ablehnung der Genitalverstümmelung als auch mit möglichen „Auswirkungen auf andere komplexe gesundheitspolitische Fragen wie z.B. bei der Intersexualität“ zu begründen. (Rawert 2012)

Doch ein Ende des Martyriums der Zwischengeschlechtlichen in Deutschland ist nicht in Sicht. Es gibt keine offenen Briefe in der *Frankfurter Allgemeinen*, in denen etliche Professor_innen der Medizin und der Rechtswissenschaften, – keine täglichen Talkshows, in denen die streitbarsten Publizist_innen der Republik, – keine unzählbaren Blogbeiträge, in denen landauf, landab empörte Bürger_innen unablässig gegen das schreiende Unrecht Stellung nehmen, dem intersexuelle Kinder hierzulande ausgesetzt sind. Denn es ist ja keine „fremde“ Religion, die verlangt, dass ihnen ein Stückchen Haut entfernt werde – sondern das deutsche Gesetz schreibt vor, dass ihnen entweder der Penis abgeschnitten oder einer angepasst wird. Das wird akzeptiert, weil, wie Gundula Ludwig schreibt,

„der Körper eine wichtige Rolle in der Bewegung des Regierbarmachens der modernen Subjekte einnimmt; Geschlecht als heteronormatives Konstrukt aber ist konstitutiver Teil dieses Bedingungsgefüges, über welches die modernen Subjekte regierbar werden, denn erst die Materialisierung von Geschlecht in

einem «naturegegebenen», zweigeschlechtlichen Körper macht diesen zum «eigenen». Die Vorstellung eines inneren, individuellen vergeschlechtlichten Kerns wird zu einem Transmitter, über den das Subjekt Regierungstechniken in Selbsttechnologien übersetzt.“

Dabei wird die „Konstruktion des freien und souveränen Subjekts, das qua vernunftgeleitete[r] Selbstbeherrschung des <eigenen> Körpers zu diesem wird, [...] von Beginn an als bürgerlich weiß und männlich imaginiert“ (Ludwig 2012, 106), die Weiblichkeit als „Abweichung“ von diesem Ideal konstruiert (ebd. 107). So gesehen geht es gar nicht um ein Missverhältnis bei der Abwägung eines „Unrechts“ gegen ein anderes, sondern der öffentliche Aufschrei über die Zirkumzision entspricht genau der allgemeinen Unempfindlichkeit für das Leid der Intersexe. Beiden liegt die unerbittliche Norm zugrunde, der sich nichts entziehen darf.

Positionierung: Religionskritik als Sprachrohr des Rassismus und Antisemitismus

Einige der Disputant_innen in der Beschneidungsdebatte behaupten, die öffentlichen Diskussionen über die Beschneidung seien ein Sommerlochthema. Es ist jedoch anzunehmen, dass bisher kein anderes „Sommerlochthema“ die Menschen im deutschsprachigen Raum so beschäftigt hat wie das der Beschneidung, wodurch die Muslim_innen und Jüd_innen immer wieder in eine Position gebracht werden, sich zu rechtfertigen und zu erklären. Immer wieder wird von Menschen- und Kinderrechten, religiöser Selbstbestimmung und dem Kindeswohl oder Grenzen des Elternrechts gesprochen und Antisemitismus und Antimuslimischer Rassismus werden unter dem Argument der Religionskritik unsichtbar gemacht.

Seit dem Sommer 2012 ist es still geworden um die in den letzten Jahrzehnten erfundene „gemeinsame jüdisch-christliche Kultur“. Im Gegenteil weisen mediale, politische und medizinische Diskussionen oft auf eine Gefährdung „unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ hin, die seit der Beschneidungsdebatte verstärkt als durch den Islam und offenbar erstmals auch durch das Judentum bedroht angesehen wird. In der Debatte gilt, dass diese Religionen sich an „unsere säkulare zivilisierte“ Gesellschaft anpassen sollen.

Dadurch dass in der Beschneidungsdebatte die Existenz der abendländischen Zivilisation von der Existenz der Vorhaut des Mannes abhängig gemacht wird, erscheint diese Zivilisation bewusst oder unbewusst als „Männersache“. Die europäische Mission der Zivilisation, die „barbarischen“ Jüd_innen und

Muslim_innen zu säkularisieren, wird durch die Debatte um die Vorhaut und ihr *grausames Ende* verstärkt.

Das Gute an der Debatte ist, dass die einzelnen *Fackeln* der europäischen Zivilisation eindeutig beleuchten, wie zum Beispiel Antimuslimischer Rassismus und Antisemitismus zusammenwirken, um die Gesellschaft in „Beschnittene und Nicht-Beschnittene“ zu polarisieren.

Elternrecht auf die religiöse Sozialisation vs. religiöse Selbstbestimmung des Kindes:

In dem Kölner Urteil wird die religiöse Beschneidung von Jungen, wie oben dargestellt, als eine „schwere und irreversible Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit“ gewertet. Mit diesem Urteil wurde jüdischen und muslimischen Eltern das Recht entzogen, ihre Kinder nach eigenen religiös-kulturellen Traditionen zu erziehen und zu sozialisieren. In der Entscheidung werden die Religionsfreiheit der Eltern und die körperliche Unversehrtheit des Kindes als Grundrechtskonflikte einander gegenübergestellt und es wird dabei

„dem Recht des Kindes auf künftige religiöse Selbstbestimmung ein abstrakter Vorrang gegenüber dem Elternrecht auf religiöse Erziehung und Sozialisation eingeräumt, um Letzteres möglichst restriktiv zu regeln“. (Bielefeldt 2012, 65).

Die jüdischen und muslimischen Vertreter_innen begegnen dieser abstrakten Hierarchisierung der Rechte von Kindern und Eltern mit großer Erschütterung und Widerstand.

Charlotte Knobloch, die ehemalige Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, drückt ihre Kritik und Reaktion auf das stigmatisierende Urteil im Namen der Jüd_innen wie folgt aus: „Ich werde niemanden hindern, sein Kind beschneiden zu lassen. Im Gegenteil. Ich bestehe auf dem Recht der Eltern, ihre Kinder jüdisch zu erziehen und sie mit den Werten und Traditionen unseres Glaubens groß werden zu lassen.“ (Knobloch 2012)

Während die Beschneidungsgegner_innen die „säkulare freiheitlich-demokratische Grundordnung“ durch die jüdische und muslimische Knabenbeschneidung gefährdet sehen, wird die tatsächliche Existenzangst der Betroffenen, ihre Religion nicht uneingeschränkt praktizieren zu dürfen, entweder verharmlost oder nicht berücksichtigt. Zudem werden Beschneidungen als Körperverletzung diktiert, sodass die Eltern und Ärzt_innen pauschal kriminalisiert werden.

Auch der Sprecher des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland, Ali

Kızılkaya weist auf die Kriminalisierung der jüdischen und muslimischen Eltern durch das Urteil und die geführten antisemitischen und antimuslimischen Diskussionen hin und betont die existenzielle Relevanz der Beschneidung für das jüdische und muslimische Leben:

„Das Urteil nimmt keinerlei Rücksicht auf die seit Jahrtausenden weltweit durchgeführte religiöse Praxis der Beschneidung von muslimischen und jüdischen Jungen. Handlungen, die wesentlicher Bestandteil von Islam und Judentum sind und als abrahamitische Tradition seit Jahrtausenden durchgeführt werden, werden damit in Deutschland kriminalisiert.“ (Zitiert nach: Islam.de 2012)

Kindeswohl: Traumatisierung und Misshandlung durch die Eltern

Auch in der Beschneidungsdebatte geht es vor allem um die Konstruktion der Anderen. Es ist die Macht des Diskurses, die die Jüd_innen und Muslim_innen zu grausamen Täter_innen macht. Das ist die Tradition unserer Gesellschaft, in der wir oft nach Schuldigen und Unschuldigen suchen. Es ist immer das gleiche Schema der rassistisch motivierten Diskriminierungen, die kontinuierlich Unterschiede produzieren und die Menschen nach bestimmten eurozentrischen Kriterien als Unterlegene und Überlegene klassifizieren. In der Beschneidungsdebatte handelt es sich um einen sehr kleinen Unterschied, der große Menschengruppen als modern und nicht modern, als säkular und nicht säkular, als zivilisiert und nicht zivilisiert voneinander differenziert. Der im Kontext des Rassismus wiedergefundene kleine prägnante Unterschied manifestiert sich in der Existenz und Nicht-Existenz der Vorhaut des Mannes. Auch diese Diskussion um die Vorhaut zeigt, dass die Zivilisation der Menschheit nach dem europäischen Modell einen heteronormativen Charakter hat bzw. heteronormativ determiniert ist. (Vgl. Çetin 2012, 53ff) Die Beschneidungsgegner_innen sehen mindestens die psycho-soziale Gesundheit der Gesellschaft durch die Entfernung der Vorhaut in Gefahr, sprechen, wie oben ausführlich dargelegt, von einer irreversiblen Körperverletzung und einer Traumatisierung, aus denen spätere sexuelle Störungen des Mannes resultierten. In diesen Debatten wird also wieder ein Opfer präsentiert, ein Opfer des Judentums und des Islams: Es ist der Mann als „ein vollständiger Mensch“ (Oestreich 2012)

Durch das Kölner Urteil sind viele der Mehrheitsangehörigen der festen Überzeugung, dass die jüdischen und muslimischen Eltern ihre Söhne misshandeln und sogar für die Ewigkeit körperlich verletzen. Es wird ausdrücklich

mit der angeblichen „Unvereinbarkeit“ der sehr alten Religionen mit „unserer“ zeitgemäßen Lebensordnung argumentiert. Durch die Argumente „Traumatisierung, sexuelle Störung und Körperverletzung“ werden religiös und gesellschaftlich bedingte Riten psychologisiert, mediziniert und kriminalisiert und als „archaisch“ eingestuft.

Durch den Beschneidungsdiskurs befinden sich die durch solche Diffamierungen betroffenen Gruppen in einer Labilität, die verursacht wird durch die Konfrontation mit dem Vorwurf, zum einen die „freiheitlich-demokratische“ Grundordnung zu gefährden, und zum anderen in krimineller Weise ihre Kinder zu traumatisieren, körperlich zu verletzen und ihres Rechts auf religiöse Selbstbestimmung zu berauben. Der gegenwärtige Präsident des Zentralrates der Juden, Dieter Graumann, weist die durch den Diskurs wieder hervorgebrachten antisemitischen und antimuslimischen Ressentiments zurück, denn „[v]or allem die Gleichsetzungen mit Kindesmissbrauch sind einfach unsäglich, unerträglich – und gelegentlich leider doch wieder von infamen jüdenfeindlichen Vorurteilen getragen“ (Zitiert nach: Anchuelo 2012).

Aiman Mazyek, Vorsitzender des Zentralrates der Muslime, problematisiert den vorherrschenden juristischen Diskurs über das Kindeswohl. Er weist darauf hin, dass dieser Diskurs oft unbegründet und polemisch ist und durch die Macht, die ihm innewohnt, die Betroffenen leichtfertig kriminalisiert:

„[...] was das Kindeswohl genau ausmacht. Geht es um Hygiene, Krebsvorsorge [...] und um die Vorbeugung von Geschlechtskrankheiten, so ist aus medizinischer Sicht die Sachlage unumstößlich zugunsten der Beschneidung. [...] Die menschliche Gesundheit hat Priorität im Islam, die Bewahrung der menschlichen Unversehrtheit ist ein ebenso göttliches Gebot. Aus diesem Grund wird das Beschneidungsritual erlaubt und gefordert. Zumal ermöglicht es dem Individuum die religiöse und soziale Vergemeinschaftung mit der entsprechenden Religionsgemeinschaft [...] Die Gegner der Beschneidung, zu denen auch leider einige deutsche Juristen und Richter gehören, verfolgen nicht selten politische Motive und versuchen mit viel Polemik und wenig Wissen erneut Juden und jetzt auch Muslime zu kriminalisieren.“

Literatur

- Anchuelo, André (2012). Brit Mila - schiefe Vergleiche, in: Jüdische Allgemeine vom 26. 07. 2012. Internet: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/print/id/13555> [13. 10. 2012]
- Bauer, Thomas (2011). Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin.
- Bielefeldt, Heiner (2012). Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Ausgabe 9/2012, 63-71.
- Boyarin, Daniel (2002). What Does a Jew Want or, The Political Meaning of the Phallus, in: Rachel Adams/David Savran, eds.: Masculinities Studies Reader, Oxford, 274-291.
- Boyarin, Daniel (2004). Homophobia and the Postcoloniality of the „Jewish Science“, in: Daniel Boyarin/Daniel Itzkovitz/Ann Pellegrini (Hg.). Queer Theory and the Jewish Question, New York, 166-198.
- Bruckstein, Çoruh/Almut Shulamith (2010). Die jüdisch-christliche Tradition ist eine Erfindung, in: Der Tagesspiegel vom 12.10.2010. Internet: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/islam-debatte-die-juedisch-christliche-tradition-ist-eine-erfindung/1954276.html> [22.09.2012]
- Brumlik, Micha (2012). Beschneidung: „Judentum und Islam hier nicht erwünscht“, in: Frankfurter Rundschau vom 2.06.2012. Internet: <http://www.fr-online.de/kultur/beschneidung--judentum-und-islam-hier-nicht-erwuenscht-,1472786,16529678.html> [05.11.2012]
- Çetin, Zülfukar (2012). Homophobie und Islamophobie. Intersektionale Diskriminierungen am Beispiel binationaler schwuler Paare in Berlin, Bielefeld.
- DGPT 2012: Religiöse Beschneidung von Jungen. Stellungnahme der DGPT zur Debatte, Pressemitteilung vom 13.09.2012. Internet: <http://dgpt.de/fileadmin/download/presse/PM-Beschneidung-120913.pdf> [26.09.2012]
- DGU 2012: DGU-Stellungnahme zum „Beschneidungsurteil“ des Landgerichts Köln vom 03. 07.2012. Internet: <http://www.urologenportal.de/1801.html> [26.09.2012]
- Foucault, Michel (1986). Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Band 2, Frankfurt a. M.
- Frank, Joachim (2012). „Aufs Diesseits fixierte Weltsicht“. Interview mit Navid Kermani, in: Frankfurter Rundschau vom 04.07.2012. Internet: <http://www.fr-online.de/politik/navid-kermani--aufs-diesseits-fixierte-weltsicht-,1472596,16542516.html> [26.09.2012]
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2011). Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Horkheimer 2006 [1969], Max/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.
- Islam.de 2012: Umstrittenenes Verbotsurteil für Beschneidung: Stellungnahmen des ZMD - Geht der „Kulturkrampf“ in die nächste Runde?, redaktioneller Beitrag vom 27.06. 2012. Internet: <http://islam.de/20585> [13.10. 2012]
- Knobloch, Charlotte (2012). Die Brit Mila bleibt! Beschneidung ist für das Judentum elementar und muss legal möglich sein, in: Jüdische Allgemeine vom 12. 07. 2012. Internet: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/13458> [13.10. 2012]
- Ludwig, Gundula (2012). Wie Sex(e) zur Staatsangelegenheit wird und was Staatsangelegenheiten mit Sex(e) zu tun haben, in: Helga Haberler/Katharina Hajek/Gundula Ludwig/Sara Paloni (Hg.). Que(e)r zum Staat. Heteronormativitätskritische Perspektiven auf Staat, Macht und Gesellschaft, Berlin.

- Mann, Thomas (1962) [1933/34]. Joseph und seine Brüder. Erster Band [= erster und zweiter Teil der Tetralogie im Rahmen der „Stockholmer Gesamtausgabe“], Frankfurt a. M.
- Mazyk, Aiman (2012). Viel Polemik - und wenig Wissen, in Neues Deutschland vom 14. 07. 2012. Internet: <http://www.neues-deutschland.de/artikel/232608.viel-polemik-und-wenig-wissen.html> [13.10. 2012]
- Montgomery, Frank Ulrich (2012). Kölner Urteil für Ärzte unbefriedigend und für Kinder gefährlich, Presseerklärung vom 01.07.2012. Internet: <http://www.bundesaerztekammer.de/page.asp?his=3.71.9972.10588.10589> [16.09.2012]
- Müller-Neuhof, Jost (2012). Chronik einer beispiellosen Debatte, in: Der Tagesspiegel vom 20.08.2012. Internet: <http://www.tagesspiegel.de/politik/religioese-beschneidung-chronik-einer-beispiellosen-debatte/7018904.html> [14.09.2012]
- Oestreich, Heide (2012). Männer kennen keinen Schmerz, in: taz vom 23. 07. 2012. Internet: <http://www.taz.de/197874/> [13.10. 2012]
- Offener Brief 2012: „Religionsfreiheit kann kein Freibrief für Gewalt sein“, datiert vom 21.09.2012, online: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/offener-brief-zur-beschneidung-religionsfreiheit-kann-kein-freibrief-fuer-gewalt-sein-11827590.html> [Zugriff: 25.09.2012].
- Petzen, Jennifer (2011). Wer liegt oben? Türkische und deutsche Maskulinitäten in der schwulen Szene, in: Koray Yılmaz-Günay (Hg.). Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre „Muslime versus Schwule“. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001, Berlin, 25–45.
- Putzke, Holm/Maximilian Stehr/Hans-Georg Dietz (2008). Zirkumzision bei nicht einwilligungsfähigen Jungen: Strafrechtliche Konsequenzen auch bei religiöser Begründung, in: Deutsches Ärzteblatt = Dtsch Arztebl 2008; 105(34–35): A 1778–80. Internet: <http://www.aerzteblatt.de/archiv/61273> [16.09.2012]
- Putzke, Holm (2009). Buchrezension von Jochen Schneiders Dissertation Die männliche Beschneidung (Zirkumzision) Minderjähriger (Berlin 2008), in: Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik = ZIS 4/2009, 177–187.
- Rawert, Mechthild (2012). Newsletter vom 24.07.2012, per E-Mail verschickt.
- Ruch, Matthias (2012). Körperverletzung: Gericht stellt religiöse Beschneidung unter Strafe, in: Financial Times Deutschland vom 26. Juni 2012. Internet: <http://www.ftd.de/politik/deutschland/:koerperverletzung-gericht-stellt-religioese-beschneidung-unter-strafe/70054618.html> [22.09.2012]
- Said, Edward (1978). Orientalism, New York.
- Siegessäule 2012. Internet: <http://www.siegessaule.de/queere-welt-1000/beschneidung-traumatisch-und-der-horror.html> [14.09.2012]
- Stern 2012. Internet: <http://www.stern.de/panorama/umfrage-deutsche-lehnen-religioese-beschneidungen-ab-1849374.html> [16.09. 2012]
- Voß, Heinz-Jürgen (2012a). Die Gleichsetzung „Beschneidung der Vorhaut bei Jungen = gewalttätige medizinische Eingriffe gegen Intersexe“ funktioniert nicht, Stellungnahme vom 29.06.2012 Internet: <http://dasendedessex.blogspot.de/2012/06/29/die-gleichsetzung-beschneidung-der-vorhaut-bei-jungen-gewalttaetige-medizinische-eingriffe-gegen-intersexe-funktioniert-nicht/> [26.09.2012]

- Voß, Heinz-Jürgen (2012b). Vorhautbeschneidung bei Jungen: Weg von Vorannahmen, hin zu fundierter Diskussion, Stellungnahme vom 21.09. 2012. Internet: <http://dasendedessex.blogspot.de/2012/09/21/vorhautbeschneidung-bei-jungen-weg-von-vorannahmen-hin-zu-fundierter-diskussion/> [26.09.2012]
- Wikipedia 2012: Artikel Zirkumzision. Internet: <http://de.wikipedia.org/wiki/Zirkumzision> [16.09.2012]
- Wolter, Salih [Alexander]/Koray Yılmaz-Günay (2009). „Muslimische“ Jugendliche und Homophobie – braucht es eine zielgruppenspezifische Pädagogik?, in: Stephan Bundschuh/Birgit Jagusch/Hanna Mai (Hg.) im Auftrag des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbearbeitung e. V. (IDA): Facebook, Fun und Ramadan. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher, Düsseldorf, 34-38.
- Zick, Andreas/Beate Küpper/Andreas Hövermanns (2011). Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Veröffentlichung der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin.

Martin Meyrath

Skrewdrivers Enkel. Zwischen islamophobem und antisemitischem Rassismus

Abstract

Der Essay beschreibt islamophoben Rassismus im Text des Liedes „Krankheit“ der Gruppe Abendland. Der Autor identifiziert darin klassisch antisemitische Elemente und plausibilisiert die These, dass diese klandestin fortbestehenden Denkmuster eine ideologische Grundlage bieten, auf der sowohl antisemitischer wie auch islamophober Rassismus mobilisieren.

Keywords: Islamophobie, Antisemitismus, Rassismus, Rechtsrock

Einleitung

Ein Kollege machte mich im Sommer 2012 auf die Online-Veröffentlichung des Liedes „Krankheit“ einer Band namens „Abendland“ aufmerksam und bat mich um eine Einschätzung. „Klassischer Rechtsrock“ gab ich nach einmaligem Anhören an und wusste nicht, was ich dem noch hinzufügen sollte. In den kommenden Tagen fielen mir jedoch Aspekte auf, die eine nähere Betrachtung zu rechtfertigen schienen. Der Text, der offen einen islamophoben Rassismus propagiert, schien Bilder zu benutzen, die an klassisch antisemitische Motive anknüpfen.

Nun ist die Koinzidenz von Islamophobie und Antisemitismus im rechtsradikalen Milieu per se nicht verwunderlich, aber die Vermischung interessierte mich - ging ich doch bislang davon aus, dass islamophober und antisemitischer Rassismus ergänzend funktionieren und verschiedene gesellschaftliche Funktionen haben. Wenngleich beide Phänomene der Herstellung (zumeist national definierter) Identitäten durch die Konstruktion eines fiktiven Anderen dienen, sind sie doch in ihrer Ausrichtung verschieden. Islamophobie ist im heutigen Europa eng verwoben mit Diskursen über „Ausländer“ und „Gast-

arbeiter“ und speist sich inhaltlich aus einer langen Tradition von Orientalismus, Kolonialismus, Relikten eines biologistischen Rassismus und Heterosexismus (vgl. Meyrath 2011, 51).

Entsprechend ist Islamophobie in ihrer aktuellen lokalen Ausformung sozio-ökonomisch spezifisch und richtet sich hauptsächlich gegen urbane ArbeiterInnenklassen oder sogenannte Unterschichten, deren subalterne Stellung sie alltäglich mit-produziert und legitimiert (ebenda).

Antisemitismus hingegen richtet sich klassischer Weise gegen imaginierte Eliten: Vom „jüdischen Großkapital“ zur „amerikanische Ostküste“ bis hin zu den „Protokollen der Weisen von Zion“ werden „die Juden“ als im Geheimen agierende Manipulatoren [sic!] imaginiert. Auch die männlichen Feindbilder sind entsprechend andere: Der „*Germanische Held*“ (Benz 2008: 86) glänzt in Abgrenzung vom grobschlächtigen Primitiven hier, vom effeminierten Intellektuellen dort. Das jeweilige konstruierte Selbst ist also einerseits kultivierter und aufgeklärter (Islamophobie) und andererseits archaischer bzw. traditionell männlicher (Antisemitismus).

Was dieser Essay nicht bezwecken soll

Der vorliegende Essay ergreift Partei gegen Xenophobie, insbesondere gegen islamophoben und antisemitischen Rassismus. Die Methode des Vergleiches erlaubt es, Gemeinsamkeiten zu identifizieren und Unterschiede herauszuarbeiten. Es geht dabei weder um „Gleichmacherei“, noch um eine Hierarchisierung, wie sie einem (stellvertretenden) „Opferwettstreit“ das Wort redet, der Leidenserfahrungen gegeneinander abwägt (vgl. Rothberg 2008, 182f). Ich betrachte Islamophobie und Antisemitismus als unterschiedliche Phänomene in deutschsprachigen Gegenwartsgesellschaften, die das Objekt der Analyse sind.

Im Zentrum des Textes steht ein popkulturelles Artefakt, das vorrangig innerhalb einer spezifischen Subkultur rezipiert wird. Die gesamtgesellschaftliche Relevanz des Gesagten ist jedoch nicht auf die Relevanz der vergleichsweise kleinen Gruppierung beschränkt, die dafür verantwortlich zeichnet. Die ideologischen Extreme einer Gesellschaft sind Teil der Gesellschaft und vermeintlich extremistische Diskurse sind nicht von Mainstream-Diskursen getrennt. Motive und Narrative finden sich nicht zuletzt dann wieder, wenn dies angestrebt wird (Propaganda). Beispielsweise wenn RechtsextremistInnen versuchen, mit Musik Nachwuchs zu rekrutieren, wie im Falle der gratis an SchülerInnen verteilten Schulhof-CDs (Landesamt für Verfassungsschutz Ba-

den-Württemberg 2005). Außerdem dient der Ansatz an einem ideologischen Pol dazu, Inhalte sichtbar zu machen, die weiter verbreitet sein mögen, im Alltag jedoch latent bleiben.

Abendland, German Defence League

Die Musik ist gewohnte Kost für Rechtsrocker: Gemächlich polternder Oi!-Punk mit rauhem Gesang, einer simplen eingängigen Melodie und einem Chor im Refrain. Hier steht die Gruppe „Abendland“ eindeutig in der Tradition des R.A.C.¹, wie er in den 1980ern von der britischen Band Skrewdriver geprägt und in Deutschland vor allem von den Skinheadbands der 1980er und 1990er Jahre gespielt wurde. Verglichen mit den deutschen Granden des Genres fällt aber auf, dass der Text vergleichsweise moderat und argumentativ strukturiert ist: In Liedern wie „Schlagt sie tot“ (Landser 1992) hält man sich nicht damit auf, seinen Hass zu begründen und die Forderung nach „Bomben auf Israel“ (Landser 2000) war der Szene ebenso selbstverständlich wie die Glorifizierung des Nationalsozialismus (z.B. „Sturmführer“, Landser 1997; „Ruhm und Ehre“, Weisse Wölfe 1997; „Blut und Ehre“, Störkraft 1989). Traditionell wird im deutschen Rechtsrock Xenophobie also nicht begründet, sondern vorausgesetzt. Rassismus richtet sich dabei nicht spezifisch gegen Muslime, sondern gegen „Juden“ (siehe z.B. oben), „Kanacken“, „Türken“ (prominent z.B. die Band „Zillertaler Türkenjäger“), „Polacken“, „Zigeuner“, „Neger/Nigger“ oder „Mohren“ (vgl. Naumann 20: 77ff).

Die Gruppe „Abendland“ passt insofern nicht nahtlos in diese Tradition des Deutschen Rechtsrock, als neonazistische Inhalte und Anspielungen fehlen. Auch konzentriert man sich thematisch bislang auf das Feindbild Islam (siehe dazu auch die Lieder „Widerstand“ und „Tell me“). Das Lied „Krankheit“ wurde auf dem Blog „Rock Against Mohammed“ veröffentlicht, dessen Betitelung wohl eine Anlehnung an den Begriff R.A.C. ist (siehe Endnote). Im Blog findet sich auch eine weitere Verbindung zur Englischen Rechten: Die Band hat ein Lied zur Werbung der „German Defence League“ (GDL) geschrieben, die sich offensichtlich am Vorbild der „English Defence League“ (EDL) orientiert. Die 2009 gegründete EDL distanziert sich von Faschismus und behauptet, nicht rassistisch zu sein, sondern legitime Kritik am Islam zu üben und Widerstand gegen die Ausbreitung von radikalem Islamismus leisten zu wollen (O’Brien

1 Rock Against Communism ist ein Sammelbegriff für rechtsextreme Musik, benannt als Gegenbewegung zum „Rock Against Racism“; wird im Deutschen mit Rechtsrock übersetzt.

2009). Sie hat eine „Jewish division“ gegründet und solidarisiert sich gegen den gemeinsamen Feind mit dem Staat Israel. Die jüdischen NGOs Board of Deputies of British Jews und Community Security Trust, die sich der Sicherheit jüdischer communities in Großbritannien verschrieben haben, bewerten diese verbale Unterstützung als heuchlerisch und distanzieren sich von der Politik der Einschüchterung gegen MuslimInnen (Dysch 2010).

Die GDL folgt in ihrer Selbstdarstellung dem englischen Vorbild:

Die German Defence League hat sich der Bewahrung der christlich-jüdischen Traditionen unserer europäischen Kultur verschrieben. ... Es wird niemand wegen seiner Nationalität, Rasse, Hautfarbe, Religion, Geschlechts oder Alters in irgendeiner Weise diskriminiert oder die Eignung zur Mitgliedschaft davon abhängig gemacht! (Homepage der GDL)

Die GDL versteht sich als Teil einer „*europa- und weltweiten Bewegung gegen die Islamisierung*“ und als „*eine Bewegung für die Straße, die gerade jüngere Leute anspricht*“ (ebenda). Das martialische Auftreten in einheitlichen schwarzen Kapuzenpullovern mit Logo und dem Wahlspruch „Maximum Resistance“ ist dem der sogenannten Autonomen NationalistInnen ähnlich. Im Gegensatz zu den englischen KollegInnen tragen die Mitglieder der GDL aber zumindest keine Skimasken.

„Der Islam ist eine Krankheit...“

Die grundsätzliche Aussage des Textes ist, dass sich die europäischen Nationen gegen den Islam verteidigen müssen. Der Kampf wird nicht offen ausgetragen bzw. sollte vielleicht wieder offen ausgetragen werden. Der Feind ist trickreich und geht subversiv vor (siehe Anhang Zeile 6-10, im Weiteren Z.).

Der zentrale rhetorische Kniff des Textes von „Krankheit“ ist die Personalisierung „des Islams“. Der Islam wird nicht als in sich differenzierte Weltreligion dargestellt, sondern als feindseliger Akteur. Derart lässt sich ein Szenario aufbauen, das sich nicht an realen Gegebenheiten oder den Lebenswelten deutscher Muslime messen muss. Islam, Islamismus und islamistischer Terrorismus werden gleichgesetzt, die Möglichkeit einer differenzierteren Betrachtungsweise von Religion(en) wird durch diese einfache Dämonisierung untergraben: Der Islam erscheint rückwärtsgewandt und mit der säkularen Moderne nicht vereinbar. Dass ein im Endeffekt totalitärer Wahrheitsanspruch strukturelles Merkmal aller monotheistischen Religionen ist, insofern sie absolute Wahrheiten setzen, die nicht argumentiert und nicht kritisiert werden können, verschwindet in der postulierten Ignoranz des Anderen.

Der Gebrauch eines kriegerischen Vokabulars dient dazu, ein Szenario von starken Gegensätzen und physischer Konfrontation mit einem offenbar militärisch organisierten Feind zu beschwören. Dazu gehört, dass die „*Feinde [auf] rüsten*“ (Z.2), deren „*Schlachtgebrüll*“ (Z.6) sowie die Metapher von „*Kopftuchgeschwader[n]*“ (Z.21) und die Verleumdung, Kinder muslimischer Einwanderer seien „*U-Bahnschläger*“ (Z.24).

Dieses Szenario soll durch Historisierung plausibel gemacht werden. Die Erwähnung der Zweiten Wiener Türkenbelagerung 1683 (Z.20) dient dazu, sich in einer Krieger-/Kämpferposition in die Geschichte eines siegreichen Europas einzuschreiben. Dazu passt die angedeutete historische Parallele vom „*alte[n] Unheil*“ (Z.4) sowie die Warnung vor durch „*Nebel des Vergessens*“ (Z.3) ausgelöste Unsicherheit. Das derart beschworene „*Abendland*“ (Z.41) wird charakterisiert durch die Zuschreibungen „*Stolz und ... Freiheitsdrang*“ (Z.31) sowie „*alte Tugenden und ... Kraft*“ (Z.42). Der implizite Dualismus (kein Abendland ohne Morgenland) deutet wiederum darauf hin, welche „*Gegner*“ in den Folgezeilen „*[ge]stopp[t]*“ werden sollen. In der Zeile „*denn wir haben's schon so oft geschafft*“ (Z.44) wird die Identifikation erneut verdeutlicht (siehe auch Bandname). Analog zum Feindbild entspricht auch das Selbstbild dem aus den neuzeitlichen Narrativen über die sogenannte Türkengefahr: „*Europa wurde nun als das bedrohte Territorium der Christenheit gesehen und als christliche Verteidigungs- und Offensivgemeinschaft verstanden: ‚ein Europa in Waffen, gerichtet vor allem gegen den Islam.‘ (Helmrath 2005)“ (Hoefert 2009: 64)*

Islamophober Antisemitismus?

Jenseits dieses kolonialistisch-orientalistischen martialischen Dualismus, weist der Text eine Reihe von Inhalten auf, die insofern verwundern, als sie klassisch antisemitisch sind. Während die soweit beschriebenen Passagen primär dazu geeignet sind, ein „Selbst“ gegen den „rassisierten Anderen“ zu konstruieren, beinhalten die folgenden Aspekte verstärkt Elemente einer darüber hinaus gehenden Weltanschauung. Im Gegensatz zum eindeutig islamophoben Rassismus verschwimmen hier die inhaltlichen Grenzen zwischen Islamophobie und Antisemitismus. In der Erfassung der jeweiligen Narrative als antisemitisch beziehe ich mich auf Wolfgang Benz (2008).

Zunächst fällt die völkische und kulturelle Überfremdungsangst (Benz 2008: 29, 87, 96, 105) auf, die den Text des Liedes kennzeichnet.

Sozialneid und die Unterstellung des Parasitentums (vgl. Benz 2008, u.a. 28, 37, 91) findet sich in den Bezeichnungen „*arbeitsscheue Häkelmützenträger*“

(Z.22) und in dem Vorwurf der Bettelei (Z.7) sowie dem des Sich-mästen-Lassens (Z.23), wobei Letzteres zusätzlich eine Entmenschlichung impliziert, denn Mast ist ein Prinzip der Viehwirtschaft. Der oben angeführte klassenbezogene Unterschied bleibt hier erhalten, denn der Text unterstellt nicht, wie im klassischen Antisemitismus Reichtum (vgl. Benz 2008, 104), sondern Faulheit. Beiden gemein ist jedoch der Vorwurf der ungerechtfertigten Aneignung.

Zentrales Motiv in Refrain und Liedtitel ist die Bezeichnung des Islams als Krankheit und Seuche (Z.13, 17), also eine implizite Körpermetapher. Das sogenannte europäische Abendland wäre demnach kein historisch-politisches Konstrukt, sondern ein natürliches Ganzes, das autonom vom Rest der Welt besteht. Dieses Motiv vom schutzbedürftigen gesunden Volkskörper war seit der Entstehung des rassistischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert präsent (Benz 2008: 86). Das Bedrohungsszenario ist dabei eines von Krankheit und Ansteckung: Wenn ein religiöses Bekenntnis eine Krankheit ist, ist der/die Gläubige TrägerIn. In extremeren Auslegungen sind diese KrankheitsüberträgerInnen keine Menschen mehr (dazu siehe oben). Bereits Wilhelm Marr (1880) bezeichnete Juden als „goldene Ratten“ und im Propagandafilm „Der ewige Jude“ wird eine Analogie des Judentums in Europa mit der Ausbreitung der Wanderratte hergestellt.

Zuletzt möchte ich auf einige Aspekte hinweisen, die verschwörungstheoretisch anmuten. Das Praktische an derlei Behauptungen ist, dass sie nicht widerlegt werden können, denn jedes vorgebrachte Argument kann als Indiz für den verborgenen gegenteiligen Zustand umgedeutet werden. Im klassischen Antisemitismus treten Juden als geheime Herrscher auf (Benz 2008: 90), oftmals in Zusammenhang mit personalisierter Kapitalismuskritik – historisch z.B. bei Marr (siehe oben), aktuell eher in Assoziation mit dem Finanzkapital oder Spekulanten (vgl. z.B. Hanloser 2003).

Im Text von „Krankheit“ kommen derlei Anschuldigungen nicht explizit vor, jedoch werden Erklärungen dieser Art mehrfach nahegelegt, durch die Erwähnung von „mächtigen Verbündeten“ des Feindes (Z.11), einer geheimen Agenda der Europäischen Union (Z.29f) und des Verrates bzw. der Bestechlichkeit der Eliten (Z.25). An keiner dieser Stellen wird angegeben, wer was warum tut; also zum Beispiel wer ein solcher mächtiger Verbündeter ist, wer besticht, und wessen „Plan im Wege [zu] stehen“ (Z.32) warum angebracht wäre. Der Text legt derart nahe, was die geneigten ZuhörerInnen interpretieren wollen: Eine böswillige geheime Macht hat Schuld - mag sie nun islamisch, jüdisch, freimaurerisch oder sozialistisch sein.

Wir sehen am Beispiel dieses Textes, dass antisemitische Denkmuster durchaus ohne ihr ursprüngliches Objekt auskommen können. Somit kann

gesagt werden, dass sie mit anderen Formen des Rassismus (wie hier der Islamophobie) kompatibel sind und bewusst oder unbewusst darauf zurückgegriffen wird.

Literatur

- Abendland (2012). Krankheit, ursprünglich auf Rock Against Mohammed (unten). Internet: <http://www.youtube.com/watch?v=HUNV198pNFs> [26.10.2012]
- Abendland (2012). Tell me. Internet: <http://www.youtube.com/watch?v=TSzDjqEx5Sg> [26.10.2012]
- Abendland (2012). Widerstand. Internet: <http://www.youtube.com/watch?v=dJM07b0On-FM&feature=plcp> [26.10.2012]
- Benz, Wolfgang (2008). Was ist Antisemitismus?, Bonn, Erstauflage München 2004
- Dysch, Marcus (2010). EDL step up their jewish recruitment in The Jewish Chronicle Online. Internet: <http://www.thejc.com/news/uk-news/32535/edl-step-their-jewish-recruitment> [26.10.2012]
- Hanloser, Gerhard (2003). Krise und Antisemitismus. Eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerzeit über die Weltwirtschaftskrise bis heute, Münster
- Hippler, Fritz (1940). Der Ewige Jude, Deutsche Filmherstellungs- und Verwertungs GmbH (DFG) für die Reichspropagandaleitung der NSDAP
- Hoefert, Almut (2009). Die „Türkengefahr“ in der Frühen Neuzeit, S.61-70 in Schneiders, Thorsten Gerald (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden
- Homepage der German Defence League. Internet: <http://www.german-defence-leagu.de/> [26.10.2012]
- Internetblog Rock Against Mohammed. Internet: <http://rockagainstmohammed.wordpress.com/> [26.10.2012]
- Landesamt für Verfassungsschutz, Baden-Württemberg (2005). „Schulhof-CD“ - „Anpassung ist Feigheit - Lieder aus dem Untergrund“. Internet: http://www.verfassungsschutz-bw.de/index.php?option=com_content&view=article&id=55&Itemid=93 [26.10.2012]
- Landser (1992). Schlagt sie tot! auf Das Reich kommt wieder, Eigenproduktion
- Landser (1997). Sturmführer auf Rock gegen Oben, Rebell Records
- Landser (2000). Ran an den Feind auf Ran an den Feind, Movement Records
- Marr, Wilhelm (1880). Goldene Ratten und rothe Mäuse, Chemnitz
- Meyrath, Martin (2011). Superösterreicher. Zur Konstruktion eigener und fremder Männlichkeiten im Lied „Supertürke“, S.38-54, in: Hafez, Farid: Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011. Deutschland – Österreich – Schweiz, Innsbruck.
- Naumann, Thomas (2009). Rechtsrock im Wandel. Eine Textanalyse von Rechtsrock-Bands, Hamburg.
- Paraic O'Brien (2009). Under the skin of the English Defence League in BBC Newsnight. Internet: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/newsnight/8303786.stm> [26.10.2012]

- Rothberg, Michäl (2008). Der Holocaust, Kolonialfantasien und der Israel-Palästina-Konflikt. S.177-194 in in Bunzl, John/Senfft, Alexandra: Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost, Hamburg.
- Störkraft (1989). Blut und Ehre auf Dreckig, Kahl und Hundsgemein, Rock-O-Rama.
- Weisse Wölfe (1997). Ruhm und Ehre auf Weisse Wut, Celtic Moon.
- Zillertaler Türkenjäger (1997). 12 doitsche Stimmungshits, NS-Records.

Anhang

Transkript von: Abendland – Krankheit

- Zeile 1. Strophe
- 1 Geschichte wiederholt sich
- 2 und alte Feinde rüsten wieder auf
- 3 im Nebel des Vergessens
- 4 nimmt altes Unheil wieder seinen Lauf
- 5 doch eins hat sich geändert
- 6 der Feind kam diesmal nicht mit Schlachtgebrüll
- 7 er kam verkleidet als Bettler
- 8 verhielt sich jahrelang ganz still
- 9 doch mittlerweile wähnt er sich sicher
- 10 zeigt immer öfter sein wahres Gesicht
- 11 denn er hat mächtige Verbündete
- 12 und er glaubt, wir wehren uns nicht
- Refrain
- 13 Der Islam ist eine Krankheit
- 14 und wir sind die Arznei
- 15 doch nur mit vereinten Kräften
- 16 wird Europa endlich frei
- 17 Der Islam ist eine Seuche
- 18 und wir die Medizin
- 19 und wir werden ihn verjagen
- 20 wie einst 1683 vor den Toren von Wien
2. Strophe
- 21 Kopftuchgeschwader
- 22 und arbeitsscheue Häkelmützenträger
- 23 lassen sich von uns mästen
- 24 und zeugen fleißig neue U-Bahnschläger
- 25 von Politik und Justiz
- 26 brauchen wir keine Hilfe erwarten

27 für noch fettere Konten
28 haben sie uns längst verraten
29 die EU dient nur einem Zwecke
30 uns're Nationen sollen untergehen
31 weil unser Stolz und unser Freiheitsdrang
32 ihrem Plan im Wege stehen

3. Strophe

33 Unser Hunger auf Erdöl
34 hat unseren Feinden Devisen gebracht
35 er hat aus Beduinen
36 reiche, hochgerüstete Gegner gemacht
37 Sie finanzieren Terrorzellen
38 und bauen Moscheen am laufenden Band
39 Millionen Europäer
40 fühlen sich schon fremd im eigenen Land
41 das Abendland muss sich besinnen
42 auf alten Tugenden und seine Kraft
43 gemeinsam können wir jeden Gegner stoppen
44 denn wir haben's schon so oft geschafft

David Christopher Stoop

„Für Volk und Abendland“. Antimuslimische Propaganda extrem rechter Parteien im nordrhein-westfälischen Landtagswahlkampf 2012

Abstract

Zu den vorgezogenen Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen, die im Mai 2012 stattfanden, stellten sich mit der selbsternannten „Bürgerbewegung pro Nordrhein-Westfalen“ (PRO NRW) und der „Nationaldemokratischen Partei Deutschlands“ (NPD) zwei Parteien der extremen Rechten zur Wahl. Beide setzten in ihrem Wahlkampf stark auf Provokation. Der vorliegende Artikel nimmt am Beispiel der Landtagswahlen 2012 in Nordrhein-Westfalen anti-muslimischen Rassismus als Element rechtsextremer Propaganda in den Blick. Dabei wird deutlich, dass sowohl rechtspopulistische Parteien wie PRO NRW, als auch die völkisch-nationalistisch orientierte NPD versuchen, in der „Mitte der Gesellschaft“ verbreitete Vorbehalte gegen Moscheen und Muslime für ihre Zwecke zu nutzen. Es lassen sich allerdings Unterschiede in der anti-muslimischen Propaganda beider Parteien aufzeigen, die es vor dem Hintergrund einer strategischen Zweiteilung der extremen Rechten in Deutschland zu verstehen gilt. Trotz Differenzen in der Beschreibung des „deutschen Wir“ und des „muslimischen Anderen“ fallen die Positionen beider Parteien in einem ethnopluralistischen Konsens zusammen, demzufolge weder „der Islam“, noch „die Muslime“ nach Deutschland gehören.

Keywords: Rechtsextremismus, Landtagswahl NRW 2012, extreme Rechte, anti-muslimischer Rassismus, PRO NRW, Nationaldemokratische Partei Deutschlands (NPD)

Einleitung

Nach dem Scheitern einer von der Linkspartei tolerierten grün-roten Koalition beschloss der nordrhein-westfälische Landtag am 14. März 2012 seine Auflösung und setzte für den folgenden Mai Neuwahlen an. Sowohl PRO NRW, als auch die NPD kündigten unmittelbar nach dem Beschluss an, im Wahlkampf alles tun zu wollen, um ihre Positionen in die Öffentlichkeit zu tragen. In der Folge setzten beide Parteien auf eine aggressive, vornehmlich gegen muslimische Zuwanderer gerichtete Provokationsstrategie. Bereits in früheren Wahlkämpfen extrem rechter Parteien setzten diese meist entweder auf „klassische Themen“ wie zuwanderungsfeindliche Forderungen, oder auf inhaltsleere Provokationen mit typischen „Schnauze-voll-Slogans“ (vgl. Steglich 2007: 59–60). In den letzten Jahren sind jedoch antimuslimische Forderungen und vermeintlich „bürgernahe“ Proteste gegen Moscheen zunehmend in das Zentrum extrem rechter Propaganda gerückt (vgl. Häusler 2008a). Diese Tendenz zeigte sich zuletzt besonders deutlich im Landtagswahlkampf 2010, als PRO NRW sich unter dem Motto „Abendland in Christenhand“ als Verteidiger des „christlichen Abendlandes“ aufspielte, während die NPD die Alternative „Wir oder Scharia“ beschwor. Obwohl das Thema Islam also für beide Parteien eine wichtige Rolle spielt, wird es von ihnen unterschiedlich diskutiert. Denn während PRO NRW den Gegensatz zwischen Islam und christlichem (mitunter sogar „jüdisch-christlichem“) Abendland betont, steht für die NPD ein völkisches Verständnis der muslimischen Religion im Vordergrund, die sie vor allem als Kulturelement Nicht-Deutscher Völker interpretiert. Im Folgenden sollen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten antimuslimischer Propaganda von PRO NRW und NPD am Beispiel des Landtagswahlkampfes in Nordrhein-Westfalen 2012 näher beleuchtet werden. Um die Funktion des antimuslimischen Rassismus für unterschiedliche Parteien der extremen Rechten zu erfassen, ist es jedoch notwendig, ihn vor dem Hintergrund einer ideologischen und organisatorischen Zweiteilung der extremen Rechten zu analysieren.

Die extreme Rechte in Nordrhein-Westfalen

Die extreme Rechte in Deutschland lässt sich momentan als eine politische Strömung mit „zwei Gesichtern“ beschreiben (Edathy/Sommer 2009). Auf der einen Seite steht der völkisch-nationalistische bis neonazistische Flügel, der von der NPD und den ihr nahestehenden „Kameradschaften“ dominiert wird. Auf der anderen Seite die modernisiert erscheinende populistische

Rechte, bestehend aus sich stärker am politischen Mainstream orientierenden Gruppen wie den „Republikanern“ (REP) oder der selbsternannten „populistischen Bürgerbewegung Pro Köln“ (PRO). Obwohl Parteien beider Strömungen sich in öffentlichen Verlautbarungen scharf voneinander abgrenzen, kann die Entstehung der PRO-Parteien als Versuch einer rechtspopulistischen Erneuerung rechtsextremer Positionen gelesen werden, die sich aus der vorübergehenden Schwäche der NPD in den Neunzigern und ihrer in den vergangenen Jahren zu verzeichnenden Radikalisierung ergab.

Nach einer Periode relativer Stärke in den 1960er Jahren hatte die NPD in den Neunzigern mit finanziellen Problemen, staatlicher Repression und schlechten Wahlergebnissen zu kämpfen. Zwischen 1991 und 1996 fiel die Zahl der Mitglieder von 6.100 auf 3.500. Zeitweilig stand die Partei sogar kurz vor der Auflösung (vgl. Brandstetter 2006: 81–84). Erst unter Udo Voigt, der den bis dahin amtierenden Parteivorsitzenden Günter Deckert 1996 ablöste, konnte sich die NPD aus der politischen Bedeutungslosigkeit befreien. Sie begann sich den „freien Kameradschaften“ des neonazistischen Spektrums zu öffnen und gab sich mit der „Drei-Säulen-Strategie“ ein neues politisches Profil (vgl. hierzu u.a. Brandstetter 2006, 109–111; Kailitz 2007). Dieses sah vor, dass sich die NPD in ihrem politischen Handeln auf drei Hauptaktionsfelder konzentrieren sollte: „Den Kampf um die Köpfe, den Kampf um die Straße und den Kampf um die Wähler“ (Voigt 1999: 469). Der „Kampf um die Straße“ sollte die NPD durch Großdemonstrationen und Hasskampagnen gegen politische Gegner für die aktionsorientierten Kameradschaften interessant machen, deren Mitglieder der Partei in der Folge tatsächlich in signifikanter Zahl beitraten (vgl. Brandstetter 2007, 331). Öffentliche Sichtbarkeit auf Demonstrationen und Märschen, sowie die Schaffung sogenannter „national-befreiter Zonen“ (Angsträume für MigrantInnen und politische GegnerInnen) spielen eine wichtige Rolle für die extreme Rechte, weil sie AktivistInnen unterschiedlicher Strömungen zusammenbringen und eine gemeinsame Identität als „nationaler Widerstand“ etablieren (vgl. Virchow 2006).

Im März 2003 scheiterte der erste Versuch, aufgrund ihrer antidemokratischen Ausrichtung ein Parteienverbot gegen die NPD zu erwirken. Das Verfassungsgericht kam in seinem Urteil zu dem Schluss, dass die hohe Zahl an Informanten des Verfassungsschutzes in wichtigen Positionen der Partei und der daraus resultierende „Mangel an Distanz zu staatlichen Institutionen“ (BverfG 2003) ein Verbot unmöglich mache. Nach dieser Entscheidung vollzog die NPD einen weiteren Radikalisierungsschub und öffnete sich vollends dem neonazistischen Kameradschaftsspektrum (vgl. Pfahl-Traughber 2009, 87; Kailitz 2007). 2004 wurde die „Drei-Säulen-Strategie“ durch eine aktive Bündnispolitik mit anderen Gruppen der extremen Rechten (den sogenann-

ten „Kampf um den organisierten Willen“) ergänzt. Trotz anhaltender Bedeutungslosigkeit bei bundesweiten Wahlen, großen finanziellen Problemen und dem manchmal prekären Versuch, traditionalistischen Nationalismus mit einer revolutionären Orientierung zu vereinen und sich gleichzeitig in der Öffentlichkeit moderat genug zu präsentieren, um einer breiten Wählerschicht als wählbare Alternative zu erscheinen, ist die NPD mit mehr als 7.000 Mitgliedern und 14 Landtagsabgeordneten¹ die dominierende Kraft des völkisch-nationalistischen Flügels der extremen Rechten und die zur Zeit erfolgreichste rechtsextreme Partei in Deutschland.

Trotz der relativen Stärke der NPD im Vergleich zu anderen Parteien der extremen Rechten ist sie allerdings in Nordrhein-Westfalen bis auf einige regionale Ausnahmen kaum verankert. Bei Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen konnte sie seit 1970 die Ein-Prozent-Marke nicht überspringen und die Zahl ihrer Mitglieder ist seit 2009 stetig gesunken. 2011 rechnete der Verfassungsschutz dem nordrhein-westfälischen Landesverband der NPD noch 700 Mitglieder zu (vgl. Verfassungsschutz NRW 2011, 39 u. 2012, 30).

In Abgrenzung zu dem aggressiven Auftreten der NPD und den neonazistischen Kameradschaften versuchen rechtspopulistische Parteien wie die „Republikaner“ (REP), die „Freiheit“ oder die „Pro-Bewegung“ sich als moderne Rechtsparteien zu präsentieren. Bereits in den Siebziger Jahren versuchten Gruppen der „Neuen Rechten“ extrem rechtes Gedankengut durch die Unterwanderung sozialer Bewegungen in die Mitte der Gesellschaft zu tragen und sich als bürgernahe Wählervereinigungen zu präsentieren (vgl. Häusler 2008a, 39). Dieser strategische Ansatz wurde von den PRO-Parteien (PRO KÖLN, PRO NRW und PRO DEUTSCHLAND) aufgegriffen, die vorgeben, einen modernen Nationalismus zu vertreten und sich als regionale „Bürgerbewegung“ für die Interessen der BürgerInnen vor Ort einzusetzen (vgl. Häusler 2008a u. Peters/Sager/Häusler 2008).

„Pro Köln“ wurde im Juni 1996 von früheren Mitgliedern der „Republikaner“ und der NPD als Splitterpartei der „Deutschen Liga für Volk und Heimat“ (DLVH) gegründet. Ursprünglich als rechte Sammlungsbewegung geplant, hatte die DLVH ein wichtiges Zentrum in der Region um Köln und sie war von 1991 bis 1993 als Fraktion im Kölner Stadtrat vertreten (vgl. Lausberg 2010, 22). Nach der Gründung von PRO KÖLN wurde diese lokale Verankerung zum wichtigsten Kapital der neuen Partei, die sich in der Öffentlichkeit

¹ Die NPD ist aktuell in zwei Landtagen in Fraktionsstärke vertreten: 2009 zog sie mit 5,6 Prozent der Zweitstimmen bzw. acht Sitzen in den sächsischen Landtag ein. 2011 erreichte sie in Mecklenburg-Vorpommern ein Ergebnis von 6,0 Prozent und bekam damit fünf Landtagsmandate zugesprochen.

gerne als „demokratische Bürgerbewegung“ präsentiert. In Selbstdarstellungen beschreibt sich PRO KÖLN als eine „populistische Kraft“ (PRO KÖLN 2007), die sich die Verteidigung der „anständigen Bürger“ gegen „korrupte Eliten“, „kriminelle Migranten“ und den Kampf gegen die angeblich drohende Islamisierung Deutschlands zum Ziel gesetzt hat. PRO KÖLN grenzt sich in öffentlichen Verlautbarungen scharf vom Antisemitismus und dem Rassismus der NPD ab und versucht sich als eine Partei darzustellen, die lediglich eine kritische Haltung zum Islam vertritt. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Opposition von PRO KÖLN gegen Moscheen in der Region. Denn der Protest erlaubt es ihnen, ihre kulturalistische Deutung der Konflikte als bürgernahes Engagement für die AnwohnerInnen vor Ort zu verkaufen (vgl. Häusler 2008c). Mit dieser Strategie konnte PRO KÖLN einige lokalpolitische Erfolge erzielen. In ihrer Hochburg Köln zog die Partei bei den Kommunalwahlen 2004 mit einem Stimmanteil von 4,7 Prozent in den Stadtrat ein.

PRO KÖLN bemüht sich stärker als andere Parteien der extremen Rechten um Bündnisse mit europäischen Gesinnungsgenossen. Über persönliche Kontakte (beispielsweise zum Bundesparteiobermann der FPÖ, Heinz-Christian Strache) konnten sich die PRO-Parteien erfolgreich als bevorzugte Ansprechpartner europäischer Rechtsparteien wie des „Vlaams Belang“ (Belgien), der „Freiheitlichen Partei Österreichs“ (FPÖ) und der „Schweizerischen Volkspartei“ (SVP) etablieren. Die PRO-Parteien fungieren damit zumindest teilweise als Ansprechpartnerinnen für rechtspopulistische Parteien anderer Länder, die vor einer Kooperation mit der weniger moderaten NPD zurückschrecken. In diesen Kooperationen spielen Kampagnen gegen Muslime eine zentrale Rolle, um die gemeinsame Identität als „christliches Abendland“ zu stärken und eventuelle Interessengegensätze unterschiedlicher Parteien zu überwinden, die sich aus der Betonung nationaler Interessen ergeben könnten (vgl. Lausberg 2010, 90–94).

Angesichts dieser Teilerfolge wurde im Februar 2007 die Partei PRO NRW gegründet, die zu den Landtagswahlen 2010 zum ersten Mal antrat und 1,4 Prozent der Stimmen holte. Organisatorisch hat PRO NRW mit geschätzten 350 AktivistInnen und etwa 1.000 Mitgliedern (vgl. Verfassungsschutz NRW 2012, 51) zwar eine stärkere Verankerung in Nordrhein-Westfalen als die NPD, die Landespartei ist allerdings stark auf AktivistInnen aus Köln und anderen Stadtverbänden angewiesen, um überhaupt in der Lage zu sein, flächendeckend aufzutreten.

Das Thema Islam als Streitfrage der extremen Rechten

Obwohl der antimuslimische Rassismus in der deutschen Öffentlichkeit nach dem 11. September deutlich zugenommen hat (vgl. u.a. Decker/Weissmann/Kiess/Brähler 2010; Zick/Küpper/Hövermann 2011; Pollack 2010), gab es in der extremen Rechten bereits lange vorher Debatten darüber, wie man sich angesichts der Präsenz einer relevanten muslimischen Minderheit in Deutschland zum Islam positionieren soll.

Die NPD beschreibt Muslime als AnhängerInnen einer „streng patriarchalischen islamischen Lebensideologie“ (Thomsen 2010, 12). Der Islam wird von ihr allerdings nicht aufgrund religiöser Argumente oder einer pseudo-aufklärerischen Kritik der muslimischen Religion abgelehnt, sondern vielmehr als kulturelle Eigenschaft türkischer Einwanderer. Die Alternative „Wir oder Scharia“, die sich die NPD im nordrhein-westfälischen Landtagswahlkampf 2010 als Motto auf ihre Fahnen schrieb, ist deshalb nicht gleichzusetzen mit einer Gegenüberstellung von Islam und „westlichen Werten“, sondern der Slogan bringt letztlich gleichermaßen eine feindliche Haltung zu Muslimen als auch zum demokratischen Rechtsstaat zum Ausdruck. Meinungsführer in der NPD sprechen offen von unterschiedlichen „Völkern“ und „Rassen“ mit je spezifischen kulturellen Eigenschaften und Traditionen (vgl. Brandstetter 2007, 321 u. 325; Kailitz 2007). Der Propaganda der NPD zufolge ist Deutschland von einem Strom überwiegend türkischer Einwanderer bedroht, die eine Gefahr für die kulturelle Identität und die „Erbqualitäten der weißen Rasse“ darstellen (Meyer 2008, 7).

Diese im biologischen Rassismus wurzelnde Ablehnung des Islams als Kultur einer „fremden Volksgruppe“ führt nicht zu der Forderung, dass „die Muslime“ sich in die deutsche Gesellschaft assimilieren sollen. Die Trennung der „Ethnien“ oder „Kulturen“ wird von der NPD vielmehr als ein kurzfristig notwendiger Zwischenschritt zur Ausweisung aller Nicht-Deutschen betrachtet:

„Alles, was den Islam aus dem Straßenbild abendländischer Städte heraushält, ist gut und unterstützenswert. [...] Auf's Ganze gesehen greift diese Argumentation allerdings zu kurz. Denn so lange sich islamische Zuwanderer in unseren Breiten aufhalten, sollten sie sich selbst auch als grundsätzlich anders begreifen.“ (Vergeiner 2010, 1)

In ihrer Einschätzung des Islams unterscheidet die NPD strikt zwischen innenpolitischen und außenpolitischen Fragen. Innenpolitisch wird der Islam als eine „fremde“, aber zumindest kurzfristig notwendige kulturelle Eigenschaft türkischer Migranten verstanden, die dazu beiträgt, sie von Deutschen zu trennen. Die Frage, ob der „internationale Islam“ aus außenpolitischer Per-

spektive eine Bedrohung deutscher Interessen oder einen möglichen Bündnispartner im Kampf gegen die „jüdisch-amerikanische Weltordnung“ darstellen kann, wird in der Partei hingegen kontrovers diskutiert. Zwar besteht in der NPD prinzipielle Einigkeit darüber, dass der Islam eine rückständige und gewalttätige Religion ist. Teile der Partei sehen in der antiliberalen Haltung mancher Muslime allerdings eine mögliche „Gegenmacht“ zur angeblichen Übermacht des anglo-sächsischen Liberalismus. In einem zustimmenden Kommentar zu einer antisemitischen Rede des iranischen Präsidenten Ahmadinedschad argumentiert der NPD-Kader Karl Richter in diesem Sinne:

„Wer im Angesicht der amerikanischen Zumutung überleben will, muss sich heute andere Verbündete suchen als vor 20 Jahren. Man muss dies gerade in Deutschland sagen, weil Millionen von Moslems in unserem Land das Zeug zur ethnisch-kulturellen Zeitbombe haben. Aber: der Islam ist nicht unser Feind. Er mag der Feind Amerikas und der „westlichen Werte“ sein, aber er ist nicht der Feind der Deutschen. Wer unbedingt nach einer Statistenrolle in Amerikas verbrecherischem „Krieg gegen den Terror“ schießt, spielt das Spiel Washingtons und Israels. [...] „One-World“ von Israels und Amerikas Gnaden.“ (Richter 2006, 8)

Anknüpfend an frühere Debatten in Zeitschriften wie „Sleipnir“, „Criticon“ oder „Nation und Europa“ erscheint der Antisemitismus und Antiamerikanismus einiger Islamisten manchen VertreterInnen der NPD sogar als Basis für mögliche Kooperationen (vgl. Riebe 2006, 103–135; Dantschke 2009). Während die NPD die zumindest in öffentlichen Verlautbarungen vollzogene Abwendung von antisemitischen Positionen bei europäischen Rechtsparteien und PRO KÖLN als Verbrüderung mit Israel kritisiert (vgl. Verfassungsschutz NRW 2012, 48), erscheinen die außenpolitischen Ziele und Ideologien islamistischer Bewegungen der NPD vereinbar mit ihren eigenen Zielen. Als Grundlage gemeinsamen Handelns werden in diesem Zusammenhang vor allem der gemeinsame Kampf gegen die USA und Israel genannt, aber auch eine antidemokratische Grundhaltung, reaktionäre Wert- und Geschlechtervorstellungen, sowie ein revisionistisches Geschichtsbild werden von einzelnen Vertretern beider Seiten als ideologische Überschneidungslinien zwischen Rechtsextremismus und Islamismus erkannt (vgl. Dantschke 2009; Whine 2006). Die Zusammenarbeit mit islamistischen Fundamentalisten wird von der NPD allerdings als eine lediglich temporäre Kooperation diskutiert, während (vor allem türkische) Muslime in Deutschland gleichzeitig als Mitglieder angeblich rückständiger und minderwertiger Völker diskriminiert werden.

In Abgrenzung zur NPD versucht PRO NRW sich, dem angestrebten Image als bürgernahe islamkritische Partei entsprechend, als Verteidiger demokrati-

scher Werte gegen den zerstörerischen Einfluss des Islams zu präsentieren. Anlässlich der Landtagswahl 2010 in Nordrhein-Westfalen argumentierte PRO NRW in diesem Sinne:

„In Deutschland hat das Grundgesetz zu gelten und nicht die islamische Scharia. Wir wollen nicht, dass man sich in manche Viertel nicht mehr hinein traut. Der Islam missachtet Menschenrechte. Deshalb muss die Islamisierung gestoppt werden.“ (Flyer von PRO NRW zur Landtagswahl 2010)

Der Islam wird von PRO NRW also mit islamistischem Fundamentalismus gleichgesetzt und der Konflikt mit der „westlichen Gesellschaft“ als natürliche Folge der Unterschiedlichkeit beider Kulturen verabsolutiert. PRO NRW betrachtet die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland nicht lediglich als einen rechtlichen Rahmen demokratischer Verfahren, sondern als Resultat einer judeo-christlichen deutschen Tradition, die sich in Abgrenzung zum Islam als „historischem Feind“ Europas entwickelt hat. Die muslimische Religion wird deshalb als inkompatibel mit einer loyalen Haltung zur deutschen Verfassung beschrieben. Der Einfluss des Islams auf die europäische Aufklärung wird dabei von PRO NRW ebenso verleugnet, wie die Existenz unterschiedlicher islamischer Strömungen und die Entwicklungsfähigkeit des Islams. Stattdessen werden Muslime als in ihrer archaischen Tradition gefangen beschrieben (vgl. Stoop 2012, 82–85).

Für die PRO-Parteien spielt der Kampf gegen Moscheen eine wichtige Rolle, weil er es ihnen erlaubt, sich in lokalen Konflikten als Partei der Unzufriedenen zu präsentieren. Repräsentative Moscheen wie die Kölner Zentralmoschee stehen der rechtspopulistischen Propaganda zufolge in der Gefahr, „türkisch-islamische Ghettos“ und „Parallelgesellschaften“ zu schaffen (Pro Köln 2007, 6). Darüber hinaus werden sie als „aggressive Machtzeichen“ des Islams kritisiert:

„Großmoscheen sind – im Gegensatz zu den bereits existierenden über 40 muslimischen, neutralen Gebetshäusern in Köln – immer auch sichtbarer Ausdruck der erfolgreichen Islamisierung deutscher Großstädte. Dort wo Großmoscheen entstehen, ist die Integration am Ende. Stattdessen verfestigen sich die verhängnisvollen Parallelgesellschaften. Die betroffenen Stadtviertel „kippen“ völlig – ein Schicksal, dass viele Porzer und Ehrenfelder verständlicherweise verhindern wollen.“ (PRO KÖLN 2005, 2)

Weniger sichtbare Gebetshäuser, die sich oft in Hinterhöfen und Gewerbegebieten deutscher Städte befinden, werden allerdings als versteckte Rückzugsorte potentieller Terroristen ebenfalls zum Gegenstand antimuslimischer Propaganda. Die scharfen Proteste von PRO NRW gegen Moscheeprojekte in

zahlreichen Städten und Dörfern von Nordrhein-Westfalen zeigen in dieser Hinsicht besonders deutlich, dass die Ablehnung sich keineswegs ausschließlich gegen angeblich überdimensionierte Gebäude, sondern vielmehr gegen *jegliche Art* von Moschee richtet.

Anstatt sich offen rassistischer Argumentationen zu bedienen, spricht PRO NRW bevorzugt von unterschiedlichen Kulturen und kritisiert muslimische MigrantInnen für ihre angebliche Unfähigkeit, sich in das demokratische System westlicher Gesellschaften zu integrieren. Der Verweis auf demokratische Werte ermöglicht es der rechtspopulistischen Partei, ihren antimuslimischen Rassismus hinter der Maske der „guten Demokraten“ zu verstecken, die die „schweigende Mehrheit“ der Deutschen vor dem angeblich zerstörerischen Einfluss einer drohenden Islamisierung beschützen. Obwohl PRO NRW sich auf direktdemokratische Ideale beruft, ist die Partei selbst jedoch insofern auf repräsentative Formen demokratischer Beteiligung ausgerichtet, als sie selbst vorgibt, die unartikulierten Interessen der „großen Mehrheit der Bevölkerung“ zu *repräsentieren*. Die populistische Politik von PRO NRW ist deshalb – im Gegensatz zur Diffamierung des demokratischen Systems als „Judenrepublik“, die von manchen Funktionären der NPD vertreten wird – nicht so sehr gegen die repräsentative Demokratie gerichtet, sondern vielmehr gegen die *liberale* und *konstitutionelle* Demokratie (vgl. Mudde 2004, 561). Am Beispiel der Propaganda gegen Moscheen in Deutschland zeigt sich dabei besonders deutlich, wie die Berufung auf ein reines Mehrheitsrecht von PRO NRW dazu benutzt wird, demokratische Minderheitenrechte (wie das Recht auf freie Religionsausübung) außer Kraft zu setzen und eine „illiberale Demokratie“ (Zakaria 2003) zu etablieren, die keinerlei Schutz für Minderheiten vor dem Willen der Mehrheit vorsieht.

Pro NRW im Wahlkampf

Bereits zu Beginn des Wahlkampfes in Nordrhein-Westfalen kündigte der wie 2010 als Spitzenkandidat antretende PRO NRW Vorsitzende Markus Beisicht einen „auf maximale Provokation angelegten Wahlkampf“ an und betonte, „bis an die Schmerzgrenze“ gehen zu wollen, um die Anliegen von PRO NRW zu verdeutlichen und „das Wutbürgertum in eine Opposition umzuwandeln“ (Freiheitlich.de 2012; vgl. auch Landesintegrationsrat 2012: 6).

Im Zentrum des Wahlkampfes sollte wie bereits in früheren Kampagnen das Thema Islam stehen, die populistische Propaganda gegen Muslime und Moscheen diesmal allerdings besonders offensiv und provokant in die Öffentlichkeit getragen werden. Um dieses Ziel zu erreichen, kündigte PRO NRW

an, im Wahlkampf eine „Freiheit statt Islam Tour“ veranstalten zu wollen. Im Rahmen dieser Wahlkampftour wurden vor zahlreichen Moscheen im Land „islamkritische“ Kundgebungen abgehalten. Zwischen dem 28. April und dem 8. Mai fanden in insgesamt 25 Städten Veranstaltungen statt. Ganz dem von Beisicht ausgegebenen Credo der „maximalen Provokation“ entsprechend versuchte PRO NRW die (mediale) Aufmerksamkeit für seine Kundgebungen durch die Auslobung eines „islamkritischen Karikaturenwettbewerbes“ zu steigern. Neben den Ergebnissen dieses Wettbewerbes wurden im Rahmen der Kundgebungen auch Kopien von Zeichnungen des im „Karikaturenstreit“ 2006 bekannt gewordenen Karikaturisten Kurt Westergaard vor Moscheen und islamischen Gemeindezentren gezeigt. Mit einer Investition von lediglich 450 Euro für die Preisgelder der drei erstplatzierten Arbeiten sowie 1.000 Euro für den „Kurt-Westergaard-Preis für die mutigste islamkritische Karikatur“ erreichte PRO NRW mit dieser Aktion ein Maximum an öffentlicher Empörung und medialer Aufmerksamkeit (vgl. Landesintegrationsrat 2012: 10–11). Anfänglich kündigte PRO NRW an, den Preis durch Kurt Westergaard selbst überreichen zu lassen. Dieser wehrte sich allerdings gegen die Instrumentalisierung seines Namens für den Wahlkampf der rechtspopulistischen Gruppe und kündigte rechtliche Schritte gegen PRO NRW an (vgl. Süddeutsche Zeitung vom 9.5.2012).

An fast allen Stationen der „Freiheit statt Islam Tour“ demonstrierten lokale Bündnisse ihre Ablehnung gegenüber den antimuslimischen Provokationen und solidarisierten sich mit den betroffenen Moscheegemeinden. Besondere Aufmerksamkeit zog die Wahlkampftour von PRO NRW allerdings erst nach der Kundgebung am 1. Mai in Solingen auf sich. Als Reaktion auf die islamfeindliche Propaganda von PRO NRW und die in ihren Augen beleidigenden Darstellungen des Propheten Mohammed hatten sich an diesem Tag neben einem antifaschistischen Bündnis auch Salafisten aus der örtlichen „Millatu Ibrahim-Moschee“ zu einer Gegendemonstration versammelt. Mitglieder der für ihre fundamentalistische Koraninterpretation bekannten und im Juni 2012 vom Bundesinnenministerium verbotenen Gruppe „Millatu Ibrahim“ (vgl. Verfassungsschutz NRW 2010 u. 2012: 233) versuchten das Zeigen von Mohammed-Karikaturen und die Kundgebung von PRO NRW gewaltsam zu verhindern. Während den Auseinandersetzungen wurden nach Polizeiangaben insgesamt 81 Salafisten vorübergehend festgenommen (vgl. Rheinische Post vom 8.5.2012). Für PRO NRW bot die gewaltsame Konfrontation zwischen der Polizei und salafistischen Aktivisten eine willkommene Gelegenheit, sich im Lichte des nun aufbrandenden Medieninteresses als Opfer islamistischer Gewalt und obrigkeitstaatlicher Repression zu inszenieren. In dem darauf folgenden Monat, also mitten im Wahlkampf, versuchten sowohl die Salafisten

als auch PRO NRW, das Medieninteresse an ihrer Gegnerschaft durch gegenseitige Provokationen aufrechtzuerhalten. Während die Salafisten bei weiteren Kundgebungen von PRO NRW am 5. Mai in Bonn und am 8. Mai in Köln teilweise gewaltsame Gegenaktionen durchführten, rief die rechtspopulistische Partei ihrerseits mehrfach zu Demonstrationen gegen eine salafistische Koranverteilungskampagne auf.

Um sich als bevorzugter Kooperationspartner europäischer Rechtsparteien zu präsentieren, fragte PRO NRW für seine Wahlkampfkundgebungen „prominente Gastredner“ wie Susanne Winter von der österreichischen FPÖ und Filip Dewinter vom belgischen Vlaams Belang an. Letzterer lehnte die Einladung zwar ab, ließ aber durch seine Parteikollegin Hilde de Lobel ein Grußwort verlesen. Neben Susanne Winter erschien zudem der Vorsitzende der „Republikaner“, Rolf Schlierer, zur Auftaktveranstaltung in Essen, um seine „partnerschaftlichen Grüße“ zu entrichten.

Inhaltlich unterschied sich der Landtagswahlkampf 2012 von PRO NRW nur wenig von früheren Kampagnen. Die Aussagen der drei im Wahlkampf eingesetzten Plakatmotive erschöpfte sich weitgehend in inhaltsleeren populistischen Phrasen („Politiker quälen, PRO NRW wählen“), der Wiederholung altbekannter islamfeindlicher Parolen („Freiheit statt Islam“) und der anti-europäischen Forderung nach einer Rückkehr zur D-Mark („NRW wählt die D-Mark“). Die Fernsehwerbung griff im Wesentlichen die Themen der Wahlplakate auf: neben einer allgemein gehaltenen Politikerschelte und dem angeblichen „Ende des Euros“ stand hier die Verdammung des Islams als gewalttätige, fremde und rückständige Religion im Vordergrund, oder wie es die PRO NRW Aktivistin Anne Salis im Fernsehspot formuliert: „Der Islam diskriminiert Frauen, verfolgt Homosexuelle und bedroht Abtrünnige mit dem Tod“.² Auch in ihrem Radiospot konzentrierte sich PRO NRW auf das Thema Islam. In der Wahlwerbung wird eine als „christliche Türkin“ vorgestellte Frau in einer gespielten Wahlumfrage gefragt, weshalb sie bei der kommenden Wahl für PRO NRW stimmen wird. Als Grund benennt die fiktive Interviewpartnerin angebliche Gewalttaten, die ihrer Familie in der Türkei durch fanatische Muslime angetan worden seien.

Das vor dem Wahlkampf in aller Eile zusammengestellte vierseitige „Kurzwahlprogramm der Bürgerbewegung PRO NRW zur Landtagswahl 2012“ benennt zwar einige weitere Themenfelder, wie „Wirtschaft und Soziales“ oder „Schule und Familie“, die dort aufgeführten Forderungen gehen allerdings

2 Der Wahlwerbespot wurde am 18. April und am 8. Mai im WDR Fernsehen übertragen. Der Spot kann auf der Homepage von PRO NRW eingesehen werden unter <http://www.pro-nrw.net/?p=8186>.

nicht über populistische Phrasen hinaus wie: „Im Vordergrund muss für den Bürger stets der Schutz der Bürger stehen“ (PRO NRW 2012a, 2). Wirtschaftliche, soziale und bildungspolitische Probleme werden in dem Programm vorrangig als Folge von Einwanderung interpretiert, weshalb konkrete Lösungsvorschläge meist in Richtung einer verschärften Abschiebepolitik und einer stärkeren Kontrolle „integrationsunwilliger“ muslimischer Einwanderer weisen (vgl. ebd.). Insgesamt spielten die Inhalte des Kurzprogramms im Landtagswahlkampf allerdings eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund standen bei Kundgebungen und anderen öffentlichen Auftritten von PRO NRW eindeutig islamfeindliche Provokationen sowie die Selbstinszenierung als „von den Blockwarten der political correctness bedrohte Minderheit“ und „einzige islamkritische politische Kraft in Nordrhein-Westfalen“ (so Beisicht in einem Redebeitrag am 8. Mai in Köln). Im Zentrum der Propaganda von PRO NRW stand also die Darstellung von Muslimen als gewalttätige und barbarische AnhängerInnen einer rückständigen Religion, deren Herkunft nicht zufällig in der Türkei verortet wird. Vielmehr verknüpften sich im Wahlkampf von PRO NRW antimuslimische Argumentationen mit antitürkischen Ressentiments und einer allgemeinen Ablehnung von Einwanderung als Gefährdung deutscher Interessen.

Die NPD im Wahlkampf

Als im März 2012 die Auflösung des nordrhein-westfälischen Landtages und die Ansetzung von Neuwahlen bekannt gegeben wurde, äußerten sich Teile der NPD zunächst skeptisch zu den möglichen Wahlchancen ihrer Partei. Um eine eventuelle Blamage zu verhindern und nicht bereits an der für einen Wahlantritt notwendigen Sammlung von 1.000 Unterstützungsunterschriften zu scheitern, votierten manche Parteimitglieder für einen Verzicht auf den Wahlantritt. Letztlich konnte der seit 2008 amtierende Landesvorsitzende Claus Cremer seine Partei allerdings von einem Wahlantritt überzeugen. Am 19. März stimmte das NPD-Parteipräsidium dem Antrag des Landesvorstandes Nordrhein-Westfalen auf Wahlantritt zur Landtagswahl einstimmig zu. Bei dieser Entscheidung spielte auch das erneut drohende Verbotverfahren gegen die NPD eine Rolle. Der offiziellen Stellungnahme des NPD-Parteipräsidiums zufolge wurde der Antritt zu den Landtagswahlen nicht zuletzt als ein Mittel betrachtet, „[...] um vor dem Hintergrund einer immer absurderen Verbotsdebatte ein klares Signal auszusenden: Als legale und vom Wähler [...] legitimierte Partei steht die nationale Opposition in der Verantwortung“ (NPD 2012d).

Inhaltlich rückte die NPD in ihrem Wahlkampf ähnliche Themen wie PRO NRW in den Vordergrund. In einem Interview mit der „Deutschen Stimme“, dem Parteiorgan der NPD, kündigte Cremer für den Wahlkampf in NRW an: „Inhaltliche Schwerpunkte werden die Anti-EU-Kampagne der NPD, die Sozialpolitik sowie das Überfremdungsproblem an Rhein und Ruhr sein“ (Cremer 2012). Um diese Themen in die Öffentlichkeit zu tragen, standen der NPD allerdings nur geringe Mittel zur Verfügung. Aufgrund ihres limitierten Wahlkampfbudgets, der fehlenden flächendeckenden Verankerung in Nordrhein-Westfalen und des zeitlichen Drucks setzte der Landesverband um Claus Cremer auf einen „kurzen aber knackigen Straßen- und Internetwahlkampf“ (ebd.), der stark auf provokante Aktionen und Online-Kampagnen setzen sollte. Anstatt eigene Plakate für die Landtagswahlen in NRW zu entwerfen, setzte die NPD aus Zeit- und Kostengründen vornehmlich Plakate aus ihrer bundesweiten „Anti-Euro-Kampagne“ ein. Parolen wie „Raus aus dem Euro“ und „Arbeit zuerst für Deutsche“, die in ähnlicher Form auch die Kernaussage der Radio- und Fernsehspots der NPD bildeten, waren allerdings wenig geeignet, das länderspezifische Profil der Partei zu entwickeln. Es fiel der NPD deshalb schwer, sich von der „Bürgerbewegung“ PRO NRW abzugrenzen, die ähnliche Forderungen mit fast identischen Formulierungen artikuliert. Aus Mangel an inhaltlichen Aussagen (ein eigenes Wahlprogramm zur Landtagswahl wurde erst gar nicht aufgestellt) versuchte die NPD sich über provokante Aktionen als „radikale Alternative“ zu der „Ein-Themen-Partei PRO NRW“ zu profilieren. Auf den Unterschied zwischen PRO NRW und der NPD angesprochen, legte Claus Cremer im Interview mit der „Deutschen Stimme“ dar:

„Im Gegensatz zu Pro-NRW ist die NPD keine Ein-Punkt-Partei und wir werden auch dann noch aktiv Politik für Familie, Volk und Heimat machen, wenn die Anderen aufgrund immer stärker werdenden staatlichen Repressionen bereits die Segel gestrichen haben. Wir sind „Überzeugungstäter.“ (ebd.)

Um ihre Anliegen in die Öffentlichkeit zu tragen, veranstaltete die NPD eine Wahlkampftour mit Kundgebungen in unterschiedlichen nordrhein-westfälischen Städten. Den Auftakt bildete ein in Bochum abgehaltener „Aktionsstag: Raus aus dem Euro“. Insgesamt erreichte die NPD auf ihren Veranstaltungen allerdings nur wenige Menschen und redete meist auf leeren Plätzen, die von der Polizei gegen demonstrierende Gegner der Partei abgeriegelt werden mussten. Einen wichtigen Baustein der Provokationsstrategie stellte deshalb die Einrichtung einer „Meldestelle gegen illegale und kriminelle Ausländer“ auf der Internetpräsenz der NPD dar (vgl. NPD 2012b). Die Idee hierzu lieferte eine Aktion des Vlaams Belang, der bereits zwei Monate zuvor Aufse-

hen damit erregte, dass er die belgische Bevölkerung dazu aufrief, „kriminelle und illegal eingereiste Ausländer“ auf seiner Internetseite zu melden. Der Versuch der NPD, die deutsche Öffentlichkeit mit einem Denunziationsaufruf gegen „illegale Ausländer“ zu provozieren, schlug allerdings fehl. Die Aktion wurde von den meisten Medien vollständig ignoriert und in der Öffentlichkeit deshalb kaum wahrgenommen.

Angesichts der medialen Sichtbarkeit der Auseinandersetzung zwischen PRO NRW und salafistischen Gruppen versuchte die NPD gegen Ende des Wahlkampfes, sich mittels antimuslimischer Provokationen als radikale Alternative zu PRO NRW zu präsentieren. Die Notwendigkeit, sich das „Thema Islamisierung“ in Konkurrenz zu PRO NRW anzueignen, wurde in der „Deutschen Stimme“ bereits im Landtagswahlkampf 2010 eingefordert (vgl. Deutsche Stimme 10/2010, S. 3–4). Unter dem Titel „Salafistische Gefahr stoppen – Deutschland uns Deutschen!“ verknüpfte die NPD eine Kritik „salafistischer Hassprediger“ mit der Denunziation einer angeblichen Masseneinwanderung in deutsche Sozialsysteme, die als „Rundum-Alimentation von Millionen Ausländern“ kritisiert wird (NPD 2012e). An Forderungen wie „Ausgliederung von Ausländern aus dem Sozialsystem“ oder „Rückführung aller kriminellen, kulturfremden und von Sozialleistungen abhängigen Ausländer in ihre Heimat“ (ebd.) wird deutlich, dass der antimuslimischen Propaganda der NPD eine Tür-Öffner Funktion zukommt, um in ihrer Propaganda an Diskurse in der Mitte der Gesellschaft anzuknüpfen (vgl. Verfassungsschutz NRW 2012: 36). Denn die Ablehnung des Salafismus als angeblich islamistisch-terroristischer Strömung des Islams wird von der NPD erst auf alle Muslime und schließlich auf alle als „fremd“ oder „ausländisch“ eingestuft Menschen ausgedehnt.

Besonders perfide kommt diese Logik in einem weiteren Flugblatt der NPD zur nordrhein-westfälischen Landtagswahl zum Ausdruck, das ebenfalls dem Thema Salafismus gewidmet ist: das Flugblatt zeigt das Foto eines Menschen in einem fröhlichen Bärenkostüm, das überschrieben ist mit den Worten: „Der AbschieBÄR sagt: Jeder Mensch ist Ausländer – nur dort nicht, wo er hingehört.“ (NPD 2012f, 3) Der ursprünglich antirassistisch gemeinte Slogan „Jeder Mensch ist Ausländer – fast überall“ wird hier also umgedeutet zu einem ethnopluralistischen Plädoyer für eine von der NPD angestrebte „natürliche“ Trennung unterschiedlicher „Völker“ und „Kulturen“. Diese Verschränkung antimuslimischer und ethnopluralistischer Argumente verdeutlicht, dass die Ablehnung von Muslimen durch die NPD letztlich als Ausdruck eines rassistischen Verständnisses von Kultur gelesen werden muss, demzufolge der Islam eine kulturelle Eigenart türkischer MigrantInnen darstellt, die sich aus ihrer Zugehörigkeit zu einer „fremden Ethnie“ bzw. einem „fremden Volk“ ergibt.

Dieser rassistischen Logik folgend lehnt die NPD jegliche Form der „Integration“ ab, weil selbst ethnozentrische Assimilationsforderungen aus ihrer Sicht illusorisch sind. Ganz im Sinne der von ihr vertretenen Ideologie der „Blutsverwandtschaft“ (vgl. Brandstetter 2007; Kailitz 2007) kann es für die NPD keine „deutschen Muslime“ geben, weshalb ihre Politik darauf ausgerichtet ist, sämtliche von ihr als „fremd“ deklarierten Menschen in ihre angeblichen „Heimatländer“ zu deportieren.

Fazit

Wie gezeigt wurde, setzte die extreme Rechte im nordrhein-westfälischen Landtagswahlkampf 2012 stark auf antimuslimische Provokation. Während PRO NRW durch die von beiden Seiten geschürte Auseinandersetzung mit salafistischen Gruppen zumindest zeitweilig eine gewisse mediale Aufmerksamkeit generieren konnte, erregte die NPD mit ihren Aktionen nur wenig Aufsehen. Die Wahlergebnisse zeigen aber, dass auch PRO NRW weit davon entfernt war, die Themen des Wahlkampfes maßgeblich zu bestimmen. Mit einem Ergebnis von 1,5 Prozent der Zweitstimmen konnte das Ergebnis der Wahl von 2010 (1,4 Prozent) zwar gehalten werden. Der erstmalige Einzug in den Düsseldorfer Landtag steht für PRO NRW allerdings noch in weiter Ferne. Auch wenn der PRO NRW Parteivorsitzende Markus Beisicht nach der Wahl von „einem beherzten Wahlkampf“ sprach, „nach dem jeder politisch interessierte Bürger in NRW unsere Bürgerbewegung kennt“,³ ist seine Partei demnach keine „Macht in NRW“. Sie konnte allerdings zwei wichtige Ziele erfüllen. Die hoch verschuldete Partei⁴ erreichte erneut das Minimalziel von 1 Prozent der Zweitstimmen und wird damit auch in Zukunft ihre Finanzen durch die dringend benötigte staatliche Parteienfinanzierung aufbessern können. Darüber hinaus etablierte sich PRO NRW durch den gescheiterten Antritt der rechtspopulistischen Partei „die Freiheit“, den Antrittsverzicht der „Republikaner“ und den Misserfolg der NPD als stärkste Partei der extremen Rechten in Nordrhein-Westfalen. In Konkurrenz zu PRO NRW erzielte die NPD mit lediglich 0,5 Prozent der Zweitstimmen (2010 waren es 0,7 Prozent) ein deutlich schlechteres Ergebnis als von ihr erhofft. Die Provokationsstrate-

3 Die Rede wurde von Markus Beisicht am 13.05.2012 in den Räumlichkeiten der Ratsfraktion von PRO KÖLN gehalten. Eine Aufzeichnung der Rede findet sich unter <http://www.youtube.com/watch?v=fh2lhVYoyVc>

4 Der Rechenschaftsbericht für das Jahr 2010 weist ein Defizit von 150.000 Euro aus. Vgl. Integrationsrat 2012: 18–19 u. <http://nrwrex.wordpress.com/2012/03/27/nrw-%E2%80%99Epro-nrw-2010-tief-in-den-roten-zahlen-rechenschaftsbericht-veroeffentlicht/>

gie hat sich also für beide Parteien nur sehr bedingt ausgezahlt und die extreme Rechte ist auf niedrigem Niveau weitgehend stabil geblieben. Aufgrund der kurzen Vorbereitungszeit auf den Wahlkampf (die kleine finanzschwache Parteien besonders benachteiligt) und des Erfolgs der Piratenpartei, die mit 7,8 Prozent in den Landtag einzog, sind PRO NRW und NPD allerdings unter vergleichsweise ungünstigen Bedingungen in den Wahlkampf eingetreten. Die von manchen BeobachterInnen vorgetragene Freude über das Scheitern der extremen Rechten in Nordrhein-Westfalen könnte sich deshalb langfristig als verfrüht herausstellen.

Über die Frage der Erfolgchancen rechtspopulistischer Provokationskampagnen hinaus hat der Landtagswahlkampf in NRW vor allem die inhaltliche und strategische Nähe zwischen PRO NRW und der NPD deutlich gemacht. Obwohl beide Parteien sich in öffentlichen Verlautbarungen scharf voneinander abgrenzten, haben die im Wahlkampf adressierten Themen die Gemeinsamkeiten von PRO NRW und NPD vorgeführt. Zwar wird das Thema Islam in beiden Parteien unterschiedlich diskutiert, sie haben sich im Wahlkampf allerdings gleichermaßen auf die provokative Wirkung antimuslimischer Propaganda verlassen und in teilweise identischer Wortwahl die „islamistische Gefahr“ verurteilt. Für beide Parteien stellt die antimuslimische Propaganda zudem ein Einfallstor für weitergehende Forderungen nach „Ausländerrückführung“ dar. Trotz Uneinigkeit über die beste Strategie zur Erreichung ihrer Ziele treffen sich die Positionen von PRO NRW und NPD deshalb in der „klassischen“ ethnopluralistischen Forderung, dass der Islam nicht nach Deutschland, sondern dieses den Deutschen gehören solle.

Literatur

- Brandstetter, Marc (2006). Die NPD im 21. Jahrhundert. Eine Analyse ihrer aktuellen Situation, ihrer Erfolgsbedingungen und Aussichten, Marburg.
- Brandstetter, Marc (2007). Die Programmatik der NPD – Vom Deutschnationalismus zum Neonationalsozialismus?, in: Backes, Uwe (Hg.). Die NPD. Erfolgsbedingungen einer rechtsextremistischen Partei, Baden-Baden, S. 317–336.
- Bundesverfassungsgericht (BverfG 2008). Dokument Nummer 2 BvB 1/01 (Entscheidung vom 18.3.2003). Internet: http://www.bverfg.de/entscheidungen/bs20030318_2bvb0001_01.html [31.10.2012]
- Cremer, Claus (2012). Der NRW-Landesvorsitzende im DS-Aktuell Interview, Deutsche Stimme Aktuell vom 12.04.2012. Internet: <http://ds-aktuell.de/?p=1472> [31.10.2012]
- Dantschke, Claudia (2009). Zwischen Feindbild und Partner. Die extreme Rechte und der Islamismus, in: Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (Hg.). Strategien der extremen Rechten. Hintergründe - Analysen - Antworten, Wiesbaden, S. 440–460.

- Decker, Oliver/Weissmann, Marliese/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2010): Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010; [Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung], Berlin.
- Edathy, Sebastian/Sommer, Bernd (2009). Die zwei Gesichter des Rechtsextremismus in Deutschland. Themen, Machtressourcen und Mobilisierungspotentiale der extremen Rechten, in: Braun, Stephan/Geisler, Alexander/ Gerster, Martin (Hg.). Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten, Wiesbaden, S. 45–57.
- Freiheitlich.de (o.A.) (2012): Gemeinsam anpacken in NRW. Interview mit Markus Beisicht. Internet: <http://www.freiheitlich.me/?p=7217> [31.10.2012]
- Häusler, Alexander (2008a). Rechtspopulismus als Stilmittel zur Modernisierung der extremen Rechten, in: Ders. (Hg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden, S. 37–51.
- Häusler, Alexander (2008b). Politische Programmatik von „Pro NRW“, in: Ders. (Hg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden, S. 88–93.
- Häusler, Alexander (2008c). Antislimischer Populismus als rechtes Wahlkampfticket, in: Häusler, Alexander (Hg.). Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden, S. 155–169.
- Kailitz, Steffen (2007). Die nationalsozialistische Ideologie der NPD, in: Backes, Uwe/Steglich, Henrik (Hg.). Die NPD. Erfolgsbedingungen einer rechtsextremistischen Partei, Baden-Baden, S. 337–354.
- Landesintegrationsrat (2012). „Maximale Provokation“. Zum Umgang mit rechtspopulistischen Wahlkampfinszenierungen im Vorfeld der NRW-Landtagswahlen 2012. Eine Handreichung des Forschungsschwerpunktes Rechtsextremismus der FH Düsseldorf im Auftrag des Landesintegrationsrates Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf.
- Lausberg, Michael (2010). Die PRO-Bewegung. Geschichte, Inhalte, Strategien der „Bürgerbewegung pro Köln“ und der „Bürgerbewegung Pro NRW“, Münster.
- Mudde, Cas (2004). The Populist Zeitgeist, in: Government & Opposition, Vol. 39(4), S. 541–563.
- NPD (2012a). Wer etwas verändern will, der muss NPD wählen! Erklärung des NPD-Parteipräsidiums zur NRW-Wahl am 13. Mai, Pressemitteilung vom 19.03.2012. Internet: www.npd.de/html/1294/artikel/pdf/2762/ [31.10.2012]
- NPD (2012b). Meldestelle gegen Illegale und kriminelle Ausländer, Online Artikel vom 25.04.2012. Internet: <http://web11.hc042048.tuxtools.net/wordpress/?p=2577> [31.10.2012]
- NPD (2012c): Landeswahlausschuss bestätigt einstimmig die Wahlteilnahme der NPD-NRW. Online Artikel vom 14.04.2012. Internet: <http://web11.hc042048.tuxtools.net/wordpress/?p=2537> [31.10.2012]
- NPD (2012d). Erklärung des NPD-Präsidiums zur Wahl am 13. Mai. Internet: <http://npd-nrwvs120154.hl-users.com/essen/?p=934> [31.10.2012]
- NPD (2012e). Salafistische Gefahr stoppen – Deutschland uns Deutschen!, Flugblatt der NPD zur Landtagswahl in Nordrhein-Westfalen 2012.
- NPD (2012f). Jetzt auch in NRW. AbschieBÄR und NPD fordern: Heimreise statt Einreise!, Flugblatt der NPD zur Landtagswahl in Nordrhein-Westfalen 2012.

Pollack, Detlef (2010). Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt. Bevölkerungsumfrage des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ unter Leitung des Religionssoziologen Prof. Dr. Detlef Pollack, Münster. Internet: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/studie_wahrnehmung_und_akzeptanz_religioeser_vielfalt.pdf [31.10.2012]

PRO Köln (2005). „Kampf gegen zwei Großmoscheen“, Informationen der Fraktion Pro Köln im Rat der Stadt Köln Nr. 12, 4/2005, S. 2.

PRO Köln (2007). „Rechtspopulistisches Erfolgsmodell Köln“, Informationen der Fraktion Pro Köln im Rat der Stadt Köln Nr. 18, Sommer 2007, S. 3.

PRO NRW (2012a). Kurzwahlprogramm der Bürgerbewegung PRO NRW zur Landtagswahl 2012, Düsseldorf 2012.

Richter, Karl (2006). Bleiben Sie am Ball, Herr Ahmadinedschad!, in: Deutsche Stimme 07/2006, S. 1 u. 8.

Riebe, Jan (2006). Im Spannungsfeld von Rassismus und Antisemitismus. Das Verhältnis der deutschen extremen Rechten zu islamistischen Gruppen, Marburg.

Sammet, Kornelia (2007). Religion oder Kultur? Positionierungen zum Islam in Gruppendiskussionen über Moscheebauten, in: Wohlrab-Sahar, Monika/Tezcan, Levent (Hg.). Konfliktfeld Islam in Europa, Baden-Baden, S. 179–198.

Steglich, Henrik (2007). Erfolgsbedingungen der extremen Rechten in Deutschland. Die Bedeutung der Wahlkampf-Themen, in: Ders./Backes, Uwe (Hg.). Die NPD. Erfolgsbedingungen einer rechtsextremistischen Partei, Baden-Baden, S. 55–74.

Stoop, David Christopher (2012). We or Sharia. Anti-Muslim Racism and Right-Wing Extremism in Germany, in: Boyd, Scott H./Walters, Mary Ann (Ed.). Difference and Solidarity: Critical Cases, Cambridge, S. 63–89.

Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2010). Salafismus – von einer religiösen Strömung zur politischen Ideologie. Internet: http://www.mik.nrw.de/uploads/media/salafismus_aktuell_01.pdf [31.10.2012]

Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2012). Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2011, Niestetal.

Vergeiner, Anton (2010). Wer braucht das Burka-Verbot?, in: Deutsche Stimme 08/2010, S. 1–2.

Virchow, Fabian (2004). The Groupuscularization of Neo-Nazism in Germany: The Case of the Aktionsbüro Norddeutschland, in: Patterns of Prejudice. Vol. 38(1), S. 56–71.

Whine, Michael (2006). Eine unheilige Allianz. Internationale Verbindungen zwischen Rechtsextremismus und Islamismus, in: Greven, Thomas/Grumke, Thomas (Hg.). Globalisierter Rechtsextremismus? Die extremistische Rechte in der Ära der Globalisierung, Wiesbaden, S. 181–202.

Zakaria, Fareed (2003). The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad, New York.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas (2011). Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung, Berlin.

Oliver Wäckerlig und Rafael Walthert

Von der Islamophobie zum Minarettverbot. Der Erfolg einer sozialen Bewegung

Abstract

Thema des Beitrags ist die islamophobe Bewegung, die in der Schweiz 2009 mit der Annahme der Volksinitiative für ein Bauverbot von Minaretten einen Erfolg feierte. Es wird gefragt, welche Faktoren für die Transformation lokaler Baukonflikte zum landesweiten Problem und für die Durchsetzung des Neins zu Minaretten entscheidend waren.

Anhand einer Analyse der massenmedialen Diskurse werden dazu die relevanten Deutungsmuster, Akteure und Gelegenheitsstrukturen der Bewegung eruiert. Es zeigt sich, dass mit Strategien, wie etwa der Entfernung von religiösen Argumentationen oder einer Täter-Opfer-Umkehr, riskante Diskriminierungen und Personalisierungen vermieden werden konnten. Weiter bot die das Anliegen zertifizierende und die diversen islamophoben Akteure einigende Form der Volksinitiative eine maßgebliche strukturelle Gelegenheit für die Bewegung.

Keywords: Islamophobie, Minarettverbot, Volksinitiative, soziale Bewegung, Rechtspopulismus

Einleitung

Die sozialen Bewegungen, die die typischen Gegenstände der Soziologie sozialer Bewegungen darstellten, waren politisch links ausgerichtet – so die Frauen-, die Umweltschutz- und die Bürgerrechtsbewegung. Rechtsgerichtete Bewegungen prägen jedoch mittlerweile die Öffentlichkeit westlicher Gesellschaften genauso. Prominentes Beispiel dafür ist die als „Islamophobie“ zu bezeichnende Bewegung, die in der Schweiz 2009 mit der Annahme der Volksinitiative für ein Bauverbot von Minaretten einen Erfolg feierte. Diese Abstimmung stellte den letzten Schritt einer Expansion lokaler Baukonflikte zum landesweiten Problem dar, für die der Anschluss an eine breite, international vernetzte, rechtsgerichtete islamophobe Bewegung entscheidend war.

Einem Ansatz der Bewegungsforschung folgend, der sich der Identifikation verschiedener Mechanismen von „contentious politics“ verschreibt (vgl. McAdam et al. 2000), widmet sich der vorliegende Beitrag dieser Episode der breiteren islamophoben Bewegung, wobei zwei Fragen im Zentrum stehen: Welche Verknüpfungen von Deutungsmustern und deren Verknüpfungen mit Akteuren waren für die Ausweitung der Minarettopposition entscheidend? Was waren die für die Durchsetzung relevanten „opportunity structures“?

Vor der Beantwortung dieser Fragen im Schlussteil werden die Deutungsmuster, die Akteure und die Gelegenheitsstrukturen der Bewegung analysiert.

Methode

Die Analyse ist Teil eines Forschungsprojektes¹, in dem die Debatten um sichtbare Kennzeichen religiöser Identität in der Schweiz untersucht wurden. Das Projekt folgte einer diskursanalytischen Forschungslogik (vgl. Diaz-Bone 2002), im Rahmen welcher es die Medienberichterstattung zu verschiedenen Diskursen um nicht-christliche religiöse Bauten in der Schweiz der letzten 10 Jahre inhaltsanalytisch aufarbeitete und mit Experteninterviews ergänzte; die vorliegende Analyse konzentriert sich auf die Rekonstruktion der Auseinandersetzung um das Minarett in Wangen und seinen Übergang in eine schweizweite Debatte. Die Grundgesamtheit der Analyse setzt sich aus allen massenmedialen Beiträgen zum Minarettbau in Wangen bei Olten in deutsch-

1 Forschungsprojekt des Nationalen Forschungsprogramms NFP 58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“ des Schweizerischen Nationalfonds von 2007–2010. Projektmitarbeitende waren Jacqueline Grigo, Annegret Kestler, Vanessa Meier und Oliver Wäckerlig, in der Projektleitung Dorothea Lüddeckens, Christoph Uehlinger und Rafael Walthert.

sprachigen Zeitungen, Zeitschriften und Fernsehsendungen der Schweiz zusammen. Als hier analysierte Stichprobe diente ein Mediensample, aus dem mit einer Keyword-Suche („Minarett“ *und* „Wangen“) in Pressearchiven² jene 409 Berichte im Untersuchungszeitraum ausgewählt wurden, die den Minarettbau in Wangen bei Olten zentral thematisieren.³ Der Untersuchungszeitraum der Datenerhebung wird von der Publikation des Baugesuchs für ein Minarett in Wangen im September 2005 und der Einweihung dieses Minaretts im Juni 2009 eingegrenzt. Die erweiterte Datenbasis des Gesamtprojekts, auf die im Folgenden ergänzend zurückgegriffen wird, schliesst zusätzlich die Artikel bis im November 2009 (Minarettabstimmung) ein, sowie Beiträge, die sich auf die anderen untersuchten religiösen Bauprojekte bezogen.

Als methodisches Instrument zur Analyse der Diskursbeiträge diente eine Inhaltsanalyse (Gerhards 2008; Diekmann 2007, 576–625; Kamber und Schranz 2001; Früh 2007), mit welcher die Forschungsfragen durch ein inhaltsanalytisches Kategoriensystem operationalisiert wurden (vgl. Gerhards 2008: 340).⁴ Auf diesen ersten Schritt, die Inhaltsanalyse der einzelnen Diskursbeiträge, die von individuellen Akteuren vorgetragen wurden (vgl. Schwab-Trapp 2001, 271), baute der zweite Analyseschritt, die Rekonstruktion des Diskursverlaufs, auf. Die in der Folge gezogenen Schlüsse basieren auf diesen zwei Analyseschritten; werden in der Argumentation Quellen und Zitate angeführt, haben sie exemplarischen Charakter.

Für die Rekonstruktion der diskursiven Beziehungen auf der nicht-mass-medialen Ebene wurden in Wangen zusätzlich mit vier lokalen Diskursakteuren⁵ teilstandardisierte mündliche Interviews geführt (vgl. Witzel 1982). Diese

2 Swissdox AG und zusätzlich die Online-Archive von 20min.ch und sf.tv.

3 Die Beiträge stammten aus folgenden Publikationen: AZ Medien: Oltnet Tagblatt, Solothurner Zeitung, Aargauer Zeitung, Zofinger Tagblatt, Berner Rundschau, Sonntag; Tamedia: Berner Zeitung, Der Bund, Tages-Anzeiger, SonntagsZeitung, 20min; NZZ-Gruppe: Neue Zürcher Zeitung, NZZ am Sonntag; Ringier: Blick, Sonntags Blick; Axel Springer Schweiz AG: Der Beobachter. Zusätzlich wurden in der Diskussion relevante Formate des Schweizer Fernsehens analysiert: Schweiz Aktuell, Tagesschau, 10vor10, Rundschau, Der Club, Arena.

4 Das Kategoriensystem wurde aus einer früheren Untersuchung weitergeführt und in der Erhebungsphase auf induktive Weise laufend ergänzt (vgl. Glaser et al. 2008, 53ff.).

5 Experteninterviews mit folgenden Akteuren: Reformierter Dorfpfarrer (Minarettgegner), Gemeindepräsident, Bauverwalter, Lokaljournalist (alle März/April 2010). Ein Interview mit dem Pressesprecher und späteren Vereinspräsidenten des betroffenen Türkischen Kulturvereins wurde von Dr. Andreas Tunger-Zanetti zur Verfügung gestellt, der dafür im Rahmen des Projekts „Kuppel Tempel Minarett“ des Zentrums Religionsforschung Luzern im Februar 2009 vor Ort war. Ein eigenes Interview konnte nicht durchgeführt werden, da der Kulturverein 2010 auf mehrfache Anfrage an keinem Gespräch mehr interessiert war.

Befragten wurden in der Medienanalyse identifiziert und als zentrale Akteure des Diskurses ausgewählt. Sie sind „Experten“ im weiteren Sinn, da sie als selbständige Akteure von Bedeutung sind oder über einen privilegierten Zugang zu Informationen und Entscheidungsprozessen verfügen, beispielsweise über die Vorgeschichte des Konflikts vor der Veröffentlichung des Baugesuchs für ein Minarett (vgl. Meuser und Nagel 2009, 470). Die transkribierten Interviews wurden schliesslich themenanalytisch anhand ihrer Argumentationsstruktur analysiert und auf ihre Kernaussagen reduziert (vgl. Froschauer und Lueger 2003, 158ff.).

Deutungsmuster

Die von sozialen Bewegungen entwickelten Semantiken sollen mit dem Begriff „frame“, Deutungsmuster, gefasst werden. Gamson (1985; Gamson und Wolfsfeld 1993, 117) folgend werden damit Vehikel kollektiver „negotiation over meaning“ gefasst. Diese Deutungsmuster sind die Grundlage geteilten commitments und Zusammengehörigkeitsgefühls, sie definieren die Anliegen und den Aktivismus sozialer Bewegungen und tragen zu ihrer „kollektiven Identität“ bei (Diani und Bison 2004, 303; Williams 1995, 125).

Das *master frame* (vgl. Snow und Benford 1992) der Minarettopposition stellt eine als „Islamophobie“ zu bezeichnende umfassende Kritik und Ablehnung des Islams dar. Es bedeutet eine Sicht auf den Islam, die diesen als statischen, monolithischen Block wahrnimmt, der abgeschottet und absolut verschieden vom Eigenen ist. Weiter gilt der Islam dabei als dem Westen unterlegen, weil er barbarisch, irrational und sexistisch sei und eine bedrohliche, aggressive und gewalttätige politische Ideologie darstelle.⁶ Der Anschluss an solche übergreifenden islamophoben Deutungen war für den Vorgang der Generalisierung lokaler Minarettkonflikte hin zum nationalen Problem zentral. Aufzuzeigen gilt es, welches *framing* des Islams auf welche Art und Weise in den Auseinandersetzungen wirksam wurde. Die Explikation von Deutungsmustern erfolgt über absichtliche und zielorientierte Entscheidungen, die sich mit Benford und Snow (2000, 624) als Strategien des *frame alignment* bezeichnen lassen, wobei das Augenmerk auf den Strategien zur Verknüpfung, der Immunisierung und der Verstärkung liegt:

6 Vgl. den *Islamophobia Report: Commission on British Muslims and Islamophobia, Islamophobia: A Challenge for Us All*, Bericht im Auftrag des Runnymede Trusts, London 1997. Vgl. zur Begriffsgeschichte Allen (2006, 71).

Frame bridging

Durch den Anschluss an bestehendes Vokabular können neue Problemmuster mit bereits etablierteren Deutungen in Verbindung gebracht werden und in den Versuchen ihrer Durchsetzung auf bestehende Semantiken und damit einhergehende Strukturen aufbauen. Solche, in der Bewegungsforschung als *frame bridging* (vgl. Benford und Snow 2000, 624) zu bezeichnenden Konfigurationen finden sich auch in der Minarettopposition.

Die Minarettopposition steht in der Kontinuität einer seit den 1990er Jahren fortschreitenden Ausdifferenzierung von Muslimfeindlichkeit aus einer generellen Fremdenfeindlichkeit, die durch eine als legitim angesehene Kritik „am Islam“ gefördert wurde. Im Rahmen dieser Differenzierung wurden drei Argumentationslinien, diejenige von (1) rechtspopulistischen und (2) religiös-konservativen Parteien sowie (3) der Neuen Rechte miteinander verknüpft:

- 1 Eine ausgrenzende Haltung gegenüber Muslimen zeigt sich bereits im frühen Überfremdungsdiskurs um 1979 durch die Forderung der *Nationalen Aktion gegen Überfremdung von Volk und Heimat* (NA), nur Flüchtlinge aus dem „eigenen Kulturkreis“ aufzunehmen (Skenderovic 2009, 219). In den 1990er Jahren warnte die in *Schweizer Demokraten* (SD) umbenannte NA regelmässig vor der „Islamisierung Europas“ und die *Aktion für eine unabhängige und neutrale Schweiz* (AUNS) verlangte 1990 vom Bundesrat einzusehen, „dass wir keine Ueberfremdung durch Muslime und Leute anderer Kulturkreise und Rassen bei uns dulden können“. ⁷ Ab etwa 2003 gelang es der *Schweizerischen Volkspartei* (SVP) sich des Themas anzunehmen. ⁸
- 2 Die *Eidgenössische Demokratische Union* (EDU) entwickelte sich zu einer dezidiert religiösen Partei mit Basis im evangelikalen Milieu und wurde zum politischen Arm des evangelikalen Zionismus. Unter ihrer Federführung kam es 1990 im Abstimmungskampf über die staatliche Anerkennung religiöser nicht-christlicher Minderheiten im Kanton Bern zu heftigen verbalen Angriffen gegen Muslime (vgl. Vatter 2011, 8). 10 Jahre später warnte die EDU vor der „drohenden Islamisierung des christlichen Abendlandes“, da die „Kinderflut“ der Immigranten „Europa zu Tode gebären“ würde. ⁹

7 Zitiert nach Skenderovic (2006, 90f.). Ein Akteur der SD veröffentlichte 1992 bereits die 4. Auflage eines Buches mit dem Titel: „Der Islam wird uns fressen! Der islamische Ansturm auf Europa und die europäischen Komplizen dieser Invasion“.

8 Bezeichnend dafür ist etwa der Slogan: „Steurgelder für Koranschulen?“ zur Abstimmung über die staatliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich 2003. Das Anerkennungsgesetz wurde deutlich abgelehnt.

9 Aus EDU-Standpunkt, zitiert nach Skenderovic (2006, 91).

2005 erreichte sie in den Kantonen Zürich und Bern, 2012 im Kanton Thurgau erstmals Fraktionsstärke.

- 3 Zentral war schliesslich die Übernahme der Argumentation des ethnopluralistischen Diskurses der Neuen Rechten¹⁰ (vgl. Skenderovic 2006, 87). Im Anschluss daran begründete die Minarettopposition ihre Abgrenzungen kulturalistisch, was sie des Rassismus unverdächtig machte und zu einer breiteren Akzeptanz islamfeindlicher Aussagen führte (vgl. u.a. Decker und Langenbacher 2010, 135). Mit einem essentialistischen Verständnis von Kultur und dem Schlagwort eines „Rechts auf kulturelle Differenz“ werden die kulturellen Merkmale wie Religion und Sprache als unwandelbare Konstanten und wichtige Teile der Identität von Kultur- und Volksgemeinschaft dargestellt.

Mit der Verknüpfung dieser Stränge konnte eine religiös-kulturell begründete Muslimfeindlichkeit zunehmend religiös-politisch aufgeladen werden. Qualitative Bedrohungsszenarien ergänzten dabei die herkömmlichen neorassistischen quantitativen Argumente einer fremden „Überflutung“. Der Argumentation der Neuen Rechten folgend, wurde „der Islam“ als an sich gefährlich bezeichnet, da er die Macht durch „Unterwanderung“ der europäischen Gesellschaften übernehmen wolle. Der diskursive Vorteil des Bildes der „Unterwanderung“ besteht gegenüber neorassistischen Überfremdungs-Vorstellungen offensichtlich darin, dass man auf die Strategie der „dramatisierenden Statistik“, einer ansonsten zur Etablierung der Wahrnehmung sozialer Probleme (vgl. Schetsche 2008) beliebten Strategie, nicht zurückgreifen muss. Der tatsächliche Anteil muslimischer Einwanderer, deren Kriminalitätsrate oder auch persönliche Erfahrungen mit Muslimen oder Minaretten spielen keine Rolle mehr, wenn die Gefahr als „unsichtbar“ erklärt wird. Wer das im Minarettdiskurs selten fehlende: „Wehret den Anfängen!“ verinnerlicht hat, wird dazu genötigt, Dinge wie Minarette oder Burkas zu verbieten, solange es noch möglich scheint, damit der Islam in der Schweiz nicht die Macht übernehmen kann, um dann *ganz bestimmt* die „Scharia“ einzuführen. Ob *im Moment* tatsächlich jemand ein Minarett bauen möchte oder ob jemand eine Burka trägt, spielt dabei eine untergeordnete Rolle und dient mehr als Indikator, um zeigen zu können, was noch kommen wird und dass eine bestimmte erwartete Entwicklung bereits eingesetzt hat.

10 Skenderovic (2009, 215) unterteilt die politische Familie der Rechten in der Schweiz in drei Kategorien: Rechtspopulistische Parteien, die extreme Rechte und die Neue Rechte. Letztere verfügt über rechtsintellektuelle Vordenker, die sich eine neue völkisch-nationale Ideologie zurechtlegen und sich dabei von Antisemitismus und der Glorifizierung des Nationalsozialismus bzw. Faschismus abzugrenzen versuchen.

Frame immunization

Neben diesen Verknüpfungen waren umfangreiche Spezifizierungen an den Deutungsmustern bedeutsam, mit denen versucht wurde, Vorwürfen hinsichtlich Radikalität und Extremismus zuvorzukommen, eine Strategie, die sich als „frame immunization“ bezeichnen lässt und in der Forschung meist vernachlässigt wird.¹¹

Entfernung von religiösen Argumentationen

Rechtskatholische Integralisten und evangelikal-zionistische Apokalyptiker befassten sich bereits seit den 1970er Jahren mit Verschwörungstheorien um eine angebliche islamische Weltherrschaft und leiteten die islamische Bedrohung aus der Bibel ab. In deren Tradition standen jene christlichen „Experten“, die den Diskurs mit Aussagen zum Koran und „Grundlagenwissen“ über den Islam unterfütterten.¹²

Die religiös begründete Differenzbehauptung wurde in eine inhaltlich kaum gefüllte Gegenüberstellung „christlicher Kulturkreis“ und „Islam“ gebracht und war nur in dieser öffentlichkeitswirksam vereinfachten Form anschlussfähig, da sich mittels spezifisch religiöser Deutung in der Schweiz nur Minderheiten mobilisieren lassen. Daher mussten mit zunehmender Breite des zu überzeugenden Publikums durch die Ausweitung der Konflikte explizit religiöse Bezüge zu Gunsten niederschwelligerer Anschlüsse zurücktreten. So wurde in populistischer neo-kulturkämpferischer Manier ein *clash of civilizations* als antagonistische Ausdifferenzierung und Essentialisierung verschiedener Kulturkreise festgestellt, aber auf religiöse Spezifizierung auf der eigenen und auf der „fremden“ Seite verzichtet. Der Ursprung der Argumente aus religiös motivierten Positionen war für die massenmediale Verhandlung und die Übereinstimmung an der Urne nicht mehr relevant.

11 Dies könnte daran liegen, dass es in sozialen Bewegungen selten um das Erlangen von Mehrheiten wie im Rahmen von Volksinitiativen oder Referenden, sondern eher um die Mobilisierung von Minderheiten geht (s.u.).

12 Etwa die „Reihe Islam“, herausgegeben von der evangelikalen Organisation „Zukunft CH“, u.a. „Kleines Islamlexikon. Die 50 wichtigsten Begriffe aus dem Islam, von Dr. Heinz Gstrein, Orientalist“.

Islamophobie ohne Muslime

Als stärkstes Argument, um die antirassistische „Vorurteilsrepression“ (Bergmann und Heitmeyer, 2005) in der politischen Öffentlichkeit zu umschiffen, erwies sich folgende Aussage von Daniel Zingg (Co-Initiant der Anti-Minarett-Initiative), der man im Diskurs in abgewandelter Form immer wieder begegnete: *Ich habe nichts gegen Muslime (als Menschen), ich bin nur gegen den Islam*¹³. Den Minarettgegnern gelang es, diese Trennung von *Muslimen* und *Islam* im öffentlichen Diskurs als plausibel durchzusetzen. So betonte z.B. auch das 2010 gegründete *Aktionskomitee gegen die strategische Islamisierung der Schweiz* (KSIS), es würde sich nicht gegen „den Muslim als Menschen“ richten, denn: „Rassismus oder Menschenverachtung ist für die Mitglieder des Aktionskomitees ein Fremdwort.“¹⁴ Eine Parallele dazu findet sich im Antisemitismus, wo es auch darum gehen konnte, nur „den Judaismus, aber nicht die Juden als Person zu hassen“ (Kertzer 2001, 199).

Politik statt Religion

Anfangs versuchte die Wagner Minarettopposition mit dem Vorstoss „Stopp dem Bau störender religiöser Bauten“ im Solothurner Kantonsrat ihre Ziele über die Opposition gegen religiöse Bauten allgemein durchzusetzen, da die SVP noch der Meinung war, dass ein „Minarett- oder Moscheeverbot juris-

13 Z.B. Daniel Zingg im „Club“ vom 26. 9. 2006 zum Thema: „Minarett-Streit: Wie viel Islam erträgt die Schweiz?“. In der Aussenkommunikation wird der Islam dabei als eine totalitäre „politische Ideologie“ dargestellt, die den freiheitlichen „Westen“ bedrohe. In den Niederlanden argumentierte auch der Rechtspopulist Geert Wilders, nicht Muslime als Menschen anzugreifen, sondern nur den Islam, um eine gerichtliche Verurteilung wegen Aufstachelung zum Hass gegen Muslime abzuwenden. In der evangelikal-zionistischen Binnenkommunikation liegt der Aussage allerdings eine Dämonologie zugrunde, die parallel zum Wachstum der charismatischen Bewegung Verbreitung zu finden scheint. Hierbei wird nicht der (gottlose) „Westen“, sondern das jüdisch-christliche „Abendland“ verteidigt; eine Differenzierung, die innerhalb der islamophoben Bewegung etwa auf dem Politblog *Politically Incorrect* (PI) – neben der Frage der Abgrenzung gegen „Rechts“ – regelmässig für Zündstoff sorgt. Es geht im Grunde darum, ob Muslime im Sinne einer „Entnazifizierung“ umerzogen werden können und „Gesinnungstests“ ablegen sollen, wenn sie im „Westen“ eingebürgert werden wollen, was wiederum von den Neuen Rechten aus Angst vor „Völkervermischung“ abgelehnt wird, oder ob Muslimen „Jesus lieb gemacht“ werden soll, damit sie aus der dämonischen Versklavung des Islams gerettet und durch den Heiligen Geist geheilt werden.

14 Selbstdarstellung auf <http://www.ksis.ch/index.php?id=12> (20.10.2012). Die Website war bis 2011 mit dem islamophoben Politblog PI verlinkt.

tisch und politisch nicht realisierbar [wäre]¹⁵. Im Rahmen einer nationalen Bündelung der Kräfte wurden derartige Vorstösse aber durch eine gezielte Ausrichtung auf den Islam ersetzt. Aufstrebende junge und erfahrene, in ihrer Partei aber randständige Vertreter von SVP und EDU gründeten im September 2006 das Egerkinger Komitee und lancierten 2007 die Volksinitiative gegen Minarette.

Diese Ausrichtung auf den Islam war mit der Betonung verknüpft, dass dieser „politisch“ sei, womit versucht wurde, das eigene Anliegen nicht als gegen die Religionsfreiheit und das Diskriminierungsverbot gerichtet erscheinen zu lassen: Minarette verkörperten nur „religiös-politische Machtansprüche“ und stellten keine religiösen Symbole dar.¹⁶

Frame amplification

Welche Faktoren verhalfen auf der Ebene der Deutungen der Problematik des Islams zu politischer Durchschlagskraft, wie wurde *frame amplification* (vgl. Benford und Snow 2000, 624) erzielt? Entscheidend war eine populistische Ausrichtung, wobei zwischen einer horizontalen und einer vertikalen Dimension unterschieden werden kann:

Der für diese Diskurse wichtige „horizontale Affekt“ der Ablehnung eines in Gegensatz zum „Eigenen“ gesetzten „Fremden“, das „boundary framing“ (Benford und Snow 2000, 616), erfolgt über die Figur „Islam“. So passt die Wahrnehmung des Islams als „statischer, monolithischer Block“ problemlos zu einer Weltansicht, die die Welt dichotom in Gut und Böse einteilt. Diese Differenzierung wurde mit islamophoben Stereotypen inhaltlich gefüllt und der „Islam“ als das „Böse“ gegenüber dem „Westen“ als dem „Gute“ und Hort der Zivilisation dargestellt, was mit einem ebenso homogen gedachten und identitätsaffirmativen „Wir“ verbunden wurde.

Hinzu kommt ein antielitärer „vertikaler Affekt“: Für die Popularisierung von Problemdiagnosen ist die Zuweisung von Verantwortlichkeiten entscheidend. Durch ihre Charakterisierung als unveränderliches Kollektiv und naturalisierte kulturelle Einheit eignete sich die muslimische Seite dafür nur bedingt. Mit dem *injustice frame* (Benford und Snow 2000, 616) wurde vielmehr

15 Aussage des SVP-Sprechers in der Berner Zeitung vom 4.2.2006.

16 Eine weitere *frame immunization*, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, wurde vorgenommen, indem die in der Schweiz problematische europäische Orientierung vieler islamophober Akteure, die „Rettung Europas“ vor dem Islam, aussen vor gelassen wurde.

die politische oder juristische Gegenseite bezeichnet, die sich als Trägerin von Schuld bezeichnen liess und als Ziel des politischen Aktionismus herhalten konnte. Dabei spielte sich ein für Populismus kennzeichnendes Schema ein, das auf *das Volk* rekurriert und eine ausgeprägte Frontstellung gegen die gesellschaftlichen Eliten einnimmt (vgl. Geden 2006, 19f.; Mudde 2004, 543), denn Politik soll Ausdruck des „Volkswillens“ sein.¹⁷

Der „islamophobe Populismus“ (Hafez 2010, 17f.) arbeitet damit mit einer doppelten Moralisierung:¹⁸ Einerseits mit einer Weltsicht, die durch eine unverrückbare moralische Dichotomie geprägt ist, und mit einer Moralisierung der eigenen Seite, die zum Umgang damit verpflichtet und diejenigen skandalisiert, die es nicht tun: Es entsteht die moralische Pflicht, gegen Minarette vorzugehen, und die Frage des Baus eines Minaretts in der Nähe des Bahnhofs Wangen wird damit eine Angelegenheit von nationaler Bedeutung oder gar des ganzen „christlichen Kulturkreises“.

Adversarial framing: Täter-Opfer-Umkehr

Da der gemeinsame Nenner sozialer Bewegungen aufgrund ihrer inneren Diversität gering ist, stellt die Abgrenzung und Charakterisierung der Gegnerschaft, das *boundary* oder *adversarial framing*, eine der wichtigsten Aufgaben sozialer Bewegungen dar (vgl. Benford, Snow 2000, 616).

Von der Minarettopposition wurde die Gegnerschaft in doppelter Weise als Aggressor und Schädling gekennzeichnet: Die Bauherren seien nicht nur eine Gefahr für das christliche Abendland, sondern auch für die Muslime selbst: Das Argument, dass die Allgegenwart von Moscheen und Minaretten den Rassismus fördere, ist eines der häufigsten, das gegen Muslime in der Schweiz ins Feld geführt wird (Kreis 2010, 57) und findet sich bereits 2005 als Teil der Reaktion auf das Baugesuch für das Minarett in Wangen bei Olten (SO). Ein Solothurner SVP-Kantonsrat und Pressesprecher der SVP Schweiz kommentierte den Fall und hielt fest, dass „keine religiöse Minderheit in unserem Land ihren Glauben mehr als nötig zur Schau tragen“ sollte, denn dies provoziere die anderen, was zu Fremdenfeindlichkeit führe. Solche Entwicklungen könnten die Schweiz in ein „Pulverfass“ verwandeln.

17 Zum Beispiel wurde Georg Kreis in der Arena-Sendung vom 9.10.2009 zum Thema: „Minarettplakat: Freie Meinung oder Rassismus?“ von Christoph Blocher jeweils bewusst als „Professor“ angesprochen, der auf einem „Gesinnungslehrstuhl“ sitze, um ihn im Sinne einer volksfernen, abgehobenen Elite zu diffamieren.

18 Moralisierung verstanden als Bezug zu Vorstellungen über Gebote des Gewünschten im Kontrast zum Unerwünschten (vgl. Luhmann 1984, 433).

Wer einen Minarettbau bewilligt, fördere damit die Fremdenfeindlichkeit.¹⁹ In Wangen erklärte der reformierte Pfarrer, dass die Unruhe in der lokalen Bevölkerung wegen der massiven Ablehnung des geplanten Minaretts gross sei und darum der Religionsfriede gefährdet werde. Nachdem die römisch-katholische und evangelisch-reformierte Kirchgemeinde zusammen Einsprache gegen den Minarettbau erhoben hatten, wollte auch der Gemeindepräsident aus Sorge um den religiösen Frieden im Dorf (u.a.), dass die Verantwortlichen des Türkischen Kulturvereins ihr Baugesuch zurückziehen.²⁰ Nun erschienen die Kirchen als Gefahr für den Religionsfrieden und wiederum waren die türkischen Bauherren schuld daran, die zudem die Integration ihrer Landsleute hintertreiben, wenn sie keine Rücksicht auf die Befindlichkeit der Bevölkerung nehmen würden, die wegen dem Baugesuch zu einem grossen Teil gegen den Verein eingestellt sei.²¹

Akteure

Die Entwicklung der eben rekonstruierten islamophoben Deutungsmuster war durch einen für soziale Bewegungen typischen „scale shift“ (vgl. McAdam et al. 2000, 315) von der lokalen auf die nationale Ebene geprägt. Auf der Akteursebene ist dabei die „brokerage“ (McAdam et al. 2000, 142), die Verknüpfung vorher unverbundener Akteure zentral. Zu den ersten Akteuren, die Konflikte um muslimische Bauprojekte bewirtschafteten, gehörten Lokalpolitiker, die schnell in den jeweiligen kantonalen Parlamenten Unterstützung fanden. Entscheidend war aber der Einbezug von in der islamophoben Bewegung etablierten Akteuren, sogenannten „Islam-Experten“, die in den Diskussionen in Freikirchen, SVP-Sektionen und schliesslich auch im Schweizer Fernsehen auftraten. Ihre Rolle soll an einigen typischen Vertretern aufgezeigt werden.

19 SVP-Medienmitteilung vom 24.10.2005.

20 Interview mit dem Gemeindepräsidenten im Oltner Tagblatt vom 4.10.2005.

21 Interview mit dem Gemeindepräsidenten im Oltner Tagblatt vom 4.10.2005. Auch bei der ersten Volksinitiative, die zu einem Schächtverbot in der Bundesverfassung führte (1893), wurde angegeben, man habe nur etwas gegen „Orthodoxe“, gegen jene Juden, welche sich nicht an die „Landessitten“ hielten. Argumentiert wurde aber allgemein gegen die Religion, die jüdische Wirtschaftstätigkeit und ihre angebliche Weltherrschaft (Kury 1997, 194f.). Die im Antisemitismus vorzufindende Vorstellung, dass Juden durch ihr Verhalten an ihrer Verfolgung selbst schuld seien, findet sich analog im islamophoben Diskurs wieder. Vgl. auch Wamper (2007, 157f.) zur Schuldumkehr aufgrund „jüdischer Christenfeindlichkeit“.

„Glaubwürdige Binnenperspektiven“: (Ex-)muslimische ExpertInnen

Muslime, die selbst mit dem Islam abrechnen, wurden zu Kronzeugen, die das Feindbild Islam bestätigten.²² Insbesondere galten sie als Referenz für den Vorwurf der politischen Ziele des Islams. So schrieb die EDU in einer Pressemitteilung, Heinz Gstrein habe die „deutsch-türkische Islam-Soziologin Necla Kelek (sie ist Muslima)“ folgendermassen zitiert: „Minarette sind im Bewusstsein der muslimischen Herrscher immer eine offensichtliche Machtdemonstration gewesen. Heute geht es den Moscheevereinen nicht um Spiritualität und auch nicht um Integration, sondern um Politik, um die Besetzung von Terrain.“²³

Als Referenz für christliche Minarettgegner besonders wichtig ist der Ägypter Mark A. Gabriel, der vor der Minarett-Abstimmung für Vorträge und Interviews in die Schweiz kam und dessen Bücher auf jeder einschlägigen evangelikalen Website bestellt werden können. „Das Hauptziel des Islams ist es, die Welt zu unterwerfen und zu beherrschen“²⁴ erklärte Gabriel, dessen Popularität in der evangelikalen Diskussion nicht zuletzt auf das Narrativ seiner Konversion zum Christentum zurückzuführen sein dürfte. Konversionserfahrungen geniessen eine hohe Plausibilität im evangelikalen Kontext und bieten Anschluss an religiöse Dichotomien wie verworfen/errettet und an die innerhalb der Islamophobiediskussion prominenten zweiwertigen moralischen Unterscheidungen.

Grenzgänger: Experten und Akteure aus der „Mitte der Gesellschaft“

Auch Experten aus der „Mitte der Gesellschaft“ waren zur Etablierung des neuen Themas Islam gefragt. „Professoren“ und „Bestseller-Autoren“ wurden in Massenmedien als unabhängige Experten gehandelt, deren Expertise auf tatsächlichen oder angeblichen akademischen Weihen sowie im publizistischen Erfolg mit Sachbüchern als Nahost-, Islam- oder Sicherheits-Experten gründete.

22 Vgl. zu diesem Muster auch Königseder (2008, 43f.).

23 Vortrag von Heinz Gstrein am 27.5.2009 in Langenthal: „Minarett – Speerspitze der Islamisierung – Erst die Halbmondtürme, dann die Sklaverei der Scharia“, zitiert in der EDU-Pressemitteilung zur Medienkonferenz vom 7.10.2009 in Bern.

24 Interview in position vom 3.9.2009.

So trat z.B. der Österreicher Heinz Gstrein, Autor in diversen evangelikalen Zeitschriften, teilweise als „Professor an der Universität Wien“ auf, etwa auf einer Tagung zum Thema „Herausforderung Islam“ im Januar 2009 an der ETH Zürich. Als „Orientalist, ehem. Nahostkorrespondent für NZZ und Schweizer Radio“ wurde Gstrein einen Monat vor der Volksabstimmung im „Club“ des Schweizer Fernsehens zum Thema: „Minarett-Streit – sozialer Friede in Gefahr?“ eingeladen („Das Minarett ist in erster Linie ein Zeichen für die Unmenschlichkeit in der muslimischen Welt“) und kurz darauf durfte er in der Arena-Spezialsendung zur Minarett-Abstimmung als Experte die Bedeutung des Minaretts erklären (Ein „Wegweiser zu einem Herrschaftsgebiet“). Erst nach der Abstimmung recherchierte der Tages-Anzeiger, dass ein Professor Gstrein an der Universität Wien unbekannt ist und die NZZ Gstrein lediglich als freien Mitarbeiter bezeichnet.²⁵

Wie in den Medien durch die Suche nach Islam-Experten islamophobe Positionen salonfähig wurden, zeigt exemplarisch die publizistische Karriere des rechtsintellektuellen deutschen Katholiken Hans-Peter Raddatz. Dieser tritt seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre als Publizist an die Öffentlichkeit, um eine drohende Islamisierung des Abendlandes zu bekämpfen und schrieb von 1997 bis 2001 für die Wochenzeitung der Neuen Rechten „Junge Freiheit“ (vgl. Widmann 2008, 49). Als dann 2001 sein erstes Buch über die Gefahr des Islams im Jahr der Terroranschläge in New York veröffentlicht wurde, traf er den Nerv der Zeit, was ihm den Weg in die „Mitte der Gesellschaft“ öffnete. Er schrieb fortan nicht mehr für die Junge Freiheit, sondern für „Die Welt“, wo er seine radikalen Ansichten gemäss Widmann (2008, 53) etwas zügelte. Er wurde zu einem gefragten Gesprächspartner im öffentlich-rechtlichen Radio und Fernsehen in Deutschland und Österreich, wo er ab 2004 als Experte auftrat und seine Bücher in der Rubrik „Buchtipps“ geführt wurden. Einrichtungen der politischen Bildung luden ihn ein, 2005 die Hanns-Seidel-Stiftung, 2006 die Friedrich-Ebert-Stiftung und er war Mitautor eines Sammelbandes zum Islam, das die Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit vertrieb (vgl. Widmann 2008, 51f.). 2008 erstellte er im Auftrag des Egerkinger Initiativ-Komitees die Expertise „Verkettung Minarett-Moschee-Scharia als politischer Machtbasis des Islam“ zuhanden des Schweizer Parlaments, worin er die „Menschen des Islam“ als „unfähig zur Integration“ beschreibt, weshalb die Schweiz den inneren Frieden nicht aufrechterhalten könne, wenn sie den Islam dulde.

Als „Prof. Dr. Hans-Peter Raddatz“ formulierte er vor der Minarettabstimmung in der nationalkonservativen Schweizerzeit²⁶ Verschwörungstheorien

25 Tages-Anzeiger vom 3.12.2009.

26 Schweizerzeit vom 13.11.2009, seine Bücher werden dort per Talon zum Kauf empfohlen,

über „Euro-Eliten“, die „den Islam in Europa“ als „kommende Leitkultur“ etablieren wollten.

Ebenfalls in der Schweizerzeit schrieb Udo Ulfkotte, promovierter, ehemaliger FAZ-Redaktor und Bestseller-Autor des Kopp-Verlags, über das Minarett als „Siegessäule“ mit der Bedeutung eines Eroberungszeichens in einem dem Islam unterworfenen Gebiet.²⁷ Der Autor von Büchern wie „SOS Abendland – Die schleichende Islamisierung Europas“ wird als „Gastprofessor an einer Universität in San Francisco“ bezeichnet, wo er „abendländische Werte“ unterrichtete. Ulfkotte hatte 2006 den Verein *Pax Europa* gegründet, der „über die schleichende Islamisierung Europas aufklären“ möchte und kam als deutscher „Sicherheits- und Islam-Experte“ für aus SVP-Kreisen finanzierte Vortragsreihen zur Anti-Minarett-Initiative im Herbst 2007 und Anfang November 2009 in die Schweiz.²⁸ Auch Welt- und Weltwoche-Kolumnist Henryk M. Broder wurde gezielt in die Schweizer Öffentlichkeit geladen. 2008 referierte er an einer Tagung der Schweizerzeit zum Thema: „Die letzten Tage Europas – Eurabia oder Eurasia?“ und 2009 riet er in Bezug auf den Bau von Minaretten und Moscheen Bedingungen zu stellen: „Bei uns können Moscheen gebaut werden, wenn bei euch Kirchen gebaut werden dürfen.“²⁹ Gemäss dieser im Minarettediskurs weit verbreiteten Reziprozitätsforderung, wird eine kulturessentialistisch begründete Grenze zwischen „uns“ und „denen“ gezogen, was einer Popularisierung der Weltbilder der Neuen Rechten und der christlichen Rechten entspricht (Schneiders 2009).³⁰

Verschiebung der Deutungshoheit

Mit der von den religiösen „Islamexperten“ geschaffenen Informationsgrundlage erreichten die Minarettgegner im öffentlichen Diskurs eine Position, in der sie den muslimischen Verbandsvertretern sowie den Islamwissen-

wie auch Bücher von Udo Ulfkotte und Mark A. Gabriel.

27 Gastartikel in der Schweizerzeit vom 6.11.2009 in Grossauflage vor der Volksabstimmung.

28 Tages Anzeiger vom 28.1.2008. Über Ulfkottes Auftritt an einer „Islamtagung“ der Aargauer SVP im Grossratsaal als Teil einer „Tour durch die Schweiz“ berichtete der Politblog PI: <http://www.pi-news.net/2009/11/udo-ulfkotte-habt-ihren-keinen-arsch-in-der-hose/> (14.5.2012).

29 Schweizerzeit vom 6.11.2009.

30 Der Reziprozitätsforderung wurde in der Wählernachbefragung zur Anti-Minarett-Initiative mehrheitlich zugestimmt (vgl. Hirter und Vatter 2010, 23-25).

schaftlern und Nahost-Experten³¹ in Fragen um das Minarett und den Islam argumentativ Paroli bieten konnten. Mit sachkundiger Miene konnten arabische Begriffe verwendet,³² aus dem Koran zitiert und darauf verwiesen werden, was ein Minarett „wirklich“ bedeutet. Die Deutungshoheit über „den Islam“ wurde von der christlichen und politischen Rechten übernommen und reichte aus, um den Muslimen die „richtige“ Interpretation von Minarett und Islam streitig zu machen. Experten aus dem Ausland und auch kritische Muslime mit Insiderblick wurden schliesslich kaum mehr benötigt, denn die Schweizer Minarettopposition konnte auf die erfolgreich etablierten *frames* zurückgreifen. Durch die islamophobe Differenzierung von *Muslimen* und *Islam* seit 2006 hatten zudem die Aussagen von Muslimen in der Schweiz generell an Gewicht in dieser Debatte verloren.

Gelegenheiten

Mit der Verknüpfung von lokalem Konflikt und internationalem Islamophobiediskurs im Abstimmungskampf einer eidgenössischen Volksinitiative änderten sich die Bedingungen für die beschriebenen Deutungsmuster und ihre Trägerschaft sowie die *political opportunity structures*, die Gelegenheiten, welche im Folgenden diskutiert werden sollen.

Mediale Präsenz

Neben der blossen Verbreitung von Inhalten kommt den Massenmedien insbesondere bei neuen Themen eine Zertifizierungsfunktion zu: Akteure und ihre Standpunkte erhalten mehr Gewicht und Legitimität, wenn sie in prestige-

31 Journalisten, die als Nahost-Experten gelten, können allerdings auch islamophob eingestellt sein, wie etwa der Publizist Peter Scholl-Latour, dem Halm (1991, 199) vorwirft, im Fernsehfilm für das ZDF: „Das Schwert des Islams“ die These zu vertreten, dass die islamische Flut schon immer gefährlich gegen die Küsten des Abendlandes gebrandet habe, nun aber die Gefahr einer Überflutung grösser sei denn je.“ Auch Attia (2009, 62f.) bezichtigt Scholl-Latour, durch seine jahrzehntelange Medienpräsenz wesentlich an der Aktualisierung eines Orient- und Islambildes beigetragen zu haben, das den Orient bzw. Islam als stagnierend und rückständig, irrational, despotisch und grausam darstellt. Auf einem EDU-Flyer zur Anti-Minarett-Initiative von 2007 wird Scholl-Latour zitiert, um einen bedrohlichen Islam einem schwachen Abendland gegenüberzustellen.

32 Z.B. „dār al-islām“ und „dār al-ḥarb“ von Daniel Zingg in der Fernsehdiskussion „Club“ vom 26.9.2006.

trächtigen Medienformaten auftreten können (vgl. McAdam et al. 2000, 145). Dementsprechend gründet die Prominenz der genannten islamophoben Experten insbesondere in ihrer Präsenz in deutschen Fernsehsendungen.³³

In der Schweiz lässt sich im Rahmen der Minarettinitiative ein allmähliches Vorrücken der islamophoben Experten in die etablierten Zentren feststellen. Ihre Meinungen wurden zunächst über Bücher³⁴ und das Internet³⁵ verbreitet, darauf folgten Auftritte in rechtsgerichteten oder evangelikalen Publikationen wie „Schweizerzeit“, „Junge Freiheit“, „Diakrisis“ oder „position“. Insbesondere die SVP-nahe „Weltwoche“ zeigte sich offen für diese Importe. Dort erschienene Beiträge wurden in der Minarettdebatte als Referenzen verwendet: Der neokonservative Minarettgegner und Langenthaler SVP-Stadtrat Patrick Freudiger verwies 2006 auf seiner Website³⁶ auf ein Interview des „Islamexperten Hans-Peter Raddatz“ in der Weltwoche (Nr. 16/04), um zu belegen, dass, wer das Minarett als eine Frage der Toleranz „im Sinne eines trendigen Multikulti“ verstehe, auf dem Holzweg sei.³⁷ Raddatz hatte erklärt

-
- 33 So wurde beispielsweise Ulfkotte im September 2010 im ARD zum Thema „Kopftuch und Koran – hat Deutschland kapituliert?“, als Bestsellerautor und Islamkritiker sowie früherer FAZ-Redakteur und Nahost-Korrespondent vorgestellt. Ulfkotte warnte in der Diskussion vor einer schleichenden Islamisierung Europas, dies gemeinsam mit Peter Scholl-Latour, der auf der ARD-Website mit der Aussage: „Wir sind mitten im Kampf der Kulturen. Vor dem Terrorismus müssen wir keine Angst haben, wohl aber vor der Vermehrung der zugewanderten Bevölkerung“ zitiert wurde, vgl. Internet: <http://web.archive.org/web/2010092111338/http://www.daserste.de/maischberger/sendung.asp?datum=21.09.2010&startseite=true> (20.10.2012). Zur SWR-Talkshow *Nachtcafé* zu einem ähnlichen Thema im November 2010 wurde Ulfkottes neuestes Buch auf der SWR-Website unter „Literaturtipps zur Sendung“ aufgeführt, vgl. Internet: <http://www.swr.de/nachtcafe/-/id=200198/nid=200198/did=6943394/mpdid=7080750/70619d/index.html> (20.10.2012).
- 34 Z.B. werden auf der Website der Schweizerzeit, nicht nur Artikel von „Prof. Dr. Hans-Peter Raddatz“ publiziert, sondern im Shop u.a. auch Bücher von Alain de Benoist, Kelek, Gabriel, Mina Ahadi, Bat Ye'or, Raddatz, Broder und Ulfkotte verkauft (Vgl. Internet: <http://www.schweizerzeit.ch/>, 20.10.2012).
- 35 Vgl. z.B. Ulfkottes Website www.akte-islam.de, die bis zum Massaker von Utøya online war. Titel der Artikel lauteten etwa: Türken-Bestie Eldin K. zertrümmert Klaus B. den Schädel – nur so zum Spass/ Wie im Schmuttel-Orient: In Alsheim schächten Moslems 58 Schafe illegal in einer Gärtnerei/ Moslems setzen sich durch: Sonderrechte in Schwimmbädern/ Yilmaz B. – typischer Migrant in Frankfurt: Vergewaltiger, Zuhälter und Lump/ London: Moslem-Mutter schneidet ihrer 4 Jahre alten Tochter Herz und Eingeweide heraus.
- 36 Freudigers Website und der islamophobe Politblog PI sind gegenseitig verlinkt (20.10.2012).
- 37 <http://www.patrick-freudiger.ch/artikel/speziell-zu-langenthal/gedanken-zum-minarett.htm> (20.10.2012).

„ein Christ missbraucht seine Religion, wenn er Gewalt anwendet, und ein Muslim missbraucht seine Religion ebenso, wenn er Gewalt nicht anwendet.“ Schliesslich gelang auch noch der oben bereits genannte Schritt ins öffentlich-rechtliche Fernsehen.

Zertifizierung

Das Bestehen von routinierten Partizipationsmöglichkeiten macht es für Teilnehmer an sozialen Bewegungen möglich, sich statt über Protest in institutionellen Bahnen politisch zu engagieren (vgl. Meyer 2004; Kriesi et al. 1995). Die Überführung der Minarettopposition in eine Volksinitiative ist als Ritualisierung und damit Normalisierung des Konfliktgeschehens zu verstehen. Wie der Transfer in die Massenmedien hatte dies „zertifizierende“ Folgen (vgl. McAdam et al. 2000, 316), da durch diese Einbindung in ein etabliertes politisches Verfahren dem Anliegen des Minarettverbots und den dahinter stehenden Akteuren Legitimität verliehen wurde. Für die Konfliktparteien ging es nun nicht um die Mobilisierung von starkem *commitment*, sondern um breitenwirksame Motivierung für eine niederschwellig zugängliche, zeitlich und sachlich klar umrissene Aufgabe in Form der Stimmabgabe (vgl. Oliver und Marwell 1992, 265).

Wahlverwandtschaft

Die Form der Volksinitiative erlaubte der Minarettopposition auch eine Aufteilung in zwei Lager: die religiösen und die politischen Rechten. Deren Motive ergänzen sich zum Teil im Kampf gegen „Wertezerfall“, „Kulturrelativismus“ und „Multikulti“. Gleichzeitig lassen sich aber auch zwei Bruchlinien entlang der Differenzierungen reaktionär/modern und religiös/säkular beschreiben, die quer durch diese zwei Lager laufen, was zu wechselnden Allianzen führt, insbesondere in Bezug auf Säkularismus, Homophobie und Antisemitismus. So finden sich insbesondere auf rechtsextremen Positionen antisemitische und generell religionsfeindliche Einstellungen, die im Widerspruch zur religiösen Gegnerschaft stehen. Auch innerhalb dieser sind die Problemdiagnosen unterschiedlich: Unterminierung des christlichen Abendlands durch Säkularisierung und Islamisierung als Niedergangssymptom (katholische und reformierte Minarettgegner), oder der Islam wird als Hauptproblem gesehen, da er letztlich die Wiederkunft des Messias in Israel verhindere (charismatisches Christentum).

Diese grundsätzlichen Divergenzen wurden für den Kampf gegen die „Islamisierung Europas“ beiseite gelegt, denn das Format Volksinitiative ermöglichte eine Einigkeit im „Nein“ gegen Minarette. Personelle Verbindungen und gemeinsame Interessen finden sich zum Teil schon vorher, so stehen einige SVP Politiker als Mitglieder der von der EDU gegründeten parlamentarischen Gruppe Schweiz-Israel³⁸ und des Egerkinger Initiativ-Komitees christlich-zionistischen Positionen nahe.

Schluss

Zusammenfassend ist die Frage nach den entscheidenden Verknüpfungen dieser Episode der Bewegung der Islamophobie und nach den Wegen der Durchsetzung ihrer Problematisierungen und der von ihr vorgeschlagenen Massnahme zu beantworten.

Der Minarettopposition gelang die Generalisierung einer lokal begrenzten, rechtlich aussichtslosen und der breiteren Bevölkerung unvertrauten Thematik zu einem nationalen Problem durch die Verknüpfung mit etablierten islamophoben Akteuren und *frames*. Religiöse, insbesondere evangelikale Netzwerke ermöglichten den Einbezug von Experten und Deutungsmustern, mit denen die Thematik mit anschlussfähigen Interpretationen versehen werden konnte. Politisches Potenzial erhielten diese über den Angriff durch rechtspopulistische Akteure, wobei sich durch das *frame bridging* von religiös motiviertem Aktivismus mit Rechtspopulismus neue Betonungen ergaben, wie die mit religiösen Unterschieden argumentierende kulturelle Definition. Das Know-How politisch wirkmächtiger Akteure innerhalb der Bewegung war notwendig, um das Anliegen strategisch erfolgversprechend zu positionieren. Es gelang diesen politisch versierten Akteuren dabei, die Deutungsmuster der hinsichtlich des Themas beschlagenen „Experten“ zu übernehmen und erfolgsversprechend anzupassen.

Als Strategie stand dabei die vorausseilende „Immunsierung“ der vertretenen Deutungen im Zentrum: Neben der Verabschiedung von rassistischem Rechtsextremismus wurden die religiösen Hintergründe, die zentral für die Formierung der Minarettopposition waren, in der Kampagne zurückgestellt. Das betreffende Problem selbst wurde nicht als religiöses, sondern als politisches formuliert und die bei einigen islamophoben Islamexperten wichtige

38 2008 vom damaligen EDU-Nationalrat Christian Waber gegründet. Die Gruppe hat rund 50 Mitglieder, hauptsächlich aus der SVP, wogegen linke Parlamentarier der SP und der Grünen in der Gruppe Schweiz-Palästina organisiert sind.

Betonung von „Europa“ als Gegengewicht zum Islam weitgehend abgelegt, da sie nicht mit dem national gesinnten Zielpublikum kompatibel war. Die Gegnerschaft „Muslime“ konnte als „Islam“ entpersonalisiert kritisiert werden sowie durch die Täter-Opfer-Umkehr sogar als Nutzniesser des Verbots hingestellt werden.

Die massgebliche strukturelle Gelegenheit für die Bewegung war die Form der Volksinitiative, die einen ritualisierten Umgang mit dem Anliegen erlaubte, der dieses grundsätzlich legitimierte. Über ein ablehnendes „Nein“ konnte sich eine Vielzahl ansonsten unverbundener Akteure und Überzeugungen in einer Bewegung bündeln. Die Volksinitiative überführte den Protest in geregelte politische Bahnen und trug zum Erfolg der Bewegung bei – gleichzeitig wurden extremere Positionen gezielt unterdrückt und verschwanden von der Oberfläche der Bewegung.

Diese Entwicklungen legen drei Schlüsse nahe, die in zukünftigen „Episoden“ der islamophoben Bewegung massgeblich sein dürften:

- 1 Entscheidend für eine erfolgreiche Ausweitung der Problematisierung war, dass die Ebene von Religion sowohl was die eigenen Argumente als auch was die kritisierten Verhältnisse betraf, zurückgestellt wurde. Die Ablehnung einer bestimmten religiösen Tradition kann nicht auf einem religiösen Konsens basieren.
- 2 Die massenmediale und politische Dynamik begünstigt die Formen von Engagement und Mobilisierung, die zu sozialen Bewegungen gehören und benachteiligt die wenig vernetzten und ressourcenschwachen Muslime. Diese konnten einzig in der durch Rechtskonflikte geprägten Anfangsphase des Konflikts mittels Rückgriff auf Rechtsexperten erfolgreich agieren. Mit steigendem Mass an Politisierung und öffentlicher Thematisierung können sich gerade schwach organisierte Religionsgemeinschaften gegen politische Herausforderungen wenig zur Wehr setzen.
- 3 Der Erfolg der *framing*-Strategien ist u.a. darauf zurückzuführen, dass riskante Diskriminierungen und Personalisierungen vermieden und die Ebene der religiösen Freiheit von Individuen nicht thematisiert wurde. Die Vermutung liegt nahe, dass zukünftige Kritik am Islam sich ebenfalls innerhalb dieser Vorgaben bewegen muss, will sie auf breiten Rückhalt in der Öffentlichkeit zählen.

Literatur

- Allen, Christopher (2006). Was ist Islamophobie? Ein evolutionärer Zeitstrahl, in: Altermatt, Urs (Hg.). *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart, 67–78.
- Attia, Iman (2009). Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld.
- Bateson, Gregory (1996). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt am Main.
- Benford, Robert D./Snow, David A. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment, in: *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, 611–639.
- Bergmann, Werner/Heitmeyer, Wilhelm (2005). Antisemitismus: Verliert die Vorurteilsrepression ihre Wirkung?, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.). *Deutsche Zustände: Folge 3*, Berlin, 224–238.
- Decker, Oliver/Langenbacher, Nora (2010). *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010* [Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung], Berlin.
- Diani, Mario/Bison, Ivano (2004). Organizations, Coalitions and Movements, in: *Theory and Society*, Vol. 33 (3/4), 281–309.
- Diaz-Bone, Rainer (2002). *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil. Eine diskurstheoretische Erweiterung der bourdieuschen Distinktionstheorie* (Forschung Soziologie, Band 164), Opladen.
- Diaz-Bone, Rainer (2006). Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse, in: *Forum Qualitative Sozialforschung*, 7(1), 48 Abs., Internet: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/71> (20.10.2012).
- Diekmann, Andreas (2007). *Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen*, Reinbek bei Hamburg.
- Froschauer, Ulrike/Lueger, Manfred (2003). *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. UTB Soziologie Bd. 2418., Wien.
- Früh, Werner (2007). *Inhaltsanalyse: Theorie und Praxis*, Konstanz.
- Gamson, William A. (1985). Goffman's Legacy to Political Sociology, in: *Theory and Society*, Vol. 14(5), 605–622.
- Gamson, William A./Wolfsfeld, Gadi (1993). Movements and Media as Interacting Systems, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 528, 114–125.
- Geden, Oliver (2006). *Diskursstrategien im Rechtspopulismus. Freiheitliche Partei Österreichs und Schweizerische Volkspartei zwischen Opposition und Regierungsbeteiligung*, Wiesbaden.
- Gerhards, Jürgen (2008). *Diskursanalyse als systematische Inhaltsanalyse. Die öffentliche Debatte über Abtreibungen in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland im Vergleich*, in: Keller, Reiner (Hg.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse: Forschungspraxis*. Bd. 2., Wiesbaden, 333–358.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L./Paul, Axel T. (2008). *Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung*, Bern.
- Hafez, Farid (2010). Anstelle eines Vorworts, in: Hafez, Farid (Hg.). *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz*, Innsbruck, 7–22.
- Halm, Heinz (1991). Die Panikmacher. Wie im Westen der Islam zum neuen Feindbild aufgebaut wird, in: Mattes, Norbert (Hg.). *„Wir sind die Herren und ihr unsere Schuhputzer!„. Der Nahe Osten vor und nach dem Golfkrieg*, Frankfurt am Main, 196–206.

- Hirter, Hans/Vatter, Adrian (2010). Analyse der eidgenössischen Abstimmungen vom 29. November 2009. VOX-Analyse Nr. 101, Bern.
- Kamber, Esther/Schranz, Mario (2001). Die Wahrnehmung des Fremden in deutschschweizerischen Medien, in: Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (Hg.). Das Fremde in der Schweiz, Zürich, 135–153.
- Kertzer, David I. (2001). Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus, Berlin.
- Königseder, Angelika (2008). Feindbild Islam, in: Benz, Wolfgang (Hg.). Jahrbuch für Antisemitismusforschung 17, Berlin, 17–44.
- Kreis, Georg (2010). Zur Islamophobie in der schweizerischen Variante, in: Hafez, Farid (Hg.). Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz, Innsbruck, 47–61.
- Kriesi, Hanspeter/Koopmans, Ruud/Duyvendak, Jan Willem/Giugni, Marco G. (1995). New Social Movements in Western Europe. A Comparative Analysis, Minneapolis.
- Kury, Patrick (1997). Die Kehrseite der Medaille: Antisemitismus in Basel zur Zeit der Jahrhundertwende, in: Haumann, Heiko (Hg.). Der Erste Zionistenkongress von 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualität; ... in Basel habe ich den Judenstaat gegründet, Basel, 191–196.
- Luhmann, Niklas (1984). Soziale Systeme (stw 666), Frankfurt am Main.
- Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (2009). Das Experteninterview – konzeptionelle Grundlagen und methodische Anlagen, in: Pickel, Susanne/Jahn, Detlef/Lauth, Hans-Joachim/Pickel, Gert (Hg.). Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft, Wiesbaden, 465–479.
- Meyer, David S. (2004). Protests and Political Opportunities, in: Annual Review of Sociology, Vol. 30, 125–145.
- McAdam, Doug/Tarrow, Sidney/Tilly, Charles (2000). Dynamics of Contention, Cambridge/New York/Oakleigh/Madrid/Cape Town.
- Mudde, Cas (2004). The Populist Zeitgeist, in: Government and Opposition, Vol. 39(4), 541–563.
- Oliver, Pamela E./Marwell, Gerald (1992). Mobilizing Technologies for Collective Action, in: Morris, Aldon D./McClurg Mueller, Carol (Hg.). Frontiers in Social Movement Theory, New Haven/London, 251–272.
- Schetsche, Michael (2008). Empirische Analyse sozialer Probleme. Das wissenschaftliche Programm, Wiesbaden.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2009). Die Schattenseite der Islamkritik. Darstellung und Analyse der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer und anderen, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.). Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, 403–432.
- Schwab-Trapp, Michael (2001). Diskurs als soziologisches Konzept: Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse, in: Keller, Reiner/Hirsland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.). Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse: Theorien und Methoden. Bd. 1., Opladen, 261–283.
- Skenderovic, Damir (2006). Feindbild Muslime – Islamophobie in der radikalen Rechten, in: Altermatt, Urs (Hg.). Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Stuttgart, 79–98.

- Skenderovic, Damir (2009). Die politische Familie der radikalen Rechten in der Schweiz: Ideologie, Strukturen und Beziehungsfelder, in: Benz, Wolfgang (Hg.). Jahrbuch für Antisemitismusforschung 18, Berlin, 213–234.
- Snow, David A./Benford, Robert D. (1992). Master Frames and Cycles of Protest, in: Morris, Aldon D./McClurg Mueller, Carol (Hg.). *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven/London, 133–155.
- Vatter, Adrian (2011). Direkte Demokratie und religiöse Minderheiten in der Schweiz: Tyrannei der Mehrheit oder ausgebauter Minderheitenschutz? Eine Untersuchung im Rahmen des nationalen Forschungsprogramms 58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“, Internet: http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Vatter.pdf (20.10.2012).
- Wamper, Regina (2007). Das christliche Bild von Juden und Judentum in der „Jungen Freiheit“, in: Braun, Stefan/Vogt, Ute (Hg.). Die Wochenzeitung „Junge Freiheit“. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden, Wiesbaden, 147–169.
- Widmann, Peter (2008). Der Feind kommt aus dem Morgenland. Rechtspopulistische „Islamkritiker“ um den Publizisten Hans-Peter Raddatz suchen die Opfergemeinschaft mit Juden, in: Benz, Wolfgang (Hg.). Jahrbuch für Antisemitismusforschung 17, Berlin, 45–68.
- Williams, Rhys H. (1995). Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources, in: *Social Problems*, Vol. 42(1), 124–144.
- Witzel, Andreas (1982). *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*, Frankfurt am Main/New York.

Stefanie Claudine Boulila

Insignificant Signification: A Feminist Critique of the Anti-Muslim Feminist

Abstract

This article follows the Anti-Muslim Feminist as she made an appearance in Switzerland during the campaign for the minaret ban and became sticky to feminism as a whole. In November 2009, Switzerland passed a popular initiative banning the building of minarets. Although the campaign was driven by nationalist and Christian-conservative forces, they (ab-)used women's rights as their major argument to promote the initiative. After Swiss feminist author Julia Onken joined the proponents of the campaign, her islamophobic attachments became emblematic for Swiss feminism.

The article attempts to problematise the Anti-Muslim Feminist as an indicative symbol for feminism as it has been put forward by the media and some scholars. Whilst it is vital to criticise feminists who enter alliances with imperialist warfare and the Right in Europe, it is equally important to recognise that the fiercest critics of Anti-Muslim Feminists are feminist themselves. Postcolonial and anti-racist feminism has a long-standing tradition and informs contemporary feminist inquiry employing concepts such as intersectionality and queer of colour approaches. It is also those feminists who have provided the most comprehensive analyses of how anti-Muslim racism can be mobilised through gender and sexuality - a critique that has largely been missing from intellectual analyses of the minaret ban and subsequent islamophobic discourses.

Keywords: minaret ban, racism, feminism, intersectionality, biopolitics, women's rights

Introduction

The Anti-Muslim Feminist has made many appearances in Europe. Feminist figures such as Dutch MP Aayaan Hirsi Ali, German publisher Alice Schwarzer, Norwegian journalist Hege Storhaug and Swiss author Julia Onken, just to name a few, have acquired international expert status when it comes to feminism and Islam. The success of such figures seems to be rooted in their popularity with the far Right and in the mass media's hunger for controversy. It seems that every country has their own Anti-Muslim Feminist, framed by local specificities and yet connected by an overarching discourse of Islam's apparent incompatibility with Europe's gender egalitarian 'core values'.

In 2009, Swiss feminists were blamed for the success of the minaret ban by the mass media¹ and some scholars (Kreis 2010). After the far Right had appropriated gender equality discourses to promote the popular initiative, it was one prominent feminist, Julia Onken, who openly advocated for the ban and was thus crowned Swiss feminism's 'official voice' on Islam by the mass media. The dogmatic power of such controversial figures is problematic for both anti-racist and feminist endeavours. To misrecognise the Anti-Muslim Feminist as indicative of feminism as a whole erases the anti-racist struggles that have been fought by feminists globally. It is also dangerous because it is divisive as it suggests an opposition between feminist and anti-racist politics at a crucial time. The appropriation of women's rights by the Right in Europe and by the Bush and Blair administration, for their military interventions in Afghanistan and Iraq, require critiques that can account for the intersectional workings of gender and racism.

In Switzerland, the analysis of the gendered minaret ban campaign and subsequent moral panic about the Muslim veil, has lacked a critical analysis of how racism works through conceptualisations of gender and sexuality (Kreis 2010, Antonsich 2010, Vatter 2011). Only a few analyses took into account how gender was mobilized to racialise Muslims and how that then became a justification for the imposition of discriminatory measures such as the minaret ban (Strahm, 2011, Olympe Feministische Arbeitshefte zur Politik 2010). A complex issue like Islamophobia cannot be adequately addressed and challenged if lived realities are simplified to 'divided publics' and one-dimensional issues. This article attempts to unite a feminist and anti-racist approach by

1 See SDA "Politologin: Frauen haben Zeichen gesetzt", 30.11.2009; Antonio Cortesi "Feministinnen legten ein taktisches Ja in die Urne" in *Tages-Anzeiger*, 1.12.2009; SF DRS "Arena" 11.12.2009

emphasising the importance of gender and sexuality to current Islamophobic discourses. It will then deconstruct the Anti-Muslim Feminist as representative of feminism as a whole and flag up some of contemporary feminist debates as productive archives for anti-racist and anti-Islamophobic work.

Mobilising Anti-Muslim Racism

On November 29th 2009, 58% of voting Swiss citizens passed an initiative that banned the building of minarets. The popular initiative passed against Government recommendation, against 70% of all voting MPs in parliament and against the official position of four out of five parties that made up the Swiss government at the time (Swiss Federal Department for Statistics, 2009; Swiss Federal Chancellery, 2009). Government and parliament not only saw the initiative's content as a fundamental violation of civil rights (Swiss Federal Chancellery 2009), the unexpected success of the initiative was also illustrative of the extreme Right's ability to mainstream their politics.² In 2006, the Government identified around 300 small-scale and highly diversified Muslim organisations in Switzerland (Angst et al. 2006). With only four mosques in the country being signalled by a minaret³ and most places for worship being hidden in backyards, the claims of the initiative supporters were deemed unreasonable by most media outlets and many politicians.

A comprehensive explanation for the success of the initiative has proven difficult to provide. Academic interpretations range from reading the ban as a result of the global post 9/11 climate, which included a series of violent events that had been associated with Islamism as well as Swiss-specific factors. These include the opening of the borders under the Schengen treaty, European membership negotiations with Turkey, a diplomatic crisis with Libya in 2009 as well as Switzerland's xenophobic history (Antonsich 2010, Kreis 2010). It is also important to situate the initiative within a number of explicitly racist campaigns that had been put forward by the extreme Right within a short time

-
- 2 Government and Parliament have the possibility to avert the success of an initiative at the ballot by putting forward a parliamentary counter proposal which is a more moderate version of the popular initiative. However, only initiatives that are expected to succeed are accompanied by a counter proposal (Linder 2005). Whilst being discussed in parliament, the minaret ban was deemed too 'extreme' to succeed.
 - 3 In Zurich, Geneva, Wangen (b. Olten), and Winterthur

frame⁴ and which led to the normalisation of openly racist political campaigns and racism in public space generally.

The initiative, officially titled “Against the building of minarets”, was put forward by a committee consisting of the right-wing Swiss People’s Party (SVP) and members of the far right Christian conservative Federal Democratic Union (EDU). In the last 20 years, the SVP had gained increasing power on the back of xenophobic and anti-EU campaigns whilst also pushing for neoliberal policies which won them the financial support of large corporations. The minaret initiative was just one of the explicitly racist campaigns the SVP had sponsored during recent years of success at the ballot.

However, when the initiative was launched in 2007 it became evident that the focus of the issue presented were not building regulations for places of worship but a strategic framing of Muslims based on racist stereotypes. In their first press release, the initiative’s leading committee argued that minarets symbolise an ‘Islamic claim to power’ and can therefore not be treated as a mere religious symbols. The authors further claimed that this ‘political Islam’ had been indoctrinating Swiss society for years and would eventually lead to a breakthrough of sharia law which they see in fundamental contradiction with Swiss constitutional rights, especially with the equality between women and men. (Initiativkomitee “Gegen den Bau von Minaretten” 2007).

The minaret initiative contributed considerably to the racialisation of Muslims in Switzerland. Identifying Muslims as a pan-religious category not only reduces Muslims multiple identities to religiosity but it also erases other identitarian aspects that are formative of how subjects relate to their religion in the first place (Brubaker 2012, Schielke 2010). To primarily identify people through a religious category, the proponents of the initiative produced ‘Muslims’ as a homogenous group whose religious practices are mainly informed by orientalist scripts and contemporary discourses around Islamic terrorism (Schielke 2010). This homogenisation and notion of stranger danger eradicates any other social processes that contribute to European Muslims’ marginalisation (or non-marginalisation) such as national origin, ‘race’ and class.

4 In 2007 the SVP campaigned for the national elections with a poster that depicted white sheep ‘kicking’ black sheep off symbolic Swiss territory. One year later the party campaigned to maintain open ballot box voting processes for naturalisation proceedings with a picture of (mostly) non-white hands grabbing Swiss passports from a box. In 2010, one year after the minaret campaign, the SVP won a popular initiative for the deportation of delinquents without Swiss citizenship, disregarding the principle of non-refoulement. For this campaign the party used imagery that associated Eastern European men with rape, Arabic men with murder and Turkish men with benefit fraud.

Nonetheless, the campaign for the minaret ban put all Muslims, regardless of their religious and political values, under general suspicion. The gendered nature of the campaign also framed Muslim women and men in different ways which materialised in specific forms of discrimination and the forms of daily racisms they have been exposed to in the aftermath of the ban. On political level, the minaret initiative launched further legislative attempts to regulate Muslim gender relations such as to ban the Muslim veil despite veiling not being practised by the large majority of Muslim women in Switzerland⁵ (Strahm 2011). In this, the minaret campaign successfully problematised Muslim citizens and opposed Muslim masculinities and femininities to Swiss gender configurations.

A racist discourse conflates notions of physical and cultural difference between groups of people with claims to hierarchy and superiority. To turn a group of people into a 'race' requires a process of signification which does not necessarily require "the invocation of a biology but a radical 'otherness' and the perception and treatment of individuals in terms of physical appearance and descent" (Meer and Modood 2010: 77). The proponents of the initiative presented this radical Otherness of Muslims evident in their allegedly regressive gender relations, repressive sexualities and patriarchal and homophobic⁶ attitudes and practices. Not just in Switzerland 'Burqas', 'honour killings' and 'forced marriages' work as the discursive anchors that make Muslim women and queers the tokens of gendered and sexualised Imperialism (Puar 2007, Haritaworn et al. 2008). However, the War on Terror and 'death of Multiculturalism' in Europe preceded a long-standing exoticisation and objectification of Muslim genders and gender relations.

Edward Said (1978) argues that making Others muted objects of knowledge is central for the exercise of domination: "Knowledge means rising above immediacy, beyond self, into the foreign and distant. The object of such knowledge is inherently vulnerable to scrutiny (...) To have knowledge of such a thing is to dominate it, to have authority over it. And authority here means for "us" to deny autonomy to "it"' (32). As bodies materialize through knowledge they also become objectified by the signification process which places them in a certain realm and in an inferior relationship to the knowing subject. This not only evokes a "we" or a "Self" but also sets up borders and boundaries that

5 See Curia Vista – Geschäftsdatenbank. Interpellation 09.4308 Verschleierung und Integration. Antwort des Bundesrates. Available: http://www.parlament.ch/d/suche/seiten/geschaefte.aspx?gesch_id=20094308 [Accessed 14.10.2012].

6 A minority lesbian, gay, bisexual group within the SVP based their argument for the ban on the myth that Muslims are more homophobic than Swiss people.

separate the Self from the Other. 'Knowing' Muslim genders and sexualities as oppositional to the white West therefore creates the Otherness on which basis 'race' can be mobilised.

Following Ahmed (2000) this process of recognising Others is based on reading certain bodies as not belonging in a particular space. The emphasis of descent and common ancestry produces notions of shared histories, similarities and closeness and thus places some bodies as near to each other and others as strange and out of place. Drawing on the 'shared' liberal and democratic values of the global North produces an imagined community that conflates whiteness with progress whilst the process of exoticisation frames non-white bodies as 'foreign'. Ahmed argues that tying bodies to a place where they 'belong' fosters the understanding that some bodies are 'at home' in a particular space whilst others are framed as 'alien'. The campaign for the minaret ban produced the 'Muslim stranger' through its apparent alienness to the 'Swiss core value' of gender equality. Although this gendered exoticisation has been the underlying narrative of the minaret campaign, none of the mainstream academic analyses have acknowledged gender as a relevant category of engagement (Kreis 2010, Antonsich 2010, Vatter 2011).

Saving Switzerland from its (own) Tolerance

None of the committee members or sponsoring parties of the minaret ban had a credible track record of advancing gender equality in Switzerland. Both SVP and EDU have continuously been attacked for misogynist tendencies and opposing most political attempts to advance women's rights. This was for example evident in 2004 when the SVP opposed a parliamentary initiative that aimed at protecting victims of domestic violence whilst the EDU was against the creation of public advice centres for victims of domestic violence with the reasoning that private matters should not be public business (Federal Department of Justice and Police, 2004). This is representative of both parties' consecutive opposition to any political attempt to regulate the private sphere. In this, the SVP launched a referendum against a new law that ensured paid maternity leave in 2003 (Schweizerische Volkspartei 2003), and the EDU opposed the criminalisation of rape in marriage in 1991 (Federal Commission for Women's Issues 2009b). In 1985 the SVP also campaigned against the new matrimonial law which declared both spouses as equal (Federal Commission for Women's Issues 2009a). Both parties' sudden interest in gender equality when it comes to Muslim communities seemed in contrast to their long-standing battle to avoid any state intervention in 'private matters'.

Deflecting from their lack of engagement in emancipatory politics in Switzerland, the initiators of the initiative presented gender equality as a Swiss core value and themselves as defenders of women's rights. Conversely, Muslim communities were signified as the source of barbaric traditions and violence against women. Framing women's rights as the quintessence of Western and ironically Christian progress and superiority over Others, the SVP and EDU managed to frame themselves in a liberal (yet Christian) tradition by solely problematising Muslim gender relations, a phenomenon that has been observed by anti-racist feminist scholars in other contexts as well. The idea that women's rights have been championed by the West has become the latest narrative in white supremacist claims: "The amnesia at the basis of the sudden assertion of a European 'tradition' of anti-homophobic and anti-sexist 'core values' is less a reflection of progressive gender relations than of regressive race relations" (Haritaworn, et al., 2008: 72). However, the dishonest deployment of gender equality to measure progress is not an entirely new phenomenon but mirrors a long tradition of colonial and imperialist discourses.

The objectification of Muslim women in the campaign also prompted the SVP to let their female politicians take centre stage for the duration of the campaign. Their engagement was contrary to the chronic under-representation that women of the Right traditionally faced and it positioned them as active agents in contrast to the Muslim women who remained silent tokens in the campaign. Although it was mostly male politicians who represented the committee for media appearances, a female sub-committee issued some documents and speeches about the role of women in Muslim societies. Representing themselves as patrons of Swiss women's rights they framed their intervention as a maternal responsibility towards the nation. In a position paper titled "Keeping our Freedoms – Women against the Islamisation of Switzerland" (Initiativkomitee "Gegen den Bau von Minaretten", 2009), the women of the committee stressed the need to protect 'their daughters' freedoms and rights' as the Left had failed to do so. With this, the authors framed their female citizenship as reproductive with a responsibility to protect Swiss culture from an intermixing with Islam. Their biopolitical fears, materialised through a narrative of increased Muslim birth rates and an alleged Islamic conquest, fuelled the moral panic of cultural and 'racial' miscegenation.

Their argument that the nation had already been penetrated by the stranger and that 'Swiss tolerance' had already been 'exploited' evokes notions of vulnerability. Keeping communities and bodies separate failed due to Switzerland's 'inherent' liberal values such as its tolerance towards Others. It is these benevolent attributes of the Swiss nation that are imagined to endanger its very existence as the following quote from the paper illustrates: "(T)he Islam-

ist world views are imported into the West via immigration and profits from the here prevalent political correctness and wrong tolerance” (2) [translated from German by the author]. This utterance frames tolerance as exposing the nation to danger. The immigrant penetrator is imagined to pollute the nation’s ‘racial’ and cultural purity. The notion of the ‘wrong tolerance’ and ‘political correctness’ is a rhetoric used to blame multiculturalists and anti-racists for scarifying the national boundaries and to thus to endanger the nation’s reproductive resources and future.

Signifying the Anti-Muslim Feminist

The idea that immigration and ethnic minorities are a threat to women’s emancipation in the West has also informed the claims of some feminists. Anti-racist feminist scholars have documented how some feminists have joined alliances with right-wing forces in their battles against ethnic and religious minorities, especially Islam and in several European contexts (for example Jacobsen and Stenvoll 2010, Fekete 2006, Duits and van Zoonen 2006). Liz Fekete (2006) writes that “(a)n assimilationist, monocultural society needs its feminist cheerleaders. The struggles of minority ethnic women who have long campaigned against domestic violence are ignored if they fail to regard gender as the only contradiction and campaign also against societal racism” (15). The act of identifying gender as a one-dimensional discourse puts aside the experiences of minority women in its appeal to unite ‘all women’ under a frail cover. Putting aside intersectional forms of oppression, feminist sisterhood becomes the epitome of heterosexist, white, class privilege.

Fekete links this partial recognition to a false idealisation of liberal gains in the West, particularly in relation to gender. Theoretical work such as Susan Moller Okins’s infamous essay “Is Multiculturalism Bad for women?” is part of the liberal feminist tradition that declares feminism and multiculturalism as essentially incompatible with each other. In her contested essay, political philosopher Okin declares the global North as the cradle for freedom, progress and feminism whilst Other cultures are imagined as the source of patriarchy. However, Okin understands the West’s liberal exceptionalism as inhibiting feminists from speaking out against non-white patriarchies: “It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are ‘part of the solution.’ They may well exacerbate the problem” (Okin 1997: 22). By arguing that feminist and anti-racist commitments inherently contradict each other, she suggests that feminism can only be truly emancipatory when it exclusively adheres to white, Western, and secular principles. This not only ob-

scures the experiences of non-white women, it also sets out a hierarchy between struggles of emancipation.

In Switzerland, similar feminist deliberations entered the minaret campaign two weeks prior to the vote. Swiss feminist and author Julia Onken sent out a newsletter to 4000 women entreating them to support the ban. Following the scripts laid out by the initiative committee, she argued that the politics of the Left had failed to protect Muslim women in Europe from being chronically oppressed through practices such as forced marriages, veiling and honour killings. She further accused Muslim communities of disregarding the Swiss constitutional state and concluded that both, 'critical feminists' and the Government are apathetic towards the supposedly excessive violence against Muslim women from their men (Onken 2009). Although Onken seemed to be aware of her contested (feminist) position, the Swiss German media jumped at the controversy and soon staged her as 'the authority feminist voice' in the minaret dispute. Onken's media presence prompted feminist and women's organisations all over Switzerland to declare their disagreement with Onken's assertions. However, this did not halt the media from advocating Onken as 'the feminist expert' on Muslim women⁷.

One organisation contesting Onken's allegedly feminist interpretation of Islam was the Inter-Religious Think-Thank, a group of inter-religious activists. The members published an open letter to Julia Onken (Inter-Religious Think-Thank 2009) challenging her for propagating a feminism that discriminates against a religious minority. In their analysis the activists warned against Julia Onken's false portrayal of Islam, reminding her of the achievements made by Muslim women's rights activists against misogynist interpretations but also reminding her of Christianity's problematic traditions. Although their arguments and their analyses were clearly informed by a postcolonial and post-modern feminist stance, they were distancing their own position from the signifier 'feminist'. Looking closely, the authors made this distinction by labelling Onken's position as feminist whilst framing themselves as inter-religious activists with an attachment to women's rights.

This semantic separation was further evident in their deployment of the term 'Muslim women's rights activists' instead of 'Muslim feminists'. Whilst the authors of the letter may not consciously have used such terminology to frame feminism as white and Western, their choice of language flags up critical

7 Amongst others, *Terre des Femmes*, the governing political parties' women's organisations and gender units, the Swiss feminist research association *FemWiss* and the *Inter-religious Think Tank* publicly voiced their disagreement with the minaret ban after Onken's email campaign.

issues. Whilst it is crucial to challenge white and imperialist tendencies coming from some feminist scholars, activists and institutions, it is equally important to allow non-white feminists to make their claims under the signifier 'feminist'. To suggest that feminism is 'at home' in the global North and therefore marked by whiteness is just as normative and exclusive. Postcolonial feminist Uma Narayan (1997) argued against reducing feminism to the global North as it diminishes feminist voices from other contexts as inauthentic or westernised. It also suggests that feminism is attached to a delimited set of values and therefore exclusive to certain bodies and voices.

Tying feminism to a particular set of ideas or positions is suggestive but not empirically sound. Feminist theorist Judith Butler (2004) has emphasised that there cannot be 'one feminism' that should be the basis for politics. She thereby recognizes that tying feminism to one particular position precedes a hierarchisation of priorities and a process of suffocating voices: "Democracy does not speak in unison; its tunes are dissonant, and necessarily so" (226). Butler theorises against a closed down feminist position and hints at the impossibility of providing a definite account of what feminism is, who it represents or what struggles should be classed as such. Even to put together a feminist studies programme or a textbook will by default, involve a process of prioritising and excluding. The introduction to *The Feminist Theory Reader: Global and Local Perspectives* (2012) states that it is impossible to reduce feminism to a core set of ideas or practices: "Given that women live in so many different social, economic, cultural, and political circumstances, there can be no one theory of gender subordination or a best strategy for change. Nor has the development of feminist theory been linear or unidirectional" (McCann and Kim, 2012: 4). Even the notion that feminism is tied to a clear cut subject called 'woman' has become contested.

It has been argued by postmodern and queer feminists that the goal of feminism is the transformation of social and political power relations regarding gender (Ahmed et al. 2000, Flax 1990, Butler 2004). But what 'gender' entails has been open for ongoing and fierce debates. Over time, feminist theory and activism has engaged with diverse life realities, different bodies and a wide range of subject positions including transgender and queer of colour. Although strategic essentialism has been part of many feminist struggles, particularly in order to mobilize and fit into certain political discourses, these contexts were usually marked by deep contradictions, inconsistencies and served merely as a veneer for the achievement of selective goals.

The contemporary trend to categorically discount and ridicule feminism has gone hand in hand with the institutionalisation of gender equality and the commodification of gender and diversity 'mainstreaming' for corporate prof-

its. These processes have sidelined feminisms as something of the past, that is 'no longer needed' (Gamble, 2001). However, reading feminisms as something that has been achieved and is now redundant feeds into the popular imagination of feminists as 'extreme' and 'fundamentalist' as they hold on to their claims of social justice. It is therefore no surprise that the Swiss German media suggested that it was feminists like Julia Onken who 'fell' for the SVP's propaganda and were 'the critical mass' that helped the minaret ban to pass. This belief was not dissolved until the official statistical analysis was revealed in January 2010 which ironically indicated that women of the Left (who are imagined to be those 'extreme' feminists) were the group that opposed the minaret initiative the most (Vatter, 2010).

Nonetheless, the subsequent political discussions about the Muslim veil provided further opportunities to stage feminists as opponents of multiculturalism. Feminists with Islamophobic views such as Alice Schwarzer were invited by the Swiss German media to represent 'the feminist perspective' on Muslim gender relations. Academic interventions dealing with the minaret ban and its aftermath continued to foster the idea that feminism is prone to anti-Muslim racism. Former president of the *Swiss Federal Commission Against Racism* Georg Kreis (2010) followed the mass media belief that feminists are partly to blame for the success of the minaret ban. However, these categorising claims were not based on a close analysis of the feminist voices during the campaign but on ignorance towards the antiracist commitments many strands of feminism have fostered.

A Feminist Critique of the Anti-Muslim Feminist

The discursive separation between feminism and anti-racism turns a blind eye to the contributions of Black and postcolonial feminists whose long standing struggles have decentered the presumed whiteness of feminism's subject 'woman'. Alongside queer, postmodern, working class and other minority women they have asked what being a woman entails in different times and places. This opened up frameworks that are able to capture the complexity of how social divisions work in conjunction with each other and how they materialise in everyday life. Answering this question from a multitude of positions has not only challenged an ahistorical and universal understanding of what it means to be a gendered subject but it has also led to the consideration that social divisions do not work separately from each other.

It is these diverse dialogues amongst feminists that have to be taken into account when we criticise Anti-Muslim Feminists. When Black feminist Kim-

berlé Crenshaw (1989) coined the term intersectionality, little did she know that she had provided feminism with one of its most powerful ways of rethinking the dynamics between subjective experience, structural power and social divisions. Intersectionality has been a way of moving beyond the allegedly separate- and distinctiveness of gender, 'race', class and sexuality. The concept speaks to the interdependencies of social identities. Whilst Crenshaw used intersectionality as a method for her work on violence against women of colour, others have re-read intersectionality as a concept, or even a theory.

Its ambiguity and openness as well as the confusion around it have made intersectionality a magnet for feminist enquiry: "It [Intersectionality] coincides with the need to problematize the theoretical hegemony of gender and the exclusions of white Western feminism, and yet it provides a platform for feminist theory as a shared enterprise" (Davis 2008: 72). By challenging gender as a one-dimensional discourse, intersectionality has opened up feminist potentials beyond identity politics and provided an inclusive basis for feminist projects. Avtar Brah and Ann Phoenix (2004) have argued that the contemporary feminist dialogues surrounding intersectionality even provide promising frameworks for the analysis of world politics. In fact, feminist and queer of colour critics have been some of the harshest opponents of the War on Terror. They have criticised the gendered logics deployed by neo-imperialist politics as democracy, civil rights and feminism are abused as an alibi for wars and violence against Muslim minorities in Europe.

However, recognising feminism as a contested and diverse enterprise requires not only attention towards those critical voices but also an analytical engagement with those who are considered institutionalised or mainstream feminist representatives. *The Federal Commission for Women's Issues (FCWI)*, a body elected by the Swiss government, published a position paper (2010) on women and religion a few months after the minaret initiative passed. Based on recommendations made by the *Committee on the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW)* in 2009 that advised Switzerland to better protect ethnic and religious minority women from multiple oppressions, the FCWI condemned the Muslim veil and scarf as oppressive practices. The commission urged legislative bodies to ban Muslim headscarves in schools instead of stressing the importance of protecting ethnic minority women who wear a scarf or the veil in the workplace from discrimination.

Although the commission's value judgments claimed to be in the 'best interest' of 'all women', they were informed by institutional and white privilege. Stressing the symbolic importance of veiling and headscarves, and the alleged 'discomfort' it causes for Swiss society, the FCWI put their own orientalist fears above the wellbeing and rights of ethnic and religious minority women.

Ironically, the concluding observations by CEDAW (2009) stated that there is concern about ethnic and minority women's vulnerability to multiple oppressions which includes racism, a point that was missed by the FCWI.

Although the FCWI claims to represent all women's interests, this example shows that the commission really pursues a narrow understanding of what gender equality means. As an exclusive entity that is elected by the largely conservative Government, the commission is not answerable to 'all women' in Switzerland but to institutional logics that entertains two separate commissions – one for gender and one for racism. The fact that the FCWI deemed it more pressing to extinct Muslim head scarfs than to legally protect ethnic and religious minority women in the labour market demonstrates that the commission's interest in gender equality is conditional. Depending the protection of ethnic and religious minority women on assimilation to Swiss culture, the commission does not represent all women but women who adhere to Swiss, white, middle class norms. The FCWI's feminism is thereby not 'objective' but uncritically infiltrated by investments and values around nation, whiteness, secularism and class.

However, it is important to establish that not all feminisms are prone to such problematic assumptions. Although not all analyses of feminist debates around the minaret ban and veiling have recognized that feminists cannot just be 'lumped' together on those issues, some nuanced considerations have flagged up the different investments within feminism. Doris Strahm (2011) draws on feminist academics and activists who have deeply criticised the Right's appropriation of women's rights. She also points towards long-standing debates amongst feminists about the scarf and the veil as she demonstrates that there is anything but a clear cut 'feminist position' on these issues. Thereby, Strahm considers the contrasts between feminist positions, which eventually contests the conclusion that all feminists are Islamophobic.

Looking Forward

In Europe, the *European Journal for Women's Studies* and the virtual network *NextGeneration*, amongst others, have become a hub for queer-feminist academics and activists who contest the appropriation of feminist and LGBT politics for racist agendas. Scholars such as Sara Ahmed, Jaspir Puar and Jin Haritaworn have inspired a whole new wave of anti-racist feminists and as they challenge anti-Muslim racism through a feminist and queer of colour lens. In Switzerland, Patricia Purtschert, Barbara Lüthi and Francesca Falk (2012) have just published an edited collection outlining the relevance of postcoloni-

ality for the gendered cultural and political debates in Switzerland and the *Inter-Religious Think Tank* organised a conference in 2011, to broaden their work on gender and Islamophobia.

This article has argued that dismissing feminist analysis and politics as something of the past that is no longer needed or that has nothing to do with anti-racist commitments is not only uninformed but contributes to the appropriation of feminist gains for racist and Islamophobic politics as seen in the campaign for the Swiss minaret ban. In order to dissolve the discursive power of the Anti-Muslim Feminist and other gendered deployments of anti-Muslim racism, it is vital to understand and acknowledge that racism works in conjunction with gender and sexuality. This intellectual labour has mainly been undertaken by Black and postcolonial feminists as well as queer of colour theorists and activists – an enterprise that needs to be continued considering the political situation in Switzerland and in the rest of Europe. It is therefore no surprise that it is anti-racist feminists who have continuously been the fiercest critics of Anti-Muslim Feminists such as Aayaan Hirsi Ali, Alice Schwarzer, Hege Storhaug and Julia Onken.

Bibliography

- AHMED, S. (2000) *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London/ New York: Routledge.
- AHMED, S., KILBY, J., LURY, C., MCNEIL, M. & SKEGGS, B. (eds.) (2000) *Transformations: Thinking Through Feminism*. London: Routledge.
- ANGST, D., KREIENBUEHL, S. & NAGUIB, T. (2006) Mehrheit und Muslimische Minderheit in der Schweiz. Bern: Federal Commission against Racism.
- ANTONSICH, M. (2010) Mapping the Swiss Referendum on the Minaret Ban. *Political Geography*, 29 (2), 57–62.
- BRAH, A., PHOENIX, A. (2004) Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5 (3): 75-86.
- BRUBAKER, R. (2012) Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration. *Ethnic and Racial Studies* [Online], 0. Available: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/01419870.2012.729674>.
- BUTLER, J. P. (2004) *Undoing Gender*. New York/ London, Routledge.
- COMMITTEE ON THE ELIMINATION OF DISCRIMINATION AGAINST WOMEN (2009) Concluding observations of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women. Forty-fourth session [Online], Available: http://www.bayefsky.com/pdf/switzerland_t4_cedaw_44.pdf [Accessed 14.10.2012].
- CRENSHAW, Kimberlé (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 14: 538–54

- DAVIS, Kathy (2008) Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective and What Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9 (1), 67–85.
- DUITS, L. & VAN ZOONEN, L. (200) Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Society. *European Journal of Women's Studies*, 13, 103–117.
- FEDERAL COMMISSION FOR WOMEN'S ISSUES (2009a) Frauen im Zivilrecht: Mündigkeit, Ehe, Scheidung. Bern: Federal Commission for Women's Issues.
- FEDERAL COMMISSION FOR WOMEN'S ISSUES (2009b) Sexuelle Integrität und Gewalt an Frauen. Bern: Federal Commission for Women's Issues.
- FEDERAL COMMISSION FOR WOMEN'S ISSUES (2010) Positionspapier. Gleichstellung der Geschlechter und kulturelle/religiöse Praktiken, *Frauenfragen*, 1/2.2010, 12–17.
- FEDERAL DEPARTMENT OF JUSTICE AND POLICE (2004) 00.419 n Parlamentarische Initiative Schutz vor Gewalt im Familienkreis und in der Partnerschaft: Zusammenstellung der Vernehmlassungen. Bern.
- FEKETE, L. (2006) Enlightened Fundamentalism? Immigration, Feminism and the Right. *Race & Class*, 48, 1–22.
- FLAX, J. (1990) Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. In: NICHOLSON, L. J. (ed.) *Feminism/Postmodernism*. New York/ London: Routledge.
- GAMBLE, S. 2001. Postfeminism. In: GAMBLE, S. (ed.) *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. London: Routledge.
- HARITAWORN, J., TAUQIR, T. & ERDEM, E. (eds) (2008) Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the 'War on Terror'. In: KUNTSMAN, A. & MIYAKE, E. (eds.) *Out of Place. Interrogating Silences in Queerness/Raciality*. York: Raw Nerve Books.
- INITIATIVKOMITEE "GEGEN DEN BAU VON MINARETTEN" (2007). *Volksinitiative "gegen den Bau von Minaretten" lanciert. Medienmitteilung zur Pressekonferenz vom 3. Mai 2007*, [Online]. Flaach, Available: <http://www.minarette.ch/medienmitteilungen/archiv-2007/volksinitiative-gegen-bau-von-minaretten-lanciert.html> [Accessed 14.10.2012].
- INITIATIVKOMITEE "GEGEN DEN BAU VON MINARETTEN" (2009) *Argumentarium "Frauen gegen eine Islamisierung der Schweiz"* [Online]. Flaach, Available: http://www.minarette.ch/downloads/argumentarium_frauenfreiheit.pdf [Accessed 14.10.2012].
- INTER-RELIGIOUS THINK TANK (2009) Offener Brief an Julia Onken [Online]. Available: <http://www.interrelthinktank.ch> [Accessed 14.10.2012].
- JACOBSEN, C. M. & STENVOLL, D. (2010) Muslim Women and Foreign Prostitutes: Victim Discourse, Subjectivity, and Governance. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 17, 270–294.
- KREIS, G. (2010) Zur Islamophobie in der schweizerischen Variante. In: HAFEZ, F. (ed.) *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010: Deutschland – Österreich – Schweiz*. Innsbruck: StudienVerlag.
- LINDER, W. (2005) *Schweizerische Demokratie. Institutionen – Prozesse – Perspektiven*, Bern: Haupt Verlag.
- MCCANN, C. R. & KIM, S.-K. (eds.) (2012) *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. New York/ London: Routledge.
- MEER, N. & MODOOD, T. (2010) The Racialisation of Muslims. In: SAYYID, S. & VAKIL, A. K. (eds.) *Thinking through Islamophobia: Global Perspectives*, London: Hurst.
- NARAYAN, U. (1997) *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York/ London: Routledge.

- OKIN, S. M. 1997. Is Multiculturalism Bad for Women. *Boston Review* [Online]. Available: <http://bostonreview.net/BR22.5/okin.html> [Accessed 14.10.2012].
- OLYMPE FEMINISTISCHE ARBEITSHEFTE ZUR POLITIK (2010) *Wider die Instrumentalisierung von Frauenrechten – Burkaverbot: Feministische Positionen und Analysen*. Olympe Heft 31, September 2010, 14.
- ONKEN, J. 2009. *Newsletter von Julia Onken. Sonderausgabe 11-2009 – Minarett-Initiative: Frauenfeindliche und Frauen verachtende Regeln* [Online]. Originally published on her personal website <http://www.julia-onken.ch>. Available: <http://www.bockonline.ch/juli---dezember-2009/kw-48-09/frauenfeindliche-und-frauen-verachtende-regeln/index.html> [Accessed 14.10.2012].
- PUAR, J. K. (2007) *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham: Duke University Press.
- PURTSCHERT, P., Lüthi, B., Falk, F. (eds) (2012) *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: transcript.
- SAID, E. W. (1978) *Orientalism*. London: Penguin.
- SCHIELKE, S (2010) *Second Thoughts about the Anthropology of Islam*. ZMO Working Papers 2. Available: http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke_2010.pdf [Accessed 14.10.2012].
- SCHWEIZERISCHE VOLKSPARTEI. (2003): *SVP Frauen unterstützen Referendum gegen Mutterschaftsversicherung*, Schweizerische Volkspartei [Online]. Available: http://www.svp.ch/g3.cms/s_page/77890/s_name/communiques/news_newsContractor_display_type/detail/news_id/944/news_newsContractor_year/2003 14.10.2012].
- STRAHM, D. (2011) Konflikt-Stoff: Feministische Debatten um das Kopftuch. In: GERBER, B. & SKENDEROVIC, D. (eds.) *Wider der Ausgrenzung. Für eine offene Schweiz*, Zürich: Chronos.
- SWISS FEDERAL CHANCELLERY (2009) Volksabstimmung vom 29. November 2009 Erläuterungen des Bundesrates. Bern: Federal Chancellery.
- SWISS FEDERAL DEPARTMENT FOR STATISTICS. (2009). Eidgenössische Volksabstimmungen 2009 – Übersicht [Online]. Available: <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/17/03/blank/key/2009/01.html> [Accessed 14.10.2012].
- VATTER, A. (2010) University of Berne Press Release: Wähler senden ein klares politisches Signal. Available: http://www.kommunikation.unibe.ch/unibe/rektorat/kommunikation/content/e2328/e6188/filesobject8708/VOX-analyse_en.pdf [Accessed 14.10.2012].
- VATTER, A. (ed.) 2011. *Vom Schächt- zum Minarettenverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.

Armin Muftić

Islamophobie in Medien: Stand der Medieninhaltsforschung in Deutschland, Österreich und der Schweiz

Abstract

In diesem Beitrag werden wichtige Ergebnisse der umfassenden Literaturanalyse zum Thema „Islamophobie in Medien“ im Bereich der Medieninhaltsforschung im deutschsprachigen Raum vorgestellt. Die Ergebnisse sind im Rahmen des Forschungsprojektes „Migrantenbilder in österreichischen Medien“ entstanden. Einige Studien und Forschungsberichte sind nach ihrem Herkunftsland tabellarisch aufgelistet. Drei Erklärungskonzepte der (Re-)Produzierung von Islamophobie in Massenmedien – die kulturelle Hegemonie, das Dispositiv der Macht und der Ethnisierungsansatz – beschreiben die drei dominanten Diskurse der medialen Islam- und Muslimenwahrnehmungen – den Binladenisierungs-, den Islamisierung- und den Integrationsdiskurs. Thematisiert werden ebenfalls der Gebrauch des Islamophobie-Begriffs in untersuchten Studien sowie die Frage, welche Medienarten und -inhalte fokussiert wurden. Ungenügend erforschte Fragen, ein alternatives Forschungskonzept und Kommentare zur Methodik der medieninhaltsanalytischen Forschung weisen auf mögliche künftige Aufgaben der Islamophobieforschung hin.

Keywords: Medieninhaltsforschung, Islamophobieforschung, Forschungsstand, Binladenisierungsdiskurs, Islamisierungsdiskurs, Integrationsdiskurs, Dispositiv der Macht, kulturelle Hegemonie, Ethnisierungsansatz, Medieninhaltsanalyse, Deutschland, Österreich, Schweiz

Einleitung

In diesem Beitrag werden einige Ergebnisse des Projekts *Migrantenbilder in den Massenmedien* dargestellt. Das Projekt begann auf Initiative von Prof. Erol Yildiz an der Abteilung für Interkulturelle Bildung des Institutes für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt und wird von der genannten Universität finanziert. Im April 2012 hat mich Prof. Yildiz beauftragt, alle erreichbaren deutschsprachigen Studien aus dem Bereich der medieninhaltsanalytischen Migrationsforschung zu sammeln und zu analysieren. Einige Ziele dieser umfassenden Analyse sind:

- Forschungsdefizite finden,
- neue Forschungsstränge zu erkennen,
- neue Fragestellungen zu entwickeln und
- Forschungslücken kritisch zu reflektieren.

Zuerst werden die drei dominantesten Diskurse in der medialen Wahrnehmung von MuslimInnen mit Beispielen aus den Medien und den wissenschaftlichen Publikationen beschrieben. Im dritten Teil werden einige theoretische Beschreibungen der Islamophobie dargestellt. Im vierten Teil werden die Forschungsergebnisse der letzten 12 Jahre präsentiert, dabei ausschließlich Ergebnisse, die sich auf Islamophobie im Kontext der Medieninhaltsforschung beziehen. Anschließend werden Begriffe und Forschungsmethoden behandelt sowie die Alternativen in der Konzeptualisierung von Fragen für künftige medieninhaltsanalytische Forschung angeboten.

Mindestens seit der Islamischen Revolution im Iran 1979 sind Muslime ein dominantes Thema in den deutschsprachigen Massenmedien. Dabei erkennt man eine ungebrochene Kontinuität in der Erscheinung von islamophoben Bildern (z.B. politischer Islam, Radikalismus, Fundamentalismus, etc.) bis zur Gegenwart. Zunächst sei hier festzustellen, dass diese Bilder keine mediale Erfindung sind, sondern eine historische Kontinuität aufweisen:

„Der Islam hat im Westen seit 1400 Jahren eine schlechte Presse, und die moderne Mediengesellschaft hat mit dieser Tradition nicht gebrochen, sondern sie revitalisiert die alte Vorstellung vom Orient-Okzident-Gegensatz in der Gegenwart ständig“ (Hafez 2010a: 102)

Massenmedien können sich als besonders gefährlich für eine Institutionalisierung des Feindbildes Islam erweisen, da sie von Menschen häufig als Garant für vorurteilsfreie Berichterstattung angesehen werden (Schiffer 2005). Bei Online- und Printmedien ist diese Gefahr noch plausibler, wenn man bedenkt, dass die Texte oft mit angstschürenden Bildern dekoriert sind (s. Wenzel &

Ziefele 2002). Denn ein Bild hat für die Wissensvermittlung bzw. Sozialisierung und Erziehung bessere Potentiale als ein Text oder ein Video.

Drei dominante Diskurse in der medialen Wahrnehmung von Muslimen und ihrer Religion

In der europäischen, aber auch in der übrigen westlichen Welt sind Islamophobie und Islamfeindlichkeit dominierende Denkformen (Rätzl 2010). Harrer (2010) schreibt sogar von einem *islamisierten Antisemitismus* in den Medien. Die Erscheinung von negativen medialen Bildern von MuslimInnen und ihrer Religion in der ganzen Welt, auch in den Ländern mit relativer oder absoluter Mehrheit der muslimischen Bevölkerung, wie z.B. der Türkei (s. Ateş 2006) oder Bosnien-Herzegowina (s. RIZ BiH 2011, 2012), wurde in den letzten Jahren verstärkt wahrgenommen. Vor allem geschah dies durch die terroristischen Anschläge auf das World Trade Center in New York und auf das Pentagon in Washington (2001), durch terroristische Anschläge in Madrid (2004) und London (2005), durch die Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh (2004), durch den Terroranschlag auf die Schule von Beslan (2004) und durch den sog. Karikaturenstreit (2005). Das Datum *11. September 2001* symbolisiert einen Orientierungspunkt in den neueren politischen und wissenschaftlichen Diskussionen um Islam und Muslime im Westen (s. Butterwegge 2006a, Ateş 2006). Dies bestätigen auch die Ergebnisse der durchgeführten Literaturanalyse, wobei betont wird, dass negative Islambilder seit diesem Datum kontinuierlich in einigen Massenmedien und allgemein in den öffentlichen Diskussionen weltweit präsent sind (s. Tab. 1). Neben diesen ausländischen Vorkommnissen spielten auch die innenpolitischen Vorgänge in Deutschland, Österreich und der Schweiz eine wichtige Rolle (z.B. das Minarettbauverbot in Kärnten, s. Hafez 2010b). Die österreichische Öffentlichkeit wurde besonders durch die politische Diskussion über die Aufnahme der Republik Türkei in die Europäische Union aufmerksam gemacht (s. Ratkovic 2007).

In einer kleinen Fallanalyse der österreichischen Tageszeitungen und zwei Studien, die in der deutschsprachigen Öffentlichkeit viel Beachtung bekamen, habe ich drei dominante fremdenfeindliche und islamophobe Diskurse registriert: Binladenisierungs-, Islamisierungs- und Integrationsdiskurs. Diese drei Diskurse überschneiden sich oft in konkreten medialen Präsentationen. Die ersten zwei stellen eine klassische Islamophobie dar. Der dritte ist eine Mischung aus Islamophobie, Fremdenfeindlichkeit, Nationalismus, Eurozentrismus und wissenschaftlicher Unkorrektheit.

Binladenisierungsdiskurs

Der Binladenisierungs- bzw. der Terrorismusdiskurs bezeichnet eine paradigmatische Wende nicht nur in der Sicherheits- und Außenpolitik, sondern auch in der medialen Berichterstattung (s. Trautmann 2006). Der Begriff Binladenisierung beschreibt die Verängstigung der Gesellschaft mit dem Feindbild Islam. Auf diese Weise wird versucht, alte Ängste zu reproduzieren und neue zu kreieren, um somit eigene kulturelle Phantasieidentitäten zu stärken. Dabei wird eigene Ethnie homogenisiert und ethnische bzw. religiöse Unterschiede gegenüber Fremden verstärkt. Mit angstschürenden Leitbegriffen wie „islamischer Terrorismus“ und „muslimische Hassprediger“ wird systematisch nach einem bereits vorgegebenen Raster ein bedrohendes Islambild kreiert, wodurch Muslime und ihre Kultur binladenisiert werden. Hier wird seitens der Vertreter rechtspopulistischer Parteien mit der Angstkarte gespielt – dem bisher effektivsten Mittel, politische Stimmen und öffentliche Aufmerksamkeit in Wahlkampagnen zu gewinnen. In einzelnen Scientific Communities, wie z.B. James Kurth oder Samuel P. Huntington, wird ebenfalls eine muslimische Bedrohung für Europa und die USA propagiert (s. Aschauer 2010), so dass man von einer „wissenschaftlich“ betriebenen Islamophobie reden kann und soll.

Das frische Beispiel der medialen Binladenisierung von Muslimen ist der terroristische Angriff auf das amerikanische Konsulat in Bengasi. Die tiefverwurzelte islamophobe Mentalität einiger Redaktionen ist hier zum Ausdruck gekommen. Nach einem schablonenhaften Muster – einem Macht-Wissensdispositiv, der die Informationen zensuriert und aufräumt und nur diejenigen als relevant zulässt und exponiert, die den allgemeinen Diskurs bestätigen – wurden friedliche Proteste der Bürger und Bürgerinnen der Stadt Bengasi gegen den islamophoben Film *Innocence of Muslims* automatisch mit dem terroristischen Angriff auf das US-Konsulat verbunden.

„Botschafter getötet: In Bengasi im Osten Libyens hatten die Proteste zunächst friedlich begonnen. Bis sich einige Bewaffnete ein Gefecht mit den Sicherheitskräften lieferten. Mit Panzerfäusten und Rauchbomben beschossen sie das US-Konsulat. Traurige Bilanz: vier tote Amerikaner, darunter Botschafter Christopher Stevens, der in Bengasi zu Besuch war, sowie zehn libysche Polizisten“ (Kurier, 13.09.2012)¹

1 Leitartikel: „...Dafür spricht, dass sich erst Stunden nach Beginn der bis dahin friedlichen Proteste vor dem Konsulat 30 bis 40 mit Granatwerfern ausgerüstete Männer unter die Demonstranten gemischt und umgehend das Feuer eröffnet haben.“ (Die Presse, Printausgabe von 14.09.2012, S. 1)

Wenige Tage später haben in Österreich nur die *Salzburger Nachrichten* und *Der Standard* über die blutige Auseinandersetzung der LibyerInnen mit einer radikalen Gruppe, die für den Angriff verantwortlich gemacht wird, berichtet:

„Fast zwei Wochen nach der Erstürmung des US-Konsulats im libyschen Bengasi haben Hunderte wütende Bürger mehrere bewaffnete Milizen von ihren Stützpunkten verjagt. Demonstranten vertrieben auch die Gruppe Ansar al-Scharia, die für den Tod des US-Botschafters Chris Stevens und drei weiteren Botschaftsmitarbeiter verantwortlich gemacht wird...“ (Salzburger Nachrichten, 24.09.2012)²

Nachdem fast alle österreichischen Tageszeitungen die Protestierenden gegen den islamophoben Film mit dem Angriff auf das US-amerikanische Konsulat in Bengasi in Verbindung gebracht hatten, hat nur eine kleine Minderheit später eine ganz kurze Nachricht ohne Bilder veröffentlicht:

„USA: Dutzende Angreifer in Bengasi: WASHINGTON (SN, dpa). An dem Terroranschlag auf das US-Konsulat am 11. September in der libyschen Stadt Bengasi waren nach US-Angaben Dutzende bewaffnete Männer beteiligt. Der Angriff sei nach einem ruhigen Tag überraschend gekommen, es habe laut Regierungsbeamten vorher keine Hinweise gegeben. Sie äußerten sich vor einer Anhörung im Kongress. Demnach entwickelte sich der Angriff nicht, wie zunächst dargestellt,

2 „Unter Rufen wie ‚Das Blut der Märtyrer wurde nicht um sonst vergessen‘ stürmten die Demonstranten eine Kaserne im Zentrum von Bengasi, plünderten das Gebäude und setzten es in Brand. Die Salafistengruppe Ansar al-Scharia zog sich angesichts der Menge an Protestierenden zurück. ‚Nach dem, was im amerikanischen Konsulat geschehen ist, haben wir genug von den Extremisten‘, sagte ein Demonstrant.

[...] Erste Milizen haben inzwischen auf die Proteste gegen ihr Treiben reagiert und ihren Rückzug angekündigt. Wie die libysche Agentur Lana berichtet, zieht die Abu-Salim-Märtyrer-Brigade aus der östlichen Stadt Derna ab, ebenso die Gruppe Ansar el-Scharia. Aus Tripolis meldete die libysche Armee, dass Milizionäre aus einem Militärgebäude der Hauptstadt vertrieben wurden.

Den Stein ins Rollen gebracht hatte ein Protestmarsch unter dem Motto ‚Freitag der Rettung von Bengasi‘, an dem sich rund 30.000 Menschen beteiligten. Sie zollten dem getöteten US-Botschafter Stevens Respekt und protestierten gleichzeitig dagegen, dass seit dem Sturz des langjährigen Machthabers Muammar al-Gadafi vielerorts Milizen das Sagen hätten und es die Behörden versäumten, die Gruppen zu entwerfen. Nach Berichten von Zeugen kochte im Anschluss daran die Wut gegen die Milizen hoch. Im Laufe der Auseinandersetzungen wurden arabischen Medien zufolge mindestens vier Menschen getötet und 50 weitere verletzt.

Die zum Teil mit schweren Waffen und Metzgerbeilen bewaffneten Demonstranten hätten die Kämpfer aufgefordert, ihre Waffen niederzulegen, und sie aus dem Lager vertrieben. Als die Menge ein weiteres Milizenlager stürmen wollte, seien sie mit Maschinengewehren beschossen worden.“ (Salzburger Nachrichten, 24.09.2012)

aus einer Protestaktion gegen das islamfeindliche Mohammed-Video. Bei dem Angriff waren vier US-Diplomaten getötet worden, unter ihnen US-Botschafter Christopher Stevens.“ (Salzburger Nachrichten, 11.10.2012)³

In der *Kronen Zeitung* stand kein Wort davon. Kurz gesagt: Der Angriff auf ein Konsulat ist interessant, der Widerstand der libyschen BürgerInnen gegen Terroristen ist nicht interessant. Falsche Informationen über BürgerInnen, die das Konsulat erstürmen, sind interessant. Dagegen ist die Information, dass die Proteste und der terroristische Angriff nichts mit einander zu tun haben, nicht interessant. Das Wissensdispositiv bestimmt also den allgemeinen Diskurs, welche Information relevant ist und welche nicht.

Islamisierungsdiskurs

„*Statt österreichischem Recht: Muslime wollen Scharia-Gericht.*“ (Kronen Zeitung, 15. Dezember 2010) Im Islamisierungsdiskurs wird das Alltagsleben der muslimischen MitbürgerInnen – ihre tagtägliche Lebenspraxis, ihr Denken, ihre Weltanschauung – auf ihre Religion relativiert. In Boulevardmedien werden oft alle schlechten Eigenschaften *islamisiert* und der muslimischen Gemeinschaft und ihrer Kultur zugeschrieben (Harrer 2010). Dabei wird absichtlich oder unabsichtlich übersehen, dass viele solcher Eigenschaften sozial bedingt sind (ebd.). Islam wird als eine Einheit, als eine homogene Religion dargestellt. Beim Medienpublikum entsteht der Eindruck, dass der Islam eine mittelalterliche Religionsgruppe sei, wo die modernen gesellschaftskulturellen Aspekte keinen Platz hätten. Man findet in der *Kronen Zeitung* fast keine Bilder von halb nackten und säkular-orientierten Musliminnen. Fast jede Muslimin wird medial *kopftuchisiert*.

Integrationsdiskurs

Integration ist ein Wort, das allgemein einen gesellschaftlichen Trend der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart darstellt. Man könnte

3 „Libyen Großangriff auf US-Konsulat: An dem Terroranschlag auf das US-Konsulat in Bengasi am 11. September waren nach Angaben von Ermittlern Dutzende Bewaffnete beteiligt. Es habe keine Hinweise auf den Angriff gegeben. Dieser habe sich auch nicht aus einer Protestaktion gegen das islamfeindliche Mohammed-Video entwickelt. Bei dem Angriff waren vier US-Diplomaten getötet worden.“ (Kurier, Politik, Printausgabe von 11.10.2012, S. 5)

es zum Wort des 20. und 21. Jahrhunderts in einer Wortwettbewerbsdisziplin wählen. Im Zusammenhang mit Migration wird dieser Ausdruck in bestimmten Medien oft einseitig in der Bedeutung einer kulturellen Assimilation verwendet. Als falsch verstandenes Konzept im Sinne einer kulturellen Assimilation prägt er die öffentlichen Debatten und führt zur Verzerrung bzw. Ausblendung konkreter Wirklichkeiten (Yildiz 2010). In diesem Kontext inszenieren Massenmedien negativ beladene Bilder von *Ghettos* oder *Parallelgesellschaften*. Das Andere wird mit diesen Ausdrücken abgewertet und zum Symbol einer verfehlten Integration stilisiert. Aus dieser Sicht ist es wenig erstaunlich, dass die Potentiale der MigrantInnen, die sie für die Gesellschaft bieten, oft übersehen bzw. ignoriert wurden (ebd.).

„Der Beitrag von MigrantInnen [zur österreichischen Kultur und Wirtschaft] kommt im öffentlichen Integrationsdiskurs kaum vor, wenn er überhaupt zur Kenntnis genommen wird, dann als Abweichung von der ‚hiesigen Normalität‘.“ (ebd.: 1; Einfüg.: A.M.)

In diesem oft betriebenen Diskurs werden MuslimInnen als *integrationsbedürftig* und nicht selten sogar als *integrationsunwillig* dargestellt. In diesem Kontext kursieren oft die Stichworte wie Kopftuch, Genitalverstümmelung, Nichtkonsumierung von Schweinefleisch (z.B.: „*Isst du Schwein, darfst du rein!*“ – H.C. Strache). Der Integrationsbegriff wird dabei in der Bedeutung einer kulturellen Anpassung verwendet, wobei von MuslimInnen erwartet wird, dass sie die sog. westliche Weltanschauung und den entsprechenden Verhaltenskodex übernehmen. So wird von MuslimInnen verlangt, nicht so *islami(sti)sch* zu sein, sich von ihrer „dekadenten“ Religion zu distanzieren, mehr säkular zu sein etc. Die öffentliche Diskussion um soziale Integration ist oft vom Begriff Parallelgesellschaft mit seinen unterschiedlichen sprachlichen Variationen behaftet. So schreibt Peter Rabl im Kurier (Printausgabe vom 14.11.2010):

„Parallelgesellschaft als Ziel: Tatsächlich passiert da vieles in Vereinen und Moscheen, die aus der Türkei gesteuert werden. Ziel ist die Bildung einer türkischen Parallelgesellschaft, nicht die Integration der Zugewanderten. Offen ausgesprochen vom Botschafter auf den Vorbehalt, dass sich jede andere Zuwanderer-Nationalität viel rascher integriert. Die Türken hätten eben nicht die westliche merkantilistische Denkweise, sondern lebten die islamische Philosophie: „Was immer du hast, von Gott gegeben, ist genug für dich.“ In einer breiten Unterschicht von türkischen Zuwanderern ist das allerdings nicht von Gott gegeben, sondern vom österreichischen Nationalstaat, der ganze Clans arbeitsloser Türken bis zur dritten Generation mit und ohne Staatsbürgerschaft finanziert...“

Mit diesen chauvinistischen (der Glaube an die Überlegenheit der eigenen Ethnie), islamophoben und rassistischen Haltungen (gemeint ist hier der kulturelle Rassismus) bleibt Peter Rabl nicht nur bei der ersten Generation der MigrantInnen – er erweitert seine Weltanschauung auch auf die zweite und dritte Generation „mit und ohne Staatsbürgerschaft“. Auch Juden der n-ten Generation in den 1930er und 1940er Jahren hatten und haben noch immer in solchen und ähnlichen Weltanschauungen gleiche Bewertungen bekommen. Jedoch mit einem kleinen Unterschied: gerade ihre angebliche merkantilistische Denkweise hat damals nicht gepasst, während heute die „islamische Denkweise der Türken: Was immer, du hast von Gott gegeben, ist genug für dich“ nicht passt. Wie auch immer, merkantilistisch oder nicht-merkantilistisch – es passt nicht. Die rassistische Sprache ist bis ins Absurde weiterentwickelt und ausdifferenziert worden. Heute wird beispielsweise der Ausdruck „*muslimische Parallelgesellschaftskinder*“ (Christoph Schwarz, Die Presse, 12.09.2012) anstatt „SchülerInnen mit Migrationshintergrund“ verwendet.

Der Integrationsdiskurs wird nicht nur über die Massenmedien vermittelt, sondern auch über die wissenschaftlichen Publikationen. So wird in der Einleitung zur Darstellung von Ergebnissen einer Studie des österreichischen Bundesministeriums für Inneres über Einstellungen, Orientierungen und Erfahrungen von MigrantInnen und Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung Folgendes festgehalten:

„In soziokultureller Hinsicht hat – nicht ausschließlich aber insbesondere – eine relativ große Gruppe religiös-politisch orientierter Muslime Probleme mit bestimmten Elementen der österreichischen Gesellschaft – gerade im Hinblick auf Familie, Partnerschaft, Geschlechterrollen und Gleichberechtigung von Männern und Frauen bzw. weist ein teilweise widersprüchliches Verständnis des Verhältnisses von Staat und Religion auf. Dies gilt insbesondere für Muslime mit türkischem Migrationshintergrund, wo immerhin 45% mangelndes Einverständnis mit der österreichischen Gesellschaft, ihrer Lebensweise und dominierenden Werten, und nur 26% eine völlige subjektive Integration zu Protokoll geben. Bei den Muslimen aus Bosnien-Herzegowina sind die entsprechenden Prozentsätze weit geringer, so dass von den Erfahrungen mit der einen Migrantengruppe nicht auf die andere geschlossen werden kann. Vorbehalte gegenüber Werten, Spielregeln etc., mitunter auch deren Ablehnung, finden sich insbesondere bei Personen mit religiös-politisch-integralistischen Orientierungen, in der unteren Bildungsschicht und solchen, die sich primär in einem türkischsprachigen Umfeld bewegen (Sozialkontakte, Medienverhalten, Sprachkenntnisse).“ (Ullram 2009: 4)

Der Autor problematisiert dann weiter und krönt seine Behauptungen mit der Aussage:

„Die entsprechenden Punkte dürften einander verstärken, so dass hier durchaus Ansätze zu einer Parallelgesellschaft vorfindbar sind. Dies gilt im Übrigen gerade für Angehörige der zweiten Migrantengeneration.“ (ebd: 5)

Sieht man jedoch die Ergebnisse dieser Studie an (s. Tabellen ebd.: 20f.), findet man keine empirischen Belege für oben zitierte Aussagen. Irmgard Pinn (1999) hat ein ähnliches Beispiel in Deutschland behandelt. Sie hat die Studie „Verlockender Fundamentalismus“ von Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder dekonstruiert. Die Autoren dieser Studie kamen zum „spektakulären“ Ergebnis, dass türkische Jugendliche zur Gewaltbereitschaft neigen, die neben anderem auch auf ihre Hinwendung zu einem „fundamentalistisch orientierten Islam“ zurückzuführen sei.

Es gibt auch Fälle, wo empirische Ergebnisse seitens Journalisten missbraucht werden, um die Angst vor MuslimInnen zu schüren. So steht im Online-Portal diepresse.com ein Artikel über islamische ReligionslehrerInnen an Österreichs öffentlichen Schulen, die „teils Fanatiker“ sind. In diesem Artikel wird auf die Ergebnisse einer Studie von Khorchide (2009a) hingewiesen. Bereits in den ersten Absätzen werden islamische ReligionslehrerInnen skandalisiert:

„Lehnen Sie Demokratie ab, weil sie sich mit dem Islam nicht vereinbaren lässt? 21,9 Prozent sagen Ja. Lehnen Sie die Menschenrechtserklärung ab, weil sie sich mit dem Islam nicht vereinbaren lässt? 27,1 Prozent bejahen...“ (diepresse.com, 27.01.2009; s. dazu mehr Khorchide 2009b: 42)

Die österreichischen Islam-LehrerInnen werden hier ideologisch angegriffen und ausgegrenzt bzw. als integrationsbedürftige Personen dargestellt. Die obigen Fragen konnten auch nicht anders beantwortet werden, weil sie zwei unrichtige Behauptungen beinhalten:

- Demokratie lässt sich mit dem Islam nicht vereinbaren.
- Die Menschenrechtserklärung lässt sich mit dem Islam nicht vereinbaren.

Dem Probanden wird mit diesen Thesen suggeriert, sich für eines zu entscheiden: Entweder Islam oder Demokratie/Menschenrechte.

Beck-Gernsheim (2006) hat einen ähnlichen Fall des wissenschaftlichen Integrationsdiskurses in Deutschland ausführlich beschrieben und dekonstruiert. Sie fokussierte die Dissertation von Necla Kelek bzw. ihr 2005 erschiene Buch *Die fremde Braut* (s. Kelek 2005). Beck-Gernsheim nimmt folgendermaßen Bezug auf dieses Buch:

„...wenn man genauer hinschaut, bleibt die „Beweisführung“ ziemlich verschwommen. Zwar wird vom Verlag und in späteren Berichten über das Buch vermerkt, die promovierende Soziologin habe eine eigene Untersuchung unter türkischen Frauen gemacht, mithin: ihre Aussagen seien wissenschaftlich fundiert. Aber im Buch fehlen solide und nachprüfbare Daten. Stattdessen benutzt die Autorin zentrale Begriffe äußerst schwammig, erklärt sie Ungleiches zu Gleichem: Die arrangierte Ehe wird von ihr umstandslos mit der Zwangsheirat gleichgesetzt, als gäbe es nicht wesentliche Unterschiede zwischen beiden. [...] Das Buch basiert auf persönlichen Beobachtungen [...] und aus dem Mosaik solcher Eindrücke schließt sie auf das, was in mehr oder minder ähnlicher Form überall in „den“ türkischen Gemeinden geschieht. Das ist wissenschaftlich fragwürdig und damit fahrlässig – kommt aber bei Medien und Öffentlichkeit gut an.“ (ebd.: 36)

Nach diesen Beispielen stellt sich die Frage: Wie kann Islamophobie so stark und fast unkritisch in den Medien vorkommen? Im nächsten Teil wird diese Frage mit einigen Erklärungsansätzen beleuchtet und anschließend ein anderer Blick angeboten.

Theoretische Konzepte zur Beschreibung der Islamophobie in Massenmedien

Es gibt unterschiedliche theoretische Modelle, aus denen Erklärungen zur Entstehung und Wirkung massenmedialer Islamophobie direkt oder indirekt abgeleitet werden können. Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass einiges an dieser Stelle ausgelassen wird und wähle deshalb drei Erklärungsansätze, die von zentraler Bedeutung für die medieninhaltsanalytische Islamophobieforschung sind: die kulturelle Hegemonie, das Dispositiv der Macht sowie der Ethnisierungsansatz – Konzepte, die hauptsächlich im Kontext der Vorurteils- bzw. der Fremdenfeindlichkeitsforschung ihre konkrete Anwendung finden. Sie bereiten recht gute Grundlagen auch zur Beschreibung der Islamophobie im Kontext der Migration und medialen Präsentation von MuslimInnen auf.

Die islamfeindlichen Thesen aus den 1990er Jahren über die sog. verfeindeten Kulturböcke, vor allem diejenige von Samuel P. Huntington – „*The Clash of Civilizations*“ – oder diejenige des, von Huntington abgeschrieben und im österreichischen medialen Kontext angewendeten – „*Kriegs der Kulturen*“ (Jörg Haider 2008, zit. nach Hafez 2010b: 113) – bereiteten die ideologische Basis für Projektionen neuer/alter Feinde der okzidentalen Weltanschauung.

Der Ethnisierungsansatz (ebd.) impliziert nicht nur eine Stärkung der Nationalidentität. Neben der nationalen Identität wird das verzerrte Islambild auch als Verstärkung der europäischen, christlichen und allgemein westlichen Identität verwendet. Bestimmte Medien, wie z.B. die Kronen Zeitung, operieren mit schwarz-weißen Weltbildern, wo eine Teilung der Weltkultur im Sinne *entweder a la Turko oder a la Franko* der Öffentlichkeit präsentiert wird. Solche Bilder, obwohl sie der Realität nicht entsprechen, werden als „gesunder Hausverstand“ angeboten. Sie sind nicht kompliziert und komplex, sondern sie bieten ganz einfache und für die Bevölkerung relativ leicht zu verarbeitende Informationen. Die absichtliche und zielgerichtete Islamfeindlichkeit wird meistens von rechtspopulistischen politischen Parteien betrieben. Boomgaarden & Vliegthart (2007) haben in einer quantitativen Langzeit-Studie einen weitreichenden Zusammenhang zwischen negativer massenmedialen Berichterstattung über die Migranten und dem Erfolg der rechtspopulistischen Parteien an politischen Wahlen in den Niederlanden nachgewiesen. Je öfter negativ über Migranten berichtet wird, desto mehr Stimmen für migrantenfeindliche Parteien (ebd.: 413)

Im oben beschriebenen Sinne des Integrationsdiskurses demonstrieren Medien eine „*kulturelle Hegemonie*“ (Yildiz 2011) gegenüber muslimischen MigrantInnen und kulturellen Aspekten ihres Lebens. Obwohl es differenzierte Perspektiven und zahlreiche Studien gibt, die das Gegenteil von Rabls Behauptungen beweisen (z.B. Yildiz 2010), werden ihre Ergebnisse in der medialen Öffentlichkeit kaum wahrgenommen. So entsteht eine diskursive „*Politik der Erkenntnis*“ (Edward Said), die das Tatsächliche systematisch ablehnt, vertuscht, verdeckt und manipuliert. Bestimmte migrationsgeprägte Straßen und Stadtbezirke werden als *Parallelgesellschaften* definiert. Ganze Straßen und Stadtviertel, wie z.B. die Ottakringerstrasse in Wien oder der Bezirk Sankt Ruprecht in Klagenfurt, werden als *Brennpunkte*, *Problemgebiete* bzw. *demokratiefreie Zonen*, als abweichend von der Dominanzgesellschaft, als *Pathologien* oder als *Heterotopien* im Sinne von Michel Foucault (1991) dargestellt. Das ist eine erkenntnistheoretische Basis, welche die „*Utopie einer funktionierenden, einheimischen, gesellschaftlichen Normalität, in die die migrantischen Gruppen nicht passen, institutionalisiert*“ (Yildiz 2011). Das binäre Denken *Wir* und die *Anderen* wird normalisiert und als ein „wahres“ Alltagsdenken der Öffentlichkeit angeboten (ebd.).

Über die Boulevardzeitungen wie Bild und Kronen Zeitung werden Normalitäten definiert, soziale Phantasien über *Wir* und *ethnisch Andere* reproduziert und gesellschaftliche Machtverhältnisse reorganisiert. Diesen Macht-Wissen-Komplex könnte man im Sinne von Michel Foucault ein *Hegemonie-*

*Dispositiv*⁴ nennen. Das heißt, es werden bestimmte Schablonen, Muster und Regeln der Wissensentstehung und -sortierung institutionalisiert und konserviert, so dass die Entstehung von anderem unpassendem Wissen verhindert wird. Betrachtet aus dem Blickwinkel des interaktionistischen Konstruktivismus reduziert mediale Repräsentationspraxis die gesellschaftliche Wirklichkeit auf *Wir* und die *Anderen* und „räumt auf“ (Reich 1998). Soziale Probleme werden ethnisch bzw. religiös gedeutet, es findet eine „*Ethnisierung der sozialen Probleme*“ (Butterwegge 2006b) statt. Diese binäre Konstruktion hat auch den schulischen und pädagogischen Umgang mit Jugendlichen (zweite und dritte Generation) wesentlich geprägt.

Die oben beschriebenen ethnisierenden Interpretationen, der Binladenisierungs-, Islamisierungs- und Integrationsdiskurs, die in ihrer Folge eine falsch konstruierte Wirklichkeit des Lebens von muslimischen MigrantInnen implizieren und sie wegen ihrer Religionszugehörigkeit als Störfaktor für die soziale Ordnung wahrnehmen, sind letztlich Ausgangspunkt jeglicher islamophoben Diskurse. Franz Hamburger spricht in diesem Kontext von einem tradierten „*Elendsdiskurs*“ (2009). Islamophobe Bilder bleiben nicht nur ein in diversen Kommentaren am Zeitungspapier und im Cyberspace isolierter Fall, sondern sie haben reale Konsequenzen für das reale Leben von Menschen in Deutschland, Österreich und der Schweiz.

Wenn man die Perspektive umkehrt und migrationsgeprägte Entwicklungen genauer und vorurteilsfrei betrachtet, sieht man sich mit einem völlig anderen Bild konfrontiert. Die westeuropäischen Gesellschaften sind ohne Zuwanderung, konsequent auch ohne Religionsvielfalt nicht denkbar. Deswegen wird hier ein anderer Blick vorgeschlagen – eine andere Betrachtung, die als ein Diversitätskonzept beschrieben wird (s. Bukow & Yildiz o.J.).

„Migration und dadurch bedingte Diversität ist ein integraler Bestandteil [...] [der Gesellschaft] und damit eine eher unspektakuläre Alltagspraxis. Statt von ‚Parallelgesellschaften‘ sollte man – wenn auch unter prekären Bedingungen realisierten – Erfolgsgeschichten sprechen.“ (Yildiz 2010: 1; Auslass. und Einfüg.: A.M.)

4 Michel Foucault (1978) spricht vom „Dispositiv“ und bezeichnet damit all jene Praktiken der Repräsentation, die an der Produktion und Reproduktion von Wirklichkeitskonstruktionen beteiligt sind, welche die Komponenten der Welt in abgegrenzte Einheiten unterteilen, ihre relationalen Geschichten voneinander trennen, Differenz in Hierarchie verwandeln, diese Repräsentationen naturalisieren und so an der Reproduktion existierender asymmetrischer Machtbeziehungen, und sei es auch unbewusst, beteiligt sind.

In diesem Konzept werden unterschiedliche ethnische bzw. religiöse Identitäten nicht problematisiert, sondern als eine positive Ressource für die Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaft angesehen. Im Grunde genommen individualisiert sich die europäische Gesellschaft. Das Ethnische und andere Arten der kollektiven Identitätsbildungen verlieren immer mehr an Bedeutung. Das Individuelle dagegen bekommt immer mehr an Bedeutung. Dazu haben sicherlich die Globalisierungs- und Liberalisierungsprozesse viel beigetragen. Die Lage ist in diesem Sinne auch bei MuslimInnen nicht viel anders. Es gibt keinen ethnischen Prototyp von Einheimischen. Gleichfalls sollte dies auch für zugewanderte und hier geborene MuslimInnen gelten.

Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der Lage im deutschsprachigen Raum

Kai Hafez machte im Bereich der medieninhaltsanalytischen Forschung von Islambildern in deutschen Medien die größten Leistungen. Sein zweibändiges Werk *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung* stellt bisher die umfassendste Studie über mediale Islamophobie dar (s. Hafez 2002). In diesen Werken bietet er ebenfalls den Forschungsstand zum Thema *Feindbild Islam* an. In der Schweiz haben Patrik Ettinger und Kurt Imhof bisher die umfassendsten quantitativen und vergleichenden Studien über die Darstellung von Muslimen in schweizerischen deutsch- und französischsprachigen Medien durchgeführt. Gute bibliographische Übersichten bietet Steeger-Strobel (2004). In untenstehender Tabelle sind Studien und Berichte genannt, die sich mit der Thematik Islamophobie bzw. mit negativen Darstellungen der Muslime und ihrer Religion in Massenmedien beschäftigen (s. Tab. 1 und Tab. 2).

Die umfassende Literaturanalyse fokussierte überwiegend Publikationen aus dem deutschsprachigen Raum der letzten 12 Jahre. Insgesamt sind es 67 Publikationen, davon 60 mit einem Bezug auf Deutschland (44), Österreich (11) oder die Schweiz (5). In diesen 67 Publikationen sind 8 Diplom- und Magisterarbeiten (auch diejenige Beiträge, die aus solchen hervorgegangen sind), 10 Dissertationen, eine Habilitationsschrift, sieben Forschungsberichte und ein Discussion Paper enthalten.

Tab. 1: Ausgewählte Studien nach Herkunftsland

Bosnien-Herzegowina	RIZ BiH 2011, 2012 ¹
Deutschland	Massud 2011, Sielschott 2011, Wahl 2011, Attia & Shooman 2010, Gerhold 2010, Jäger 2010, Maier & Balz 2010, Hodaie 2009, Javadian Namin 2009, Ködel 2009, Leenen & Grosch 2009, Neubner 2009, Hübsch 2008, Lindner 2008, Paulus 2008, Shooman 2008, Wellgraf 2008, Hafez & Richter 2007, Halm/Liakova & Yetik 2007, Höfel 2007, Jäger 2007, Ködel 2007, Röder 2007, Schiffer 2007, Schulz 2007, Van Dijk 2007 ² , Ateş 2006; Butterwegge 2006a, 2006b, Pinzl 2006, Trautmann 2006, Hafez 2005, Schiffer 2005, Jäger & Jäger 2003, Hafez 2002, 2000, DISS 1999, Jäger & Kretschmer 1998, Thofern 1998
Deutschland und die Niederlande	Marx 2009 ³
Deutschland und die Türkei	Ata 2011, 2009, Ateş 2006 ⁴
Deutschland, Ägypten und Saudi Arabien	Glück 2008 ⁵
Großbritannien	Richardson 2004, Poole 2002, Sandford 2002
Niederlande	D'Haenens & Bink 2007 ⁶
Österreich	Mattes 2011, Lohlker 2010, 2007, El-Sehity 2009, Hafez 2010b, Koren 2009, Saad 2009; Sonnleitner 2009, Ratkovic 2007, Wutscher 2006, Fixl 2006
Schweiz	Ettinger & Imhof 2011, 2009, Ettinger 2008, fög 2004, Schranz & Imhof 2002
USA	Ahmed 2008 ⁷

- 1 Diese beide Berichte beschäftigen sich mit der Islamophobie in der bosnischen Gesellschaft.
- 2 Van Dijk analysierte regionale und überregionale Tageszeitungen in Spanien.
- 3 Herkunftsland ist Deutschland – es werden neben deutschen auch die niederländischen Medien analysiert.
- 4 Herkunftsland dieser Studien ist Deutschland – es werden neben deutschen auch die türkischen Medien analysiert.
- 5 Herkunftsland ist Deutschland – es werden neben deutschen auch die arabischen Medien analysiert.
- 6 Publikationsort ist die Schweiz – es werden ausschließlich die niederländischen überregionalen Tageszeitungen analysiert.
- 7 In Deutschland publiziert – es wird ausschließlich eine US-amerikanische überregionale Tageszeitung analysiert.

Tab. 2: *Anzahl der Publikationen nach Publikationsart*

Publikationsart	Monografie	Sammelwerksbeitrag	Zeitschriftenaufsatz
Anzahl	29	28	10

Zusammenfassend lassen sich die Ergebnisse der untersuchten Studien und Berichte folgendermaßen darstellen:

In vielen der untersuchten Medien sind islamophobe Haltungen gegenüber MuslimInnen und ihrer Religion registriert und mit Hilfe der quantitativen und qualitativen Inhaltsanalyse, wobei kritische Diskursanalyse bevorzugt wird, ausführlich beschrieben worden. D.h., dass Islamophobie in deutschsprachigen Medien ein Kontinuum aufweist. Hafez (2010a: 102, s. auch Hafez 2002, 1999) kam bei seinen Analysen des Forschungsstandes über Islambildforschung zu einem ähnlichem Schluss:

„Das Gesamt der Medienberichterstattung verkörpert jedoch eher eine Form der ‚aufgeklärten Islamophobie‘ als eine Trendwende zur echten Aufklärung des über Jahrhunderte einseitig negativ geprägten Islambildes, das im Westen nach wie vor das internationale und das innenpolitische Klima beeinträchtigt.“

In allen Arten von Medien, – Online- und Printmedien sowie (audio-) visuellen Medien – sind islamophobe Haltungen festgestellt worden. Es gibt jedoch große Unterschiede im Ausmaß und Stil der Darstellungen, je nach Art und ideologischem (politischem) Hintergrund der untersuchten Medien. Islamophobe Haltungen kommen häufiger in den Boulevardzeitungen (z.B. Kronen Zeitung und Bild) als in Qualitätszeitungen (z.B. Der Standard) oder anderen seriösen Medien vor (s. einen interessanten Vergleich beim Lohlker 2007).

Einige vergleichende Studien haben nachgewiesen, dass Islamophobie auch in einigen Medien der Länder mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung vorhanden ist (z.B. Ata 2011).

Begriffe und Forschungsstränge

Manche AutorInnen gehen davon aus, dass Islamophobie eine besondere Ausprägung des kulturellen Rassismus ist (z.B. antimuslimischer Rassismus – Attia & Shooman 2010). Manche behandeln Islamophobie als eine besondere Art der Fremdenfeindlichkeit (z.B. Butterwegge 2009, Ettinger & Imhof 2011). Hafez (2010b) operiert beispielsweise mit dem Konzept *Islamophober Populismus*, wobei Islamophobie sehr breit konzeptualisiert ist. Islamophobie

kann eine Ausprägung des Nationalismus, des Rassismus, des religiösen Fanatismus und/oder der Glaube an die Überlegenheit des eigenen Kulturkreises (Zivilisation) sein (ebd.). Die Mehrheit der neueren Studien operiert mit Begriffen wie Islamophobie (z.B. Butterwegge 2009, Saad 2009), Anti-Islamismus (z.B. Jäger & Jäger 2003), Islamfeindlichkeit (z.B. Ata 2011; Schneiders 2010, Halm/Liakova & Yetik 2007), Islamfeindschaft, Feindbild Islam oder Antimuslimischer Rassismus (z.B. Lohker 2010, Schiffer 2005). Dies deutet darauf hin, dass sich alle diese Begriffe in den letzten zehn Jahren im deutschsprachigen Raum gut positionierten. In englisch- und slawischsprachigen Publikationen werden überwiegend die Begriffe *Islamophobia* und/oder *anti-Muslim racism* (z.B. Richardson 2004) verwendet. In einigen deutschsprachigen Studien, vor allem die vor dem Jahre 2001 datieren, werden jedoch einige dieser Begriffe nicht verwendet, was nicht bedeutet, dass sie die Thematik der medial vermittelten negativen Haltungen gegenüber MuslimInnen und ihrer Religion nicht behandeln. Dies zeigt, dass die Islamophobieforschung in einem heterogenen Forschungsfeld mit einer großen Begriffsvielfalt angesiedelt ist, und dass sie sich als Begriff im deutschsprachigen Raum noch nicht vollständig durchgesetzt hat.

Bei den analysierten Studien wurden sieben Forschungsstränge, die ein breites Spektrum von Themen behandeln, identifiziert: Migrations- und Integrationsforschung (z.B. Butterwegge 2009), politikwissenschaftliche Parteienforschung (z.B. Hafez 2010b), sozialpsychologische Vorurteils-, Fremdenfeindlichkeit- und Rassismusforschung (z.B. Shooman 2009), Gender Studies (z.B. Hübsch 2008, Röder 2007, Wutscher 2006), Orientalismus-Studien (z.B. Hodaie 2009, Marx 2009) kommunikationswissenschaftliche Forschung (z.B. Sielschott 2011, Wahl 2011, Hafez 2010a, Ratkovic 2007) und medienpädagogische Forschung (z.B. Schiffer 2005). Beispielsweise behandelt Javadian Namin (2009) zugleich Themen wie Musliminnen und Kopftuch, was als eine Gender Studie bezeichnet wird, und Islambild als eine Gewaltdarstellung, was als medienwissenschaftliche Forschung bezeichnet wird, und beide Themen kann man wiederum als Vorurteilsforschung bezeichnen. Sielschott (2011) verknüpft das sozialpsychologische Stereotype Content Model mit dem kommunikationswissenschaftlichen Framing-Ansatz.

Forschungsmethodik, Medien- und Inhaltsarten

Die untersuchten Studien präferieren meistens die qualitativen Methoden der Inhaltsanalyse (s. Tab. 3). Einen bedeutenden Teil machen hier die Fallstudien aus (insgesamt 36), die mit der kritischen Diskursanalyse nach Jäger

(2001) operieren (z.B. Ata 2011, 2009, Attia & Shooman 2010, Jäger 2010, Neubner 2009, El-Sehity 2009, Sonnleitner 2009, Lindner 2008, Höfel 2007, Jäger 2007, Ateş 2006, Pinzl 2006). Einige wenige (z.B. Saad 2009) verwenden die Methoden der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2010). Es gibt nur wenig quantitative Fallstudien (z.B. Wahl 2011, Javadian Namin 2009). Eine Mehrheit der Studien besteht aus mehrmethodisch konzipierten Fallstudien, d.h. sie kombinieren quantitative und qualitative inhaltsanalytische Methoden, wobei die Inhalte nur quantitativ erhoben und ausschließlich qualitativ ausgewertet werden. Nur acht Studien sind als quantitative Langzeit-Analyse klassifiziert worden (z.B. Ettinger & Imhof 2011, Marx 2009, Hafez 2002). Ein kleiner Teil der Studien, vor allem die Reviewstudien, sind überwiegend analytisch ausgerichtet und bieten theoretische Einblicke in das Phänomen der Islamophobie in Massenmedien (z.B. Butterwegge 2009, 2006a).

Tab. 3: *Anzahl der Studien nach Methodenart*

Methodenart	quantitativ	qualitativ	quantitativ/qualitativ
Anzahl	8	25	34

Tab.4: *Anzahl der Studien nach Methodendesign*

Methodendesigns	Querschnittstudie/ Fallstudie	Langzeitstudie
Anzahl	59	8

Mit qualitativen Methoden und vor allem mit der kritischen Diskursanalyse ist das Phänomen Islamophobie in Massenmedien sehr gut beschrieben worden. Mit diesen Methoden sind ihre historischen Ursprünge, ihre medialen Entstehungsbedingungen sowie die Strategien und Argumentationsmuster bis ins kleinste Detail erklärt und beschrieben worden. Der Forschungsbedarf ist bei quantitativen Analysen gegeben. Außer ein paar Ausnahmen (Ettinger & Imhof 2011, Marx 2009, Hafez & Richter 2008, Hafez 2002, Schranz & Imhof 2002, Thofern 1998) gibt es bei den untersuchten medieninhaltsanalytischen Studien kaum quantitative Langzeituntersuchungen von Islamophobie. In Österreich gibt es so gut wie keine. Der größte Forschungsbedarf im Kontext der vergleichenden Langzeitanalysen ist die Erforschung von positiven Haltungen und Sympathien gegenüber MuslimInnen und ihrer Religion kombiniert mit einem ausführlichen Vergleich mit Islamophobie (quantitativ und qualitativ). Ein solcher Vergleich würde viel mehr Licht auf das Ausmaß der

Haltungen gegenüber MuslimInnen und ihrer Religion werfen. Die Forschungsfrage wäre dann, Islamophilie vs. Islamophobie: welche Darstellung überwiegt? Wenn man irgendeine wissenschaftliche Definition der Islamophobie für seine Forschungsarbeit konzipiert, dann ist die Islamophilie leicht zu definieren. Sie ist also das Gegenteil davon. Seltene Beispiele solcher Analysen befinden sich bei Hafez (2010b) und Mattes (2011). Hafez hat ein ähnliches Konzept entwickelt – Topoi der islamophobischen vs. Topoi der anti-islamophoben Diskursstrategien – welches er jedoch in einem anderen Kontext angewendet hat. Ebenfalls ist ein großer Forschungsbedarf bei Vergleichen zwischen medial vermittelter Islamophobie und der Christophobie gegeben. Islamophobieforschung braucht also nicht nur vergleichende Studien zu Antisemitismus, wie es beispielsweise fög (2004) gemacht hat, sondern auch Vergleiche zur medialen Darstellung anderer Religionen.

Alle Arten der Massenmedien wurden untersucht (s. Tab. 5). Die Tages-, Wochen- und Monatszeitungen wurden aber deutlich mehr als Fernseh- und Radiosender untersucht. Einen leichten Anstieg in den letzten fünf Jahren verzeichneten die Studien, die Onlinemedien wie Webseiten, Blogs und Foren fokussierten (z.B. Ata 2011, 2009; Lohlker 2010, Gerhold 2010). Vorrangig wurden Texte und audiovisuelle Inhaltsarten analysiert. Bildanalysen, wie z.B. bei Schiffer (2007, 2005), Glück (2008) und Javadian Namin (2009) sind nach wie vor eine Seltenheit.

Wenn man die Anzahl und den Inhalt der genannten Studien berücksichtigt, ist die Lage in Österreich und der Schweiz viel forschungsbedürftiger als in Deutschland, selbst wenn ich die Diplomarbeiten aus diesen Ländern hinzunehmen würde. Sucht man nun nach Studien über die Darstellung der muslimischen Jugendlichen in Massenmedien, dann findet man so gut wie keine umfassende Studie, die mit Stichworten Islam-muslimische Jugendliche-Integration-Massenmedien operiert. Nur Leenen & Grosch (2009) berühren in einem kleinen Ausmaß diese Thematik. Solche Studien würden viele Informationen über die medialen Darstellungen der MuslimInnen der zweiten oder dritten Generation liefern.

Eine weitere kritische Anmerkung ist, dass es keine Studie gibt, die sich auf österreichische Tageszeitungen, wie die *Kleine Zeitung*, die *Tiroler Tageszeitung*, die *Neue Kärntner Tageszeitung* oder auf regionale Tageszeitungen in Österreich konzentrierte. Vielmehr werden Boulevardzeitungen bzw. diejenigen Medien analysiert, von denen eine skandalöse Berichterstattung über MuslimInnen erwartet wird – z.B. *Kronen Zeitung* oder *Bild*. Ebenfalls ist die Forschung der Leserkommentare in Onlineauftritten von Zeitungen, Magazinen oder sonstigen Medien wie z.B. wissenschaftlichen Zeitschriften noch ziem-

lich rar. Nur Daniela Marx (2009) beschäftigte sich mit „islamkritischen Diskursstrategien“ in feministischen und wissenschaftlichen Zeitschriften. Das gleiche gilt für Alternativmedien. In dieser Analyse wurden nur zwei solche Studien gefunden (s. Marx 2009, Wutscher 2006). Neben der Analyse massenmedialer Inhalte gibt es auch Bedarf an der Erforschung von Medien wie Schulbüchern sowie von unbeweglichen Bildern (nicht nur Karikaturen sind hier gemeint), die effektiver belehren, erziehen und sozialisieren als Texte oder Videos. Denn, der Mensch denkt in Bildern.

Tab. 5: Anzahl und Art der in Studien untersuchten Medien nach Medienherkunftsland (A-Österreich, CH-Schweiz, D-Deutschland, ET-Ägypten, E-Spanien, TR-Türkei, SA-Saudi Arabien)

Medienart	Printmedien		elektronische Medien (TV und Radio)		Onlinemedien (Webseiten, Blogs, Foren, Onlineauftritte von Printmedien)		
					A	2	
Anzahl	Tageszeitung	A	7	CH	2	A	2
		CH	12	D	2	D	14
		D	27				
		E	3				
		ET	1				
		TR	10				
		SA	2				
	Wochenzeitung	CH	3				
		D	2				
	Wochenmagazin	A	2				
		CH	2				
		D	19				
	Alternativmagazin	A	2				
		D	1				
	Wissenschaftliche Zeitschrift	D	2				

Literatur

- Ahmed, Sara J. (2008). Evaluating the framing of islam and muslims pre- and post-9/11. A contextual analysis of articles published by the New York Times, Saarbrücken.
- Aschauer, Wolfgang (2010): Die Wahrnehmung von Umbrüchen, Ungleichheiten und Unsicherheiten als neue Erklärungsfaktoren der Fremden- und Islamfeindlichkeit in Europa, in: Klaus, Elisabeth/Sedmak, Clemens/Drüeke, Ricarda/Schweiger, Gottfried (Hg.). Identität und Inklusion im europäischen Sozialraum, Wiesbaden, S. 87–112.
- Ata, Mehmed (2011). Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Diskursanalyse. Wiesbaden: VS Verl.
- Ata, Mehmed (2009). Der Mohammed-Karikaturenstreit und die deutschen Medien, in: Köster, Werner (Hg.). Parallelgesellschaften. Diskursanalysen zur Dramatisierung von Migration. Beiträge studentischen Forschens, Essen, S. 83–104.
- Ateş, Şeref (2006). Das Islambild in den Medien nach dem 11. September 2001, in: Butterwegge, Christoph (Hg.). Massenmedien, Migration und Integration. Herausforderungen für Journalismus und politische Bildung, Wiesbaden, S. 153–172.
- Attia, Iman/Shooman, Yasemin (2010). „Aus blankem Hass auf Muslime“. Zur Rezeption des Mordes an Marwa el-Sherbini in deutschen Printmedien und im deutschsprachigen Internet, in: Hafez, Farid (Hg.). Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz, Innsbruck, S. 23–46.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (2006). Türkische Bräute und die Migrationsdebatte in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) bpb, 1–2/2006. S. 32–37.
- Boomgaard, Hajo G./Vliegert, Rens (2007). Explaining the rise of anti-immigrant parties. The role of news media content in the Netherlands, in: Electoral Studies. 26. Jhrg., Heft 2, S. 404–417.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Yildiz, Erol (o.J.). Urbaner Wandel durch Migration am Beispiel eines Einwanderungsquartiers in Köln Mülheim: Die Keupstraße. Internet: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_1206.asp [Stand: 03.03.2012]
- Butterwegge, Christoph (2006b). Globalisierung als Spaltpilz und sozialer Sprengsatz. Weltmarktdynamik und ‚Zuwanderungsdynamik‘ in postmodernen Wohlfahrtsstaaten, in: Butterwegge, Christoph/Hentges, Gudrun (Hg.). Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migration-, Integrations- und Minderheitenpolitik. 3. Auflage, Wiesbaden, S. 55–102.
- Butterwegge, Christoph (2006a). Migrationsberichterstattung, Medienpädagogik und politische Bildung, in: ders. (Hg.). Massenmedien, Migration und Integration. Herausforderungen für Journalismus und politische Bildung, Wiesbaden, S. 187–237.
- Butterwegge, Christoph (2009). Zuwanderer im Zerrspiegel der Massenmedien. Migrationsberichterstattung als Stimmungsmache, in: Bisky, Lothar/Kriese, Konstanze & Schelle, Jürgen (Hg.). Medien – Macht – Demokratie. Neue Perspektiven, Berlin, S. 175–198.
- D’Haenens, Leen/Bink, Susan (2007). Islam in der Presse der Niederlande unter besonderer Berücksichtigung des Algemeen Dagblad, in: Bonfadelli, Heinz (Hg.). Medien und Migration. Europa als multikultureller Raum, Wiesbaden, S. 71–93.
- DISS (1999). Medien und Straftaten. Vorschläge zur Vermeidung diskriminierender Berichterstattung über Einwanderer und Flüchtlinge. Duisburg: DISS.

- El-Sehity, Magda Mariam (2009). Islamophobie in den österreichischen Tageszeitungen. Eine kritische Diskursanalyse. Dipl.-Arb. Universität Wien.
- Ettinger, Patrik (2008). The problematisation of Muslims in public communication in Switzerland. fög discussion paper 2008–0004. fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft. Universität Zürich.
- Ettinger, Patrik/Imhof, Kurt (2009). Zentrale Merkmale der öffentlichen Debatte über die Minarettinitiative. Inhaltsanalyse des fög – Forschungsbereichs Öffentlichkeit und Gesellschaft. Universität Zürich.
- Ettinger, Patrik/Imhof, Kurt (2011). Ethnisierung des Politischen und Problematisierung religiöser Differenz. fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft. Universität Zürich.
- fög (2004). Typisierung jüdischer Akteure in den Medien. Vergleichende Analyse von jüdischen und muslimischen Akteuren in der Berichterstattung Deutschschweizer Medien. fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft. Universität Zürich.
- Fixl, Mathilde (2006). Fremdenfeindlichkeit und Rassismus in der österreichischen Tagespresse. Dipl.-Arb. Universität Wien.
- Foucault, Michel (1978). Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1991). Andere Räume. In: Wentz, Martin (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt/Main: Campus. S. 6572.
- Gerhold, Markus (2010). Islam-bashing für jedermann. Onlinekommentare und Leserbriefe als Orte privater Stimmungsmache. In: Schneiders, Thorsten G. (Hg.). Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2. Auflage, Wiesbaden, S.331–338.
- Glück, Antje (2008). Terror im Kopf. Terrorismusberichterstattung in der deutschen und arabischen Elitepresse, Berlin.
- Leenen, Rainer/Grosch, Harald (2009). Migrantenjugendliche in deutschsprachigen Medien, in: Ottersbach, Markus/Zitzmann, Thomas (Hg.). Jugendliche im Abseits. Zur Situation in französischen und deutschen marginalisierten Stadtquartieren, Wiesbaden, S. 215–241.
- Hafez, Farid (2010b). Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien, Wiesbaden.
- Hafez, Kai (1999): Antisemitismus, Philosentismus und Islamfeindlichkeit: ein Vergleich ethnisch-religiöser Medienbilder, in: Butterwegge, Christoph/Hentges, Gudrun/Sari-göz, Fatma (Hg.). Medien und multikulturelle Gesellschaft, Opladen, S. 122–135.
- Hafez, Kai (2000). Islam and the West in the Mass Media. Fragmented Images in a Globalizing World, Cresskill.
- Hafez, Kai (2002). Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 2: Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse, Baden-Baden.
- Hafez, Kai (2005). Mythos Globalisierung. Warum die Medien nicht grenzenlos sind?, Wiesbaden.
- Hafez, Kai (2010a). Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien, in: Schneiders, Thorsten G. (Hg.). Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2. Auflage, Wiesbaden, S. 101–119.

- Hafez, Kai/Richter, Carola (2007). Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen. Universität Erfurt.
- Hafez, Kai/Richter, Carola (2008). Das Islambild von ARD und ZDF. Themenstrukturen einer Negativagenda, in: *Der Fachjournalist*. 3/2008, S. 10–16.
- Halm, Dirk/Liakova, Marina/Yetik, Zeliha (2007). Pauschale Islamfeindlichkeit? Zur Wahrnehmung des Islams und zur soziokulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland, in: Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (Hg.). *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster, S. 11–49.
- Hamburger, Franz (2009). *Abschied von der Interkulturellen Pädagogik*. Weinheim: Beltz.
- Harrer, Gudrun (2010). Rassismus in den Medien, in: Sir-Peter-Ustinov-Institut (Hg.). „Rasse“ – eine soziale und politische Konstruktion. Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus, Wien, S. 129–136.
- Hodaie, Nazli (2009). Vom Orientalismus zur Patriarchatskritik. Selbst- und Orientwahrnehmung in der deutschen Presse, in: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hg.). *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld, S. 127–136.
- Höfel, Katharina (2007). Zwischen Integration und Ausgrenzung. Eine rassismuskritische Diskursanalyse am Beispiel der SPIEGEL-Berichterstattung über die Rüttli-Schule, in: *hamburg review of social sciences*. 2. Jhr., Heft 3. S. 37–64.
- Hübsch, Khola Maryam (2008). *Der Islam in den Medien. Das Framing bei der Darstellung der muslimischen Frau*, Saarbrücken.
- Javadian Namin, Parisa (2009). Die Darstellung des Islam in den deutschen Printmedien am Beispiel von Spiegel und Bild. In: Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (Hg.). *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland*. S. 271–296.
- Jäger, Siegfried (2001). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. 3. Aufl. Duisburg: DISS.
- Jäger, Siegfried (2007). Der Karikaturenstreit im Rechts-Mitte-Links-Diskurs deutscher Printmedien, in: Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (Hg.). *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster, S. 51–103.
- Jäger, Siegfried (2010). Pressefreiheit und Rassismus. Der Karikaturenstreit in der deutschen Presse, in: Schneiders, Thorsten G. (Hg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2. Auflage, Wiesbaden, S. 319–336.
- Jäger, Siegfried/Jäger, Margarete (2003). *Medienbild Israel. Zwischen Solidarität und Antisemitismus*, Münster.
- Jäger, Siegfried/Kretschmer, Dirk (1998). Die Medien als Anstifter der Brandstifter? Völkischer Nationalismus in den Medien, in: Jäger, Siegfried (Hg.). *Der Spuk ist nicht vorbei. Völkisch-nationalistische Ideologeme im öffentlichen Diskurs der Gegenwart*, Duisburg, S. 120–213.
- Kelek, Necla (2005). *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln.
- Khorchide, Mouhanad (2009a). *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*, Wiesbaden.
- Khorchide, Mouhanad (2009b). *Der islamische Religionsunterricht in Österreich*. ÖIF-Dossier no5. Internet: http://www.integrationsfonds.at/oeif_dossiers/der_islamische_religionsunterricht_in_oesterreich/#c7151 [Stand: 02.10.2012]

- Ködel, Carolin (2009). „...weil hier der Täter aus dem Milieu der Einwanderer kommt“. Diskursanalytische Analyse ethnozentrischer und kulturrassistischer Konstruktionen in deutsche Qualitätszeitungen, in: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.). Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und –forschung, Schwabach/Ts., S. 199–219.
- Ködel, Carolin (2007). Unheimliche Gäste. Die Gegenwelt der Muslime in Deutschland. Anti-integrative Integrationsdiskurse in der deutschen Presse am Beispiel der Debatte über den Mord an Theo van Gogh, in: Jäger, Siegfried & Halm, Dirk (Hg.). Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis, Münster, S. 201–228.
- Koren, Verena (2009). Darstellung des „Islam“ in der Wochenzeitung NEWS. Eine vergleichende diskursanalytische Untersuchung der Jahre 2000, 2001 und 2007. Dipl.-Arb. Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.
- Lindner, Andreas (2008). „Wo, wenn nicht in Köln?“ Zur Moscheebau-Berichterstattung des Kölner Stadtanzeigers, in: Häusler, Alexander (Hg.). Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden, S. 213–223.
- Lohlker, Rüdiger (2007). Was ist Islamophobie? Eine Analyse des Begriffs und seiner Entstehung, in: Integration im Fokus. 3/2007. S. 32–35.
- Lohlker, Rüdiger (2010). Islamkritik.at – ein österreichischer Subdiskurs des europäischen antimuslimischen Rassismus, in: Hafez, Farid (Hg.). Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz, Innsbruck, S. 78–85.
- Maier, Tanja/Balz, Hanno (2010). Orientierungen. Bilder des ‚Fremden‘ in medialen Darstellungen von ‚Krieg und Terror‘, in: Thiele, Martina/Thomas, Tanja/Virchow, Fabian (Hg.). Medien – Krieg – Geschlecht. Affirmationen und Irritationen sozialer Ordnungen, Wiesbaden, S. 81–101.
- Marx, Daniela (2009). Feministische Gegenstimmen. Aushandlungen westlich-abendländischer Identität in Auseinandersetzung mit dem Islam, in: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia & Wenzel, Edith (Hg.). Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht, Bielefeld, S. 101–116.
- Massud, Abdel-Hafez (2011). Zur sprachlichen Realisierung der Vorstellungen über Muslime im Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL, in: Hafez, Farid (Hg.). Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011. Deutschland-Österreich-Schweiz, Innsbruck, S. 64–82.
- Mattes, Astrid (2011). Zwischen Bestürzung und Bewunderung. Wie Österreichs Medien über das Schweizer Minarettbauverbot berichteten, in: Hafez, Farid (Hg.): Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011. Deutschland-Österreich-Schweiz, Innsbruck, S. 25–37.
- Mayring, Philipp (2010). Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 11. Auflage, Weinheim.
- Neubner, Thomas (2009). Die Diskurstheorie und ihre Anwendung auf den Streit um die Mohammed-Karikaturen am Beispiel der Berichterstattung der Westdeutschen Allgemeinen Zeitung, in: Köster, Werner (Hg.). Parallelgesellschaften. Diskursanalysen zur Dramatisierung von Migration, Essen, S. 105–117.
- Paulus, Stanislaw (2008). Ethnisierung von Geschlecht und die diskursive Reproduktion von Differenz in der Fernsehdokumentation „Fremde Nachbarn. Muslime zwischen Integration und Isolation“, in: Wischermann, Ulla/Thomas, Tanja (Hg.). Medien – Diversität – Ungleichheit. Zur medialen Konstruktion sozialer Differenz, Wiesbaden, S. 125–139.
- Pinn, Irmgard (1999). Verlockende Moderne? Türkische Jugendliche im Blick der Wissenschaft, Duisburg.

- Pinzl, Bettina (2006). Der „Kopftuchstreit“ in den Printmedien, in: *gender...politik...online*. Internet: http://web.fu-berlin.de/gpo/bettina_pinzl.htm [Stand 05.06.2012]
- Poole, Elizabeth (2002). *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*. London.
- Räthzel, Nora (2010). Die Bedeutung von „Rasse“ und Rassismus für die Konstruktion des modernen Nationalstaates oder: Doppelcharakter der Naturalisierung des Sozialen. In: Sir-Peter-Ustinov-Institut (Hg.). „Rasse“ – eine soziale und politische Konstruktion. Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus, Wien, S. 67–76.
- Ratkovic, Viktorija (2007). „Wir haben nichts gegen Türken...“ Ein Vergleich der Berichterstattung über die Beitrittsverhandlungen der Türkei mit der Europäischen Union in den österreichischen Tageszeitungen „Der Standard“ und „Kronen Zeitung“. Dipl.-Arb. Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.
- Reich, Kersten (1998). *Die Ordnung der Blicke*. Neuwied.
- Richardson, John E. (2004). *(Mis)Representing Islam. The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers*, Amsterdam.
- RIZ BiH-Rijaset Islamske Zajednice u BiH (2011). Prvi izvještaj o islamofobiji, diskriminaciji i netoleranciji na području Islamske Zajednice u BiH od 2004. do 2011. April 2011. Sarajevo. Internet: http://www.islamska-zajednica.hr/pisani_materijali/kolovoz/Izvjestaj-o-islamofobiji_finalna_verzija_2004_2011.pdf [02.06.2012]
- RIZ BiH-Rijaset Islamske Zajednice u BiH (2012). Drugi izvještaj o islamofobiji. Maj 2012. Sarajevo. Internet: <http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=45677> [02.06.2012]
- Röder, Maria (2007). *Haremsdame, Opfer oder Extremistin? Muslimische Frauen im Nachrichtenmagazin Der Spiegel*, Berlin.
- Saad, Karim (2009). Islamophobie in österreichischen Tageszeitungen, in: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.). *Islamophobie in Österreich*, Innsbruck, S. 200–210.
- Sandford, Elizabeth (2002). *Reporting Islam. Media Representations of British Muslims*, London.
- Schiffer, Sabine (2005). *Die Darstellung des Islams in der Presse, Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen*, Würzburg.
- Schiffer, Sabine (2007). Die Verfertigung des Islambildes in deutschen Medien, in: Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (Hg.). *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster, S. 167–200.
- Schneiders, Thorsten G. (2010). Die Schattenseite der Islamkritik. Darstellung der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer und anderen, in: ders. (Hg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2. Auflage, Wiesbaden, S. 417–446.
- Schranz, Mario/Imhof, Kurt (2002). *Muslimen in der Schweiz – Muslimen in der öffentlichen Kommunikation*, in: *Medienheft*, 18. Dezember 2002. Internet: http://www.medienheft.ch/kritik/bibliothek/k19_SchranzImhof.pdf [25.05.2012]
- Schulz, Eva Maria (2007). *Der Islam in den Medien*, in: Wunn, Ina (Hg.). *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, Stuttgart, S. 226–235.
- Shooman, Yasemin (2008): *Islamfeindschaft im World Wide Web*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 17. S. 69–96.
- Sielschott, Stephan (2011). Über Terroristen und Spitzensportler. Eine Framing-Analyse stereotyper Bewertungen von Muslimen in ostdeutschen Regionalzeitungen als Beitrag zur Theorien- und Methodendiskussion, in: *Publizistik*. 56. Jhrg., 2. Heft. S. 157–180.

- Sonnleitner, Barbara (2009). Der Karikaturenstreit in den österreichischen Printmedien am Beispiel des Nachrichtenmagazins profil, in: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.): Islamophobie in Österreich, Innsbruck, S. 191–199.
- Steger-Strobel, Christine (2004). Islam – Zerrbilder und Wirklichkeiten. Die Rezeption des Islam im Westen. 5. Aufl. Institut für Auslandsbeziehungen. Stuttgart. Internet: <http://www.ifa.de/fileadmin/content/publikationen/downloads/islam2004.pdf> [04.05.2012]
- Thofern, Detlef (1998). Darstellungen des Islams in „Der Spiegel“. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989, Hamburg.
- Trautmann, Sebastian (2006). „Terrorismus und Islamismus“ als Medienthema. Neue Bedeutungslinien im öffentlichen Diskurs zur Politik der Inneren Sicherheit, in: Butterwege, Christoph/Hentges, Gudrun (Hg.). Massenmedien, Migration und Integration. Herausforderungen für Journalismus und politische Bildung. 2. Aufl. S. 141–151.
- Ulram, Peter A. (2009). Integration in Österreich. Einstellungen, Orientierungen, Erfahrungen. Studie der GfK Austria GmbH. BMI. Internet: www.bmi.gv.at/cms/BMI_Service/Integrationsstudie.pdf [07.05.2012]
- Van Dijk, Teun A. (2007). Rassismus und die Medien in Spanien, in: Jäger, Siegfried/Halm, Dirk (Hg.). Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis, Münster, S. 105–149.
- Wahl, Fabian (2011). Der Islam in den Medien. Journalistische Qualität im Streit um die Mohammed-Karikaturen, Marburg.
- Wellgraf, Stefan (2008). Migration und Medien. Wie Fernsehen, Radio und Print auf die Anderen blicken, Berlin.
- Wenzel, Gerhard/Zieffle, Joachim (2002). Trugbilder oder Abbilder? Der Islam in den Medien – Diskurs und pädagogische Bausteine, in: MedienConcret. 1/2002. S. 56–61.
- Wutscher, Irmi (2006). Der Mediendiskurs über muslimische Frauen. Eine Konfrontation stereotyper Darstellungsweisen der Mainstream-Medien mit minoritären Diskursen aus alternativen Zeitschriften. Dipl.-Arb. Universität Wien.
- Yildiz, Erol (2010): Migration bewegt die Stadt. Diversität als Ressource für urbane Kommunikation. Internet: <http://www.goethe.de/ins/de/ort/man/pro/sks/ref/Yildiz.pdf> [05.05.2012].
- Yildiz, Erol (2011). Zur Normalisierung kultureller Hegemonie in den Medien, in: Hentges, Gudrun/Lösch, Bettina (Hg.). Die Vermessung der sozialen Welt. Neoliberalismus – Extreme Rechte – Migration im Fokus der Debatte, Wiesbaden, S. 271–282.

Alexander Steffek

Ein sozialanthropologischer Blick auf den Islamophobiebegriff

Abstract

Der Artikel „Ein sozialanthropologischer Blick auf den Islamophobiebegriff“ setzt sich wie der Name schon verrät, mit dem Terminus Islamophobie auseinander und versucht über einen kultur- und sozialanthropologischen Zugang eine Definition dieses umstrittenen Terminus zu liefern.

Keywords: Islamophobie, Politik, Identität, Kulturalismus

Der folgende Artikel ist ein Auszug aus meiner Abschlussarbeit am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien. Das Thema meiner Diplomarbeit lautet: „Die Rolle des Islam in der Identitätspolitik der Freiheitlichen Partei Österreich“ (Steffek 2012). Dabei analysierte ich das erweiterte Parteiprogramm der FPÖ auf Fremd- sowie Selbstzuschreibungen. Ich verfolgte einen kultur- und sozialanthropologischen Ansatz bei der empirischen wie auch der theoretischen Aufarbeitung dieses Themas.

Die Kultur- und Sozialanthropologie gilt im weitesten Sinne als „Soziologie des Fremden“. Sie liefert dadurch meiner Meinung nach die passenden Ansätze, um ein Phänomen wie das der „Islamophobie“ entsprechend zu beleuchten, welches ja die Furcht, die Vorurteile und die Gewalt (physisch sowie psychisch) gegen ein unbekanntes Anderes, etwas mystisch Fremdartiges umschreiben soll. Viele WissenschaftlerInnen haben gezeigt, dass ein Bild vom „Fremden“ jedoch weniger über das „Fremde“ als über das „Eigene“ aussagt (vgl. Said 2002; Hall 1997; Gingrich 1999; etc.) und somit die tatsächlichen Lebensrealitäten nicht widerzuspiegeln vermag.

Besonders gerne arbeiten rechtsnationale Parteien in Europa mit solchen Bildern vom Fremden. Im Zentrum moderner nationalistischer Diskurse steht die Annahme, dass Gruppen von Menschen mit Identitäten ausgestattet sind. Aus meiner Sicht darf ein Blick auf das Phänomen Islamophobie den Identitätsbegriff nicht außer Acht lassen. Im Gegensatz zu den starren und singulä-

ren Vorstellungen menschlicher Identität gehe ich von einem multidimensionalen, flexiblen und prozesshaften Verständnis von Identität aus:

„I will therefore use a working definition of such personal and collective identities as simultaneously including sameness and differing. These identities are multidimensional and contradictory, and they include power-related, dialogical ascriptions by selves and by others which are processually configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency“. (Gingrich 2004, 6)

Obwohl Gingrich von kollektiven sowie individuellen Identitäten spricht, beziehe ich mich in erster Linie auf gruppenbezogene Formen von Identität.

Kulturelle Identität

Der politische Diskurs um Identität orientiert sich vor allem an Begriffen wie Kultur, Ethnizität und Nationalität. Während im Rassismus vor allem die genetische Abstammung zum Argument wird und im Zeitalter des Nationalismus die Verwandtschaft und das gemeinsame Territorium als Referenzen dienen (vgl. Gellner 1991), suchen moderne politische Identitätsbilder ihre Verbindung in historisch-kulturellen Äußerungen und Assoziationen. Gingrich und Banks (2006) haben für das erneute Aufkeimen nationalistischer Bewegungen in Europa nach dem Kalten Krieg den Begriff des Neonationalismus in die wissenschaftliche Debatte eingeführt. Dieser Terminus umschreibt einen modernen Nationalismus, welcher sich an die Bedingungen der globalisierten Welt angepasst hat (vgl. Gingrich & Banks 2006).

In der Erfindung einer kulturellen Identität versuchen Neo-NationalistInnen eine Essenz von Kultur darzustellen. Diese kulturelle Essenz hätten die Menschen durch eine kollektive historische Erfahrung gemein. Sie äußere sich im mehr oder weniger alltäglichen Leben der Individuen einer Identitätsgemeinschaft. In diesem Sinne werden soziale Gruppen selbst zu Kulturen. Während schon Barth Kultur weniger als „a primary and definitional characteristic of ethnic group organization“ (Barth 1998, 11) und mehr als Resultat daraus erkennt, geht Appadurai noch einmal weiter in der prozessualen Betrachtung und sieht Kultur als eine „pervasive dimension of human discourse that exploits difference to generate diverse conceptions of group identity“ (Appadurai 1998, 13). Er sieht Kultur damit in direktem Zusammenhang mit dem Identitätsbegriff. Wenn wir von Kultur sprechen, müssen wir also von einem Konzept ausgehen, das ein Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen ausdrückt, in welchem Differenz und Gleichheit artikuliert wird. Generell plä-

diert Appadurai für die adjektive Verwendung des Begriffes Kultur. Damit sein Verständnis von Kultur nicht Gefahr läuft, konzeptionell mit Ethnizität gleichgesetzt zu werden, schlägt er folgende zweidimensionale Definition von Kultur vor:

„Culture, unmarked, can continue to be used to refer to the plethora of differences that characterize the world today, differences at various levels, with various valences, and with greater and lesser degrees of social consequence. I propose, however, that we restrict the term culture as a marked term to the subset of these differences that has been mobilized to articulate the boundary of difference. As a boundary-maintenance question, culture then becomes a matter of group identity as constituted by some differences among others“. (Appadurai 1998, 13)

Dieser Auffassung nach organisiert der markierte Kulturbegriff also die diskursiv artikulierten Unterschiede mit dem Ziel der Erhaltung von Grenzen, im Gegensatz zu den umfassenden Differenzen, welche der Terminus Ethnizität ausdrücken soll. So gesehen wird die Idee von Kultur zu einer „instrumental conception of ethnicity“ (Appadurai 1998, 14). In diesem Sinne wird Kultur in seiner konkreten Anwendung auf soziale Gruppen nicht zur historischen Essenz einer Gemeinschaft, sondern zum Konzept der Grenzziehung zwischen Gruppen. Konzepte von kultureller Identität werden demnach nicht authentisch und zeitlos von innen definiert, sondern ergeben sich aus dem diskursiven Verhältnis zum Fremden. Es geht um die Positionierung des Eigenen im Gegensatz zum Fremden: „Not an essence but a positioning. Hence, there is always a politics of position, which has no absolute guarantee in an unproblematic, transcendental ‚law of history‘“. (Hall 1992, 224f). Die Punkte, an welchen die Identifikation hergestellt wird, können und werden natürlich auch in einer gemeinsamen Geschichte, welche das soziale und politische Zusammenleben prägt, lokalisiert. D.h., wenn es um kulturelle Identität geht, wird nach historisch-geprägten Gemeinsamkeiten gesucht, welche die Differenz zu einem kulturell Anderen artikulieren, um Gruppen-Identität zu mobilisieren. Die Grenze, die gezogen wird, ist nicht historisch determiniert, sie wird in multiplen diskursiven Prozessen gezogen:

„Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialized past, they are subject to the continuous ‚play‘ of history, culture, and power“ (Hall 1992, 223).

Problematisch dabei ist die Homogenisierung nach innen sowie nach außen. Sie ruft Konflikte im Inneren und zum Äußeren hervor, welche mehr oder weniger friedvoll bzw. gewaltvoll ablaufen können. Es wird auf der einen

Seite vom respektvollen Miteinander oder ablehnenden Gegeneinander der stetig neu geformten sozialen Gruppen und zum anderen von der Betonung der jeweiligen als eigen entdeckten Identität abhängen, welche Ausmaße die Konflikte annehmen. Tatsächlich müssen wir in der modernen globalisierten Welt von einer noch nie dagewesenen Vielzahl von Zugehörigkeiten und Identitäten ausgehen (vgl. Sen 2007, 20). Wenn die Identität eines Menschen auf eine einzige singuläre Zugehörigkeit reduziert wird, steigt das Konfliktpotenzial. Samuel P. Huntington hat mit seinem Anfang der 90er Jahre im *Foreign Affairs Magazine* veröffentlichten (und später zu einem Buch verfassten) Artikel viel Aufsehen erregt. Seine Thesen werden bis heute kontrovers diskutiert. Huntington sieht die Konflikte der globalisierten Welt nach dem Kalten Krieg nicht entlang ideologischer, politischer oder wirtschaftlicher Bruchlinien verlaufen, sondern entlang kultureller: „Nationalstaaten bleiben die Hauptakteure des Weltgeschehens. Die wichtigsten Gruppierungen von Staaten sind jedoch nicht mehr die drei Blöcke aus der Zeit des Kalten Krieges, sondern die sieben oder acht großen Kulturen der Welt“ (Huntington 2002, 21). Er sieht Kulturen als Gruppierungen oder Blöcke und teilt die Welt nach diesem simplen Schema ein. Eine solche Sicht, welche die Menschheit anhand eines einzigen Kriteriums spaltet, übersieht die pluralen Zugehörigkeiten einer globalisierten Welt: „Die Vernachlässigung der Vielfalt unserer Zugehörigkeiten und der Pflicht, nachzudenken und eine Wahl zu treffen, verfinstert die Welt, in der wir leben“ (Sen 2007, 10). Wenn die Menschen als Inhaber einer gewissen Kultur gesehen werden und nur als solche, wird jeder Konflikt auf die kulturelle Identität reduziert werden und jedwede rationale Argumentation im Keim erstickt.

Die Deutung der Menschheit als in verschiedene Kulturen aufgeteilte Welt bezeichnet man als Kulturalismus, „put simply, is identity politics mobilized at the level of the nation-state“ (Appadurai 1998, 15). D.h. kulturalistische Argumentationen beziehen sich auf das Spannungsverhältnis zwischen Nation und Staat und die Legitimität, die durch Identitätspolitik gesucht wird. Wir befinden uns gegenwärtig in einer post-nationalen Phase, eine Phase, die geprägt ist von einer Krise des Nationalstaates (vgl. Appadurai 1998). Die Bindungen und Loyalitäten zur Nation befinden sich durch zunehmende kulturelle Fragmentierung und multiple Zugehörigkeiten im Auflösen. Die Prinzipien der Reproduktion von Gruppenidentität müssen in einer globalisierten Welt völlig neu erfunden werden. Sie orientieren sich immer mehr an nicht-territorialen Zugehörigkeitskriterien und suchen ein historisch-kulturelles Argument.

Für Neo-NationalistInnen in Europa mag ein territoriales Verständnis von gemeinsamer Identität noch eine Rolle spielen. In der Erschaffung eines

Feindbildes bezieht man sich aber auf ein kulturell-essentialistisches Argument, welches nicht primär an territoriale Loyalitäten appelliert. Der Agitationsrahmen für die Politik bleibt der Nationalstaat und die jeweils als kulturell anders Identifizierten werden auch innerhalb dieses Nationalstaates lokalisiert. In diesem Zusammenhang finden wir eine Reihe von Begriffen, die nur sehr wenig differenziert in der öffentlichen Debatte in Österreich diskutiert und instrumentalisiert werden. Unter anderem ist die Rede von „AusländerInnen“, „AsylantInnen“, „Flüchtlingen“ und „Wirtschaftsflüchtlingen“, „MigrantInnen“ und „Menschen mit Migrationshintergrund“ etc. Neben der undifferenzierten Verwendung in politischen Debatten ist eine permanente Vermischung der verschiedenen Themengebiete, auf welche die einzelnen Begriffe referieren, zu bemerken und zu beklagen. Dadurch wird die Pluralität der sozialen Realitäten negiert und ein Sammelsurium an Themen und Begriffen zu einer unüberschaubaren Masse des Fremden stilisiert. Und da diese Debatten in einem nationalstaatlichen Rahmen diskutiert werden, kreisen wir stets um den Begriff der Minderheiten in einer Mehrheitsgesellschaft. Der kulturalistische Diskurs suggeriert die allzeitgegebene historisch-kulturelle Differenz des ethnisch Fremden und verhüllt die diskursiven Prozesse hinter der Formierung von ethnischen Minderheiten. Fredrik Barth hat in seinen Ausführungen zum Konzept von Ethnizität bereits erkannt, dass ethnische Gruppen nicht aufgrund der Abwesenheit von Interaktion eine kulturell unvergleichbare Substanz mit sich tragen, aber viel eher erst durch die Wechselwirkung mit dem jeweils ethnisch Anderen die soziale Grenze der Trennung von Gruppen gezogen wird (vgl. Barth 1998, 10). Wenn es um Minderheiten geht, sieht Zygmunt Baumann die Macht der Grenzziehung bei der Mehrheitsgesellschaft und definiert ethnische Minderheiten folgendermaßen:

„Unter dem Rubrum ‚ethnische Minderheit‘ verbergen sich (oder verbirgt man) andersartige soziale Gebilde; doch die Differenz, durch die sie sich auszeichnen, wird nur selten deutlich. Diese Differenz ergibt sich nicht aus den Eigenschaften der fraglichen Minderheit und noch weniger aus irgendeiner besonderen Strategie, die die Angehörigen dieser Minderheit in ihrem Verhalten etwa verfolgen würden. Sie leitet sich vielmehr aus dem sozialen Kontext her, der die Minderheit zu dem macht, was sie ist: sie liegt im Wesen jener erzwungenen Zuweisung, die zur Einschließung führte. Die ‚größere Gesellschaft‘ drückt jedem ihrer Bestandteile unauslöschlich ihren Stempel auf.“ (Baumann 2009, 110)

Wie die jeweiligen Grenzen gezogen werden, bestimmt der Diskurs, welcher von Macht durchströmt wird. Aus diesem Grund kann man davon ausgehen, dass die Grenzen zu einer ethnischen Minderheit in erster Linie über die Vorstellungen der Mehrheit gebildet werden, wenngleich ich diese Konstruk-

tion nicht so einseitig sehen würde wie Baumann. Balibar betont die Rolle des Nationalstaates und dessen machtvolleres Eingreifen in der Produktion von Minderheiten:

„Es ist nämlich der Staat, der als Nationalstaat die ‚nationalen Minderheiten‘ oder die pseudonationalen (ethnischen, kulturellen, beruflichen) Minderheiten faktisch erst hervorbringt. Ohne seinen juristischen oder politischen Eingriff bleiben sie virtuell. Wirklich gibt es die Minderheiten erst von dem Moment an, wo sie kodifiziert oder kontrolliert werden.“ (Balibar 2000, 116)

Diese Sicht zeigt uns zwar die Macht des Staates durch sein formelles Eingreifen, greift aber zu kurz, indem sie den nationalistischen Diskurs außer Acht lässt, der erst zu einer populären Auffassung von ethnisch Fremden führt. Außerdem haben die Ausführungen Appadurais (1998) gezeigt, wie sehr der Nationalstaat in einer globalisierten Moderne in seiner Macht beschnitten wurde und dass der Nationalstaat „by no means the only game in town [is] as far as translocal loyalties are concerned“ (Appadurai 1998, 165). Der Neo-Nationalismus muss – ebenso wie es die Minderheiten auch machen – seine Bindungen über nicht-territoriale Loyalitäten beziehen und deshalb finden wir die wichtigsten und ausschlaggebendsten Differenzen in der Trennung und Scheidung von ethnischen Gruppen im „Übergang von der nationenbildenden zur postnationalen Phase der Moderne“ (Baumann 2009, 110). Und genau hier liegt meiner Meinung nach der Grund für den aufkommenden Kulturalismus als Instrument der Mobilisierung von Gruppenidentitäten für die neo-nationalistischen Projekte in Europa. Dieser Grund ist aber im gleichen Maße kontradiktorisch, wie er dem neo-nationalistischen Diskurs Sinn gibt. Denn während der politische Rahmen immer noch der Nationalstaat bleibt, wird das Mittel zur Grenzziehung in nationale Grenzen-transzendierenden, kulturellen Assoziationen gesucht. Wenn die FPÖ über ein christlich geprägtes Abendland spricht, wird vielleicht auf ein territoriales Gebilde Bezug genommen, aber die Grenze wird in kulturellen Differenzen artikuliert. Deshalb wird z.B. rund um die Diskussionen zum EU-Beitritt der Türkei zum einen das Argument angeführt, dass sich die Türkei geographisch nicht in Europa befindet und zum anderen kulturell inkompatibel mit einer europäischen Kultur wäre. Diese Äußerungen sind wiederum in einem nationalen Kontext anzusiedeln, und Mythen von der kulturell-feindlichen Invasion Österreichs durch eine türkische Minderheit werden gesponnen (vgl. Gingrich 1999, 31).

Religion, Kultur und Zivilisation

Auf dem Weg zu einer nationalen Identität orientieren sich Neo-NationalistInnen also an den jeweiligen Minderheiten. Nationale Identität wird oftmals über den kulturell Fremden konstruiert. Im Gegensatz zum Zeitalter des Nationalismus treffen in der post-nationalen Phase die „Nationalen“, die sich nach wie vor nicht als solche sehen, auf der Straße und im Fernsehen unaufhörlich auf ‚Nicht-Nationale‘ und umgekehrt. Solch eine Welt hat es zuvor in der Geschichte nie gegeben“ (Balibar 2000, 114). Wie werden aber die kulturellen Differenzen zwischen Mehrheit und Minderheit ausgemacht? Es gibt verschiedene Ansätze und Möglichkeiten, jemanden als kulturell anders oder gleich zu kategorisieren und (Neo-)NationalistInnen weltweit haben atemberaubende Kreativität in der Bildung von Identitäten gezeigt. Aber so wie schon die Pioniere des Nationalismus in der nationenbildenden Phase, müssen die Identitätskonstrukteure auf Bezugspunkte zurückgreifen, die in irgendeiner Form gegeben sind. D.h. eine Identität kann nicht aus heiterem Himmel heraufbeschworen werden, sondern kann nur aus dem rohen Material einer kollektiven historischen Erfahrung verbunden mit den Fragestellungen der Gegenwart herausgearbeitet werden. In der Ausarbeitung einer gemeinsamen bzw. fremden kulturellen Identität spielte stets der Faktor Religion eine wesentliche Rolle als Mittel der Grenzziehung: „That religion often unites a group of people and divides them from their neighbours, and has done so for so long time, means that, when nationalists are seeking for the spirit of the entity whose interests they are trying to promote, their shared faith will always be a strong candidate“ (Bruce 2003, 80). Religion war bereits vor Hunderten, ja sogar Tausenden von Jahren eine mächtige Kraft um Menschen zu einen. Als Erklärung und Deutung des Natürlichen und Übernatürlichen und als ethischer Maßstab mit Urteilsvermögen kann eine Religion weit über politische oder wirtschaftliche Deutungs- und Ordnungsmuster hinaus Gemeinschaften binden und mobilisieren, selbst im neuen Jahrtausend. Die prophezeite „Entzauberung“ der Welt durch die Entwicklungen von Kapitalismus und Säkularisierung ist in der modernen Welt von heute nicht eingetroffen. Das Gegenteil ist der Fall: „The world looks very different at the start of the twenty-first century. Partly because of a change in perspective, religion is now back on the agenda of the political commentator. We have become aware of just how powerful a role religion still plays in ethnic and national identity“ (Bruce 2003, 2).

Religion spielt eine wesentliche Rolle in der Konstruktion von Identitäten, sowohl für Selbstzuschreibungen als auch für Fremdzuschreibungen. Sie kann zu einer machtvollen Kategorie für kulturelle Grenzziehungen werden. Auch wenn Huntington die postulierten großen Kulturen anhand territorialer Ab-

grenzungen markierte, zeigt seine Darstellung von sieben oder acht großen Kulturen, wie kulturelle und religiöse Zugehörigkeiten vereinheitlicht werden können und auch werden (vgl. Huntington 2002). Religionen, und hier vor allem die großen Schriftreligionen, können durch ein Set an Dogmen soziales und kulturelles Zusammenleben in großem Ausmaß prägen. Doch die Deutung von kulturellen Äußerungen ausschließlich auf die dogmatischen Richtlinien zu reduzieren und zu vereinheitlichen, lässt alle anderen Faktoren geschichtlicher und gesellschaftlicher Prozesse außer Acht: „However, the multiplicity of theological positions and religious practices within each of the world religions means that we cannot read off political views from religious commitment“ (Ruane & Todd 2011, 67). Durch die simple Fusion von Religion und Kultur werden alle kulturellen Äußerungen und Differenzen auf die religiöse Zugehörigkeit reduziert und homogenisiert: „Daß in den letzten Jahren viel über die religiösen Unterschiede diskutiert worden ist, bedeutet nicht, daß alle sonstigen Unterschiede bedeutungslos sind, und erst recht können sie nicht als einzig relevantes Kriterium zur Einteilung der Menschheit gelten“ (Sen 2007, 26). Genau dieses Kriterium Religion ist eine dienliche und dankbare Kategorie für den Kulturalismus, indem sie als Teilmenge unter vielen Differenzen zu einem wichtigen Instrument für die Mobilisierung von Gruppenidentität wird. Besondere Qualität bekommt diese singuläre Spaltung der Menschheit durch die post-nationale Phase, in der wir uns befinden. Denn entlang der religiösen Differenz werden nationale Grenzen transzendiert und nicht-territoriale Loyalitäten gefunden.

Dadurch liefern die religiösen Differenzen für die Herausarbeitung von kultureller Identität den neo-nationalistischen Projekten in Europa passendes Material zur Einteilung der Menschen in die, die dazugehören, und die, die eben nicht dazugehören. Das hat wiederum eine weitere Begriffsvermischung im öffentlichen Diskurs um Minderheiten zur Folge und stiftet Verwirrung. Denn nun werden ethnische und religiöse Minderheiten oftmals in einen Topf geworfen und ein Amalgam aus verschiedenen Differenzen wird angerührt und zu den Unterschieden der großen Kulturen oder Zivilisationen modelliert. Dieses Modell bezieht sich stets auf die nationalen Situationen, in welchen Mehrheiten und Minderheiten kodifiziert werden.

An diesem Punkt soll der identitätsbildende Charakter von Religion für Menschen in der Migration auch erwähnt werden. Diese kulturellen Grenzziehungen dienen natürlich auch den MigrantInnen dazu, ihre Identitäten im Kontrast zu einer ihnen fremden Aufnahmegesellschaft zu gestalten (vgl. Baumann 2004, 22). Sie dienen als Anker in einer fremden Umgebung und gerade Religion ist durch ihre Beschaffenheit ein idealer Hort des Rückzugs und der Sinngebung. Ob diese Identitäten integrativ wirken können oder nicht, dazu

gibt es verschiedene Meinungen. So sieht Martin Baumann in der kreativen Identitätsarbeit durch Religion eher ein Potenzial zu einer gesellschaftlichen Integration, indem er zwischen „sozioökonomischer und kulturell-religiöser Assimilation“ (Baumann 2004, 26) unterscheidet und „ein Festhalten an religiösen Überzeugungen und kulturellen Bräuchen auf Seiten der MigrantInnen nicht sogleich als integrationserschwerend“ (Baumann 2004, 26) einstuft, sondern als Chance für integrative Identitätsbildung. Dem voraus geht ein prozesshaftes Verständnis von Identität. (Neo-)NationalistInnen werden es bedingt durch die starren Vorstellungen von Kultur und Identität freilich anders sehen. Zygmunt Baumann wiederum sieht im „Kommunalismus“ der MigrantInnen eine Reaktion auf die Kategorisierungen der Minderheiten von seiten der Mehrheit:

„Ihr ‚real existierender Kommunalismus‘ ist die Folge einer Enteignung. Das nicht zugestandene bzw. entzogene Eigentum ist das Recht auf freie Entscheidung. Alles Weitere folgt aus dieser ersten Enteignung; jedenfalls käme es ohne sie nicht dazu. Die Entscheidung der Herrschenden, die Beherrschten im Gehäuse einer ‚ethnischen Minderheit‘ einzuschließen – weil sie sich weigern oder unfähig sind oder scheinen, dieses Gehäuse zu verlassen –, weist alle Merkmale einer ‚self-fulfilling prophecy‘ auf“. (Baumann 2009: 117)

Meiner Meinung nach verläuft die Grenzziehung beiderseitig und multidimensional, wird aber durch einen öffentlich-politischen Diskurs gelenkt und somit auch eingeschränkt bzw. offen gelassen. Dieser Diskurs ist wiederum von der Produktion von Wissen durch Macht abhängig. Die Frage der Definition von Integration in einem modernen Nationalstaat wird entscheiden, ob kulturelle und religiöse Differenzen ein gemeinsames Leben ermöglichen oder nicht. Diese Frage soll aber in diesem Artikel nicht gestellt werden. Das würde den Rahmen bei weitem sprengen. Für uns ist interessant, in wieweit diese kulturellen Differenzen von gewissen Kräften ausgeschöpft werden, welche Betonung ihnen zukommt und ob kulturelle Identitäten als „kompatibel“ oder „nicht kompatibel“ konstruiert werden. Denn soziales Zusammenleben wird von weit mehr bestimmt als von kulturellen und religiösen Differenzen.

Und genau hier liegt der Knackpunkt, denn die „Freiheit, unsere Identität aus der Sicht anderer zu wählen, kann bisweilen außerordentlich beschränkt sein. Das ist unbestritten“ (Sen 2007, 45). Ein Mensch möge sich zwar als MuslimIn und als WienerIn begreifen, aber ob diese Perspektive im öffentlichen Diskurs anerkannt wird, ist eine andere Frage. „Fremde“ Glaubenspraxen erregen bei Menschen besonderes Unbehagen, da die fremden Rituale und Bräuche nur in ethnozentrischen Begriffen gedeutet werden und Unverständnis hervorrufen. Sobald die Religion am Äußeren – Stichwort Kopftuch – der

Menschen sichtbar wird, kommt eine visuelle Demarkation hinzu. Dabei wird es davon abhängen, welchen Stellenwert man der Religion in der Konstruktion einer kulturellen Identität einräumt, ob die Religionszugehörigkeit als Abgrenzung zum Fremden und zur Mobilisierung von Gruppenidentität instrumentalisiert wird. Während in den 1960er und 1970er Jahren eine Welle von GastarbeiterInnen aus der Türkei nach Österreich kam, wurden die Grenzen vorwiegend entlang der ethnisch-nationalen Herkunft gezogen. Nach dem Kalten Krieg können wir eine Verlagerung der Grenzziehungen erkennen. In öffentlichen Debatten wird nur mehr selten von türkischen GastarbeiterInnen gesprochen, die Identifikation wird oftmals anhand des Religionsbekenntnisses hergestellt und die Rede ist nun von MuslimInnen. Das Religionsbekenntnis wird zum Merkmal kultureller Differenz. Das hat auf der anderen Seite wieder eine Betonung der eigenen religiösen Wurzeln zur Folge. Nicht ohne Grund lautet ein FPÖ-Slogan: „Abendland in Christenhand“¹. Im Falle von Europa kann dieser Grenzverlauf entlang religiöser Differenz nicht nur Rückbesinnung auf die christlichen Wurzeln bedeuten, sondern auch die radikale Betonung demokratisch-säkularer Wertvorstellung im Gegensatz zu „mittelalterlich“-religiösen Traditionen: „Letztendlich wurde Europas Geschichte im Anschluss an die Aufklärung überwiegend durch säkulare Faktoren geprägt – Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus, Faschismus – und der Säkularismus wird, wenn überhaupt mehr, nicht weniger dominant“ (Bunzl 2009: 38). Andererseits war für die Konstruktion des Anderen Religion stets ein bedeutender Faktor in Europa. Auch der Nationalsozialismus ist als radikal-modernistisches und säkulares Phänomen zu betrachten, orientierte sich aber bei der Rassifizierung der Juden an der religiösen Differenz. Religion als Faktor für die Identifikation mit einer kulturellen Identität durchbricht nationale Grenzen und führt zu einer zivilisatorischen Vorstellung von „Uns und Ihnen“. Darin liegt meiner Meinung nach die besondere Kraft der religiösen Differenzierung von kultureller Identität.

Sobald solche Grenzen kulturelle Identität als universell, unveränderbar und singular darstellen, die Pluralität der tatsächlichen Lebensbedingungen und sozialen Realitäten negieren und dem Individuum die Freiheit der Wahl einer oder mehrerer Identitäten entziehen, werden Konflikte ihrer rationalen Lösungsansätze beraubt. Das führt mich zum konkreten Beispiel eines „Feindbildes Islam“, welches meiner Meinung nach vor allem in den vergangenen zwei Jahrzehnten zu einem der bedeutendsten Faktoren im politischen Diskurs um Identität avanciert ist.

1 <http://www.hcstrache.at/downloads/09,482654630205,0519.pdf>

Feindbild Islam

Doch was ist unter einem Feindbild zu verstehen? Ein Feindbild zielt darauf ab, „die Fronten klar abzustecken und ein Schema zu schaffen, nach dem Freund und Feind unterschieden werden können. Dazu gehört zunächst einmal, dass der Feind anders sein muß als wir“ (Lueg 1993, 26f). Diese Definition zeigt, dass Feindbildkonstruktionen nicht ohne den Identitätsbegriff auskommen, gerade wenn es, wie in unserem Fall, um gesellschafts-politische Diskurse geht. In Zeiten wie diesen, in welchen die Imagination eine solch wesentliche Rolle in der globalen kulturellen Ökonomie einnimmt (vgl. Appadurai 1998, 31), ist von einer zunehmenden Abstraktion der Feindbilder auszugehen. Der wesentliche Unterschied zur herkömmlichen Grenzziehung des „Wir und die Anderen“, ist die qualitative Herabstufung des Anderen zum Feind. Die simple Belastung des Anderen mit negativen Stereotypen wird in der Feindbildkonstruktion um die Komponente der Bedrohlichkeit für das Eigene erweitert. In diesem Sinne ist ein Feindbild wesentliches Merkmal für die Entwicklung aggressiver Identitäten:

„Ich definiere Identitäten als aggressiv, wenn ihre soziale Konstruktion und Mobilisierung die Auslöschung verwandter sozialer Kategorien erfordert, die wiederum als Gefahr für die Existenz einer bestimmten, als ‚Wir‘ definierten Gruppe gelten. Aggressive Identitäten gehen periodisch aus Identitätspaares hervor, manchmal aus Mengen von mehr als zwei Elementen, die eine lange Geschichte des engen Kontakts, der Vermischung und eines gewissen Maßes an wechselseitiger Stereotypisierung haben. Gewaltsame Übergriffe können, müssen aber nicht Teil dieser Geschichte sein. Kontrastive Identifikation aber ist in bestimmtem Umfang immer mit im Spiel. Eine dieser als Paar oder in Mengen auftretenden Identitäten wird aggressiv, wenn das Selbstverständnis der entsprechenden Gruppe mobilisiert wird, eine gefährdete Mehrheit zu sein. Eine solche Mobilisierung ist der entscheidende Schritt von einer gutartigen sozialen Identität zu einer aggressiven. [...] Das Selbstverständnis dieser mobilisierten Mehrheiten beinhaltet oft die Vorstellung, daß diese Mehrheit selbst zu einer Minderheit werden könnte, sofern eine andere Minderheit nicht verschwindet. Aus diesem Grund führen aggressive Gruppen oft pseudodemographische Argumente über die ansteigenden Geburtenraten der von ihnen zu Feinden erklärten Minderheit ins Feld. Aggressive Identitäten bilden sich also in Situationen, in denen Mehrheit und Minderheit Gefahr laufen, ihre Rollen zu tauschen.“ (Appadurai 2009, 67f)

Wie kommt es also zu der Anhäufung negativer Stereotype über ein homogenes Bild eines Islam? Mehrere Entwicklungen spielen darin eine Rolle. Es kommt zu einer Wechselwirkung von alteingesessenen historischen Mustern

des kollektiven (Unter-)Bewusstseins mit den Deutungen von Ereignissen der jüngeren Vergangenheit. Im Rahmen dieses kurzen Beitrags können hier nicht alle wirksamen Muster der Feindbildkonstruktion verifiziert werden, ich werde aber versuchen, einen Überblick zu geben und jene Erklärungsansätze herauszustreichen, welche ich persönlich als am bedeutendsten erachte.

Eine Dimension des Feindbildes Islam liegt in der europäischen Geschichte des wechselseitigen Kontaktes mit islamisch geprägten Völkern. Historische Erfahrungen mit dem Islam wurden in den Mythen und der Geschichtsschreibung der EuropäerInnen verarbeitet, festgehalten und produzierten eine Vielzahl an Orientalismen in Europa, welche manchmal mehr und manchmal weniger Bedeutung hatten (vgl. Said 2002; Gingrich 1999). Die Orientalismen sind aber im kollektiven Gedächtnis verankert und können stets als Mittel gegenseitiger Abgrenzung reaktiviert werden. Bereits Said hat gezeigt, dass der Islam eine wesentliche Rolle im klassischen Orientalismus einnahm:

„The European encounter with the Orient, and specifically with Islam, strengthened this system of representing the Orient and, as has been suggested by Henri Pirenne, turned Islam into the very epitome of an outsider against which the whole of European civilization from the Middle Ages on was founded“ (Said 2002, 33).

Besonders im Mittelalter war der Islam für ein christliches Selbstbild in Europa entscheidend: „Islam became an image [...] whose function was not so much to represent Islam in itself as to represent it for medieval Christian“ (Said 2002, 25). In der Welt von heute wirken die Mythen der Geschichtsschreibung nach. Die Situation ist aber eine andere. Das christliche Selbstbild ist der Vorstellung eines aufgeklärten, säkularen und humanistischen Europa gewichen, doch das Bild vom Islam dient der Dichotomisierung des Orientalismus ebenso. Der Grenzland-Orientalismus in Österreich greift zurück auf die Mythen und Geschichten von der Invasion der Osmanen (vgl. Gingrich 1999, 32). Die Orient- bzw. Islam-Bilder in Österreich sind in ihrer Historizität Ankerpunkt für feindliche Auseinandersetzung und Bedrohung und liefern dadurch genug Material für ein Feindbild Islam. Es wäre aber nicht ausreichend, das Feindbild Islam auf seine historische Dimension zu reduzieren. Der Islam ist in jüngerer Vergangenheit aufgrund verschiedener Ereignisse und Entwicklungen in den Fokus gesellschafts-politischer Kommentatoren gerückt. Für die Situation in Österreich muss daher eine globale, eine europäische und eine nationalstaatliche Perspektive berücksichtigt werden.

Auf dem Level globaler politischer Debatten nahm der Islam insbesondere nach dem Kalten Krieg eine Sonderstellung ein. Nachdem die großen po-

litischen Blöcke gefallen waren und dieser Fall in eine globale Politik des Neoliberalismus gemündet hatte, wurden Konflikte zunehmend kulturell interpretiert. Huntingtons Thesen vom Kampf der Kulturen stehen sinnbildlich für diesen Diskurs (vgl. Huntington 2002). Die Verlagerung der Krisenherde dieser Welt in den Nahen Osten und tragische Ereignisse wie 9/11 oder die Anschläge von Madrid, London und Tansania brachten das Thema Islam in internationalen Konfliktsituationen an die Oberfläche eines komplexen Diskurses:

„Kein Zweifel, spätestens seit dem zweiten Golfkrieg haben die Medien den Marktwert dieses Themas entdeckt, befassen sich Fernsehsendungen, Zeitschriftenserien und Bücher mit seiner Aufarbeitung. Dabei werden die unterschiedlichen Strömungen sowie die komplexen gesellschaftlichen, ethnischen und kulturellen Gegebenheiten in den islamisch geprägten Ländern kaum beachtet. Der Islam wird meist als monolithischer Block dargestellt, häufig direkt oder indirekt gleichgesetzt mit islamischem Fundamentalismus, dem ‚wahren Islam‘.“ (Lueg 1993, 14)

Der Islamismus oder der fundamentalistische Islam in der Form anti-westlicher Bewegungen werden auf internationaler Ebene als Feind einer globalen politischen Kultur erkannt. Sie beziehen ihre Kraft aus den Lehren des Islams und begründen ihre Handlungen als religiöse Pflichten. Das rückt den Islam als Ganzes in ein schlechtes Licht. Obwohl die Pluralität der islamischen Glaubensauslegungen und die vielschichtigen sozio-ökonomischen, kulturellen und gesellschafts-politischen Facetten in den islamischen Ländern und auch außerhalb nicht von der Hand zu weisen sind, wird in einem Islam als umfassendem kulturellen System oftmals ein verbindendes Element anti-westlicher Einstellungen und Praktiken erkannt. Das führt zu einer Interpretation, in welcher alle Konflikte in islamisch geprägten Ländern und der globale Terrorismus durch eine „islamische Brille“ gesehen werden. Ich will an diesem Punkt darauf hinweisen, dass ich Konflikte und Defizite in islamischen Ländern nicht leugnen will und auch nicht behaupten, dass eine Religion und ihre Auslegungen und Praktiken nicht kritisiert werden sollen. Aber lediglich ein differenzierter Blick auf die sozialen Realitäten mit Einbezug umfassender historischer, politischer und kultureller Faktoren kann die Ursachen und Wirkungen erkennen und Kritik legitimieren (vgl. Lueg 1993, 15).

Die globale Bedrohung durch den internationalen islamistischen Terrorismus schlägt sich natürlich auch auf die nationalen Situationen nieder. Durch die neuen Formen der Kriegsführung lauert die Bedrohung immer und überall. Der Terrorismus respektiert kein Kriegsrecht und trifft die Menschen dort, wo es am meisten wehtut, nämlich im Alltagsleben. Das führte zu einer erhöh-

ten Sensibilität im Umgang mit allem, was mit dem Islam zu tun hat, besonders in Europa, wo der Islam mittlerweile in der Mitte der Gesellschaft anzutreffen ist.

Das European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) – welches mittlerweile zur Fundamental Rights Agency (FRA) umfunktionierte – geht in ihrem 2006 veröffentlichten Bericht über MuslimInnen in der Europäischen Union von 13 Millionen MuslimInnen, welche in den EU-Mitgliedstaaten leben, aus (vgl. EUMC 2006, 27ff²). In Österreich leben laut Statistik Austria etwa über eine halbe Million Menschen mit islamischem Glaubensbekenntnis. Das macht gemessen an der Gesamtbevölkerung von über acht Millionen Menschen einen Anteil von ca. 6 Prozent aus (vgl. Marik-Lebeck 2010, 5³). Der Islam wurde 1912 innerhalb der k.u.k.-Monarchie als Zeichen der Anerkennung bosnischer MuslimInnen – welche ja auch für den Kaiser kämpften – in Österreich als Religionsgemeinschaft anerkannt. Die Zahl der MuslimInnen in Österreich stieg stark an, als in den 1960er und 1970er Jahren zahlreiche GastarbeiterInnen aus der Türkei nach Österreich kamen, was auch die Gründung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) auf Basis des 1912 erlassenen Islamgesetzes zur Folge hatte (vgl. Hafez 2009, 122f). Die GastarbeiterInnen blieben in Österreich, holten ihre Familien nach und schufen sich eine neue Existenz. Aus diversen Gründen wanderten viele Menschen aus Afrika und Asien in die Metropolen Europas und ließen sich dort nieder. Während in Österreich, Deutschland und der Schweiz vor allem Menschen aus der Türkei für die Gastarbeit rekrutiert wurden, kamen z.B. nach Frankreich und Großbritannien MigrantInnen aus den ehemaligen Kolonien wie Algerien, Marokko, Pakistan, Indien, etc. Viele der neuen MigrantInnen kamen aus islamisch geprägten Ländern. Sie brachten ihren Glauben mit und praktizieren ihn bis heute. Das führt zu einer für Europa relativ neuen Situation. Der Islam ist nicht mehr an einem weit entfernten Ort der Imagination (vgl. Said 2002) oder an der Außengrenze der europäischen Großmächte (vgl. Gingrich 1999) stehen geblieben. Jetzt leben die MuslimInnen im Herzen von Europa und sie fordern ihre Rechte als gleichberechtigte BürgerInnen ein. Sie sind tagtäglich auf den Straßen, in der Schule und im Beruf anzutreffen. Während früher die ethnische und nationale Herkunft betont wurde und die Religion der MigrantInnen wenig Beachtung fand, werden die Grenzen der Differenz immer mehr entlang der Religion als wesentlichem Merkmal von unter-

2 http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf

3 http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/5_wissen/Islam_Reader/20100216_Islambuch_final.pdf

schiedlichen Kulturen gezogen. Dadurch wird der Islam zur Kultur. Gefördert durch den internationalen islamistischen Terrorismus und den fundamentalistischen Islam als immanent antiwestlich entstand zunehmend ein Diskurs über Religion als Integrationshindernis für die ethnischen Minderheiten in den Nationalstaaten Europas als Festungen des Humanismus und der Aufklärung. Der Islam als wesentliches Merkmal der fremden Kultur von ethnischen Minderheiten wird selbst zur Kultur und dabei als diametral entgegengesetzt zu den Vorstellungen westlicher Kultur gesehen und konstruiert. Der Diskurs kreist um den Begriff der Integration, welcher emotionalisierend und unreflektiert gebraucht wird und ohne konkrete Definitionen im Raum stehen gelassen wird. Dabei werden Fragen der Integration in Begriffen um die Kompatibilität der kulturellen Identitäten geäußert. Diese wiederum verbinden sowohl die diversen nationalen Minderheiten wie auch die nationalen Mehrheiten in Europa.

Bedingt durch den internationalen und anti-westlichen Terrorismus und die Probleme mit den diversen Minderheiten in den europäischen Nationalstaaten, wurde der Islam zum Zentrum eines multidimensionalen Diskurses um kulturelle Differenz als Konflikt. Ein Bild eines monolithischen Islams wird gezeichnet, in Abgrenzung zu welchem ein modernes Europa abgebildet werden kann: „Aber das idealisierend-positive Selbstbild des Westens soll auf keinen Fall zerstört werden. So wird das ‚Feindbild Islam‘ zur Krücke für die eigene kulturelle Identität“ (Lueg 1993, 38). Schlagworte wie patriarchalische Strukturen, Ehrenmorde, Zwangsehen, die Unterdrückung der Frau, Irrationalität, Gewalt, dogmatischer Wahn und Kommunalismus werden in direktem Zusammenhang mit dem Islam diskursiviert. Auf der anderen Seite steht ein Bild des Selbst, das genau in Opposition zu den oben genannten Merkmalen geformt wird: „Deshalb wird die Andersartigkeit islamischer Länder und islamischer Kultur betont und der Orient als Antithese zum Westen stilisiert. So hat man sich einen Gegenpol geschaffen, an dem man sich seiner selbst und seiner Werte vergewissern und gegen den man das Konzept der westlichen Welt gestalten kann“ (Lueg 1993, 37). Gleichzeitig werden die eigenen Defizite und Sehnsüchte in die fremde islamische Kultur ausgelagert.

Der entscheidende Schritt vom Islam als simplem Gegenpol europäischer Identität zum Islam als Feindbild liegt in der Betonung der Gefahr und Bedrohung für eine homogenisierte eigene Identität. Eine solche Assoziation äußert sich in Ängsten um den Verlust der „kulturellen Identität“ und wird durch den Begriff der „Islamisierung“ spezifiziert (vgl. Hafez 2009, 106f).

Die angeführten Diskursebenen um ein Feindbild Islam – die historischen, wechselseitigen Stereotype und Kontakte des Austausches, kontrastive Identifikation und die Bedrohung der eigenen kulturellen Identität – lassen für mich

darauf schließen, dass wir es im Europa von heute mit der Herausbildung einer aggressiven Identität zu tun haben. Das führt mich zu dem Begriff, der die Auswirkungen und Mechanismen eines Feindbildes Islam umschreiben soll, dem der Islamophobie.

Islamophobie definieren

Ein Feindbild Islam schlägt sich im täglichen Leben der Menschen in Europa nieder. So belegen zahlreiche Studien, dass zum einen Islam und MuslimInnen in den Fokus medialer Berichterstattung (vgl. Saad 2009), und öffentlicher Debatten gerückt sind (vgl. Lohlker 2009) und zum anderen, dass die Diskriminierung von MuslimInnen in verschiedenen Bereichen zugenommen hat (vgl. Steffek 2010, vgl. EUMC 2006, vgl. Decker/Weißmann/Kiess/Brähler 2010):

„There has been a noticeable increase in derogatory images of Islam, patterns of anti-Muslim discrimination in employment, institutional intolerance of Muslim values, and occasional acts of physical violence against Muslims in Britain. All this is cited both by Muslim press and by left-leaning newspapers such as the Guardian as evidence of growing ‘Islamophobia’ in Britain.“ (Vertovec 2002, 24)

Der Neologismus Islamophobie ist erstmals in den 1990er Jahren in Europa aufgetaucht und erfährt immer mehr Beachtung in öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten. Mehrere AutorInnen haben sich auf verschiedene Art und Weise diesem Terminus wissenschaftlich angenähert (vgl. z.B. Allen 2009; Bunzl 2009; Hafez 2009/2010; Halliday 2002). Im Folgenden werde ich versuchen, den Begriff aus einer kultur- und sozialanthropologischen Perspektive operabel zu machen.

Islamophobie sehe ich ganz klar im Zusammenhang mit dem Identitätsbegriff. Sie inszeniert Bedrohung durch ein Fremdes und formt das Eigene. Denn die kulturellen Grenzen des Eigenen sind im islamophoben Diskurs weniger durch einen fremden Islam bedroht, sondern werden erst innerhalb des islamophoben Diskurses gezogen. Die Islamophobie ist Teil eines gesellschaftspolitischen Diskurses um eine Identitätsfindung geworden, welche nationale Grenzen transzendieren kann und soll. Ich schreibe deshalb „soll“, um die Intentionalität islamophober Strategien zur Machtgewinnung zu betonen, weil ich sie als wesentlichen Programmpunkt in den populistischen Diskursen der neo-nationalistischen Strömungen Europas erachte, wie es beispielsweise der Politologe und Herausgeber des vorliegenden Bandes Farid Hafez für die Situation in Österreich dargelegt hat (vgl. Hafez 2009; Hafez 2010).

In der Islamophobie wurde ein wirkungsvolles Instrument der radikalen und aggressiven Abgrenzung gefunden. In einer globalisierten Welt, in welcher Grenzen stetig transzendiert werden, dient sie der Aufwertung des Selbst, indem ein Anderes abgewertet wird:

„Die aggressive Abgrenzung zum Islam kann aber auch die Beschäftigung mit den eigenen Identitätsbrüchen ersetzen. Der islamophobe Affekt schafft Inklusion und Exklusion und ‚repariert‘ unsichere Identitätskonstruktionen. In einer Welt der universellen Grenzüberschreitung sind Individuen gefordert, ihre eigene individuelle emotionale Sicherheit in Bezug auf Identität, Wertehorizonte und Optionsvielfalt zu finden. [...] Nicht erfolgreiche Identitätsbildung verunsichert, ängstigt und führt in der Konfrontation mit einer fremden Kultur, die als Einheit gesehen wird, zur Konfrontation mit sich selbst und im Ringen um Gegenpositionen kompensatorisch zur Stärkung des eigenen Identitätsgefühls durch die Abgrenzung vom fremden ‚anderen‘.“ (Frank-Rieser/Mücksteiner/Spielhofer 2010: 115)

Die Forcierung des islamophoben Affekts durch polemischen Populismus, wie sie in den letzten Jahren so oft verfolgt werden konnte, halte ich für ein Spiel mit dem Feuer. In einer Grammatik der Orientalisierung (vgl. Baumann 2004) wird ein bipolares Muster „kämpfender Zivilisationen“ gestrickt. Der Slogan „Daham statt Islam“⁴ der FPÖ-Kampagne zur Nationalratswahl 2006 spiegelt diese Bildung von Oppositionen wieder, wie es deutlicher nicht sein könnte. Gleichzeitig wird einschließende Identitätsbildung betrieben, indem die diversen sozialen und ethnischen Gruppen Europas, welche sich traditionell in Konkurrenz und Feindschaft gegenüberstanden (ArbeitnehmerIn und ArbeitgeberIn, Mehrheit und Minderheit, Nation und Nation etc.), geeint werden, um auf einer höheren Ebene gegen den gemeinsamen Feind zu kämpfen. Und wieder zeigt uns die FPÖ-Propaganda ein ideales Beispiel für diesen Schulterchluss. In einer Zeichnung im Comic „Sagen aus Wien“ – welcher zum letzten Gemeinderatswahlkampf in Wien an fast alle Haushalte verschickt wurde – läuft eine tobende Armee unter verschiedenen Flaggen (Tschechien, Bayern, Wien, Österreich, Serbien, Ungarn, Polen und Sachsen) aber unter einem goldenen Kreuz gegen den gemeinsamen Feind, die türkischen MuslimInnen. Bewusst wird entlang der Religionszugehörigkeit die Grenze gezogen, indem die Armee unter dem christlichen Kreuz vereint wird und ruft: „Islam bleib daham! Unser Wien für unsere Leut“ (Sagen aus Wien 2010, 15⁵). Dieser Comic veranschaulicht

4 <http://www.hcstrache.at/2011/?id=48>

5 <http://www.hcstrache.at/2011/?id=80>

gleichzeitig den Rückgriff auf den (Grenzland-) Orientalismus (vgl. Gingrich 1999) als Subset islamophober Strategien und Ressentiments.

Im islamophoben Weltbild wird der Islam als fremde Kultur/Zivilisation oder die MuslimInnen als TrägerInnen derselben als ernstzunehmende Bedrohung per se wahrgenommen, ohne auf die Vielschichtigkeit sozialer, politischer und ökonomischer Realität zu achten. Politische Kampfslogans wie „Zuwanderungs-Islam“, „Islamisierung Österreichs/Europas“ oder „Islamisierungs-Tsunami“ (vgl. Hafez 2009, 106f), welche nicht selten mit pseudo-demographischen Prognosen untermalt werden, offenbaren den Charakter der Bedrohung und Feindschaft, welche dem Islam angeheftet wird und welche die eigene kulturelle Existenz dadurch in Gefahr bringen würden. Sie bedienen den kulturellen Pessimismus (vgl. Gingrich 2006, 46) und malen ein simples Bild von Freund und Feind. Hier liegt der Bruch zur Bildung einer aggressiven Identität wie sie Appadurai definiert hatte (vgl. Appadurai 2009, 67f). Der Ausdruck Islamfeindlichkeit, welcher im Zuge der Kritik am Islamophobie-Begriff an die Oberfläche der öffentlichen Debatten trat, betont noch viel deutlicher die aktive Feindschaft und deren Intentionalität gegen ein ebenso simplifizierendes Konstrukt singulärer Identitäten. Deshalb befürworte ich auch die Anwendung dieses Begriffes, welcher das Streben nach Aktivierung islamophober, xenophober und rassistischer Ressentiments ausdrückt. Während Islamophobie eine passive Komponente beinhaltet, finden wir in der Islamfeindlichkeit aktive Gegnerschaft.

Meiner Meinung nach ist es also von dringlicher Notwendigkeit das Phänomen, welches durch ein Feindbild Islam erzeugt wird, auch zu definieren und zu konzeptualisieren. Denn nur über die Benennung dieses Phänomens kann es dekonstruiert werden und einen zielgerichteten Umgang mit den sozio-ökonomischen und gesellschafts-politischen Umständen ermöglichen. Die Termini Islamophobie und Islamfeindlichkeit scheinen mir angemessen. Sie ergeben sich einerseits aus einer historischen Präformation des Orientalismus und andererseits aus aktuellen Diskursen rund um eine kulturelle und zivilisatorische Identität. In diesem Sinne würde ich Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit auch nicht als ein universelles Phänomen sehen, sondern als ein europäisches, welches im Kontext identitätspolitischer Auseinandersetzungen Wirkung erfährt.

Demnach fasse ich Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit als die in der europäischen Geschichte wurzelnde, einheitliche Konstruktion eines Islam als umfassendes kulturelles und zivilisatorisches System auf, das in Abgrenzung und als Bedrohung für ein ebenso homogenisiertes Bild von einem Europa positioniert wird

und die Bildung von aggressiven Identitäten innerhalb (neo-)nationalistischer Diskurse als Folge dieser eingeschränkten und singulären Sicht nach sich zieht.

Inwieweit der Begriff über den europäischen Diskurs hinaus angewandt werden kann, muss geprüft werden, aber das ist nicht Teil meiner Argumentation. Dadurch wäre der Begriff differenzierter positioniert und der durchaus verständliche Vorwurf einer Einschränkung von Religionskritik wäre zumindest konzeptionell getrennt. Denn Religionskritik unterliegt letztendlich einer theologischen Diskussion um Inhalte und Glaubenspraktiken. Für Diskriminierungen, Bedrohungen und Attacken gegen MuslimInnen sind die Begriffe Anti-Muslimismus bzw. Muslimfeindlichkeit durchaus geeignet. Es muss dabei aber bedacht werden, dass das Argument und die Rechtfertigung durch ein Bild vom Islam als singulärer kultureller Identität gespeist werden können. In meinen Augen ist in vielen Fällen Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit Ausgangspunkt solcher Akte. Man bedenke die furchtbaren Gräueltaten des Norwegers Anders Behring Breivik. Die schrecklichen Attentate im Osloer Regierungsviertel und auf der Insel Utøya, welche 77 Menschen das Leben kostete, zielten nicht primär auf die Tötung von MuslimInnen ab. Es handelte sich um einen Akt von Terrorismus, der gegen den Staat und seine Institutionen gerichtet war. Das Motiv war das „Wachrütteln“ der EuropäerInnen gegen einen „parasitären Multikulturalismus“ bzw. „kulturellen Marxismus“ und die „islamische Kolonisierung“ (vgl. Berwick 2011⁶). Sein Weltbild war/ist nicht geprägt von den Vorstellungen nationaler Reinheit, sondern von der Angst vor der Bedrohung einer kulturell fremdartigen Zivilisation, vor der islamischen Kolonialisierung bzw. der Islamisierung Europas. Er erwähnt die „heldenhafte“ Einsätze der rechtspopulistischen Parteien in Europa als Inspiration und als Wegweiser für Europas Zukunft. Hier treffen die Begriffe Anti-Muslimismus oder Muslimfeindlichkeit meiner Meinung nach nur unzureichend zu. Eine tiefsitzende Angst vor der kulturellen Bedrohung durch einen Islam, welche in paranoide Feindschaft umschlägt, wird sehr deutlich. Islamophobie und noch viel eher Islamfeindlichkeit sind passendere Termini, um Breiviks Motive zu benennen.

6 <http://info.publicintelligence.net/AndersBehringBreivikManifesto.pdf>

Literatur

- Appadurai, Arjun (2009). *Die Geographie des Zorns*, Frankfurt/Main.
- Appadurai, Arjun (1998). *Modernity at Large – Cultural Dimensions of Globalisation.*, Minneapolis.
- Balibar, Etienne (2000). 'Es gibt keinen Staat in Europa' – Rassismus und Politik im heutigen Europa. In: Rätznel, Nora (Hg.). *Theorien über Rassismus*. Argument, Hamburg, 104–120.
- Barth, Fredrik (1998). *Ethnic Groups and Boundaries – Introduction*, in: Barth, Fredrik (Hg.). *Ethnic Groups and Boundaries*, Waveland, Long Grove, 9–38.
- Baumann, Gerd (2004). *Grammars of Identity/Alterity – A Structural Approach*, in: Baumann, Gerd/Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity – A Structural Approach*, New York, 18–30.
- Baumann, Martin (2004). *Religion und ihre Bedeutung für Migration*, in: Beck, Marieluise (Hg.). *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, Alter, 19–30.
- Baumann, Zygmunt (2009). *Gemeinschaften*, Frankfurt am Main.
- Berwick, Andrew (2011). *2083 – A European Declaration of Independence*. London. Internet: <http://info.publicintelligence.net/AndersBehringBreivikManifesto.pdf> [13.4.2012]
- Bruce, Steve (2003). *Politics and Religion*. Polity Press, Cambridge.
- Bunzl, Matti (2009). *Zwischen Antisemitismus und Islamophobie: Überlegungen zum neuen Europa*, in: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.). *Islamophobie in Österreich*, Innsbruck, 34–49.
- Decker, Oliver/Wießmann, Marliese/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2010). *Die Mitte in der Krise – Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. im Auftrag der Friedrich Ebert Stiftung, Berlin. Internet: <http://library.fes.de/pdf-files/do/07504.pdf> [09.01.2012]
- EUMC/European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (2006). *Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia*. Internet: http://fra.europa.eu/fra-Website/attachments/Manifestations_EN.pdf [09.01.2012]
- FPÖ Wien (2010). *Sagen aus Wien. Postwurfsendung zum Gemeinderatswahlkampf 2010 in Wien*. Internet: <http://www.hcstrache.at/2011/?id=80> [07.01.2012]
- Frank-Rieser, Edith/ Mücksteiner, Eva/ Spielhofer, Hermann (2010). *Islamophobie – Reale und irrealen Angstkonstruktionen als private bzw. nationale Mythenbildung. Erklärungsansätze aus psychodynamischer Sicht*, in: Hafez, Farid (Hg.). *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010: Deutschland – Österreich – Schweiz*, Innsbruck, 109–117.
- Gellner, Ernest (1991). *Nationalismus und Moderne*. Rotbuch, Berlin.
- Gingrich, Andre (1999). *Österreichische Identitäten und Orientbilder – Eine ethnologische Kritik*, in: Dostal, Walter/Niederle, Helmuth A./Wernhart, Karl R. (Hg.). *Wir und die Anderen*, Wien, 29–34.
- Gingrich, Andre (2005). *Conceptualising Identity: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering* in: Baumann, Gerd/Gingrich, Andre (Hg.). *Grammars of Identity/Alterity – A Structural Approach*, New York, 3–17.
- Gingrich, Andre (2006). *Nation, Status and Gender in Trouble? Exploring Some Contexts and Characteristics of Neo-nationalism in Western Europe*, in: Gingrich, Andre/Banks, Marcus (Hg.). *Neo-nationalism in Europe and Beyond – Perspectives from Social Anthropology*, New York, 29–49.

- Gingrich, Andre/ Banks, Marcus (2006). Neo-nationalism in Europe and Beyond – Introduction, in: Gingrich, Andre/Banks, Marcus (Hg.). Neo-nationalism in Europe and Beyond – Perspectives from Social Anthropology, New York, 1–26.
- Hafez, Farid (2009). Zwischen Islamophobie und Islamophilie: Die FPÖ und der Islam. In: Bunzl, John/Hafez, Farid (Hg.). Islamophobie in Österreich, Innsbruck, 106–126.
- Hafez, Farid (2010). Islamophobie und die FPÖ im Jahr 2009, in: Hafez, Farid (Hg.). Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz, Innsbruck, 62–77.
- Halliday, Fred (2002). West encountering Islam – Islamophobia reconsidered, in: Mohammadi Ali (Hg.). Islam encountering Globalization – Durham Modern Middle East and Islamic World Series 2, London, 14–35.
- Homepage der FPÖ: „Handbuch freiheitlicher Politik – Ein Leitfaden für Führungsfunktionäre und Mandatsträger der Freiheitlichen Partei Österreichs“ 3. Auflage, herausgegeben vom FPÖ Bildungsinstitut, Wien. Internet: <http://www.fpoe.at/dafuer-steinen-wir/handbuch-f-politik/> [17.1.2012]
- Homepage von Heinz Christian Strache: „Plakat zum EU-Wahlkampf ‚Abendland in Christenhand‘, Internet: <http://www.hcstrache.at/downloads/09,482654630205,0519.pdf> [15.12.2011]
- Huntington, Samuel P. (2002). Der Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.
- Lueg, Andrea (1993). Das Feindbild Islam in der westlichen Öffentlichkeit, in: Lueg, Andrea/Hippler, Jochen (Hg.). Feindbild Islam, Hamburg; 14–43.
- 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.
- Marik-Lebeck, Stephan (2010). Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001–2009, in: Janda, Alexander/Vogl, Mathias: Islam in Österreich; Österreichischer Integrationsfond; 5–9. Internet: http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/5_wissen/Islam_Reader/20100216_Islambuch_final.pdf [20.12.2012]
- Miles, Robert/ Brown, Malcolm (2003). Racism – Second Edition, London/New York.
- Ruane, Joseph/ Todd, Jennifer (2011). Ethnicity and Religion, in: Cordell, Karl/Wolff, Stefan (Hg.). Routledge Handbook of Ethnic Conflict, Abingdon, 67–78.
- Runnymede Trust (1997). Islamophobia – A Challenge for Us All.
- Saad, Karim (2009). Islamophobie in österreichischen Tageszeitungen, in: Bunzl, John/ Hafez, Farid (Hg.). Islamophobie in Österreich, Innsbruck, 200–210.
- Sen, Amartya (2007). Die Identitätsfalle – Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München.
- Steffek, Alexander (2012). Die Rolle des Islam in der Identitätspolitik der Freiheitlichen Partei Österreich. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Steffek, Alexander (2010). Islamophobie in Österreich – ein qualitativer Bericht, in: Hafez, Farid (Hg.). Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010 – Deutschland, Österreich, Schweiz, Innsbruck, 100–108.
- Vertovec, Steven (2002). Islamophobia and Muslim Recognition in Britain, in: Haddad, Yvonne Yazbeck (Hg.). Muslims in the West – From Sojourners to Citizens, New York, 19–35.

Rainer Feldbacher

Die Kreuzzüge – Legitimation zur Gewalt seitens aller Kontrahenten

Abstract

Konfrontationen zwischen Ost und West ziehen sich durch die menschliche Geschichte, und in Zeiten der Globalisierung rücken die verschiedenen Welten vermeintlich näher. Nachrichten bringen täglich Details aus aller Welt über Kriege, Bürgerkriege, Zusammenstoß der Kulturen, Terrorismus. Im Nahen Osten werden die Umstände aufgrund von Politik und Konflikt kritischer, teils genährt von nationalem Fanatismus und religiösem Fundamentalismus, nicht nur von muslimischer Seite. Gerade heutzutage, in einer sich schnell entwickelnden Zeit, werden die Diskrepanzen zwischen technischem Fortschritt und Wirtschaftskrise, sozialer wie religiöser Tradition größer. Ein großes Hindernis beim Überwinden der Kluft zwischen westlichen und östlichen Gesellschaften ist der Mangel an Verständnis, hervorgerufen durch fehlendes Interesse an Geschichte und Kultur des Anderen sowie durch Ignorieren innerer wie äußerer gesellschaftlicher Probleme. Der Artikel soll einige Gründe und Faktoren im Zuge der Kreuzzüge aufzeigen, wie es zu den oft belasteten Beziehungen zwischen dem Nahen/Mittleren Osten und dem Westen kam.

Keywords: Jerusalem, Konstantinopel, Mameluken, Seldschuken, Umayyaden

Die Antike Welt vor dem Aufkommen des Islams

Unter den ersten großen Zivilisationen der Weltgeschichte kam nur eine im Fernen Osten, am Gelben Fluss in China auf. Alle anderen waren Teil der heutigen Welt des Islams: am Indus in Pakistan, entlang des Nils in Ägypten und zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris in Mesopotamien (heutiges Syrien und Irak). Die beiden letzteren beeinflussten die so genannte Alte Welt: Europa.

Vor allem die Städte in Mesopotamien brachten dem Westen ihr Vermächtnis in intellektuellen Bereichen wie Mathematik, Medizin, Architektur und Astronomie. Gerade unter den Persern¹ kam es im sechsten vorchristlichen Jahrhundert zudem zu bedeutenden Neuerungen: Sie hatten erkannt, dass Kommunikation als der Schlüssel zu wirtschaftlichem und sozialem Zusammenhalt und somit zur Kontrolle des Reichs galt. Es wurde ein zusammenhängendes Steuersystem und eine gemeinsame Währung in sämtlichen Satrapien² eingeführt, des Weiteren wurde das Straßennetz ausgebaut – alles Voraussetzungen für internationalen Handel.

Als jedoch im 4. Jhd. v.Chr. Alexanders Armeen aus dem Westen kamen und das persische Großreich zerschlugen, wurde die hellenistische Kultur bis zu den Grenzen Indiens eingeführt. Alexander eroberte und vereinte die gesamte damals bekannte Welt (aus einer westlichen Sicht). Tatsächlich beerbte er das mächtige Perserreich. Nach seinem Tod zerfiel das Reich; seine Generäle bekriegten sich um die Vorherrschaft und schwächten sich gegenseitig, während sich neue orientalische Dynastien erhoben, unter anderem die Parther, die sich nach ihren antiken Vorbildern, den Persern, benannten. Zur Zeit der römischen Kaiser standen diese auf dem Höhepunkt ihrer Macht, und blieben eine Bedrohung an der östlichen römischen Grenze. Die Konflikte hatten jedoch noch keinen religiösen Charakter, da sowohl die Parther als auch die ihnen nachfolgenden Sassaniden als Zoroastrier³ ebenfalls einer monotheistischen Religion anhängen und deswegen die mit den römischen Armeen einströmenden Christen nicht behelligten. Das Römische Reich war inzwischen seit Diocletian in vier Verwaltungsbereiche geteilt, die sehr bald in eine westliche und östliche Hälfte zerfielen. Der Zusammenhalt im Westen brach relativ rasch aufgrund vieler Faktoren ein, nicht zuletzt aufgrund der einströmenden Germanen und Goten. Handel, Gesetz und Ordnung existierten nicht mehr. Es war der Beginn des „dunklen Mittelalters“. Die Gesellschaft bestand aus Bauern und Sklaven, einer Krieger- und einer Priesterklasse. Die einzige Institution, die alles zusammenhielt, war das Christentum unter dem

1 Im Gegensatz zu den anderen Völkern des Nahen und Mittleren Ostens sind die Perser aus linguistischer Sicht den Indo-Europäern und nicht den Semiten zugeordnet. Darauf legen auch die heutigen Iraner, die sich als deren Nachfahren sehen, Wert. Anm. des Autors.

2 Bezeichnung der Provinzen des persischen Großreichs.

3 Unter anderem bekannt als Feueranbeter und gerade im Iran auch heute noch vertreten (und verfolgt), gegründet von Zarathustra, der in Ahura Mazda als alleinigem Gott das Heil sah, während Ahriman (Vergleiche mit dem Teufel der Christen kann man ziehen) den Gegenpol darstellte, der – ähnlich der Gnosis – die Menschen auf die materielle, die böse Seite zu ziehen versuchte.

Bischof von Rom, dem Papst. Das neue Römische Imperium erstrahlte nun im östlichen Raum mit Konstantinopel als neuer Hauptstadt – das Byzantinische Reich. Während dieser Zeit gab es nur noch eine weitere Großmacht in der Alten Welt: die Sassaniden. Diese beiden Kräfte kämpften an ihren Grenzen um die Vorherrschaft (Feldbacher 2011, 56 ff.).

Anfangsjahre der islamischen Welt

Neben Byzanz und dem Sassanidenreich bestanden die Kulturen um das Mittelmeer in der Spätantike nur aus kleinen Stadtstaaten. Doch Ende des 6. Jhd.s (christlicher Zeitrechnung) waren schon vorhandene Handelszentren an der Küste der arabischen Halbinsel aufgeblüht, die ihre Produkte durch die Wüste nach Syrien-Palästina brachten. Auf diese Weise kamen die Händler [unter anderem Mohammed während zweier Reisen (Griffith 1998, 354–355 und 380–384)] in Kontakt mit den monotheistischen Religionen Christentum und Zoroastrismus, während die jüdische Gemeinschaft als dritte Gruppe seit ihrer Vertreibung aus dem Heiligen Land durch die Römer im Jahre 70 n.Chr. unter anderem im arabischen Raum lebte.⁴ Diese Kontakte führten zum neuen Pfad: Ein neuer Glaube an Allah, den alleinigen Gott mit Mohammed als seinem (letzten) Propheten wurde ausgerufen: der Islam. Die Bürger von Mekka lebten aber seit langem vom Geschäft mit den Pilgern, die all die heidnischen Götter der Stadt anbeteten. Jetzt fühlten sie sich von Mohammed bedroht, der daraufhin mit seinen Anhängern nach Yathrib (später *Medina* – „Stadt“ genannt) flüchtete. Dieses Ereignis fand im Jahre 622 christlicher Zeitrechnung statt und wurde als Hidschra / Hedschra bekannt, da sich seine Anhänger von ihren alten Stämmen lossagten und die neue Gemeinschaft als Muslime unter Mohammed annahmen. Als die Muslime ihren eigenen Kalender schufen, galt dieser Punkt in der Geschichte als Beginn ihrer Zeitrechnung. Diese Gemeinschaft stand zu Beginn nicht nur für eine neue Religion, sondern auch für eine politische Einheit. In den folgenden Jahren kam es zu Kämpfen zwischen der neuen Gemeinschaft und den heidnischen konservativen Kräften. Die meisten Schlachten wurden seitens der Muslime als Siege

4 Es waren die Zeiten der Diaspora, während derer Juden auf der ganzen Welt keinen sehnlischeren Wunsch hatten als in ihre Heimat zurückzukehren. Dazu und dem politischen Missbrauch durch die Archäologie: Feldbacher 2010. Dieser Umstand führte zur Hauptursache des andauernden Konflikts zwischen Juden und der arabischen Welt, immerhin beide Nachkommen Abrahams. Die Trennung erfolgte laut AT ab dessen Söhnen Isaak und Ismael, deren gemeinsame Abstammung aber anerkannt wird. Gen 21,8 ff.; Gen 21,12; Gen 25,12 ff.

verbucht, die als Beweis für den richtigen Weg gesehen wurden. Sobald jedoch eine Schlacht verloren war (etwa in Uhud), mussten auch dafür Erklärungen gefunden werden. Mohammed teilte seinen Anhängern mit, dass sie ihren gerechten Weg verlassen hatten. Sie würden nicht den Anordnungen des Propheten gehorchen und wollten nur Beute. Allahs Unterstützung war aber kein selbstverständliches Recht. Sie hatten seine Gunst zu gewinnen, indem sie sich seinem Willen unterwarfen.

„Oh ihr, die ihr glaubt, kämpft gegen diejenigen von den Ungläubigen, die in eurer Nähe sind. Sie sollen von eurer Seite Härte spüren. Und wisst, dass Gott mit den Gottesfürchtigen ist.“ Sure 9:123.⁵

Diese Erklärung bei Niederlagen wurde auch in den folgenden Jahrhunderten und wird teilweise auch noch bis heute angewandt, sei es nach dem verheerenden Sturm der Mongolen im 13. Jhd. oder als Reaktion auf die aufkommende Vormachtstellung des Westens im 18. Jhd.⁶

Nach Mohammeds Tod wurden die Kalifen („Nachkommen“) Abu Bakr, Omar, Othman und Ali die Führer der muslimischen Welt. Die Stärke und Überzeugung führte sie in ihren Anfängen weiterhin von einem Sieg zum anderen. Die beiden bestehenden Großreiche – Byzanz und die Sassaniden – waren von ihren eigenen Konflikten derart geschwächt, dass sie gegenüber dieser neuen Bewegung nicht standhalten konnten. Das Sassanidenreich war nach wenigen Jahren untergegangen. Byzanz dagegen hatte noch für Jahrhunderte Bestand, behielt jedoch nur das Kernland. Die Regionen im östlichen Mittelmeerraum mussten sie nach vernichtenden Niederlagen (etwa am Yarmuk im heutigen Jordanien) in Ermangelung entsprechender Heere aufgeben. Eine Stadt nach der anderen ging daraufhin in der muslimischen Welt auf, die bald nicht nur Syrien-Palästina, sondern auch Ägypten und die nordafrikanische Küste umfasste. Ein Juwel in all diesen Eroberungen stellte Jerusalem dar, nach Mekka und Medina die drittheiligste Stadt der muslimischen Welt, da Mohammed laut einer Vision von dort aus einen Blick ins Paradies werfen konnte. Jerusalem war unter Omar, dem zweiten Kalifen, ohne Blutvergießen eingenommen worden. Als die Christen ihm anboten, in der Kirche zum Heiligen Grab zu beten, soll er abgelehnt haben. Omar begründete seine Entscheidung damit, sollte er darin beten, würden Muslime eines Tages die Kirche konfiszieren und zu einer Moschee umwandeln. Er ließ den Christen die

5 Jede der Suren führt ihren eigenen Namen, etwa Sure 9 den Titel Al-Anfál (Verderblichkeit des Krieges). Anm.

6 Rückbesinnung auf das Ursprüngliche, das *Fundament* des Glaubens wird seitens gewisser *Fundamentalisten* gefordert.

Freiheit, weiterhin nach ihren Bräuchen zu leben und zu beten, machte ihnen aber zugleich klar, sich dessen bewusst zu sein, dass in ihrer Stadt nun auch Muslime nach deren Riten beten und ein besseres Beispiel abgeben würden. Sollten die Christen diesen Weg bevorzugen, hätten sie die Möglichkeit, Muslime zu werden, jedoch würde man sie nicht dazu zwingen, denn er rezitierte den Koran, dass trotz kriegerischer Auseinandersetzungen im Islam Gerechtigkeit als Vorbeugung der Gewalt gelte. Omars Edikt ging als *ahl al-Dhimma* („Völker des Bundes“) in die Geschichte ein (Irwin 2006, 356).

„Und der Hass, den ihr gegen Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, dass ihr nicht gerecht seid. Seid gerecht! Das entspricht eher der Gottesfurcht. Und fürchtet Gott!“ Sure 5:46

„Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ Sure 2:256

Die Tradition des Propheten und seiner Nachfolger, u.a. Omar, gab das leuchtende Beispiel einer angemessenen Beziehung zwischen Muslimen und eroberten Völkern, ein maßvolles Handeln und den Blick auf die Verhältnismäßigkeit der Mittel ab. Gewalt gegen Kinder, Frauen und alte gebrechliche Leute war nicht erlaubt. Friedfertige Menschen, und hierbei wurden ausdrücklich jene in christlichen Kirchen und jüdischen Synagogen genannt, durften nicht bedroht werden (Sure 22:39 ff.). Die Christen hatten zwar eine Kopfsteuer zu zahlen (die weit geringer als unter ihren byzantinischen Herren ausfiel), hatten dafür jedoch weit mehr Freiheit in religiösen und rituellen Fragen, denn gegenüber all den christlichen Sekten, die nach verschiedenen Spaltungen existierten, verhielt sich Byzanz streng. Für die Muslime gab es einfach Christen ohne weiteren inneren Unterschied. Natürlich bevorzugten die Menschen somit die muslimische Vorherrschaft, und unterstützten ihre neuen Herren zeitweilig sogar gegen Byzanz. All diese Eroberungen veränderten nicht nur die politische Karte von einst, sondern hatten auch einen Effekt auf die Welt von heute aufgrund der begleitenden kulturellen Umwandlung. Und doch zerbrach nicht einmal vierzig Jahre später die Einheit des Islams: Nach dem gewaltsamen Tod von Ali, dem vierten Kalifen durch die Umayyaden, spalteten sich seine Anhänger von den neuen Herren in ihrer Hauptstadt Damaskus in Syrien ab und gründeten den neuen Zweig der Shia (die wiederum in viele Sekten zerfallen ist).⁷ Für die Schiiten waren die Umayyaden nicht die wahren Nachfolger Mohammeds. Diese Kluft wurde tiefer und tiefer und ist heute teils stärker denn je bemerkbar.⁸

7 Der Name Shia stammt von *Shīa* 'tu 'Alī: „Anhänger von Ali“. Anm.

8 Gerade die alltäglichen Anschläge im Irak entspringen dem Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten. Anm.

Während der Herrschaft der Umayyaden besiegten die Mauren im fernen Westen Europas die Westgoten und eroberten die iberische Halbinsel (heutige Spanien) im Jahre 711. Erst bei Tours und Poitiers im heutigen Frankreich wurde der Vormarsch der Mauren von den Franken gestoppt und schuf eine Grenze zwischen den beiden Welten (Jamieson 2006, 13 ff).

Im arabischen Kernland wurde die Dynastie der Umayyaden noch im 8. Jhd. von den Abbasiden abgelöst, die ihre Hauptstadt ins neu gegründete Bagdad verlegten.⁹ Unter deren Herrschaft befand sich die Islamische Gesellschaft am Zenit. Bagdad wurde das Zentrum für Handel und Wissenschaft, Güter kamen aus Spanien, Afrika, Indien und China. Bagdad war zu dieser Zeit die aus Tausendundeiner Nacht bekannte Stadt mit all den berühmten orientalischen Geschichten, die unter der Herrschaft von Harun ar-Raschid niedergeschrieben wurden.¹⁰

Philosophie

Von Anfang an lebte der Kreis des Islams für den Koran und die Sunna, die Worte und Taten des Propheten. In den ersten Jahren nach seinem Tod sammelte man alles, was man von ihm und über ihn gehört hatte, und verwendete das als Vorgabe. Die Propheten der alten Buchreligionen (u.a. Jesus und Moses) waren bzw. wären im Laufe der Zeit missinterpretiert worden, aus diesem Grunde darf der Koran bis heute auch nur im Original zitiert werden.¹¹ Das Sammeln der Hadith war eine hochentwickelte Disziplin kritischer Historiographie. Auf der anderen Seite brachte die rasche Expansion des Islams die Araber in Kontakt mit Ideen und Leistungen anderer Völker. Als sie Alexandria in Ägypten eroberten, gewannen sie das geistige Zentrum der antiken griechisch-römischen Welt dank seiner Bibliotheken. Die Abbasiden waren interessiert an Philosophie und Wissenschaft. Sie beschäftigten Übersetzer für die Bücher aus all den eroberten Gebieten, nicht nur aus dem Griechischen, sondern auch für Sanskrit, Chinesisch und Persisch aus ihrer östlichen Einflussphäre. Die Muslime waren als erstes Volk in der Lage, griechische und indi-

9 Die Abbasiden kamen mit Unterstützung einer Sekte namens Banu Haschim (die heute den regierenden Clan in Jordanien stellt) an die Macht, da man der Meinung war, unter den Umayyaden sei der wahre Pfad des Glaubens verlassen worden. Anm.

10 Dieser Kalif (man nannte sich weiterhin *Nachfolger* von Mohammed) hielt sogar Kontakt mit Kaiser Karl dem Großen. Beide Herrscher wurden im Laufe der Zeit mystifiziert.

11 Es gibt natürlich Übersetzungen, der wahre Muslim musste jedoch unabhängig seiner Muttersprache in Arabisch zitieren können.

sche Mathematik¹² und Medizin zu vergleichen, persische und chinesische Kosmologie und metaphysische Systeme verschiedener Kulturen. Mit der Analyse all der philosophischen Ideen versuchten sie, diese Gedanken mit der Islamischen Offenbarung in Einklang zu bringen. Neben dieser praktischen Vorgehensweise, Wissenschaft mit Religion zu vereinen, kam auch der Mystizismus (etwa mit den Sufis) auf. Alle, Philosophen, Theologen und Mystiker, versuchten die Prinzipien und Gesetze der Natur und die Entwicklung der Technik mit Gott zu vereinen. Meist blieben die Unterschiede aber zu groß¹³, und während zu Beginn Grauschattierungen nebeneinander existieren konnten, die der Gesellschaft erlaubten, verschiedene Meinungen und Ansichten zu vertreten, schwand diese Toleranz. Um die erste Jahrtausendwende wurden Wissenschaft und Rationalität unterdrückt, Frauen wurden vom öffentlichen Leben ausgeschlossen und die offene Haltung gegenüber Fremdem gab es nicht mehr in dem Maße wie die Jahrhunderte zuvor. Die Gründe waren nicht zuletzt Krisen und Angst aufgrund einer instabileren Situation, aber auch die Veränderung der politischen Welt, die sich ankündigte.

Erste Krisen in der muslimischen Welt

Während der ersten Jahrhunderte konnten sich die Muslime als Zentrum der zivilisierten Welt sehen. Mit dem Zusammenbruch der römischen Welt und dem Beginn des so genannten Mittelalters¹⁴ existierte kein ernst zu nehmendes Europa mehr. Indien war in viele kleine Königtümer gespalten, China zu weit entfernt. Die Konflikte waren zu Beginn innermuslimischer Natur, sei es zwischen Sunna und Schia, zwischen Arabern und Persern, Philosophie und Theologie. Das gemeinsame Ziel war es, den Islam in die übrige Welt zu bringen, aber die Stärke und der Impuls waren nicht mehr vorhanden, ebenso wenig die Einheit der islamischen Welt.¹⁵ Als die Abbasiden, ursprünglich

12 Sie adaptierten die Geometrie der Griechen und übernahmen die Zahl 0 von den Indern sowie die freien Variablen von den Babyloniern. Indem sie alles systematisierten, und dazu die Algebra erfanden, legten sie den Grundstein für moderne Mathematik.

13 Ein großer Philosoph des 11. Jhd.s, al-Ghazali, beschäftigte sich mit der weltlichen Philosophie, um sie zugunsten der Religion zu bekämpfen. Er beschrieb die Werke griechischer Philosophen, um deren Fehler aufzuzeigen. Seine Absicht bewirkte etwas anderes: al-Ghazalis Bücher kamen über Spanien nach Westeuropa, wo die antiken Philosophen Großteils während des Mittelalters längst vergessen waren, darunter Aristoteles, der daraufhin stark die christliche Philosophie beeinflusste.

14 Der Begriff Mittelalter stammt von der Ansicht, es stelle die Epoche zwischen den Höhen der Antike und Renaissance (Wiedergeburt der Antike) dar. Anm.

15 Das Kalifat existierte noch, aber nicht mehr als nur *eine* Macht, denn in Córdoba auf der

dem schiitischen Weg folgend, davon abfielen und den sunnitischen Zweig bevorzugten, eroberten im Jahre 969 Krieger aus Tunesien Ägypten und gründeten eine neue Hauptstadt namens al-Qahira („die Siegreiche“), das heutige Kairo. Sie nannten sich selbst Kalifen („Nachkommen“), Abkömmlinge von Fatima, der (einzigen) Tochter Mohammeds – die Dynastie der Fatimiden war geboren mit einem dritten Kalifat (Lev 1991).

Ein tiefergehendes Problem schufen sich die Kalifen selbst: Aufgrund von Misstrauen gegenüber den eigenen arabischen und persischen Vasallen begannen sie sich mit Leibwächtern aus ehemaligen Sklaven türkischer Herkunft („Mameluken“) zu umgeben (Amitai-Preiss 2006, 785–787).¹⁶ Die tatsächliche Macht war inzwischen schon längst auf Wesire („höchste Verwalter“) übergegangen, die sich ebenfalls mit Mameluken zu schützen versuchten. Sehr bald stürzten diese jedoch ihre alten Herren und gründeten ihre eigenen Dynastien, deren Führer sich als die neuen und wahren Beschützer des Islam sahen und einen neuen Titel ins Leben riefen: Sultan („Arm des Schwerts“).¹⁷ Bald darauf verloren auch sie wiederum gegen die Kräfte der Seldschuken, freie türkische Stämme, die ihren schamanischen Glauben zugunsten des Islam aufgegeben hatten, der aber nur bedingt dem ursprünglichen entsprach. Es war eine Ideologie ohne Toleranz gegenüber anderen Religionen.

Vorabend der Kreuzzüge

Im Jahre 1053 besiegte ein Seldschukenprinz namens Alp Arslan („heroischer Löwe“) eine byzantinische Armee bei Manzikert und setzte den byzantinischen Kaiser gefangen, ließ ihn aber bald darauf wieder frei (Morris 2006, 795 ff.). Diese Schlacht war der größte Sieg für die Seldschuken, jedoch auch deren größter Fehler, wie sich später herausstellen sollte. Sein Sohn Malik Schah eroberte anschließend Syrien und das Heilige Land. Aufgrund verschie-

Iberischen Halbinsel wurde ein weiteres Kalifat gegründet, von wo aus Europa seine ersten kulturellen und wissenschaftlichen Impulse seit der Antike bekam. Dennoch wurde bald der Widerstand unter den christlichen Reichen in Spanien stark, der bis zum Fall von Granada im Jahre 1492 anhielt. Anm.

- 16 Deren Heimat war ursprünglich die zentralasiatische Steppe nördlich des Iran und Afghanistan, bis sie später ins Gebiet ehemaliger byzantinischer Besitzungen einströmten, der heutigen Türkei. Ein ähnliches Muster betreffend einer fremden Schutzmacht ist unter den römischen Kaisern zu bemerken, als ihre Prätorianer letztendlich nur noch aus Germanen bestanden, deren Stämme für den Fall Roms mit verantwortlich waren.
- 17 Von nun an galt der Kalif weiterhin als Führer der Muslime, aber der Sultan sah sich auf derselben Ebene im militärischen Kontext. Der Titel Sultan hatte bis ins 20. Jhd. Bestand (Osmanisches Reich).

dener Reformen kam es trotz einer weit intoleranteren Hegemonie als zuvor zu ökonomischer Stabilität.

Eine weitere nicht zu unterschätzende Macht war im Kommen: Eine schiitische Sekte hatte ihre Festung Alamut im Norden Irans errichtet und bedrohte alle sunnitischen Herrscher. Die Bewegung wurde Assassinen (Nizārīs) genannt, deren Fedajin („Opferer“) herrschende Eliten möglichst in der Öffentlichkeit zu töten hatten, um zu zeigen, dass sie jederzeit und an jedem beliebigen Ort in der Lage wären, einen Mord auszuführen (Irwin 2006, 113 ff).¹⁸ Ihr eigener Tod war Teil des Akts, sie waren Selbstmordattentäter, um den Feind einzuschüchtern und die Politik selbst der Mächtigsten auf indirekte Weise zu beeinflussen. Im Jahr 1092 töteten sie Malik Schah und seinen Wesir, beide verantwortlich für den inneren Zusammenhalt des seldschukischen Reichs. Nach deren Tod begannen Kämpfe um die Vorherrschaft, und die westlichen Kernländer (Syrien-Palästina) zerfielen in viele Stadtstaaten, nur offiziell dem Kalifen von Bagdad gegenüber loyal. Der Traum einer islamischen Gemeinschaft auf politischer Ebene war vorüber. Die Ulama – die religiöse Autorität – hielt die Gesellschaft durch die Religion (Koran, Hadith, Scharia) zusammen. Auf die Philosophen und deren Diskussion über Rationalität hörte niemand mehr, da Rationalität selbst verschwunden war. Denn neben inneren Streitigkeiten wurde in den folgenden Jahrhunderten der Islam von zwei Seiten bedroht, aus dem Westen und dem Osten. Der Sturm aus dem Osten, obwohl weniger bekannt, war der weit zerstörerischere.

Kreuzzüge

Berühmter ist vermutlich dennoch die Bedrohung aus Europa, eine Region, die lange Zeit von den Muslimen ignoriert worden war, da es von „primitiven Völkern“ besiedelt wurde, wo vor langer Zeit eine höhere Zivilisation existierte. Doch ab dem 11. Jhd. führten technische Innovationen zu schnellerer Entwicklung und in weiterer Folge zum Ansteigen der Bevölkerungszahl. Die aufkommende Überbevölkerung wiederum brachte bald soziale Probleme nach sich. Selbst unter den Adeligen erbten nur die Erstgeborenen, während

18 In vielen Sprachen wird ein (politischer) Mord nach ihnen benannt: Assassin. Laut Marco Polo, der den Hof Kublai Khans im 13. Jhd. besuchte, rauchten die Mitglieder dieses Ordens Haschisch, um sich für das Selbstmordattentat – da sie ihren eigenen Tod zu erwarten hatten – zu stimulieren („Haschischin“). Heutzutage geht die Etymologie einen anderen Weg: Der libanesischer Schriftsteller Amin Maalouf erklärt das Wort als Teil des persischen assas („Quelle, Original“), da die Assassinen die Muslime wieder zu ihren ursprünglichen Wurzeln führen wollten. Maalouf 2010⁶, 113.

die folgenden Söhne ins Kloster gingen oder sich als besitzlose Ritter verdingten. Es kam zu Plünderungen und Gewalt. Dies war nun zu diesem Zeitpunkt die Ausgangslage in Europa, das aus vielen kleinen Territorien bestand, sich jedoch im christlichen Glauben geeint sah. Auf der anderen Seite, wo sich Europa und Asien gegenüberstanden, waren die Byzantiner mit einer aufgrund muslimischer Eroberungen immer geringeren Bevölkerung und Territorialgröße konfrontiert, um Steuern und Rekrutierungen zu gewährleisten.

Und hier überlappen sich die seldschukische Expansion und die europäische Invasion: Als der byzantinische Kaiser nach der verlorenen Schlacht von Manzikert wieder auf freien Fuß gesetzt wurde, rief er, in Konstantinopel angekommen, das Abendland um Hilfe, sich des Überschusses an Kriegern bewusst. Ungewöhnlich war der Umstand, dass ein byzantinischer Kaiser den Papst um Unterstützung und offizielle Unterstützung bat. Seiner Bitte gereichte zum Vorteil, dass christliche Pilger aus Jerusalem zurückkehrten und die schwierigen Bedingungen im Heiligen Land beklagten, da die weniger toleranten Seldschuken Anhänger anderer Religionen verachteten und deren Leben erschwerten.

Papst Urban II. reagierte und rief 1095 zum Kreuzzug auf, zur Unterstützung Konstantinopels und zur Befreiung Jerusalems (Papayianni 2006, 191). Für ihn kam dies zum rechten Zeitpunkt. Immerhin war es eine Gelegenheit, von seinen Streitigkeiten mit dem Römisch-Deutschen Kaiser Heinrich IV. sowie mit dem aufgestellten Gegenpapst abzulenken und seine eigene Position zu stärken. Außerdem sah Urban darin eine Möglichkeit, das Schisma zwischen römischer und griechisch-orthodoxer Kirche zu durchbrechen und den Osten wieder dem wahren Glauben zuzuführen. Das Konzil von Clermont im heutigen Frankreich wurde zur Propaganda benutzt: Urban II. stellte die verzweifelte Situation der Christen im Heiligen Land dar. Er betonte, dass die Ritter des Landes ihre Kampfkraft in den Dienst Gottes stellen sollten, anstatt die Umgebung unsicher zu machen. Dies würde den Rittern zu ihrer Sühne verhelfen. Als Zeichen sollten sie ein Kreuz an ihrer äußeren Kleidung tragen, um auf die Worte der Heiligen Schrift zu verweisen:

„...und wer nicht sein Kreuz aufnimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer sein Leben findet, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.“ (Matthäus 10,38–39)

Die Idee des Kreuzzugs¹⁹ war geboren, eine Pilgerschaft in Waffen. Viele Menschen waren gewillt, das Leid im eigenen Land hinter sich zu lassen. Der

19 Das Wort „Kreuzzug“ wurde vom deutschen Philosophen Leibniz im 17. Jhd. eingeführt. Dennoch verweisen einige französische Quellen aus dem 13. Jhd. auf das Wort *croiserie*. Thorau 2007³, 43.

biblische Bann zu töten konnte durch Geschichten aus dem Alten Testament umgangen werden, worin auch das Volk Israel nicht ohne Blutvergießen ihr Gelobtes Land eroberte (u.a. Josua). Die Apostel Petrus und Paulus erkannten die Macht des Staates an, sogar wenn sie durch das (symbolische?) Schwert durchgesetzt werden müsse.²⁰ Zudem führte der Kirchenvater Augustinus im 4. Jhd. ein annehmbares Konzept über den gerechten Krieg ein, um Frieden zu erhalten.

„Die Ungerechtigkeit des Gegners zwingt nämlich den Weisen zu gerechten Kriegen und so ist sie es jedenfalls, die der Mensch beklagen muss, weil sie des Menschen Laster ist, auch wenn aus ihr kein Zwang zum Kriegführen entstände.“
De civitate dei (Vom Gottesstaat) 19,7.²¹

Diese Haltung erinnerte an die muslimische Haltung, dass ihre Eroberungen Frieden gerade in der heidnischen Welt („Haus des Krieges“) bringen würden.

„So sollen diejenigen, die das diesseitige Leben gegen das Jenseits verkaufen, auf dem Weg Gottes kämpfen. Und wer auf dem Weg Gottes kämpft und daraufhin getötet wird oder siegt, dem werden Wir einen großartigen Lohn zukommen lassen.“ Sure 4:74.

Der *Schahid* (Glaubenszeuge) war jemand, der auf dem „Wege Gottes“ starb und dem daraufhin alle Sünden vergeben würden. Er war von der Befragung im Grab befreit, benötigte keine Totenwaschung (d.h. er wurde in seinen blutigen Kleidern bestattet), und es musste für ihn nicht mehr gebetet werden, da dies ansonsten Misstrauen gegenüber den Versprechungen Allahs bedeutete.²² Teilweise verweist der Koran sogar auf die früheren Bunde:

„Muhammad ist der Gesandte Gottes. Und diejenigen, die mit ihm sind, sind den Ungläubigen gegenüber heftig, gegeneinander aber barmherzig. Du siehst, wie sie sich verneigen und niederwerfen im Streben nach Gottes Huld und Wohlgefallen. Ihr Merkmal steht auf ihrem Gesicht als Spur der Niederwerfung. Das

²⁰ 2 Kor 6,7; Hebr 4,12; Eph 6,10–17.

²¹ Augustinus bezieht sich auch auf das alttestamentliche Buch Josua: „Gerechte Kriege pflegt man als solche zu definieren, die Unrecht ahnden; sei es, dass ein Volk oder ein Staat, die mit Krieg zu überziehen sind, es versäumen, das Unrecht wieder gut zu machen, das von den Ihrigen geschehen ist, oder zurückzugeben, was durch Unrecht weggenommen ist“. *Quaestiones in Heptateuchum* (Untersuchungen zum Heptateuch) 6,10.

²² Dies bezog sich nicht nur auf den gefallenen Kämpfer, sondern auch Ermordete, die Gott dienten, die ihres Glaubens wegen gestorben waren, und die in Erfüllung ihrer Glaubenspflicht (etwa während der *hadsch* „Pilgerfahrt nach Mekka“) starben, sowie auf Frauen, die im Kindbett starben.

ist ihre Beschreibung in der Thora. Beschrieben werden sie im Evangelium wie ein Saatfeld, das seine Triebe hervorbringt und stärker werden lässt, so dass sie verdicken und auf den Halmen stehen, zum Gefallen derer, die gesät haben. (Dies), damit Er die Ungläubigen durch sie in Wut versetze. Gott hat denjenigen von ihnen, die glauben und die guten Werke tun, Vergebung und großartigen Lohn versprochen.“ Sure 48:29.

„Und sagt nicht von denen, die um der Sache Gottes willen getötet werden, (sie seien) tot. (Sie sind) vielmehr lebendig. Aber ihr seid euch (dessen) nicht bewusst.“ Sure 2:154.

Für die Christen war es dieselbe Sichtweise und im Kampf zu fallen verhiieß ewiges Leben. Wichtiger erschien dem durchschnittlichen Krieger jedoch die Aussicht auf zu erwartende Reichtümer in der Region, immerhin schon vom Handel bekannt. Papst Urbans Aufruf zum Kreuzzug umfasste soweit allein die französische Region, dort jedoch intensiv. In einem ersten Schritt zogen Massen von Besitzlosen ostwärts, angeführt von einem gewissen Peter von Amiens („Peter der Eremit“). Dieser Zug ist als Volkskreuzzug bekannt, der schon in Europa massive Zerstörungen anrichtete. Sobald sie Anatolien (heutige Türkei auf dem asiatischen Kontinent) erreichten, wurden sie von der Seldschukenarmee ausgelöscht (Murray 2006, 939 ff.). Der Volkskreuzzug fand ein rasches Ende, war jedoch nicht ohne Folgen, wie sich später herausstellen sollte.

In der Zwischenzeit befand sich die gut ausgerüstete Ritterarmee auf dem Weg nach Osten. Sie waren nicht so schnell aufgebrochen, da sie sich besser organisiert hatten und teils auch zwecks besserer Ausrüstung ihre Habseligkeiten verkauft hatten. Viele hatten ohnehin nicht die Absicht, nach Europa zurückzukehren. Als die weit diszipliniertere Armee Konstantinopel erreichte, traute Kaiser Alexios ihnen nach der vormaligen Erfahrung mit den Kriegern des Volkskreuzzugs nicht über den Weg. Konflikte zwischen den beiden Gruppen kamen auf, wie Alexios' Tochter Anna Komnena in ihrer *Alexias* berichtet (Shlosser 1990, 397 ff.).²³ Am Ende fand man einen Konsens und die Kreuzritter wurden nach Anatolien verschifft, wo sie mit Unterstützung der Byzantiner die strategisch wichtige Stadt Nicaea belagerten. Diese Stadt war zwanzig Jahre zuvor erobert und zur Hauptstadt des Seldschukenreichs erhoben worden. Nach seinen Erfahrungen mit dem Volkskreuzzug unterschätzte der Seldschukenkönig die neuen einfallenden Truppen und führte stattdessen

23 Es handelt sich um eine Chronik, die die Taten ihres Vaters glorifiziert. Dieses Werk ist die wichtigste byzantinische Quelle über den ersten Kreuzzug.

seinen Bruderkrieg im Osten fort. Als er sich der Gefahr bewusst wurde und zu Hilfe eilte, war es zu spät. Nicaea war nach Verhandlungen mit dem verzweifelten Statthalter schon in der Hand der westlichen Truppen. Auch die Kreuzritter blieben unzufrieden, da ihnen wegen des Misstrauens, das ihnen die Byzantiner weiterhin entgegenbrachten, nicht erlaubt wurde, die Stadt zu betreten. Dieser Umstand führte zu einer weiteren Entfremdung zwischen den beiden Verbündeten. Dennoch marschierten sie weiter südwärts und ent-rissen den Seldschuken eine Stadt nach der anderen. Unter anderem belager-ten sie Antiochia, das aufgrund der starken Stadtmauern aus dem 6. Jhd., dem Zenit byzantinischer Macht, uneinnehmbar schien (McEvitt 2006, 64). Hier erleichterte ein anderer Umstand den Sieg: Die Bevölkerung bestand zu der Zeit aus Griechen, Syrern und Armeniern, allesamt Christen. Deshalb trauten ihnen ihre muslimischen Herren nicht gänzlich.²⁴ Die Kreuzritter wiederum sahen in ihnen einen Teil der orientalischen und somit feindlichen Welt. Die christlichen Bewohner sahen sich zwischen den Fronten, fürchteten aber im Grunde die Invasoren, genannt al-franğ („die Franken“) weit mehr. Auch die muslimische Gemeinschaft war geteilt, trotz des gemeinsamen Feindes. Kei-ner traute dem anderen und dieses gegenseitige Misstrauen führte zum Verrat von Antiochia (die Tore wurden geöffnet) und zum ersten Massaker, das im Namen der Kirche durchgeführt wurde. Nach der Eroberung wurden die Kreuzritter ihrerseits in der Stadt belagert. Ohne jede Hoffnung fand man nicht ganz zufällig die Heilige Lanze. Dank dieses „Wunders“ erkannten die Ritter Gottes Unterstützung und konnten motiviert und gestärkt die Muslime trotz deren Übermacht zurücktreiben. Dies war ein Schock für die Welt des Is-lams. Daraufhin wagte es kein muslimischer Fürst mehr, sich den Kreuzrittern auf ihrem Weg nach Jerusalem entgegenzustellen. Kleinere Königtümer be-tonten ihre Neutralität, andere dagegen begrüßten die westliche Bedrohung sogar, da sie hofften, die verhasste schiitische ägyptische Fatimidendynastie, in deren Reich Palästina eingegliedert war, würde ausgelöscht werden. So er-reichte das Kreuzfahrerheer unbehelligt am 7. Juli 1099 die Mauern vor Jerusa-lem. Die Stadt war aufgrund ihrer Lage, der alten Wälle und der mächtigen Zi-tadelle weiterhin eine beeindruckende Stadt und mächtige Festung und, wie erwähnt, die drittichtigste Stadt der muslimischen Welt. Dennoch hatte sie keine Bedeutung in politischer, kultureller und ökonomischer Hinsicht, ver-glichen mit Damaskus, Kairo und Bagdad. Diese kam erst auf mit den Ereignis-sen, die am 15. Juli folgten. Nach heftiger Belagerung und betenden Umzügen

24 Ein ähnliches Muster lässt sich im Irak feststellen, wo die einst akzeptierten christlichen Minderheiten seit der amerikanischen Invasion heute als Feindbild gesehen und verfolgt werden. Anm.

um die Stadt (an das alttestamentliche Jericho erinnernd) konnten die Franken Jerusalem erobern, gefolgt vom Massaker gegen die Bevölkerung, ungeachtet der Religionszugehörigkeit. Viele Berichterstatter nennen unzählige Opfer, ohne Zweifel oft übertreibend wie Ibn al-Aṭīr, um diese erschreckenden Zahlen umso besser für einen anti-fränkischen Dschihad²⁵ zu nützen. Zweifellos gingen die Kreuzfahrer in ihrer Brutalität weiter als der Krieg sie nötigte. Die grausame Eroberung der Heiligen Stadt war eine traumatische Erfahrung, eingebettet in der kollektiven muslimischen Erinnerung, und wurde zum Symbol des Konflikts zwischen Christenheit und Islam (Jamieson 2006, 41).

Dennoch, das Ziel war zu diesem Zeitpunkt erreicht: Die Seldschuken waren besiegt, Territorium für die Byzantiner wieder gewonnen und Teile des Heiligen Landes, vor allem Jerusalem, waren wieder in Hand der Christen. Ein Grund für den Erfolg der Kreuzfahrer war deren Fanatismus, zum anderen aber auch die fehlende islamische Einheit. Gerade dessen Hauptmächte, die türkischen Seldschuken und die ägyptischen Fatimiden blieben Erzfeinde. Des Weiteren waren die Seldschuken in Bürgerkriege an den zentralasiatischen Grenzen verwickelt, wo es um mehr Reichtum ging und die somit von größerem Interesse denn Palästina waren. Vielleicht unterschätzte man auch zu Beginn trotz der schockierenden Erfahrungen während dieser Jahre die Ritter aus dem fernen Westen, die man als byzantinische Söldner sah, mit denen sie sich schon des Öfteren konfrontiert gesehen hatten. Doch nun stand die christliche Bedrohung vor den Toren der syrischen und transjordanischen Städte, und mehr Eindringlinge wurden erwartet. Manche muslimischen Intellektuellen, etwa as-Sulamī, verdamnten die Zwietracht unter den muslimischen Herrschern, die erst den Franken ermöglichte, all die muslimischen Territorien zu erobern. Er betonte die „globale Bedrohung“ mit Verweis auf die Rückeroberung Siziliens seitens der Christen und die begonnene „Reconquista“ in Spanien. As-Sulamī rief zur Verteidigung gegen die christliche Gefahr auf und belebte die Idee des Dschihad in der Mitte des 12. Jhd.s. wieder. Später sollten Männer wie Zengi, Nur ad-Din und Saladin diese Ideologie nützen, um die muslimische Gemeinschaft im Kampf gegen die Feinde aus dem Abendland zu vereinen (Hillenbrand 1994, 60 ff.).

Nach den schnell erlangten Siegen gründeten die Kreuzfahrer einige Königtümer im Heiligen Land, hauptsächlich entlang der Mittelmeerküste unter

25 Der Dschihad steht etymologisch für eine auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Anstrengung. Im Koran steht dieser Begriff für Kampf, einerseits der größere als innerseelischer Kampf und der kleinere zur Verteidigung des Glaubens. Es geht nicht hervor, ob es ursprünglich auch um den universellen Kampf gegen Andersgläubige ging.

Hoheit des Königreichs Jerusalem. Da die Kreuzfahrer keine maritime Infrastruktur hatten, hingen sie von der Unterstützung der italienischen Seestädte ab: Pisa, Venedig und Genua. Eine Schiffsbrücke konnte Pilger und Einwanderer leichter aus Europa bringen. Durch diese Privilegien gewannen die Seestädte an Macht und Einfluss. Nun war das Tor geöffnet; trotz der Konflikte kam es auch zu intensiveren Handelskontakten zwischen Okzident und Orient. Die meisten Ritter blieben nach der Eroberung im Heiligen Land. Ihrer Schwäche bewusst, solange sie nicht die transjordanische Seite befriedet hätten, bauten sie eine Reihe von Festungen entlang der östlichen Flanke, die auch die Handelsrouten zwischen Ägypten und Syrien kontrollierten. Das System der europäischen Königtümer erinnerte an jene in ihrer Heimat. Die Muslime, aber auch die orientalischen Christen wurden diskriminiert. Und doch herrschte für eine gewisse Zeit Frieden oder zumindest Waffenstillstand. Eine Hürde zwischen Eroberern und Eroberten blieb die Sprache: Obwohl das Arabische in den meisten Bereichen die Verwaltungssprache blieb, waren wenige Franken in der Lage, sie zu sprechen. Auch die höhere Medizin, Gebräuche und Luxus wurden angenommen, aber nur durch Assimilation, nicht durch Akkulturation. Sie blieben Fremde in diesem Land, im Gegensatz zu den kurdischen und türkischen Eroberern der Vergangenheit, die zumindest Teil der islamischen Kultur waren (Tyerman 2004, 114 ff.).²⁶

Mitte des 12. Jdh.s eroberte ein türkischer Heerführer namens Zengi das christliche Königreich Edessa und zeigte die Möglichkeit auf, die Kreuzfahrer zu besiegen und aus dem Land zu vertreiben. Der Fall Edessas schockierte die anderen Kreuzfahrerstaaten. In Europa rief der Papst zu einem neuen Kreuzzug auf, der aber nicht mehr dasselbe Echo fand, bis Bernhard von Clairvaux (1090–1153) eine Rede hielt, die selbst den französischen und deutschen König überzeugte (Tyerman 2004, 65). In diesem Zweiten Kreuzzug versuchten diese beiden Könige, trotz eines Nichtangriffspakts mit den Kreuzrittern, Damaskus zu erobern. Nur ad-Din, Sohn von Zengi, wurde zu Hilfe gerufen, und die Könige zogen sich nach Europa zurück. Der einzige Effekt dieses Kreuzzugs war, dass Nur ad-Din als Retter der islamischen Welt gesehen wurde, und nun den ersten Schritt setzen konnte, sie politisch zu einen. Die Kreuzfahrer begingen einen weiteren Fehler: Sie versuchten das reiche Ägypten zu erobern, woraufhin die Fatimiden gleichfalls den nun berühmten Nur ad-Din um Beistand baten. Er sandte einen kurdischen Kommandeur, dessen Neffe Saladin ihm nach seinem Tod nach folgte und die Fatimidendynastie vom Thron stieß. Für eine gewisse Zeit herrschte er in Ägypten, ohne je Nur ad-Din Gefolg-

26 Man konnte also längst nicht mehr von einer arabischen, sondern von einer islamischen Kultur sprechen. Anm.

schaft geschworen zu haben. Nach dessen Tod rief er sich selbst zum Sultan von Syrien aus und fand sogar Legitimation seitens des Kalifen von Bagdad, immer noch die höchste Institution muslimischen Glaubens, da dieser hoffte, mit einer politischen Einheit nun ein Bollwerk gegen die Kreuzritter zu haben. Trotz Übermacht wollte Saladin seine Macht noch ausbauen und hielt sich an den neuen Nichtangriffspakt mit den Kreuzfahrern, die sich ihrerseits auch Luft verschaffen wollten. Tatsächlich wartete er nur auf einen Grund, ihn zu brechen, der ihm auch gegeben wurde, als der Prinz von al-Kerak eine Karawane überfiel. Saladin rief den Dschihad aus. Er griff die Stadt Tiberias am See Gennezareth an und erwartete dort den König von Jerusalem mit seiner Armee. Am 4. Juli 1187 wurde das christliche Heer bei den Hörnern von Hattin vernichtet und der König gefangen gesetzt (Hoch 2006, 559 ff.). Ohne jegliche Truppen kapitulierte Jerusalem am 2. Oktober desselben Jahres und blieb verschont.²⁷ Es blieben nur einige Festungen und Städte entlang der Küste. Nun war die christliche Welt in Europa wirklich bestürzt und prompt folgte der dritte Kreuzzug 1190, unter Kaiser Friedrich Barbarossa und den Königen Richard I. Löwenherz von England und seinem französischen Rivalen Philipp. Barbarossa ertrank auf dem Weg ins Heilige Land in Kilikien (Türkei), mit der Folge, dass seine Armee unverrichteter Dinge wieder zurückkehrte. Die beiden anderen Herrscher vermochten nicht viel auszurichten, und bald wurde ein Friedensvertrag unterzeichnet – Jerusalem sollte für Pilger offen stehen, außerdem bekamen die Kreuzfahrer einige Hafenstädte zurückerstattet. Die europäischen Könige kehrten nach Europa zurück, um dort ihre eigenen Konflikte miteinander auszufechten. Bald darauf starb Saladin, und sein geeintes Reich zerfiel wieder.

Trotz des weiterhin bestehenden Friedensvertrags initiierte der Papst schon den nächsten Kreuzzug mit dem Ziel Ägypten. Dies macht die Intention offensichtlich – das Heilige Land war nicht mehr von so großer Bedeutung, der wirtschaftliche Aspekt trat in den Vordergrund. Venedig sollte für den Transport der Ritter zuständig sein. Als diese die Überfahrt nicht zu zahlen in der Lage waren, wurden sie zur Eroberung der christlichen Handelsstadt Zara in Dalmatien verpflichtet, die der „Serenissima“ Venedig ein Dorn im Auge war. Anschließend ließen sie sich überreden, sich in den innerbyzantinischen Konflikt, der aufgekommen war, einzumischen. Tatsächlich wollte Venedig

27 Nicht nur das: Saladin setzte eine muslimische Familie ein, um die Kirche des Heiligen Grabes vor ihren eigenen Anhängern zu schützen. Der Ort, wo Jesus gekreuzigt und begraben wurde, war (und ist) unter vielen christlichen Konfessionen aufgeteilt, die in gegenseitiger Rivalität standen. Bis heute liegt das Schließen des Tores in der Hand und Verantwortung zweier muslimischer Familien.

sich auch hier eines mächtigen Konkurrenten entledigen und Rom begrüßte das Vorgehen, um die Ostkirche Konstantinopels unter der Observanz des Papstes zu sehen. Am Ende wurde die Stadt 1204 von christlichen Eroberern geplündert und bis 1261 gehalten, bevor die Byzantiner ihre Stadt wieder erobern konnten. Mit dem fehlenden Druck von byzantinischer Seite konnten die Seldschuken ihre Kräfte neu aufbauen und sie brachten ganz Anatolien (heutige asiatische Türkei) in ihren Besitz.²⁸ Venedig wiederum hatte von Ägypten ablenken können, da es für sie einen wichtigen Handelspartner darstellte: Venedig (wie auch Pisa und Genua) lieferten Rohmaterial für Waffen, sie bekamen Gewürze, Zucker, sogar Mumien für Medizin. Beide Seiten wurden kritisiert für ihre Kollaboration mit dem Feind.²⁹ Andererseits wurde der deutsche Kaiser Friedrich II. wegen seiner Verzögerung zum Kreuzzug vom Papst exkommuniziert. Stattdessen griffen die ungarischen und österreichischen Könige, verbündet mit den Seldschuken, die gleichzeitig Syrien attackierten, Ägypten an. Erfolglos kehrten die europäischen Könige zurück, während die muslimischen Führer sich gegenseitig bekriegten – der Dschihad war vergessen. Der wirtschaftliche Aspekt und der politische Anspruch nach Macht waren weit stärker als religiöse oder nationale Unterschiede. Aufgrund dieser inneren Tumulte bot König al-Kāmil in der palästinischen Einflussphäre Friedrich II. die Krone von Jerusalem an. So konnte Friedrich formell Jerusalem trotz des päpstlichen Banns ohne Blutvergießen zurückgewinnen. Diese Situation hielt nicht lange an, die Konflikte blieben bestehen, sie nahmen sogar immer komplexere Züge an: Muslime gegen Muslime, Kreuzritter gegen Ihresgleichen, jeweils unterstützt von Kontingenten der anderen Glaubensgemeinschaft. In einer dieser Schlachten, als die sogenannten Kreuzritter bei der Unterstützung eines muslimischen Königs den Großteil ihrer Truppen verloren, riefen sie Europa erneut um Hilfe. Der französische König Louis IX. („der Heilige“)³⁰ führte sein Heer nach Ägypten, musste aber nach Niederlage und

28 Wahre Stärke konnte Konstantinopel danach nie wieder erringen, und somit war es mehr ein symbolischer Sieg, als die Osmanen 1452 die Stadt eroberten und in Istanbul umbenannten. Immerhin hatte der Westen darin die neue Hauptstadt des Alten Römischen Reiches gesehen, und laut Mohammed würde der muslimische Sieg mit deren Fall greifbar sein. Doch auch der Islam hatte seinen Zenit schon längst hinter sich. Auf der anderen Seite Europas eroberten die Christen dagegen vierzig Jahre später das letzte maurische Reich auf der Iberischen Halbinsel zurück: Granada.

29 Saladin konnte den Kalifen überzeugen, dass der Kampf gegen die Ungläubigen von Waffen abhing, zu deren Produktion ihnen die Rohstoffe fehlten, und die Seestädte konnten das Embargo des Papstes umgehen.

30 Bekannt auch für seinen „Kreuzzug“ gegen die Albigenser / Katharer im Süden Frankreichs, die als Ketzler (entspringt dem Wort Katharer von grch. Katharsis: „Reinigung“) ausgerottet wurden.

Gefangenschaft zurückkehren. Seine Kampagne führte zum Anfang des Endes für die Kreuzfahrer: Die erfolgreichen Verteidiger Ägyptens waren die Mameluken, die türkischen Sklaven der Fatimiden. Sie usurpierten den Thron und führten voller Fanatismus deren Armeen von einem Sieg zum nächsten.

Zu diesem Zeitpunkt drang eine weit größere Gefahr aus dem Osten ein – der Mongolensturm im Jahr 1258³¹. Innerhalb kürzester Zeit eroberten sie Persien, löschten das Kalifat von Bagdad aus, indem sie die Stadt dem Erdboden gleich machten. Die syrische Region mit ihren Hauptstädten Aleppo und Damaskus ereilte dasselbe Schicksal. Nun war die muslimische Welt wirklich wie gelähmt. Die scheinbare Unbesiegbarkeit der Mongolen war aber auch ihr Ende. Selbst als die Hauptarmee nach Karakorum, der mongolischen Hauptstadt zurückkehrte, um einen neuen Nachfolger des verstorbenen Großkhans zu wählen, schickten die verbliebenen Kräfte Emissäre zu den Mameluken in Ägypten mit der Aufforderung zur Unterwerfung. Die Gesandten wurden getötet, woraufhin es zum Krieg kam, der mit der Schlacht von 'Ain Ġälūt nahe dem See Gennezareth am 3. September 1260 endete. Die Mongolen kehrten nie wieder in diese Region zurück (Amitai-Preiss 1995)³² und die islamische Welt war gerettet. Die Mameluken hatten erneut die Muslime geeint und sie wollten nun ein für alle Mal sämtliche fremden Bedrohungen aus dem Weg räumen. Innerhalb weniger Jahrzehnte eroberten sie eine Kreuzfahrerstadt nach der anderen, bis 1291 die letzte aufgegeben wurde (Jamieson 2006, 58 ff.). Die Mameluken verheerten die gesamte Umgebung entlang den Küsten, um eine europäische Rückkehr zu verhindern. Hass und Angst gegen fremde Einflüsse waren stark nach den langen, wenn auch teils fruchtbaren Kontakten mit den Kreuzfahrern, und vor allem der kurzen aber furchtbaren Erfahrung mit den Mongolen. Die Bedrohung der Kreuzzüge war vorbei. Deren Definition hatte sich ausgeweitet zu einem Kampf gegen alle Feinde der Kirche, seien es politische Rivalen oder religiöse Bewegungen wie die der Katharer in Südwestfrankreich (Tyerman 2004, 43 ff.). Vom 14. Jhd. an zogen die osmanischen Armeen gegen Europa, und die Kreuzzüge begannen zum Verteidigungskrieg gegen die anströmenden Heere aus dem Osten zu werden.³³

31 In den Augen der Kreuzritter waren die Mongolen Verbündete gegen den Islam, zumal der mongolische Führer der Region – der Il-Khan – ein nestorianischer Christ war. Es sollte hinzugefügt werden, dass die Nestorianer an sich seitens der römischen Kirche als Häretiker gesehen wurden.

32 Während der Il-Khan weiterhin in Persien verblieb und zum muslimischen Glauben übertrat. Anm.

33 Es soll an dieser Stelle erwähnt werden, dass die Osmanen den katholischen König von Frankreich als Verbündeten gegen das Habsburgerreich, das hauptsächlich das Bollwerk gegen den Islam stellte, hatten.

Folgen der Kreuzzüge

Als die arabische Welt anfangs von Christen sprach, bezog sie sich auf die byzantinische und somit orthodoxe Kirche. Und als Araber und Byzantiner einander bekämpften, ging es hauptsächlich um Land, ohne größeren religiösen oder ideologischen Hintergrund. Nun, von der Zeit der mamelukischen Herrschaft an, wurde die Idee des Dschihad stärker, und er zielte auch auf orientalische Christen und muslimische „Abtrünnige“ wie Philosophen. Die geistige Toleranz war gänzlich verloren und führte zu einer strengeren Auslegung der Religion, Vorgabe für heutige militante Islamisten. Tatsächlich wurden sich beide Seiten ihrer kulturellen Identität bewusst und erkannten ihre Einheit durch die Religion. In Europa kam sogar stärkerer Nationalismus auf. Beide Seiten wurden von der Welt des Gegners beeinflusst. Bis heute wird diskutiert, ob die Kreuzzüge die Beziehungen zwischen dem christlichen Westen und dem muslimischen Osten zerstört hätten. Meist wird die Tatsache ignoriert, dass der erste offensive Schritt von arabischer Seite gesetzt wurde, als die Mauren europäische Regionen wie Spanien und Sizilien eroberten. Außerdem, vielleicht mit Ausnahme der letzten Jahrzehnte unter mamelukischer Herrschaft, war der Kampf um das Heilige Land nur teilweise ein „Zusammenstoß der Kulturen“, während dieser zwei Jahrhunderte ging es meist um Land und Macht. Der mongolische Sturm traf den Islam intensiver und wurde als die wahre Katastrophe gesehen. Muslimische Theologen hatten Schwierigkeiten, den Grund für ihre vielen Niederlagen zu erklären, da militärischer Erfolg immerhin die Wahrheit der Offenbarungen Mohammeds bedeutete. Die Kreuzfahrer waren zumindest „Anhänger einer Buchreligion“, aber die Mongolen nicht einmal das. Die nächsten Jahrhunderte unter den nun herrschenden Mameluken waren nach all den Erfahrungen mit äußeren Mächten von selbst auferlegter Isolation geprägt.

Folgerungen zur Neuzeit

Mit dem Siegeszug der Osmanen, die die Mameluken stürzten, wurde die Weltsicht eine wieder offenere und heterogenere, ohne die innere Einheit zu verlieren. Mit Beginn der europäischen Kolonialisierung vom 16. – 18. Jhd. kam es erneut zu intensiveren Kontakten auf muslimischem Territorium, die teilweise auf fruchtbaren Boden fielen, andererseits die Unterschiede der verschiedenen Lebensweisen umso stärker veranschaulichten. Das Erkennen europäischer (zumindest politischer und militärischer) Überlegenheit zwang zu Reformen, die aber erneut zu einem Bruch zwischen den „Modernisierern“

und konservativen Kräften innerhalb der eigenen Gesellschaft führten, die darin den schlechten Einfluss der westlichen Kräfte erkannten, den es zu bekämpfen galt:³⁴

„Und tötet sie, wo immer ihr sie trifft, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben. Denn Verführen ist schlimmer als Töten. Kämpft nicht gegen sie bei der heiligen Moschee, bis sie dort gegen euch kämpfen. Wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie. So ist die Vergeltung für die Ungläubigen.“ Sure 2:191 (vgl. auch Sure 4:91)

Nicht gehaltene Versprechen (Lawrence von Arabien vs. Balfour-Deklaration) und willkürliche Grenzziehungen (Sykes-Picot-Abkommen) seitens der europäischen Mächte gerade nach dem I. Weltkrieg brachten weitere Entfremdung mit dem Westen. Die muslimische (oft fälschlicherweise arabische) Welt erkannte ihre Hilflosigkeit, die sich in Zorn verwandelte, gerade als 1947 mit der Gründung Israels als Wiedergutmachung für von Christen im Westen begangene Fehler in ihren Augen ein neuer Brückenkopf kolonialer und imperialistischer Interessen installiert wurde.³⁵ Als im sogenannten Yom-Kippur-Krieg 1973 die Israelis die arabischen Kräfte nach deren Angriff mit Hilfe v.a. amerikanischer Waffen zurückwerfen konnten, sahen sie sich in ihrem Verdacht bestätigt. Ein herkömmlicher Krieg konnte nicht mehr geführt werden, so wurde als Waffe seitens der arabischen Regierungen bzw. der OPEC der Ölboycott eingesetzt, was wiederum im Westen das Bild vom teuflischen erpresserischen Araber wachrief. Andere kleine islamische Gruppierungen hatten dagegen inzwischen mit der „Kriegsführung des Schwachen“ begonnen: Terror. Es soll in diesem Kontext ein Beispiel der Neuzeit, dessen Land täglich in den Zeitungen aufscheint, näher betrachtet werden, um die Muster kreuzzeitlicher Ideologien aufzuzeigen:

Die Sowjets hatten in den 90ern des 20. Jhd.s Afghanistan verlassen, da sie nicht mehr die Mittel zur Kontrolle des Landes aufbringen konnten oder wollten (Jamieson 2006, 183 ff.). Manche Historiker behaupten, die Kosten für den militärischen Aufwand führten zum Zerfall der UdSSR. Der in den USA wei-

34 Zu den Entwicklungen in der Neuzeit (aber auch zum Aufstieg der arabischen Welt) sei empfohlen: Ansary 2010.

35 Gerade der Slogan „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“ schreckte – die Palästinenser, die dort immerhin lebten. Kriege mit dem neu entstandenen Staat im Heiligen Land folgten. Gerade die Niederlage für die arabischen Staaten (6-Tage-Krieg im Jahr 1967) entwickelte sich für die Palästinenser zur endgültigen Katastrophe. Nun wurden sie tatsächlich zu einem Volk ohne Land (Gründung der PLO). Mit diesem Angriff zur Schaffung von Pufferzonen (Golanhöhen, Westbank, Gaza) schwächten die Israelis auch die moderaten Kräfte in der arabischen Welt, deren Haltung radikaler wurde.

lende konservative Historiker Francis Fukuyama schrieb, dass dieser Zusammenbruch nicht nur das Ende des Kalten Krieges bedeutete, sondern auch das Ende der Geschichte.³⁶ Die kapitalistische Demokratie hatte gewonnen, keine Ideologie konnte ihr standhalten, die Welt war zur Wahrheit geführt worden. Der Titel des Buchs: „The end of history“. Dschihadisten und Wahhabiten, islamistische Gruppierungen, sahen die Situation anders: Die Muslime (unter Ayatollah) hatten den unter Schutz der USA stehenden Schah gestürzt, in Afghanistan hatten sie die Rote Armee vertrieben und waren für den Sturz der mächtigen Sowjetunion verantwortlich. Die Dschihadisten erkannten ein bekanntes Muster: Die muslimische Gemeinschaft hatte zu Beginn ihrer Zeitrechnung beide damaligen Supermächte mit Gottes Hilfe besiegt: die Byzantiner und die Sassaniden. Nun waren sie erneut mit zwei Mächten konfrontiert, wovon die eine schon besiegt war, die andere musste noch Niedergerungen werden. Somit hatte aus deren Sicht die Geschichte erst begonnen. Auf der westlichen Seite wählten Führer wie Bush eine Rhetorik, die in ihren Mustern stark an die Kreuzzüge erinnerte: Terroristen bedrohten Freiheit und Demokratie, die Werte müssten mit Blut und Geld verteidigt werden.³⁷ Diese Schlagwörter sind aber nie Teil der Reden von Dschihadisten oder der al-Qaida: Sie sprechen von Disziplin und moralischer Reinheit gegen moralischen Verfall und Dekadenz – entgegengesetzte Werte, die aufkamen, als westliche Überlegenheit über muslimische Gemeinschaften in den letzten Jahrhunderten für schwindende Religiosität verantwortlich zu machen war, sei es durch Alkohol und Unterhaltung, durch Säkularisierung der Eliten und die immer tiefer gewordene Kluft zwischen Arm und Reich. Auch deren Sichtweise ist falsch, da weltliche und westliche Welt nicht Synonyme sind, immerhin ist gerade in den USA ein großer Teil der Bevölkerung religiös. Strategen und Medien des Westens stellen sich den Konflikt weiterhin als Konfrontation zwischen Nationalstaaten vor, um einen entsprechend greifbaren Gegner für einen konventionellen Krieg vorzufinden. Dies ist nicht der Fall.

Ein weiteres Problem ist die weiterhin gedachte Zerteilung von Blöcken – der christliche Westen gegen den muslimischen Nahen und Mittleren Osten. In beiden Fällen sind es verschiedene Ethnien, Kulturen und selbst (teils) Religionen. Auch die Geschichte selbst stellt ein Problem dar: Die Muslime sind

36 Heute betont er selbst, dass er den islamischen Block außer Acht gelassen hatte. Anm.

37 Dass es dabei nicht nur um das Hindernis des Ausbreitens einer feindlichen Ideologie oder religiösen Fanatismus geht, sondern oftmals um ökonomische Motivationen wie Ölressourcen sowie um das Rennen um Vorherrschaft in Regionen geht, sei dahingestellt. Als 900 Jahre zuvor die Kreuzzüge Himmel und Absolution versprochen, ging es den meisten Kriegern auch schon mehr um die weltliche Beute.

sich der Diskrepanz zwischen ihrer Rolle als Hüter eines kulturellen und intellektuellen Zentrums vor und zur Zeit der Kreuzzüge und dem heutigen Verlust des überlegenen Fortschritts an den Westen bewusst. Europa verdankte dem Kontakt zum Orient während der Kreuzzüge den Beginn einer ökonomischen wie kulturellen Revolution. Die Muslime dagegen waren von allen Seiten bedrängt worden, und zogen sich als Reaktion zurück. Je entwickelter die Welt wurde, umso mehr drängten sie sich selbst in Isolation, auch von wirtschaftlichem und sozialem Fortschritt weg.³⁸ Jene Länder, die den modernen Weg einschlugen, wie die Türkei und der Iran, gefährdeten vermeintlich die Gemeinschaft der Muslime. Erzwungene Verwestlichung und fundamentalistische Religion wechselten einander ab; diese Entwicklung führte zur Radikalisierung unter Khomeini im Iran. Nun, im 3. Jahrtausend, beziehen sich muslimische politische wie religiöse Führer oft auf Saladin und den Fall von Jerusalem sowie dessen Rückeroberung. Von Zeit zu Zeit wird Israel mit einem Kreuzfahrerstaat gleichgesetzt.³⁹ Der Suez-Krieg von 1956, geführt von den Staaten Frankreich, GB und Israel erinnert an die französischen und englischen Kreuzritter; und der Konflikt um die Golanhöhen entspricht beinahe Jerusalems Konfrontation mit Damaskus. Leider werden so manche polemischen Worte in Taten umgesetzt, als etwa Mehmet Ali Agca am 13. Mai 1981 auf Papst Johannes Paul II. schoss. Er führte seine Absichten in einem Brief aus: „Ich entschied, Johannes Paul II., höchsten Kriegsherrn der Kreuzritter, zu töten.“ Neben solchen Taten einzelner sehen manche orientalistischen Institutionen den Westen als Feind, gegen den auf politischem, militärischem und wirtschaftlichem Wege vorgegangen werden müsse als legitime Rache für Demütigungen der Vergangenheit, nicht zuletzt aus der Kreuzzugszeit.

Umgekehrt sind Verallgemeinerungen und Vorurteile auch in der westlichen Gesellschaft und Politik gegen die gläubigen Muslime häufig zu beobachten.

38 Andererseits stellte etwa der osmanische Jurist Ibn Abidin aus Damaskus fest, dass Muslime auch in nicht-muslimischen Staaten an deren Gesetze gebunden seien und keinerlei Feindseligkeiten begehen dürften. Es sei nicht erlaubt, die Güter, das Leben und die Ehre der Nichtmuslime anzugreifen. Mit dem stärkeren Austausch zwischen Ost und West, u.a. der Arbeitsemigration vieler Muslime nach Europa war der friedliche Austausch seitens der Ulama gefordert, die den Begriff *dar al-ahd* („Gebiet des Übereinkommens“) als Gegensatz zu *dar al-harb* („Haus des Krieges“) und *dar al-Islam* („Haus des Islam“) wieder einführte, ein Gebiet, in dem Muslime ohne Behinderungen ihrem Glauben nachgehen könnten, in dem sie aber verpflichtet waren, Frieden zu halten. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e490#>.

39 Unter den drei Divisionen der PLO trägt eine den Namen Hittin (oder Hattin, nach dem Ort, an dem die Kreuzfahrerarmee 1187 geschlagen wurde), und eine weitere Ain Jalut (ebenfalls am See Gennezareth gelegen, wo die Mameluken die Mongolen zurückschlugen).

ten. Die Haltung beider Seiten ist teilweise intoleranter als im sogenannten Mittelalter und entspringt, wie eingangs angeführt, fehlendem Wissen um den anderen. Das Unbekannte ängstigt, und was Angst hervorruft, passt nur in ein Feindbild. Kriege bleiben leichter in der Erinnerung haften als fruchtbringende Kontakte, derer es in der Geschichte genug gab. Gewalt ist Teil menschlicher Geschichte und in die menschliche Natur eingewoben, wie der Koran mit einer Begebenheit in den Himmeln schon vor der Erschaffung des Menschen verweist:

„Und als dein Herr zu den Engeln sprach: „Ich will einen Statthalter auf Erden einsetzen“, sagten sie: „Willst Du denn dort solche Wesen haben, die darauf Unfrieden stiften und Blut vergießen? – und wir loben und preisen Dich und rühmen Deine Heiligkeit.“ Er antwortete: „Ich weiß, was ihr nicht wisst.“ Sure 2:30.

Obwohl Geschichte (einschließlich der Konstante der Gewalt) nicht vergessen werden sollte – solange frühere Konfrontationen hochgehalten werden und der jeweilige Gegner dafür verantwortlich gemacht, und auch Religion für jedwede Politik missbraucht wird, kann dieser Konflikt nicht gelöst werden. Vielleicht werden sich alle Parteien eines Tages wieder ihrer gemeinsamen abrahamitischen Abstammung bewusster und halten das Gemeinsame an Stelle des Trennenden hoch, die Botschaft des Friedens betonend, die in allen Heiligen Schriften vorliegt.

Literatur

- Abbas, Tahir (2011). *Islamic radicalism and multicultural politics: The British experience*. London.
- Abbas, Tahir (Hg.) /2007). *Islamic political radicalism: A European perspective*. Edinburgh.
- Adas, Michael (Hg.) (1993). *Islamic and European expansion: The forging of a global order*. Philadelphia.
- Ali, Tariq (2003). *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and modernity*. London.
- Amitai-Preiss, Reuven (1995). *Mongols and Mamluks: The Ilkhanid War, 1260–1281*. Cambridge.
- Amitai-Preiss, Reuven (2006). Mamluk. In: Murray, Alan V. (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*. Santa Barbara – Denver – Oxford, 785–787.
- Ansary, Tamim (2010). *Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht*. Frankfurt.
- Boas, Adrian J. (2001). *Jerusalem in the time of the crusades: Society, landscape and art in the Holy City under Frankish rule*. London.
- Dickson, Gary (2000). *Religious enthusiasm in the medieval west: Revivals, crusades, saints*. Ashgate.

- Brentjes, Sonja (2010). Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid empires, 16th–17th centuries: Seeking, transforming, discarding knowledge. Farnham.
- Cesari, Jocelyne (2006). When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States. New York.
- Ebied, Rifaat Y. (Hg.) (2005). Muslim-Christian polemic during the crusades: The letter from the people of Cyprus and Ibn Abī Tālib al-Dimashqī's response. (The history of Christian-Muslim Relations 2). Leiden.
- Edgington, Susan B. (2007). Albert von Aachen: Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem. Oxford.
- El-Azhari, Taef Kamal (1997). The Saljūqs of Syria during the crusades 463–549 A.H., 1070–1154 A.D. Berlin.
- Feldbacher, Rainer (2010). Traces of Destruction: Ancient Warfare, Archaeology and Modern Land Reclamation in the Holy Land, Forum Archaeologiae 56/IX/2010. Internet: <http://farch.net> [31.10.2012]
- Feldbacher, Rainer (2011). Konflikt durch Ideologien in der Antike und deren Rezeption, in: Wagnsonner, Christian/Gugerel, Stefan (Hg.). Militärische Kulturen, Wien, 31–63.
- France, John (Hg.) (1998). The crusades and their sources: Essays presented to Bernard Hamilton. Aldershot.
- Fukuyama, Francis (1989). The end of history? Summer.
- Griffith, Sidney H. (1998). The Prophet Muḥammad: His scripture and his message according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century, in: Uri Rubin (Hg.). The Life of Muḥammad. Ashgate Variorum.
- Hillenbrand, Carole (1994). Jihad Propaganda in Syria from the Time of the First Crusade until the Death of Zengi: The Evidence of Monumental Inscriptions, in: Khalil Athamina – Roger Heacock (Hg.). The Frankish Wars and their Influence on Palestine. *Bir Zeit*, 60–69.
- Hoch, Martin, Hattin (2006). Battle of (1187), in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 559–561.
- Hofmann, Murad W. (2007). Der Koran. Das Heilige Buch des Islam. München (Originaltitel: Qur'ān, übersetzt von Max Henning).
- Horn, Christoph (Hg.) (1997). Augustinus. De civitate dei. Klassiker Auslegen, Bd. 11. Berlin.
- Housley, Norman (2008). Fighting for the cross: Crusading to the Holy Land. New Haven.
- Irwin, Robert (2006). Assassins, in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 113–115.
- Irwin, Robert (2006). Dhimma, in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 356–357.
- Jamieson, Alan G. (2006). Faith and Sword. A Short History of Christian-Muslim Conflict. London.
- Lev, Yaacov (1991). State and Society in Fatimid Egypt. Leiden.
- Maalouf, Amin (2010). Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus Sicht der Araber. München.
- Malik, Iftikhar Haider (2004). Islam and modernity: Muslims in Europe and the United States. London.
- McEvitt, Christopher (2006). Antioch (on the Orontes), City of, in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 64–66.

- Morris, Rosemary (2006). Mantzikert, Battle of (1071), in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 795–796.
- Murray, Alan V. (2006). People's Crusades (1096), in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 939–941.
- Papayianni, Aphrodite (2006). Byzantine Empire, in: Murray, Alan V. (Hg.). The Crusades. An Encyclopedia. Santa Barbara – Denver – Oxford, 188–195.
- Shlosser, Franziska E. (1990). Byzantine Studies and the History of the Crusade: The Alexiad of Anna Comnena as Source for the Crusades, „Byzantinische Forschungen 15, 397–406.
- Thorau, Peter (2007). Die Kreuzzüge. München.
- Tibi, Bassam (2008). Political Islam, world politics, and Europe: Democratic peace and Euro-Islam versus global Jihad. London.
- Tolan, John Victor (Hg.) (2000). Medieval Christian perceptions of Islam. New York.
- Tyerman, Christopher (2004). The Crusades. A very short Introduction. Oxford.
- Wienen, Ingmar (1992). Impact of religion on business ethics in Europe and the Muslim world: Islamic versus Christian tradition. Frankfurt – Wien.

Farid Hafez

Islamophobie und Antisemitismus – tatsächlich ein umstrittener Vergleich?

Hg. v. Botsch, Gideon / Glöckner, Olaf / Kopke, Christoph / Spieker, Michael (2012). *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*. Berlin/Boston.

Der Vergleich von Antisemitismus und Islamophobie führt seit dem in der Süddeutschen Zeitung am 4. Jänner 2010 erschienenen Artikel von Wolfgang Benz mit dem Titel „Antisemiten und Islamfeinde. Hetzer mit Parallelen“ immer wieder zu heftigem verbalen Schlagabtausch in den Feuilletons. In der vorliegenden Neuerscheinung „Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich“ beabsichtigen die Herausgeber, diese Debatte in der wissenschaftlichen Community zu führen. Der Sammelband vereint dabei verschriftlichte Texte einer Tagung aus dem Jänner 2011 und weitere Artikel zu dieser Thematik.¹ Die Herausgeber mahnen zu Genauigkeit und fordern ein, man müsse bei einem Vergleich „offen legen, was er vergleicht“, die „zeitliche, regionale und sachliche Abgrenzung angeben“, angeben, ob es sich um „most different“ oder „most-similar-cases“ handle und sich schließlich den Implikationen eines Vergleichs bewusst sein. Damit wird eine gewisse Einschränkung vorgenommen. Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass ein Vergleich Kriterien erfüllen muss. Dabei wird aber übersehen, dass der Vergleich ein „System des Fragens“ und kein „System des Antwortens“ darstellt. Beim Vergleich in den Sozialwissenschaften, mögen andere argumentieren, ginge es in erster Linie nicht um ein *Vergleichen*, sondern um ein *Erklären* (Jahn, 2007, 15). Der Vergleich ist damit in der Politikwissenschaft eine Methode, die ergebnisoffen forscht (Lauth/Winkler, 2006, 41f.). Gerade diese Ergebnisoffenheit und die von den HerausgeberInnen angedeuteten (gesellschaftspolitischen) „Implikationen“ scheinen eine Barriere für manche WissenschaftlerInnen darzustellen, eine vergleichende Untersuchung der beiden Phänomene zu wagen.

1 Im Folgenden werde ich in erster Linie auf jene Artikel eingehen, die die Frage der Vergleichbarkeit thematisieren. Weitere hervorragende Abhandlungen zu weiteren Themenfeldern (Halbinger, Schneiders, Häusler, Kraft et al.) werden in dieser Rezension aufgrund der Fokussierung auf andere Fragen nicht behandelt.

Besonders der Artikel von Friesel & Schwarz-Friesel zeigt ein vordergründiges Motiv in der Ablehnung eines Vergleichs auf: Die Singularität des Antisemitismus und damit einhergehend die Angst, dass ein Vergleich von Rassismus/Islamophobie und Antisemitismus zu einer „Nivellierung“ und „Marginalisierung“ des letzteren führen könnten, hält die beiden AutorInnen davon ab, „Analogieschlüsse“ zu ziehen. Beide zeigen in ihrem Artikel, dass der Antisemitismus nach wie vor in der deutschen Gesellschaft (auch in den gebildeteren Schichten) existiert, womit die Aussage, MuslimInnen wären die Juden von heute, die eine Verbannung des Antisemitismus in die Annalen der Geschichte impliziert, empirisch entkräftet wird. Beide gehen davon aus, dass einzig und alleine der Antisemitismus im Vergleich zu anderen Ausgrenzungs-ideologien ein geschlossenes Weltbild darstellen würde. Dem ist zu erwidern. Sowohl der Rassismus, welcher die Minderwertigkeit der negroiden Rasse proklamierte, wie auch die Islamophobie können (müssen aber nicht) als geschlossenes Weltbild funktionieren. Die massenhafte Versklavung afrikanischer Menschen und die damit einhergehende Entmenschlichung und jahrhundertelange Entrechtung war eine Ideologie, die heute nur mehr in kleinen radikalen Gruppen existiert. Und auch die Islamophobie nimmt bei einem Anders Behring Breivik welterklärende Züge an, die eine Vernichtung des Multikulturalismus und der MuslimInnen zur notwendigen Gegenwehr machen, da ansonsten die „Islamisierung Europas“ zu befürchten sei. Der ständige Rückbezug auf den Holocaust als Finale des Antisemitismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gilt als schwerwiegendstes Argument. Diese Angst vor der Trivialisierung führt die beiden AutorInnen aber nicht dazu, wie Micha Brumlik in seiner elaborierten Argumentation ausführt, den christlichen Antisemitismus im Rahmen der Reconquista mit dem der christlichen Islamfeindlichkeit zur Zeit der Reconquista zu vergleichen, was nahe liegen würde. Schließlich ist auch der Antisemitismus ein vielschichtiges Phänomen (Pollak, 2008, 17-32, Brumlik in: Botsch et al., 2012, 65) und könnte mit unterschiedlichen Dimensionen der Islamophobie (Hafez, 2010) vergleichend untersucht werden. Dass hier auch die Islamophobie erst mit den Ereignissen von 9/11 als aufkommendes Phänomen verortet wird, spricht zudem gegen viele Untersuchungen, die auch in diesem Sammelband enthalten sind. Eine der wichtigsten Argumentationen, die keinen empirischen Halt hat, ist jene, wonach der Antisemitismus ausschließlich ein Konstrukt sei, die Islamophobie jedoch an realen Gegebenheiten anknüpfen könne. Micha Brumliks Artikel nimmt eine entgegengesetzte Position ein. Für ihn ist der Antisemitismus „keine gesellschaftliche Naturkonstante“, sondern ein „soziales Phänomen“, das „nur aus sozialen Ursachen zu erklären ist“, wobei „soziale Ursachen [...] sozialpsychologische und ideologische Faktoren zu berücksichtigen hat“ (Brumlik, 2012,

66). Und besonders Juliane Wetzel hält nach einer umfassenden Literaturrecherche in ihrer Schlussbemerkung fest:

„Ebenso wie für Antisemitismus gilt auch für die Islamfeindlichkeit, dass sie nicht Folge tatsächlicher Erfahrungen mit Juden oder Muslime sind, sondern auf einer imaginierten Vorstellung über die jeweils als Kollektiv wahrgenommene Gruppe beruhen, die in der heutigen medial bestimmten Zeit viel stärker und schneller Verbreitung finde, als in der Vergangenheit.“ (Wetzel, 2012, 102).

So sind es eben nur „Zuschreibungen“ und „halluzinierte Machtphantasien“, „die Juden einen weltweiten politischen sowie ökonomischen Einfluss und Muslimen eine Islamisierung Europas mit Hilfe ihrer angestrebten demographischen Übermacht unterstellen“ (Wetzel, 2012, 90).

Weniger elaboriert sind die Artikel zum Begriff und Phänomen der Islamophobie. Zum einen bleiben viele Studien unbeachtet, zum anderen greifen die AutorInnen selbst auch islamophobe Stereotype auf, wenn es etwa bei Kahlweiß/Salzborn heißt, das Kopftuch sei „kein unpolitisches Kleidungsstück mehr, als das es noch vor 30 Jahren wahrgenommen wurde, sondern zumeist Ausdruck einer politischen Haltung“ (Kahlweiß/Salzborn, 2012, 56), womit die AutorInnen sich die „Wahrnehmung“ der Islamophoben aneignen und jene eindeutige Interpretation festzuschreiben versuchen, die gerade islamophobe AkteurInnen auszeichnet (Schmitt, 2012, 195). Wenn an anderer Stelle von einer „aus Perspektive von Liberalismus und Aufklärung unverzichtbaren Kritik an Grundelementen des Islams, die in der Tat mit den Werten Europas vereinbar sind“ (Kahlweiß/Salzborn, 2012, 56) gesprochen wird, erhellt sich die islamophobe Sicht auf den Islam selbst. Hier wird in beide Richtungen – Europa und Islam – homogenisiert, simplifiziert, um eine antagonistische Binartität zu konstruieren. Auch der Artikel von Armin Phahl-Traughber enthält derartige Versatzstücke. Es gebe eine „geringe Dynamik in islamischen geprägten Ländern“ (Phahl-Traughber, 2012, 15) religionisiert sozio-politische und ökonomische Faktoren und essentialisiert das Islamische. Die berechtigte Religionskritik am Anders- und Fremdsein des Islams habe reale Bezugspunkte, wenn etwa auf die „geringe Integrationsbereitschaft“ oder „spezielle Kleidung mancher Muslime“ verwiesen wird. Diese Pauschalzuschreibungen und negative Konnotation von Kleidung als Argument zu verwenden, um eine berechtigte Kritik am „Islam“ (Stichwort Religionisierung) zu üben, ist ebenso zu reduktionistisch und simplifizierend. Die Definition von Islamophobie auf die seit langem weiter verfeinerte Definition von Islamophobie des *Runnymede Trust* zu beschränken, ist ebenso wenig zielführend. Diese Definition hat ihre Mängel, dient aber in der wissenschaftlichen Literatur als Anknüpfungspunkt, nicht aber als Grundlage für die Erforschung von Islamophobie. Wenn

dann in einem Zuge die Werke von Necla Kelek und Ibn Warraq als legitime Kritik am Islam zitiert werden (Phahl-Traughber, 2012, 19), liegt der Gedanke, dass hier selbst islamophobe Stereotype bedient werden, nicht weit. Phahl-Traughber liefert andererseits gute Vorschläge für die Verbesserung von Umfragen über Islamophobie, wenn auch die bereits in anderen Artikeln von ihm angeführte Kritik am Begriff und der Forderung nach einer Auswechslung mit dem Begriff Antimuslimismus an anderer Stelle genügend entkräftet wurde (Brown & Miles, 2004). So richtig und wichtig die Position Phahl-Traughbers auch ist, dass mit der Beschäftigung von Islamophobie keine Einschränkung der Kritik an der Religion des Islams bzw. an muslimischen AkteurInnen einhergehen darf, so ist doch wichtig festzuhalten, dass gerade dieser Artikel es verabsäumt, zwischen Generalisierung und der Kritik konkreter Fälle zu unterscheiden.

Literatur

- Benz, Wolfgang (2010). Antisemiten und Islamfeinde Hetzer mit Parallelen., in: Süddeutsche Zeitung. 04.01.2010. Internet: <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486> [10.10.2012]
- Botsch, Gideon / Glöckner, Olaf / Kopke, Christoph / Spieker, Michael (Hg.) (2012). Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin/Boston.
- Brumlik, Micha (2012). Kontinuitäten von Antisemitismus und Berührungsflächen zur Islamophobie, in: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.). Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich. Berlin/Boston. S. 65–80.
- Miles, Robert/Brown, Malcolm (2004). Racism. Key Ideas. Second edition. New York.
- Hafez, Farid (2010). Vorwort. In: ders (Hg). Jahrbuch für Islamphobieforschung 2010. Bozen/Innsbruck,/Wien. S. 7–22.
- Jahn, Detlef (2007). Was ist Vergleichende Politikwissenschaft? Standpunkte und Kontroversen., in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP) 1 (2007) 1:9–27.
- Kahlweiß, Luzie H./Salzborn, Samuel (2012). Zur konzeptionellen und empirischen Fragwürdigkeit einer umstrittenen Kategorie, in: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.). Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin/Boston, S. 51–64.
- Lauth, Hans-Joachim/Winkler, Jürgen R. (2006). Methoden der vergleichenden Politikwissenschaft, in: Dies. Vergleichende Regierungslehre. Eine Einführung, Wiesbaden.
- Phahl-Traughber, Armin (2012). Die fehlende Trennschärfe des „Islamophobie“-Konzeptes für die Vorurteilsforschung, in: Botsch, Gideon/Glöckner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.). Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin/Boston. S. 11–28.

- Pollak, Alexander (2008). Antisemitismus. Probleme der Definition und Operationalisierung eines Begriffs, in: Bunzl, John/Senfft, Alexandra. Zwischen Antisemitismus und Islamophobie, Hamburg, S. 17–32.
- Schmitt, Thomas (2012). Moschee-Debatten als raumbezogene, interkulturelle und -religiöse Konflikte, in: Botsch, Gideon/Glückner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.). Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin/Boston, S. 191–200.
- Wetzel, Juliane (2012). Parallelen zwischen Antisemitismus und Islamfeindschaft heute, in: Botsch, Gideon/Glückner, Olaf/Kopke, Christoph/Spieker, Michael (Hg.). Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin/Boston, S. 81–106.

Farid Hafez

Das US-amerikanische Islamophobie-Netzwerk

Lean, Nathan (2012). *The Islamophobia Industry*, London.

The Islamophobia Industry ist eine Erzählung der US-amerikanischen Geschichte und Dynamik des islamophoben „Netzwerkes“. Besonders bemerkenswert sind die detailliert herausgearbeiteten Verknüpfungen zwischen den maßgeblichen AkteurInnen dieses Netzwerkes, die bis nach Europa reichen und damit ein transatlantisches Netzwerk darstellen.

Nathan Lean beginnt seine Darstellung mit der Erzählung des Narrativs des „Monsters“, das er in der US-amerikanischen Populärkultur verortet. Von den Illuminati in den 1790er Jahren, über die päpstliche Bedrohung der Katholischen Kirche in den 1850er Jahren bis hin zum Kommunismus im 20. Jahrhundert zeigt er auf, wie dieses „Monster“ immer wieder mit verschiedenen Namen, aber ähnlichen Strukturen, aus der Taufe gehoben wird, um Kollektive und Gegenkollektive zu konstruieren und damit Angst zu schüren und Politiken gegen diese feindlichen Monster zu formulieren. Die Islamophobie wird damit historisch in die Kontinuitäten eines US-amerikanischen Narrativs einer Feindbildkonstruktion gestellt. Besonders im Anti-Kommunismus und Anti-Katholizismus werden Vorgänger dieser Ideologie gesehen.

Lean sieht am Anfang der islamophoben Dynamik das World Wide Web, durch das ProtagonistInnen wie Pamela Geller und Robert Spencer ein Netzwerk von Islamophoben aufbauten, in dem sie immer wieder selbst bestätigend auf einander verweisen. Wenn es auch schon lange vor dem 11. September Positionen der islamischen Weltverschwörung gab, wie etwa bei Daniel Pipes, so war doch erst dieses Datum ausschlaggebend für eine organisierte Bemühung, die Angst vor den MuslimInnen auf breiter Ebene zu schüren. Der Islam wäre demnach die neue totalitäre Ideologie. „*Islamic supremacism*“ folge der Bedrohung des Nationalsozialismus. Die ProtagonistInnen schöpfen neue Begriffe wie „*stealth-jihad*“, „*dhimmitude*“ etc. Sie beschreiben wie es bereits der liberale Think Tank *Center for American Progress* in seinem Bericht „*Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America*“ tat, welche Fonds, Institute und Privatpersonen als Geldgeber für dieses Netzwerk fungieren. Das Netzwerk beginnt bedeutsam zu werden, als sie im konservativen Milieu über die *Conservative Political Action Conference* und anderen Einrichtungen ihr

Netzwerk in das etablierte republikanische Establishment einführen. Sie gründen amerikanische, transatlantische und globale Netzwerke wie die *Stop Islamization of*-Bewegungen in Europa und den USA.

Mit der Übernahme der Themen sowie der Begriffe des Netzwerkes wird der Einfluss von diesem auf mediale Debatten ebenso wie auf den politischen Kurs mancher RepublikanerInnen nachgezeichnet. Lean wertet die Debatte um die *Ground Zero Mosque* als Durchbruch des Netzwerkes hinsichtlich ihrer Bekanntheit auf nationaler Ebene. In einem Kapitel widmet er sich dem Gang nach Washington. Er zeigt auf, wie republikanische Abgeordnete die Themen der Islamophobie-Industrie in praktische Politik ummünzen. Die „Anti-Scharia-Gesetzgebung“ wird in mehreren Bundesstaaten implementiert (federführend war ein Anwärter auf die republikanische Präsidentschaftskandidatur 2012, Newt Gingrich), die Begriffe des Islamophobie-Netzwerkes werden als unhinterfragte Wissensbestände in die Mainstream-Debatten eingeführt und anti-muslimische Filme wie „*Obsession*“, die vor einer Islamisierung der USA mithilfe Barack Obamas warnen, werden in Räumen behördlicher Einrichtungen wie dem NYPD sowie in republikanischen Versammlungen auf höchster Ebene vorgeführt.

Zwei Kapitel widmet Lean jenen zwei Gruppen, die eine tragende Rolle in diesem Netzwerk spielen: der evangelikalen und der pro-israelischen Rechten. Er zeigt anschaulich, wie US-amerikanische Kriege zu religiösen Kämpfen umgedeutet wurden, Obama zum muslimischen Akteur gemacht wurde, der die Islamisierung der USA vorantreiben wolle. Die religiöse Rechte konstituierte mit den RepublikanerInnen sowie VertreterInnen der pro-israelischen Rechte das „Team B II“, welches für den rechten Think Tank, *Center for Security Policy*, einen Bericht zur Lage der Scharia in den USA verfasste, mithilfe dessen eine nationale Debatte provoziert wurde. Diesem Bericht zufolge würden 80 % der Moscheen *Islamic supremacism* und *stealthy jihad* lehren. Unter finanzieller Unterstützung pro-israelischer Gruppen wurde der Film *Obsession* am Vorabend der Präsidentschaftswahl 2008 an 28 Millionen Haushalte über 70 Nachrichtenmagazine verteilt. 20.000 US-amerikanische Rabbiner erhielten den Film von der *Republican Jewish Coalition* über ein rechtes pro-israelisches Periodikum. Wie auch im Falle der von Mearsheimer & Walt beschriebenen „Israel-Lobby“ handelt es sich auch hier nicht um den Mainstream jüdischer Institutionen, die diese Allianzen eingeht und die Verbreitung von Islamophobie unterstützt (Mearsheimer & Walt, 2007). Abseits der Islamophobie diente hier als Schnittmenge die religiöse Überzeugung der Widerkehr Jesu Christi und die Rückkehr jüdischer Gläubiger ins gelobte Land vor der Apokalypse.

Zu guter Letzt thematisiert Lean noch die inhaltliche Relevanz der ProtagonistInnen des islamophoben Netzwerkes für das europäische Netzwerk der

Islamophoben. Anders Behring Breivik zitierte Robert Spencer als federführenden Autor zum Thema Islam und erwähnte ihn ganze 162 Mal in seinem Manifest. Der Film *Obsession* fand ebenso Erwähnung wie der Film *Fitna*, den Geert Wilders als Teil des transatlantischen islamophoben Netzwerkes auf europäischer Seite als Pendant produzieren ließ. Lean geht auch auf die Hartnäckigkeit dieser AkteurInnen ein, die sich trotz des Faktums ihrer Inspiration von Breiviks Anschauungen nicht von der Tat klar und deutlich distanzieren. Frank Gaffney meinte gar, es sei umstritten, ob das Manifest tatsächlich von Breivik stamme und sah dahinter einen Plan der Muslimbruderschaft, dieses Dokument für ihre Verbreitung der Scharia zu verwenden. Pamela Geller ließ sich herablassend gegenüber den Opfern aus und verwies auf die ethnische Zusammensetzung: Die Opfer seien „weniger rein norwegische als aus dem Mittelern Osten stammend und gemischt“.

Am Ende der Lektüre, die eine Vielzahl an Studien in leicht lesbarem Format zusammenbringt, bleibt eine Frage. Lean zitiert eine Feststellung, wonach diese islamophobe Stimmung in ökonomisch guten wie auch in schlechten Zeiten, in Wahlzeiten und abseits von Wahlzeiten von diesem Netzwerk verbreitet wurde. Das drängt zur Frage des ideologischen Gehalts. Den unterschiedlichen AkteurInnen – besonders jenen aus dem evangelikalen und proisraelischen Lager – wird eine Überschneidung mit ihren religiösen und/oder politischen Überzeugungen attestiert. Auch ökonomische Gründe werden bei den SprecherInnen des Netzwerkes, das finanziell hohe Förderung erfährt, angeführt. Es wird nahegelegt, dass die Islamophobie und die wüsten Weltverschwörungstheorien, die damit im Zusammenhang stehen, als ideologischer Pfeiler für dieses bunte Konglomerat an AkteurInnen wirkt. Denn die Ausmaße der Verschwörung gehen so weit, dass das Feindbild Islam zu einem alles erklärenden Weltbild wird.

Literatur

- Mearsheimer, John M./Walt, Stephen M. (2007). *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York.
- Ali, Wajahat/Clifton, Eli/Duss, Matthew/Fang, Lee/Keyes, Scott/ Shakir, Faiz (2011). *Fear Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America*. Washington DC. Internet: <http://www.americanprogress.org/issues/2011/08/pdf/islamophobia.pdf> [07.08.2012]

Medina Velic

Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Diskursanalyse

Ata, Mehmet (2011). Der Mohammed- Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Diskursanalyse. Deutschland.

„Der Mohamed- Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien - eine vergleichende Diskursanalyse“² ist eine publizierte Dissertation. Der Autor war als Journalist bei der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* sowie beim *Tagesspiegel* tätig und bei der Boulevard-Zeitung *EXPRESS*.

Forschungsfeld

Der Autor untersucht die Medienlandschaft in Deutschland und der Türkei im Hinblick auf den Karikaturenstreit, der mit der Veröffentlichung der Mohammed – Karikaturen in der dänischen *Jyllands Posten* seinen Anfang nahm. Atas fokussiert auf die Printmedien sowie auf den *online Spiegel* als repräsentatives Internetmedium in Deutschland und analysiert den Verlauf sowie den Diskurs des Streits in der deutschen und türkischen Medienlandschaft.

In seiner Studie zieht Atas siebzehn deutsche und zehn türkische Medien heran und untersucht deren Diskurs im Umgang mit den in Dänemark veröffentlichten Karikaturen. Während in Deutschland in erster Linie die sog. Qualitätszeitungen in den Analysekorpus aufgenommen wurden, waren es in der Türkei hauptsächlich die Boulevardzeitungen, welche vom Karikaturenstreit berichteten. Atas stellt fest, dass die deutschen Medien sich in ihrer Berichterstattung vielstimmiger und heterogener mit dem Streit auseinandersetzen. In der Türkei sei ein einheitlicher Diskurs in den Argumentationslinien gegen die Erstveröffentlichung deutlich gewesen.

2 Ata, Mehmet (2011). Der Mohammed- Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Diskursanalyse. Deutschland.

Ata verortet den Karikaturenstreit im Bereich eines politischen Kalküls, welcher sich zum Ziel gesetzt hat, bestimmte Themen, wie die Einwanderungsfrage, in den Vordergrund zu rücken. Dieser politische Diskurs, der sich implizit medial artikuliert, sei in weiterer Folge verantwortlich für die Verschärfungen der deutschen Einwanderungspolitik (S. 33). Der Autor bezieht sich auf einige Vorgängertitel und Untersuchungen zum Thema und vertritt die Meinung, dass der Karikaturenstreit in ein „höheres Feld des Konfliktes“ eingebettet sei und vergleicht dies mit dem politischen Duktus der USA unmittelbar vor dem Irakkrieg im Jahre 2003 (S. 35). Dem Karikaturenstreit liege einer Vielzahl anderer Konflikte zugrunde und er sei essentialistisch - religiös begründet.

Methoden

Ata operiert mit Foucaults Diskursbegriff, erweitert diesen aber um einige Komponenten, die für die Medienanalyse relevant sind und bezieht sich dabei auf Jürgen Link als Vertreter der Interdiskursanalyse, indem er „Diskurse als institutionalisierte, geregelte Redeweisen, insofern sie an Handlungen gekoppelt sind und also Machtwirkungen ausüben“ definiert (S. 17)

Für den Autor war die Erfassung des Datenmaterials bewältigbar, zumal er sich ausschließlich auf jene Artikel konzentrierte, die den Karikaturenstreit zum Hauptthema machten. Mit Hilfe der *Grounded Theory* war eine gründliche Datenanalyse möglich, die es nicht nur ermöglichte, alles Geschriebene zu interpretieren und zu analysieren, sondern auch Interpretationen für das Nichtgesagte zu bestimmten Zeitpunkten anzubieten. Als Beispiel nennt Ata hierzu den Umgang der *taz* mit iranischen Wettbewerben zur karikaturistischen Abbildung des Holocaust.

Neben den konkreten Karikaturen selbst hat Ata in den Tageszeitungen *Überthemen* wie Rassismus, Gewalt, Achtung religiöser Symbole, Bezug zur Pressefreiheit bei den jeweiligen Zeitungen zu erkunden versucht. Des Weiteren beschäftigt er sich feinanalytisch mit der Darstellung der MuslimInnen in der deutschen Presse und als Gegenpol dazu mit der Bedeutung des Antiamerikanismus in türkischen Medien.

Es wurden Interviews mit den Chefredakteuren der *Frankfurter Rundschau* und dem *taz*-Kommentarchef geführt, über welche Ata versuchte, ein Selbstverständnis aus der Innenperspektive der Medienlandschaft in die Forschung mit einzubeziehen. Als Folge des diskursanalytischen Vorgehens entwickelt Ata ein „Wörterbuch des Karikaturenstreites“, das sich an bestimmten „Fahnen – und Leitwörtern“ des medialen Karikaturendiskurses orientiert.

Der Autor sah sich vor die Herausforderung gestellt, deutsche Zeitungen mit türkischen Printmedien zu vergleichen, und kam bald zum Schluss, dass dies aufgrund ihrer verschiedenen politischen Ausrichtung nicht möglich sei. Vielmehr versuchte er, die Medienlandschaft beider Länder zu beschreiben und die verschiedenen Journalismuskulturen nachzuvollziehen.

Inhaltliche Schwerpunkte

Ata bereitet dem LeserInnenpublikum die analysierten Zeitungen aus Deutschland und der Türkei in einer tabellarischen Aufstellung mit ihrem Werdegang und den politischen Orientierungen ihrer Gründer auf. Er versucht anhand einiger historischer Ereignisse festzuhalten, wie der Karikaturenstreit sich in einen islamophoben Diskurs einbettete. Dazu zieht er Parallelen zu Ereignissen wie dem 11. September oder dem Mordanschlag an Theo Van Gogh (S. 80ff.), welche nach Ata als Auslöser für eine medienunverantwortliche Haltung gegenüber dem Islam fungierten. Die Folge seien mediale Angriffe auf MuslimInnen im Namen der Pressefreiheit gewesen.

Ata analysiert die veröffentlichten Karikaturen und verortet sie in einem antiislamischen Diskurs anhand der Feindbilder, die bereits im Orientalismus-Begriff Edward Saids herausgearbeitet sind. Insbesondere die Bombenkopfkarikatur hat in den türkischen Zeitungen für viel Aufregung gesorgt und wurde daher vehement kritisiert. An dieser Stelle ist aber anzumerken, dass, bis auf die Beschreibung dieser einen, keine der türkischen Zeitungen die Karikaturen veröffentlicht oder näher beschrieben haben. Nach Ata stellt diese Karikatur alle MuslimInnen als TerroristInnen dar, da der Prophet Muhammed hier stellvertretend für alle AnhängerInnen des Islams abgebildet wurde. Als Kollektivsymbol trage er die Bombe stellvertretend für alle MuslimInnen. Der Autor stellt aber auch fest, dass es im deutschen Diskurs eine Karikatur gegeben hat, die für positive Stimmen gesorgt hat. Es handelt sich dabei um die „Jungfrauen-Karikatur“, die das Versprechen an Selbstmordattentäter, im Himmel mit Jungfrauen belohnt zu werden, ironisiert (S. 106).

Im Wörterbuch des Diskurses geht er auf einzelne „Fahnenbegriffe“ oder „Leitbegriffe“ ein, die in allen Zeitungen im Zentrum der Debatte standen. Ata versucht die Begrifflichkeiten anhand ihrer Verwendung und Kontextualisierung in den Zeitungsartikeln zu entzaubern: Pressefreiheit, Bilderverbot, Beleidigung, Respekt, Kampf der Kulturen und Dialog der Kulturen. Ata stellt fest, dass die Pressefreiheit in vielen Tageszeitungen, welche die Karikaturen nachgedruckt haben, wie etwa die FAZ, als gefährdet angesehen werde und „gegen totalitäre Ideologien zu verteidigen sei“ (S. 110, Zitat FAZ).

Abb.: *Die Chronologie des Karikaturenstreites*

30. 09. 05	<i>Jyllands Posten</i> veröffentlicht 12 Karikaturen unter dem Titel „Das Gesicht Muhammeds“
09.10. 05	In der <i>Jyllands Posten</i> erscheint das Interview des Imams Raed Hlayhel, in dem er zu den Karikaturen befragt wird. Dieses Interview interpretiert Ata als bewusste Provokation.
14. 10. 05	Erste Demonstrationen in Kopenhagen
19. 10. 05	Diplomatische Beschwerden beim dänischen Ministerpräsidenten Rasmussen
10.01. 06	Die norwegische christliche Zeitschrift <i>Magazinet</i> druckt die Karikaturen nach
30. 01. 06	Die <i>Jyllands Posten</i> veröffentlicht auf der Homepage eine Entschuldigung für die Verletzung der Gefühle der MuslimInnen, aber nicht für die Veröffentlichung der Karikaturen.
01.02. 06	Mehrere Zeitungen europaweit drucken die Karikaturen nach. In Deutschland veröffentlicht „die Welt“ alle 12 Karikaturen; Im Laufe des Februars <i>Die Zeit</i> , <i>FAZ</i> , <i>Tagesspiegel</i> , <i>Berliner Zeitung</i> , <i>Der Spiegel</i> , <i>der Focus</i> und <i>die taz</i> .
	<i>Nach Jytte Klausen veröffentlichten 143 Zeitungen in 56 Ländern mind. eine Karikatur (S. 95)</i>

Schlussfolgerungen

Sowohl in Deutschland als auch in der Türkei wird die Medienberichterstattung von klischeehaften Bildern überflutet. Die eigene Position wird kaum reflektiert und hinterfragt. Während in Deutschland der Karikaturenstreit sich im europäischen Rahmen abspielt, wird in der Türkei der Streit auf eine globale Ebene gehoben. Nach Ata hat die deutsche Medienberichterstattung den Islam noch stärker mit Gewalt assoziiert, zumal große Aufmerksamkeit den Demonstrationen und gewalttätigen Protesten der MuslimInnen weltweit geschenkt wurde. Dies habe zu einer selektiven Wahrnehmung von MuslimInnen geführt, die als konflikt- und eskalationsbereit dargestellt wurden. Viele Zeitungen appellierten an die Verhinderung des Kampfes der Kulturen, der zwar noch nicht aufgebrochen sei, aber dessen Ausbruch verhindert werden müsse.

Abstracts

A „civilizing mission“ continues: On the German debate over circumcision

Zülfukar Çetin and Salih Alexander Wolter

This contribution approaches the so-called German „debate on circumcision“ of 2012 by means of discourse analysis. Investigating the discussions in the public media and among jurists and medical doctors, Zülfukar Çetin and Salih Alexander Wolter are demonstrating how anti-Muslim racism and Anti-Semitism were interwoven in this debate. Following hints given by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno in their „Dialectics of Enlightenment“ as well as by Michel Foucault in his studies on governmentality, the authors question the „common Jewish-Christian tradition“ invented by the political elite of the Federal Republic of Germany. Instead, they point at secularized Christian-Protestant stereotypes in a populist and implicitly hetero-normative medical and human rights discourse guided by the call for „integration“. By also considering the voices of those negatively affected by anti-Semitism and anti-Muslim racism in Germany, this contribution wants to set an example for possible common resistance.

Keywords: Anti-Muslim- Racism, Anti-Semitism, Circumcision, Human Rights Discourse, Germany

„For Western Values and the People“. Anti-Muslim Propaganda of Far Right Parties During the Regional Elections in North-Rhine Westphalia (Germany) 2012

David Christopher Stoop

During the regional elections in Northrhine-Westphalia (Germany) in May 2012, the far right parties „Bürgerbewegung Pro Nordrhein-Westfalen“ (PRO NRW) and „Nationaldemokratische Partei Deutschlands“ (NPD) equally re-

lied on anti-Muslim provocations to gain support for their aims. In this article, I will discuss anti-Muslim racism as an element of far right propaganda by drawing upon the example of the elections in Northrhine-Westphalia. It will be shown that PRO NRW and the NPD try to use widely held prejudices against Muslims to promote their ideologies. There are, however, considerable differences between the anti-Muslim arguments of both parties. These differences can be explained as a result of the division of right-wing extremism in Germany into right-wing populist and ethno-nationalist groups. Finally, it will be argued that despite existing differences, both parties agree to the ethno-pluralist consensus that neither Islam nor Muslims belong to Germany.

Keywords: Right-wing extremism, anti-Muslim racism, PRO NRW, „Nationaldemokratische Partei Deutschlands“ (NPD), islamophobia

Islamophobia in the media: State of media content research in Germany, Austria and Switzerland

Armin Muftić

This paper presents key findings from the comprehensive analysis of the publications on Islamophobia in the media in the field of media content research in German speaking countries. The results were emerged within the research project „Migrants images in the Austrian media“. Some studies and research reports are listed in tabular form according to their country of origin. Three explanatory approaches of (re-)production of Islamophobia in the mass media – the cultural hegemony, the dispositive of power and ethnicisation approach – describe the three dominant discourses in the portrayals of Islam and Muslims on media – the discourses of binladenisation, islamisation and integration. Also discussed are the use of the term Islamophobia in the studies reviewed, and the question of what types of media and media content were focused. Insufficiently explored questions, an alternative research approach and comments on the methodology of media content analysis research indicate future tasks for the research on Islamophobia in the media.

Keywords: media content research, Islamophobia research, state of research, binladenisation discourse, islamisation discourse, integration discourse, dispositive of power, cultural hegemony, ethnicisation approach, media content analysis, Germany, Austria, Switzerland

Skrewdriver's Grandchildren. Between Islamophobic and Antisemitic Racism

Martin Meyrath

The author describes islamophobic racism in the song „Krankheit“ (disease) by a band named Abendland (occident). He identifies elements known from classic antisemitism. The author argues that these persistent patterns of thought work as ideological grounds for the mobilisation of both, islamophobic and antisemitic racism.

Keywords: Islamophobia, Antisemitism, Racism, R.A.C.

Crusades – Legitimizing violence by all adversaries

Rainer Feldbacher

Confrontations between east and west have always been part of human history. Upheavals and mutual influences hand in hand with the conquests under the half moon and the cross are indisputable. The crusades should bring the war into enemy's region, though officially they have been the response to Near Eastern Christians' cry for help. Even under those circumstances both sides won culturally and economically. Information and know-how have been exchanged not only by trade and diplomacy, but by wars. In times of globalisation those different cultures were approximating each other. News concerning wars, civil wars, „clash of cultures“, terrorism come up day by day. In the Near East circumstances become more critical due to politics and conflict, nourished partially by national fanaticism and religious fundamentalism, not only from the Muslim side. One obstacle overcoming the gap between eastern and western societies is the lack of interest for the other's history and culture and ignoring inner and outer social problems. That excluding attitude by either side leads to mutual misunderstandings and therefore distrust, hindering a dialogue between the monotheistic religions, in spite of their common origin.

Keywords: Jerusalem, Constantinople, Mamluk, Seljuk, Umayyads

From Islamophobia to the ban on minarets. The success of a social movement

Oliver Wäckerlig and Rafael Walther

This paper analyzes the islamophobic social movement in Switzerland, which achieved a major success with the acceptance of the popular initiative against the construction of minarets. The focus of this paper lies on the factors involved in the transformation of local conflicts into a national problem and in its successful introduction to the political agenda.

Based on the analysis of the discourse in the mass media, the frames, actors and opportunity structures of the movement are identified. This allows for a reconstruction of the relevant strategies of the movement: The abandoning of religious argumentation, the inversion of offender and victim and the avoidance of personalized discrimination. Further, the role of the institution of popular initiative is being discussed, which certified the problem frames of the movement and fostered its unity.

Keywords: Islamophobia, ban on minarets, popular initiative, social movement, right-wing populism

Insignificant Signification: A Feminist Critique of the Anti-Muslim Feminist

Stefanie Claudine Boulila

This article follows the Anti-Muslim feminist as she made an appearance in Switzerland during the campaign for the minaret ban and became sticky to feminism as a whole. In November 2009, Switzerland passed a popular initiative banning the building of minarets. Although the campaign was driven by nationalist and Christian-conservative forces, it (ab-)used women's rights as their major argument to promote the initiative. After Swiss feminist author Julia Onken joined the proponents of the campaign, her islamophobic attachments became emblematic for Swiss feminism as a whole.

This article attempts to problematise the Anti-Muslim feminist as a symbol for feminism, as it has been put forward by the media and some scholars. Whilst it is vital to criticise feminists who enter alliances with imperialist warfare and the Right in Europe, it is equally important to recognise that the fiercest critics of Anti-Muslim feminists are feminist themselves. Postcolonial and anti-racist feminism has a long-standing tradition and informed contemporary

feminist inquiry with concepts such as intersectionality. It is also those feminists who have provided the most comprehensive analyses of how anti-Muslim racism mobilises through gender and sexuality, a critique that has largely been missing from intellectual analyses of the minaret ban and consequential islamophobic discourses.

Keywords: minaret ban, racism, feminism, intersectionality, biopolitics, women's rights

Islamophobia - an anthropological approach

Alexander Steffek

The paper „Ein sozialanthropologischer Blick auf den Islamophobiebegriff“ deals with the term Islamophobia and tries to provide a working definition through a social anthropological perspective.

Keywords: Islamophobia, Politics, Identity, Culturalism

Words are not innocent: What the terrorist attack of Anders Breivik should makes us aware of

Wolfgang Palaver

Against the background of René Girard's mimetic theory this article investigates the deeper reasons of the terrorist attacks that Anders Breivik committed in Norway in 2011. Firstly it deals with the escalation of violence triggered by reciprocal imitation typical of our contemporary world that is haunted by terrorism. A second step throws some light on the psychological disposition of the Norwegian terrorist by interpreting it with the help of mimetic theory and its insight that a resentful leaning towards violence follows the growing indifference among us in our world. A third step investigates the religious and ideological background of this terrorist attack. It concludes that an islamophobic ideology widely spread throughout the internet contributed significantly to this act of mass murder. By this we can understand that words are not innocent and that freedom of speech relies on charity and civility.

Keywords: Breivik, Anders; terrorism; resentment; islamophobia; freedom of speech; civility

AutorInnenverzeichnis

Stefanie **Boulila** ist Doktorandin am Zentrum für Interdisziplinäre Gender Studies an der Universität Leeds (UK), wo sie Salsa-Szenen in England aus einer queeren und postkolonialen Perspektive untersucht. Inspiriert von ihren politischen Erfahrungen in der Schweiz schreibt sie ausserdem über Schweizer Feminismen, Whiteness und Islamophobie. Stefanie absolvierte einen MA in Global Genders in Leeds sowie einen BA in Medien- und Kommunikationswissenschaft, Theaterwissenschaft und Politikwissenschaft an den Universitäten Freiburg und Bern.

gs10scb@leeds.ac.uk

Zülfukar **Çetin**, Dr. phil., hat an der Freien Universität Berlin am Institut für Soziologie promoviert. Er arbeitet als Antidiskriminierungsberater beim Verein Opferperspektive e.V. in Potsdam. Seit Juli 2012 ist er Mitglied des Fachbeirates der Bundesstiftung Magnus Hirschfeld und seit August 2012 ist er Vorstandsmitglied des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Rassismus und Antimuslimischer Rassismus, kritische Migrationsforschung, Homophobie, Heteronormativität bzw. Queer Studies und Intersektionalität.

zuelfukar.cetin@yahoo.de

Rainer **Feldbacher**, Mag., arbeitet am Dissertationsthema „Die Götter von Gaza. Interdisziplinäre Untersuchungen zu den Wechselbeziehungen der Götter- und Weltbilder in den multikulturellen Gesellschaften im Raum Nahal Be-sor/Wadi Ghazze von der Spätbronzezeit zur Früheisenzeit (ca. 1550-1000 v. Chr.)“ am Institut für Orientalistik der Universität Wien. Forschungsschwerpunkt: Biblische Archäologie, Spätbronzezeit und Eisenzeit im Mittleren und Nahen Osten

rainer.feldbacher@univie.ac.at

Farid **Hafez**, Dr. phil., ist Politikwissenschaftler und Lehrbeauftragter an verschiedenen Universitäten. Darüber hinaus doziert er im Bereich Politikwissenschaft am ebenfalls in Wien beheimateten „Privaten Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen“. Seit 2010 gibt Hafez das von ihm

begründete Jahrbuch für Islamophobieforschung für Deutschland, Österreich und die Schweiz heraus (www.jahrbuch-islamophobie.de). 2009 erhielt Hafez gemeinsam mit John Bunzl den „Bruno-Kreisky-Preis für das politische Buch“ in Anerkennung für die Herausgabe des Werks „Islamophobie in Österreich“. Zuletzt erschienen „Anas Schakfeh – Das österreichische Gesicht des Islams“ (Braumüller 2012) und gemeinsam mit Humayun Ansari „From the Far Right to the Mainstream. Islamophobia, Party Politics and the Media“ (Campus 2012).
farid.hafez@univie.ac.at

Martin Meyrath, Mag. phil., Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien, Diplomprüfung 2008, seitdem Dissertant. Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie, politische Ökonomie, Popkultur, kritische Männlichkeitsforschung.
martin.meyrath@meduniwien.ac.at

Armin Muftić, Mag. phil., studierte Soziologie an den Universitäten Sarajevo und Wien sowie Pädagogik und Arbeits-, Wirtschafts- und Betriebssoziologie an der Universität Klagenfurt. Derzeit ist er Doktorand an der Abteilung für Interkulturelle Bildung des Institutes für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Er ist Gründer des Vereines für Interreligiösen Dialog „Lilie“ in Klagenfurt. Forschungsschwerpunkte: Schulentwicklung, Islamwissenschaft, Migrations- und Islamophobieforschung.
amuftic@edu.uni-klu.ac.at

Wolfgang Palaver, Univ.-Prof. Dr., ist seit 2002 Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Von 2006 bis 2012 leitete er die Arbeitsgemeinschaft „Religion – Politik – Gewalt“ der Österreichischen Forschungsgemeinschaft und von 2007 bis 2011 war er Präsident des „Colloquium on Violence & Religion“. Forschungsinteressen: Religion und Gewalt; Terrorismus. Zuletzt erschien Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion (Innsbruck 2011).
wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Alexander Steffek, Mag. phil., studierte Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien, Vorstand beim Dokumentationsarchiv Islamophobie (DAI), langjähriger Mitarbeiter bei ZARA - Zivilcourage und Antirassismus-Arbeit.
alex@dai.or.at

David Christopher **Stoop**, ist Doktorand und Lehrbeauftragter an der Universität zu Köln. Seine Forschungsinteressen umfassen Rechtsextremismus, antimuslimischen Rassismus und Moscheedebatten in Deutschland. Kürzlich erschien ein Beitrag von ihm in einem englischsprachigen Sammelband: „We or Sharia. Anti-Muslim Racism and Right-Wing Extremism in Germany“, in: Boyd, Scott H.; Walter, Mary A. (eds.): „Cultural Difference and Social Solidarity – Critical Cases“, Newcastle.
stoopd@uni-koeln.de

Medina **Velic** ist Diplomandin am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie in Graz. Thematisches Feld der Abschlussarbeit: Muslimische Fraueneliten in Österreich.
medina.velic@edu.uni-graz.at

Oliver **Wäckerlig**, MA., Studium der Soziologie und der Religionswissenschaft an der Universität Zürich. Derzeit Doktorand an der Universität Zürich. Forschungsinteressen: Religionssoziologie, Religion und Politik, Netzwerkanalyse. Publikationen: Wäckerlig, Oliver (2011). Das Minarett und seine Bedeutungen im Konfliktfall Wangen, in: Ideli, Mustafa/Suter Reich, Virginia/Kieser, Hans-Lukas (Hg.): Neue Menschenlandschaften. Migration Türkei – Schweiz 1961–2011, Zürich, 159-182.
oliver.waeckerlig@uzh.ch

Rafael **Walthert**, Dr., Studium der Soziologie und der Religionswissenschaft an der Universität Zürich. Derzeit an den Universitäten Zürich und Leipzig tätig. Forschungsinteressen: Systematische Religionswissenschaft, Religionssoziologie. Publikationen: Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt (Reihe CULTuREL), Zürich: Pano, 2013, (Herausgeberschaft mit D. Lüddeckens und Ch. Uehlinger, im Druck). Reflexive Gemeinschaft. Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien (Religion in der Gesellschaft, Band 29), Würzburg: Ergon, 2010.
rafael.walthert@uzh.ch

Salih Alexander **Wolter**, ist publizistischer Aktivist. Zuletzt erschien gemeinsam mit Zülfukar Çetin und Heinz-Jürgen Voß: „Interventionen gegen die deutsche ‚Beschneidungsdebatte‘“ (Edition Assemblage, 2012).
salihalexanderwolter@googlemail.com