

Islamophobie und Religionskritik: Aufklärung als Sicherheitsrisiko?*



ULRICH KRAINZ

Studium der Psychologie (Mag.) und Bildungswissenschaft (Dr.) an der Universität Wien und der Macquarie University in Sydney, Australien; Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Gruppendynamik und Organisationsberatung (ÖGGÖ); Lektor an verschiedenen Universitäten; Berater und Trainer in den Bereichen Konfliktmanagement, Gruppendynamik und Politische Bildung (Kontakt: office@ulrichkrainz.at)

Vorbemerkung

In ganz Europa steht der Islam seit längerer Zeit im Zentrum der Aufmerksamkeit, wobei die Auseinandersetzungen meist stark emotionalisiert verlaufen. Vor allem seit den Terroranschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 lässt sich eine verschärfte Akzentuierung dieser Diskussionslinien nachzeichnen. In diesem Zusammenhang hat sich auch der Begriff der „Islamophobie“ (Runnymede Trust 1997) etabliert, ein Neologismus, der jene diskriminierenden und kultur-rassistischen Prozesse umschreibt, mit denen sich MuslimInnen gegenwärtig konfrontiert sehen und der mittlerweile auch weit über die wissenschaftliche Diskussion hinaus bekannt ist. Er umschreibt eine grundlegende Angst vor und in der Folge Ablehnungshaltung gegenüber dem Islam, eine Islamfeindlichkeit, gekennzeichnet durch spezifische Meinungsbilder. So impliziert die Rede von ‚den Muslimen‘ oder von ‚dem Islam‘ zunächst die Annahme einer fixierten, sich nicht verändernden monolithischen Gruppe, überdies wird so getan, als ob es keinerlei Binnendifferenzierung nach unterschiedlichen Konfessionen und Glaubensrichtungen innerhalb des Islams gibt (wie etwa Sunniten, Schiiten, Aleviten usw.). Gleichzeitig wird der Islam in den medialen Darstellungen und Diskursen als gefährlich und bedrohlich präsentiert, wodurch sich zunehmend ein Feindbild aufbaut.

In den Medien häufen sich Berichte über Terrorakte in aller Welt, auch in Europa, die aufgrund eines islamisch-religiösen Fanatismus zustande kommen, bei dem die handelnden Akteure nicht einfach Anschläge verüben, sondern sich auch selbst in den Tod reißen und offenkundig bereit sind, ihr eigenes Leben für eine ‚höheren Zweck‘ zu opfern. Solche destruktiven Exzesse

Schnell wird „aus dem Mythos vom Kollektiv ein kollektiver Mythos der Bedrohung“

der ‚Jenseitsorientierung‘ hinterlassen nicht nur ein grundsätzliches Unverständnis, sondern auch Angst und tiefgreifende Skepsis. Auch wenn diese Beispiele für die islamische Welt gesprochen eine Ausnahme darstellen, werden die immer wiederkehrenden Argumente, dass dies alles überhaupt nichts mit dem Islam zu tun hat und Selbstmorde ohnehin als grundsätzlich unislamisch zu gelten haben, nur wenig überzeugen können. Die jeweiligen Personen agieren stets im Namen des Islams, ein Umstand, mit dem auch die islamische Welt selbst zu kämpfen hat.

All diese Puzzlestücke fügen sich zu einem Mosaik, das – wenn man nicht darüber nachdenkt und einer umgreifenden Demagogie aufsitzt – zu einer grundsätzlich ablehnenden und eben: islamophoben Haltung führen kann. Angeregt durch Terrorakte wird die Aufmerksamkeit oft unreflektiert auf lokale muslimische MigrantInnen gelenkt, was deren ohnehin nicht einfache Situation nur noch verschärft. Schnell wird „aus dem Mythos vom Kollektiv ein kollektiver Mythos der Bedrohung“ (Bukow 2003, 58), eine Ansicht, die auch mit einer verklärten und undifferenzierten Beschreibung und Selbstdarstellung der ‚eigenen‘ sozialen und kulturellen Praxis einhergeht (vgl. das in der Bundesrepublik Deutschland aufgekommene Wort ‚Leitkultur‘). Auf der einen Seite sieht man eine unmittelbare Bedrohung, auf der anderen Seite bläht sich eine Assoziationsblase auf, in der

Es ist daher mehr als angebracht von Islamophobie zu sprechen und die damit verbundenen Phänomene ernst zu nehmen.

Begriffe wie ‚Abendland‘, ‚der Westen‘, ‚christliche Werte‘ usw. aneinander gereiht werden. Nicht nur werden sie in einem Atemzug genannt, so als würden sie alle dasselbe beschreiben, sie werden auch als die zentralen Unterscheidungskriterien in Abgrenzung zum Islam ins Treffen geführt. Dadurch avancieren die längst überkommen geglaubten Religionen „zu einer alles umgreifenden kollektiven Bürgerreligion (‚christliches Abendland‘), wobei die modernen Gesellschaften stillschweigend auf christliche Grundwerte hin zentriert werden“ (Bukow 2003, 58). Eine solche Reduktion auf einen religiösen Hintergrund fügt sich zwar gut in die Argumentationslinie eines befürchteten „clash of civilisations“ (Huntington 1996), vernachlässigt aber zentrale gesellschaftspolitische Transformationsprozesse wie etwa Aufklärung, Säkularisierung und zunehmende kulturelle Pluralisierung.

Zwischen Diffamierung und Kritikverbot

In einem solchen Diskursfeld wird aus dem Islam schnell ein sicherheitspolitisches Thema. So ist es beispielsweise bemerkenswert, dass in Österreich Studien zum Thema Integration und Islam auch vom Bundesministerium für Inneres in Auftrag gegeben werden.¹ Unter dem Deckmantel von Sicherheit wird (mal mehr, mal weniger explizit) weiters mit zahlreichen Verboten und restriktiven Maßnahmen operiert, welche die freie Religionsausübung muslimischer MitbürgerInnen, wie sie in demokratischen Gesellschaften garantiert ist, stark einschränkt – sei es der Bau von Moscheen und Minaretten (vgl. dazu den Schweizer Minarettenstreit im Jahre 2009), das Tragen von Kopftüchern und die Einhaltung religiöser Ernährungsvorschriften in öffentlichen Institutionen, die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts im öffentlichen Schulwesen usw. All diese Themen erweisen sich als gesellschaftspolitische Streitfragen mit hoher Sprengkraft, und immer wieder ertönen lautstarke Stimmen, die hinter solchen Vorhaben nichts anderes vermuten als eine offensive Islamisierung und Bedrohung der eigenen (‚unserer‘) kulturellen Identität. Eine Entschärfung der Situation zeigt sich

auch nicht immer von Seiten (vermeintlich) aufklärungsorientierter Bewegungen. Islamkritik liegt im Trend, die Feuilletons jeder größeren Zeitung sind voll damit, wobei unter dem Deckmantel der Religionskritik vielfach mehr Misstrauen geweckt und Ängste geschürt werden, als dass solche Auseinandersetzungen Klarheit und Aufklärung schaffen. Ulrich Beck spricht in diesem Zusammenhang daher auch von „Stimmen eines säkularen Fundamentalismus“ (Beck 2008, 50), Heiner Bielefeldt sogar von einer „entgleisende[n] Islamkritik“ und einer „Ausgrenzung im Namen moderner Emanzipation“ (Bielefeldt 2011, 136). Die ‚Kritik‘ am Islam speist sich somit aus unterschiedlichen Quellen und Hintergründen, sie alle haben jedoch eines gemeinsam: Sie „verschmelzen in ganz Europa zu einem einheitlichen, anti-muslimischen Diskurs“ (Beck 2008, 50).

Es ist daher mehr als angebracht von Islamophobie zu sprechen und die damit verbundenen Phänomene ernst zu nehmen. Offen bleibt allerdings die Frage, wie es um Religionskritik als eine aufklärungsorientierte Denkbewegung in diesem Zusammenhang bestellt ist. Darf es überhaupt so etwas geben wie Islamkritik oder lediglich Beschwichtigungsrhetorik? Die aktuelle Situation lässt sich jedenfalls als ein Spannungsfeld zwischen „Islamfeindlichkeit“ (Schneiders 2010a) und „Islamverherrlichung“ (Schneiders 2010b) beschreiben. Die Begriffe stehen einander wie zwei Extrempositionen gegenüber, wobei sich die eine Seite durch unreflektierte Kritik und verallgemeinernde Aussagen auszeichnet, die andere Seite hingegen durch Verklärung und eine Tabuisierung kritischer Stimmen. Für eine kritische Auseinandersetzung mit den normativen und autoritären Ansprüchen innerhalb des Islams, wie sie für eine jede monotheistische Religion typisch sind (Assmann 2003) – z.B. Exklusivität, absolute Wahrheitsansprüche, Gebote und Verbote, moralische Auffassungen, soziale Rollenerwartungen usw. – erweist sich die gegenwärtige Lage als „Double-Bind-Situation“ (Biskamp 2011). So werden negative Aussagen über den Islam entweder ausschließlich als längst

überfällige Islamkritik betrachtet und der Begriff der Islamophobie lediglich als Totschlagargument abgetan oder aber es wird jede Form der Kritik als Beleg einer zugrundeliegenden islamophoben Haltung angesehen, als bloßes Ausleben fremdenfeindlicher Ressentiments. Diese beiden Extrempositionen dominieren die aktuellen öffentlichen Debatten über den Islam und treten derart massiv in Erscheinung, dass alle Versuche einer differenzierten Annäherung im lautstarken Getöse untergehen (vgl. dazu ausführlich Biskamp 2011, 136). Als ein ideenpolitisches Programm folgt Aufklärung – trotz ihrer innewohnenden Widersprüchlichkeit (Horkheimer & Adorno 1947/2008) – aber einem grundsätzlichen emanzipatorischen Anspruch. Sie richtet sich stets gegen jede Art der Vormundschaft und Bevormundung, gegen jegliche Form der Fremdbestimmung, vor allem dann, wenn sie aus etablierten religiösen Ordnungssystemen entstammen.

Wie kann eine Islamkritik angesichts dieser aktuellen und zunehmend eskalierenden Entwicklungen aber legitimiert werden? Herrscht womöglich ein Kritikverbot aufgrund eines drohenden Islamophobie-Vorwurfs? Die Notwendigkeit sich mit solchen Fragen zu beschäftigen ist evident. Wenn inhärente Problematiken nicht entsprechend adressiert werden, arbeitet man lediglich dem ohnehin schon stark anwachsenden Rechtspopulismus in Europa in die Hände. Um diese Fragen zu beantworten, werde ich im Folgenden die Vorstellung einer religionskritischen Auseinandersetzung skizzieren, die mir genügend differenziert erscheint. Zunächst ist es angebracht sich nicht auf die Wesensbeschreibung *einer* Religion zu versteifen und somit zu diskutieren was der Islam *ist*, sondern den jeweiligen Umgang mit Religion ins Auge zu fassen und die soziale Handlungspraxis der jeweiligen Personen in den Blick zu nehmen.

Von der Religion zur religiösen Praxis

Religion ist kein unveränderliches, in sich abgeschlossenes Gebilde und Phänomen. Aus diesem Grund macht es auch keinen Sinn von einem ‚wahren‘ und ‚richtigen‘ Islam zu sprechen, wie es sowohl RepräsentantInnen von muslimischen Vertretungsorganisationen in ihren Verteidigungsreden (wenn beispielsweise Ehrenmorde und Zwangsehen als ‚unislamisch‘ abgetan werden) als auch GegnerInnen in ihren Angriffen

Wie kann eine Islamkritik angesichts dieser aktuellen und zunehmend eskalierenden Entwicklungen aber legitimiert werden?

immer wieder tun. Religion ist vielmehr im Wandel, und gesellschaftliche Transformationsprozesse wie Säkularisierung, Modernisierung und Globalisierung haben zu einer gravierenden Veränderung des religiösen Lebens geführt, von der auch der Islam in Europa zunehmend betroffen ist (vgl. dazu auch Bassam Tibis Begriff des „Euro-Islams“)

So beschreibt etwa Thomas Luckmann (1967) in seiner Theorie der „invisible religion“ eine Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung und des Einflusses organisierter und institutionalisierter Religionsgemeinschaften (Rückgang des Besuchs von Gottesdiensten; mangelhafte Befolgung religiöser Gebote usw.), was aber nicht mit einer Abnahme der Reli-

giosität an sich einhergeht. Mit zunehmender Modernisierung verschwinden nicht die Religionen (wie es die klassische Säkularisierungstheorie in ihrem Kern behauptet), es etablieren sich vielmehr neue Formen der Religiosität, die zunehmend auf Individualisierung verweisen (Beck 2008, 46). Solche Betrachtungen ermöglichen einen interessanten Blickwechsel auf die neuen, aber eben nicht minder religiösen Bewegungen und Trends, die sich fernab der Mauern institutionalisierter Glaubensgemeinschaften bilden. Religion verändert ihr Gesicht und nimmt neue soziale Formen an, die nicht mehr



traditionellen religiösen Institutionen und Vorstellungen gleichen müssen. Dies ist auch für den gegenwärtigen emotionalisierten Islamdiskurs entscheidend, vor allem dann, wenn pauschalisierend von ‚den Moslems‘ gesprochen wird, die sich in Europa eingliedern und integrieren sollen. Im Falle des Islams zeigt sich nicht unbedingt der Import eines traditionellen Islambildes aus den ursprünglichen Herkunftsländern der eingewanderten Personen. Vielmehr verweisen unterschiedliche sozialwissenschaftliche Studien auf zunehmend regionalisierte, familiarisierte, ja individualisierte Formen



Foto: Ulrich Krausz

muslimischer Religiosität und Identität. Folgt man Ulrich Beck (2008) in seinen Überlegungen, beruht das neue muslimische Selbstbewusstsein der MigrantInnen der zweiten und dritten Generation, wie es z.B. durch den Besuch von religiösen Veranstaltungen, das Tragen des traditionellen Kopftuchs, aber auch durch den religiösen Fundamentalismus zum Ausdruck kommt, eben nicht (immer) auf dem Import „einer originalen territorialgebundenen muslimischen Herkunftskultur“, sondern hat seine „Wurzeln in der neuen Situation *innerhalb* Europas“ (Beck 2008, 51). Durch die Migrationssituation selbst und das Leben in einem fremden und vielfach feindlich gesinnten Umfeld kann es zu neuen religiösen Praktiken und Identitätskonzepten kommen. In Europa zeigt sich daher auch kein einheitliches Bild des Islams, vielmehr wird eine Pluralität islamischer Praxis ersichtlich.

Die Betrachtung von Handlungspraxis als differenzierter Zugang religionskritischer Auseinandersetzung

So vielfältig diese beschriebene religiöse Praxis ausfällt, so differenziert muss auch eine religionskritische Herangehensweise erfolgen. Versteht man Religion im Sinne einer handlungstheoretischen Tradition (Bourdieu 1987) nämlich nicht vorwiegend als etwas, was man *hat* oder was man *ist*, sondern geht man in erster Linie davon aus, dass Religion etwas mit sozialer Praxis und mit Handlungsvollzügen zu tun hat, also etwas darstellt, was man *tut*, werden andere Betrachtungsweisen und Beobachtungsspielräume möglich. Mit einem Blick auf die Handlungspraxis eröffnet sich meines Erachtens auch ein gewinnbringender Anknüpfungspunkt für eine Religionskritik, die im Stande ist verallgemeinernden islamophoben Tendenzen entgegenzuarbeiten ohne aber den Islam zu tabuisieren oder gar positiv zu verklären.

Religion ist, wie andere soziokulturelle Phänomene auch, in die Alltagspraxis eingebettet. Diese Alltagspraxis, Handlungen, Deutungen, Interpretationen usw. können aber nicht beliebig ausfallen. Vielmehr handelt es sich um eine „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger & Luckmann 1966), um einen Konstruktionsprozess der sozialen Welt, an dem man zwar selbst beteiligt, aber stets auch mit hineingenommen ist, was bewusst gewählte Freiheitsgrade und Beliebighkeitskonstruktionen einschränkt.

Menschen sind aus gesellschaftlichen, historischen und kollektiven Umständen resultierend, von vergangenen und zurzeit vorhandenen Diskursen umwunden bzw. geformt. In diesem Sinn handelt es sich bei Religion um eine soziale Handlungspraxis, die im Zuge der jeweiligen Sozialisation und Biographie in bestimmten sozialen, kulturellen und milieutypischen Konstellationen erworben wird. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass sich aktuell auch verschiedene Formen islamisch-religiöser Identitäten und Lebenskonzepte finden lassen, angefangen bei fundamentalen, streng orthodoxen, über konservative bis hin zu moderat-säkularen Ansichten und **Überzeugungen**, die sich aber allesamt – und das ist das Entscheidende – selbst als islamisch verstehen. Es macht daher auch wenig Sinn eine dieser Praktiken als ‚wirklich‘ islamisch hervorzuheben, die anderen hingegen als unislamisch zu markieren (Biskamp 2011, 148). Dies gilt für beide Seiten gleichermaßen, sowohl in Bezug auf die jeweiligen Verteidigungs-, als auch Angriffsreden. Es würde nichts anderes bedeuten als eine Essentialisierung von Religion, eine Vorstellung, die der Komplexität gegenwärtiger religiöser Phänomene nicht gerecht wird. Einer handlungstheoretischen Betrachtung folgend ist vielmehr all das islamisch, was MuslimInnen „aus ihrem religiösen Selbstverständnis heraus glauben und tun“ (Biskamp 2011, 147), was sie selbst als islamisch verstehen und entsprechende Handlungen setzen, unabhängig davon, ob sie sich an den gesamten religiösen und vorgeschriebenen Regelkanon halten oder nicht.

Dieser Wechsel in der Blickrichtung (vom Was zum Wie) erscheint zunächst trivial. In den aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten rund um den Islam schwimmt eine solche Unterscheidung aber, sie ist unscharf und zu weit im Hintergrund. Als Konsequenz wird letztendlich nicht mehr auf die soziale Praxis fokussiert, die gegebenenfalls kritisiert oder in Frage gestellt werden kann, vielmehr werden verallgemeinernde Wir-Sie-Gegenüberstellungen aufgebaut.

Resümee

Ich plädiere hier für eine differenzierte Islamkritik, welche die jeweilige soziale Handlungspraxis von Gläubigen ins Auge fasst, die unterschiedlich ausfallen kann. Ein Zugang, der gegenüber verallgemei-

nernden und essentialistischen Islambeschreibungen auf Distanz geht, erscheint mir für eine religionskritische Auseinandersetzung angemessener, in Anbetracht der aktuellen und zunehmend aus dem Ruder laufenden gesellschaftspolitischen Diskurse über den Islam sogar mehr als überfällig. In diesem Sinn handelt es sich auch nicht um Kritik an ‚dem Islam‘ oder ‚den MuslimInnen‘, sondern an bestimmten Handlungspraktiken, die aus religiösen Überzeugungen erwachsen und die einer kritischen diskursiven Bearbeitung zugänglich gemacht werden sollen.

Dieser skeptisch-kritische Zugang bedeutet nicht bloßes, womöglich ‚politisch unkorrektes‘ Kritisieren als Selbstzweck, sondern impliziert einen aufklärungsorientierten Habitus und letztendlich ein grundsätzliches Infragestellen religiöser Überzeugungen, Normativität und Autorität, sowie der daraus resultierenden Ansprüche an die jeweils individuelle Lebensgestaltung und Lebensführung. Einer solchen Auseinandersetzung wird sich auch der Islam als ein Vertreter der drei großen monotheistischen Religionen nicht entziehen können. Inwieweit sich solche Diskurse aber von innen heraus, d.h. innermuslimisch entwickeln müssen und nicht von außen an eine religiöse Gruppe herangetragen werden können, ist eine andere Frage. Es bleibt aber wünschenswert, die aufgeheizte Stimmungslage auf eine diskursive Ebene zu heben.

Literatur

- Assmann, J. (2003): Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus. München, Wien: Carl Hanser Verlag.
- Beck, U. (2008): Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Verlag der Weltreligionen.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality. New York: Doubleday Anchor.
- Bielefeldt, H. (2011): Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot. In: Meyer, H., Schubert, K. (Hg.). Politik und Islam. VS: Wiesbaden. 135-144.
- Biskamp, F. (2011). Das Reden über das Reden über den Islam. Kritische Forschung im Double-Bind von ‚Islamophobiekritik‘ und ‚Islamkritik‘. In: Opferberatung des RAA Sachsen e.V. (Hrsg.). Tödliche Realitäten. Der rassistische Mord an Marwa El-Sherbini. Hoyerswerda. 136-148.
- Bourdieu, P. (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bukow, W. D. (2003): Der Islam – ein bildungspolitisches Thema. In: Bukow, W. D., Yildiz, E. (Hg.). Islam und Bildung. Leske und Budrich. Opladen.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2008). Die Dia-

lektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt: Fischer (Original 1947).

Huntington, S. P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München: Goldmann Verlag.

Luckmann, T. (1967). The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. New York: McMillan.

Rohe, M. (2006). Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich. Sicherheitsakademie des Bundesministeriums für Inneres. Executive Summary.

Schneiders, T. G. (2010a): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag.

Schneiders T. G. (2010b): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS Verlag.

The Runnymede Trust (1997): Islamophobia: A Challenge for Us All.

1 In diesem Zusammenhang ist vor allem an eine Aussage der ehemaligen österreichischen Innenministerin Liese Prokop (ÖVP) zu erinnern, die aufgrund der Resultate einer in Auftrag gegebenen Studie (Rohe 2006) – ohne Zustimmung des Verfassers – von der „Integrationsunwilligkeit“ einer großen Anzahl muslimischer MitbürgerInnen sprach und dies als Hauptergebnis der Studie hinstellte. Der Autor Mathias Rohe distanzierte sich in Folge von dieser Leseart der Ergebnisse und betonte, dass die Bezeichnung „Integrationsunwilligkeit“ auch nirgendwo in der Studie zu finden ist.

* Anmerkung

Der vorliegende Beitrag entstammt theoretischen Überlegungen, die im Zusammenhang eines größeren Forschungsprojekts entstanden sind und die auch an anderer Stelle nachgelesen werden können: Krainz, U. (2014). Religion und Demokratie in der Schule: Analysen zu einem grundsätzlichen Spannungsfeld. Wiesbaden: Springer VS. Weiterführende Überlegungen, vor allem unter pädagogischem Blickwinkel, finden sich ebendort.