

Islamdiskurse/Islamophobie – neue Forschung zu Institutionen und Alltagswelten

Iman Attia, Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript 2009, 182 S., br., 21,80 €
Levent Tezcan, Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der deutschen Islam Konferenz. Konstanz: Konstanz University Press 2012, 176 S., pb., 24,90 €

Kai Hafez

Schlüsselwörter: *Islamophobie – Alltagsdiskriminierung – Repräsentation von Minderheiten*

Die Iranische Revolution, die Rushdie-Affäre, die Terrorattentate von 2001, der Karikaturenstreit oder die Sarrazin-Kontroverse: das Islambild der westlichen Öffentlichkeit entwickelt sich seit Jahrzehnten von einem Skandal zum nächsten. Terrorismus, Frauenunterdrückung, Intoleranz und Rückständigkeit sind die Metabotschaften des fast ausschließlich negativ konnotierten Islamdiskurses in Deutschland, Europa und Nordamerika. Nur kurzfristig war der „Arabische Frühling“ 2011 in der Lage, das Bild einer weniger fremden islamischen Welt zu vermitteln, im Aufbruch zu Freiheit, Gerechtigkeit und Moderne. Das oft stereotype westliche Islambild ist nun aber selbst seit mehr als drei Jahrzehnten Gegenstand kritischer wissenschaftlicher Untersuchungen in unterschiedlichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern geworden, etwa in den Cultural Studies, der Orientalistik/Islamwissenschaft oder auch in der Medien- und Kommunikationswissenschaft. Die hier rezensierten Werke markieren eine Ausweitung der Islambildforschung, da sie nach zahlreichen Studien über elitäre Diskurse in Literatur, Wissenschaft und Medien nun lebensweltliche Alltagsdiskurse (Iman Attia) und staatliche islampolitische Diskurse (Levent Tezcan) untersuchen.

Attias Buch gliedert sich in einen theoretischen Vorlauf, einen Abriss des Forschungsstandes zu kulturellen Repräsentationen des Islams in Deutschland („hegemonialer Diskurs“) und eine auf 24 leitfadengestützte Interviews basierende Untersuchung von Alltagsdiskursen, die wohl das Herzstück des Buches darstellen. Attia rekapituliert die theoretische Evolution wesentlicher Befunde der Fremdbildforschung der post-kolonialen Schule in der Tradition von Edward Said („Orientalism“), die daraus entstandene Forschung über die Essentialisierung des Islams in der westlichen Kultur sowie den Zusammenhang zwischen dem positiven Selbstbild des Westens und dem negativen Islambild bei der Durchsetzung innen- und außenpolitischer Machtinteressen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber muslimischen Einwanderern sowie Nah- und Mitteloststaaten. Vor allem Foucault und Gramsci werden als wissenschaftliche Kronzeugen für die Macht der Diskurse bemüht, die westliche Institutionen von der Schule über die Medien bis zum Staat geprägt haben und von ihnen geprägt werden. Das muslimische Subjekt, so die Lesart, soll sich an hegemoniale Denk- und Verhaltensweisen anpassen. Attia bezeichnet diese negative Kon-

struktion des Islambildes ohne Umschweife als antiislamischen Rassismus, einen Rassismus im neuen Gewande eines „Rassismus ohne Rassen“, der weniger mit genetischen Kategorien als mit essentialistischen Kulturvorstellungen eines islamisch-westlichen Gegensatzes operiert. Der Rassismusforschung wird zum Teil vorgeworfen, durch den Begriff „Islamophobie“ falsche Zeichen zu setzen – als handele es sich bei hegemonialen Islambildern um etwas anderes als um eine rassistische Abgrenzung von religiösen Gruppen und Individuen.

Im zweiten Kapitel folgt dann eine Synopse wesentlicher Forschungsarbeiten zum zeitgenössischen „Feindbild Islam“ nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes. Gemäß Attia erfolgte in der deutschen Öffentlichkeit eine Umformung des Bildes vom anatolischen Bauern-„Gastarbeiter“ zum bedrohlichen islamischen „Fremden“. Sie weist auf strukturelle Analogien zwischen antiislamischem Rassismus und Antisemitismus hin, die oft historisch zeitversetzt, aber mit großer Deutlichkeit in Erscheinung treten und erst sehr langsam von der Rassismusforschung beachtet werden. Die Untersuchung der Alltagsdiskurse im dritten Kapitel zeigt, wie Aussehen, Verhaltensweisen und Sprechakte von Muslimen von nicht-muslimischen Deutschen oft in einer Weise interpretiert werden, die die im hegemonialen Kulturdiskurs erlernten Konstruktionsprinzipien reproduziert. Rassistisch werden diese Bilder, so die Autorin, durch ihre Präsentation als „typisch“. Das Islambild ist demnach nicht nur von politischen Bildern beherrscht, sondern von lebensweltlichen Stereotypen und anthropologisch gefärbten Vorurteilen, die dem klassischen (genetischen) Rassismus zum Teil gar nicht unähnlich sind.

Große Verdienste der Autorin liegen vor allem im Bereich der qualitativen Forschung durch Tiefeninterviews und Diskursanalysen. Zwar bleiben diese ohne eine methodische Systematik und daher weitgehend explorativ, was aber die Erträge nicht mindern soll, denn gute Explorationen sollten am Anfang jeder technisch aufwändigen quantitativen oder qualitativen Empirie im Bereich der Erforschung der öffentlichen Meinung stehen. Kritischer ist hingegen, dass Attias Werk, bei aller berechtigten Kritik am zu langsamen Reagieren der Rassismusforschung, einige notwendige theoretische Differenzierungen fehlen. Die Autorin unterscheidet weder zwischen manifesten oder latenten Vorurteilen, noch zwischen weniger und voll ausgeprägten rassistischen Weltbildern. Dabei kommen islamophobe Stereotype durchaus in unterschiedlichen Werte- und Einstellungskontexten zum Tragen, bei Rechtsextremen ebenso wie bei Liberalen und Linken beispielsweise. Die unterschiedlichen Verankerungen der Islamophobie erschweren es jedoch, von einem durchgehenden antiislamischen Rassismus zu sprechen, da etwa die gesellschaftliche Mitte und der rechte Rand zwar ein skandalisierendes Islambild teilen, erwünschte Handlungskonsequenzen aber oft ganz verschieden aussehen können. Derartige Differenzierungsmängel haben wohl auch damit zu tun, dass Attia auch in ihrer Synopse des hegemonialen Islamdiskurses vor allem auf geisteswissenschaftliche Arbeiten der Orientalistik/Islamwissenschaft Bezug nimmt, während sozialwissenschaftliche Literatur – vor allem wenn sie nicht in Deutsch, sondern in anderen Sprachen erschienen ist – geradezu ignoriert wird. Ungachtet dieser wenig zeitgemäßen Defizite der interdisziplinären Öffnung hat Attias kluge Rekonstruktion von Alltagsdiskursen in der Wissenschaft insofern Spuren hinterlassen, als das Augenmerk auf die Probleme der „Banalität“ des antiislamischen Rassismus alltäglichen Denkens und der oft scheinbar harmlosen islamophoben Denkweisen unseres Alltags gelegt und die Notwendigkeit weiterer qualitativer Studien verdeutlicht worden ist.

Natürlich gibt es in Deutschland nicht nur Sarrazin-Kontroversen und Islamophobie, sondern auch inklusive Ansätze, die den Islam als „Teil von Deutschland“ (damaliger Bundespräsident Wulff) bezeichnen. Während Attia nur am Rande erwähnt, dass auch vermeintlich positive Dialoginitiativen durch Kulturalisierungen eines „Dialogs der Kulturen“ zum Teil in dieselbe differentialistische Falle einer grundlegenden Unterscheidung zwischen Islam und Westen tappen, widmet sich Levent Tezcan ganz diesem Problem. Er untersucht die staatlichen Diskurse der Deutschen Islam Konferenz (DIK), die 2006 vom damaligen Innenminister Wolfgang Schäuble ins Leben gerufen wurde und seither einen Dialog zwischen dem deutschen Staat und den Muslimen in Deutschland über Fragen der Werte, Bildung, Sicherheit, Wirtschaft und Medien in Gang setzen soll. Das Buch ist eine Mischung aus einer detaillierten Auseinandersetzung mit Akteuren, Debatten und Beschlüssen der DIK und einer intellektuellen Streitschrift, die in ihrem Duktus dem berühmten Vorbild von Edward Said recht ähnlich ist. Bei der inhaltlichen Rekonstruktion konzentriert sich der Autor auf Werte- und Bildungsfragen, während die ebenfalls in der DIK erörterten Probleme der Sicherheit, der Wirtschaft und der Medien nur am Rande berührt werden, was sicher daher rührt, dass er im ersten Zyklus der DIK (2006–9) als wissenschaftlicher Berater selbst Mitglied in der entsprechenden Arbeitsgruppe war (der Rezensent war zeitgleich Mitglied der AG Wirtschaft und Medien). Wer nun allerdings meint, Tezcan übe nur Detailkritik an der DIK, weil er dort selbst teilgenommen habe, der irrt. Der Autor betrachtet die DIK als einen grundsätzlich falschen Ansatz. Ziel des asymmetrischen Dialogs zwischen Staat und muslimischer Zivilgesellschaft ist es aus seiner Sicht, ein muslimisches Subjekt zu formen, das zunächst einmal kulturalistisch und islamisierend definiert wird, um schließlich integrationspolitisch domestiziert und berechenbar gemacht zu werden. Die DIK steht er in der Tradition der kolonialen Islampolitik eines Carl Heinrich Becker (1876–1933), einem Mitbegründer der deutschen Orientalistik, der die Europäisierung des Islams propagierte (ähnlich wie später der von 1973 bis 2009 in Göttingen lehrende Politologe Bassam Tibi). Tezcans Sichtweise mündet in einer gepflegten Polemik etwa der folgenden Art: „Sofern die Regelung dem entgegneten globalen Islam einer nomadischen Kriegsmaschine einen re-territorisierten deutschen Islam entgegensetzen will, erweist sich die DIK als ein nationales Projekt, das auf globale Herausforderungen von Terror und Migration im Modus des Kulturkampfes reagiert“ (165).

Versuche, den Islam oder einen bestimmten Teil der Muslime zu einer organisierten Positionierung zu bewegen, werden von Islamexperten gerne als gegen die Natur dieser Religion gerichtet betrachtet, da der Islam – ähnlich wie das Judentum – keine organisierten Repräsentationsformen wie die Kirchen kenne und von Grund auf individualistisch geprägt sei. Allerdings hat sich dieser quasi ur-libertäre Zug des Islams historisch immer mehr zum Mythos entwickelt, denn der Staat interveniert gerade in mehrheitlich islamischen Ländern überall in die religiöse Sphäre. Zudem sind islamische Stiftungen, Netzwerke und Bewegungen überaus aktiv, und der Einfluss von Imamen kann auch ohne formale Mitgliedsstrukturen einer Kirche informell durchaus ähnlich stark sein wie der eines christlichen Priesters. Tezcans Kritik an der DIK entspringt denn auch keineswegs einer den Islam als grenzenlos pluralistisch verklärenden Sicht. Vielmehr ist es seine unterschiedliche Vision, den Islam in die Richtung eines radikalen Pluralismus weiterentwickeln zu wollen. Wenn der Autor einem Leitbild folgt, dann sicher dem einer weitgehenden Privatisierung des Islams, wobei allerdings unklar bleibt, ob er Individuation oder

religiöser Gemeinschaftsbildung den Vorzug gibt. Der Hinweis auf den „Islam der Eltern“ (95) lässt sich allerdings so interpretieren, dass eher Individuation als kommunikatistisches Gruppenbild gemeint ist. Man tut dem Autor sicher nicht Unrecht, wenn man seine Haltung zur Religion in der Gesellschaft als „klassisch-liberal“ bezeichnet, zumal wenn es darum geht, dass er jeglichen Generalvertretungsanspruch der bestehenden muslimischen Verbände in Deutschland ablehnt. Die konstatierte Absicht dieser Verbände, durch den Dialog mit dem Staat in der DIK aufgewertet zu werden und dort Vereinbarungen durchzusetzen, die dann auch für die Mehrheit der nicht-organisierten Muslime in Deutschland gelten sollen, empfindet er als Anmaßung. Zwar ist der Autor gelegentlich auch kritisch gegenüber Anschauungen eines völligen Rückzuges der Religion aus der Öffentlichkeit wie in der klassischen Luckmannschen These der Privatisierung der Religion. Dennoch steht er einer Interpretation des Säkularismus nahe, in der Staat und Religion getrennt agieren sollen und das Subjekt dem Staat nur im Kontext laizistischer Staatsaufgaben untersteht. Alles andere soll dann von einer autonomen muslimischen Zivilgesellschaft geregelt werden, in der Muslime bekennend oder nicht-bekennend und individuell oder organisiert koexistieren.

Die Hauptbotschaft des Buches ist die Ablehnung einer staatlichen Einmischung in religiöse Belange der Muslime, die in Tezcans Buch originell, eloquent und streitbar vertreten wird. Der Autor zeigt eine seltene Fähigkeit, seinen Gegenstand mit sozialwissenschaftlicher Theorie zu verknüpfen, auch wenn Bezüge wie die zu Foucault nicht immer den Stand der modernen Theorie der „multikulturellen“ Gesellschaft widerspiegeln (Murdoch, Kymlicka, Taylor u. a.). Das Buch ist aber gerade wegen seines Verzichts auf einen formalen theoretischen Vorlauf – auch hier eine Parallele zu Said – und der assoziativen, aber durch aus stringenten Theoretisierung flüssig und geradezu spannend lesbar. Tezcan erweist sich einmal mehr als einer der klügsten Fachinterpreten des Islams in Deutschland.

Auch wenn sie auf hohem Niveau verfasst wird, muss man Tezcans These einer fundamentalen Kritik der DIK gerade vor dem Hintergrund der modernen Theorieentwicklungen des „multikulturellen“ Liberalismus oder Kommunitarismus allerdings keineswegs durchgehend Folge leisten. Kritischer ist zum Beispiel die Vorstellung, die DIK „kulturalisierere“ Muslime in einer geradezu künstlichen Art und Weise, denn nicht jede Form der religiösen Repräsentation ist, um mit dem Anerkennungstheoretiker Thomas Bedorf zu sprechen, eine Form der „verkennenden Anerkennung“, solange bestimmte Muslime selbst sich nämlich als religiöse Subjekte repräsentiert sehen wollen. Richtig ist natürlich, dass durch das Eingreifen des Staates die Gefahr einer rechtlichen Zwangsheimisierung besteht; allerdings sind die rechtlichen Konsequenzen der DIK, die nichts anderes als ein informelles Beratungsgremium ist, so gering, dass eine Sichtweise vorherrschen sollte, wonach die DIK Muslimen einen Chance zur informellen Beratung der deutschen Justiz bietet, was wiederum ihre Autonomie stärkt. Natürlich ist das deutsche Modell des Säkularismus eben kein Laizismus einer Trennung von Staat und Kirche, sondern der Staat interveniert in zahlreiche Belange, von der Kirchensteuer über die Feiertagsregelungen bis zum islamischen Schulunterricht. Das eigentliche Problem beginnt also, wenn überhaupt, lange vor der DIK und besteht in der Weimarer Kirchenverfassung, die Religionsgemeinschaften und Körperschaften als Ansprechpartner des Staates definiert. Solange diese Ordnung nicht abgeschafft wird, ist die DIK der einzige Ort, an dem Muslime – Individuen wie Verbände – ihre anderenfalls vom Staat allein definierten Rechte einfordern und vertreten können.

Weitere Aspekte kommen hinzu: ein libertärer Religionsansatz unterschätzt die hegemonialen Kräfte, die innerhalb der muslimischen Zivilgesellschaft wirken, etwa wenn Moscheen in großem Stil von saudischen und anderen Kapitalgebern gebaut werden. Der Staat ist hier als Moderator zivilgesellschaftlicher Interessen oft der bessere Ansprechpartner und die DIK ist trotz aller Asymmetrien und vom Staat gelenkten Agenden weniger ein Kulturkampfinstrument als eine längst fällige Struktur Anpassung im Sinne der Gleichstellung des Islams in Deutschland und eine echte Alternative zur agonistischen Zivilgesellschaft. Außerdem ist fraglich, ob eine Privatisierung des muslimischen Individuums, selbst wenn sie mit Blick auf die Muslime selbst erfolgreich und selbstbestimmt wäre, gegenüber der Mehrheitsgesellschaft mit ihren oft islamophoben Fremdzuschreibungen eine erfolgversprechende Gegenstrategie wäre. Um noch einmal den Vergleich zum Judentum zu bemühen, vertreten viele jüdische Rabbiner heute den Standpunkt, dass weder (staatlicher) Assimilationszwang noch Privatisierung multikulturelle Gesellschaften stabilisiert, sondern allein eine pluralistische, aber selbstbewusste und aktive Selbstrepräsentation und letztlich eben doch ein gesellschaftlicher Dialog. Die DIK sendet bei aller berechtigten Kritik an ihrer Zusammensetzung und der Art ihrer praktischen Durchführung, hier die konstruktive und auch kommunikationswissenschaftlich interessante Metabotschaft einer Anerkennung der Muslime auf Augenhöhe.