

2 Forschungsstand, Begriffe und Konzepte

Im Folgenden wird zuerst auf die Entwicklung der Wahrnehmung und Beurteilung der muslimischen Minderheiten im deutschsprachigen Raum sowie auf die Begriffsdiskussionen eingegangen. Danach wird das Verhältnis von Islamfeindlichkeit und Populismus diskutiert und eine soziale Bewegung gegen "Islamisierung" als Netzwerk gefasst. Die Etablierung des geopolitischen Feindbildes "Islam" wird schließlich auf den Kalten Krieg zurückgeführt und in den größeren Rahmen eines "Kampfes der Kulturen" gestellt, wobei sich eine verbreitete apokalyptische Rhetorik sowohl für politische, als auch für religiöse Vorstellungen anschlussfähig zeigt.

2.1 EINSTELLUNGEN UND VORURTEILE GEGENÜBER MUSLIMEN UND ISLAM

Vertiefte empirische Sozialforschung zur Wahrnehmung von Muslimen und Islam setzt im deutschsprachigen Raum erst einige Jahre nach den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 ein. Stolz (2005: 564) nahm sich etwa eine Umfrage unter Schweizerinnen und Schweizern in der Stadt Zürich von 1995 vor, die u.a. auch nach den Einstellungen gegenüber Muslimen gefragt hatte. Er stellte dabei fest, dass sich die Einstellungen gegenüber Muslimen und Einwanderern aus der Türkei sowie aus arabischen Ländern nicht von jenen gegenüber anderen Gruppen (Einwanderern aus Afrika, dem Balkan, Sri Lanka und Asylsuchenden) unterscheiden ließen.

2006 stellte dann die *Eidgenössische Kommission gegen Rassismus* (EKR) aber eine Tendenz in der öffentlichen Debatte der Schweiz fest, Muslime kollektiv für das Weltgeschehen verantwortlich zu machen (Angst 2006: 27) und führte dafür exemplarisch den Streit um das Baugesuch für ein Minarett in Wangen bei Olten (vgl. Wäckerlig 2013c) an.

Ab 2003 wurden in Deutschland im Bielefelder Survey zu *Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit* (GMF) Fragen zu Muslimen und zu Islam aufgenommen (Kühnel und Leibold 2007: 138): Während die Beurteilung von Muslimen 2003 und

2005 in etwa unverändert blieb,¹ verstärkte sich die negative Sicht auf Islam bzw. „muslimische Kultur“ im selben Zeitraum.²

Unter Berücksichtigung der Daten von 2006 und 2007 zeigte Leibold (2009: 149), dass schließlich auch die Ablehnung gegenüber Muslimen zugenommen hatte, während die Ablehnung von „Einwanderern allgemein“ leicht zurückging. Im Strukturgleichungsmodell wies Leibold (2009: 152) einen direkten Effekt von allgemeiner Fremdenfeindlichkeit auf Muslimfeindlichkeit nach, wobei sich aber der indirekte Effekt über die wahrgenommene Bedrohung durch den Islam viel stärker auswirkte. Somit beeinflusst Fremdenfeindlichkeit die Neigung, den Islam als Bedrohung wahrzunehmen, was dann wiederum eine ablehnende Einstellung gegenüber Muslimen stärkt.

Lee et al. (2009) hatten durch eine Befragung von amerikanischen (nicht-muslimischen) Studierenden eine *Islamophobia Scale* (IS) erarbeitet, die nach Verhalten sowie nach Gefühlen und Ängsten gegenüber Muslimen und Islam fragt. Eine explorative Faktorenanalyse zeigte, dass sich zwei Faktoren bilden lassen, was bedeutet, dass zumindest zwei Subdimensionen des Phänomens existieren: Der eine Faktor bildet das Verhalten und die Gefühle gegenüber Muslimen ab, der andere dagegen die Bedrohungswahrnehmung gegenüber dem Islam bzw. den Muslimen als Kollektiv. Dabei stellte sich letzterer Faktor gegenüber Herkunft und Religion der Befragten als unempfindlicher heraus.³

Auch Bleich (2011: 1587) stellte – u. a. auf Lee et al. (2009) und Stolz (2005) Bezug nehmend – „the multidimensional nature of Islamophobia“ fest, da sich etwa zwischen negativen Einstellungen zu Islam oder zu Muslimen differenzieren ließe. Ob es allerdings notwendig sei, diese Komponenten zu separieren, bleibe

-
- 1 „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ (ein Drittel stimmte zu 2003 und 2005); „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“ (ein Viertel stimmte zu 2003 und 2005).
 - 2 „Die muslimische Kultur passt durchaus in unsere westliche Welt“ (Die Ablehnung stieg in zwei Jahren von zwei Drittel auf drei Viertel); „Der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht“ (Die Ablehnung stieg in zwei Jahren von einem Drittel auf 50 Prozent der Befragten); „Die vielen Moscheen in Deutschland zeigen, dass der Islam auch hier seine Macht vergrößern will“ (Zustimmung von 52% (2003) auf 58% (2005)).
 - 3 Decker und van der Noll (2012: 116) führten unter niederländischen (nicht-muslimischen) Jugendlichen 2006 eine Umfrage zur Wahrnehmung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen durch, dabei wurden u. a. generelle und spezifische Einstellungen zu Islam und Muslimen abgefragt. Eine konfirmatorische Faktorenanalyse zeigte, dass mit den Antworten zu den entsprechenden sieben Fragen bezüglich Islam und Muslimen nur ein Faktor gebildet werden kann.

eine offene empirische Frage und hänge auch vom spezifischen Forschungsinteresse ab. In den meisten öffentlichen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit "Islamophobie" sei aber die Bedeutung der Wechselbeziehung der islamischen und muslimischen Dimensionen des Begriffs anerkannt.

Aus Sicht der Vorurteilsforschung bezieht sich Zick (2017: 40) auf eine sozialpsychologische Definition von Gordon Allport, die Vorurteile als "[...] eine Antipathie, die sich auf eine fehlerhafte und starre Verallgemeinerung gründet" versteht. Die Antipathie könne ausgedrückt oder auch nur gefühlt werden und könne sich gegen eine Gruppe als Ganzes oder gegen Mitglieder der Gruppe richten. Auf Muslime bezogen wären Vorurteile, so Zick, Antipathien gegenüber Muslimen, weil sie Muslime sind, wobei es sich um eine "generalisierende Abwertung" der Muslime als Gruppe oder von Personen handle, weil sie tatsächlich oder nur vermutet Muslime seien. Vorurteile drückten damit "[...] eine Distanz und ein Feindschaftsverhältnis zwischen einer Ingroup (Eigen- oder Bezugsgruppe) und einer Outgroup (Fremdgruppe) aus" (ebd.).

Zick (2017: 41) sieht Vorurteile als ein wesentliches Werkzeug für die Legitimierung von Diskriminierungen, die wiederum Vorurteile reproduzieren würden. Als Folge des Vorurteils als Verhalten könne sich Diskriminierung daher "[...] über Kognitionen, Affekte und Verhaltensweisen auch in sozialen Strukturen, Selektionen von Gruppen nach scheinbar 'objektiven' Kriterien, einem ungleichen Recht für Gruppen, der Ungleichheit und vor allem einer ungleichwertigen Behandlung manifestieren". Die Erscheinungsformen des Vorurteils über Muslime sind nach Zick (2017: 42) vielfältig, "[...] im Kern aber ist das definitorische Kriterium der generalisierenden, stereotypisierenden und motivierten Abwertung und Ungleichwertigkeit von Muslimen im Vergleich zu ‚uns‘ (Ingroup) entscheidend". Dieses Kriterium unterscheide das Vorurteil vom Urteil.

Umfragen zu Vorurteilen über Muslime in Deutschland zeigen gemäß Zick (2017: 50), "[...] wie weit geteilt und verbreitet Vorurteile gegenüber Muslimen sind" und wie vielfältig die Erscheinungsformen seien. Beide Aspekte würden miteinander zusammenhängen. Die "zentralen Facetten des Vorurteils", die sich aus den Umfragen ergeben würden, fasst Zick in sieben Erscheinungsformen zusammen (ebd., Hervorhebung im Original):

Das Vorurteil über Muslime kann *traditionell exkludierend* (Muslime sind Fremde) oder sogar *separativ exkategorisierend* (Muslime passen nicht), *aversiv populistisch* (Bedrohung) oder *gleichwertigkeitsabwehrend* sein (Intoleranzunterstellung). Es kann auf einem *dehumanisierenden Inkubationsmythos* (Schwächung des Volkes, Überfremdung) beruhen, sich *subtil in Abwehr von Wertschätzung* zeigen. Nicht zuletzt zeigt es sich *intentional diskriminierend* in geäußerten Verhaltensabsichten,

die zu manifesten Diskriminierungen tendieren (Muslime ausweisen, ausgrenzen).

2.1.1 Islamophobie und Islamfeindlichkeit

Mit was für einem Phänomen haben wir es also zu tun und wie soll man es begrifflich fassen? Die Termini wie Islamophobie, Islam- bzw. Muslimenfeindlichkeit, Rassismus oder Islam- bzw. Religionskritik entstammen verschiedenen Wissenschaftsbereichen und wurden daher mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen entwickelt. Durch die Einbettung der Forschung in breitere gesellschaftliche Zusammenhänge schließt die Begriffsverwendung dabei auch an (länder-)spezifische Erfahrungen und Debatten an, durch die bestimmte Begriffe bereits etabliert wurden.

Bei der Begriffsdiskussion wird oft auf die breite Rezeption des *Islamophobia Reports*⁴ des britischen Thinktanks *Runnymede Trust* von 1997 verwiesen. In diesem Bericht werden Perspektiven auf den Islam dann als "islamophob" bezeichnet, wenn sie Islam als einen statischen, monolithischen Block wahrnehmen, der abgeschottet und absolut "anders" ist, d.h. keine Ziele und Werte mit dem als "eigen" postulierten teilt. Weiter ist der Islam aus dieser Warte dem Westen unterlegen, weil er barbarisch, irrational, primitiv und sexistisch sei. Er gilt als eine bedrohliche, aggressive und gewalttätige politische Ideologie und eine feindselige Haltung gegenüber dem Islam wird als natürlich angesehen, weshalb gesellschaftliche Ausgrenzung und diskriminierende Praktiken gegenüber Muslimen als gerechtfertigt gelten.

"Islamophobia" wurde danach, und speziell seit 2001, regelmäßig von Medien und NGOs in Großbritannien, Frankreich und den USA sowie in Berichten der EU und der UNO verwendet (Bleich 2011: 1582). Bleich definiert Islamophobia als "[...] indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims" (ebd.) und hält fest, dass es sich dabei nicht um einen "clinical psychological" Terminus handle (2011: 1586). Gleichzeitig bemängelte Bleich (2011: 1593), dass man noch zu wenig über die Dimensionen, Intensitäten und Verbreitung von Islamophobia wisse, dies u.a. weil Islamophobia als politischer Begriff entstanden war und weiterhin häufig für politische Zwecke eingesetzt werde.

Decker und van der Noll (2012: 112f.) definieren Islamophobia sehr ähnlich als "[...] having a negative attitude toward Islam and Muslims" und betonen dabei, dass "phobia" hier nicht eine Art Geisteskrankheit bedeuten soll. Benz (2012:

4 Runnymede Trust (1997): "Islamophobia: A Challenge for Us All". London: Runnymede Trust.

39) dagegen bemängelt dabei klinische Implikationen, welche die Bezeichneten als krankhaft ängstlich zu stigmatisieren drohten. Deshalb präferiert Benz den Begriff "Islamfeindlichkeit", der zwar keinen Gewinn an definitorischer Schärfe darstelle, aber zumindest den Einwänden am Terminus "Islamophobie" Rechnung trage (ebd.). Benz sieht dann "Islamfeindschaft" als "Ressentiment gegen eine Minderheit von Bürgern bzw. in unserer Gesellschaft lebender Menschen, die mit religiösen, kulturellen und politischen Argumenten diskriminiert und ausgegrenzt werden." (2012: 41)

Schneiders (2012: 9) stört, dass "Islamophobie" einerseits vielen als "Kampfbegriff" diene und andererseits als Bezeichnung irreführend sei, weil es suggeriere, dass das Phänomen "lediglich auf Ängste und Unwissenheit" zurückzuführen sei. Dabei erfolge Denken und Handeln diesbezüglich oft "bewusst und zielorientiert", weil es etwa auf "[...] atheistischen Einstellungen, auf dem Drang nach Selbstdarstellung, auf der Verarbeitung persönlicher Leidensgeschichten, auf (neo-)konservativen Überzeugungen, auf Chauvinismus oder schlicht auf Rassismus" beruhe.

Deshalb plädiert Schneiders (2012: 10) für die Verwendung des Begriffs "Islamfeindlichkeit" anstelle von "Islamophobie", was er bereits 2009 für den Sammelband "Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen" umgesetzt hatte. Er definiert: "Islamfeindlichkeit ist die Instrumentalisierung von undifferenzierter Kritik an der Religion des Islam und deren Anhängern zum Zwecke der Verfolgung eigener, oftmals ideologischer Interessen. Der Prozess manifestiert sich durch direkte Gewalt oder durch Agitation gegen Personen, Symbole und Heilige Texte." (Ebd.)

Da der Islamophobie-Begriff für den deutschsprachigen Raum aus der *Islamophobia*-Diskussion abgeleitet wurde, benutzte ihn etwa auch das Bielefelder Institut für Konflikt- und Gewaltforschung bei den Analysen zur *Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit* (GMF) und wechselte nach einigen Jahren zu "Islamfeindlichkeit", was sich gemäß Benz (2017: 519) in der wissenschaftlichen Literatur durchzusetzen scheine. Wer sich allerdings – wie etwa Farid Hafez (2017), der 2010 das "Jahrbuch für Islamophobieforschung" initiiert hatte – in der Forschung stärker international orientiert, hält eher am im angelsächsischen Diskurs etablierten Terminus "Islamophobia" fest und schreibt in Deutsch weiterhin von "Islamophobie".

Weiter wird die Frage nach einer Skalierung des Konzepts diskutiert, wie es etwa Lee et al. (2009) mit einem Frageset ermöglichen, das graduelle Zustimmung oder Ablehnung zulässt. Dies fordert auch Bleich (2011: 1587), der sich gegen Autoren abgrenzt, die zu "Islamophobia" nur Entweder-oder-Aussagen zulassen und dazwischen keine Variation an unterschiedlichen Graden von "Islamophobia" be-

rücksichtigen. Auch Abbas (2011: 64) fordert, dass Aussagen über Ausmaß und Bandbreite von “Islamophobia” möglich sein müssten.

2.1.2 Antimuslimischer Rassismus

Cesari (2011: 24) fragt, ob der Terminus “Islamophobia” nicht irreführend sein könne, wenn er etwa voraussetzt, dass religiös-kulturelle Diskriminierung dominiert, während aber je nachdem z. B. Rassismus relevanter sein könnte. Dennoch hält sie am Begriff als analytischem Ausgangspunkt fest, macht aber auf die Überlappung mit anderen Formen der Diskriminierung aufmerksam, wobei es zudem noch unterschiedliche Voraussetzungen in Nordamerika und Europa gibt, da in Europa Muslime eher Einwanderer und sozioökonomisch schlechter gestellt sind.

Hier wird die Frage nach den *strukturellen* Voraussetzungen bzw. Ursachen von Islamfeindlichkeit relevant. Insofern findet ein Perspektivenwechsel statt, da nicht mehr auf *individuelle* Einstellungen, wie bspw. in der oben geschilderten Vorurteilsforschung aufgezeigt, fokussiert wird. Dabei stehen auch nicht mehr die empirischen Messungen der Ausprägung, Verbreitung und Entwicklung von Islamfeindlichkeit innerhalb einer Bevölkerung im Vordergrund, sondern Fragen von gesellschaftlichen Machtstrukturen.

Farid Hafez (2017: 9) schreibt daher:

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

Für Attia (2016: 169) gilt ebenfalls, dass der Begriff “Islamophobia”, der sich im englischsprachigen Raum durchgesetzt habe, “[...] von Beginn an als Form von Rassismus definiert” worden sei. Sie bezieht sich dabei auf den oben erwähnten Bericht des *Runnymede Trusts* von 1997, deren Autorinnen und Autoren diese Spezifizierung durch die explizite Nennung und Erhebung von *institutioneller* Islamophobia für notwendig erachteten, da die geltenden Maßnahmen gegen Rassismus hier nicht greifen würden.

Shooman (2015: 200f.) macht darauf aufmerksam, dass im antimuslimischen Rassismus religiöse Zugehörigkeit ethnisiert wird, wenn im medialen, politi-

schen wie auch wissenschaftlichen Diskurs die Bezeichnungen “Türke”, “Araber”, “Migrant” und “Muslim” synonym verwendet werden. Diese “Markierungspraxis” sei Teil eines sozialen Prozesses, in dem “Muslime” aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus und “jenseits eines individuellen Glaubensbekenntnisses” als eine “homogene und natürliche Gruppe [...] konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen” würden.

Den Prozess der “Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse” bezeichnet Attia (2013: 7) als “Essenzialisierung”, da Menschen entlang eines Merkmals zu Gruppen zusammengefasst würden, das sie von innen heraus – und daher “wesenhaft” – von anderen unterscheiden würde. Dies bedeute eine “Entpolitisierung gesellschaftlicher Verhältnisse”, weil dadurch “[...] die Beziehung zwischen den Privilegien der Einen und der Ausbeutung und Diskriminierung der Anderen” unsichtbar gemacht werde. Durch die Negierung dieser “Beziehung zwischen Privilegierung und Diskriminierung” werde “die Kultur der Anderen” für deren Schicksal verantwortlich gemacht (ebd.).

Auf einer strukturellen und diskursiven Ebene habe antimuslimischer Rassismus daher die Funktion, nationale Identität zu “revitalisieren” und Privilegien zu sichern, was “wesentlich zur Konstitution von Gesellschaft” beitrage. Antimuslimischer Rassismus sei deshalb nicht bloß dann problematisch, wenn Vorurteil oder Stereotyp mit Macht einhergehen und Wirkung zeigen könnten (Attia 2013: 12f.). Kritisch sieht Attia (2013: 15) wissenschaftliche Arbeiten, welche “[...] die Essenzialisierung nicht in Frage stellen, sondern reproduzieren sowie diskursive, institutionalisierte und strukturelle Dimensionen des Phänomens vernachlässigen”.

Ein Problem sieht Attia (2013: 16) auch in normativen Prämissen von Forschungsprojekten. So würde etwa die Langzeituntersuchung des (oben erwähnten) GMF-Surveys an der Universität Bielefeld explizit von einer liberalen und humanen Gesellschaft ausgehen, die durch Analyse der Einstellungen sozialer Gruppen geschützt werden soll. Bei den Fragen und Begrifflichkeiten werde jedoch weder der “Konstruktionsprozess der Muslimisierung” in Frage gestellt, noch die “rassistische Struktur der Gesellschaft” befragt: “Der Beitrag der Gesellschaft zur Islamfeindlichkeit bzw. Menschenfeindlichkeit im Allgemeinen wird nicht als konstitutiver, inhärenter theoretisiert, sondern sie wird im Gegenteil als im Grunde human anerkannt.” (Attia 2013: 17) Folglich werde zwar davon ausgegangen, dass erfasste (subjektive) Einstellungen, die soziale Ungleichwertigkeit postulierten, auf diskursiver Ebene wirkmächtig werden und gar zu institutioneller Diskriminierung führen könnten, jedoch würden die Einstellungen nicht als “strukturell mit der Konstitution dieser Gesellschaft verklammert” betrachtet. Von einer solchen Verklammerung von rassistischen Äußerungen und Diskursen mit

der “Konstitution und Struktur moderner Gesellschaften” geht Attia (2013: 18) allerdings aus, weshalb sie bezweifelt, dass “[...] Interventionen, die Einstellungsänderungen fokussieren, ihr Ziel überhaupt erreichen können” (ebd.).

Eine ähnliche Beobachtung wie Attia (oben) macht Levent Tezcan (2015: 93) bei der Rezension von Kai Hafez’ “Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas” (2013), wenn er feststellt, dass dort “[...] Islamfeindlichkeit nicht als eine bevölkerungspolitisch geleitete Form des Rassismus mit dem Staat in eine innere Verbindung gebracht” werde. Denn Hafez’ zentrale Unterscheidung verlaufe “[...] zwischen dem trotz aller Anerkennungsmängel letztlich doch integrativ orientierten ‘System’ (verstanden als Staat, Politik, Recht) einerseits und der islamfeindlichen ‘Gesellschaft’ (verstanden als Bevölkerung) andererseits”. Deshalb erscheine der Appell “an die Toleranz einer Gesellschaft” am Ende etwas hilflos, habe er doch dieser “[...] mithilfe der Meinungsumfragen soeben die islamfeindlich fundierte Intoleranz attestiert” (Tezcan 2015: 94).

2.1.3 Muslimfeindlichkeit und Islamkritik

Bereits Halliday (1999: 898) vertrat die Position, wonach das Feindbild nicht eine Religion oder Kultur sei, sondern Menschen, weshalb anstelle von “Islamophobie” von “Anti-Muslimism” gesprochen werden müsse. Insbesondere praxisorientierte Akteure plädieren in diesem Sinne für die Verwendung des Begriffs “Muslimfeindlichkeit”, so etwa die *Eidgenössische Kommission gegen Rassismus* (EKR) im Bulletin vom Juni 2010 (EKR 2010) oder die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK) auf ihrer Fachtagung 2012 (DIK 2013). Bei beiden geht es darum, dass die von Anfeindungen und Ausgrenzungen betroffenen Menschen im Mittelpunkt stehen sollen.

Die DIK bezieht sich bei der Verwendung von “Muslimfeindlichkeit” etwa auf den Forscher Heiner Bielefeldt,⁵ dessen Begrifflichkeit auch Häusler (2017: 60) übernimmt, weil damit klarer auf Betroffene fokussiert werde, während “Religionsfragen” nur indirekt angesprochen würden, die eben auch mit “legitimer Kritik an Glaubensvorstellungen” einhergehen könnten. Zudem lässt sich nach Häusler “[...] von einer Angst vor einer Religion oder Feindseligkeit dieser gegenüber

5 Siehe etwa den Vortrag Bielefeldts “Facetten von Muslimfeindlichkeit”, den er 2010 in einer Arbeitsgruppe der Deutschen Islamkonferenz gehalten hatte, URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIKDEDIK6PraeventionMuslimfeindlichkeit/muslimfeindlichkeit-node.html> (Zugriff 31.03.2017).

[...] nicht automatisch auf Feindseligkeit gegenüber entsprechenden Personengruppen“ schließen (ebd.).⁶

Hier setzt auch Armin Pfahl-Traughber an, der im Beitrag “Islamfeindlichkeit, Islamophobie, Islamkritik – ein Wegweiser durch den Begriffsdschungel” dafür plädiert, “[...] den Begriff ‘Muslimenfeindlichkeit’ als Typusbegriff zu verwenden”.⁷ Bezeichnenderweise erschien der Beitrag für die *Bundeszentrale für politische Bildung* (bpb) im “Dossier Rechtsextremismus”, was sich in einem inhaltlich eng gefassten Begriffsverständnis spiegelt. So identifiziert er zwar die Einstellung und Propaganda der “rechtsextremistischen und rechtspopulistischen Parteien” als “islamfeindlich”, enttarnt diese jedoch umgehend als eine “als Islamfeindlichkeit verkleidete Fremdenfeindlichkeit”.

Dagegen verteidigt Pfahl-Traughber “Islamkritik” und prinzipiell auch die “rigorose Abwertung des Islam”, explizit etwa von “atheistischer oder ex-muslimischer Seite” (siehe 10.1.4.7) und aus Sicht des “säkularen Humanismus”. Namentlich nennt er u.a. Necla Kelek (siehe 10.1.3.2, 10.1.4.7), die er “entgegen anderslautenden Einschätzungen” bloß als “islamkritisch” eingeschätzt haben will. Pfahl-Traughber unterscheidet “deutlich” zwischen einer “Abneigung gegenüber dem Islam” und “Feindschaft gegen Muslime”. Er verweist etwa auf die Bielefelder GMF-Surveys (siehe oben), in denen verschiedene Dimensionen des Phänomens durch unterschiedliche Fragen untersucht werden und interpretiert dies – da die Zustimmung bzw. Ablehnung zu den Fragen unterschiedlich stark ausfallen – als unterschiedliche Phänomene. So sei etwa die Ablehnung “der Praktiken und Symbole des Islam” durch einen Atheisten nicht notwendigerweise mit einer “Diskriminierungsabsicht gegenüber Muslimen” verbunden.

Für Schneiders (2012: 9) eignen sich allerdings Bezeichnungen wie “Antimuslimismus” oder “Muslimenfeindschaft” nicht, da sie zu kurz greifen würden: Dahinter stehe der Versuch, Muslime und Islam aus der Überlegung zu trennen, dass man den Islam rundweg ablehnen könne, ohne gleichzeitig allen Muslimen feindlich gesinnt zu sein. Diese Trennung sei aber ein Konstrukt.

-
- 6 Dazu lässt sich fragen, inwiefern es – insbesondere beim Fokus auf durch Anfeindungen betroffene Menschen – für die Diskriminierungserfahrung von Muslimen (oder als solcher markierter Personen) eine Rolle spielt, ob Feindseligkeit gegenüber dem “Islam”, auch als Feindseligkeit ihnen gegenüber *gemeint* ist.
- 7 Pfahl-Traughber, Armin: “Islamfeindlichkeit, Islamophobie, Islamkritik – ein Wegweiser durch den Begriffsdschungel”. Bonn: *Bundeszentrale für politische Bildung* (bpb) vom 17.03.2014, URL: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/180774/islamfeindlichkeit-islamophobie-islamkritik-ein-wegweiser-durch-den-begriffsdschungel> (Zugriff 30.03.2017).

Islamkritik

Schneiders (2015: 5) hält Strategien, “[...] die auf die Überwindung des Glaubens von mehr als 1,5 Mrd. Menschen aus sind”, für illusorisch und nicht hilfreich. So müssten Versuche, “[...] aus ideologischen Erwägungen Nicht-Muslime gegen Muslime gegeneinander in Stellung zu bringen”, aufgrund der historischen Erfahrungen als zumindest “grob fahrlässig” gewertet werden. Einer solchen “Radikal-kritik”, die es auf die Umwälzung der bestehenden Grundordnung anlege, stellt er eine “vernünftige Islamkritik” entgegen, die auf Veränderungen innerhalb eines bestehenden Systems abziele. Bei dieser seien alle Argumente zugelassen und nichts sei sakrosankt, einschließlich der religiösen Textquellen, der geschichtlichen Entwicklung, wie dem Verhalten von einzelnen Gläubigen oder von größeren Gruppen. Allerdings setze eine vernünftige Islamkritik “[...] das Bemühen um die Einhaltung allgemeiner Verfahren und Verpflichtungen der rationalen Argumentation voraus” (ebd.).

In öffentlichen Diskursen würden jedoch Personen schlicht als “Islamkritiker” bezeichnet, auch wenn sie sich “[...] weder eindeutig als islamfeindlich bewerten lassen, noch um eine objektive und konstruktive Kritik bemüht sind bzw. denen aufgrund wiederholt unsachlicher Äußerungen unterstellt werden muss, dass sie mit ihrer Kritik politische oder persönliche Ziele verfolgen” (Schneiders 2015: 6). Diese Wortwahl werte jedoch “Islamfeinde” mitunter auf und diskreditiere gleichzeitig Menschen, die sich um “ernsthafte Kritik an der Religion des Islam bemühen” würden.

Schneiders plädiert dafür, den vielfach verwendeten Begriff “Islamkritiker” beizubehalten, da sich in vielen strittigen Ausführungen auch legitime Kritik finden lasse. Der Begriff soll jedoch in Anführungszeichen gesetzt oder mit “so genannte Islamkritiker” umschrieben werden, da diese Akteure “teils expressis verbis, teils latent” erkennen ließen, dass ihrem Handeln etwa Selbstdarstellung, private Leidensgeschichten, persönliche Animositäten oder Rassismus zugrunde liegen würden, worauf sie “[...] ihre Emotionen, ihre eigene Negativität, ihre Angst vor der Erfolglosigkeit ihrer politischen Überzeugungen auf den Islam(ismus) und seine Anhänger beziehungsweise auf all die Personen, die in Fragen des Islam andere Auffassungen vertreten als sie selbst” projizieren würden (ebd.).

Zick (2017: 54) hat ähnliche Vorbehalte, wenn er beschreibt, dass “[...] viele Vorurteile über Muslime auch als Islamkritik eingekleidet” würden, um jene auf Distanz zu halten, die es treffen soll. Das Vorurteil würde geglaubt und weiter transportiert, “[...] weil es Zugehörigkeit schafft, die Welt verstehen lässt, Kontrolle und sozialen Einfluss ermöglicht, Selbstwert schafft und Misstrauen erzeugt”. Mit dem Rekurs auf “Islamkritik” würden auch Verweise auf notwendige Differen-

zierungen zwischen Kritik und Vorurteil bereits “[...] als Politische Korrektheit⁸ oder Angriff pariert” (2017: 54f.).

Die Formulierung “Islamkritik” schillert gemäß Benz (2017: 520) durch ihre verschiedenen Bedeutungen und werde dadurch diskreditiert, “[...] dass sie von Interessenten zur Tarnung muslimfeindlicher Ressentiments oder islamfeindlicher Einstellungen gebraucht wird”. Zur “Islamkritik” sei auch eine Kompetenz nötig, die etwa Islamwissenschaftler oder “Gläubige, die Inhalte ihres Glaubens und ihrer Lebenswelt hinterfragen”, aufweisen würden, nicht aber “[...] die Pamphletisten, die den Untergang des Abendlandes fürchten und deshalb gegen Muslime agitieren, indem sie populäre Vorurteile beschwören und in beleidigender Form verbreiten” (2017: 521).⁹

2.2 MAINSTREAM-ISLAMFEINDLICHKEIT UND POPULISMUS

Viele Akteure mit pauschalen Vorurteilen zu “Islam” lassen sich einer “mainstream-Islamfeindlichkeit” (Kai Hafez 2013: 130) zuordnen, die nicht direkt auf rassistisch-abwertende Unterschiede oder auf negativ beurteilte islamisch-religiöse Inhalte Bezug nimmt, sondern “nur” eine “essenzielle Differenz zwischen islamischer und westlicher Welt” wahrnimmt, die “schlicht als Vorurteilsstruktur im europäischen Bilderbe angelegt” sei und “seit der Iranischen Revolution nachhaltig von vielen Medien aktualisiert” und nun “im Wechselspiel von Medien, sozialen Meinungsführern und den Institutionen der primären, sekundären und tertiären Sozialisation weitergereicht” werde (ebd.). Da diese “*mainstream*-Islamfeindlichkeit” keinen politischen Zweck im engeren Sinne verfolgen müsse und auch nicht politisch-ideologisch geprägt sei, bezeichnet Hafez sie als “geradezu nicht-intentional” (ebd.).

Dass Vertreter eines solcherart essentialisierten Differenzialismus Rassismus-Vorwürfe empört von sich weisen, liegt (auch) daran, dass bloß eine Differenz zwischen “Westen” und “Islam” festzustellen behauptet wird, wobei letzteres zwar “anders”, aber nicht *per se* negativ konnotiert wird. Kai Hafez (2013: 128) hatte diesbezüglich jedoch festgehalten, dass empirisch gesehen “Differenzialismus, Kulturalismus und Rassismus” vielfach Weggefährten seien und das Andere schnell als unverträglich mit dem Eigenen beurteilt werden kann. Eine ähnliche differenzialistische Argumentationsstrategie wird von Vertretern des selbsterklärten *Ethnopluralismus* verfolgt, die sich zwar auch abgrenzend

8 Siehe dazu 10.2.3.1.

9 Zu den verschiedenen “Islam-Experten” siehe 9.1.

insbesondere auf “Islam” fokussieren, aber jegliche “Völker” – auch innerhalb des “Westens” – räumlich separiert sehen wollen (siehe 10.2.5.1).

Islamfeindlich-rechtspopulistisches Überzeugungsmuster

Für das Verständnis von Islamfeindlichkeit ist der *Populismus* von Bedeutung. Populistische Erscheinungsformen weisen nach Geden (2006: 19) zwei konstante Gemeinsamkeiten auf, “[...] den Rekurs auf das Volk sowie eine ausgeprägte Frontstellung gegen die gesellschaftlichen Eliten”. Beim *Rechtspopulismus* komme zum anti-elitären “vertikalen Affekt” noch ein fremdenfeindlicher “horizontaler Affekt” hinzu. Das “Volk” erscheine als “schweigende Mehrheit” in einer direkten Frontstellung gegenüber den “politischen und kulturellen Eliten” sowie den von diesen angeblich protegierten “Minderheiten” (Geden 2006: 20; vgl. Mudde 2004).

Zu dieser Definition von Rechtspopulismus passt die empirische Untersuchung von islamfeindlichen Einstellungen durch Klein (2014: 91), wenn sie feststellt, dass Personen mit einer kritischen Einstellung zum “Verhalten politischer Eliten” signifikant höhere Zustimmung zur Islamfeindlichkeit aufweisen. Bereits 2009 hatte die Wählernachbefragung zur Anti-Minarett-Abstimmung in der Schweiz gezeigt, dass jene Hälfte, die angab der Regierung im Allgemeinen zu vertrauen, der Empfehlung von Bundesrat und Parlament, das Minarettbauverbot abzulehnen, zu 60 Prozent gefolgt war. Die andere Hälfte ohne Regierungsvertrauen stimmte dem Verbot zu 78 Prozent zu (Hirter und Vatter 2010: 20).

Elitenkritik und Demokratiemisstrauen hängen auch gemäß Zick (2017: 51) mit Verweis auf die Analyse der Umfragedaten der deutschen “Mitte-Studie 2014” mit “Vorurteilen über Muslime, Immigranten, Asylbewerber, Sinti und Roma” zusammen, was er als “rechtspopulistisches Überzeugungsmuster” bezeichnet. Dazu würden auch “Wut und Hass auf Andersdenkende” sowie die Affinität für einen “Law-and-Order-Autoritarismus” gehören.

Auch bei den Resultaten einer europäischen Vergleichsstudie von 2011, an der er mitbeteiligt war, stellt Zick (2017: 50f.) fest, dass in allen Vergleichsländern autoritäre Orientierungen, sowie die Ablehnung von Immigration und Diversität in den Gesellschaften, mit Vorurteilen über Muslime einhergehen.

Gemäß Geden (2006: 21) beansprucht der Rechtspopulismus jene politische Strömung darzustellen, die als einzige legitimerweise im Namen des “Volkes” sprechen dürfe und eine fortschreitende “Auflösung traditionaler Bindungen” problematisiere. Welche Bevölkerungssegmente “das Volk” dabei konkret umfasst, bleibe jedoch unklar. Grundsätzlich werde es als eine “homogene Einheit” begriffen, als eine “Abstammungsgemeinschaft”, deren Interessen “[...] sich an ei-

nem gleichsam 'überhistorischen', dem politischen Willensbildungsprozess entzogenen Gemeinwohlorientieren müssten". Die "in modernen Gesellschaften vorfindbaren Interessensgegensätze" würden "einer eigensüchtigen Politik der herrschenden Elite" angelastet und als "wieder aufhebbare und wieder aufzuhebende Fragmentierung" dargestellt (ebd.).

Dabei würde die politische Auseinandersetzung emotionalisiert und polarisiert, indem etwa Tabubrüche inszeniert, radikale Lösungen gefordert, biologische und Gewaltmetaphern verwendet, Verschwörungstheorien verbreitet oder persönliche Beleidigungen eingesetzt würden (Geden 2006: 22).¹⁰

Wenn der Vorgang der "Islamisierung" mit Verschwörungstheorien¹¹ erklärt wird, in die etwa auch die eigenen "Eliten" verwickelt sind,¹² dann soll von *Islamophobie* die Rede sein, da sich hierbei Weltsichten manifestieren, die umfassendere Erklärungen und Feindbilder auf Kosten von differenzierteren Sichtweisen bevorzugen. Ansonsten wird auf den Begriff der *Islamfeindlichkeit* zurückgegriffen, der Einstellungen und Vorurteile gegenüber Islam und Muslimen auch graduell fassen und verstehen lässt.

2.3 SOZIALE BEWEGUNG ALS NETZWERK

Der vielfältige Aktivismus gegen Minarette, Moscheen, Kopftücher, Burkas, Schächten, Beschneidung oder Einwanderung innerhalb und außerhalb institutionalisierter politischer Kanäle mündet in eine breitere, international vernetzte soziale Bewegung, die sich gegen eine "Islamisierung" Europas und Nordamerikas zur Wehr setzt.

Wie Zick (2017: 39) bemerkt, hat sich eine "Bewegung gegen eine vermeintliche 'Islamisierung des Abendlandes' gebildet", die geradezu durch das Vorurteil organisiert werde. Gruppierungen wie *Pegida*¹³ würden ihre Identität und ihren Zusammenhalt auf dem Vorurteil begründen. Da das Vorurteil über Muslime "[...] in eine Überzeugung einer kaum fassbaren Bedrohung (Islamisierung des Abendlandes) eingebettet" sei (2017: 51), vermöge es äußerst heterogene Personen und Gruppen zu verbinden.

10 Zum Zusammenhang von Medien und Populismus siehe etwa den Sammelband von Albertazzi und McDonnell (2008), für die Schweiz siehe Ettinger und Imhof (2011: 32-35).

11 Wie etwa der Annahme einer geplanten "muslimischen Weltherrschaft" (vgl. Tezcan 2000: 439; Hüttermann 2000: 291 oder Attia und Shooman 2010: 38).

12 Wie es etwa *Bat Ye'or* darstellt (siehe 10.1.5.2).

13 Siehe 10.2.4.

Dass ein Engagement gegen "Islamisierung" breit anschlussfähig ist, zeigte sich zuvor etwa in der Schweiz, wo 2009 in einer Volksabstimmung ein Minarettbauverbot gutgeheißen wurde. Dort war eine Minarettopposition als lose vernetzte Gegnerschaft erfolgreich, da man sich nur im "Ja" an der Urne einig sein musste und so eine Vielfalt an Motiven, warum der Bau von Minaretten verboten werden soll, aufrechterhalten werden konnte, ohne dass sich die Abstimmenden mit einer spezifischen Position identifizieren mussten (Wäckerli und Walthert 2013b).

Rucht (2011: 73) argumentiert, dass eine soziale Bewegung keine ausgeprägte und feste kollektive Identität mehr benötigt, um wirkmächtig zu sein. Mit Bezug auf Granovetters Theorie von "The Strength of Weak Ties" (1973) sieht er schwache Identitäten von sozialen Bewegungen als Ausdruck von allgemeineren gesellschaftlichen Wandlungen, die im Zuge heutiger Protestmobilisierung auch Vorteile bieten würden. Denn heute würden im Mobilisierungsprozess in vielen Fällen relativ kleinteilige soziale Milieus und Szenen eingebunden (2011: 74). Dabei kommen schwache Identitäten auch der Bereitschaft von Sympathisanten und Aktivisten zu situativem Engagement entgegen. Die relativ vagen Slogans und Zielbeschreibungen sind Voraussetzung dafür, dass auch angesichts verschiedenartiger sozialer Milieus lose Netzwerke gebildet werden können (2011: 82). Nach Aderhold (2010: 742) zeichnen sich soziale Bewegungen denn auch dadurch aus, dass es ihnen gelingt, Anhängerschaft und Protest gesellschaftlich einzubetten und "[...] bisher eher lose beziehungsweise unverbundene Ideen, Vorstellungen, Initiativen, Gruppierungen, Verbände, Prominente und auch Organisationen zu vernetzen".

Es wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass im Kern eines wie auch immer gearteten Engagements gegen eine wahrgenommene "Islamisierung" ein innerer Kreis von Akteuren existiert, der gemäß der Definition für soziale Bewegungen von Giddens (1995: 680) versucht, ein gemeinsames Ziel durch kollektives Vorgehen außerhalb etablierter Institutionen zu erreichen. Dies geschieht gemäß Diani (2003: 301) durch "[...] networks of informal interactions, between a plurality of individuals, groups or associations, engaged in a political or cultural conflict, on the basis of a shared collective identity". Die geteilte kollektive Identität ergibt sich hierbei, so wird vermutet, nicht nur aufgrund von Islamfeindlichkeit, sondern ebenso aus der Wahrnehmung, dass die eigene Position innerhalb der Gesellschaft auf breiten Widerstand stößt und ein einflussreicher Teil dabei der als Bedrohung wahrgenommenen "Islamisierung" fahrlässig oder gar wissenschaftlich Vorschub leistet. Da jedoch nach Rucht (2011: 74) identitätsstarke Gruppen nur schwer in einen größeren Verbund integrierbar sind, muss ein übergreifender Rahmen locker ausgestaltet sein. Dies, so wird hier angenommen, geschieht dadurch, dass inhaltlich die diffuse Vorstellung einer "Islamisierung" breiter an-

schlussfähig ist und mit anderen Themen, wie etwa Extremismus, Migration und Integration, verknüpft werden kann.

Bergmann und Erb schrieben 1994 im *Forschungsjournal Neue soziale Bewegung*, dass die Soziologie sozialer Bewegungen “[...] ihre Festlegung auf Emanzipationsbewegungen aufgeben und historische wie heutige antimoderne Bewegungen in ihre Analysen einbeziehen [...]” sollte, wenn sie “[...] angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen im rechten politischen Spektrum [...]” nicht ihre Interpretationskompetenz einbüßen wolle. Denn mit dem Begriff der ‘Neuen sozialen Bewegungen’ habe man eine normative Entscheidung zugunsten emanzipatorischer Bewegungen getroffen, die gleichsam eine “Bewegungsfamilie” darstellen würden. Als historische Vorläufer werden dabei Emanzipationsbewegungen wie die Arbeiter- oder die Frauenbewegung anerkannt, nicht aber antimoderne Bewegungen, wie völkisch-antisemitische und faschistische Bewegungen (S. 80). Kern (2008: 189) schreibt von einem sozialwissenschaftlichen Enthusiasmus in den 1970er und 1980er Jahren gegenüber den neuen sozialen Bewegungen, die als kollektive Akteure gedeutet worden seien, “[...] die soziale Lernprozesse anregen und dadurch den Weg in eine humanere Gesellschaft bahnen” würden. Zu diesen sozialen Bewegungen zählten laut Kern (2008: 190) etwa die Frauen-, Friedens- und Ökologiebewegung, nicht aber soziale Bewegungen, die “Lernprozesse blockieren” würden. Die Ausgangslage habe sich dann mit dem Globalisierungsschub in den 1990er Jahre grundlegend verändert: “Der weltweit zunehmende Fundamentalismus und die unerwartete Renaissance religiöser, nationalistischer und ethnischer Bewegungen fügen sich nicht in das postmaterialistische und emanzipatorische Profil der neuen sozialen Bewegungen ein” (ebd.).

Eine Ähnlichkeit zwischen den sozialen Bewegungen machen Berger und Erb (1994: 90f.) in der “Dringlichkeit” ihrer Anliegen aufgrund des wahrgenommenen Ausmaßes des jeweiligen Problems aus: Auf rechter Seite werde die soziale Wirklichkeit “[...] mit Metaphern des Verfalls, der Auflösung und des Untergangs, etwa durch Überfremdung, Nivellierung kultureller Unterschiede, Rassenmischung, Knappheit an Lebensraum [...]” gedeutet. Auf der anderen Seite nutzten auch die Anti-Atombewegung, die Friedens- und Ökologiebewegung apokalyptische Deutungen wie “atomarer Holocaust” oder “Umweltkatastrophe”. Dass die rechte Bewegung in die Defensive geraten sei, liege etwa an ihrer Ablehnung in den Massenmedien, da sie “keine sympathisierenden Journalisten (gatekeeper) in den Prestigemedien besitzen”.

Leggewie (2016: 390f.) schreibt über die Anfänge der Bewegungsforschung: “Autoritäre und erklärt anti-emanzipatorische Phänomene sollten nicht als soziale Bewegung beschreibbar sein, selbst wenn es formale Übereinstimmungen und direkte Bezugnahmen geben mochte.” Diese Auffassung habe sich in der Be-

wegungsforschung bis heute gehalten. Dabei sei es überhaupt nicht erstaunlich, dass sich eine “dezidiert antiemanzipatorisch, ungleich und demokratiefeindlich” agierende rechte Strömung, die sich auf die “Verhinderung oder Reversion sozialen (und kulturellen) Wandels” richte, bewegungsförmig artikuliert. Auf Interesse stoßen heute etwa “Identitäre, islamophobe Gruppen als virtuelles Netzwerk junger Leute, die via Internet kommunizieren und sich zu Flashmobs treffen”. Die Bewegung weist laut Leggewie (2016: 391f.) ein diffuses Weltbild auf, “[...] das von Ressentiments gegen die politische Klasse, Vorbehalten gegen das supranational organisierte Europa, schweren Bedenken gegen die kulturelle und ökonomische Globalisierung und vor allem gegen die Einwanderung von muslimischen und afrikanischen Menschen” bestimmt werde. Eine Differenz zur alten Rechten liege darin, dass sie sich von Rassismus distanzieren und “ein erhebliches Interesse an intellektuellen Positionen von völkisch-autoritären Publizisten und Rednern der Neuen Rechten” bestehe. Der Begriff “identitär” werde in den Medien zur großen Freude seiner Propagandisten inflationär verwendet.

2.4 KALTER KRIEG, KAMPF DER KULTUREN UND APOKALYPTIK

Wir Europäer pflegen traditionell ein Feindbild, das im Osten liegt. Nach den Türken waren es während des Kalten Krieges bis vor 20 Jahren die Kommunisten, dann brach das Sowjetreich zusammen, und wir mussten den Feind im Osten neu definieren. Seitdem erfüllt wieder der Islam unsere alte Phobie vor dem Osten. Die Angst vor dem Islam ist ein altes europäisches Erbe.¹⁴

Um Feindbilder zu verstehen, lohnt sich ein Blick in die Geschichte. Die Islam- und Orientwahrnehmung in Europa ist jahrhundertalt und ambivalent (siehe 8.1). Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Wahrnehmung stark durch die massenmediale Berichterstattung und Kommentierung geprägt, die wegen unterschiedlichen innenpolitischen Entwicklungen und Themensetzungen “im Westen” länderspezifische Abweichungen aufweist.¹⁵ Dennoch lassen sich bei der Einordnung von internationalen Konfliktereignissen Gemeinsamkeiten feststellen,

14 Der Historiker Urs Altermatt im NZZ-Interview nach der Volksabstimmung zu einem Minarettbauverbot in der Schweiz: “Das ist der Anfang eines Kulturkampfes”, NZZ-online vom 06.12.2009, URL: https://www.nzz.ch/das_ist_der_anfang_eines_kulturkampfes-1.4114212 (Zugriff 30.03.2017).

15 Halm (1991: 202) kritisierte etwa grundsätzlich, dass eine Berichterstattung über den Nahen Osten und den Islam wie sie in Deutschland stattfindet, in Frankreich nicht möglich wäre, da dort Fachliteratur ein viel breiteres Publikum erreiche und deshalb keine seriöse

die durch ein geteiltes Selbstverständnis als “westliche” Nationen zustande kommen.

In einer Nationalfondsstudie haben Ettinger und Imhof (2011) das Islambild in Schweizer Medien, darunter auch in der *Neuen Zürcher Zeitung* (NZZ), seit den 1960er Jahren nachgezeichnet und analysiert. Sie haben festgestellt, dass die Muslime in der Schweiz bis zum Ende des Kalten Krieges¹⁶ kein Thema politischer Auseinandersetzungen waren und als religiöse Minderheit erst im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts “geschaffen“ und problematisiert wurden. Bis dahin wurden sie in der öffentlichen Kommunikation über ihre nationale Herkunft charakterisiert, sei es bei der Arbeitsmigration in den 1960er und 1970er Jahren oder bei der Asylummigration in den 1980er und 1990er Jahren (2011: 2).

Als wirkmächtigste und weltumspannende Deutungsperspektive identifizieren Ettinger und Imhof (2011: 6) das bipolare Weltbild des Kalten Krieges, das mit den “fünften Kolonnen“ auch die innenpolitische Auseinandersetzung geprägt habe. Die Deutungsperspektive zeige sich etwa beim Nahostkonflikt, der bis in die späten 1960er Jahre ausschließlich im Rahmen des Ost-West-Dualismus interpretiert worden sei, mit Israel als bedrohtem “Vorposten der Westlichen Welt“ und der PLO als “verlängerte[m] Arm Moskaus“. Damit konkurrieren konnte in den 1970er Jahren nur die alternative Deutungsperspektive eines Nord-Süd-Gegensatzes, welche durch die 68er-Bewegung eingebracht wurde. Erst in der Berichterstattung über die “Iranische Revolution“ 1979 galt die Aufmerksamkeit erstmals Muslimen und dem Islam an sich. Es hätten sich aber noch kaum Differenzsemantiken “im Sinne eines grundsätzlichen Wertekonfliktes zwischen einem fundamentalistischen Islam und westlich-demokratischen Überzeugungen“ festsetzen können, u. a. deshalb, weil der Kalte Krieg durch den Afghanistankrieg eine Renaissance erlebte. In der Berichterstattung zum Afghanistankrieg sei der zentrale Faktor der Religion beim Widerstand gegen die sowjetische Armee kaum thematisiert worden, womit sich kein “neuer geopolitischer Dualismus zwischen einem fundamentalistischen Islam und dem Westen“ neben dem Ost-West Konflikt habe etablieren können, da vor allem der internationale “Kampf gegen die sowjetische Hegemonie“ betont worden sei (2011: 9f.).

Zeitung und kein Fernsehsender sich erlauben könnte “Laien über den Islam schwadronieren zu lassen“.

- 16 Als Kalter Krieg wird der Ost-West-Konflikt zwischen den USA und der UdSSR und deren jeweiligen Verbündeten nach dem 2. Weltkrieg bezeichnet. Die bipolare Weltordnung sorgte auf beiden Seiten für identitätsstiftende Bedrohungskonzeptionen (Flury-Dasen, Eric: “Kalter Krieg“, Eintrag im *Historischen Lexikon der Schweiz* vom 26.11.2014, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D17344.php> (Zugriff 30.03.2017)).

Schulze (1991: 208f.) vergleicht den Korea-Krieg als Auftakt des Kalten Krieges mit dem Kuwait-Krieg von 1991. Der damalige amerikanische Präsident Eisenhower habe 1950 den Krieg gegen Nord-Korea als "Kreuzzug der Freiheit gegen den Kommunismus" bezeichnet. Somit habe die "Weltgemeinschaft" Krieg gegen eine Ideologie geführt, damals gegen den Kommunismus. Auch der Kuwait-Krieg sei kein Krieg "gegen den Irak" gewesen, sondern "gegen Saddam Husain und seine islamische Begründung". Der Zusammenbruch des Ost-West-Systems 1989/90 hatte nach Schulze (1991: 210) einen tiefen Einschnitt in die westliche Selbstlegitimation bedeutet. Der seit August 1990 bereits propagandistisch geführte Kuwait-Krieg habe diese Lücke "innerhalb kürzester Zeit" wieder zu schließen vermocht: "Aus dem Osten wurde der Orient, aus dem Kommunismus der Islam, aus Stalin Saddam Husain."

2.4.1 "Kampf der Kulturen"

Nachdem die lange Zeit bestimmende Deutungsperspektive des Ost-West-Dualismus durch den Zerfall der Sowjetunion in den 1990er Jahren ein Orientierungsvakuum hinterlassen hatte, entstand gemäß Ettinger und Imhof (2011: 11) etwa eine euphorische Erwartung "[...] auf eine neue friedliche Weltordnung im Zeichen einer ökonomischen Globalisierung und des relativen Bedeutungsverlustes von Nationalstaaten und entsprechenden Ideologien". Im Kontrast dazu habe Samuel P. Huntington "die alte Perspektive des 'clash of civilizations'" erstmals 1993 in der Zeitschrift *Foreign Affairs* mit Blick auf eine neue Weltordnung reformuliert und damit "eine lang anhaltende weltweite Feuilletondebatte mit viel Widerspruch" ausgelöst.

In der Gemengelage von Weltordnungskonzepten hat gemäß Ettinger und Imhof (2011: 12) etwa die NZZ den Islamismus nach 1979 erst wieder 1992 bei der Berichterstattung über die Auseinandersetzung zwischen den Militärs und der *Front Islamique du Salut* (FIS) in Algerien grundsätzlich thematisiert. Diesmal sei die NZZ der Machtübernahme eines dezidiert muslimischen Akteurs – im Unterschied zum Afghanistankrieg der 1980er Jahre – kritisch gegenübergestanden und habe diese Furcht vor dem Islamismus "explizit in Analogie zum Kommunismus im Kalten Krieg" reflektiert.¹⁷ "Schlüsselkommunikationsereignisse" für die Etablierung der Deutungsperspektive eines "clash of civilizations" hätten jedoch

17 "Ein ähnliches Denkmuster wie zu Zeiten des kalten Krieges, als es galt, der roten Gefahr Einhalt zu gebieten, veranlasste den Westen im Januar, den maskierten Putsch der algerischen Generäle, der zur Ausschaltung der FIS führte, vorsichtig gutzuheißen." (NZZ vom 01.07.1992, zitiert nach Ettinger und Imhof 2011: 12).

erst die Anschläge in den USA vom 11. September 2001 und die Reaktion darauf (“war on terror”) gebildet. Mit Osama bin Laden habe nun der Islamismus – analog zum Zentralsekretär der KPdSU im Kalten Krieg – ein Gesicht erhalten, das “für das Böse an sich steht” (2011: 13).¹⁸ In den USA mussten laut Kumar (2012: 117) deshalb jene, die wie Daniel Pipes (siehe 4.3.1) die 1990er Jahre hindurch versucht hatten, den Islam als neues Feindbild aufzubauen, bis 2001 warten. Erst nach 9/11 konnte die Vorstellung eines neuen Erzfeindes wirkmächtig zum Tragen kommen (siehe dazu 10.1.1).

Für eine “Kollektivtypisierung der Muslime in der Schweiz” konnten sich laut Ettinger und Imhof (2011: 13) allerdings erst nach den Anschlägen von Madrid 2004, London 2005 und der Berichterstattung zu den Protesten gegen die “Mohammed-Karikaturen” in einer dänischen Zeitung 2006 Opportunitätsstrukturen ergeben, die es innenpolitisch erlaubten, “der Problematisierung von Muslimen und des Islam an sich Resonanz zu verschaffen” und eine grundsätzliche “Inkompatibilität religiöser Werte des Islam mit dem schweizerischen Selbstverständnis und schweizerischen Institutionen” zu behaupten. Erst dadurch seien “die Herkunftstypisierungen von Immigrantengruppen (etwa als Kosovo-Albaner) durch das religiöse Merkmal ihrer Religionszugehörigkeit” überformt worden, worauf sich “die Wahrnehmung einer demographisch wachsenden muslimischen Minderheit, die Unterstellung von Handlungsmotiven dieser Minderheit und die Perhorreszierung einer schleichenden Islamisierung der Schweiz” entwickeln konnte (ebd.).

Auch Hafez (2013: 120f.) zählt – neben der Rushdie-Affäre – die Iranische Revolution, 9/11 mit den Folgeattentaten in Madrid und London sowie den Karikaturenstreit zu den “markanten Ereignissen” in der jüngeren Geschichte der europäischen Islam- und Orientwahrnehmung.

Gemäß Ettinger und Imhof (2011: 17f.) fand eine von Experten geführte Auseinandersetzung mit Samuel P. Huntingtons These des “clash of civilizations” bis 2001 fast ausschließlich im Feuilleton statt, wobei die kritischen Stimmen deutlich überwogen hätten. Dies änderte sich mit 9/11 und ab 2006 nochmals verstärkt, als sich diese Deutungsperspektive über das Feuilleton hinaus – nun losgelöst vom Bezug auf Huntington – in der öffentlichen Kommunikation festsetzte und sich damit ein grundsätzlicher Widerspruch “zwischen den religiösen Überzeugungen von Muslimen und den Grundwerten einer demokratischen Gesellschaft” etablieren konnte. Dieser Widerspruch wurde auch nicht dadurch aufgebrochen, dass er mehrheitlich nicht geteilt und dagegen etwa die Bedeutung der Religionsfreiheit betont wurde, da damit die Existenz eines grundsätzlichen Wertekon-

18 Zur Rede vom “Kampf der Kulturen” in Deutschland vgl. Halm (2008: 113-117).

flikts nicht bestritten wurde. Zentral dafür sei, dass es im Gegensatz zur Diskussion im Feuilleton vor 9/11 nun nach 2006 nur noch vereinzelt zu kritischen Auseinandersetzungen mit der These der Unvereinbarkeit westlicher wie z.B. schweizerischer und muslimischer Werte gekommen sei. Die Verallgemeinerung einer "Distanz erzeugenden Typisierung" muslimischer Akteure, etwa mit "reduktionistischen Verweisen auf den handlungs- und verhaltensbestimmenden Gehalt des Koran", habe "die Muslime" in der Schweiz in der öffentlichen Kommunikation mit "potentiell gewaltbereiten Handlungen" in Bezug gesetzt und sie damit kollektiv unter Generalverdacht gestellt (ebd.).

Islam: Neuer alter Feind

Halm (1991: 200f.) stellt fest, dass mit dem Islam ein neues Feindbild an die Wand gemalt wird, für das offenbar Bedarf bestehe, da das alte des Kalten Krieges nicht mehr schrecke. Es werde nun der Eindruck erweckt, als habe der Islam schon immer die "Unterjochung des christlichen Abendlandes" zum Ziel gehabt. Aus dem oben erwähnten Aufsatz "The Clash of Civilizations?" (1993) von Samuel Huntington entstand 1996 schließlich der Best- und Longseller "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order", der im selben Jahr als "Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert" auch ins Deutsche übersetzt wurde. Huntington schreibt darin, mit dem Zusammenbruch des Kommunismus sei ein gemeinsamer Feind des Westens und des Islam beseitigt worden, der nun diese beiden "als die deutliche Hauptbedrohung des jeweils anderen" zurückgelassen habe (1996: 339). Denn für Huntington ist der Islam der alte und neue Feind des Westens (ebd.):

Solange der Islam der Islam bleibt (und er wird es bleiben) und der Westen der Westen bleibt (was fraglicher ist), wird dieser fundamentale Konflikt zwischen zwei großen Kulturkreisen und Lebensformen ihre Beziehung zueinander weiterhin und auch in Zukunft definieren, so wie er sie 1400 Jahre lang definiert hat.

Riesebrodt (2000: 18) kritisiert Huntingtons Szenario "eines ewigen Konfliktes, wenn nicht gar Krieges", welcher der jeweiligen "Natur" von Christentum und Islam entspringe. Für Huntington beruhen die großen politischen Machtblöcke "weniger auf politischen Ideologien und wirtschaftlichen Interessenlagen als vielmehr auf höchst allgemeinen kulturellen Abgrenzungskriterien", die er als "Zivilisationen" bezeichne (Riesebrodt 2000: 15). Riesebrodt (2000: 16) glaubt zwar, dass Huntington "subjektiv an einer friedlichen Weltordnung interessiert" sei, sein Modell enthalte jedoch "Potential zur Legitimation von Diktatur und Krieg". Denn sein "Zivilisationsmythos" suggeriere "eine Art ursprüngliche[.] kulturelle[.] Homogenität nach innen", die letztlich "nur diktatorisch realisierbar" sei.

Da Huntington Religionen als zentrales Abgrenzungskriterium von Zivilisationen benennt, erwartet Riesebrodt (2000: 17f.) „eine nähere Bestimmung, worin deren jeweilige Eigenheiten sowie ihre Differenzen gegenüber anderen Zivilisationen eigentlich bestehen“. Diese zentrale Frage werde im Buch jedoch nicht beantwortet, die westliche Zivilisation werde einfach als „christlich“, die islamische als „muslimisch“ und die sinische als „konfuzianisch“ erklärt. Huntington verwende dabei „einen essentialistischen Zivilisations- und Religionsbegriff“, der „undifferenziert und ahistorisch“ sei und zudem „inhaltlich an keiner Stelle systematisch eingeführt und begründet“ werde (2000: 18).

Worin eigentlich das „Islamische“ des Islam und das „Christliche“ des Westens bestehe und warum es deswegen zu Konflikten führen müsse, präzisiere Huntington nirgendwo, so Riesebrodt (2000: 19). Einen Hinweis für Huntingtons Verständnis von Christentum und westlicher Zivilisation erhält man durch dessen Ausführungen zu Südafrika und der Türkei: „Nachdem es in Form von Christentum und Apartheid das Beste und das Schlechteste des Westens kennengelernt hat, ist Südafrika besonders qualifiziert, in Afrika eine führende Rolle zu übernehmen. Nachdem sie in Laizismus und Demokratie das Schlechteste und das Beste des Westens kennengelernt hat, mag die Türkei ebenso qualifiziert sein, den Islam zu führen“ (Huntington 1996: 287f.). Riesebrodt (2000: 20) stimmt Huntington gerne zu, wenn dieser die südafrikanische Apartheid als das „Schlechteste des Westens“ bezeichnet. Nicht nachvollziehen kann er aber, wie Huntington das Christentum von der Apartheid abgrenzen will (siehe dazu 7.2 und 7.3) und verweist auf die „verwandteste Form des Rassismus im gleichfalls ‚christlich-protestantischen‘ Sklavereisystem der amerikanischen Südstaaten und in der nachfolgenden Apartheidpolitik der Vereinigten Staaten“. Zur Türkei bemerkt Riesebrodt, dass es dort ohne den „bösen“ Laizismus wohl auch keine „gute“ Demokratie gegeben hätte. Huntington impliziere somit, dass ein „christlicher“ Westen ein „guter“ Westen und dass das westliche Christentum gleichbedeutend mit Demokratie und Menschenrechten sei. Rassismus und Tyrannei würden dabei aus anderen – nie klar benannten – Wurzeln stammen.

2.4.2 Apokalyptik und Millenarismus

Riesebrodt (2000: 20) beschreibt Huntingtons Zivilisationsbegriff als inhaltsleer und gestaltlos, passend, „um geopolitisch gut handhabbare politische Einheiten zu schaffen“, die sich als „Solidargemeinschaften“ aufgrund ihrer „religiös-kulturellen Gemeinsamkeiten“ gegenüber anderen in einer Feindschaftsbeziehung befinden würden: „Kulturen sind die ultimativen menschlichen Stämme, und der Kampf der Kulturen ist ein Stammeskonflikt im Weltmaßstab“ (Hun-

tington 1996: 531). Riesebrodt (2000: 21) fragt sich, wie angemessen man die heutige Welt mit einer "Stammesmetapher" verstehen könne und bezeichnet Huntingtons Politikverständnis als weitgehend Carl Schmitts "Freund-Feind-Verhältnis" entlehnt: "Hassen ist menschlich. Die Menschen brauchen Feinde zu ihrer Selbstdefinition und Motivation [...]" (Huntington 1996: 202).

Huntington stilisiert gemäß Riesebrodt (2000: 26f.) die gegenwärtige weltpolitische Situation zu einem Überlebenskampf des Westens, der bedroht sei: "Das Überleben des Westens hängt davon ab, dass die Amerikaner ihre westliche Identität bekräftigen und die Westler sich damit abfinden, dass ihre Kultur einzigartig, aber nicht universal ist, und sich einigen, um diese Kultur zu erneuern und vor der Herausforderung durch nichtwestliche Gesellschaften zu schützen" (Huntington 1996: 19f.). Schließlich benutze Huntington sein Modell, "um gegen Immigration und innergesellschaftlichen kulturellen Pluralismus zu polemisieren". Denn der Feind stehe nicht nur außen, sondern unterwandere den Westen bereits. Dabei nutze er nicht "Armeen und Panzer[.]", sondern "Migranten, die andere Sprachen sprechen, andere Götter verehren, zu anderen Kulturen gehören [...]" (Huntington 1996: 319). Diese würden eine Assimilation ablehnen und hörten nicht auf, "Werte, Gebräuche und Kultur ihrer Herkunftsgesellschaften zu praktizieren und zu propagieren" (2000: 501).

2.4.2.1 Apokalyptisch-katechontischer Diskurs

Nagel (2008: 136f.) zufolge präsentiert Huntington (1996) in seinem Buch "eine lange Liste von Hinweisen auf steigende Spannungen innerhalb und zwischen Staaten" mit apokalyptischer Semantik. Er beschreibe eine Art "Weltbürgerkrieg", einen "Kampf aller gegen alle", der sich "in einer Situation globaler Anomie" vollziehe. Huntingtons apokalyptische Dramaturgie leite von "Harmonieillusionen", die stets globalen Krisen vorangegangen seien, in eine Krisenerzählung, die sich am Rande der Übertreibung bewege und deren Symptome Huntington mit "morbidem Behagen" beschwöre. Doch dann ende Huntingtons Kritik an diesem "Chaos-Paradigma" ebenso abrupt wie überraschend mit der Feststellung, dass die Welt zwar chaotisch, aber nicht ohne jede Ordnung sei. Es gelte daher die Krise zu deuten und "für die Gestalter staatlicher Politik Orientierungshilfen zu entwickeln" (Huntington 1996: 42). Huntington habe demnach, so Nagel (2008: 138), den reformerischen Anspruch, auf Entscheidungsträger einzuwirken. Er beschwöre die Krise, um sie abzuwenden.

Auch für Filmemacher und Autor Stephen Bannon, ehemaliger Wahlkampf- und Chef-Berater der Administration Trump, bis Januar 2018 Chef von *Breitbart News* und seither dabei, sich in Europa in Szene zu setzen, dient die Krisenerzäh-

lung als Weckruf. Gemäß Hell und Steinmetz (2017: 6) folgen die Filme und Schriften Bannons einem klaren Ablauf: Den USA werde jeweils Verfall und Dekadenz bescheinigt, dazu die Verantwortlichen und deren Gegner bestimmt, um dann die Leser und Zuschauer für einen globalen Krieg gegen den Islam zu mobilisieren. Bannons Texte und Filme zeigten eine militaristische Politik, die von Freund-Feind-Logiken angetrieben werde und eine Eskalation vom inländischen Nationalismus hin zum globalen Kriegsaufbruch inszenierten. Der militarisierte Populismus (zum Populismus siehe 2.2) habe sich auch in der von Bannon mitverfassten Antrittsrede von Donald Trump gezeigt (2017: 8). Bannon habe bereits 2014 an einer Konferenz im Vatikan seine fundamentale Krisenwahrnehmung skizziert: Der jüdisch-christliche Westen sei seit dem Zerfall der Sowjetunion aus der Spur geraten und befinde sich in einer Krise der Kirche, des Glaubens und des (neoliberalen) Kapitalismus. Die Gläubigen müssten nun zusammenstehen und einen brutalen und blutigen (jahrhundertelangen) Kampf gegen die neue Barbarei in Form des radikalen Islams aufnehmen, um die Ausrottung eines 2000-2500 Jahre alten Vermächtnisses zu verhindern (2017: 8-10).

In seinem Film *“The Hope and the Change”*, der 2012 am Parteitag der Republikaner gezeigt wurde, stellte Bannon nach Hell und Steinmetz (2017: 10-12) eine Analogie zwischen den USA und der römischen Republik her, während Karthago für das Dritte Reich, die Sowjetunion und schließlich für die muslimische Welt stand. *“Torchbearer”* wurde vier Jahre später wiederum am Parteitag der Republikaner gezeigt, nachdem der Film in Cannes uraufgeführt worden war. Hauptdarsteller ist ein evangelikaler TV-Star, der in einer historischen Rundschau den Abfall vom Glauben durch Säkularisierung, Abtreibung und Homosexualität geißelt und die USA als Volk Gottes zur Umkehr aufruft (zum Ruf zur Umkehr siehe 10.2.1.3). Die USA werden nun nicht mehr mit der römischen Republik gleichgesetzt, sondern mit dem dekadenten späten römischen Reich und stehen in einer Reihe mit dem Dritten Reich und dem IS. Während Bannon Sequenzen von Christen massakrierenden IS-Kämpfern aneinanderreihet, liest der Hauptdarsteller Passagen aus der Offenbarung des Johannes vor und wird danach beim Taufen von Menschen gezeigt.

Auch Huntington hatte 2004 in *“Who are we? The challenges to America’s national identity”* gemäß Nagel (2008: 138) den Niedergang der USA beschrieben, die dasselbe Schicksal wie Sparta oder Rom erleiden würden, um sich dann aber gegen das Erdulden des Niedergangs zu wehren: Diese Entwicklung lasse sich durch eine Erneuerung des nationalen Bewusstseins vorläufig aufhalten (*“post-pone”*). Mit der Forderung nach einem *“Aufschub des Endes”* stehe Huntington *“gedanklich und begrifflich in der Tradition katechontischer Rede”* (2008: 139). Die Rede vom Katechon habe ihren Ursprung in der paulinischen Theologie, na-

mentlich im zweiten Thessalonicherbrief, wo Paulus die Gemeinde davor warne, sich nicht einer endzeitlichen Naherwartung hinzugeben. Erst mit dem Erscheinen des Antichristen könne die Prophezeiung der Apokalypse ihren Lauf nehmen. Der Antichrist werde derzeit noch aufgehalten und könne erst in die Welt treten, wenn der oder das Aufhaltende (gr. *Katéchon*) entfernt sei. Für die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten verweist Nagel (2008: 143) auf Motschenbacher (2000). Demnach ist es gemäß einer theozentrischen Auslegung der Rede vom Aufhaltenden Gott selbst, der hinter der Verzögerung des Endes stehe. Diese Auslegung sehe im Antichristen in erster Linie eine religiöse Größe und verstehe die „aufhaltende Macht“ daher ebenfalls „radikal religiös und völlig unpolitisch“ (2000: 191). Eine andere Deutung sehe „das den Aufschub bewirkende Moment im Missionsauftrag der Gemeinde“ (2000: 192). Am stärksten gewirkt habe jedoch eine geschichtstheologische Sichtweise: Der „Aufhalter“ wird dabei mit einer konkreten Macht in der Gegenwart identifiziert, wobei man sich in der frühen Kirche naheliegenderweise meist auf das römische Imperium bezogen habe.¹⁹ Nach dessen Untergang sei das Heilige Römische Reich Deutscher Nation in die Rolle des Aufhalters gerückt. „Das Aufhaltende“ sei dabei meist als das Reich verstanden worden, während „der Aufhalter“ in der Person des Kaisers gesehen wurde (2000: 193).

Nach Carl Schmitts politischer Theologie muss allerdings für jede Epoche der Katechon benannt werden können, denn: „Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden.“²⁰ Gemäß Auffarth (2002: 18) geht es bei Schmitts Verständnis des Katechons um eine von christlicher Sinngebung losgelöste „Sakralisierung von Ordnung und Macht“, damit „der Einbruch des Chaos möglichst nicht eintrete“. Auf Schmitt hatte sich etwa Günter Zehm 2002 in einer dreiteiligen Serie²¹ in der *Jungen Freiheit* (JF, siehe 5.3) bezogen. Zehm sieht in einem „Europa der Vaterländer“ (siehe 10.2.2.1, 10.2.5.1) als Staatenbund den Katechon, der als „Apokalypse-Verhinderungsinstanz“ das „Bollwerk“ gegen die „sich anbahnende Auseinandersetzung einerseits mit dem amerikanischen

19 Nach Motschenbacher (2000: 197) stand einer Identifizierung Roms mit dem Katechon lange das negative Rombild der Johannesapokalypse entgegen. Durch die Etablierung der Kirche als staatstragende Größe habe sich die Apokalyptik aber „von der Sprache der Weltverneinung hin zum Ausdruck einer Weltbejahung“ verändert.

20 Aus Schmitts „Glossarium“ S. 63, zitiert nach Motschenbacher 2000: 187.

21 Zehm, Günter (2002): Nation, Union, Imperium. *Junge Freiheit* (24-26), URL: <https://jungefreiheit.de/service/archiv?artikel=archiv02/242jf.htm>; <https://jungefreiheit.de/service/archiv?artikel=archiv02/252jf.htm>; <https://jungefreiheit.de/service/archiv?artikel=archiv02/262jf.htm> (Zugriffe 30.03.2017).

Konsum- und Gleichmacher-Imperialismus, andererseits mit der islamischen Gottesstaatsdiktatur“ darstellt.²² Gemäß Nagel (2008: 140) dient bei Zehm die Beschwörung der globalen Auseinandersetzung ähnlich wie bei Huntington dazu, „dem Katechon als supranationalem Reformprojekt Nachdruck zu verleihen“. Wie Huntington beschwöre Zehm „Völkerwanderung und Völkerkampf“ als Krisenszenarien für den europäischen Kontinent, wobei der „Eindruck einer Situation der Belagerung bzw. Unterwanderung“ ganz ähnlich wie bei Huntington entstehe, welcher die bestehende Ordnung in Frage stelle (2008: 141). Zehms Krisenszenario sei umfassend, da es den ganzen Kontinent betreffe, mit dem Bezug auf tausend Jahre Geschichte historisch herausgehoben und mit dem Begriff der „Schicksalswende“ auf einen Punkt der Entscheidung hin fokussiert. Bei Zehm würden sich, ähnlich wie Huntington, „Reform und Restauration“ die Waage halten. So erforderten globale Herausforderungen zwar einen „raumgreifenderen Zusammenschluss“, die Nationalstaaten müssten sich aber gleichzeitig auch „auf ihre Identität als Schicksalsgemeinschaft zurückbesinnen“. Allerdings definiere Zehm sein „Bollwerk Europa“ in klarer Abgrenzung zu den Vereinigten Staaten, während Huntington das „Alte Europa“ generös in den „westlichen Kulturkreis“ einbeziehe (Nagel 2008: 142).

2.4.2.2 Millenarismus

Obwohl bei Huntington, Schmitt oder Zehm das Christentum für die Definition des Eigenen konstitutiv ist, fehlt der eschatologische Bezug auf die christliche Heilserwartung. Die katechontische Rede dient in erster Linie der politischen Freund-Feind-Bestimmung und wird mit dem Ruf nach nationaler Erneuerung verbunden. Eine missionarische Deutung des Katechon sieht dagegen nach Motschenbacher (2000: 192), wie oben erwähnt, „das den Aufschub bewirkende Moment im Missionsauftrag der Gemeinde“. Das Katechon wird also mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden.²³ Bevor „das messianische Zeitalter und das Weltgericht“ stattfinden könne, so Nagel (2008: 144) mit Bezug auf Motschenba-

22 Zehm, Günter (2002): Europa steht vor einer Schicksalswende. Wie man Apokalypsen verhindern kann – Nation, Union, Imperium (Teil III und Schluss), *Junge Freiheit* (26), URL: <https://jungefreiheit.de/service/archiv?artikel=archiv02/262jf.htm> (Zugriff 30.03.2017).

23 Einen Missionsauftrag, der bis zur Erfüllung das Ende der Welt hinauszögert, finden wir etwa bei der Bekenntnisbewegung (siehe 6.1), im christlichen Zionismus (siehe 8.2) oder in den Aufrufen zu einer christlichen „Umkehr“ (siehe 10.2.1.3). Allgemein ist für das Verständnis des Zusammenhangs von Mission und Antichrist der christliche Antikommunismus wichtig, insbesondere die im Kalten Krieg entstandenen Hilfs- und Missionsorganisa-

cher, müsse demnach erst “die christliche Heilsbotschaft Verbreitung gefunden haben”. Bohn (2017: 141) versteht unter *Messianismus* “eine religiöse Heilsverheißung mit politischen Implikationen: die politisch relevante Verheißung künftiger Identität von Wirklichkeit und Gott, also eines kommenden Endes der Geschichte.”

Das christliche Messias Konzept wurde vom Judentum übernommen: Vom israelitischen “Gesalbten” – dem zur Herrschaft legitimierten – wurde der Messias, nachdem Israel unter Fremdherrschaft geriet, “eine Person der Zukunft, von der man die Befreiung von den Feinden erhoffte”.²⁴ Damit verbunden ist die Lehre des *Chiliasmus* bzw. *Millenarismus*, welche die Sehnsucht nach einem irdischen Reich ohne Ungerechtigkeit und Leiden ausdrückt: “Es kann hierbei um die Wiederherstellung eines verlorengegangenen Paradieses gehen, eines goldenen Zeitalters oder eines untergegangenen Königreiches. Es kann aber auch um ein zukünftiges Tausendjähriges Reich gehen”.²⁵ Gemäß Hase (1997: 125f.) entstand im 18. Jahrhundert in England und Nordamerika mit dem *Postmillenarismus* eine Interpretation des christlichen Chiliasmus, die von der Errichtung des Millenniums vor der Wiederkehr von Jesus Christus ausgeht. Das Millennium beschreibe den Zeitraum, “in dem der Einfluss des Bösen auf der Erde gebannt” sei und der zwischen der “gegenwärtigen Welt und der Errichtung der ewigen Herrschaft Gottes über Himmel und Erde” stehe. Marsden (2006: 49) beschreibt den Postmillenarismus als dominierend im nordamerikanischen *Evangelikalismus* (zum Evangelikalismus siehe 6.1) bis zum Bürgerkrieg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dabei wurde der spirituelle Fortschritt durch Erweckungen und Mission zusammen mit dem Niedergang von päpstlicher und islamischer Macht als Ende der antichristlichen Herrschaft und Beginn des “Goldenen”, tausend Jahre währenden, Zeitalters göttlicher Herrschaft gedeutet. Diese optimistische Fortschrittswahrnehmung war eingebettet in breitere Entwicklungen in Wissenschaft und Technologie sowie in die Aussicht auf ein Ende von Sklaverei, Unterdrückung und Krieg.

Im 19. Jahrhundert fand nach Kamphausen (2007: 2) aber auch ein “fundamentalistischer” *Prämillenarismus* (siehe 8.2) Verbreitung, wobei nicht mehr daran geglaubt wurde, “dass sich die Geschichte zielgerichtet auf das Reich Gottes hin bewegt”. Zu dieser Ernüchterung habe in den USA die Erfahrung des Bürgerkriegs beigetragen, allgemeiner könne dies als eine Reaktion auf Modernisie-

tionen (siehe Kapitel 6), sowie der Übergang vom Antikommunismus zur Islamfeindlichkeit (siehe Kapitel 7).

24 “Messianismus” in RGG, 4. Auflage, Band 8, 2005: 10.

25 “Chiliasmus und Millenarismus” im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band II: 11.

rung, Säkularisierung und Proletarisierung der Gesellschaft verstanden werden. Mit dem fundamentalistischen Prämillenarismus ist eine fatalistische Grundhaltung gemeint, nach der die Welt hoffnungslos verdorben sei und das Böse als so übermächtig wahrgenommen wird, dass nur ein einschneidendes Ereignis die gegenwärtigen Verhältnisse umzudrehen vermöge. Dies geschieht in der *Apokalyptik* “[...] in der Form einer Katastrophe über das Bestehende. Höchstens können Vorzeichen den Menschen warnen.”²⁶ Als solche Vorzeichen gelten geopolitische Konstellationen (siehe 8.2.2), in welchen stets Israel eine zentrale Rolle einnimmt (siehe 8.2.1) und die mit Endzeit-Verschwörungstheorien verbunden werden können (siehe 8.2.2.6), oder auch Christenverfolgungen (siehe 9.3). Apokalyptische Schriften enthalten, so Tilly (2012)²⁷, “[...] exklusive Offenbarungsmittelungen eines transzendenten göttlichen Heilsplanes” sowie “Deutungen des Weltlaufs und Enthüllungen des Weltendes”. Sie würden “Verzweiflung, Rachefantasien, Sehnsüchte und Hoffnungen ihrer Autoren und Adressaten” offenbaren und dadurch auch die Verhältnisse der Gegenwart kritisieren.

26 “Apokalyptik“ im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band II: 10.

27 Tilly, Michael (2012): Kurze Geschichte der Apokalyptik. *Aus Politik und Zeitgeschichte* (51-52). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, URL: <http://www.bpb.de/apuz/151302/kurze-geschichte-der-apokalyptik?p=all> (Zugriff 30.03.2017).

