



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der ‚Wilde Islamist‘: Der islamistische Terrorist als neo-orientalistisches Feindbild“

verfasst von / submitted by

Philipp Müller, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Dr.in Patricia Zuckerhut, Privatdoz.

Danksagung

Mit dieser Masterarbeit geht ein Studium zu Ende, in dem ich dank meiner Eltern stets ohne Druck meinen Interessen nachgehen konnte. Und auch während dieses abschließenden Forschungsprojektes, konnte ich stets auf die Unterstützung meiner Familie, meiner Freundin und meinen FreundInnen zählen, dafür danke ich euch.

Darüber hinaus bedanke ich mich bei meiner Betreuerin Dr.In Patricia Zuckerhut für die ausführliche Hilfe und akribische Unterstützung während des gesamten Erstellungsprozesses dieser Arbeit.

Abstract (deutsch)

Aktuelle Studien der Rassismusforschung zeigen, dass die Islamfeindlichkeit in Österreich bzw. „im Westen“ in den letzten Jahren auch in der „Mitte der Gesellschaft“ immer mehr zunimmt. Die vorliegende Studie möchte dabei einen qualitativen Einblick in den Diskurs geben und anhand der Analyse von qualitativen Befragungen im zweiten Wiener Gemeindebezirk Leopoldstadt, sowie einer Auswahl an Leserbriefen aus der österreichischen Tageszeitung *Kronenzeitung*, aufzeigen, welche rassistischen Stereotype und Feindbilder dabei die Debatte und die Ansichten der Menschen dominieren und wie diese mit dem Thema Terrorismus verknüpft werden. Da die Forschung den Zeitraum direkt nach dem islamistischen Terroranschlag in Wien im November 2020 abdeckt, sind die Ergebnisse dementsprechend drastisch, zeigen aber auch, dass viele Aspekte des kulturell-rassistischen Feindbildes vom Islam bzw. vom islamistischen Terrorismus keine Neuheit sind und an einen orientalistischen Diskurs anknüpfen, der bis in das Mittelalter zurückreicht. Die Analyse ergab, dass sich in den erhobenen Meinungen ein Feindbild vom „Wilden Islamisten“ wiederfinden lässt, das in seinen verschiedenen Formen die neo-orientalistische Form des Feindbildes des „muslimischen Kriegers“ darstellt. Dabei wird der islamistische Terroranschlag in (kultur-)rassistischer Manier als „grundloser Akt der Gewalt“ eines „böartigen Menschenschlages“ dargestellt und dadurch entpolitisiert.

Abstract (english)

Current studies of racism research show that Islamophobia in Austria or "in the West" has been increasing more and more even in the "middle of society" in recent years. This study aims to provide a qualitative insight into this discourse and, by analyzing qualitative interviews in Vienna's second district of Leopoldstadt, as well as a selection of letters to the editor from the Austrian newspaper *Kronenzeitung*, to show which racist stereotypes and images of the enemy dominate the debate and people's views and how these are linked to the issue of terrorism. Since the research covers the period directly after the Islamist terrorist attack in Vienna in November 2020, the results are accordingly drastic, but also show that many aspects of the cultural racist enemy image of Islam or Islamist terrorism are not a novelty and link to an orientalist discourse that goes back to the Middle Ages. The analysis revealed that an enemy image of the "savage Islamist" can be found in the opinions surveyed, which in its various forms represents the neo-orientalist form of the enemy image of the "Muslim warrior." In this context, the Islamist terrorist attack is portrayed in a (culturally) racist manner as a "gratuitous act of violence" by a "vicious breed of man" and thus depoliticized.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Einleitung	2
Forschungsstand: Islamfeindlichkeit, Orientalismus und kulturalistischer Rassismus.....	4
Forschungsfragen und Vorhaben	10
Zu Forschung und Methoden	10
Zur Forschungsethik.....	10
Feld.....	11
Ethnographischer Forschungsrahmen: Grounded Theory.....	12
Forschung und Analyse als zirkulärer Prozess.....	13
Zur Datenerhebung.....	15
Persönliche Reflexion und Kulturbegriff.....	17
Theoretischer Rahmen.....	21
Einleitung: Gemeinsame Ursprünge von Rassismus, Sexismus und Nationalismus.....	21
Zur Naturalisierung sozialer Verhältnisse.....	22
Alter und neuer Rassismus: Kontinuitäten und Unterschiede.....	22
Staat, Volk und (Supra-)Nationalismus	29
Rasse, Volk, Geschlecht.....	34
Orientalismus und Antimuslimischer Rassismus.....	37
Terrorismus im Weltsystem	44
Umgekehrter Orientalismus und das Feindbild des Islamismus	44
Zusammenführung: Feindbild muslimischer Krieger	49
Das Feindbild des islamistischen Terrorismus.....	51
Einleitung	51
Wir: Ein Anschlag auf „uns“	52

Die Anderen: Der Terrorismus als grundloser Akt der Gewalt	54
Irrationaler Hass	54
Irrationaler Neid	59
Machtgier	60
Sozialer Hintergrund und Demagogie: Der verführte Jugendliche	63
Alternative Sichtweisen.....	65
Zusammenfassung und analytische Implikationen	66
Das Feindbild des Islam	69
Einleitung	69
Die Dichotomie Westen/Islam und der Kampf der Kulturen.....	70
Gewalt: Fundamentalismus gegen Aufklärung	73
Staat und Religion: Politischer Islam gegen Religionsfreiheit.....	74
Die Situation der Frau: Unterdrückung gegen Freiheit.....	76
Enttäuschter Nationalismus: Das „schwache“ Abendland.....	78
Die vermeintliche Willkommenskultur	78
Zusammenfassung und analytische Implikationen	82
Schluss und Ausblick: Der „Wilde Islamist“ als neo-orientalistisches Feindbild	87
Verwendete Literatur und sonstige Quellen.....	91
Onlinequellen:	97
Daten und GesprächspartnerInnen	98
Tabelle I - Feldnotizen zu den Befragungen und informellen Gesprächen (Feldtagebuch)	98
Tabelle II - Aufgezeichnete Interviews	100
Tabelle III - Leserbriefe	100
Tabelle IV - Kategorien und verwendete Codes zu „Das Feindbild des islamistischen Terrorismus“	102
Tabelle V - Kategorien und verwendete Codes zu „Das Feindbild vom Islam“	106

Vorwort

Ich kann mich gut an den Moment erinnern, als ich merkte, dass wir rennen mussten. So eine Erkenntnis setzt sich erstaunlich schnell durch, wenn man bedenkt, dass man gerade völlig nichtsahnend an einem Montagabend in der Wiener Innenstadt auf dem Weg unterwegs zu einem gemütlichen letzten Abend mit Freunden vor dem erneuten Lockdown ist. Erst dachte ich die lauten Schläge wären Feuerwerkskörper, also vielleicht zu dieser Jahreszeit ungewöhnlich, aber per se nichts Bedrohliches. In der ersten Sekunde merkt man nur, dass die Menschen sich anders verhalten. Dann rennen sie alle in die gleiche Richtung und plötzlich kommt die Erkenntnis: weg hier! Wir rannten über die mehrspurige, befahrene Straße in Richtung des zweiten Bezirks während Leute schrien, dass geschossen wird und andere seelenruhig ihre Smartphones zückten und filmten, auch wenn das rückblickend in einer solchen Situation mehr als grotesk klingt. Wir machten eine kurze Verschnaufpause bei einer Kirche und entschlossen uns dann möglichst schnell ein Taxi zu suchen, das wir zum Glück auch schnell fanden. Der Taxifahrer fuhr, entweder weil er schlecht deutsch sprach oder unsere vom Schock schlecht formulierten Warnungen nicht ganz verstand, in Richtung des Schwedenplatzes zurück. Eine Sekunde lang führen wir am Ort des Geschehens vorbei, doch es war nichts zu sehen und für einen kurzen Augenblick schien es, als wäre das ganze vielleicht doch ein Missverständnis gewesen. Dann kamen uns die Krankenwagen entgegengerast, einer nach dem anderen, und langsam manifestierte sich bei mir die vage Erkenntnis, gerade „etwas entkommen“ zu sein. Rückblickend blieb bei mir vor allem das persönliche Gefühl, dass die Welt an diesem Abend kleiner geworden war. Nicht, dass ich davor dachte wir würden in einer „heilen Welt“ leben, aber es wurde mir deutlicher als je zuvor, dass man nirgendwo gänzlich vor den ungemütlichen Folgen globaler Ungleichheiten und Feindschaften unbetroffen bleibt, weil auch diese globalisiert sind. Aufgrund dieser Einsicht und Erlebnisse verfolgte ich dann auch eingehend die daraus resultierenden Diskussionen, die Gegenstand dieser Arbeit sind, und versuchte dadurch meinen Blick auf das Erlebte zu schärfen.

Einleitung

Am Abend des 4. November 2020, einen Tag vor dem zweiten Lockdown der Coronapandemie in Österreich, erschoss ein schwerbewaffneter, islamistischer Attentäter bei einem Terroranschlag in der Wiener Innenstadt vier Menschen und verletzte zahlreiche weitere, bis er schließlich von einer Spezialeinheit der Polizei „neutralisiert“ werden konnte.¹ Der Täter war ein erst 20-jähriger IS-Sympathisant, der in Wien aufgewachsen war und sowohl die österreichische als auch die nordmazedonische Staatsbürgerschaft besaß. Der Islamische Staat (IS) reklamierte wenig später den Anschlag für sich. Vonseiten der Politik wurde dazu auf folgende Art und Weise Stellung genommen:

„Die gestrige Nacht wird [...] auf tragische Weise in unsere Geschichte eingehen als eine Nacht, in der einige unserer Mitmenschen einem brutalen Anschlag zum Opfer fielen. Einem Anschlag, der in Wahrheit uns allen geglitten hat. Einem Anschlag auf unsere freie Gesellschaft.“ (Rede von Bundeskanzler Sebastian Kurz an die Bevölkerung nach dem Terroranschlag in Wien²)

Was der Bundeskanzler da anspricht, ist aus Sicht des Terroristen einerseits ja richtig. Sein Angriff galt nicht den Individuen, die das Pech hatten, sich zur falschen Zeit in der Wiener Innenstadt aufzuhalten. Was allerdings nicht notwendig daraus folgt, ist dass man die Gleichsetzung von Staat und Volk³, Politik und BürgerInnen unkritisch mitmacht und sich ohne Weiteres insofern betroffen fühlt, als hätte man die politischen Entscheidungen der Außenpolitik westlicher Staaten gefällt, die zu den desaströsen Folgen in der islamischen Staatenwelt führten und auf den sich der religiös-moralisierende Hass des islamistischen Terrorismus bezieht. Denn gerade hier wäre es ganz besonders ratsam die Akteure und Arten der Betroffenheit auseinanderzuhalten und nicht in einem homogenen „Wir“ untergehen zu lassen. Denn die Grenze die zwischen „Uns“ und „den Anderen“ gezogen wird, tendiert dazu immer häufiger auch MuslimInnen auszuschließen, die dadurch zu einer Verdachtsgemeinschaft werden und mit immer mehr rassistischen Anfeindungen zu kämpfen haben. Eine solche Dichotomisierung ist historisch keine Neuheit. Im Zuge des globalen

¹ <https://www.derstandard.at/jetzt/livebericht/2000121390199/drei-tote-bei-islamistischem-terroranschlag-in-wien-ein-taeter-erschossen?responsive=false>

² <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/bundeskanzleramt/bundeskanzler-sebastian-kurz/reden-bundeskanzler-sebastian-kurz/rede-von-bundeskanzler-kurz-an-die-bevoelkerung.html>

³ Volk im Sinne einer historisch geschaffenen und veränderlichen Gesamtheit an Menschen, die der rechtlichen Ordnung (Gesetz) eines Staates untergeordnet sind. (Balibar 2019: 116)

„Kampf gegen den Terror“ nach 9/11 wurde an alte Feindbilder vom Islam angeknüpft, die Islam und Islamismus gleichsetzen und „den Islam“ als kriegerische, despotische Kultur und Religion diffamieren. (Miles/Brown 2003: 28; Attia 2009: 69; Breen-Smyth 2013: 229; Balibar/Wallerstein 2019: 32) Die Folgen für MuslimInnen sind eine erhöhte Überwachung, mehr Kontrollen, Durchsuchungen bis hin zu zweifelhaften Festnahmen von MuslimInnen und Schlimmerem. (Breen-Smyth 2013: 229) Die Wahrnehmung dieser staatlichen Praktiken führt auch in den Medien zur Prägung und Propagierung einer muslimischen Verdachtsgemeinschaft, was den Effekt verstärkt. (Breen-Smyth 2013: 230) In letzter Konsequenz folgen dieser Hetze dann Taten, wie bei den Anschlägen in Hanau oder in Norwegen schmerzlich zu beobachten war. Umfragen und Anlaufstellen für Rassismus zeigen in den letzten Jahren auch in Österreich einen Trend steigender Ablehnung und Anfeindungen gegenüber MuslimInnen. (Dokustelle Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus 2019: 16) Insbesondere seit dem Anschlag in Wien sind wieder vermehrt rassistische Vorfälle gemeldet worden⁴. Meine Forschung soll die Form und Gründe dieser Ablehnung behandeln. Zu diesem Zweck habe ich im Rahmen einer ethnographischen Feldforschung mittels formeller und informeller Interviews die Ansichten und Meinungen zum Terroranschlag von Menschen aus dem zweiten Bezirk in Wien erhoben. Dabei zeigte sich eine Varianz von Ansichten, die tatsächlich auf eine große Skepsis bis hin zu offener Feindseligkeit gegenüber dem Islam schließen lassen, was sich in verschiedenen Topoi und Motiven ausgedrückt hat. Diese Verbreitung eines Feindbildes vom islamistischen Terrorismus, lässt sich einreihen in eine Linie von orientalistischen Feindbildern vom „barbarischen, wilden islamischen Krieger“. (Miles/Brown 2003: 27) Der islamistische Terrorist wird somit zum neuen „Wilden“, zum „Wilden Islamisten“. Somit herrscht hier also eine Verknüpfung von Feindbildern gegenüber dem Terrorismus, sowie dem Islam vor und wie sich in meiner Forschung zeigte, können beide auch in unterschiedlichen Varianten koexistieren, womit ich sagen will, dass aus einem Feindbild eines barbarischen Terroristen noch nicht notwendig eine Islamfeindlichkeit folgen muss. Aus diesem Grund behandle ich die beiden Themenschwerpunkte in zwei Kapiteln und führe sie am Ende zusammen. Nach der formellen Einführung stelle ich dabei zunächst den Forschungsstand und die Forschungsfrage vor. Danach wird der theoretische Rahmen dargelegt, der sich aus der Vorgangsweise auf Basis der Grounded Theory aus den empirischen Daten ergeben hat und darin verankert ist.

⁴ <https://www.derstandard.at/story/2000121679402/ueber-60-meldungen-ueber-antimuslimischen-rassismus-seit-wien-anschlag>

Anschließend stelle ich die Diskurse und Topoi vor, die sich aus den Daten kategorisieren ließen und zeige dabei auf, wie sich das Feindbild des (islamistischen) Terrorismus in den Erklärungen zum Terroranschlag niedergeschlagen hat. Zu guter Letzt möchte ich noch auf die Variante der Erklärung des Anschlages durch die Befragten eingehen, die ich mit Balibar als „differenzialistischer Rassismus“ bzw. Kulturrassismus identifiziert habe, was bedeutet, dass der Terroranschlag als Ausdruck eines andersartigen, rückständigen und gewaltsamen Charakters des Islam bzw. der muslimischen Kultur gedeutet wird. (Balibar 2019: 32) Dabei sollen auch die zahlreichen Schuldzuweisungen gegenüber einer „Linken Willkommenskultur“ behandelt werden.

Forschungsstand: Islamfeindlichkeit, Orientalismus und kulturalistischer Rassismus

Meine Forschungsarbeit behandelt das Feindbild vom islamistischen Terrorismus im Zusammenhang mit islambezogenem Rassismus. Insofern möchte ich im Forschungsstand zunächst auf die Forschungsstränge zu Islamfeindlichkeit bzw. zum Orientalismus eingehen und dann die Brücke zum Thema „Terrorismus“ schlagen. Nach Balibar kann Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis immer in unterschiedlichen Formationen auftreten, die im Kern zwar gleich sind, aber aufgrund ihrer unterschiedlichen historischen und gesellschaftspolitischen Einbettung gewisse Unterschiede aufweisen. (Balibar 2019: 52-54) Somit sollte auch der Rassismus gegen MuslimInnen, den Balibar analog zum klassischen Antisemitismus⁵ als einen „kulturalistischen Rassismus“ bezeichnet, einerseits im Kontext seiner historischen, andererseits dem seiner heutigen Entstehungsbedingungen analysiert werden. (Balibar 2019: 52) Die historische Analyse des Feindbildes „Islam“ im Westen wurde im Zuge der „Orientalismusdebatte“ durchgeführt. Macfie zufolge begann der intellektuelle Angriff auf den Orientalismus nach dem Zweiten Weltkrieg, zu einer Zeit, in der die europäische Hegemonie im Zuge zweier Weltkriege, weiterer kolonialer Unabhängigkeitskriege und der russischen Revolution eine Reihe militärische Rückschläge erlitten hatte. (Macfie 2000: 2) Dadurch bildete sich ein Meinungsklima, in dem es auch auf intellektueller Ebene immer erfolgsversprechender wurde, die westliche „kulturelle Hegemonie“ und somit die westliche Sicht auf den Orient herauszufordern. Obwohl seit den 70ern meist der Name von Edward Said mit dem Thema „Orientalismus“ verbunden wird, war er nicht der Einzige und auch nicht der Erste, dessen Schriften die Diskussion angestoßen

⁵ Balibar sieht im „modernen“ Antisemitismus der Aufklärung den Prototyp eines differenzialistischen Rassismus, der zwar auch körperliche Stigmata kannte, aber „für den der pseudobiologische Rassenbegriff kein wesentlicher Springpunkt war“. (Balibar 2019: 32)

haben. (Macfie 2000: 3-4) Bereits in den 1960er Jahren forderte der ägyptische Marxist und Soziologe Anouar Abdel-Malek eine kritische Überarbeitung der Methoden in der Orientforschung, da er diese als Werkzeug eines Orientalismus sah, der koloniale und imperialistische Interessen in der „Dritten Welt“ legitimierte. (Macfie 2000: 3) Ebenfalls aus dem Marxismus kommend, forderte Bryan S. Turner in den 1970ern eine Reflexion und Kritik orientalistischer Theorien und Strömungen im Marxismus selbst. (Turner 2000: 117) Dabei sah er den Marxismus als geeignetes Mittel zur Kritik des Orientalismus an sich, solange es ihm gelänge seine Wurzeln im Hegelianismus, der Weberianischen Soziologie und der klassischen Politischen Ökonomie des 19. Jahrhundert zu hinterfragen. Hegel konstruierte in seinem Geschichtsdenken den „Osten“ bzw. „Orient“ als Gesellschaftstyp des „Despotismus“, den er auf die niedrigste Stufe geschichtlicher Entwicklung stellte:

„The History of the World travels from East to West, for Europa is absolutely the end of History and Asia the beginning. [...] The East knew and to the present day know only that One is free; the Greek and Roman world, that some are free; the German World knows that All are free. The first political form therefore which we observe in History is Despotism, the second Democracy and Aristocracy, the third Monarchy.“ (Hegel 2000: 14)

In Anlehnung daran hatte Marx die politische und soziale Situation in Indien auf das Wirken der „orientalischen Despotie“ zurückgeführt, welche den „historischen Fortschritt“ zurückgehalten und Indien in einem „passiven, barbarischen“ Zustand belassen habe. (Marx 2000: 6-17) Dabei soll erst der englische Kolonialismus als „unbewusstes Werkzeug der Geschichte“ den historischen und sozialen Fortschritt in Indien ermöglicht und in Gang gesetzt haben, indem es die Klassenverhältnisse der „orientalischen Despotie“ gewaltsam auflöste. (ibid.) Ein Revival erlebte diese Idee in den Kulturwissenschaften durch Karl Wittvogel, der mit seinem Konzept der „hydraulischen Gesellschaft“ an Marx Vorstellung der „orientalischen Despotie“ anknüpfte und diese als stagniert und ohne innere Entwicklung charakterisierte. (Witzen 2000: 507) Turner argumentiert gegen solche Erklärungen, dass sich die periphere Lage des „Orients“ nicht über dessen vermeintlichen, internen Unzulänglichkeiten erklären lässt, sondern gerade durch seine strukturelle Einbindung in den globalen Kapitalismus, der die Bedingungen für den gesellschaftlichen Wandel in dieser Weltregion grundlegend geändert hat. (Turner 2000: 118) In Anlehnung an Turner kritisiert Hall, dass Marx trotz seiner politökonomischen Analyse auf orientalistische Kategorien zurückgreift und dabei den Kolonialismus als unvermeidlich für den Fortschritt des „Orients“

auffasst. (Hall 1994: 176-177) Die historische Entwicklung Europas bzw. des „Westens“ wird somit als der einzige und vor allem notwendige Weg dargestellt, den andere Gesellschaften durchlaufen müssen, um sich von Herrschaft und Ausbeutung zu lösen, worin Hall zentrale Argumente aus dem Diskurs von „Der Westen und der Rest“⁶ wiederfindet, in dem der Westen als höchste Stufe der Entwicklung und des Fortschritts definiert wurde. (Hall 1994: 167) Der Unterschied zwischen Marx und dem kolonialen Diskurs lag dabei allerdings noch immer darin, dass die rassistische Erklärung nicht den Zweck verfolgte, eigene Herrschaftsinteressen über die Menschen dieser Region zu legitimieren, sondern umgekehrt eine Theorie der Herrschaft mit dem Zwecke ihrer Überwindung aufzustellen. Abgesehen vom Marxismus gab es auch bekannte Orientalismus-Kritiken von muslimischen Autoren, wie dem arabischen Historiker und Moslem A. L. Tibawi, der den Orientalismus aus einer historisch-religiösen Perspektive heraus und mit Fokus auf den europäischen Blick auf den Islam als Religion kritisierte. (Macfie 2000: 3) Die erfolgreichste Kritik des Orientalismus stammt allerdings vom bereits erwähnten palästinensischen Literaturkritiker Edward Said. Basierend auf epistemologischen Gedanken von Nietzsche, dem Dekonstruktivismus von Derrida und den machttheoretischen Überlegungen von Gramsci und Foucault, zeigte er 1978 in seinem Werk „Orientalism“ (1978) auf, dass nicht nur in der westlichen Orientforschung, sondern auch in Kunst- und Literatur ein Orientbild konstruiert wurde, das den Orient und seine BewohnerInnen als grundlegend anderen und minderwertigeren Menschenschlag darstellte und somit eine Legitimationsgrundlage für den britischen, französischen und später US-amerikanischen Kolonialismus und Imperialismus lieferte. (Macfie 2000: 4) Dabei wurde der Westen als rational, menschlich, maskulin, aktiv, kreativ und entwickelt, der Orient hingegen als irrational, despotisch, feminin, passiv, primitiv und rückständig dargestellt, die einem vermeintlichen „arabischen Bewusstsein“, einer „orientalischen Psyche“ oder einer stereotypen „islamischen Gesellschaft“ zugeschrieben wurden. Diese Grundlagen der Kritik änderten sich im späteren Verlauf der Orientalismus-Debatte nicht mehr grundsätzlich, wurden aber modifiziert und erweitert. Besonders von marxistischer Seite erntete Said einige Kritik, die darüber hinaus auch ein Ausdruck der Spannungen zwischen postmoderner Wissenschaft und Marxismus per se sind. Dabei kritisierte der Anthropologe Michael Richardson in „Enough Said“ (1990), dass Said in Anlehnung an postmoderne Theorien die Subjekt-Objekt-Beziehung auflöse und dadurch in letzter Konsequenz der Orientalismus, also die verzerrte Wahrnehmung des „Anderen“, als einzig möglicher Modus der Wahrnehmung

⁶ Siehe dazu das Kapitel „Staat, Volk und (Supra-)Nationalismus“

akzeptiert werden müsste. (Richardson 2000: 212) Andere Marxistische KritikerInnen des Orientalismus, wie Sadiq Al-‘Azm, haben auch darauf hingewiesen, dass die Konstruktion eines rassistischen Feindbildes vom „Anderen“ keine Spezialität des Westens gewesen ist, sondern auch ein „Orientalism in reverse“, also ein umgekehrter Orientalismus existiert, der ein Feindbild vom Westen zeichnet und mit Herrschaftsinteressen nicht-westlicher Akteure in Zusammenhang steht. (Al-‘Azm 2000: 231) Al-‘Azm wirft Said vor, diesen Umstand verkannt zu haben und umgekehrt ein „European Mind“ zu konstruieren, dass nicht anders kann als „den Anderen“ verzerrt wahrzunehmen. (Al-‘Azm 2000: 219) Weiterhin wurde Said dafür kritisiert, dass gerade zur Zeit des Kolonialismus große Spannungen innerhalb Europas herrschten und Englands „Principal Other“ eigentlich europäische Nationen wie Frankreich und Deutschland waren, später dann auch Russland bzw. die Sowjetunion. (Macfie 2000: 6) Zudem wurde Said vorgeworfen in seinem Hauptwerk konstruktive Ratschläge an US-Policymakers in Bezug auf die Nahost-Politik gegeben zu haben und damit die Satellitenrolle des arabischen Raumes im Weltsystem gar nicht an sich als problematisch gesehen zu haben. (Al-‘Azm 2000: 230) Weiterhin kam auch Kritik von feministischer Seite, da Said in seinen Beispielen weibliche Reiseschriftstellerinnen vernachlässigt hatte, die in ihren Schilderungen damals schon oft orientalistische Ansichten herausgefordert hatten. (Macfie 2000: 7) Die Orientalismus-Kritiken haben also die rassistischen Grundlagen in der akademischen Erforschung des Orients und auch des Islam in der westlichen Wissenschaft offengelegt. Soll der Orientalismus an sich also nicht auch essentialisiert werden, ist es wichtig, die Wechselbeziehungen und Zusammenhänge von Phänomenen des Rassismus bzw. der Islamfeindlichkeit und politökonomischen Interessen im kolonialen bzw. kapitalistischen Weltsystem herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang hat der marxistische Philosoph Etienne Balibar hat sich in „Rasse, Klasse, Nation“ (2009) im Dialog mit Immanuel Wallerstein mit den Zusammenhängen von Kapitalismus, Rassismus und westlichem Nationalismus auseinandergesetzt und dabei den heutigen Rassismus gegen muslimische EinwandererInnen, wie auch das Islambild in Europa und hier vor allem in Frankreich thematisiert. (Balibar/Wallerstein 2019) Ebenfalls thematisiert wird das rassistische Othering des Islam bei Brigitte Fuchs, die sich in ihrem historischen Werk „‘Rasse‘, ‚Volk‘, ‚Geschlecht““ (2003) unter anderem auf Balibar, darüber hinaus aber auch feministische Studien beruft und die Rolle von Sexismus im Nationalismus bzw. Rassismus thematisiert, die bei Balibar zu kurz komme. In diesem Kontext geht Fuchs auch auf die weiblichen Rollenbilder der „orientalischen Frau“ ein und zeigt deren Relevanz im Orientalismuskontext

auf. (Fuchs 2003) Des Weiteren hat der Marxist Robert Miles hat sich in seinem Standardwerk zu Rassismus auch mit dem Rassismus gegen den Islam auseinandergesetzt und ist dabei zum Schluss gekommen, dass ein Wiederaufflammen historischer Feindbilder nach dem elften September zu beobachten ist. (Miles/Brown 2003: 28) Er geht dabei auf die Verbindung der Feindbilder von Islam und Terrorismus ein, was als Schnittpunkt in dieser Arbeit besonders relevant ist. So zeigt er, dass sich im Westen im Zuge der Reconquista erst das Feindbild des „Wilden Sarazenen“ verbreitete und später im Kampf gegen das Osmanische Reich das Bild des „Wilden Türken“ bzw. „Wilden Osmanen“. (Miles/Brown 2003: 27) In diesem Zusammenhang wurden die KriegerInnen des „Anderen“ also moralisch erniedrigt, entmenschlicht und der Islam als barbarische, gewaltsame Religion dargestellt. Aktuellere Studien zu Rassismus gegen den Islam sind im deutschsprachigen Raum im Vergleich zu Studien *über* den Islam selten, da besonders hier ein aktuelles Klima der Skepsis gegenüber dem Islam, sowie eine starke Verknüpfung der Forschung mit staatspolitischen Interessen zu bemerken ist, die dazu geführt hat, dass der Islam unter besonderer Beobachtung steht, sowohl von Staatsseite, als auch von Seiten der Wissenschaft, wie Amir-Moazami in ihrer Studie „Der inspizierte Islam“ (2018) festgestellt hat. (Amir-Moazami 2018: 9) Zu erwähnen sind hier dennoch einige Studien aus dem deutschsprachigen Raum. Zum einen jene von Naime Cakir, die aufbauend auf Balibar, sowie in Anknüpfung an den Orientalismuskurs, die Islamfeindlichkeit in quantitativen Umfragen analysiert hat und dabei den Rassismus gegen MuslimInnen als „Ethnizismus“ definiert und kritisiert. (Cakir 2014) Iman Attia hat 2009 in „Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus“ ebenfalls eine ausführliche Kritik des deutschen Einwanderungsdiskurses in Bezug auf MuslimInnen formuliert. (Attia 2009) Yasmemin Shooman hat als Schülerin von Attia eine diskursanalytische Studie über Narrative des antimuslimischen Rassismus verfasst und ist dabei noch eingehender auf die Geschlechterbilder und die „Externalisierung“ von Sexismus auf den Islam eingegangen. (Shooman 2014) Die Studien haben alle gemeinsam, dass sie die Verschränkung von Rassismus, Nationalismus und Sexismus betonen und dabei auch auf die Kontinuität kolonialer Feindbilder im heutigen Umgang mit dem Islam und auch dem Islamismus verweisen. Zu guter Letzt soll noch die Studie von Cetin erwähnt sein, in welcher die Mehrfachdiskriminierung von schwulen, muslimischen Paaren thematisiert wird, was wiederum in Zusammenhang mit der Externalisierung von Diskriminierung allgemein steht. (Cetin 2014) Die bisher genannten Studien gehen auf islamistischen Terrorismus zwar auch

oft ein, aber meist mit Fokus auf das Feindbild Islam an sich. Andersherum nehmen Studien über den Jihadismus meist eher am Rande auf den „westlichen Blick“ auf den Terror und den Islam Bezug und fokussieren auf die Analyse des Jihadismus, wie bei Atran (2016) oder Schröter (2018). Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das Buch „Jihadismus. Ideologie, Prävention und Radikalisierung“ (2015) von Thomas Schmidinger, der sich trotz der Knappheit des Buches sehr genau mit dem essentialistischen Feindbild des Islamismus auseinandersetzt und dabei auch auf linke Positionen kritisch eingeht. (Schmidinger 2015) Breen-Smyth hat sich in einer „Autoethnographie“ mit der Konstruktion einer muslimischen „Verdachtsgemeinschaft“ in Folge des „counterterrorism“ auseinandersetzt und dabei herausgearbeitet, wie der Kampf gegen den Terrorismus zum Problem für die MuslimInnen an sich werden kann. (Breen-Smyth 2013) Zu guter Letzt sollen noch die „Critical Terrorism Studies“ erwähnt werden, die sich in den letzten Jahren im Zuge des Kampfes gegen den Terror nach den Anschlägen von 9/11 gebildet haben. (Jackson 2012: 3) AutorInnen dieser Strömung, wie der Anthropologe Richard Jackson, kritisieren die Mainstreamforschung des Terrorismus dafür, dass die „ExpertInnen“ zu dem Thema meist aus dem militärischen oder staatlichen Bereich kommen und somit voreingenommen sind. (Jackson 2012: 10-11) In „Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda“ (2009) schreibt Sluka, dass mehr als alle anderen Wissenschaften die Anthropologie Staatsterrorismus und Widerstand auf dem „grass roots level“ erforscht hat, vor allem in der „Dritten Welt“. (Sluka 2009: 140) In Bezugnahme auf anthropologische Studien zu terroristischer Gewalt und Widerstand von AutorInnen wie Taussig oder Leach, betont Sluka, wie sich Feindbilder von Indigenen im Kolonialismus mit denen des Terrorismus im heutigen Westen⁷ überschneiden. (Sluka 2009: 145) Eine spezifische Zusammenführung der anthropologischen Erkenntnisse zu (islamistischer) terroristischer Gewalt und der Ergebnisse der Erforschung von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus bildet somit den theoretischen Ausgangspunkt meiner Forschung, die genau dort anknüpfen und mithilfe der Erhebung qualitativer Daten einen Beitrag zum Diskurs liefern soll.

⁷ Der Begriff „Westen“ bezieht sich hier auf die als „westlich“ definierten Staaten. Dieses Verständnis grenzt sich von einem Verständnis von „Westen“ als Kultur bzw. kulturelle Identität ab, auf das ich im Kapitel „Alter und neuer Rassismus: Kontinuitäten und Unterschiede“ noch genauer eingehen werde. Umgekehrt verstehe ich den Islam ebenso wenig als homogene „Kultur“, sondern als Religion, deren Lehre von Menschen unterschiedlich interpretiert werden kann und wird.

Forschungsfragen und Vorhaben

Im Zentrum dieser Arbeit soll also die Auseinandersetzung mit dem Blick *auf* den islamistischen Terrorismus und den Islam stehen und dabei die Frage:

Welches Bild vom Islamistischen Terrorismus⁸ findet sich im Diskurs zum Terroranschlag in der Wiener Bevölkerung?

Dabei sollen auch folgende Unterfragen besprochen werden: Wie erklärt sich die österreichische Bevölkerung (Im Unterschied zu den politischen EntscheidungsträgerInnen) den islamistischen Anschlag? Welche Identitätskonstruktionen liegen den Sichtweisen auf den Terroranschlag zugrunde? Welches Islambild findet sich im Diskurs zum Terroranschlag? Ich untersuche also die Meinungen in Hinsicht auf die TäterInnen, AkteurInnen, die angenommenen Ursachen, Gründe, Ziele, Zwecke und Folgen des terroristischen Anschlages. Die Forschung dazu fand auf Basis von formellen und informellen Befragungen im zweiten Bezirk statt, was sich aufgrund der Coronapandemie als Herausforderung erwies, aber schlussendlich doch zum gewünschten Ergebnis führte, wie ich nun darlegen möchte.

Zu Forschung und Methoden

Im folgenden Kapitel werde ich meinen Forschungszugang und meine Methoden der Erhebung und Analyse vorstellen, sowie auf deren Verlauf und Resultat in Form der erhobenen Daten eingehen. Ebenso sollen die konkreten forschungsethischen Probleme, angesprochen werden, die aufgrund des Forschens während der Coronapandemie auftraten, sowie der dadurch beeinflusste Zuschnitt meines Forschungsfeldes. Zudem werde ich die notwendigen Eckdaten meines Datenkorpus vorlegen und sie kontextualisieren. Anschließend möchte ich auch die Rolle des im Forschungsstand besprochenen dynamischen Kulturbegriffs für meine Forschung explizieren und in einer Reflexion meine Positionierung in diesem Kontext offenlegen.

Zur Forschungsethik

In einer sozialwissenschaftlichen Forschung ist man auf allen Ebenen immer wieder mit methodischen, allerdings auch ethischen Problemen in Bezug auf die Beziehung von ForscherIn und Beforschten, wie auch den allgemeinen Umständen des Vorhabens

⁸ Die Verwendung der Termini „Islamistischen Terrorismus“ und „Jihadismus“ für die TerroristInnen ergab sich aus der Analyse und wird im Kapitel „Theoretischer Rahmen“ noch einmal genauer erläutert.

konfrontiert. Eine Forschung muss also gewissen ethischen Ansprüchen genügen, weshalb eine Reflexion der (potenziellen) Problemfelder sinnvoll ist. Wie Harper betont, ist die Offenheit gegenüber den Beforschten über das eigene Vorhaben eine Grundvoraussetzung, aber auch darüber hinaus ist es notwendig sich stets bewusst zu sein, welche Folgen das eigene Handeln für die Personen im Feld haben kann. (Harper 2014: 91ff) Obwohl mein Thema die kritische Analyse *salonfähiger* Formen von Rassismus ist, habe ich, wie zu erwarten war, auch Äußerungen in Befragungen dokumentiert, die für die Beforschten potenziell zu gesellschaftlichen Sanktionen welcher Art auch immer, führen könnten. Und auch wenn ich die Ansichten meiner InterviewpartnerInnen oft nicht teilte, war es somit, falls nicht anders gewünscht, notwendig die Anonymität der Beforschten (insofern sie keine Personen der Öffentlichkeit sind) zu wahren, was die Verwendung von Pseudonymen und die entsprechende Darstellung der Daten leistete. (Harper 2014: 100-101) Abgesehen davon sind in meinem Fall aufgrund der Corona-Pandemie auch ganz praktische Vorkehrungen zum Schutz der Beforschten und auch von mir selbst als Risikopatient notwendig gewesen. Die Einhaltung der Abstandsregeln, das Tragen eines MNS (Mund-Nasen-Schutz) und die Kontaktbeschränkung. Unter anderem deswegen bot sich eine Forschungslokalität im Freien an, die eine niedrigere Ansteckungsgefahr birgt. Die Kontaktbeschränkung steht nun leider im Widerspruch zu den üblichen Anforderungen einer Ethnographie, möglichst lange und intensiv mit den Beforschten im Feld zu sein. Aber bei Einhaltung der Regeln und Erweiterung des Methodeninstrumentariums konnte ich mit diesem Problem umgehen und es stand der Erhebung einer ausreichenden Datenmenge nichts im Weg.

Feld

Im Fokus meiner Forschung standen Ansichten der Wiener Bevölkerung und vor allem Diskurse der sogenannten bürgerlichen „Mitte“, die oft als politisch harmlos behandelt wird. Als Schwerpunkt der Erhebung habe ich meinem Wohnbezirk, den Wiener Gemeindebezirk (Leopoldstadt), gewählt. Die demographische Struktur von Leopoldstadt ähnelt sehr der von Wien insgesamt, der Bezirk hat somit einen repräsentativen Charakter. So ist das Durchschnittsalter von Leopoldstadt 40 und liegt in Wien bei 41 Jahren. (Statistik Austria 2020) Es wohnen in Wien 65,3 Prozent Menschen mit österreichischer Staatsbürgerschaft, in Leopoldstadt sind es 69,2 Prozent. Auch beim Bildungsgrad ähneln sich Leopoldstadt und Wien allgemein, es gibt aber mit 32 Prozent ca. sechs Prozent mehr UniversitätsabsolventInnen im zweiten Bezirk. Insofern hielt ich es als Forschungsfeld für

geeignet. Ein Feld bezieht sich im modernen Verständnis der Anthropologie aber nicht nur auf eine Lokalität, sondern auch auf einen sozialen Raum. (Breidenstein et al. 2015: 47) In meinem Fall waren dies auch die sozialen, imaginierten Räume und Grenzregionen, die als Produkt von Identifikations- und Abgrenzungsprozessen von Menschen mit und von anderen Menschen, Gruppen oder Gesellschaften, entstehen. Konkret gemeint sind damit die essentialistischen und wertenden Gegenüberstellungen von „Westen/Orient“ bzw. „Islam“ die bei Said Produkte der „Imaginative Geography“ sind. (Said 2002: 21-22) Damit soll darauf hingewiesen werden, dass die geografische Verortung des „Westens“, die ja eine relative ist, auf imaginierten Vorstellungen kollektiver Identität beruht und nicht auf tatsächlichen Merkmalen der Natur. Clarke betont in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung des Aufzeigens aller Akteure unabhängig von ihrer Macht in der Situation. (Clarke 2017: 16) Die relevanten Akteure in ihren wechselseitigen Beziehungsverhältnissen waren in dieser Hinsicht also abgesehen von der Wiener Bevölkerung auch der österreichische Staat bzw. die westlichen Staaten, die religiöse Gemeinde der MuslimInnen und die Bewegung des Islamischen Staates (IS). Der Forschungsfokus liegt darauf, wie sich die Menschen auf diese Akteure beziehen.

Ethnographischer Forschungsrahmen: Grounded Theory

Den Rahmen meiner ethnographischen Forschung bildet die Methode der *Grounded Theory*, die eine flexible, qualitative Herangehensweise ermöglicht und den Vorteil hat aus empirischem Material fundierte Theorien generieren zu können. (Krüger/Meyer 2007: Abs.11; Strauss/Glaser 2006: 21) Was die Einbettung in den ethnographischen Kontext angeht, habe ich mich vor allem an Breidenstein et al. orientiert, deren „Praxis der Feldforschung“ (Breidenstein et al.: 2015) eng mit der Grounded Theory verknüpft ist. Im methodischen Kern steht die vergleichende Analyse als Mittel zur Theoriegewinnung. (Strauss/Glaser 2006: 1) Ihr Ziel ist das Generieren und in Beziehung Beziehung-Setzen von Kategorien, die aus dem Datenmaterial vergleichend gewonnen bzw. abstrahiert werden. (Strauss/Glaser 2006: 23) Insofern steht weniger das Herausarbeiten von „Fakten“, als das Verstehen von inneren Zusammenhängen des Feldes im Fokus welche durch die Daten illustriert werden können. Der Fokus liegt dabei auf Erfahrungen und Praktiken im Alltag, weshalb Clarke auch die Nähe zu Ansätzen betont, die die Kontextabhängigkeit von Erkenntnis betonen, wie die feministische Forschung. (Clarke 2017: 6) Zudem stehen Varianz und Differenz von Fällen und Situationen im Vordergrund, was wiederum die Perspektivität,

Multiplizität und Situiertheit von Wissen unterstreicht. Des Weiteren sieht Clarke in der Grounded Theorie epistemologische Überschneidungen mit der feministischen Forschung hinsichtlich der dekonstruktiven Herangehensweise an soziale Phänomene. (ibid.) Das (offene) Kodieren spielt hierbei eine wichtige Rolle, da so aus dem empirischen Material heraus Informationen extrahiert werden, wobei gleichzeitig nach Möglichkeiten der Generierung von theoretischen Schlüssen Ausschau gehalten wird. (Strauss/Glaser 2006: 102-103) Die zu vergleichenden Gruppen ergeben sich aus der Entwicklung der Forschung, genauso wie Richtung und Tiefe der anfangs offenen Datensammlung, welche Glaser und Strauss als „Theoretical Sampling“ bezeichnen. (Strauss/Glaser 2006: 45; 49) Die Grounded Theory lebt also von der Wechselwirkung von vergleichender Analyse und theoretisch angeleiteter Datensammlung, wobei ständig die Prioritäten reflektiert und die Sammlung gegebenenfalls neu ausrichtet bzw. fokussiert werden muss. (Strauss/Glaser 2006: 45) Ziel ist die theoretische Sättigung relevanter Kategorien, die somit Basis weiterer theoretischer Abstraktion und Hypothesenbildung sein können. (Strauss/Glaser 2006: 61) Die entwickelten Konzepte und Hypothesen lassen sich in Wechselwirkung mit theoretischer Literatur zu Theorien höheren Abstraktionsgrades ausbauen bzw. ergänzen, wobei darauf geachtet werden muss, dass die Theorie den Daten nicht aufgezwungen wird oder mit Marx ausgedrückt: „Dies Begreifen besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.“) (Marx/Engels 1976: 296; Strauss/Glaser 2006: 41) Die ethnographische Feldforschung zeichnet sich üblicherweise auch durch ihre Offenheit in Bezug auf die Fragstellung aus und andererseits durch die ständige Abwechslung von Datenanalyse und Datenerhebung (Breidenstein et al. 2015: 45) Die Herangehensweise der aus der Soziologie stammenden Grounded Theory ist daher auch für die Ethnographie ein geeigneter Analyserahmen, bedarf aber im Zweifelsfall Modifikationen, die sich aus dem unterschiedlichen Forschungskontext von Soziologie und Kultur- und Sozialanthropologie ergeben und mit dem Verhältnis von ForscherInnen und Beforschten zusammenhängen, wie der Reflexion der Positionierung. (Krüger/Meyer 2007: Abs.11; Strauss/Glaser 2006: 21)

Forschung und Analyse als zirkulärer Prozess

Der zirkuläre Prozess zwischen Analyse und Datensammlung impliziert das Schreiben als parallel ablaufenden, dokumentierenden, aber auch analytischen Prozess. Dabei unterscheiden Breidenstein et al. zwischen Fieldnotes, die flüchtig im Feld Eindrücke festhalten sollen,

Protokollen, die analytisch etwas tiefergehen und expliziten Analytical Notes, in denen das Ausschreiben und gegebenenfalls das Einarbeiten von Theorie im Vordergrund stehen. (Breidenstein et al. 2015: 103-104) Abseits davon gibt es das Memo, welches den gesamten Forschungsprozess begleiten kann und nicht einer konkreten Analyse entspringen muss. Das Memo ist eher eine offene Ideensammlung, die kreativ eingesetzt werden kann. (Breidenstein et al. 2015: 162) Tiefergehende Analytical Notes können verschiedene Objekte in den Fokus stellen. So gibt es Fallanalysen, bei denen man eine bestimmte Situation aus dem Datenmaterial heraus sucht, die verspricht Generalisierungen, also induktive Schlüsse, zuzulassen. (Breidenstein et al. 2015: 138-139) Weiters gibt es Sequenzanalysen, bei denen die Interpretation dem chronologischen Ablauf folgt und man versucht nahe am Geschehen selbst zu bleiben, was oft bei Gesprächen angewandt wird. (Breidenstein et al. 2015: 150-151) Der Fokus einer Analyse kann allerdings auch auf einer Person und deren Verhalten liegen (Fallportrait), was aber nicht biographisch, sondern situativ gedeutet und in den Kontext gestellt wird, wodurch implizite gesellschaftliche Konventionen oder soziale Probleme herausgearbeitet werden können. (Breidenstein et al. 2015: 152-154) Verschiedene Fälle können schließlich auch zusammengeführt und mit Theorie verbunden werden, was Extended Case Method genannt wird. (Breidenstein et al. 2015: 155) Gemein ist diesen Analysen, dass sie das Geschehene unter die Lupe nehmen, damit Details sichtbar werden. (Breidenstein et al. 2015: 141) Zu guter Letzt wird das gesammelte Material geordnet und es wird versucht einen roten Faden bzw. Schlüsselkategorien zu finden, die Ordnung schaffen, sodass Fragen an das Analysematerial gestellt werden können. (Breidenstein et al. 2015: 156-157) Die Kodierung fand manuell statt, wobei ich die Daten dann am Computer verschriftlichte. Die aus Leserbriefen, transkribierten Interviews und den Feldnotizen generierten Codes wurden von mir anschließend klassifiziert, sortiert und in übergeordnete Schlüsselkategorien eingeteilt.⁹ Dabei ergaben sich zwei übergeordnete Schlüsselkategorien: zum einen das „Feindbild des islamistischen Terrorismus“ (Dargestellt anhand der Ansichten von 21 Befragten/Briefen und 104 Codes) und das „Feindbild des Islam“ (Dargestellt anhand der Ansichten von 25 Befragten/Briefen 25 und 98 Codes). Die erste Schlüsselkategorie enthält drei Unterkategorien: „Anschlag auf Uns“ (elf Codes), „Terrorismus als grundloser Akt der Gewalt“ (70 Codes), welches noch einmal aufgeteilt ist in „Irrationaler Hass“ (35 Codes), „Irrationaler Neid“ (drei Codes), „Machtgier“ (18 Codes) und „der verführte Jugendliche“ (vierzehn Codes), und schließlich „Alternative Sichtweisen“ (23 Codes). Die zweite

⁹ Siehe tabellarischer Anhang: Tabelle IV-V

Schlüsselkategorie ergab sich aus den Kategorien „Die Dichotomie Westen/Islam und der Kampf der Kulturen“ (55 Codes), welche noch einmal in „Kampf der Kulturen“ (26 Codes), „Gewalt“ (zehn Codes), „Staat und Religion“ (drei Codes) und „Die Situation der Frau“ (16 Codes) aufgeteilt ist, und der Kategorie „Linke/Willkommenskultur als Schuldige“ (43 Codes).

Zur Datenerhebung

Die Erhebung basierte auf einer methodisch offenen Herangehensweise, doch insbesondere auf qualitativen, ethnographischen Interviews im zweiten Bezirk, also formellen Befragung und informellen Gesprächen, die sich als erfolgsversprechendste Methoden erwiesen. Zur Erweiterung des Datenkorpus inkludierte ich schließlich auch Leserbriefe aus der Kronenzeitung,¹⁰ die unmittelbar nach dem Terroranschlag publiziert wurden und sich auf diesen bezogen. Aus meinem Zugang und der ständigen Reevaluierung ergab sich also ein Fokus auf Befragungen und Gespräche mit Menschen aus der Bevölkerung. In der ethnographischen Forschung zählen nicht nur formelle, strukturierte Befragungen, sondern durchaus auch nicht-standardisierte „lockere Gespräche“ als gewinnbringend für die Forschung und werden insofern als nicht-strukturierte Interviews bewertet. (Breidenstein et al. 2015: 80) Nach Fontein hängt der Grad der Strukturierung eines Interviews von verschiedenen Faktoren, wie dem vom Zugang oder der (sozialen) Beziehung zu den Befragten ab. (Fontein 2014: 78) Wie bereits besprochen, war mein Zugang vor allem durch die Pandemie beeinflusst, weshalb ich zu den Zeiten des kompletten Lockdowns, der auch die Geschäfte betraf, im Prater forschen ging, wo zu dieser Zeit vergleichsweise viele Menschen unterwegs waren. Dort konnte ich dann im Freien und unter Einhaltung der Maßnahmen Gespräche mit PassantInnen führen. Als die Kontaktbeschränkungen wieder gelockert wurden, suchte ich auch kleinere Geschäfte auf, um dort Befragungen durchzuführen. Anfangs hatte ich den PassantInnen auch angeboten die Umfrage auch per Mail oder Videochat durchzuführen und dafür Flyer geschrieben und verteilt. Doch weil darauf keine Rückmeldungen kamen und sich genug Leute für die effektivere direkte Befragung fanden, gab ich dieses Vorhaben wieder auf. Für meine Forschung erwies es sich am dann am vorteilhaftesten ein teil-strukturiertes Interview auszuarbeiten, dass dem Umstand gerecht werden musste, dass die Befragungssituation sehr spontan beim Spaziergang im Prater oder

¹⁰ Die Kronenzeitung ist seit Ende der 1960er Jahre die größte Tageszeitung in Österreich, weshalb die dort vertretenen Ansichten eine besondere Relevanz für meine Forschung haben: [Kronen Zeitung: Das Wichtigste - dieMedien.at](https://www.kronenzeitung.at)

unmittelbar bei der Arbeit stattfand. Daher arbeitete ich wenige, dafür offene Fragen aus, um die Leute einerseits nicht mit einem überbordenden Fragekatalog zu überfordern und andererseits sie zum Erzählen anzuregen. Um dem Anspruch einer offenen und qualitativen Befragung gerecht zu werden, ließ ich die Befragten auch dann weitererzählen, wenn sie das Thema wechselten. Der Fragenkatalog bestand aus sechs Hauptfragen, die sich rund um den Terroranschlag, die Zwecke der TerroristInnen und die Ansichten zu den relevanten Akteuren österreichischer Staat, dem „Westen“ und Islam drehten. Nach Briggs ist es notwendig sich bei der Konstruktion der Fragen die mögliche Reichweite der Antworten vor Auge zu halten, und so wählte ich für die Anfangsfrage zunächst eine „Ja/Nein“-Frage, damit die Befragten schnell in das Interview einsteigen konnten, um dann offene Fragen zu stellen, die zum Erzählen anregen sollten. (Briggs 1986: 54) Im Sinne des „theoretical Sampling“ setzte ich mich kontinuierlich mit den Fragen und Antworten analytisch auseinander, um den Forschungsfokus so im Auge zu behalten und gegebenenfalls zu verändern, was schließlich auch zur Abänderung bzw. Weiterentwicklung des Fragebogens führte. Um mir den Zugang zu erleichtern, verzichtete ich auch weitgehend auf die Audioaufnahme der Interviews, dokumentierte die Interviews handschriftlich und schrieb die Ergebnisse dann zu Hause am Computer noch einmal nieder. Lediglich in ein paar Fällen, in denen sich Leute von sich aus dazu bereit erklärten, machte ich Audioaufnahmen des Interviews. So führte ich insgesamt 24 Gespräche mit 22 InterviewpartnerInnen. Davon drei informelle Gespräche (FN P21 – 16.12.20; (FN P1 16.11.20; FN P8 20.11.20), drei aufgenommene Interviews (IV P5 – 18.11.20; (IV P6 – 18.11.20; IV P7 – 14.12.20) und 18 aufgeschriebene Befragungen¹¹, wobei ich in etwa doppelt so viele Leute angesprochen habe. Der Befragungsort im Prater wechselte zwischen zwei Eingängen in Richtung des Donaukanals (Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee und Pratereingang Rustenschacherallee), wo viele Menschen vorbeigingen. Der Befragung in Geschäften ging ein Tag voraus, an dem ich durch das Karmeliterviertel¹² und das Stuwerviertel spazierte, um Geschäfte zu finden, die sich am besten für die Forschung eigneten. So suchte ich insbesondere kleinere Läden bis hin zu Ein-Personen-Betrieben, wie Trafiken, Buchhandlungen, Optiker, Blumenläden und Friseure, wo die Chance am höchsten war, dass jemand sich mit mir unterhalten würde, und legte mir Forschungsrouten zu Recht, die ich später dann ablief. Die demographische

¹¹ Siehe tabellarischen Anhang: Tabelle I-III.

¹² Karmeliter- und Stuwerviertel sind Stadtviertel in Leopoldstadt, die sich im belebten Nordwesten des Bezirks rund um den Verkehrsknoten „Praterstern“ befinden. Der Südosten von Leopoldstadt hingegen besteht fast gänzlich aus dem spärlich bewohnten Augebiet „Grüner Prater“.

Zusammensetzung der Befragten war abgesehen vom Geschlecht¹³ recht heterogen. Die Altersgruppen rangierten zwischen Schüler- bzw. StudentInnen und RentnerInnen, wobei nur drei der 22 Befragten unter 30 waren. Unter den Berufsgruppen waren, Angestellte, Selbstständige, Auszubildende, StudentInnen und ein Arbeitssuchender. Trotz meines Forschungsfokus auf die Ansichten der Wiener- bzw. ÖsterreicherInnen waren unter den 22 Befragten sieben Menschen mit Migrationshintergrund, fünf davon aus muslimisch geprägten Ländern, deren Ansichten als Teil der Wiener Bevölkerung dennoch einen Mehrwert für meine Forschung hatten, zum Beispiel um meine Sichtweise auf die Erfahrungen von Rassismus zu erweitern. Abgesehen von den ethnographischen Interviews, nahm ich noch die Möglichkeit wahr über die Medien an persönliche Meinungsäußerungen zum Terroranschlag zu kommen und inkludierte, wie bereits erwähnt, 25 ausgewählte Leserbriefe aus dem Onlinearchiv der Kronenzeitung in meine Analyse, was sich als ergiebige Ergänzung herausstellte. Die Briefe stammen aus dem Zeitraum vom vierten bis achten November, weil in diesem Zeitraum die meiste und relevanteste Korrespondenz zu meinem Forschungsthema stattfand. Dabei muss natürlich festgehalten werden, dass die Blattlinie der Kronenzeitung an sich bereits eher konservativ bis rechtspopulistisch ist und sich das auch in den Leserbriefen niederschlägt. Auf der anderen Seite hat sich der gesamte Diskurs meines Erachtens schon so nach rechts verschoben, dass die meisten Äußerungen der Kronenzeitungleser keine „Ausreißer“ darstellen, die das Bild unsachgemäß verzerren würden. Die Geschlechterverteilung war hier sehr einseitig männlich¹⁴, was von meiner Seite zwar unbeabsichtigt war, aber die Geschlechterteilung unter den LeserbriefschreiberInnen in der Kronenzeitung diesbezüglich gut widerspiegelt.

Persönliche Reflexion und Kulturbegriff

„Indeed, in any complex society such as ours, there are almost as many distinguishable ‘systems of customary rules and conventions’ as there are individuals.” (Leach 1977: 28)

Chilisa betont, dass es gerade in der ethnographischen Forschung in hohem Maße notwendig ist eigene kulturelle Vorannahmen bzw. die persönliche Positionierung zu reflektieren, denn wie auch Clarke betont, ist man auch als ForscherIn in soziale Zusammenhänge eingebettet, die die Forschung beeinflussen. (Clarke 2017: 16; Chilisa 2012: 204) Denn das eigene

¹³ Etwa gleiche Aufteilung, bei der von 22 Befragten zwölf Frauen und zehn Männer waren.

¹⁴ Zwei Frauen bei 25 AutorInnen.

Erfahrungswissen ist immer situiert, sodass es notwendig ist die Erfahrungen von anderen gesellschaftlichen Gruppen zu berücksichtigen und mit in die eigene Reflexion aufzunehmen. Damit sollen die „toten Winkel“ der eigenen Erfahrung aufgedeckt werden und Problematiken in ihrer ganzen Tragweite sichtbar gemacht werden, die einem im Alltag ohne Vermittlung durch die Betroffenen nicht immer unmittelbar deutlich werden. Dies gilt sowohl für die Positionierung in Bezug auf Geschlechterverhältnisse und Sexualität, wie auch bei Unterschieden in Status/Klasse und Kultur. Und da ich nicht von einem Kulturverständnis ausgehe, das nationale/ethnische und kulturelle Grenzen gleichsetzt, halte ich auch letzteren Hinweis für meine Forschung für relevant, die sich wie bereits dargelegt im Rahmen einer *Anthropology at home* bewegt. Die Kultur- und Sozialanthropologie zeichnete sich früher durch Erforschung von Gruppen bzw. „Kulturen“ in anderen Weltregionen, vor allem den damaligen Kolonien, aus und auf dieser Basis wurden auch „identitäre“ Grenzziehungen zwischen „Selbst“ und „den Anderen“ gezogen. (Abu-Lughod 1996: 17) Es herrschte also auch hier ein rassistischer Kulturbegriff vor, der Differenzen zwischen als homogenen Einheiten gedachten Gruppen von Menschen als natürlich festschrieb. (Abu-Lughod 1996: 22) Diese Prämissen wurden im Zuge der reflexiven Wende kritisiert, wobei Abu-Lughod hier auf die Weglassung der Perspektiven von Feministinnen und sogenannten *halfies*¹⁵ hinweist, deren Positioniertheit und theoretischen Auseinandersetzungen mit Differenz die althergebrachten Vorstellungen von „Selbst und Anderen“ in Frage stellt. (Abu-Lughod 1996: 14) So lebt die oft vertretene Vorstellung, man könne die eigene Gesellschaft nicht objektiv beurteilen, von der Idee, man könne sich überhaupt außerhalb sozialer und kultureller Zusammenhänge positionieren. Abu-Lughod merkt hier an, dass dies unmöglich ist, denn jeder steht in einem bestimmten Verhältnis zur Gesellschaft und ist bzw. wird in das System von Differenz in Bezug auf Kategorien wie Gender, „Rasse“¹⁶ und Klasse eingebunden. (Abu-Lughod 1996: 16-18) Allerdings: denkt man die eben genannten Einwände gegen den klassischen Kulturbegriff konsequent zu Ende, lässt sich auch Abu-Lughods Charakterisierung des „*halfies*“ kritisieren, insofern sie „kulturelle Vermischung“ einzig an Transnationalität knüpft. Die Kritik des Kulturbegriffes hat verschiedene Konsequenzen. Für die Forschung in der „eigenen“ Gesellschaft bedeutet dies, dass die essentialistische Trennung

¹⁵ „Personen, deren nationale oder kulturelle Identität aufgrund von Migration, Erziehung im Ausland oder ihrer Abstammung gemischt ist“. (Abu-Lughod 1996: 17)

¹⁶ „Rasse“ wird in dieser Arbeit als soziale Konstruktion verstanden, bei der Menschen auf Basis biologischer, kultureller oder anderer Merkmale gruppiert, hierarchisiert und ihnen soziale Charaktereigenschaften zugeschrieben werden. Näheres dazu siehe Kapitel: „Alter und neuer Rassismus: Kontinuitäten und Unterschiede“.

zwischen Insider und Outsider aufgelöst wird. (Abu-Lughod 1996: 17) Es kursiert andererseits auch die Vorstellung, dass einen das Aufwachsen in einer Gesellschaft zu einem Experten für diese macht, der diese dann extra verfremden muss, um Wissenswertes über sie zu erfahren. So schreibt Hirschauer im Kompendium „Ethnologie im 21. Jahrhundert“ von 2013: „Weil ihr Gegenstand so massiv besetzt ist durch den gesunden Menschenverstand, den Common Sense, beginnt eine Wissenschaft von der eigenen Gesellschaft als überflüssige Wissenschaft. Eine Ethnologin (oder Historikerin) hat dagegen wegen des Abstand zwischen ihrem Gegenstand und ihrem heimischen Publikum ziemlich freie Bahn.“ (Hirschauer 2013: 232) Dabei möchte ich mit Narayan in diesem Zusammenhang die Polarisierung zwischen „regulären“ und einheimischen AnthropologInnen kritisieren, welche anmerkt, dass die „eigene Kultur“, was sich meist auf die „lokale“ oder nationale Ebene bezieht, keineswegs homogen ist, man also nicht von einer kulturellen Identität (Im Sinne von absoluter Gleichheit kultureller Praktiken oder Ansichten) reden kann. (Narayan 1993: 676; 671) Dieser Gedanke ist für meine Forschung nicht nur auf theoretischer, sondern auch auf praktischer Ebene essenziell, auch weil ich immer wieder die politischen Ansichten vieler der von mir Beforschten nicht teilte. Davids warnt in diesem Zusammenhang davor, dass die persönliche Abneigung der Ansichten der Beforschten zu vorschnellen Urteilen führen könnten und daher ebenfalls reflektiert werden müssten. (Davids 2014: 54) Was meine Forschung betrifft, wurde ich, den Äußerungen nach zu urteilen, aufgrund meiner Aussprache zwar nicht als Teil der „Wir-Gruppe“ Österreich wahrgenommen, aber als Teil der „Wir-Gruppe“ Westen, wodurch sich meine InterviewpartnerInnen wahrscheinlich weniger mit islamkritischen Aussagen zurückhielten, als wenn sie mit einem Forscher geredet hätten, der aus ihrer Sicht einen muslimischen Hintergrund gehabt haben könnte. Insgesamt hatte ich aber den Eindruck, dass die Stimmung durch den Terroranschlag so aufgeladen war, dass die Befragten mit besonders islamfeindlichen Ansichten etwas weniger Zurückhaltung an den Tag legten, als es davor üblich war. Insofern spielt also die soziale Positionierung in praktischer Hinsicht eine Rolle. Doch auch für das theoretische Verständnis der Vorstellungen von kollektiver Identität lässt die soziale Positionierung einen relevanten Schluss zu. Ich selbst bin als gebürtiger halb Deutscher, halb Österreicher die meiste Zeit meines Lebens in Deutschland aufgewachsen und lebe nun seit ein paar Jahren in Wien. Es mag also sein, dass mir viele kulturelle Denk- und Verhaltensweisen in Deutschland oder Österreich bekannter sind als in anderen Ländern, aber von einer kulturellen oder Interessensidentität mit allen anderen Deutschen bzw. ÖsterreicherInnen oder auch nur der Kenntnis aller kulturellen Praktiken oder Denkweisen der

restlichen Menschen mit gleicher Nationalität kann keine Rede sein. Fremdheit im Sinne von Unkenntnis, Unvertrautheit oder Unverständnis findet man auch leicht in derselben Stadt und unter Landsleuten, wenn man Reichegegenden und Wohnhaussiedlungen vergleicht oder die sogenannten „Subkulturen“ betrachtet. Andersherum habe ich im Zweifelsfall mit einem mexikanischen Anthropologiestudenten mehr kulturelle Praktiken, Interessen und Gedanken gemeinsam als mit meinem deutschen Nachbarn, der sich über die „Flüchtlingswelle“ beschwert. Dasselbe gilt für Geschlechterverhältnisse oder in Bezug auf das Thema Sexualität, da sich auch in dieser Hinsicht die Lebensrealitäten von Menschen, in einer „Nation“ oder einem „Volk“ stark unterscheiden, weil sie durch Diskriminierungserfahrungen geprägt sind oder eben nicht bzw. in unterschiedlicher Weise. Die Bezeichnung eines Nationalstaates oder eines Staatsvolkes als „Kultur“ unterstellt eine homogene kulturelle Identität oder zumindest eine nach außen hin fix abgrenzbare Trennlinie, welche die Mitglieder einer solchen Gruppe zu einem eigenen „Menschenschlag“ mit einer eigenen Lebens- und Ausdrucksweise überhöht und relativiert so den rein politischen Zusammenhang dieses fragmentierten Kollektivs. (Balibar 2019: 34) Auf Basis dieser Kritik am Kulturbegriff soll „Kultur“ nicht nur als dynamisch und heterogen verstanden werden, sondern auch auf dessen inhärentes Potenzial Othering-Prozesse zu legitimieren hingewiesen werden. Dadurch stellt sich dann auch die Frage, in welchem Kontext Menschen Kultur als Bebilderung kollektiver Einheit und Identität verstehen und welche Grenzziehungen sie zwischen „den Kulturen“ ziehen. Dieser Frage möchte in meiner Arbeit nachgehen, indem ich den Diskurs über den jihadistischen Terroranschlag in Wien und die dabei vorgefundenen Identitätskonstruktionen analysiere.

Theoretischer Rahmen

Einleitung: Gemeinsame Ursprünge von Rassismus, Sexismus und Nationalismus

Die Kategorisierung des „neo-orientalistischen“ Feindbildes vom „Wilden Islamisten“ ist das Ergebnis der Analyse der Daten und ihrer Einbettung in die Literatur. Zunächst zuwende ich mich daher theoretischen Ausführungen zu, die sich in der Auseinandersetzung mit dem empirischen Material am ergiebigsten und stimmigsten erwiesen haben. Wie Shooman verdeutlicht, werden im antiislamischen Rassismus Kategorien wie Klasse, Geschlecht, Ethnizität, Kultur und Religion zu einem komplexen Geflecht verwoben. (Shooman 2014: 83) Fuchs verweist in ihrer historischen Analyse anthropologischer Diskurse des 19. und 20. Jahrhunderts auf den gemeinsamen Ursprung der diesbezüglichen Konstruktion von Differenz in Bezug auf „Rasse“, Volk, Nation und Geschlecht. (Fuchs 2003: 16) Und auch Avtar Brah schreibt, dass Gender, „Rasse“ und Klasse immer in verschiedenen Kombinationen zusammenhängen. (Brah 1993: 14) Insofern ist ein Ausgangspunkt meiner theoretischen Auseinandersetzung mit Islamfeindlichkeit und Orientalismus als Phänomene des Rassismus, dass sie im Kontext der Verschränkung von Rassismus, Sexismus und Nationalismus verstanden werden müssen, weshalb ich diese Themenkomplexe in diesem Kapitel in Bezug darauf näher betrachten möchte, insofern sie für meine Forschung relevant sind. Gleichzeitig ist es wichtig dabei die politökonomischen Strukturen und Machtbeziehungen nicht aus den Augen zu verlieren. Wie Zuckerhut anmerkt, lässt sich die Einbettung ethnographischer Forschung in einen globalen Zusammenhang heute aus der Anthropologie nicht mehr wegdenken. (Zuckerhut 2016: 25) Deshalb halte ich es für unabdinglich auch auf die Rolle von rassistischen, sexistischen und nationalistischen Praktiken und Ideen im Kontext des kapitalistischen Weltsystems und seiner Entstehungsphase im Kolonialismus einzugehen. Dasselbe gilt damit auch für den Orientalismus als Phänomen des Rassismus, denn, wie Abdel-Malek schreibt, begann die Orientalismusforschung in der Kolonialzeit und florierte zur Zeit des „europäischen Imperialismus“ im 19. Jahrhundert. (Abdel-Malek 2000: 48) Diese Einbettung der verschränkten Diskurse von Geschlecht, „Rasse“, Klasse und „Volk“ im Orientalismus und der Islamfeindlichkeit in den globalen politökonomischen Kontext gilt es auch beim Phänomen des Terrorismus und die damit zusammenhängenden Feindbilder zu beachten, worauf ich im zweiten Teil dieses Kapitels Bezug nehmen werde. Anschließend werde ich die zwei Themenblöcke zusammenführen.

Zur Naturalisierung sozialer Verhältnisse

Alter und neuer Rassismus: Kontinuitäten und Unterschiede

Im Jahr 1492 erreichte die Flotte von Christoph Kolumbus erstmals die sogenannten Westindischen Inseln. Kolumbus gab dieser karibischen Inselgruppe vor Süd- und Mittelamerika ihren Namen im Glauben auf dem westlichen Weg in Richtung Indien auf Inseln gestoßen zu sein, die bereits unmittelbar vor Asien lagen. (Fuchs 2003: 26) In alten Legenden, „imaginären Ethnographien“ und Aufzeichnungen anderer SeefahrerInnen, wie Marco Polo, galt Indien dabei als Lebensraum von menschenfressenden „Monstra“, also monströsen Menschenarten, die eher der Sphäre der Natur, als der Kultur zugeordnet wurden. (Fuchs 2003: 26-28) Solche Erzählungen waren bereits bei Herodot bekannt, wobei diese „Wilden Wesen“ anhand ihrer Körperlichkeit, ihren Sitten oder abweichender Geschlechtlichkeit identifiziert und unterschieden wurden und sie waren bereits im Mittelalter Teil von Legitimationsstrategien geworden, die die Moralvorstellungen der Menschen und Abweichungen davon begleiteten. So wurde beispielsweise die Figur der „Amazone“ als „Wilde Frau“ mit einer unzulässigen Sexualität konstruiert, die im Gegensatz zum Idealbild der europäischen Frau Handel betrieb oder Krieg führte. Das schwer zugängliche und „wilde“ Amazonasgebiet wurde deshalb später nach ihr benannt. Dabei war auch Nacktheit ein Zeichen einer solchen „Monstrosität“. Die EinwohnerInnen der Karibik, die Kolumbus und seine Mannschaft antrafen, wurden so aufgrund ihrer (vermeintlichen oder tatsächlichen) Nacktheit verdächtigt MenschenfresserInnen zu sein. Anhand von Tagebucheinträgen lässt sich allerdings rekonstruieren, dass Kolumbus die Menschen vor Ort schließlich nicht als anthropophage (menschenfressende) Monster einschätzte, sondern im Gegenteil von ihrer Friedfertigkeit überrascht war. (Leach 1977: 35) Dabei begrüßte er deren Harmlosigkeit auch insofern, als dass sie keine Bedrohung für seine Bereicherungsinteressen und die seiner Mannschaft darstellten. Somit lässt sich auch erklären, wieso das Interesse an einer genauen Untersuchung und potenziellen Hinterfragung dieser Legenden relativ gering war. Nicht viel später kursierten zunehmend Gerüchte über „hundeköpfige Menschenfresser“ in den Kariben, auch weil die spanische Krone nur menschenfressende Indigene zur Versklavung freigegeben hatte. (Fuchs 2003: 28) Dieses Gerücht brannte sich so in die Wahrnehmung der Menschen ein, dass auf diese Weise schließlich auch der Begriff des „Kannibalismus“ als Ableitung von der Bezeichnung für die BewohnerInnen der Kariben entstand, die mit Anthropophagie assoziiert wurden. (Leach 1977: 35) Wie man sieht, sind solche rassistischen Bilder und Ideen, die teilweise schon früh als reine Spekulationen über unbekannte Weltgegenden

entstanden waren, weitaus älter als der europäische Kapitalismus und auch der Kolonialismus. Genaugenommen wurden Herrschaftsansprüche historisch meist mit der Vorstellung einer gewissen Andersartigkeit und Höherwertigkeit des herrschenden „Geschlechts“ legitimiert, sei es in stratifizierten Stammesgesellschaften oder absolutistischen Monarchien.¹⁷ In Europa hatten Vorstellungen anderer, niederer „Menschenarten“ bereits im Mittelalter eine Rolle für die Identitätsstiftung und Abgrenzung eines christlichen (West-)Europas, insbesondere vom Islam im Zuge der „Reconquista“, sowie der diesbezüglichen Legitimation von Herrschaftsinteressen gespielt. (Fuchs 2003: 28) Um die iberische Halbinsel wieder unter christliche Herrschaft zu stellen, wurde nicht nur auf dem Schlachtfeld gekämpft, sondern wurden seit 1391 Nicht-ChristInnen auch zur Taufe, also zur Konversion, gezwungen, auch wenn sie ihre Machtpositionen behalten durften. (Fuchs 2003: 29) Dies erzeugte bei den „alten Christen“ Neid der auf die KonvertitInnen, was dazu führte, dass sich die Vorstellung einer Höherwertigkeit „reinblütiger Christen“ durchsetzte und schließlich in Pogromen gegen die bekehrten MuslimInnen mündete. Somit war die historische Selbstdefinition Europas als „christliche Familie“ begleitet von einer „Rassifizierung“ des Christentums. Der Terminus *race* kam erstmal im 17. Jahrhundert in der englischen Sprache als Bezeichnung verschiedener Gruppen von Menschen basierend auf phänotypischen Merkmalen auf und floss in den akademischen Gebrauch des 18. Jahrhunderts ein, wobei der Terminus mit der Fähigkeit zu „Kultur“ verknüpft wurde (Miles 1993: 125) Im 18. Jahrhundert wandelten sich die politökonomischen Verhältnisse in Europa im Zuge der industriellen Revolution, so dass auch der Kolonialismus, die globale Expansion des Marktes und die damit einhergehenden Wissenschaften in eine neue Phase traten. (Fuchs 2003: 48) Arbeitskräfte und Bodenschätze wurden als natürliche Ressourcen betrachtet und sollten global erforscht werden. Die globale Ausbreitung des Marktes wurde schließlich von den europäischen Naturwissenschaftlern als Ausgangspunkt für eine Homogenisierung der Menschheit und der Natur auf Basis von „Rationalität“ und „Effizienz“, den Prinzipien der bürgerlichen Marktgesellschaft, genommen. Eine große Rolle spielte dabei das, vom Naturforscher Carl Linné erstellte und nach den Prinzipien der bürgerlich-patriarchalischen Familie strukturierte, hierarchische System der Natur, in das er auch verschiedene „Menschenrassen“ eingliederte. (Fuchs 2003:

¹⁷ Diesen Umstand des „Othering“ von herrschenden Klassen berührt auch Edmund Leach, wenn er über die Konstruktion von „Abnormalen“ in unserer Gesellschaft schreibt: „The Asylum for the insane, the hospital for the sick, the prison for the criminal, the palace for the ruler, the monastery for the devotee, the temple for the shrine of god, are all “similar” in a great variety of ways, but, in particular, they are all separated from the ordinary world by a walled-off space which is reserved for this special purpose of ‘housing the abnormal’. “ (Leach 1977: 18)

48-49) Ausdifferenziert wurde das System vom Franzosen George Buffon, der postulierte, dass die „Neger“ ein Resultat der ursprünglichen Kreuzung von „weißen AfrikanerInnen“ mit Affen gewesen seien und sie deshalb in der Hierarchie nur knapp über dem Affen platzierte, während ganz oben die (männlichen) Europäer waren. (Fuchs 2003: 50) In der Klassifizierung der „Rassen“ vermischten sich biologische und moralische, politische, soziale und kulturelle Aspekte. Dieser Rassenhierarchie entsprach eine Klassifikation gemäß der Hautfarbe der Menschen, wobei die „Weißen“ oben und die „Schwarzen“ unten und die „Mischrassen“ dazwischen angesiedelt waren. Den als „schwarz“ konstruierten Menschen wurde unterstellt, sie seien von Willkür regiert, während die als „weiß“ konstruierten EuropäerInnen von Gesetzen regiert seien. Diese Vorstellung orientierte sich an den sozialen Hierarchien der Plantagensgesellschaft und unterstellte diesen eine vermeintliche Naturwüchsigkeit. Dadurch wurde eine Rechtfertigung zur Unterwerfung, Beherrschung und Ausbeutung der als schwarz konstruierten Menschen im Zuge der Sklaverei geschaffen, denn wenn die AfrikanerInnen sich nicht selbst regieren können, braucht es logischerweise die „Weißen“, die das für sie übernehmen. (Fuchs 2003: 50-51) Damit ist auch der legitimatorische Kern von Rassismus bereits offengelegt. Nach Stuart Hall sind Rassismus und auch Sexismus Formen der Naturalisierung kultureller und sozialer Tatsachen, die dadurch den Vorteil haben leicht eine allgemeine Zustimmung für diese sozialen Verhältnisse organisieren zu können, weil die Charakterisierung von sozialen Verhältnissen als „natürlich“ auch heißt, dass eine Veränderung dieser sozialen Verhältnisse unmöglich oder zumindest „unnatürlich“ sei. (Hall 1989: 914) Rassismus ist also die Naturalisierung sozialer Unterschiede zwischen Menschen. (Sonderegger 2008: 11) Das heißt die Gesellschaft wird als „Spiegelbild der Biologie“ konstruiert und somit alle sozialen, politischen, kulturellen, also gesellschaftlichen Faktoren als Ausdruck natürlicher Eigenschaften und Charaktere der Menschen gedeutet, was eine „soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit“ darstellt. (Sonderegger 2008: 14) Dabei hat sich in der Rassismusforschung inzwischen auch die Erkenntnis durchgesetzt, dass Rassismus nicht am klassischen, biologischen Begriff von „Rasse“ hängen muss und der Rassismus sich ganz grundlegend dadurch auszeichnet, dass das „Andere“ als grundlegend verschieden konstruiert wird. (Brah 1993: 11; Sonderegger 2008: 12) So können Staatsvölker, Religionen „Kulturen“ oder auch Klassen als eigene „Rassen“ naturalisiert und somit rassifiziert werden, wenn die Verhältnisse zwischen ihnen als Ausdruck ihrer natürlichen Eigenschaften dargestellt werden. So stellte der Historiker Niebuhr im 18. Jahrhundert eine Klassentheorie des Alten Roms auf, in welcher er die Plebejer und Patrizier als unterschiedliche „Rassen“

konzipierte und die sozialen Verhältnisse als Ausdruck der biologischen Determiniertheit dieser „Rassen“ naturalisierte. (Fuchs 2003: 64) Rassismus hat also ein für politökonomische Machtstrukturen elementares, opportunistisches Moment, das die Folgen gesellschaftlicher Probleme entschuldigt, indem sie diese der mehr oder weniger wertvollen oder (leistungs-)fähigen Natur verschiedener Menschensorten zuschreibt und somit auch deren gesellschaftliche Ursachen relativiert oder verschleiern. Unterm Strich lässt sich zudem festhalten, dass die europäische Wissenschaft in der Ausarbeitung des Rassismus als wissenschaftliches Theoriegebäude und legitimatorische Grundlage des Kolonialismus, wie auch später anderer rassistischer System, eine fundamentale Rolle gespielt hat. Wie Sonderegger allerdings mit Miles betont, ist Rassismus keine Spezialität der Moderne Europas, sondern funktional für Machtstrukturen allgemein und somit „kulturübergreifend“ zu finden. (Sonderegger 2008: 11-12) Das Zurückführen sozialer Ungleichheiten auf natürliche Unterschiede rechtfertigt diese, weshalb Rassismus von marxistischen TheoretikerInnen als „Ideologie“¹⁸ bezeichnet wird. (Cakir 2014: 111) Obwohl der Begriff umstritten ist, ist wohl weniger zweifelhaft, dass eine Idee oder ein Gedankengebäude als Teil einer Weltanschauung für die Aufrechterhaltung von (politökonomischen) Machtstrukturen nützlich sein kann, im Zweifelsfall auch der Marxismus¹⁹ selbst. Ernst zu nehmen ist in diesem Kontext allerdings die Kritik am ökonomischen Reduktionismus, der im Marxismus verbreitet ist und versucht alle kulturellen und politischen Phänomene aus den materiellen, ökonomischen Verhältnissen zu erklären und somit „wenig Raum lässt, um politische Dimensionen zu denken“. (Hall 2012: 63-64) Oder anders gesagt: Den Menschen wird Willen und Bewusstsein im Umgang mit Ideen abgesprochen, was nicht nur ihre Ideen ebenfalls naturalisiert, sondern auch jede politische Arbeit und Bemühung überflüssig machen würde. Hall argumentiert mit Gramsci, der auf den Raum politischer Kämpfe und Ideen hinweist, dass die materiellen Verhältnisse zwar relevant, aber nicht allein entscheidend für die Entwicklung der Gesellschaft sind. (Hall 2012: 65) Gramsci schrieb in diesem Zusammenhang, dass Herrschaft nicht allein durch Zwang aufrechterhalten wird, sondern auch einen Konsens verlangt, der durch die (kulturelle) Hegemonie, also die Aufrechterhaltung seiner Popularität durch Bildung und somit die Durchsetzung

¹⁸ Der Begriff hat aufgrund seiner epistemologischen Voraussetzungen von Seiten postmoderner und vor allem postkolonialer Autoren, aber auch MarxistInnen selbst, wie Stuart Hall (2012), einige Kritik erfahren, die hier darzustellen den Rahmen sprengen würde. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem der Hinweis darauf, dass es Ideen und Theorien gibt, die Machtstrukturen ganz grundlegend stützen.

¹⁹ Als Staatsideologie in „realsozialistischen Staaten“, welche die Überwindung dieser Strukturen verworfen hatten.

herrschaftsnützlicher Ideen im Rahmen der Zivilgesellschaft garantiert wird. (Gramsci 2000: 234-235) Damit soll gesagt sein, dass die herrschenden Ideen in einer Gesellschaft nicht unabhängig von ihren vorgefundenen Lebensumständen, aber auch nicht determiniert davon sind. Wie Attia schreibt, setzen sich Subjekte im „Möglichkeitsraum“ aktiv mit der kulturellen Hegemonie auseinander und positionieren sich darin (Attia 2009: 9) Auf den Zusammenhang von rassistischen Theorien und Politischer Ökonomie bzw. dem kolonialen und später „postkolonialen“ kapitalistischen Weltsystem möchte ich im Folgenden noch einmal eingehen. Zum einen waren nämlich rassistische Zuschreibungen in der Kolonialzeit nützlich, um die koloniale Ausbeutung von Menschen zu rechtfertigen, indem man sie als „Rassen“ gewissen Klassenpositionen zuordnete und sie darauf festlegte, indem man ihnen diese als Natur andichtete. So schreibt Miles in diesem Kontext:

„I have argued elsewhere that in all these instances of unfree relations of production, through a process of racialisation, racism became an ideological relation of production: that is to say, the ideology of racism constructed the Other as a specific and inferior category of being particularly suited to providing labour power within unfree relations of production. Racialisation and racism were thereby ideological forces which, in conjunction with economic and political relations of domination, located certain populations in specific class positions and therefore structured the exploitation of labour power in a particular ideological manner.” (Miles 1993: 141)

Und auch Eric Wolf zufolge sind „ethnische Zugehörigkeitsgefühle keine primordialen sozialen Beziehungen, sondern historisches Produkt der Segmentierung des Arbeitsmarktes in der kapitalistischen Produktionsweise“. (Wolf 2004: 527) Nach Eric Wolf zog der koloniale Kapitalismus in seinen entstehenden Industrie- und Plantagenanlagen Menschen verschiedenster Gesellschaften und so auch „Kulturen“ zusammen und legitimierte seine dazu notwendige Herrschaft dann als „Stabilisierungsmaßnahme“ für die angeblich drohenden Konflikte, die sich aus dem Aufeinandertreffen der „Kulturen“ ergeben würden. (Wolf 2004: 523) Dieser kulturrassistischen Argumentation widerspricht Wolf, da allein aus kultureller Heterogenität nichts notwendig folgt und auch die europäischen „Kulturen“ in sich nicht homogen waren und sind. (Wolf 2004: 524) Diese allgemeine Tendenz des Kapitalismus aus verschiedensten Menschen eine disponible Masse zu machen und diese Masse dann den wandelnden Bedürfnissen des Kapitals entsprechend in den Produktionsprozess zu werfen, führte nach Wolf zu einem Prozess der „doppelten Hierarchisierung“ und Spaltung der Arbeiterklasse in besser gestellte und politisch besser organisierte Arbeiter und einer

„Reservearmee“, was durch rassische und ethnische Zuschreibungen noch verstärkt wurde. (Wolf 2004: 524-525) Meillassoux schlägt in eine ähnliche Kerbe, wenn er über die Politik des „doppelten Arbeitsmarktes“ schreibt. (Meillassoux 1978: 138) AusländerInnen und MigrantInnen werden durch staatliche Maßnahmen von Einheimischen politisch und ökonomisch abgesondert und zu einer rechtlich zweitrangigen Gruppe, die niedriger entlohnt werden kann oder weniger Arbeitsplatzsicherheit genießt. Ein Klima der Skepsis bis hin zur Feindseligkeit gegenüber diesen „Anderen“ spielt somit den politökonomischen Interessen in die Hände, auch weil es das Klassenbewusstsein und damit potenziell verbundene gemeinsame Forderungen von Einheimischen und MigrantInnen hemmt. (Meillassoux 1978: 139-140) Dass dabei allerdings, und so klingt es bei Meillassoux, Rassismus eine bloße „ökonomische“ Strategie sei, ist in meinen Augen eher strittig. In jedem Fall werden die Migrations- und Wanderbewegungen, die Folge globaler Ungleichheiten sind, auch in der Wissenschaft zuweilen rassistisch als Ausdruck der „Mentalität“ und „Tradition“ der Menschen naturalisiert. (Meillassoux 1978: 140) Genauso werden globale Ungleichheiten und „Behinderungen des ökonomischen Fortschritts“, die eben Produkt der globalen politökonomischen Verhältnisse sind, rassistisch als Eigenschaften bestimmter Menschengruppen gedeutet. (Meillassoux 1978: 141) Balibar spricht hier von der Konstruktion von „zwei Menschheiten“, sowohl im Kolonialismus, aber auch im entkolonialisierten, modernen Weltssystem: die des Elends und die des Konsums oder die der Entwicklung und die der Unterentwicklung. (Balibar 2019: 57) Diese Praktiken weisen wieder deutlich auf die legitimatorische Dimension von Rassismus hin. Historisch lässt sich die Entstehung des Rassismus als Legitimierungssystem des westlich-europäisch dominierten Weltsystems auf die Entstehungszeit der bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft und Globalisierung im Kolonialismus im Zuge der französischen Revolution und Aufklärung zurückführen, in der es das städtische Bürgertum schaffte, eine diskursive Hegemonie zu etablieren, die von ihren politökonomischen Interessen geleitet war. (Fuchs 2003: 15-16) So schreibt auch Balibar, dass die Idee einer „weißen Überlegenheit“ von den Kolonialkassen der ehemaligen kolonialen Nationen aufgebaut wurde, die die der Verteidigung der „Zivilisation“ gegen die „Wilden“ propagierten, was entscheidend zur modernen Vorstellung einer supranationalen, europäischen Identität beigetragen hat. (Balibar 2019: 56) Oder wie Avtar Brah es ausdrückt: *gendered racialization* von Klassen war von Beginn an ein konstitutives Moment im Aufstieg von Europa. (Brah 1994: 806) Dieser Zusammenhang ist also entscheidend für die Analyse und das Verständnis von Rassismus, wie auch Paul Gilroy

betont, denn sonst läuft der Antirassismus Gefahr selbst essentialistisch zu werden. (Gilroy 2002: 250-251) Gilroy betont dabei, dass ein solcher Antirassismus oft Gender und Klasse zugunsten von „Rasse“ als Analysekatoren verwirft und die gesellschaftlichen Probleme auf Rassismus allein reduziert. Zudem wird Rassismus oft als oberflächliches Randphänomen wahrgenommen, dass sich auf fehlende Chancengleichheit, schlechten Gesetze und Faschismus begrenzt. (Gilroy 2002: 253) Auch hat der Rassismus heutzutage oft eine Form, die nicht mehr in das klassische Schema passt und daher für viele unsichtbar ist. Diese Form verbindet Rassismus mit Nationalismus und Patriotismus und manifestiert sich in der Idee von Nation als kultureller, homogener Gemeinschaft, die verletzlich und von außen bedroht wird. (Gilroy 2002: 254) Denn wie bereits erwähnt lässt sich „Rasse“ auch durch andere Elemente, wie Volk oder Kultur ersetzen. Wo früher biologistische Zuschreibungen einer rassistischen Hierarchie im Vordergrund standen, ist heute also das Konzept „Kultur“ bedeutender geworden, was in der Wissenschaft als „Rassismus ohne Rassen“ oder „differenzialistischer Rassismus“ bezeichnet wird. (Hall 1989: 917; Balibar 2019: 30) Dabei wird die vermeintliche Gleichwertigkeit, aber Unvereinbarkeit der als homogene Einheiten gedachten „Kulturen“ postuliert. Jede Vermischung führe so zur Verunreinigung und zu sozialen Problemen, was sich negativ auf die Entwicklung der Kulturen auswirke. (Balibar 2019: 34) In den 90er Jahren popularisierte unter anderem Samuel Huntington die Idee einer Gefahr des bevorstehenden „Kampfes der Kulturen“, die davon ausgeht, dass die heutigen globalen Konflikte vor allem kultureller Natur seien. (Huntington 2002: 20) Diese Vorstellung enthält also anders als die klassischen rassistischen Deutungen globaler politischer Konflikte, beispielsweise im Nationalsozialismus das „Völkerringen“, keinen Rassenbezug mehr, entpolitisiert und naturalisiert jedoch in derselben Art und Weise das Weltgeschehen. (Hitler 1933: 728; Huntington 2002: 19) Wie Balibar schreibt, ist der Kulturbezug von Rassismus an sich allerdings keine wirkliche Neuerung und wurde im klassischen Antisemitismus bereits auf die Spitze getrieben. (Balibar 2019: 32) In Bezug auf den Islam reproduzieren sich derlei kulturrassistische Konstruktionen, wenn der Westen und der Islam als inkompatible Kulturen bzw. Menschengruppen gedacht werden, deren Konflikte in erster Linie durch die Unvereinbarkeit ihrer Wesensarten begründet seien. (Balibar 2019: 28) Dieser **kulturalistische Rassismus** hat also Kontinuitäten in Bezug auf die grundlegende Logik von Rassismus, unterscheidet sich aber in seiner Form vom klassischen, biologischen Rassismus der Kolonialzeit. Diese Variante ist somit auch die Form des modernen antimuslimischen Rassismus. Nach Balibar hat die Anthropologie an dieser kulturalistischen Argumentation

eine gewisse Mitschuld, da der Antirassismus einiger WissenschaftlerInnen gegenüber dem biologischen Rassismus auf dem Argument der Unvergleichbarkeit und Andersartigkeit der Kulturen fußte. (Balibar 2019: 29) Dieser Vorwurf wurde in der Anthropologie inzwischen schon aufgenommen und hat sich zu einer breiten Diskussion über das richtige Verständnis von Kultur entwickelt. (Lentz 2013: 112-113) Aufgrund der Vereinnahmung des Kulturbegriffes von rechten und konservativen Kreisen argumentieren Autoren wie Trouillot, Kuper oder Hann für eine Abschaffung des Kulturbegriffes (Trouillot 2003: 98; Lentz 2013: 113) Sie halten den Begriff für machtblind und diffus, was allerdings laut anderen Autoren, wie Ilse Lentz, nicht für eine Abschaffung des Begriffes ausreicht, da er zumindest eine Realität in den Köpfen der Menschen hat. Zudem könne der Begriff je nach Definition doch gewisse Realitäten widerspiegeln, die andere Begriffe so nicht erfassen. (Lentz 2013: 124)

Staat, Volk und (Supra-)Nationalismus

An der Konstruktion der kulturalistischen, dichotomen Trennung zwischen „Westen“ und „Islam“, die dem antimuslimischen Kulturrassismus zugrunde liegt, fällt auf, dass hier zwei unterschiedliche Phänomene kulturalisiert werden. Einerseits eine Religion und andererseits eine „supranationale“ europäische Entität. (Balibar/Wallerstein 2019: 56) Daher ist es zum Verständnis notwendig auch den Zusammenhang von Rassismus und Nationalismus zu thematisieren und zunächst auf die Begriffe und das Verhältnis von Staat, Nation und Nationalismus einzugehen. Der Staat wird in der Politischen Ökonomie immer im Zusammenhang mit der ökonomischen Basis analysiert und die sich verändernden historischen Produktionsverhältnisse verändern somit auch die notwendigen Herrschaftsverhältnisse und Diskurse, auch wenn letztere nicht notwendig aus den Produktionsbedingungen ableitbar sind. (Jäger/Springler 2015: 138) Der moderne Nationalstaat, wie er sich aus dem englischen Kapitalismus heraus entwickelte, lebt von der Besteuerung der Kapitalakkumulation in seinem Territorium, für die er die notwendigen Voraussetzungen mit seinem dafür notwendigen Gewaltmonopol absichert. Im Rahmen eines globalen Weltsystems konkurriert der Staat mit anderen Staaten zur Ausweitung seiner politökonomischen Handlungsmacht um Märkte für „seine“ Unternehmen und geopolitische Vorteile. (Harvey 2015: 64-65) Dabei verlangen diese Konkurrenzbemühungen im heutigen Weltsystem auch immer die Parteilichkeit der Menschen zu ihren Staaten, wodurch die Idee der nationalen Einheit und Identität „produktiv“ wird. In den 80er Jahren brach der Soziologe, Philosoph und Anthropologe Ernest Gellner in seiner Auseinandersetzung mit Nationen und Nationalismus mit einigen der bis dato vorherrschenden Thesen, indem er Nationalismus

nicht als Ursache, sondern Produkt, als Funktion der Moderne zu erklären versuchte und dabei die marxistische Vorstellung ablehnte, dass Nationalismus als Ideologie einer intellektuellen Elite oder Klasse zu werten sei. (Breuilly 2006: xx-xxi) Gellner definiert Nationalismus als politisches Prinzip, das verlangt, dass die politische und die nationale Einheit übereinstimmen sollen. (Gellner 2006: 1) Hierbei stellt sich dann die Frage, ob dies, wie Eriksen behauptet, eine zirkuläre Definition ist, da Nation und politische Einheit dasselbe sind oder ob Gellner die Nation hier im Sinne einer ethnischen Gruppe definiert. (Eriksen 2010a: 119) Von seinen Kritikern wurde Gellner jedenfalls nicht als Vertreter einer primordialen Nationalismustheorie verstanden, sondern als „Modernist“. (Smith 2008: 182) Denn in seiner funktionalistischen Herangehensweise sieht Gellner Nationalismus als die „moderne“ Antwort auf die Industrialisierung und die Abtrennung von bzw. dem Herauswachsen aus vorherigen Loyalitäten, wie Verwandtschaft, Dorf und Kirche. (Eriksen 2010b: 290-291) Auch wenn diese Argumentation sicher zutreffende Aspekte enthält, lässt diese Perspektive keinen Raum für die Handlungsmacht der Menschen bzw. der NationalistInnen. Sein Schüler Anthony D. Smith kritisierte Gellner, wie auch die meisten anderen seiner Zeitgenossen, für seinen theoretischen „Modernismus“ Nationen als gänzlich moderne Einheiten darzustellen, da er davon ausging, dass Nationen oft ihre Ursprünge in vorherigen ethnischen Kollektiven hatten. (Smith 2008: 182) Der von Gellner aufgestellte Idealtypus der Nation sei zudem ethnozentrisch, weil er die globalen, historischen Unterschiede der Nationenbildung vernachlässige. (Smith 2008: 16) Smith definiert Nationalismus als ideologische Bewegung zur Schaffung oder Aufrechterhaltung der Autonomie, Einheit und Identität einer menschlichen „Bevölkerung“, deren Mitglieder eine Nation sein wollen. (Smith 2008: 184) Er trennt also anders als Gellner, die Nation als politische Einheit von der „ethnischen Gruppe“, die sich als Nation konstituieren will. Benedict Anderson wies in diesem Zusammenhang auf die Rolle des Buchdrucks für die Grundlage der Schaffung einer sprachlichen Homogenität hin, als Voraussetzung für die Konstitution einer Nation. (Anderson 2006: 39) Anderson definiert die Nation als „vorgestellte Gemeinschaft“ (imagined community), die limitiert (sie bezieht sich nie auf die gesamte Menschheit), und souverän (in Abgrenzung zu religiösen Hierarchien), ist. (Anderson 2006: 6-7) Die Menschen sehen sich also als Gemeinschaft, obwohl sie sich nie alle kennen können und die Nation interne Friktionen in Hinsicht auf Ungleichheit und Ausbeutung aufweisen kann. Dabei spricht er auch die Naturalisierung dieser „Gemeinschaft“ an, die sich in der biologistischen und verwandtschaftlichen Terminologie in Bezug auf

nationale Gemeinschaften ausdrückt, was die Sentimentalität und Opferbereitschaft erklärt, die manche Menschen für „ihre“ Nation empfinden. (Anderson 2006: 143-144) Der marxistische Historiker Eric Hobsbawm sah die „nationale Gemeinschaft“ nicht nur als konstruiert oder imaginiert, sondern meist als gänzlich fiktiv an, was die „Erfindung von Traditionen“ notwendig macht, um die Urwüchsigkeit der nationalen Einheit zu demonstrieren. (Hobsbawm 2003: 9) Er betrachtete Nationen also ebenfalls als moderne Phänomene, von denen manche allerdings an die Loyalitäten vormoderner Herrschaften anknüpfen konnten, was somit dem „Primordialismus“ in der Nationalismustheorie von Smith (2008) entgegensteht. (Hobsbawm 2003: 267) Die Frage, ob die Nation auf einer vernationalen (ethnischen oder kulturellen) Identitätsgruppe basiert oder nicht, hat nicht nur den klassischen Diskurs bestimmt, der Fokus in der modernen Anthropologie hat sich jedoch mehr auf die Grenzziehungen der ethnischen bzw. kulturellen Identitäten verschoben, da diese als soziale Konstrukte verstanden werden. Der Anthropologe Thomas Eriksen weist in seinem Werk „Ethnizität und Nationalismus“ (1993) einerseits auf den Widerspruch in Gellners Definition hin und legt Gellners weitere Ausführungen so aus, dass dieser Nationalismus bzw. Nationalismen als „ethnic ideologies which hold that their group should dominate a state.“ interpretiert. (Eriksen 2010a: 119) Ein Nationalstaat ist demnach “a state dominated by an ethnic group, whose markers of identity (such as language or religion) are frequently embedded in its official symbolism and legislation.” (ibid.) Darüber hinaus allerdings ist die Beziehung zwischen „Ethnizität“ und „Nation“ etwas komplexer, was man am Beispiel der USA erkennen kann, wo nationale Einheit und „ethnische Identität“ nicht notwendigerweise verknüpft sind. (Eriksen 2010a: 142) Yarbrough verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass auch indigene, sonst als Ethnien verstandene, Gruppen den Nationenbegriff für sich in manchen Fällen übernommen haben. (Yarbrough 2012: 123) Am Beispiel der indianischen Choctaw Nation in den USA zeigt sie auf, dass mit der Selbstdefinition als Nation eine gewisse strategische Annäherung an die USA und deren Vorstellung einer „Zivilisation“ zusammenhängen, die zur Folge hatte, dass sich die Geschlechterverhältnisse zu Ungunsten der indigenen Frauen änderten. (Yarbrough 2012: 140) Und bereits Lewis Henry Morgan verwendete für indigene Gruppen in den USA, wie den IrokesInnen, den Begriff der „Nation“, der bei ihm eher die Bedeutung „Ethnie“ hat. (Morgan 1904: 5) Im lateinamerikanischen Diskurs hat sich mit dem Begriff des „Plurinationalismus“ ein Nationalverständnis durchgesetzt, in dessen Zentrum das Recht indigener Gruppen auf Selbstregierung und Autonomie steht, wobei auch hier der Begriff je nach politischem

Hintergrund unterschiedlich definiert wird und mit unterschiedlichen Ansprüchen belegt ist. (Cameron/Tockman 2018: 47-49) So zeigt sich im Nationenbegriff eine gewisse Mehrdeutigkeit. Wie Herzfeld allerdings mit Bezug auf den modernen Nationalstaat richtig anmerkt, werden die kulturellen Idiome der Homogenität umso mehr zu Scheinbildern, je weiter sich Nationalstaaten von „face-to-face“-Gesellschaften entfernen. (Herzfeld 2005: 7) Dabei trennt Herzfeld zwischen staatlichem Nationalismus und dem „Alltagsnationalismus“ der Bevölkerung. (Herzfeld 2005: 1) Er stellt fest, dass Nationalismus nicht blinde Zustimmung bedeutet, sondern in der Regel die größten KritikerInnen, die loyalsten NationalistInnen in Krisenzeiten sind. Diese These hängt allerdings wiederum davon ab, was für eine Kritik dabei zum Tragen kommt. In meiner Forschung zeigt sich, dass die nationalistische Kritik eine ganz bestimmte und zwar personelle Kritik am Staat ist. Die Verbindung der Erforschung von Nationalismus und Ethnizität in der Anthropologie ist Eriksen zufolge jedenfalls bemerkenswert untergegangen. (Eriksen 2010a: 121) Dies hängt allerdings wiederum zusammen, dass „Ethnie“ mehrdeutig und als Sammelbegriff auch für kleinere Gesellschaften, wie Stammesgesellschaften, benutzt wird. (Eriksen 2010a: 14) In der Gegenwart wird in der Anthropologie der Begriff nunmehr eher als Selbstzuschreibung einer Identität verstanden, die in verschiedenen Kontexten entstehen kann. (Eriksen 2010a: 16-17) Anthony Cohen verweist hier insbesondere auf die Rolle von „Kultur“ für die Konstruktion und das Selbstverständnis von Ethnien. (Cohen 2001: 118) Den Wandel von einer Vorstellung objektiver identitärer Grenzen zu subjektiven Zuschreibungen hat Fredrik Barth geprägt, der die in der Anthropologie vorherrschende Sichtweise auf Ethnie als Gruppe mit geteilter Kultur und Geschichte kritisierte. (Barth 1998: 6)

Der Begriff wird teilweise also sehr weit gefasst, im Zusammenhang mit meiner Arbeit ist aber vor allem seine Rolle im Nationalismus von Bedeutung. So ziehen Konzepte von Ethnie und Nationalität Grenzen zwischen „Wir“ und den „Anderen“ und sind somit tendenziell exklusive Identitätsgruppen. (Eriksen 2010a: 10) Dabei haben diese Konzepte wiederum Überschneidungen mit dem Rassengedanken, wenn Ethnien „rassifiziert“ werden, Völker also als Unterart der „Gattung Mensch“ betrachtet werden. (Eriksen 2010a: 7) Marxistische TheoretikerInnen verwiesen in diesem Zusammenhang wiederum auf die Bedeutung der politökonomischen Verhältnisse des Kolonialismus und später des Kapitalismus für die Entstehung und Umwälzung dieser Fremd- und Selbstzuschreibungen als Dienst an der Herrschaft. (Miles 1993: 8; Hall 1989: 916) So argumentiert Eric Wolf, dass das Bereicherungsinteresse des Kapitals ganze Bevölkerungen verschiedenster Weltteile

zusammenzieht, die dann wieder durch eine Einkommenshierarchie und vor allem durch die Essentialisierung ethnischer und rassischer Kategorien gespaltet werden, deren vermeintliche Unvereinbarkeit im Kolonialismus als Argument für die Notwendigkeit von Herrschaft genutzt wurde und wird. (Wolf 2004: 524-525) Damit wird der Zusammenhang von Nationalismus und Rassismus deutlich, denn die Konstruktion des „Anderen“, im Sinne eines eigentümlichen Menschenschlages, ist historisch insofern ideologisch nützlich für den sich ausbreitenden Kolonialismus bzw. Kapitalismus, als dass er die sozialen Unterschiede, die er selbst produziert in die Natur der Menschen legt und „die Anderen“ entlang der ökonomischen Interessen *an ihnen* konstruiert. (Miles 1993: 141) Balibar hat in diesem Zusammenhang die „ethnische Gemeinschaft“ eines Staates als „fiktive Ethnizität“ identifiziert. (Balibar 2002: 223) Er definiert Nationalismus als ideologische Formation zur Produktion des „Volkes“ als Basis politischer Macht. (Balibar 2002: 221) Somit hat das Volk, als dem Staat untergeordnete Menschengruppe, zwar lediglich eine politische Identität, wird aber im Nationalismus „ethnifiziert“ und als natürliche, vorstaatliche Gemeinschaft gedacht mit einem gemeinsamen Ursprung, einer gemeinsamen kulturellen Identität und einer Interessensidentität, also Gemeinsamkeiten, welche die Individuen und sozialen Beziehungen transzendieren. (Balibar 2002: 224) Staat und Staatsvolk (oder eine Gruppe, die ein solches werden will) werden im Begriff der Nation also als untrennbare Einheit zusammengedacht und damit die Machtverhältnisse verschleiert. Der symbolische Kern im Nationalismus steckt dabei in der Analogie zur Familie, postuliert also einen natürlichen, unpolitischen Zusammenhalt und Ursprung²⁰. (Balibar 2002: 228) Diese Identifikation kann auch über eine einzelne Nation hinausgehen und dadurch auf „supranationaler“ Ebene stattfinden, wie es im Fall der europäisch-westlichen Identität geschieht. (Balibar 2019: 56) Wie Eric Wolf schreibt, wird der Westen dabei als ursprüngliche, kontinuierliche und separate Entität mit einer eigenen Genealogie dargestellt, die unabhängig von bzw. im Gegensatz zum Rest der Welt steht. (Wolf 2004: 5) In diesem Sinne schließt sich der Kreis zur kulturalistischen Weltanschauung, in der die Welt quasi als Poolbillard dargestellt wird, in dem Menschenarten und Kulturen aufeinanderprallen, der „Fortschritt“ der Einzelnen aber immer aus sich selbst heraus entsteht. (Wolf 2004: 6) Wie Stuart Hall in „Der Westen und der Rest“ schreibt, wurde der „Westen“ im Zuge der Aufklärung zum Maßstab für Fortschritt und grenzte sich dabei vom unkultivierten, rohen, wilden „Rest“ ab. (Hall 1994: 173) Hall identifiziert den „Westen

²⁰ Der „gemeinsame Ursprung“ variiert jedoch in Nationen und kann auch, wie in der Schweiz oder in den USA „multiethnisch“ verstanden werden. (Yuval-Davis 2013: 27)

und der Rest“ als Diskurs, welcher konstitutiv für das westliche Selbstverständnis war und als Art und Weise Wissen bzw. „Wahrheiten“ über „den Rest“ zu produzieren, die Entstehung der globalen Dominanz europäischer Großmächte begleitete. (Hall 1994: 178) Dabei muss hinzugefügt werden, dass die Selbstdefinition auch innerhalb des Westens schon immer variierte und auch „interne“ Veränderungen durchmachte. (Hall 1994: 142) Historisch lässt sich der Beginn der Begriffsbildung in etwa auf die Zeit der Reconquista zurückdatieren. 1458 wurde Westeuropa von Papst Pius II. mit der römischen Christenheit gleichgesetzt und als religiöse Einheit definiert, woraufhin zur Reconquista gegen den Islam auf der iberischen Halbinsel aufgerufen wurde (Fuchs 2003: 29) Die Abgrenzung fand dabei gegenüber dem Islam bzw. dem Orient statt und von da an wurde Europa als „christliche Familie“ definiert. Später wurden auch die USA Bestandteil des Westens und im Kalten Krieg verlief die Trennlinie zwischen „realsozialistischem“ Ostblock und „freiem Westen“. (Wolf 2004: 7) Im Zuge der Entkolonialisierung und Entstehung des gegenwärtigen globalen Weltmarktes, wurde daneben auch der Begriff der „Dritten Welt“ populär, dem die verkehrte Vorstellung zugrunde lag, dass die desolante politökonomische Lage dieser Gesellschaften wiederum ein intrinsisches Produkt ihrer „Traditionalität“ sei, die nur durch externe westliche Beratung und Maßnahmen von ihrer „Unterentwicklung“ befreit werden könne. Nach dem Ende des Kalten Krieges und vor allem dem 11. September erwies sich das alte Feindbild vom kriegerischen Islam wieder als anschlussfähig und bildet somit Anknüpfungspunkte an die alte Abgrenzung des Westens vom Osten im Sinne des Orients und des Islam. (Attia 2009: 69)

Rasse, Volk, Geschlecht

Sexismus rechtfertigt, ebenso wie Rassismus, die nachteiligen sozialen, ökonomischen, rechtlichen Unterschiede, in dem Fall jedoch zwischen den Geschlechtern. (Cakir 2014: 115) Wie Avtar Brah schreibt, überschneiden Rassismus und Sexismus sich als Konzepte in der Hinsicht, dass sie Aspekte menschlicher Differenz naturalisieren; Vorstellungen von „Rassen“ und Klassen hängen immer auch mit bestimmten Geschlechterrollen zusammen. (Brah 1993: 12) So wurden beispielsweise im britischen Kolonialreich indische Männer damit diffamiert, dass man sie im Kontext ihrer Unterordnung als weiblich bezeichnete, im Gegensatz zum männlichen, „heldenhaften“ Briten. Umgekehrt wurden Sklavinnen in den USA oft diskreditiert, indem man sie als männlich bezeichnete und sie so von den „richtig weiblichen“ weißen Frauen abgrenzte. Im Zuge der kolonialen Eroberung wurden Afrika und seine BewohnerInnen mit einer ausufernden Sexualität oder „Fleischeslust“ assoziiert, was sich auch in den Menschenausstellungen in Europa niederschlug. (Fuchs 2003: 36) Die

Verbreitung sexistischer Stereotypen zeigte sich dabei auch an den Charakterisierungen von Landschaften in der Kolonialzeit, die oft als Orte „wilder“ oder weiblicher Sexualität dargestellt wurden oder als „jungfräuliches“ Land. (Fuchs 2003: 35) So wurde, wie bereits erwähnt, der Amazonas nach den Amazonen benannt, die eine wilde und gefährliche weibliche Sexualität symbolisierten. (Fuchs 2003: 36) Andererseits wurden europäischen Frauen, die sich gegen patriarchalische Geschlechterverhältnisse in der bürgerlichen Ehe auflehnten als „Mannsweiber“ oder „Amazonen“ beschimpft und dadurch kritisiert, dass man sie mit den „Wilden“ gleichsetzte. (Fuchs 2003: 95) Im historischen Kontext der europäischen, westlichen Selbstdefinition zur Zeit der Reconquista war auch die kulturrassistische Abgrenzung von Islam mit Geschlechterrollenbildern verknüpft. So wurde die Verschleierung der Frau als Zeichen für ihr Fremdgehen gewertet, was wiederum die fehlende Kontrolle des Mannes über ihre Sexualität auszudrücken schien. (Fuchs 2003: 30-31) Diese „falschen“ Gewaltverhältnisse zwischen den Geschlechtern werden auf falsche Gewaltverhältnisse im Staat zurückgeführt und die „Islamische Despotie“ als ungerechte Herrschaft diskreditiert. Der Islam wird so als negatives Abbild einer christlichen und bürgerlichen Welt konstruiert, in welcher der „gute“ Bürger als Privateigentümer und Patriarch die Familie regiert. Brah macht des Weiteren deutlich, dass in nationalistischen Erzählungen Frauen einen entscheidenden Platz als schutzbedürftige „Keimzellen des Nationalen“ einnehmen. (Brah 1993: 16) „Volk“ wird im Zuge dessen als erweiterte Familie oder „Rasse“ verstanden, was wiederum die Wandelbarkeit des Phänomens Rassismus deutlich macht. (Balibar 2002: 227) Fuchs, die sich in ihrer Analyse von Nationalismus und Rassismus auf Balibar bezieht, kritisiert an seiner Theorie, dass der Bezug von Nationalismus und Rassismus zu Sexismus allerdings nicht hinreichend erläutert ist. (Fuchs 2003: 16) Sie zeigt auf, dass in der Geschichte der westlichen Moderne im Konzept der „Nation als Familie“, zur Kontrolle der weiblichen Sexualität der Frau eine bestimmte Rolle zugeschrieben wurde. (Fuchs 2003: 25) Dabei ist einerseits das Rollenbild der Mutter relevant, denn das Kinderkriegen war aus politökonomischer Sicht notwendig für die Vergrößerung der Masse an Arbeitskraft und der Armeegröße, weshalb das Kinderkriegen zur moralischen Pflicht wurde. (Fuchs 2003: 24) Dabei wurde dann der Frau angedichtet, sie könne von Natur aus besser Mutter sein als „arbeiten“. Die deutsche Anthropologie „wies“ vermeintlich die angebliche Dummheit der Frau sogar aufgrund ihrer Schädelform und Größe „nach“. (Fuchs 2003: 111-112) Rassistische und sexistische Konzepte vermischten sich dabei, denn das Gehirn und die Intelligenz von Kindern, Frauen und „Schwarzen“ wurden

gleichgesetzt, wobei „schwarze Frauen“ noch weiter unten in dieser Hierarchie angesiedelt wurden. Die Familie wurde als Grundlage der Kraft eines Volkes definiert und Frauen, die keine Ehe wollen vorgeworfen, sie gefährden die Nation und somit „die Kultur“ (Fuchs 2003: 95-96) In dieser Ansicht wurden Natur und Gesellschaft in der Familie zur Deckung gebracht und der bürgerliche Mann als Stütze des Ganzen konzipiert. Die Krise der bürgerlichen Gesellschaft und Familie, die sich in der Arbeiterbewegung und dem Feminismus zum Ende des 19. Jahrhunderts ausdrückte, wurde zunehmend als „biologischer, rassistischer Verfall“ gedeutet. Die Veränderung von Geschlechterbeziehungen, Klassen- und Eigentumsverhältnissen wurde im Sinne eines sexistischen Rassismus als Gefahr für die Gesundheit der Nation angesehen und bekämpft. (Fuchs 2003: 112) In den imperialistischen Zentren wurde den Massen vermittelt, sie seien die überlegenen „Rassen“, während Frauen und „niedere Rassen“ auf die untere Stufe gestellt wurden, was in einer „Generalisierung der Alterität“ gipfelte, also der Vorstellung einer individuellen Evolution, welche die verschiedenen Formen der sexistisch-rassistischen Unterteilung zusammenführte und es ermöglichte sämtliche Formen, sozialer, körperlicher und politischer Abweichung als primitive Entwicklungsstufe zu erklären. (Fuchs 2003: 113) Diese historischen Ausführungen sollen zeigen, dass Rassismus, Sexismus und Nationalismus gemeinsam auftreten und in ihrer speziellen Konstellation erfasst werden müssen. Yuval-Davis weist im Kontext der Rolle der Frau im Nationalismus darauf hin, dass die Frauen selbst in einer untergeordneten Position immer eine aktive Rolle einnehmen, wenn sie Stereotype übernehmen, pflegen und gleichzeitig festlegen, was „angemessenes weibliches Verhalten“ sein soll. (Yuval-Davis 2013: 37) Im neuen kulturalisierten Diskurs nach dem Zweiten Weltkrieg spielen die Frauen eine Rolle als Territorien, Reproduzentinnen und MarkerInnen der Narrative von Nationen. (Yuval-Davis 2013: 39) Im nationalistischen Diskurs wird die Frau somit als Repräsentantin kultureller Identität und Volksehre betrachtet, weshalb ihr Verhalten reguliert und sanktioniert wird, wie beim Ehrenmord an einer Frau, die sich nicht ihrer Religion/Kultur entsprechend verhalten haben soll. (Yuval-Davis 2013: 46) Diese Verschränkung verschiedener Diskriminierungsformen und Naturalisierungsarten lässt sich dabei auch auf Formen der Sexualität übertragen, die von einer heteronormativen, cis-Sexualität abweichen, somit nicht dem traditionellen Bild der bürgerlichen Familie entsprechen und als unnatürlich bezeichnet wurden, wie Cetin in seiner Studie zu Mehrfachdiskriminierung von binationalen, schwulen Muslimen deutlich macht. (Cetin 2014: 101)

Orientalismus und Antimuslimischer Rassismus

Im Orientalismus bzw. im antimuslimischen Rassismus vereinen sich schließlich Supranationalismus und Kulturrassismus mit Sexismus. Der Westen steht dabei dem Orient organisatorisch als „andere“ Kultur und als „andersartiger“ Menschenschlag gegenüber, wobei diese Dichotomie ihre eigene historische Dynamik hat, auf die ich im Folgenden eingehen werde. Bevor die europäischen feudalen Monarchien mit dem Handelskapital versuchten ihre Bereicherungsinteressen in Amerika umzusetzen lag der Fokus auf der arabischen Welt und es gab Handelskontakte in Spanien mit nordafrikanischen MuslimInnen. (Miles/Brown 2003: 27) Damals legitimierten sich feudale Klassengesellschaften in Europa über die christliche Religion und so wurde die aufkommende Kenntnis vom Islam von einer Skepsis begleitet. (Miles/Brown 2003: 27) Historisch entstand das westliche Feindbild vom Islam zusammen mit der europäischen Abgrenzung und Selbstdefinition als „christliche Familie“ im Rahmen kriegerischer Konkurrenz mit islamisch legitimierten Herrschern während den Kreuzzügen und der Reconquista. (Fuchs 2003: 29; Miles/Brown 2003: 28) Dabei wurden diese Kriegszüge von christlichen Geistlichen als Verteidigung gegen einen kriegerischen Islam legitimiert. So galt auch die Besetzung Jerusalems als Zeichen für die islamische Gewalttätigkeit und wurde als Begründung für die Kreuzzüge aufgeführt, die ja selbst kein anderes Ziel hatten als die Macht über Jerusalem zu erlangen. (Miles/Brown 2003: 28) Der muslimische Widerstand, der dabei entstand, wurde ebenfalls als Beweis für die islamische Tendenz zu Gewalt gewertet, während ähnliche christliche Gewaltakte als Verteidigung dargestellt wurden. Weil Religion die herrschende Ideologie im Feudalismus war, war Religion auch die Brille, durch die andere Herrschaftsbereiche betrachtet wurden. Allerdings wurde die Andersartigkeit nicht nur durch die Religion definiert, sondern auch rassistisch. (Miles/Brown 2003: 29) Das konkurrierende Interesse an der Herrschaft über die Welt und ihre Ressourcen wurde somit von einem Diskurs über den „Anderen“ begleitet und mit einem diffamierenden, rassistischen Feindbild legitimiert, das dieses politökonomische Interesse als Notwendigkeit und Verteidigung verschleiert und naturalisiert. Edward Said hat sich mit der Produktion dieses Orientbildes in der westlichen Kunst und Wissenschaft auseinandergesetzt und dabei herausgearbeitet wie über den Mythos des Orients, der vor allem auf alten Mythen und Schriften basierte, eine orientalische, eigenartige Identität geschaffen wurde. (Said 2002: 18) Der „Orient“ ist ein ursprünglich westlicher Begriff, der aus Geografie Identität macht und den Westen als rational gegenüber dem unbändigen Osten darstellt (Said 2002: 21-22) Der so konstruierte Westen wurde dabei als rational, menschlich, maskulin, aktiv, kreativ und

entwickelt dargestellt, und sein konträres Gegenüber umgekehrt als irrational, despotisch, feminin, passiv, primitiv und rückständig. (Macfie 2000: 4) Dabei entstanden auch rassistische Stereotype, wie die Vorstellung eines „arabischen Bewusstseins“, einer „orientalischen Psyche“ oder einer stereotypen „islamischen Gesellschaft“. (Said 2000a: 105) Der Orientalist wurde so zur wissenschaftlichen Autorität und Sprecher *für* den Orient und der Orientalismus ein westliches hegemoniales System und Instrument des europäischen Kolonialismus und Imperialismus. (Said 2000b: 107) Wie Al-‘Azm allerdings kritisch anmerkt, ist die Datierung des Ursprunges des Orientalismus bei Said nicht ganz eindeutig, da er einerseits auf den Kolonialismus des 18. Jahrhunderts verweist, andererseits auf die Antike. (Said 2002: 23; Said 2000a: 104; Al-‘Azm 2000: 219) Außerdem weicht er immer wieder von einer politökonomischen Einbettung des Phänomens ab und landet bei psychologischen Erklärungen, wenn er die Erschaffung des Orients als „westliche Reaktion aus Angst und Lust an Neuem“ erklärt oder den Orientalismus als „Paranoia“ brandmarkt. (Said 2002: 23-24; Said 2002: 35) Eine solche psychologische Reaktion erklärt nämlich keineswegs wieso ausgerechnet ein rassistisches Feindbild daraus folgen soll. Zudem entpolitisiert diese Sicht den Orientalismus und essentialisiert ihn wiederum selbst. (Al-‘Azm 2000: 222) Aber abgesehen davon: früher als der Islam kann das Feindbild von ihm in jedem Fall nicht entstanden sein, und dass dieses Feindbild während den, und durch die, kriegerischen Auseinandersetzungen im Mittelalter und später im Kolonialismus entscheidend geprägt wurde, dem widerspricht auch Said nicht. (Said 2000b: 105) Nach Abdel-Malek begann die Orientalismusforschung in der Kolonialzeit, was allerdings nicht heißt, dass das Feindbild nicht schon vorher existierte. (Abdel-Malek 2000: 48) Denn bereits bei Dante tritt der Prophet Mohammed als Figur im achten Höllenzirkel (von neun) auf, also kurz vor Satan, wo er eine qualvolle Strafe für seine „Ketzerie“ und seine „Blasphemie“ erleiden muss. (Said 2002: 30) Weiterhin wurde dieser als „Lügner“, „Gewalttäter“ und „unmoralischer Charakter“ angegriffen, der den Islam zu seinen eigenen Zwecken kreierte hatte, wodurch alle MuslimInnen dieses moralisch verwerfliche Verhalten übernehmen würden. (Miles/Brown 2003: 28-29) Aggression und (Heiliger) Krieg wurden als Basis des Islam gesehen und das diesbezügliche Paradies als Ort der Lust und Sünde, der Polygamie und Sodomie gedeutet. Nach Miles wurde das Feindbild im zwölften und dreizehnten Jahrhundert kohärenter und dem Islam vorgeworfen eine barbarische, degenerierte und tyrannische Ideologie zu sein, die zudem eine falsche und ketzerische Theologie darstellte. (Miles/Brown 2003: 28) Im Laufe der Zeit entstanden so repräsentative Figuren und Tropen, die das Bild des Islam auf der

Bühne des Orientalismus für den Okzident bzw. Westen bestätigen sollten. (Said 2002: 33) Said sieht die Darstellung des Orients als abgetrennte, rückständige, feminine und träge Kultur als tief in den europäischen Geisteswissenschaften verankert und auch bei kritischen Klassikern europäischer Geistesgeschichte wie Marx vertreten. (Said 2000c: 112) Auch der Marxist Bryan Turner kritisiert in dieser Hinsicht Marx, weil dieser Hegels Idee der sich entfaltenden Essenz der Geschichte zwar aufgrund seines Idealismus kritisierte, den historischen Determinismus aber beibehielt, wodurch er den englischen Kolonialismus als ungewolltes Werkzeug der proletarischen Revolution sieht, da dieser die Grundlage für einen Wandel hin zum nächsten geschichtlichen Stadium fördern würde.²¹ (Macfie 2000: 16-17; Turner 2000: 118) In der akademischen Wissenschaft der Kolonialzeit wurden Darwinismus, Rassenkunde und Orientalismus verknüpft und über die „Orientalisch-Afrikanische Rasse“ geschrieben, dass sie unzivilisiert und zurückgeblieben sei, was deren Eroberung und „Zivilisierung“ als Vorteil für sie selbst legitimieren sollte. (Said 2000c: 112) Gemeinsam mit anderen Völkern, wurden die „Völker des Orients“ auf Basis eines biologisch-deterministischen und moral-politischen Weltbildes als rückständig oder zurückgeblieben charakterisiert (Said 2000c: 113) Wie Attia schreibt, waren die Meinungen über den Orient nicht durchweg feindselig, jedoch widersprachen positive Meinung einiger Gelehrter gegenüber dem Islam dem imperialistischen und kolonialistischen Interesse der damaligen Politik. (Attia 2009: 73) In der Forschung wurde somit die Existenz einer „orientalischen Essenz“ postuliert, die unveränderlich die Geschichte überdauern soll und die Angehörigen der Gesellschaften des Orients, ebenso wie die des Westens, werden dabei jeweils zu eigenen „Rassen“ erklärt. (Abdel-Malek 2000: 50) Globale soziale Entwicklungen werden demnach als Folge intrinsischer Eigenschaften und als evolutionärer Auf- oder Abstieg gedeutet, der sich daran messen lässt, wie ähnlich andere den europäischen Gesellschaften sind. (Turner 2000: 117- 118) Die Gesellschaften des mittleren Ostens werden dadurch definiert, dass ihnen ein Mangel attestiert wird. Und was ihnen fehlt sind zufällig genau die, als westlich betrachteten Elemente, seien es eine Mittelschicht, eine Urbanisierung, bestimmte politische Rechte oder bestimmte Revolutionen. So wird mit dem Fehlen des westlichen Kapitalismus „erklärt“, wieso dort kein Kapitalismus entstanden sei, keine „modernen Persönlichkeiten“ und keine säkulare Kultur existieren, was einen Zirkelschluss darstellt. Denn tatsächlich war es nicht die Abgetrenntheit des Orients vom Westen, sondern gerade seine Einbindung in die

²¹ Eine ausführliche Kritik des historischen Determinismus bei Marx würde hier den Rahmen sprengen, allerdings sieht Turner dennoch den Marxismus als ausgerüstet für eine Kritik des Orientalismus an, insofern er einer Selbstkritik unterzogen wird. (Turner 2000: 119)

insbesondere von westlichen Staaten dominierten globalen politökonomischen Strukturen, die für die Positionen der verschiedenen Gesellschaften dieser Weltregion in der globalen Staatenhierarchie verantwortlich sind. Auch beim Orientalismus waren Geschlechterrollenbilder ein entscheidendes Element. Die „orientalische Frau“ wurde als besonders sinnlich, dümmlich und lüstern dargestellt, was sich auf den Sexismus der ausschließlich männlichen Orientalisten zurückführen lässt. (Said 2000c: 113) Da das Bild der Frau und der Familie aber in Europa so entscheidend für die Selbstdefinition des Westens, wie auch der einzelnen Nationen war, waren auch diese sexistischen Darstellungen Teil des orientalistischen Feindbildes, das als Gegenbild zu den Geschlechterverhältnissen in Europa konstruiert wurde. (Fuchs 2003: 31) Und auch hier wurden wieder Verhältnisse in Europa als Maßstab für das herangezogen, was als richtig und vernünftig galt, sodass jede Abweichung und Andersartigkeit als falsch und unvernünftig diffamiert wurde und so die vorausgesetzte Höherwertigkeit der europäischen Verhältnisse „bewies“. Damit wurde „dem Orient“ eine chaotische und rückständige Wesenheit als Gesellschaft unterstellt, die sich auch darin ausdrückte, dass die Sexualität der „orientalischen Frau“ nicht reguliert und kontrolliert wurde. Der islamische Gesellschaftstyp wurde somit als „ungerechte Herrschaft“ delegitimiert gegen den jede eigene Gewalt im Recht war. Wie Miles schreibt, entstand dabei auch das Feindbild des islamischen Kriegers, welches sich zuerst im Bild des „Wilden Sarazenen“ und später im Bild des „Wilden Türken“ aus dem Osmanischen Reich ausdrückte, wobei beide dem muslimischen Anderen subsumiert wurden. (Miles/Brown 2003: 28-29) Der Islam spielte somit historisch für die Selbstdefinition und Abgrenzung des Westens eine wichtige Rolle. (Fuchs 2003: 29) Bis zum 17. Jahrhundert wurde der Islam als Bedrohung in Europa wahrgenommen, danach blieben vorerst nur die stereotypen Bilder des sexualisierten und exotischen Orients von „Bauchtänzerinnen und Harem“. (Miles/Brown 2003: 28) Nach dem elften September 2001 erwies sich allerdings das alte Bild vom kriegerischen Islam als anschlussfähig (Attia 2009: 69; Miles/Brown 2003: 28) Dabei lässt sich, wie für den heutigen differenzialistischen „Rassismus ohne Rassen“ charakteristisch, ein weniger biologisch-rassistisches und mehr kulturalistisches Feindbild des Islam erkennen, in dem nationale und religiöse Gegenbilder parallel existieren und in kulturellen Selbst- und Fremdbezeichnungen verschmelzen. (Attia 2009: 70-71) „Kultur“ dient in diesem Kontext als zentrale Analysekategorie für soziale und gesellschaftspolitische Prozesse. Wie Balibar schreibt, ist „Kultur“ allerdings kein neues Element im Rassismus, sondern hat bereits im Antisemitismus als Ausgangspunkt von völkischem Rassismus fungiert und, wie ich bereits dargestellt habe,

im klassischen Orientalismus ebenfalls. (Balibar 2019: 32) Balibar geht sogar so weit zu sagen, dass der differenzialistische Rassismus an sich ein „verallgemeinerter Antisemitismus“ ist und dabei einen Bezug zur gegenwärtigen Feindschaft gegenüber AraberInnen in Frankreich herstellt. Am Beispiel dieses heutigen Rassismus zeigt Balibar auf, dass dabei der Islam als eine mit dem europäischen Denken unvereinbare Weltanschauung betrachtet wird, die auf universelle Herrschaft angelegt ist, wodurch auch eine Gleichsetzung von Islam und Islamismus deutlich wird. Der Islamismus und der Terror spielen also in der Konstruktion des Feindbildes vom Islam eine wichtige Rolle. Dabei werden auch die starken Überschneidungen zum klassischen Orientalismus deutlich, bei dem Krieger des Feindes als wilde muslimische Barbaren gezeichnet wurden. Schmidinger weist daraufhin, dass der Islam heute oft als politischer und gewalttätiger als das Christentum charakterisiert wird, was allerdings nicht stimmt, da alle großen monotheistischen Religionen aus einer Zeit stammen, in der es keine Trennung von Politik, Gesellschaft und Religion gab und somit alle „heiligen Schriften“ dementsprechende Gebote enthalten und auch als Grundlage für politisches Handeln genommen werden können, wenn man sie so deuten will. (Schmidinger 2015: 22) Nach Schmidinger eint alle essentialistischen Islamkritiken, dass der Islam als homogener, unveränderlicher Block dargestellt und der Umstand ignoriert wird, dass Religion immer von Menschen interpretiert wird und sich durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexte mit der Zeit wandelt. (Schmidinger 2015: 33) So sieht er den Großteil der Kritik am Islam, sei diese von rechts oder auch links, als essentialistisch und rassistisch, denn sie gleicht in ihren selektiven Methoden dem Antisemitismus des 20. Jahrhunderts (Schmidinger 2015: 32) Politische Phänomene werden dabei mit Religion und Kultur verknüpft und so das eigene Interesse im Konflikt bzw. den eigenen Anteil daran verschleiert (Attia 2009: 78) Der kulturrassistisch aufgestellte Vergleich von Westen und Islam ist an sich keiner, weil er nicht reale Unterschiede aufzeigt, sondern den Westen als Maßstab hernimmt und alle Abweichungen abwertet. (Attia 2009: 148) Reale Erfahrungen mit MuslimInnen werden oft als Ausnahme bezeichnet, die erklärt werden muss. Ein weiterer Unterschied zum klassischen Orientalismus ist, dass der Islam immer eher als äußerer Feind schien, heute hingegen der „Andere im Inneren“, analog zum Antisemitismus. (Shooman 2014: 40; Balibar 2019: 32) In den letzten Jahren gab es immer wieder prominente IslamgegnerInnen, wie Thilo Sarrazin, die gegen den Islam hetzten und mit „deren Kultur“ argumentierten, doch wie Shooman in einer Studie zu Islamfeindlichkeit in Deutschland zeigt, stimmten bereits vor 2010, dem Erscheinungsjahr von „Deutschland schafft sich ab“, nur 20 Prozent der Aussage zu, dass der

Islam zum Westen passe. (Shooman 2014: 55; 61) Dabei wird dem Islam vermehrt vorgeworfen, dass ihm die Aufklärung fehle und MuslimInnen deshalb meist selbst mittelalterlich, irrational, rückständig und gewalttätig seien, was sich auch in meiner Forschung zeigte. (Shooman 2014: 62) Oft wird der Koran als Basis für eine Islamkritik herangezogen, als wäre die religiöse Praxis nicht eine Folge von Interpretation und Reflexion der Schrift und daher nicht durch diese determiniert. (Shooman 2014: 63) Wie Shooman am Beispiel der Interpretation von Gewalt an Schulen zeigt, wird das Verhalten von MuslimInnen immer auf „ihre Kultur“ anstatt auf potenzielle andere Faktoren, wie Perspektivlosigkeit oder ihre generelle politökonomische Situation zurückgeführt, wodurch sich eine „Rassifizierung“ dieser Glaubensgruppe zeigt. (Shooman 2014: 63) Dies lässt sich auch bei der Kritik des Sexismus feststellen. Gewalt gegen Frauen, Sexismus, sowie Homo- oder Transphobie wird dabei auf den Islam geschoben und nicht als Folge einer allgemein konservativen religiösen Haltung, was Shooman als „Externalisierung von Sexismus“ bezeichnet. (Shooman 2014: 76-78) Die Situation der Frau im Islam wird als absolute Unterdrückung dargestellt, wohingegen Gewalt gegen Frauen, die dem „christlichen Westen“ zugeordnet werden, nicht analog vom Christentum abgeleitet wird. (Shooman 2014: 85-87) Musliminnen entscheiden sich aus unterschiedlichen Gründen auch ohne familiären oder moralischen Druck für das Tragen eines Kopftuches. Aber selbst, wenn sie aus einer Keuschheitspflicht, die im Übrigen für beide Geschlechter gilt, „ihre Schleier über ihre Busen ziehen“, wie es in der entsprechenden Koransure steht²², ist dies nichts was dem Christentum grundlegend fremd wäre, denn auch in der Bibel finden sich Gebote zu Keuschheit und „regelkonformem“ Sexualverhalten. (Schmidinger 2015: 24-25) Und in westlichen Staaten gilt das „Zur Schau Tragen von Reizen“, wie es in derselben Koransure bezeichnet wird, ebenfalls nicht als unproblematisch, wenn Frauen vorgeworfen wird, durch ihre Kleidung und durch ihr Verhalten die sexuellen Übergriffe der Männer zu provozieren. (Grubb/Turner 2012) Eine solche „hegemoniale Religionskritik“ nimmt die „eigene“ Religion bzw. „Kultur“ in Schutz bzw. idealisiert sie sogar dadurch, dass Differenzierungen innerhalb einer Religion und Gemeinsamkeiten zwischen ihnen unterschlagen werden. (Shooman 2014: 79) Wie Attia zeigt, werden als Folge unterschiedlichste Gruppen und Nationalitäten, wie türkische MigrantInnen und iranische Geflüchtete in einem solchen hegemonialen Diskurs als AnhängerInnen „des Islam“ homogenisiert, auch wenn sie eklatante materielle, politische und ökonomische Klassenunterschiede aufweisen. (Attia 2009: 16) Dies weist auf eine „Rassifizierung“ hin, bei

²² Koran Sura 24, Vers 31. (Ahmad 2012: 314)

der Merkmale wie Alter, Schicht, Geschlecht etc. als Erklärungsmuster in den Hintergrund treten, soziale Merkmale naturalisiert und dichotom zum westlichen Menschenschlag gruppiert werden. (Shooman 2014: 64) MuslimIn sein wird so zu einem äußeren Merkmal, was allerdings zu gewissen Widersprüchen führt. (Shooman 2014: 65) Auch Breen-Smyth merkt an, dass die Identifikation „verdächtiger Elemente“ in Bezug auf den Islam anhand äußerer biologischer Merkmale oder Kleidung funktioniert und die MuslimInnen so zu einer „Verdachtsgemeinschaft“ macht, die allerdings nur von außen als Gemeinschaft wahrgenommen wird und tatsächlich bloß eine lose zusammenhängende, in sich heterogene und, abgesehen vom Bezug auf den Islam, unterschiedlich denkende Religionsgruppe darstellt. (Breen-Smyth 2013: 232) Und genau dadurch hat der Verdacht dann auch Folgen für Leute, die nicht zu dieser Religionsgruppe gehören. Wie Balibar anmerkt, wurden Juden im klassischen Antisemitismus als zerstörerisches Element in einer fremden Volksgemeinschaft betrachtet, die umso „echter“ wären, je unerkennbarer sie seien. (Balibar 2019: 32) Die Paradoxien rassistischer Stigmatisierungen lassen sich zum Schluss noch an einem Beispiel aus meiner Forschung veranschaulichen: Arash war im Iran lange Moslem, ist dann aber zum Christentum konvertiert und nach Österreich geflohen. (FN P8 – 20.11.20) Hier wird er allerdings noch immer als Moslem wahrgenommen, obwohl er selbst den Islam aufgrund der Ereignisse in seinem Herkunftsland ablehnt. Zudem erfährt er die Skepsis und den Hass gegen Flüchtlinge, die inzwischen oft für den Islamismus verantwortlich gemacht werden, und hat seine Aufenthaltserlaubnis erst nach mehreren Anträgen²³ bekommen, weil die Behörden ihm nicht glaubten, dass er Christ sei.

²³ Die österreichische Asylgesetzgebung gewährt rechtliche Möglichkeiten zur Anfechtung eines negativen Asylbescheids, weshalb sich ein Asylverfahren über einen längeren Zeitraum und verschiedene Instanzen ziehen kann. Näheres dazu siehe: <https://www.refugees.wien/infos-fuer-gefluechtete/asylverfahren/beschwerdemoeglichkeiten/>

Terrorismus im Weltsystem

Bisher habe ich also dargelegt, inwiefern sich das gegenwärtige Feindbild vom Islam im Westen als differenzialistischer Kulturrassismus charakterisieren lässt und werde nun auf den Zusammenhang mit dem Terrorismus eingehen. Hall zeigt in „Der Westen und der Rest“ am Beispiel des Nahostkonfliktes die subjektive und wertende Dimension des Begriffs „Terrorismus“ auf und merkt an, dass die „TerroristInnen“ gleichzeitig von anderen als „FreiheitskämpferInnen“ gesehen werden, sich in der Benennung also eine Parteilichkeit ausdrücken kann. (Hall 1994: 152) Jackson weist daraufhin, dass „Terrorismus“ in der Mainstreamforschung oft ahistorisch und ohne politischen Kontext erklärt wird, weshalb ich die Ideologie des IS nun in den globalen politökonomischen Kontext einbette und dabei auf die umgekehrte Variante des Orientalismus und zwar den „reverse Orientalism“ bzw. der besonderen Form des Feindbildes vom Westen im Islamismus eingehen werde und dabei grob die politische Ideologie des IS skizziere. (Jackson 2012: 8) Anschließend möchte ich die bisherigen Ausführungen zum Feindbild des Islamistischen Terrorismus zusammenführen.

Umgekehrter Orientalismus und das Feindbild des Islamismus

Nach Lohlker gibt es im Islam, wie bei jeder Religion, nicht „mehrere“ Islame, sondern eine Religion an sich beinhaltet auch immer Unterschiede in Form verschiedener Diskurse, deren gemeinsamer Bezugspunkt und damit kleinster gemeinsamer Nenner der Bezug auf dieselbe Religion ist. (Lohlker 2008: 224) Feindseligkeit und Toleranz, Rassismus, wie auch Antirassismus finden sich alle im Islam, denn Religion ist immer Auslegungssache (Lohlker 2008: 223) Bezeichnenderweise finden sich Parallelen zwischen westlichem Kulturrassismus und islamistischer Argumentation. (Attia 2009: 76) Beide beziehen sich legitimatorisch auf Koranzitate und beide gehen davon aus, dass der Islam in den jeweiligen Gesellschaften, die alles entscheidende Instanz ist bzw. sein soll. Abweichungen davon werden als unislamisch definiert und alles, was nicht zum Stereotyp passt, wird als unislamisch gekennzeichnet, wie zum Beispiel Ibn Chaldun, der Sufismus, die Philosophie oder auch Elemente der Geistesgeschichte. Die rassistische Essentialisierung des Islam wird vom Islamismus und Antiislamismus insofern gleichermaßen praktiziert und schließt so Andersdenkende und „hybride Formen“ aus. Der syrische Marxist Sadiq Al-‘Azam schreibt in seiner kritischen Würdigung von Edward Said, dass dieser zwar den Orientalismus und das darin enthaltene rassistische Feindbild vom Islam offengelegt hat, dies aber oft auf eine Art und Weise macht, die den Orientalismus als gewissermaßen „typisch westliche Erkenntnisart“ des Anderen

essentialisiert und damit ebenfalls eine grundlegende Andersartigkeit der beiden postuliert. (Al-'Azm 2000: 218) Wie bereits dargelegt, zeigt sich das in Saids psychologisierenden Erklärungen, die den politischen und legitimatorischen Gehalt des Orientalismus für wirtschaftspolitische Interessen relativieren. Gleichzeitig übersieht Said, dass die kulturrassistische und moralische Verteufelung des Gegners auch auf der Gegenseite zu finden ist, weil die politökonomischen Interessen und Machtstrukturen auch dort vorhanden sind. So weist Al-'Azm am Beispiel des arabischen Nationalismus auf den „Ontological Orientalism in reverse“, also den umgekehrten (ontologischen) Orientalismus²⁴ hin. (Al-'Azm 2000: 231) Dabei wird zum Beispiel die vermeintliche moralische Überlegenheit der „arabischen Mentalität“ daran festgemacht, dass das arabische Wort für „Mann“ die Konnotation „Gemeinschaft“ und „Freundschaft“ hat, während der europäische Mann bei Hobbes, im Sinne eines „Homen homini lupus est“, von Natur aus keinen Gemeinschaftssinn habe. Solche fadenscheinigen literarischen Argumentationen kritisiert Said in seiner Kritik am Orientalismus, doch finden sie sich auch umgekehrt, nur steht dann der Westen symbolisch für das Schlechte und Böse. (Al-'Azm 2000: 231-232) In einem anderen Beispiel schreibt ein Autor, dass die Essenz der arabischen Nation der Spiritualismus, Idealismus, Humanismus und die Zivilisation sei und sich gegen die Dekadenz des zerfallenden Westens mit seinem mechanischen Weltbild, dem Liberalismus, der Säkularisierung oder dem Kommunismus wehren müsse. Darin zeigt sich ebenso eine nationalistische Legitimation einer arabischen *mission civilisatrice*. (Al-'Azm 2000: 233) Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Orientalismus und Islamismus ist die Ansicht, die beiden Kulturen würden sich so grundsätzlich unterscheiden, dass Konzepte aus dem „Westen“ in islamischen Gesellschaften nicht anwendbar seien und so sei „die arabische Gesellschaft“ vor allem geeint und geprägt durch den Islam und könne nicht „ökonomistisch“ mit Kategorien wie Klasse und Klassenbewusstsein erklärt werden, im Gegensatz zum Westen wo sich ein Klassenbewusstsein herausgebildet habe. (Al-'Azm 2000: 234) Des Weiteren seien Ideen wie Sozialismus, Nationalismus, Kapitalismus oder Demokratie westliche Ideologien, welche die Natur des Islam zersetzen. (Al-'Azm 2000: 235) So wird also auch hier der orientalistische Gedanke reproduziert, dass der Orient durch den Islam determiniert sei. (Al-'Azm 2000: 235) Der Westen wird mit „Technologismus“, Systematik und Ordnung assoziiert und der Islam bzw. die arabische Welt mit Originalität, Mystik, Wunder, Magie und Ekstase. (Al-'Azm

²⁴ In dem Fall dann genau genommen „Okzidentalismus“, der Einfachheit halber bleibe ich aber bei Al-'Azms Ausdruck.

2000:236- 237) Der umgekehrte Orientalismus ist am Ende also nicht weniger reaktionär, mystifizierend und ahistorisch wie der eigentliche Orientalismus. (Al-'Azam 2000:236- 237) Dieses Feindbild vom Westen ist schlussendlich auch in der salafistischen Ideologie des Islamischen Staates ausschlaggebend, die damit ihre Herrschaftsinteressen gegen die „westliche Dominanz“ legitimiert. Der moderne Salafismus entwickelte sich aus einer Krise der vom Islam geprägten Regionen seit dem 19. Jahrhundert, vor allem aber dem 20. Jahrhundert (Schmidinger 2015: 36) Nach dem Ende des osmanischen Reiches und der Ausbreitung (nicht-muslimischer) kolonialer Interessen bis in die Kernländer des Islam hinein, wurde dieser Umstand unter islamischen Gelehrten vermehrt als Ausgangspunkt für Debatten über die Lage des Islam in der Welt genommen. Die Dringlichkeit der Diskussion stieg durch das Ende des osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg und die Abschaffung des Kalifats durch die türkische Republik. Aus dieser Debatte entwickelten sich verschiedene Deutungen der Situation und als Konsequenz daraus verschiedene Antworten. Neben Marxismus, Liberalismus oder Nationalismus wurde von manchen die Abweichung vom ursprünglichen Islam als Grund allen Übels gesehen und somit bestand die Lösung in der Wiedereinrichtung einer islamischen Gesellschaft auf Basis eines „ursprünglichen“ Islam der „rechtschaffenen Altvorderen“ (Arabisch: Salaf as-Salih). Doch was genau politisch daraus folgen sollte, war umstritten und die ersten VertreterInnen dieser Idee propagierten eine innovative, geistige Erneuerungsbewegung unter Zuhilfenahme moderner Technologie, was sich vom Salafismusverständnis gegenwärtiger islamistischer Prediger noch stark unterschied, und sogar spätere säkulare Reformbewegungen theoretisch begründete. (Schmidinger 2015: 37) Erst mit der Säkularisierung vieler islamischer Staaten im 20. Jahrhundert entstand auch als Gegenbewegung und explizite politische Ideologie der moderne Salafismus, der sich durch die Ablehnung der anderen islamischen Rechtsschulen und der islamischen Tradition von anderen Gruppen unterschied. (Schmidinger 2015: 37-38) Insofern ist der moderne Salafismus keine traditionelle religiöse Bewegung oder „Traditionalismus“, sondern ein gegen die säkulare „Moderne“ gerichtetes Projekt. Dieses manifestierte sich in weiterer Folge durch die Gründung der Muslimbrüderschaft in Ägypten im Jahr 1928, auch wenn der Salafismus dabei nur eine von vielen Strömungen in der Gruppe darstellte und die Mitglieder sich hauptsächlich in ihrer antikolonialen Haltung, ihrem nationalistischen Islamismus, basierend auf der Frühphase des Islam, und in ihrer Feindschaft gegen den Westen, die Juden, den Kommunismus, Liberalismus und den Säkularismus, einig waren, nicht jedoch über den Weg dorthin oder über konkrete Pläne für eine andere Gesellschaft. (Schmidinger 2015: 38-

39) Entscheidender Wegbereiter für den heutigen salafistischen Jihadismus und Terrorismus war schließlich der ägyptische Lehrer und Mitglied der Muslimbruderschaft Sayyid Qutb. (Schmidinger 2015: 41) Er hatte die gewalttätigen Repressionen gegen die islamistischen Gruppen in Ägypten miterlebt und zog daraus endgültig den Schluss, dass auch die existierenden islamischen Staaten nicht mehr den „wahren Islam“ repräsentieren würden und in den Zustand der „Jahiliyya“²⁵ zurückgefallen wären, weshalb „richtige MuslimInnen“ der gesamten globalen Ordnung den Kampf anzusagen hätten. Seine Schriften zeichneten sich durch einen besonders ausgeprägten Antisemitismus aus und prägten schließlich eine neue Generation von IslamistInnen, die sich aufgrund der Repressionen in Ägypten nach und nach global, aber vor allem in andere islamische Länder, verteilten. (Schmidinger 2015: 42-43) Ab 1980 wurde Afghanistan heißer Austragungsort des Kalten Krieges, da durch einen Putsch eine kommunistische Regierung an die Macht gekommen war, die durch die Sowjetunion unterstützt wurde und nun mit islamistischen Aufständischen zu kämpfen hatte, die von westlichen Geheimdiensten finanziert wurden. (Schmidinger 2015: 44) Als mit der Niederlage und dem Ende der Sowjetunion dieser Feind von der Bildfläche verschwunden war, war durch den Krieg bereits die Grundlage für die späteren Entwicklungen in Afghanistan, von den Warlords, den Taliban, dem Staatszerfall, bis hin zu den Entwicklungen von Al-Qaida unter Osama Bin-Laden, gelegt worden. In den 1990ern begann der Terrorismus der sunnitischen Al-Qaida mit ersten Anschlägen gegen den „Fernen Feind“²⁶ im Westen, der schließlich in den Anschlägen vom elften September kulminierte. (Schmidinger 2015: 45) Die USA begann daraufhin den ebenso gnadenlosen *war on terror* mit dem sie sowohl den Sturz des Taliban-Regimes in Afghanistan als auch den Sturz von Saddam Hussein und seiner Baath-Partei im Irak im Jahr 2003, inklusive „ziviler Kollateralschäden“, begründeten und dadurch die Bedingungen für die Entstehung des IS schaffte. (Schmidinger 2015: 46) Der Islamische Staat entstand als irakische Splittergruppe von Al-Qaida, die im aufgeheizten Klima des vom Krieg zerstörten Irak, die Strategie verfolgten, einen konfessionellen Bürgerkrieg anzuzetteln, was dank der von den USA nach konfessionellen Prinzipien eingesetzten neuen schiitisch-dominierten Regierung schließlich auch funktionierte. (Schmidinger 2015: 53) Die sunnitische Al-Qaida hatte zuvor die SchiitInnen zwar nicht als wahre MuslimInnen angesehen, sie jedoch unter strategischen Gesichtspunkten versucht auf ihre Seite zu ziehen, insofern das möglich war. Bereits die Vorläufergruppen des

²⁵ Islamischer Begriff für die vorislamische, als rückständig und „barbarisch“ verstandene, Gesellschaft der arabischen Halbinsel.

²⁶ Der nahe Feind sind die vom „rechten Weg“ abgekommenen islamischen Länder.

heutigen IS zeichneten sich durch einen ausgeprägten Hass auf SchiitInnen aus, gegen die sie mit gnadenlosem Terror vorgingen. In den Wirren des syrischen Bürgerkrieges konnte der IS schließlich durch strategische Bündnisse unter anderem mit ehemaligen Mitgliedern der irakischen Baath-Partei militärische Erfolge erzielen und parastaatliche Strukturen in Syrien und im Irak aufbauen, wobei es schließlich zum Bruch der Al-Qaida-Führung mit dem IS-Führer al-Baghdadi kam und dieser das Khalifat ausrief. (Schmidinger 2015: 59-60) Nach der Staatsgründung führte der IS als Gesetzesgrundlage eine Form der Sharia ein, die sich stark an den Rechtsvorstellungen in Saudi-Arabien orientiert, auch weil viele der Richter und Rechtsgelehrten des IS aus Saudi-Arabien stammen. (Schmidinger 2015: 61) Diese Form der Sharia zeichnet sich durch eine Unterordnung der Frau in den häuslichen Bereich und eine extreme Brutalität aus, die von Amputationsstrafen bis hin zu grausamen Hinrichtungsarten für dortige Moral- und Rechtsverstöße reicht, die auch Homosexualität und Ehebruch einschließen. Zudem führte der IS in den eroberten Gebieten wieder die Sklaverei bzw. den Menschenhandel mit Kriegsgefangenen und vor allem gegnerischen Frauen wieder ein. (Schmidinger 2015: 63) Im Gegensatz zu Al-Qaida, von dem sich der IS ideologisch und praktisch abspaltete, fokussierte der IS sich mehr auf den „Nahen Feind“ und erklärte insbesondere auch den SchiitInnen in nationalsozialistischer Manier den „Totalen Krieg“. (Schmidinger 2015: 65-66) Dieser Hass gegen SchiitInnen trägt also Züge eines faschistischen Antisemitismus, was durch die offene, mediale Inszenierung grausamer Gewaltakte und der apokalyptischen Propaganda unterstrichen wird. (Schmidinger 2015: 67) Die Propaganda des IS geht über das Paradiesversprechen durch den Märtyrertod der Al-Qaida hinaus und verbindet in ihrer Inszenierung der Jihadisten die Ästhetik westlicher Filme und Computerspiele mit Ideologie und extremer Gewalt. (Schmidinger 2015: 69) Unterm Strich ist die Ideologie des IS eine spezielle jihadistische Form des Salafismus und damit des Islamismus und teilt sich mit diesen ein kulturrassistisches Feindbild vom Westen. Dabei lässt sich also zeigen, dass diese Ideologie nicht einfach eine radikale, fanatische Form des Islam darstellt, sondern eine spezifische religiös-moralische und kulturrassistische Kritik der globalen, westlich-dominierten Machtverhältnisse. Die Gewalt und Unterordnung, die MuslimInnen darin erfahren, wird nicht auf politökonomische Zwecke zurückgeführt, wie es die linken Kräfte in derselben Weltregion gemacht haben, sondern als blindwütige und unmoralische Zerstörung des Islam durch westliche, säkulare Kräfte, „Kreuzfahrer“ und das Judentum gedeutet, gegen die jedes auch noch so brutale Mittel recht ist, weil es nur einer Verteidigung des „Guten gegen das Böse“ dient. Schlussendlich werden so die

Machtinteressen der islamistischen TerroristInnen legitimiert, deren potenzielle Herrschaft zum Zweck hat, den aus ihrer Sicht „richtigen Islam“, zur global herrschenden Moral zu machen und somit „das Böse“ aus der Welt zu schaffen. Eine solche Essentialisierung des Islam, die von Antiislamismus und Islamismus gleichermaßen betrieben wird, führt dazu, dass alternative Perspektiven und Interpretationen marginalisiert werden, um so den „wahren, authentischen Islam“ entweder als Heilsbringer zu stilisieren oder böses Monstrum zu entlarven. (Attia 2009: 76)

Zusammenführung: Feindbild muslimischer Krieger

Historisch ist die Schaffung von Feindbildern zur Legitimation von machtpolitischen und politökonomischen Interessen und Delegitimieren der Konkurrenz im Kampf um Macht und Reichtum also keine Neuheit. (Fuchs 2003: 28; Leach 1977: 35-36) So weist Leach auf das Feindbild von den MongolInnen hin, das sich im Zuge, der sich andeutenden Eroberung der damaligen christlichen Königreiche in Europa, verbreitete. (Leach 1977: 34) Papst Gregory IX. beschrieb im Zuge des Aufrufs zum Kreuzzug gegen die MongolInnen diese als MenschenfresserInnen, deren aristokratischen Anführer zudem Hundeköpfe hätten, wodurch der Gegner entmenschlicht und jedwede Gewalt gegen ihn gerechtfertigt erschien. (Leach 1977: 35) 250 Jahre später kam das Motiv der „hundeköpfigen Menschenfresser“ wieder auf, als Kolumbus auf die BewohnerInnen der Karibischen Inseln stieß und darin eine willkommene Legitimation²⁷ für seine Bereicherungsinteressen fand. (Leach 1977: 35) Leach schlägt dabei auch einen Bogen von den „Hundeköpfigen Menschenfressern“ zu der Verteufelung von TerroristInnen im heutigen Westen. So stellt er fest, dass sich die Thematiken terroristischer Massaker und „Kannibalismus durch hundeköpfige Monster“ in gewisser Hinsicht gleichen, weil der „Andere“ bzw. der Gegner aufgrund der moralischen Verschiedenheit zu einem Unmensch, einem „wildes Tier“, stilisiert wird, wodurch jegliche terroristische Grausamkeit dem Gegner angelastet wird und jegliche Form der „Gegenwehr“ zur quasi-religiösen Pflicht wird. (Leach 1977: 36) So wurde zum Beispiel der Irakkrieg von 2004 von George Bush damals als Kampf der westlichen „Koalition der Willigen“ gegen „die Achse des Bösen“ definiert, was wesentlich zur Konstruktion der MuslimInnen als Verdachtsgemeinschaft beitrug. (Breen-Smyth 2013: 229) Historisch wurden muslimische KämpferInnen bereits im Mittelalter als „barbarische Wilde“ gezeichnet, was sich im

²⁷ Allerdings sollte man hier zwischen auf Halbwissen, Spekulation und Aberglauben basierenden „imaginären Ethnographien“ und dem Gebrauch dieser Bilder zur Legitimation von Interessen unterscheiden.

stereotypen Bild des „Wilden Sarazenen“ und später im Kampf gegen das osmanische Reich als Bild des „Wilden Türken bzw. Osmanen“ ausdrückte, denn beide wurden dem „muslimischen Anderen“ subsumiert. (Miles/Brown 2003: 27) Auch das Feindbild des muslimischen Kriegers im Mittelalter und Kolonialismus zeigte diesen nicht als militärischen Arm des Konkurrenten um dasselbe, also Macht und Reichtum, sondern als „wildes Tier“ und stellt sich somit über „den Anderen“, gegen den es sich zu verteidigen gilt. In einem solchen rassistischen Feindbild wird der Gegner als unverträglicher, bössartiger und unmoralischer Menschenschlag stilisiert, gegen den jede Gegengewalt gerechtfertigt ist. Im Kalten Krieg kamen muslimische Länder noch als Verbündete gegen den Kommunismus in Frage und religiös-kulturelle Unterschiede wurden damals den politökonomischen Interessen untergeordnet (Attia 2009: 74) Auch Ölländer werden anders als die islamische Dritte Welt behandelt, aber alles unter den „islamischen Orient“ subsumiert. Schlussendlich kam es zu einer Verlagerung des Feindbildes vom Kommunismus auf den Islam und „Kultur“ kam als Identitätsmarker wieder in Mode. Die Andersartigkeit des „Islam“ wird nicht nur für die Beziehungen in islamischen Gesellschaften, sondern auch zu den Beziehungen mit westlichen Ländern als Erklärung herangezogen und die eigene Aggression als Abwehr dargestellt, wie im Krieg gegen den Terror. (Attia 2009: 78) Ist der Islam erst einmal als fanatischer, irrationaler Aggressor gekennzeichnet, wird jeder Angriff zur Verteidigung und die Aufrechterhaltung der nach den eigenen Interessen eingerichteten Ordnung und die Durchsetzung eigener politökonomischer Interessen im Mittleren Osten auf dieser Grundlage legitimiert. (Attia 2009: 74-75) Die Doppelmoral eines Feindbildes führt Leach am Beispiel des Krieges der USA gegen Japan während dem Zweiten Weltkrieg vor: so galt der Angriff auf Pearl Harbour als Zeichen für die „Barbarei“ der JapanerInnen, während der Abwurf der Atombombe über Hiroshima als Ausdruck US-amerikanischen Kriegsgeschickes gewertet wurde, auch wenn beide gleichermaßen einen Bruch mit Kriegskonventionen darstellen. (Leach 1977: 26)

Das Feindbild des islamistischen Terrorismus

Einleitung

“However incomprehensible the acts of the terrorists may seem to be, our judges, our policemen, and our politicians must never be allowed to forget that terrorism is an activity of fellow human beings and not of dog-headed cannibals.” (Leach 1977: 36)

In den folgenden Ausführungen möchte ich die Diskurse und Topoi vorstellen, die sich aus meiner Analyse ergaben. Die These, die ich damit bekräftigen möchte, ist, dass sich in der Befragung zum Terroranschlag die Verbreitung eines Feindbildes des islamistischen Terrorismus gezeigt hat, dass sich im Motiv des „Wilden Islamisten“²⁸ äußert. Dieses Feindbild zeichnet sich dadurch aus, dass von dessen wirklichen Zwecken und Gründen der des islamistischen Terrorismus abstrahiert wird, indem es die Rolle westlicher Staaten bei der Entstehung des Terrorismus verschleiert und ihn als „grundlosen“ Hass auf ein wie auch immer geartetes „uns“ darstellt. Eine solche Perspektive stellt die terroristische Gewalt als Selbstzweck dar, entpolitisiert damit den Konflikt und macht, wie Edmund Leach anmerkt, den Terrorismus so zum Ausdruck eines puren, zwecklosen Bösen, wobei der Kontrahent zu einer wilden Bestie stilisiert wird, gegen die jede Gewaltanwendung zur Pflicht wird. (Leach 1977: 36) Diese Sicht ist zu kritisieren, weil sie machtpolitisch motivierte Akte der Gewalt westlicher Staaten in den islamisch geprägten Weltregionen als „Verteidigung“ rechtfertigt und dabei der Übergang zum antimuslimischen Rassismus meist nicht fern liegt. Zudem steht diese verzerrte Sicht einer wirklichen Kritik des islamistischen Terrorismus im Weg. Der dabei verbreitete rassistische bzw. kulturalistische Blick auf den Konflikt drückt sich aus in der Idee des „Kampfes der Kulturen“ und lebt von der Vorstellung, der Westen und der Islam seien inkompatible Kulturen bzw. Menschengruppen, deren Konflikte in erster Linie durch die Unvereinbarkeit ihrer Wesensarten begründet seien. (Balibar 2019: 28) Die dementsprechende Unterscheidung zwischen „Uns“ und „den Anderen“ und die darin enthaltenen Identitätsbezüge verweisen auf eine Vermischung von (Supra-)Nationalismus und kulturalistischen Rassismus. (Balibar 2019: 56) Wie Said deutlich gemacht hat, blickt die moralische Verteufelung des Islam zur Rechtfertigung machtpolitischer Interessen bereits auf eine lange Tradition im Westen zurück, auch wenn die spezifischen Themen und Topoi

²⁸ Ich wähle hier das männliche Geschlecht, weil der Stereotyp in der Wahrnehmung der Leute männlich konnotiert ist. Es gibt aber auch weibliche Jihadistinnen.

dynamisch sind. (Said 2002: 23) Zur Verdeutlichung dieser Thesen werde ich zuerst auf die in den Urteilen zum Terroranschlag vorgefundene Trennung zwischen „uns“ und „den Anderen“ eingehen. Daraufhin werde ich die Perspektiven der Befragten auf den Terroranschlag darlegen und die Dimensionen des Feindbildes des islamistischen Terrorismus ausleuchten. In der Forschung zeigte sich natürlicherweise eine gewisse Varianz von islamfeindlichen bis hin zu liberaleren Ansichten, die ich versucht habe, so wiederzugeben, dass deutlich wird, wo die Unterschiede, aber im Zweifelsfall auch die Gemeinsamkeiten der Urteile hinsichtlich ihrer Identitätsbezüge liegen. Aufgrund meines Forschungsfokus richtete ich meine Aufmerksamkeit aber vor allem auf jene Sichtweisen, die entweder ein Feindbild von Terrorismus, vom Islam oder beidem aufweisen. Im zweiten Teil werde ich zum kulturrassistischen Islambild übergehen, das in der Befragung auftauchte und den Diskurs dominierte. Dabei möchte ich auf die Verbindung gegenwärtiger und vergangener rassistischer Stereotype und Bilder vom Islam eingehen, die Said als „Orientalismus“ kritisierte. (Said 2002: 18) Eine solche Auseinandersetzung mit dem islamistischen Terrorismus soll diesen keinesfalls relativieren, sondern gerade auch die verheerende (Un-)Logik des islamistischen Feindbildes vom Westen entlarven, indem die hiesige, umgekehrte Form eines solchen Feindbildes kritisch analysiert wird.

Wir: Ein Anschlag auf „uns“

Im Zuge der Reaktionen auf den Anschlag wurde, wie im Beispiel der Einleitung, immer wieder die nationale Gemeinschaft beschworen, ein „Wir“, das einem grundlos hasserfüllten Feind gegenüberstehen soll. In den von mir untersuchten Meinungsäußerungen in der Bevölkerung spiegelte sich diese Haltung ebenfalls wider, auch wenn sich die Vorstellungen davon, wer zu dem betroffenen „Wir“ gehören soll, in gewisser Hinsicht unterschieden. So schrieb ein Leser der Kronenzeitung in einem Leserbrief mit dem Titel „wir sind stärker!“

„Sie zielen damit mitten in das Herz der Gesellschaft, in das Herz jedes einzelnen Menschen. Angst, Schrecken und Hilflosigkeit erzeugen Verunsicherung, erzeugen Hass. Genau dieser Hass ist es, den die Terroristen säen wollen. Sie wollen die Gesellschaft spalten, wollen, dass der Hass und die Angst uns selbst in eine radikalisierte Gesellschaft treiben, die die Freiheitsrechte einschränkt, die Menschen gegeneinander aufbringt. [...] Wir, als freie Gesellschaft, als offene Demokratie, sind stärker als Hass und Angst, jeder Einzelne von uns, und genau das gilt es jetzt zu zeigen.“ (LB 11 – 4.11.20)

Diese Sichtweise ist noch vergleichsweise harmlos und schließt MuslimInnen auch nicht per se aus, sondern nur die TerroristInnen. Auf die gesamte Forschung bezogen überwiegen jedoch die exklusiveren Interpretationen der „Wir“-Gruppe. In einem anderen Brief mit dem Titel „Ende der Toleranz!“ schrieb ein Kronenzeitungsleser: „Wie lange müssen wir noch erdulden, dass dieses Pack – als Spitze eines Eisberges (?) – unter uns wohnt und uns auf der Nase herumtanzt? Und da spielt es keine Rolle, wo in Europa sich derlei abspielt. Es ist ein Angriff auf unsere Kultur und unsere Lebensart.“ (LB 1 - 4.11.20) Der Terroranschlag wird hier als Angriff auf „uns“ im Sinne einer, über Österreich hinausgehenden, gesamt-europäischen Lebensart bzw. Kultur gedeutet. Dabei wird „der Westen“ „dem Islam“ kontradiktorisch gegenübergestellt. Damit soll ein Punkt, eine Gemeinsamkeit, festgehalten sein, welche sich weitgehend durch die gesamte Auseinandersetzung mit den Meinungen und Ansichten zum Terroranschlag zieht: die *essentialisierte* Differenz und Trennung zwischen „uns“ und „den Anderen“. Neben der supranationalen Identität „Westen“ ist die zweite Ebene des „Wir“ der nationalistische Standpunkt der (österreichischen) Nation, der als unhinterfragter Ausgangspunkt der Bewertung des Terroranschlages sichtbar wird. Balibar merkt an, dass in der Identifikation mit der Nation die internen Differenzen und Gegensätze zwar ideologisch nicht unbedingt getilgt, aber zumindest stark relativiert werden und so die symbolische Differenz zwischen „uns“ und den „Anderen“ (den AusländerInnen) internalisiert und somit naturalisiert wird. (Balibar 2002: 222) Diese Trennung ist nicht deswegen problematisch, weil die beiden Seiten per se gleich wären, sondern weil damit alle anderen strukturellen (politischen und ökonomischen) Unterschiede innerhalb der beiden Gruppen, die notwendig zum Verständnis des Phänomens des Terrorismus wären, untergehen und so eine rassistische Kulturalisierung des Konfliktes stattfindet, die zur Verklärung der tatsächlichen politischen Ursachen des Konfliktes und zur Stigmatisierung ganzer Religionsgruppen führt. In diesem Sinne zeigt sich also hier die tendenzielle Vermischung von (Supra-)Nationalismus und kulturalistischen Rassismus. (Balibar/Wallerstein 2019: 56) Nach Eriksen ist die Gleichsetzung von politischen und kulturellen Grenzen insofern funktional für den Nationalismus, als dass der machtpolitische Charakter einer Nation als „Kultur“ eine gewisse Legitimation erfährt. (Eriksen 2010a: 131) In meiner Forschung wurde deutlich, dass diese Perspektive der abstrakten, kollektiven Betroffenheit, wenn auch mit dem Unterschied wer zu dem „Wir“ gehört, nahezu im gesamten Diskurs der kleinste gemeinsame Nenner ist und die Variation lediglich in der spezifischen ideellen Grenzziehung liegt, also ob das „Wir“ auch die „gut integrierten“ MuslimInnen einschließt bzw. einschließen soll: Wo

bleiben die rot-weiß-roten Flaggen in den Fenstern, wo bleibt die Verurteilung der Tat durch die gut integrierte muslimische Vereins- und Gesellschaftsschicht, die es angeblich bei uns geben soll? (LB 3 – 4.11.20)

Die Anderen: Der Terrorismus als grundloser Akt der Gewalt

In meiner Forschung wollte ich wissen, welche Gründe und Zwecke die Menschen hinter dem Anschlag vermuten, um auf die Erklärungsmuster und Identitätsbezüge der Menschen zu schließen. Die unmittelbaren Auswirkungen und Zwecke des Terrors als politisches Instrument waren relativ unumstritten: die islamistischen Terroranschläge haben Einschüchterung und Polarisierung/Spaltung der religiösen Fronten und ganz allgemein den Kampf gegen den Westen zum Ziel. Doch auf die Frage, woher der Hass auf den Westen kommt, teilten sich die Meinungen. Die Mehrzahl der Befragten²⁹ charakterisierte den Terrorismus in einer Art und Weise, die den Akt der Gewalt bzw. des Hasses als Selbstzweck und letztendlich grundlosen Angriff dar, im Duktus von Edmund Leach ausgedrückt, „dog-headed cannibals“ auf „uns“ erscheinen lässt. Diese Perspektive war in den Interviews, Befragungen und Leserbriefen vorherrschend und knüpft dementsprechend an orientalistische und koloniale Diskurse sowie Feindbilder an.

Irrationaler Hass

Im Gespräch mit P10b wird diese Perspektive (teils englischsprachig) am konkretesten formuliert: „Unser Materialismus ist störend für den politischen Islamismus. Dabei ist es eigentlich auch nur eine Ausrede. (...) Es ist auch eine historische Frage. Die sehen uns dort als Kreuzritter. Die Imame benutzen die Idee als *fuel*, es ist vor allem aber einfach *hatred*. *Can't see any other reason.*“ (FN P10b – 22.11.20) Hier wird ein tatsächliches Argument der moralischen Verteufelung des „westlichen Materialismus“ durch die IslamistInnen angesprochen und gleich wieder relativiert und als Ausrede dargestellt, die einen eigentlich grundlosen Hass auf „uns“ versucht irgendwie zu rechtfertigen. Auf die Nachfrage, inwiefern er das Verhältnis von Islam zum Terrorismus bewerten würde, antwortet er schließlich: „*Controversial*. Der Islam hatte nie eine Aufklärung.“ Am Fahrverbot von Frauen und „*multiple marriages*“ könne man zudem sehen: „Wir haben die *better values*. Der Islam an sich ist gut und sollte erlaubt sein, braucht aber Reformen.“ (FN P10b – 22.11.20) Der Terrorismus wird somit als eigentlich zweckloser Akt des Hasses dargestellt, der in einem

²⁹ Alle bis auf Vier, deren Meinungen ich im Abschnitt „Alternative Sichtweisen“ besprechen werde.

unaufgeklärten, deshalb rückständigen, und der Gewalt nahestehenden Islam wurzelt, auch wenn dieser nicht per se als böseartig oder schlecht verurteilt wird. Und auch P5 formuliert denselben Gedanken in einem Interview wie folgt:

„...also erstmal, dass wir anderer Meinung sind und Ideale und Themen leben, die gar nicht gehen im radikalen Islam. Also wir machens falsch und noch dazu geht's uns gut dabei! (...) Ja ich denke sie haben noch nicht gelernt andere Meinungen gelten zu lassen. Also...woher kommt der Hass auf den Westen...Ich denke es ist eine tägliche Übung damit zu leben, dass andere Menschen eine andere Meinung haben und auch ein Recht dazu. Das ist jetzt nicht so in die Wiege gelegt.“ (IV P5 – 18.11.20)

Ich frage dann nach: „Also in den Ländern gibt's das nicht?“ Und sie antwortet: „Genau, also ich glaub...also ich glaub sie sind einfach da wo wir vor 500 Jahren waren mit unseren Kreuzzügen, ne, also das man glaubt man hat die Wahrheit und ‚nieder mit den Anderen!‘“ Dem „Westen“ wird also ein geschichtlicher Fortschritt in Sachen Moral und Friedlichkeit unterstellt den „der Islam“ noch nicht erreicht hätte, wobei hier auch der „radikale Islam“ dann gar nicht mehr vom Islam an sich unterschieden wird. Der Fortschritt bestehe weiter im Erlernen und Akzeptieren einer „Meinungsfreiheit“, womit der Terroranschlag im Grunde als Intoleranz gegenüber der „westlichen“ Kultur und „Meinung“ definiert wird. Weiter sagt sie über den Hass der TerroristInnen:

„Ich denk...ich denk der Hass kommt aus dem Neid, der sich paart mit Missgunst und einer Arroganz es besser zu wissen, wo wir auch durchgegangen sind! Ich denk so wie der Mensch Entwicklungsstadien hat, vom Kleinkind bis halt...wir sind grad nach der Aufklärung im Westen. Wir haben das schon hinter uns mit dem Kolonialisieren und unsere Kreuzzüge machen und hatten halt leider Gottes die Macht, weil wir halt die Feuerwaffen hatten und die Anderen nicht. Jetzt haben wir uns ausgebreitet. Des kann schon...also dass da ein Hass zurück kommt“. (IV P5 – 18.11.20)

Hier wird deutlich, dass die organozistische Vorstellung vorliegt, der Westen und der Islam würden, analog zu menschlichen Individuen, durch dieselben notwendigen Entwicklungsstadien gehen. Brah erläutert hierzu, dass die Idee der linearen Geschichtsentwicklung hin zur Moderne Europa zum Maßstab mache, an dem der Entwicklungsstand des Rests der Welt gemessen werde. (Brah 1994: 806) Dieses sogenannte „Containermodell der Kultur“ geht davon aus, dass die Menschheit aus verschiedenen

„Kulturen“ bestehe, die jeweils homogene, dauerhafte Einheiten darstellten. (Lentz 2013: 118) Dementsprechend sieht die Befragte das Ende der Entwicklung im „aufgeklärten Westen“, der nun, wo er seine gewalttätige Jugend (Kindheitsphase?) hinter sich hat, nur noch grundlos zum Objekt eines kindischen Hasses neidischer Nicht-WestlerInnen wird. Indem hier sowohl der Kolonialismus als auch die Kreuzzüge, als Ausdruck eines „kindlichen Menschengeschlechts“ naturalisiert werden, werden die politökonomischen und religiösen Dimensionen vergangener und gegenwärtiger Konflikte zwischen den vermeintlich homogenen Kulturen „Westen“ und „Islam“ relativiert bzw. weggelassen, die tatsächlich Auslöser für die Feindschaften und Kriege waren. In dieser Form verwendet ersetzt „Kultur“ inhaltlich auch den Begriff „Rasse“, weil es die Menschheit in voneinander relativ abgetrennt sich entwickelnde Menschenschläge einteilt und somit soziale und politischen Verhältnisse naturalisiert. (Lentz 2013: 119) Balibar merkt dabei, wie schon oben ausgeführt, an, dass dieser moderne, kulturalistische Rassismus gegenüber dem Islam starke Überschneidungen mit dem Antisemitismus hat, der ebenfalls auf einer „Ethnifizierung“ einer Religionsgruppe basiert. (Balibar 2019: 32) Am eben genannten Beispiel lässt sich also gut zeigen, dass Biologie nicht die einzige Möglichkeit ist menschliches Verhalten zu naturalisieren. (Balibar/Wallerstein 2019: 30) Werden so kulturelle Unterschiede als getrennte, in sich homogene Einheiten gedacht, scheint die Hierarchie zwischen den derart kreierten „Kulturtypen“ zwar scheinbar ausgelöscht, ist aber in ihrer Differenz dennoch angelegt. (Balibar/Wallerstein 2019: 34) Die Befragte P18 wird noch deutlicher in ihrer Formulierung: „Das ist einfach die östliche Denkweise. Ein guter Wiener kommt nicht auf Idee einen Terroranschlag zu machen. Der Wiener macht eher einen Bankraub.“ (FN P18 – 07.12.20) Und daraus folgt für sie konkret: „Ich bin ja nicht rassistisch, aber die Glaubensgemeinschaft passt nicht zu Österreich.“ (ibid.) Die hier angesprochene „östliche Denkweise“ knüpft an die rassistische Vorstellung einer „Orientalen Psyche bzw. Mentalität“ an, die Said als einen der zentralen Erfindungen über den Orient von Seiten westlicher Wissenschaft identifiziert. (Said 2000a: 105) Bei der Befragten P18 dient die Kriminalität als Beispiel zur Illustration dieser Andersartigkeit und sie unterstellt, dass die Zwecke, Ziele und Urteile, die Menschen haben, wenn sie das Gesetz übertreten, für das Verständnis davon irrelevant sind und es stattdessen auf ihre Zugehörigkeit zu einem vermeintlichen „Menschentypus“ und dessen „eigene Denkweise“ ankommt, die ihr Handeln bestimme. Was nach einem eigenartigen Lob für BankräuberInnen klingt, soll die angebliche Irrationalität der „östlichen Denkweise“ aufzeigen, was ebenfalls kein neues Stereotyp in Bezug auf den Islam ist. (Macfie 2000: 4)

Dadurch wird von allen tatsächlichen Zwecken und Gründen des Terrorismus abgesehen und der „Andere“ wird so zu einem Unmenschen stilisiert, der gar nicht anders kann, als „uns“ zu schaden. Die potenzielle „Gegenwehr“ durch westliche Staatsgewalt ist damit als „Verteidigung“ ebenfalls legitimiert. (Leach 1977: 36) Wie P18 macht auch P2 den Übergang zur offenen Feindseligkeit gegenüber dem Islam, als ich ihn eingangs frage, ob er es denn für möglich gehalten hätte, dass es in Österreich einen Terroranschlag geben könnte: „Ja, hat sich abgezeichnet. Angefangen hat es mit den offenen Grenzen. Ich bin islamfeindlich, schreiben Sie das ruhig auf.“ (FN P2 – 18.11.20) Resigniert fährt er fort: „Die Moslems kann man jetzt nicht mehr alle rausschicken.“ (ibid.) Als Antwort auf den Zweck des Terrorismus sagt er: „Fanatismus ist bei eingefleischten Moslems normal, denen sind die Freiheiten hier egal. Die Frauen tragen die Zipfelmützen. Die sollen bleiben wos san.“ (ibid.) Und zu guter Letzt folgt auch für ihn daraus in Bezug auf den Islam: „Braucht man nicht. Radikaler Islam hat hier nix verloren. Wenn 1 von 10.000 radikal ist, sind 10.000 zu viel.“ (ibid.) Diese Variante der Sicht auf den Islam ist drastischer und feindseliger als andere, lebt aber auch von der Prämisse, dass speziell der Islam eine Religion sei, die dem Terrorismus besonders nahestehe. Eine ähnliche Variante findet sich auch in einem Lesebrief vom fünften November, wo ein Kronenzeitungleser schreibt: „Unfassbar, aber leider wahr. Jetzt hat auch Österreich der abgrundtiefe Hass dieser verblendeten Religionsfanatiker erreicht. Aufgehetzt von Fanatikern, die schon jahrelang über Leichen gingen, war es gestern einer, der unter uns lebte und auch hier geboren wurde!“ (LB 14 – 5.11.20) Eine andere Antwort auf meine Frage, woher der Hass der TerroristInnen auf den Westen komme, bezieht sich auf Vorstellungen über den Westen selbst. So antwortet P12, dass die Terroristen die liberale Demokratie stören wollen, denn sie sei zu „modern, liberal, offen und a-religiös“. (FN P12 – 22.11.20) Und auch hier antwortet der Mann auf die Frage nach dem Zusammenhang von Islam und Terrorismus: „Die Mehrheit lehnt den Terror ab, vielleicht 5-20% finden es gut. Aber Islam und Terror gehören an sich nicht zusammen. Die brauchen nur Reformen, das muss aber aus dem Islam selbst heraus kommen.“ (ibid.) In dieser Erklärung ist Ziel des Terroranschlages die „Freiheit unserer fortgeschrittenen und offenen (vermeintlich) a-religiösen“ Gesellschaft zu stören, was wiederum im Zusammenhang mit einem „rückständigen, reformbedürftigen Islam“ gesehen wird. Hier wird also wieder eine dichotome Trennung aufgemacht zwischen Westen und Islam, wobei der Westen als „fortschrittlich und offen“ bestimmt wird. Nicht wenige sehen in der „Freiheit“ einen Wert, den die TerroristInnen hassen und deswegen zerstören wollen

würden. So sagt P14, als ich nach dem Grund für den Hass der TerroristInnen auf den Westen frage, „es“ sei das

„Gegenteil von dem was sie wollen. Hierarchien zwischen Staat und Menschen, zwischen Mann und Frau werden von ihnen positiv gesehen. Der Westen versucht dies aufzubrechen. Wenn dann hier Mann und Frau zusammen ein Bier trinken gehen können, passt das denen nicht. Der Westen wird in den Medien und Filmen immer idealisiert, was die streng religiösen Muslime aufbringt. Innerhalb des Westens gibt es aber auch solche Konflikte.“ (FN P14 – 26.11.20)

Allerdings sieht sie den Koran nicht als notwendige Ursache für den Terrorismus, denn er sei „wie die Bibel. Es gibt verschiedene Ansichten und man kann sie verschieden auslegen, sodass man Gewalt rechtfertigen kann. Alle Religionen hatten das mal, wie die Christen, die die Indianer umgebracht haben. Fundamentalismus gibt es in allen Religionen. Aber Terror wurde so nie im Koran gefordert.“ (ibid.) Und so auch bei P19, die als Grund für den Hass auf den Westen knapp antwortet: „Freiheit“. (FN P19 – 07.12.20) Und auf die Frage danach was ihr zu „Österreich und der Islam“ einfällt: „Österreich ist Multikulti. Wien ist Multikulti. Könnte man gut miteinander auskommen.“ (ibid.) Zudem sieht sie die „fremdenfeindliche Regierung“ in der Verantwortung, deren „negative Energie“ so zurückkomme. Hier werden also auch Varianten und Abweichungen deutlich, die dem Islam weniger feindselig gegenüberstehen, auch wenn sie den Terrorismus als „Freiheitshass“ verklären. Denn die islamistische Weltanschauung des IS kennt Freiheitsliebe sehr wohl, definiert sie allerdings als unter anderem als „Abwesenheit der europäischen Herrschaft über den Islam“. (Schmidinger 2015: 39) Eine weitere Variante eines islamfreundlichen Feindbildes des Terrorismus fand sich in einem Leserbrief und geht wie folgt:

„Diese Terroristen sind keine Muslime, legen den Koran auf rigide Art und Weise einseitig aus und versuchen, ihren eigenen schweren charakterlichen Defiziten ein religiöses, gottgewolltes Mäntelchen umzuhängen. Wäre ich Muslim, würde ich mich über den immer wiederkehrenden Missbrauch meiner Religion durch Schwerverbrecher zutiefst ärgern und nachhaltig wirkende Maßnahmen ergreifen.“ (LB 22 – 7.11.20)

Hier wird der Terrorismus als Charakterdefizit des Menschenschlages „verbrecherischer Terrorist“ charakterisiert, welcher den an sich guten Islam „missbraucht“. Und auch hier merkt man, dass der Islam zwar in Schutz genommen wird, der Terrorismus allerdings trotzdem in einer gewissen Weise rassistisch als Folge negativer Eigenschaften einer

barbarischen Sorte Mensch interpretiert wird. Unterm Strich laufen die Erklärungen also auf einen ähnlichen Schluss hinaus: der Terroranschlag ist Ausdruck eines irrationalen Hasses eines Menschenschlages, der „uns“ einfach nicht in Ruhe lassen kann. Im Zuge dessen wird häufig auch die Vorstellung eines rückständigen und daher dem fortschrittlicheren Westen gegenüber feindlich gesinnten Islam bemüht, welcher die Gründe und Zwecke des islamistischen Terrorismus in einem „die sind so“ ertränkt.

Irrationaler Neid

Ein weiterer Zweck, der als Grund für den Terrorismus genannt wurde, und den ich extra besprechen möchte, ist „Neid“. Dabei möchte ich noch einmal auf das Interview mit P5 zurückkommen, welches ich bereits im Kontext des Vorwurfes der „Rückständigkeit des Islams“ besprochen habe. Denn hier wird zunächst die Geschichte des Kolonialismus und es werden die historisch damit zusammenhängenden Ungleichheiten in Bezug auf die Verteilung des globalen Wohlstands zur Erklärung des Hasses auf den Westen herangezogen:

„Also ich mein jetzt wirtschaftlich sind wir irgendwie die...die weißen sind immer noch die „Herrenrasse“ die ehemaligen Kolonialherren, die immer noch davon zehren, ne? Und des ist eine feurige Mischung also wenn jemand das lebt was ziemlich falsch ist und dazu sitzt er am längeren Ast.“ (IV P5 – 18.11.20)

Dann werden die Zusammenhänge allerdings nicht ohne einen gewissen Zynismus auf eine rassistische Ebene geführt und somit relativiert, indem „der Hass und der Neid auf den westlichen Wohlstand“ als Ausdruck einer kindischen Missgunst des Islams erklärt wird, der aus der fehlenden Aufklärung folgen soll: „(...) Ich denk der Hass kommt aus dem Neid, der sich paart mit Missgunst und einer Arroganz es besser zu wissen, wo wir auch durchgegangen sind! Ich denk so wie der Mensch Entwicklungsstadien hat, vom Kleinkind äh bis halt... wir sind grad nach der Aufklärung im Westen.“ (ibid.) Und auch bei P17 wird die Frage nach dem Zweck des Anschlages mit dem Bereicherungsinteresse der TerroristInnen am reicheren Westen erklärt: „Der goldene Westen. Dort liegt das Geld.“ (FN P18 – 07.12.20) Dass der islamistische Terrorismus eine Dimension des Neides enthalte, ist hier nicht als Kritik der globalen Vermögensunterschiede gemeint, sondern vielmehr als Beweis für dessen moralische Verwerflichkeit, die in dessen „Rückständigkeit“ gründen soll. Eine andere Form von Neid in Bezug auf „Freiheit“ spielt bei P16 eine Rolle, die auf die Frage danach, warum der Westen Zielscheibe der TerroristInnen ist, antwortet: „Bietet mehr Freiheiten. Die Leute in den Ländern müssen sich an strenge Regeln halten, die ihre Freiheiten einschränken und

haben dann ein Problem damit, dass andere das nicht müssen. Das führt dann zu Extremismus.“ (FN P16 – 26.11.20) Anstatt also einfach in den Westen zu ziehen, werden die MuslimInnen in den islamisch geprägten Ländern lieber „extremistische“ VertreterInnen der dortigen unfreien Moral, die sie eigentlich nicht wollen können, und gründen eine Terrorgruppe, um die „nicht aushaltbaren“, weil als gut befundenen, „Freiheiten des Anderen“ mit allen Mitteln zu bekämpfen. Die offensichtliche Widersprüchlichkeit hier hängt damit zusammen, dass die religiöse Moral des Islam nicht einfach als *andere Form der Moral* anerkannt wird, sondern die Andersartigkeit hier direkt mit einer Unerträglichkeit assoziiert wird. Dabei könnten angeblich auch die MuslimInnen in den jeweiligen Ländern die dortige Moral nicht wirklich ertragen und würden dann nicht die Durchsetzung eben dieser Moral bekämpfen, sondern ausgerechnet die „Moral des Westens“. P16 sieht also den Islam als derart unterdrückerisch an, dass nicht einmal die MuslimInnen selbst davon überzeugt sein können. Beim islamistischen Terrorismus von Neid zu sprechen ist insofern verfehlt, als dass der Islamismus alles andere als neidisch auf die „westlichen Freiheiten und Werte“ ist und sie im Gegenteil als unmoralisch und materialistisch verurteilt. (Schmidinger 2015: 39)

Abgesehen davon zeugt es von einem gewissen Zynismus, die eklatanten globalen Reichtumsunterschiede, die als Folge der kolonialen Vergangenheit beschrieben werden, nicht als Grund für etwaige Feindseligkeiten gelten zu lassen. Denn, wie Martin und Nordstrom anmerken, werden global gesehen mehr Leben durch Hunger und Armut, als durch Waffengewalt beendet und die Ignoranz davon weist daraufhin, dass Gewalt, die in den globalen sozioökonomischen Strukturen angelegt ist, nicht als solche bemerkt wird (Martin/Nordstrom 1992: 8)

Machtgier

Ein weiterer Zweck, der auf die Frage nach dem Ziel des Terroranschlages genannt wurde, war der Wunsch der islamistischen TerroristInnen nach Macht und Herrschaft. So erklärt mir P18, dass das Ziel der TerroristInnen die „Macht“ sei, und dass „sie glauben mit ihrem Terrorismus bekommen sie alles. Ihr Ziel ist Macht.“ (FN P18 – 07.12.20) Dabei ist der „goldene Westen“ das Ziel, „denn hier liegt das Geld“. (ibid.)³⁰ P13 antwortete auf die Frage nach dem Zusammenhang von Islam und Terror: „Hängt zusammen. Terror wird genährt vom Islam, es geht aber um Macht. Und das geht leicht mit dem Islam, weil da ja entsprechendes im Koran steht.“ (FN P13 – 22.11.20) Wie bereits in einem vorherigen Kapitel angesprochen,

³⁰ In den Fällen, in denen sich zitierte Meinungsäußerungen wiederholen, liegt das daran, dass ich auf eine jeweils andere Dimension des Gesagten eingehen möchte, die nicht deutlich wird, wenn ich das Zitat verkürze.

wird bei P13 der Koran hier als heilige Schrift dargestellt, die sich besonders leicht für Terror bzw. die Machtambitionen herrschaftswilliger TerroristInnen instrumentalisieren lassen könne und damit dem Islam eine spezielle Nähe zur Gewalt unterstellt. Bei P10b (teils englischsprachig) wird der Wille nach Herrschaft als Ausdruck von Faschismus bzw. Fanatismus bezeichnet und gleichzeitig aber als unpolitisch charakterisiert. Er antwortet auf die Frage nach dem Zweck des Terroranschlags: „*Kill people and spread fear*. Im Vergleich zu Terrorgruppen, wie der *IRA* ist keine politische Ideologie zu erkennen. Islamismus ist Faschismus und verlangt nach Herrschaft. Ob rechts, fanatisch oder auch links, das ist alles Fanatismus.“ (FN P10b – 22.11.20) In der Antwort auf die nächste Frage, was die TerroristInnen am Westen stört, antwortet er allerdings: „Unser Materialismus ist störend für den politischen Islamismus. Dabei ist es eigentlich auch nur eine Ausrede.“ (FN P10b – 22.11.20) Er hat also eine recht ambivalente Haltung zur Frage, ob der Islamismus nun politisch ist oder nicht. Das Ziel Herrschaft zu etablieren, wird interessanterweise als „unpolitisch“ erachtet und dann mit rechten, wie auch linken Ansichten unter dem Stichwort „Fanatismus“ subsumiert, was ein gewisses Desinteresse an den inhaltlichen Unterschieden zwischen diesen politischen Haltungen ausdrückt, denn dass sie ihre politischen Ziele „fanatisch“, also zutiefst entschlossen, verfolgen, ist maximal ihr kleinster gemeinsamer Nenner. P17 sieht auch Macht als Ziel der TerroristInnen, sieht den Angriff allerdings eher religiös begründet. Als unmittelbares Ziel des Anschlages nennt sie: „Einschüchterung. Angst und Unruhe. Vielleicht auch einen Krieg anzetteln und irgendwie an die Macht kommen.“ (FN P17 – 29.11.20) Auf die Nachfrage warum die TerroristInnen den Westen hassen, antwortet sie: „Christentum. Das stört sie. Weil sie gemerkt haben, dass die Christen was bewirken können.“ (ibid.) P5 hingegen spricht zunächst von einer islamistischen „Philosophie“, die mithilfe der Machtübernahme durchgesetzt werden soll: „Die wollen Macht. Die wollen ihre Philosophie durchsetzen.“ (FN P5 – 18.11.20) Worin die genau bestehen soll, wird allerdings nicht weiter als relevant erachtet, denn: „(...) jeder soll in seinem Land machen, was er will.“ (ibid.) P6 beginnt da ein wenig differenzierter und listet zunächst die politischen und religiösen Zwecke der IslamistInnen auf, relativiert seine Erklärung dann aber wieder in Teilen, indem er diese als bloß „vordergründig“ bezeichnet und vor allem den Führungsfiguren diese Zwecke nicht ganz glauben will:

„Und was sie durchsetzen wollen ist natürlich vordergründig auf jeden Fall den Gottesstaat oder die Scharia oder alles was halt haram ist irgendwie zu beseitigen. Äh ja... Ich denk mir, dass dahinter oft wahrscheinlich auch Geld, Drogenschmuggel

oder sonstige Sachen stehen, also, die vielleicht nicht der einzelne dumme, Attentäter verblendete Jugendliche sieht, aber in den höheren Chargen sozusagen spielen sicher auch pekuniäre Motive eine Rolle. Macht und Geld.“ (IV P6 – 18.11.20)

Die moderne, im Westen verbreitete Feindschaft gegen den Islam, die Balibar als Beispiel für einen „Rassismus ohne Rassen“ anführt, besteht darin, den Islam mit dem Islamismus gleichzusetzen und als eine auf universelle Herrschaft angelegte Ideologie aufzufassen. (Balibar 2019: 32) Wie im Kapitel „Orientalismus und Antimuslimischer Rassismus“ bereits ausgeführt, hatte dieses Bild eines tyrannischen Islams seine erste Hochphase bereits im zwölften/dreizehnten Jahrhundert zur Zeit des europäischen Feudalismus und kulminierte schließlich im Feindbild des „Wilden Sarazenen“ bzw. im vierzehnten Jahrhundert dann im „Wilden Türken bzw. Osmanen“. (Miles/Brown 2003: 27) Doch selbst wenn die Befragten die Trennung zwischen Islam und Islamismus vollziehen und nur dem islamistischen Terrorismus einen Willen zur Herrschaft unterstellen, ist daran etwas zu bemerken. Denn, dass der IS globale Machtansprüche hat, ist ja nicht falsch. Daraus machen die TerroristInnen selbst allerdings auch kein Geheimnis. Und daher es kommt sehr darauf an, *was* der Zweck der Machtergreifung sein soll. Der bloße Wille zur Herrschaft ist weder Selbstzweck noch spezifisches Alleinstellungsmerkmal von terroristischen Vereinigungen. Nach Leach führt in solchen Fällen das Einverständnis mit einer Seite der Kontrahenten um die Macht zu einer moralischen Überhöhung oder Erniedrigung der jeweils anderen Seite, die beide in eine Sphäre des „Abnormen“ erhebt und somit gewissermaßen entmenschlicht. (Leach 1977: 18) Dementsprechend hängt die moralische Verurteilung eines Akteurs als „Verbrecher“ oder „Terrorist“, davon ab, ob der Machtanspruch als legitim oder illegitim wahrgenommen wird. (Leach 1977: 18) Darüber hinaus wird hier allerdings auch deutlich, dass die Machtansprüche von vornherein nur beim Kontrahenten wahrgenommen werden. Denn wenn die USA mit ihren westlichen Verbündeten in Ländern des Nahen Ostens Regimewechsel herbeiführt, um „Frieden und Ordnung“ zu bringen, ist das nicht weniger mit machtpolitischen Interessen verbunden, nur eben mit konkurrierenden. Es stehen sich dort auf dem Schlachtfeld also keine unvereinbaren Kulturen, Menschentypen oder drastischer formuliert „Fortschritt und Freiheit gegen Hass und Unterdrückung“ gegenüber, sondern politische Interessen. In den erhobenen Aussagen ist allerdings schon die Nennung bzw. der Vorwurf allein Macht zu wollen als moralische Kritik ausreichend, um die TerroristInnen zu charakterisieren bzw. diffamieren

und vom „Westen“ zu unterscheiden. Auf das „wozu“ der Machtergreifung wird nicht eingegangen oder es wird als „vordergründig“ relativiert.

Sozialer Hintergrund und Demagogie: Der verführte Jugendliche

Der Attentäter von Wien ist, wie so manche der IS-Kämpfer, nicht in einem islamischen Staat aufgewachsen, sondern im Westen. Insofern ist es sicher hilfreich sich auch die Lebensumstände eines solchen Attentäters anzuschauen, um die Hintergründe der Tat zu verstehen. Das heißt umgekehrt aber nicht, dass es allein die Lebensumstände sind, die Menschen zu IslamistInnen machen. Denn, wie Schmidinger anmerkt, wäre es für benachteiligte MuslimInnen naheliegender, sich in den Kampf um Emanzipation zu begeben und sich linken Gruppen anzuschließen, anstatt einer jihadistischen Vereinigung beizutreten. (Schmidinger 2015: 71) Es benötigt also immer noch die persönliche Überzeugung bzw. „Einsicht“ des Menschen in die politischen Ziele und Ideologien der JihadistInnen. In der Befragung wurden immer wieder auch die sozialen Umstände angesprochen, als Faktoren der Radikalisierung des Täters und somit auch als Grund für den Terroranschlag. Im Folgenden möchte ich zeigen *wie*. Passantin P4 antwortete auf die Frage nach den Zwecken der TerroristInnen, dass das „junge Leute“ seien und es hätte „(...) auch mit Alter und der sozialen Lage zu tun. Die fühlen sich oft schlecht behandelt. Dann spielt das Testosteron eine Rolle, sie wollen sich mächtig fühlen. Und es ist auch mangelnde Verantwortung gegenüber Jugendlichen.“ (FN P4 – 18.11.20) Dann geht sie auf die Rolle islamistischer Prediger ein: „Die Imame missbrauchen die Gläubigen für ihre Zwecke. Für ihre machtpolitischen Zwecke.“ (ibid.) Zusammengefasst wird der Terrorist hier also als verwaarloster, geltungssüchtiger Jugendlicher charakterisiert, der von nach Macht strebenden Islamisten verführt werden konnte. In dieser psychologisierenden Interpretation liegt kein Feindbild des Islam vor und die Perspektivlosigkeit ist sicher ein relevanter Faktor bei der Rekrutierung junger IslamistInnen. Aber, warum die Jugendlichen sich ausgerechnet dem IS anschließen, um sich mächtig zu fühlen und wozu die Imame die gewünschte Macht nutzen wollen würden bzw. woher deren Wunsch nach Macht kommt, dazu wird hier nichts gesagt und so bleibt von den Interessen und Zwecken der IslamistInnen nur noch der „Wille nach Macht“ bzw. beim jugendlichen Attentäter das psychologische und unpolitische „Bedürfnis nach Anerkennung“ als Motiv übrig. Und so ähnlich formuliert es auch P6:

„Aber das is so wahnsinnig, dass man des schon nich mehr ernsthaft annehmen kann. Äh man müsste das, was sie durchsetzen wollen – ich denk mir – das müsste man auf verschiedenen Ebenen aufsplitten. Auf politische, auf philosophische und auch

auf die individuelle, weil ich denk mir hier geht's um Menschen, die in einer Gesellschaft ihren Platz verloren haben und hier in einer anderen Gruppe auf einmal wieder ähm eine Identität gewinnen. Da sind sie jemand, da sind sie ein Kämpfer und da haben sie Wichtigkeit und Bedeutung. Das heißt diese terroristischen Mögl...oder Gruppen erfüllen sehr viele Bedürfnisse von den Betroffenen.“ (IV P6 – 18.11.20)

Und zu den politisch-religiösen Zwecken der IslamistInnen führt er hinzu:

„Und äh was sie durchsetzen wollen ist natürlich vordergründig auf jeden Fall äh den Gottesstaat oder die Scharia oder alles was halt haram ist irgendwie zu beseitigen. Äh ja...Ich denk mir, dass dahinter oft wahrscheinlich auch Geld, Drogenschmuggel oder sonstige Sachen stehen, also, die vielleicht nicht der einzelne dumme, Attentäter verblendete Jugendliche sieht, aber in den höheren Chargen sozusagen spielen sicher auch pekuniäre Motive eine Rolle. Macht und Geld.“ (IV P6 – 18.11.20)

Hier werden die politischen und religiösen Zwecke zwar erwähnt, aber sie werden als „vordergründig“ bestimmt, also als verschobene Gründe, um wieder den „Willen nach Macht“ zu legitimieren, zu dem auch noch der „Wille zur Bereicherung“ hinzutritt, der die „höheren Chargen“ dazu bringt einzelne, verblendete Jugendliche zu Terroranschlägen zu verführen. Und auch bei P14 wird die Perspektivlosigkeit und das Alter des Attentäters thematisiert und dann vermutet, dass die politischen „Parolen“ der IslamistInnen kaum der wahre Grund für den Anschlag sein könnten: „Der westliche Lebensstil gefällt ihnen nicht und sie können hier nicht Fuß fassen. Ich kann mir auch kaum vorstellen, dass die das wirklich glauben. Die sind anfällig für die Parolen der Islamisten.“ (FN P14 – 26.11.20) Zudem führt sie einen solchen Anschlag auf psychische Manipulation zurück: „Viele von denen beanspruchen Terroranschläge einfach für sich. Der Terror profitiert von Einzeltätern, die sich als Helden aufspielen. Früher hat man gesagt, man soll sich von Sekten fernhalten. Die Terrororganisationen sind oft geschult Jugendliche psychologisch zu manipulieren und Anfällige zu radikalieren.“ (ibid.) Das Problem beim „verführten Jugendlichen“ ist allerdings folgendes: die religiöse und politische Haltung der Jugendlichen wird negiert, wenn ihre Entscheidung dem Islamismus zu folgen als bloßer Ausdruck emotionaler Bedürfnisse, wie Anerkennung, oder quasi-deterministische Manipulation des Willens der Jugendlichen durch die islamistischen DemagogInnen charakterisiert wird. Denn, wie Schmidinger anmerkt, hängt es doch immer noch von der persönlichen Überzeugung eines Menschen ab,

ob er den Jihadismus als Ausweg für seine Probleme betrachtet und so naheliegend ist dieser Schluss nun auch wieder nicht. (Schmidinger 2015: 71) Weiterhin wird hier auch den „VerführerInnen“ eine politische und religiöse Zwecksetzung abgesprochen oder als „vorgeschobene Rechtfertigung“ unterstellt, sodass die Erläuterung der sozialen Lage der Attentäter am Ende doch wieder zu den Motiven Machtgier, Geldgier oder Hass führt.

Alternative Sichtweisen

Nur vier der 47 erhobenen Ansichten und damit in der deutlichen Minderheit, waren diejenigen, die die politischen Zwecke und Hintergründe des islamistischen Terrors ernstnahmen oder den Bezug des Islamismus zum Koran als spezielle Art der Auslegung betrachteten und somit nicht dem Islam per se eine Notwendigkeit zur Gewalt unterstellten. So zeigte sich ein Lehrer über den Anschlag erstaunt, denn: „Österreich war ja vorher nie Ziel islamistischer Angriffe und hat sich auch nicht an Militärschlägen im Nahen Osten beteiligt“. (FN P15 – 26.11.20) Als Zweck des Terrors sah er weiterhin die Verbreitung von Angst zur Provokation fremdenfeindlicher Maßnahmen der Politik zur Rekrutierung neuer Mitglieder und fügte hinzu, dass die allermeisten Terroranschläge nicht im Westen, sondern im mittleren Osten und Asien stattfinden würden. Und so ähnlich sah es auch eine jüngere Passantin (P9), mit der ich sprach. Sie erklärte sich den islamistischen Terrorismus als eine Kombination aus Rache für Kriege in den islamisch geprägten Ländern und einem Feindbild des Westens, das dort geschürt wird. (FN P9 - 22.11.20) Aus diesem Grund versuchen diese dann mit ihren Anschlägen Angst und Schrecken zu verbreiten. (ibid.) In einem Gespräch mit einem Studenten aus der Türkei, der sich als Agnostiker bezeichnete, und angab in seinem Herkunftsland häufiger Probleme mit strenggläubigen MuslimInnen gehabt zu haben, ordnete dieser den Terrorismus als „unlegitimen Schrei“ ein, der aus den globalen Unterschieden im Lebensniveau der Menschen resultiert. (FN P22 – 16.12.20) Des Weiteren machte er neben finanziellen Problemen auch kulturelle Konflikte und „Profitinteressen“ für den Terror mitverantwortlich, die er allerdings nicht näher ausführte. Zu guter Letzt gehört hier auch noch die Erklärung eines Betreibers einer Herrenboutique hinein, mit dem ich im Zuge meiner Forschung länger gesprochen hatte. (FN P21 – 16.12.20) Er sagte er sei Armenier, der in Frankreich mit Menschen jeder Religion und Herkunft problemlos aufgewachsen war, wohingegen in Österreich bzw. in Wien die Menschen eher unter sich bleiben würden und AusländerInnen meist nur mit Desinteresse bis hin zu ausgeprägtem Nationalismus begegnet werden würde. Dieses Klima mache die Radikalisierung und Rekrutierung neuer

MitgliederInnen für terroristische Organisationen leichter. Um seine Erklärung zu illustrieren, erzählte er, dass nach Wien kam, weil er aus den Pariser Banlieues weg wollte, wo er die Kriminalität und Gewalt leid war. Als er hier ankam, entflohen er zwar der Kriminalität, war hier jedoch dem Misstrauen und den Ressentiments der MitbürgerInnen, sowie den Schikanen der Polizei ausgesetzt, die ihn ständig aufgrund seines ausländischen Aussehens kontrollierte und u.a. wegen einem aufgelaufenen Objekt aus dem Erste-Hilfe-Set in seinem Auto zu einer Geldstrafe verurteilte. In einem derartigen sozialen Klima greife die Propaganda von radikalen IslamistInnen leichter, weil die Menschen sich nicht als Teil der Gesellschaft fühlen. Neben diesen individuellen Faktoren betonte er, dass auch religiöse und politische bzw. ökonomische Faktoren entscheidend für den Terrorismus sind. So meinte er, dass der „Neokapitalismus“ neue Märkte suchen würde und die globalen kriegerischen Auseinandersetzungen den Profitinteressen der „Mafia“ und der Wirtschaft, allen voran den Waffenhändlern, in die Hände spielen. Des Weiteren benannte er auch die türkische Außenpolitik als Faktor, der eine Rolle spiele und den Terrorismus als Instrument der Außenpolitik ausnutze. Was die religiösen Gründe angeht, die er verantwortlich macht für den Terror, gab er an, dass einerseits der „Islam Frieden bedeutet“, andererseits der Islam aber anders als die anderen monotheistischen Religionen auf „Angst vor Gott“ beruhe und so dem Terrorismus näherstehe als die anderen Religionen. Damit zeigen sich wiederum Überschneidungen mit den oben genannten Perspektiven. Unterm Strich stellen sich diese Perspektiven auf den Anschlag als Varianten dar, welche die Rolle westlicher Staaten in diesem Konflikt anmerkten und den Konflikt weitgehend *nicht kulturalisierten bzw. entpolitisierten*. Allerdings waren sie damit in der deutlichen Minderheit.

Zusammenfassung und analytische Implikationen

In der Analyse wurde deutlich, dass der Großteil der Befragten sich nicht nur persönlich betroffen sah, sondern auch als Teil einer „Kultur bzw. Gemeinschaft“, die entweder national oder supranational, als Westen, definiert wird. Dabei wurde der Terroranschlag gegen dieses „Wir“ als Akt der „grundlosen Gewalt“ definiert, was sich dadurch ausdrückte, dass nicht nur die politischen und religiösen Zwecke des islamistischen Terrors unbekannt waren bzw. nicht ernst genommen wurden, sondern auch die Kriege, die westliche Staaten in verschiedenen Allianzen im Nahen Osten bisher angefangen haben, scheinbar nicht als Anlass für etwaige Feindseligkeiten anerkannt wurden. Stattdessen wurde der Terrorakt auf eine spezielle, negative Wesensart und Moral entweder der TerroristInnen oder „der islamischen Kultur“

zurückgeführt. Im Sinne eines „weiten Rassismusbegriff“ von Balibar lassen sich beide dieser Formen der Charakterisierung des „Anderen“ als Rassismus erklären, weil sie das „uns“ gegenüberstehende „Böse“ als „anderen“ und „minderwertigen“ Menschenschlag konstruieren. (Balibar 2019: 63) Diese Perspektive äußerte sich in den Befragungen in Form von verschiedenen Topoi oder „Motiven“ des Attentates. So sahen Befragte den Anschlag einerseits als Ausdruck von „irrationalen Hass“ der islamistischen TerroristInnen, was teils auch mit rassistischen Vorstellungen einer „östlichen Denkweise“ oder eines „rückständigen Islam“ verknüpft wurde. Andererseits wurde den TerroristInnen „Neid“ auf „unseren“ Wohlstand und „unsere Freiheiten“ unterstellt, der sie zu diesem wiederum als „sinnlos“ charakterisierten Akt der Zerstörung anleitete. Dass Hunger und Armut als Folgen der globalen Ordnung weitaus mehr Menschenleben fordern als Waffengewalt, scheint aus dieser Perspektive irrelevant zu sein und weist daraufhin, dass die Gewalt in den globalen Machtstrukturen und Hierarchien nicht gesehen oder anerkannt wird. (Martin/Nordstrom 1992: 8) Ein weiteres Motiv war „Macht“ als Zweck des islamistischen Terrorismus, was an sich keine falsche Unterstellung ist, allerdings unterscheidet sich der Terrorismus in dieser Hinsicht nicht von westlichen Staaten, falls oder wenn diese ihre divergierenden machtpolitischen Interessen im Nahen Osten militärisch umsetzen. Als letzter Topos fand sich der „verführte Jugendliche“, der den Terroranschlag auf eine Art Sinnsuche eines verlorenen Jugendlichen reduziert und dabei die politische Überzeugung des Attentäters vernachlässigt. Denn, wie Schmidinger anmerkt, ist dessen Verliererposition noch lange kein logisch zwingender Grund, sich ausgerechnet dem IS anzuschließen. (Schmidinger 2015: 71) Betont werden soll in dieser Hinsicht auch, dass ein Feindbild vom Terrorismus nicht notwendig mit einer Islamfeindlichkeit zusammenfällt, allerdings ist in vielen Fällen eine starke Tendenz dazu zu beobachten. Auch Attia weist in dieser Hinsicht darauf hin, dass ein „Othering“ des Islam nicht erst bei explizit islamfeindlichen Positionen beginnt. (Attia 2009: 7-8) Auch differenziertere Sichtweisen können die MuslimInnen als grundlegend „Fremde“ und „Andere“ behandeln, denen eine gesunde Skepsis entgegengebracht werden müsse, solange sie sich nicht ausdrücklich anpassen, was in der Regel für die Betroffenen eine so gut wie unmögliche Aufgabe ist. (ibid.) Weiterhin sind Perspektiven auf den Terroranschlag nicht mit einer Kritik der Weltanschauung des terroristischen Islamismus zu verwechseln, sondern vielmehr eine moralische Diffamierung, welche die Schuld am Konflikt ausschließlich dem „Gegner“ anlastet und ihn zu einem „unverträglichen Anderen“ macht, indem es die politischen Hintergründe der Feindschaft in Form der militärischen Interventionen westlicher

Staatenallianzen in den vom Islam geprägten Weltregionen aus der Ursachenforschung herausnimmt. Edmund Leach ist in seiner Auseinandersetzung mit Terrorismus und den Sichtweisen darauf zu dem Schluss gekommen, dass die moralische Abwertung politischer Gegner zu einem niederen Menschenschlag Überschneidungen mit den Feindbildern der Kolonialzeit hat. (Leach 1977: 36) Denn die Thematiken terroristischer Massaker und „Kannibalismus durch hundeköpfige Monster“ gleichen sich insofern, als dass der „Andere“/Gegner zu einem Unmenschen, einem wilden Tier oder direkt zum reinen Bösen, stilisiert wird, wodurch jegliche Aggression und Grausamkeit dem Gegner angelastet wird und jegliche Form der „Gegenwehr“ zur quasi-religiösen Pflicht wird. (Leach 1977: 36) Der Terroranschlag wird also als Angriff eines böartigen Menschenschlages gegen ein als kulturelle (Werte-)Gemeinschaft verstandenes (supra-)nationales „Wir“ interpretiert. Diese Interpretation ist an sich noch nicht islamfeindlich, enthält aber, wie bereits angedeutet, den rassistischen Übergang dazu, insofern es auch den Islam als eine solche homogene Gemeinschaft interpretiert und den „böartigen Menschenschlag“ nicht nur auf die islamistischen Terroristen begrenzt sieht. Daran lässt sich deutlich der nationalistische Bezugspunkt erkennen, der darin besteht, dass die nationale Identifikation zur a priori Bedingung der Wahrnehmung der anderen Menschen wird, die die Unterschiede nicht tilgt, aber stark relativiert und dem Unterschied zwischen „Wir“ und „Euch“ unterordnet. (Balibar 2002: 222) Jeffrey Sluka zieht hier mit Taussig ebenso den Vergleich zu Legitimationsstrategien der Kolonialzeit und charakterisiert das Feindbild des islamistischen Terrorismus im *war on terror* analog dazu als funktional für die Legitimation der Machtinteressen westlicher Staaten, wie den USA, und deren gewaltsamer Durchsetzung, die sich schließlich in Putschen, Folter von Gefangenen bis hin zu den zivilen „Kollateralschäden“ äußern kann bzw. äußerte. (Sluka 2009: 145) Diese Art der Legitimation ist somit Ausdruck der sogenannten „kulturellen Hegemonie“, die in Anlehnung an Gramsci die staatliche Dominanz auf Ebene der kulturellen Praktiken und Bedeutungszuschreibungen bezeichnet. (Martin/Nordstrom 1992: 6; Gramsci 2000: 234-235)

Das Feindbild des Islam

Einleitung

In der Wahrnehmung des Terroranschlages als „grundlosen Akt des Hasses“ gegen „uns“ zeigte sich eine Tendenz den islamistischen Terrorismus als notwendige Folge des Islam zu definieren und somit ein rassistisches Feindbild des Islam zu kultivieren.³¹ Die kulturrassistische Auffassung des islamistischen Terrorismus besteht darin, den Konflikt aus der vermeintlichen Unvereinbarkeit von westlicher und muslimischer Kultur zu erklären. (Balibar 2019: 32) Beispiele für diese Ansichten werde ich nun aus meiner Forschung vorstellen und zeigen, dass sich die Kritik am Islam als vermeintliche Religionskritik ausgibt, dabei jedoch immer den Westen bzw. das Christentum als Maßstab hat und somit den Islam als rückständig charakterisiert. Dies lässt sich an den verschiedenen, dichotomen bzw. konträren Zuschreibungen und Charakterisierungen der „muslimischen Kultur“ und der „westlichen Kultur“ zeigen. In Bezug auf die Trennung von Staat und Religion wird der Westen als aufgeklärt und tolerant, der Islam als politisch und fundamentalistisch gesehen. In Bezug auf das Thema Machtausübung und Gewalt wird der Westen als zivilisiert und friedlich, der Islam als kriegerisch und despotisch beschrieben. Und in Bezug auf die Situation der Frau wird der Islam dem Westen gegenüber als sexistisch abgegrenzt. Damit knüpfen die Sichtweisen an klassische orientalistische Ansichten an, die dem Islam eine grundlegende Andersartigkeit unterstellen und ihn essentialisierten. Der ägyptische Soziologe Abdel-Malek schrieb in seiner Kritik des Orientalismus, dass dieser sich dadurch auszeichnet, dass dem Orient eine essenzielle Andersartigkeit unterstellt wird, die einerseits historisch, im Sinne einer geschichtlichen Kontinuität, und andererseits a-historisch, im Sinne einer unveränderlichen, dauerhaften Essenz ist. (Abdel-Malek 2000: 50) Essentialistisch bedeutet also, dass die Gesellschaften im geographischen „Osten“ als Resultat einer orientalischen Essenz betrachtet werden, die sich im „orientalischen Menschen“ manifestiert. Dieser Menschenschlag kann dann wiederum unterteilt werden in jeweils den „Homo Sinicus“, „Homo Arabicus“, „Homo Africanus“ etc., gegenüber dem „normalen“ europäischen „Homo“, also Menschen. (ibid.) Heute heißt das für die MuslimInnen bzw. alle die als solche eingestuft werden, dass sie so zu einer „Verdachtsgemeinschaft“ konstruiert werden, mit allen negativen Konsequenzen. Nach Breen-Smyth basiert die Konstruktion der

³¹ 13 Befragte (P2, P3, P8, P10b, P11, P12, P13, P14, P15, P16, P17, P18, P19), 10 Leserbriefe (LB1, LB2, LB3, LB5, LB6, LB8, LB11, LB15, LB17, LB18), 2 Interviews (P5 und P6), siehe: Tabelle V

„Verdachtsgemeinschaft“ auf eben einem solchen „Othering“, das aus der Religionsgruppe der MuslimInnen ein Feindbild schafft, das auf der vermeintlich grundlegenden und unvereinbaren Andersartigkeit des „gefährdenden Gegners“ basiert und sich nicht nur bei den staatlichen Sicherheitskräften, sondern auch bei den MitbürgerInnen durchsetzt. (Breen-Smyth 2013: 229) Darüber hinaus wird der Konflikt nicht nur in rassistischer Weise der vermeintlichen Rückständigkeit des Islam zugeschrieben, sondern auch der „linken Willkommenskultur“, wie sich in den erhobenen Daten deutlich zeigte und ebenfalls auf historische Kontinuitäten rechter Feindbilder verweist.

Die Dichotomie Westen/Islam und der Kampf der Kulturen

Die Idee einer supranationalen westlichen bzw. europäischen Identität entstand historisch im Zusammenhang mit der Idee der „Bürde des weißen Mannes“, die darin bestand die überlegene Zivilisation (der Weißen) gegen die „Wilden“ zu verteidigen. (Balibar/Wallerstein 2019: 56) Bereits 1458 wurde, wie bereits erwähnt, Westeuropa im Aufruf zur Reconquista gegen den Islam (auf der iberischen Halbinsel) von Papst Pius II. mit der römischen Christenheit gleichgesetzt und damit nachhaltig als geographische, politische und religiöse Einheit definiert. (Fuchs 2003: 29) In diesem Kontext festigte sich auch das Feindbild der orientalischen bzw. muslimischen Kultur als dichotomes und kontradiktorisches Gegenbild zum Westen. (Fuchs 2003: 31) Daraus folgend wurden dem „Osten“ und dem „Westen“ jeweils gewisse gegensätzliche Attribute zugeschrieben. Diese Charakterisierungen wandelten sich zwar im Laufe der Geschichte, behielten ihre grundlegende Gegensätzlichkeit jedoch bei. In meiner Erhebung war einer der zentralsten Unterscheidungsgründe zwischen Westen und Islam die „Freiheit“. So antwortete P19 auf die Frage nach dem Grund des Hasses der TerroristInnen auf den Westen knapp mit: „Freiheit“, wobei sie selbst nicht einmal die Kompatibilität von Islam und Westen anzweifelt. (FN P19 – 07.12.20) Ähnlich bei P11, die antwortet: „Freedom here im Vergleich“ (FN P11 – 22.11.20) Und auch P16 antwortet auf die Frage nach dem Hass auf den Westen, er „bietet mehr Freiheiten.“ (FN P16 – 26.11.20) Auch in den Leserbriefen blieb der Tenor gleich: „Der Bodensatz dafür wurde bereits während der vergangenen Jahre geschaffen – durch stetige Verharmlosung und Ignoranz erkennbar gefährlicher Entwicklungen samt teils fahrlässiger Untätigkeit, die eigenen Werte der Freiheit und Menschenwürde, welche Grundwerte Europas darstellen, anlassbedingt und kraftvoll zu verteidigen.“ (LB 5 – 4.11.20) Und in einem anderen Brief steht geschrieben: „Wir, als freie Gesellschaft, als offene Demokratie, sind stärker als Hass und Angst, jeder Einzelne von uns,

und genau das gilt es jetzt zu zeigen.“ (LB 11 – 4.11.20) Und auch P14 sagt über den Westen, er sei das „Gegenteil von dem was sie wollen. Hierarchien zwischen Staat und Menschen, zwischen Mann und Frau werden von ihnen positiv gesehen. Der Westen versucht dies aufzubrechen.“ (FN P14 – 26.11.20) Diese Perspektive erkennt Machthierarchien also nur beim „Anderen“, also beim „islamischen Staat“. „Der Islam“ wird in kulturrassistischen Perspektiven dann, oft unter Vorbehalt aber dennoch, als Kultur oder Religion definiert, die ohne Veränderung nicht mit der westlichen Kultur der Freiheit kompatibel sei. Wie Attia anmerkt existieren dabei nationale und religiöse Gegenbilder parallel, verschmelzen aber in kulturellen Selbst- und Fremdbezeichnungen. (Attia 2009: 70-71) Insofern dient „Kultur“ dann als Analysekatgorie für soziale und gesellschaftspolitische Prozesse. Die Befragten geben dabei zum Teil auch an, dem Islam „an sich“ sogar positiv gegenüberzustehen, und dass der Islamismus nicht mit dem Islam gleichzusetzen sei, was eine gewisse Varianz der Perspektiven aufzeigt. Trotzdem sind sie alle der Meinung, dass der Islam als Kultur und Religion grundlegend „anders“ als der Westen sei, letzterer in der Entwicklung weiter vorangeschritten als „der Islam“ bzw. die muslimische Kultur. So antwortete P10b auf die Frage, was ihm zu „Österreich und der Islam“ spontan einfällt: „Wir haben die better values. Islam an sich ist gut und sollte erlaubt sein, braucht aber Reformen.“ (FN P10b – 22.11.20) Auf die nächste Frage nach der Beziehung von Terror und Islam antwortet er dann: „Islam ist an sich gegen Gewalt und peaceful. Alle können potenziell gewalttätig werden. Aber der Islam an sich ist gegen Gewalt, das hat man in der Reaktion der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich gesehen, die gut war. Vielleicht hätten sie auch noch ins Fernsehen gehen können. Waren sie das?“ Und P12 antwortet auf dieselbe Frage: „Aber Islam und Terror gehören an sich nicht zusammen. Die brauchen nur Reformen, das muss aber aus dem Islam selbst herauskommen.“ (FN P12 – 22.11.20) Andere Varianten werden dann etwas drastischer in ihren Formulierungen. So antwortet P5 auf die Frage inwiefern Österreich und der Islam zusammenpassen:

„Und...also ich fürchte gar nicht eigentlich. Ich stell's mir vor im Kleinen. Wenn ich also in meiner Wohnung Leute reinlass, weil draußen Krieg ist und...genau...und da erwarte ich, dass die nett sind zu mir. Und wenn die dann sagen, ‚Na also wir machens auf unsere Art und das was du sagst stimmt nicht und nein‘, dann geht's sich nicht aus und es ist wurscht, ob das Österreich und der Islam ist, oder Pippi Langstrumpf oder Fräulein Buxtehude. Das kann sich nicht ausgehen. Und das ist eigentlich das Thema. Und wir als Westler haben dem nix entgegensetzen, als die

Grenzen zuzumachen und...aber des ist schon eine sehr grobe Gschicht.“ (IV P5 – 18.11.20)

Und auch P18 antwortet auf dieselbe Frage: „Ich bin ja nicht rassistisch, aber die Glaubensgemeinschaft passt nicht zu Österreich“ (FN P18 – 07.12.20) In beiden Fällen zeigt sich ebenfalls der Unwillen Islam und Islamismus oder Jihadismus auseinanderzuhalten. Zudem unterstellt der Begriff der „Glaubensgemeinschaft“, wenn er so benutzt wird, dass der Islam eine Art gleichgesinnte Gemeinschaft wäre, was nicht nur im Islam nicht zutrifft, sondern auch in keiner anderen Religion. Und gerade der IS ist dafür bekannt seine „Glaubensgemeinschaft“ sehr eng zu definieren und MuslimInnen, die er nicht dazurechnet, als Todfeinde zu bekämpfen. (Schmidinger 2015: 65) Auch P17 negiert die Kompatibilität von Islam und Österreich und antwortet: „Nein, überhaupt nicht. Das was dort den Frauen angetan wird ist Folter. Die Frauen werden da zwangsverheiratet und vergewaltigt. In islamischen Staaten werden auch ständig Kriege geführt.“ (ibid.) Dieser Vorwurf des „chaotischen“ Nahen Osten stört sich nicht an bestimmten Interessen oder Kriegsgründen, sondern an der „Unordnung“ selbst, die dort herrscht, was nicht nur die westlichen Kriegsparteien außen vor lässt, die dort mitmischen, sondern jegliches „ordnendes“ Eingreifen externer Parteien als vorteilhaft für die Menschen dort legitimiert. Weiterhin fordert einer der Leserbriefschreiber der Kronenzeitung: „Mehr Selbstbewusstsein der Europäer gegenüber dem Islam ist angesagt. In seiner jetzigen Form ist er nicht europakompatibel – ihm fehlt die Aufklärung. (LB 6 – 4.11.20) Ein weiterer sagt: „Es ist höchst an der Zeit, zu hinterfragen, wie kompatibel der Islam mit westlichen Werten und Ideologien ist.“ (LB 15 – 5.11.20) Und ein Dritter wartet mit einem Zitat des deutschen Journalisten Peter Scholl-Latour auf, der gewarnt hat: „Ich fürchte nicht die Stärke des Islam, sondern die Schwäche des Abendlandes.“ (LB 17 – 5.11.20) Man sieht also, der islamistische Terror wird dem Islam an sich zugeschrieben, der gegenüber der „westlichen Kultur“ rückständig, unaufgeklärt und dadurch bedrohlich ist. Der Westen als Ort der „Freiheit und Menschenwürde“ wird dem Islam als „Moloch der Unterdrückung“ gegenübergestellt, sei es in religiöser, geschlechtsspezifischer oder anderweitiger Hinsicht. Weiterhin ist Perspektive eine rassistische Naturalisierung der globalen gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich dadurch äußert, dass die momentanen gesellschaftlichen Verhältnisse in einem Land, oder einer Weltregion als Folge intrinsischer Faktoren einer Gesellschaft, Kultur oder damit zusammenhängend einem Menschentyp aufgefasst werden, die sich gewissermaßen getrennt voneinander entwickeln. Gegen diese essentialistische Sichtweise, die bereits im klassischen

Orientalismus vorherrschte, lässt sich mit Bryan Turner einwenden, dass die globale Hierarchie der Staaten gerade durch den Kontakt und die Einbindung der diesbezüglichen Weltregionen in die Weltwirtschaft zustande gekommen ist. (Turner 2000: 118) Somit werden also die politökonomischen Beziehungen des Weltsystems ausgeblendet und globale Konflikte erscheinen als Kampf der Kulturen, als Kampf zwischen „zivilisiertem Westen“ und „unterentwickeltem Islam“. Um den ideologischen Gehalt dieses Vergleiches zu verdeutlichen, werde ich im nächsten Schritt nun auf die spezifischen dichotomen Zuschreibungen und Kritikpunkte näher eingehen, an denen Westen und der Islam geschieden werden.

Gewalt: Fundamentalismus gegen Aufklärung

„Ihre Altäre sollt ihr vielmehr niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen. 14 Du darfst dich nicht vor einem andern Gott niederwerfen. Denn der HERR, der Eifersüchtige ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er.“
(Bibel: 2.Mose 34,14)³²

Eine Sichtweise in Bezug auf Gründe des islamistischen Terrors ist, dass dieser aus einer besonderen Nähe des Koran zum Terror herrühre. Dem Islam wird also aufgrund seiner „heiligen Schrift“ unterstellt besonders geeignet zu sein für eine gewalttätige Auslegung, die verschieden begründet wird. So antwortete mir P3 auf die Frage nach dem Grund der Feindschaft der islamistischen TerroristInnen gegenüber dem Westen, dass ihr Hass von Politik und Predigten komme und im Koran geschrieben stehe, dass „Westler“ zu köpfen seien. (FN P3 – 18.11.20) Diese Ansicht erklärt also die terroristische Gewalt als quasi-notwendige Tendenz des Korans. In diesem Kontext erklärte auch P13, der zwar der Meinung ist, dass der Islam an sich mit dem Leben in Österreich kompatibel sei, was die gemeinsame Geschichte beweise, dass der Übergang zum Terror „leicht“ im Falle des Islam aber besonders leicht erfolgen könne, „weil da ja entsprechendes im Koran steht“. (FN P13 – 22.11.20) Auch für ihn ist der Zweck des Terrors zunächst nur schwer zu verstehen und er antwortet auf meine diesbezügliche Frage: „Weiß nicht, wissens selber net. Na gut, Angst erzeugen.“ (ibid.) P17 argumentiert ähnlich: „Der Islam ist die Quelle zum radikal werden. Die werden dort ja unterdrückt und das erzeugt Gegendruck.“ (ibid.) Auf meine Nachfrage wer denn unterdrückt, antwortet sie: „Naja der Koran schreibt vor die Frauen zu schlagen, wenn sie nicht gehorchen. Wir Österreicher haben ja hier die Meinungsfreiheit.“ (ibid.) Diese

³² <https://www.bibleserver.com/EU/2.Mose34>

Sicht ignoriert wiederum, dass es eine Sache der persönlichen Ansicht und Auslegung des Korans ist, welche Schlüsse man daraus zieht. Denn ebenso findet man in der Bibel Stellen, in denen die Todesstrafe für Homosexualität, Blasphemie oder Ehebruch gefordert wird. (Schmidinger 2015: 24-25) Wie im eben genannten Beispiel von P17 wird der islamistische Terrorismus auch als „Radikalismus“, „Fanatismus“ oder „Fundamentalismus“ charakterisiert, der einer besonderen Eigenart des Islam oder Koran entspringen soll. So sagt auch P2: „Fanatismus ist bei eingefleischten Moslems normal, denen sind die Freiheiten hier egal. Die Frauen tragen die Zipfelmützen. Die sollen bleiben wos san.“ (FN P2 – 18.11.20) Ich frage was ihm zu Islam und Österreich einfällt und er sagt: „Braucht man nicht. Radikaler Islam hat hier nix verloren. Wenn 1 von 10.000 radikal ist, sind 10.000 zuviel.“ (ibid.) Auch in den Leserbriefen fanden sich ähnliche Gedanken: „Dass beispielsweise der Umgang mit Radikalisierten, mit Dschihad-Fanatikern, mit Hasspredigern, mit Salafisten usw. neu überdacht, nein, gravierend geändert wird. Dass nicht nur beobachtet, sondern auch gehandelt wird. Der Publizist Peter Scholl-Latour sagte einmal: ‚Ich fürchte nicht die Stärke des Islam, sondern die Schwäche des Abendlandes.‘“ (LB 17 – 5.11.20) Die essentialistische Kritik am Islam in diesem Zusammenhang ist nicht mit einer Religionskritik zu verwechseln, denn dem Islam wird eine Abweichung von anderen Religionen unterstellt, die ihn für den Terror fruchtbar macht und als besonders gewalttätig diffamiert. Methodisch gleicht dieser Umgang mit dem Islam eher dem Antisemitismus. (Schmidinger 2015: 32; Balibar 2019: 32) Wie Balibar anmerkt, werden Islam und Islamismus dadurch als Bewegung mit dem Ziel der globalen Herrschaft gleichgesetzt. Somit zeigte sich auch in den dementsprechenden, von mir analysierten Ansichten des Terroranschlages, eine Aktualisierung des traditionellen Feindbildes vom tyrannischen, gewalttätigen Islam, das Islamismus und Islam gleichsetzt und die islamistischen Terroristen entmenschlicht, indem es ihre politischen Ansichten der Kritik entzieht: denn gegen ein wildes Tier hilft keine Kritik, nur Gewalt.

Staat und Religion: Politischer Islam gegen Religionsfreiheit

„Gott hat uns bislang gut beschützt. Ich bitte ihn auch weiterhin um den Schutz für unser Land“ (Kanzlerkandidat und CSU-Politiker Markus Söder auf Twitter³³)

Ein weiterer Unterschied, den Befragte in meiner Forschung zwischen dem Westen und dem Islam machten, ist der Unterschied in Bezug auf die Rolle der Religion im Staat. Dabei wird der Islam an sich als politisch bzw. werden die islamischen Staaten als religiös charakterisiert

³³ <https://twitter.com/CSU/status/1374739592428072972>

bzw. der als christlich definierte Westen als säkularisiert. So antwortet P12 auf die Frage nach dem Grund des Hasses der islamistischen TerroristInnen auf den Westen, er sei „zu modern, liberal, offen, a-religiös“ (FN P12 – 22.11.20) Anders als dem „a-religiösen Westen“ wird dabei dem Islam zugeschrieben noch nicht so weit zu sein. So sagt auch P5:

„Dass sich so wie in allen Gesellschaften grad auch durch den in Islam diese Spaltung zieht. Also es wird welche geben, die packens gar nicht und es wird welche geben, die zumindest tief im Herzen damit liebäugeln, weil der Islam noch nicht durch ist mit der Entmachtetheit, die unsere Kirche erlebt hat schon. Weil unsere Kirche war ja genauso drauf nur ist relativ machtlos geworden, es glaubt keiner mehr die Gschicht von der Jungfrau und der Schlange. Im Islam glauben das noch viele und der Islam hat noch keine Entmachtung durchgemacht. Sie sind halt in einer anderen Phase. Und ich glaub schon, dass es viele gibt, denen das schon ganz gut gefällt. Dass man das durchsetzt.“ (IV P5 – 18.11.20)

Gleichzeitig schreibt sie dem religiösen Glauben an sich allerdings schon einen gewissen Nutzen zu:

„Auf der anderen Seite jetzt, meine persönliche Meinung ist, ohne Glauben kommen wir auch schlecht durch. Ich versteh auch, dass sich Leute hingezogen fühlen, weil wir gerne was haben, dass größer ist als wir selber und das wahrscheinlich auch brauchen. Und der Islam ist lebendig und stark. Die Kirche nicht. Also da wo ich mich beweg, also meine persönliche...eh klar.“ (ibid.)

Dem Islam wird somit vorgeworfen, dass er noch keine Aufklärung durchgemacht habe, die Trennung von Staat und Kirche noch nicht vollzogen und somit noch „politisch“ zu sein. Schmidinger verweist dabei darauf, dass nicht nur der Islam, sondern auch das Christentum bzw. Judentum politische Überlegungen und ethische Vorschriften enthalten, die im gesellschaftlichen Kontext der Stammesgesellschaft entstanden sind. (Schmidinger 2015: 23) Auf der anderen Seite ist es nicht gerade schwer in westlichen Staaten Anzeichen für eine politische Rolle der Religion zu finden. Nicht wenige politische Parteien westlicher Staaten bekennen sich zu „christlichen Werten“ und haben ein dementsprechendes „C“ im Namen, der Staat treibt offiziell die Kirchensteuer ein und kirchliche Oberhäupter äußern sich zu politischen Angelegenheiten, „segnen“ sie ab oder verurteilen sie und finden dabei mehr oder weniger Gehör³⁴. Zu einem gegenseitigen Desinteresse von Religion und Politik hat die

³⁴ Ein Beispiel ist das Thema Abtreibung: <https://www.sosmitmensch.at/ein-kreuzzug-gegen-abtreibung>

Aufklärung und Säkularisierung also hier nicht geführt. Vielmehr herrscht hier eine *andere* Beziehung von Politik und Religion vor, die allerdings auf die andere Behandlung der Religion durch die Politik zurückzuführen ist.

Die Situation der Frau: Unterdrückung gegen Freiheit

Als weiterer vermeintlicher „Beweis“ für die Rückständigkeit des Islam wurde die Situation der Frau in islamischen Staaten angeführt. So antwortet P15, der an sich dem Islam nicht grundlegend negativ gegenüber eingestellt ist, auf die Frage, was ihm zu „Österreich und dem Islam, auch in Bezug auf die Rolle der Frau“ einfallen: „Der Islam war bereits in der Monarchie als offizielle Religion anerkannt und in Österreich gibt es eine Religionsfreiheit, sowie eine Säkularisierung. Aber das Frauenbild ist natürlich ein Problem.“ (FN P15 – 26.11.20) Und P14 impliziert mit ihrer Beurteilung der Gründe des Terrorismus, dass „der Westen“ versucht Hierarchien zwischen Mann und Frau aufzubrechen: „Gegenteil von dem was sie wollen. Hierarchien zwischen Staat und Menschen, zwischen Mann und Frau werden von ihnen positiv gesehen. Der Westen versucht dies aufzubrechen.“ (FN P14 – 26.11.20) Dieses Bild des Westens unterschlägt, dass es keineswegs „der Westen“ ist, der gegen den Sexismus vorgeht, sondern (zumindest die meiste Zeit) linke und insbesondere feministische AktivistInnen die gegen die VerfechterInnen eben dieser Hierarchien zwischen Mann und Frau in westlichen Staaten kämpfen. Ein weiteres Thema ist das Kopftuch. P6 differenziert noch und antwortet auf die Frage, ob Österreich und der Islam zusammenpassen:

„Also um des so zu sagen, als unauffällige Randgruppe ist des ok. Als zahlenmäßig bedeutende bzw. politisch aktive Gruppe mit einem, wie soll ich sagen, radikal islamischen oder islamistischen Hintergrund passt des überhaupt net. Österreich ist ein ‚Komma‘ mit ein paar Vorbehalten - doch ein liberales Land und da passt einfach vom Kopftuch bis zur Scharia oder irgendwelche Nichtgleichberechtigung net gut eine.“ (IV P6 – 18.11.20)

P2 wird da radikaler und drückt deutlich seine Ablehnung gegenüber dem Kopftuch aus, das er „Zipfelmütze“ nennt: „Fanatismus ist bei eingefleischten Moslems normal, denen sind die Freiheiten hier egal. Die Frauen tragen die Zipfelmützen. Die sollen bleiben wos san.“ (FN P2 – 18.11.20) In ihrer Antwort auf die Frage nach dem Umgang der Politik mit dem Terroranschlag antwortet P5:

„Ich fühl mich als westliche Frau. Unsere Vorfahren haben gegen die Unterdrückung der Frau gekämpft, und dass wir so Sachen wie Kopftücher nicht mehr tragen

müssen und jetzt kommen wieder solche Leute her. Wenn wer in meine Wohnung kommt, dann hat er sich so zu verhalten, wie ich es will, sonst muss er gehen. Ist das polemisch? Ich sehe das eher als gesund egoistisch.“ (FN P5 – 18.11.20)

Im weiterführenden Interview antwortet sie dann auf die Frage, ob sie den Islam als Gegenströmung zu den feministischen Erfolgen im Westen sieht:

„Ja. (...) Und das Kopftuch ist ein Sinnbild dafür und es ist eh schon zum Erbrechen, aber ähm feministische Erfolge...naja, also Gleichberechtigung halt. Wenn sich nur Frauen ein Kopftuch aufsetzen sollen, ist es nicht gleichberechtigt. Wenn die Männer es auch müssten, wärs ok. Also...ja. Warum muss ein Geschlecht etwas tun, damit sich das andere besser fühlt?!“ (IV P5 – 18.11.20)

Wie Shooman sagt, ist eine solche Kritik des Islam lediglich Rassismus im Gewand von Religionskritik, denn die patriarchalen und sexistischen Strukturen werden nur beim „Anderen“ entdeckt. (Shooman 2014: 85) Eines der Gespräche in meiner Forschung, das mir besonders im Gedächtnis geblieben ist, war das Gespräch mit einer Seniorin (P17), die sich in der christlichen Gemeinde engagierte. (FN 29. Nov 2020) Das Gespräch begann, wie immer damit, dass ich im Prater auf PassantInnen zugeing und sie fragte, ob sie mir ein paar Fragen zum Thema Islamismus beantworten könnten. In der Befragung kam deutlich heraus, dass sie den Islam insbesondere wegen der Situation der Frau in islamischen Staaten ablehnte. Sie zeigte ihre Abscheu gegen Zwangsheirat, gegen Vergewaltigung und führte dieses Verhalten auf den Koran zurück, der den Menschen solch ein Verhalten vorschreibe. (FN P17 – 29.11.20) Wie Shooman sagt, kann der Islam, wie jede andere patriarchal geprägte Religion durchaus repressiv ausgelegt werden, aber dass unter MuslimInnen sexistische, homophobe Sichtweisen religiös begründet existieren, heißt dennoch nicht, dass dies eine notwendige Verknüpfung ist. (Shooman 2014: 76) Und so verweist auch Schmidinger darauf, dass nicht nur der Koran, sondern auch die Bibel sexistische Gebote enthält, die im gesellschaftlichen Kontext der Stammesgesellschaft entstanden sind und aus der dortigen Kontrolle weiblicher Sexualität als „Reproduktionskraft“ herrühren. (Schmidinger 2015: 23) Es sind also weder die Religion noch ihre Schriften, die Menschen, beispielsweise zur Unterdrückung der Frau, zwingen. Zwischen Buch und Tat stecken nämlich immer noch ein Wille und das reflektierende Bewusstsein eines gläubigen Menschen. (Schmidinger 2015: 33) Vielmehr steckt in so einer Kritik eine Auslagerung bzw. „Externalisierung“ von Sexismus. (Shooman 2014: 78) Dies bedeutet, eine derartige „hegemoniale Religionskritik“ nimmt die „eigene“ Religion in Schutz bzw. idealisiert sie sogar, sodass Differenzierungen innerhalb und

Gemeinsamkeiten zwischen ihnen unterschlagen und verdeckt werden. (Shooman 2014: 79)
In den österreichischen Frauenhäusern wohnen schließlich auch genug Frauen, die vor der Gewalt österreichischer Männer geflohen sind³⁵.

Enttäuschter Nationalismus: Das „schwache“ Abendland

Die kulturalistische Abkehr von einer Erklärung des Terroranschlags war darüber hinaus häufig verbunden mit einer Suche nach Schuldigen und Verantwortlichen unter jenen Menschen, die in ein „uns“ im Sinne „des Westens“ hineindefiniert wurden. Vor allem in den Leserbriefen, aber auch in den Interviews wurden als „Schuldige“ für das Attentat die Politik und vor allem die „linke Willkommenskultur“³⁶ identifiziert, die nach den Ansichten der besorgten BürgerInnen einen rigorosen Umgang mit dem Feind verhindere. Wie Herzfeld anmerkt, heißt Nationalismus nicht blinde Zustimmung oder Einigkeit, sondern im Gegenteil: in Friedenszeiten verlässt sich der Staat sogar auf eine Zustimmung, die scheinbar in der Ablehnung und Missachtung des Staates gründet. (Herzfeld 2005: 1) Tatsächlich gründet die Missachtung vor allem in der potenziellen Ablehnung der PolitikerInnen womit die Zustimmung zur „nationalen Gemeinschaft“ sogar noch bestärkt bzw. unterstrichen wird, was sich an der Art der Kritik im Folgenden zeigen lässt.

Die vermeintliche Willkommenskultur

In den erhobenen Meinungen beklagten die Menschen auch die „Ursachen“ des Anschlags bei „uns“, verbleiben dabei aber zielsicher bei der Innenpolitik bzw. höchstens der Grenzpolitik, die sie für verfehlt halten. So schrieb ein Leserbriefschreiber: „Für mich steht fest, dass die Verantwortung dieses unfassbaren Anschlags bei der Gesetzgebung und der Politik liegt. (LB 2 – 4.11.20) Unzufrieden ist auch P17 mit dem Umgang der Politik mit dem Islamismus, denn er sei „zu leichtsinnig. Da muss man strenger sein, die sind radikal.“ (FN P17 – 29.11.20) Als ich P2 fragte, ob er glaube, dass man den Anschlag hätte verhindern können: „Nein. Die Moslems kann man jetzt nicht mehr alle rausschicken.“ (FN P2 – 18.11.20) Und mit dem Umgang der Politik ist er ebenfalls unzufrieden. Es sei „Nur blabla, in nem halben Jahr redet keiner mehr darüber.“ P5 kritisiert die westlichen PolitikerInnen für ihr fehlendes Rückgrat in Bezug auf die Durchsetzung von Werten gegenüber den Nicht-Westlern: „Auf

³⁵ [Tätigkeitsbericht 2016 \(frauenhaeuser-wien.at\)](http://frauenhaeuser-wien.at).

³⁶ Im Begriff der „linken Willkommenskultur“ werden unter „Links“ alle Menschen, egal ob PolitikerInnen oder das breite Spektrum politischer AktivistInnen, subsumiert, die nach Meinung der entsprechenden Befragten oder LeserbriefschreiberInnen einen aus ihrer Sicht „naiven“ oder „gutmütigen“ Umgang mit Geflüchteten gezeigt haben. Woran dies festgemacht wird, zeigt sich jeweils an den ausgewählten Meinungen.

der philosophischen Ebene würde ich mehr Rückgrat in Bezug auf unsere westlichen Werte wünschen. Wir brauchen mehr Zugeständnis zu dem was wir glauben und wer wir sind. Den Leuten, die hierherkommen, müssen wir zeigen, dass wir hier gleichberechtigt sind. Aber das ist ja kein Kampf, sondern viel feiner, ein ‚Standing‘.“ (FN P5 – 18.11.20) Gleichzeitig sieht sie den Umgang mit „Respektlosigkeiten“ von „Dreijährigen“, wie sie den Terroranschlag nennt, als kompliziert:

„Und des ist schon auch der, der in meiner Wohnung ist, also der ist in einer Bringschuld. Man muss es ja nicht raushängen lassen, dass einem die Wohnung gehört. Aber auf Respektlosigkeiten, sollte man es raushängen lassen eigentlich. Und das ist eine...ich kenn keine Gesellschaft, die das bis jetzt irgendwie hingekriegt hat und...ich mein, wenn ich mir vorstell, dass die Leute, die ich aufnehme, lauter drei-jährige sind, da kommen wir wahrscheinlich hin, der ist nicht dran interessiert mit mir das durchzudiskutieren.“ (IV P5 – 18.11.20)

In den Leserbriefen werden die Forderungen nach einem harten Durchgreifen dann noch drastischer:

„Jetzt hat es eben uns erwischt, und niemand beneidet da die Polizei um ihre lebensgefährlichen Einsätze, wenn immer wieder die sogenannten Gutmenschen ‚blindlinks‘ dazwischenfunken und ‚Toleranz‘ fordern, bevor der erste Schuss fällt. Zumindest so lange, als nicht jemand aus deren Kreisen durch so einen schrecklichen Anschlag zu Schaden gekommen ist. Ich sehe da nun wirklich akuten Handlungsbedarf ohne Rücksicht auf den Täterkreis bzw. was mit denen passiert, wenn sie sofort abgeschoben werden. Nicht erst wenn es wieder Tote gibt, sondern schon dann, wenn die Suppe noch dünn zu sein scheint. Ansonsten wird unsere demokratische Gesellschaftsordnung immer hinterherhinken und irgendwann total unter die Räder kommen.“ (LB 1 – 4.11.20)

Ein weiterer Schreiber fragt: „Wo bleibt der Aufschrei der linken Gesell- und Staatskünstlerschaft und der der sogenannten Gutmenschen? Oder stellt sich plötzlich Ernüchterung ein, dass Nizza doch unmittelbar vor der Haustüre liegt?“ (LB 3 – 4.11.20) Linke PolitikerInnen und AktivistInnen werden in einen Topf geworfen, als hätten sie dieselben Handlungsmöglichkeiten und Ziele, und als WegbereiterInnen des Anschlages ins Visier genommen, weil sie im „Empathiewahn“ für die Aufnahme von Flüchtlingen demonstriert, haben:

„Und an alle linken Träumer, die noch immer für die Aufnahme von „Flüchtlingen“ sind/demonstrieren gehen oder sonst was, auch Ihr habt diese Opfer zu verantworten. Mittlerweile muss doch der naivste Welcome-Schreier gecheckt haben, dass hier nicht nur ‚Ärzte, Astronauten, Juristen oder sonst irgendwelche hoch qualifizierten Facharbeiter‘ kommen, sondern auch Terroristen! Der Toleranz- und Solidaritäts- und Empathiewahn muss ein Ende finden.“ (LB 8 – 4.11.20)

Das Gemisch aus linken PolitikerInnen und AktivistInnen wird dann für eine vermeintliche „Willkommenskultur“ verantwortlich gemacht, die dem Terror den Weg bereitet haben soll: „Nun ist der islamistische Terror wohl endgültig in Österreich angekommen und die Sicherheit der Bürger nicht mehr gewährleistet. Dies ist auch Teil dieser immer wieder propagierten Weltoffenheit und Willkommenskultur. Unschuldige Opfer bezahlen den Preis dafür, und dieser Preis ist eindeutig zu hoch.“ (LB 15 – 5.11.20) So auch ein weiterer Leser, der die „Migrantenströme“ als Folge der „Willkommenskultur“ und „Toleranz“ sieht und ein rigoroseres Vorgehen gegen die Bedrohung „unserer Kultur, Werte und Leben“ fordert:

„Eine vollkommen falsche Willkommenskultur und Toleranz total verblendeter Gutmenschen, die ungefiltert Migrantenströme ins Land gelassen haben, lassen uns jetzt die Früchte dieses Irrsinns, den jeder normal denkende Mensch geahnt hatte, in Form von beängstigendem Terror mit Toten und verletzten Landsleuten ernten. Die Antwort kann nun nur noch lauten: Ende der falschen Toleranz und härteste Maßnahmen gegen jeden, der sich nicht integriert und unsere Kultur, unsere Werte und unser Leben bedroht.“ (LB 18 – 5.11.20)

Und so auch eine weitere Schreiberin, die sich über die vermeintliche Ursache „Toleranz“ auslässt: „Wir hoffen, die Toleranz siegt. Toleranz ist ein tolles Wort. Wir sind stolz auf uns. Jetzt ein Blick auf die Realität. Toleranz wird also im selben Maß uns entgegengebracht? Ich zweifle.“ (LB 25 – 8.11.20) Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Aktionen linker AktivistInnen und linker Parteipolitik einmal weggelassen, ist es anzuzweifeln, dass man den Umgang mit den Geflüchteten von Seiten der Politik egal welcher Couleur bisher als „gutmütig“ oder „tolerant“ bezeichnen kann. Eine genauere Auseinandersetzung damit würde den Rahmen der Arbeit sprengen³⁷, aber wie Avtar Brah in diesem Kontext betont, hat gerade die europäische Abschottungspolitik zu einer Verstärkung der Grenzen zwischen „uns“ und den „Anderen“ beigetragen. (Brah 1993: 24) Dass diese „Toleranz“ zum Terroranschlag

³⁷ Im österreichischen Kontext weisen auch Kzyzanowsk und Wodak auf den opportunistischen Einstieg der SPÖ in die Migrationspolitik und dem folgenden Schwenk nach rechts mit dem Fremdenengesetz und dem Asylgesetz von 1997 hin. (Kzyzanowski/Wodak 2002: 261)

geführt haben soll, ist ebenso verkehrt. Dennoch sehen einige in der „linken Willkommenskultur“ eine zu schwache Reaktion auf ein Übel, das von außen unsere harmonische Gemeinschaft bedroht und „Islam“ heißt:

„Und jetzt gibt es Schweigeminuten, Kranzniederlegungen, salbungsvolle Politikerreden, betroffene Gesichter, Fahnen auf halbmast und mehrtägige Staatstrauer. Das ist alles recht und schön und auch angebracht. Davon werden die Toten aber auch nicht mehr lebendig, und die Verletzten müssen trotzdem für den Rest ihres Lebens mit den persönlichen Folgen des Terroranschlages leben. Man kann nur hoffen, dass die Politik, dass der Staat, Lehren aus dem Anschlag zieht. Dass beispielsweise der Umgang mit Radikalisierten, mit Dschihad-Fanatikern, mit Hasspredigern, mit Salafisten usw. neu überdacht, nein, gravierend geändert wird. Dass nicht nur beobachtet, sondern auch gehandelt wird. Der Publizist Peter Scholl-Latour sagte einmal: ‚Ich fürchte nicht die Stärke des Islam, sondern die Schwäche des Abendlandes.‘“ (LB 17 – 5.11.20)

Diese eben dargestellten Forderungen nach „härterem Durchgreifen“ bedeuten nicht nur eine potenzielle Aufstockung des Sicherheitsapparates im Kampf gegen einzelne GefährderInnen, sondern auch, dass die MuslimInnen darüber hinaus ideell zu einer „Verdachtsgemeinschaft“ gemacht werden, die damit Repressionen, Überwachung oder schlimmerem ausgesetzt sind. (Breen-Smyth 2013: 227) Sluka macht am Beispiel des Kampfes gegen linke Guerillas in Argentinien deutlich, dass sich die Ausbreitung von Terrorbekämpfung auf eine Verdachtsgemeinschaft selbst zu einer regelrechten „Kultur des Terrors“ ausweiten kann. (Sluka 2010: 22) Wie Breen-Smyth anmerkt, funktioniert die Identifikation verdächtiger „Elemente“ in Bezug auf den Islam anhand äußerer biologischer Merkmale oder Kleidung und macht die MuslimInnen so zu einer vermeintlichen „Gemeinschaft“. (Breen-Smyth 2013: 232) Gerade deswegen wirkt sich der Verdacht dann auch negativ auf Nicht-MuslimInnen aus den im weitesten Sinne „Herkunftsregionen“ der JihadistInnen aus, wie der Fall von P8 zeigt, der als christlicher Iraner immer wieder mit Ressentiments und Anfeindungen, nicht nur gegen Flüchtlinge, sondern auch gegen MuslimInnen zu kämpfen hat, weil er aufgrund seines äußerlichen Erscheinungsbildes als solcher wahrgenommen wird. (FN P8 – 20.11.20) Hier zeigt sich wieder die Ähnlichkeit zum klassischen Antisemitismus, der das Judentum als ein zerstörerisches Element innerhalb „unserer Volksgemeinschaft“ sah. (Balibar 2019: 27-28) Als „Hort der Zivilisation“ ist der einzig richtige Umgang damit dann die Assimilation des „Fremden“, jeder Widerstand dagegen wird so zum Widerstand gegen den Fortschritt selbst. Was die Beschuldigung „der Linken“ für soziale Probleme betrifft, ist dies ebenfalls keine

neue Entwicklung. So wies schon Adorno in seiner Schrift „Aspekte des neuen Rechtsradikalismus“ darauf hin, dass es eine tendenzielle Kontinuität rechten Denkens ist, die Analyse der politökonomischen Ursachen von Problemen durch eine Beschuldigung der linken Kritiker der Verhältnisse zu ersetzen³⁸. (Adorno 2019: 10) Eine solche Sichtweise knüpft also nicht nur an nationalsozialistische Feindbilder an, sondern ironischerweise auch an islamistische, die die Linke als Symbol für Sittenlosigkeit und Verwestlichung verteufeln. (Schmidinger 2015: 38-39) Wie Attia anmerkt, gab es nach dem Ende der Sowjetunion eine Verlagerung des Feindbildes vom Kommunismus auf den Islam, allerdings zeigt sich in meiner Forschung auch, dass das Feindbild weiterhin latent vorhanden ist und neben dem Feindbild des Islam weiterexistiert. (Attia 2009: 74)

Zusammenfassung und analytische Implikationen

In den eben vorgestellten Positionen und Erklärungen zum Terroranschlag wurde dieser als Ausdruck eines zu blindem Hass führenden rückständigen Islam erklärt, dessen terroristische „Erfolge“ im Westen durch die ebenso „blinde Toleranz“ der linken „Willkommenskultur“ mitverursacht wurden. Die Idee, dass derlei globale Konflikte aus der Unvereinbarkeit der „Kulturen“ Westen und Islam bzw. Westen und Osten herrühren, lässt sich mit Balibar als „kulturalistischer Rassismus“ bzw. „Rassismus ohne Rassen“ charakterisieren, da hier der klassische Begriff „Rasse“ zwar nicht vorkommt, die zugrundeliegende Logik jedoch die gleiche bleibt. (Balibar 2019: 28) Diese Logik ignoriert die politökonomischen Ursachen und die antiimperialistische Dimension des nicht weniger ideologisch und religiös verzerrten Weltbildes des islamistischen Jihadismus und führt den Konflikt in rassistischer Manier auf eine angebliche Rückständigkeit des Islam zurück. Dies lässt sich an den von mir dargestellten Zuschreibungen zu Islam und Westen illustrieren: so wird dem Islam im Vergleich zum Westen und dem Christentum eine besondere Nähe zu fundamentalistischer Gewalt zugeschrieben, die wahlweise entweder aus der „Andersartigkeit“ des Koran im Vergleich zur Bibel oder der fehlenden Aufklärung des Islams erklärt wird. Zum einem lässt sich hier anmerken, dass eine starke religiöse Überzeugung noch nicht zum Terrorismus führt, auch nicht im Islam. Den Terror aus einem speziellen Dogmatismus des Islams zu erklären ist zudem verkehrt, denn ein gewisser Fundamentalismus im Sinne eines doktrinären Bestehens auf den religiösen Glaubenssätzen, wie der Einzigartigkeit des eigenen Gottes, ist Eigenschaft

³⁸ Als „links“ identifiziert sich ein großes Spektrum an unterschiedlichen, teils konträren, politischen Gruppen, jedoch wird im rechten Diskurs die Linke meist mit dem Kommunismus, der dort als Feindbild und Bedrohung vorherrscht, gleichgesetzt.

und Voraussetzung jeder (monotheistischen) Religion. (Schmidinger 2019: 29-30) Wie Schmidinger dabei weiterhin anmerkt, sind sowohl das Christentum als auch der Islam im politökonomischen Kontext der patriarchalen Stammesgesellschaft entstanden, was die in nichts sich nachstehenden gewalttätigen Elemente von Blutrache in jeder der „heiligen Schriften“ erklärt. (Schmidinger 2015: 24-25) Den Koran für den Terroranschlag und den Terrorismus allgemein verantwortlich zu machen, postuliert einen Determinismus der Schrift und ignoriert somit den Umstand, dass Menschen den Koran verschieden auslegen (können). Wäre dem nicht so, würden auch ChristInnen notwendig Menschen Gewalt antun, denn auch in der Bibel werden grausame Todesstrafen für den Verstoß gegen „die Sittlichkeit“ gefordert. (Schmidinger 2015: 24-25) Den Islam als gewalttätiger oder barbarischer als das europäische Christentum zu beschreiben hat eine historische Kontinuität, die bis zur Reconquista zurückreicht und als Legitimation für eine ebenso gnadenlose Gegengewalt und Aufhetzung im Krieg gegen den Islam herangezogen wurde. (Fuchs 2003: 29) Daraus bildeten sich Bilder, wie der „Wilde Sarazene“ oder der „Wilde Osmane“, die als stereotype Feindbilder für einen animalischen, barbarischen Islam standen und eine schnelle Verbreitung im Westen fanden. (Miles/Brown 2003: 27-28) Als weitere Folge der fehlenden Aufklärung und Argument für die „Rückständigkeit des Islam“ wird die „andersartige“ Verschränkung von Staat und Religion in muslimischen Ländern angeführt. Die dortige Beziehung von Islam und Staat wird als Ausdruck der „noch nicht“ ausgeführten Trennung von Staat und Kirche gesehen, wohingegen der Westen als „säkularisiert“ charakterisiert wird, was gleichbedeutend mit a-religiös sein soll. Das Christentum bzw. die Rolle von Religion bei „uns“ wird umgekehrt somit als unpolitisch beschrieben. Doch, obwohl das Verhältnis von Staat und Religion anders ist, heißt das nicht, dass in Europa Religion für den Staat keine Rolle spielt, was sich an den ständigen Bekenntnissen zu „christlichen Werten“ zahlreicher politischer EntscheidungsträgerInnen und an der staatlichen Unterstützung für die Kirche, sowie anderer religiöser Gruppen, leicht sehen lässt. Zudem ist es kein Geheimnis, dass sich christliche Oberhäupter zu politischen Themen äußern und PolitikerInnen diesen Argumentationen manchmal auch folgen. Das heißt also nicht, dass der Islam grundsätzlich anders als das Christentum funktioniert oder der Westen gänzlich a-religiös sei. Der andere staatliche Umgang *mit* Religion wird hier fälschlicherweise als essenzielle, unaufgeklärte Andersartigkeit der Religion selbst, also des Islam, gewertet. Zu guter Letzt wird dem Islam auch die Unterdrückung der Frau als eine der Eigenschaften zugeschrieben, die ihn vom Christentum bzw. die „islamische Kultur“ von der „westlichen Kultur“ unterscheiden soll. Es

ist nicht so, dass es keinen mit Koransuren legitimierte Sexismus oder keine patriarchale Geschlechterverhältnisse in muslimischen Staaten gäbe, aber wiederum gilt hier: ob aus dem muslimischen Glauben oder dem Koran die Unterordnung der Frau als schutzbedürftige Trägerin der Familienehre und mehr folgt, ist eine Sache der Interpretation der Menschen selbst und der politökonomischen Verhältnisse, in denen solche Machtbeziehungen stattfinden. Auch in der Bibel finden sich Aussagen, die patriarchalische, sexistische und heteronormative Geschlechterverhältnisse legitimieren können. (Schmidinger 2015: 28) Die Verschiebung der Unterordnung der Frau auf die „muslimische Kultur“ lässt außer Acht, dass patriarchale und sexistische Strukturen als kulturelle Phänomene nicht unabhängig von politökonomischen Strukturen existierten. Fuchs weist auf den Umstand hin, dass ein Staat, für den die Arbeitskraft ein entscheidender wirtschaftlicher Faktor ist, auch immer ein Interesse an der Kontrolle der Geburtenrate und somit den Reproduktionsverhältnissen der Menschen hat, also der Familie. (Fuchs 2003: 58) Im Zusammenhang mit den Erzählungen nationalistischer Kollektive, in denen die Frau die Rolle als Reproduzentin des „eigenen Volkes“, also der Mutter, zugeschrieben bekommt, lässt sich dann auch die Hartnäckigkeit sexistischer geschlechtlicher Rollenbilder erklären. (Yuval-Davis 2013: 37; 39) Es ist also verkehrt „dem Islam“ Sexismus und patriarchale Strukturen als Exklusivität, aber auch als Notwendigkeit vorzuwerfen. Wie Shooman erklärt, ist das ideelle Verschieben von sexistischen Geschlechterverhältnissen auf „den Anderen“ lediglich eine rassistische Kritik am Islam maskiert als Religionskritik. (Shooman 2014: 85) Ob Menschen die Unterordnung der Frau oder auch homophobe Praktiken mit dem Islam begründen, ist und bleibt Auslegungssache. (Schmidinger 2015: 33) Der Vorwurf durch die Religion determiniert zu sein, ist zentral im Feindbild des „rückständigen“ Islams. Der Vergleich von muslimischer und westlicher „Kultur“, von Osten und Westen, folgt dabei der Logik eines sehr voreingenommenen Vergleiches, bei dem von vornherein nichts anderes herauskommen kann, als die „Höherwertigkeit des Westen“, da der Westen als Maßstab des Vergleiches herangezogen wird: die Lebensverhältnisse im Westen werden als vermeintlich „richtig und rational“ vorausgesetzt, also wird jede Abweichung davon als „schlecht und irrational“ wahrgenommen. Mit dieser „Logik“ wurde bereits in der Kolonialzeit das Bild der Bedrohung durch den bzw. die Minderwertigkeit des „Orients“ gerechtfertigt, sowohl in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse als auch in Bezug auf die Machtverhältnisse im Staat. (Fuchs 2003: 30-31) So wurde zum Beispiel das Bild der „faulen Orientalien“, deren Mann es versäumt sie unter Kontrolle zu halten, als negatives Gegenbild zur sittlichen, fleißigen, europäischen

Ehefrau konstruiert, was wiederum als Ausdruck eines verkehrten Gewaltverhältnisses im Staat gedeutet wurde. Weiterhin wurden die Regierungsformen im Orient zwar herablassend als „orientalische Despotie“ diskreditiert, jedoch war es gar nicht die Herrschaft, die daran problematisiert wurde, sondern nur die Andersartigkeit dieser Herrschaft, die deshalb als ungerecht, falsch und eben despotisch wahrgenommen bzw. kritisiert wurde. (Fuchs 2003: 31) Wie Edward Said geschrieben hat, entstand der „Orientalismus“ nicht als theoretischer Irrtum, sondern als ein hegemoniales System und dadurch als Instrument der Machtinteressen europäischer Großmächte. (Macfie 2000: 4) Eine essentialistische Kritik am Islam ist somit nicht mit einer Religionskritik zu verwechseln, denn dem Islam wird eine Abweichung von anderen Religionen unterstellt, die ihn zur Bedrohung macht, wenn er nicht „reformiert“ oder kontrolliert wird. Wie Schmidinger sagt, gleicht dieser methodische Umgang mit dem Islam dem Antisemitismus. (Schmidinger 2015: 32) Und so ist es auch kein Zufall, dass in diesem Kontext die Linke als Feindbild und Schuldige für den Terroranschlag herangezogen wird. Die einzige Kritik am „Westen“ wird also mit dem Fehlverhalten gewisser Personen begründet, die dem Feind gegenüber zu viel Toleranz entgegengebracht und somit dem „eigenen Volk“ geschadet hätten. In dieser Weltanschauung sind die Schuldigen in Zusammenhang mit dem Terroranschlag die „linke Willkommenskultur“ und ein „rückständiger, reformbedürftiger Islam“, womit die Befragten zielstrebig über die tatsächlichen Konfliktursachen hinwegsehen und sich so ein politisch aufgeheiztes Klima entwickelt, in dem die MuslimInnen der Gefahr ausgesetzt sind zu einer Verdachtsgemeinschaft für den Terrorismus gemacht zu werden. Diese Auffassung des Terroranschlages ist somit eine kulturrassistische Verklärung des politökonomischen Weltsystems, das nicht nur den „Wilden Islamisten“, sondern sämtliche MuslimInnen zu einem rückständigen Menschenschlag erklärt und somit eine Kontinuität orientalistischer Diskurse und Feindbilder aufweist. Denn bereits zur Entstehungszeit orientalistischer Interpretationen des „Anderen“ wurde der „Orient“ als Entität gezeichnet, die entweder gefürchtet oder kontrolliert werden muss. (Said 2000a: 104-105) Die „Orientalen“ wurden mit „Anderen“ aus westlichen Gesellschaften verglichen, denen ebenfalls gewisse, der westlichen „Hochkultur“ wesensfremde, Eigenschaften zugesprochen wurden: Frauen, Arme, Verrückte oder Kriminelle. (Said 2000c: 113) Damals wie heute heißt das, dass politische Phänomene an Religion bzw. Kultur geknüpft werden und so das „eigene“ Interesse im Konflikt bzw. der eigene Anteil daran verschleiert wird. (Attia 2009: 78) Es wird also die „Andersartigkeit des Islam“ nicht nur als Erklärung für die Verhältnisse in islamischen Gesellschaften

herangezogen, sondern auch für die Erklärung der Beziehungen zwischen Staaten des „Westens“ und des „Islams“, wodurch jegliche „eigene“ Aggression als Abwehr dargestellt wird. Kulturalisierung führt dadurch zu scheinbarer Entpolitisierung eines Konfliktes. Wie Turner betont hat, wird der globale Kapitalismus als eigentlicher Rahmen der Konflikte aus jeglicher Erklärung entfernt, oder wie aus meinen Forschungsergebnissen hervorgeht, zugunsten rassistischer Erklärungen relativiert. (Turner 2000: 118) Gleichzeitig wird auf der anderen Seite ein homogenes, fortschrittliches „Wir“ postuliert, das jegliche Unterschiede, Machtverhältnisse, Friktionen und vor allem Anteile an globalen Feindschaften verwischt. Aufgrund dieser ideologischen Funktionen des kulturrassistischen Feindbildes vom Islam lässt es sich als Teil der westlichen „kulturellen Hegemonie“ identifizieren, die Gramsci als Notwendigkeit staatlicher Dominanz herausgearbeitet hat. (Gramsci 2000: 234-235)

Schluss und Ausblick: Der „Wilde Islamist“ als neo-orientalistisches Feindbild

Das Ziel der vorliegenden Studie war aufzuzeigen, wie der Terroranschlag in Wien von 2020 in der Wiener Bevölkerung aufgefasst wurde und welches Bild vom Islamistischen Terrorismus sich im Diskurs zum Terroranschlag in der Wiener Bevölkerung findet. Die Antwort darauf ist vielschichtig, dennoch ließen sich einige dominierende Diskursstränge und Topoi identifizieren, die die Haltung der Menschen zum islamistischen Terrorismus bzw. zum Islam derzeit dominieren. Gleichzeitig soll diese Studie etwas dazu beitragen, dass der Forschungsfokus der Sozialwissenschaften nicht immer auf die MuslimInnen selbst gerichtet wird, sondern umgekehrt die Urteile *über* „den Islam“ einer kritischen Analyse unterzogen werden. Eine ethnographische Forschung in methodologischer Verbindung mit *der Grounded Theory* hat dabei den Vorteil eine fundierte, empirische Erhebung „von unten“ zu gewährleisten und so die Vielfalt an Perspektiven in der Bevölkerung aufzuzeigen. In der darauffolgenden Analyse zeigte sich, dass die Mehrheit der Befragten den IS-Anschlag als Angriff eines „böartigen Menschenschlages“ gegen ein als kulturelle (Werte-)Gemeinschaft verstandenes (supra-)nationales „Wir“ interpretiert und sich so über die persönliche Betroffenheit hinaus als Teil einer „Kultur“ oder „nationalen Gemeinschaft“ betroffen wähnte, die je nach Kontext als österreichisch oder darüber hinaus als westlich definiert wurde, wie ich im Kapitel „Feindbild des islamistischen Terrorismus“ dargestellt habe. In den folgenden Unterkapiteln zeigte ich, dass auch der Anschlag gegen dieses „Wir“ meist als grundloser Gewaltakt gesehen wurde, was daran erkennbar war, dass die politischen Zielsetzungen und die Kritik der islamistischen TerroristInnen zugunsten eines rassistischen Feindbildes relativiert oder ignoriert wurden. Dadurch wurde der Anschlag zu einem „unbegreiflichen Akt des Terrors“, der nur der negativen Wesensart und Moral entweder von „barbarischen Terroristen oder „der islamischen Kultur“ entstammen könne. Diese Sicht zeigte sich in der Erhebung in vielerlei Hinsicht und so ließen sich dabei ein paar Motive bzw. Topoi gruppieren. Einerseits wurde der Anschlag als Ausdruck von „irrationalen Hass“, der islamistischen TerroristInnen gesehen, was zum Teil auch mit kulturrassistischen Vorstellungen einer „östlichen Denkweise“ oder eines „rückständigen Islam“ verknüpft wurde. Weiterhin wurde den IslamistInnen „Neid“ auf „unseren Wohlstand“ und „unsere Freiheiten“ unterstellt, der sie zu diesem wiederum als „sinnlos“ charakterisierten Akt der Zerstörung anleitete. Ein weiteres Motiv, das den IslamistInnen als Grund für ihre Taten vorgeworfen wurde, war „Macht“, was an sich natürlich keine falsche Unterstellung ist, allerdings unterscheiden sich die Interessen dieser Menschen in dieser Hinsicht nicht von

denen westlicher Staaten, falls oder wenn diese ihre unterschiedlichen und teilweise konträren machtpolitischen Interessen im Nahen Osten und andern Orts militärisch durchsetzen. Zu Guter Letzt fand sich der Topos des „verführten Jugendlichen“, der den Terroranschlag auf eine Art Sinnsuche eines verlorenen Teenagers reduziert und dabei die politische Überzeugung des Attentäters vernachlässigt. Denn, wie Schmidinger anmerkt, ist dessen Verliererposition noch lange kein logisch zwingender Grund, sich ausgerechnet dem IS anzuschließen. (Schmidinger 2015: 71) Die Deutung des Anschlags als grundloser Akt des Hasses eines wilden, böartigen Menschenschlages auf ein wie auch immer geartetes „uns“, ist an sich noch nicht notwendig islamfeindlich, enthält aber, wie bereits angedeutet, den rassistischen Übergang dazu, insofern es auch den Islam als eine solche homogene Gemeinschaft interpretiert und den „böartigen Menschenschlag“ nicht nur auf die islamistischen TerroristInnen begrenzt sieht. Wie ich in „Das Feindbild des Islam“ (S.65) aufzeige, machten nicht wenige diesen rassistischen Übergang und unterstellen dem Islam aufgrund seiner Geschichte und „Entwicklung“ eine besondere Nähe zu Gewalt und Terror. Dabei herrscht die Idee vor, dass solche globalen Konflikte aus der Unvereinbarkeit der „Kulturen“ Westen und Islam bzw. Westen und Osten herrühren, was Balibar als „kulturalistischen Rassismus“ bzw. „Rassismus ohne Rassen“ charakterisiert, da hier der klassische Begriff „Rasse“ zwar nicht vorkommt, die zugrundeliegende Logik jedoch die gleiche bleibt. (Balibar 2019: 28) Diese Logik vernachlässigt oder relativiert die politökonomischen Ursachen und die antiimperialistische Dimension des nicht weniger ideologisch und religiös verzerrten Weltbildes des islamistischen IS-Jihadismus und führt den Konflikt in rassistischer Manier auf eine angebliche Rückständigkeit des Islam zurück. Diese Sichtweise drückte sich wiederum in verschiedenen Topoi aus. Einerseits wurde dem Islam im Vergleich zum Westen und dem Christentum eine besondere Nähe zu fundamentalistischer Gewalt zugeschrieben, die entweder aus der „Andersartigkeit“ des Korans im Vergleich zur Bibel oder der „fehlenden“ Aufklärung des Islams erklärt wird. In den erhobenen Meinungen wurde dem Islam vorgeworfen er habe keine Aufklärung durchgemacht und sei daher rückständig, was sich an der „andersartigen“ Verschränkung von Staat und Religion in muslimischen Ländern sehen lasse. Die Beziehung von Islam und Staat wird als Ausdruck der „noch nicht“ ausgeführten Trennung von Staat und Kirche gesehen, wohingegen westliche Staaten als „säkularisiert“ charakterisiert werden, was gleichbedeutend mit a-religiös sein soll. Als letzter Punkt wurde dem Islam vorgeworfen Frauen zu unterdrücken und sexistisch zu sein und sich so vom „gleichberechtigten“ Westen zu unterscheiden. Wie Shoorman erklärt, ist

das ideelle Verschieben von sexistischen Geschlechterverhältnissen auf „den Anderen“ lediglich eine rassistische Kritik des Islams maskiert als Religionskritik. Patriarchale Denkweisen und Strukturen können aber sowohl mit der Bibel als auch dem Koran legitimiert werden. (Shooman 2014: 85) Das einzige Mal, wo eine Art Kritik des Westens in dieser Perspektive vorkommt, erfolgt diese mit Verweis auf ein angebliches Fehlverhalten gewisser Personen, die dem „Feind“ gegenüber zu viel Toleranz entgegengebracht und somit dem „eigenen Volk“ geschadet hätten. In dieser Weltanschauung sind die Schuldigen in Zusammenhang mit dem Terroranschlag die AnhängerInnen einer vermeintlich „linken Willkommenskultur“, aber auch ein „rückständiger, reformbedürftiger Islam“, womit die Befragten über die tatsächlichen Konfliktursachen hinwegsehen und sich so ein aufgeheiztes Klima zu entwickeln droht, in dem die MuslimInnen der Gefahr ausgesetzt sind zu einer Verdachtsgemeinschaft zu werden. Das Feindbild des „Wilden Islamisten“ in seinen verschiedenen Formen ist somit die neo-orientalistische Form des Feindbildes des muslimischen Kriegers, der nicht als Konkurrent um dasselbe, also um Macht, gesehen wird, sondern als „wildes“ Tier, was jede Gewalt gegen ihn als „Verteidigung“ ins Recht setzt. Im Feindbild des „Wilden Islamisten“ kommt hinzu, dass der politökonomische und antiimperialistische Kontext ausgeblendet wird, in dem die Bewegung des islamistischen Terrorismus groß wurde. Im Kontext moderner Staatlichkeit auf dem Weltmarkt heißt das, dass diese bereits gut durchgesetzten Feindbilder die wirklichen politökonomischen Gründe der Konkurrenz von Staaten und ihren Wirtschaftsstandorten verschleiern oder zumindest relativieren und bei Angriffen auf ihre Gewaltmonopole, seien sie auch noch so aussichtslos, in der Bevölkerung auf eine eindeutige nationalistische Parteilichkeit stoßen, die sich angegriffen fühlt, selbst wenn sie persönlich nicht betroffen ist. Auf gesellschaftspolitischer Ebene unterstreichen die Ergebnisse dieser Arbeit, dass der Rassismus gegen MuslimInnen und auch allgemein (in diesem Fall in Österreich) einerseits wandelbar und andererseits kein Phänomen der gesellschaftlichen „Ränder“ ist. Im Gegenteil: Der Rassismus gegen MuslimInnen nimmt, wie bereits dargestellt, in den letzten Jahren zu und „der Islam“ rückt dabei immer mehr in den Fokus gesellschaftlicher Mainstream-Diskurse. In Folge des Terroranschlages hat, zum Beispiel, die regierungnahe „Dokumentationsstelle Politischer Islam“ eine umstrittene Landkarte im Netz publiziert, auf der alle muslimischen Einrichtungen in Österreich abgebildet sind.³⁹ Dies soll einer Identifikation der Einrichtungen dienen, die dem „Politischen Islam“ zugeordnet werden, leistet aber der Konstruktion einer

³⁹ <https://orf.at/stories/3215074/>

Verdachtsgemeinschaft Vorschub, in der alle MuslimInnen nun der Skepsis der Mehrheitsbevölkerung ausgesetzt werden. Daher ist es besonders wichtig einen Überblick, nicht über die statistische Verbreitung rassistischer Ressentiments gegenüber MuslimInnen zu gewinnen, sondern sich auch qualitativ und inhaltlich mit den Diskursen und Topoi, die sich dabei herauskristallisieren, auseinanderzusetzen. Eine vertiefende Erforschung dieser Entwicklung hinsichtlich unterschiedlicher Diskriminierungsformen wäre demnach wünschenswert. Denn hat sich gezeigt, dass Sexismus, Rassismus, Nationalismus und andere Formen der Diskriminierung verschränkt auftreten, und nur eine kombinatorische Analyse diesem Umstand gerecht wird. Schließen möchte ich diese Arbeit mit einer Anekdote: 2015 gab es im Nordosten Kenias einen Anschlag der islamistischen al-Shabaab-Miliz auf einen Bus bei dem zwei Menschen umkamen.⁴⁰ Was diesen Anschlag allerdings besonders macht, ist der Umstand, dass die MuslimInnen, die von den IslamistInnen zur Denunzierung der christlichen Mitreisenden gedrängt wurden, sich weigerten diese zu entlarven und ihnen sogar dabei halfen sich zu verstecken und ihre Hijabs, also ihre Kopftücher, an die Christinnen weitergaben, damit diese verschont wurden. Trotz Todesdrohungen, Einschüchterung und dem tatsächlichen Mord an zwei MuslimInnen, konnte durch dieses solidarische Verhalten der MuslimInnen ein Massaker verhindert werden, denn im Bus waren insgesamt knapp 100 Menschen. Diese Geschichte beweist, dass selbst unter größtem Druck eine Absonderung nach Religionsgruppen, Nationalität und Herkunft eine freie Entscheidung der Menschen bleibt und sie nicht notwendig oder natürlich ist.

⁴⁰ <https://www.sueddeutsche.de/politik/kenia-muslimen-retteten-christen-vor-al-shabaab-miliz-1.2794536>

Verwendete Literatur und sonstige Quellen

- ANDERSON, Benedict. 2006 [1983]. *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: London & New York
- ABDEL-MALEK, Anouar. 2000. *Orientalism in Crisis* [1963], *In: Macfie, A. L. 2000. Orientalism: A Reader* New York University Press: S.47-56
- ABU-LUGHOD, Lila. 1996. *Gegen Kultur Schreiben*, *In: Lenz, Ilse et al. (Hrsg.) 1996. Wechselnde Blicke*. Springer Fachmedien: Wiesbaden, S.14-46
- ADORNO, Theodor. 2019. *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*. Suhrkamp Verlag: Berlin
- AHMAD, Hadhrat. (Hrsg.) 2012. *Koran – der heilige Qur`an*. Frankfurt: Verlag Der Islam
- AL-‘AZM, Sadik Jalal. 2000. *Orientalism and Orientalism in Reverse* [1981], *In: Macfie, A. L. 2000. Orientalism: A Reader* New York University Press: New York, S.217-238
- AMIR-MOAZAMI, Schirin. 2018. *Der inspizierte Muslim*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- ATTIA, Iman. 2009. *Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: Transcript Verlag
- ATRAN, Scott. 2016. *The Devoted Actor - Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures*, *In: Current Anthropology - Volume 57, Supplement 13, June 2016*, S.192-203
- BALIBAR, Etienne/Wallerstein, Immanuel. 2019 [1988]. *Rasse, Klasse, Nation – Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag
- BALIBAR, Etienne. 2002. *The Nation Form: History and Ideology*, *In: Essed, Philomena/Goldberg, David Theo (Hrsg.) 2002. Race Critical Theories*. Blackwell Publishers Limited: Oxford & Massachusetts, S.220-230
- BARTH, Fredrik. 1998. *Preface + Introduction*, *In: Barth, Fredrik (Hrsg.) 1998 [1969]. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press, Illinois, S.5-38
- BREEN-SMYTH, Marie. 2013. *Theorising the “suspect community”:* counterterrorism, security practices and the public imagination, *In: Critical Studies on Terrorism*, 7:2, S.223-240
- BREIDENSTEIN, Georg/ Hirschauer, Stefan/ Kalthoff, Herbert/ Nieswand, Boris. 2015. *Ethnographie – Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft mbH,
- BREUILLY, John. 2006. *Introduction*, *In: Gellner, Ernest. 2006. Nations and Nationalism*. Ithaca + New York: Cornell University Press: S.XIII-XXVI

- BRIGGS, Charles. 1986. Interview techniques vis-à-vis native metacommunicative repertoires; or, on the analysis of communicative blunders, In: *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research* (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language,). Cambridge: Cambridge University Press, S.39-60
- BRAH, Avtar. 1993. Re-Framing Europe: En-Gendered Racisms, Ethnicities and Nationalisms in Contemporary Western Europe, In: *Feminist Review*, Autumn, 1993, No. 45, *Thinking Through Ethnicities* (Autumn, 1993), Sage Publications, Ltd, S.9-29
- BRAH, Avtar. 1994. Time, Place, and Others: Discourses of Race, Nation, and Ethnicity. *Sociology*, 28 (3), S:805–813.
- CAKIR, Naime. 2014. *Islamfeindlichkeit – Anatomie eines Feindbildes*. Bielefeld: Transcript Verlag
- CAMERON, John/Tockman, Jason. 2018. Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia, *In: Latin American Politics and Society*, Volume 56, Issue 3, Fall 2014, S. 46-69
- CHARMAZ, Kathy. 2006. Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis [48 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(1), Art. 25
- CHILISA, Bagele. 2012. *Indigenous Research Methodologies*. University of Botswana: Sage Publications
- CETIN, Zülfukur. 2014. *Homophobie und Islamophobie - Intersektionale Diskriminierungen am Beispiel binationaler schwuler Paare in Berlin*. Bielefeld: Transcript Verlag
- CLARKE, Adele E. 2017. Feminism, Grounded Theory, and Situational Analysis Revisited, In: Hesse-Biber, Sharlene Nagy (editor). 2017. *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*, SAGE Publications, S.388-412
- COHEN, Anthony. 2001 [1985]. *The symbolic construction of community*. Routledge
- DAVIDS, Tine. 2014. Trying to Be a Vulnerable Observer: Matters of Agency, Solidarity and Hospitality in Feminist Ethnography, *In: Women's Studies International Forum* 43, S.50–58.
- DÖW - Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.) 1993. *Handbuch des österreichischen Rechtsextremismus*. Wien: Deuticke,
- DOKUSTELLE Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus. 2019. *Antimuslimischer Rassismus – Report*. Wien

- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2010 [1993]. *Ethnicity and Nationalism – Anthropological Perspectives*. London & Sterling: Pluto Press
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2010. *Small Places, Large Issues*. Pluto Press: London & New York
- ESSED, Philomena. 2002. *Everyday Racism: a New Approach to the Study of Racism*, In: Essed, Philomena/Goldberg, David Theo (Hrsg.). 2002. *Race Critical Theories*. Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers Limited, S.176-194
- FONTEIN, Joost. 2014. *Fieldwork Practicalities*. In: Konopinski, N. (Hrsg.). 2014. *Doing anthropological research: A practical guide*. Routledge.
- FUCHS, Brigitte. 2003. „Rasse“, „Volk“, „Geschlecht“. *Anthropologische Diskurse in Österreich 1850-1960*. Frankfurt & New York: Campus Verlag
- GELLNER, Ernest. 2006. *Nations and Nationalism*. Ithaca + New York: Cornell University Press
- GILROY, Paul. 2002. *The End of Anti-Racism*, In: Essed, Philomena/Goldberg, David Theo (Hrsg.). 2002. *Race Critical Theories*. Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers Limited, S.249-264
- GRAMSCI, Antonio. 2000. *The Gramsci Reader – Selected Writings 1916-1935*. Foracs, David (Hrsg.). New York University Press
- GRUBB, Amy/Turner, Emily. 2012. *Attribution of blame in rape cases: A review of the impact of rape myth acceptance, gender role conformity and substance use on victim blaming*, In: *Violent Behavior*. 17. S.443-452
- HALL, Stuart. 1989. *Rassismus als ideologischer Diskurs*, In: *Das Argument* 187/1989. S.913-921
- HALL, Stuart. 1994. *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, In: Hall, Stuart (Hrsg.), 1994. *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*. 2, Hamburg: Argument-Verlag, S.137-179.
- HALL, Stuart. 2012 [1989]. *Ideologie, Kultur, Rassismus – Ausgewählte Schriften* 1. Argument Verlag
- HARPER, Ian. 2014. *Ethics*, In: Konopinski, Natalie (editor). 2014. *Doing Anthropological Research – a practical guide*. London & New York: Routledge, S.91-102
- HARVEY, David. 2015. *Siebzehn Widersprüche und das Ende des Kapitalismus*. Berlin: Ullstein Verlag

- HEGEL, G. W. F. 2000. *Gorgeous Edifices*. [1837], In: MACFIE, A. L. 2000. *Orientalism: A Reader*. New York University Press, S.13-15
- HERZFELD, Michael. 2005. *Cultural Intimacy – Social Poetics in the Nation-State*. New York & London: Routledge
- HIRSCHAUER, Stefan. 2013. *Verstehen des Fremden, Exotisierung des Eigenen – Ethnologie und Soziologie als zwei Seiten einer Medaille*. In: Bierschenk, Thomas/Krings, Matthias/Lentz, Carola. 2013. *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. *Ethnologische Paperbacks*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S.229-248
- HITLER, Adolf. 1933. *Mein Kampf*. Zweiter Band: *Die nationalsozialistische Bewegung*. München: Verlag Franz Eher Nachfolger
- HOBBSBAWM, Eric/Ranger, Terence (Ed.). 2003 [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- HUNTINGTON, Samuel P. 2002 [1996]. *Kampf der Kulturen*. München: Wilhelm Goldmann Verlag
- JACKSON, R. 2012. *The Study of Terrorism 10 Years After 9/11: Successes, Issues, Challenges*. *Uluslararası İlişkiler / International Relations*, 8(32), S.1–16.
- JÄGER, Johannes/Springler, Elisabeth 2015. *Ökonomie der Internationalen Entwicklung*. Wien: Mandelbaum Verlag
- KRZYŻANOWSKI, Michal/Wodak, Ruth. 2008. *Migration und Rassismus in Österreich*, In: Gomes, Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hg.) *Rassismus*. 2008. Wien: Mandelbaum Verlag, S.256-278
- KRÜGER, Paula & Meyer, Imke K. 2007. *Eine Reise durch die Grounded Theory*. Review Essay
- LEACH, Edmund. 1977. *Custom, Law, and Terrorist Violence*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- LENTZ, Carola. 2013. *Kultur - ein ethnologisches Konzept zwischen Identitätsdiskursen und Wissenschaftspolitik*, In: Bierschenk, Thomas/ Krings, Matthias/Lentz, Carola (Hg.). 2013. *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer Verlag, S.111-127
- LOHLKER, Rüdiger. 2008. *Islam und Rassismus*, In: Gomes, Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hg.) *Rassismus*. 2008. Wien: Mandelbaum Verlag, S.214-226
- MACFIE, A. L. 2000. *Orientalism: A Reader*. New York University Press
- MARX, Karl/ Engels, Friedrich. 1965. *MEW Band 26*. Berlin: Dietz Verlag

- MARX, Karl. 2000. The British Rule in India. [1853], In: MACFIE, A. L. 2000. Orientalism: A Reader. New York University Press, S.16-17
- MARKOM, Christa. 2014. Rassismus aus der Mitte. Bielefeld: Transcript Verlag
- MARTIN, J./Nordstrom, C. 1992. The Paths to Domination, Resistance, and Terror. University of California Press
- MEILLASSOUX, Claude. 1978. „Die wilden Früchte der Frau“ Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft. Frankfurt am Main: Syndikat
- MILES, Robert. 1993. Racism after 'race relations'. London: Routledge
- MILES, Robert/Brown, Malcolm. 2003. Racism. Second Edition. New York & London: Routledge
- MORGAN, Lewis Henry. 1904. League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois. Cambridge (USA): University Press
- NARAYAN, Kirin. 1993. How Native Is a "Native" Anthropologist? *In: American Anthropologist, New Series, Vol. 95, No. 3 (September 1993), Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association, S.671-686*
- NORDSTROM, C./Martin, J. 1992. The Paths to Domination, Resistance, and Terror. University of California Press
- PUSMAN, Karl. 2008. Die „Wissenschaften vom Menschen“ auf Wiener Boden (1870 - 1959): die anthropologische Gesellschaft in Wien und die anthropologischen Disziplinen im Fokus von Wissenschaftsgeschichte, Wissenschafts- und Verdrängungspolitik. Bd. 1. Austria: Universitätsgeschichte. Wien + Berlin + Münster: LIT.
- RICHARDSON, Michael. 2000. Enough Said [1990], In: MACFIE, A. L. 2000. Orientalism: A Reader New York University Press, S.208-216
- SAID, Edward. 2000. Arabs, Islam and the dogmas of the West [1976], *In: MACFIE, A. L. 2000. Orientalism: A Reader. New York University Press, S.104-105*
- SAID, Edward. 2000. My Thesis [1978], *In: MACFIE, A. L. 2000. Orientalism: A Reader. New York University Press, S.106-107*
- SAID, Edward. 2000. Latent And Manifest Orientalism [1978], *In: MACFIE, A. L. 2000. Orientalism: A Reader. New York University Press, S.111-114*
- SAID, Edward. 2002. Imaginative Geography and its Representations: Orientalizing the Oriental, *In: Essed, Philomena/Goldberg, David Theo (Hrsg.). 2002. Race Critical Theories. Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers Limited, S.15-37*

- SCHMIDINGER, Thomas. 2015. *Jihadismus. Ideologie, Prävention und Radikalisierung*.
Wien: Mandelbaum Verlag
- SCHRÖTER, Susanne. 2018. Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus, *In: Schellhöf, Jennifer/Reichert, Jo/Heins Volker M./ Flender. Armin (Hrsg.) 2018. Großzählungen des Extremen - Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*. Bielefeld: Transcript Verlag, S.121-136
- SHOUMAN, Yasemin. 2014. »... weil ihre Kultur so ist« Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: Transcript Verlag
- SLUKA, Jeffrey. 1992. *The Anthropology of Conflict*, In: Nordstrom, C./Martin, J. 1992. *The Paths to Domination, Resistance, and Terror*. University of California Press
- SLUKA, J. A. 2009. *The contribution of anthropology to critical terrorism studies*, *In: Jackson, R./Smyth, M. B./Gunning, J. (Hrsg.) 2009. Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda*. Routledge, S.138-155
- SMITH, Anthony D. 2008. *The Cultural Foundations of Nations - Hierarchy, Covenant, and Republic*, Blackwell Publishing
- SONDEREGGER, Arno. 2008. Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs. Eine Skizze, *In: Gomes, Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hg.) Rassismus*. 2008. Wien: Mandelbaum Verlag, S.10-26
- STATISTIK AUSTRIA. 2020. *Die Leopoldstadt in Zahlen (Januar) 2020 – zweiter Bezirk*. Land Wien.
- STRAUSS, L. Anselm/ Glaser, G. Barney. 2006. *The Discovery of Grounded Theory – Strategy for Qualitative Research*. New Brunswick & London: Aldine Transaction
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2003. *Adieu, Culture: A New Duty Arises*, *In: Global Transformations*. New York: Palgrave Macmillan, S.97-116
- TURNER, Bryan S. 2000. *Marx and the End of Orientalism*, *In: MACFIE, A. L. 2000. Orientalism: A Reader*. New York University Press, S.117-119
- WITZENS, Udo. 2000. *Kritik der Thesen Karl A. Wittfogels über den „hydraulischen Despotismus“ mit besonderer Berücksichtigung des historischen singhalesischen Theravāda-Buddhismus*. (Doktorarbeit in Orientalistik und Altertumswissenschaften), Karlsruhe
- WOLF, Eric. 2004 [1982]. *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/New York: Campus Verlag

YARBROUGH, Fay A. 2012. Women, Labor, and Power in the Nineteenth-Century Choctaw Nation, *In*: Slater, Sandra., and Yarbrough, Fay A.. (Hrsg.) 2012. Gender and Sexuality in Indigenous North America, 1400-1850. University of South Carolina Press

YUVAL-DAVIS, Nira. 2013. Gender & Nation. Sage Publications

ZUCKERHUT, Patricia. 2016. Autorität und Macht in Nahua-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos. Bielefeld: Transkript Verlag

Onlinequellen:

<https://www.derstandard.at/jetzt/livebericht/2000121390199/drei-tote-bei-islamistischem-terroranschlag-in-wien-ein-taeter-erschossen> (Stand: 25.05.21)

<https://www.derstandard.at/story/2000121679402/ueber-60-meldungen-ueber-antimuslimischen-rassismus-seit-wien-anschlag> (Stand: 25.05.21)

<https://www.sueddeutsche.de/politik/kenia-muslime-retten-christen-vor-al-shabaab-miliz-1.2794536> (Stand: 25.05.21)

<https://www.bundeskanzleramt.gv.at/bundeskanzleramt/bundeskanzler-sebastian-kurz/reden-bundeskanzler-sebastian-kurz/rede-von-bundeskanzler-kurz-an-die-bevoelkerung.html>
(Stand: 25.05.21)

<https://www.frauenhaeuser-wien.at> - Tätigkeitsbericht Frauenhäuser Wien 2016 (Stand: 25.05.21)

<https://diemedien.at/krone-buch/das-wichtigste-zur-krone/?v=fa868488740a> (Stand: 25.05.21)

<https://www.sosmitmensch.at/ein-kreuzzug-gegen-abtreibung> (Stand: 25.05.21)

<https://twitter.com/CSU/status/1374739592428072972> (Stand: 25.05.21)

<https://orf.at/stories/3215074/> (Stand: 28.05.21)

<https://www.bibleserver.com/EU/2.Mose34> (Stand: 28.05.21)

<https://www.refugees.wien/infos-fuer-gefluechtete/asylverfahren/beschwerdemoeglichkeiten/>
(Stand: 28.05.21)

Daten und GesprächspartnerInnen

Die Daten wurden, wenn nicht anders gekennzeichnet, im Zeitraum von November 2020 bis Februar 2021 im zweiten Bezirk (Leopoldstadt) in der österreichischen Hauptstadt Wien erhoben.

Tabelle I - Feldnotizen zu den Befragungen und informellen Gesprächen (Feldtagebuch)

Kürzel und Datum der Aufzeichnung	Befragte/r und demographische Merkmale (wenn vorhanden)	Erhebungsort
FN P1 – 16.11.20	Taxifahrer (Muslim)	Bei einer Taxifahrt in Wien [am 13.11.20]
FN P2 – 18.11.20	Österreicher/63. Rentner	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P3 – 18.11.20.	Österreicher. Rentner. (Trägt Brille und Funktionsjacke)	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P4 – 18.11.20.	Österreicherin, Rentnerin (Funktionsjacke, graue lockige Haare)	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P5 – 18.11.20.	Österreicherin, Event-Sängerin mit Sohn/21	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P6 – 18.11.20.	[Weiteres siehe Interviews]	-
FN P8 – 20.11.20	Iraner/ca. 30, Tischler.	Telefongespräch
FN P9 - 22.11.20.	Junge Österreicherin/ca. 18-20	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P10a + P10b – 22.11.20.	Pärchen mittleren Alters. Österreichische Sozialarbeiterin (P10a), die mit Gehörlosen arbeitet und selbstständiger Unternehmensberater (P10b), mit dem ich aus Verständigungsgründen teilweise englisch sprechen muss.	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee

FN P11 – 22.11.20.	Französin, mittleren Alters	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P12 – 22.11.20.	Österreicher, Senior	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P13 – 22.11.20.	Österreicher, Arbeitslos.	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P14 – 26.11.20.	Österreicherin/41, Verkäuferin und Fitnesstrainerin	Pratereingang Rustenschacherallee
FN P15 – 26.11.20.	Österreicher/32, Lehrer	Pratereingang Rustenschacherallee
FN P16 – 26.11.20.	Österreicherin/29, Studentin	Pratereingang Rustenschacherallee
FN P17 – 29.11.20.	Österreicherin, Rentnerin und Köchin in christlicher Gemeinde. (Hat früher als Bäuerin (Landwirtschaftsmeisterin) gelebt)	Pratereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee
FN P18 – 07.12.20.	Österreicherin, Angestellte in Blumenladen/Mitte 30	Blumenladen im zweiten Bezirk
FN P19 – 07.12.20.	Österreicherin/ca. Mitte 50-60, Friseurin	Friseurgeschäft im zweiten Bezirk
FN P20 – 16.12.20.	Ägypterin, Angestellte in Blumenladen/Mitte 30	In einem Blumenladen im zweiten Bezirk
FN P21 – 16.12.20.	Franzose/40 Jahre (französischer Armenier geboren in der Türkei). Student, Kleinunternehmer und Betreiber einer Herrenboutique.	In/vor einer Herrenboutique im zweiten Bezirk
FN P22 – 16.12.20.	Türkischer Staatsbürger/36, Student (Maschinenbau)	In/vor einer Herrenboutique im zweiten Bezirk

Tabelle II - Aufgezeichnete Interviews

Kürzel und Datum der Aufzeichnung	Befragte/r und demographische Merkmale (wenn vorhanden)	Erhebungsort
IV P5 - 18.11.20	Österreicherin, Event-Sängerin wohnhaft in Wien	Zu Beginn im Rahmen der Befragung beim Praterereingang Ecke Rustenschacherallee/Rotundenallee, später Fortsetzung telefonisch
IV P6 - 18.11.20	Österreicher, Selbstständiger Unternehmensberater, 58 Jahre, wohnhaft in Wien und verheiratet mit P5	telefonisch
IV P7 - 14.12.20	Deutscher, Fitnessberater, 28 Jahre, (zum damaligen Zeitpunkt) wohnhaft in Wien	In meiner eigenen Wohnung

Tabelle III - Leserbriefe

Die Briefe sind aus dem Zeitraum vom 4. bis 8. November ausgewählt, weil in diesem Zeitraum die meiste und relevante Korrespondenz zu meinem Forschungsthema stattfand. Alle Briefe sind aus dem Leserbrief-Archiv von krone.at: [Das freie Wort - Ihre Leserbriefe auf krone.at | krone.at](#) (Stand: 25.05.21)

Leserbrief 1 vom 4.11.20, Autor: Mann aus Niedersulz, Überschrift: Ende der Toleranz!
Leserbrief 2 vom 4.11.20, Autor: Mann aus Wien, Überschrift: Unfassbarer Anschlag
Leserbrief 3 vom 4.11.20, Autor: Mann aus Kronstorf, Überschrift: Anschlag in Wien
Leserbrief 4 vom 4.11.20, Autor: Generalsekretär der Christen in Not, Überschrift: Entsetzen und Trauer
Leserbrief 5 vom 4.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Frontalangriff auf Europa
Leserbrief 6 vom 4.11.20, Autor: Mann aus Linz, Überschrift: Was kommen musste
Leserbrief 7 vom 4.11.20, Autor: Mann aus Wien, Überschrift: Tiefe Betroffenheit
Leserbrief 8 vom 4.11.20, Autor: Frau, Überschrift: Nicht zu fassen!

Leserbrief 9 vom 4.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Sicherste Stadt der Welt?
Leserbrief 10 vom 4.11.20, Autor: Mann aus Linz, Überschrift: Terroranschlag in Wien
Leserbrief 11 vom 4.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Wir sind stärker!
Leserbrief 12 vom 4.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Terror in Wien
Leserbrief 13 vom 5.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Terror nun auch in Wien
Leserbrief 14 vom 5.11.20, Autor: Mann aus Linz, Überschrift: Endlich Nägel mit Köpfen machen!
Leserbrief 15 vom 5.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Terror in Österreich
Leserbrief 16 vom 5.11.20, Autor: Mann aus Trofaiach, Überschrift: „Wiener Blut“
Leserbrief 17 vom 5.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Nicht für möglich gehalten
Leserbrief 18 vom 5.11.20, Autor: Mann aus Mistelbach, Überschrift: Die Früchte falscher Politik
Leserbrief 19 vom 6.11.20, Autor: Mann aus Gutau, Überschrift: Attentat in Wien
Leserbrief 20 vom 6.11.20, Autor: Frau aus Linz, Überschrift: Die Opfer des Terrors
Leserbrief 21 vom 7.11.20, Autor: Mann aus Vorchdorf, Überschrift: Zwei Lebensretter
Leserbrief 22 vom 7.11.20, Autor: Mann, Überschrift: Meine Hochachtung!
Leserbrief 23 vom 8.11.20, Autor: Frau aus Wien, Überschrift: Terroranschlag
Leserbrief 24 vom 8.11.20, Autor: Mann aus Völs, Überschrift: Lebensumstände des Wiener Terroristen
Leserbrief 25 vom 8.11.20, Autor: Frau aus Wien, Überschrift: Hoffnung

Tabelle IV - Kategorien und verwendete Codes zu „Das Feindbild des islamistischen Terrorismus“

Das Feindbild des islamistischen Terrorismus						
	Anschlag auf „uns“	Terrorismus als grundloser Akt der Gewalt			Der verführte Jugendliche	Alternative Sichtweisen
		Irrationaler Hass	Irrationaler Neid	Machtgier		
Interviews						
IV P5 – 18.11.20	Wir = Aufgeklärt, selbstkritisch + TerroristInnen=Kleinkinder (IV P5 – 18.11.20) Wir = Offen, Tolerant, Nachgiebig + Die Anderen = Intolerant, kindisch (IV P5 – 18.11.20)	Unilineare Entwicklung (IV P5 – 18.11.20) Aggression + Wahrheitsdenken (IV P5 – 18.11.20) Weltanschaulicher Konflikt + Psyche der Menschen (Geisteszustand) (IV P5 – 18.11.20) Emotion/Neid/Arroganz (IV P5 – 18.11.20)	Emotion/Neid/Arroganz (IV P5 – 18.11.20)	Macht (FN P5 – 18.11.20), Durchsetzung ihrer Philosophie (FN P5 – 18.11.20)		
IV P6 – 18.11.20				Glaube umsetzen, (IV P6 – 18.11.20) Verschiedene Ebenen (politisch, philosophisch, individuell) (IV P6 – 18.11.20) Soziale Umstände (IV P6 – 18.11.20), Demagogie (IV P6 – 18.11.20), Anerkennung (IV P6 – 18.11.20) Islamismus nur vorgeschoben, eigentlich Macht + Geld (IV P6 – 18.11.20)	Glaube umsetzen, (IV P6 – 18.11.20) Verschiedene Ebenen (politisch, philosophisch, individuell) (IV P6 – 18.11.20) Soziale Umstände (IV P6 – 18.11.20), Demagogie (IV P6 – 18.11.20), Anerkennung (IV P6 – 18.11.20) Islamismus nur vorgeschoben, eigentlich Macht + Geld (IV P6 – 18.11.20)	
Feldnotizen						
FN P2 – 18.11.20		Ja, Politikversagen, Flüchtlingspolitik (FN P2 – 18.11.20), Offene Ablehnung des Islam (FN P2 – 18.11.20) Nein, Politikversagen (zu spät) (FN P2 – 18.11.20) Fanatismus (Zweck nicht relevant bzw. Fanatismus als Grund) (FN P2 – 18.11.20), Islam = Fanatismus, Freiheit vs. Islam (FN P2 – 18.11.20), Kopftuch = Unterdrückung (FN P2 – 18.11.20)				

FN P4 – 18.11.20					Soziale, biologische und psychologische Faktoren (Jugend, Alter, Ausgrenzung, Testosteron, Machtgefühl) (FN P4 – 18.11.20) Demagogie, Bildungsarbeit (Aufklärung über Radikalen Islam) (FN P4 – 18.11.20), Gruppenzwang (FN P4 – 18.11.20)	
FN P9 – 22.11.20			Freiheit (FN P19 – 07.12.20)			Angst (und Schrecken) verbreiten (FN P9 – 22.11.20) Feindbild Westen (Okzidentalismus) (FN P9 – 22.11.20), Rache für Kriege (FN P9 – 22.11.20)
FN P10b – 22.11.20		Westen = Materialismus □ Ausrede (FN P10b – 22.11.20), Feindbild Westen notwendig für Extremismus, Demagogie (Imame) (FN P10b – 22.11.20), Hass (Selbstzweck?) (FN P10b – 22.11.20) Islam = Keine Aufklärung/Reformen, Westen = moralisch überlegen (FN P10b – 22.11.20)		Angst verbreiten (FN P10b – 22.11.20), Islamismus = unpolitisch/imperialistisch (will Herrschaft)/Faschismus (FN P10b – 22.11.20), Fanatismus = links/rechts/fanaticher Islam (FN P10b – 22.11.20) Westen = Materialismus □ Ausrede (FN P10b – 22.11.20), Feindbild Westen notwendig für Extremismus, Demagogie (Imame) (FN P10b – 22.11.20), Hass (Selbstzweck?) (FN P10b – 22.11.20)		
FN P12 – 22.11.20		LibDem Stören (FN P12 – 22.11.20) Westen = modern/liberal/a- religiös (FN P12 – 22.11.20) Terror =/= Islam, Aufklärung (FN P12 – 22.11.20)				
FN P13 – 22.11.20				Islam =/= Terror, aber: intrinsische Nähe durch		

				Koran (FN P13 – 22.11.20)		
FN P14 – 26.11.20		Streng religiöse Muslime = gegen Trennung Staat/Religion und Gleichheit von Mann/Frau (FN P14 – 26.11.20), Westen + Islam = ähnliche Konflikte, Feindbild Westen (FN P14 – 26.11.20), Westen = Mann und Frau trinken Bier (FN P14 – 26.11.20), Medienpropaganda (Überhöhung des Westens) (FN P14 – 26.11.20)			Angst (FN P14 – 26.11.20), Gründe: Perspektivlosigkeit, Jugend (Biologie, Psychologie, Soziale Umstände) (FN P14 – 26.11.20), Keine überzeugten Terroristen (FN P14 – 26.11.20) Grund für Terror: Anerkennung (FN P14 – 26.11.20), Islamismus = Sekte, Manipulation (FN P14 – 26.11.20),	
FN P15 – 26.11.20						Nein/kein Grund zu Rache wg militärischen Interventionen (FN P15 – 26.11.20) Angst (FN P15 – 26.11.20), Spaltung (FN P15 – 26.11.20), Fremdenfeindlichkeit, Propaganda (FN P15 – 26.11.20) Terror meist im Osten selbst (FN P15 – 26.11.20), Islamismus = Verteidigung gg Westen (FN P15 – 26.11.20) Islam ≠ Terror (FN P15 – 26.11.20), Terror = Fundamentalismus (FN P15 – 26.11.20)
FN P16 – 26.11.20		Angst, Macht (FN P16 – 26.11.20) Islam bedingt kompatibel (FN P16 – 26.11.20) Extremismus/Terror =/= Islam/Religion (FN P16 – 26.11.20)				
FN P17 – 29.11.20				Angst, Macht, Krieg anzetteln (FN P17 – 29.11.20) Christentum, Wirkung des C (FN P17 – 29.11.20)		
FN P18 – 07.12.20		Terror = Östliche Denkweise (Orientalismus)	Westen = Geld, Chancen (FN P18 – 07.12.20)	Macht (FN P18 – 07.12.20)		

		(FN P18 – 07.12.20) Wiener Charakter = Bankraub (FN P18 – 07.12.20) Ö unverträglich mit I (FN P18 – 07.12.20)				
FN P19 – 07.12.20		Ö = Multikulti, Kompatibel (FN P19 – 07.12.20) Rechte, falsche Politik (FN P19 – 07.12.20)				
FN P21 – 16.12.20						Islam ≠ Terror (Frieden) (FN P21 – 16.12.20), Jihad = geistiger Krieg, (FN P21 – 16.12.20) Ursachen für Terror: globale politische Interessen der Großmächte (und Mafia) (FN P21 – 16.12.20), Propaganda (Zivilisiert vs. unzivilisiert) spielt Völker gegeneinander aus □ Othing (die anderen sind immer Schuld) (FN P21 – 16.12.20), Krise □ Nationalismus, Klassenkampf in Ö irrelevant + Integration erschwert □ Individualismus, Nationalismus (Anekdote) □ Deshalb höhere Gefahr durch Terror (FN P21 – 16.12.20) Wien: Angst vor Polizei (Anekdote)/Banlieue = Angst vor Kriminalität (FN P21 – 16.12.20), Internationale Rolle von Deutschland (FN P21 – 16.12.20) Angst (FN P21 – 16.12.20), Erdogan/Türkei, Internationale Politik (FN P21 – 16.12.20)
FN P22 – 16.12.20						Terror = unlegitimer Schrei (FN P22 – 16.12.20), Kulturelle, soziale, finanzielle

						Probleme + Ausgrenzung von Minderheiten (FN P22 – 16.12.20)
Leserbriefe						
LB 1 - 4.11.20	Angriff auf „uns“ - Kultur/Lebensart (LB 1 – 4.11.20)					
LB 3 – 4.11.20	Forderung nach Demonstration nationaler Einheit (LB 3 – 4.11.20)					
LB 11 – 4.11.20	Terror = Erschüttert Normalität (LB 11 – 4.11.20) Angriff auf Herz der Gesellschaft/Nation/Identität/Einheit (LB 11 – 4.11.20) Zweck d. Terrors: Angst, Spaltung, Radikalisierung, Einschränkung von Freiheit (LB 11 – 4.11.20) Solidarität (LB 11 – 4.11.20) Ö = frei, offene Demokratie vs. Hass/Angst (LB 11 – 4.11.20)					
LB 14 – 5.11.20)		Terror = Hass, Fanatismus (LB 14 – 5.11.20)				
(LB 22 – 7.11.20)		Identität (Islam passt zu Ö) (LB 22 – 7.11.20) Terror ≠ Islam (LB 22 – 7.11.20) Koran = rigide Auslegung (LB 22 – 7.11.20) Psychologische Erklärung d. Terror (LB 22 – 7.11.20) Terror = Missbrauch des Islam (LB 22 – 7.11.20)				

Tabelle V - Kategorien und verwendete Codes zu „Das Feindbild vom Islam“

Das Feindbild vom Islam					
Dichotomie Westen/Islam und der Kampf der Kulturen					Die Linke/Willkommenskultur als Schuldige
Kampf der Kulturen	Gewalt: Fundamentalismus gegen Aufklärung	Staat und Religion: Politischer Islam gegen Religionsfreiheit	Die Situation der Frau: Unterdrückung gegen Freiheit		
Interviews					
IV P5 – 18.11.20	Metapher: Nation = eigene Wohnung (IV P5 – 18.11.20) Nationalstolz/richtiger Patriotismus (Wir = „Erwachsen“ vs. die kindischen Anderen) (IV P5 – 18.11.20)		Unilineare Entwicklung (IV P5 – 18.11.20) Vergleich (Entwicklung) Kirche und Islam Mensch braucht Religion (aber „vernünftige“) (IV P5 – 18.11.20)	Ablehnung Kopftuch (IV P5 – 18.11.20)	Österreich = Westen (IV P5 – 18.11.20) Westen = zahnlos (Vorwurf der Zurückhaltung des Nationalstolzes) (IV P5 – 18.11.20) Betonung kultureller Werte wird gefordert (IV P5 – 18.11.20)

	Aufgeklärter Patriotismus=Gleichwertigkeit der Nationen (IV P5 – 18.11.20) Kritik an Politik (IV P5)				Wir = Offen, Tolerant, Nachgiebig + Die Anderen = Intolerant, kindisch (IV P5 – 18.11.20)
IV P6 – 18.11.20				IS passt natürlich nicht zu Ö (IV P6 – 18.11.20) Islam auch nur ohne Kopftuch (IV P6 – 18.11.20) bedingt kompatibel eben (IV P6 – 18.11.20)	
Feldnotizen					
FN P2 – 18.11.20		Radikaler Islam != Islam, aber passt nicht (FN P2 – 18.11.20)		Fanatismus (Zweck nicht relevant bzw. Fanatismus als Grund) (FN P2 – 18.11.20), Islam = Fanatismus, Freiheit vs. Islam (FN P2 – 18.11.20), Kopftuch = Unterdrückung (FN P2 – 18.11.20)	Nein, Politikversagen (zu spät) (FN P2 – 18.11.20) Politikversagen (falsche Versprechen) (FN P2 – 18.11.20)
FN P3 – 18.11.20		Hass, Koran = Terror (Westler köpfen) (FN P3 – 18.11.20)			
FN P8 20.11.20					Ausgrenzungserfahrung als Muslim trotz Christentum (Iraner, Flüchtling = Moslem) (FN P8 20.11.20)
FN P10b – 22.11.20	Islam = Keine Aufklärung/Reformen, Westen = moralisch überlegen (FN P10b – 22.11.20) Der wahre Islam (Friedlich) (FN P10b – 22.11.20), Reaktion der Glaubensgemeinschaft (FN P10b – 22.11.20)				
FN P11 – 22.11.20	Freiheit (FN P11 – 22.11.20),				
FN P12 – 22.11.20	Terror != Islam, Aufklärung (FN P12 – 22.11.20)		Westen = modern/liberal/a- religiös (FN P12 – 22.11.20)		
FN P13 – 22.11.20		Islam bedingt kompatibel, Historische Beziehung (FN P13 – 22.11.20) Islam != Terror, aber: intrinsische Nähe durch Koran (FN P13 – 22.11.20) Angst (FN P13 – 22.11.20)			
FN P14 – 26.11.20	Streng religiöse Muslime = gegen Trennung Staat/Religion und Gleichheit von Mann/Frau (FN P14 – 26.11.20), Westen + Islam = ähnliche Konflikte, Feindbild Westen (FN P14 – 26.11.20), Westen = Mann und Frau trinken Bier (FN P14 – 26.11.20), Medienpropaganda (Überhöhung des Westens) (FN P14 – 26.11.20)			Streng religiöse Muslime = gegen Trennung Staat/Religion und Gleichheit von Mann/Frau (FN P14 – 26.11.20), Westen + Islam = ähnliche Konflikte, Feindbild Westen (FN P14 – 26.11.20), Westen = Mann und Frau trinken Bier (FN P14 – 26.11.20)	

FN P15 – 26.11.20				Islam = negatives Frauenbild (FN P15 – 26.11.20), Ö = Religionsfreiheit/Säkularisierung (FN P15 – 26.11.20), Historische Beziehung I+Ö (FN P15 – 26.11.20)	
FN P16 – 26.11.20	Freiheit (FN P16 – 26.11.20)				
FN P17 – 29.11.20	Nein, Islam = Unterdrückung der Frau (Folter – Zwangsheirat, Vergewaltigung) (FN P17 – 29.11.20) Kriege in islamischen Staaten (FN P17 – 29.11.20) positiv = Kinderreichtum (FN P17 – 29.11.20)	Islam/Koran = Unterdrückung □ Gegendruck □ Radikalisierung/Terror (FN P17 – 29.11.20) Koran = Unterdrückung der Frau/Gewalt (FN P17 – 29.11.20) Ö = Meinungsfreiheit (FN P17 – 29.11.20)		Nein, Islam = Unterdrückung der Frau (Folter – Zwangsheirat, Vergewaltigung) (FN P17 – 29.11.20) Islam/Koran = Unterdrückung □ Gegendruck □ Radikalisierung/Terror (FN P17 – 29.11.20) Koran = Unterdrückung der Frau/Gewalt (FN P17 – 29.11.20)	Schwaches Abendland (FN P17 – 29.11.20), Radikale (FN P17 – 29.11.20),
FN P18 – 07.12.20	Ö unverträglich mit I (FN P18 – 07.12.20)				
FN P19 – 07.12.20	Freiheit (FN P19 – 07.12.20)				
Leserbriefe					
LB 1 – 4.11.20					Toleranz (LB 1 – 4.11.20) Kritik an linker Politik (LB 1 – 4.11.20) Vergleich mit Anschlägen im Westen (LB 1 – 4.11.20) Unterschätzung der Gefahr (LB 1 – 4.11.20) Forderung nach hartem Durchgreifen (LB 1 – 4.11.20) Gefahr f. demokratische Ordnung (LB 1 – 4.11.20) Angriff auf „uns“ - Kultur/Lebensart (LB 1 – 4.11.20)
LB 2 – 4.11.20					Verantwortung der Politik (LB 2 – 4.11.20) Kritik an Politik (LB 2 – 4.11.20)
LB 3 – 4.11.20					Gutmenschen (LB 3 – 4.11.20)
LB 5 – 4.11.20	Terror = Angriff auf Freiheit in EU (LB 5 – 4.11.20) Zwecke = Angst, Polarisierung (LB 5 – 4.11.20) Kritik der Politik (LB 5 – 4.11.20)				
LB 6 – 4.11.20	Europa vs. Islam (Aufklärung) (LB 6 – 4.11.20)				
LB 8 – 4.11.20					Kritik an Asylpolitik der EU (LB 8 – 4.11.20) Kritik an linker Asylpolitik (LB 8 – 4.11.20) Verantwortung der Linken (LB 8 – 4.11.20) Toleranz (LB 8 – 4.11.20)

LB 11 – 4.11.20	Ö = frei, offene Demokratie vs. Hass/Angst (LB 11 – 4.11.20)				
LB 15 – 5.11.20	Islam – Westen nicht kompatibel (Werte/Ideologie) (LB 15 – 5.11.20)				Willkommenskultur (LB 15 – 5.11.20) Islam – Westen nicht kompatibel (Werte/Ideologie) (LB 15 – 5.11.20) Kritik an Linke (LB 15 – 5.11.20)
LB 17 – 5.11.20	Islam vs. Abendland (LB 17 – 5.11.20)	Islam vs. Abendland (LB 17 – 5.11.20) Scholl-Latour (LB 17 – 5.11.20)			Islam vs. Abendland (LB 17 – 5.11.20) Scholl-Latour (LB 17 – 5.11.20)
LB 18 – 5.11.20					Kritik an Toleranz (LB 18 – 5.11.20) Gutmenschen (LB 18 – 5.11.20) Vorahnung (LB 18 – 5.11.20) Rigorosität (LB 18 – 5.11.20) Terror = Angriff auf Kultur, Werte, Leben (LB 18 – 5.11.20)