

Das Islambild in Deutschland: zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam

Bielefeldt, Heiner

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Deutsches Institut für Menschenrechte

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bielefeldt, H. (2008). *Das Islambild in Deutschland: zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*. (2., aktual. Aufl.) (Essay, 7). Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-328176>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Essay

ESSAY

Das Islambild in Deutschland

Zum öffentlichen Umgang mit
der Angst vor dem Islam

Heiner Bielefeldt



Deutsches Institut
für Menschenrechte



Impressum

Deutsches Institut für Menschenrechte
German Institute for Human Rights

Zimmerstr. 26/27
D-10969 Berlin
Phone: (+49) (0)30 – 259 359 0
Fax: (+49) (0)30 – 259 359 59
info@institut-fuer-menschenrechte.de
www.institut-fuer-menschenrechte.de

Gestaltung:
iserundschmidt
Kreativagentur für PublicRelations GmbH
Bonn – Berlin

Essay No. 7
2. aktualisierte Auflage
April 2008

ISBN 978-3-937714-63-9
(elektronische Fassung)

Der Autor

Prof. Dr. Heiner Bielefeldt ist Direktor des
Deutschen Instituts für Menschenrechte.



Essay

Das Islambild in Deutschland

Zum öffentlichen Umgang mit
der Angst vor dem Islam

Heiner Bielefeldt



Deutsches Institut
für Menschenrechte

Das Islambild in Deutschland

Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam

Repräsentative Umfragen aus Deutschland zeigen, dass in der Bevölkerung starke Vorbehalte gegenüber dem Islam bestehen, die in den letzten Jahren allem Anschein nach zugenommen haben. Der Islam wird offenbar von vielen Menschen mit Fundamentalismus, Gewaltneigung und der Unterdrückung der Frau in Verbindung gebracht. Gleichzeitig klagen Menschen mit muslimischem Familienhintergrund – unabhängig davon, ob sie sich als praktizierende Muslime verstehen oder nicht – über Diskriminierungen und Ausgrenzungen, die sich aus dem generell negativen Image des Islams ergeben. Für die Integrationspolitik stellt dieser Befund eine große Herausforderung dar.

Der vorliegende Aufsatz geht den Ursachen für das verbreitete Unbehagen gegenüber dem Islam nach und benennt Kriterien für einen angemessenen Umgang mit bestehenden Ängsten. Der Text besteht aus vier Teilen: Kapitel I identifiziert unterschiedliche Motive, die hinter der skeptischen oder ablehnenden Einstellung gegenüber dem Islam stehen. In Kapitel II werden sodann zentrale Kriterien für eine den Postulaten der Aufklärung verpflichtete öffentliche Debattenkultur dargestellt. Kapitel III beschäftigt sich mit dem Begriff der Islamo-

phobie, der derzeit kontrovers diskutiert wird, weil er im Verdacht steht, von islamistischen Organisationen als Mittel zur Tabuisierung von Kritik am Islam eingesetzt zu werden. Der Aufsatz endet in Kapitel IV mit einigen knappen Schlussfolgerungen.

Im Umgang mit Minderheiten, in diesem Fall muslimischen Minderheiten, zeigt sich immer zugleich das Selbstverständnis einer Gesellschaft im Ganzen. Nicht zuletzt steht auch das Verständnis von Aufklärung mit auf dem Spiel: Es geht näherhin darum, eine an den Menschenrechten orientierte freiheitliche Diskussionskultur von solchen Konzepten abzuheben, in denen sich der Anspruch der Aufklärung zu einem Topos kulturkämpferischer Polarisierung und Ausgrenzung verhärtet.

I. Verbreitete Skepsis gegenüber dem Islam

Laut einer im Mai 2006 veröffentlichten Allensbach-Umfrage stimmten 83 Prozent der Befragten der Aussage zu, der Islam sei fanatisch, 62 Prozent betrachteten ihn als rückwärtsgewandt, 71 Prozent als intolerant und 60 Prozent als undemokratisch. Sogar

91 Prozent der Befragten gaben an, dass sie beim Stichwort Islam an die Benachteiligung von Frauen dächten. Als Ergebnis ihrer Untersuchung halten Elisabeth Noelle und Thomas Petersen fest: „Die Vorstellungen der Deutschen über den Islam waren bereits in den vergangenen Jahren negativ, doch haben sie sich in der jüngsten Zeit noch einmal spürbar verdüstert.“¹

Verschlechtert hat sich das Bild des Islams in Deutschland auch nach den Ergebnissen der vom Bielefelder Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung durchgeführten Langzeituntersuchung über gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Etwa drei Viertel der im Rahmen dieser Untersuchung im Juni 2005 befragten Personen ließen erkennen, dass ihrer Ansicht nach die islamische Kultur nicht – oder zumindest eher nicht – in „unsere westliche Kultur“ passe.² Eine solche abwehrende Haltung ist kein spezifisch deutsches Phänomen. Nach einem Ende 2006 veröffentlichten Bericht des European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) sind „Islamophobie“ Tendenzen derzeit in allen Ländern der Europäischen Union zu verzeichnen.³

Die Ursachen für die in den letzten Jahren gestiegenen Vorbehalte gegenüber Muslimen sind komplex: Bei lokalen Moscheebau-

konflikten mischen sich Überfremdungsgefühle, die oft auch politisch angeheizt und ausgebeutet werden, typischerweise mit sozialer Frustration in niedergehenden Stadtvierteln. Integrationsprobleme in Schule, Nachbarschaft und Beruf verstärken existierende Ressentiments gegenüber Menschen mit Migrationsgeschichte. In der Kontroverse um das Kopftuch kommen Besorgnisse zu Wort, dass mühsam erarbeitete emanzipatorische Errungenschaften wie die Gleichberechtigung der Geschlechter durch religiös gestützte autoritäre Milieustrukturen konterkariert werden, unter denen vor allem Frauen und Mädchen leiden. Die nach der Ermordung der jungen Berlinerin Hatun Sürücü (Februar 2005) einsetzende öffentliche Debatte über Zwangsverheiratungen und Gewalt im Namen der „Ehre“ in Deutschland hat solchen Besorgnissen weiter Auftrieb gegeben. Fernsehbilder von einer offenkundig gesteuerten militanten Empörung über die Mohammedkarikaturen in der islamischen Welt wecken Befürchtungen, die Präsenz des Islams könnte die liberale Kultur der westlichen Gesellschaften unterminieren – eine Befürchtung, die für manche wiederum zum Anlass wird, die Veröffentlichung der Karikaturen zum Testfall liberaler Selbstbehauptung zu stilisieren. Es gibt Berichte, dass in manchen Moscheegemeinden anti-

1 Elisabeth Noelle/Thomas Petersen, Eine fremde, bedrohliche Welt, Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 17. Mai 2006, S. 5.

2 Vgl. Jürgen Leibold/Steffen Kühnel, Islamophobie. Differenzierung tut not, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Deutsche Zustände. Band 4, Frankfurt a.M. 2006, S. 135–155, hier S. 142f.

3 Vgl. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia, Wien 2006, S. 60. Die vormalige EUMC ist im März 2007 in der EU-Grundrechtsagentur (EU Fundamental Rights Agency) aufgegangen.

westliche und antisemitische Hasspredigten stattfinden. Über all dem schwebt schließlich die Angst vor terroristischen Gewaltakten, die die Islamdebatte seit dem 11. September 2001 überschattet. Laut Allensbach stimmten 42 Prozent der Befragten der Aussage zu: "Es leben ja so viele Moslems bei uns in Deutschland. Manchmal habe ich direkt Angst, ob darunter nicht auch viele Terroristen sind."⁴

Skepsis gegenüber dem Islam findet sich mittlerweile in allen *politischen Lagern* und in den verschiedensten Milieus der Gesellschaft. Dies hat damit zu tun, dass hinter den Vorbehalten gegenüber dem Islam ganz unterschiedliche Motive stehen, die von konservativen Ängsten um die gewachsene kulturelle Identität dieser Gesellschaft über weit verbreitete Befürchtungen hinsichtlich der inneren Sicherheit bis hin zu Sorgen um die Wahrung emanzipatorischer Errungenschaften reichen. Während manche islamkritischen Äußerungen an alte Muster einer Abgrenzung des christlich geprägten Abendlands gegenüber dem Orient anknüpfen,⁵ sehen andere im Islam eine Gefährdung moderner Aufklärung und Liberalität.⁶ In beiden Fällen steht der Islam

für „das Andere“: entweder für eine fremde Religion aus dem Osten oder für den Autoritarismus vormoderner Lebensformen. Vor allem in rechtskonservativen Kreisen verbindet sich die Angst vor dem Islam mit demographischen Krisenszenarien, die unter Hinweis auf unterschiedliche Geburtenraten von Muslimen und Nicht-Muslimen eine „schleichende Islamisierung“ der Gesellschaft prognostizieren.⁷ Hinter manchen ablehnenden Äußerungen über Muslime verbirgt sich auch eine eher „links“ intionierte Religionskritik, womöglich mit Relikten marxistischer Ideologie gespickt, für die der Islam mittlerweile weit mehr als das Christentum das Paradigma militanter Religiosität abgibt.⁸

Auch in den offiziellen Äußerungen der christlichen Kirchen kommen islamkritische Positionierungen neuerdings schärfer als zuvor zu Wort. Die im November 2006 unter dem Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft“ veröffentlichte Handreichung des Rates der EKD zum christlich-islamischen Dialog in Deutschland unterscheidet sich von früheren Verlautbarungen der EKD zum selben Thema durch ihren distanziert-kühlen Grundton.⁹ Muslimische Verbände

-
- 4 Vgl. Noelle/Petersen, a.a.O. Auch Leibold und Kühnel (a.a.O., S. 151) betonen die offenbar weit verbreitete Assoziation von Islam und Terrorismus. „Problematisch erscheint in diesem Zusammenhang, dass mehr als 60 % unserer Befragten vermuten, viele Muslime hegen Sympathien für islamistische Terroristen.“
 - 5 Vgl. z.B. Christian Hillgruber, Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung, in: Juristenzeitung 11 (1999), S. 538-547.
 - 6 Dafür stehen insbesondere die Schriften von Bassam Tibi. Vgl. z.B. Bassam Tibi, Europa ohne Identität. Leitkultur oder Wertebeliebigkeit, München 1998; ders., Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Erweiterte Neuausgabe, Düsseldorf 2003.
 - 7 Vgl. z.B. Udo Ulfkotte. Heiliger Krieg in Europa. Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht, Frankfurt a.M. 2007, S. 20ff.
 - 8 Vgl. Siegfried Kohlhammer, Die Feinde und die Freunde des Islam, Göttingen 1996.
 - 9 Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands (Hg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2006.

haben auf die Veröffentlichung der Handreichung mit Enttäuschung und teilweise Verbitterung reagiert.¹⁰

Es fällt auf, dass die verschiedenen Motive, in denen sich Vorbehalte gegenüber dem Islam artikulieren, oft ineinander übergehen, wodurch politische Rochaden und ungewohnte Allianzen entstehen. Beispielsweise wurde Anfang 2006 ein vom baden-württembergischen Innenministerium ausgearbeiteter Leitfaden für Einbürgerungsbehörden bekannt, der – de facto auf Muslime zielend – unter anderem die Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften als Voraussetzung für die Einbürgerung aufführte.¹¹ Dass ausgerechnet ein konservativ geführtes Ministerium die ja auch in der Mehrheitsgesellschaft keineswegs bereits durchgängig akzeptierte Gleichberechtigung von Homosexuellen zum Kriterium staatsbürgerlicher Reife erhob, löste Verwunderung aus; es erklärt sich wohl aus dem Interesse daran, gegenüber muslimischen Einbürgerungswilligen klare Grenzen zu ziehen bzw. hohe Hürden aufzurichten. Umgekehrt klingen in Stellungnahmen linker Autorinnen und Autoren zum Islam gelegentlich ungewohnt „abendländische“ Töne

an. So hat der renommierte linksliberale Sozialhistoriker Hans-Ulrich Wehler in einem Zeitungsinterview unter Berufung auf Samuel Huntingtons These vom „clash of civilizations“ behauptet, dass Muslime nicht in die freiheitliche Verfassungsordnung integrierbar seien, weil sie „einen militanten Monotheismus“ repräsentieren, „der seine Herkunft aus der Welt kriegerischer arabischer Nomadenstämme nicht verleugnen kann“.¹²

Die fließenden Grenzen zwischen ganz unterschiedlichen Motiven in der Skepsis gegenüber dem Islam machen Phänomene wie den Aufstieg des populistischen niederländischen Politikers Pim Fortuyn möglich, der im Mai 2002 von einem fanatisierten Tierschützer ermordet wurde.¹³ Fortuyn wusste ein niederländisches Identitätsbewusstsein, das sich aus dem Stolz auf *liberale Errungenschaften* – darunter die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Anerkennung sexueller Minderheiten – speist, als Medium einer *antiliberalen, autoritären Ausgrenzungsrhetorik* gegen muslimische Migrantinnen und Migranten zu mobilisieren; diese Verbindung von Liberalismus mit Antiliberalismus machte das „Schillernde“ seiner politischen Rhetorik

10 Zur Kritik vgl. Jürgen Micksch (Hg.), *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*, Frankfurt a.M. 2007.

11 Die baden-württembergische Landesregierung stellte angesichts der kritischen öffentlichen Diskussion im Januar 2006 klar, dass der Leitfaden unabhängig vom religiösen Bekenntnis oder Hintergrund der Antragsteller und Antragstellerinnen Anwendung finden soll; sie hat damit die ursprüngliche Position des Innenministeriums korrigiert, das die spezifische Ausrichtung des Fragebogens auf Muslime zunächst ausdrücklich betont hatte. Die Art der Fragen lässt aber nach wie vor erkennen, dass der Leitfaden insbesondere von Zweifeln an der kulturellen und verfassungspolitischen Integrationsbereitschaft muslimischer Einbürgerungswilliger inspiriert wurde.

12 Hans-Ulrich Wehler in einem Interview vom 10. September 2002 mit der Tageszeitung (taz), das unter dem Titel „Muslime sind nicht integrierbar“ (ebd. S. 6) erschienen ist.

13 Zum Phänomen Pim Fortuyn vgl. Gert Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt a.M. 2005, S. 51.

aus. Obwohl es Politiker mit dem populistischen Charisma eines Pim Fortuyn hierzulande derzeit nicht gibt, ist das für seine politische Agenda tragende rhetorische Muster auch in Deutschland durchaus präsent. Der Anspruch der offenen, liberalen Gesellschaft gerät dabei paradoxerweise zu einem Topos scharfer, anti-liberaler Grenzziehung gegenüber Menschen mit muslimischem Hintergrund.¹⁴

II. Elemente einer aufgeklärten Diskussionskultur

Es ist weder hilfreich noch angemessen, die Äußerung von Skepsis, Kritik oder auch Angst gegenüber dem Islam pauschal ins Unrecht zu setzen. Vielmehr geht es darum, mit den weithin existierenden Vorbehalten und Befürchtungen *sorgfältig* umzugehen, sie auf ihren möglichen Sachgehalt hin kritisch zu prüfen, stereotype Darstellungen und Erklärungen zu überwinden und Diffamierungen klar entgegenzutreten. Die für eine liberale, aufgeklärte Diskussionskultur entscheidende Trennlinie verläuft deshalb nicht zwischen freundlichen und weniger freundlichen Darstellungen des Islams und seiner Angehörigen, sondern zwischen Genauigkeit und Klischee. Hinter dem Postulat der Genauigkeit steht letztlich das Gebot der *Fairness*, das die Grundlage einer aufgeklärten Diskussionskultur bildet. Angesichts einer überhitzten Debatte, in der vielfach bloße Gerüchte kolportiert werden,

journalistische Schnellschüsse auf Kosten professioneller Sorgfaltspflichten gehen und pauschale Zuschreibungen stattfinden, ist es notwendig, an diese elementare Einsicht zu erinnern.

Drei Aspekte eines angemessenen Umgangs mit Ängsten vor dem Islam möchte ich in diesem Kapitel ansprechen. Es sind dies (1) der Verzicht auf monokausale Erklärungen, insbesondere solcher Erklärungen, die einseitig bei kulturellen oder religiösen Faktoren ansetzen; (2) die Überwindung kultur-essentialistischer Vorstellungen von einem zeitlosen Wesen des Islams; (3) ein Verständnis von Aufklärung, das diese als unabgeschlossene gesamtgesellschaftliche Lerngeschichte begreift.

1. Zur Notwendigkeit komplexer Ursachenanalyse

Dass sich die Integrationsdebatte hierzulande sehr stark auf den Islam konzentriert, ist einerseits verständlich; denn an Kopftüchern und Minaretten wird der tief greifende Wandel, den die deutsche Gesellschaft innerhalb weniger Jahrzehnte durch die Einwanderung erfahren hat, unmittelbar sichtbar. Die Fixierung der Integrationsdebatte auf den Islam birgt andererseits aber auch die Gefahr von Fehlwahrnehmungen. Denn auf diese Weise verfestigt sich das Vorurteil, die vielfältigen Probleme und Aufgaben der Integration seien in erster Linie durch die „andersartige“ Religion und Kul-

¹⁴ Vgl. etwa den Untertitel des Buches von Günther Lachmann, *Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft*, München 2005, S. 276.

tur der Eingewanderten bedingt. Die Rolle sozialer, ökonomischer und politischer Faktoren kommt dabei oft zu kurz.

Die Konzentration von Migrationsfamilien in bestimmten Vierteln von Berlin-Neukölln oder Duisburg-Marxloh und die damit einhergehenden Integrationsprobleme in Stadtvierteln und Schulen lassen sich jedoch nicht primär aus religiöser oder kultureller „Andersartigkeit“ oder aus einem etwaigen Interesse an geschlossener religiös-kultureller Gemeinschaftsbildung erklären. Sie haben vermutlich weit mehr mit Entwicklungen auf dem Wohnungsmarkt zu tun: Die im Durchschnitt finanziell eher schlecht gestellten Migrantinnen und Migranten siedeln sich in aller Regel dort an, wo der Wohnraum preisgünstig ist, während all diejenigen, die es sich leisten können (darunter auch finanzkräftigere Familien mit Migrationsgeschichte), in gutbürgerliche, teurere Wohnbezirke wegziehen.¹⁵ Ähnliches gilt auch für die Auswahl von Schulbezirken, bei der mittlerweile die bildungsnahen Schichten (darunter wiederum Migrantenfamilien mit hohen Bildungserwartungen für ihre Kinder) die treibenden Kräfte etwaiger sozialer Segregationsprozesse sind. Nicht zu ver-

gessen sind auch die Auswirkungen des hoch-selektiven deutschen Schulsystems.¹⁶

All dies ist bestens bekannt. Und doch erwecken etliche Debattenbeiträge den Eindruck, wir hätten es bei den genannten Phänomenen mit den Ergebnissen einer gezielten religiös-kulturellen Eroberung zum Zwecke der Errichtung einer islamischen „Parallelgesellschaft“ zu tun.¹⁷ „Wer auch immer aus einem muslimischen Land nach Berlin gekommen ist“, behauptet etwa Günther Lachmann, „sucht die Stadtteile, in denen die Glaubensbrüder und Glaubensschwestern sind, und bleibt dort wohnen.“¹⁸ Lachmanns Fazit: „Die Heimat der Muslime in Deutschland ist das Ghetto.“¹⁹ Komplexe Prozesse sozialer Segregation werden so schlicht als religiös-kulturelle Landnahme gedeutet.

Ein weiteres Beispiel: Bürgerversammlungen, in denen sich der Widerstand mancher Altansässiger gegen Moscheebauprojekte Luft schafft, sind regelmäßig zugleich Foren sozialen Protests.²⁰ Die Erbitterung, die man bei solchen Versammlungen erlebt, richtet sich typischerweise auch gegen eine Stadtpolitik, von der man sich schon lange im Stich gelassen fühlt. Dass nun

15 Vgl. z.B. Wilhelm Heitmeyer/Reimund Anhut (Hg.), *Bedrohte Stadtgesellschaften. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*, Weinheim/München 2000.

16 Vgl. dazu Mona Motakef, *Das Menschenrecht auf Bildung und der Schutz vor Diskriminierung. Exklusionsrisiken und Inklusionschancen. Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte*, Berlin 2006.

17 Kritisch zum Begriff der Parallelgesellschaft vgl. Wolfgang Kaschuba, *Wie Fremde gemacht werden. Das Gerede von der Parallelgesellschaft ist nicht nur falsch. Es ist sogar gefährlich*, in: *Der Tagesspiegel* vom 14.01.2007, S. 8.

18 Lachmann, *Tödliche Toleranz*, a.a.O., S. 75.

19 Ebd.

20 Vgl. dazu grundlegend: Thomas Schmitt, *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*, Flensburg 2003; Jörg Hüttermann, *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um religiöse Symbole*, Weinheim/München 2006.

auch noch eine Moschee in der Nachbarschaft errichtet werden soll, ist dann, wie man in empörten Leserbriefen immer wieder nachlesen kann, der sprichwörtliche „Tropfen, der das Fass zum Überlaufen bringt“²¹ Wer lokale Konflikte um Moscheebauprojekte als Religionskonflikte zwischen Christen und Muslimen beschreibt, greift daneben. Zugespitzt formuliert, geht es in den Auseinandersetzungen weniger um die Verteidigung des dreieinigen Gottes gegen die islamische Variante des Monotheismus als vielmehr um die notorische Knappheit an Parkplätzen oder den alltäglich erfahrbaren Vandalismus in „abgehängten“ Stadtvierteln. Gleichzeitig haben die genannten Konflikte insofern auch eine im weitesten Sinne des Wortes „kulturelle“ Dimension, als bei allen Beteiligten Ansprüche auf *lebensweltliche Beheimatung* mit im Spiel sind: Das Interesse an der Wahrung eines traditionell vertrauten Lebensumfeldes steht in Konflikt mit dem Anspruch muslimischer Verbände, nach Jahrzehnten des Lebens in Deutschland endlich ebenfalls ein Heimatrecht durch den Moscheebau symbolisch sichtbar zu markieren. Mit einem „clash of civilizations“ zwischen Christentum und Islam hat dies alles wenig zu tun. Das hier vorgetragene Plädoyer für die Be-

rücksichtigung sozialer und ökonomischer Faktoren heißt nicht, dass Kultur und Religion in der Beschreibung der einschlägigen Problembereiche ausgeblendet werden könnten. Selbstverständlich haben sie Einfluss. Zum Beispiel hängen die autoritären Familienstrukturen, wie sie in einigen Migrantenumilieus bestehen, offenkundig mit kulturellen Vorstellungen vom Verhältnis der Geschlechter zusammen, die im Verständnis vieler Menschen auch religiös gestützt sein mögen. All dies spielt derzeit in der öffentlichen Diskussion über Zwangsverheiratungen und Gewalt im Namen der „Ehre“ zu Recht eine wichtige Rolle.²² In diesem Zusammenhang auf einschlägige Koranverse zu verweisen, wie dies gern geschieht,²³ reicht zur Erklärung aber bei weitem nicht aus und führt zuletzt in die Irre. Denn kulturelle Vorstellungen von Geschlechterrollen entwickeln sich in Abhängigkeit auch von sozialen und politischen Rahmenbedingungen.

So kann das Leben in einer modernen liberalen Gesellschaft einerseits zur Öffnung von Familienstrukturen bei Migrantinnen und Migranten beitragen – etwa wenn Mädchen und Frauen gesellschaftlich verfügbare Bildungsoptionen zur Emanzipa-

21 Vgl. Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer: Konflikte um religiöse Symbole. Moscheebau und Muezzinruf in deutschen Städten, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 2/2000, S. 150-165.

22 Vgl. TERRE DES FEMMES (Hg.): *Zwangsheirat. Lebenslänglich für die Ehre*, Tübingen 2002; Ahmet Toprak, *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat – häusliche Gewalt – Doppelmoral der Ehre*, 2. Aufl. Freiburg i.Br. 2007.

23 Vgl. zum Beispiel: Bundesverband der Bürgerbewegungen zur Bewahrung von Demokratie, Heimat und Menschenrechten e.V., *Bedrohte Freiheit. Der Koran in Spannung zu den Grund- und Freiheitsrechten in der Bundesrepublik Deutschland sowie zu internationalen Rechtsnormen und Verträgen. Arbeitshilfe für die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam*, Berlin 3. Aufl. 2004. In dieser Broschüre werden Zitate aus dem Koran unmittelbar bestimmten Artikeln des Grundgesetzes bzw. internationaler Menschenrecht skonventionen entgegengesetzt.

tion von überkommenen Rollenmodellen nutzen. Vor allem bei männlichen Modernisierungsverlierern kann dies andererseits aber auch dazu führen, dass sie sich erst recht an überkommene Vorstellung von „Mannesehre“ klammern²⁴ – ein Phänomen, das sich übrigens auch bei manchen deutschen Hooligans beobachten lässt und nichts spezifisch „Islamisches“ an sich hat. Wie Seyran Ateş schreibt: „Die Männer verlieren ihre Rolle als Ernährer, und sie müssen erleben, dass Frauen besser und erfolgreicher schon in der Schule sind. Die letzte Bastion der Männlichkeit ist die Gewalt.“²⁵ Generell gesagt: In einer angemessenen Problembeschreibung autoritärer Familienstrukturen sollten die Aspekte von Kultur und Religion, bei aller Bedeutung, die ihnen unbestritten zukommt, niemals isoliert werden.²⁶ Vielmehr sind immer auch diejenigen sozialen Faktoren mit zu berücksichtigen, die dafür sorgen, dass überkommene kulturelle Vorstellungen über das Verhältnis der Geschlechter im Handeln der Menschen eine *praktische Relevanz* behalten – oder unter Umständen neu gewinnen.

Dies gilt entsprechend auch für die Analyse des islamistischen Terrorismus und seines

sympathisierenden Umfelds. Dass religiöse Legitimationsmuster hierbei eine entscheidende Rolle spielen, ist wiederum offenkundig. Dazu zählen die Abwertung der „Ungläubigen“ im islamistischen Schrifttum, militante Vorstellungen vom Dschihad und die Verklärung des „Märtyrertums“, untermalt mit von Macho-Phantasien diktierten Paradieseserwartungen. Für all dies gibt es Anhaltspunkte in Koran und Sunna, die in der Rezeption dschihadistischer Bewegungen radikalisiert werden.²⁷ Eine angemessene Beschreibung des islamistischen Terrorismus und seines Umfelds kann sich aber nicht darauf beschränken, einschlägige Zitate aus den Quellen des Islams zusammenzustellen, sondern muss auch die politischen und sozialen Bedingungen in islamisch geprägten Ländern in das Gesamtbild mit einbeziehen. Dazu zählen die Enttäuschungen nach dem Scheitern diverser ökonomischer Entwicklungsstrategien, der Eindruck einer doppelzüngigen Politik westlicher Staaten im Nahen Osten, die Perspektivlosigkeit großer Teile der Jugend, Gefühle kultureller Demütigung durch einen übermächtigen Westen, dessen Dominanz mit den eigenen Ansprüchen auf religiös-moralische Überlegenheit kontrastiert.²⁸

24 Vera King, Bildungskarrieren und Männlichkeitsentwürfe bei Adoleszenten in Migrantenfamilien, in: Vera King/Karin Flaake (Hg.): Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein, Frankfurt a.M. 2005, S. 57-76.

25 Zitiert in Tageszeitung (taz) vom 02.09.2006, S. 6.

26 So aber die Tendenz bei Necla Kelek, Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln 2005; dies., Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes, Köln 2006.

27 Vgl. Peter Heine, Islamismus – ein ideologiegeschichtlicher Überblick, in: Bundesministerium des Inneren (Hg.), Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit. Berlin 2003, S. 7-18.

28 Vgl. Guido Steinberg, Der Islamismus im Niedergang? Anmerkungen zu den Thesen Gilles Kepels, Olivier Roys und zur europäischen Islamismusforschung, in: Bundesministerium des Inneren (Hg.): Islamismus, a.a.O., S. 19-42.

Das Internet sorgt dafür, dass antiwestliche und antisemitische islamistische Botschaften auch in der muslimischen Diaspora in Europa Verbreitung finden.²⁹

Dass Autoritarismus und Demokratiedistanz kaum islamspezifische Gründe haben, sondern beispielsweise weit eher mit Bildungsdefiziten zusammenhängen, ist ein zentrales Teilergebnis einer im Dezember 2007 vorgestellten umfangreichen Untersuchung über Muslime in Deutschland, die vom Bundesministerium des Innern in Auftrag gegeben worden war.³⁰ Die Verfasser, die Kriminologen Karin Brettfeld und Peter Wetzels, kommen unter anderem zu dem Schluss: „Je höher die Bildung, desto geringer die Demokratiedistanz. Ein solcher Zusammenhang findet sich regelmäßig auch in Untersuchungen zu Rechtsextremismus und Autoritarismus und ist insofern erwartungskonform und nicht spezifisch für Muslime.“³¹

Dieser wichtige Teilbefund der (methodisch komplex angelegten und insgesamt mit großer Sorgfalt und Transparenz durchge-

fürten) BMI-Studie wird allerdings durch einen gravierenden Kategorienfehler innerhalb der Teiluntersuchung zu muslimischen Studierenden überdeckt, der dazu führt, dass ausgerechnet bei der am höchsten gebildeten Untersuchungsgruppe das Radikalisierungspotenzial mit etwa 30 Prozent besonders groß zu sein scheint. Denn die Studie verzeichnet neben dem Segment von etwa 6 Prozent „eindeutig als islamisch-autoritaristisch“ eingestellten muslimischen Studierenden ein weiteres Segment von 24 Prozent „religiös rigide“ orientierten Studierenden.³² Die von diesen 24 Prozent geäußerte Befürwortung einer stärkeren Ausrichtung an der Scharia wird von den Autoren der Studie grosso modo mit der Befürwortung von Prügelstrafen oder anderen Körperstrafen gleichgesetzt. Diese Annahme ist indes mehr als fragwürdig. Denn bei der Untersuchung der Einstellungen muslimischer Studierender wird – im Unterschied zur entsprechenden Befragung anderer Gruppen innerhalb der Studie, die *expressis verbis* nach ihrer Einstellung zur Prügelstrafe angesprochen werden³³ – ein Zusammenhang zwischen

29 Vgl. Souad Mekhenet/Claudia Sautter/Michael Hanfeld, *Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa*, München 2006, S. 156ff.

30 Bundesministerium des Innern, *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, verfasst von Karin Brettfeld und Peter Wetzels. *Texte zur inneren Sicherheit*, Berlin 2007.

31 BMI, *Muslime in Deutschland*, a.O., S. 147. Vgl. auch S. 173: „Insgesamt lässt sich bei nur ca. 10 % der befragten Muslime eine ausgeprägte Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaat erkennen. (...) Weitere Analysen konnten zeigen, dass solche demokratiedistanten Haltungen sowohl mit einer wirtschaftlich ungünstigen Lebenssituation als auch mit geringer Bildung und subjektiven Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung korreliert sind. In dieser Hinsicht gleichen unsere Befunde den Ergebnissen von Forschungsarbeiten und Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit.“ Vgl. ähnliche Aussagen zur Teilpopulation muslimischer Schülerinnen und Schüler, S. 273f., 308, 337.

32 Vgl. BMI, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 404.

33 Vgl. BMI, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 141, 266.

Scharia und Körperstrafen *überhaupt nicht* erwähnt.³⁴ Was die 24 Prozent befragten muslimischen Studierenden, die sich für eine stärkere Berücksichtigung der Scharia aussprechen, tatsächlich damit assoziieren (ob zum Beispiel Gebets- und Fastenregeln, Vorstellungen zum Geschlechterverhältnis, Erbschaftsregelungen, zinsfreies Bankwesen oder womöglich eben auch Körperstrafen), bleibt völlig unklar; es wird in der Studie schlichtweg nicht erfasst.

Der von Brettfeld und Wetzels formulierten These, dass „das kritische Potenzial einer latenten Radikalisierungsanfälligkeit auf der Einstellungsebene“ bei muslimischen Studierenden „auf etwa 30 Prozent zu schätzen“ sei,³⁵ kann daher nicht gefolgt werden. Stattdessen gibt die Studie wichtige Hinweise darauf, dass für die Überwindung von Autoritarismus, Demokratiedistanz und Gewaltbefürwortung gerade der Bildung eine Schlüsselrolle zukommt.

2. Überwindung der Semantik vom „eigentlichen Islam“

Es wäre falsch zu behaupten, in der öffentlichen Diskussion bestünde generell keine Bereitschaft zur differenzierten Betrachtung des Islams. Im Gegenteil war nach den

Terroranschlägen des 11. September 2001 zu beobachten, dass Politikerinnen und Politiker, die sich zum Thema äußerten, regelmäßig auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Islam, Islamismus und Terrorismus hinwiesen. Wie Christopher Allen und Jorgen Nielsen in ihrem im Frühjahr 2002 veröffentlichten Bericht für das European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) schreiben, wurde die politische Verurteilung des terroristischen Massenmords europaweit vielfach mit Solidaritätsaufrufen zugunsten der in Europa lebenden muslimischen Minderheiten verbunden.³⁶ Dass die große Mehrheit der Muslime nicht mit religiösem Fanatismus oder gar Terrorismus in Verbindung gebracht werden darf, ist seitdem zum Bestandteil öffentlicher politischer Rede in Deutschland geworden.

Die Ergebnisse der oben zitierten Allensbach-Umfrage zeigen, dass auch in der Bevölkerung im Prinzip durchaus eine Bereitschaft zur differenzierten Betrachtung besteht. Auf die Frage „Halten Sie den Islam insgesamt für eine Bedrohung, oder sind das nur einzelne radikale Anhänger dieser Religion, von denen eine Bedrohung ausgeht?“ gaben immerhin zwei Drittel der Befragten an, die Gefahr gehe ihrer Ansicht nach nur von einzelnen Radikalen aus. Und

34 Vgl. BMI, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 389.

35 BMI, *Muslime in Deutschland*, a.a.O., S. 405; vgl. ähnlich S. 419.

36 Vgl. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001* (by Christopher Allen and Jorgen S. Nielsen), Wien Mai 2002, S. 46: „The vast majority of politicians across the EU were immediate in providing a response to the attacks on the US. Many combined condemnation with a call for solidarity with Muslim communities in the West and for the need to differentiate between Muslims/Islam and terrorists/terrorism.“

dennoch formulieren Noelle und Petersen als Fazit ihrer Untersuchung: „das Grundgefühl ist ein anderes“, und sie kommen zu der skeptischen Einschätzung, in den Köpfen der Menschen habe der Kampf der Kulturen bereits begonnen.³⁷

Bei der Beobachtung der öffentlichen Islamdebatte gewinnt man in der Tat den Eindruck, dass begriffliche Differenzierungen wie die zwischen Islam, Islamismus und Terrorismus zwar vielfach vorgenommen werden, oft aber *eigentlich folgenlos* bleiben. Allem Anschein nach gibt es – eben darauf weisen auch die Ergebnisse der Allensbach-Umfrage hin – eine Diskrepanz zwischen mittlerweile weithin bekannten und akzeptierten *theoretischen Differenzierungen* und einer *praktischen Irrelevanz solcher Differenzierungen* für die generelle Einstellung gegenüber dem Islam, die vielfach gleichwohl ambivalent bis negativ bleibt. Der Grund dafür könnte darin bestehen, dass Erscheinungsformen eines religiösen Autoritarismus oder einer religiös motivierten terroristischen Gewalt als besonders *symptomatisch* für den Islam angesehen werden, dessen „wahres Wesen“ sich darin zeige.³⁸ Die Tatsache, dass eine große Mehrheit der Muslime nicht islamis-

tisch eingestellt ist, nichts von erzwungenen Heiraten hält, geschweige denn Sympathien mit religiös motiviertem Terrorismus hegt, wird damit als schieres *Faktum* zwar nicht bestritten, entfaltet jedoch in einer solchen Sichtweise keine systematische Bedeutung. Die unterschiedlichen Formen muslimischen Lebens und muslimischen Selbstverständnisses – von mystischen Ausprägungen über die traditionelle Volksfrömmigkeit bis hin zu Projekten eines dezidiert liberalen oder auch feministisch inspirierten Reformislams – verbleiben im Schatten des vermeintlich „eigentlichen“ Islams, der nach wie vor mit Fanatismus, Autoritarismus und Militanz assoziiert wird.³⁹

Da der Islam an sich in der Öffentlichkeit oft mit antiliberalen Haltungen und Praktiken in Verbindung gebracht wird, müssen vor allem liberale Musliminnen und Muslime immer wieder erleben, dass man entweder ihre (hier im weitesten Wortsinne verstandene) Liberalität oder ihre islamische Identität nicht wirklich ernst nimmt. Im ersten Fall erscheint ihre liberale Einstellung und Lebensweise als zweifelhaft oder potenziell gefährdet – so als drohe ihnen infolge ihrer religiösen Prägung gleichsam natürlicherweise stets der Rückfall in auto-

37 Noelle/Peters, a.a.O.

38 Zur Kritik an der Vorstellung eines vermeintlich zeitlosen „Wesens“ des Islams vgl. Aziz Al-Azme, Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt a.M. 1996; Anna Würth, Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin 2003.

39 Vgl. z.B. Rainer Glagow, Strukturen, Inhalte und Aktivitäten des islamischen Fundamentalismus, in: Studienzentrum Weikersheim (Hg.), Der fundamentalistische Islam. Wesen – Strategie – Abwehr, Weikersheim 1999, S. 9–41, hier S. 20: „Der Islam hat – zurückgehend auf viele Koranverse und auf die Vorbildfunktion seines Propheten als Feldherr und Kämpfer für den Islam – ein anderes Verhältnis zur Gewalt als andere Religionen.“

ritäres Denken und Handeln. Im zweiten Fall müssen sie sich anhören, dass sie doch gar keine „echten“ Muslime mehr seien. Eine solche (gelegentlich auch als Kompliment gemeinte) Zuschreibung berührt sich ironischerweise mit den Vorwürfen, die liberalen Musliminnen und Muslimen aus dem traditionalistischen oder fundamentalistischen Milieu-Umfeld entgegenschlagen. Mit anderen Worten: Liberale Muslime (und Ähnliches lässt sich auch über gemäßigt Konservative sagen) werden entweder im Vorfeld eines „eigentlichen“, vermeintlich militanten Islams verortet, oder sie gelten als dem Islam bereits weitgehend entfremdet. Die Realität eines liberalen Islams wird in solcher Sichtweise zwar nicht als Faktum geleugnet, aber doch in ein eigentümliches Zwielicht gerückt. Dass in Deutschland und anderen europäischen Staaten zahlreiche Menschen leben, die sich als Muslime verstehen und gleichzeitig zu freiheitlichen Verfassungsprinzipien bekennen und ein solches Bekenntnis mit völliger Selbstverständlichkeit auch lebenspraktisch realisieren, wird durch die leitende Vorstellung eines „eigentlich“ antiliberalen Islams aus dem Zentrum der Wahrnehmung abgedrängt. Diese Semantik der „Eigentlichkeit“ im Diskurs über den Islam stellt ein Haupthindernis für die differenzierte Wahrnehmung des Islams und der Muslime dar. Sie sorgt jedenfalls dafür, dass Differenzierun-

gen, sofern sie vorgenommen werden, oft abstrakt und folgenlos bleiben, als seien sie letztlich ohne Belang.⁴⁰ Dies wiederum birgt die Gefahr, dass Menschen – Muslime oder Nicht-Muslime –, die sich über die Jahre hinweg öffentlich für eine angemessenen differenzierte Sicht des Islams eingesetzt haben, mit der Zeit aufgeben, weil sich in ihnen das Gefühl festsetzt, dass sie mit ihren Argumenten nicht wirklich durchdringen. Zurück bleiben Resignation und nicht selten Verbitterung.

Muslimisches Leben in Deutschland bewegt sich natürlich nicht nur zwischen den Polen von Liberalität und Fundamentalismus. Es gibt – im Grundsatz nicht anders als in der Mehrheitsbevölkerung – eine Vielfalt von Lebensweisen und die unterschiedlichsten Einstellungen zu Politik, Gesellschaft und Religion.⁴¹ Auch wenn religiöse Einstellung und religiöse Praxis bei Muslimen insgesamt deutlich höher ausgeprägt sind als in der Gesamtbevölkerung,⁴² gibt es neben praktizierenden Muslimen auch religiös Indifferente mit muslimischem Familienhintergrund oder auch solche Menschen, deren religiöse Praxis nach persönlicher Lebenslage, dem Wechsel religiöser Feiertage, der Intensität familiärer Mitwirkungserwartungen und nicht zuletzt dem Lebensalter mehr oder weniger großen Schwankungen ausgesetzt ist.

40 Eine Semantik der Eigentlichkeit ist – mit umgekehrten Vorzeichen – übrigens auch bei Muslimen verbreitet, die den „wahren Islam“ als friedlich, ökumenisch und menschenfreundlich beschreiben. Infolgedessen findet eine innerislamische kritische Auseinandersetzung mit der empirischen Realität des islamischen Fundamentalismus und Autoritarismus zu wenig statt. Vielfach bleibt es bei abstrakten Abgrenzungen.

41 Vgl. Ludwig Amman, Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance, Freiburg i.Br. 2004, S. 91ff.

42 Vgl. BMI, Muslime in Deutschland, a.a.O., S. 492

Unter den Frommen finden sich solche mit Humor und völlig Humorlose, Liberale und Konservative, Gelassene wie Verbissene, Ideologen und Pragmatiker, Menschenfreunde und Misanthropen; und nichts Anderes gilt auch für die Unfrommen oder die Gelegenheitsfrommen. Die Formen religiöser Praxis reichen von striktem Legalismus in der Auslegung religiöser Vorschriften über lebensweltlich-pragmatische Arrangements aller Art bis hin zu mystischer Weitherzigkeit. In der muslimischen Jugend lassen sich neuerdings verstärkt Einflüsse eines „Pop-Islam“ verzeichnen, der einen konservativ eingefärbten islamischen life style – zu dem das Kopftuch gehören kann, aber nicht gehören muss – mit ganz selbstverständlicher Integration in die westliche Gesellschaft verbindet.⁴³

Während manche Muslime für sich einen engen Zusammenhang zwischen religiöser Überzeugung und politischer Orientierung sehen, dürfte bei der Mehrheit der Muslime das Verhältnis zwischen Religion und Politik weniger eindeutig sein; manche legen ausdrücklich Wert darauf, beide Bereiche auseinander zu halten. Auch bezüglich der Scharia – ihrer inhaltlichen Bestimmung und ihres praktischen Stellenwerts für das Leben innerhalb einer säkularen Rechtsordnung⁴⁴ – bestehen höchst unterschied-

liche Positionen.⁴⁵ Mit islamistischen Phantasievorstellungen von der Errichtung eines künftigen deutschen Scharia-Staates hat die große Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime jedenfalls nichts im Sinn. Quer zu den verschiedenen persönlichen Einstellungen zu Religion, Politik und Gesellschaft verlaufen schließlich auch noch die „klassischen“ konfessionellen Grenzen zwischen Sunniten, Schiiten und Aleviten – wobei die Aleviten sowohl in der Türkei als auch in Deutschland seit den 1990er Jahren verstärkt dazu übergegangen sind, sich vom sunnitischen Mehrheitsislam scharf abzugrenzen.⁴⁶

Die Vielfalt der Vorstellungen, Grundhaltungen und Lebensformen zeigt sich auch im Hinblick auf die oben exemplarisch angesprochenen Problembereiche. Nehmen wir das Beispiel patriarchalischer Familienverhältnisse. Während manche Muslime überkommene Vorstellungen von Geschlechterlehre als Bestandteil einer traditionellen religiös-kulturellen Lebenswelt übernehmen,⁴⁷ legen andere Wert darauf, zwischen Islam und patriarchalischen Traditionen klar zu unterscheiden. Liberale Musliminnen und Muslime bemühen sich teilweise auch um eine Neulektüre des Korans, um von dorthin religiöse Rückendeckung für die Forderung nach effektiver Gleichbe-

43 Vgl. Julia Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*, Berlin 2006.

44 Vgl. Mathias Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen*, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 2001.

45 Näheres dazu bei Heiner Bielefeldt. *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003, S. 59ff. bzw. S. 94ff.

46 Vgl. Dursun Tan, *Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation*, in: Jonker, Gerdien (Hg.): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin 1999, S. 65-88.

47 Vgl. Toprak, a.a.O.

rechtiung der Geschlechter zu gewinnen und bestehende Praktiken von innerfamiliärer Gewalt oder Zwangsverheiraten religiös zu de-legitimieren.⁴⁸ Andere Menschen mit muslimischem Familienhintergrund – womöglich die Mehrheit unter ihnen – wiederum haben wenig Interesse an religiösen oder politischen Grundsatzdebatten. Sie mögen ihren Weg darin sehen, sich mit traditionellen religiös-kulturellen Ansprüchen aus ihrem familiären Umfeld pragmatisch zu arrangieren oder sich solchen Ansprüchen innerlich zu entziehen. Einige gehen wiederum einen anderen Weg und entscheiden sich – eventuell gegen enormen Widerstand – für einen klaren Bruch mit der überkommenen Religion.

Man muss davon ausgehen, dass für die ganz überwiegende Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime Zwangsverheiraten und andere Verbrechen im Namen der „Ehre“ gänzlich inakzeptabel sind. Dasselbe gilt für die Einstellung zum internationalen islamistischen Terrorismus.⁴⁹ Die über die Medien verbreiteten terroristischen Drohbotschaften und die Bilder von gedemütigten und verängstigten Geiseln,

die vor laufenden Kameras um ihr Leben betteln müssen, lösen in der muslimischen Bevölkerung ebenso Abscheu und Empörung aus wie bei Nicht-Muslimen. Muslimische Verbände in Deutschland haben religiös motivierte terroristische Gewaltakte wiederholt öffentlich verurteilt.⁵⁰

Immer wieder gibt es irritierende Berichte darüber, dass islamistische Websites, in denen Enthauptungsszenen und andere Gewaltakte gezeigt werden, offenbar starke Nachfrage finden. Der menschenverachtende Voyeurismus, den sie bedienen, ist aber kein irgendwie „islamisches“ Phänomen, sondern Ausdruck einer Verrohung, die mittlerweile große Teile der Gesellschaft erfasst hat. Während sich manche Muslime aktiv gegen bestehende religiöse Rechtfertigungen von Gewaltakten wenden, beschränken sich andere auf eine gefühlsmäßige Abwehr. Manche reagieren auch verärgert über die Zumutung, dass sie sich – nur weil sie Muslime sind oder einen irgendwie muslimisch klingenden Namen tragen – ständig von Selbstmordaktionen in Irak oder Afghanistan distanzieren sollen, die ihnen ähnlich fern liegen mögen wie einer durch-

48 Vgl. die Beiträge in: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M Jansen (Hg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld 2003.

49 Vgl. BMI, Muslime in Deutschland, a.a.O., S. 494: „Hier lässt sich ein Potenzial von knapp 6% der Muslime erkennen, die als gewaltaffin im Sinne einer Akzeptanz massiver Formen politisch-religiös motivierter Gewalt zu kennzeichnen sind, was in etwa der Größenordnung entspricht, die Gallup in Berlin mit Blick auf die Legitimation von politischer Gewalt finden konnte.“ Im Einzelnen weist die Studie des BMI bedeutsamen Differenzierungen sowohl zwischen den unterschiedlichen Teilgruppen der Befragung als auch zwischen unterschiedlichen gewaltaffinen Items auf.

50 Beispielsweise betont der Zentralrat der Muslime in Deutschland (in einer Pressemitteilung vom 11.03.2007) bezogen auf die Entführung zweier Deutscher im Irak: „Diese Geiselnahme ist ein verabscheuungswürdiger und durch nichts entschuldigbarer und durch nichts zu rechtfertigender krimineller Akt.“ <http://zentralrat.de/8093.php>

schnittlichen deutschen Katholikin oder einem deutschen Protestanten der Nordirlandkonflikt.⁵¹

Ein differenziertes Bild des Islams in Deutschland, seiner verschiedenen Strömungen, der vielfältigen Einstellungen und Lebensformen hier ansässiger Muslime und vor allem einer in den meisten Fällen unproblematischen „Normalität“ muslimischer Präsenz in dieser Gesellschaft öffnet den Blick für eine im Grunde triviale Einsicht, die zugleich die Prämisse jedweder Aufklärung bildet: Es ist dies die Einsicht, dass Menschen auch hinsichtlich ihrer religiösen Einstellungen und Praktiken *handelnde Subjekte* sind. Menschen sind nicht nur „Angehörige“ einer Religion, deren Vorgaben sie passiv übernehmen, sondern sie verändern und entwickeln sich in ihren religiösen Mentalitäten und Identitäten – sei es durch bewusste Auseinandersetzung, sei es (vermutlich sehr viel öfter) durch alltägliche lebenspraktische Lernprozesse.

Veränderungen religiöser Selbstverständnisse sind nicht immer leicht und stoßen

oft auf Hindernisse und Widerstände. Männer und insbesondere Frauen, die sich entweder aus dem traditionellen islamischen Kontext herauslösen wollen⁵² oder stärker emanzipatorischen Verständnissen des Islams den Weg bahnen möchten, berichten nicht selten von einem massiven Mobbing.⁵³ Muslimischen Frauen und Männern, die sich womöglich gegen interne Widerstände ihres Umfeldes für mehr Gleichberechtigung und Selbstbestimmung einsetzen, nun außerdem noch von Seiten der Mehrheitsgesellschaft ihre islamische Identität abzusprechen, weil sie nicht in das übliche Bild des Islams passen, wäre in diesem Zusammenhang aber weder fair noch sachlich angemessen.⁵⁴ Es wäre das Gegenteil der Anerkennung und Solidarität, die sie benötigen.

3. Aufklärung als unabgeschlossener Lernprozess

Deutschland versteht sich als ein Land, dessen öffentliche Kultur von Postulaten der Aufklärung geprägt ist. Eine lebendige Debatte, der Pluralismus der Überzeu-

-
- 51 Vgl. Navid Kermani, Die Terroristen sind unter uns, in: DIE ZEIT Nr. 40 (28.09.2006), S. 51: „In dem Augenblick, wo ich mich distanzieren, billige ich dem Gegenüber das Recht zu, mich zu verdächtigen. Zu den Aufgaben und Pflichten muslimischer Organisationen gehört es, sich öffentlich zu bekennen, aber wenn ich als Individuum qua Religion oder Herkunft verdächtigt werde, die Barbarei zu unterstützen, sollte ich mir lieber gleich einen neuen Kontinent suchen ...“
- 52 Im Frühjahr 2007 hat sich in Deutschland ein „Zentralrat der Ex-Muslime gebildet“, dessen bekannteste Mitglieder Drohbriefe erhalten haben. Vgl. Hussain Al-Monzany, Aus dem Islam kann man nicht austreten. Der Zentralrat der Ex-Muslime rührt an ein Tabu, in: Berliner Zeitung vom 03.04.2007, S. 25.
- 53 Nachdem die muslimischen Bundestagsabgeordneten Lale Akgün und Ekin Deligöz muslimische Frauen öffentlich aufgefordert hatten, das Kopftuch abzunehmen, erhielten sie zahlreiche islamistische Schmähbriebe und zum Teil Drohungen. Einige Vertreter muslimischer Organisationen in Deutschland haben diese Bedrohungen der beiden Abgeordneten öffentlich verurteilt. Vgl. Berliner Zeitung vom 28.10.2006, S. 2.
- 54 Vgl. Sherene H. Razack, Imperilled Muslim women, dangerous Muslim men and civilised Europeans: Legal and social responses to forced marriages, in: Feminist Legal Studies 12 (2004), S. 129-174.

gungen und Lebensweisen, der sukzessive Abbau patriarchalischer Familienstrukturen, rechtsstaatliche Standards und Institutionen, eine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit diktatorischer Vergangenheit, insbesondere mit der nationalsozialistischen Barbarei – solche Errungenschaften der Aufklärung sind es wert, bewahrt und gegen etwaige Erosionstendenzen in Teilen der Gesellschaft verteidigt zu werden. Eine Verteidigung der Aufklärung kann aber nur im *Geiste der Aufklärung* gelingen, d.h. im Bemühen um sorgfältige Analyse, in der Kritik stereotyper Verallgemeinerungen und in der Bereitschaft zu kommunikativer Auseinandersetzung. Mit anderen Worten: Die Bewahrung der Aufklärung und ihrer Errungenschaften ist nur als *Fortsetzung der Aufklärung* möglich, die sich auf diese Weise einmal mehr als unvollendet erweist.

Diese Klarstellung richtet sich gegen die verbreitete Vorstellung, die Mehrheitsbevölkerung in den westlichen Gesellschaften habe die Aufklärung bereits hinter sich, während „der Islam“ den Prozess der Aufklärung noch kaum begonnen habe. Bei einer solchen Selbstverortung des Westens in der *Post-Aufklärung* und der gleichzeitigen pauschalen Verortung des Islams – und auch der in Deutschland lebenden

Musliminnen und Muslimen – in der *Prä-Aufklärung* gerät der Begriff der Aufklärung zu einer *Grenzmarkierung* zwischen „dem Eigenen und dem Fremden“. Dass die Berufung auf die Aufklärung eine solche ausgrenzende Funktion annehmen soll, wird selten so unverblümt ausgesprochen wie von dem Philosophen Hans Ebeling. Gegen muslimische Migrantinnen und Migranten mobilisiert er eine „Aufklärung“, die nicht nur von vornherein exklusiv eurozentrisch definiert ist, sondern zugleich geradezu mit militärischen Konnotationen aufgeladen wird. Ebelings Streitschrift kulminiert in der Forderung, „dass heute die Aufklärung eine Funktion übernehmen muss, die spätestens seit Karl Martell und der Schlacht zwischen Tours und Poitiers (732) auf der Länge eines nicht unbedeutenden Jahrtausends gerade das Christentum wahrgenommen hatte“.⁵⁵

Die ausgrenzende Funktion mancher Aufklärungsrhetorik kann sich in unterschiedlichen Argumentationsmustern darstellen. Oft wird dem Islam eine gleichsam wesenhafte Aufklärungsresistenz entgegengehalten, etwa mit dem Hinweis, im Islam gelte – anders als in Judentum und Christentum – die heilige Schrift wortwörtlich als von Gott diktiert und als menschlicher In-

55 Hans Ebeling, *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Hamburg 1994, S. 75. Auch Bassam Tibi verwendet den Begriff der Aufklärung häufig in scharf-polarisierender Weise. In seinen Büchern erfährt die umstrittene Huntington-These vom „clash of civilisations“ zwischen Westen und Islam eine gleichsam modernisierungstheoretische Wendung als Antagonismus zwischen westlicher Moderne und islamischer Vormoderne. Vgl. Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995.

terpretationsentwicklung nicht zugänglich.⁵⁶ Damit wird Muslimen generell abgesprochen, dass sie im Horizont ihres Glaubens überhaupt substanzielle Lernfortschritte in Richtung Liberalisierung und Aufklärung leisten können. Andere plädieren demgegenüber gerade für einen aufgeklärten Islam – im Anschluss an Bassam Tibi gern auch „Euro-Islam“ genannt –, definieren dabei den einzuschlagenden Weg sowie die Kriterien gelungener Aufklärung jedoch so, dass ein Erfolg von vornherein wenig wahrscheinlich oder sogar praktisch unmöglich ist.⁵⁷ Man mag es beispielsweise für eine attraktive Zukunftsvision halten, dass in Moscheen irgendwann einmal öffentliche Lesungen von Salman Rushdies „Satanischen Verse“ stattfinden könnten. Wer die Durchführung solcher Lesungen – hier und heute – als Testfall von Integrationsbereitschaft und Aufklärungsfähigkeit einfordert, baut jedenfalls gewollt oder ungewollt Hürden auf, die aller Voraussicht nach auch dezidiert liberale Muslime zum Stolpern bringen müssen.

Es lässt sich nicht übersehen, dass der Begriff der Aufklärung in zahlreichen aktu-

ellen Debattenbeiträgen zum Umgang mit muslimischen Minderheiten eine immer schärfere aggressiv-kulturkämpferische Zuspitzung erfährt. Das Beharren auf Genauigkeit und differenzierte Darstellung findet dabei wenig Wertschätzung. Und wer auf die Einhaltung professioneller – wissenschaftlicher oder journalistischer – Sorgfaltspflichten pocht, gerät schnell in den Verdacht, lediglich verflossenen Multikulti-Illusionen nachzuhängen. In einer zunehmend polarisierten Debatte dient die Berufung auf die Aufklärung vielfach sogar dazu, erarbeitete Sensibilitäten im Umgang mit religiös-kulturellen Minderheiten als vermeintliche Tabus der so genannten political correctness zu entlarven und einer provokativen Klartextsemantik die Bahn zu brechen, die selbst das öffentliche Spiel mit Ressentiments nicht scheut.⁵⁸ Eine „Aufklärung“, die sich vom Anspruch analytischer Präzision, der Wahrung professioneller Sorgfaltspflichten und vor allem von Fairnessgeboten im Umgang mit Minderheiten dispensiert sieht, hat allerdings mit jener aufgeklärt-humanistischen Tradition, auf der die Menschenrechte sowie die Nor-

56 Vgl. z.B. Kelek, *Die fremde Braut*, a.a.O., S. 164: „Unbestreitbar gibt es auch in der Bibel eine ganz Menge frauenfeindlicher Aussagen. Aber im Gegensatz zum Koran ist die heilige Schrift der Christen nicht das letzte Wort; kaum jemand in Westeuropa käme heute auf die Idee, sie wortwörtlich zu nehmen und sein Leben daran auszurichten. Anders die gläubigen Muslime. Für sie ist der Koran wörtlich zu nehmen, und viele versuchen, ihm nachzuleben.“ Unabhängig von der Frage, wie die islamische Lehre von der Verbalinspiration des Korans zu verstehen ist, lässt sich allerdings feststellen, dass Interpretationen bei der Koranlektüre in jedem Fall *faktisch stattfinden*. Es gibt keine Text-Rezeption ohne Interpretation, bei der sich – gewollt oder ungewollt – Plausibilitäten der jeweiligen Gegenwart Geltung verschaffen können.

57 Vgl. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. Erweiterte Neuauflage, Düsseldorf 2003, S. 286ff. Ambivalent ist der Begriff des Euro-Islam insofern, als er einerseits für einen Islam steht, der mit dem in Europa herrschenden Typus freiheitlicher Verfassung kompatibel ist, andererseits von Bassam Tibi für eine bestimmte theologische Denkrichtung in Anspruch genommen wird, die die „theozentrische“ Perspektive des Islams überwinden möchte.

58 Verwiesen sei nur auf die Website „Politically Incorrect“, die sich vor allem dem Kampf gegen den Islam verschrieben hat. Vgl. <http://politicallyincorrect.de>

men und Institutionen des demokratischen Rechtsstaats ruhen, nichts gemein.⁵⁹

Wer die Aufklärung zur Grenzmarkierung im Kulturkampf gegen Muslime einsetzt, verkehrt den Anspruch der Aufklärung ins Gegenteil, indem er daraus einen Vorwand für Selbstgerechtigkeit und mentale Abschottung macht. Navid Kermani entlarvt die kränkende Arroganz, die aus einer solchen Haltung spricht, mit dem ihm eigenen Sarkasmus: „... wenn ich meine Frau nicht schlage und meine Tochter nicht zwangsverheirate und abends im Eigelstein keine Selbstmordattentate begehe, dann liegt es nur daran, dass ihr mich erzogen habt im Geiste der Toleranz und Aufklärung, gereinigt von meiner fundamentalistischen Tradition ...“⁶⁰

Auch die Verengung der Aufklärung zu einem exklusiven Erbe des Westens, das lediglich gegen Bedrohungen von außen zu verteidigen sei, verstößt gegen den Geist der Aufklärung, den Kant in seinem berühmten Traktat als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ bestimmt hat.⁶¹ So verstanden ist Aufklärung eine *unabgeschlossene individuelle und gesellschaftliche Lerngeschichte*, in der es Fortschritte und Rückschritte geben mag, aber eben keine

absolute Dichotomie zwischen einem Endstadium der Post-Aufklärung und einem Nullpunkt angeblicher Nicht-Aufklärung. Und auch wenn es im Prozess des Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit sicherlich unterschiedliche Stadien gibt, lassen diese sich nicht pauschal auf kulturelle Großräume – „den Westen“ und „den Islam“ – projizieren und einander entgegensetzen.

Natürlich sind Zwangsverheiratungen, religiöser Fundamentalismus und Gewaltverherrlichung mit dem Anspruch von Aufklärung völlig unvereinbar; denn sie negieren die Kernidee der Aufklärung: die Mündigkeit des Menschen. Sofern solche Erscheinungsweisen in muslimisch geprägten Milieus hierzulande verstärkt vorkommen, muss dies offen und kritisch angesprochen werden – mit dem Ziel, angemessene Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung zu finden und durchzuführen.⁶² Produktiv sein kann eine solche Kritik aber nur dann, wenn sie Pauschalisierungen und vorschnelle Erklärungen vermeidet. Dabei auf Selbstgerechtigkeit zu verzichten und die notwendige Kritik an konkreten aufklärungsresistenten Einstellungen innerhalb bestimmter muslimischer Milieus mit der Bereitschaft zur Selbstkritik zu verbinden, hat nichts mit einer in Europa bestehenden „Lust am Ein-

59 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt 1998.

60 Navid Kermani, *Gut, dass ihr mich erzieht ...*, in: *Tageszeitung (taz)* vom 20.11.2004, S. 3.

61 Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe der Werke Kants, Band VIII, S. 35.

62 Vgl. exemplarisch Monika Schröttle, *Zwangsverheiratung, Gewalt und Paarbeziehungen von Frauen mit und ohne Migrationshintergrund in Deutschland – Differenzierung statt Polarisierung*, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), *Zwangsverheiratung in Deutschland. Konzeption und Redaktion: Deutsches Institut für Menschenrechte, Baden-Baden 2007, S. 149–170.*

knicken“ zu tun, wie Henryk M. Broder uns neuerdings weismachen will,⁶³ sondern ist ein Gebot von Ehrlichkeit, Fairness und Glaubwürdigkeit. Leitend dafür ist ein Verständnis von Aufklärung als ein Lernprozess, der für niemanden als schlechthin abgeschlossen gelten kann.

III. Die schwierige Grenze zwischen Islamkritik und Islamophobie

1. Zum Begriff der Islamophobie

Vorbehalte und Ängste gegenüber dem Islam können sich zu einer Haltung pauschaler, diskriminierender Ablehnung von Menschen mit muslimischem Familienhintergrund verhärten, die seit einigen Jahren unter dem Begriff der „Islamophobie“ thematisiert wird. Dieser Begriff scheint sich auch im deutschen Sprachraum langsam durchzusetzen. Gemeint sind damit nicht etwa generelle Ängste vor dem Islam (wie dies das Wort fälschlich suggeriert), sondern *negativ-stereotype Haltungen* gegenüber dem Islam und seinen tatsächlichen oder mutmaßlichen Angehörigen.⁶⁴ Eine islamophobe Einstellung kann sich unter anderem in verbalen Herabsetzungen und Verunglimpfungen, strukturellen Diskriminierungen oder auch

tätlichen Angriffen gegenüber Menschen mit muslimischem Hintergrund ausdrücken.

Im Unterschied zu religiöser Diskriminierung im engeren Sinne, die sich auf das *individuelle* Glaubensbekenntnis und die persönliche religiöse Praxis bezieht, manifestiert sich Islamophobie in stigmatisierenden Zuschreibungen, die gegenüber Menschen aufgrund ihrer *Herkunft bzw. Gruppenzugehörigkeit* stattfinden. Von Islamophobie können daher auch Menschen betroffen sein, die sich selbst überhaupt nicht als Muslime verstehen, aber zum Beispiel infolge ihres Namens oder ihres Familienhintergrunds mit dem Islam in negativer Weise in Verbindung gebracht werden. In einer solchen entindividualisierenden und depersonalisierenden Sichtweise besteht die Analogie zu rassistischen Stereotypen, in denen Menschen auf mehr oder weniger austauschbare Exemplare ihrer biologischen oder kulturell definierten „Herkunftsgruppe“ reduziert werden. Islamophobie wird deshalb gelegentlich auch als eine Variante von Kulturrassismus bezeichnet.⁶⁵

Einer breiteren Öffentlichkeit wurde der Begriff durch den 1997 publizierten „Islamophobia Report“ des britischen Runnymede Trust bekannt.⁶⁶ Das von der Europäischen Union eingerichtete European Monitoring Centre on Racism and Xeno-

63 Vgl. Henryk M. Broder, Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken, Berlin 2006.

64 Als Analogie kann der ebenfalls zunächst im Englischen etablierte Begriff der „homophobia“ gelten, mit dem eine feindliche, diskriminierende Haltung gegenüber Schwulen und Lesben angesprochen wird.

65 Dass der Rassismus nie nur eine biologistische Ideologie war, sondern immer auch kulturalistische Komponenten hatte, zeigt die Studie von Karin Priester, Rassismus. Eine Sozialgeschichte, Leipzig 2003. Vgl. auch Mark Terkessidis, Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive, Bielefeld 2004.

66 Vgl. Runnymede Trust, Islamophobia: A challenge to us all, London 1997.

phobia (EUMC) hat sich dieses Konzept zueigen gemacht und mittlerweile zwei Berichte zur Islamophobie (Mai 2002 und Dezember 2006) veröffentlicht. Auch die im Rahmen des Europarats operierende European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) verwendet den Begriff, der beispielsweise auch im letzten ECRI-Deutschlandbericht vorkommt.⁶⁷ Der Sonderberichterstatte der Vereinten Nationen zu zeitgenössischen Formen des Rassismus, Doudou Diène, spricht von Islamophobie im Zusammenhang mit anderen, auf religiöse oder ethnische Gruppierungen gerichteten Formen der Diskriminierung wie Antisemitismus und „Christianophobie“⁶⁸ – letzterer Begriff ist bislang noch kaum etabliert. In der deutschen Diskussion hat der Begriff der Islamophobie unter anderem im Forschungsverbund zur „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ Aufnahme gefunden, der vom Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld koordiniert wird.

2. Ein Instrument zur Durchsetzung von Zensurmechanismen?

Der Begriff der Islamophobie stößt teilweise auf starke Bedenken. Im Kontext des Streits

um die Mohammed-Karikaturen publizierte die französische Wochenzeitschrift „Charlie Hebdo“ im März 2006 einen offenen Brief von zwölf bekannten Schriftstellerinnen und Schriftstellern, die vor Einschränkungen der Meinungsfreiheit unter dem Vorwand der Bekämpfung von Islamophobie warnen; zu den Unterzeichnenden zählen Ayaan Hirsi Ali, Bernard-Henri Lévy, Taslima Nasreen und Salman Rushdie. Im Brief heißt es: „We refuse to renounce our critical spirit out of fear of being accused of ‚Islamophobia‘, a wretched concept that confuses criticism of Islam as a religion and stigmatisation of those who believe in it.“⁶⁹ Auch in Deutschland warnen manche vor dem Begriff der Islamophobie, den Bassam Tibi als „eine Waffe der Muslimbrüder in einem Propagandakrieg des politischen Islam gegen Europa und den Westen“ bezeichnet hat.⁷⁰

Für eine solche strategische Verwendung des Begriffs Islamophobie gibt es Beispiele. So bringt die Organisation der Islamischen Konferenz (OIC), eine Staatenorganisation mit derzeit 57 Mitgliedstaaten, in den Menschenrechtsgremien der Vereinten Nationen seit einigen Jahren regelmäßig Resolutionen ein, in denen es um die „Bekämpfung der Diffamierung von Religionen“ – und in diesem Zusammenhang insbesondere um

67 Vgl. European Commission against Racism and Intolerance, Third report on Germany, adopted on 5 December 2003 (publiziert am 08.06.2004), Randnummer 67. In der deutschen Übersetzung ist der Begriff „islamophobia“ fälschlich mit „Angst vor dem Islam“ wiedergegeben worden.

68 Vgl. Doudou Diène (UN Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance), Defamation of religions and global efforts to combat racism: anti-Semitism, Christianophobia and Islamophobia (E/CN.4./2005/18/Add.4).

69 BBC News „Full text: Writers' statement on cartoons“: <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/4764730.stm>, published 2006/03/01.

70 Bassam Tibi, Vorwort zu Ulfkotte, a.a.O., S. 10.

den Kampf gegen Islamophobie – geht.⁷¹ Unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten sind diese Texte in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen erwecken sie den Eindruck, Religionen als solche könnten unmittelbar Subjekte menschenrechtlichen Schutzes sein, was dem Menschenrechtsansatz widerspricht.⁷² Zum anderen geben die Resolutionsvorlagen der OIC Anlass zu der Befürchtung, dass hier Einschränkungen der Meinungsfreiheit zumindest in Kauf genommen, wenn nicht sogar direkt politisch intendiert werden.

Offenkundig ist die politische Instrumentalisierung des Islamophobie-Vorwurfs auch im Falle des im Januar 2005 gegründeten Projekts „Islamophobia Watch“. Dass das Projekt als ein ideologisches Kampfinstrument gegen den Westen fungieren soll, ist auf der Website klar nachzulesen, wo es heißt: „Islamophobia Watch has been founded with a determination not to allow the racist ideology of Western imperialism to gain common currency in its demonisation of Islam.“⁷³ Mit aggressiven Medienkam-

pagnen macht immer wieder die in Großbritannien ansässige „Islamic Human Rights Commission“ (IHRC) auf sich aufmerksam. Sie verleiht jährlich Spottpreise aufgrund angeblicher Islamophobie an Prominente in Politik und Medien, um Druck auf die Öffentlichkeit auszuüben.⁷⁴

Inwieweit der öffentlich erhobene Vorwurf der Islamophobie tatsächlich dazu führt, dass kritische Berichte und Debatten unterdrückt werden, mag hier dahin gestellt bleiben. Dass eine solche Wirkung von Organisationen wie Islamophobia Watch und der Islamic Human Rights Commission *beabsichtigt* ist, kann indes keinem Zweifel unterliegen. Die Kritik, dass es diesen Organisationen darum geht, öffentliche Zensur zu üben, Mechanismen der Selbstzensur durchzusetzen und verkappte oder auch offene Drohungen auszusprechen, ist daher berechtigt.⁷⁵

Noch in einem anderen Sinne wird der Begriff der Islamophobie missbraucht. Wenn etwa der britische Publizist Ziauddin Sardar

71 Vgl. z.B. die Resolution der (mittlerweile durch den UN-Menschenrechtsrat abgelösten) UN-Menschenrechtskommission vom 12.04.2005 „Combating defamation of religion“.

72 Unmittelbare Träger menschenrechtlicher Ansprüche sind *die Menschen*, deren individuelle und gemeinschaftliche *Selbstbestimmung* durch Menschenrechte Achtung und Schutz erfährt; nur *indirekt*, nämlich vermittelt über den Anspruch auf freie Selbstbestimmung der Menschen in Fragen von Religion und Weltanschauung, kommen religiöse Überzeugungen und Praktiken überhaupt in den Fokus menschenrechtlicher Überlegungen.

73 <http://www.islamophobia-watch.com/about-us> (abgerufen am 15.01.2007).

74 Als „most islamophobic international politician“ wurde beispielsweise im Jahr 2003 der damalige israelische Ministerpräsident Ariel Scharon ausgerufen. Vgl. Islamic Human Rights Commission, Press Release: IHRC announces winners of „The Annual Islamophobia Award“ 31st May 2003, <http://www.ihr.org.uk/show.php?id=640>, abgerufen am 09.01.2007. Vgl. kritisch dazu: Kenan Malik, Islamophobia myth, in: Prospect Magazine February 2005, http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=6679 (abgerufen am 09.01.2007).

75 Vgl. auch Kenan Malik, What hate?, in: The Guardian vom 07.01.2007, <http://www.guardiana.co.uk/g2/story/0,3604,1385028,00.html> (abgerufen am 11.01.2007).

nach seiner Reise durch einige kontinentaleuropäische Länder, darunter Deutschland, einen neuen Holocaust prognostiziert, der demnächst an Muslimen verübt werden würde, nimmt der Begriff der Islamophobie in seiner Darstellung eine eindeutig antisemitische Schlagseite an.⁷⁶ Sardars monströse Verschwörungsphantasien verdecken nicht nur die reale Lage muslimischer Minderheiten in Europa, sondern dienen gleichzeitig dazu, die Einzigartigkeit der industriell durchgeführten Vernichtung der europäischen Juden zu bestreiten.⁷⁷

Warnungen vor einem Missbrauch des Begriffs der Islamophobie – dies zeigen bereits die wenigen hier aufgeführten Beispiele – sind also in der Tat angebracht. Dass ein Begriff noch so eindeutig missbraucht wird, muss allerdings kein Grund sein, ihn nicht zu verwenden. Letztlich ist kein politisch relevanter Begriff – bekanntlich auch nicht der Begriff der Menschenrechte – davor geschützt, instrumentell-strategisch eingesetzt zu werden. Die Feststellung, dass dies gerade im Falle der Islamophobie in massiver Form geschieht, sollte daher gewiss Anlass sein, sich vor

problematischen Allianzen zu hüten und sich gegen Beifall von der falschen Seite zu verwahren. Einen zureichenden Grund dafür, den Begriff generell aus dem politisch verwendbaren Vokabular einer freiheitlichen Gesellschaft zu streichen, stellt die Beobachtung des Missbrauchs allein aber noch nicht dar.

Kritikerinnen und Kritiker des Konzepts der Islamophobie beschränken sich allerdings nicht darauf, dessen missbräuchliche Verwendung aufzuzeigen. Sie gehen vielfach einen Schritt weiter, indem sie argumentieren, dass das Konzept aufgrund seiner *semantischen Unschärfe* zu solchem Missbrauch geradezu *einlädt*.⁷⁸ Dass der Begriff der Islamophobie ohne eine klare Abgrenzung von allgemeiner Religions- bzw. Islamkritik gegen missbräuchliche Verwendung kaum geschützt ist, wird auch im letzten Islamophobie-Bericht des European Monitoring Centre betont.⁷⁹

Es stellt sich daher die Aufgabe, dem Begriff präzisere Konturen zu geben. Dies hatte bereits der Runnymede Trust in Angriff genommen. Der von ihm erarbeitete Islamaphia Report aus dem Jahre 1997 dif-

76 Vgl. Ziauddin Sardar, The next holocaust, in NEWSTATSMAN vom 05.12.2005, <http://www.newstatesman.com/print/200512050006> (abgerufen am 09.01.2007).

77 Zum Antisemitismus im islamischen Kontext vgl. Zentrum für Antisemitismusforschung, Manifestations of anti-Semitism in the European Union, Berlin 2003; Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus, München 2004, S. 186ff.

78 So bemängelt Daniel Pipes, dass im Vorwurf der Islamophobie Sorgen vor islamistischem Extremismus und unbegründete Vorurteile gegenüber dem Islam schlicht miteinander gleichgesetzt würden, um Kritikerinnen und Kritiker des ideologischen Islamismus öffentlich zu diskreditieren: „... while prejudice against Muslims certainly exists, ‚Islamophobia‘ deceptively conflates two distinct phenomena: fear of Islam and fear of radical Islam“ Daniel Pipes, Islamophobia?, New York Sun vom 25.10.2005, in: <http://www.danielpipes.org/article3075> (abgerufen am 09.01.2007).

79 Vgl. EUMC, Muslims in the European Union, a.a.O., S. 13, 62 u.ö.

ferenziert zwischen „*open views of Islam*“ und „*closed views of Islam*“. Auch dezidiert kritische Einschätzungen sollen demnach nicht als islamophob gelten, sofern sie mit Offenheit für die innere Vielfalt des Islams und islamischer Entwicklungen verbunden sind.⁸⁰ Der EUMC-Bericht knüpft an diesen Vorschlag an und bezeichnet solche Formen massiver Vorbehalte gegen Muslime als islamophob, die keinen Raum für die Darstellung innerislamischer Differenzen und für die Würdigung individuellen Handelns geben.⁸¹ Ähnlich wie rassistische Einstellungen bestehe Islamophobie aus negativen Pauschalisierungen, die den betroffenen Menschen den Status handelnder Subjekte implizit oder explizit absprechen und oft auch mit praktischen Diskriminierungen einhergehe.⁸²

3. Die Trennlinie zwischen Provokation und Diffamierung

Es muss in einer freiheitlichen Gesellschaft möglich sein, kritische Positionen zugespitzt

zu formulieren, zu provozieren oder zu polarisieren. Sowohl das Bundesverfassungsgericht als auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg (EGMR) haben dies in ihrer Rechtsprechung zur Meinungsfreiheit durchgängig klargestellt. Die Meinungsfreiheit umfasst, so eine Formulierung des EGMR, auch solche Informationen oder Vorstellungen, „die den Staat und einen Teil der Bevölkerung beleidigen, schockieren oder verstören“.⁸³

Dieses weite, offene Verständnis der Meinungsfreiheit gilt auch hinsichtlich religiöser Themen, die dem öffentlichen Meinungsstreit keineswegs entzogen sind und einen legitimen Gegenstand auch von Satire und Karikatur darstellen. Es wäre falsch, in diesem Zusammenhang ein Spannungsverhältnis zwischen Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit zu behaupten. Denn die Religionsfreiheit beinhaltet keinen „Ehrschutz“ für Religionen, sondern gewährleistet die Freiheit der Menschen, sich in Fragen von Religion und Weltanschauung selbstbestimmt zu orientieren und – individuell und

80 Vgl. Runnymede Trust, *Islamophobia*, a.a.O.

81 Der EUMC-Bericht von 2006 verweist in diesem Zusammenhang auf mehrere einschlägige Allgemeine Politik-Empfehlungen der im Rahmen des Europarats operierenden „European Commission on Racism and Intolerance“ (ECRI). Vgl. EUMC, *Muslims in the European Union*, a.a.O., S. 13f.

82 Eine weitere Schwierigkeit im Umgang mit dem Begriff der Islamophobie liegt laut EUMC (2006) darin, dass oft unklar bleibt, ob öffentlich registrierte Diskriminierungen mit der (tatsächlichen oder zugeschriebenen) Zugehörigkeit der Betroffenen zum Islam zusammenhängen oder durch andere Faktoren – ethnische Herkunft, Sprache, sozialer Status usw. – bedingt sind. Auch deshalb sei die Klassifizierung einzelner Vorfälle als Ausdrücke von Islamophobie in concreto oftmals zweifelhaft. Im Versuch, die Diskriminierung von Muslimen im Wohnungsbereich, auf dem Arbeitsmarkt oder im Bildungswesen zu diagnostizieren, bleibt dem EUMC oft nur die Notlösung, allgemein diskriminierende Strukturen zu beschreiben und dabei eine im Einzelnen nicht näher quantifizierbare islamophobe Komponente als involviert zu unterstellen. Schließlich bestehe das Problem, dass es in den EU-Mitgliedstaaten generell nur wenig aussagekräftige Statistiken über die Präsenz religiöser Gruppierungen gebe. Der Bericht kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass die Kenntnis von Umfang und Ursachen der Islamophobie in Europa derzeit noch sehr lückenhaft ist, und empfiehlt die Förderung entsprechender Forschungen.

83 EGMR vom 07.12.1976, *Handyside*, Ser. A/24, Erw.Nr. 49.

gemeinsam mit anderen Menschen – ihren eigenen Weg zu gehen. Wie die Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen für Religionsfreiheit, die pakistanische Rechtsanwältin Asma Jahangir, in ihrem Bericht für den UN-Menschenrechtsrat klargestellt hat, gehören Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit als geistig-kommunikative Freiheitsrechte aufs engste zusammen und dürfen nicht abstrakt gegeneinander ausgespielt werden.⁸⁴ Wer die Religionsfreiheit als Anspruchsnorm für religiös motivierte Zensurforderungen ins Feld führt, wie dies im Kontext des Streits um die Mohammed-Karikaturen gelegentlich vorkam, muss sich daher vorhalten lassen, den menschenrechtlichen Sinn der Religionsfreiheit – nämlich ihren Charakter als Freiheitsrecht – nicht verstanden zu haben.⁸⁵

Zwar gilt das Recht auf Meinungsfreiheit nicht schrankenlos. Die im Grundgesetz bzw. den internationalen Menschenrechtskonventionen enthaltenen Beschränkungsmöglichkeiten⁸⁶ sind allerdings eng auszulegen. Sie können nur auf der Grundlage eines förmlichen Gesetzes geltend gemacht

werden, müssen mit dem Selbstverständnis einer freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft kompatibel sein und außerdem legitimen Zwecken dienen sowie für die Erreichung dieser Zwecke geeignet, erforderlich und verhältnismäßig sein.⁸⁷ Das Bundesverfassungsgericht sowie der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte haben die Grenzen der Meinungsfreiheit dementsprechend sehr behutsam gezogen. Das subjektive Gefühl, beleidigt oder in den eigenen religiösen Überzeugungen verunglimpft worden zu sein, kann für die Schrankenziehung kein ausreichendes Kriterium sein; denn sonst geriete die Meinungsfreiheit in Abhängigkeit von persönlichen oder kollektiv orchestrierten Empörungsgedanken.

Die Grenze legitimer Meinungsfreiheit ist jedoch dort erreicht, wo eine Meinungsäußerung, *aus der Perspektive nicht-betroffener Dritter* beurteilt, mit anderen menschenrechtlichen Ansprüchen wie beispielsweise dem Recht eines Betroffenen auf persönliche Ehre oder der gebotenen Ächtung von Hasspropaganda unmittelbar kollidiert. So

84 Vgl. Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled "Human Rights Council", A/HRC/2/1., S. 10.

85 So heißt es im Bericht von Asma Jahangir (a.a.O., S. 10): „As such, the right to freedom of religion or belief, as enshrined in relevant international legal standards, does not include the right to have a religion or belief that is free from criticism or ridicule. (...) While the exercise of freedom of expression could in concrete cases potentially affect the right to freedom of religion of certain identified individuals, it is conceptually inaccurate to present this phenomenon *in abstracto* as a conflict between the right to freedom of religion or belief and the right to freedom of opinion or expression.“

86 Vgl. Grundgesetz Artikel 5, Europäische Menschenrechtskonvention Artikel 10, Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte Artikel 19 und 20.

87 So die Schrankensystematik der Europäischen Menschenrechtskonvention. Vgl. dazu im Vergleich zum Grundgesetz Rainer Grote/Nicola Wenzel, Die Meinungsfreiheit, in: EMRK/GG Konkordanzkommentar, hg. von Rainer Grote/Thilo Maraun (Gesamtredaktion Konstantin Meljnik), Tübingen 2006, S. 895–1003.

verurteilte das Amtsgericht Lüdinghausen im Februar 2006 einen Mann zu einer einjährigen Freiheitsstrafe auf Bewährung sowie zu 300 Tagen gemeinnütziger Arbeit, weil er Toilettenpapier mit der Aufschrift „Koran, der heilige Koran“ bedruckt und an die Medien sowie an verschiedene Moscheegemeinden verschickt hatte.⁸⁸ In diesem Vorgehen sah das Gericht eine pauschale Verunglimpfung, die nicht mehr als Bestandteil legitimer Provokation im demokratischen Streit der Meinungen gelten könne.

Gerichtliche Sanktionen gegen *pauschale* islamophobe Äußerungen sind wohl nur in solchen bizarren Extremfällen denkbar. Weitergehend sind die Möglichkeiten gerichtlichen Vorgehens in Fällen *individueller*, persönlicher Beleidigung. Ansonsten wird man die Entscheidung, ob bestimmte Aussagen über Muslime als fair oder unfair, zumutbar oder völlig überzogen, islamkritisch oder islamophob angesehen werden sollen, dem politischen Meinungsstreit überlassen müssen.⁸⁹ Mit anderen Worten: Die schwierige Grenzziehung zwischen Islamkritik und Islamophobie muss innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzung immer wieder konkret erarbeitet werden. Es geht in dieser Auseinandersetzung we-

niger um die Bestimmung äußerer rechtlicher und ggf. gerichtlich durchsetzbarer Schranken der Meinungsfreiheit als vielmehr um die *Entwicklung einer inneren Sensibilität für den sinnvollen Gebrauch der Meinungsfreiheit*. Wer behauptet, dass in einer aufgeklärten Debattenkultur solche Sensibilität nicht nötig oder – als angebliche Verbeugung vor bloß äußerlicher „political correctness“ – sogar sinnwidrig sei, vertritt ein merkwürdig reduziertes Verständnis von Aufklärung. Eine Aufklärung ohne Sensorium für die Grunddifferenz zwischen Fairness und Unfairness bzw. zwischen sachlich vertretbarer, womöglich auch provokativ zugespitzter Kritik und populistischer Diffamierung verkäme schließlich zum Gestus des beherzten Tabubruchs.

Gewiss wird in vielen Fällen umstritten bleiben, wo im Einzelnen die Trennlinie zwischen vertretbarer Provokation und bloßer Diffamierung verläuft.⁹⁰ So mag man darüber streiten, ob es angebracht ist, das Titelblatt des SPIEGEL, in dem – unter der Überschrift „Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung“ – ein Halbmond über dem Brandenburger Tor schwebt,⁹¹ als islamophob zu bezeichnen, oder ob man sich damit begnügt, es „reißerisch“ zu nennen.

⁸⁸ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 24.02.2006, S. 7.

⁸⁹ Vgl. Asma Jahangir (UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief), a.a.O., S. 8: "(...) it is essential to make a careful distinction between forms of expression that should constitute an offence under international law, forms of expression that are not criminally punishable but may justify a civil suit and forms of expression that do not give rise to criminal or civil sanctions but still raise a concern in terms of tolerance, civility, and respect for the beliefs of others."

⁹⁰ Vgl. Eberhard Seidel, Die schwierige Balance zwischen Islamkritik und Islamophobie, in Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Deutsche Zustände Band 2, Frankfurt a.M. 2003, S. 261-279.

⁹¹ Vgl. DER SPIEGEL Nr. 13 vom 26.03.2007.

Es gibt aber auch Fälle eindeutiger Diffamierung und Angstpropaganda, die in der derzeit immer stärker emotionalisierten und polarisierten Debatte offenbar zunehmen.⁹² Dazu hier nur einige, wenige Beispiele:

Eindeutig überschritten ist die Grenze zur Islamophobie meines Erachtens etwa beim Cover des Buches von Günter Lachmann, auf dem die deutsche Flagge von einem islamischen Halbmond zerschnitten wird. Die ausgrenzende Wirkung des Bildes ergibt sich vor allem in Verbindung mit dem Titel des Buches „Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft“⁹³ Der Begriff der „offenen Gesellschaft“ wird dabei mit einem Possessivpronomen belegt (sie ist die „unsere“) und „den Muslimen“ pauschal entgegengesetzt.

Ein sehr viel drastischeres Beispiel islamophober Propagandaliteratur bieten die von Udo Ulfkotte in seinem jüngsten Buch gezeichneten monströsen Angstszenerien. Ulfkotte meint, dass in Europa ein „Eurabien“ in der Entstehung begriffen sei.⁹⁴ Unter Berufung auf amerikanische Quellen behauptet er, dass etwa im Jahre 2040 die Scharia in Europa eingeführt werde.⁹⁵ Ulfkotte zitiert

(ohne Distanzierung) einen amerikanischen Journalisten, der die angebliche Islamisierung Europas mit der Wirkung der Neutronenbombe vergleicht: „Europa wird am Ende des Jahrhunderts einem Kontinent nach dem Einschlag einer Neutronenbombe gleichen: Die großen Gebäude werden immer noch stehen, aber die Menschen, die sie ursprünglich errichtet haben, werden verschwunden sein.“⁹⁶

Die Sprache des Islamkritikers Rolf Stolz überschreitet immer wieder die Grenze zum rechtsextremen Schrifttum – etwa wenn er muslimische Einwanderung als Raub der Heimat bezeichnet⁹⁷ und vor einem „aus der Retorte gezauberten multikulturellen Plastik-Volk“ warnt, „dessen Maßstäbe zwischen postmoderner Beliebigkeit und vormoderne islamischer Rigidität oszillieren“.⁹⁸

Großen Zuspruch findet derzeit das Internetforum „Politically Incorrect“, in dem apokalyptische Szenarien entwickelt werden und nicht selten blanker Hass gegenüber Muslimen zu Wort kommt; die professionell gestaltete Seite wird bis zu 40.000 Mal pro Tag aufgerufen.⁹⁹ Über islamophobe Verbalattacken hinaus gibt es schließlich

92 Dies offen anzusprechen heißt damit übrigens noch lange nicht, rechtliche Sanktionen zu fordern, für die es aus guten Gründen hohe Hürden gibt.

93 Vgl. Lachmann, a.a.O.

94 Vgl. Ulfkotte, a.a.O., S. 19ff.

95 Vgl. ebd., S. 24.

96 So der Journalist Mark Steyn, zitiert in Ulfkotte, a.a.O., S. 23f.

97 Vgl. Rolf Stolz, *Kommt der Islam? Die Fundamentalisten vor den Toren Europas*, München 1997, S. 307: „... hier soll einem ganzen Volk sein Land geraubt werden – das von seinen Vätern und Vorvätern erarbeitete Erbe, die Herzessache Heimat“.

98 Ebd., S. 350.

99 Vgl. Roland Preuß, *Islamfeind – und stolz darauf*. Im Internet finden jene ein Forum, die den Koran verbieten lassen und muslimische Verbandsvertreter „zu einem Pilzessen einladen“ wollen, in: *Süddeutsche Zeitung (SZ)* vom 31.08.2007, S. 6.

auch islamophobe politische Projekte wie beispielsweise die von mehreren rechts-populistischen Parteien nach dem Vorbild der schweizerischen SVP vorgelegten Gesetzesinitiativen zum Verbot des Baus von Minaretten.¹⁰⁰

Im buchstäblichen Sinne fatal wird es, sobald die „Taqiyya“ ins Spiel kommt – eine, wie Ralph Giordano behauptet, „ausdrücklich religiös sanktionierte Erlaubnis zu Täuschung und Verstellung in der Auseinandersetzung mit ‚Ungläubigen‘“.¹⁰¹ Wenn bestimmten muslimischen Organisationen und ihren Vertretern Unwahrheiten, ideologische Verdrehungen oder Täuschungsmanöver konkret nachgewiesen werden können oder es zumindest nachvollziehbare Anhaltspunkte dafür gibt, muss dies – genauso wie bei allen anderen gesellschaftlich relevanten Organisationen – in der Öffentlichkeit kritisch thematisiert werden. Muslimen aufgrund ihrer religiösen Überzeugung und Prägung vorab eine gleichsam *strukturelle Verlogenheit* zu unterstellen, heißt demgegenüber, ihnen den Status als Teilnehmende am öffentlichen Diskurs, die wie alle anderen Anspruch auf Mitsprache und Gehör haben, pauschal abzusprechen. Wer im öffentlichen Meinungsstreit mit dem Vorwurf der Taqiyya operiert, bahnt damit einer islamophoben Logik des Verdachts den Weg, aus der es, wenn man sich einmal auf sie eingelassen hat, kein Entrinnen

mehr gibt. Denn solcher Verdacht gründet sich nicht auf nachvollziehbare und ggf. auch widerlegbare Tatsachen, sondern auf die Zuschreibung einer in religiöser Mentalität verankerten prinzipiellen Unwahrhaftigkeit, die den Betroffenen von vornherein jede Chance nimmt, sich überhaupt als vertrauenswürdige Gesprächspartner zu präsentieren.

Gewiss: Wer den Vorwurf der Islamophobie erhebt, muss damit rechnen, Beifall auch von solchen Organisationen zu erhalten, die mit demokratischer Streitkultur nichts im Sinn haben, sondern die Grenze zwischen Islamkritik und Islamophobie absichtlich verwischen. Dagegen hilft wiederum nur Klarheit – nämlich die Kritik an der Instrumentalisierung des Islamophobie-Begriffs durch Propaganda-Institutionen wie Islamophobia Watch. Aus der Angst vor ungebetenem Beifall von vornherein gar nicht über Islamophobie zu sprechen, wäre aber die falsche Konsequenz. Im Grunde ließe dies darauf hinaus, die von islamistischen Ideologen betriebene Entdifferenzierung zwischen Islamkritik und Islamophobie mit umgekehrten Vorzeichen fortzusetzen und damit zu bekräftigen. In der Praxis hieße dies vor allem, islamistischen Organisationen ein Monopol in der Artikulation islamophober Diskriminierung zuzuspielen, die von vielen Muslimen ja *tatsächlich erfahren* wird.¹⁰² Die Tabuisierung des Islamo-

100 Vgl. Oliver Geden, Das Geschäft mit der Angst. Exportschlager „Minarett-Verbot“: Die Schweiz setzt sich an die Spitze des europäischen Rechtspopulismus, in: Süddeutsche Zeitung (SZ) vom 02.08.2007, S. 11.

101 Ralph Giordano, Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem, in Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung (FAS) vom 12.08.2007, S. 13.

102 Vgl. International Helsinki Federation for Human Rights (IHF), Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU. Developments since September 11, Wien März 2005.

phobie-Begriffs, für die Islamkritiker wie Tibi und Ulfkotte plädieren,¹⁰³ würde damit paradoxerweise islamistischen Organisationen zu einem Deutungsmonopol für existierende Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen von Muslimen verhelfen.¹⁰⁴ Wer an klaren kulturkämpferischen Frontstellungen interessiert ist, mag dies begrüßen. Im Interesse einer aufgeklärten Diskussionskultur kann dies jedoch nicht sinnvoll sein.

Gerade wer sich für offene Debatten ausspricht und deshalb aus guten Gründen vor undifferenzierten Islamophobie-Behauptungen warnt, kann nicht seinerseits den Begriff der Islamophobie mit einem Tabu belegen. So schwierig es deshalb in vielen Fällen auch sein mag, die Grenze zwischen Islamkritik und Islamophobie oder auch zwischen Provokation und Diffamierung zu ziehen, so ist das immer wieder neu zu leistende Geschäft solcher Grenzbestimmung doch zugleich unverzichtbar. Es bildet einen Bestandteil jener unabgeschlossenen gesellschaftlichen Selbstaufklärung, der es um die sukzessive Überwindung von Stereotypisierungen und Ausgrenzungen geht.

IV. Schlussfolgerungen

Am Bild des Islams in Deutschland wirken viele mit: Schulen und andere Bildungsinstitutionen, Medien und NGOs, unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen, Organisationen von Migrantinnen und Migranten, die christlichen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, darunter natürlich auch die islamischen Verbände selbst, schließlich im weitesten Sinne all diejenigen – Muslime wie Nicht-Muslime –, die an der aktuellen Islamdebatte beteiligt sind oder sich jedenfalls daran beteiligen könnten. Eine besondere Verantwortung trägt der Staat, kommt ihm doch aufgrund verfassungsrechtlicher und völkerrechtlicher Vorgaben eine Garantenfunktion für die Menschenrechte und damit auch für die Durchsetzung des menschenrechtlichen Diskriminierungsverbots zu. Vor allem der Staat ist infolgedessen gefordert, gegen Diskriminierungen aktiv vorzugehen und dazu beizutragen, dass deren gesellschaftliche Ursachen – Vorurteile und stereotype Wahrnehmungen – überwunden werden können.¹⁰⁵ Dies betrifft die Kultur- und Bildungspolitik genau

103 Vgl. Ulfkotte, a.a.O., S. 92ff; Tibi im Vorwort zu Ulfkotte, a.a.O., S. 10.

104 Vgl. International Helsinki Federation, a.a.O., S. 7: „As pointed out by Muslim and civil liberties organizations, the fact that Muslims have increasingly experienced hostility, discrimination and exclusion since September 11 may enhance their susceptibility to propaganda by organizations that advocate violent methods to protest injustices suffered by Muslims. Hence, it is only by scrupulously defending the rights of their Muslim minorities that the EU member states can retain the confidence of their minorities and fruitfully promote their integration in the long run, including by undermining the appeal of extremist organizations.“

105 Vgl. David Nii Addy, *Rassistische Diskriminierung. Internationale Verpflichtungen und nationale Herausforderungen für die Menschenrechtsarbeit in Deutschland*. Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte, 3. aktualisierte Aufl. Berlin 2005.

so wie die Politik der inneren Sicherheit, die Ausgestaltung des Aufenthaltsrechts genauso wie die Einbürgerungspolitik oder die Gesetzgebung zu religiösen Symbolen in der öffentlichen Schule und nicht zuletzt natürlich die gesetzgeberische und administrative Ausgestaltung des allgemeinen Diskriminierungsverbots. In all diesen und weiteren Politikbereichen kann staatliches Handeln dazu beitragen, bestehende Ängste gegenüber dem Islam abzubauen oder sie zu verstärken.

1. Der Islam als selbstverständlicher Bestandteil der deutschen Gesellschaft

Prämisse aller Bemühungen um die Überwindung islamophober Stereotype muss die Anerkennung der schlichten Tatsache sein, dass der Islam zu einem dauerhaften Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden ist. Diese Realität war bekanntlich bis in die 1990er Jahre hinein verdrängt worden. Über Jahrzehnte hinweg war man in Deutschland auf allen Seiten davon ausgegangen, dass es sich beim Islam hierzulande um eine vorübergehende „Gastarbeiterreligion“ handelte, deren nachhaltige Integration in die Gesellschaft kein Thema sein müsste. Die sprichwörtlichen Hinterhofmoscheen standen symbolisch für eine provisorische religiöse Selbstversorgung am Rande der Gesellschaft und zunächst ohne Perspektive der Dauer. Erst in den letzten Jahren hat sich in der Breite der Gesellschaft die Einsicht durchgesetzt, die Bundesinnen-

minister Schäuble im Vorfeld des von ihm einberufenen ersten Islamgipfels wie folgt formuliert hat: „Im Land leben rund drei Millionen Muslime, aber wir haben keine Beziehung zur vielfältigen muslimischen Gemeinschaft, obwohl sie ein fester Teil unserer Gesellschaft ist.“¹⁰⁶

Bei der politischen Anerkennung dieser Realität dauerhaften muslimischen Lebens in Deutschland darf es keine Zweideutigkeiten geben. Abstrakte Grundsatzdebatten darüber, ob *der* Islam in die westliche Gesellschaftsordnung hineinpasst und überhaupt mit der Wertordnung einer liberalen Demokratie kompatibel sei, sind wenig hilfreich, aber nach wie vor sehr beliebt. Sie können eine gefährliche Signalwirkung entfalten, wenn sie den Eindruck erwecken, es gebe politisch verantwortbare Wege, die Etablierung einer islamischen Minderheit in Deutschland in Frage zu stellen oder gar praktisch zu revidieren. Hinter die von Schäuble formulierte Einsicht, dass Muslime ein „fester Teil unserer Gesellschaft“ sind, kann es kein Zurück geben, und politische Stellungnahmen, die daran irgendwelche Zweifel wecken, wären verantwortungslos.

Die Anerkennung der Präsenz des Islams in Deutschland impliziert auch die Akzeptanz seiner *öffentlichen Sichtbarkeit*. In einer den Menschenrechten verpflichteten freiheitlichen Gesellschaft ist Religion – entgegen einem verbreiteten Vorurteil – eben nicht nur Privatsache. Dass sich religiöse Überzeugungen und religiöses Leben auch

106 Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Interview des SPIEGEL 38/2006 (vom 18.09.06), S. 85f.

öffentlich sichtbar darstellen können, ist vielmehr Bestandteil der verfassungsrechtlich und völkerrechtlich verbürgten Religionsfreiheit.¹⁰⁷ Sieht man einmal von der seit Jahren kontrovers diskutierten Spezialfrage, ob Lehrerinnen im öffentlichen Schuldienst das Kopftuch tragen dürfen, ab,¹⁰⁸ gilt die Einsicht, dass ein freiheitlicher Rechtsstaat keine Kleiderordnung vorschreiben kann. Auch der Bau repräsentativer Moscheen findet Rückhalt in der Religionsfreiheit.¹⁰⁹

Die Einsicht in die dauerhafte Präsenz muslimischer Minderheiten steht im Hintergrund auch der aktuellen Bemühungen um die Einführungen eines islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach.¹¹⁰ In der politischen Diskussion um die Integration muslimischer Minderheiten wird diesem Thema zu Recht ein hoher Stellenwert eingeräumt, hängt doch die

langfristige Entwicklung des Islams in Deutschland entscheidend davon ab, wie die islamischen Lehren und Lebenspraktiken von Generation zu Generation weitergegeben werden. Für viele muslimische Eltern ist die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in der Schule ein wichtiges Anliegen. Auch islamische Verbände treten seit Jahren für ein solches Unterrichtsfach in deutscher Sprache ein. Auf einer grundsätzlichen Ebene ist der islamische Religionsunterricht zugleich zum Testfeld dafür geworden, ob es gelingt, die Kooperationsstrukturen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, die sich historisch im Gegenüber des Staates zu den christlichen Kirchen entwickelt haben, auf den entstandenen religiösen Pluralismus hin zu öffnen und dem Islam als einer mittlerweile hierzulande heimisch gewordenen Religion angemessenen Raum zu geben.¹¹¹

-
- 107** Paradigmatisch zeigt sich dies in der Formulierung der Religionsfreiheit durch die Europäische Menschenrechtskonvention. Artikel 9 Absatz 1 lautet: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.“ Der Sache nach verbürgt das Grundgesetz in Artikel 4 die Religionsfreiheit in derselben inhaltlichen Reichweite. Die von der Religionsfreiheit her entwickelte Säkularität des Rechtsstaats hat deshalb mit einer von Staats wegen forcierten „Privatisierung“ des Religiösen nichts gemein.
- 108** Vgl. dazu Heide Oestreich, *Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*, Frankfurt a.M. 2004.
- 109** Die Gewährleistung der Religionsfreiheit kann im Übrigen nicht davon abhängig gemacht werden, ob in den Herkunftsländern der hier lebenden Muslime die Religionsfreiheit ebenfalls geachtet wird. Denn der Status der Religionsfreiheit als Menschenrecht schließt es aus, dass religiöse Minderheiten als Pressionspotenzial zur Durchsetzung außenpolitischer Interessen, mögen diese auch noch so legitim sein, eingesetzt werden.
- 110** Vgl. Martin Stock, *Islamunterricht: Auf der Suche nach dem richtigen Weg*, in: Barwig, Klaus/Davy, Ulrike (Hg.): *Auf dem Weg zur Rechtsgleichheit? Konzepte und Grenzen einer Politik der Integration von Einwanderern*, Baden-Baden 2004, S. 430-450.
- 111** Vgl. Ansgar Hense, *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht: mehr als ein Streit um Begriffe?*, in: Andreas Haratsch u.a. (Hg.), *Religion und Weltanschauung im säkularen Staat. Assistententagung Öffentliches Recht 2001*, Stuttgart 2001, S. 9-47.

2. Differenzierte Wahrnehmung als Fairness-Gebot

Während man noch in den 1980er Jahren religiöse Interessen der damaligen „Gastarbeiter“ kaum zur Kenntnis genommen hatte, hat man sich in Deutschland seit den 1990er Jahre daran gewöhnt, Migrantinnen und Migranten vor allem in ihrer (vermeintlichen oder tatsächlichen) religiösen und kulturellen „Besonderheit“ wahrzunehmen. Dies ist Fortschritt und Rückschritt zugleich. Die falsche Ignoranz von damals ist mittlerweile durch eine ebenso falsche, weil einseitige Fixierung auf Religion und Kultur ersetzt worden. Dies wiederum führt dazu, dass die offenkundigen Probleme der Integrationspolitik, deren Ursachen vielfältig sein können, oft vorschnell als Ausdruck religiös-kultureller Fremdheit interpretiert werden – so als sei beispielsweise die Konzentration von Familien mit Migrationsgeschichte in sozialen Brennpunktgebieten schlichtweg Folge einer sich verfestigenden „islamischen Parallelgesellschaft“.

Sobald der Islam ins Spiel kommt, gibt es offenbar eine verbreitete Neigung, Religion und Kultur als wichtigste Ursachen für die Erklärung von familiärem Autoritarismus, Segregationstendenzen und anderen Fehlentwicklungen anzuführen. Berechtigte Forderungen nach einer Veränderung patriarchalisch-autoritärer Familienstrukturen geraten dann schnell zum Kulturkampf gegen den Islam. In der Sache helfen solche kulturalistischen Klischees nicht weiter; sie verstärken lediglich islamophobe Stereotypisierungen. Von daher ist es wichtig, religiöse und kulturelle Faktoren in der Integrationsdebatte *nicht isoliert*, sondern

stets in Verbindung mit anderen – sozialen, ökonomischen, politischen – Faktoren zu thematisieren.

Zu einer differenzierten Sichtweise gehört auch die Bereitschaft, innerislamische Unterschiede mehr als bisher zur Kenntnis zu nehmen und angemessen zur Sprache zu bringen. Der für Deutschland relevante innerislamische Pluralismus besteht einerseits in klassisch-konfessionellen Differenzen (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Ahmadis usw.) und andererseits – gewiss nicht weniger wichtig – in einer Mannigfaltigkeit muslimischer Lebenswirklichkeiten, die sich quer zu diesen konfessionellen Strömungen entwickelt haben. Die dazu oben gemachten Ausführungen sollen hier nicht wiederholt werden. Obwohl diese Vielfalt im Prinzip längst bekannt ist, bleibt das Problem bestehen, dass sie immer wieder von einer Semantik der „Eigentlichkeit“ überlagert wird, die die militanten und autoritären Formen muslimischer Religiosität mit erhöhter Aufmerksamkeit prämiert, weil sich darin angeblich das „wahre Wesen“ des Islams zeige.

Die journalistische Erfahrungsregel, dass vor allem dramatische Negativmeldungen in den Medien Schlagzeilen machen („bad news is good news“), gilt im Grunde zwar für alle thematischen Felder, wirkt sich aber in der Islamberichterstattung besonders gravierend aus. Gegen Fernsehbilder einer fanatisierten Gruppe junger Pakistanis, die ein Bild des Papstes verbrennen, haben islamische Verbände in Deutschland mit de-eskalierenden Stellungnahmen kaum eine Chance, öffentlich wahrgenommen zu werden, geschweige denn, den Diskurs über den Islam

mitbestimmen zu können. Interreligiöse oder interkulturelle Dialoginitiativen müssen immer wieder erleben, dass die Ergebnisse jahrelanger vertrauensbildender Arbeit durch Negativmeldungen und oder auch bloße Gerüchte in kürzester Zeit zunichte werden. Um solche Arbeit über die Jahre hinweg fortzusetzen, braucht es viel Frustrationstoleranz und gute Nerven.

Obwohl es in einer polarisierten Debatte schwierig sein mag, elementare Sorgfaltspflichten zu beherzigen, gibt es indes keine vertretbare Alternative zum Bemühen um Genauigkeit und Differenzierung. Die Kenntnisnahme innerislamischer Differenzen und des innerislamischen Pluralismus ist dabei nicht nur ein Gebot analytischer Präzision. Wichtiger noch ist, dass nur dadurch die betroffenen Menschen überhaupt als *Subjekte eigenverantwortlicher Lebensführung* – und eben nicht lediglich als Exponenten unveränderlich vorgegebener religiös-kultureller „Mentalitäten“ – in den Blick kommen können. Dies aber ist die unhintergehbare Prämisse einer jeden der Aufklärung verpflichteten Debattenkultur.

Die Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen für Religionsfreiheit, Asma Jahangir, hat deshalb die Forderung bekräftigt: „From a human rights perspective, members of religions or communities of belief should ... not be viewed as parts of homo-

geneous entities.“¹¹² Dies muss selbstverständlich auch für Muslime gelten. In ihrer Allgemeinen Politikempfehlung Nr. 5 benennt dementsprechend auch die Europäische Kommission gegen Rassismus und Intoleranz die Überwindung deterministischer Sichtweisen des Islams – also die Eröffnung einer Perspektive auf die handelnden Subjekte – als die zentrale Aufgabe bei der Bekämpfung islamophober Ausgrenzung.¹¹³

3. Das Grundgesetz als selbstverständliche Grundlage des Zusammenlebens

Nicht weniger selbstverständlich als die Anerkennung der dauerhaften Präsenz des Islams in Deutschland ist die Einsicht, dass das Grundgesetz die normative Grundlage des Zusammenlebens in dieser Gesellschaft darstellt. Bei der Formulierung dieser im Grunde wiederum trivialen Einsicht kommt es häufig zu kommunikativen Fehlleistungen. Dies geschieht schon dadurch, dass man die Anerkennung der Verfassungsordnung als eine politische *Forderung* formuliert und speziell an Muslime adressiert. Gerade liberale Muslime reagieren oft verärgert, wenn auf diese Weise der Eindruck erweckt wird, als müsse man die Muslime erst eigens für die Werte der freiheitlichen Verfassung erziehen und noch einmal speziell auf das Grundgesetz verpflichten.

112 Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled "Human Rights Council", A/HRC/2/1., S. 8.

113 Vgl. European Commission against Racism and Intolerance, General policy recommendation No. 5: Combating intolerance and discrimination against Muslims, Straßburg 27.04.2007.

Ein Beispiel für eine solche kommunikative Fehlleistung bietet der eingangs erwähnte baden-württembergische Leitfaden für Einbürgerungsbehörden, der durchgängig von einer skeptischen Haltung gegenüber Muslimen geprägt ist. Das Problem des Leitfadens liegt nicht eigentlich in seiner inhaltlichen Ausrichtung, sondern in seiner *kommunikativen Signalwirkung*. Das von seinen Befürwortern angeführte Argument, der Leitfaden enthalte lediglich selbstverständliche Normen des Zusammenlebens in einer freiheitlichen Gesellschaft, verweist unfreiwillig genau auf das entscheidende Problem. Denn gerade Menschen, die die Normen des Grundgesetzes für sich selbst längst als Selbstverständlichkeit betrachten und dies auch in ihrem alltäglichen Leben zeigen, dürften es als ärgerlich empfinden, wenn man ihnen abverlangt, dass sie dies, nur weil sie Muslime sind oder einen irgendwie „muslimisch klingenden“ Namen tragen, noch einmal ausdrücklich bekräftigen und gegen skeptische Rückfragen erläutern sollen. Die staatliche Verwaltung gibt sich auf diese Weise dazu her, den permanenten Erklärungsdruck, den viele Menschen mit muslimischem Hintergrund als alltägliche gesellschaftliche Diskriminierung erleben, fortzusetzen und zu verstärken.¹¹⁴

Wenig durchdacht wirken auch manche integrationspolitisch motivierten Aufrufe zum „Dialog mit dem Islam“.¹¹⁵ Auf Kommunikation zu setzen ist im Prinzip natürlich

immer sinnvoll. Verwirrung, Frustration und im Ergebnis womöglich neues Misstrauen entstehen aber dann, wenn in Dialogveranstaltungen das Grundgesetz zunächst dem Koran gegenüber gestellt wird, um auf dieser Grundlage sodann in ein Gespräch zu treten. Das Grundgesetz erhält in solcher Kontrastierung zum Koran fast zwangsläufig die Funktion eines Dokuments kulturpolitischer Selbstvergewisserung für die irgendwie christlich geprägte Mehrheitsgesellschaft – und zwar eben auf Kosten seiner Funktion als *gemeinsame* verfassungsrechtliche Grundlage des Zusammenlebens. Komplementär zu einer solchen zivilreligiösen Aufladung des Grundgesetzes wird dem Koran, wenn man ihn kategorial auf eine und dieselbe Ebene mit der Verfassungsordnung stellt, genau jene Rolle als integrales religiös-politisches Alternativmodell attestiert, wie dies in den Propagandaschriften des ideologischen Islamismus aufscheint. Der Dialog hat dann die paradoxe Aufgabe, kulturelle Gräben zu überwinden, die durch die Formulierung der Dialogziele teilweise erst geschaffen oder ungewollt vertieft werden.

Dass das Grundgesetz die normative Grundlage des Zusammenlebens in unserer pluralistischen Gesellschaft bildet, ist eine pure Selbstverständlichkeit. Diese Selbstverständlichkeit sollte ihren Ausdruck darin finden, dass man darauf verzichtet, sie gegenüber Muslimen immer wieder mit auf-

114 Vgl. Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, S. 183ff.

115 Vgl. Levent Tezcan, Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. 28-29/2006, S. 26-32.

fälliger Emphase anzumahnen oder zum Ziel interkultureller Dialogprojekte zu stilisieren. Wo es gegenüber einzelnen Gruppierungen und ihren Angehörigen Gründe zum Zweifel an der Verfassungstreue gibt, muss dies konkret auf die betreffenden Gruppierungen hin – aber eben nicht pauschal als Problem „des Islams“ oder der muslimischen Bevölkerung in Deutschland – angesprochen werden. Angemessen ist es ansonsten, bei den hier lebenden Muslimen – nicht anders als bei der nicht-muslimischen Mehrheitsbevölkerung – eine verfassungspolitische Loyalität generell *als gegeben zu unterstellen*. Mit naiver „Multi-kulti-Seligkeit“, die die Augen vor konkreten Gefahren für die offene Gesellschaft verschließt, hat dies nichts zu tun. Es geht stattdessen um die grundlegende Einsicht, dass der Kampf um die offene Gesellschaft vorerst verloren ist, wenn sich erst einmal eine Logik des Verdachts ausgebreitet hat, die Angehörigen einer Minderheit von vornherein jede Chance nimmt, überhaupt als Partner im öffentlichen Diskurs Gehör zu finden.





Deutsches Institut für Menschenrechte
German Institute for Human Rights

Zimmerstr. 26/27

D-10969 Berlin

Phone: (+49) (0)30 – 259 359 0

Fax: (+49) (0)30 – 259 359 59

info@institut-fuer-menschenrechte.de