

Islamisierung

Schirin Amir-Moazami

Abstract: *Der Beitrag setzt sich kritisch mit Diskursen auseinander, in denen der Begriff Islamisierung vor allem als Drohkulisse funktioniert. In Einwanderungsgesellschaften Westeuropas steht Islamisierung zumeist für alles Böse, das von außen in eine vormals intakte, homogene und ›gesunde‹ Gesellschaft eindringt: Durch übermäßige Vermehrung, Wanderung und gesellschaftliche Infiltration, so die geläufige Behauptung, haben sich Muslim:innen aller Länder verabredet, schleichend oder mit Schwertern eine weltweite Islamisierung voranzutreiben. Der Beitrag fragt nach den affektiven Einlagerungen und nach den grundsätzlichen Mustern von Rangordnungen, die in solcherlei Sprechakten über die Islamisierung Europas am Werk sind. Von der Gegenwart ausgehend argumentiert der Artikel außerdem, dass die Rede von der Islamisierung in diesen feindseligen Spielarten eine längere Geschichte hat, die von aktuellen Wanderungsbewegungen weitgehend entkoppelt ist. Diskurse über Islamisierung als ›Islamgefahr‹ hatten bereits im Kontext der imperialen und kolonialen Expansion Europas Hochkonjunktur. Die dabei bemühte Polemik stammte aus älteren christlich-theologisch begründeten Degradierungen des Islams, die wiederum auf christlich-islamische Begegnungen wie etwa im Kontext der Kreuzzüge oder der Expansion des Osmanischen Reiches zurückzuführen sind.*

»Es entstehen unter den neuen Bedingungen reale Optionen für Europa. In diesem Zusammenhang kann man sachlich und ohne Panikmache von der Verwandlung von der islamischen Herausforderung an Europa in eine Bedrohung durch eine graduelle Islamisierung durch den Kopftuchislam sprechen.« Bassam Tibi (2016: 13)

Wenn hierzulande gegenwärtig das Schlagwort Islamisierung fällt, so ausschließlich polemisch und negativ. Popularisiert wurde der Begriff in jüngerer

Zeit vor allem mit der Pegida-Bewegung (›Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes‹). Knotenpunkt dieser Wutbewegung war die sogenannte ›Flüchtlingskrise‹ von 2015. Hier war vor allem das Bild von geflüchteten Menschen als Treiber:innen einer islamischen Invasion im Umlauf. Mit den Wahlerfolgen der Partei Alternative für Deutschland (AfD) hat dieser Diskurs zugleich einen Platz im politischen Establishment erhalten.

Die Warnung vor einer Islamisierung gehört dabei zum grundständigen Diskursrepertoire verschwörungstheoretischer Vorstellungen. Die Botschaft lautet: Durch übermäßige Vermehrung, Wanderung und gesellschaftliche Infiltration haben sich Muslim:innen aller Länder verabredet, schleichend oder mit Schwertern eine weltweite Islamisierung voranzutreiben. Islamisierung steht hier für alles Böse, das von außen in eine vormals intakte, homogene und ›gesunde‹ Gesellschaft eindringt. Dem liegt ein rassistisches Weltverständnis zugrunde: Vermischungen jeglicher Art gelten als Verunreinigung der Kultur, der Religion oder auch des Blutes. Völkisch-rassistisch geht es immer dann zu, sobald Islamisierung mit ›Umvolkung‹ oder ›Überfremdung‹ gleichgesetzt wird. Hier rauscht die Islamisierung wie eine Art Naturgewalt über die Welt hinweg, um sich nach und nach tief in politischen Institutionen und gesellschaftlichen Sphären einzunisten. Als Prozessbegriff umschreibt Islamisierung somit ein Geschehen, das noch nicht vollzogen, aber in Gang gesetzt worden ist. In dieser zeitlichen Dimension verweist Islamisierung folglich auf eine bevorstehende düstere Zukunft, der es entgegenzusteuern gilt.

Der Islam ist dabei gleichzeitig Akteur und passive Masse. Als Akteur besitzt er gewissermaßen autonome Kräfte, die – vom Bösen getrieben – auf die Eroberung der Welt zusteuern: »In Islamophobic literature, we encounter an ›Islam‹ that walks, talks, commands, oppresses, hates, deceives, conspires, wages war, expands, and retracts« (Mattias Gardell zit. n. Hafez 2019: 203). Als passive Masse bleibt der Islam gegenüber einem als säkularisiert und progressiv imaginierten Christentum zugleich träge und rückwärtsgewandt an Ort und Stelle stehen.

Die hastige Verknüpfung von Flucht, Migration und Islamisierung wird häufig auch von Bewegungen wie der Neuen Rechten und den Identitären bemüht (vgl. Pfeiffer 2018). Ähnlich wie die AfD beanspruchen auch diese Kreise, möglichst nicht als Rassist:innen abqualifiziert zu werden. Um weite Teile der Bevölkerung für ihre Anliegen zu gewinnen, inszenieren sie sich sogar auch mal gern als antirassistisch. Mit dem Slogan »Wir lieben das Fremde – in der Fremde« propagieren sie einen ›Ethnopluralismus‹ entlang nationaler Gren-

zen: »Fremde Ethnien« sollen mit dem Recht auf Selbstbestimmung fein säuerlich voneinander getrennt, vor allem aber sollen sie »uns« vom Leib gehalten werden (ebd.). Beim Stichwort Islamisierung wird der Ton häufig gleichsam rauer. Mit Slogans wie »Islamisierung? Nicht mit uns!« und unkommentiert eingeworfenen Jahreszahlen wie 732, 1529, 1571 und 1683 beschwören solche Bewegungen Erinnerungen an islamische Eroberungen herauf. Mit Aktionen wie der Besetzung einer Moschee in der in diesem Zusammenhang symbolträchtigen Stadt Poitiers im Jahr 2012 als Zeichen der »Verteidigung des Abendlandes« zeigte die Identitäre Bewegung außerdem, dass sie durchaus zu Taten schreitet, die über beleidigende, rassistische Sprechakte hinausgehen (ebd.: 49f.).

Die heraufbeschworene Gefahr der Islamisierung ist hierbei zugleich mit der Rhetorik der Überfremdung, der unbefugten Landnahme und damit auch mit territorialen Erstansprüchen verbunden. Islamisierung enthält also neben der zeitlichen auch eine räumliche Dimension: Ein nationaler Raum wird als homogen und als von einem als äußerlich empfundenen Anderen verunreinigt gedacht. Dieser Andere, mag er auch noch so lange unter uns verweilt haben, gilt als übergriffig und minderwertig zugleich. Der beanspruchte Raum muss also geschützt werden, z.B. indem Islamisierung beschworen und damit diskursiv eine Grenze gezogen wird.

Genau hier liegt auch die Schnittstelle zum Mainstream oder zur sogenannten politischen »Mitte«. Die Angst vor einer Unterwanderung durch Islamisierung scheint in der Bevölkerung recht verbreitet zu sein.¹ Es wäre also verkürzt, den Diskurs über die Islamisierung allein am rechten Rand zu verorten. Das Diskursrepertoire von Pegida & Co kommt nicht aus dem Nichts. Die Islamisierungsfurcht wird letztlich nicht nur mit jedem Terroranschlag genährt, der im Namen des Islams verübt wird. Sie findet auch Widerhall, wenn mittige Politiker:innen Pegida ein Ohr leihen (wie etwa der SPD-Politiker und ehemalige Vizekanzler Sigmar Gabriel) und bekunden, die »Sorgen und Ängste« dieser Bürger:innen müssten ernst genommen werden. Ein Resonanzraum entsteht aber auch, wenn Politiker:innen die Radikalität solcher Bewegungen kritisieren, im nächsten Atemzug aber »Migration als die

1 Laut der sogenannten *Mitte-Studie* der Friedrich-Ebert-Stiftung fürchtet sich rund 40 Prozent der in Deutschland lebenden Bevölkerung vor einer Islamisierung, vgl. Stern 2018.

Mutter aller Probleme« identifizieren (Horst Seehofer, CSU)² oder wenn sie die Islamfeindlichkeit von Pegida & Co anprangern, zugleich aber behaupten, dass diese Bewegungen die »Herausforderungen unserer Zeit« (Thomas de Maizière, CDU, zit. n. Gür-Şeker 2018: 22) zum Ausdruck brächten oder dass der Islam eigentlich gar nicht zu Deutschland gehöre (vgl. Spelen 2015). Auch mit solchen Aussagen wird der Islam symbolisch an die Außengrenzen der Nation verbannt und zugleich aus der ›christlich-abendländischen‹ oder neuerdings ›christlich-jüdischen‹ Erzählung Europas herausgeschrieben. Auch wenn Politiker:innen Flucht und Migration stets mit Krisen- und Belastbarkeitsrhetorik versehen, befeuern sie damit nicht nur Bedrohungsszenarien. Sie sichern auch die nationalstaatliche Hoheit über das Grenzregime und tragen das Narrativ vom Privileg der zuerst Dagewesenen weiter.

Bedenkenswert ist außerdem, dass die Rede vom ›Die-Sorgen-und-Ängste-der-Bürger-ernst-nehmen-Müssen‹ im Zusammenhang mit Pegida erst abebbte, als sich diese Bewegung nicht mehr nur gegen den Islam, sondern auch offen gegen das politische Establishment richtete und Politiker:innen wie Angela Merkel zu ihren Feindbildern erklärte. Derya Gür-Şeker (2018) beobachtet in ihrer Medienanalyse zur Rezeption von Pegida in Deutschland entsprechend eine allgemeine Kehrtwende. Politiker:innen verfrachteten den ›besorgten Bürger‹ erst dann an den äußeren rechten Rand, als Pegida begann, die ›Wir sind das Volk‹-Formel mit dem ›Wir sind der Staat‹-Anspruch zu verknüpfen (ebd.: 225).

Allianzen

Pegida & Co sind damit nur die hässliche Fratze eines weitverbreiteten Diskurses, wonach Einwanderung – und speziell muslimische Einwanderung – als grundsätzliches Problem gilt und für gesellschaftspolitische Missstände verantwortlich gemacht wird. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang etwa, dass Muslim:innen die Rhetorik von einer fortschreitenden Islamisierung Europas durchaus teilweise selbst bemühen (hierzu kritisch Özyürek 2019). Das eingangs angeführte Zitat des Politikwissenschaftlers Bassam Tibi ist hier

2 Robert Roßmann: »Seehofer zeigt Verständnis für Demonstranten«, in: Süddeutsche Zeitung vom 6.9.2018, <http://www.sueddeutsche.de/politik/horst-seehofer-chemnitz-1.4118883> vom 4.2.2022.

nur eines von vielen Beispielen. Tibi ist besonders auffällig, weil er sich immer wieder als ›aufgeklärter Muslim‹ in Szene setzt und Lobeshymnen auf Aufklärung und Menschenrechte singt, Muslim:innen mit anderer Auffassung jedoch ihre Gleichwertigkeit aberkennt. In einem Beitrag in der *Baseler Zeitung* lamentiert er, wie sehr ihn das »primitive Arabisch« störe, das er seit 2015 auf den Straßen Deutschlands höre: »Das Arabisch, das ich heute in Europa höre, ist nicht die Sprache gebildeter syrischer Ingenieure und Ärzte, die uns die Vertreter der Willkommenskultur vorgaukeln. Ich höre ein bäuerliches beziehungsweise ein Slum-Arabisch« (Tibi 2018). Mit einer schlichten Hochrechnung prophezeit er außerdem ein bevorstehendes »Eurabia«: »Europa wird gegen Ende des 21. Jahrhunderts arabisch-islamisch sein« (ebd.). Tibi würfelt dabei einiges zusammen: Islamisierung steht hier für Flucht, Migration, Klasse, Sprache und Geschlecht (›Kopftuchislam«).

Dies ist Bestandteil einer allgemeinen Diskursanreizung über den Islam und Muslim:innen in Deutschland und Europa (Amir-Moazami 2018). Entsprechend wird nahezu jede Debatte um die Ausgestaltung pluraler Gesellschaften auf die eine oder andere Weise mit dem Islam verknüpft (vgl. Spielhaus 2011; Tezcan 2012). Tibis Beitrag reiht sich somit in den gegenwärtigen Trend ein, gesellschaftliche Probleme im Kontext von ›Rasse‹, Religion, Sprache, Klasse und Migration auf die vermeintlich drohende Islamisierung zurückzuführen.

Seine demografischen Warnrufe erinnern nicht nur stark an die Rhetorik der Umvolkung. Sie speisen sich auch aus dem wirkmächtigen Diskurs vom »Zusammenprall der Zivilisationen«, wie ihn besonders prominent Samuel Huntington in den 1990er Jahren in die Weltöffentlichkeit rief. Nicht zufällig bezeichnet Tibi Huntington als engen Weggefährten und als den »allergrößten Professor in den Sozialwissenschaften in Harvard« (Frenzel/Tibi 2016). Auch Huntington (1993) sah in hohen Geburtenraten in islamisch geprägten Ländern die Ursache für das weltweite Erstarken des Islams und auch er prophezeite, der Kulturkampf werde maßgeblich entlang der »blutigen Grenzen des Islams« vorangetrieben (siehe auch ders. 1996: 254–258). Mit jedem Terrorakt, der im Namen des Islams verübt wird, gilt Huntingtons Diagnose bei seinen Anhänger:innen als bestätigt.

Eine solche Eintracht zwischen mittigen Politiker:innen, gestandenen (muslimischen) Professor:innen und brüllenden Wutbürger:innen lässt sich freilich auf vielfältige Weise erklären. Unzweideutig ist, dass hier klassische Etablierte-Außenseiter-Figurationen am Werk sind, wie sie Norbert Elias und John L. Scotson (1993) besonders wegweisend in ihrer einschlägigen Un-

tersuchung in einem englischen Ort mit dem Pseudonym »Winston Parva« analysiert haben: Alteingesessene (Etablierte) meinen, territoriale Erstanprüche stellen zu können, nur weil sie zufällig auf einem bestimmten Fleck des Globus geboren wurden oder weil sie vielleicht etwas länger auf diesem Fleck leben als später Hinzugezogene (Außenseiter). Zu den wesentlichsten Aspekten von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen zählt die Dialektik von (eigener) Überlegenheit und (fremder) Minderwertigkeit:

»Wie die Untersuchung in Winston Parva lehrte, neigt die Etablierten-gruppe dazu, der Außenseitergruppe insgesamt die »schlechtesten« Eigenschaften der »schlechtesten« ihrer Teilgruppen, ihrer anomischen Minorität zuzuschreiben. Und umgekehrt wird das Selbstbild der Etabliertengruppe eher durch die Minorität ihrer »besten« Mitglieder, durch ihre beispielhafteste oder »nomischste« Teilgruppe geprägt.« (Ebd.: 13)

Wie die beiden Soziologen herausarbeiten, sind diese Figurationen keineswegs starr und nicht einmal von der tatsächlichen Wohndauer einer Gruppe an einem bestimmten Ort abhängig. Vielmehr sind Etablierte-Außenseiter-Figurationen dynamisch. Auch ehemals als Außenseiter:innen Stigmatisierte ordnen sich mitunter den Etablierten zu und blicken dann auf die neuen Außenseiter:innen herab. Diese Dynamik lässt sich zumindest bei jenen Muslim:innen beobachten, die sich in ein lineares Narrativ europäischer Er-rungenschaften einschreiben und alle anderen Muslim:innen als verkörperte Islamisierung mit »Gruppenschande« (ebd.: 16) behaften.

Gerade weil der Begriff der Islamisierung in diesen Zusammenhängen in erster Linie ein Angstbegriff ist, spielen außerdem »Affektökonomien« eine zentrale Rolle, wie sie Sara Ahmed (2004) konzeptualisiert hat. Ahmed setzt sich dezidiert mit *Hate-Speech* gegen Eingewanderte und People of Color (PoC) auseinander und betont dabei die verbindende Kraft von Emotionen wie Aversion, Hass oder Ekel. So zeigt sie, dass sich Hassrede nicht nur gegen etwas richtet, sondern auch und gerade eine Gemeinschaft jener erzeugt, die ihre Aversion teilen und austauschen:

»It is the emotional reading of hate that works to bind the imagined white subject and nation together [...]. The passion of these negative attachments to others is redefined simultaneously as a positive attachment to the imagined subjects brought together through the repetition of the signifier, »white.« It is the love of the white, or those recognizable as white, that suppos-

edly explains this shared ›communal‹ visceral response of hate. Together we hate, and this hate is what makes us together.» (Ebd.: 118)

Öffentlich zum Ausdruck gebrachte Emotionen sind nach Ahmed somit keine unvermittelten privaten Gefühlsausbrüche. Sie sind auch nicht im Sinne klassisch kommunikationswissenschaftlicher Grundannahmen als Botschaften des Individuums an ein Kollektiv zu begreifen. Vielmehr gewinnen Affekte durch ihre Zirkulation an Zugkraft, teilweise entstehen sie sogar auch erst zwischenmenschlich und zwischen den Körpern. Affekte zirkulieren und bleiben in der Antizipation eines Kollektivs haften, das die Reproduktion von Abneigung getriebener Emotionen überhaupt erst möglich und akzeptabel macht. Sowohl der Terrorismus im Namen des Islams selbst wie auch die Maßnahmen zu seiner Bekämpfung wirken insofern an der (Re)Produktion von Angstaffekten mit. Shamila Ahmed (2015) hat diesen Mechanismus treffend als »emotionalization of the ›war on terror‹« bezeichnet. Im Lichte dieser Überlegungen gewinnt der Appell, man müsse Pegida mit Verständnis begegnen, eine neue Dimension. Denn die ›Ängste und Sorgen‹ der Pegida-Anhänger:innen konnten sich im Grunde in dieser Massivität nur entladen, weil sie genau mit diesem verständigen Nährboden der Politik rechnen konnten. In diesem Sinne muss immer wieder die Frage gestellt werden, wessen Ängste zirkulieren und haften bleiben und öffentliches, politisches Gewicht erlangen und wessen Ängste darauf nicht hoffen können.

Mit Sara Ahmed müssen wir uns daher der Machtstrukturen gewahr werden, in die affektive Ökonomien immer eingebettet sind, wie sie auch bei Warnungen vor der Islamisierung entladen werden. Die Rede von der Islamisierung lässt sich damit als Sprechakt begreifen: Das vermehrte Sprechen über die Islamisierung setzt etwas in Kraft. Es stellt Wirklichkeit sprachlich her. So verstanden ist Islamisierung ein emotionsschwerer Sprechakt, der eine Gemeinschaft von Alteingesessenen, Zuerst-Dagewesenen oder Zivilisierten antizipiert und zugleich erzeugt, deren imaginierte zivilisatorischer, ethnischer oder religiöser Zusammenhalt allein durch geteilte Aversionen gegenüber jenen entsteht, deren Ausbreitung und Präsenz es zu drosseln gilt.

In der Vorstellung von einer Gemeinschaft, die sich gegen Islamisierung verbündet, liegt auch der Bezug zu vergangenen Konjunkturen des Begriffs. Die sich immer wieder entladenden Emotionen bleiben vor allem auch deshalb haften, weil sie auf bestehende Diskursrepertoires zurückgreifen.

Vorläufer

So ist die Rede von der Islamisierung keineswegs neu, und auch die Topoi, auf die diese Rede zurückgreift, sind über einen längeren Zeitraum gewachsen. Birgit Rommelspacher (2017: 339) beobachtet entsprechend:

»Die Islamisierung der Einwanderungsdebatte konnte sich u.a. deshalb so schnell und gründlich in Deutschland durchsetzen, weil sie auf Feindbilder zugreifen konnte, die seit Jahrhunderten gewissermaßen im kollektiven Unbewussten abgelagert sind.«

In seinen feindseligen Spielarten hatte der Diskurs über die Islamisierung insbesondere im Kontext imperialer und kolonialer Expansion Hochkonjunktur. Die hier bemühte Polemik wiederum stammte aus älteren christlich-theologisch begründeten Degradierungen des Islams, die wiederum auf christlich-islamische Begegnungen wie etwa im Kontext der Kreuzzüge oder der Expansion des Osmanischen Reiches zurückzuführen sind (vgl. Malcom 2019). Paradoxerweise warnten europäische Mächte in Koalition mit christlichen Missionaren in dem Moment vor der Islamisierung, in dem sie sich selbst über den Globus ausbreiteten, Gebiete besetzten und Gesellschaften umkrempelten. Dies war zur selben Zeit, in der sich auch der Mythos vom Abendland formierte, der Westeuropa als Wertegemeinschaft konstruierte – basierend auf griechisch-römischer Philosophie und ihrer Vollendung im Christentum und später in der Aufklärung (vgl. Benz 2013).

Dieser geopolitische Kontext war geprägt vom Überlegenheitsdenken des Christentums als einzig wahrer, gezähmter und zähmbarer Religion und der daraus hergeleiteten Rechtfertigung, nichtchristliche Gebiete erobern und zivilisieren zu müssen. Der von imperialen Dynamiken geprägte Diskurs über die ›Islamgefahr‹ entstand außerdem in enger Verflechtung mit einer florierenden akademischen Wissensproduktion und der Entstehung neuer Disziplinen wie der Religionswissenschaft oder der Orientwissenschaften (vgl. Marchand 2009). Für die historische Einordnung des Diskurses der Islamisierung ist etwa Tomoko Masuzawas (2005) Analyse des Diskurses über ›Weltreligionen‹ relevant: Masuzawa zeigt, wie eine von imperialen und kolonialen Logiken getriebene Wissensordnung des Kategorisierens, Ordnen und Unterordnens auch außerhalb der sich formierenden nationalstaatlichen Grenzen wirksam war. Die Unterteilung der Welt in unterschiedliche ›Weltreligionen‹ war also keinesfalls ein unschuldiger Akt neutraler oder objektiver Wissenschaft, sondern stand vielmehr direkt in geopolitischen Zusammenhängen.

Bei jedem Vergleich von ›Weltreligionen‹ bildete das Christentum entweder den ausdrücklichen Referenzrahmen oder die unmarkierte Schablone, nach der alle anderen monotheistischen, aber auch sogenannte ›Volksreligionen‹ hierarchisch sortiert wurden. Theodore Vial (2016) spricht in diesem Zusammenhang vom (christlichen) Prototyp von Religion, der sich bei näherem Hinsehen primär aus protestantischer Theologie speist. Seine Kernzutaten sind Innerlichkeit, Religion als Gefühl oder Rationalität (nachvollziehbar von Kant über Schleiermacher bis hin zu Weber, vgl. Salvatore 1999: Kap. 2).

Festzuhalten ist außerdem, dass die Konstruktion und Hierarchisierung von unterschiedlichen Weltreligionen einherging mit der rassifizierten Konstruktion von Sprachgruppen – institutionalisiert in den Disziplinen der vergleichenden Linguistik und der modernen Philologie. Masuzawa zeigt, dass europäische Wissenschaftler:innen eigentümliche Allianzen herstellten zwischen Buddhismus und Christentum als friedfertigen und universalisierbaren Weltreligionen einerseits und Islam und Judentum andererseits, die als ›semitische‹ und damit einer ethnischen Logik verfallene, rückwärtsgewandte und kriegerische Religionen abgewertet wurden. Semitische Sprachen wurden als grammatikalisch verkümmert und unzureichend konstruiert, ›arische‹ Sprachgruppen hingegen als komplex, grammatikalisch erhaben und damit zivilisatorisch weiterentwickelt. Aufgrund ihres ›semitischen‹ Kerns, so die wissenschaftlich gestützte Auffassung, konnten Islam und Judentum demnach die Schwelle zur friedfertigen Universalisierung nie erreichen. Islamisierung stand in diesem Zusammenhang für gewaltsame Eroberungsfeldzüge, während Christianisierung durch christliche Mission und Kolonialismus als legitimes Mittel zur ›friedlichen‹ Ausbreitung der abendländischen Zivilisation galt. Die Hierarchisierung erfolgte also entlang theologischer, aber auch entlang linguistischer Linien, und zwar lange vor dem exzessiven biologistischen Rassismus des 20. Jahrhunderts.

Die Verklammerung von Rasse und Religion in der Gegenüberstellung von ›arischen‹ und ›semitischen‹ Weltreligionen verweist zugleich auf einen anderen Vorläufer des gegenwärtigen Diskurses über die Islamisierung. In einem aufschlussreichen Beitrag arbeitet Farid Hafez (2019) die Ähnlichkeiten der Begriffe ›Verjudung‹ bzw. Judifizierung im 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert und Islamisierung in der Gegenwart am Beispiel des politischen Diskurses in Österreich heraus. Insbesondere in ihren verschwörungsideologischen Ausprägungen weisen nach Hafez beide Diskurse auffällige Gemeinsamkeiten auf, wenngleich die verschwörungstheoretischen Prophezeiungen voneinander abweichen: »While the global Jewish community was said to ex-

ercise power due to its access to capital, the Islamization of the world is said to take place through demographic developments and plans for jihad« (ebd.: 201).

Diskurse über Islamisierung und Judifizierung zusammenzudenken bedeutet wohlgemerkt nicht, sie gleichzusetzen, weil es zugleich eine Reihe von wichtigen Unterschieden gibt. Es könnte jedoch dazu beitragen, den Horizont der Historizität des Islamisierungsdiskurses zu erweitern. Anstatt die Ursachen für die gegenwärtige Prominenz des Islamisierungsdiskurses zuvorderst bei Muslim:innen und dem Islam selbst zu suchen, könnten auf diese Weise die Funktionen eines wiederkehrenden Musters der Abwehr von allem Unpassenden, Randständigen und Normabweichenden aufgefächert werden.

Noch relevanter als die von Hafez herausgearbeiteten Analogien erscheint allerdings eine andere Komponente: Die Figur des ›Semiten‹ als Verkörperung des Islams und des Judentums als Sprachgruppe, ›Rasse‹ und Religion verweist auf das, was Edward Said (1978: 27f.) als »secret sharer« zwischen Orientalismus und Anti-Semitismus bezeichnet hat. Gil Anidjar (2008: 17) hat diese Andeutung zur »semitischen Hypothese« zugespitzt: »The Semitic hypothesis, in this context, refers to the invention of the Semites, which is to say, the historically unique, discursive moment whereby whatever was said about Jews could equally be said about Arabs, and vice versa.«

Es lässt sich also eine Strukturanalogie feststellen zwischen der Rede von der Islamisierung, die den Islam als äußeren Feind betrachtet, und der zeitgleichen Rede von der Gefahr der ›Verjudung‹ im Inneren der Nation. Erst allmählich und ganz besonders im Zuge der Naziherrschaft wurde das Judentum wieder vom Islam entkoppelt. Nach 1945 gab es dann aus bekannten Gründen offiziell weder ›Semiten‹ noch ›Arier‹, sondern lediglich den *Antisemitismus*, der aber ebenfalls ›ent-islamisiert‹ und ›ent-arabisiert‹ wurde (vgl. ebd.: 18). Und ebenfalls nach 1945 verschmolz das Jüdische allmählich zu einer christlich-jüdischen Symbiose (hierzu kritisch Nathan/Topolski 2016).

Abschließend

Islamisierung wird neben diesen polemischen Spielarten allerdings durchaus auch nüchtern als Begriff für ein historisches Phänomen verwendet. Islamisierung bezeichnet dann die Ausbreitung des Islams auf dem Globus von seiner Entstehung bis zum Zerfall des Osmanischen Reiches. Wie dieser Prozess bewertet wird – als Wanderung, gewaltsame Eroberung, erzwungene Konver-

sion oder als Folge aus Überzeugungsleistungen –, hängt freilich sowohl vom jeweiligen Kontext als auch vom Blickwinkel des:der Betrachtenden ab.

Sofern wir den Überlegungen von Aziz Al-Azmeh Glauben schenken wollen, hat die Wucht, mit der seit den späten 1970er Jahren weltweit erneut über Islamisierung gesprochen wurde, vor allem in spät- und postkolonialen Kontexten begonnen. Im Kern behauptet Al-Azmeh (1996), dass die übersteigerte Fokussierung auf den Islam als Komplex aus Religion, Politik, Kultur, Geografie und Zivilisation seinen Ursprung im kolonialen Kontext habe und seit den späten 1970er Jahren von islamischen Wiedererweckungsbewegungen ebenso wie von westlichen Kommentator:innen, Wissenschaftler:innen und Politiker:innen erneut auf unterschiedliche Weise befördert worden sei. Dieser nahezu ausschließliche Fokus auf den Islam als vermeintlich isolierte Einheit und die fehlende Berücksichtigung von Verflechtungen, sozialen, ökonomischen und geopolitischen Dimensionen religiöser Traditionen, so Al-Azmeh, trügen stets zur weiteren »Islamisierung des Islams« bei (ebd.).

Im Sinne eines solchen islamischen Revivals ist auch das Projekt der Islamisierung des Wissens zu verstehen, das seit den späten 1980er Jahren federführend von Intellektuellen aus verschiedenen islamisch geprägten Gesellschaften vorangetrieben wurde (vgl. Abaza 2002). Dieses Projekt kritisiert das »säkulare Epistem« (Mavelli 2012) und westlich dominierte Wissensproduktion. Es unterscheidet sich aber von postkolonialer Kritik, wonach sich eurozentrische Wissensordnungen langfristig auf dem gesamten Erdball einnisten und adaptieren konnten und damit »unumkehrbar und unzulänglich zugleich« sind (Chakrabarty 2000: 16). Das Projekt der Islamisierung des Wissens ist vielmehr der Versuch einer Abwehr aller westlichen Einflüsse und einer Rückkehr zu »authentischem« islamischem Wissen. Unter umgekehrten Vorzeichen verfällt dieses Projekt dabei in ähnliche Reinheits- und Bereinigungsrhetoriken wie jene, die vorgeben, die Bastion Europa vor dem Islam zu verteidigen und zu schützen.

Islamisierung kann somit ein Kampfbegriff mit unterschiedlichen Adressat:innen sein. Islamisierung kann individuell oder kollektiv, staatlich oder gesellschaftlich beschworen oder vorangetrieben werden. Wie im obigen Zitat von Rommelspacher angedeutet, kann Islamisierung insbesondere im Migrationskontext Deutschlands und Europas schließlich auch als analytischer Begriff dienen. Ähnlich wie beim Begriff der Muslimisierung wird dann mit Islamisierung der Prozess der stetigen Anrufung und Selbst-Anrufung als Muslim:in ebenso wie die positive Umdeutung eines Stigmas umschrieben (vgl. Spielhaus 2011; Tezcan 2012).

Literatur

Zum Weiterlesen

- Ahmed, Sara (2004): »Affective Economies«, in: *Social Text* 79, S. 117–139.
- Marchand, Susan (2009) *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mavelli, Luca (2012) *Europe's Encounter with Islam. The Secular and the Post-secular*, Abingdon/New York: Routledge.

Zitierte Literatur

- Abaza, Mona (2000): *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt. Shifting Worlds*, London/New York: Routledge.
- Ahmed, Sara (2004): »Affective Economies«, in: *Social Text* 79, S. 117–139.
- Ahmed, Shamila (2015): »The ›emotionalization of the ›war on terror‹. Counter-terrorism, fear, risk, insecurity and helplessness«, in: *Criminology and Criminal Justice* 15 (5), S. 545–560.
- Anidjar, Gil (2008): *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford: Stanford University Press.
- Aschauer, Wolfgang/Gann, Florian/Stöllinger, Lena (2019): »Die meisten MigrantInnen sind MuslimInnen«, in: Max Haller (Hg.), *Migration und Integration. Fakten oder Mythen?*, Wien: Austrian Academy of Sciences Press, S. 99–116.
- Azmeh, Aziz Al- (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Benz, Wolfgang (2013): *Ansturm auf das Abendland? Zur Wahrnehmung des Islam in der westlichen Gesellschaft*, Wien: Picus.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1993 [1965]): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frenzel, Korbinian/Tibi, Bassam (2016): »20 Jahre. Ein Buch wie eine Bombe. Bassam Tibi im Gespräch mit Korbinian Frenzel«, in: *Deutschlandfunk Kultur vom 21.03.2016*, http://www.deutschlandfunkkultur.de/20-jahre-t-he-clash-of-civilizations-ein-buch-wie-eine-bombe.1008.de.html?dram:article_id=348948 vom 04.02.2022.

- Gür-Şeker, Derya (2018) »Pegida as Angstneurotiker. A Linguistic Analysis of Concepts of Fear in Right-wing Populist Discourses in German Online Media«, in: Elena Furlanetto/Dietmar Meinel (Hg.), *A Poetics of Neurosis. Narratives of Normalcy and Disorder in Cultural and Literary*, Bielefeld: transcript, S. 115–136.
- Hafez, Farid (2019): »From ›Jewification‹ to ›Islamization‹: Anti-Semitism and Islamophobia in Austrian Politics Then and Now«, in: *ReOrient* 4 (2), S. 197–220.
- Huntington, Samuel P. (1993): »The Clash of Civilizations?«, in: *Foreign Affairs* 72 (3), S. 22–49.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Penguin.
- Malcom, Noel (2019): *Islam and The Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450–1750*, Oxford: Oxford University Press.
- Marchand, Susan (2009): *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: Chicago University Press.
- Mavelli, Luca (2012): *Europe's Encounter with Islam. The Secular and the Post-secular*, Abingdon/New York: Routledge.
- Nathan E./Topolski, Anya (2016): *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlin: De Gruyter.
- Özyürek, Esra (2019): »Muslim minorities as Germany's past future: Islam critics, Holocaust memory, and immigrant integration«, in: *Memory Studies* 15 (1), S. 1–16.
- Pfeiffer, Thomas (2018) »»Wir lieben das Fremde – in der Fremde«. Ethnopluralismus als Diskursmuster und -strategie im Rechtsextremismus«, in: Jennifer Schellhöh et al. (Hg.), *Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*, Bielefeld: transcript, S. 35–55.
- Rommelspacher, Birgit (2017): *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*, Bielefeld: transcript.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York: Pantheon.
- Salvatore, Armando (1999): *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading: Ithaca Press.

- Spenlen, Klaus (Hg.) (2015): *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*, Düsseldorf: Düsseldorf University Press.
- Spielhaus, Riem (2011): *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*, Würzburg: Ergon.
- Stern, Jenny (2018): *Verschwörungstheorie »Islamisierung«*, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Website), 06.06.2018, www.bpb.de/lernen/projekte/wahre-welle/270414/verschwörungstheorie-islamisierung-vom-04.02.2022.
- Tezcan, Levent (2012): *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz: Konstanz University Press.
- Tibi, Bassam (2016): *Europa ohne Identität? Islamisierung oder Europäisierung*, Stuttgart: ibidem.
- Tibi, Bassam (2018) »Wenn Europa so weitermacht, wird es zu Eurabia. Der muslimische Anteil an der europäischen Bevölkerung steigt unaufhaltsam, ohne dass eine Integration stattfindet«, in: *Baseler Zeitung* vom 05.04.2018, <https://www.bazonline.ch/ausland/europa/wenn-europa-so-weitermacht-wird-es-zu-eurabia/story/20258524> vom 04.02.2022.
- Vial, Theodore (2016): *Modern Race, Modern Religion*, Oxford: Oxford University Press.