

Jennifer Schellhöh
Jo Reichertz
Volker M. Heins
Armin Flender (Hg.)

Großerzählungen des **Extremen**

Neue Rechte
Populismus
Islamismus
War on Terror

[transcript] X T E X T E

Jennifer Schellhöh, Jo Reichertz, Volker M. Heins, Armin Flender (Hg.)
Großerzählungen des Extremen

X-Texte zu Kultur und Gesellschaft

Editorial

Das vermeintliche »Ende der Geschichte« hat sich längst vielmehr als ein Ende der Gewissheiten entpuppt. Mehr denn je stellt sich nicht nur die Frage nach der jeweiligen »Generation X«. Jenseits solcher populären Figuren ist auch die Wissenschaft gefordert, ihren Beitrag zu einer anspruchsvollen Zeitdiagnose zu leisten. Die Reihe **X-TEXTE** widmet sich dieser Aufgabe und bietet ein Forum für ein Denken *für und wider die Zeit*. Die hier versammelten Essays dechiffrieren unsere Gegenwart jenseits vereinfachender Formeln und Orakel. Sie verbinden sensible Beobachtungen mit scharfer Analyse und präsentieren beides in einer angenehm lesbaren Form.

JENNIFER SCHELLHÖH, JO REICHERTZ,
VOLKER M. HEINS, ARMIN FLENDER (HG.)

Großerzählungen des Extremen

Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror

[transcript]



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

© 2018 Jennifer Schellhöhn, Jo Reichertz, Volker M. Heins, Armin Flender (Hg.)

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4119-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4119-0

EPUB-ISBN 978-3-7328-4119-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung

Jennifer Schellhöf, Jo Reichertz, Volker M. Heins, Armin Flender | 7

NEUE RECHTE

Abgrenzung an allen Fronten

Die Neue Rechte und ihre ethnopluralistische Erzählung
Jennifer Schellhöf | 15

Ethnopluralismus als strategische Option

Daniel-Pascal Zorn | 21

»Wir lieben das Fremde – in der Fremde«

Ethnopluralismus als Diskursmuster und -strategie im Rechtsextremismus
Thomas Pfeiffer | 35

POPULISMUS

Populismus und Demokratie

Anmerkungen zu einer beziehungsreichen Geschichte
Armin Flender | 59

Entkräftung und Widerstand

Wie Demokratien ermüden und wieder zu Kräften kommen
Claus Leggewie | 69

Rechtspopulismus und Massenmedien

Eine explosive Mischung
Paula Diehl | 87

Gibt es einen europäischen Kern des populistischen Diskurses?

Florian Hartleb | 97

ISLAMISMUS

Die Erzählung des Islamismus

Jo Reichertz | 115

Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus

Susanne Schröter | 121

Protest, Provokation und Plausibilität

Salafismus als Jugendbewegung

Aladin El-Mafaalani | 137

»Manche glauben das, aber der Koran sagt ...«

Der Medienislam als unhistorische Buchgläubigkeit
ohne Auslegungsautorität

Jo Reichertz | 151

WAR ON TERROR

Der »War on Terror« als Schauergeschichte

Volker M. Heins | 171

»War on Terror«

Politische Implikationen einer Metapher

Susanne Kirchhoff | 177

Krieg der Erzählungen

Westliche Genres und romantische Narrative des Dschihad

Hanna Pfeifer und Alexander Spencer | 195

Informationen über die Autoren | 211

Einleitung

Jennifer Schellhöh, Jo Reichertz, Volker M. Heins, Armin Flender

Der vorliegende Sammelband ist aus einer gleichnamigen Veranstaltungsreihe am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI) im Winter 2016/17 hervorgegangen.¹ Es finden sich darin Beiträge von Referenten sowie ergänzende Beiträge von weiteren Experten zu den vier Themen »Neue Rechte«, »Populismus«, »Islamismus« und »War on Terror«.² Der Ausgangspunkt für die Veranstaltungsreihe war die Unsicherheit darüber, wie die Kulturwissenschaften, *erstens*, mit den Grenzüberschreitungen und Gewalthandlungen umgehen sollen, die von extremistischen Narrativen der Gegenwart nahegelegt und gerechtfertigt werden sowie, *zweitens*, ob es eine Gemeinsamkeit aller dieser Narrative gibt.

Tatsächlich beherrschen diskursive und praktische Radikalisierungen verschiedener Art unser derzeitiges Mediengeschehen. Extremisten jeglicher Fassung sind wieder in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Terroranschläge von Paris bis Kabul, Kriegsverbrechen durch den IS in Syrien, Pegida, brennende Flüchtlingsheime in Deutschland und ein amerikanischer Präsident, der die Folterung von Gefangenen preist, sind nur ein paar der offensichtlichsten Beispiele. Mäßigung gilt als Schwäche, Diskurs als Geschwätz, die Mitte als langweilig.

Die Aufgaben, denen sich die Kulturwissenschaften vor diesem Hintergrund aktuell zu stellen haben, sind die Einordnung der Phänomene und die Versachlichung der Debatte. Dazu muss sich die Frage gestellt werden, was

1 | Wir danken dem Käte Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research und dem Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI) für die Ermöglichung der Veranstaltungsreihe und der Unterstützung für diesen Sammelband. Ebenfalls Dank gebührt Sebastian Till Hartwig, Janelle Pötzsch und Sebastian Salzmänn für das Lektorat und Korrekturen der Beiträge.

2 | Wir verwenden hier und im Folgenden meistens das generische Maskulinum, wenn das Geschlecht der bezeichneten Personen unbekannt oder nicht relevant ist oder wenn männliche wie weibliche Personen gemeint sind.

überhaupt von Seiten radikalisierter Gruppierungen getan wird, um zu polarisieren und wie man einen moderateren Diskurs wieder anstoßen kann. Konkret: Welche Strategien werden von Extremisten eingesetzt, um neue Anhänger zu gewinnen und extreme Formen des Denkens oder Nicht-Denkens bis in die Mitte der Gesellschaft zu tragen? Und wie lassen sich diese Formen beschreiben?

Zunächst ist auffällig, dass sich extreme politische Gruppen Erzählungen bedienen. Es gibt je ein großes Narrativ, das uns verschiedene extremistische Ausprägungen als solche erst erkennen und verallgemeinern lässt und das Gemeinschaft und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe symbolisiert. Die Erzählung wird geglaubt und als Prämisse einer Deutung der Welt gesetzt. Einmal etabliert wird jedes Ereignis, jede Handlung, jede Perspektive in dieses Narrativ integriert. Die Geschlossenheit der Erzählungen begründet oftmals eine Nähe zu Verschwörungstheorien. In Verbindung mit politischen, intellektuellen oder religiösen Motiven entfalten sie die Kraft, die Vielfalt möglicher Weltdeutungen auf nur eine einzige, für ihre Anhänger überzeugende Weise zu reduzieren. Das kann auf unterschiedliche Arten und Weisen funktionieren. Mal werden die Geschichten einfach geglaubt und der Glaube darüber tradiert, mal werden sie strategisch eingesetzt, mal passt das Narrativ zu einer bereits eingeübten Lebensform. So verschieden die Erzählungen selbst und die Gründe dafür sind, diese Erzählungen zu teilen, so ist ihnen allen gemein, dass sie eine enorme Verengung der Perspektive einschließen, unter der Extremisten die Welt sehen, über sie sprechen, in ihr handeln. Als Axiom ist sie nicht nur eine unter vielen Geschichten, so wie das Individuum mehrere Rollen einnehmen und trotzdem noch dasselbe Individuum bleiben kann. Es ist nicht eine, es ist *die* Geschichte. Und als solche nennen wir sie: eine *Großerzählung*.

Damit kommen wir zu Jean-François Lyotards These vom Ende der großen Erzählungen (Lyotard, 1993). Tatsächlich vermuten auch wir, dass es heute weder eine große Erzählung der Demokratie und der Menschenrechte gibt, noch eine einzige Gegenerzählung ihrer Gegner. Es dominiert eine Vielfalt von Diskursen, die je eigenen Regeln der Konstitution und Verknüpfung von Aussagen folgen. Trotzdem nennen wir die Geschichten der »Neuen Rechten«, des »Populismus«, des »Islamismus« und des »War on Terror« Großerzählungen, weil sie aus der Perspektive unterschiedlicher Gruppen (neue Rechte, Populisten, radikalisierte Muslime, amerikanische *neocons*) die Welt als Ganzes erschließen. Anstatt die Gesellschaft aus der Vogelperspektive zu betrachten, interessieren sich die Autoren dieses Sammelbands für die je einzelne Gruppe und ihre Erzählung über sich und die anderen.

Gegen Lyotard bestehen wir darauf, dass die Erzählungen verschiedener extremer Gruppen nicht isolierte Sprachspiele sind, sondern sehr wohl etwas gemeinsam haben. Es sind vor allem zwei Elemente, die allen Großerzählungen des Extremen gemeinsam sind: *Wahnhaftigkeit* und *Enthemmung*. Das

homogene Volk, das sich gegen die Eliten erhebt, die von allem Fremden gereinigte nationale Identität, das Kalifat und die Ausrottungsphantasien des »War on Terror« – alle diese Konstruktionen haben etwas Wahnhafes, der erfahrbaren Realität Entrücktes an sich. Zudem kennzeichnet alle Großerzählungen des Extremen ein merkwürdiger Enthusiasmus des Ausschlusses, der entweder direkt Gewalt entfesselt oder aber, wie bei vielen Populisten, zumindest gewaltaffin ist.³

Wir haben uns bewusst für den Begriff des Extremen entschieden und gegen den Begriff des Radikalen. Extremismus wird in westlichen sozialwissenschaftlichen Theorien gerne von denen, gegen die sich Extremismus richtet, als das gefasst, was sich außerhalb des Normalen, außerhalb des Glaubens- und Meinungsmainstreams befindet. Extrem bedeutet ursprünglich das »äußerste«, aber auch das »außerhalb Befindliche«. Der *politische* Extremismus, so deren Gegner, befindet sich nicht mehr in der Mitte – noch nicht einmal an deren äußersten Rand, sondern jenseits der Grenze der Vernunft, der Verfassung und des Tolerierbaren.

Das Radikale und das Extreme scheinen einander sehr ähnlich zu sein und sind doch verschieden. Martin Seel stellt fest, dass das Radikale mit dem Moderaten gemein hat, dass beide Begriffe heute »in der Regel positiv gebraucht« (Seel, 2012, S. 261) werden und darüber hinaus auch häufig in einem Ergänzungsverhältnis zueinander stehen. Wer radikal ist, weiß, wann es wichtig ist, Kompromisse einzugehen und Ambitionen zu zügeln. Dasselbe lässt sich vom Extremen nicht sagen. Der Begriff ist fast immer negativ besetzt und steht auch in keinem produktiven Spannungsverhältnis zum Nicht-Extremen.

Über diese formale Bestimmung hinaus lässt sich noch mehr sagen über das Spezifische des Extremen und seiner politischen Form: des Extremismus. Was die Begriffe trennt, oder genauer: was Radikale und Extremisten trennt, ist ihr Verhältnis zu Zwang und Gewalt. So machen Astrid Bötticher und Miroslav Mares folgende Unterscheidung: »Radikale zwingen nicht, sondern predigen, fordern dazu auf, es ihrem Beispiel gleich zu tun [...]. Gewalt ist nicht relevant.« (Bötticher & Mares, 2012, S. 56) Dagegen zielt der Extremismus »auf die Gesamtgesellschaft und hat die Konsequenzen des Zwangs mit eingeschlossen. Hier geht es nicht so sehr um Einsicht, sondern um Unterwerfung.« (Bötticher & Mares, 2012, S. 58)

Gemeinsam ist dem Extremen und dem Radikalen, dass sie von der Mehrheit in der Regel ausgeschlossen werden. Aber nur das Extreme wird exterritorialisert, aus dem Bereich des Vernünftigen und Normalen herausgeschrieben. Als Übersteigerungen und Übertreibungen über das vernünftige Maß hinaus wird der Extremismus gerne in den Bereich des Krankhaften, des Verrückten gerückt. So haben bereits 1967 Erwin Scheuch und Hans Klingemann

3 | Aus diesem Grund hat auch Volker Zastrow die AfD zum potenziellen »Nukleus einer Bürgerkriegspartei« in Deutschland gezählt (Zastrow, 2015).

den Extremismus als eine »normale Pathologie westlicher Industriegesellschaften« bezeichnet (Scheuch & Klingemann, 1967, S. 15). Auf diese Weise können sich die Mehrheit, die Vernunft und selbst die Verfassung radikalisieren und die demokratische Kultur untergraben. Eine rationalistische Tyrannei der Vernünftigen ist ebenso eine reale Möglichkeit wie die von Tocqueville zu recht befürchtete moralische Tyrannei der Mehrheit oder eine »wehrhafte« Demokratie, die sich gegen innovative Impulse von den Rändern der Gesellschaft immunisiert und dadurch der Erstarrung anheimfällt.

Im Gegensatz zu Scheuch und Klingemann vertritt der indische Intellektuelle Pankaj Mishra, der für führende britische und amerikanische Zeitungen schreibt und schon diverse Gastprofessuren hatte, die These, dass zumindest die neueren Formen extremistischen Handelns und Denkens durchaus verstehbar sind – und zwar als eine Gegenbewegung zu einer universalistisch angelegten Rationalität, die Globalisierungsschübe einerseits auslöste, andererseits aber auch deren Produkt ist. Mishra entfaltet in seinem Buch *Das Zeitalter des Zorns* seine Ansicht,

»dass die beispiellose politische, ökonomische und soziale Unordnung, die den Aufstieg der industriekapitalistischen Wirtschaft im Europa des 19. Jahrhunderts begleitete und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Weltkriegen, totalitären Regimen und Völkermorden führte, heute weitaus größere Regionen und Bevölkerung befallen hat; dass weite Teile Asiens und Afrikas, die durch den europäischen Imperialismus einst erstmals der Moderne ausgesetzt wurden, heute tiefer in die schicksalhafte westliche Erfahrung dieser Moderne eintauchen.« (Mishra, 2017, S. 20-21)

Extremistische Narrative, wie wir sie gerade aus der deutschen Geschichte gut kennen, drohen demnach zu einer neuen globalen Normalität zu werden.⁴

4 | Man erinnere sich an die Brandreden einiger der auch heute noch geehrten Erfinder und Förderer des deutschen Nationalismus. Neben Fichte war dies (wie man in Winklers *Der lange Weg nach Westen* [2002] nachlesen kann) auch der Turnvater Jahn und Ernst Moritz Arndt. Den beiden zuletzt genannten attestiert Winkler »die Sakralisierung des Deutschtums« und eine »Dämonisierung des Französischen«. Hier ein paar Zeilen aus unterschiedlichen Schriften von Arndt aus dem Jahr 1807: »Ein Volk zu sein, ein Gefühl zu haben für eine Sache, mit dem blutigen Schwert der Rache zusammen zu laufen, das ist die Religion unserer Zeit [...] Dieses heilige Kreuz der Welterlösung, diese ewige Religion der Gemeinschaft und Herrlichkeit, die auch Christus gepredigt hat, macht zu eurem Banner, und nach der Rache und Befreiung bringt unter grünen Eichen auf dem Altar des Vaterlandes dem schützenden Gotte die fröhlichen Opfer.« (Zitiert nach Winkler, 2002, S. 63) Sechs Jahre später warb Arndt für den Kampf gegen die napoleonische Fremdherrschaft mit folgenden Worten: »Nur ein blutiger Franzosenhass kann die deutsche Kraft vereinigen, die deutsche Herrlichkeit wiederherstellen, alle edelsten Triebe

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen verfolgen die Herausgeber des vorliegenden Bandes zwei Ziele. Erstens sollen Experten über aktuelle und wichtige Erzählungen des Extremen, die das Handeln von gesellschaftlichen Gruppen und teilweise auch von Regierungen prägen, *informieren*. Zweitens soll *diskutiert* werden, wie die westliche Welt diese Erzählungen des Extremen selbst wieder in ihre *eigene* Erzählung einordnet. Wie können wir das Aufblühen extremer Narrative verstehen, von denen viele geglaubt haben, dass sie bereits auf dem *Schrottplatz der Geschichte* gelandet seien? Aber auch: Wie können wir uns die Wiederkehr dieser Narrative kultur- und sozialwissenschaftlich erklären? Diese Leitfragen ziehen sich durch die Beiträge zu den vier ausgewählten Großerzählungen des Extremen. Gemeinsam sollen sie dem Leser eine kaleidoskopische Perspektive bieten, die sowohl das Gemeinsame aller, als auch das Besondere jeder Erzählung herausstellt und den Blick schärft für eine sachliche, genaue und differenzierte Debatte, die es sicher immer wieder zu führen gilt.

LITERATUR

- Bötticher, A. & Mares, M. (2012). *Extremismus. Theorien – Konzepte – Formen*. München: Oldenbourg.
- Lyotard, J.-F. (1993). *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen.
- Mishra, P. (2017). *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Scheuch, E. K. & Klingemann, H.-D. (1967). Theorie des Rechtsradikalismus im westlichen Industriegesellschaften. *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 12, 11-29.
- Seel, M. (2012). Das Radikale und das Moderate. Erkundungen in einem spannungsreichen Begriffsfeld. *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 6 (2), 261-271.
- Winkler, H. A. (2002). *Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte* (2 Bde.). München: Beck.
- Zastrow, V. (2015). *Die neue völkische Bewegung*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. November 2015. Zugriff am 30.10.2017 unter www.faz.net/aktuell/politik/inland/afd-die-neue-voelkische-bewegung-13937439.html

des Volkes hervor treiben und alle niedrigsten versenken« (zitiert nach Winkler, 2002, S. 64). An anderer Stelle, nämlich in seinem Aufsatz über den Volkshass aus dem Jahre 1813, schreibt er: »Ich will den Hass gegen die Franzosen, nicht bloß für diesen Krieg, ich will ihn für lange Zeit, ich will ihn für immer... Dieser Hass klüger als die Religion des deutschen Volkes, als ein Heiliger waren in allen Herzen und erhalte uns immer in unserer Treue, Redlichkeit und Tapferkeit« (zitiert nach Winkler, 2002, S. 64). Vergleicht man damit die Reden radikaler Islamisten, dann sind die Parallelen unübersehbar.

Neue Rechte

Abgrenzung an allen Fronten

Die Neue Rechte und ihre ethnopluralistische Erzählung

Jennifer Schellhöh

Die Anfänge

Nouvelle Droite, Neue Rechte, New Right – in Europa formierte sich bereits parallel zu der 1968er Bewegung ein neuer rechter Flügel. Nicht zuletzt mithilfe linker Strategien befreite diese *Neue Rechte* sich aus dem Korsett neonazistischer Ideologien und entwickelte eine neue Denkbewegung, die sich von der »Konservativen Revolution« und nicht mehr vom Nationalsozialismus her verstand. Diese Verschiebung ermöglichte es der *Neuen Rechten* nicht nur rechte oder rechtskonservative Denker in ihren Reihen zu rezipieren, sondern auch linke Denker wie Antonio Gramsci und diese wiederum mit den üblichen Verdächtigen – Carl Schmitt, Ernst Jünger oder Ernst von Salomon – zu verbinden. Heraus kam eine von links inspirierte und mit rechten Ideen dekorierte Groß-erzählung, die in Deutschland auf Armin Mohler und später Hennig Eichberg, in Frankreich auf Alain de Benoist zurückzuführen ist: Der Ethnopluralismus. Er bereitet und untermauert den ideologischen Boden, auf dem die *Neuen Rechten* heute stehen; er ist Ursprung und Grund der neuen Ideologie und einer der wichtigsten Abgrenzungspunkte zum »alten« rechten Denken.

Der »Große Austausch«

Im Sommer 2017 startete die *Identitäre Bewegung* (IB) – eine neurechte, aktionistische und auf junge Menschen abgestimmte Organisation der *Neuen Rechten* – die »Mission: Defend Europe«. Mit dem Schiff C-Star waren sie einige Wochen auf dem Mittelmeer unterwegs, um auf den, so wie sie es nennen, »kriminellen Schlepperwahnsinn im Mittelmeer hinweisen.« (Identitäre Bewegung, o.J.) Doch als Schlepper bezeichnet die IB nicht nur die organisierten oder als Einzelpersonen handelnden Kriminellen, die viel Geld für eine Fahrt in unsicheren Booten anbieten, die im schlimmsten Falle mit dem Tod endet. Sie nehmen auch und vor allem die NGOs ins Visier, die die Geflüchteten vor

dem Ertrinken retten und sicher nach Europa bringen. »Defend Europe« war somit eine Aktion gegen Einwanderung. Begründet wurde sie mit angeblichen Zusammenschlüssen von Schlepperbanden und NGOs, die illegale Einwanderungen dadurch verstärken würden. Die NGOs seien mitverantwortlich, so die IB, dass so viele Menschen im Mittelmeer ihr Leben verlieren. Trotzdem hieß die Aktion nicht »Help Refugees« oder »Anti-Schlepper-Aktion«, sondern eben »Defend Europe«. Europa muss also verteidigt werden – aber gegen wen eigentlich und warum?

Eine Antwort darauf findet sich hinter dem Narrativ, das oft von der IB als die größte Gefahr für Europa gerahmt wird: Der »Große Austausch«. Dahinter verbirgt sich folgendes Konzept. Es gibt, so die IB, in Europa ein Zuviel an Einwanderung. Dadurch entstehe ein zu hoher Grad an »Multikulti«. Einwanderung, so Martin Sellner, Chef der IB Österreich, in einem seiner YouTube-Videos, sei zwar »das Salz in der Suppe. Gerade in Großstädten ist ein bisschen Einwanderung, ein bisschen Vielfalt, oft sehr schön, wirklich eine Bereicherung, aber es gibt ein Level, ein Niveau, wo es einfach zuviel wird.« (Martin Sellner GI, 2016) Wann genau dieses Zuviel erreicht ist und wie dieses Zuviel begründet wird, darauf geht er nicht ein. Stattdessen bietet er ein Potpourri aus verschiedenen Studien an, die belegen sollen, warum ein Zuviel eben zuviel sei.

Mit Parolen wie »Multikulti ist tot« oder »Multikulti ist gescheitert«, wobei zweiterer Ausspruch im Ursprung von Angela Merkel stammt und nicht im Sinne des Stoppens von Einwanderung gemeint war, wollen die *Neuen Rechten* das so von ihnen verstandene »Gesellschaftsexperiment« stoppen. Sie wittern hinter der Aufnahme von Geflüchteten einen ausgefeilten Plan der Regierungen in Europa: den »Großen Austausch«. Dieser basiert auf der Annahme, dass die Zuwanderung in Europa größer wird und die Geburtenraten im Land (gemeint sind hier die Geburten von Menschen ohne Migrationshintergrund) zurückgehen werden. Deutsche, Franzosen, Österreicher – alle »Völker« in Europa werden ersetzt durch Einwanderer mit meist muslimischen Hintergrund. Doch was haben die Regierenden davon? Auf der Facebook-Seite der IB *Deutschland* kann man die Gründe für den »Großen Austausch« nachlesen:

»[...] verschworen haben sich eine Clique aus profitgierigen Wirtschaftsgrößen, Politikern, Multikulti-Ideologen, Medien, Kirchenvertreter und Migrantenlobbys, innerhalb eines liberal-kapitalistischen Systems. Und zwar gegen die Völker Europas! Ja richtig, denn nicht nur Deutschland, sondern ganz Westeuropa ist vom großen Austausch betroffen! Denn in einer Welt, in der der Mensch nur »Human Capital« bedeutet, also lediglich einen ökonomischen Wert besitzt und man ihn zu profitabler Gewinnmaximierung nach Belieben hin und her schieben kann – in so einer Welt, ist die Vorstellung von freien, souveränen Völkern natürlich ein gewaltiger Dorn im Auge.« (Identitäre Bewegung – Deutschland, 2015)

Der »Große Austausch« fundiert auf einem kapitalismuskritischen Ansatz. Gewinn erziele sich leichter, wenn die Freiheit der Menschen eingeschränkt sei. Dahinter verbirgt sich aber auch die Annahme, dass die Menschen, die gegen Europäer eingetauscht werden, diese Freiheit und die Souveränität nicht haben. Warum dies so sei wird nicht weiter ausgeführt.

»Wer Menschheit sagt, will betrügen«

Der Kern des Ethnopluralismus und seine Attraktivität auch für diejenigen, die den Rassismus ablehnen, beruht gerade nicht mehr darauf, dass sich ein Volk besserstellt als alle anderen und damit Verachtung bis hin zur Vernichtung dieser anderer Völker legitimiert. Der Ethnopluralismus geht lediglich davon aus, dass Völker verschieden sind und in dieser Verschiedenheit ein Recht haben, als mehr oder weniger homogene Völker mit einheitlicher Kultur erhalten zu bleiben. »Deutschland den Deutschen« wird ergänzt durch »Frankreich den Franzosen« oder »England den Engländern«. Jedes Volk soll seinen Platz, seinen Ort, sein Land haben. Einwanderung – und damit die Vermischung von Kulturen – gefährde dagegen potenziell die Aufrechterhaltung der je eigenen Kultur. Carl Schmitts berühmtes Zitat »Wer Menschheit sagt, will betrügen« (Schmitt, 1991, S. 55) will genau darauf hinaus: Es gibt keine Universalität von Menschen, jeder ist durch seine eigene Kultur geprägt, die zur apriorischen Voraussetzung erhoben wird. Und da die *Neuen Rechten* den Ethnopluralismus nicht nur als Grund, sondern auch als Begründung heranziehen, ließe sich aus ihrer Sicht ergänzen: »und das ist auch gut so und soll so bleiben.«

Identität als Gruppenidentität

Das Denken von Menschheit ist für die *Neue Rechte* also in erster Linie ein Denken in verschiedenen ethnischen Gruppen und die Betonung ihrer Unterschiede. So wie es in diesem Sinne keinen Universalismus geben kann, ist aber auch die andere Seite, der Individualismus, ein für sie nicht passendes Konzept.

»Rechts zu denken, heißt, dass man menschliche Existenz nur [!] als unhintergehbare Gruppenexistenz denken kann – mit allen Konsequenzen, die man dann theoretisch, normativ und auch politisch hat. Menschen sind dann in erster Linie Mitglieder größerer Gemeinschaften, und die Lösung gesellschaftlicher Probleme wird letztlich der Homogenität beziehungsweise der inneren Kohäsion einer solchen Gruppe auferlegt.« (Nassehi, 2015, S. 34-35)

Als Gruppe muss sich die *Neue Rechte* also nicht nur von anderen Ethnien oder Nationalitäten abgrenzen, sondern auch von anderen, von »Nicht-Rechten«

(Leo et al., 2017), innerhalb der Gesellschaft, seien sie nun links, liberal, konservativ, apolitisch oder eben »rechts« im alten, nicht neurechten Sinne. Doch dafür muss es ein Gemeinsames der *Neuen Rechten* geben, in das alle »Mitglieder« einstimmen können. Das stellt sich heute selbst bei den Hauptvertretern als schwierige Aufgabe heraus. So macht beispielsweise Sellner in der neurechten Zeitschrift *Sezession* und in seinen Videos immer wieder Abgrenzungsbewegungen, insbesondere zur *Alten Rechten*, und wird dafür nicht immer nur gelobt. Viele erkennen sich nicht darin wieder und wollen auch nicht von Sellner gesagt bekommen, was sie zu sein haben. Andersherum herrscht aber ein ähnliches Problem. Die Lebensgefährtin des Verlegers Götz Kubitschek (*antaios-Verlag* und *Sezession*) Ellen Kositzka sagte in einem Interview mit Michael Angele in der linken Zeitung *Der Freitag*:

»Ich kann nicht so ganz für »die Rechten« sprechen. Schon deshalb, weil sich unser Resonanzraum in den letzten beiden Jahren schier unüberschaubar erweitert hat. Schau' ich in diverse Netzforen, weiß ich nicht mehr ganz genau, inwiefern die Leute, die sich rechts fühlen oder nennen, etwas mit mir zu tun haben. Ich will mich aber auch nicht ohne Not distanzieren.« (Angele, 2017)

Rechts denken, rechts handeln?

Ein, wenn auch nicht der einzige, Grund für die Differenzierung innerhalb der *Neuen Rechten* ist die Frage, in welche(n) Bereiche(n) sie eigentlich (ein-)wirken wollen. Folgt man ganz klassisch einem der zentralen Vordenker der *Neuen Rechten*, so sähe die Wirkung so aus, wie es Wagner im Folgenden mit Benoist beschreibt:

»Bei der Nouvelle Droite (Neuen Rechten), so Benoist, habe es sich von Anfang an um eine rein intellektuelle und kulturelle Denkströmung gehandelt, »die nie den Ehrgeiz hatte, auf einer politischen Bühne zu agieren«. [...] Die Arbeit der Rechtsintellektuellen bestehe nun darin, Werte, Themen und Bilder zu popularisieren, die mit der bestehenden Ordnung brechen. »Von dieser Warte aus gesehen ist die Besetzung einer Redaktionsstelle oder gar die Ausstrahlung einer Fernsehserie von größerer Bedeutung als die Wahlparolen einer Partei«, so Benoist. Dieser Ansatz wird »Metapolitik« genannt. Er bedeute, »die Dinge aus einem engagierten theoretischen Blickwinkel zu betrachten, ohne dabei ein spezifisches, politisches Ziel vor Augen zu haben.« (Wagner, 2017, S. 64)

Viele Mitglieder der *Neuen Rechten* sehen das anders. Sie wollen politischen Einfluss nehmen, nicht zuletzt, um sich gegen den »Großen Austausch« und die »Massenmigration« zur Wehr zu setzen. Eine Zentralfigur der *Neuen Rechten*, Kubitschek, sieht das Begehren der Mitglieder nach politischer Gestaltung ganz genau und schildert es Claus Leggewie in einem Briefwechsel so:

»Viele, die uns seit Jahren kennen und lesen, erwarten nicht länger nur unseren besonderen Ton und ein paar Umsetzungsideen, sondern politisches Eingreifen, Beteiligung, direkte Aktion.«

und

»Der Widerstand und die Verteidigung des Eigenen findet dort ihre angemessene, ausgewogene Form, wo wir uns beteiligen!« (Kubitschek, 2017a)

Dieser letzte Schritt, die politische Beteiligung, die nach Benoist und auch nach Mohler in ihren strategischen Ausgestaltungen von »Metapolitik« nie Thema hätte werden sollen, ist nun mit dem Einzug der *Alternative für Deutschland* in den deutschen Bundestag Wirklichkeit geworden. Noch am selben Tag kommentiert Kubitschek den Einzug in den ersten Zeilen seines Artikels so: »Im Grunde Schach: Wir fordern heraus, aber der Gegner will nicht, warf die Figuren um, jahrelang. Aber jetzt ist die Aufstellung fertig, die Dame fehlte noch, seit heute steht sie.« (Kubitschek, 2017b) Wir werden also, ob wir wollen oder nicht, uns auch politisch mit den *Neuen Rechten* auseinandersetzen müssen. So ist es nur sinnvoll, die Ursprünge der ideologischen Kernelemente genauer zu sehen und zu verstehen, die der Philosoph Daniel-Pascal Zorn im ersten der zwei Beiträge in diesem Abschnitt reflexionslogisch analysieren wird. Und es ist genauso sinnvoll die Strategien kennenzulernen, die die *Neuen Rechten* seit vielen Jahren einsetzen, um – bisher nur »metapolitisch«, in ihrem Sinne – im gesellschaftlichen Diskurs zu wirken. Diesen Part übernimmt Thomas Pfeiffer, der für den Verfassungsschutz des Innenministeriums NRW arbeitet. Sie beide geben uns einen Einblick in Theorie und Praxis der *Neuen Rechten*, die nun Schach spielen wollen. Und während die neu aufgestellte Dame ruft, sie wolle die Regierenden »jagen« (tagesschau, 2017), sehen wir uns doch erst einmal die Aufstellung genauer an, bevor weitere Züge getätigt werden.

LITERATUR

- Angele, M. (2017). »*Gleichheit ist langweilig*«. Der Freitag, 18. August 2017, Zugriff am 18.11.2017 unter <https://www.freitag.de/autoren/michael-angele/die-rechte-in-der-richte>
- Identitäre Bewegung (o.J.). Mission: Defend Europe. Zugriff am 18.11.2017 unter <https://www.identitaere-bewegung.de/kampagnen/mission-defend-europe/>
- Identitäre Bewegung – Deutschland (2015). *Der Große Austausch*. Zugriff am 18.11.2017 unter <https://www.facebook.com/identitaere/posts/995464920471567:0>

- Kubitschek, G. (2017a). *Briefwechsel zwischen Götz Kubitschek und Claus Legewie (Teil 1)*. Sezession, 06. Januar 2017, Zugriff am 21.11.2017 unter <https://sezession.de/56949/>
- Kubitschek, G. (2017b). AfD im Bundestag oder: Was heute passiert ist. Sezession, 24. September 2017, Zugriff am 21.11.2017 unter <https://sezession.de/57404/afd-im-bundestag-oder:-was-heute-passiert-ist>
- Leo, P., Steinbeis, M. & Zorn, D.-P. (2017). *Mit Rechten reden. Ein Leitfaden*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nassehi, A. (2015). *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*. Hamburg: Murmann.
- Martin Sellner GI (2016). *#Multikultischadet – die Nebeneffekte von Multikulti*. Zugriff am 18.11.2017 unter <https://www.youtube.com/watch?v=dRriYeukCW4>
- Schmitt, C. (1991). *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (3. Aufl. der Ausg. von 1963). Berlin: Duncker & Humblot.
- tagesschau (2017). *Gauland von der AfD: »Wir werden Frau Merkel jagen«*. Zugriff am 21.11.2017 unter https://www.youtube.com/watch?v=_fnja9qN2vM
- Wagner, T. (2017). *Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten*. Berlin: aufbau.

Ethnopluralismus als strategische Option

Daniel-Pascal Zorn

Der Mensch, ein Tier

Seit der Antike gibt es ein Argument, das zu den wohl wirkungsmächtigsten Ideen der Geschichte gezählt werden kann. Die Athener beriefen sich auf dieses Argument, um das erste große Kriegsverbrechen der Antike zu rechtfertigen, die Vernichtung der Stadt Melos und die Versklavung seiner Bewohner. Auch die Sophisten, die manchmal als Redelehrer der jungen adeligen Elite, manchmal aber auch als das auftraten, was wir heute im Netzjargon »Trolle« nennen, kannten dieses Argument. Es diente dem Sophisten Protagoras zur Begründung seiner skeptizistischen Haltung ebenso, wie es dem Sophisten Kallikles zur Begründung seines Amoralismus diente. Nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches wurde es zum Grundstein der feudalistischen Weltordnungen, im Sinne einer gottgegebenen Herrschaft des Adels über seine Untertanen. Erst nach über fünfhundert Jahren konnte dieser Herrschaft etwas entgegengesetzt werden: Humanismus, Freiheit, Vernunft, Demokratie.

Dieses für die abendländische Ideengeschichte so wirkmächtige Argument lautet: »Der Mensch ist auch nur ein Tier – also muss der letzte Grund, auf den wir uns berufen können, die animalische Natur des Menschen sein.« Das Argument ist nicht schwer zu verstehen: einige Bereiche der Biologie, Psychologie, Soziologie und Kognitionswissenschaften erklären uns ständig, dass unter der nur scheinbar rationalen Fassade das Tierische, Nichtmenschliche, zugleich aber auch das authentischere oder das ursprünglichere Wesen des Menschen lauert. Es gibt zahllose populärwissenschaftliche Bücher, die dieses Thema in ebenso zahllosen Variationen wiederholen. Und wie oft beobachten wir an uns selbst, dass wir uns in emotionalen Situationen zügellos verhalten?

Wer auf diesem Argument eine politische Theorie aufbaut, sieht sich mit extremen Konsequenzen konfrontiert: Wenn der Mensch für sich selbst im tiefsten Grunde seines Wesens ein Tier ist, dann stellt dieses Wesen immer eine Bedrohung dar – für ihn persönlich wie für jede politische Kultur. Der

Philosoph Thomas Hobbes fasste diese Drohkulisse in den Begriff des »Krieges aller gegen alle« (*bellum omnia contra omnes*): Bleibt der Mensch sich selbst überlassen, wird ihm die Freiheit gewährt, sein innerstes Wesen zu verwirklichen, dann endet die politische Kultur im Bürgerkrieg.

Warum das so ist, ist ganz einfach zu verstehen: Stellen Sie sich vor, jeder könnte in jeder Hinsicht und ungebunden von irgendwelchen Gesetzen alles tun, wozu er Lust hätte. Wirklich alles. Sie könnten ungestraft das Auto Ihres Nachbarn klauen oder Ihre Schwiegermutter erschlagen. Sie könnten jederzeit jedem alles wegnehmen oder ihn umbringen. Ihr animalisches Wesen, gepaart mit der schrecklich naiven Vorstellung, man könne Ihnen die Freiheit zugestehen, sich selbst zu verwirklichen, endet in der Katastrophe.

Das genannte Argument führt also in ein Dilemma: Entweder Sie akzeptieren diesen dogmatischen Relativismus absolut freier Individuen, der direkt in die, eine Gesellschaft zersetzende, Gewalt führt. Oder aber – das ist die zweite Alternative des Dilemmas – Sie installieren einen starken Staat, in der Hand eines starken Mannes, der seine animalischen Anteile zügeln kann oder der sie vor allem gegen die gemeinsamen Feinde einsetzt. Ein solcher Mann müsste, nach Hobbes, zu den edelsten eines Volkes gehören, zu einem Adel also, der sich durch rigorose Einhaltung dieser unveränderlichen Ordnung auszeichnet. Eine Ordnung, um die gefährliche Freiheit der Menschen einzuhegen und die Triebe der weniger Edlen von ihnen in passende Bahnen zu lenken. Darin läge die einzige Chance der Menschen – gegen ihre Natur können sie nichts machen, also sorgen sie wenigstens dafür, dass diese Natur, die sie in ihrer Existenz bedroht, zu einer normativen Ordnung führt.

Bei diesem Argument, das uns in das Dilemma gewalttätiger Beliebigkeit oder autoritärer Gewalt führt, gibt es allerdings einen Haken. Denn dieses Argument ist kein gültiger Schluss. Es ist ein Fehlschluss. Das Argument wechselt Genesis mit Geltung, die Angabe eines Ursprungs mit der Angabe eines Grundes. Wer einen Grund nennt und für ihn Geltung beansprucht, der muss sich auf etwas beziehen, was alle anderen nicht nur teilen können, sondern auch teilen müssen und er muss diesen Bezug – eben – begründen können. Wer aber einen Ursprung zum Grund machen will, der setzt bereits voraus, dass alle anderen diesen Ursprung auch als ihren eigenen Ursprung teilen müssen. Er nennt keinen Grund, sondern einen unverfügbaren Ausgangspunkt und setzt sich durch diese Nennung von vornherein in ein ebenso unverfügbares Recht.

Das Argument ist also ein Trick. Es täuscht uns, indem es etwas als unverfügbaren metaphysischen Ursprung auszeichnet, was wir als eine empirische Beschreibung unter anderen jederzeit akzeptieren würden. Denn natürlich kann man am und im Menschen *auch* Triebhaftes, Irrationales, Gefühliges entdecken. Man kann es beschreiben und Theorien dafür aufstellen. Eine

solche Beschreibung macht das Beschriebene aber nicht zu einem alles bestimmenden Schicksal. Zugleich mit der Inanspruchnahme einer solchen Beschreibung verrät das Argument also diese empirische Beschreibung als eine *empirische*, d.h. als eine innerhalb bestimmter, zu rechtfertigender Grenzen formulierte Beschreibung. Es macht sie *von einer möglichen zur einzig möglichen Beschreibung*, der sich alle anderen von vornherein unterzuordnen haben. Es verkauft uns unter dem Titel der Empirie genau die Metaphysik, die wir glauben, durch die Aufklärung überwunden zu haben.

Der Grund dafür liegt darin, dass der Anwender dieses Arguments sich selbst in die Geltung seines Arguments hineintäuscht. Denn wer von einer ursprünglichen Natur ausgeht, für den gilt sie ja auch selbst. Eine ursprüngliche Natur scheint ja auf seltsame Weise *vor* jedem Argument zu liegen. Sie bezeichnet das, was immer schon Ausgangspunkt jeder möglichen Feststellung ist. Und wenn eine solche Feststellung dann eben diese ursprüngliche Natur feststellt, dann stimmt man, aus Sicht dieser Feststellung, einfach mit dem überein, wovon man immer schon ausgeht.

Ich habe recht, weil ich recht habe

In seiner logischen Grundform sagt das Argument also: »Ich habe recht, weil ich recht habe.« Es setzt einen Ausgangspunkt dogmatisch fest. Aber wen soll das überzeugen? Niemand sagt die Wahrheit, weil er etwas sagt. Wer sagt »Ich habe recht, weil ich recht habe«, der trägt offensichtlich kein besonders gutes Argument vor. Jeder kann sehen, dass man sich eine Autorität anmaßt, die man eigentlich gar nicht besitzt. Also greifen die Anwender dieses Arguments zu einem Trick: Sie machen es ein bisschen komplizierter. Sie sagen nicht »Ich habe recht, weil ich recht habe.« Sie sagen: »Derjenige hat recht, der den Willen besitzt, festzulegen, was richtig ist.« Und damit legen sie mit genau diesem Satz fest, was richtig ist. Jedes Mal, wenn sie ihren Satz ansehen, können sie ihn nur für wahr halten. Denn alles, was sie sagen, ist für sie ein Beweis dafür, dass richtig ist, was sie sagen. Weist man sie darauf hin, dass das, was sie sagen, ein Zirkelschluss ist, sie also voraussetzen müssen, was sie zu beweisen versuchen, lächeln sie nur und sagen: »Und genau das ist der Beweis dafür, dass ich richtig liege.« Wiederholt man den Vorwurf und fügt hinzu, dass das aber nicht richtig sein kann, lächeln sie wieder und sagen: »Und das ist wieder der Beweis dafür, dass ich richtig liege. Denn Du machst ja auch nichts anderes.«

Ist man auf diese Weise erst einmal abgesichert, dann erscheint einem das Dilemma, das aus dem Argument über den Ursprung des Menschen entsteht, wie ein Naturgesetz. Denn die Tatsache, dass man festlegen kann, was Tatsache ist, ist aus dieser Perspektive bloß ein Ausdruck der ursprünglichen Natur des Menschen. Wenn man festgelegt hat, dass die Natur des Menschen darin

besteht, etwas für alle anderen festzulegen oder sich gegen alle anderen ohne Rücksicht auf Verluste durchzusetzen, dann ist jede autoritäre Handlung und jede diskursive Setzung ein Beweis dafür, dass man sich gemäß der eigenen, ursprünglichen menschlichen Natur verhält. Jede Infragestellung dieses Naturgesetzes kann dann nur eine Täuschung, muss eine Selbsttäuschung desjenigen sein, der es in Frage stellt. Diese Täuschung ist dann eigentlich nur Ausdruck eines bloß sekundären Verstandes, der sich ein Wolkenkuckucksheim erbaut. Der Verstand, die Moral, die Vernunft maßen sich an, sich über die Natur zu erheben. Aber sie werden diese Anmaßung teuer bezahlen, denn die Wirklichkeit kann man nicht überlisten. Und die Wirklichkeit, das ist das unabänderliche Naturgesetz der animalischen Natur des Menschen. Warum? Ist einfach so, weil es so ist. Wer das in Frage stellt, liegt falsch.

Das Dilemma einer Gesellschaft, die auf einer solchen Natur des Menschen basieren soll, ist freilich so gebaut, dass es sich selbst erhält. Es beinhaltet einen scheinbar unauflösbaren Widerspruch: Entweder eine festgefügte dogmatische Ordnung, die nur durch Zwang aufrechterhalten werden kann – oder ein heilloser Relativismus, der im Bürgerkrieg endet.

Aber die dogmatische Ordnung löst die Natur des Menschen ja nicht auf, sie wendet sie nur auf den Staat an. Sie überträgt das relativistische Prinzip – dass jeder Mensch dogmatisch ist – auf eine Gesellschaftsordnung vieler Menschen. So entspricht der Staat einerseits der Natur der Menschen. Andererseits muss er mit strenger Hand dafür sorgen, dass diese Menschen nicht von der Ordnung abweichen. Denn jede Abweichung könnte Ausgangspunkt für eine gefährliche Spaltung sein. Die dogmatische Ordnung muss also totalitär herrschen. Doch ein Rest Zweifel bleibt bestehen. Wenn die menschliche Natur relativistisch ist, dann kann eine dogmatische ›zweite Natur‹ sie immer nur einhegen, nie ganz aufheben. Die Natur wird eingesetzt, um die Natur zu bändigen, die sich jederzeit gegen die Natur wenden könnte. Ein Widerspruch in einem Zirkel – darin kreist das Dilemma und erzeugt seine eigene Evidenz.

Alte und neue Ordnung

Die alte Ordnung wurde allerdings von der Geschichte überholt und von einer neuen Ordnung abgelöst. Die politischen Revolutionen in den USA und in Frankreich haben das Vorbild gegeben – neben die Verlegenheitslösung der absolutistischen Herrschaft tritt die republikanisch eingehegte Demokratie als neues Modell gesellschaftlicher Organisation. Für sie liegt die menschliche Natur nicht mehr im alles andere ausschließenden Setzen, in der dogmatischen Durchsetzung der eigenen Ansprüche. Die republikanische Demokratie bedenkt zugleich, dass der Mensch nicht nur in der Natur wurzelt, sondern sich zugleich zu diesem Wurzeln in der Natur frei verhalten kann.

Das Sein des Menschen gründet in der Natur. Aber er kann dieses Gründen wie auch seinen Bezug auf die Natur und auf sich selbst nur im freien Denken *begründen*. Der Ausgangspunkt der republikanisch-demokratischen Gesellschaft ist nicht mehr der Dogmatismus der Vielen, der Relativismus der dogmatischen Positionen. Er liegt auch und vor allem in den Voraussetzungen, die nötig sind, um überhaupt Menschen, Natur, Ursprünge, Gesellschaft beschreiben und gestalten zu können: in der gemeinsam geteilten Rede und in einem Freiheitsbegriff, der ethisch auf die Freiheit anderer Menschen verpflichtet.

Diesem Modell gehört die Zukunft. Im 19. Jahrhundert wendet sich die alte Gottesordnung des Adels in eine von Liberalismus geprägte säkulare Ordnung. Die Vertreter der alten Weltordnung sind schon im Jahrhundert zuvor, das wir heute die Aufklärung nennen, in die Defensive geraten. Nun verlieren sie den Kampf um die Köpfe der Menschen. Die Industrialisierung, der wirtschaftliche Aufschwung, aus dem sich die Notwendigkeit einer Friedensordnung ergibt, ist stärker. Der Liberalismus setzt sich durch. Der Kampf ums Dasein kann ab jetzt nur noch über die Krücke des Nationalismus und nur noch zwischenzeitlich als naturhafte Lösung erscheinen.

Das konservative, naturalistische, absolutistische Denken gerät in die Defensive. Doch mit jeder Generation gibt es neue Köpfe, die nach Sinn und Zusammenhang in der Welt suchen. Und so wird jeder Schritt, den die moderne Gesellschaft – auf Gedeih und Verderb – in Richtung Liberalisierung und globaler Ökonomie macht, von den Argumenten derer begleitet, die, statt nach vorne, zu einer vorgegebenen Ordnung zurück streben. Natürlich ist das keine einheitliche Bewegung. Weil der Liberalismus im 19. Jahrhundert die prägende Ideologie des Bürgertums wird, müssen sich die Vertreter der alten Ordnung anpassen. So wird die alte Ideologie des Landadels, der sich gegen die kapitalistische Konkurrenz gewehrt hatte, aufgegeben und werden mit dem Privateigentum und der Trennung von Staat und Gesellschaft altliberale Ideen aufgenommen (vgl. Kondylis, 1986).

So bilden sich ideologisch verschiedene Formen spätkonservativer Positionen aus, unter verschiedenen Vorzeichen. Sie reichen von religiös geprägten Gottesordnungen (mit metaphysischem Vorzeichen) über rassistische Vorstellungen (mit biologistischem Vorzeichen) bis hin zu Formen des autoritären Liberalismus (mit dem Vorzeichen der uneingeschränkten Freiheit) und des autoritären Sozialismus (mit dem Vorzeichen der Geschichte). Das ist die Situation schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts – und die autoritären Regime weltweit berufen sich auch heute noch stets auf Ideologien aus diesem Spektrum. Selbst bleiben diese Ideologien machtlos, aber sie geben Stichworte, die die Nationalsozialisten für ihre Propaganda nutzen werden.

Nach dem Scheitern der nationalsozialistischen Revolution in Deutschland geraten auch diese Ideologien wieder in die Defensive. Die direkte

Durchsetzung einer autoritären Ideologie erscheint nicht nur immer unwahrscheinlicher, sondern vor dem Hintergrund der NS-Zeit auch als strategisch verbrannt. Unter ihren Vertretern entbrennt ein Streit, der sich entlang der Konfliktlinien des gerade skizzierten Dilemmas entwickelt: Zwischen den Konservativen, die eine positive, universale Weltordnung anstreben, und den Revolutionären, die auf die Aktion und die Tat setzen und sich taktisch im Gelände der feindlichen liberalen Weltordnung bewegen wollen.

Einer ihrer wichtigsten Strategen ist der Schweizer Armin Mohler. Zuerst den Kommunisten zugeneigt, wechselt er die Seiten und versucht, sich in Deutschland der Waffen-SS anzuschließen. Nach dem Scheitern dieses Vorhabens verlegt sich Mohler auf intellektuelle Arbeit. Er promoviert 1949 bei Karl Jaspers mit einer Arbeit über die »Konservative Revolution«, einen Teil derjenigen Ideologien also, aus denen sich die Nationalsozialisten bedienten. Mohler kennt das Dilemma seiner ideologischen Freunde genau. Er sieht, dass die offene Durchsetzung einer autoritären Weltsicht gegen die moderne und liberale Demokratie keine Chance hat. Das Angebot ist zu unattraktiv. Hinzu kommt, dass eine solche dogmatische oder autoritäre Ordnung auf Konsistenz verpflichtet. Wer eine solche und keine andere Ordnung fordert, ist nur dann überzeugend, wenn er sich selbst daran hält. Der Wille zur Durchsetzung einer autoritären Ordnung, er bleibt gefesselt an seine eigenen Voraussetzungen. Für eine solche konsequente Haltung braucht man jedoch eine positive Vision. Das ständige Scheitern der eigenen Weltsicht lässt ihre Vertreter aber extrem pessimistisch und nihilistisch werden. Sie richten sich in eine passive Kulturkritik von der Seitenlinie aus ein, die immer die gleiche Rückwärtsbewegung fordert. Selber bewegen können sie nichts.

»Die nominalistische Wende«

In seinem Aufsatz *Die nominalistische Wende* von 1978 macht Mohler seinen Kollegen ein Strategieangebot. Er möchte den »Versuch« machen, »die Axiome zu nennen, von denen [...] rechtes Denken allein ausgehen kann.« (Mohler, 1981, S. 55) Um »den ›Konflikt der Konflikte‹ im konservativen Lager« durch eine, wie er sagt, »Flurbereinigung« (Mohler, 1981, S. 66) zu lösen, skizziert er die alte konservative Auffassung unter dem Begriff »Universalismus«: Dieser Universalismus, so Mohler, »[kann] der Versuchung nicht widerstehen [...], sich bei seinem Handeln auf jenes Zusammenfallen von Denken und Wirklichkeit zu berufen.« (Mohler, 1981, S. 62) Das ist aber – mit Nietzsche gesprochen – eine viel zu extreme Hypothese. Sie führt zuverlässig dazu, alle anderen als potenzielle Anhänger oder Feinde der geforderten Ordnung zu betrachten: »Der andere ist für den Universalisten [...] der, der das Falsche tut.« (Mohler, 1981, S. 62)

Natürlich will Mohler seine Kollegen nicht verschrecken. Er anerkennt deswegen, dass »der Universalismus als Prinzip« seinem eigenen Vorschlag »überlegen ist« (Mohler, 1981, S. 62). Er ist »überlegen« – aber »nur in der Theorie [...] – in Wirklichkeit hat es ihn bisher nie gegeben.« (Mohler, 1981, S. 63) Die Geschichte, so Mohler, ist »gesäumt« von den »Ruinen jener [...] Denksysteme, welche in Anspruch nehmen, auf jede Frage die einzige, richtige und umfassende Antwort zu haben.« (Mohler, 1981, S. 63) In der Situation einer liberalen Demokratie bleibt dem konservativen Universalisten so nur »ein recht privates Wüten der Verkündigung übrig.« (Mohler, 1981, S. 64) Mohlers Gegenvorschlag ist ein radikaler Relativismus, den er im Aufsatz »Nominalismus« nennt. Er besteht in einer strategischen »Beschränkung« (Mohler, 1981, S. 65) der Geltungsansprüche. Anstatt sich auf eine immer schon vorgegebene Ordnung zu beziehen, orientiert sich der Nominalist am Besonderen und Einzelnen. Natürlich schlägt Mohler hier keinen selbstkritischen Empirismus vor. Die Sichtweise bleibt dogmatisch – sie orientiert sich nur nicht mehr an einer totalen Ordnung. Stattdessen dreht sie das Prinzip um: Alle Nominalisten sind dadurch miteinander einig, dass sie alle ihre eigene, beschränkte Wirklichkeit gleichwohl dogmatisch setzen.

Aber droht bei einem Relativismus nicht der »Krieg aller gegen alle«, von dem Hobbes sprach? Mohler ist sich bewusst, dass seine Option nur eine strategische sein kann. »Zur Lehrmeinung [...] läßt sich der Nominalismus nur schwer machen« (Mohler, 1981, S. 74), das weiß auch Mohler. Es ist aber gerade die Pointe seines Vorschlags, nicht von einer absoluten Lehrmeinung auszugehen. Das »Kritische«, Abbauende am Nominalismus [ist] [...] nicht Selbstzweck«, sondern »Marscherleichterung, um schneller voranzukommen.« (Mohler, 1981, S. 67)

Damit ein Relativismus vereinzelter dogmatischer Positionen nicht in den »Krieg aller gegen alle« führt, braucht es ein gemeinsames Feindbild. Und Mohlers Nominalismus eignet sich nicht nur dazu, den Universalismus in den eigenen Reihen zu attackieren: »[D]ie nominalistische Wende setzt dem Liberalismus [!], der uns krank macht, ein Ende.« (Mohler, 1981, S. 70) Anders als die Durchsetzungsstrategie kann Mohler hier das Feindbild der alten konservativen Ideologien unverändert übernehmen. Seit der Gegenaufklärung im 18. Jahrhundert versuchen diese, den Liberalismus als eine dogmatische Gegenordnung aufzubauen und die liberalen Werte lächerlich zu machen: Aus »Gleichberechtigung« wird die absurde Forderung, alle Menschen seien absolut gleich zu machen. Aus »Freiheit« wird die Atomisierung und Zerstörung der Gesellschaft.

Hier wird es kurz brenzlich. Denn Mohlers Strategieangebot besteht ja gerade darin, einen Relativismus dogmatischer Positionen aufzubauen. Genau das aber beschreibt der Begriff der »Atomisierung«. Also beeilt er sich,

aufzuzeigen, dass der Relativismus auch noch für die eigene Position gilt. In einer rhetorischen Frage wirft er das Problem auf, »warum es nicht bloße Willkür oder Laune ist, wenn ich als Nominalist etwas Bestimmtes tue oder nicht tue.« (Mohler, 1981, S. 66) Aber er beantwortet es nicht.

Stattdessen weist er darauf hin, dass ein Relativismus es erlaubt, auf ganz verschiedenen Ebenen relativistisch zu denken. Er weist darauf hin, »daß der Nominalismus zwar vom Allgemeinen weg und hin zum Besonderen, Einzelnen führt, dieses Einzelne aber nicht das isolierte Individuum zu sein braucht. Dieses Einzelne kann vielmehr eine Gruppe sein, ja ein Volk, das anders ist als das Volk daneben.« (Mohler, 1981, S. 68) Der Relativismus der Einzelnen, er kann auch ein Relativismus der einzelnen Gruppen oder Völker sein. Solange es ein gemeinsames Feindbild gibt, können sich die einzelnen Vertreter dieses Relativismus gegen diesen Feind verbünden. Und weil es sich um eine strategische Option handelt, lässt sich der Dogmatismus des Einzelnen auch auf Gruppen und ganze Völker übertragen.

Wie nah Mohler damit den konkreten Gruppierungen und ihren Überzeugungen kommt, kann man in den Interviews nachlesen, die der Philosoph und Soziologe Theodor W. Adorno geführt hat. In Gesprächen mit Mitgliedern des rechtsextremen *Bunds deutscher Jugend*¹ in den Jahren 1950/51 stellt Adorno »subtil[e] Mechanismen der Anpassung der Rassentheorie an die veränderte politische Lage« (Adorno, 2003, S. 276) fest. »Anstelle der ›weißen Rasse‹«, so Adorno weiter, »setzt der Sprecher [...] die ›abendländische Kultur‹. [...] Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch.« (Adorno, 2003, S. 276)

Vorläufer

Was Mohler 1978 vorschlägt, das ist seit Beginn der 1970er Jahre bereits eine ausformulierte strategische Option. Den Gedanken, an die Stelle eines dogmatischen Rassismus einen ebenso dogmatischen, aber weicheren Kulturalismus zu setzen, hat Mohler nicht erfunden. Er findet sich bei Oswald Spengler

1 | Vordenker des *BdJ* war Paul Lüth (1921-1986). Gegründet wurde der *BdJ* als Widerstandsbewegung gegen die Unterwanderung der *BRD* durch den *Stalinismus* (vgl. die Gerüchte um eine *stay-behind-organisation* der *CIA*). Einer seiner Rekrutierer war der ehemalige SS-Mann und Kriegsverbrecher Klaus Barbie, der *Schlächter von Lyon*, der diesen Namen trägt, weil er für grausame Folterungen und Ermordungen einer unbekannten Zahl von Menschen im besetzten Frankreich verantwortlich ist.

ebenso wie in Carl Schmitts Konzept eines »Pluriversums« von abgeschlossenen politischen Kulturen.²

Aber nicht nur die Schriften der »Konservativen Revolution« sind Vorbild für diese Strategie. Auch in der Kulturanthropologie findet seit den 1940er Jahren eine »nominalistische Wende« statt. Sie geht aus von Schülern des Ethnologen Franz Boas und richtet sich gegen die eurozentrische Beschreibung und Bewertung indigener Kulturen in der Forschung. Gegen diese dogmatische Voraussetzung wendet sich der sogenannte »Kulturrelativismus«. Er vertritt die These, dass Kulturen mehr oder weniger abgeschlossene Gebilde sind, die einen Vergleich dieser Kulturen miteinander erschweren oder sogar unmöglich machen. Dieser Kulturrelativismus wird, als kritische Theorie, eine der Grundlagen des Postkolonialismus, also einer dezidiert linken und emanzipatorischen Theorierichtung.

Die Prämisse des Kulturrelativismus ist freilich, dass Kulturen immer schon auf eine bestimmte Weise festgelegt sind. Einige seiner Theoretiker neigen dazu, beschreibbare Aspekte wie etwa Sprache, Geschichte oder Formen der Vergesellschaftung als feste Denkstrukturen zu betrachten, die den Menschen von vornherein »eingeschrieben« sind. Damit erscheinen Kulturen sozusagen »von Natur aus« verschieden – und jeder Versuch, zwischen ihnen zu vermitteln, als bloß ideologische Konstruktion. Damit hat das eingangs skizzierte Argument einen neuen Wirkungsbereich erschlossen.

Weiterentwicklungen

Auf diesen Kulturrelativismus werden nämlich auch zwei Autoren aufmerksam, die die kritische Theorie der Linken mit der von Mohler beschriebenen Strategie der Rechten verbinden. Der eine ist der französische Publizist Alain de Benoist. Unter Berufung auf Mohler nimmt er dessen Strategieangebot auf und verwandelt es in eine Weltanschauung. Sie basiert auf dem »Postulat [...], daß die Unterschiede zwischen den Dingen, den Lebewesen und den Menschen nicht zu vereinheitlichen sind« (Benoist, 1981, S. 77).

Auch der zugrunde liegende Voluntarismus wird von Benoist ausbuchstabiert, am Beispiel der Geschichte. Sie hat, so Benoist, »keinen anderen Sinn und keine andere Richtung, als diejenigen sie ihr geben, die sie schaffen. Sie determiniert den Menschen nur insoweit, als er selbst sie vorher determiniert hat.« (Benoist, 1981, S. 86) Das ist eben der Trick, von dem oben die Rede war.

2 | Auch das »Pluriversum« drückt eine Abwehr universalistischer Ansprüche aus. Der Begriff »pluriverse« ist eine Weiterentwicklung der Abwehr des Universalismus, die der pragmatische Philosoph William James (1909) in *A Pluralistic Universe* formuliert, vgl. von Benjamin P. Blood (1920) *Pluriverse. An Essay In The Philosophy Of Pluralism*.

Benoist sagt nicht etwa nur »Ich habe recht, weil ich recht habe«. Er formuliert es komplizierter. Er sagt: »Wer sich selbst so bestimmt, dass er durch etwas bestimmt wird, der ist dadurch notwendigerweise bestimmt.«

Das ist immer noch die Logik des Dogmatikers. »Ich betrachte mich als bestimmt durch X, also bin ich notwendigerweise durch X bestimmt.« Aber anders als in universalistischen Ordnungen ist derjenige, der mich bestimmt, nicht die Natur oder Gott. *Ich bin es selbst*. »Ein Gott«, so sagt es Benoist, »der sich nicht so benimmt, wie man das Recht hat, es von ihm zu erwarten, verdient es, verstoßen zu werden.« (Benoist, 1981, S. 99)

Auch Benoist entwickelt schließlich diesen Relativismus als einen Relativismus der von vornherein festgelegten Kulturen: »Es gibt keine *Menschen an sich*, es gibt nur *Kulturen*, die alle ihre eigenen Merkmale und ihre eigenen Gesetze haben.« (Benoist, 1981, S. 87) Diesen Kulturrelativismus bezeichnet Benoist als eine »positive Auffassung der Toleranz« (Benoist, 1981, S. 87) – er kopiert den Stil der linken emanzipatorischen Bewegungen nahezu perfekt: »Vielfalt ist etwas Gutes, denn jeder wahre Reichtum beruht auf ihr. Die Vielfalt der Welt liegt in der Tatsache, daß jedes Volk, jede Kultur eigene Normen hat – wobei jede Kultur eine sich selbst genügende *Struktur* darstellt« (Benoist, 1981, S. 87).

Nachdem das konservative Argument im 19. Jahrhundert gelernt hatte, sich der liberalen Weltanschauung anzupassen, lernt es nun, die Sprache der linken Emanzipationsbewegungen zu sprechen. Wer nicht genau aufpasst, dem entgeht die Verabsolutierung des Eigenen, die hier gefordert wird. Er wird nur die Forderung einer Emanzipation erkennen. Und da es mit dem Liberalismus ein gut befestigtes Feindbild der Gleichmacherei und Unterschiedslosigkeit gibt, erscheint Benoists Vorschlag selbst wie eine Form der kritischen Theorie.

Weil sich aber die linke Gesellschaftskritik auch auf tatsächlich stattfindende Tendenzen der globalen Ökonomisierung anwenden lässt, helfen diese Entwicklungen mit, den Kulturrelativismus als handfeste politische Option erscheinen zu lassen. Die kritische Macht der Linken ist zu einem Steigbügelhalter ihrer politischen Gegner geworden. Diese Gegner sind, wie die letzte US-Wahl gezeigt hat, aber auch und gerade dort zu finden, wo die globale Ökonomisierung ideologisch angeschoben wird. Und so etabliert sich, aufbauend auf der strategischen Option des Relativismus, eine Art selbstverstärkende Bewegung.

Den Namen bekommt der von Mohler angedeutete und von Benoist ausformulierte Kulturrelativismus von Henning Eichberg. In den 1970er Jahren gehört Eichberg zu den wichtigsten Strategen der *Neuen Rechten*. Später wendet er sich – zumindest teilweise – von der Bewegung ab. In einem Interview mit dem Portal *Endstation Rechts* skizziert er selber sehr anschaulich, wie es zum Begriff »Ethnopluralismus« kam:

»Der eigentliche Perspektivenwechsel [...] machte sich an der Bedeutung unterdrückter Völker und ethnischer Minderheiten fest. [...] Das berührte sich mit dem positiven Bezug auf die antikolonialen Bewegungen in der Dritten Welt [...]. Das Thema hieß nun [...] revolutionärer Nationalismus der kleinen Völker [...] und Selbstbestimmung. Das nannte ich in den frühen siebziger Jahren ›Ethnopluralismus‹ [...]. Als Nationalrevolutionär verfolgte ich damals eine Position ›jenseits von links und rechts‹« (Eichberg, 2010).

Der Ethnopluralismus ist also das Ergebnis eine Strategieoption »jenseits von links und rechts«, genauer: die linke und rechte Strategien miteinander verbindet.³ Sie behält den alten Dogmatismus in veränderter Form bei und verwandelt ihn in einen dogmatischen Relativismus. Dieser Relativismus reicht von einem radikalen Voluntarismus bis zu gemäßigt skeptischen Haltungen. Insbesondere findet er aber seinen Ausdruck in einem Relativismus der Gruppen und Völker, deren Unterschied prinzipiell nicht überbrückbar ist. Als Ausweichstrategie steht ihm der Hinweis auf die Komplexität der Bestimmung von ›Kultur‹ zur Verfügung. Das verschiebt aber nur den Torpfosten, denn wo Unklarheit herrscht, können harte Entscheidungen gefordert werden.

Zugleich ist der Ethnopluralismus aber eingebettet in ein weiter reichendes Strategiemodell. Dieses Strategiemodell umfasst *alle* Arten des Skeptizismus – nicht umsonst arbeitet Mohler mit Begriffen wie »Axiom« und »Prinzip«.

So beruft sich die *Identitäre Bewegung* auf die Weltanschauung des Ethnopluralismus. Sie verbindet aber zugleich Kapitalismus- und Globalisierungskritik mit der Warnung davor, die eigene (deutsche, österreichische,

3 | Vgl. zur Gesamteinschätzung aus Sicht der Rechtsextremismusforschung den Politikwissenschaftler Hajo Funke (2009, S. 24): »Die neue Rechte hatte ihren Ursprung im Frankreich des Jahres 1968 [...] in einer Gruppe von Rechtsintellektuellen, der es zunächst darum ging, das Theoriedefizit der Rechten zu beheben. Denn, so [...] Alain de Benoist, ›ohne präzise Theorie kein wirksames Handeln‹. Der Erfolg einer Revolution sei [...] abhängig von ihrem metapolitischen Umfeld, [...] die revolutionäre Idee müsse eine ›kulturelle Hegemonie‹ innerhalb einer Gesellschaft errungen haben, bevor sie politische Wirklichkeit werden kann. Hierzu haben [Alain de] Benoist und Armin Mohler ihre Strategien [...] aufeinander abgestimmt – um so die konservativ-revolutionäre Tradition der zwanziger Jahre mit der Neuformulierung einer gegenaufklärerischen und antiliberalen Machtstrategie [...] zu verbinden. [...] Eine der Innovationen ist der Austausch des Begriffs der Rasse [...] durch den der Kultur. Die *Substanzialisierung von Kultur* (Geschichte, Sprache...) gehört zu einem Wesensmerkmal der neuen Rechten. [...] Kultur wird verstanden als eine autoritäre Setzung totalisierender Sinnentwürfe, die das kollektive Schicksal eines Volkes darstellen. Kultur ist ›ethnisch und homogen‹, der Einzelne partizipiert an ihr dadurch, dass er an den ›Mythen der Abstammung, Sprache, Geschichte [...]‹ des Volkes teil hat, in das er hineingeboren wurde.«

französische) Kultur werde durch die Einwanderung kulturfremder Menschen am Ende demographisch ausgetauscht. Was in den 1990er Jahren noch Vortragsthema in einzelnen, nationalistisch gesinnten Burschenschaften war, versteht sich heute als eine Jugendbewegung im Stil der aktionistischen Gruppen der Linken in den 1960er Jahren.

In den USA überwiegt dagegen der voluntaristische Aspekt. Die *Alt-right*, wie sie von den Protagonisten selbst genannt wird, setzt sich aus inhaltlich äußerst verschiedenen Gruppen zusammen: Rassisten der *white-supremacy-Bewegung* gehören ebenso dazu wie marktkonservative libertäre Anhänger von Friedrich von Hayek und Ayn Rand; Wissenschaftstheoretiker, die sich am *new atheism* und am kritischen Rationalismus orientieren ebenso, wie die Kultur der »Internettrolle«, wie sie sich auf Webseiten wie *4chan* oder *8chan* entwickelt hat.

Sie alle verbindet ein Minimalkonsens, der durch die Etiketten des Gegners nur noch stärker wird. »Ich bin im Recht« und »Ich bin dagegen« verbinden verabsolutierte Vorstellungen von Natur, Freiheit, Rationalität. Sie manifestieren sich in der Provokation und Ironisierung um ihrer selbst willen, wie sie die sogenannte »Trollkultur« zelebriert. Ihr erklärtes Ziel ist nicht vorrangig das Durchsetzen einer eigenen Ordnung, sondern die Zerstörung der etablierten Ordnung. »Ich bin im Recht« und »Ich bin dagegen« verbinden sich mit »Es ist mir egal, ob ich mir widerspreche«.

Genau an dieser Stelle wird das, was wir als Populismus oder Ideologie beschreiben, selbst zum Mittel für einen nihilistischen Zweck. »Der Nominalist«, so Mohler, »sieht nicht ein, weshalb er die Ideologie verketzern sollte; da er von ihr keine Wunder erwartet, kann er sie unbefangen verwenden.« (Mohler, 1981, S. 67) Die Strategieoption setzt jede Form der Beschreibung dieser Option gegen diese Beschreibung ein. Sie unterstellt ihr Gewalt und legitimiert dadurch Gegengewalt. Als Voluntarismus kann sie jede beliebige Form annehmen. Als Relativismus kann und muss sie mit dem Selbstwiderspruch leben.

Vor diesem Hintergrund könnte man die provokante These formulieren, dass es eine *Neue Rechte* oder einen *Rechtspopulismus* gar nicht gibt. Sie ist provokant, weil sie unsere Angewohnheit, alles mit einfachen Begriffen zu belegen, durchkreuzt. Manch einer könnte sie für einen Versuch halten, die Abwehr zu schwächen. Solange wir die Dinge beim Namen nennen, kann man sie auch bekämpfen. Das stimmt. Aber es stimmt nur so lange, wie dieses »Beim-Namen-Nennen« nicht selbst Gegenstand einer Strategie geworden ist.

LITERATUR

Adorno, Th. W. (2003). Schuld und Abwehr [1954]. In ders., *Gesammelte Schriften* (Bd. 9.2.). *Soziologische Schriften II.2* (S. 121-324). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Benoist, A. de (1981). Gleichheitslehre, Weltanschauung und Moral; die Auseinandersetzung von Nominalismus und Universalismus. In P. Krebs (Hg.), *Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* (S. 75-105). Tübingen: Grabert.
- Blood, B. P. (1920). *Pluriverse. An Essay In The Philosophy Of Pluralism*. Boston: Marshall Jones Company.
- Eichberg, H. (2010). Über Habitus, Ideologie und Praxis. Im Gespräch mit Henning Eichberg (Teil 1). ENDSTATION RECHTS., 05. Juni 2010, Zugriff am 22.11.2016 unter www.endstation-rechts.de/news/ueber-habitus-ideologie-und-praxis-im-gespraech-mit-henning-eichberg-teil-1.html
- Funke, H. (2009). Rechtsextreme Ideologien, strategische Orientierungen und Gewalt. In S. Braun, Stephan, A. Geisler & M. Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten* (S. 21-44). Wiesbaden: Springer VS.
- James, W. (2008). *A Pluralistic Universe [1909]*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Kondylis, P. (1986). *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mohler, A. (1981). Die nominalistische Wende. Ein Credo. In P. Krebs (Hg.), *Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* (S. 53-74). Tübingen: Grabert.

»Wir lieben das Fremde – in der Fremde«

Ethnopluralismus als Diskursmuster und -strategie im Rechtsextremismus

Thomas Pfeiffer

Plakativ und knapp fasst die neurechte Zeitschrift *Europa vorn* zusammen, wie sie sich den Ethnopluralismus vorstellt: »China den Chinesen, die Türkei den Türken und Deutschland den Deutschen – das ist unser Credo, das wir den Verblendeten entgegenhalten!« (Rouhs, 1997) Dieser Diskurs hat den deutschen Rechtsextremismus seit den frühen 1970er Jahren geprägt. Von einer Idee nationalrevolutionärer Splittergruppen ist der Ethnopluralismus schließlich zum vorherrschenden Nationalismuskonzept avanciert – er hat Anhänger rassistischer Vorstellungen, die offen und unmittelbar an den Nationalsozialismus anknüpfen und denen zufolge die ›arische Rasse‹ weltweit zur Führung berufen sei, in eine Minderheitenposition gedrängt. Diese Diskursverschiebung hat insbesondere im Kontext der *Nouvelle Droite* und der *Identitären Bewegung* auch in den rechtsextremistischen Spektren anderer europäischer Länder stattgefunden.

Ethnopluralismus im rechtsextremistischen Sinne geht davon aus, dass das Zusammenleben unterschiedlicher ethnischer Gruppen abzulehnen, der Zugang ethnisch nicht Deutscher daher zu verhindern oder auf ein unvermeidliches Minimalmaß zu beschränken sei. Für diese Sicht liefert der Diskurs entsprechende Legitimationen. Menschen, die ethnisch keine Deutschen sind, werden unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft als Störfaktoren wahrgenommen, die die ›nationale Identität‹ der Deutschen bedrohen. Dasselbe gilt für Kultureinflüsse, die in diesem Sinne nicht als deutsch gelten, insbesondere Einflüsse aus der islamisch geprägten Welt und den USA. Die nationalrevolutionären Teile der *Neuen Rechten* verstehen sich als antiimperialistisch; in diesem Sinne wandten sie sich in der Vergangenheit gleichermaßen gegen die Sowjetunion (gegen den »Wodka- und Cola-Imperialismus«). Gerade für neuere Ausformungen des Rechtsextremismus, etwa die *Identitäre Bewegung*, ist der Ethnopluralismus die erklärte Grundlage ihrer Agitation und ihres Verhältnisses zu Europa, Volk und

Nation. Sie haben dazu beigetragen, dieser Szene einen modernen Chic und subversiven Reiz zu geben; sie grenzen sich von der NS-Nostalgie ebenso ab wie vom proletarischen Habitus rechtsextremistischer Skinheads.

Welche Ziele und Theorien stehen hinter dem Diskurs des Ethnopluralismus? In welchen Gruppen und Varianten tritt er auf? Bietet er eine Basis für Fremdenfeindlichkeit im gefälligen Ton, die nicht nur in gesellschaftlichen Randlagen, sondern in weiteren Kreisen, der sogenannten ›Mitte‹, anschlussfähig sein kann? Diese Fragen nimmt der folgende Beitrag in den Blick.

1. BEGRIFF DER *NEUEN RECHTEN* UND GRUNDANNAHMEN

Der Entstehungsraum des Ethnopluralismus-Diskurses wird im Folgenden als *Neue Rechte* bezeichnet. Wer oder was ist diese *Neue Rechte*? In Wissenschaft, Journalismus und Sicherheitsbehörden tauchen sehr unterschiedliche Deutungen des Begriffs auf. Ein gewisser Konsens besteht in der Forschung darüber, dass es sich in Deutschland um eine Strömung mit intellektuellem Anspruch handelt, die netzwerkartig strukturiert und heterogen ist. Sie ist in den 1970er Jahren auf den Plan getreten, damals auch aus der zerbröselnden NPD und als Reaktion auf die linken sozialen Bewegungen dieser Zeit entstanden (vgl. z.B. Salzborn, 2017, S. 34-40). Als Quelle für Ideen, Symbole und Leitfiguren orientiert sie sich nicht am Nationalsozialismus, sondern vor allem an Rechtsintellektuellen der Weimarer Republik, die Massenbewegungen wie den Nationalsozialismus skeptisch sahen, jedoch zu dessen »Ideenspender[n]« wurden und so zu den »unbewussten Wegbereiter[n] des Nationalsozialismus« (Sontheimer, 1994, S. 29, S. 288). Strittig ist, ob ausschließlich rechtsextremistische Akteure zur *Neuen Rechten* gezählt werden sollten. Wolfgang Gessenharter hat das Bild vom Scharnier geprägt: »Scharniere trennen sowohl zwei Gegenstände voneinander und verbinden sie beweglich miteinander; als auch stellen sie selbst eigenständige Elemente dar« (Gessenharter, 1994b, S. 426-427). Demnach ist die *Neue Rechte* ein Zwischenbereich zwischen dem demokratischen Spektrum und dem rechtsextremistischen, der beide dynamisch verknüpft: nicht eindeutig demokratisch, nicht eindeutig rechtsextremistisch. Dagegen versteht der *Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen* die *Neue Rechte* – im Anschluss an Armin Pfahl-Traughber (1998, S. 20) – als eine Teilmenge des rechtsextremistischen Spektrums. In diesem Sinne handelt es sich um »eine intellektuelle Strömung innerhalb des Rechtsextremismus, die sich insbesondere auf antidemokratische Theoretiker der Weimarer Republik bezieht (»Konservative Revolution«¹). Sie möchte den Pluralismus einer ›offenen

1 | Anknüpfend an eine Formulierung Arthur Moeller van den Brucks, prägte Armin Mohler in seiner Dissertation von 1949 den Begriff »Konservative Revolution« als wis-

Gesellschaft zurückdrängen, Homogenitätsvorstellungen sowie ethnisch-nationale Kollektive ins Zentrum der Politik rücken und bemüht sich um Einfluss auf die öffentliche Meinung.« (Pfeiffer, 2004, S. 52) Aus dieser Sicht erfüllt die *Neue Rechte* eine Doppelfunktion als Avantgarde und Brücke des Rechtsextremismus: Sie dient einerseits als ideologie- und strategiebildende Instanz, andererseits stiftet sie Kontakt und Kooperation zwischen rechtsextremistischen Akteuren und solchen des demokratischen, insbesondere des nationalkonservativen Spektrums.

Tendenzen im Rechtsextremismus, Ästhetik, Symbol- und Bildersprache zu modernisieren, sind spätestens seit den 1990er Jahren erkennbar. Das Ziel ist ein neues Image der Szene: zeitgemäß und dynamisch, teils subversiv und provokant. Noch länger reichen Bemühungen zur Modernisierung rechtsextremistischer Sprachdiskurse zurück – unter diesem Gesichtspunkt werden die *Neue Rechte* und der Ethnopluralismus im Folgenden in den Blick genommen. Im Vergleich zum Alten wird das Neue klarer sichtbar. Um den Funktionen und der Bedeutung des Ethnopluralismus-Diskurses nachzuspüren, dienen die offen biologistischen Rassetheorien in diesem Beitrag als Kontrastfolie: ein Rechtsextremismus also, der sich hinsichtlich der Ideologie, Diktion und Symbolik eng an den Nationalsozialismus anlehnt. Der Beitrag geht davon aus, dass sich Ziele und ideologische Basis des Rechtsextremismus im Ethnopluralismus-Diskurs nicht von Grund auf wandeln. Dieser stellt vielmehr ein Ausgrenzungskonzept in veränderter Form dar und bietet gegenüber den überkommenen Rassetheorien diskursstrategische Vorzüge.

2. ETHNOPLURALISMUS – EINE EINFÜHRUNG

Dreh- und Angelpunkte des ethnopluralistischen Diskurses im Rechtsextremismus sind Differenz und Homogenität – der scheinbar natürliche, unüberwindbare Unterschied von ethnisch und/oder kulturell definierten Menschengruppen, die mal Völker oder Nationen, mal nach wie vor auch Rassen heißen – sowie das Ziel der inneren Homogenität dieser Gruppen, da nur so ihre Vielfalt, ihr Bestand und ihre Qualität gesichert seien. Der Unterschied

senschaftliche Sammelbezeichnung. Mohler war einer der einflussreichsten Akteure der *Neuen Rechten* und verfolgte mit wissenschaftlichen Mitteln offensichtlich das politische Ziel, eine breite rechte Denkschule zu konstruieren, die Distanz zum Nationalsozialismus hielt. In diesem Sinne wird der Begriff zu Recht problematisiert (vgl. z.B. Weiß, 2017, S. 44; Salzborn, 2017, S. 23). Der »viel zu weit gefassten Definition« Mohlers stellt Pfahl-Traughber ein Begriffsverständnis gegenüber, das sich auf die Strömung der »Jungkonservativen« konzentriert (vgl. Pfahl-Traughber, 1998, S. 52-53).

wird mitunter hymnisch gefeiert: »Vive la différence!« Die Gegenpole sind das universalistische Denken, das der Vereinheitlichung von Menschen den Weg bereite, und das Prinzip rechtlicher und politischer Gleichheit der Individuen, auf dem die westlichen Demokratien aufbauen. Im rechtsextremistischen Diskurs des Ethnopluralismus mischen sich Denkmuster des Soziologen Henning Eichberg, der den Begriff in den frühen 1970er Jahren prägte, mit Axiomen des Staatsrechtlers Carl Schmitt und anderen Leitbildern der *Neuen Rechten*. Zur Untermauerung dienen vielfach Anleihen an Verhaltensbiologen wie Konrad Lorenz oder Irenäus Eibl-Eibesfeldt. So entsteht ein Diskursmuster, demzufolge die Trennung ethnischer Gruppen aufgrund einer evolutionär begründeten Fremdenfurcht oder eines »Territorial«- und »Aggressionstrieb« des Menschen naturgegeben notwendig sei.

Der im April 2017 verstorbene Eichberg schrieb die Grundsatzserklärung der *Aktion Neue Rechte* (ANR), die 1972 gegründet wurde. Die ANR war eine Abspaltung der NPD; Eichbergs publizistische Foren waren zunächst Blätter wie die Coburger Zeitschrift *Nation Europa*, deren personelle Kontinuitätslinie in den Nationalsozialismus reichte und die Fundamentalopposition aus rechtsextremistischer Sicht betrieb. Etwas später sah sich Eichberg in einem Spektrum, das sich zur Brücke zwischen rechts und links erklärte. Er zählte zu den maßgeblichen Autoren der Koblenzer Zeitschrift *wir selbst*, die sich im Titel an Irlands republikanische *Sinn Fein* anlehnte. In der Folgezeit ordnete sich Eichberg explizit links ein. Den Begriff »Ethnopluralismus« prägte er 1973 in dem Aufsatz *Ethnopluralismus. Eine Kritik des naiven Ethnozentrismus und der Entwicklungshilfe*. Diesen Text wollte Eichberg auch im Rückblick als einen Beitrag zum Befreiungsnationalismus und den Begriff in einem antikolonialen Sinne verstanden wissen (vgl. Brodkorb & Scholz, 2010). Tatsächlich bleibt er hier vage: Der Aufsatz vertritt eine radikale Kritik an der Haltung und Praxis einer Entwicklungshilfe aus herablassendem, eurochauvinistischem Geist. Eichberg kritisiert den »naiv-ethnozentrische[n] lineare[n] Maßstab von hoch- bzw. unterentwickelt«, er problematisiert das Ziel der Gleichheit der Menschen, geht von grundlegenden Unterschieden des Verhaltens, Wahrnehmens und Denkens zwischen Kulturen aus und plädiert für den »Entwurf einer ethnopluralistischen Neudefinierung von ›Entwicklung«, die als eine kulturspezifische Entwicklung in Unterschiedlichkeit zu verstehen ist (vgl. Eichberg, 1973, S. 4, S. 10). In einem späteren Beitrag grenzt sich Eichberg beiläufig von der Ethnopluralismus-Rezeption der *Neuen Rechten* ab und wirft ihr vor, »ethnische Vielfalt innerhalb nationalstaatlicher Grenzen« nicht anzuerkennen (Eichberg, 2011, S. 152). Er zieht eine direkte Linie von seinem Verständnis des Begriffs zur UNESCO-Deklaration zur kulturellen Vielfalt. Präambel und Artikel 4 des UNESCO-Textes lassen allerdings keinen Zweifel, dass sich kulturelle Vielfalt und die universelle Gültigkeit der individuellen Menschenrechte nicht widersprechen, sondern gegenseitig bedingen (vgl. UNESCO, 2001). Inwieweit dies

für einen Ethnopluralismus im Sinne Eichbergs zu jedem Zeitpunkt galt, ist fraglich.

Im rechtsextremistischen Ethnopluralismus-Diskurs seit den 1970er Jahren treten Menschenrechte hinter die Ansprüche des völkischen Kollektivs zurück; ihre universelle Gültigkeit wird mal mehr, mal weniger offen bestritten (vgl. z.B. Pfahl-Traughber, 1998, S. 141; Eckert, 2010, S. 27). Diese Rezeption erfolgte in der französischen *Nouvelle Droite* um Alain de Benoist, in den Zirkeln und Publikationen der *Neuen Rechten* in Deutschland und inzwischen zumindest in Deutschland auf breiter Basis in den unterschiedlichen Verästelungen rechtsextremistischer Netzwerke.

Für die *Nouvelle Droite* und die deutsche *Neue Rechte* ist Carl Schmitt – der Theoretiker des Feindbilds und »totalen Staates« – eine zentrale ideengeschichtliche Quelle. Gessenharter sieht in der Schmitt-Rezeption ihr einendes Band und spricht vom »Schmittismus« dieser Strömung (Gessenharter, 2007, S. 77). Für Eichberg galt dies nicht; er ging auf Distanz zu Schmitt, da jener »Volk« statt »Staat« an die erste Stelle setzte (vgl. Eichberg, 1992). In diesem Sinne ist Eichberg als »Gegenpart zur Konservativen Revolution in der Ausprägung Carl Schmitts« verstanden worden (Cremet, 1999, S. 96). Als der »Urgedanke des Ethnopluralismus« im neurechten Sinne kann Schmitts Lehre vom Pluriversum gelten (Heni, 2007, S. 64; ähnlich Gessenharter, 1994a, S. 85-86).² Demnach ist die politische Welt ein Pluriversum von Kollektiven, deren Unterschiede nach außen und Homogenität nach innen zu bewahren seien. Das Pluriversum stellte Schmitt der Idee einer universalen Menschheit strikt entgegen. In diesem Kontext stehen sein Diktum »Wer Menschheit sagt, will betrügen« (Schmitt, 1991, S. 55) und ein Tagebucheintrag, in dem er die Menschenrechte mit »unveräußerliche[n] Eselsrechte[n]« auf eine Stufe stellt (Schmitt, 2015).

Im Rechtsextremismus ist der ethnopluralistische Ansatz nicht nur ein theoretisch unterfüttertes Nationalismuskonzept – vieles spricht dafür, dass er auch als diskursstrategisches Instrument benutzt wird. Es geht darum, Stigmatisierung zu vermeiden und an die Diskurse einer breiteren Öffentlichkeit anschlussfähig zu werden. Darauf verweist etwa die Begrifflichkeit Benoists. Positionen, die im Sinne des Ethnopluralismus auf eine weitest mögliche Trennung von Ethnien hinauslaufen, bezeichnet er als »differenzialistischen Antirassismus«; Vorstellungen, die eine grundlegende Gleichheit der Menschen

2 | Im Anschluss an Ingo Haar und Ulrich Prehn führt Samuel Salzborn den Ethnopluralismus auch auf Max Hildebert Boehm und seine Theorie der Volkseigenständigkeit zurück (vgl. Salzborn, 2017, S. 25). Boehm gehörte zum »Juniklub« um Moeller van den Bruck, der »bedeutendste[n] antidemokratischen[n] Ideenzentrale der frühen Jahre der Weimarer Republik« (Sontheimer, 1994, S. 32).

betonen, nennt er »universalistische[n] Rassismus«, da sie den Völkern ihre Identität nähmen und auf eine »einheitliche Welt« hinwirkten (Benoist zit.n. Krause, 1998, S. 5). In diesem Sinne nimmt Benoist positiv konnotierte Etiketten in Anspruch und weist den Rassismus-Begriff der Gegenposition zu.

3. ANSCHLUSSFÄHIGKEIT – RECHTSEXTREMISTISCHE UND NEURECHTE EINSTELLUNGEN

Wenn der ethnopluralistische Diskurs zur Modernisierung rechtsextremistischer Agitation und breiteren Anschlussfähigkeit beitragen soll, hängt die Erfolgswahrscheinlichkeit unter anderem von der Verbreitung entsprechender Denkmuster in der Bevölkerung ab. Seit der *SINUS-Studie* von 1981 zeigt die empirische Einstellungsforschung für Deutschland kontinuierlich, dass Dimensionen des rechtsextremistischen Denkens, auch geschlossene rechtsextremistische Weltbilder und erst recht rechtspopulistische Haltungen, weit über den Kreis der rechtsextremistisch handelnden Personen hinaus verbreitet sind (vgl. z.B. Heitmeyer, 2002-2012; Decker et al., 2016; Zick et al., 2016). Den regelmäßigen Erhebungen der Jahre 2002 bis 2016 zufolge stimmt eine schrumpfende Minderheit denjenigen Statements zu, mit denen die Dimensionen rechtsextremistischer Einstellung gemessen werden. Zu diesen Dimensionen zählen die Befürwortung einer rechtsgerichteten Diktatur, Antisemitismus und die Verharmlosung des Nationalsozialismus. Andreas Zick, Beate Küpper und Wilhelm Berghan gehen davon aus, dass auch rechtsextremistisch orientierten Personen eines klar sei: »Wer die zur Erfassung von Rechtsextremismus verwendeten Statements offen artikuliert, bekennt sich zum äußersten rechten Rand und stellt sich damit möglicherweise ins Abseits« (Zick et al., 2017, S. 74). Das Forschungsteam an der Universität Bielefeld hat daher 2016 zum ersten Mal neurechte Einstellungen als eine »moderne Variante rechtsextremer Einstellungen« empirisch untersucht. Sie wurden hier durch Items erhoben, die insbesondere Zustimmung zu einer Anti-Establishment-Haltung, zur Islamfeindschaft und zur Forderung nach nationaler Rückbesinnung messen. Der Studie zufolge neigen 28 Prozent der Befragten zu diesem Einstellungsmuster (vgl. Zick et al., 2017, S. 74). Obwohl der Ethnopluralismus zu den grundlegenden Diskursmustern der *Neuen Rechten* zählt und zurzeit die Agitation prägt, sind keine Items in die Untersuchung eingeflossen, die diesen gezielt messen könnten. Weitere Hinweise zur Anschlussfähigkeit des Ethnopluralismus-Diskurses können jedoch Daten geben, die die Verbreitung von Überfremdungsängsten zeigen – es ist plausibel, dass er Personen, die sich durch ethnische Heterogenität bedroht fühlen, besonders erreicht. Zur Messung von Überfremdungsängsten und Islamfeindschaft wird vielfach das Item verwandt »Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal

wie ein Fremder im eigenen Land«. Der Zustimmungswert ist seit 2009 fast kontinuierlich gestiegen. 2016 stimmten der *Leipziger Mitte-Studie* zufolge 50 Prozent der Befragten »eher« oder »voll und ganz« zu, in der Erhebung der Universität Bielefeld im selben Jahr stimmten 34,7 Prozent zu (Decker et al., 2016, S. 50; Zick et al., 2016, S. 45). Alle genannten Daten sprechen dafür, dass der neurechte Ethnopluralismus-Diskurs in deutlich höherem Maße an politische Mentalitäten in der deutschen Bevölkerung anschlussfähig ist als dies für herkömmliche rechtsextremistische Positionierungen gilt.

4. FALLSKIZZEN

In fünf chronologisch geordneten Fallskizzen sollen die Nuancen, organisatorischen und ideologischen Kontexte des Ethnopluralismus-Diskurses im Rechtsextremismus näher beleuchtet werden. In den Skizzen steht jeweils ein Zitat voran, das von diesem Diskurs geprägt ist. Im Anschluss werden die Sinngehalte der Passage im Zusammenhang des Mediums und des organisatorischen Raums, aus dem sie stammt, analysiert.

4.1 Pierre Krebs (2001)

»So las ich kürzlich in dieser Zeitung, mitten in einer bunten Mischung von Widersprüchen aller Art, daß es letztendlich der Paß sei, der über die Herkunft Auskunft geben soll. Mir hingegen war noch nie bekannt, daß ein Reisepaß oder Personalausweis eine Mutation der anthropologischen Zusammensetzung und des genetischen Erbgutes eines Menschen bewirken kann. Der Tenor solcher Ungereimtheiten erinnert mich an jene, die versuchen, die Existenz der Rassen zu leugnen oder ihre Bedeutung herunterzusetzen, und damit der törichten Redeführung folgen, weiß und schwarz seien nur zwei Nuancen ein und derselben Farbe. [...] Es gibt aber keinen Menschen an sich, sondern nur Menschen in der Prägung ihrer ethno-kulturellen Erscheinung. Es versteht sich von selbst, daß mehrrassige Gesellschaften zwangsläufig den Überreiz ihrer Unterschiede und früher oder später den Ausbruch ihrer Aggression erleben werden. Die einzige menschliche Alternative, die sowohl die Identität des Gastlandes wie auch das kulturelle Überleben des Immigranten garantiert, ist jene Lösung, welche die zerstörende Assimilation fremder Ethnien überwindet, und die ganz natürliche und überall auf der Welt verständliche Rückkehr des Immigranten in das Land seiner Vorfahren vorsieht und fördert. Und auf diese Weise ist schließlich eine wahre Toleranz und echte Humanität zu verwirklichen.« (Krebs zit.n. Schwab, 2001)

In einem Interview der *NPD-Zeitung Deutsche Stimme* (DS) umreißt Pierre Krebs, der Leiter des neurechten Zirkels *Thule-Seminar* in Kassel, das Menschenbild, das dem Ethnopluralismus zugrunde liegt. In der Tradition Schmitts

weist er das universelle Verständnis von Menschheit zurück; mit den Motiven der Natur und Aggression klingt eine verhaltensbiologische Argumentation an, mit den Begriffen des Erbguts und der Rasse bezieht sich Krebs auf biologische rassetheoretische Positionen. Explizit rassistische Muster verbinden sich hier ohne erkennbaren Widerspruch mit dem Diskurs des Ethnopluralismus. Dem angeblich organischen Verständnis von Mensch und Gemeinschaft steht das zivile, staatsbürgerliche Nationsverständnis gegenüber, das Krebs verhöhnt und verspottet. Ethnopluralismus ist hier mit der Rechtfertigung von Gewalt unmittelbar verbunden. Krebs spricht sie im Sinne einer Verantwortungsumkehr an, wonach Gewalt dem Täter nicht vorwerfbar und in der Konsequenz multikultureller Verhältnisse zwangsläufig sei.

Dem Inhalt nach vertritt Krebs den Ethnopluralismus in nahezu idealtypischer Form, auch wenn er den Begriff zurückweist und lieber von »europäische[m] Ethnobewußtsein« (Krebs zit.n. Schwab, 2001) spricht. Benoist vergleichbar ist die Umwertung von Begriffen wie »Toleranz« und »Humanität«, die für ein Ausgrenzungskonzept in Anspruch genommen werden. Der Gegenseite wird der Begriff der »zerstörende[n] Assimilation« (Krebs zit.n. Schwab, 2001) zugeschrieben. Konkret reagiert Krebs mit der zitierten Passage auf ein Interview Benoists in der *Deutschen Stimme* ein Jahr zuvor. Darin finden sich Äußerungen, die deutsche Rechtsextremisten irritierten: Benoist setzt sich von der Staatsnation ab und vom Nationalismus (»eine Art des Individualismus und der Ich-Sucht auf höherer Ebene«, Benoist zit.n. Schwab, 2000), relativiert die Bedrohung der kollektiven Identität durch Einwanderung und hält diese Identität nicht für statisch, sondern für wandlungsfähig. Insgesamt verschiebt er den Akzent von den homogenen Nationalstaaten zu homogenen Regionen. Ideologisch sind Krebs und Benoist allerdings nicht allzu weit entfernt: Auch Benoist betont in dem *DS*-Interview, dass er »die Einwanderung eindeutig verdamme«, sie sei ein »Phänomen der Entwurzelung, welche dem Aufnahmevolk genauso zum Nachteil gereicht wie den Immigranten selbst, und folglich wie eine gesamtgesellschaftliche Krankheit wirkt« (Benoist zit.n. Schwab, 2000; vgl. auch Brodkorb, 2002, S. 39). Auf grundsätzlicher Ebene hatte er zwei Jahre zuvor in einem Interview mit der Zeitung *Junge Freiheit* vertreten: »Die Menschen sind [...] nicht unmittelbar als solche Teil der Menschheit, sondern sind nur mittelbar ihr Bestandteil, und genau dieser Teil ihres Daseins ist für sie unentbehrlich.« (Benoist zit.n. Krause, 1998, S. 6) Als Mittler fungieren die auch von Schmitt angesprochenen ethnischen Kollektive.

Das offensive Aufgreifen des Rasse-Begriffs ist typisch für den Duktus des *Thule-Seminars*. Auf Aufklebern propagierte der Zirkel zeitweise den eigentümlichen Slogan »Rasse ist klasse«. Judentum und Christentum (»Jüdao-Christentum«) lehnt er gleichermaßen als fremde Glaubensrichtungen ab und fordert die Besinnung auf das »heidnisch-religiöse Erbe«. Darauf verweist

der Bezug auf den Thule-Mythos sowie die Bezeichnung früherer Förderkreise nach Figuren aus der nordischen Mythologie: *Hugin-, Munin -und Gungirkreise*. Im Unterschied zu den meisten neurechten Gruppen greift das *Thule-Seminar* Symboliken auf, die eng mit dem Nationalsozialismus verbunden sind. Zu seinen Erkennungszeichen zählt das zwölfspeichige Sonnenrad (»Schwarze Sonne«), das die SS im Obergruppenführersaal der Wewelsburg anbringen ließ (vgl. Pfeiffer, 2015). Nachdem das *Thule-Seminar* in der Vergangenheit zeitweise tatsächlich Impulse zur Intellektualisierung des deutschen Rechts-extremismus gegeben hatte, reicht seine Bedeutung heute kaum über die einer politischen Sekte hinaus.

4.2 Intro (2004)

»Wir wollen, dass die Menschen im gesunden Einklang mit ihrer Natur, ihrem Land und ihrem Volk leben.

Wir wollen keine kapitalistische Machtgeilheit, die das Geld über den Menschen stellt.

Wir wollen feste soziale Bindungen, die keinen Deutschen ausschließen und Hilfe für Bedürftige leisten.

Wir wollen eine glückliche und starke Gemeinschaft schaffen.

Wir wollen alle Völker und Kulturen dieser Erde in ihrer wunderbaren Einzigkeit erhalten.

Wir sind keine Ausländerfeinde.

Wir lieben das Fremde – in der Fremde.«

Das Intro, dem das Zitat entnommen ist, eröffnet die CD *Anpassung ist Feiheit – Lieder aus dem Untergrund*. Diese CD sollte 2004 als erste rechtsextremistische Gratis-CD im großen Stil an Kinder und Jugendliche verteilt werden (»Projekt Schulhof«). Der rund vierminütige Intro-Text wird gesprochen, nicht gesungen – langsam, verständlich und untermalt von getragenen Orchesterklängen. Der Sprecher richtet sich direkt an die Zuhörenden: Vor dem »eigentlichen Teil dieses Tonträgers« – gemeint sind die 19 folgenden Lieder unterschiedlicher Rechtsrock-Bands und Balladensänger – »möchten wir Euch in Kürze unsere Gründe für diese Aktion erklären«.

Als typischer Propagandatext zeichnet sich das Intro durch ein plakatives Gut-Böse-Schema aus: In den Passagen, die dem Zitat vorausgehen, entwirft es das Bild eines Deutschlands ohne Werte, das durch Begriffe wie »Korruption«, »Kriminalität«, »Drogen«, »Gewalt« und »Arbeitslosigkeit« gekennzeichnet wird. Hervorgerufen werde diese Situation teils durch Egoismus, teils durch Böswilligkeit der Herrschenden (»die anscheinend nichts weiter im Sinn haben, als uns und unser Land dem vollkommenen Ruin einen Schritt näher zu bringen«). Im Anschluss wird das Gegenmodell einer deutschen Gemeinschaft

gezeichnet, die mit existenziell-positiv besetzten Attributen verbunden wird wie »gesund«, »glücklich« und »stark«. Das Intro beschwört das Ideal einer streng nach ethnischen Linien differenzierten Welt und spitzt den Diskurs in dem Satz zu: »Wir lieben das Fremde – in der Fremde«.

Der Ausgrenzung stehen Botschaften des Zusammenhalts und der sozialen Fürsorge innerhalb der Eigengruppe gegenüber. Dies entspricht der Volksgemeinschaftsideologie, die im Entstehungsraum der CD – dem neonazistischen Spektrum des Rechtsextremismus – besonders verbreitet ist. In Anspruch genommen wird ein Idealismus, dem der Materialismus, die »kapitalistische Machtgeilheit«, der anderen gegenübersteht. Hier klingt die antikapitalistische Stoßrichtung an, die inzwischen in Teilen des Neonazismus zum Standardrepertoire zählt: »Das ideologische Arsenal von Volk und Nation wird von Rechtsextremisten um Kampfbegriffe wie Globalisierung, Kapitalismus, Imperialismus und Identität erweitert und so auch international kompatibel gemacht.« (Grumke, 2017, S. 29) Die antikapitalistische Agitation stützt die Volksgemeinschaftsideologie ab und ist auch anschlussfähig an antisemitische Stereotype. Erneut zeigt sich die Flexibilität des neu-rechten Ethnopluralismus-Diskurses: Bei Bedarf verschmilzt er mit ideologischen Elementen des Nationalsozialismus oder anderen Varianten einer *Alten Rechten*.

Die darauffolgenden Lieder schlagen mitunter aggressivere Töne an. Das Amtsgericht in Halle/Saale stellte im August 2004 fest, Inhalte der CD seien »offenkundig schwer jugendgefährdend«, und ordnete an, die CD bundesweit zu beschlagnahmen. Dieser Beschluss stützte sich auf das Lied *Im Krieg gegen ein Scheiß-System* der Gruppe *Stahlgewitter*. Das »Projekt Schulhof« war zuvor von einer breiten Allianz rechtsextremistischer Aktivisten vorangetrieben und konspirativ durchgeführt worden. Rechtsextremistische Bands aus dem In- und Ausland hatten Lieder beigesteuert. In diesem Musikspektrum sind offen rassistische Aussagen und Nähen zum Nationalsozialismus weit verbreitet. So entsteht ein Kontrast zwischen der vergleichsweise elaborierten Sprache, dem ruhigen Grundton des Intros und dem vulgär-aggressiven Jargon bestimmter Lieder. Dies spricht dafür, dass der ethnopluralistische Diskurs im Intro vorrangig einen instrumentellen Charakter besitzt.

4.3 stachel (2007)

»Wer sich heutzutage dazu bekennt, Nationalist zu sein, der hat es nicht einfach. Sofort wird er ausgegrenzt und als ›Ewiggestriger‹ bezeichnet. Nationalismus wird sogleich mit Aggression gegenüber anderen Staaten und Menschen in Verbindung gebracht. Dabei ist Nationalismus eigentlich das natürlichste der Welt.

Jedes Land hat seine Nationalfarben, seine Nationalhymne, seine Nationalmannschaft usw. Daran stört sich niemand. Nationalismus ist nun nichts anderes, als ein Be-

kenntnis zu seiner Eigenart und ein Streben nach Unabhängigkeit, Einheit und Freiheit. Dieses Streben der Völker können wir auf der ganzen Welt beobachten.

Wir sind Nationalisten, weil wir unser schönes Land nicht einer ›multikulturellen Gesellschaft‹ oder der Globalisierung der Heuschrecken preisgeben wollen. Wir sagen nicht: ›Wir sind höherwertig‹, sondern wir sagen: ›Wir sind anders‹. Das Recht ›anders‹ zu sein, gestehen wir jedem Volk dieser Welt uneingeschränkt zu.« (NPD-LV Berlin & NPD-LV Brandenburg, 2007, S. 3, Hervorhebung im Original)

Darum sind wir Nationalisten ist der Artikel überschrieben, der im Oktober 2007 in der Zeitung *stachel*³ erschien und mit dieser Passage beginnt. Das Blatt bezeichnet sich im Untertitel als *Schülerzeitung für Mitdenker*, verantwortlich waren die NPD-Landesverbände in Berlin und Brandenburg (vgl. Pfeiffer, 2008, S. 272). Nationalismus wird hier als eine Verbundenheit mit dem eigenen Land definiert und als das Recht, ›anders zu sein‹. Jede mögliche Aggression, Ausgrenzung oder Diskriminierung, die dem Begriff immanent sein könnte, wird in Abrede gestellt. Im Sinne des Ethnopluralismus-Diskurses verweist der Text auf Differenz, betont aber die Prämisse, alle Völker und Nationen seien gleichwertig. Insofern ist Ethnopluralismus hier vor allem in einen Normalitätsdiskurs eingebettet. Um die kritische Rezeption von vornherein zu diskreditieren, klingt anfangs ein Opferdiskurs an, demzufolge die Gesellschaft jede noch so unbedenkliche nationale Äußerung stigmatisiere.

Nicht zuletzt durch den Verweis auf die (Fußball-)Nationalmannschaft suggeriert der Text, ihm liege ein allgemein übliches Nationsverständnis zugrunde. Reizworte wie ›Rasse‹ oder ›Volksgemeinschaft‹, die viele Leser als rechtsextremistischen Jargon erkennen und denen sie möglicherweise mit Distanz begegnen könnten, kommen in *stachel* nicht vor. Auch die Selbstkennzeichnung als ›rechts‹ taucht praktisch nicht auf, abgesehen von einer Anzeige des NPD-nahen *Deutsche Stimme Versands*, der auch auf sein »Rechtsrockprogramm« verweist. Abgelehnt werden die multikulturelle Gesellschaft und die Globalisierung, insbesondere bestimmte multinationale Unternehmen. Der Text greift das Bild von den »Heuschreckenschwärmen« auf, das Franz Müntefering im April 2005 für unsozial agierende internationale Finanzinvestoren

3 | Gegen den Titel *stachel* hat sich der Berliner Landesverband von *Bündnis 90/Die Grünen* beim Landgericht Berlin erfolgreich zur Wehr gesetzt. *Die Grünen* hatten darauf verwiesen, dass sie bereits seit einigen Jahren ein Mitteilungsblatt unter dem Titel *stachel* herausgeben. Sie erwirkten im Oktober 2007 eine einstweilige Verfügung, die der NPD verbietet, ihre Zeitschrift unter diesem Titel zu verbreiten. Die ansonsten mit der Druckausgabe identische Internet-Fassung benannte die NPD in *DER titellose* um.

geprägt hatte. Insofern klingt ein kapitalismuskritisches Motiv an, das in einen verbreiteten öffentlichen Diskurs eingebettet ist.

Tatsächlich stehen der Begriff des Nationalismus und die Frontstellung gegen die multikulturelle Gesellschaft und Globalisierung in der *NPD* in einem höchst spezifischen Kontext. Ein deutliches Beispiel ist der Spielplan, den die Partei zur Fußballweltmeisterschaft 2006 – dem Jahr vor dem Erscheinen von *stachel* – herausgab. Das Titelbild zeigt den Schriftzug »Weiß. Nicht nur eine Trikot-Farbe! Für eine echte NATIONAL-Mannschaft!«. Im Hintergrund ist – nicht vollständig erkennbar – ein Spieler im Nationalmannschaftstrikot mit der Nummer 25 zu sehen: seinerzeit die Spielernummer des schwarzen Nationalspielers Patrick Owomoyela. Das Landgericht Berlin verurteilte die Verantwortlichen des WM-Planers im Mai 2014 wegen Volksverhetzung und Beleidigung. Auf einer ideologisch stärker unterfütterten Ebene zeigt sich die rassistische Grundposition in dem *NPD*-Papier *Argumente für Kandidaten und Funktionsträger*, das Vertreter der Partei mit Sprachregelungen ausstattet. Unter der Überschrift *Wer ist denn für die NPD ein Deutscher?* heißt es:

»In ein Volk wird man schicksalhaft hineingepflanzt. In eine Volksgemeinschaft kann man nicht einfach ein- oder austreten wie in einen Sportverein, man wird in sie hineingeboren. [...] Ein Afrikaner, Asiate oder Orientale wird nie Deutscher werden können, weil die Verleihung bedruckten Papiers (des BRD-Passes) ja nicht die biologischen Erbanlagen verändert [...]. Angehörige anderer Rassen bleiben deshalb körperlich, geistig und seelisch immer Fremdkörper, gleich, wie lange sie in Deutschland leben, und mutieren durch die Verleihung bedruckten Papiers nicht zu germanischstämmigen Deutschen.« (NPD, 2006, S. 12)

Ausgrenzungsmymen bilden hier die Basis des Deutschseins: Explizit der Mythos der Rasse – der ausdrücklich an Erbanlagen geknüpft ist –, implizit der eines deutschen Blutes. An anderen Stellen bezieht sich das Papier deutlich auf den Ethnopluralismus-Diskurs. In der Diktion Krebs auffällig ähnlich, heißt es auch hier:

»Es gibt den Deutschen, den Franzosen und den Türken, aber nicht ›den‹ Menschen. [...] Der ›Mensch‹ ist genauso eine Fiktion, ein Gedankengebilde und eine Illusion wie die ›Menschheit‹. Der Mensch existiert nur in seiner je unterschiedlichen ethno-kulturellen Prägung und damit als Angehöriger eines bestimmten Volkes.« (NPD, 2006, S. 14)

Im Folgenden stützt sich der Text ausdrücklich auf Schmitt. Während der biologisch-rassistisch unterfütterte Ethnopluralismus der *NPD* im Kandidaten-Papier vergleichsweise offen zutage tritt, dient Ethnopluralismus

mit Blick auf die junge Leserschaft von *stachel* in erster Linie einem Camouflage-Diskurs.

4.4 Volksfront Medien (ca. 2008)

»Türkei den Türken/Afrika den Afrikanern/Irland den Iren/Russland den Russen/Israelis raus aus Palästina/Iran den Persern/Albanien den Albanern/Irak den Irakern/Afghanistan den Afghanen/ein Kurdistan für Kurden/Marokko den Marokkanern/Italien den Italienern/Amerika den Indianern/Serbien den Serben/Griechenland den Griechen/Und Deutschland uns Deutschen«

In dem knapp einminütigen Video, das die neonazistische Gruppe *Volksfront-Medien* 2008 online veröffentlichte, sind drei junge Sprecher abwechselnd mit je einer Zeile im Bild. Bis zur vorletzten Zeile werden alle mit ruhiger, sanfter Stimme gesprochen, mitunter eher gehaucht. So entsteht eine ernsthafte, empathische, geradezu zärtliche Stimmung. Unterlegt ist das Video von anschwellendem, sphärisch anmutendem Chorgesang. Dies gilt nicht für die letzte Sequenz (»Und Deutschland uns Deutschen«): Hier sind alle drei Sprecher in einem Bild zu sehen, zwei legen kameradschaftlich die Hand auf die Schulter des anderen. Die Zeile wird eher skandiert als gesprochen. Die Bilder sind in dieser Sequenz in voller Farbe, zuvor schwarz-weiß.

Ethnopluralismus ist hier mit einem vordergründigen Solidaritätsdiskurs verbunden; eingefordert wird das Recht auf Selbstbestimmung gleichwertiger Völker. Dies entspricht einerseits dem befreiungsnationalistischen Anspruch, den auch Eichberg erhob, andererseits ziehen sich die Macht einer Ethnie in »ihrem« Raum und deren Homogenität als Ziele leitmotivisch durch den Text. Deutschland steht nicht im Vordergrund, und doch leitet die Dramaturgie den Betrachter zum Schluss- und Höhepunkt »Deutschland uns Deutschen«, dem inhaltlichen Kern. Die Konsequenz, die sich im zweiten Teil des rechtsextremistischen Slogans »Deutschland den Deutschen – Ausländer raus« ausdrückt, bleibt hier unausgesprochen. Zwangsmaßnahmen, ohne die die angestrebte ethnische Homogenität in modernen, heterogenen Gesellschaften nicht vorstellbar ist, werden ausgeblendet. Komplexe Problemlagen wie der Nahost- und der Nordirland-Konflikt werden zugunsten einer Gruppe aufgelöst, die allein legitimiert sei, sich die jeweilige Region zu eigen zu machen. Die Zeilen zielen auf romantische Bilder fester, völkischer Gemeinschaften. Dass diese Vorstellungen mitunter in bizarrer Weise realitätsfern sind, macht die Formulierung »Amerika den Indianern« besonders deutlich. Ihre Verwirklichung würde voraussetzen, einige hundert Jahre nordamerikanischer Geschichte rückgängig zu machen. »Irland den Iren« im Sinne des Ethnopluralismus und des Videos würde zur Entrechtung derjenigen im Norden der Insel führen, die sich in

einer britischen Traditionslinie sehen (*Unionisten*), und höchstwahrscheinlich zur Reaktivierung der Gewalt.

Videos sind mittlerweile weit verbreitet in rechtsextremistischen Online-Präsenzen. *Volksfront Medien* zählt zu den ersten Produktionen und erregte damit innerhalb und außerhalb der Szene Aufmerksamkeit: etwa mit den *Kritischen Nachrichten*, die seit 2006 unregelmäßig eingespeist werden und die die Optik und den Ablauf der *Tagesschau* imitieren. Viele andere Videos geben sich ein aktionistisches, kämpferisches Image: Junge Hauptdarsteller, schnelle Schnitte, Kamerafahrten, Musik – mal orchestral, mal Rockmusik – und nicht selten ein eigentümlicher Humor erzeugen einen provokant-dynamischen Charakter der Clips. Inhaltlich spiegeln sie die Kernelemente rechts-extremistischer Agitation – beispielsweise eine Globalisierungskritik mit antisemitischen Bezügen – wider (zu *Volksfront Medien* bzw. dem Folgeprojekt *Media pro Patria* vgl. Müller & Seiler, 2010).⁴

4.5 Identitäre Bewegung (2017)

»Die Identitäre Bewegung (IB) existiert seit 2012 und entstand ursprünglich in Frankreich. Als europaweite Jugendbewegung mit mehreren hundert Aktivisten ist sie Teil einer außerparlamentarisch handelnden Jugend, die auch in Deutschland aktiv ist. Es geht ihr um die Bewahrung der ethno-kulturellen Identitäten Europas. In klarer Abgrenzung zu einem unreflektierten Nationalismus stützt sich die IB dabei auf das Konzept des Ethnopluralismus. Als APO agiert sie gegen eine Politik der permanenten Krisen sowie der geistigen Verengung unserer demokratischen Gesellschaft. Sie will den politischen Diskurs weg von einer alternativlosen Politik der Globalisierung, Vermassung und konsumorientierten Individualisierung, wieder hin zu gelebter Demokratie und zu Heimatverbundenheit führen.« (Identitäre Bewegung Deutschland, o.J.)

Mit dieser Passage stellt sich die *Identitäre Bewegung Deutschland* (IBD) in ihrem *Facebook*-Profil vor. Das Ethnopluralismus-Konzept ist hier die explizite ideologische Basis. In diesem Sinne grenzt sich die IBD von aggressiven, chauvinistischen Positionen ab (dem »unreflektierten Nationalismus«) und damit auch von einem Rechtsextremismus alten Typs. Der Leitbegriff der »ethno-kulturellen Identitäten« entspricht der Formulierung, die auch bei Krebs und *NPD* vorherrschend ist, dagegen kommt der »Rasse«-Begriff bei der IBD nicht vor. Sie nimmt eine demokratische Haltung und Praxis offensiv in Anspruch. Demnach ist »gelebte Demokratie« statt »geistige[r] Verengung« ihr Credo. Mit Letzterer ist vermutlich ein angeblich linksdominierter Zeitgeist

4 | Zwei Aktivisten der Gruppe, die auch an diesem Video beteiligt waren, haben inzwischen ihren Ausstieg aus dem Rechtsextremismus erklärt.

gemeint, eine ›Political Correctness‹, gegen die sich die *Neue Rechte* besonders leidenschaftlich wendet. Ihren grundlegenden Politikansatz stellt die *Identitäre Bewegung* in die Tradition der überwiegend linksorientierten neuen sozialen Bewegungen (APO), die Kontrapunkte benennt sie mit »Globalisierung, Vermassung und konsumorientiertem Individualismus«.

Positiv konnotierte, mitunter zunächst eher nebulöse Botschaften prägen hier und an anderer Stelle die Selbstinszenierung. Dies gilt beispielsweise auch für den Aufkleber »100 % identitär – 0 % Rassismus«. Rassismus setzt im Duktus des Ethnopluralismus-Diskurses den Anspruch auf Überlegenheit gegenüber anderen ethnischen Gruppen voraus, den die *IBD* zurückweist. Dem steht Identität – im Verbund mit Heimat, Tradition und Europa – als Leitbegriff gegenüber. Identität in diesem Sinne ist durch kulturelle Heterogenität bedroht. Dass die Wahrung der Identität Kampf einschließt, implizieren zwei popkulturelle Zitate des Aufklebers: die Illustration einer Figur aus dem Film *Avatar – Aufbruch nach Pandora* (2009) und das Lambda-Symbol, das auf den Film *300* (2006) verweist. Leitmotiv ist in beiden Filmen der entschlossene Kampf autochthoner Gruppen für die Selbstbehauptung und gegen die Überwältigung durch fremde Invasoren (Spartaner vs. Perser bzw. Na'vi vs. Menschen). Ein ›wir‹ gegen ›sie‹ prägt die Agitation der *Identitären Bewegung* an vielen Stellen: Die Formulierung »Wir sind die Jugend ohne Migrationshintergrund« in einem Video bestimmt die Faktoren, an denen das in seiner Identität bedrohte ›wir‹ festgemacht wird: Herkunft und Ethnie. Deutlicher wird eine Art Grundsatzerklärung, die die *Identitäre Bewegung* in Frankreich, dem Entstehungsraum dieser Strömung, 2012 ins Netz stellte. Dort heißt es zum Schluss: »Ne vous méprenez pas: ce texte n'est pas un simple manifeste, c'est une déclaration de guerre. Nous sommes demain, vous êtes hier. Nous sommes la Génération Identitaire.« (deutsche Untertitel: »Täuscht euch nicht: Dieser Text ist kein einfaches Manifest: es ist eine Kriegserklärung!/Wir sind das Morgen, Ihr seid von gestern!/Wir sind die Identitäre Generation!«) (*Generation Identitaire*, 2012)

Konkreter wird die Frontstellung in Bezug auf den Islam und auf geflüchtete Menschen, die intensivsten Feindbilder dieser Strömung. Dies gilt beispielsweise für den Aufkleber »Islamisierung? Nicht mit uns!«: Das ›I‹ von Islamisierung stellt ein Minarett dar, das einer Rakete ähnelt. Über den Zeilen sind unkommentiert die Jahreszahlen 732⁵, 1529, 1571 und 1683 zu sehen, die zum

5 | 732 hatte Karl Martell die Mauren in der Schlacht bei Tours und Poitiers geschlagen; einer verbreiteten Geschichtsdeutung zufolge ist er damit zum »Retter des christlichen Abendlandes« geworden. Symbolträchtig zählte die »Besetzung« einer im Bau befindlichen Moschee in Poitiers im Oktober 2012 zu den ersten größeren Aktionen der »Génération Identitaire«.

Beispiel für die Belagerungen Wiens durch das Osmanische Reich stehen: So wird ein Bild der europäischen Geschichte seit dem Frühmittelalter beschworen als eines fortwährenden Kampfes um Identität gegen die Kräfte des Islam. Eine ähnliche Stoßrichtung hat die *IBD*-Kampagne »Der Große Austausch«, in der sich die Feindbilder Muslime und Geflüchtete verbinden. Gemeint ist die angebliche »Tendenz einer schrittweisen Verdrängung der einheimischen Bevölkerung zugunsten fremder und zumeist muslimischer Einwanderer« (*Identitäre Bewegung Deutschland*, 2017).

Mit Bildern und Videos im Netz dokumentiert diese Strömung viele, meist kleine Aktionen, in denen Banner mit dem Kampagnenschriftzug »Der Große Austausch« an möglichst Aufmerksamkeit erregender Stelle gehisst werden. Häufig spricht die *IBD* davon, diese Gebäude oder Plätze seien »besetzt« worden, was einerseits einer Machtinszenierung entspricht, andererseits an die Aktionsformen linker sozialer Bewegungen anschließt. Besonders werbewirksam präsentiert diese Strömung ihre »Besetzung« des Brandenburger Tors im August 2016, wo das Transparent »Sichere Grenzen – Sichere Zukunft« angebracht wurde, eine weitere *IBD*-Kampagne. Mitte 2017 suchte sie die Öffentlichkeit mit der Ankündigung, gegen die Schiffe von Hilfsorganisationen im Mittelmeer vorzugehen, die Geflüchtete aufnehmen.

Am Beispiel der *Identitären Bewegung* wird ein Effekt des Ethnopluralismus-Diskurses besonders deutlich: Er senkt die ideologischen Hürden für Kontakt und Kooperation auf internationaler Ebene. Die *IBD* versteht sich als Teil einer »europaweite[n] Jugendbewegung« – dieser Anspruch ist überzogen, tatsächlich aber ist sie in Frankreich, Österreich, Italien, Deutschland und anderen europäischen Staaten aktiv. Internationale Kooperationen im Rechtsextremismus haben häufig taktische Gründe, setzen aber international kompatible ideologische Muster voraus (vgl. Pfeiffer, 2014, S. 83). Grundsätzlich kann auch eine Rassedoktrin diese Basis bieten, allerdings nicht ein Nationalismus, der mit »einem globalen Herrschaftsanspruch« verbunden ist: Ein »imperialistischer Nationalismus verunmöglicht schlicht transnationale Kooperationen«, dieser hat aber durch den Ethnopluralismus-Diskurs an Bedeutung verloren (Busch, 2010, S. 263). Im Fall der *Identitären Bewegung*, wie auch in anderen Teilbereichen der *Neuen Rechten*, kommt ein spezifisches Europa-Pathos hinzu, das sie gegen die liberaldemokratischen Staaten in Stellung bringt: »Unser Europa ist nicht ihre Union!« (zu den Mythen von »Europa« und des »Abendlandes« vgl. Weiß, 2017, S. 155-186).

Mehr als die meisten rechtsextremistischen Gruppen richtet sich die *Identitäre Bewegung* an Personen mit höherer formaler Bildung, geht auch auf Tuchfühlung zu bestimmten Burschenschaften (vgl. Ministerium des Innern NRW, 2017, S. 91; Weiß, 2017, S. 96). Gerade in Zielgruppen mit intellektuellem und elitärem Selbstverständnis dürfte ein theoretisch unterfüttertes Konzept ohne allzu schrillen Klang wie der Ethnopluralismus anschlussfähiger

sein als plumpe Rassediskurse (vgl. auch Zick et al., 2017, S. 77). Das Internet ist die Bühne und der Resonanzraum dieser Strömung, ihre Aktivitäten finden aber zunehmend auch in öffentlichen Räumen statt. Aktionsformen mit dem Reiz des Subversiven, die Selbststilisierung zu einer Art ›Greenpeace von rechts‹, multimediale Instrumente und die Gleichzeitigkeit von Endzeit- und Aufbruchsstimmung sind für die *Identitäre Bewegung Deutschland* charakteristisch.

5. ZUSAMMENFASSUNG UND FAZIT

Geboren in der *Neuen Rechten* zeigt der Diskurs des Ethnopluralismus brennglasartig die Doppelfunktion dieser Strömung als rechtsextremistische Avantgarde und Brücke zur ›Mitte‹. Einerseits bietet er Anschlussstellen für Einstellungsmuster, die weit über den Kreis des organisierten Rechtsextremismus hinaus verbreitet sind: darunter fremdenfeindliche, insbesondere islamfeindliche Haltungen und Überfremdungsängste. In der Regel tritt Ethnopluralismus in einem Ton auf den Plan, der nicht spontan verstören und die Distanzierung herausfordern soll. Das unterscheidet ihn von jeder Rassedoktrin, die sich an den Nationalsozialismus anlehnt. Exemplarisch haben die Fallskizzen sprachliche Techniken gezeigt, die dazu dienen sollen, in diesem Sinne einen Normalitätsdiskurs herzustellen: Ethnopluralismus als »das Natürlichste der Welt«, wie es sinngemäß in *stachel* heißt. Er schließt Hass und Aggression scheinbar aus, im Video der *Volksfront Medien* ähnelt Ethnopluralismus einem Solidaritätsgefühl der Völker.

Andererseits hat der neuere Diskurs nachhaltig auf andere Teilbereiche des Rechtsextremismus ausgestrahlt. Die Fallbeispiele stammen aus der *Neuen Rechten*, der rechtsextremistischen Musikszene, dem parteiförmigen Rechtsextremismus (NPD) und dem Neonazismus. Die Anpassungsfähigkeit dieses Diskurses ist bemerkenswert. In jeweils eigener Weise verbindet er sich mit den unterschiedlichen ideologischen Schwingungen: Carl-Schmitt-geprägten tendenziell theoretischen Diskursen der *Neuen Rechten*, biologistisch-rassistischen Positionen, der Volksgemeinschaftsideologie in der Tradition des Nationalsozialismus. Mit Rassetheorien ist er kompatibel, wie das Beispiel Krebs zeigt, braucht sie aber nicht wie im Fall der *Identitären Bewegung*. Er kann sich theoretisch grundiert an intellektuell und elitär ausgerichtete Zielgruppen richten, für ein anderes Publikum ohne theoretische Überfrachtung auftreten und sich auf ein breitenkompatibles ›wir‹ gegen ›sie‹ konzentrieren.

Logisch unvereinbar ist dieser Diskurs mit rassistischen Überlegenheitsdoktrinen, auch mit Vernichtungsphantasien, wie sie insbesondere im rechtsextremistischen Musikspektrum vorkommen. Deutliche Gegensätze zwischen Binnen- und Außendiskursen sind im Rechtsextremismus allerdings seit

Langem verbreitet, auch aus strafrechtlichen Gründen. In diesen Fällen ist der Ethnopluralismus ein Instrument, um die Außenwirkung zu modernisieren. Dies wurde am Beispiel des Intros und von *stachel* besonders deutlich.

Der Ursprungsbegriff des Ethnopluralismus von Eichberg ist vage. In der folgenden neurechten und weiteren rechtsextremistischen Rezeption werden seine Konturen schärfer, er verbindet sich mit Vorstellungen einer prinzipiellen Ungleichheit der Menschen, soweit sie unterschiedlichen ethnischen Gruppen zugeordnet werden, mit einer Wahrnehmung existenzieller Bedrohung durch ›den anderen‹, der zum Teil eines festen, fremden Blocks erklärt wird. Andersartigkeit, die das Gemeinwesen gefährdet, ist hier nicht individuell bestimmt, sondern gruppenbezogen nach Faktoren wie Herkunft und Religion. Verspottet wird dagegen ein in diesen Hinsichten offenes Nationsverständnis, das auf Staatsbürgerschaft beruht: das nationale ›wir‹ des Grundgesetzes.

Bernhard Pörksen versteht den »generalisierten anderen« als Inbegriff des Feindbilds, Ich und Du stehen sich nicht als Individuen gegenüber, sondern werden kollektiviert (Pörksen, 2005, S. 53). Zumindest ein kollektives und für mich bedrohliches ›Du‹ ist dem Ethnopluralismus immanent; oft gilt das auch für Negativzuschreibungen, die Feindbilder entstehen lassen. In der gedanklichen und praktischen Konsequenz ist Ethnopluralismus mehr oder minder unweigerlich mit Zwangsmaßnahmen verbunden; diese Konsequenzen werden vielfach ausgeblendet, zumindest nicht ausgesprochen. Zu den herkömmlichen Rassedoktrinen sind Unterschiede allerdings deutlich – ein schlichter, neuer Anstrich für altes Denken ist der Ethnopluralismus nicht. Er ist ein Konzept der Ausgrenzung in veränderter Form. Breiter anschlussfähig an öffentliche Diskurse und Mentalitäten, entwirft er Bilder des anderen als Störfaktor und Fremdkörper: Gegenbilder zur offenen Gesellschaft.

LITERATUR

300 (2006) (USA, Zack Snyder)

AVATAR – AUFBRUCH NACH PANDORA (2009) (USA, James Cameron)

Brodkorb, M. (2002). Metamorphose von Rechts. In ders. & T. Schmidt (Hg.), *Gibt es einen modernen Rechtsextremismus? Das Fallbeispiel Mecklenburg-Vorpommern* (S. 2-65). Schwerin: Landesbüro Mecklenburg-Vorpommern. Zugriff am 05.10.2017 unter <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/schwerin/01185-tb.pdf>

Brodkorb, M. & Scholz, R. (2010). *Über Habitus, Ideologie und Praxis: Im Gespräch mit Henning Eichberg*. Endstation Rechts., 05. Juni 2010, Zugriff am 05.10.2017 unter www.endstation-rechts.de/news/kategorie/allgemeines-1/artikel/ueber-habitus-ideologie-und-praxis-im-gespraech-mit-henning-eichberg-teil-1.html

- Busch, C. (2010). Transnationale Vernetzung der radikalen Rechten. In G. Botsch, C. Kopke, L. Rensmann & J. H. Schoeps (Hg.), *Politik des Hasses: Antisemitismus und radikale Rechte in Europa* (S. 259-271). Hildesheim: Olms.
- Cremer, J. (1999). Für eine Allianz der »Roten« und der »Weißen«. Zwischen Metapolitik und Geopolitik: Zur Durchdringung Osteuropas durch die »Neue« Rechte. In ders., F. Krebs & A. Speit (Hg.), *Jenseits des Nationalismus. Ideologische Grenzgänger der »Neuen Rechten« – Ein Zwischenbericht* (S. 91-120). Hamburg: Unrast Verlag.
- Decker, O., Kiess, J. & Brähler, E. (Hg.) (2016). *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland*. Gießen: Psychosozial Verlag. Zugriff am 05.10.2017 unter www.boell.de/sites/default/files/buch_mitte_studie_uni_leipzig_2016.pdf
- Eckert, R. (2010). Kulturelle Homogenität und aggressive Intoleranz. Eine Kritik der Neuen Rechten. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 44, 26-33.
- Eichberg, H. (1973). Ethnopluralismus. Eine Kritik des naiven Ethnozentrismus und der Entwicklungshilfe. *Junges Forum*, 5, 3-12.
- Eichberg, H. (1992). Lieber Peter Glotz. *wir selbst*, 1-2, 23.
- Eichberg, H. (2011). Ethnopluralismus – eine antikoloniale Begriffsgeschichte. In ders., *Minderheit und Mehrheit* (S. 151-155). Berlin: LIT Verlag.
- Gessenharter, W. (1994a). *Kippt die Republik? Die Neue Rechte und ihre Unterstützung durch Politik und Medien*. München: Knauer.
- Gessenharter, W. (1994b). Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland – Gefahren für die Republik. *Gegenwartskunde*, 4, 419-430.
- Gessenharter, W. (2007). Der Schmittismus der »Jungen Freiheit« und seine Unvereinbarkeit mit dem Grundgesetz. In S. Braun & U. Vogt (Hg.), *Die Wochenzeitung »Junge Freiheit«. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden* (S. 77-94). Wiesbaden: Springer VS. Zugriff auf Manuskript am 05.10.2017 unter www.prof-gessenharter.de/PDF/Schmittismus-Aufsatz-2-07-1-1.pdf
- Grumke, T. (2017). Rechtsextremismus in Deutschland. Begriff – Ideologie – Struktur. In S. Glaser & T. Pfeiffer (Hg.), *Erlebniswelt Rechtsextremismus. modern – subversiv – hasserfüllt. Hintergründe und Methoden für die Praxis der Prävention* (5. Aufl.) (S. 21-40). Schwalbach am Taunus.: Wochenschau Verlag.
- Heitmeyer, W. (2002-2012). *Deutsche Zustände. Folge 1-10*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heni, C. (2007). *Salonfähigkeit der Neuen Rechten. »Nationale Identität«, Antisemitismus und Antiamerikanismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland 1970-2005: Henning Eichberg als Exempel*. Marburg: Tectum Verlag.

- Identitäre Bewegung Deutschland (2017). *Großer Austausch*. Zugriff am 05.10.2017 unter www.identitaere-bewegung.de/kampagnen/grosser-austausch
- Generation Identitaire (2012). *Die Kriegserklärung*. Zugriff am 05.10.2017 unter www.youtube.com/watch?v=dkV7ZzaKM8o
- Identitäre Bewegung Deutschland (o.J.). *Story*. Zugriff am 24.10.2017 unter www.facebook.com/pg/identitaere/about/?ref=page_internal
- Krause, P. (1998). »*Einwanderung bedroht unsere kollektive Identität nicht*«. *Alain de Benoist, Vordenker der Neuen Rechten in Frankreich, über Rassismus und Antirassismus, Ideologien und Fremdenfeindlichkeit*. Junge Freiheit, 17. Juli 1998, S. 4-5.
- Ministerium des Innern NRW (2017). *Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2016*. Zugriff am 05.10.2017 unter www.mik.nrw.de/fileadmin/user_upload/Redakteure/Verfassungsschutz/Dokumente/VS-Berichte/Verfassungsschutzbericht_2016.pdf
- Müller, E. & Seiler, O. (2010). Virtuelle Selbstinszenierung einer rechtsradikalen Jugendkultur am Beispiel media-pro-patria.net. In C. Busch (Hg.), *Rechtsradikalismus im Internet* (S. 158-177). Siegen: universi 2010.
- NPD (Hg.) (2006). *Argumente für Kandidaten & Funktionsträger. Eine Handreichung für die öffentliche Auseinandersetzung* (2. Aufl.), Berlin. Zugriff am 05.10.2017 unter <http://media.de.indymedia.org/media/2007/06/185649.pdf>
- NPD-LV Berlin, NPD-LV Brandenburg (Hg.) (2007). *DER titellose. Schülerzeitung für Mitdenker*, Berlin. Zugriff am 24.10.2017 unter www.npd-schoeneiche.de/wp-content/uploads/2011/05/Schuelerzeitung_klein_titellos.pdf
- Pfahl-Traughber, A. (1998). »*Konservative Revolution*« und »*Neue Rechte*«. *Rechtsextremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat*. Opladen: Leske + Budrich.
- Pfeiffer, T. (2004). Avantgarde und Brücke. Die Neue Rechte aus Sicht des Verfassungsschutzes NRW. In: W. Gessenharter & T. Pfeiffer (Hg.), *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?* (S. 51-70). Wiesbaden: Springer VS.
- Pfeiffer, T. (2014). Rechtsextremismus – ein europäisches Phänomen?! Verbindende Elemente rechtsextremistischer Szenen in Europa anhand von sechs Faktoren. In A. Pfahl-Traughber (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung* (Band 8) (S. 82-100). Brühl: Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung.
- Pfeiffer, T. (2015). Das Reich der Schwarzen Sonne. Die Wewelsburg und ihr Zeichen in rechtsextremistischen Symbol- und Mythenwelten. In K. John-Stucke & D. Siepe (Hg.), *Mythos Wewelsburg. Fakten und Legenden* (S. 165-189). Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Pfeiffer, T. (2008). Parteinahе Jugendzeitschriften einer neuen sozialen Bewegung von rechts. Eine Analyse zu Funktion und Inhalten von sechs Periodika. In A. Pfahl-Traugher (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung* (Band 2) (S. 264-302). Brühl: Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung.
- Pörksen, B. (2005). *Die Konstruktion von Feindbildern. Zum Sprachgebrauch in neonazistischen Medien* (2. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS.
- Rouhs, M. (1997). Multi-Kulti? Nein Danke! *Europa vorn*, 114, 3.
- Salzborn, S. (2017). *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*. Weinheim: Beltz/Juventa.
- Schmitt, C. (1991). *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (3. Aufl. der Ausg. von 1963). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (2015). Eintragung vom 4.8.1949. In G. Giesler & M. Tielke (Hg.), *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958* (2. Aufl.) (S. 198). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schwab, J. (2000). Blick auf das Wesentliche. Der Vordenker der Nouvelle Droite Alain de Benoist über sein Buch »Aufstand der Kulturen«. *Deutsche Stimme*, 5, 3.
- Schwab, J. (2001). »Es geht um die Klärung fundamentaler Fragen«. Dr. Pierre Krebs über die metapolitische Strategie des Thule-Seminars. *Deutsche Stimme*, 5, 3.
- Sontheimer, K. (1994). *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933* (4. Aufl.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- UNESCO (2001). *UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*. Zugriff am 05.10.2017 unter http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Weiß, V. (2017). *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zick, A., Küpper, B. & Berghan, W. (2017). Von hohem Ausgrenzungswert. Menschenfeindliche und rechtsextreme Einstellungen in Deutschland. In S. Glaser & T. Pfeiffer (Hg.), *Erlebniswelt Rechtsextremismus. modern – subversiv – hasserfüllt. Hintergründe und Methoden für die Praxis der Prävention* (5. Aufl.) (S. 65-86). Schwalbach am Taunus.: Wochenschau Verlag.
- Zick, A., Küpper, B. & Krause, D. (2016). *Gespaltene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016*. Bonn: Verlag J. H. W. Dietz Nachf. GmbH. Zugriff am 05.10.2017 unter www.fes-gegen-rechtsextremismus.de/pdf_16/Gespaltene_Mitte_Feindselige_Zustände.pdf

Populismus

Populismus und Demokratie

Anmerkungen zu einer beziehungsreichen Geschichte

Armin Flender

Kaum ein Tag vergeht, an dem nicht das Thema »Populismus« in den Medien auftaucht. Im Umfeld von Wahlen in den letzten Jahren geschah dies meist im Modus eines anschwellenden Alarmismus, was dem nachhaltigen Erfolg der *AfD*, nicht zuletzt nach der Bundestagswahl 2017, geschuldet ist. Unbestritten stellt der Einzug der *AfD* in den Bundestag eine Zäsur dar, aber wie groß das Bedrohungspotenzial des Populismus für unsere Demokratie genau genommen ist, bleibt abzuwarten.

Nach einer knappen Einleitung, in der eine historische Dimension des Populismus skizziert wird, wenden sich drei Autoren spezifischen Aspekten des Populismus zu, die mindestens die Potenzialität zum Extremen haben: Claus Leggewie beleuchtet in seinem Beitrag die Gefährdungen der Demokratie durch populistische Bewegungen und zeigt die Perspektiven der Erneuerung demokratischer Systeme. Die unbestreitbaren Erfolge rechtspopulistischer Parteien fußen nicht zuletzt in einer Kommunikationsstrategie, deren massenmediale Wirkungsweise und politische Strategie Paula Diehl untersucht. Ein zentrales Narrativ des Rechtspopulismus ist die Rückbesinnung auf den Nationalstaat. Florian Hartleb zeigt in seinem Beitrag, wie der Nationalstaat als Gegenmittel gegen die Europäische Union und die Globalisierung, insbesondere im Zusammenhang mit der Flüchtlingskrise, ins Feld geführt wird.

Ursprünge des modernen Populismus

In den Sozialwissenschaften hierzulande findet das Phänomen des Populismus seit den 1980er Jahren verstärkte Aufmerksamkeit (Dubiel, 1986; Priester, 2007); richtet man indes den Blick in die USA, ergibt sich ein etwas anders Bild. So konstatierten Ghita Ionescu und Ernest Gellner bereits in einem Tagungsband Ende der 1960er Jahre: »Ein Gespenst geht um in der Welt – Populismus«

und wiesen zugleich darauf hin, dies sei ein Revival einer schon fast vergessenen Geschichte aus dem 19. Jahrhundert (Ionescu & Gellner, 1969, S. 1). Die Tatsache, dass es in den USA bereits seit den 1950er Jahren wissenschaftliche Analysen über populistische Bewegungen in Nord- und Südamerika gibt, ist ein Hinweis darauf, dass der Populismus in den USA sehr früh wahrgenommen wurde (Knöbl, 2016, S. 11-22, S. 29).

Die Jahrzehnte nach dem Bürgerkrieg waren in den USA gekennzeichnet durch enorme ökonomische und gesellschaftliche Umbrüche. Ein Laissez-faire-Kapitalismus ohne staatliche Regulierungen und ohne Interessenvertretungen bildete sich heraus mit großen ›Trusts‹ in der Schwerindustrie, wenige Eisenbahngesellschaften kontrollierten die Kommunikationswege und einige Großbanken steuerten die Investitionen. Es war die große Zeit von Cornelius Vanderbilt, Andrew Carnegie, John P. Morgan und John D. Rockefeller, die als sogenannte »Robber Barons« im Laufe ihres Lebens märchenhaften Reichtum anhäuferten (Unger, 2008, S. 67-68). Industrialisierung und Modernisierung betrafen dabei aber nicht nur Produktion und Industrie, sondern auch die Landwirtschaft, so dass die traditionellen amerikanischen Farmer zunehmend unter Druck gerieten. Insbesondere in deren Reihen entstand massive Kritik an Monopolen, an Privilegien und am Geld- und Kreditsystem, wobei diese Bewegung zunächst keinen Fuß in der republikanischen oder demokratischen Partei fassen konnte. Unterstützt und getragen vor allem von Farmern im Süden und Westen der USA, gründete sich die *People's oder Populist Party*. Interessant an dieser regional differenzierten Grassroot-Bewegung, die 1892 auch einen eigenen Präsidentschaftskandidaten stellte, ist deren programmatische Ausrichtung: In der Hauptsache richteten sich deren Forderungen darauf, das Steuersystem zu ändern sowie Geld durch den Wechsel vom Gold- zum Silberstandard und ebenso Kredite zu verbilligen. Daneben propagierte die Partei Werte wie Disziplin, Sparsamkeit, ein an Gemeinwohl und christlichen Werten orientierte Politik sowie eine Rückbesinnung auf die ›gute alte Zeit‹ der amerikanischen Gründungsväter. In den Augen der *Populist's Party* erschien eine sogenannte »agrarische Demokratie« geeignet, die Auswüchse des Kapitalismus zu bändigen. Partizipation von unten ohne zwischengeschaltete, repräsentative Elemente und die ablehnende Haltung gegenüber der repräsentativen Demokratie sowie die Identifikation mit einem »heartland«, verstanden als rückwärtsgewandte Utopie einer idealen Welt, gehören seither zum Grundkanon populistischer Bewegungen in den USA (Unger, 2008, S. 72-73, Priester, 2007, S. 86-87).

Die *Populist Party* des 19. Jahrhunderts, die trotz Erfolgen nur eine kurze Episode blieb, ist gewissermaßen die eine Variante der Reaktion auf eine sich durchsetzende kapitalistische Industriegesellschaft. In den USA fanden die Populisten so gut wie keine Resonanz bei Arbeitern. Es handelte sich vielmehr

um eine ländliche, im Kern demokratische, Massenbewegung, die von agrarischen Kleinunternehmern getragen wurde und sich gegen Bankiers und Monopolisten richtete. Ihnen ging es nicht um den Gegensatz von Kapital und Arbeit, sondern um den zwischen »Produzenten« und »Nicht-Produzenten«. »Populism«, so könnte man in einer ersten Annäherung sagen, war und ist in den USA kein Schimpfwort, eine im Hinblick auf die Beurteilung des Phänomens in Deutschland durchaus zu beachtende Differenz.

Etwa zur gleichen Zeit wie die *Populist's Party* in den USA entstand in Russland die Bewegung der *Narodniki*, was so viel wie ›Volksfreund‹ oder ›Volkstümmer‹ meint. Hier waren es in erster Linie städtische Intellektuelle, die die Bewegung trugen, die sich vom Land, von den Bauern und dem traditionellen agrarischen Leben Heil gegen den eindringenden Industriekapitalismus versprachen. Idealfigur war der nach Moral und Sitte in der Dorfgemeinschaft verwurzelte russische Bauer. Allerdings, und das unterscheidet diesen Populismus fundamental von der amerikanischen Variante, waren die russischen Volkstümmer wesentlich radikaler, denn sie bekämpften nicht nur das zaristische System, sondern mit gleicher Vehemenz den Kapitalismus. Damit wurde die Bewegung der *Narodniki* anschlussfähig an Anarchisten und Sozialrevolutionäre, so dass Lenin schließlich diese als wichtige Ergänzung für seinen Sozialismus ansah (Priester, 2012, S. 212-213).

Während in den USA seit dem Ende des 19. Jahrhundert der Populismus in regelmäßigen Wellen auftritt, etablierte sich in den 1930er Jahren eine südamerikanische Variante des Populismus, die sich einem klassischen Links-Rechts-Schema entzieht. Getragen zumeist von Eliten der Mittelklasse und nicht von den traditionellen Oligarchien, adressiert der südamerikanische Populismus vor allem Arbeiter, Bauern, kleine Angestellte und marginalisierte Randexistenzen mit einer nationalistischen und antiimperialistischen Ideologie (Werz, 2003, S. 48). Bei allen Unterschieden in den einzelnen Ländern Südamerikas eint diese Bewegungen neben einer Industrieförderungs- und Erziehungspolitik die Forderung nach einer durchgreifenden Agrarreform und eine zumeist arbeiter- und unterschichtenfreundliche Sozialpolitik. Im Gegensatz zu Nordamerika wurden diese Bewegungen v.a. von der städtischen Bevölkerung getragen. Dieser südamerikanische Populismus ist auf eine charismatische Führerfigur, einen »Caudillo«, hin orientiert und fand seine frühe Ikone in der Ehefrau des argentinischen Präsidenten Juan Perón, Eva Duarte, genannt Evita. Man bezeichnet diese Variante des Populismus deshalb auch als »Perónismus« (Werz, 2003, S. 50-52).

Im Vergleich mit Nord- und Südamerikas ist in Europa der Populismus als Massenphänomen ein neueres Phänomen, abgesehen von der kurzzeitigen Verbindung zu den faschistischen Regimen, insbesondere in Italien (Cavazza, 2012). Die Ursprünge des Populismus im engeren Sinne liegen in den Protest- und insbesondere Steuerstreikbewegungen, die die sogenannten »kleinen

Leute« gegen den Zugriff des Steuerstaates mobilisierten, klassisch in Frankreich in den 1950er und in Dänemark und Norwegen in den 1970er Jahren (Priester, 2007, S. 142-158).

Die markante Wende, hin zu der uns heute eher vor Auge stehenden Rechts-Variante, vollzieht der Populismus in den 1980er und 1990er Jahren, stilbildend verkörpert in der Neuausrichtung der FPÖ unter Jörg Haider 1986. Ganz im Sinne einer »dünnen Ideologie« (Priester, 2012, S. 40) entwickelte die Partei unter ihm keine ausgeprägte Programmatik, sondern setzte auf reaktive, kurzfristige Programme, gezielte Kampagnen und Stimmungen im Umfeld von Wahlen. Die Partei war ganz auf ihren Vorsitzenden orientiert, der die FPÖ autoritär führte. Die schlichte Unterscheidung zwischen den »einfachen Leuten« und der »korrupten Elite«, das Versprechen, für die Anliegen ersterer und gegen die Dominanz letzterer zu kämpfen, entsprach dabei dem für populistische Bewegungen üblichen Weltbild und verschaffte der FPÖ rasch Erfolge (Heinisch & Hauser, 2015). Die Berufung auf das durch Eliten noch unverfälschte Urteilsvermögen des Volkes oder seinen »common sense« wie auch die verschwörungstheoretische Denunziation der Machenschaften von Eliten, die Moralisierung des Diskurses sowie die Beschwörung von Krise und Niedergang gehörten zum Repertoire Haiders und sind seither verbindende Merkmale rechtspopulistischer Parteien.

In der Berufung auf das »Volk« manifestiert sich ein, vielleicht sogar das entscheidende Merkmal des europäischen Rechtspopulismus. Populistisches »heartland« (Taggart, 2004), wenn man so will, ist das »Volk«, mit dem es gilt, alte und neue Bindungen, etwa die Zugehörigkeit zur Nation oder zur Glaubensgemeinschaft neu zu beleben. Der in den 1920er und 30er Jahren auftretende nationale Überheblichkeitsanspruch mit seiner aggressiven Außenpolitik scheint in der populistischen Rechten bisher einer Position des ethnischen oder kulturellen Partikularismus gewichen zu sein. Mit diesem Partikularismus geht allerdings die Absage an jede Form der ethnischen und kulturellen Vermischung einher, so dass sich die populistische Agitation gleichermaßen gegen Migranten wie auch die pluralistische Realität moderner Gesellschaften richtet.

Populismus und Demokratie

Die einschlägige sozialwissenschaftliche Literatur betrachtet den Populismus als spezifisch moderne Erscheinung, die im 19. Jahrhunderts erstmals auftauchte und seither in zyklischen Wellen wiederkehrt. Trotz aller Berechtigung scheint mir dies eine verkürzte Sichtweise zu sein, denn das Phänomen lässt sich als eines beschreiben, das bereits viel früher auftaucht, wenn nicht sogar als dunkle Seite, als »ugly twin«, der Demokratie betrachtet werden kann.

Dazu muss »Demokratie« zunächst von der Fixierung auf die Moderne befreit und auf einige Grundbedingungen von Regeln und Verfahren festgelegt werden. Diese können so beschrieben werden, dass demokratische Gemeinwesen sich von anders verfassten dadurch unterscheiden, dass in ihnen eine Gesamtheit freier Bürger sich gegenseitig als gleich erachten und in einem geregelten Prozess der Beratung und des Aushandelns zu Entscheidungen kommen. Es handelt sich um eine Herrschaft der Vielen mit, idealerweise, einer Regierung, in der »die Gesamtheit über jeden einzelnen [regiert], jeder einzelne aber im Wechsel über die Gesamtheit« (Aristoteles, Politik, 1317b20). Sichtet man unter dieser Voraussetzung die Geschichte demokratischer Verfassungen, so kann man in der Demokratie im klassischen Athen, in der Epoche der römischen Republik seit den Gracchen, im Intermezzo des Tribuns Cola di Rienzo in Rom (1347) oder auch in der Herrschaft Savonarolas in Florenz (1494-1498) Grundstrukturen populistischen Handelns erkennen.¹ Einige Beispiele sollen dies belegen.

Mit der Vormachtstellung Athens nach den Perserkriegen korrespondierte im 5. Jahrhundert vor Christus eine demokratische Ordnung, die in Bezug auf den »Politisierungsgrad« ihrer Bürger heutige repräsentative Demokratien bei weitem übertraf. Dabei dominierten in der Volksversammlung zunehmend Männer, die eine wichtige Funktion bei der Bündelung von Meinungen in der Bürgerschaft übernahmen, indem sie regelmäßig auf bestimmte Entscheidungen hinwirkten und gerade durch die Regelmäßigkeit, mit der sie bestimmte politische Linien vertraten, den Bürgern größere Zusammenhänge vor Augen führten. Man nannte sie »Volksführer« oder »Demagogen«. Eine gewissermaßen populistische Grundstruktur beschreibt Thukydides:

»Das kam daher, dass er [*Perikles*], mächtig durch sein Ansehen und seine Einsicht und in Gelddingen makellos unbeschenkbar, die Masse in Freiheit bändigte, selber führend, nicht von ihr geführt, weil er nicht, um mit unsachlichen Mitteln die Macht zu erwerben, ihr zu Gefallen redete, sondern genug Ansehen hatte, ihr wohl auch im Zorn zu widersprechen. So oft er wenigstens bemerkte, dass sie zur Unzeit sich in leichtfertiger Zuversicht überhoben, traf er sie mit seiner Rede so, dass sie ängstlich wurden, und aus unbegründeter Furcht hob er sie wiederum auf und machte ihnen Mut. Es war dem Namen nach eine Volksherrschaft, in Wirklichkeit eine Herrschaft des Ersten Mannes. Aber die Späteren, untereinander eher gleichen Ranges und nur bemüht, jeder der erste

1 | Eine systematische Untersuchung dieses Zusammenhangs liegt nicht vor, insbesondere zur griechischen und römischen Antike gibt es einige Einzeluntersuchungen, zu Athen siehe Mann, 2007; Zorn, 2017, S. 70-91; zu Rom siehe Thommen, 2008; Strauss, 2016; Sommer, 2016.

zu werden, gingen sogar so weit, die Führung der Geschäfte den Launen des Volkes auszuliefern.« (Thukydides, Peloponnesischer Krieg, 2,65)

Die sachgerechte Information des athenischen Volkes sei zu einem schmeichlerischen Werben um die Gunst des Volkes verkommen, durch die Emotionalisierung der Entscheidungsfindung hätten die Demagogen das Volk für waghalsige Unternehmungen gewonnen, die Athen letztendlich seine Macht gekostet hätte. Die Kritik an der Demokratie in Athen, die Thukydides hier formuliert, wird von Aristoteles und anderen fortgeführt und fokussiert stets den Punkt der demagogischen Verführung des demos durch Hasardeure der Macht. Die direkte Volksdemokratie geriet u.a. durch diese Kritik fast 2.000 Jahre derart in Verruf, dass sie als politisches Ordnungsmodell bis heute – abgesehen von der Schweiz und einigen lokalen Bewegungen, wie *Town Hall Meetings* – nicht mehr realisiert wird.

Knapp 300 Jahre nach den eben geschilderten Ereignissen geriet die römische Republik gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. aufgrund einer ganzen Reihe von Gründen unter Druck u.a. auch durch Landspekulation und eine dadurch verursachte immer größere Schicht landloser Bauern. Der Volkstribun Tiberius Gracchus nahm sich dieses Problems an, indem er 133 v. Chr. ein Gesetz zur Landverteilung in die Volksversammlung einbrachte. Plutarch beschreibt diesen Moment:

»Die Reichen und Besitzenden aber hassten das Gesetz aus Habgier, den Urheber aus Zorn und Ehrgeiz. So versuchten sie das Volk von seiner früheren Zustimmung abzubringen unter dem Vorgeben, die Neuaufteilung des Landes sei für Tiberius nur ein Vorwand, die alte Verfassung umzustürzen und eine allgemeine Revolution herbeizuführen. Doch erreichten sie damit nichts. Denn Tiberius verfocht eine gute und gerechte Sache mit einer Beredsamkeit, die auch eine geringere Sache hätte adeln können. Er war als Gegner gefährlich, ja, unüberwindlich, wenn er, umlagert vom Volk, auf seiner Rednerbühne stand und von den Besitzlosen sprach: »Die wilden Tiere, die Italien bevölkern, haben ihre Höhlen und kennen ihre Lagerstätte, ihren Schlupfwinkel. Die Männer aber, die für Italien kämpfen und sterben, haben nichts als Luft und Licht; unstedt, ohne Haus und Heim, ziehen sie mit Weib und Kind im Lande umher. Die Feldherren lügen, wenn sie in der Schlacht ihre Soldaten aufrufen, Gräber und Heiligtümer gegen die Feinde zu verteidigen. Denn keiner von diesen armen Römern hat einen Altar von seinen Vätern geerbt, kein Grabmal seiner Ahnen. Für Wohlleben und Reichtum anderer setzen sie im Krieg ihr Leben ein. Herren der Welt werden sie genannt: in Wirklichkeit gehört kein Krümchen Erde ihnen zu eigen.« (Plutarch, Tiberius Gracchus, 9)

Gracchus scheiterte und wurde erschlagen, wie auch zehn Jahre später sein Bruder, der ebenfalls den Tod fand. Politiker wie die Gracchen nannte man fortan »populares« (Männer des Volkes). Die Gracchen waren die ersten

einer ganzen Reihe von römischen Politikern, die sich dann wie später Marius, Clodius und Cinna der Macht des Populus in der Volksversammlung versicherten, um gegen die Nobilität und den Senat die eigene Machtposition durchzusetzen oder wie schließlich Caesar die Republik in den Bürgerkrieg und den Untergang zu führen. Das Prinzipat des Augustus stabilisierte nach endlosen und blutigen Jahrzehnten das sozio-ökonomische System der Republik weitgehend und sicherte sich die Loyalität durch Militärkommandos und ein wachsendes, materiell komfortables Klientensystem aus Helfern und Abhängigen. Dafür wurden dann Senat und Volk entpolitisiert und die der römischen Verfassung eingeschriebenen Prinzipien von Kollegialität, Annuität und der rasche Wechsel rivalisierender Personen ausgeschaltet (Christ, 1984, S. 463-464).

Auch ein letztes Beispiel, aus der Renaissance, weist ähnliche populistische Strukturen auf wie die anderen hier dargestellten. Im Laufe des 15. Jahrhunderts hatte sich Florenz zu einem Zentrum der Renaissance entwickelt, Kunst und Kultur entfalteten ebenso wie ein neues Verständnis der Welt eine weitausstrahlende Kraft. Eng verbunden mit diesem Aufbruch war eine städtische politische Struktur der ehemals austarierten Macht, die durch Familien wie die der Medici gesprengt wurde, das Gemeinwesen geriet in eine tiefe Krise. In dieser Situation gewann mit Girolamo Savonarola ein einfacher Priester an Einfluss und gerierte sich als Anwalt der Stadt. Savonarola trug sein Programm, das gleichermaßen gegen Alexander VI., den Borgiapapst, das Patriziat von Florenz und die Medici gerichtet war, in wortgewaltigen Predigten vor; es zielte darauf ab, ein diffuses Unbehagen der »kleinen Leute« an der strahlenden Elitenkultur der Zeit zu artikulieren (Reinhardt, 2005, S. 123). In mehreren Adventspredigten 1494 entfaltete er seine Zukunftsvorstellungen.

»Widmet euch dem Gesamtwohl! O Bürger, wenn ihr euch zusammenschließt und in guter Gesinnung auf das Gemeinwohl achtet, wird jeder auf diese Weise mehr zeitliche und geistige Güter haben, als wenn er allein sich dem eigenen Wohl widmete. So kümmert euch, sagt ich, um das Allgemeinwohl eurer Stadt, und solle einer sein Haupt erheben wollen, werde er all seiner Güter beraubt!« (Savonarola, 13. Predigt, 14.12.1494)

Und fast schon modern, wie populistische Bewegungen der 1970er Jahre, wirkt es, wenn Savonarola fordert:

»In einer gut geordneten Stadt ist es zudem notwendig, daß die, welche regieren, dafür sorgen, daß die Steuern, die man in der Stadt und im übrigen Herrschaftsgebiet zahlt, gerecht angesetzt sind und sich nach dem Besitz richten – und dies geschehe nicht nach Willkür, wie es einige Male vorgekommen ist – damit die Menschen sich für das allgemeine Wohl einsetzen können.« (Savonarola, 13. Predigt, 14.12.1494)

Aber auch das klassische populistische Muster »gegen die da oben« findet sich in Reinform in der Predigt:

»Vor allem sollt ihr darauf achten, daß sich niemand zum Haupt des Staates oder zum überragenden Beherrscher in der Stadt mache. [...] und es sind ganz allgemein Menschen, die sehr schlecht, ohne Einsicht und ohne Glauben sind [...]. Und – in der Tat – ihre Herrschaft kann nicht lange dauern, denn das ganze Volk – selbst wenn es das nicht zeigt – haßt ihre Tyrannis. Man sagt, ein Volk unter einem Tyrannen sei wie ein eingedämmtes und mit Gewalt zurückgehaltenes Wasser: findet es eine kleine Öffnung, um herauszutreten, bricht es mit aller Zerstörungswut ungestüm hervor.« (Savonarola, 13. Predigt, 14.12.1494)

In Florenz blieb es nun nicht bei populistischer Agitation, die Bürger der Stadt setzten das Programm des Predigers auch um: die Medici wurden vertrieben, eine eigens installierte Sittenpolizei durchkämmte die Stadt, um Prinzipien des Gemeinwohls durchzusetzen, auf »Scheiterhaufen der Eitelkeiten« wurden Schmuck, Kunst und Erzeugnisse der Oberschicht verbrannt. Letztlich scheiterte Savonarola und wurde 1498 auf der Piazza della Signoria verbrannt.

Ein Vergleich über solche Räume und Zeiten hinweg ist unter methodischen Gesichtspunkten sicher gewagt, auch sollen strukturelle Unterschiede nicht bestritten werden, aber unter der Voraussetzung der oben erwähnten Grundbedingungen weisen die Beispiele ähnliche Muster auf. Der Resonanzboden für das populistische Wirken von Demagogen und Volkstribunen in der Antike und in der Frühen Neuzeit ist ein »demos« oder ein »populus«, der in krisenhaften Situationen aktiviert wird. Die für moderne Formen des Populismus charakteristische Frontstellung gegen »die da oben« kam in früheren Zeiten ebenso zum Tragen wie auch das Versprechen populistischer Agitation, im vermeintlichen Interesse dieses Volkes zu handeln.

Der Populismus wird, mit Ausnahme des Rechtspopulismus, nicht dem extremistischen Spektrum politischer oder gesellschaftlicher Bewegungen zugerechnet, sondern eher als »dünne Ideologie« und temporäre Erscheinung betrachtet, die Fehlentwicklungen von Demokratien anzeigen. Dennoch beinhaltet auch der Populismus ein extremistisches Potenzial, so wie es in der Einleitung skizziert wurde. Populistische Bewegungen verabsolutieren das »Volk« zum alleinigen Träger des Gemeinwohls, des »common sense« und sprechen allen Strukturen, die nicht diesem Willen entsprechen, jegliche Legitimität ab. Insofern kennzeichnet den Populismus Wahnhaftigkeit. Finden sich in demokratischen und repräsentativen Strukturen keine geeigneten Mittel, dieser Herausforderung zu begegnen, können diese zerstört werden. Populismen sind, anders als offen das System in Frage stellende Ideologien, eher latent extremistisch, ihre Latenz kann nichtsdestotrotz für demokratische Verfassungen verhängnisvoll sein. Die Geschichte der Demokratie kann dafür genügend Beispiele benennen.

LITERATUR

- Aristoteles (1991). *Politik. Buch I*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Cavazza, S. (2012). War der Faschismus populistisch? Überlegungen zur Rolle des Populismus in der faschistischen Diktatur in Italien (1922-1943), *Totalitarismus und Demokratie*, 8, 235-256.
- Christ, K. (1984). *Krise und Untergang der römischen Republik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dubiel, H. (1986). *Populismus und Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heinisch, R. & Hauser, K (2015). Rechtspopulismus in Österreich: Die Freiheitliche Partei Österreichs. In F. Decker, Henningsen, B., Jakobsen, K. (Hg.), *Rechtspopulismus und Rechtsextremismus in Europa. Die Herausforderung der Zivilgesellschaft durch alte Ideologien und neue Medien* (S. 91-109). Baden-Baden: Nomos.
- Ionescu, G. & Gellner, E. (1969). *Populism. Its Meanings and National Characteristics*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Knöbl, W. (2016). Über alte und neue Gespenster. Historisch-systematische Anmerkungen zum »Populismus«. *Mittelweg*, 36, 6, 8-35.
- *König, H. (2017). Populismus und Extremismus in Europa. Sondierungen der Lage und Erklärungsversuche. In W. Brömmel, König, H., Sicking, M. (Hg.), *Populismus und Extremismus in Europa. Gesellschaftswissenschaftliche und sozialpsychologische Perspektiven* (S. 11-42). Bielefeld: transcript Verlag.
- Mann, C. (2007). *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: Akademie Verlag.
- *Münkler, H. (2011). Populismus, Eliten und Demokratie. Eine ideengeschichtlich – politiktheoretische Erkundigung. *Totalitarismus und Demokratie*, 8, 195-219.
- Plutarch (1965). *Große Griechen und Römer. Bd. 6*. Zürich: Artemis-Verlag.
- Priester, K. (2007). *Populismus. Historische und aktuelle Erscheinungsformen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Priester, K. (2012). *Rechter und linker Populismus. Annäherungen an ein Chamäleon*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Reinhardt, V. (2005). *Der unheimliche Papst Alexander VI. Borgia 1431-1503*. München: C.H. Beck.
- Savonarola, G (2002). *O Florenz! O Rom! O Italien! Predigten, Schriften, Briefe*. Zürich: Manesse Verlag.
- Sommer, M (2016). *Ein jeglicher Populist hat seine Zeit*. FAZ, 6. Dezember 2016, S. 11.
- Strauss, B. (2016). Populares & populists. *The New Criterion*, 35(2), 4-11.
- Taggart P. (2004), Populism and Representative Politics in Contemporary Europe. *Journal of Political Ideologies*, 9, 3, 269-288.

- Thommen, L. (2008). Populismus, Plebs und Populares in der römischen Republik. In R. Faber & F. Unger (Hg.), *Populismus in Geschichte und Gegenwart* (S. 31-41). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Thukydides (1960). *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Zürich: Artemis-Verlag.
- Unger, F. (2008). Populismus und Demokratie in den Vereinigten Staaten von Amerika. In R. Faber & F. Unger (Hg.), *Populismus in Geschichte und Gegenwart* (S. 57-77). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Werz, N. (2003). Alte und neue Populisten in Lateinamerika. In N. Werz (Hg.), *Populismus. Populisten in Übersee und in Europa* (S. 45-64). Opladen: Leske + Budrich.
- Zorn, D.-P. (2017). *Logik für Demokraten. Eine Anleitung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Entkräftung und Widerstand

Wie Demokratien ermüden und wieder zu Kräften kommen¹

Claus Leggewie

Am 24. September 2017 hat sich mitten in Europa womöglich ein Dambruch ereignet. Waren in früheren Krisenphasen der Bonner Republik Rechtsradikale wie die *NPD* (1969) und die *REPublikaner* (1990) aus dem Deutschen Bundestag fernzuhalten (Leggewie, 1990; Leggewie, 2003; Stöss, 2015; Jesse & Panreck, 2017), hat die Berliner Republik dem Druck von rechts nicht standhalten können. Das liegt zum einen an ihrer Osterweiterung, insofern die *AfD* (Häusler, 2016; Bender, 2017; Amann, 2017; Weiß, 2017; Salzborn, 2017; Wildt, 2017; Leggewie, 2016) nach eurokritischen Ursprüngen vor allem die Vertretung der unzufriedenen Ostdeutschen übernommen und sich im Verlauf der »Flüchtlingskrise« mit einer völkischen Reaktion auf dem Gebiet der ehemaligen *DDR* am tiefsten verankern konnte, zum anderen an der Zuspitzung der (gefühlten) sozialen Ungleichheit, die den wohlfahrtsstaatlichen Konsens in Frage stellt und auch in Westdeutschland in einer Art verschobenem Klassenkampf (Leggewie, 2017b; Bornschier & Kriesi, 2013) die *AfD* erstarken ließ. Ein wesentlicher, vielleicht der gewichtigste Grund ist jedoch die Entkräftung der bundesrepublikanischen Hegemonialpartei, der *CDU/CSU*, die nun ebenso zu fragmentieren droht wie ihr Analogon auf der linken Mitte, die *SPD* (Leggewie, 1987; Leggewie, 2003).

Deutschland ist damit eines wirksamen Tabus verlustig gegangen, dass nach dem Holocaust und dem Zweiten Weltkrieg keine autoritär-nationalistische Partei mehr Erfolg haben sollte; dieser deutsche Sonderweg ist von der »Normalität« der westlichen Demokratien eingeholt worden. Seit einigen Jahren schon haben es diese mit einem irritierenden Phänomen namens Populismus

1 | Der vorliegende Beitrag ist eine erweiterte Version eines Kapitels in Leggewie (2017a).

zu tun. Seine Entstehungsgründe werden allmählich verstanden, unbeantwortet ist jedoch die Frage, wie die Institutionen der repräsentativen Demokratie und die Bürgergesellschaft auf diesen Frontalangriff reagieren sollen. Das gilt nun auch für den parlamentarischen, medialen und außerparlamentarischen Umgang mit der *AfD*.

Im Folgenden möchte ich allgemein vier Facetten und den möglichen ›Wahrheitskern‹ des Populismus herausarbeiten, dann einige Reaktionen durchspielen, wie sein Einfluss einzudämmen ist und wie die Demokratie als Herrschafts- und Lebensform am Ende gestärkt aus ihrer Krise hervorgehen kann. Abschließend komme ich auf die deutsche Situation zurück.

Entstehungsgründe des Populismus

Der Populismus ist als Vorschein der aufziehenden Massendemokratien des späten 19. und des 20. Jahrhunderts keineswegs neu (Leggewie, 2017a, S. 20-21), hat aber seit den 1970er Jahren eine Renaissance erfahren. Damals machten sich zuerst in den skandinavischen Wohlfahrtsstaaten ›Steuerrebell‹ bemerkbar, denen die Abgabenlast zu hoch war und Sozialtransfers an Bedürftige und erst recht an Einwanderer nicht gefielen. Diese Verteilungskritik spitzte sich bei Teilen der Bevölkerung zur kategorischen Ablehnung von Immigration aus nicht-europäischen, vor allem arabisch-muslimischen Herkunftsgebieten zu, die als integrationsunwillig und seit 2001 und den folgenden Terroranschlägen in Europa als gefährlich galten. Der Populismus, der auch bei der deutschen *AfD* anfangs eher wirtschaftsliberal motiviert war, schlug in Xenophobie um, Symbole der Migration wie Minarette und Burkas erregten Ärger. Bewegungen wie die italienische *Lega Nord* verbanden den Wohlstandschauvinismus des reichen Europa mit der Nostalgie des christlich-weißen Abendlandes.

Bei der *Lega Nord*, genau wie dann bei Silvio Berlusconi's *Forza Italia* und Beppe Grillos *Cinque Stelle*, kam als drittes Element die pauschale Wut auf die politischen Eliten hinzu, gestützt durch antipolitische Fernseh- und Internetmedien. Hier, in der Ablehnung von Bonzen und Bossen, hatten schon die Antriebe des Populismus im 19. Jahrhundert gelegen, der stets einen Anflug von Klassenkampf hatte. ›Wir hier unten gegen die da oben‹ war und ist der Schlachtruf des Populismus in modernen Demokratien, nach dem Vorbild der Volkstribune in antiken Vorläuferdemokratien, in denen sich der Plebs der Privilegierten auf brachiale Weise entledigen konnte.

Ein viertes Feindbild trat in den letzten Jahrzehnten hinzu, das Politikverachtung, Fremdenfeindlichkeit und Wohlstandschauvinismus wie in einer Nusschale bündelte: die *Europäische Union*, in den Augen der Nationalpopulisten ein Ausbund an korrupter, bürgerferner Politik, was die Euroeinführung, die Flüchtlingspolitik und die Relativierung der nationalstaatlichen

Souveränität betrifft. »Brüssel« (und zunehmend »Berlin« als Symbol der deutschen Hegemonie in der EU) ist aber nicht nur die bevorzugte Zielscheibe, sondern auch ein ideales Aktionsterrain der Nationalisten, die im Straßburger Parlament gleich in fünf Fraktionen präsent und in der Bekämpfung des »Euromonsters« einig sind – man erinnere sich an die Phalanx der Euro-Rechten Anfang des Jahres 2017 in Koblenz.

Mit dieser Vierfachansage haben Populisten in fast allen Regionen Europas mobilisiert, im Süden eher in einer linksgerichteten Variante, im Norden mit einer klaren Schlagseite nach rechts und rechtsaußen. Der aktuelle Populismus aktualisiert diverse historische Spaltungs- und Konfliktlinien moderner Politik: Föderalisten wie die *Lega Nord* oder der *Vlaams Belang* in Belgien nähren sich aus dem primären Gegensatz von Zentrum und Peripherie beziehungsweise Stadt und Land, Islamkritiker und fundamentalistische Christen beleben den konfessionellen Konflikt, mit dem *Front National* lebt der Klassenkonflikt auf, übersetzt in den formalen Gegensatz von Oben und Unten, und inhaltlich das Eigene gegen das Fremde stellend. Wenn Pegida-Demonstranten »Wir sind das Volk!« skandieren, ist das gewiss nicht republikanisch gemeint; sie reanimieren völkisch-identitäre Vorstellungen von Demokratie und unterminieren Verfassungsprinzipien und den Rechtsstaat, attackieren den Schutz von Minderheiten und die Freiheit von Andersdenkenden. Im Kern halten Populisten, auch der linken Spielart, nationalstaatliche Souveränität gegen supranationale Gebilde hoch, was analog für den US-amerikanischen Populismus gilt, der stets gegen den Bundesstaat und Washingtons Establishment eingestellt war. Mit dieser Mobilisierung – meistens getragen von politischen Außenseitern, die ihre Volksnähe bekunden, auch wenn sie, wie Berlusconi, Trump oder Putin, Milliardäre und Oligarchen sind – zogen populistische Bewegungsparteien in Parlamente ein, wo sie, wie in Dänemark, Österreich oder Italien, kaum noch in der rechten Schmutzdecke isoliert sind. Vielfach schafften sie es an die Macht wie in Ungarn und Polen.

Da stellt sich die Frage, wie gefährlich dieses politische Erdbeben ist für die Demokratie, wie wir sie kannten, wenn die schon länger grassierende Politikverdrossenheit sich in Teilen zur generellen Ablehnung der Demokratie radikalisiert? Das Personal der Berufspolitik wird durch politische, besser: anti-politische Unternehmer ersetzt, die jeder Sachkenntnis entbehren und Unverantwortlichkeit zum Prinzip erheben. Die Grundlagen der Repräsentation werden unterlaufen durch Führerpersonen, die sich von den Massen feiern und qua Plebiszit ihre charismatische Macht bestätigen lassen. Wenn der selbsterklärte »deal maker« Donald Trump eine aggressive politische Bewegung ins Weiße Haus führt und sich einen Militär als Stabschef holt, wird die autoritäre Herrschaft in Umrissen erkennbar – die sich ein Fünftel der Amerikaner wünschen, darunter vor allem Angehörige der jüngeren Generation.

Vertreter der jüngeren Forschung sehen eine gravierende »Dekonsolidierung der Demokratie« und beunruhigende Tendenzen in der Entwicklung der demokratischen Werte und Einstellungen seit ihrem vermeintlichen Triumph am Ende des Kalten Krieges (neben dem Themenheft zur US-Wahl 2016, 2017; Foa & Mounk, 2016; Foa & Mounk, 2017; Mickey et al., 2017). Fragt man nicht nach der Legitimität einer Regierung, sondern nach der Glaubwürdigkeit des demokratischen Systems selbst, zeigen sich vier ungünstige Trends: Die Systemunterstützung durch die Bürger sinkt, auch die Bejahung von Kernbestandteilen der liberalen Demokratie wie den Bürgerrechten. Überdies nimmt die Bereitschaft der Bürger ab, politische Anliegen in vorhandenen politischen Institutionen zu vertreten; zugleich zeigen sich heute mehr Bürger als vor zwanzig Jahren aufgeschlossen für autoritäre Alternativen wie etwa eine Militärherrschaft. Das hört sich an, als ob am Ende des Kalten Krieges nicht nur die Sowjetunion und der real existierende Sozialismus auf dem Absterbeetat gestanden hätten, sondern auch die liberale Demokratie des Westens, der seinerzeit die Anziehungskraft für eine dritte Welle der Demokratisierung im ehemaligen Sowjetimperium und rund um den Globus bescheinigt wurde.

Zwei Diagnosen der pessimistischen Denkschule sind besonders irritierend: Erstens betrifft die Entkräftung der Demokratie nicht nur oder vornehmlich die neuen Demokratien Osteuropas, sondern auch und gerade Kernländer in Europa und Nordamerika, zweitens ist im Ansehens- und Vertrauensverlust ein Generationseffekt eingebaut. Denn anders als erwartet, äußern sich nicht die älteren, vor 1980 geborenen Alterskohorten skeptisch gegenüber der Demokratie, wie wir sie kannten, sondern die sogenannten *millennials*, die aus eigener Anschauung nur Demokratie (und Kapitalismus) kennen. Junge Menschen, von denen man traditionell stets relativ mehr Engagement und Begeisterung erwartet, zeigen sich distanzierter als Ältere, von denen man vielleicht eher Enttäuschung und Resignation oder generell einen Altersautoritarismus erwarten würde. Doch die Alterskohorten der 1930 bis 1960 Geborenen halten es zum ganz überwiegenden Teil für »essenziell«, in Demokratien zu leben, während bei den später Geborenen dieses Bekenntnis jäh auf Werte weit unter 50 Prozent abstürzt.

Am steilsten ist der Absturz in Ländern wie Australien, dem Vereinigten Königreich und den Vereinigten Staaten, wo der Marktradikalismus am weitesten gegangen ist; in Europa ist er weniger stark, aber ebenfalls flächendeckend und besorgniserregend. Unter den 20- bis 30-Jährigen sind die Verfechter der Demokratie in die Minderheit geraten. Das haben jüngst zwei Politikwissenschaftler aus den Universitäten Melbourne und Harvard, Roberto Stefan Foa und Yascha Mounk, den sehr zu verlässigen Umfragen der *European* bzw. *World Values Surveys* entnommen, die in über hundert Ländern weltweit erhoben werden; zugrunde liegen Daten aus den Erhebungswellen 3 (1995-1997)

und 4 (2010-2014), unterstützt durch nationale Umfragen in verschiedenen Ländern (Foa & Mounk, 2016, S. 7-8). Durchgängig belegen sie den dargelegten Dekonsolidierungstrend bei jüngeren Bürgern und durchkreuzen den bisherigen Optimismus, einmal etablierte Demokratien, die mehrere faire Wahlen und friedliche Machtwechsel hinter sich haben, würden sich in aller Regel dauerhaft konsolidieren, also auch Bürgerrechte wie Meinungs- und Versammlungsfreiheit und rechtsstaatliche Verfahren garantieren sowie Minderheiten langfristig schützen.

Diese Ergebnisse kommen einer Palastrevolution innerhalb der Politikwissenschaft nahe, deren Mantra stets war, parlamentarische Institutionen würden sich nach gutem Beginn in der Regel dauerhaft verankern. Historisch war dies mit wichtigen Ausnahmen wie der Weimarer Republik der Fall; so etwa in Frankreich und in den USA die demokratische Herrschaftsform eine kaum in Frage gestellte, sich selbst bestätigende und verstärkende Legitimität erworben, die über Regierungskrisen und Legitimationsschwächen hinweg Bestand hatte. Foa und Mounk zeigen nun, dass dieser Prozess eben keine Einbahnstraße und eine autoritäre Erstarkung stets möglich ist – womit die meisten Sozialwissenschaftler mit Blick auf die historischen Kernländer der Demokratie kaum gerechnet hatten.

Foa und Mounk sehen durchaus auch prodemokratische Bewegungen, die gerade von jungen Menschen getragen werden, und geben die Demokratie(n) keineswegs verloren; sie wollen vielmehr ein Frühwarnsystem etablieren. Der massiven Verletzung von Grundrechten wie der Pressefreiheit und der Verfassungsgerichtsbarkeit, wie sie unter der polnischen *PiS*-Regierung 2016 eingetreten ist, war schon seit 2005 eine zunehmend negative Haltung (knapp 16 Prozent) zur Funktionsfähigkeit der polnischen Demokratie vorausgegangen, die seitdem offenbar ansteigt; zugleich sprachen sich 22 Prozent der Befragten für eine Militärherrschaft aus, und noch mehr unterstützten eine »starke Hand« – und das zu einem Zeitpunkt, als Polen auf dem besten Weg zu einer nachhaltigen Demokratisierung schien. Heute würde Polen die Aufnahmekriterien zur *Europäischen Union* nicht erfüllen – und einem großen Teil der polnischen Bevölkerung, die die *PiS* und noch weiter rechts stehende Parteien unterstützen, wäre das vielleicht sogar gleichgültig. Denn Demokratieverachtung geht in aller Regel mit Europaskepsis einher, häufig mit dem aus Großbritannien bekannten Hinweis garniert, man könne die *Europäische Union* ohnehin nicht als demokratische Veranstaltung verstehen.

Das Thema der demokratischen Dekonsolidierung ist kein akademisches Spezialgebiet. Herauszufinden, warum allgemein und speziell bei Jüngeren die Demokratie insgesamt, also nicht nur im Blick auf ihre konkrete Performance, an Zustimmung verliert, ist eine existentielle Frage freiheitlich-demokratischer Gesellschaften. Oder wird hier der Esel verdroschen, obwohl nur der Sack gemeint ist? Kritik an der Leistungsfähigkeit von Parlamenten und

Parteien ist erlaubt, fundamentale Opposition ist das Salz in der Suppe demokratischen Regierens, das stets auf radikalen Widerspruch angewiesen ist. Und dafür, dass viele Entscheidungen demokratisch gewählter Regierungen suboptimal oder schlecht sind, mangelt es wahrlich nicht an Beispielen. Doch scheint sich berechnete Detailkritik zunehmend zu dem Generalverdikt zu summieren, dass es die Demokratie generell nicht mehr schafft, krisenhafte Verläufe zu steuern und Innovation herbeizuführen. Aus reformistischer Kritik entwickelt sich immer häufiger eine haltlose und autodestruktive Polemik gegen die Demokratie als Regierungsform.

Der Wunsch nach der *mano dura*, nach der eisernen Faust eines Führers oder eines Gremiums vermeintlich »unpolitischer« Technokraten oder gar des Militärs, das für seine Befehle Gehorsam verlangt, scheint da nur konsequent. Das Gros der Demokratiekritiker beseelt, anders als in der »Beteiligungsrevolution« der 1970er Jahre, nicht mehr der Wunsch nach mehr oder besserer Demokratie, sondern nach weniger Mitwirkung in der »Quatschbude« Parlament oder nach Plebisziten, die der politischen Elite Entscheidungen abnehmen oder aufzwingen. Das fügt sich ins Bild einer illiberalen Demokratie, in der kritische Medien, allein dem Recht verpflichtete Gerichte und die verfassungsmäßigen Ansprüche von Minderheiten keine Bedeutung mehr haben und Kompromisse, das Lebenselixier einer auf Konsens ausgerichteten Demokratie, nicht gefragt sind.

Was sie tatsächlich wollen, geht aus den Antworten der Demokratieverächter nicht hervor. Sie geben Vorbehalte gegen demokratische Prozesse zu Protokoll, und es könnte sein, dass gerade Jüngere lediglich ihren Missmut über das von ihnen so empfundene andauernde Politik- und Staatsversagen artikulieren. In diese Richtung haben Kritiker der beiden erwähnten Autoren des Dekonsolidierungstheorems argumentiert, etwa Ronald D. Inglehart, der die von Foa und Mounk dargelegten Tendenzen auf die Vereinigten Staaten begrenzt sehen wollte, ein demokratisches System, das in den vergangenen Jahren auch in seinen Augen »erschreckend dysfunktional« geworden sei (Inglehart, 2016; Inglehart & Norris, 2016). Den Rest der Datensätze deutet er konträr, dass nämlich global gesehen die Massenunterstützung für Demokratie stärker geworden sei. Manche Regionen der Welt, der arabisch-islamische Gürtel fast zur Gänze, China und neuerdings Indien und die Caudillo-Staaten Südamerikas scheinen sich dem Demokratisierungstrend ganz entzogen zu haben, doch Hoffnung für die globale Entwicklung schöpfen Optimisten aus Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Asiens wie Gambia, Guatemala und Südkorea. Der Vormarsch autoritärer Regierungen sollte nicht mit Volkes Stimmung verwechselt werden. Laut Afrobarometer weisen fast drei Viertel der Afrikaner nichtdemokratische Herrschaftsformen prinzipiell zurück, und die quasi diktatorische Machtkonzentration in der Türkei oder in Russland wird konterkariert durch offenbar nicht zu unterdrückende Demokratiebewegungen, die

auch anderswo unter so ungünstigen Bedingungen fortbestehen wie etwa in Tunesien und der Ukraine.

Die autoritäre Welle hat unverkennbare Breschen in die Bollwerke der klassischen Demokratien geschlagen und neue Demokratien unterspült. Vielen Demokraten ist nicht hinreichend klar gewesen, dass der Erfolg ihrer gewohnten Herrschafts- und Lebensform nicht per se garantiert ist, sondern der Unterstützung aktiver Bürger bedarf. Keine Demokratie ohne Demokraten. Mit Blick auf die Zukunft sollte nunmehr aber weniger die Stärke der autoritären Welle im Fokus stehen als das längst belegbare Versagen der autoritären Führungen, die sich an die Stelle demokratischer Regierungen gesetzt haben oder setzen wollen – und vor allem die Courage ihrer Gegner, die sich auch unter höchst widrigen Bedingungen wie in Ungarn widersetzen. Sowenig die Demokratie eine Lebensversicherung hat, so wenig gibt es ihren zwangsläufigen Niedergang.

Der Populismus als Gefühlspolitik

Populismus ist eine schwer zu bändigende Mischung aus Zukunftsängsten, Ressentiments und paranoiden Stimmungen, die allorts Feinde wittert (Jensen, 2017; Mishra, 2017; Leggewie, 2017d und 2017e). Die populistischen Protestbewegungen zehren an den auf Konsens und Kompromiss angelegten Volksparteien, namentlich den Sozialdemokraten, die sich nach 1945 und vor allem seit den 1970er Jahren einen Platz in den demokratischen und kulturellen Eliten erobert und von den ›kleinen Leuten‹ entfernt haben. Die rechte Mitte hat die Herausforderung bislang besser verkraftet, obwohl mit ihren Parteien eine größere programmatische Übereinstimmung vorliegt. Der Ausgang der Bundestagswahl 2017 hat hier ein großes Fragezeichen platziert. Zusammenfassend ist damit ein Strukturwandel der liberalen Demokratie beschrieben und eine tiefe Krise ihrer Legitimität und Repräsentativität.

Wie darauf reagieren? Dazu liegen zwei konträre Einschätzungen der Funktion und Brisanz des Populismus vor. Für die einen ist er ein rechtzeitiger Weckruf angesichts der oligarchischen Tendenzen in modernen Demokratien. Somit wäre der Populismus durchaus demokratieverträglich – er könnte die Eliten zu einer Kurskorrektur zwingen und tatsächliche Übel wie soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit angehen. Diverse Linkspolitiker und Intellektuelle wollen den nach rechts gekippten Populismus nach links wenden und den heimatlos gewordenen Antikapitalismus umbesetzen, die populistischen Gefühlenergien also für eine breite Volksbewegung nutzen. So treten Bernie Sanders in den USA und Jeremy Corbyn in Großbritannien auf, so versuchte es der französische Präsidentschaftskandidat Jean-Luc Mélenchon, so sehen es *Podemos* und *Syriza* und die munizipalistischen Strömungen in Südeuropa.

Die meisten Zeitdiagnosen billigen dem Populismus diese neutrale Signalfunktion nicht zu. Für den Historiker Timothy Snyder ist er umgekippt in eine rassistische Bewegung gegen Ausländer, Fremde und Einwanderer und bildet eine Gefahr, die dem faschistischen Angriff auf die liberale Demokratie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gleichkommt (Snyder, 2017). In der Tat zielen Rhetorik und Propaganda vieler rechtspopulistischer Bewegungsunternehmer und ihrer intellektuellen *fellow traveller* genau in diese Richtung einer konservativen Revolution, deren Wucht sich zeigt, wo Populisten wie Viktor Orban in Ungarn die Macht übernommen haben, oder wo sie, wie in Polen, Verfassung und Rechtsstaat schwer beschädigen. Diese Regime haben sich mit dem Theorem der »illiberalen Demokratie« ein griffiges Konzept gegeben. Ihrem autokratischen Furor haftet ein seltsam pervertiertes Freiheitspathos an, als müsse man die europäische Gesellschaft von schwersten Lasten der Fremdbestimmung befreien. So geriert sich auch ein »Islamfresser« wie Geert Wilders als größter Verteidiger der holländischen Toleranz.

Außere Feinde Europas verstärken diese Tendenz. Die Rücksichtslosigkeit, mit der sich Autokraten wie Erdogan, Putin und Trump über die Verfassung (und notabene: über jeden Anstand) hinwegsetzen, wird von der europäischen Rechten als Signal aufgefasst, obwohl oder besser: weil diese Anti-Europäer die Grundpfeiler der europäischen Gesellschaft antasten. Bemerkenswert ist hier die Anfälligkeit von Präsidialsystemen für die autoritäre Wende. Wo Parlamente noch intakt sind, werden ihre Rechte geschwächt, Parteien behindert und verboten. Generell werden intermediäre Instanzen, so der Fachausdruck für Parteien, Verbände und Nichtregierungsorganisationen, ausgeschaltet, wird der juristische Berufsstand an der Ausübung der dritten Gewalt gehindert und die freie Presse als vierte Gewalt zensiert. Andere Unterstützer sind willkommen, vor allem religiöse Gemeinschaften, die oft unter staatlicher Kontrolle agieren, während »ausländische« Nichtregierungsorganisationen, genau wie unabhängige Forschung und Wissenschaft, unter Kuratel stehen. Höchst beunruhigend ist die intensive Verquickung politischer mit wirtschaftlicher Macht in einer Oligarchie, die sich über eigene Medien, aber auch über kritische Berichterstattung im Gespräch hält.

Gleichwohl: Wer diese autoritäre Welle verstehen und eindämmen will, muss das gar nicht so kleine Körnchen Wahrheit an der populistischen Agitation begreifen. Sie macht das starke Bedürfnis nach einer politischen Wende sichtbar, sie ist auch ein Aufstand gegen die vermeintliche Alternativlosigkeit und häufige Pseudo-Vernünftigkeit der Politik, wie sie radikal von Margaret Thatcher vertreten wurde und pragmatisch auch von Angela Merkel inszeniert wird. Die Ressentiments, die das erzeugt hat, sind in allen Partei-Hauptquartieren unterschätzt worden, ebenso wie der enorme Reputationsverlust der Volksvertreter, den TV-Prominente wie Trump, Clowns wie Beppe Grillo, oder Seiteneinsteiger und Milliardäre wie Berlusconi herbeigeführt haben. Die tiefe

Krise der repräsentativen Demokratie hat ökonomische, kulturelle und sozialpsychologische Dimensionen: Hinter dem Wohlstandschauvinismus lodert ein Panikfeuer im Mittelstand, verwandelt sich die Scham prekarisierter Arbeiter in Wut, die dann beide ihre (im Weltmaßstab zweifellos vorhandenen) Privilegien gegen Einwanderer und Minderheiten verteidigen. Selten richtet sich der Affekt gegen die wirtschaftlichen Eliten selbst, auch wenn deren exorbitante Privilegien (symbolisch: die Managerboni) allmählich ins Visier geraten; eher zielt das Ressentiment auf die »linksliberale Presse«, auf »68er-Professoren«, »Emanzen« und erfolgreiche Einwandererkinder, die sich zum Zerrbild eines »versifften links-rot-grünen 68er Deutschland« fügen, wie es Jörg Meuthen von der *AfD* in dankenswerter Klarheit ausdrückte. Halten wir fest: Das Vordringen des autoritären Nationalismus hat den Raum des Politischen und der diskursiven Auseinandersetzung der europäischen Gesellschaft neu vermessen. Die populistischen Bewegungen sind so legitim wie andere soziale Bewegungen der letzten Jahrzehnte, doch müssen ihre antidemokratischen Potenziale klar benannt und bekämpft werden.

Was tun?

Demokratische Gesellschaften sind alles andere als hilflos und können die drei ›R‹ ins Feld führen: Responsivität, Resilienz und Resistenz – Begriffe, die aus den Naturwissenschaften in die Sozialforschung und die politische Rede eingewandert sind. Soll heißen: Erstens müssen populistische Rhetorik und Mobilisierung stichhaltiger beantwortet und durch effektive Politik konterkariert werden. Demokratien müssen zweitens normativ, institutionell und lebensweltlich gegen populistische Angriffe immun werden. Wo aber die Dämme gebrochen sind, müssen sich Demokraten drittens mit allen gesetzlichen Mitteln zur Wehr setzen und Widerstand leisten. Man könnte auch sagen: Demokratische Politik muss bürgernäher, selbstbewusster und wehrhafter werden. Das ist die historische Chance, die Trump, Kaczyński und Konsorten bieten.

(1) Als responsiv bezeichnet die Medizin ein Organ, das auf äußere Reize reagiert, und die Psychologie ein Bewusstsein, das auf Kommunikationssignale eingeht (Powell, 2004; Pitkin, 1967; Mill, 1971; Etzinoi, 1991; Elsässer et al. 2016; Vorländer, 2013; Bardi et al., 2014; Debus 2017). Nicht-responsives Verhalten kann einen Organismus schädigen und eine Psyche verhärten. Auch wenn man sich vor Analogien hüten soll, ist eine nicht-responsive Politik ähnlich zu definieren: Die Volksvertretung darf sich nicht taub stellen gegen Symptome, die ein reales und dringendes Problem anzeigen und auf Veränderung drängen. Erstes Beispiel: Die Reaktorkatastrophe von Fukushima im Jahr 2011 beispielsweise hat in einigen Ländern – responsiv – zu einem rascheren Ausstieg

aus einer Technologie geführt, deren Risiken nicht mehr ernsthaft zu leugnen waren.

Man mag ein solches Vorgehen für entweder »opportunistisch« oder »verbohrt« halten, womit man jedoch die Eigengesetzlichkeit des repräsentativen Systems verkennen würde. Dieses beruht ja nicht auf einem imperativen Mandat, wie viele Populisten unterstellen, und schon gar nicht auf der Dauerkonsultation von Meinungsumfragen. Aber es muss »Frühwarnsysteme« in Gestalt neuer sozialer Bewegungen, von Expertensystemen oder Gerichtsentscheidungen zur Kenntnis nehmen, ohne seine relative Eigenständigkeit aufzugeben. Dem autoritären Nationalismus nicht nachzugeben, seine Hinweise auf Defizite, Widersprüche und Vertrauensverluste aber nicht zu ignorieren, ist die Aufgabe kluger responsiver Politik.

Ein zweites Beispiel: Die rechtspopulistische Agitation gegen die Aufnahme von Flüchtlingen wollte eine pseudo-responsive »Basta-Politik«: Festlegung von Obergrenzen, Schließung der Grenzen, Revision der Asylgesetze und Missachtung der Flüchtlingskonventionen. Unterm Strich war die europäische Politik durchaus »responsiv« – die humanitäre Rhetorik von Merkels »Wir schaffen das« wurde de facto revidiert, Europa verwandelte sich an vielen Stellen in eine Festung. Damit war die Grenze zum Opportunismus innen- wie außenpolitisch überschritten, das EU-System durch die Verweigerung von Solidarität besonders ostmitteleuropäischer Staaten massiv beschädigt.

Responsivität ist also kein absoluter Maßstab: Würden handelnde Politiker gewissermaßen eins zu eins Volkes Willen umsetzen, gerieten sie sich wie Marionetten; würden sie ein reines Eigenleben führen und sich zwischen Wahlen um Stimmungen und Haltungen in der Bevölkerung nicht kümmern, verlören sie die Bodenhaftung und den Anspruch auf Vertretung des Volkes. Der Politikerfolg der *AfD* und anderer Parteien mit klarer Ausrichtung gegen Immigration ist damit erklärbar, dass etablierte (und weltanschaulich für zuständig betrachtete) Parteien nicht so reagierten, wie dies ein beträchtlicher Teil der Wählerschaft erwartet hatte. Das humanitär begründete Insistieren der deutschen Kanzlerin auf der Unmöglichkeit von Obergrenzen spiegelt das Verhältnis von Prinzipientreue und Gewissensverpflichtung zu Opportunitätsabwägungen und der Frage des Machterhalts, die in einer realistischen Betrachtung von Politik ebenso relevant sind, unpopuläre Entscheidungen aber nicht ausschließen. Responsivität gegenüber völkisch-autoritären Positionen bedeutet demnach nicht, diese zu übernehmen und eins zu eins umzusetzen; es bedeutet vielmehr, sie nicht zu ignorieren, ihren »Wahrheitskern« zu erkennen, an die Wurzel der Probleme zu gehen und in unseren Beispielen weniger riskante alternative Technologien zu entwickeln und Fluchtursachen zu bekämpfen. Mehr »Response«, Antwortfähigkeit auf populistische Propaganda ist erforderlich, und diese kann im Ergebnis zum genauen Gegenteil des populistischen Forderungskatalogs führen, wenn überzeugendere

Politikangebote herauskommen, und sich die Performance politischen Handelns generell erhöht. Das beinhaltet einen entschlossenen Themawechsel – weg von den Lieblingsthemen der Rechtspopulisten wie Immigration, Islam und Innere Sicherheit, ohne diese zu vernachlässigen, hin zu den Chancen, die eine Energie- und Verkehrswende bieten, zur Wiederherstellung gesellschaftlicher Solidarität und Gemeinschaft, zu einer europäischen Demokratie. Auf die Wut der sogenannten Abgehängten, wie die Anhänger der Rechtspopulisten oft tituliert werden, reagiert am besten eine Politik, die in vernachlässigten Regionen echte Perspektiven schafft, und die Städte als Orte erhält, an denen auch Menschen mit geringeren Einkommen leben können.

(2) Vom Verfall europäischer Solidarität war gerade die Rede; bedrohlicher ist die Attacke auf die Gewaltenteilung, die eine autoritäre Politik unter dem Slogan »Das Volk steht über dem Recht« in Polen und Ungarn propagiert. Sie muss man energisch in die Schranken weisen. Das betrifft besonders Angriffe auf die *dritte Gewalt*, die unabhängigen Gerichte, Verstöße gegen Menschen- und Bürgerrechte, darunter so elementare Errungenschaften wie die Meinungs- und Versammlungsfreiheit und die Unabhängigkeit der Presse und nicht zuletzt ganz fundamentale Habeas-Corpus-Rechte, die in England Ende des 17. Jahrhunderts am Beginn des Rechtsstaates standen und eine richterliche Haftprüfung vorschreiben. Insofern ist der autoritäre Nationalismus ein echter Testfall für die Nachhaltigkeit des Rechtsstaats. Das amerikanische Beispiel im Jahr 2017 zeigt, dass man sich nicht immer auf die Standhaftigkeit der Legislative verlassen kann; Trumps Republikanische Partei ist in den letzten beiden Jahrzehnten dramatisch nach rechts gerückt und opportunistisch genug, um den willkürlich und selbstherrlich agierenden Präsidenten gewähren zu lassen – mit dem fatalen Ermächtigungsargument, er sei ja vom Volke gewählt worden. Die Erosion der Gewaltenteilung verläuft in autoritären Übergangsphasen schleichend; wenn sie einmal ausgehöhlt ist, sind die Institute der Legislative und Judikative oft nicht mehr stark genug, das nötige Gegengewicht zu bilden; dann kann auch die »vierte Gewalt« genannte Presse ihre Rolle nicht mehr spielen.

Resilienz (zur Adaption des naturwissenschaftlichen Konzepts der Resilienz in den Sozialwissenschaften siehe Cannon & Müller-Mahn, 2010; Lorenz, 2013) ist ein anderes Wort für »Wehrhaftigkeit« oder »kämpferische Demokratie«, beides Schlüsselbegriffe des antifaschistischen Widerstands. Der Faschismus, schrieb der aus München vertriebene Staatsrechtler und Politologe Karl Loewenstein 1937 im amerikanischen Exil, sei kein begrenztes Phänomen, sondern ein an vielen Fronten auf die Zerstörung der liberalen Gesellschaft zielender Generalangriff. Dagegen richtete sich sein klassisch gewordener Aufruf für eine »militant democracy«, die als »wehrhafte Demokratie« in den Sprachgebrauch deutscher Verfassungsrechtler Eingang fand (Loewenstein,

1937; Leggewie & Meier, 1995). Loewensteins analoge Frage wäre, wie sich Demokratien heutzutage vor autoritären Herausforderungen schützen. Am stärksten bedroht erscheint die Integrität offener Gesellschaften durch Terrorzellen und Einzelpersonen, die in Metropolen wie Berlin oder Manchester, aber auch in Kleinstädten wie im fränkischen Ansbach oder im nordfranzösischen Saint-Etienne-du Rouvray Angst und Schrecken verbreiten, demokratische Regierungen zu Überreaktionen veranlassen wollen und Muslime durch die erwartbare Anheizung islamophober Propaganda, in Loyalitätszwang mit den Radikalen setzen.

Offene Gesellschaften tun sich schwer gegen solche Heimtücke. Die eklatanten Pannen, die zuletzt im »Fall Amri« europaweit offenbar wurden, lassen Zweifel aufkommen, ob die Demokratie »militant« genug ist, um die Auseinandersetzung bestehen zu können. Wer allein nach schärferen Gesetzen ruft, sollte zunächst Sorge tragen, dass die bestehenden konsequent angewandt werden. Und einer wirklich wehrhaften Demokratie geht es nicht um die Bekämpfung unliebsamer Meinungen und Ziele, mögen sie dem Geist und Buchstaben des Grundgesetzes noch so sehr widersprechen. Zu verhindern sind vielmehr konkrete Gewalttaten und deren Vorbereitung, die laut Strafbuch allesamt längst verboten sind. Gebrannte Kinder wie Loewenstein wollten Feuer mit Feuer bekämpfen, also Feinden der Demokratie notfalls demokratische Rechte entziehen. Die Möglichkeit des Missbrauchs war ihnen gewärtig, Sicherheitsgesetze werden häufig dazu benutzt, die politische Opposition zu behindern oder ganz zu verbieten. Deren Unabhängigkeit muss unbedingt gesichert und wiederhergestellt werden, und zu Resilienz gehört, den Respekt vor gewählten Volksvertretungen und generell vor den erwähnten intermediären Instanzen zu erneuern, die im Kult der Unmittelbarkeit einer populistischen »Volksdemokratie« in Plebisziten und sozialen Netzwerken unterzugehen drohen. Und der Beteiligungsdrang, der sich bei der populistischen Anhängerschaft zeigt, die sich auf Straßen und Plätzen versammeln, die nach langer Abstinenz wieder wählen gehen, die in Vereinen tätig werden, auch diese verdruckste Politisierung muss und kann in sinnvolle Beteiligungsarenen umgelenkt und republikanisch domestiziert werden. Weniger in großflächigen Volksabstimmungen, die komplizierte Sachverhalte nach dem Brexit-Muster auf Ja/Nein-Fragen vereinfachen, sondern im Ausbau von Beratungs- und Erörterungsgremien interessierter und informierter Bürger vor allem auf kommunaler Ebene liegen die Chancen einer Demokratisierung der Demokratie (Leggewie & Nanz, 2018).

(3) Notfalls muss die Bürgergesellschaft in extremen Situationen aber entschieden Widerstand leisten – eine Eventualität, die das deutsche Grundgesetz explizit einräumt, wenn es in Artikel 20, Absatz 4 zur Gewaltenteilung statuiert: »Gegen jeden, der es unternimmt, diese [freiheitlich-demokratische,

CL] Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.« Der Zusatz wurde 1968 ins GG aufgenommen, als die (im Rückblick übertriebene) Befürchtung bestand, die seinerzeit der Staatsgewalt gewährten Notstandsbefugnisse könnten von ihr missbraucht werden. Das war kein Freibrief für beliebige Widerstandsakte, sondern ein Vorratsbeschluss für den extremen Notfall, dass eine verbrecherische Regierung Grundrechte nicht mehr schützt oder selbst verletzt und den Bürgern keine legalen und friedlichen Mittel mehr dagegen zur Verfügung stehen.

Davor und bis dahin, das demonstriert gerade die amerikanische Opposition, gibt es zahlreiche Möglichkeiten, Widerstand zu leisten: Man kann Dekrete (wie den von Trump verhängten Immigrationsbann) unterlaufen, indem man Flüchtlinge aufnimmt und sie (wie es eine Firma angekündigt hat) bevorzugt einstellt; Sammelklagen einleiten und Gerichte mit als illegal betrachteten Maßnahmen der Exekutive befassen; in der Öffentlichkeit fundiert sogenannten »alternativen Fakten« entgegentreten, die eine Regierung und ihre Kommunikationsmaschinen streuen; dabei den eigenen Gebrauch der sozialen Medien kritisch hinterfragen; Anhänger von Autokraten mit den Folgen ihrer Wahl und ideologischen Unterstützung konfrontieren; die Ressourcen der Städte und föderalen Gebietskörperschaften stärken; Unternehmen und Wirtschaftsverbände gegen Regierungsmaßnahmen mobilisieren, die moralisch fragwürdig und materiell für sie nachteilig sind; Demonstrationen in geeigneter zeitlicher und regionaler Verteilung organisieren; prominente Bündnispartner, die Bedenken bekommen haben, aus dem Lager der Autokraten herauslösen; wissenschaftliche Expertise generieren und, wo die staatliche Finanzierung ausgetrocknet wird, für sie alternative Quellen erschließen; und nicht zuletzt kann man die parlamentarische Opposition, so sie Bestand hat und den Willen zum Widerstand aufbringt, stützen und sich künftig jeder pauschalen Politikverachtung und Politikerschelte enthalten. Die Selbstermächtigung des US-Präsidenten ist ein Test auf die Fähigkeiten der amerikanischen Graswurzel-Organisationen und von abgeklungenen Protestgruppen wie *Occupy*, die sich während der Bankenkrise organisiert haben.

Das alles erlebt man gerade analog in Polen, Ungarn oder Rumänien, wo sich Frauen, Intellektuelle und Anwälte gegen Korruption, Amtsmissbrauch und die Beschneidung der Wissenschaftsfreiheit einsetzen (Leggewie, 2017a, S. 39-45 und S. 56-60). Man muss den allergrößten Respekt haben vor Aktivisten, die sich in Warschau und vielen polnischen Provinzstädten schützend vor die Unabhängigkeit der Justiz stellen, die in Rumänien seit Monaten gegen eine durch und durch korrupte Regierung kämpfen, die in Budapest um den Bestand der Central European University kämpfen, die durch die Türkei marschieren und dem Neuen Sultan die Stirn bieten. Ziel ist auch die Verhinderung rechtspopulistischer Dominoeffekte. Und wer meint, sich bei den anstehenden Wahlen enthalten zu sollen, um nicht bloß irgendein geringeres Übel

zu wählen, ist wohl falsch beraten – in Österreich zählte im Dezember 2016 buchstäblich jede Stimme und die zunehmende Unkalkulierbarkeit politischer Prozesse bzw. die mangelnde Prognosekraft demoskopischer Umfragen unterstreichen die moralische Bürgerpflicht, wählen zu gehen. Eine Pflicht zur Zurückhaltung gegenüber den »inneren Angelegenheiten anderer Staaten« gilt hingegen nicht mehr; dazu ist die europäische Gesellschaft zu sehr zusammengewachsen und die Interdependenz nationaler Entscheidungen und Verhältnisse unumkehrbar. Ob sich die Gegner von Wilders, Le Pen oder Grillo durchsetzen, war und ist ebenso relevant für die deutsche Innenpolitik, wie Erfolg oder Misserfolg der *AfD* für die Niederlande, Frankreich oder Italien von Bedeutung ist.

Die *Europäische Union* schließlich kann als kollektiver Akteur nach innen und außen Widerstand leisten. Mitgliedsländern, die massiv Bürgerrechte verletzen, sich Korruption zu Schulden kommen lassen oder die Gewaltenteilung außer Kraft setzen, können Regionalmittel entzogen oder andere Sanktionen erteilt werden; wer Handelsverträge verletzt oder Einfuhrzölle und andere Handelshemmnisse verfügt, kann mit entsprechenden Gegenmaßnahmen bedacht werden. Willküraktionen von Autokraten im Innern wie gegenüber der Weltgemeinschaft müssen zur Konsequenz haben, dass die europäische Gesellschaft enger zusammenrückt und die Kooperationsbereitschaft der EU-Mitgliedstaaten Gestalt annimmt.

Fazit

Der Populismus ist im Endeffekt beides – ein Weckruf an die etablierte Politik, sich sozial-progressiv zu erneuern und Reformen auf den Weg zu bringen, und ein Alarmsignal an wachsame Bürger, die Demokratie zu verteidigen. Die Feinderklärung der völkisch-autoritären Nationalisten ist nicht zu ignorieren. Wenn sie angenommen und zurückgewiesen wird, hat die europäische Gesellschaft die Chance zu mehr Demokratie und kann sich dann den wirklich entscheidenden Problemen wie Klimawandel, Finanzkrise und sozialer Zerküftung zuwenden, von denen populistische Zerstörer nur ablenken.

Auf die Bundesrepublik Deutschland übertragen und die drei »R« auf sie angewandt: Den Einzug von fast einer Hundertschaft *AfD*-Abgeordneten in den Deutschen Bundestag als Vertretung von rund 13 Prozent der abgegebenen Stimmen und einem knappen Zehntel der Bevölkerung muss man demokratiepolitisch respektieren. Sie arbeiten, so sie keine obstruktive Fundamentalopposition treiben wollen, im Parlament mit und werden dort den Alltag der Berufspolitik kennenlernen, den zu denunzieren sie und ihre enragierte Basis bisher nicht müde geworden sind. Die *AfD* verfügt damit über erhebliche finanzielle Ressourcen und einen Stammkader parlamentarischer Mitarbeiter. Die Fraktion wird »gemäßigte« und »radikale« Volksvertreter aufnehmen, der

Austritt der bisherigen Vorsitzenden Frauke Petry zeigt die Risse, welche die Fraktion von Beginn an durchziehen, eine Tendenz, die sich in den überwiegend zerspaltenen Landtagsfraktionen spiegelt.

Auch mit den Parlamentariern des rechten Flügels sollte man so sachlich wie möglich debattieren, sie ansonsten eher ignorieren und auf rhetorische Provokationen gelassen reagieren, im Übrigen »resilient« ihre Verbindungen in die völkisch-identitären Milieus im Auge halten, sie kenntlich und öffentlich machen. Der Umgang mit diesen Milieus und den Vertretern im Bundestag muss konfrontativ und als Gemeinsamkeit aller Fraktionen erkennbar sein. Diese müssen sich in Regierung und Opposition ihrer gestiegenen Verantwortung bewusst sein und »responsiv« Lösungen in denjenigen Politikfeldern erarbeiten, in denen die Rechte auf Versäumnisse hinweisen kann, und etwa in der Frage der Wohnraumknappheit und der Verödung ländlicher Regionen praktikable Alternativen für Deutschland anbieten. Sollten sich die radikalen Kräfte in der AfD durchsetzen und eine Staatskrise auslösen, werden Parlament und Bürgergesellschaft sich »resistent« zur Wehr setzen.

LITERATUR

- Amann, M. (2017). *Angst für Deutschland. Die Wahrheit über die AfD: wo sie herkommt, wer sie führt, wohin sie steuert*. München: Droemer.
- Bardi, L., Bartolini, S., Treichel, A. (2014). Responsive and Responsible? The Role of Parties in Twenty First Century Politics, *West European Politics*, 37 (2), 232-255.
- Bender, J. (2017). *Was will die AfD? Eine Partei verändert Deutschland*. München: Pantheon Verlag.
- Bornschieer, S. & Kriesi, H. (2013). The populist right, the working class, and the changing face of class politics. In J. Rydgren (Hg.), *Class politics and the radical right* (S. 10-29). London: Routledge.
- Cannon, T., Müller-Mahn, D. (2010). Vulnerability, Resilience and Development Discourses in Context of Climate Change. *Nat Hazards*, 55, 621-635.
- *Carothers, T. & Youngs, R. (2017). Democracy is not Dying. Seeing Through the Doom and Gloom, *Foreign Affairs*, April.
- Debus, M. (2017). Die Thematisierung der Flüchtlingskrise im Vorfeld der Landtagswahlen 2016: Mangelnde Responsivität als eine Ursache für den Erfolg der AfD? In C. Bieber, Blätte, A., Korte, K.-R., Switek, N. (Hg.), *Regieren in der Einwanderungsgesellschaft. Studien der NRW School of Governance*, (S. 91-98). Wiesbaden: Springer VS.
- Elsässer, L., Hense, S., A. Schäfer, A. (2016). *Systematisch verzerrte Entscheidungen? Die Responsivität der deutschen Politik von 1998 bis 2015: Endbericht*. Bonn: Bundesministerium für Arbeit und Soziales.

- Etzioni, A. (1991). *A Responsive Society. Collected Essays on Guiding Deliberate Social Chance*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Foa, R. S. & Mounk, Y. (2016). The Democratic Disconnect, *Journal of Democracy*, 27 (3), 5-17.
- Foa, R. S. & Mounk, Y. (2017). The Signs of Deconsolidation, *Journal of Democracy*, 28 (1), 5-16.
- Häusler, A (Hg.) (2016). *Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Inglehart, R. F. & Norris, P. (2016). Challenges to liberal democracy: Trump, Brexit and the rise of Populism. *International Political Science Association World Congress, 24.-27. Juli 2016 = HKS Faculty Research Working Paper Series, 16-026*, Zugriff am 01.11.2017 unter <https://research.hks.harvard.edu/publications/workingpapers/Index.aspx>
- Inglehart, R. F. (2016). The Danger of Deconsolidation: How Much Should We Worry? *Journal of Democracy*, 27 (3), 18-23.
- Jensen, U. (2017). *Zornpolitik*. Berlin: Suhrkamp.
- Jesse, E. & Panreck, I.-C. (2017). Populismus und Extremismus, *Zeitschrift für Politik*, 64 (1), 59-76.
- Leggewie, C. (1987). *Der Geist steht rechts. Ein Ausflug in die Denkfabriken der Wende*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Leggewie, C. (1990). *Die Republikaner*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Leggewie, C & Meier, H (1995). *Republikerschutz. Maßstäbe für die Verteidigung der Demokratie*. Reinbek: Rowohlt.
- Leggewie, C. (2003). *Druck von rechts. Wohin treibt die Bundesrepublik?* München: Beck.
- Leggewie, C. (2016). *Die Anti-Europäer. Breivik, Dugin, al-Suri & Co*. Berlin: Suhrkamp.
- Leggewie, C. (2017a). *Europa zuerst! Eine Unabhängigkeitserklärung*. Berlin: Ullstein.
- Leggewie, C. (2017b). Heimatloser Antikapitalismus. Gegen die Entwendung der sozialen Frage, *Transit*, 50 (Sommer 2017), 122-129.
- Leggewie, C. (2017c). Populisten verstehen!? In W. Brömmel, König, H., Sicking, M. (Hg.), *Populismus und Extremismus in Europa. Gesellschaftswissenschaftliche und sozialpsychologische Perspektiven* (S. 63-77). Bielefeld: transcript.
- Leggewie, C. (2017d) *Warum sie uns hassen*. Süddeutsche Zeitung, 25. Juni 2017, Zugriff am 26.10.2017 unter www.sueddeutsche.de/kultur/gruenduer-den-terrorismus-warum-sie-uns-hassen-1.3554039
- Leggewie, C. (2017e). *Darf man über Björn Höcke lachen?* Süddeutsche Zeitung, 27. September, Zugriff am 27.10.2017 unter www.sueddeutsche.de/kultur/buch-zornpolitik-darf-man-ueber-bjoern-hoecke-lachen-1.3683798

- Loewenstein, K. (1937). Militant Democracy and Fundamental Rights. *American Political Science Review*, 31, 417-433 und 638-658.
- Lorenz, D. F. (2013). The Diversity of Resilience: Contributions from a Social Science Perspective. *Nat Hazards*, 67, 7-24.
- Mickey, R., Levitsky, S., Way, L. A. (2017). Is America Still Safe for Democracy? Why the United States Is in Danger of Backsliding, *Foreign Affairs*, Mai/Juni 2017. Zugriff am 25.10.2017 unter <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2017-04-17/america-still-safe-democracy>
- Mill, J. S. (1971). *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*. Paderborn: Schöningh.
- Mishra, P. (2017). *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Nanz, P. & Leggewie, C. (2018). *Die Konsultative. Mehr Demokratie durch Bürgerbeteiligung* (3. erg. Aufl.), Berlin: Wagenbach.
- Pitkin, H. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Powell, G. B. (2004). The Chain of Responsiveness, *Journal of Democracy* 15 (4), 91-105.
- Salzborn, S. (2017). *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Snyder, T. (2017). *Über Tyrannei: zwanzig Lektionen für den Widerstand*. München: Beck.
- Stöss, R. (2015). *Zur Entwicklung des Rechtsextremismus in Deutschland*. Zugriff am 24.10.2017 unter: www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/198940/zur-entwicklung-des-rechtsextremismus-in-deutschland
- Themenheft zur US-Wahl 2016 (2017). *Journal of Democracy*, 28, 2.
- Vorländer, H. (2013). Krise, Kritik und Szenarien: Zur Lage der Demokratie. *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 23 (2), 267-277.
- Weiß, V. (2017). *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wildt, M. (2017). *Volk, Volksgemeinschaft, AfD*. Hamburg: Hamburger Edition.

Rechtspopulismus und Massenmedien

Eine explosive Mischung¹

Paula Diehl

Symptom 1: Trump

Donald Trump ist dafür bekannt, die Grenzen des Sagbaren in der Politik zu verschieben. Ob es rassistische Sprüche, Angriffe gegen Frauen oder Minderheiten sind, seine aggressiven Tiraden und Witze achten nicht die demokratischen Prinzipien, die den Rahmen für die politische Auseinandersetzung darstellen. In der letzten Woche im Juni 2017 verbreitete der US-Präsident ein Video in einem Tweet. Man sieht einen im Anzug gekleideten Mann, der eindeutig als der aktuelle Präsident der USA zu erkennen ist. Der Mann prügelt auf einen anderen, ebenfalls Anzug tragenden, Mann ein. Trump schlägt den Mann zu Boden, wobei das Opfer nicht erkennbar ist. Denn auf seinem Kopf erscheint das Logo des Fernsehsenders CNN. Dieses Video wurde einige Tage zuvor auf dem rechtsradikalen Internetforum »Reddit« gepostet. Das Video machte Karriere in den Zirkulationsdynamiken der Massenmedien und wurde von Trump selbst auf seinem persönlichen Twitter-Account gepostet. Anschließend versendete der Präsident das selbe Video durch den offiziellen Präsidenten-Twitter-Account Potus (Potus, 2017).²

In allen Fällen handelt es sich um die Manipulation eines älteren Videos aus dem Jahr 2007. Hier tauchte Trump als Person der Reality-Shows auf und verprügelte niemand anderen als Vince McMahon, den Chairman des Medienunternehmens *World Wrestling Entertainment*, bekannt durch *WrestleMania* (dagalagas, 2015). Das Originalvideo von 2007 sollte für die Unterhaltungsfirma werben und radikalisierte die Tendenzen der Massenmedien zur Vermischung von Realität und Fiktion, zur Verwischung der

1 | Der vorliegende Text ist eine erweiterte Version der Artikel Diehl (2016) und Diehl (2017).

2 | Inzwischen ist der o.g. Tweet aus dem Potus-Account gelöscht worden.

Grenze zwischen Öffentlichem und Privatem und zur Vermengung von Politik und Unterhaltung. Es skalierte sogar das Erniedrigungsritual des Kopfrasierens von McMahon zum Höhepunkt der Inszenierung. Erniedrigungspraxen sind nicht selten in Reality-TV-Shows. Das Publikum bekommt das Gefühl, unmittelbar dabei zu sein, denn das Video erscheint als ungefiltertes rohes Material. Auch wenn die Grenzen zwischen Realität und Fiktion in Reality-Shows fluide sind, werden hier die massenmedialen Aufmerksamkeitsregeln deutlich: das Gefühl von Unmittelbarkeit, Skandal, Außergewöhnlichem, die agonale Struktur des Geschehens, Emotionalisierung, Dramatisierung, Unterhaltung, Komplexitätsreduktion und Personalisierung.

In dem von Trump geposteten Video ist die Szene der Kopfrasur nicht mehr zu sehen. Stattdessen sendet er aber eine Warnung an die Massenmedien bzw. an den Journalismus insgesamt: Ein Präsident schlägt die Verkörperung des Fernsehsenders *CNN* zu Boden. War das Original ein reines Unterhaltungsprodukt, trägt das manipulierte Video von 2017 nun eine eindeutige Botschaft: *CNN*, als Stellvertreter für die Massenmedien und für den Journalismus, wird vom Präsidenten verprügelt, weil der Sender angeblich »Fake News« produziert. Auf dem Präsidenten-Account heißt es sogar #FraudNewsCNN. In der Tat ist dieses Video eines der Elemente, womit Trump versucht, die Massenmedien und die Journalisten im Lande zu diskreditieren.

Populisten sind dafür bekannt, keine Mediation zwischen Führer und Volk zu wollen. Für sie erscheinen Parteien, politische Institutionen und auch die Massenmedien als Mediatoren, die den Volkswillen und die Volksmeinung verzerren. Auch Rechtsextremisten greifen die Massenmedien an, um die demokratische Öffentlichkeit zu diskreditieren. Ihre Gründe sind nicht mit denen der Populisten identisch, jedoch mit ihnen kompatibel. Rechtsextremisten wenden sich gegen die demokratische Öffentlichkeit und bauen nicht selten Gegenöffentlichkeiten auf, was im Internet u.a. durch die Erzeugung von Echokammern nicht schwerfällt. Beide Logiken, die des Populismus und die des Rechtsextremismus, treffen sich im Fall des Rechtspopulismus. In der Tat werden Trumps Angriffe auf die Massenmedien stark von den rechtsradikalen Medien unterstützt. Der rechtsradikale Medienkonzern Breitbart News ist dafür bekannt, die etablierten Medien als »Fake News« zu diskreditieren. Wichtiger noch: das manipulierte Video von Trump ist zuerst in einem rechtsradikalen Internetforum (*Reddit.com*) erschienen und wurde dann vom Präsidenten gepostet. Die neue Version des Videos wurde zur Sensation nicht nur in Blogs und sozialen Medien, auch die etablierten Massenmedien wie die Fernsehsender *CNN*, *MSNBC* oder *Fox*, Radiosender und Zeitungen kommentierten die skurrile Kommunikation des Präsidenten.

Symptom 2: AfD

In Deutschland nehmen verbale und symbolische Gewalt in der politischen Auseinandersetzung zu. Vor allem im rechtspopulistischen Lager ist dies ein prominentes Kommunikationsmittel, um Skandale zu provozieren und die demokratischen Selbstverständnisse zu destabilisieren. Die Worte des AfD-Vorsitzenden Gauland nach der Wahl sind dafür symptomatisch: »Wir werden Frau Merkel jagen«. Die Jagd auf Tiere ist eine gewalttätige Aktion, die meistens zum Tod des Tieres führt. Auf Menschen gerichtet, ist das Wort »Jagd« in der deutschen politischen Kultur aus der nationalsozialistischen Propaganda und terroristischen Praktiken bekannt. Beide Gedankenassoziationen »Gewalt« und »Nationalsozialismus« sind besonders explosiv und werden sofort von den Massenmedien kommentiert und verbreitet. Kurz vor der Wahl provozierte Gauland die Öffentlichkeit mit einem Kommentar zur Äußerung der Integrationsbeauftragten der Bundesregierung, Aydan Özoguz, dass keine spezifische deutsche Kultur jenseits der Sprache identifizierbar sei: »Das sagt eine Deutsch-Türkin. Ladet sie mal ins Eichsfeld ein, und sagt ihr dann, was spezifisch deutsche Kultur ist. Danach kommt sie hier nie wieder her, und wir werden sie dann auch, Gott sei Dank, in Anatolien entsorgen können.« (Bender, 2017) Auch diese Äußerung wurde zum Bestseller in den etablierten Massenmedien und Internetblogs.

Symptom 3: Die Massenmedien

Der Funke der rechtspopulistischen Kommunikation ist bereits vor den Wahlen auf die Massenmedien überggesprungen und beeinflusst die politische Auseinandersetzung vor allem, wenn es um Themen wie Ausländer, Muslime oder Flüchtlinge geht. Das eine-Stunde-siebenunddreißig-minütige Kanzler-Duell ist dafür ein gutes Beispiel. Die Sendung widmete ein Drittel der Zeit allein dem Themenkomplex »Flüchtlinge, Ausländer, Muslime, Integration«. Viele Zeitungen fragten sich aber, ob die Konzentration auf diese Themen zum Nachteil von Themen wie Digitalisierung und Klimawandel führen würde und generell zu rechtfertigen sei³. Doch das Problematische daran war der Tenor, der von den Moderatoren vorgegeben wurde: Flüchtlinge, Ausländer und Muslime sind als Problem dargestellt worden. Die Fragen wurden so gerahmt, dass die Kandidaten sich mit Annahmen auseinandersetzen mussten, wonach die Flüchtlinge unerwünscht, Muslime eventuell nicht mit der deutschen Gesellschaft »kompatibel« seien und die Grenzen geschlossen werden sollten. Je

3 | Vgl. dazu beispielsweise: »Merkel routiniert, Schulz angespannt« (Schulte, 2017) und »AfD fragt, Merkel und Schulz antworten« – Harte Kritik am TV-Duell im Netz« (Der Westen, 2017).

nach Moderator wurde der Rahmen neutraler oder aggressiver gesetzt. Dies war deutlich an der Frage des Sat.1-Moderators Strunz zu sehen. Strunz wollte wissen, wann die Gefährder unter den Flüchtlingen abgeschoben werden sollten. Immerhin handelt es sich bei »Gefährder« um einen kriminalisierenden Status, der eine prekäre Legalität genießt und mit der Unschuldsvermutung des Grundgesetzes schwer zu vereinbaren ist. Doch war es vor allem die Formulierung des Moderators, die zur Verschiebung der Diskussionsrahmung beitrug: »Wann gehen diese Leute endlich weg?« In der Fachliteratur nennt man dies »Framing«.

Der Wahlkampf war nicht der einzige Ort, in dem man die verbale Eskalation und eine Verschiebung demokratischer Selbstverständnisse beobachten konnte. Als die Vergewaltigung einer Flüchtlingshelferin durch einen Flüchtling 2016 in Freiburg stattfand, widmete der Deutschlandfunk dem Thema »Die Gewalttaten von Freiburg, Bochum und Köln. Bedrohen Flüchtlinge unsere Lebensweise?« eine Stunde. Die Vergewaltigung in Freiburg war brisant und musste diskutiert werden, aber wie? In dem Fall formulierte bereits die Frage eine These: »Flüchtlinge bedrohen unsere Lebensweise. Das zeigen die Ereignisse in Freiburg, Köln und Bochum«. Obwohl der Moderator und die eingeladenen Gäste der Sendung sich darum bemühten, keine xenophoben, rassistischen oder anti-muslimische Töne von sich zu geben, konnten sie kaum die Eingangsthese entschärfen. Das Framing war gesetzt. Die Annahme, dass Flüchtlinge bedrohlich sind, war bereits Bestandteil der Selbstverständnisse im Diskussionsraum geworden – und zwar durch die Titelfrage der Sendung.

Die Frage

Der massenmediale Erfolg von Trumps Tweet und Gaulands Äußerungen sind symptomatisch für die Beziehungen zwischen Rechtspopulismus und Massenmedien. Schon die Übernahme von rechtspopulistischen Framings durch die Medienmacher, selbst wenn es nur graduell geschieht, deutet auf ein komplexeres Phänomen hin: Die Beeinflussung der demokratischen Öffentlichkeit durch antidemokratische Selbstverständnisse. Bereits hier sind zwei Elemente sichtbar, die die politische Kultur in der aktuellen Situation so komplex machen: die Aufmerksamkeitslogiken der Massenmedien und die Zunahme des Populismus bzw. des Rechtspopulismus. Wie sind sie miteinander verbunden?

An dieser Stelle sollen drei Hauptthesen plausibel gemacht werden: Erstens sind Massenmedien und Populismus miteinander besonders kompatibel und zwar nicht aufgrund der Intention von politischen Akteuren oder Journalisten, sondern weil die Aufmerksamkeitslogik der Massenmedien und die Logik des Populismus systemisch affin sind. Die zweite These lautet: Rechtspopulismus

ist eine Mischung aus Populismus und Rechtsextremismus. Drittens: Populismus dient hier als Brücke zwischen rechtsextremen, anti-demokratischen Ideologien einerseits und der demokratischen Öffentlichkeit andererseits. Am Ende erläutert der Text die Konsequenzen des Rechtspopulismus für die demokratische Öffentlichkeit und für die politische Kultur.

Populismus und Massenmedien

Populismus kann nicht monokausal erklärt werden. Die Gründe für den Erfolg des Rechtspopulismus sind vielfältig und lassen sich keinesfalls nur mit seinen massenmedialen Aspekten erklären. Zum Nährboden des Populismus und des Rechtspopulismus gehören Politikverdrossenheit, soziale Ungleichheiten und postdemokratische Verhältnisse, wie sie von Colin Crouch beschrieben wurden (Crouch, 2008). Doch ein wichtiger und weniger beachteter Faktor für den Erfolg des Rechtspopulismus liegt in seiner Medienkompatibilität.

In der Tat enthält der Populismus viele Komponenten, die die Aufmerksamkeitskriterien der Massenmedien erfüllen: Populisten sind schrille Gestalten, sie brechen gerne mit Tabus und produzieren Skandale, wecken Emotionen und dramatisieren Zusammenhänge, die sie zugleich in einer manichäischen Struktur vereinfachen. Der Populismus konstruiert ein konfliktträchtiges Narrativ, in dem das Volk von den Eliten – dazu gehören ökonomische Eliten, die Presse und etablierte Politiker – betrogen wurde. Politische Akteure, die den Populismus übernehmen, erzählen die Geschichte des betrogenen Volkes. In dieser Geschichte ist zwar das Volk der Souverän, doch es wird unterdrückt und verkommt zur »silent majority«. Die korrupten Eliten beuten es aus und zusammen mit den etablierten Politikern und Parteien aber auch mit den Massenmedien arbeiten sie daran, das Volk »klein« zu halten und rauben ihm seine politische Macht. Nicht selten verlangen Populisten, die Macht dem Volke zurückzugeben. Doch das Volk schafft es nicht allein. Wie in einem Märchen wird das Volk durch den charismatischen Führer geweckt und kann sich von den »Mächtigen« befreien (zum Narrativ des betrogenen Volkes vgl. Diehl, 2011). Angesichts dieser Dramatisierung sind komplexe Argumentationen oder die Berücksichtigung mehrerer Standpunkte überflüssig. Das Narrativ des betrogenen Volkes teilt die Gesellschaft in zwei antagonistische Blöcke auf: das Volk und die Elite. Es emotionalisiert ihre Verhältnisse und produziert eine moralische schwarz-weiß-Argumentation.

Populisten glauben, den Willen des Volkes genauer zu kennen, und dieser Wille ist für sie immer homogen und eindeutig. Meinungspluralismus wird als Zerstreuung des Volkswillens betrachtet, während eine interpretative Auseinandersetzung mit politischen Problemen zur Verzerrung der Wahrheit führe. Stattdessen stehen die Unmittelbarkeit und der enge Kontakt zwischen

Volk und Führer im Vordergrund. Der populistische Führer dient hier als Personalisierung des Volkswillens und kommuniziert ihn direkt. Denn, so die populistische Logik (Laclau, 2005; Diehl, 2011; Müller, 2016), gerade weil der Populist, anders als die Politiker der etablierten Parteien, einer aus dem Volke ist, kann er wissen, was das Volk eigentlich will. Populismus lehnt jegliche Art der Mediation ab, sei es durch etablierte Parteien, Politiker oder Journalisten. Diese erscheinen den Populisten als überflüssige und gefährliche Verzerrer des Volkswillens und sind dem Vorwurf der Verfälschung und des Verrats ausgesetzt. Weil die Kommunikation ohne Mediation erfolgen soll, verpflichtet die populistische Logik zur Vereinfachung und Komplexitätsreduktion und appelliert an den »common sense«. Dieser muss nicht erklärt werden, sondern ist jedem »ersichtlich« und fühlbar. Populistische Akteure geben vor, die Stimme des Volkes wiederzugeben, und können dadurch mit Tabus brechen, ohne dafür haftbar gemacht zu werden. Denn *vox populi, vox Dei* (zu einer zusammenfassenden Auseinandersetzung mit der Logik des Populismus vgl. Diehl, 2011).

Das Verhältnis des Populismus zur Demokratie ist ambivalent. Positiv ist zu unterstreichen, dass der Populismus die Bürger zu mehr Partizipation und Kontrolle der politischen Repräsentanten animiert, wenn an die Volkssouveränität appelliert wird. Der Populismus macht die Schwachstellen der Demokratie sichtbar, indem er auf die fehlende Umsetzung des Volkssouveränitätsprinzips in der Praxis aufmerksam macht. Rhetorisch drückt sich dieser Anspruch zum einen durch die Kritik an Machtmissbrauch und Korruption und zum anderen durch die Forderung nach politischer Veränderung aus (Mény & Surel, 2000). Indem Populismus auf konkrete Defizite der Demokratie verweist, kann er zu deren Korrektur beitragen. Zur negativen Seite gehört, dass durch Komplexitätsreduktion, manichäische Struktur und Ausblendung des Pluralismus die politische Debatte verzerrt wird. Die populistische Logik hält sich zwar an den demokratischen diskursiven Rahmen. Sie geht von der Meinungsfreiheit, von der Gleichheit zwischen den Individuen und von der Macht des Volkes aus. Aber sie verzerrt diesen Rahmen, denn sie arbeitet mit Kurzschlüssen. Die große Gefahr des Populismus liegt in der Verschiebung des politischen Diskurses. Die populistische Kommunikation wird so vereinfacht, dass wichtige Komplexitäten ausgeblendet werden und die Welt in manichäischer Gestalt auftritt. Es gibt nur Gut oder Böse, entweder oder. Für die demokratische Debatte bedeutet dies vor allem einen Verlust an Pluralität der Meinungen und das Verschwinden von Kompromissen. Steht die populistische Logik zu stark im Vordergrund, sind öffentliche deliberative Prozesse schwer möglich. Die demokratische Öffentlichkeit braucht eine gewisse Offenheit, um politische Auseinandersetzungen zu führen und eventuell gemeinsame Lösungen zu finden. Mit der Polarisierung baut die populistische Rhetorik zwei unversöhnliche

Blöcke auf. Das Risiko ist hier, dass der »common ground« für politische Auseinandersetzungen verschwindet.

Die populistische Logik generiert Kommunikationstechniken, die mit den Aufmerksamkeitsregeln der Massenmedien besonders kompatibel sind. Dies wird deutlich, wenn man die Komponenten des Populismus mit den Selektionskriterien der Massenmedien vergleicht. Denn Massenmedien bilden zwar ein Forum für den öffentlichen Diskurs, doch ihre Rolle ist keineswegs unschuldig. Sie entscheiden erheblich darüber, was gesendet wird und was nicht. Ferner geben sie auch den veröffentlichten Bildern und Botschaften eine ästhetische Form und bestimmen die Art und Weise, wie Politik diskutiert und präsentiert wird. Spezialisten der politischen Kommunikationsforschung haben die Selektionskriterien der Massenmedien untersucht. Dazu zählen »Personifikation, mythisierender Heldenkonflikt, Drama, archetypische Erzählung, Wortgefecht, Sozialrollendrama, symbolische Handlung, Unterhaltungsartistik, sozialintegratives Nachrichtenritual« (Meyer, 2006, S. 83). Privilegiert werden Inszenierungen und Kommunikationsstile, die Personalisierung, Komplexitätsreduktion, Appell zum Außergewöhnlichen, Emotionalisierung, Dramatisierung und eine Konfliktstruktur aufweisen.

Stellt man diese Kriterien neben die Elemente des Populismus, sind die Ergebnisse verblüffend (Diehl, 2012):

Tabelle 1

| Kriterien der Massenmedien | Elemente des Populismus |
|------------------------------|---|
| Personalisierung | Zentralität des charismatischen Leaders |
| Komplexitätsreduktion | Vereinfachung der Argumentation |
| Appell zum Außergewöhnlichen | Produktion von Skandal und Tabubrüchen |
| Emotionalisierung | Emotionalisierung |
| Dramatisierung | Narrativ des betrogenen Volkes |
| Konfliktstruktur | Manichäisches Denken |
| Unmittelbarkeit | Ablehnung von Mediation |

eigene Darstellung

Es wird dadurch klar, dass es sich um eine systemische Übereinstimmung zwischen massenmedialen Aufmerksamkeitsregeln und populistischer Logik handelt. Politische Akteure, die sich des Populismus bedienen, haben daher höhere Chancen, Medienaufmerksamkeit zu erzeugen. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass die Massenmedien solchen Akteuren, und dazu gehören Rechtspopulisten, besondere Aufmerksamkeit schenken.

Populismus und Rechtspopulismus

Rechtspopulismus ist nicht gleich Populismus, sondern eine besondere Variante des Populismus. In der Tat gibt es unterschiedliche Formen des Populismus, die je nach ideologischer Richtung als Agrarpopulismus, Linkspopulismus, Rechtspopulismus oder Mainstream-Populismus bezeichnet werden. Im Rechtspopulismus ist die populistische Logik mit rechtsextremistischen Ideologien, besser gesagt mit Ideologemen, kombiniert. Ideologeme sind Versatzteile von Ideologien, sie sind Vorstellungen und Gedanken, die keine umfassenden Erklärungsmuster bieten, aber punktuelle Einstellungen zu bestimmten Themen geben. Die Vorstellung, dass Ausländer nicht zur Gesellschaft gehören, dass sie ihr gefährlich sein können, ist ein solches rechtsextremistisches Ideologem.

Die Kombination von Populismus und Rechtsextremismus ist möglich, weil der Populismus ideologisch unterbestimmt ist; nicht umsonst wird er als »dünne Ideologie« (Mudde, 2004) definiert. Der Populismus preist zwar das Volk als moralische Instanz an und stellt es ins Zentrum seines Narrativs, doch wer zum Volke gehört, bleibt zunächst offen. Erst in der Kombination mit anderen Ideologien kann der Populismus das Volk definieren. Im Linkspopulismus wird das Volk aus der Arbeiterklasse, ausgebeuteten und diskriminierten Gruppen, gebildet, für den liberalen und neo-liberalen Populismus ist das Volk die Summe der Kleinunternehmer und Alleinkämpfer, die sich dem Aufstieg in der kapitalistischen Gesellschaft verpflichtet fühlen.

Der Rechtspopulismus wiederum definiert das Volk durch die Zugehörigkeit zu einer ethnischen, manchmal sogar rassistisch definierten Gruppe und rekurriert auf rechtsextremistische Ideologeme. Typisch für den Rechtsextremismus sind »übersteigerter Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, ein autoritär-konservatives, hierarchisches Familien- und Gesellschaftsbild und die Ablehnung der Demokratie« (Jaschke, 2006). Dazu gehören auch die Vorstellung einer ethnisch homogenen Gesellschaft, die Überzeugung, dass ihre Mitglieder einen höheren Wert als Nicht-Zugehörige haben, und somit auch die Negierung der demokratischen Gleichheit, und die Ablehnung des Wertpluralismus. Zentral dabei ist, dass das Volk als eine Art Körper imaginiert wird, der von Fremden bedroht werden. Sie gelten als nicht zugehörige Elemente, die den Volkskörper »infizieren« und »verderben« können. Daher gehört die Angst vor Ausländern zu den Topoi rechtsextremistischer Ideologien.

Rechtspopulismus ist eine regelrechte Kombination aus populistischer Logik und rechtsextremistischen Ideologemen. Er schreibt die diskriminierende Auffassung des Volkes als Körper in das populistische Narrativ des betrogenen Volkes ein. Die Elite, etablierte Politiker und Medien erscheinen zwar weiterhin als Verräter, doch sie werden so porträtiert, dass sie entweder aus eigenem

Interesse oder aus Missachtung des Volkes eine Allianz mit Ausländern, Muslimen, Juden oder »Fremden« eingehen, die Feinde des Volkes tolerieren und sogar privilegieren. Dies wird in der Migrationsdebatte in Deutschland deutlich.

Die Effekte auf die politische Kultur

Im Rechtspopulismus dient der Populismus als Brücke zwischen der demokratisch konstituierten Öffentlichkeit und rechtsextremistischen Positionen. Stünden rechtsextremistische Ideologeme bisher außerhalb der demokratisch konstituierten Öffentlichkeit, werden sie nun durch die populistische Logik dorthin transportiert. Rechtspopulismus dient somit als Eintrittstor für rechts-extreme Ideologien in die demokratische Öffentlichkeit. Denn die systemische Begünstigung des Populismus in den Massenmedien führt dazu, dass rechtsextremistische Ideologeme immer öfter transportiert werden. Die Auswirkungen dieses Prozesses auf die Demokratie sind verheerend. Durch die Privilegierung rechtspopulistischer Akteure aufgrund ihrer Affinität zu den Aufmerksamkeitsregeln der Massenmedien kommt es zur Wiederholung ihrer Botschaften. Es entsteht ein Gewöhnungseffekt an antidemokratische Selbstverständnisse. Rechtsextremistisches Gedankengut wird salonfähig.

Besonders problematisch sind zwei miteinander verbundene Entwicklungen: Die erste findet statt, wenn Politiker etablierter Parteien nicht nur auf die populistische Logik, sondern auch auf rechtspopulistische Ideologeme zugreifen, um den Wettbewerb gegen die Rechtspopulisten zu gewinnen. Die zweite findet statt, wenn die Massenmedien die Meinung, die durch Rechtspopulisten vertreten wird, mit der Stimme des Volkes gleichsetzen und diese in der Formulierung von Fragen und Auswahl von Themen integrieren. Es ist ein typischer rhetorischer Zug von Populisten und Rechtspopulisten zu behaupten, sie artikulierten die Stimme des Volkes. Dies für bare Münze zu nehmen bedeutet, bereits in die Falle der Populisten zu tappen. Wer unterstellt, dass Flüchtlinge per se die deutschen Lebensweisen bedrohen oder Muslime nicht integrierbar sind, gibt nicht die Volksmeinung wieder, sondern die der Rechtspopulisten. Das Problem dabei ist, dass damit diese rechtsradikalen Ideologeme salonfähig gemacht und zur Normalität der demokratischen Öffentlichkeit werden. Findet kein Widerspruch der Medien, Politiker und Zivilgesellschaft statt, kann sich dauerhaft ein »Framing« der politischen Auseinandersetzung etablieren, das mit den demokratischen Prinzipien wie Pluralität, Freiheit und Gleichheit bricht. Dann kann eine Situation entstehen, in der der demokratische diskursive Rahmen so verschoben wird, dass er nicht mehr demokratisch ist. Damit dies nicht passiert, müssen sowohl politische als auch Medienakteure selbstkritisch mit ihrer eigenen Rolle umgehen. Sie dürfen nicht zum Teil der rechtspopulistischen Strategie werden.

LITERATUR

- Bender, J. (2017). *Gauland: Özoguz in Anatolien entsorgen*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, aktualisiert am 28. August 2017, Zugriff am 02.10.2017 unter www.faz.net/aktuell/politik/bundestagswahl/afd-alexander-gauland-traeumt-von-entsorgung-aydan-oezoguz-15171141.html
- Crouch, C. (2008). *Postdemokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- dagalagas (2015). *Donald Trump bodyslams beats and shaves Vince McMahon at Wrestlemania XXIII*. Zugriff am 11.07.2017 unter <https://www.youtube.com/watch?v=MMKFIHRpe7I>
- Der Westen (2017). »AfD fragt, Merkel und Schulz antworten« – Harte Kritik am TV-Duell im Netz. Der Westen, 04.09.2017, Zugriff am 02.10.2017 unter <https://www.derwesten.de/kultur/fernsehen/langweilig-afd-naher-moderator-harte-kritik-am-tv-duell-im-netz-id211810129.html>
- Diehl, P. (2011). Die Komplexität des Populismus – Ein Plädoyer für ein mehrdimensionales und graduelles Konzept. *Totalitarismus und Demokratie*, 2, 273-291.
- Diehl, P. (2012). Populismus und Massenmedien. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 5-6, 16-22.
- Diehl, P. (2016). Einfach, emotional, dramatisch. Warum Rechtspopulisten so viel Anklang in den Massenmedien finden. *Die Politische Meinung*, 539, 78-83.
- Diehl, P. (2017). Populismus, Rechtspopulismus und die Medien; *Polar*, 23, 35-40.
- Jaschke, H.-G. (2006). Rechtsextremismus. In Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), *Dossier Rechtsextremismus* (S. 288-291). Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. New York: Verso.
- Mény, Y. & Surel, Y. (2000). *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*. Paris: Fayard.
- Meyer, T. (2006). Populismus und Medien. In Frank Decker (Hg.), *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?* (S. 81-96). Wiesbaden: Springer VS.
- Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government & Opposition*, 39, 541-563.
- Müller, J.-W. (2016). *Was ist Populismus? Ein Essay*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Potus (2017). Twitter-Profil ›President Trump«. Zugriff am 10.07.2017 unter <https://twitter.com/potus>
- Schulte (2017). *Merkel routiniert, Schulz angespannt*, taz, 04. September 2017, Zugriff am 02.10.2017 unter www.taz.de/!5444327/

Gibt es einen europäischen Kern des populistischen Diskurses?

Florian Hartleb

Einleitung: Trumpetisierung und Gezeitenwechsel?

Die »Stunde der Populisten« schlägt derzeit laut und schrill. Die Pessimisten fragen, ob wir vor einer »Trumpetisierung europäischer Politik« stehen. Trumpetisierung meint daher Vereinfachung, Polarisierung und Ausgrenzung in Kampagnenform. Das Verb »trumpetisieren« eignet sich auch dadurch, dass es, wenn auch unfreiwillig, eine Nähe zum Musikinstrument der Trompete suggeriert (Hartleb, 2017). Es gibt aber auch Hoffnung. Nachdem *annus horribilis* 2016, Flüchtlingskrise, islamistischer Terrorismus, autoritäre Entwicklungen in Türkei, aber auch in Polen und Ungarn, das Brexit-Referendum, die Wahl von Donald Trump – könnte der Zenit erreicht sein. Bislang gilt aber: Die Erfolgswelle der Demagogen in Europa zieht die Aufmerksamkeit über nationale Grenzen hinweg auf sich. Fast überall haben sich sogenannte Anti-Establishment-Parteien als relevante politische Akteure etabliert. In einigen Ländern wie Deutschland, Finnland oder Schweden kamen sie bei jüngsten Wahlen als Begleiterecheinungen hinzu. Hierzulande hat sich die *Alternative für Deutschland* (AfD) zur rechtspopulistischen Partei entwickelt, die den traditionellen Vertretern wie *Front National* (FN) und *Freiheitliche Partei Österreichs* (FPÖ) an Radikalität in nichts mehr nachsteht. Der Einzug einer Rechtsaußenpartei stellt eine Zäsur in der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik dar.

Auch wenn Trump, Brexit und die rechtspopulistischen Formationen von FPÖ bis AfD, anders als medial oft dargestellt, heterogene Phänomene sind, gibt es kaum mehr weiße Flecken auf der europäischen Landkarte. Schon vor Jahren war von einem »populistischen Zeitgeist« (Mudde, 2004) die Rede, der nun offenbar nicht nur anhält, sondern sich kontinuierlich ausbreitet. Dieser Zeitgeist weht vornehmlich »rechts«, wenn es auch in Südeuropa – in Griechenland, Spanien, Italien – einen starken Linkspopulismus gibt. Der Erfolg der rechtspopulistischen Parteien hat eine bedeutende Auswirkung auf den derzeit geführten politischen Diskurs. Vom Optimismus des fern gewordenen

annus mirabilis 1989, das als der »Siegesszug der liberalen Demokratien« ausgerufen wurde, ist wenig geblieben. Offenbar steht die Demokratie vor einem Vorzeichenwechsel. So sorgt der kurz vor den Pariser Terrorattacken im November 2015 erschienene Roman *Unterwerfung* des französischen Schriftstellers Michel Houellebecq für heftige Diskussionen – über Frankreich hinaus. Der Autor beschreibt darin das Szenario eines Landes, das von islamistischen Fundamentalismus und Rechtsextremismus erschüttert, ja traumatisiert ist (Houellebecq, 2015). Der Populismus ist »der Schatten der Demokratie«, »ein spezifisch modernes Phänomen« (Müller, 2016, S. 18).

Populisten verbreiten Binsenweisheiten. Sie wollen den gordischen Knoten moderner Politik mit dem Schwert holzschnittartiger Lösungsvorschläge und möglichst besserwisserischer Patentrezepte zerschlagen. Zwei zentrale Aspekte kennzeichnen die populistische Basiserzählung, die ihren Nährboden von Exklusion zieht:

- *vertikal* als allgemeines Merkmal des Populismus: die Abgrenzung gegen die politische Klasse (Institutionen, »Altparteien«). Sie kommt in einer Stimmung des »wir« gegen »die-da-oben« zum Ausdruck.
- *horizontal*: die Abgrenzung gegen »die-da-draußen« mit der Kreation von Feindbildern.

Im Folgenden geht es aber weniger um die strukturelle Logik des Populismus – Anti-Partei-Partei, Anti-Establishment, gezielter Tabubruch, manipulativer Einsatz von direkter Demokratie –, sondern um die inhaltlich-diskursive Ebene (zu den Kriterien dieser Unterscheidung vgl. Hartleb, 2004). Mein Beitrag soll vor diesem Bild hinterfragen, ob Populisten aufgrund ihrer opportunistischen Wendigkeit und Politik der Simplifizierung überhaupt zu »Großerzählungen« in der Lage sind. Findet eine Abkehr von gängigen Mustern, welche die Nachkriegszeit und die Post-1989-Epoche prägten, statt? Jahrzehntelang standen etwa ein enges transatlantisches Verhältnis und eine fortschreitende Europäische Integration im Vordergrund. Nun machte der US-Präsident Donald Trump mehrmals deutlich, dass sich Europa auf sich selbst besinnen sollte. Populisten setzten mit eigenen Erzählungen die offene Gesellschaft unter Druck, längst auch von der Regierungsbank aus. Der ungarische Premierminister Viktor Orbán, Mitglied der christdemokratischen-konservativen Parteienfamilie innerhalb der Europäischen Volkspartei und damit Partner der deutschen Unionsparteien, kündigte schon 2014 in einer Rede an, einen »illiberalen Staat« errichten zu wollen. Die Finanzkrise von 2008/09 stünde für ein Scheitern des Liberalismus, gar des liberalen Verfassungsstaates:

»Ein Wettlauf um die Organisationsform der Gemeinschaft, des Staates geht vor sich, der am besten fähig ist, eine Nation, eine Gemeinschaft international wettbewerbsfähig

zu machen. Das ist die Erklärung dafür, meine Damen und Herren, dass das ›Schlagerthema‹ im heutigen Denken das Verstehen derjenigen Systeme ist, die nicht westlich, nicht liberal, und keine liberale Demokratien, vielleicht nicht einmal Demokratien sind, und trotzdem Nationen erfolgreich machen. Die ›Stars‹ der internationalen Analysen sind heute Singapur, China, Indien, Russland, die Türkei. [...] Indem wir uns von den in Westeuropa akzeptierten Dogmen und Ideologien lossagen und uns von ihnen unabhängig machen, versuchen wir, die Organisationsform der Gemeinschaft, den neuen ungarischen Staat zu finden, der imstande ist, unsere Gemeinschaft in der Perspektive von Jahrzehnten im großen Wettlauf der Welt wettbewerbsfähig zu machen. [...] Die liberale Demokratie war unfähig, [...] mit ihrer Arbeit der Nation zu dienen. Die ungarische Nation ist nicht einfach eine bloße Ansammlung von Individuen, sondern eine Gemeinschaft, die organisiert, gestärkt, ja sogar aufgebaut werden muss. [...] In diesem Sinne ist also der neue Staat, den wir in Ungarn bauen, kein liberaler Staat, sondern ein illiberaler Staat.« (Orbán, 2014, eigene Übersetzung)

Die These ist dabei, dass sich sehr wohl Gemeinsamkeiten herauschälen: ein personalisierter Angstdiskurs, der mit dem vornehmlichen Idyll des Nationalstaates zu Felde zieht und dabei die Europäische Union und Globalisierung als Kontrastfolie spiegelt. Für deren negativen Wirkungen gilt ihnen die Migrationsherausforderung als Beleg.

Trumps Antrittsrede als Rollenmodell eines personalisierten Angstdiskurses?

Trump, Le Pen, Wilders, Strache & Co.: Immer wieder wird betont, welche Bedeutung die Führungsfigur für die Wahlerfolge der populistischen Bewegung hat. Freilich ist umstritten, ob es allein an einem charismatischen Anführer liegt. Es finden sich, etwa in Skandinavien oder nun auch in Deutschland genügend Gegenbeispiele, wo eher spröde, unauffällige Figuren an der Spitze einer solchen Partei stehen, sich die populistischen Kräfte von den Etablierten damit strukturell nicht mehr unterscheiden. Oftmals erwartet die Anhänger- oder Wählerschaft gar keine Ehrlichkeit seitens der populistischen Anführer. Das belegt etwa das Glaubwürdigkeitsranking in Österreich, in dem Heinz-Christian Strache traditionell schlecht abschnidet. Auch viele Trump-Wähler wussten, dass ihr Kandidat sich immer wieder in Lügen verstrickt und, gelinde gesagt, nicht die Vertrauensseligkeit in Person ist.

Der Populist setzt – wie der mittlerweile verstorbene italienische Literatur- und Kulturwissenschaftler Umberto Eco meint – die eigenen Projekte mit dem Willen des Volkes gleich, und dann, wenn er Erfolg hat, verwandelt er in dieses von ihm selbst erfundene Volk einen (großen) Teil der Bürger, die von dem virtuellen Bild fasziniert sind und sich damit identifizieren (Eco, 2003). Die

Antrittsrede des gewählten US-Präsidenten Donald Trump könnte als neues Rollenmodell für Populismus gelten. Politiker wie Viktor Orbán, Geert Wilders und Marine LePen äußerten sich entsprechend. Immerhin finden sich bei Trump alle Elemente einer Anti-Establishmentattitüde – in Frontstellung gegen Washington D.C. – verbunden mit der Selbststilisierung als Retter des »kleinen Mannes« und der schweigenden Mehrheit. Die Situation des eigenen Landes wird dabei in düsteren Farben gemalt, der »Untergang des Abendlandes« prophezeit.

»Zu lange hat eine kleine Gruppe in der Hauptstadt unseres Landes von der Regierung profitiert, und das Volk hat die Kosten getragen. Washington blühte, aber das Volk hat nichts von dem Reichtum gehabt. [...] Der 20. Januar 2017 wird als der Tag in der Erinnerung bleiben, an dem das Volk wieder zu den Herrschern dieser Nation wurde. Die vergessenen Männer und Frauen unseres Landes werden nicht mehr vergessen sein. Alle hören jetzt auf euch. [...] Der Amtseid, den ich heute schwöre, ist ein Treueid an alle Amerikaner. [...] Gemeinsam werden wir Amerika wieder stark machen.« (Trump, 2017, eigene Übersetzung)

Trump, der populistische Agitator, handelt gemäß einer sogenannten »umgekehrten Psychoanalyse« (Löwenthal, 1990), wie sie aus dem Zeitalter des Faschismus bekannt ist: Er nähert sich seinem Publikum mit genau der gegen teiligen Intention, mit welcher der Analytiker auf die zu therapierende Person zugeht. Der Demagoge greift die individuellen Verunsicherungen, die neurotischen Ängste auf und verstärkt sie gezielt mit dem Zweck, den Patienten nicht mündig werden zu lassen, um so eine feste Bindung zu erzeugen (Dubiel, 1986, S. 42). Trump zeigt: Der Populist wirbt damit, die einzige Alternative zum politischen Chaos bzw. zu den korrupten Parteien/Politikern zu bieten, mithin »sauberer« Retter der Nation zu sein. Angeblich führe er das »absolut Neue« im positiven Sinne in die Politik ein. Der Populismus bietet Orientierung nicht zuletzt auch deshalb, weil er als Bewegung auftritt, welche die Lösung von Problemen »personalisiert«. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, das längst im Mainstream angekommen ist, wie die aktuellen Entwicklungen in Frankreich und Österreich, beides Länder mit starken Rechtspopulisten, bereits seit Mitte der 1980er Jahre gezeigt haben. Aus der Mitte heraus werden die Rezepte der Populisten von den Rändern neu garniert und dem Publikum schmackhaft gemacht. Die Öffnung für Quer- und Seiteneinsteiger symbolisiert die Skepsis gegenüber dem Berufspolitiker. Die Partei, nur mehr eine Hülle, firmiert als personalisierte Bewegung, nur scheinbar partizipatorisch geöffnet. Sebastian Kurz, der nach dem Amtsantritt im Mai 2017 alle Macht innerhalb der ÖVP an sich riss, profilierte sich als Außenminister, indem er für die Schließungen der Balkan- und Mittelmeerroute stand – im Verbund mit den osteuropäischen Staaten. Wer die österreichische Politik länger verfolgt,

erkennt hier strukturelle und inhaltliche Muster, die der Prototyp des europäischen Rechtspopulismus, Jörg Haider, bereits in den 1990er Jahren erfolgreich anwandte.

Über die leichte Verführbarkeit der Massen, auch in Demokratien, gibt es schon seit langem eingehende Diskussionen. Der Franzose Gustave Le Bon hat hier mit seinem erstmals 1895 veröffentlichten Werk *Psychologie der Massen* einen bis heute wirksamen Einfluss ausgeübt. Seine Beobachtungen stützte der Arzt und Psychologe auf die Antike, die Französische Revolution und die Herrschaft Napoleons. Schon über ein Jahrhundert vor dem gegenwärtigen, vermeintlich postfaktischen Zeitalter, der Diskussion um »Schwarmintelligenz« und der Erfassung des Einzelnen via *Big Data* schimmert ein Kulturpessimismus durch. Die Masse sei »triebhaft und wandelbar«, neige zu »Überschwang und Einseitigkeit«, »Erregbarkeit, Leichtgläubigkeit und Einfalt« (Le Bon, 2016, S. 42, S. 52, S. 161). Ihr gegenüber steht der Anführer, der sie, auch rhetorisch, zu behandeln weiß: »In allen sozialen Schichten, von der höchsten bis zur niedrigsten, gerät der Mensch, sobald er nicht mehr alleine steht, leicht unter die Herrschaft eines Führers.« (Le Bon, 2016, S. 113) Der renommierte Journalist Paul Lendvai sieht Le Bon durch Viktor Orbáns Popularitätsanstieg dank dessen gezielter Anti-Flüchtlingskampagne bestätigt (Lendvai, 2016, S. 202-209).

Euroskeptizismus – Idee eines Europas der Vaterländer?

Ist die Brexit-Entscheidung die Folge einer rücksichtslosen Lügenkampagne, ein Zeichen dafür, dass die EU kein Zukunftsmodell mehr darstellt und Europa zum Nationalismus zurückkehrt? Befindet sich das europäische Projekt gar in »Lebensgefahr« (so der deutsche EU-Kommissar Günther Oettinger unmittelbar nach dem Referendum im Juli 2016)? Immerhin würde die EU mit Großbritannien im Fall des Falles ihren zweitgrößten Nettozahler verlieren, neben vielen anderen Folgen. Die Entfremdung zwischen der Brüsseler Elite und der Bevölkerung jedenfalls wächst. Entsprechend schwindet die Bastion, »eine immer engere Union der Völker Europas zu schaffen«, wie das 1992 der Vertrag von Maastricht, Voraussetzung für die gemeinsame Währung als Symbol der Einheit, als hehres Ziel ausgegeben hat (Rat der europäischen Gemeinschaften & Kommission der europäischen Gemeinschaften, 1992, S. 4). Vor einigen Jahren hätten es wohl auch die Rechtspopulisten selbst nicht für möglich gehalten, dass ein EU-Mitgliedsland, noch dazu aus eigenem Willen, der EU den Rücken kehrt. Der britische Volksentscheid ist in der Europäischen Integrationsgeschichte beispiellos, da sie bislang eher als fortlaufende Vertiefung und Erweiterung gedacht wurde: Noch nie hat ein langjähriger Mitgliedstaat seine Bürger über den Austritt aus dem Staatenverbund abstimmen lassen.

Die Griechenlandkrise und die Uneinigkeit der europäischen Staaten in der Flüchtlingsfrage haben für eine fast chronisch gewordene Katerstimmung gesorgt. Verkannt und bewusst als Schwäche ausgenutzt wird hier, dass das System der EU naturgemäß auf Kompromissen beruht. Offenbar gibt es quer durch die Länder einen Meinungsumschwung. Die EU wird nicht mehr als unverzichtbarer Friedensgarant wahrgenommen. Die Erweiterungseuphorie ist längst verpufft. Nicht nur die Populisten stellen das Modell der EU in Frage, sprechen sogar vor einer »Sowjetisierung«. Der ungarische Premierminister Viktor Orbán warnte beim Gedenktag zur ungarischen Revolution von 1956 am 23. Oktober 2016, 60 Jahre danach: »Freiheitsliebende Menschen müssen Brüssel vor Sowjetisierung und vor Menschen, die für uns bestimmen wollen, mit wem wir zusammenleben sollen, retten.« (Orbán zit.n. Die Welt, 2016)

Längst ist das Thema ›EU‹ kein Randthema mehr, sondern in das Zentrum der politischen Auseinandersetzung gerückt. Generell umfasst die euroskeptische Agenda von Europas Populisten drei Komplexe: erstens den Euro und die Eurozone, zweitens die Strukturen der EU sowie drittens den Bereich der nationalen, kulturellen und regionalen Identität.

Mit dem Slogan »Europa – nein danke!« konnten Rechtspopulisten bei den jüngsten Wahlen bereits vor dem Brexit gewaltig an Zustimmung gewinnen. Rechtspopulisten haben sich dabei vielfach radikalisiert, als ›weiche‹ und ›harte‹ Euroskeptiker. ›Weich‹ meint eher konstruktive EU-Kritik, etwa an einzelnen Politikbereichen, am Demokratiedefizit oder an weiterer Vertiefung. ›Hart‹ bezieht sich auf die generelle, destruktiv motivierte Ablehnung der EU (Taggart & Szczerbiak, 2008). In Wahlkämpfen heißt es dann, etwa bei der Partei *Die (Wahren) Finnen*, beispielsweise »Immer, wenn die EU beteiligt ist, hast Du ein Problem!« (Raunio, 2013). Vor allem hat das Thema »Europa« auf der Agenda eine zentrale Bedeutung bekommen. Es stellt sich hier die Frage, ob das Motiv rein destruktiv ist (etwa ›raus aus dem Euro im Zuge des Brexit‹) oder ob auch eigene Konzepte verfolgt werden. Ein wie auch immer geartetes, unscharf konturiertes, wiewohl idealisiertes »Europa der Vaterländer« wird in diesem Zusammenhang immer wieder genannt – gerade in scharfer Abgrenzung zum Status quo der EU. Bei der *FPÖ* heißt das im Programm für die Nationalratswahl 2017:

»Die FPÖ steht für ein Europa als Verbund von selbstbestimmten Völkern und Vaterländern, die in der Tradition einer abendländischen geprägten Leitkultur stehen. [...] Nur ein souveränes Land kann seine Unabhängigkeit und damit die Freiheit bewahren [...]. Diese Souveränität sowie das Ideal eines Europas der Vaterländer sind jedoch von den aktuellen Entwicklungen in der Europäischen Union zunehmend bedroht, zumal das Ziel der EU ein zentralistisch geführter Bürokratiemoloch ist.« (Freiheitliche Partei Österreichs, 2017, S. 25)

Tabelle 1

Bereich Euro und Eurozone

- zugespitzt durch die Eurowährungskrise: Zurückweisung des Solidaritätsprinzips innerhalb der EU (innerhalb der Geberländer);
- Kritik an der Fiskal- und Austeritätspolitik; Schüren der Angst vor der Fremdbestimmung (innerhalb der Südländer);
- zugespitzt durch die Eurowährungskrise: Überlegungen, die EU oder zumindest die Eurozone zu verlassen; Ablehnung der gemeinschaftlichen Währung;

EU-Strukturen generell

- Präferenz eines Modells »Europa der Nationen oder Vaterländer«; Zurückweisung eines regulativen Superstaates oder von Visionen wie »Vereinigte Staaten von Europa«; mitunter Anspruch eines starken Europas nach außen (etwa über eine eigene Armee);
- Wendung gegen die »Mehr-Europa«-Rhetorik (Integrationsprozess als Einbahnstraße);
- Wendung gegen den diplomatischen Verhandlungsdiskurs in der EU, der nach Meinung der Populisten schwierige Fragen ausklammert oder mit dem Prinzip des Kompromisses löst;
- Anklage in Richtung der EU, zu zentralistisch, bürokratisch, kostspielig, technokratisch oder ineffizient zu sein (>zu viel Geld für europäische Beamte<);
- Vorwurf des in der Tat vorhandenen demokratischen Defizits (Frage der Verantwortlichkeit von politischen Entscheidungen);
- Vorwurf der Überkomplexität, die für gewöhnliche Menschen nicht verständlich ist;

Nationale, kulturelle und regionale Identität

- Erhalt des traditionsreichen Nationalstaats (nicht ersetzbar durch eine bürokratisierte EU);
- Nationaler Sonderweg mit EU-Austritt als Option (Brexit als Präzedenzfall);
- Verantwortung der EU für Massenimmigration und Schleuserkriminalität (durch die Grenzöffnung via Schengen und aktuell durch die Flüchtlingskrise);
- Multikulturalismus als fester Bestandteil der EU-Ideologie;
- Gefahr der regionalen Identität durch Brüsseler Zentralismus;
- Angst vor einer erneuten Fremdbestimmung (Brüssel als neues Moskau in den postkommunistischen Staaten).

eigene Auflistung

Blick nach Moskau und Eurasienidee

Russland tauchte in Programmen oder Reden der Rechtspopulisten kaum auf. Mittlerweile hat sich das schlagartig geändert. Bei dem umstrittenen Referendum auf der Krim setzte Moskau im März 2014 auf Wahlbeobachter des französischen *Front National*, des belgischen *Vlaams Belang*, der ungarischen *Jobbik-Partei*, der italienischen *Lega Nord* und der österreichischen FPÖ. Diese Formationen bestätigten bibel- und befehlsgetreu den demokratischen Charakter. Sie fühlten sich sicherlich geehrt, von teilweise national isolierten Protagonisten zu vermeintlich seriösen Gutachtern für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit aufgewertet worden zu sein. Putins Ziel war sicherlich auch, Unruhe vor der Europawahl im Mai 2014 zu stiften. Im November desselben Jahres wurde dann bekannt, dass sich der *Front National* durch Millionenkredite einer Kreml-Bank seine Wahlkämpfe mitfinanzieren lässt, was seither für Diskussionsstoff sorgt. Gerüchte gibt es längst auch über andere Parteien, von der *Lega Nord* bis hin zur *AfD*. Längst lassen sich Gesprächszirkel und Netzwerke aller Art nachweisen (Reimon & Zelechowski, 2017). Ganz offiziell ist: Die FPÖ hat im Dezember 2016 ein Kooperationsabkommen mit Putins Partei *Einiges Russland* auf höchster Ebene, unter Beisein des Parteivorsitzenden Heinz-Christian Strache und des wenige Tage vorher beinahe zum Präsidenten gewählten Norbert Hofer, unterzeichnet. Ziel sei ganz im Sinne alter sowjetischer Doktrin »die Erziehung der jungen Generation im Sinne von Patriotismus und Arbeitsfreude«, wie es im Vertrag lautet (Die Presse, 2016). Noch vor wenigen Jahren beschwor die Partei die »rote Gefahr« aus Moskau. Die Kehrtwendung ist drastisch. Nun steht durch die zahlreichen Verbindungen die Frage im Raum, ob manche Rechtsradikale als »nützliche Idioten« Moskaus dienen oder gar ein »trojanisches Pferd« seien. Ob aus Naivität oder strategischem Kalkül: Ihr Feldzug gegen die EU wäre dann unter einem anderen Blickwinkel zu sehen.

Wichtig als Ideengeber ist der Moskauer Soziologieprofessor Alexander Dugin, dessen wirklicher Einfluss auf Putin unklar scheint. Dugin, der liberales Gedankengut gänzlich ablehnt, bemüht sich auf Konferenzen um die Gesprächskooperation und wirbt für eine eurasische Union. Eurasien, Gegenpol zu einem Atlantismus, meint hierbei keine Synthese aus Europa und Asien, sondern etwas Drittes, eine neue Qualität. Dugins »vierte Theorie« von Eurasien – nach Liberalismus, Kommunismus und Faschismus – könnte als Abwehrideologie bezeichnet werden. Akteure der Konservativen Revolution wie Ernst Niekisch, Armin Mohler oder Carl Schmitt werden als eurasisch angesehen (Leggewie, 2016). Der Franzose Alain de Benoist, Vordenker der *Neuen Rechten*, auf den sich Dugin auch beruft, sieht »Eurasiens Herz wieder schlagen«. Praktisch bedeutet das eine Abkehr von den USA und eine Hinwendung zu Russland:

»Rußlands Verhältnis zu Europa ist von einem Gefühl der Verbitterung, der ihm widerfahrenen Undankbarkeit und Erniedrigung geprägt. [...] Tatsächlich erwarten die Russen völlig zu Recht von Europa eine eindeutige Linie statt des ständigen Schielens nach amerikanischen Interessen. Europa wiederum braucht ein starkes Rußland, das seinen traditionellen Status als Großmacht und seine Rolle als strukturierender Faktor in den internationalen Beziehungen wiedererlangt hat, um seine eigene Unabhängigkeit zu bewahren und keinerlei Form von Bevormundung oder Einmischung von außen anheimzufallen. Sein politisches und geopolitisches Interesse liegt in einer möglichst engen Partnerschaft sowie einer Zusammenarbeit auf ökonomischer und technologischer Ebene mit Russland. [...] Europa muß sich endgültig vom Westen lösen und gen Osten wenden.« (Benoist, 2009)

In weltanschaulicher Hinsicht sind sich Europas Rechtspopulisten und Putins Russland einig, etwa in der Ablehnung von Homosexualität und der Kultivierung eines sozialen Konservatismus sowie einer handfesten Identitätspolitik. Hans-Thomas Tillschneider, kulturpolitischer Sprecher der *AfD Sachsen-Anhalt* verdeutlicht etwa: »Der westliche Liberalismus, der sein geistiges Zentrum an den US-amerikanischen Universitäten hat, dieser westliche Liberalismus der ist am Ende. [...] Ich finde auch, dass wir uns auseinandersetzen sollten mit Alexander Dugin. Mit seinen Theorien, mit seiner Theorie einer multipolaren Welt« (Tillschneider, zit.n. MDR Fakt, 2017). Auch der außenpolitische Sprecher der *Linken*, Wolfgang Gehrcke, ist ähnlicher Meinung. Er warb etwa in einem Film des staatlichen russischen Senders *Russia Today* für eine eurasische Union. Diese sei »ein Alptraum für die USA«, sagte Gehrcke in dem Film. Denn »solch ein Europa« bedeute das Ende der amerikanischen Vorherrschaft auf dem Kontinent (Tillschneider, zit.n. MDR Fakt, 2017).

Reflex gegen die Globalisierung im Lichte der Flüchtlingsherausforderung

Die vorgetragene Kritik aus dem Munde der Populisten stellt nicht die Globalisierung als solche in Frage, sondern betont die vielfach als »apokalyptische Reiter« wahrgenommenen Folgen der Globalisierung und bestreitet die – angebliche – Alternativlosigkeit der gegenwärtig dominanten Ausprägung. Die populistische Rechte agiert tendenziell »territorialistisch« (Leggewie, 2003, S. 33): Sie setzt die Illusion einer kleinen, intakten Welt, die vor globalen Wirtschaftszyklen geschützt werden kann; sie preist einen wirtschaftlichen Protektionismus an und kanalisiert diffuse Bevölkerungsängste, beispielsweise vor dem Verlust heimischer Arbeitsplätze durch Importe und Investitionen. Diese verengte, auf Ressentiments des »kleinen Mannes« abgestellte Sichtweise übersieht die Bedeutung globaler Abhängigkeiten und spielt mit

der nationalen Trumpfkarte. Die offiziellen Einwanderungspolitiken in den einzelnen Ländern würden dringend gebotenes Eingreifen rechtfertigen: Ein kultureller (einwanderungsfeindlicher) Protektionismus müsse bewahrt, eine kulturelle Globalisierung gestoppt werden.

In diesem Zusammenhang gilt die neue Herausforderung »Flüchtlinge« als zentrales Einfallstor für Propaganda und ressentimentgeladene Abwehrreflexe, im Sinne eines »Kulturkampfes« (Huntington, 1998). Immer stärker wird das Thema der Einwanderung auf die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft, speziell dem Islam, reduziert. Schon lange steht die Frage im Raum, wie die christlich geprägten Nationalstaaten der zunehmenden muslimischen Einwanderung begegnen sollen. Das neue Europa scheint mit der Frage konfrontiert, wie es kulturelle Identität behandelt, auch in Abgrenzung. Symbolisch dafür stehen die Frage nach einem (vielfach parlamentarisch bereits umgesetzten) Tschador- und Burkaverbot, aber auch – besonders heftig im laizistischen Frankreich ausgetragen – die Debatte um das Tragen von Kopftüchern von muslimischen Schülerinnen. Es scheint so, dass sich die öffentliche Meinung auch durch die Kampagnen der Rechtspopulisten polarisiert hat. Das liegt auch an der etablierten Politik selbst. Die Debatte über Immigration und »fremde, islamistisch geprägte Kulturkreise« hat durch den hohen Flüchtlingsandrang nach Europa eine neue Dimension bekommen. In den Worten des bulgarischen Intellektuellen Ivan Krastev:

»Seit einem Jahrzehnt – seit die Lehman-Pleite eine weltweite Rezession einleitete – vollführt die EU einen Tanz mit ihren eigenen Krisen: der Eurozone, dem Brexit, der Revolution (und möglichen Konterrevolution) in der Ukraine. Ich behaupte jedoch, die Flüchtlingskrise kann als *primus inter pares* der aktuellen Krisen und als der »Tanzpartner« gelten, den die EU letztlich heimsuchen wird. Als erste wirklich gesamteuropäische Krise stellt sie das politische, ökonomische und soziale Modell Europas infrage.« (Krastev, 2017, S. 25)

Vor allem sorgt sie aber für einen kaum mehr gedachten Bruch zwischen West- und Osteuropa.

EU-Staaten wie Ungarn, Polen und die Slowakei zeigen bis heute schnell ihre grundsätzliche Aversion gegenüber Flüchtlingen aus islamischen Ländern. Fundamentale Unterschiede, wie die politischen Repräsentanten auf die Flüchtlinge reagieren, treten zu Tage, etwa in der Interpretation des Christseins: die ungarische Lesart läuft auf einen Ausschluß von Muslimen hinaus, während die deutsche Interpretation in der Aufnahme muslimischer Flüchtlinge einen Akt der Nächstenliebe sieht:

»Die Spaltung zwischen dem Westen und dem Osten in den Einstellungen zur Migration hat große Ähnlichkeit mit der Spaltung zwischen den kosmopolitischen Großstädten

und ländlichen Gegenden innerhalb der westlichen Gesellschaften. [...] Es ist bezeichnend, dass Papst Franziskus Flüchtlinge bei sich aufnahm, katholische Bischöfe in Ungarn und Polen jedoch dieselben gegen Flüchtlinge gerichteten Einstellungen äußerten wie ihre Regierungen.« (Krastev, 2017, S. 69)

Migranten könnten Parasiten und gefährliche Krankheiten in das Land einschleppen, hieß der Slogan aus Polen (Schuller, 2015). Zum ersten Mal mit dem Thema »islamische Einwanderung« konfrontiert, griffen führende Staatsrepräsentanten aus den ostmitteleuropäischen Staaten zu einer wüsten Krawallrhetorik, die man teilweise nicht einmal von Le Pen, Wilders & Co gewohnt war.

Schon jetzt gibt es in der Mitte von Gesellschaft und Politik fundamentale Kurskorrekturen in Richtung von Verschärfung, »Nulltoleranz« und generellen Debatten über die Verträglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft und »kulturfremden« Einwanderung. Die Chancendiskussion ist einer Risikodiskussion gewichen. Der Diskurs geht in die Richtung, die der ungarische Premierminister Viktor Orbán mit demagogischem Unterton predigt:

- Europa muss seine Grenzen vor einem islamistischen Massenansturm schützen, sich notfalls abschotten.
- Europa muss seine abendländische Identität verteidigen.
- Europa hat keine historische und aktuelle Verantwortung, Flüchtlinge aus fremden Kulturkreisen aufzunehmen und in ihre Gesellschaft zu integrieren.
- Die Flüchtlingsherausforderung ist in erster Linie ein deutsches, nicht ein europäisches Problem.
- Gesellschaften, die kaum Erfahrungen mit Muslimen im eigenen Land haben, wie Ungarn, stehen einer Zuwanderung durch Flüchtlinge in hohem Maße ablehnend gegenüber.

Ähnlich wie die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel erkennt Viktor Orbán die historische Dimension der Flüchtlingskrise, jedoch interpretiert er sie in entgegengesetzter Weise. Er schuf ein neues Grenznarrativ. Zu einem Festakt anlässlich des 60-jährigen Jubiläums des Ungarnaufstands im Bayerischen Landtag sieht er die Grenzöffnung von 1989 und den heutigen Grenzschutz als »zwei Seiten einer Medaille«. In der Wendezeit 1989 hätten die Ungarn für die Freiheit die Grenzen öffnen müssen. Und in den Jahren 2015 und 2016 habe Ungarn die Grenzen schließen müssen, um die Freiheit zu bewahren (Deutsche Welle, 2016). Diese Aussage offenbart ein zynisches Verständnis von Freiheit – ausgerechnet von derselben Person, Viktor Orbán, der einst im Sommer 1988 mutig, als 26-jähriger, den Abzug der sowjetrussischen Truppen in Ungarn forderte. Gerade vielen Deutschen ist diese Sichtweise fremd,

hat doch Ungarn selbst mit seiner Grenzöffnung den Fall der Berliner Mauer entscheidend forciert.

Es scheint, dass sich am Zankapfel »ethnische und religiöse Zugehörigkeit« unüberwindbare Gräben aufgetan haben. Mehr und mehr gewinnt die Unterscheidung zwischen Immigranten aus anderen EU-Staaten und aus islamisch geprägten Kulturkreisen an Bedeutung. Ivan Krastev zeigt sich verwundert, dass das Argument der »demographischen Panik« kaum eine Rolle für die osteuropäischen Staaten spiele. Statt einer Offenheit für meist junge Flüchtlinge herrsche eine »existenzielle Melancholie« (Krastev, 2016, S. 9-10), wobei eigentlich Bedarf an motivierten Neuankömmlingen bestünde: Immerhin sind ganze Landstriche durch *Brain drain* und der Abwanderung von Arbeitern etc. massiv vom »Aussterben« bedroht – mit gewaltigen Folgen wie Ärzte- und Pflegemangel. Von Urlaubsreisen abgesehen, wissen viele Menschen in Osteuropa kaum über die Lebensweise von Muslimen Bescheid, da sie damit bislang nicht im eigenen Land konfrontiert waren. In Estland etwa gibt es keine syrische, irakische oder afghanische Community, es existiert keine Moschee. Dennoch entwickelte sich im Gefolge der Flüchtlingskrise und der Aufnahme einer Handvoll Flüchtlinge eine Debatte darüber, ob und wie das Land die Flüchtlinge aus islamischen Kulturkreisen verkraftet. Schnell rückte die Angst vor Flüchtlingen in den Fokus. Es wäre aber verkürzt, hier nur auf die Staaten Osteuropas und deren politischen Diskurs zu schauen. Gerade in den betroffenen Aufnahmeländern Griechenland und Italien nutzen Populisten die nach wie vor schwierige Lage vor Ort für ihre Agitation. In den nächsten Jahren bleibt angesichts des Migrationsdrucks die Frage bestehen, ob Europa nicht überfordert ist und sich selbst übernimmt. Die künftigen Kampagnen der Populisten werden die Situation nicht einfacher machen.

Abschluss: Renaissance des Nationalstaats?

Der Erfolg von Europas Rechtspopulisten gründet sich aber vor allem auf eine negative Sicht der gegenwärtigen und zukünftigen politischen wie wirtschaftlichen Lage. Hier gibt es einen merkwürdigen Widerspruch: Obwohl es ihnen mitunter gut geht, herrscht unter den Wählern populistischer Parteien die Meinung vor, mit dem eigenen Land und der Gesellschaft gehe es bergab. Nach dem Motto: In der Vergangenheit lief vieles besser, in der Zukunft schwant hingegen Böses: Europäisierung und Globalisierung hätten fast nur negative Seiten. In Ostmitteleuropa scheint besonders der Appell an die nationale Identität erfolgreich zu sein: Anders als in Westeuropa gibt es immer noch nationalistische Traumata, so zum Beispiel in Ungarn den Vertrag von Trianon von 1920, durch den es damals große Teile seines Territoriums verlor. Immer noch, auch in der breiten gesellschaftlichen Mitte, existieren Vorstellungen

eines Großungarns. Viktor Orbán spielt gezielt auf dieser Klaviatur, ruft sich zum Bewahrer des Ungarntums aus.

In der Tat existiert eine Kluft zwischen den Menschen, für die Weltoffenheit zur Selbstverständlichkeit geworden ist, und denen, die Unbehagen, Unsicherheit oder Unwissenheit über die Auswirkungen der Modernisierungstendenzen für das eigene Leben empfinden. Für die Euphorie der Elite mit der neuen Zeit (»eine Bereicherung«, »es gibt keine Alternative«, »es macht uns alle wohlhabender«, »die einzige Art, der Weltprobleme Herr zu werden«) haben sie wenig übrig. Sie spüren nicht zu Unrecht, dass der Kosmopolitismus Bürger zweiter Klasse schafft (Cuperus, 2011). Die Unterstützer von Populisten stehen sicherlich nicht für ein liberales Lebensgefühl, das die *New Economy* Ende der 1990er Jahre hervorbrachte. Eine kleine Gruppe an jungen, technisch kompetenten und unternehmerisch denkenden Akteuren bekam Oberwasser – die sogenannte *Yetties* – young, entrepreneurial, tech-based, twenty-somethings. Mittlerweile ist der Rausch des Reichtums und der Blitzkarriere oftmals einem neuen Realismus gewichen (Wirsching, 2015, S. 87). Der Aufstieg des Rechtspopulismus zeigt, dass die gesellschaftlichen Umbrüche als zu rasch empfunden werden. Unter den Wählern sind Globalisierungängste stark ausgeprägt.

Ist »rechts« das neue »grün«? Zumindest in Westeuropa gibt es die Interpretation, den Aufstieg der Rechtspopulisten als Gegenbewegung zur 1968er-Bewegung und zu den »Grünen« zu interpretieren. Immerhin haben soziale Bewegungen progressive Politik wie Umwelt, Frieden, Emanzipation und Feminismus sowie Toleranz für gleichgeschlechtliche Lebensformen auf die gesellschaftliche wie politische Agenda gebracht – Errungenschaften, die Rechtspopulisten oftmals in ihrer Programmatik bekämpfen. Gerade »Gender-Mainstreaming« ist ihnen ein Feindbild. Für die USA und Europa sehen vergleichende Studien die kulturelle Frage als Zündstoff, der längst wichtiger als das wachsende sozio-ökonomische Gefälle geworden ist (Inglehart & Norris, 2016). Rechtspopulisten wollen mit einer starken Identitätspolitik das Rad der Zeit einer gesellschaftlichen Modernisierung zurückschrauben. Das gilt freilich nicht für alle, was einmal mehr die Heterogenität dieses Phänomens belegt: Ein Geert Wilders in den Niederlanden unterstützt mit seiner Fraktion libertäre parlamentarische Anträge, etwa das Recht auf Abtreibung oder aktive Sterbehilfe. Um sich sogar zum Vorreiter einer feministischen und homosexuellen Emanzipationsbewegung zu machen, startete er einst sogar eine Initiative, dass homosexuelle Soldaten in ihren Uniformen an der Gay-Parade teilnehmen dürfen (Vossen, 2011, S. 99). Immer stärker tritt ein Gegensatz zwischen Stadt und Land zum Vorschein. In Washington D.C stieß ein Kandidat Trump fast vollends auf Ablehnung. Man echauffierte sich. Ihre Anhänger finden Populisten dann auch vor allem in ländlichen Räumen. Dort bekommen es

die Menschen mit der Angst zu tun, wenn über das Ende des Nationalstaats oder ein Mehr an Internationalisierung gesprochen wird.

Nationale Alleingänge scheinen nicht nur mittels rhetorischer Kraftmeierei auf dem Vormarsch. Aber auch Populisten können nur für das Aufflackern von Retro-Momenten sorgen, das Rad der Zeit jedoch nicht zurückdrehen. Vielleicht geht es ihnen aber um etwas Anderes: eine ›heimelige‹, andere Gesellschaft, die sich fundamental von der jetzigen unterscheidet. Auf jeden Fall soll sie möglichst ›homogen‹ sein, was immer das heißen mag. Leider gilt das auch für die Gegenseite, die in der Modernisierung die Chance sieht: Einwanderungsgesellschaften, transnationale Wirtschaftsmärkte und die Förderung von Weltbürgertum unter größtmöglicher Toleranz für andere Lebensstile. Offenbar fehlt aber ein Narrativ, weshalb Globalisierung Begeisterungstürme entfachen sollte. Ein gutes Beispiel ist hier die seit Jahren geplanten Freihandelsabkommen zwischen der EU mit den USA (*TTIP*), gegen das es eine breite Protestfront gibt. Symbol dafür ist das ›Chlorhuhn‹, das über den Atlantik ›geflogen kommt‹. Auf jeden Fall hat der Westen seine Strahlkraft verloren – durch einen veränderten politischen Diskurs, den die populistischen Parteien maßgeblich und wohl dauerhaft herbeigeführt haben.

LITERATUR

- Benoist, A. de (2009). *Eurasiens Herz schlägt wieder*. Junge Freiheit, 3. April 2009. Zugriff am 04.09.2017 unter <https://jungefreiheit.de/kultur/2009/eurasiens-herz-schlaegt-wieder/>
- Cuperus, R. (2011). Der populistische Dammbbruch. Die niederländischen Volksparteien unter Druck. In F. Wielenga & F. Hartleb (Hg.), *Populismus in den Niederlanden und in Deutschland im Vergleich* (S. 163-178), Münster: Waxmann.
- Deutsche Welle (2016). *Festakt zum Ungarn-Aufstand im Bayerischen Landtag*. Zugriff am 18.10.2016 unter www.dw.com/de/festakt-zum-ungarn-aufstand-im-bayerischen-landtag/a-36072499
- Die Presse (2016). *FPÖ schließt 5-Jahresvertrag mit Kreml-Partei*. Zugriff am 19.08.2017 unter <http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/5136136/FPoe-schliesst-FuenfjahresVertrag-mit-KremlPartei>
- Die Welt (2016). ›*Freiheitsliebende müssen Brüssel vor der Sowjetisierung retten*‹. Zugriff am 24.10.2016 unter <https://www.welt.de/politik/ausland/article158991620/Freiheitsliebende-muessen-Bruessel-vor-Sowjetisierung-retten.html>
- Dubiel, H. (1986). Das Gespenst des Populismus. In ders. (Hg.), *Populismus und Aufklärung* (S. 33-50). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Eco, U. (2003). *Erträumtes Volk*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. Juli 2003, S. 33.
- Freiheitliche Partei Österreichs (2017). *Unsere Identität in Europa bewahren, Punkt 25 des Programms für die Nationalratswahl 2017*. Zugriff am 12.09.2017 unter https://www.fpoe.at/fileadmin/user_upload/www.fpoe.at/images/Themen/wahlprogramm_2017/Wahlprogramm_8_9_low.pdf
- Hartleb, F. (2004). *Rechts- und Linkspopulismus*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hartleb, F. (2017). *Die Stunde der Populisten. Wie sich unsere Politik trumpetisiert und was wir dagegen tun können*. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Houellebecq, M. (2015). *Unterwerfung*. Köln: DuMont.
- Huntington, S. (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 5. Aufl., München: Siedler.
- Inglehart, R. & Norris, P. (2016): *Trump, Brexit and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash* (Faculty Research Working Paper, 16-026, Harvard Kennedy School). Zugriff am 2.11.2017 unter https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2818659
- Krastev, I. (2017). *Europadämmerung. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Kratsev, I. (2016). The Unraving of the Post-1989 order. *Journal of Democracy*, 27 (4), 5-15.
- Le Bon, G. (2016). *Psychologie der Massen* [1911]. Hamburg: Nikol.
- Leggewie, C. (2003). Rechts gegen Globalisierung. *Internationale Politik*, 58 (4), 33-40.
- Leggewie, C. (2016). *Anti-Europäer. Breivik, Dugin, al-Suri & Co*. Berlin: Suhrkamp.
- Lendvai, P. (2016). *Orbán's Ungarn*. Wien: Kremayr & Scheriau.
- Löwenthal, L (1990). *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MDR Fakt (2017). *Eurasien-Konzept findet Anhänger bei Linken und bei AfD*. Zugriff am 13.09.2017 unter www.mdr.de/investigativ/fakt-afd-linke-eurasien-100.html
- Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government & Opposition*, 39 (3), 541-263.
- Müller, J.-W. (2016). *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Orban, V. (2014). *Full text of Viktor Orbán's speech at Băile Tușnad (Tusnádfürdő) of 26 July 2014*. Zugriff am 22.07.2016 unter <http://budapestbeacon.com/public-policy/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/10592>
- Rat der europäischen Gemeinschaften & Kommission der europäischen Gemeinschaften (1992). *Vertrag über die Europäische Union*. Zugriff am 02.09.2017 unter https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_on_european_union_de.pdf

- Raunio, T. (2013). The Finns: Filling a Gap in the Party System. In K. Grabow & F. Hartleb (Hg.), *Exposing the Demagogues. Right-wing and National Populist Parties in Europe* (S. 133-160). Brüssel: Centre for European Studies.
- Reimon, M. & Zelechowski, E. (2017). *Putins rechte Freunde. Wie Europas Populisten ihre Nationen verkaufen*. Wien: Falter Verlag.
- Schuller, K. (2015). *Sprache des Hasses*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. Oktober 2015. Zugriff am 07.09.2017 unter www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/wahlkampf-in-polen-jaroslaw-kaczynski-ueber-fluechtlinge-13856938.html
- Taggart, P. & Szczerbiak, A. (2008). Introduction: Opposing Europe? The Politics of Euroscepticism in Europe. In dies. (Hg.), *Opposing Europe? Comparative and Theoretical Perspectives* (Vol. 1) (S. 1-27). Oxford: Oxford University Press.
- *Taggart, P. (2000). *Populism*. Buckingham: Open University Press.
- Trump, D. (2017). *The Inaugural Address*. Zugriff am 02.09.2017 unter: <https://www.whitehouse.gov/inaugural-address>
- Vossen, K. (2011). Vom konservativen Liberalen zum Nationalpopulisten: Die ideologische Entwicklung des Geert Wilders, in Friso Wielenga & Florian Hartleb (Hg.), *Populismus in der modernen Demokratie. Die Niederlande und Deutschland im Vergleich* (S. 77-104), Münster: Waxmann-Verlag.
- Wirsching, A. (2015). *Demokratie und Globalisierung. Europa seit 1989*. München: Beck.

Islamismus

Die Erzählung des Islamismus

Jo Reichertz

In dem Sammelband *Großerzählungen des Extremen* sollen Denkfiguren und Rhetoriken, Symboliken und Handlungsweisen erfasst werden, die Menschen dazu bewegen, sich ›extremen‹ Weltansichten *anzuschließen* und sich in ihnen *einzurichten*. Dazu sollen verschiedene Perspektiven bzw. Diskurse vorgestellt und ihre inneren Logiken, Funktionen und Wirkungsweisen aufgezeigt werden.

Im ersten Teil dieses Bandes haben wir uns auf die Erzählung der *Neuen Rechten* fokussiert, im zweiten die Erzählung des erstarkenden *Populismus* in den Blick genommen. In diesem dritten Teil werden wir den aktuellen Diskurs des *Islamismus* ins Zentrum stellen. Wenn hier von *Islamismus* und später auch von *Salafismus* gesprochen wird – dann wohlwissend, dass es sich bei diesem Begriff notwendigerweise um eine Vereinfachung handeln muss, da sich mittlerweile der Islamismus und auch der Salafismus in eine Vielzahl von Varianten ausdifferenziert haben (so z.B. Esposito & Mogahed, 2007). Dennoch oder vielleicht auch: *deswegen* finden sich im westlichen Diskurs über den Islamismus viele Deutungen, mit denen ›wir‹ uns diese neuartige Erscheinung, nämlich die Faszinationskraft des Islams, auch in seiner radikalen Form, erklären wollen.

Untersuchungen des islamistischen Diskurses als globale Bewegung sowie der Radikalisierungsprozesse junger Muslime liefern Hinweise zum Verständnis der Attraktivität islamistischer Botschaften (Hamid, 2009; Ranstorp, 2010; Roy, 2011; Michael, 2011; Spalek, 2011; Schmidt, 2012; Hirsi Ali, 2015; Biene et al., 2016). Ein ganz wesentlicher Ausgangspunkt für Erklärungen ist sicherlich das *weltweite Erstarken des Islams*: Auf allen Kontinenten ist zu beobachten, dass der Islam, auch in seiner fundamentalistischen Spielart, an Bedeutung in den Gesellschaften und für die Individuen gewonnen hat.

Ein zweiter Grund für diese Entwicklung ist, dass die weltweiten Spannungen zwischen den Ländern, die sich von den Globalisierungsprozessen Gewinne erhoffen (der Westen, USA und Europa), und den Ländern, die befürchten, zu der Globalisierungsverlierern zu gehören (Mbene, 2017; Fassin,

2017), fundamentalistischen Gruppen erleichtern, vermeintlich im Namen des Islams gegen Ausbeutung und Unterdrückung zu kämpfen und so Aufmerksamkeit und Ansehen zu erlangen (Roy, 2006).

Ein weiterer wesentlicher Grund ist, dass es in den westlichen Ländern für einige Jahrzehnte zu einer *Säkularisierung* (vgl. hierzu Berger, 1973; Luckmann, 1991) und einer damit verbundenen Trennung von Staat, Kultur, Religion und Gesellschaft gekommen ist (Roy, 2006, S. 71-100; Roy, 2011, S. 57; Taylor, 2002; Taylor, 2012; Asad, 2017). Diese Entkoppelung von Religion, Kultur und Staat führt nicht dazu, dass der Individualismus stärker wird, sondern dazu, dass einerseits die religiöse Gruppe an Bedeutung gewinnt, während zugleich das Vorkommen von subjektiver Religiosität sich verstärkt (Taylor, 2012).

Heute wird allerdings die These von einer weltweit zunehmenden Säkularisierung, welche notwendigerweise auch einen Prozess der Rationalisierung impliziert (Weber, 1972) und einen damit verbundenen Niedergang der Religion, stark kritisiert bzw. als empirisch widerlegt betrachtet. Stattdessen wird von einer »Desekularisierung« (Berger, 2013), von einer »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt, 2000), der »Rückkehr des Religiösen« (Roy, 2011, S. 17-19) oder der neuen »Macht des Heiligen« (Joas, 2017) gesprochen. Kurz: In Europa, aber auch in den USA, Asien und Afrika ist es zu erheblichen Veränderungen hinsichtlich der *Bedingungen für den Glauben* gekommen. Der große Gewinner in diesem neuen Glaubenskampf ist sicherlich der Islam – auch und vor allem in seiner fundamentalistischen Variante (Kandel, 2011).

Bedeutsam für das Erstarken des Islams und die Wiederkehr des Religiösen in Deutschland sind ohne Zweifel aber auch die allgemein angehobenen Einkommensverhältnisse (»Fahrstuhleffekt«) und der Zugang und die Verbreitung von neuen Kommunikationsmöglichkeiten. Diese, und hier insbesondere das Internet und die Smartphones, schaffen einen Möglichkeitsraum, der nicht nur Zugang zum weltweiten Markt religiöser Inhalte eröffnet, damit die Vielfältigkeit der religiösen Wahlen sichtbar werden lässt und neue Horizonte eröffnet, sondern die neuen Kommunikationsmöglichkeiten schaffen auch die Bedingungen dafür, dass Akteure jeder Art diese Medien nutzen können, um ihre Vorstellungen von einem richtigen Islam unter die Leute zu bringen (vgl. hierzu auch den Beitrag von Reichertz in diesem Band).

Somit bestärken die Medien zwei auf den ersten Blick gegensätzliche Tendenzen: Einerseits fördern und forcieren sie die Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens, andererseits führen sie aber auch zu einer »Mediatisierung der Religiosität« (Hepp & Krönert, 2009). Es wird nicht nur über alte und neue Medien über den Islam berichtet und von Gläubigen über den Islam diskutiert, sondern Prediger des Islams nutzen nachdrücklich alte wie neue Medien, um den Islam zu verbreiten. Diese Mediatisierung fördert aber auch die Diversifikation und Radikalisierung der Religion und treibt sie weiter voran (vgl. Reichertz in diesem Band).

Auf der Suche nach den Gründen für das Erstarren der radikalen islamischen Erzählung hat Peter Frankopan, einer der prominentesten jüngeren britischen Historiker, in seiner Welt-Geschichte des aktuellen Islamismus behauptet, die radikalen Muslime wollten die Welt »aus dem Griff des Westens befreien« und strebten zugleich die, wie er meint, weltfremde »Wiedererrichtung einer vormittelalterlichen Phantasiewelt« (Frankopan, 2016, S. 708) an.

Susanne Schröter hat wiederholt die These vorgetragen, dass der Islamismus ein Gegenentwurf zur westlichen Hegemonialkultur ist und dass seine Existenz nicht nur die so oft propagierte kulturelle Evolution in Richtung einer umfassenden Diesseitsorientierung ad absurdum führt (Schröter, 2010). Denn ganz offensichtlich – so Schröter weiter – ist einem »gewichtigen Teil der Weltbevölkerung« (Schröter, 2010, S. 153) Spiritualität und Gemeinschaft wertvoller als Demokratie und Freiheit. Schröter wird in ihrem Beitrag für diesen Band über die Formen der *Großerzählung des Islamismus in seiner salafistischen Auslegung* berichten (vgl. auch Schröter, 2016).

Aladin El-Mafaalani hat in den letzten Jahren vor allem den Salafismus und seine Faszinationskraft auf Jugendliche in Deutschland untersucht (Toprak & El-Mafaalani, 2011). Er kam zu dem Ergebnis, dass diese Form des fundamentalistischen Islamismus vor allem eine Jugendbewegung ist, die sich gegen die nicht-gläubige Elterngeneration richtet: Denn die Eltern, die mit Sex, Drugs & Rock'n'Roll groß geworden seien, könnten von ihren Kindern nur noch mit Askese und Nostalgie provoziert werden. Sich zum Salafismus zu bekennen, sei aus dieser Sicht eine Form, die Elterngeneration ernsthaft zu provozieren (Brühl, 2015). Diese Position wird El-Mafaalani in seinem Beitrag weiter ausführen.

Jo Reichertz untersucht in seinem Beitrag aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht den *Medien-Islam*, also die Botschaften, die von Laienpredigern über das Netz verbreitet und dort insbesondere von Jugendlichen stark rezipiert und diskutiert werden. Neben der Rekonstruktion der wichtigsten Inhalte des Medien-Islam zeigt er, dass die Verbreitung des Islam durch selbstberufene Laienprediger notwendigerweise eine Dynamik der Radikalisierung der religiösen Botschaften in Gang setzt.

LITERATUR

- *Ansary, T. (2010). *Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Asad, T. (2017). *Ordnungen des Säkularen: Christentum, Islam, Moderne*. Konstanz: University Press.
- Berger, P. L. (1973). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie. The sacred canopy*. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Berger, P. L. (2013). The Desecularization of the world. In M. Pfadenhauer (Hg.), *The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger* (S. 61-76). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Biene, J., Daase, C., Junk, J. & Müller, H. (Hg.) (2016). *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Bühl, J. (2015). *Burka ist der neue Punk*. Süddeutsche Zeitung, 31. Januar 2015, Zugriff am 30.10.2017 unter www.sueddeutsche.de/politik/salafismus-als-jugendkultur-burka-ist-der-neue-punk-1.2318706
- Esposito, J.L., Mogahed, D. (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Fassin, D. (2017). *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frankopan, P. (2016). *Licht aus dem Osten. Eine neue Geschichte der Welt*. Rowohlt: Berlin.
- *Frindte, W., Boehnke, K., Kreikenbom, H. & Wagner, W. (2011). *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium des Innern. Zugriff am 27.10.2017 unter https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Lehre/SoSe_2015/Islam/Lebenswelten_junger_Muslime.pdf
- Hamid, S. (2009). The Attraction of »Authentic« Islam. Salafism and British Muslim Youth. In R. Meijer (Hg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* (S. 384-403). New York: Columbia University Press.
- Hepp, A., Krönert, V. (2009). *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hirsi Ali, A. (2015). *Reformiert Euch. Warum der Islam sich ändern muss*. München: Knaus.
- Joas, H. (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- Kandel, J. (2011). *Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität*. Freiburg: Herder.
- *Kepel, G. (2009). *Die Spirale des Terrors. Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*. München: Piper.
- Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mbene, A. (2017). *Politik der Feindschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Michael, L. (2011). Islam as Rebellion and conformity. In: *Religion, State and Society*, 39 (2-3), 209-227.
- *Mishra, P. (2017). *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ranstorff, M. (2010). *Understanding violent radicalization*. New York: Routledge.

- Riesebrodt, M. (2000). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München: Beck.
- Roy, O. (2006). *Der Islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Siedler.
- Roy, O. (2011). *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.
- Schmidt, W. (2012). *Jung Deutsch Taliban*. Berlin: Ch. Links.
- *Schreiber, C. (2017). *Inside Islam: Was in deutschen Moscheen gepredigt wird*. Berlin: Econ.
- Schröter, S. (2010). Postkoloniale Dimensionen von Islamismus und islamischen Fundamentalismus. In J. Reuter & P-I. Villa (Hg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention* (S. 137-158). Bielefeld: transcript.
- *Schröter, S. (2013). Herausbildung moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt. In A. Fahrmeir & A. Imhausen (Hg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive* (S. 275-306). Frankfurt a.M.: Campus.
- Schröter, S. (2016). *Gott näher als der eigenen Halsschlagader. Fromme Muslime in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Spalek, B. (2011). New Terrorism and Crime Prevention Initiatives Involving Muslim Young People in the UK. In: *Religion, State and Society*, 39 (2-3), 191-207.
- Taylor, C. (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2012). *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Toprak, A., El-Mafalaani, A. (2011). *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland*. Bonn: Adenauer Stiftung.
- Weber, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus

Susanne Schröter

Einleitung

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts nimmt die Zahl islamistisch motivierter Terroranschläge weltweit zu. Die Mehrheit aller Attentate findet außerhalb Europas, in politisch instabilen Regionen Afrikas und Asiens statt, doch auch in westlichen Ländern ist der Dschihadismus, der islamisch begründete Krieg, auf dem Vormarsch. In islamisch geprägten Ländern oder in Staaten mit starken islamischen Minderheiten stellt Dschihadismus mittlerweile eine der größten Herausforderungen der Gegenwart dar. Für die Entwicklung präventiver Maßnahmen ist es daher unerlässlich, nach Ursachen zu suchen. Neben soziologischen, pädagogischen und sozialpsychologischen Erklärungen, die familiäre Konflikte und Probleme gesellschaftlicher Marginalisierung in den Mittelpunkt stellen, spielen auch sogenannte Rechtfertigungsnarrative eine Rolle. Diese werden von Dschihadisten selbst verwendet, um Gewalt zu legitimieren oder sogar als Pflicht darzustellen. In den Narrativen werden Formen politischer Kritik mit religiösen Erzählungen verzahnt, die um einen vermeintlichen göttlichen Plan kreisen, der von den Gotteskrieger*innen umgesetzt werden soll.

Dschihadismus – eine gewalttätige Form des Salafismus

Dschihadismus ist eine transnationale militante Bewegung, deren Anhänger die revolutionäre Umgestaltung aller existierenden gesellschaftlichen Ordnungen anstreben. An ihrer Stelle soll ein islamischer Staat errichtet werden, der im Idealfall die ganze Welt umfasst. Dieser Staat soll nicht nur die Restitution des verloren gegangenen Kalifats darstellen, sondern ist eine ins 7. Jahrhundert projizierte Utopie, die sich am Leben des Propheten Mohammeds und seiner Getreuen sowie der ersten drei Generationen von Muslimen orientiert. Diese Gruppe früherer Muslime wird als *al-salaf al-salih* bezeichnet, ein Begriff, der mit »fromme Altvordere« übersetzt werden

kann (Ceylan & Kiefer, 2013, S. 77). Die Orientierung an den *salaf* ist allerdings keine dschihadistische Besonderheit. Sie gilt auch für alle so genannten Salafisten, eine Gruppe von Menschen, die der Ansicht sind, die *salaf* hätten die Normen und Werte des Islams in einer besonders ›reinen‹ Form praktiziert. Deshalb gelten sie und insbesondere der Prophet Mohammed als Vorbilder, auch für Fragen des modernen Lebens im 21. Jahrhundert. Die Handlungsweise des Propheten, im Arabischen *sunnat an-nabi*, wird sowohl in der islamischen Rechtswissenschaft als auch in salafistischen Texten kurz Sunna genannt (Dutton, 2002). Das Wissen über das Leben und Wirken der Altvorderen entnimmt man den Hadithen, einer Sammlung prophetischer Überlieferungen. Diese Handlungen, Meinungen und Empfehlungen Mohammeds besitzen für Salafisten einen verbindlichen Charakter. Die zweite normative Quelle des Salafismus ist der Koran bzw. eine Auswahl bestimmter Verse, die in einer skripturalistischen Weise ausgelegt werden. Gott gilt dabei als Urheber des Korans und soll Mohammed die einzelnen Verse durch den Engel Gabriel übermittelt haben. Der Koran als ein Kompendium göttlicher Verse wird daher als vollkommen, fehlerlos und unveränderbar verstanden. Auch aus dieser Quelle beziehen Salafisten Handlungsanleitungen für den Alltag sowie Vorlagen für die Gestaltung von Recht, Politik und Gesellschaft. Problematisch am Begriff des Salafismus ist, dass nicht nur Salafisten diese Quellen als zeitlose normative Grundlagen der muslimischen Realität anerkennen, sondern auch die meisten konservativen Muslime. Das betrifft sowohl den Koran als auch die Sunna. Aus diesem Grund ist der Begriff des Salafismus in gewisser Weise schwammig. Wissenschaftlich konkurriert er mit inhaltlich verwandten Termini wie »islamischer Fundamentalismus«, »Islamismus«, »Wahhabismus« oder »islamischer Extremismus«, die diese teilweise ersetzen oder synonym mit ihnen verwendet werden (Damir-Geilsdorf, 2004; Lohlker, 2017, S. 7-15; Nabo, 2015; Seidensticker, 2014).

Im Unterschied zu Konservativen, so der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (2014, S. 12), erheben Salafisten den Anspruch auf ein Wissensmonopol über die Zeit des frühen Islams. Das ist gewiss wahr, aber dennoch wenig geeignet, Unterschiede zu markieren, da die gesamte Debatte um ›den‹ Islam zurzeit mit absoluten Wahrheitsansprüchen geführt wird. Nicht nur Salafisten sind davon überzeugt, dass sie Recht und alle anderen Unrecht haben. Erschwerend kommt hinzu, dass der Begriff des Salafismus nicht in jedem Fall eine Selbstbeschreibung, sondern eben auch eine Fremdbezeichnung darstellt, die von vielen Salafisten als Stigmatisierung abgelehnt wird. Die Mehrheit der Salafisten versteht sich nämlich nicht als Salafisten, sondern nur als Muslime, und weist jegliche Differenzierung zwischen Islam und radikalem Islam zurück. Diese sei nichts anderes als der Versuch der Spaltung der *ummah*, der weltweiten islamischen Gemeinschaft. Diese Salafisten bezeichnen

die salafistische Form des Islams als »wahre Religion« und nicht als Sonderform des Islams.

Alle Salafisten glauben, dass die *salaf* besonders gute Muslime waren und dass es später zu Abweichungen vom ursprünglichen Islam gekommen sei, der allein der richtige und von Gott gewollte Islam sei. Es habe ein Degenerierungsprozess stattgefunden, und die Muslime seien vom wahren Glauben abgefallen. Salafisten sehen sich als muslimische Elite, die in besonderer Weise berufen ist, dem »wahren Islam« in der Gegenwart wieder zur Geltung zu verhelfen. Dazu dient u.a. Überzeugungsarbeit bei den vom »richtigen Weg« abgekommenen Glaubensbrüdern und -schwestern, eine innere Mission, die auch als *dawa* bezeichnet wird. Eine der wichtigsten Missionskampagnen der letzten Jahre war die *Lies-Aktion*. Dabei verteilten männliche Salafisten auf öffentlichen Plätzen, meist in Fußgängerzonen, kostenlos Übersetzungen des Korans und suchten Gespräche mit Passanten. Wer Interesse zeigte, wurde zu weiteren Aktivitäten eingeladen, darunter zu *aqida*-Gruppen, in denen unter Anleitung einer erfahrenen Person religiöse Unterweisungen stattfanden, zu Islam-Seminaren oder Vorträgen, die von salafistischen Predigern angeboten wurden oder einfach zu Freizeitaktivitäten. Salafisten bilden Gemeinschaften, in denen man einen salafistischen Lebensstil kultiviert, und versuchen, sich auch optisch von anderen Menschen abzugrenzen. Männer tragen gern knöchellange Hosen oder weite Gewänder und lassen sich den Bart wachsen, Frauen kleiden sich in bodenlange Ensembles, die jegliche Körperkonturen unsichtbar machen, verhüllen Haare und Hals. Wenn sie besondere Glaubensfestigkeit demonstrieren wollen oder einen Platz in der internen Hierarchie der Gruppen beanspruchen, dann sind auch der Gesichtsschleier (*niqab*) und eventuell Handschuhe obligatorisch. Die auffällige Tracht und die öffentlichkeitswirksamen Aktionen, zu denen Gebete auf belebten Plätzen in Innenstädten gehören, sichern Salafisten die erwünschte Aufmerksamkeit und besitzen einen hohen Wiedererkennungswert. Zur Kulturalisierung des Salafismus gehören außerdem eine subkulturelle Sprache, die sich arabischer Metaphern und Floskeln bedient, eine spezifische Musik (*nashid*) sowie eine eigene Konsumwelt mit Messen, Märkten und Internethändlern, die religiös »erlaubte« (*halal*) Produkte anbieten.

Ein Teil der Salafisten gibt sich mit der Praktizierung eines religiösen Lifestyles zufrieden, so lange sie nicht daran gehindert werden. Quintan Wiktorowicz (2006) nennt sie puristische Salafisten. Ein anderer Teil, die politischen Salafisten, versuchen ihre Anliegen in Schulen, Universitäten oder am Arbeitsplatz durchzusetzen und eine kontinuierliche Islamisierung der Gesellschaft voranzutreiben, und eine dritte Gruppe ist bereit, zu diesem Zweck Gewalt anzuwenden. Letztere nennt man Dschihadisten. Mehr noch als die beiden anderen Gruppen von Salafisten fühlen sie sich als von Gott auserwählte Kämpfer; als Männer, die dort handeln, wo andere

zögern; die das Richtige tun, ohne auf die Konsequenzen für das eigene Leben zu achten und in diesem Sinne das Projekt der gottgewollten Ordnung vorantreiben. Dschihadisten begründen gewalttätige Aktivitäten bis hin zu Anschlägen auf die Zivilbevölkerung immer religiös. Diese Begründungen können denkbar schlicht und theologisch anfechtbar sein wie bei einer Gruppe von Jugendlichen, deren Whatsapp-Protokolle kürzlich von Wissenschaftlern der Universität Osnabrück ausgewertet wurden (Kiefer et al., 2017), sie können aber auch kenntnisreich mit Verweisen auf Hadithe und Koranverse untermauert werden, wie die Macher der IS-Magazine *Dabiq* und *Rumiyah* zeigen, von denen in diesem Aufsatz noch die Rede sein wird. Die jeweiligen intellektuellen Fähigkeiten der Dschihadisten sind offenkundig höchst unterschiedlich und es gibt durchaus solche, die sich einen aus unzureichend verstandenen Versatzstücken zusammengesetzten »Lego-Islam« (Dziri & Kiefer, 2017) basteln. Aus dem Umstand der mangelhaften religiösen Bildung solcher junger Dschihadisten wird gerne geschlossen, dass Dschihadismus nichts mit dem Islam zu tun habe. Das behaupten auch muslimische Verbandsvertreter und setzen dann stets mit der Behauptung nach, Islam bedeute Frieden. Diese These soll im Folgenden zunächst anhand eines Blickes auf den Krieg in der frühen Geschichte des Islams und anschließend durch eine Analyse der wichtigsten dschihadistischen Rechtfertigungsnarrative überprüft werden.

Dschihadismus im Frühislam und in theologischen Quellen

Kampf, Krieg und militärische Auseinandersetzungen sind in der Geschichte des Islams evident. Mohammed selbst nutzte nicht nur das Wort, sondern auch das Schwert, um seine religiösen und politischen Ziele durchzusetzen (Krämer, 2005, S. 22-26). Die ersten vierzig Jahre seines Lebens war er ein relativ bedeutungsloser Bürger der Handelsstadt Mekka, die als Wallfahrtsstätte mehrerer Götter zahlreiche Pilger anzog. Dann hatte er ein erstes Offenbarungserlebnis, sah sich als Gesandter Gottes und versuchte Anhänger für die Religion zu gewinnen, die ihm nach eigenen Angaben vom Erzengel Gabriel übermittelt worden sei. Sein Missionserfolg hielt sich in Grenzen und im Jahr 622 floh er mit einigen Getreuen in die Stadt Yatrib, die heute unter dem Namen Medina bekannt ist. Dort wurde er zum anerkannten Religionsstifter und zum politischen Führer. Das war zum einen seinem individuellen Geschick und seinem Charisma zu verdanken, aber auch dem Umstand, dass er bereit war, Gewalt anzuwenden. Mohammed unterwarf die ortsansässigen jüdischen Verbände und ließ diejenigen hinrichten, die kein Bündnis mit ihm eingehen wollten. Die Stämme der Qainuqa und Nadir wurden vertrieben, die Quraiza sogar vollends vernichtet. Sechshundert Männer sollen an einem Tag getötet worden sein, die Frauen und Kinder

wurden unter den Siegern aufgeteilt (Küng, 2004, S. 152-153). Unter Mohammeds Leitung wurden Karawanen überfallen, mehrere Kriege gegen Mekka geführt und die Stadt schließlich erobert.

»Von Anfang an«, so Gudrun Krämer, »verband sich im Islam der Glaube an den Einen und Einzigen Gott mit gemeinschaftlichen und gemeinschaftsbildenden Riten und Praktiken. Dazu zählte konstitutiv der Jihad als bedingungsloser Einsatz für die Sache Gottes, der auch den bewaffneten Kampf gegen seine Feinde miteinschloss. In diesem Sinne diente der Jihad von frühester Stunde an als positiver Glaubensbeweis.« (Krämer, 2005, S. 25)

Das lässt sich auch an koranischen Versen ablesen, die das Töten von Andersgläubigen legitimieren. Dazu zählt Vers 9:5, in dem es heißt: »Sind die heiligen Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie, und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt!« (Bobzin, 2015, S. 160), sowie Vers 9: 29: »Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben, die das, was Gott und sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören.« (Bobzin, 2015, S. 162) Der Vers ist datiert aus einer Zeit im Leben Mohammeds, als dieser bereits Kriegsherr war, und befindet sich im Widerspruch zu früheren Versen aus der Zeit, in der er noch in Mekka lebte. Nach klassischer Exegese, so Mariella Ourghi (2010, S. 16), überschreibt dieser Vers frühere Verse, die dazu im Widerspruch stehen. Der Islamwissenschaftler Stefan Reichmuth (2010, S. 189) und der Politikwissenschaftler Bassam Tibi (2008, S. 327) konstatieren für die medinensische Zeit ebenfalls eine deutliche Betonung des Islams als kämpferischer Religion, die die Gläubigen auffordert, gegen die Feinde des Islams vorzugehen.

Wenn heutige Dschihadisten Gewalt gegen Nichtmuslime legitimieren wollen, können sie sich daher auf eine gängige theologische Interpretation des Korans berufen. Vers 3:169 zufolge ist es zudem recht vorteilhaft, im Kampf gegen die »Ungläubigen« zu sterben. Die Getöteten können nämlich mit einer Belohnung im Jenseits rechnen, denn es steht geschrieben: »Halte die, die auf dem Wege Gottes getötet wurden, nicht für tot! O nein! Sie sind am Leben, bei ihrem Herrn und werden wohlversorgt.« (Bobzin, 2015, S. 65) Auch die Hadithliteratur ist reich an Beispielen, die den Märtyrer, der für die Sache Gottes gefallen ist, preisen und den Dschihad als Notwendigkeit darstellen. »Der Dschihad ist Grundpfeiler und höchste Verwirklichung des Islam« (Lohlker, 2014, S. 16), heißt es in einem Hadith aus dem frühen achten Jahrhundert. In den Debatten von Gelehrten ging es jedoch nicht nur um die Rechtmäßigkeit von Gewalt, sondern sogar um den Dschihad als Pflicht (*fard*) eines jeden Muslims. Die *ummah*, die muslimische Gemeinschaft, so Ourghi, sei nach Meinung von Gelehrten aus dem achten und neunten Jahrhundert, »verpflichtet,

das Territorium auszuweiten und möglichst viele Menschen zum islamischen Glauben bzw. zumindest unter islamische Ordnung zu bringen. Expansiver *jihad* ist also nach klassischer Lesart eine kollektive Pflicht.« (Ourghi, 2010, S. 17)

Der Gedanke des Dschihads als Pflicht ist in allen heute verwendeten dschihadistischen Rechtfertigungsnarrativen enthalten. Diese Erzählungen folgen einer festgelegten Choreographie, beschreiben zunächst einen Missstand bzw. veränderungswürdigen gesellschaftlichen Zustand, der im zweiten Schritt der Argumentation mit Gewalt zum Besseren gewendet werden soll. Das ultimative Ziel ist dabei stets die Durchsetzung eines islamischen Staates – idealerweise sogar eines islamischen Weltkalifats – mit einem ausschließlich islamisch begründeten Normensystem, das sich an (Re-)Konstruktionen der idealisierten Gemeinschaft von Medina orientiert. Wie ich im Folgenden zeigen werde, lässt sich diese große Erzählung in unterschiedliche, wenngleich miteinander verwobene Partikularerzählungen unterteilen.

Dschihadismus als Mittel der Eroberung

Wenngleich der Dschihad in der späteren islamischen Geistesgeschichte auch als »Heroismus, Selbstüberwindung und Liebe zu Gott« (Reichmuth, 2010, S. 190) beschrieben wurde, spielte der Dschihad auch nach der frühislamischen Periode eine zentrale Rolle, vor allem, um die Notwendigkeit von Gebietsvergrößerungen durch Kriege zu untermauern (Reichmuth, 2010, S. 192). Als die muslimischen Truppen im Jahr 1683 vor Wien gestoppt wurden, war mehr als ein Jahrtausend vergangen, in dem der Dschihad als Eroberungsfeldzug verstanden wurde (Bostom, 2008, S. 28). Die Ziele der dschihadistischen Kriegsherren waren einerseits die Aneignung nichtmuslimischen Territoriums, das unter islamische Herrschaft gebracht werden sollte, andererseits richtete sich der Krieg im Namen des Islams jedoch auch gegen Muslime, die sich nicht an eine vermeintliche religiöse Vorgabe hielten. Ein Beispiel für den zweiten Fall ereignete sich im 18. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel. Dort machte der fundamentalistische Theologe Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), der vom Ideal der Sunna geradezu besessen war, Front gegen den gelebten Islam der örtlichen Bevölkerung, insbesondere die Verehrung von Steinen, Bäumen und Heiligengräbern, und forderte eine Rückkehr zu den reinen Prinzipien der prophetischen Überlieferungen. Musik, Tanz, Tabak und Kaffee verdammt der fromme Eiferer ebenfalls. Das Volk empörte sich und vertrieb ihn mehrfach. Erst durch eine 1744 geschlossene Allianz mit dem Emir Muhammad Ibn Saud konnte al-Wahhab sein Islamverständnis durchsetzen. Militär und Ideologie vereinigten sich und der Bevölkerung wurde eine normative Ordnung aufgezwungen, die heute als Wahhabiya oder Wahhabismus bekannt ist. Die

Wahhabiten, so Guido Steinberg, bezeichnen sich allerdings nicht als Wahhabiten, sondern »als ›Bekenner der Einheit Gottes‹, Gefolgsleute der ›salaf as-salih‹, der ›frommen Altvorderen‹, [...] oder einfach als ›die Muslime‹. Die eigene Bewegung nannten sie häufig ›Aufruf zum Bekenntnis der Einheit Gottes‹.« (Steinberg, 2002, S. 28) Die Einheit Gottes, *tauhid*, bedeutet das Verbot jeder Art von »Beigesellung«, d.h. der Verehrung anderer Wesen, beispielsweise der Heiligen oder animistisch aufgeladener Orte. Zu den ausgemachten Häretikern zählten Sufis und Schiiten, aber auch die einfache Landbevölkerung. Diejenigen, die an den verbotenen Praxen festhielten, wurden zu Ungläubigen (*kafir*) erklärt. Gegen sie sollte der Dschihad geführt werden, bis sie entweder vernichtet waren oder sich der fundamentalistischen Ordnung unterworfen hatten (Peters, 2005, S. 95). Nach den anfänglichen Misserfolgen erwies sich das theologische Modell al-Wahhabs und seine Allianz mit dem Stamme Saud als überaus erfolgreich. Die von beiden angeführte Bewegung konnte große Gebietsgewinne verzeichnen und eroberte sogar Mekka und Medina, wo sie »systematisch die Kuppeln, Schreine und Gräber Mohammeds, seiner Familie, Gefährten und der Imame zerstörte« (Krämer, 2005, S. 266). Ibn Saud und al-Wahhab sind die Gründerväter des heutigen Saudi Arabien, eines Landes, in dem der Wahhabismus Staatsreligion ist und mit beträchtlichem finanziellen Einsatz in alle Welt exportiert wird.

Im modernen Dschihadismus des 20. und 21. Jahrhunderts wurden diese Ideen der gewaltsamen Implementierung einer fundamentalistischen Ordnung wieder aufgegriffen. Einer der einflussreichsten Denker dieser Strömung war Sayyid Qutb, der den Dschihad aus der »nature of Islam and it's role in the world« (Qutb, 2001, S. 57) verstanden wissen wollte. Diese »Natur« des Islams forderte seiner Ansicht nach die Etablierung einer gottgewollten normativen Ordnung und stünde daher in Opposition zu weltlichen Systemen, seien sie in der westlichen Welt oder in islamischen Ländern. Den Zustand der säkularen Welt bezeichnete Qutb mit dem Begriff »Dschahiliyya«. Dieser geht auf den Koran zurück, wird meist als »Unwissenheit« oder »Ignoranz« beschrieben (Oxford Islamic Studies Online) und meint die vorislamische Zeit, in der es an islamischem Wissen gefehlt habe. Ignaz Goldziher hatte ihn in seiner Monographie *Muhammedanische Studien* mit »Zeit der Barbarei« (Goldziher, 1889, S. 221) übersetzt, was die ausschließlich negativen Zuschreibungen meiner Ansicht nach besser wiedergibt. Für Qutb war die moderne Dschahiliyya wegen der Abwendung vom Vorbild der idealisierten Epoche des Frühislams eine Ordnung des Bösen, die den Dschihad notwendig machte, um sie zu beseitigen (Shepard, 2003). Hinter solchen Ideen verbirgt sich die Vorstellung einer antagonistischen Welt, in der nur der ›wahre‹ Islam ein Hort des Guten darstellt. In einem eschatologischen Endzeitkampf, davon sind viele Dschihadisten überzeugt, muss sich das Gute gegen die Kräfte des Bösen durchsetzen, um Gottes Plan zu erfüllen (Günther et al., 2016, S. 171-172; Kepel, 2016,

S. 188-202) und dafür sorgen, dass »das Wort Gottes [...] das Höchste ist.« (Lohlker, 2009, S. 80) Anzeichen einer solch beginnenden Zeitenwende, das glauben gegenwärtige Dschihadisten, seien Kämpfer, die mit schwarzen Fahnen aus *Khorasan*, einem Gebiet, das Afghanistan und einige angrenzende Territorien umfasst, nach Westen vorrücken. Diese Kämpfer lassen sich leicht als moderne Dschihadisten identifizieren. Wie weit dieser Vormarsch gedacht ist, wird nicht explizit, doch gewöhnlich sind alle Gebiete gemeint, die jemals unter muslimischer Herrschaft standen, also auch Teile Süd- und Südosteuropas. Das IS-Magazins *Rumiyah*, übersetzt »Rom«, trägt diesen Anspruch einer »Rückeroberung« bereits im Titel.

Dschihadismus als Selbstverteidigung

Die Rechtfertigung des Dschihads, um das Gebiet der islamischen Herrschaft auszudehnen, steht in engem Zusammenhang mit einem zweiten Rechtfertigungsnarrativ: dem Dschihad als Selbstverteidigung der Muslime gegen nichtmuslimische Usurpatoren. Diese Erzählung geht weit in die islamische Geschichte zurück und bedient sich u.a. der Schriften Taqi ad-Din Ahmad Ibn Tamiyyas (1263-1328), eines Denkers, den die Islamwissenschaftlerin Birgit Krawietz als »Ikone der transnationalen Reform-Bewegung der Salafiyya« (Krawietz, 2014, S. 69) bezeichnet. Ibn Tamiyya erlebte die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 und die vollkommene Zerstörung der Stadt, die damals nicht nur ein politisches und kulturelles Zentrum mit großer Reichweite, sondern auch eine Stadt der Wissenschaften war. Ein erheblicher Teil der Bevölkerung und der Kalif wurden getötet, Tausende Bücher verbrannt und viele Gebäude dem Erdboden gleichgemacht. Unter dem Eindruck dieser Katastrophe rief Ibn Tamiyya, der sich am antimongolischen Widerstand und anderen politischen Aktivitäten beteiligte, den Dschihad als Mittel des Kampfes gegen die Mongolen aus. Dabei allein sollte es allerdings nicht bleiben. Da er der festen Überzeugung war, dass Gott die Niederlage der Muslime nur deshalb zugelassen habe, um sie für ihren Abfall vom wahren Glauben zu strafen, sah er die Rückkehr zu den Fundamenten des Islams, d.h. zum Koran und dem beispielhaften Leben des Propheten Mohammed, als einzigen Weg, um zukünftig ähnliche Desaster zu vermeiden. Ibn Tamiyyas Islam war ein rigides und intolerantes System, das nicht nur Schiiten, Christen und Juden, sondern auch Sufis und die von der Bevölkerung praktizierte Heiligenverehrung scharf verurteilte (Bobzin, 2010, S. 202-203) und die Todesstrafe für vermeintliche Abtrünnige forderte. Damit wurde er zum Vorbild für etliche nach ihm kommende Islamisten.

Verknüpfungen zwischen dem Dschihad als Widerstand gegen fremde Usurpatoren und einer Purifizierung der normativen Ordnung anhand

fundamentalistischer Rückbesinnungen auf die vermeintlichen Grundlagen des Islams, zeichneten auch politisch-religiöse Aktivisten des 19. und 20. Jahrhunderts aus. Der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und das Vordringen kolonialer Armeen nach Asien und Afrika verlangten nach Erklärungen und gleichermaßen nach Konzepten für einen antikolonialen Widerstand (Peters, 2005, S. 113-127). Einer der wegweisenden Denker der damaligen Zeit war der Rechtsgelehrte Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897), der, so Peter Heine, ein »großer Agitator« gewesen sei (Heine, 2004, S. 86) und trotz seiner vergleichsweise wenigen Publikationen eine nachhaltige Wirkung entfaltet habe. Wie Ibn Tamiyya glaubte al-Afghani, dass die eigentliche Schwäche der Muslime, die zu ihrem Niedergang geführt habe, in ihrer religiösen Degeneration liege und forderte eine Neuorientierung anhand der religiösen Quellen sowie eine Vereinheitlichung aller Muslime, um dem Westen effektiven Widerstand leisten zu können. Der bedeutendste Schüler al-Afghanis war Muhammad Abduh (1849-1905), der ebenfalls als Reformverstandener gesehen werden muss, aber keinesfalls eine gewaltsame Umwälzung in Sinne hatte, sondern sich für eine langsame Modernisierung seines Heimatlandes Ägypten einsetzte (Heine, 2004, S. 87-91; Peters, 2005, S. 118-123). Dessen Schüler Rashid Rida (1865-1935) wiederum war ein politischer Agitator und wollte einen politisierten Islam gegen die Kolonialisten in Stellung bringen. Zeitlich vor Qutb hatte er bereits mit dem Begriff der Dschahilyyya argumentiert und eine Rückkehr zur Salafiyyya als einzige Möglichkeit gesehen, die Muslime »from subordination to the colonial powers« (Springer et al., 2009, S. 31) zu befreien. In dieser Richtung arbeitete auch die 1928 in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft, aus deren Reihen etliche Dschihadisten und dschihadistische Organisationen hervorgingen. Ihr Gründer, der junge Lehrer Hasan al-Banna, legte nicht nur den Grundstein für die heute wohl mächtigste islamistische Bewegung, sondern propagierte den Dschihad als wichtigstes Mittel, um den Einfluss Englands zurückzudrängen und eine islamische Ordnung durchzusetzen (Krämer, 2009; Springer et al., 2009). Diesem Programm folgend, bildete die Muslimbruderschaft, neben einer Reihe von Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen, auch militante Geheimorganisationen aus, den sogenannten »geheimen Apparat« (Steinberg, 2005, S. 18), dessen Mitglieder Anschläge auf britische Einrichtungen durchführten und später auch Attentate auf Politiker verübten (Bauknecht, 2015). Auch Qutb ging aus den Reihen der Muslimbruderschaft hervor.

Während das dschihadistische Rechtfertigungsnarrativ vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhundert eine starke antikoloniale Prägung hatte, erscheint es seitdem von »antiimperialistischen« Motiven getragen. Auslöser waren zwei Ereignisse im schicksalsträchtigen Jahr 1979: Zum einen die sowjetische Besetzung Afghanistans, zum anderen die von den USA gestützte Herrschaft des Schahs im Iran und damit die Gründung einer *Islamischen Republik Iran*. Im gleichen Jahr besetzten religiöse Eiferer in Saudi Arabien die Große Moschee,

um die in ihren Augen korrumpierte Dynastie der Saud zu stürzen und ein gottesfürchtigeres Regime zu errichten. Aus dieser Situation, in der eine weltliche Großmacht (die Sowjetunion) ein kleines islamisch geprägtes Land (Afghanistan) unterjochte und einer anderen Großmacht (USA) in einem anderen islamischen Land (Iran) von aufständischen Muslimen eine verheerende Niederlage bereitet wurde, konnte die Botschaft herausgelesen werden, dass dem Treiben ausländischer Mächte mit Hilfe des Islams und entschlossenen muslimischen Kämpfern ein Ende bereitet werden konnte.

Eines der Ziele war Afghanistan. Weltweit wurde von Gelehrten zu dessen Befreiung aufgerufen (Steinberg, 2005, S. 34-35), spendeten wohlhabende Muslime für den Dschihad, machten Tausende sich auf dem Weg in die afghanischen und pakistanischen Berge. Dies ist die Entstehungsgeschichte von *al-Qaida*, einer transnationalen terroristischen Vereinigung (Wichmann, 2014), die spätere regional operierende dschihadistische Gruppierungen inspirierte bzw. Ursprung eines globalen dschihadistischen Netzwerkes war, das auch heute noch, wenngleich in anderer Form, relevant ist. Vordenker des Netzwerkes war der Palästinenser Abdallah Azzam, der seine Ideologie in dem Werk *Die Verteidigung der Länder der Muslime ist die wichtigste der individuellen Glaubenspflichten* veröffentlichte. Darin schrieb er:

»Wenn auch nur ein Fußbreit muslimischen Landes angegriffen wird, wird der jihad zu einer individuellen Glaubenspflicht für die Bewohner dieser Region, [...] wenn aber die Zahl der Leute in dieser Gegend nicht ausreicht, oder wenn sie nicht zum Kampf befähigt sind oder aber die Untätigkeit bevorzugen, wird der jihad zur individuellen Glaubenspflicht der Bewohner der Nachbarterritorien, und dies immer weiter, bis die Pflicht für die gesamte islamische Welt gilt, so dass kein Muslim sie ablehnen darf« (Steinberg, 2005, S. 38).

Angriffe oder Besetzungen muslimischen Bodens finden nach Meinung heutiger Dschihadisten nicht nur in Afghanistan statt, sondern auch in Syrien und dem Irak, in den palästinensischen Gebieten und überall dort, wo ausländische respektive nichtmuslimische Truppen stationiert sind. Die Erzählung des Kämpfers, der einen Verteidigungskrieg führt, um Muslime zu schützen, zu rächen oder zu befreien, beflügelt dschihadistische Gesänge, dschihadistische Ansprachen und Videos. Sie trifft auf fruchtbaren Boden, weil sie an ein Gefühl von Gerechtigkeit appelliert, für das besonders Jugendliche empfänglich sind. Obgleich dieses Gefühl von Dschihadisten instrumentalisiert wird (Schröter, 2017, S. 57-59), verbirgt sich dahinter auch ein ernstzunehmendes Moment der Kritik an den Außenpolitiken westlicher Staaten, die häufig genug Diktaturen stützen, islamistische Gruppen finanzieren und ausrüsten und grundsätzlich, was die Opfer militärischer Operationen betrifft, mit zweierlei Maß messen (Damir-Geilsdorf, 2014).

Während die Toten des völkerrechtswidrigen Irak-Krieges, der, genau genommen, nichts anderes als ein durch die USA und Großbritannien erzwungener Regimewechsel war, medial verschwiegen werden, zählt man auf westlicher Seite jedes einzelne Opfer. Solche Doppelbödigkeiten machen es radikalen Muslimen leicht, ihr Argument, der Westen bekämpfe die Muslime, mit belastbaren Fakten zu unterstützen. Analysen wie die von Behnam T. Said (2014), Rainer Hermann (2015) oder Michael Lüders (2017), die durchaus Fehler des ›Westens‹ vermerken, die Komplexität regionaler Verhältnisse aber durchaus im Auge behalten, dringen natürlich nicht bis in radikal-islamische Kreise vor.

Kampf gegen den Nahen Feind

Der dschihadistische Kampf gegen westliche Staaten, also einen »fernen Feind«, der einen ersten Höhepunkt in den Anschlägen des 11. September 2001 auf das Welthandelszentrum in New York fand, war die Weiterentwicklung einer vorherigen Ideologie, die auf die eigene Regierung, den »nahen Feind«, zielte (Steinberg, 2005). Wenngleich wir uns momentan in der Phase befinden, in der der »ferne Feind« attackiert werden soll, lohnt es sich dennoch, die Konstruktion der vorangegangenen Phase näher zu beleuchten, da sie aufzeigt, was das ursprüngliche Ziel vieler Dschihadisten war. Es ging nämlich nicht von Anbeginn an um den Widerstand gegen ausländische Mächte, sondern zunächst einmal um die nationale Etablierung einer islamistischen Ordnung, die sich am Beispiel der idealisierten Gemeinschaft von Medina orientierte. Radikal-islamische Aktivisten waren nämlich vornehmlich beseelt von dem Gedanken, eine Welt zu schaffen, in der islamische Normen und islamisches Recht mit allen verfügbaren Mitteln durchgesetzt werden. Das bedeutet eine asymmetrische Geschlechterordnung, wie sie die Khanssa-Brigaden des *IS (Islamischer Staat)* in einem eigenen Manifest illustriert haben (Mohagheghi, 2015; Schröter, 2015), die Implementierung des islamischen Rechts inklusive sogenannter Körperstrafen und grundsätzlich eine Regulierung des Alltags anhand islamischer Normen.

Das entsprach aber beileibe nicht der gelebten Realität in islamisch geprägten Gesellschaften, die keineswegs nach den Regeln des 7. Jahrhunderts funktionierten. Vielmehr herrschte kulturelle und politische Vielfalt und etliche Verfassungen wurden nach europäischen Vorbildern geschrieben (Jung, 2002). Auch vor der Kolonisation war die islamische Welt von Heterogenität bestimmt, dabei u.a. auch von synkretistischen Verbindungen mit lokalen Glaubensvorstellungen. Dazu zählen beispielsweise der mystische Islam in Indonesien, der in seiner »Kejawen« oder »Kebatinan« genannten Form Verbindungen mit animistischen hinduistischen und buddhistischen Traditionen einging (Mulder, 1970), Besessenheitskulte im Sudan, in Äthiopien, in

Ägypten, Saudi Arabien und dem Jemen (Torrey, 1967) oder die diversen Gräberverehrungen, in denen teilweise transsexuelle Priester eine geachtete Stellung einnehmen (Anwaar & Ali, 2013). Solche Praktiken erschienen radikalen Muslimen als Häresie, als Abwendung von Gott und seinen Geboten und somit als schwere Sünde, gegen die mit aller Entschlossenheit vorgegangen werden musste. Ihre Ideen beeinflussten nicht nur Aktivisten in den arabischen Kerngebieten des Islams, sondern sogar in entlegenen Regionen wie dem von Holländern besetzten Niederländisch-Indien. Auf der Insel Sumatra unternahm im Jahr 1803-1804 Pilger, die von der Wallfahrt nach Mekka zurückkehrten und den wahhabitischen Islam kennengelernt hatten, den Versuch, die eigene Elite in einem blutigen Krieg zu stürzen, um ein islamistisches Regime zu errichten (Dobbin, 1983). Sie scheiterten letztendlich am Eingreifen des niederländischen Militärs.

Von größerer Bedeutung für die weitere Entwicklung des Dschihadismus ist allerdings Ägypten, ein Land, das sich um die Wende zum 20. Jahrhundert in einem rasanten Umbruch befand. Nach der Besetzung des Landes durch napoleonische Truppen im Jahr 1898 entschloss sich der Vizekönig des unter osmanischer Herrschaft stehenden Landes zu einer Modernisierung anhand europäischer Vorbilder. Das sich ankündigende Machtvakuum nutzte Großbritannien, um eine quasi-koloniale Dominanz zu etablieren. Die junge revolutionäre Elite des Landes strebte zwar gemeinsam die vollständige Unabhängigkeit an, war aber darüber hinaus hinsichtlich der Zukunftsvisionen zerstritten. Auf der einen Seite kämpften säkulare Aktivisten für Bildung, die Emanzipation von Frauen und die Zurückdrängung der Religion, auf der anderen Seite machten islamistische Aktivisten mobil (Schröter, 2013, S. 279, S. 285-286). Bereits 2012 wurde die erste dezidiert salafistische Organisation ins Leben gerufen (Fouad, 2014, S. 231); die Muslimbrüder mit ihren dschihadistischen Geheimorganisationen folgten, wie bereits beschrieben, kurz darauf. Islamisten und Staat bekämpften sich seit der Unabhängigkeit. 1981 wurde Anwar as-Sadat, der damalige Präsident, von einem Dschihadisten ermordet. »In den Augen der Attentäter«, schreibt Mariella Ourghi, »war as-Sadat vom Islam abgefallen. [...] Die islamistische Gruppe, der die Attentäter angehörten, verstand es als religiöse Pflicht, eine solche Tat zu verüben.« (Ourghi, 2010, S. 43) Auch in anderen islamischen Ländern griffen diese Ideen im 20. Jahrhundert um sich. Ein führender Ideologe des Dschihadismus war der Elektroingenieur Abd as-Salam Faraj, der den Dschihad als Pflicht eines jeden Gläubigen verstand, einen Herrscher zu eliminieren, wenn dieser vom wahren Glauben abgefallen sei. Auf alle gegenwärtigen Herrscher, so Faraj, treffe dies zu. »Sie wurden an den Tischen des Imperialismus aufgezogen, sei dies nun das Kreuzfahrtentum, der Kommunismus oder der Zionismus« (Ourghi, 2010, S. 48). Faraj bezog sich bei seiner Analyse keineswegs auf eigene Mutmaßungen. Der Text seines Manifestes, so Ourghi, bestand

»zu einem beträchtlichen Teil aus Hadithen sowie Zitaten bekannter klassischer Rechtsgelehrter« (Ourghi, 2010, S. 47). Wenn die lokalen Herrscher von ausländischen Mächten unterstützt werden, dann, so die dschihadistischen Denker, müsse sich der Kampf auch gegen diese, also gegen einen »fernen Feind« richten. Steinberg (2005, S. 31-39) führt diese Veränderung der dschihadistischen Strategie anhand der Entwicklung von al-Qaida aus, und gegenwärtig stehen sowohl »nahe« als auch »ferne Feinde« im Visier islamischer Terroristen.

Fazit

Die Vorstellung, Dschihadisten seien religiös unwissend und verbrämten ihre nichtreligiösen Motive mit einem selbst gebastelten »Lego-Islam« (Dziri & Kiefer, 2017) trifft sicherlich für einige wenig gebildete Jugendliche zu, ist jedoch keineswegs für das Phänomen des Dschihadismus symptomatisch. Die Rechtfertigungen des Dschihad erfolgen in der Regel mit Hilfe von Rückgriffen auf klassische islamische Quellen sowie auf Texte anerkannter muslimischer Gelehrter. Wie ich gezeigt habe, geht die Erzählung der Legitimität von Gewalt zur Durchsetzung einer islamischen normativen Ordnung sogar bis in die Gründungsphase des Islams zurück. Eine theologische Entkräftung der vorgetragenen Argumente kann nur wirkungsvoll sein, wenn sie dieser problematischen Geschichte Rechnung trägt und eine kritische Lesart der prophetischen Überlieferungen und des Korans zulässt.

LITERATUR

- Anwaar, M. & Ali, M. (2013). Social organization of transgender sex workers. *Open Journal of Applied Sciences*, 3, 436-440.
- Bauknecht, B. R. (2015). Geschichte einer Radikalisierung. *Informationen zur politischen Bildung – aktuell*, 29 (Salafismus – Ideologie der Moderne). Zugriff am 08.09.2017 unter www.bpb.de/izpb/214401/geschichte-einer-radikalisierung?p=all
- Bobzin, H. (2010). »Ihr seid die beste Gemeinde« (3:110). Zum Aspekt der Überlegenheitsansprüche am Beispiel der christlichen und islamischen Welt und wie wir damit umgehen. In T. G. Schneiders (Hg.), *Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird* (S. 199-210). Wiesbaden: VS.
- Bobzin, H. (2015). *Der Koran*. München: Beck.
- Bostom, A. G. (2008). Jihad conquests and the imposition of dhimmitude – a survey. In A. G. Bostom (Hg.), *Legacy of Jihad* (S. 24-124). Amherst: Prometheus Books.

- Ceylan, R. & Kiefer, M. (2013). *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS.
- Damir-Geilsdorf, S. (2004). Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten. In C. Six, M. Riesebrodt & S. Haas (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung* (S. 201-225). Wien: Studienverlag.
- Damir-Geilsdorf, S. (2014). Zur politischen Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland. In R. Ceylan & B. Jokisch (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention* (S. 215-238). Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.
- Dobbin, C. (1983). *Islamic revivalism in a changing peasant society: Central Sumatra 1784-1847*. London: Curzon Press.
- Dutton, Y. (2002). *The origins of Islamic law. The Qur'an, the Muwatta and Medinan Amal*. New York: RoutledgeCurzon.
- Dziri, B. & Kiefer, M. (2017). Baqiyya im Lego-Islam! – Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der »Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya« aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive. In M. Kiefer, J. Hüttermann, B. Dziri, R. Ceylan, V. Roth, F. Srowig & A. Zick (Hg.), *»Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«*. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer Whatsapp-Gruppe (S. 23-58). Wiesbaden: Springer VS.
- Fouad, H. (2014). Postrevolutionärer Pluralismus. Das salafistische Spektrum in Ägypten. In B. T. Said & H. Fouad (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 229-264). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- *Friedrich-Ebert-Stiftung (2011). *»Politischer Islam« – »Islamismus«*. Extremistische Varianten in der Diskussion. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Politische Akademie.
- Goldziher, I. (1889). *Muhammedanische Studien*. Halle: Max Niemeyer.
- Günther, C., Ourghi, M., Schröter, S & Wiedl, N. (2016). Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und ihre Angriffsflächen. In J. Biene, C. Daase, J. Junk & H. Müller (Hrsg.), *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen* (S. 159-198). Frankfurt a.M.: Campus.
- Heine, P. (2004). *Terror im Namen Allahs. Extremistische Kräfte im Islam*. Freiburg: Herder.
- Herrmann, R. (2015). *Endstation Islamischer Staat? Staatsversagen und Religionskrieg in der arabischen Welt*. München: DTV.
- Jung, D. (2002). Religion und Politik in der islamischen Welt. *Aus Politik und Zeitgeschichte, B42-43* (Religion und Politik). Zugriff am 12.09.2017 unter www.bpb.de/apuz/26670/religion-und-politik-in-der-islamischen-welt?p=all

- Kepel, G. (2016). *Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa*. München: Kunstmann.
- Kiefer, M., Hüttermann, J., Dziri, B., Ceylan, R., Roth, V., Srowig, F. & Zick, A. (Hg.), »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«. *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer Whatsapp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS.
- Krämer, G. (2005). *Geschichte des Islam*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Krämer, G. (2009). *Hasan al-Bann*. Oxford: Oneworld Publications.
- Krawietz, B. (2014). Ibn Tamiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten. In T. G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 67-88). Bielefeld: transcript.
- Küng, H. (2004). *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München: Piper.
- *Lewis, I. M. & El Safi, A. (1991). *Women's medicine: The Zar-Bori-Cult in Africa and beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lohlker, R. (2009). *Dschihadismus. Materialien*. Wien: Facultas.
- Lohlker, R. (2014). Salafismus als Teil der Globalgeschichte. In T. G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 137-148). Bielefeld: transcript.
- Lohlker, R. (2017). *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: Beck.
- Lüders, M. (2017). *Die den Sturm ernten. Wie der Westen Syrien ins Chaos stürzte*. München: Beck.
- Mohagheghi, H. (2015). *Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen*. Freiburg: Herder.
- Mulder, N. (1970). Aliran Kebatikan as an expression of the Javanese worldview. *Journal of Southeast Asian Studies* 1 (2), 105-114.
- Nabo, M. M. (2015). Salafismus. Eine Einordnung. *Einsichten und Perspektiven. Bayerische Zeitschrift für Politik und Geschichte*, 1, 60-73.
- *Nabo, M. M. (2016). Der Jihad-Diskurs in der arabischen Welt. Hegemonie und legitime Geltung. *Zeitschrift für Politik*, 63 (4), 369-397.
- Ourghi, M. (2010). *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*. Würzburg: Ergon.
- Oxford Islamic Studies Online. (o.J.). *Jahiliyyah*. Zugriff am 12.09.2017 unter www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1157
- Peters, R. (2005). Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus. In W. Ende & U. Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart* (S. 90-127), München: Beck.
- Qutb, S. (2001). *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service.

- Reichmuth, S. (2010). Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat. In T. G. Schneiders (Hg.), *Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird* (S. 185-198). Wiesbaden: Springer VS.
- Said, B. T. (2014). *Islamischer Staat. IS-Miliz, al-Qaida und die deutschen Brigaden*. München: Beck.
- Schröter, S. (2013). Herausbildungen moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt. In A. Fahrmeir & A. Imhausen (Hg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive* (S. 275-306). Frankfurt a.M.: Campus.
- Schröter, S. (2015). Die jungen Wilden der Ummah. Heroische Geschlechterkonstruktionen im Jihadismus. In J. Kursawe, M. Johannsen, C. Baumgart-Ochse, M. von Boemcken & I.-J. Werkner (Hg.), *Friedensgutachten 2015* (S. 175-186). Münster: Lit Verlag.
- Schröter, S. (2017). Islamismus – eine Gefahr für die innere Sicherheit in Deutschland. In G. Hasselfeldt & U. Männle (Hg.), *Islam und Staat* (S. 55-66). Berlin: Duncker und Humblot.
- Seidensticker, T. (2014). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: Beck.
- Shepard, W. E. (2003). Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 35, 521-45.
- Springer, D. R., Regens, J. M. & Edgers, D. M. (2009). *Islamic radicalism and global jihad*. Washington: Georgetown University Press.
- Steinberg, G. (2002). *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953*. Würzburg: Ergon.
- Steinberg, G. (2005). *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: Beck.
- Tibi, B. (2008). War and peace in Islam. In A. G. Bostom (Hg.), *Legacy of Jihad* (S. 326-342). Amherst: Prometheus Books.
- Torrey, C. C. (1967). *The Jewish foundation of Islam*. New York: KTAV.
- *Wagemakers, J. (2014). Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf >al-wala wa-l bara< (Loyalität und Lossagung). In B. T. Said & H. Fouad (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 55-79). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Wichmann, P. (2014). *Al-Qaida und der globale Djihad. Eine vergleichende Betrachtung destransnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the salafi movement. *Studies in conflict and terrorism*, 29, 207-239.

Protest, Provokation und Plausibilität

Salafismus als Jugendbewegung

Aladin El-Mafaalani

1. EINLEITUNG

Der Salafismus wird allgemein beschrieben als ultra-orthodoxe Strömung innerhalb des Islams mit dominierenden politischen und randständigen gewaltbereit-dschihadistischen Strängen. Dass sich die dynamischste Jugendbewegung in Westeuropa zudem durch außergewöhnlich strenge Reglementierung der Alltagspraxis gründet, wirkt zunächst irritierend. Besonders relevant ist dabei die Differenzierung insbesondere im Hinblick auf die Gewaltbereitschaft und Gewaltakzeptanz. Während für einen Teil der Bewegung die Faszination der Gewalt maßgeblich zu sein scheint, lehnt der größte Teil Gewalt, Terrorismus und Brutalität weitgehend ab. Analog zu dem Verhältnis zwischen RAF und Studentenbewegung muss sich die Analyse des Salafismus sowohl auf Zusammenhänge als auch auf die Differenzen zwischen terroristischen Akteuren und der gesamten Bewegung beziehen. Eine Möglichkeit der Überwindung der Kontroversen zu den Ursachen der Radikalisierung, nämlich die Thesen der »Islamisierung der Radikalität« (Roy, 2017) auf der einen Seite und der »Radikalisierung des Islams« (Kepel, 2009) auf der anderen Seite, besteht darin, das Phänomen als Jugendbewegung – mit gemeinsamem ›Spirit‹ bzw. gemeinsamen Narrativen, aber ganz unterschiedlichen Variationen in Praxis – ernst zu nehmen.

Der folgende Beitrag nähert sich dem Phänomen aus einer jugendsoziologischen und ethnographischen Perspektive. Zunächst wird das Phänomen als Jugendbewegung mit weitreichenden Merkmalen einer Jugend(sub)kultur begriffen, wobei die Differenzen zu anderen Jugendsubkulturen angedeutet werden. Hierfür werden zunächst die zentralen Begriffe ›Radikalität‹ und ›Provokation‹ im Allgemeinen sowie die Funktionen von alltagspraktischer Askesse und ideologischer Nostalgie im Besonderen beleuchtet. In einem weiteren Schritt werden die für Jugendliche außergewöhnlich plausiblen politischen Deutungsangebote in salafistischen Jugendscenes dargestellt. Abschließend

werden die Erkenntnisse auf milieutypische Besonderheiten – und hier insbesondere auf benachteiligte Jugendliche sowie Aufsteiger – bezogen. Im Zentrum der Analyse steht die Frage nach der Anziehungskraft dieser relativ alten Strömung gerade heute für Jugendliche in Europa.

2. RADIKALITÄT ALS JUGENDPHÄNOMEN

Dass Jugendliche eher anfällig für extreme Positionen sind und das eine oder andere Mal über die Stränge schlagen, ist bekannt und wird weitgehend geduldet. Menschen, die pragmatisch denken und handeln, müssen Widersprüche aushalten und sich auch von Idealvorstellungen entfernen. Pragmatismus ist insbesondere dann gefragt, wenn für das eigene Handeln Verantwortung übernommen werden muss. Die Jugendphase ist dadurch geprägt, dass vergleichsweise wenig Verantwortung übernommen werden muss bzw. kann, wodurch es zumindest keinen strukturellen ›Zwang zum Pragmatismus‹ gibt. Hinzu kommen in der Jugendphase eine noch nicht vollständig ausgereifte Impulskontrolle, eine insgesamt höhere Risikobereitschaft und das Bedürfnis, sich von der Elterngeneration abzugrenzen. Entsprechend ist es nicht überraschend, dass gerade Jugendliche besonders anfällig für radikale politische Ideologien und religiöse Strömungen sind (Hurrelmann, 2005).

Extreme Positionen haben darüber hinaus eine besondere Anziehungskraft: Die radikale Reduktion von Komplexität und zwar in zweierlei Hinsicht. Erstens: Die Komplexität der Welt hat eine Geschichte, ist historisch gewachsen und verwoben. Radikalismen führen zu einer starken Reduktion von Komplexität, indem sie sich *nicht* für diese Geschichte an sich interessieren, sondern mit der Verheißung eines ›an der Wurzel‹ ansetzenden Neuanfangs lockend sehr selektive Geschichtsbilder propagieren und klare Feindbilder benennen können. Zweitens: Die Zieldimension dieses Neuanfangs wird mit einer zugespitzten und zugleich positiven Idee festgesetzt. Dieser Neuanfang hat dabei in der Regel unmittelbar Einfluss auf die alltägliche Handlungsebene.

Da die Komplexitätsreduktion in Bezug auf den Status Quo und die Zieldimension wiederum wenig realitätsnah bzw. praxistauglich ist, liegt eine gewisse Affinität zu Verschwörungstheorien nahe. Verschwörungen können die drei zentralen Dimensionen (Sozial-, Sach- und Zeitebene) von Gesellschaftsanalyse (Luhmann, 1998) im eigenen Sinne kontextualisieren: Auf der Sozialebene wird einer – meist abstrakten – Gruppe (globale) Steuerungsmacht zugeschrieben; auf der Sachebene wird eine zu dieser Gruppe passende (globale) Steuerungsideologie identifiziert; und auf der Zeitebene wird dieser Ideologie die Deutungshoheit über die Geschichtsschreibung und Gegenwartsdiagnose zugeschrieben.

Betrachtet man nun den Salafismus ausschließlich aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive lässt sich feststellen, dass diese ultrakonservative islamische Strömung diese allgemein beschriebenen Funktionslogiken weitgehend erfüllt (ähnlich auch Abou-Taam, 2012a; Abou-Taam, 2012b). Damit nun aber eine überregionale Protestbewegung entstehen kann, ist eine ideologische und alltagspraktische Ausrichtung mit hohem Anschlusspotenzial notwendig. Neben jugendspezifischen Interessen und stilistischen Elementen spielen habituelle Prägungen und kollektive Orientierungen eine tragende Rolle.

Während Schätzungen des Verfassungsschutzes von einem aktuellen salafistischen Personenpotenzial von etwa 10.300 Anhängern (Stand: September 2017) ausgehen – ohne dass dabei transparent gemacht wird, auf welcher Grundlage diese Schätzungen zustande kommen – erfahren salafistische Gruppierungen bei *Facebook* oder *YouTube* eine um ein Vielfaches höhere Resonanz (vgl. u.a. Nordbruch, 2017). Die Schätzungen der Sicherheitsbehörden beziehen sich auf die Anzahl der Aktivisten, unabhängig davon, ob es sich um gewaltbereite Personen handelt. Neben der allgemeinen Unterscheidung zwischen dschihadistischen und damit gewaltbereiten Salafisten und politischen Salafisten, die nicht selbst Gewalt ausüben und zu weiten Teilen Gewalt ablehnen (ausführlich u.a. Dantschke, 2014; Steinberg, 2012), gilt es zwischen Aktivisten und passiveren Anhängern, Unterstützern und Sympathisanten zu unterscheiden. Über einen solchen Zugang wird nachvollziehbar, dass es sich um eine wachsende Jugendbewegung handelt, in der sich bei einer wachsenden Anzahl an Jugendlichen auf unterschiedliche Weise eine Protesthaltung und ein ›Engagement für etwas‹ ausdrückt. Entsprechend vielfältig sind die Gruppierungen, Angebote, Internetpräsenzen und Bündnisse. Gleichzeitig zeichnen sich zunehmend Verwerfungen und Spaltungstendenzen innerhalb der Bewegung ab.

Im Folgenden wird die Protestbewegung zunächst im Hinblick auf ihr alltagspraktisches und ideologisches Provokationspotenzial und anschließend auf das hohe Plausibilitätsniveau in der Selbst- und Weltdeutung beschrieben.

3. ATTRAKTIVITÄT: DIE MACHT DER PROVOKATION

Auf der alltagspraktischen Handlungsebene bieten salafistische Jugendgruppen in zweifacher Hinsicht Provokationsmöglichkeiten: zum einen die Provokation der Askese, zum anderen die Provokation der ideologischen Nostalgie. Beide lassen sich als viable Provokationen der Postmoderne beschreiben: Askese und Nostalgie sind in zeitgenössischen Trends insgesamt durchaus auffindbar – meist im Kontext von kapitalismus- bzw. konsumkritischen Bewegungen. Aber anders als in anderen Subkulturen sind diese beiden Provokationen

schichtübergreifend, also insbesondere auch für Jugendliche der unteren Schichten, nachvollziehbar und realisierbar.

3.1 Provokation der kollektiven Askese

Jugendliche neigen dazu, sich von Vorgängergenerationen abzugrenzen. Dabei können extreme Gegenpositionen zutage kommen. Ein veränderter Lebensstil ist hierfür typisch. Kleidung, Frisuren, Drogen und Musik waren häufig sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck von Abgrenzung und Provokation. So war es bei Studentenbewegungen, den Punks, der Hip Hop Kultur. Und heute? Jugendliche haben kiffende Lehrer und Eltern mit Piercing und gefärbtem Haar. Adelige Bundesminister gehen auf Heavy Metal Konzerte, First Ladies sind tätowiert. Sex, Drugs and Rock n' Roll – dieser in die Jahre gekommene Spirit lässt sich heute bestenfalls noch auf Ü40-Partys finden. Alle Kombinationen von Sex, Rauschmitteln und Musik hat es schon gegeben.

In einer Zeit, in der für jedes Bedürfnis vielfältige Konsumangebote vorliegen und mit Sexualität offen umgegangen wird, ist die größte Provokation und die radikalste Abgrenzung vom Mainstream bzw. von der Mehrheitsgesellschaft die Enthaltksamkeit im Kollektiv. Diese Provokation wirkt dabei sowohl nach innen als auch nach außen. Da die eigenen Eltern nicht streng religiös und teilweise gar keine Muslime sind, wirkt die salafistische Lebensführung auch als Abgrenzung von der eigenen Familie und dem gesamten Umfeld. Gleichzeitig kehrt man gewissermaßen zurück zu den (eigenen) Wurzeln. Die übliche Kritik, nämlich dass man durch ein religiös-konservatives Elternhaus geprägt wurde, prallt hier vollständig an den Jugendlichen ab – im Gegenteil: In ihrem Selbstverständnis ist die Tatsache, dass sie die Religiosität deutlich radikaler praktizieren als die eigenen Eltern, ein Ausdruck von Eigenständigkeit und Selbstbestimmung. Diese selbstbestimmte Abgrenzung wird als *Autonomie* erlebt. Konvertiten haben hier eine noch prominentere Position, da sie vollständig gegen die Tradition ihrer Familien ›den richtigen Weg‹ eingeschlagen haben.

Die Askese selbst übt zugleich nach innen und außen eine gewisse Faszination aus. Der weitgehende Verzicht führt teilweise dazu, dass den Jugendlichen auch von nicht streng religiösen Menschen Respekt entgegengebracht wird. Aber anders als beispielsweise bei Veganern oder konsumkritischen Gruppen beschränkt sich bei Salafisten der Verzicht nicht auf einen Lebensbereich, sondern praktisch auf den gesamten Alltag. Der ›entfesselten Spaßgesellschaft‹ wird ein Gegenentwurf gegenübergestellt, bei dem alles abgelehnt bzw. umfassend reglementiert wird, was als jugendtypisch gilt: Konsum, Sexualität, ausgelassenes Feiern. Die Ablehnung dessen, was Spaß macht, ist mit Anstrengung und Selbstkontrolle verbunden. Dies führt nicht nur zu Anerkennung, sondern darüber hinaus auch zu einem Gefühl der *Selbstwirksamkeit*:

Man schafft es durch eigene Handlungen, Einfluss auf sich und das Umfeld zu nehmen. Dieses Gefühl der Handlungsfähigkeit ist umso größer je häufiger und intensiver zuvor Ohnmachtserfahrungen gemacht wurden.

Die asketische Orientierung gegen den Mainstream hat nicht nur erkennbare Züge von Gesellschaftskritik, sondern stärkt zudem das Kollektiv. Die Erfahrung von Gemeinschaft, insbesondere von familienähnlicher Solidarität und engen Freundschaften, stärkt angesichts wahrgenommener brüchiger solidarischer Strukturen in der Mehrheitsgesellschaft die Bindung nachhaltig. Dieses *Zugehörigkeitsgefühl* kann als substantieller Bestandteil der Attraktivität begriffen werden. Das selbstbewusste Auftreten und die Sichtbarkeit dieser Zugehörigkeit (insbesondere Bärte, Kopftuch, spezifische Sprache usw.) führen nicht nur zu der beschriebenen Anerkennung, sondern auch zu (extremer) Ablehnung. Diese Ablehnung ist jedoch bereits antizipiert: Ähnlich wie vor einigen Jahrzehnten bei den Punks ist auch bei Salafisten bereits vor Eintritt bekannt, dass die sichtbare Zugehörigkeit zum ›strengen Islam‹ in der Mehrheitsgesellschaft – und nicht nur dort – zu offener Ablehnung führen wird. Es ist erwünscht, dass diejenigen, gegen die man sich stellt, der Gruppe gegenüber feindselig eingestellt sind. Hierbei handelt es sich um eine aktive Umkehrung des Exklusionsprozesses, bei dem »nur ausgeschlossen scheint, wer sich selbst ausschließt« (Bourdieu & Passeron, 1971, S. 44).

Diese drei Aspekte – Gefühl der Autonomie, der Selbstwirksamkeit und der Zugehörigkeit – können auch als soziale Grundbedürfnisse bzw. Motivationsmotoren verstanden werden (Deci & Ryan, 1993). Sie werden besonders intensiv erlebt und sind umso relevanter, wenn zuvor die Gefühle von *Fremdbestimmtheit*, *Ohnmacht* und *Isolation* prägend waren. Insbesondere in sozioökonomisch prekären Lebenslagen (Armut) sowie in identifikatorisch prekären Kontexten – hierzu können u.a. fehlende (positive) Zugehörigkeit, Ausschluss- und Diskriminierungserfahrungen gefasst werden – sind diese negativen Ausgangsbedingungen wahrscheinlich. Allerdings lassen sich diese Grundbedürfnisse auch in anderen Jugendsubkulturen befriedigen. Neben diesen drei fundamentalen sozialen Bedürfnissen ist die enorme Komplexitätsreduktion von hoher Attraktivität. Dabei geht es nicht mehr nur um klare ›Wir-Die-Grenze‹ sowie die extremen und klaren Reaktionen auf salafistische Gruppen (Respekt/Anerkennung vs. Ablehnung/Feindseligkeit), sondern insbesondere um die ideologische Nostalgie.

3.2 Provokation der ideologischen Nostalgie

Die salafistische Strömung zeichnet sich durch eine radikale, an den Wurzeln ansetzende Reorientierung an den Gründergenerationen des Islams aus (Abou-Taam, 2012a). Der Schlüssel ist nicht etwas, was zur Diskussion steht, wobei man abwägen oder verhandeln muss. Der Schlüssel liegt in der Vergangenheit,

die Utopie ist Geschichte, der es sich wieder anzunähern gilt. Die rückwärtsorientierte Utopie bietet nicht nur einen Kompass, sondern bereits einen vorgezeichneten Weg, bei dem das eigene Handeln, nämlich die strikte Einhaltung der Reglementierungen, entscheidend ist. Dabei bietet der Salafismus zum einen eine funktionale und zum anderen eine normative Komplexitätsreduktion.

Bei der ideologischen Nostalgie handelt es sich um eine *funktionale Komplexitätsreduktion*, die in besonderer Weise auch für benachteiligte Jugendliche zugänglich ist. Die meisten zeitgemäßen Individualitäts- und Identitätsformen konstituieren sich über intellektuelle Unterscheidungen und Konsumangebote. Diese beiden Aspekte münden in einem Zwang zur Kreativität (Reckwitz, 2012). In benachteiligten Positionen kann man zumindest das Spektrum an Konsummöglichkeiten nicht (auf legalem Wege) ausschöpfen. Die ideologische Nostalgie macht dabei aus der Not eine Tugend: Dem Kreativitätszwang wird der Konformitätszwang entgegengestellt. Die Konsumangebote, die ohnehin außerhalb des Möglichen liegen, werden weitgehend verachtet; statt Intellektualität geht es um Spiritualität. Gleichzeitig werden den Jugendlichen klare Regeln, klare Orientierung und klare Ordnungen angeboten. Diese Eindeutigkeiten beziehen sich insbesondere auf traditionelle Geschlechterrollen, präferierte Sexualität, aber auch auf die Kleiderordnung u.v.m.

Die Anziehungskraft des Salafismus ist besonders vor dem Hintergrund einer fehlenden innovativen Zukunftsvision interessant. Die Orientierung an der Frühzeit des Islams, die häufig mit dem ›richtigen‹ oder ›echten‹ Glauben rhetorisch zum Ausdruck gebracht wird, ist für Jugendkulturen eher unüblich. Allerdings handelt es sich auch hierbei um eine weitreichende *normative Komplexitätsreduktion*: Zum einen gibt es insgesamt kaum noch ideologische Angebote bzw. zukunftsweisende Jugend- oder Protestbewegungen, an denen sich unzufriedene Jugendliche orientieren können – und die meisten Ansätze basieren auf sehr komplexen Ideen, die bisher ausschließlich Jugendliche der Mittel- und Oberschicht ansprechen; zum anderen bietet der Salafismus auf den ersten Blick eine Lösung für die großen Probleme der Gegenwart. So scheint etwa die Vorstellung, dass alle Weltprobleme – vom Klimawandel über Wirtschafts- und Finanzkrisen bis hin zum Welthunger – nicht existierten, wenn alle Menschen nach dem ›echten‹ Glauben leben würden, für Jugendliche äußerst attraktiv. Diese sich hart am Rande der Tautologie bewegende Vorstellung wirken auf Jugendliche insbesondere deshalb so überzeugend, weil derzeit in der Tat kaum Lösungsansätze für diese globalen Herausforderungen wahrnehmbar sind.¹

1 | Einige Elemente der nostalgischen Note lassen sich auch in der zunehmenden Beliebtheit von Neo-Puritanismus, Naturreligionen, Esoterik, Bio-Nahrung oder Yoga erkennen – allerdings alles Ich-bezogene Formen der Sinnsuche. Der Salafismus hingegen bietet zudem eine nostalgische Perspektive auf Gemeinschaftlichkeit.

4. ZUGÄNGE: DIE MACHT DER PLAUSIBILITÄT

Neben dem Provokationspotenzial ist ein hohes Maß an Plausibilität der Selbst- und Weltdeutung von zentraler Bedeutung, damit eine Bewegung entsteht. Es geht nämlich immer auch darum, zu den ›Guten‹ zu gehören, zu denen nämlich, die (ein Mehr an) Gerechtigkeit wollen. Hierfür müssen viele Jugendliche in ähnlicher Weise Ungerechtigkeits Erfahrungen gemacht haben sowie zugänglich sein für Ungerechtigkeitsdeutungen. In Bezug auf die Plausibilität der salafistischen Deutungsangebote lässt sich konstatieren: Diese erscheinen für junge Menschen, auch solche, die nicht in der Szene aktiv sind, in hohem Maße plausibel und mit den lebensweltlichen Erfahrungen kompatibel. Insbesondere im Hinblick auf die politischen und gesellschaftlichen Diskurse sind sie auch zu weiten Teilen nicht falsch. Lediglich die Lösungsangebote erscheinen problematisch – im Übrigen auch aus der Perspektive der meisten Jugendlichen, die offensichtlich nicht anfällig für die salafistische Ideologie sind.

Typische Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen auf der persönlichen Ebene werden in Predigten aufgegriffen und immer wieder mit nationalen und internationalen Entwicklungen kontextualisiert. Auf diesem Wege wird eine globale Opfergemeinschaft gebildet.

So wird beschrieben, dass der Islam im Allgemeinen und Muslime im Speziellen Feindbilder seien. Sich über Muslime auszulassen, sei selbstverständlich. Muslime seien aber nur die Bösen, solange sie kein Buch gegen den Islam geschrieben hätten. Als Muslim ein Islamkritiker zu sein, wäre hingegen karriereförderlich. Man lese und höre permanent im medialen Diskurs Fragen wie »Gehört der Islam zu Deutschland?« oder »Wie gefährlich ist der Islam?«. Und tatsächlich zwingt der *nationale Diskurs* die muslimischen Verbände und Vereine in eine defensive Haltung, in der sie klarstellen, zurechtrücken, sich distanzieren müssen – ein mühsames Geschäft, das einem niemand dankt und bei dieser Gemengelage vielleicht sogar zum Scheitern verurteilt ist. Dieses Verhalten wird von vielen Jugendlichen als weiterer Beleg für die Schwäche der gemäßigten Muslime (in Deutschland und Europa) gesehen.

Auf der *internationalen Ebene* wird die Doppelmoral ›westlicher Politik‹ – gleich von welchem westlichen Staat – immer wieder betont: Haben Muslime Erdöl und sind verlässliche Geschäftspartner, seien sie wieder ›Freunde‹, selbst dann, wenn es Diktatoren und Wahabiten sind. Werden Muslime demokratisch gewählt, wie etwa in Algerien oder Ägypten, würden sie hingegen durch ›den Westen‹ entmachtet. Als in Bosnien und Tschetschenien Muslime in Massen getötet wurden, habe der Westen zugesehen. Auch in Syrien und dem Irak sei die Staatengemeinschaft – und hier insbesondere Europa und die USA – erst richtig aktiv geworden, als Nicht-Muslime (bspw. Yesiden oder Franzosen) bedroht oder ermordet wurden. Solange lediglich mehrere Hunderttausend

Muslime die Opfer des Bürgerkriegs waren, hieße es, dass man sich nicht einmischen könne.

Und an den persönlichen Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen ansetzend werden ausgrenzende Handlungen im Alltag sowie die soziale Situation der Herkunftsfamilien dargestellt, etwa Formen des Behandeltdwerdens in der Schule oder Diskotheken, Armut und der niedrige Status der eigenen Eltern. Eine beispielhafte Ansprache eines Predigers²:

»Brüder, eure Eltern, das sind doch nette Menschen. Die haben niemandem was getan. Haben die das verdient, behandelt zu werden wie Abschaum? Haben diese alten Menschen verdient, arm zu sein, kein Geld, kein Ansehen und einen kaputten Rücken von der ganzen Arbeit zu haben? Guckt euch doch an, was eure Eltern sich für Mühe gegeben haben, was sie alles geleistet haben. Und jetzt, liebe Brüder, wo stehen sie jetzt? Ist das gerecht? Erklärt mir das! Aber Brüder, wir brauchen nicht über eure Eltern sprechen. Ihr selbst seid doch nette Menschen. Alle Geschwister, wie sie hier sitzen. Und jetzt erklärt mir, warum alle meinen, mit euch würde etwas nicht stimmen. Brüder, erklärt mir, wie es sein kann, dass ihr alle irgendwie in Schule oder beim Arbeitsamt oder in der Ausbildung irgendwie vielleicht zurecht kommt. Aber Brüder, werdet ihr mit Respekt behandelt? Macht ihr in eurem Leben etwas Sinnvolles? Braucht ihr dieses ganze dumme Zeugs, teure Uhren, Schuhe, Goldketten? So viele Brüder nehmen Drogen und dealen. Schlafen mit Frauen für Geld. Brüder, das ist doch kein Leben. Guckt euch diese Leute an, die sind alle älter als ihr. Sind die glücklich? Sagt mir, sehen die glücklich aus? Brüder, sagt mir bitte, sind das Vorbilder? Was ist das für eine Gesellschaft? Alles dreht sich um Geld. Verkauf Drogen, du bekommst Geld. Verkauf deinen Körper, du bekommst Geld. Verkauf deine Seele, du bekommst Geld. Wofür das Geld? Damit du dir dieses überflüssige Zeug kaufen kannst, was dich nur noch unglücklicher macht. Und dann sind überall auf der Welt Menschen, die hungern. Egal, wir machen hier weiter. Egal, wir zerstören so unseren Planeten. Jeder für sich alleine. Keine Gemeinschaft, kein Sinn, keine Würde. Egal, egal, alles egal. Die Leute werden betäubt damit. Brüder, die Menschen kriegen gar nicht mehr mit, dass etwas falsch läuft. Wenn ihr euch dabei unwohl fühlt, wenn ihr das Gefühl habt, dass hier etwas nicht richtig läuft. Wenn ihr meint, hier stimmt doch was nicht. Wenn ihr das fühlt, dann lebt eure Seele noch. Dann seid ihr noch gesund in dieser kranken Gesellschaft. Nicht mit euch stimmt was nicht. Hier stimmt was nicht. Brüder, überall, wo wir Muslime dieses Spiel mitspielen, werden wir schwach. Überall werden wir verarscht. Warum? Weil wir das Spiel der Kufar mitspielen. Aber das ist nicht unser Spiel. Wir müssen zurück zu unserem Glauben. Wir müssen uns ernst nehmen. Gemeinschaft und Glaube, meine Brüder. Das ist die Botschaft Gottes. Das hat uns

2 | Hierbei handelt es sich um einen ›Workshop‹, der im Rahmen der Recherche für ein Forschungsprojekt beobachtet wurde. Teilgenommen haben etwa 40 Jungen und männliche Jugendliche.

stark gemacht. Seitdem wir das nicht mehr ernst nehmen, sind wir schwach. Und die Anderen sagen, wir wären gefährlich. Warum meinen die das? Weil wir sagen, dass wir dagegen sind, dass Menschen ihren Körper, ihre Seele verkaufen? Weil wir sagen, dass wir dagegen sind, dass Menschen ihren Körper und ihre Seele betäuben. Deswegen sind wir gefährlich? Was ist hier bitte los, Brüder? Da beschimpft jemand Allah und seinen letzten Propheten. Was passiert? Er wird ein Superstar, Brüder, in dieser Gesellschaft wird er ein Superstar. Er wird reich, bekommt Anerkennung, er ist beliebt. Und wir sind gefährlich, wenn wir die Probleme unserer Brüder ansprechen? Was? Wir sind den Leuten egal. Muslime sind denen egal. Wenn unsere Brüder in Tschetschenien sterben, in Syrien, in Irak, wen hat das interessiert? Ich frage euch, was haben sie getan? Wenn irgendwo in der Welt 2 europäische Christen sterben, sind die Fahnen auf Halbmast. Wenn 2000 unserer Brüder sterben, es interessiert doch niemanden. Ihr interessiert niemanden. Aber ihr solltet euch für euch und eure Brüder interessieren. Wir alle müssen zurück zu unserem Glauben, zur Wahrheit, zum wahren Islam. Wir müssen uns ernst nehmen. Gemeinschaft und Glaube, meine Brüder. Das ist die Botschaft Gottes. Das hat uns damals stark gemacht und das macht euch heute wieder stark.«

Es lässt sich also folgende Argumentationskette rekonstruieren: Muslime haben eine randständige Existenz. Sie sind schwach, werden diskriminiert, zum Teil auch unterdrückt und verfolgt. Dabei ist es egal, ob sie eine Minderheit darstellen, wie in Deutschland und Europa, oder ob sie die Mehrheit bilden, wie beispielsweise in Syrien. Wie kann das sein? Die angebotene Antwort impliziert zugleich die Lösung: Die Muslime sind schwach, weil sie ihren Glauben nicht mehr ernst nehmen. Wieder zu der alten Stärke zurückzukehren bedeutet, wieder den Glauben ernst zu nehmen – so, wie es zu den Gründerzeiten des Islams der Fall war. Auf diese Weise wird die ultrakonservative Ideologie mit einem aktuellen Gerechtigkeitsdefizit und einer progressiven Intention kontextualisiert.

EXKURS: EMANZIPATION JUNGER FRAUEN IN DER SALAFISTISCHEN SZENE

Die alltagspraktische Funktion eines Kopftuchs (oder gar einer Burka) weist – bei allen Unterschieden – unglaublich viele Ähnlichkeiten mit dem punkigen Irokesen in den 1970ern auf: Man wird unmittelbar erkannt, erntet skeptische Blicke, offene Ablehnung, tiefe Verachtung und erzeugt Angst. Alle Zutaten für eine gelungene Rebellion. Schlimm, wenn es unter Zwang geschieht, überaus funktional, wenn man die Öffentlichkeit und die eigenen Eltern provozieren möchte. Neben dem Provokationspotenzial wurde bisher kaum reflektiert, dass aus der lebensweltlichen Perspektive vieler Mädchen und junger Frauen auch Emanzipation zentrale Motive sein können. In der salafistischen

Szene gelten strenge Regeln für Mann *und* Frau – in traditionellen, kaum religiösen Familien häufig nur für das weibliche Geschlecht. Nicht ohne Grund erleben viele junge Frauen in dieser Jugendbewegung ein höheres Maß an Gleichstellung als in ihren zum Teil resignierten Herkunftsmilieus. Sie erleben Gleichstellung in die andere Richtung. Es kommt also auf den Kontext an: Im Iran oder in Saudi-Arabien ist eine kopftuchtragende Frau eine anonyme Ameise im Ameisenhaufen; in Deutschland ist sie das auffällige schwarze Schaf. Daher sind die Motive für oder gegen religiöse Radikalisierung je nach Gesellschaft und Zeitgeist ganz unterschiedlich. Daher lassen sich zwischen den salafistischen Bewegungen in Europa und den arabischen Staaten deutliche Unterschiede feststellen. In Europa ist es praktisch ausschließlich eine Jugendbewegung innerhalb der Minderheit, in den arabischen Staaten ist es eine islamische Strömung meist innerhalb der Mehrheit (hierzu ausführlich: El-Mafaalani, 2018).

Was hier mit den Begriffen *Provokationen* und *Plausibilität* gefasst wurde, spricht Jugendliche nur unter gewissen Umständen an. Die Analyse schichtspezifischer Denk- und Handlungsmuster (Habitus) kann hierfür allgemeine Erklärungen bieten. Diese werden im Folgenden skizziert.

5. SCHICHTSPEZIFISCHE HABITUELLE MUSTER UND JUGENDKULTUREN

Untere Schichten zeichnen sich nach Bourdieu (1987) durch einen »Habitus der Notwendigkeit« aus, ein Habitus also, der bei der Wahrnehmung einer Situation die Funktionalität, Anwendbarkeit oder eben die Notwendigkeit in den Vordergrund stellt. Dies erscheint plausibel, da die Sozialisationsbedingungen in unteren Schichten durch Knappheit an ökonomischem Kapital (Geld, Besitz) und kulturellem Kapital (Wissen, Bildung), aber auch an sozialem Kapital (soziale Netzwerke, Anerkennung) gekennzeichnet sind und der Habitus auf ein Management dieser Knappheit ausgerichtet ist. Im Zustand höchster Knappheit muss permanent gefragt werden, ob etwas auch wirklich (kurzfristig) notwendig ist, wofür man etwas macht, ob es »etwas bringt«, welcher konkrete Sinn dahinter steckt. Ein Kind, das in diesen Verhältnissen aufwächst, entwickelt eine »Mentalität«, in der solche Nutzenabwägungen in allen Lebensbereichen handlungsleitend werden.

So ist beispielsweise der Zugang zu Bildung als Selbstzweck, zu Wissen, das keiner unmittelbaren lebenspraktischen Anwendung dient, sowie zur Kompetenzentwicklung und -ausweitung in Bereichen, die im Herkunftsmilieu keine Anerkennung finden, weitgehend habituell versperrt. Aber auch Ästhetik und Moral folgen Notwendigkeits- und Eindeutigkeitsmustern. Die Fähigkeit zur Abstraktion sowie das Denken in Alternativen werden durch

die Sozialisationsbedingungen kaum unterstützt. Zahlreiche Studien haben zeigen können, dass diese habituellen Muster nicht nur aus den Lebenserfahrungen und Sozialisationsbedingungen – also aus den jeweiligen Biographien – heraus plausibel rekonstruiert werden können, sondern darüber hinaus zur Bewältigung des Alltags auch tatsächlich funktional und nützlich sind (El-Mafaalani, 2012; Willis, 1977).

Daher lässt sich zunächst festhalten: Menschen, die in ähnlichen Milieus aufgewachsen sind und entsprechend homologe Habitusformen ausbilden, teilen in hohem Maße explizites und implizites Wissen, Routinen, Symbole usw. Demgegenüber verursachen soziale Kontexte, die eine große soziale Distanz zu den Entstehungsbedingungen des Habitus (dem Herkunftsmilieu) aufweisen, Unsicherheit, Unwohlsein oder gar Vermeidungshandeln; hier fühlt man sich »fehl am Platz« oder hat das Gefühl, »das ist nichts für mich/uns«. In jedem Fall fehlen Intuition und Automatismen für das richtige Verhalten. Solche Situationen werden anschließend (zumindest tendenziell) vermieden. Entsprechend ist aus habitustheoretischer Perspektive die wahrscheinlichste Praxis ein Verbleib im Herkunftsmilieu (El-Mafaalani, 2014).

Allerdings besteht bei Jugendlichen gleichzeitig ein Abgrenzungsbedürfnis von Vorgängergenerationen. Jugendsubkulturen können als Ergebnis des Wechselspiels zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung von Altem auf der einen Seite und der »Suche nach habitueller Übereinstimmung« (Bohnsack, 2002) auf der anderen Seite verstanden werden. Während die Abgrenzung alleint, bildet die Suche nach habitueller Übereinstimmung selbst in Jugendgruppen sozialstrukturelle Differenzen aus. Während die Punkszene durch ihre gesellschaftskritische Haltung und einer Negierung von Körper- und Geschlechterverhältnissen (insbesondere in Hinblick auf Gleichheit) besonders Mittelschichtskinder anzieht, wird in der Gangsta-Rap-Szene genau das Gegenteil präferiert, indem soziale Hierarchien und körperliche Stärke sowie ungleiche Geschlechterverhältnisse hier auf extreme Weise fortgeführt werden, wodurch sich die hohe Anziehungskraft für Unterschichtskinder erklären lässt (El-Mafaalani, 2015; Dietrich & Seeliger, 2012).

In gewisser Weise bietet der Salafismus eine Kombination aus einer radikal gesellschaftskritischen Haltung und sichtbarer Provokation auf der einen Seite und einer extremen Klarheit auf der alltagspraktischen Handlungsebene. Auf einer abstrakten Ebene lassen sich also durchaus Vergleiche zu Punk oder Hip Hop ziehen, allerdings mit den deutlichen Unterschieden im Hinblick auf Askese und Nostalgie sowie mit einer abweichenden aktuellen Problemstellung der Jugendlichen.

Dass Jugendliche in prekären Lebenslagen aufgrund fehlender Zugehörigkeit und Anerkennung für Salafisten zugänglich sind, erscheint plausibel. Deutlich komplexer ist die Erklärung bei Abiturienten und Studierenden. In der Regel handelt es sich bei diesen Personen um Aufsteiger, also um junge

Menschen aus einem Arbeiter- bzw. Unterschichthaushalt. Bildungsaufsteiger zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie in einer Zwischenposition stehen (El-Mafaalani, 2012). Einerseits entfernen sie sich vom Herkunftsmilieu und verlieren soziale Netzwerke, andererseits ist die Zugehörigkeit zu höheren Milieus dauerhaft prekär. Während des Aufstiegsprozesses erfahrene Abwertungen durch askriptive Kategorisierung (Othering) und Stigmatisierung im Sinne Goffmans (2012/1963), können ganz besonders schmerzhaft sein. Diskriminierungs- und Ausschlussverfahren sowie dauerhafte habituelle Differenzverfahren können dann eine Rückbesinnung auf die eigenen habituellen *und* religiösen Wurzeln und damit Radikalisierung begünstigen. Diese Enttäuschung bzw. erlebte Diskriminierung kann zu Radikalisierungsprozessen führen. Bereits Bourdieu hat vermutet, dass sich viele französische Aufsteiger, die von den elitären Kreisen aufgrund ihrer sozialen Herkunft abgelehnt wurden, in die politisch rechte Szene orientiert haben (El-Mafaalani et al., 2016b).

6. FAZIT

Der Beitrag hat einen skizzenhaften Versuch unternommen, die zunehmende Anziehungskraft des Salafismus für Jugendliche in Deutschland zu rekonstruieren. Die historisch seltene Konstellation, als junger Mensch mit radikaler Askese und Nostalgie provozieren zu können, bietet einen Resonanzboden für benachteiligte Jugendliche, indem nämlich aus der Not eine Tugend wird. Wer nicht teilhaben kann oder ausgegrenzt wird, gibt nicht viel auf, wenn er sich einer radikalen Gruppe anschließt. Entsprechend lässt sich vermuten, dass ungleiche Teilhabechancen auf der einen und Islamfeindlichkeit auf der anderen Seite das Provokationspotenzial steigern und dadurch zu einer anhaltenden Attraktivität beitragen werden.

Unter diesen Rahmenbedingungen gilt es in den nächsten Jahren neben der Radikalisierungsforschung insbesondere Präventions- und Deradikalisierungsforschung zu etablieren. Bisher liegen lediglich Überblicksarbeiten zu den verschiedenen Strategien, Projekten und Maßnahmen der Prävention vor (hierzu grundlegend: El-Mafaalani et al., 2016a; Trautmann et al., 2017; Neumann, 2013).

LITERATUR

Abou-Taam, M. (2012a). Die Salafiyya – eine kritische Betrachtung. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Islamismus* (S. 107-113). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

- Abou-Taam, M. (2012b). Die Salafiyya-Bewegung in Deutschland. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Islamismus* (S. 114-118). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bohnsack, R. (2002). »Die Ehre des Mannes«. Orientierungen am tradierten Habitus zwischen Identifikation und Distanz bei Jugendlichen türkischer Herkunft. In M. Kaul, W. Marotzki (Hg.), *Biographische Arbeit* (S. 117-141). Opladen: Barbara Budrich.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1971). *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart: Klett.
- Bourdieu, P. (1987). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dantschke, C. (2014). »Lasst Euch nicht radikalieren!« – Salafismus in Deutschland. In T. G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 171-186). Bielefeld: transcript.
- Deci, E.L. & Ryan, R.M. (1993). Die Selbstbestimmungstheorie der Motivation und ihre Bedeutung für die Pädagogik. *Zeitschrift für Pädagogik*, 39 (2), 224-238.
- Dietrich, M. & Seeliger, M. (Hg.) (2012). *Deutscher Gangsta-Rap. Sozial- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einem Pop-Phänomen*. Bielefeld: transcript Verlag.
- El-Mafaalani, A. (2012). *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkeistämmigen*. Wiesbaden: Springer VS.
- El-Mafaalani, A. (2014). *Vom Arbeiterkind zum Akademiker. Über die Mühen des Aufstiegs durch Bildung*. St. Augustin: Konrad Adenauer Stiftung.
- El-Mafaalani, A. (2015). Ambivalenzen sozialer Mobilität. Zur Transformation des Habitus auf dem Weg von ganz unten in die »Elite«. In A. Graf & Ch. Möller (Hg.), *Bildung, Macht, Eliten. Zur Reproduktion sozialer Ungleichheit* (S. 69-93). Frankfurt a.M.: Campus.
- El-Mafaalani, A. (2018). *Migrationssensibilität. Zum Umgang mit Globalität vor Ort*. Weinheim: Beltz Juventa.
- El-Mafaalani, A., Fathi, A., Mansour, A., Müller, J., Nordbruch, G. & Waleciak, J. (2016a). *Salafismus in Deutschland – Ansätze und Erfahrungen der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit* (HSFK-Report 06/2016). Frankfurt a.M.: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- El-Mafaalani, A., Waleciak, J. & Weitzel, G. (2016b). Tatsächliche, messbare und subjektiv wahrgenommene Diskriminierung. In A. Scherr, A. El-Mafaalani & E.G. Yüksel (Hg.), *Handbuch Diskriminierung* (S. 173-189). Wiesbaden: Springer VS.

- Goffman, E. (1963/2012). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (21. Aufl.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hurrelmann, K. (2005). *Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung*. Weinheim: Juventa.
- Kepel, G. (2009). *Die Spirale des Terrors: Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*. München: Piper.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neumann, P. (2013). Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 63 (29-31), 3-10.
- Nordbruch, G. (2017). Zum Umgang mit Entfremdung, Verunsicherung und Unbehagen – Ansätze der Prävention salafistischer Ansprachen in Unterricht und Schulalltag. In A. Toprak & G. Weitzel (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven* (S. 155-167). Wiesbaden: Springer VS.
- Reckwitz, A. (2012). *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Roy, O. (2017). »Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod« – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors. München: Siedler.
- Steinberg, G. (2012). Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung. *SWP-Aktuell*, 28, 1-8.
- Trautmann, C., Kahl, W. & Zick, A. (2017). Prävention von islamistischer Radikalisierung und Gewalt. Eine Systematisierung von Präventionsansätzen in Deutschland. *Forum Kriminalprävention*, 1, 3-9.
- Willis, P. (1977). *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Farnborough: Saxon House.

»Manche glauben das, aber der Koran sagt ...«

Der Medienislam als unhistorische Buchgläubigkeit ohne Auslegungsautorität¹

Jo Reichertz

»My point is, that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever.«

(BERGER, 2013, S. 62)

»When the legends die, the dreams end; there is no more greatness.«

(SECRETAN, 2004, S. 67)

1. ATTRAKTIVITÄT ISLAMISTISCHER PREDIGER

Jugendliche (nicht nur in Deutschland) lassen sich in bestimmten biographischen Lagen von islamistischen Predigern faszinieren. Nicht alle, aber viele. Das ist unstrittig (Filter, 2008; Schmidt, 2012; Kandel, 2011; Hirsi Ali, 2015; vgl. auch El-Mafaalani in diesem Band). Die Frage, weshalb das so ist, lässt sich nicht einfach beantworten, denn es gibt dafür viele Gründe: sozialstrukturelle, religiöse, wirtschaftliche, kulturelle, politische und wohl noch einige mehr (Roy, 2006, 2011, 2017; Kepel, 2009; Mishra, 2017; Asad, 2017; vgl. auch Schröter in diesem Band).

1 | Die hier vorgetragenen Überlegungen entstammen einem vom *BMFSFJ* geförderten Projekt zur Frage, warum sich in Deutschland lebende Jugendliche (mit unterschiedlicher transkultureller, schwerpunktmäßig deutscher, arabischer und türkischer Sozialisationserfahrung) von Predigern des Islams faszinieren lassen (zur Anlage des Projekts vgl. Reichertz et al., 2014).

In diesem Aufsatz möchte ich fernab jener globalen Motivkomplexe nach den Inhalten und der Bedeutung des in den *Medien verkündeten Islams* für Jugendliche fragen. Ich werde dabei die Prediger des Islams oder besser: ihre Botschaften in den Blick nehmen. Dabei werde ich jedoch nicht die Predigten *aller* Prediger in den Blick nehmen, sondern allein die der *Laienprediger* oder auch der *fahrenden Prediger*², deren Botschaften vornehmlich im Netz, also in den Medien, kursieren. Gefragt wird danach, welche Botschaften diese Predigten enthalten, wie sie sich im religiösen Feld des Islams positionieren und welche Konsequenzen dies möglicherweise für den Prozess der Faszinierung hat³. Es handelt sich also hier um den Versuch, *idealtypisch* den Kern der in Deutschland (im Zeitraum 2012 bis 2015) von den fahrenden Predigern *medial verkündeten Glaubensvorstellungen* zu erfassen, um so die (subjektive und objektive) Attraktivität für Jugendliche einschätzen zu können.

Ein solcher Versuch unterscheidet sich maßgeblich von Studien, welche die Predigten der *offiziellen Imame* in den Moscheen untersuchen (Schreiber, 2017) oder von denen, welche die Berichterstattung über den Islam oder die Darstellung des Islams durch Nicht-Moslems in den Medien (kritisch) in den Blick nehmen (vgl. die Studien von Hafez, 2013; Hafez & Richter, 2007 und Didero, 2014) und deren Folgen für eine mögliche Integration oder Radikalisierung (Geißler & Pöttger, 2009; Klinger & Kutteroff, 2009). Was hier dagegen versucht wird ist eine *Medieninhaltsanalyse*, die in den Blick nimmt, was Prediger, die sich als Botschafter und Verkünder des Islams im Netz präsentieren, als wesentliche Bestandteile des Islams benennen.

Die hier vorgenommene Rekonstruktion der wesentlichen Glaubensinhalte nimmt also *nicht* den Koran und die im Islam legitimen bzw. legitimierten Texte als Grundlage der Analyse, sondern die im Internet in den Jahren 2012 bis 2015 frei verfügbaren Predigten. Gerechtfertigt ist ein solcher Versuch schon allein dadurch, dass so viele am Islam interessierte Jugendliche die Medien (Fernsehen, Radio, Presse und Internet – ausführlich zur Nutzung vgl. Klinger & Kutteroff, 2009) nutzen, um sich über den Islam zu informieren (vgl. Frindte et al., 2011, S. 518-573; Didero, 2014).

2 | Die hier eingeführten Begriffe des *Laienpredigers*, *Netzpredigers* oder des *fahrenden Predigers* sind als Idealtypen im Sinne Webers (2010) zu verstehen. Ihre fehlende ›zertifizierte‹ Ausbildung und damit verbunden das Fehlen einer offiziellen Legitimation versuchen diese fahrenden Prediger durch Kurzaufenthalte in anerkannten arabisch-islamischen Theologieschulen zu kompensieren.

3 | Unter dem hier eingeführten (neuem) Begriff »religiöse Faszinierung« wird der reversible interaktive und kommunikative (medial begleitete und gestützte) Prozess der Besonderung, Absonderung und Weltentfremdung verstanden, der im Wesentlichen durch die Befolgung religiöser Vorgaben verursacht ist (vgl. auch Reichertz et al. 2014).

Die Konzentration auf die mediale Verkündigung ist meines Erachtens gerechtfertigt, da viele Jugendliche in Deutschland heute den Islam zunehmend über die neuen Medien (vor allem über *Facebook* und *YouTube* oder in *WhatsApp*-Gruppen⁴, aber auch über CDs, auf denen Predigten gebrannt sind⁵, und Mp3-Player und Smartphones gehört/gesehen werden können, oder über Weblogs und Internetforen) kennenlernen und von dort auch ihr Wissen über die Praxis der Glaubensausübung beziehen. Gerade den digitalen Medien und den sozialen Netzwerken kommt bei der Glaubensbildung bei Jugendlichen eine besondere Bedeutung zu (vgl. hierzu Cheong et al., 2012; Mosemghvdlishvili & Jansz, 2012 und Gillespie et al., 2013). Dieser *in* und *mit* den digitalen Medien verkündete Islam soll hier *Medien-Islam* genannt werden. Dieser Medien-Islam kann natürlich nur eine idealtypische Konstruktion sein.

Natürgemäß kann und will eine solche Rekonstruktion des in den neuen Medien verkündeten Islams *nicht* für sich in Anspruch nehmen, die wesentlichen Glaubensinhalte des im Alltag *gelebten Islams* zu rekonstruieren. Und schon gar nicht kann und will sie versuchen, die wesentlichen Inhalte einer allgemeinen islamischen Theologie und deren vielfältigen Richtungen zu ermitteln (zur Problematik solcher Versuche vgl. Esposito & Mogahed, 2007; zur global-geschichtlichen Entwicklung des Islams aus islamischer Sicht vgl. Ansary, 2010). Schon allein wegen der Besonderheit der in den neuen Medien auftauchenden Prediger und deren Stellung im Feld der islamischen Verkündigung, ist dort nur eine spezifische Ausformung des verkündeten Islams zu finden.

2. DIE FAHRENDEN PREDIGER

Sind die offiziell bestellten Prediger und Imame in türkischen und arabischen Gemeinden sehr stark an einen bestimmten Ort, nämlich den der Gemeinde, gebunden und werden diese vertraglich alimentiert, so trifft dies alles nicht für die fahrenden Prediger zu, die meist überregional agieren und nicht von einer Gemeinde beauftragt wurden, sondern sich zumindest zum Teil über Vorträge und Spenden selbst finanzieren.

4 | Eine sehr fruchtbare Analyse des kommunikativen Miteinanders einer islamistischen WhatsApp-Gruppe haben Kiefer et al. 2017 vorgelegt.

5 | Im Feld trafen wir des Öfteren auf CDs mit *Best-of-Compilations*. Auf ihnen befanden sich die besten (= bewegendsten) Ausschnitte von Predigten zu meist jugendrelevanten Themen. Sie dienen der Selbstversicherung der Gläubigen und der Bekehrung von Noch-nicht-Gläubigen.

Der Umstand, dass der Islam im Laufe seiner Geschichte nicht *eine* höchste Autorität ausgebildet hat (für das katholische Christentum: Papst und Konzil), die abschließend und verbindlich für alle Gläubigen festlegen kann, wie die religiösen Quellen zu interpretieren sind und wie die Religion korrekt zu praktizieren ist, eröffnet vielen Menschen die Möglichkeit, sich selbst als Islamprediger zu verstehen, eigene Da`wa-Webseiten (Da`wa bedeutet »Ruf zum Islam« bzw. »Missionierung«) einzurichten oder Videos bei *YouTube* einzustellen, um die eigene Sicht des Islams zu vermitteln.

Diese Prediger setzen damit eine Art der Verkündigung fort, die im Islam Tradition hat. Denn die erste Generation der Islamisten – alles Gebildete aus der Mittelschicht, so Mishra, – tauchte in den islamischen Staaten auf,

»als sich eine große Kluft zwischen einer winzigen staatlichen Elite und einer bäuerlichen Mehrheit auftrat. Als Produkt eines westlich geprägten Bildungswesens bedurften diese Islamisten zur Interpretation religiöser Schriften keines Klerus mehr. Sie übernahmen es, die weitverbreitete Unzufriedenheit zu artikulieren, die von einer sich modernisierenden Gesellschaft ausgebrütet wurde, deren Strukturen sich nicht schnell genug oder gut genug änderten und in der despotischen Willkür weniger auf Revolution und Revolte denn auf durchtriebende Unterwürfigkeit stieß.« (Mishra, 2017, S. 160-161)⁶

An diese Tradition knüpfen die deutschen fahrenden Predigten an: Sie halten ihre Predigten auf Deutsch, was in den Moscheen, wo meist türkisch oder arabisch gesprochen wird, nur selten vorkommt. Vor dem Auftauchen dieser fahrenden Netz-Prediger gab es für Jugendliche, die in deutscher Sprache mehr über die Religionsausübung des Islams erfahren wollten, meist kein oder nur ein sehr kleines Angebot. Im Gegensatz zu den Imamen der Gemeinde-Moscheen sind die »Netz-Prediger« jung und sprechen in einer insbesondere für Jugendliche leicht verständlichen und direkten Sprache. Da sie zugleich

6 | Die soziale Lage der frühen Islamisten beschreibt Mishra auf folgende Weise: »Es sind gebildete junge Leute, oft arbeitslos, teils vom Land in die Stadt gewandelte, teils andere Angehörige der unteren Mittelschicht. Sie haben sich von den traditionellsten Bereichen der Gesellschaft losgesagt und sind den Träumen der Konsumwelt erlegen, ohne sie verwirklichen zu können. Auf Verlust und Orientierungslosigkeit reagieren sie mit Hass auf die angeblichen Nutznießer der Moderne, sie streichen die Vorzüge ihrer einheimischen Kultur heraus oder behaupten deren Überlegenheit, auch wenn sie selbst nicht mehr in dieser Kultur verwurzelt sind. Unabhängig von ihrer nationalen Herkunft und ihrer lokal gefärbten Rhetorik machen diese Entrechteten die als korrupt, gleichgültig und verlogen geltenden Eliten zu ihrer Zielscheibe.« (Mishra, 2017, S. 91) Überträgt man diese Beschreibung, dann sind damit auch die fahrenden Prediger in Deutschland gut beschrieben (z.B. Pierre Vogel).

(männliche) Muslime und (junge) Deutsche sind, befinden sie sich in der gleichen Situation wie ihre jungen (männlichen) Zuhörer. Sie kennen den Alltag und die Probleme der (männlichen) Jugendlichen und können deshalb eher deren Sorgen verstehen.

Zudem holen diese Prediger die Jugendlichen dort ab, wo diese sich aufhalten, nämlich in Chatforen und sozialen Netzwerken im Internet. Sie sprechen die Sprache der Jugendlichen und kennen deren Lebensumfeld. Pierre Vogel, der »Star« unter den deutschen Predigern des Islams, betreibt sogar einen eigenen *YouTube*-Kanal (Vogel, 2011). Ihn kannten während unseres Untersuchungszeitraums (2012-2015) alle Jugendlichen, die sich für den Islam interessierten. Alle Interessierten bezogen sich auf ihn – entweder zustimmend oder ablehnend. Vogel, neben Sven Lau, Abou-Nagie und Abu Hamza ein führender Laienprediger, hat einmal in einem Vortrag über sich und seine »Marktvorteile« gesagt: »Ich kenne das alles: Spielhallen, Discos, Frauen. Und ich weiß auch, wieso es besser ist, das andere Leben zu leben, in dem man keusch ist und dann heiratet« (Vogel zit.n. Gerlach, 2007).

Den fahrenden Netz-Predigern ist es auch gelungen, durch verschiedene spektakuläre Aktionen auf sich aufmerksam zu machen, beispielsweise durch die Islam-Infostände in Fußgängerzonen und das Verschenken des Korans, durch Großveranstaltungen auf öffentlichen Plätzen sowie Islamseminare, die zugleich gefilmt und als Videos ins Internet eingestellt werden. Dabei gehen sie zunehmend professionell und differenziert vor – ein Umstand, der auf die Jugendlichen eine beachtenswerte Anziehungskraft ausübt.

Über die genaue Finanzierung dieser fahrenden Prediger ist relativ wenig bekannt. Einige gehen hauptberuflich weltlichen Tätigkeiten nach, die meisten reklamieren jedoch, von den Spenden der Unterstützer (Gläubigen) zu leben. Diese Besonderheit des Feldes der fahrenden Prediger hat dazu geführt, dass die Leitwährung dieser fahrenden Prediger ihr symbolisches Kapital ist, also vor allem der Zuspruch durch die Anhänger.

Fahrende Prediger unterscheiden sich untereinander im Wesentlichen durch den Grad ihrer Ausbildung für die Auslegung des Korans: Können sie Arabisch, haben sie in Ägypten oder in Medina eine Ausbildung absolviert oder haben sie sich ihr Wissen autodidaktisch beigebracht? Zudem unterscheiden die Prediger sich in der biographischen Rechtfertigung ihres Tuns (Konversion, göttliche Berufung, Einsicht etc.), in den Formen der Rhetorik und im Hinblick auf die Größe der Anhängerschaft.

Fahrende Prediger erwerben im Laufe ihrer Karriere Vertrauen (oder verlieren es), das wesentlich für die Erlangung von Kommunikationsmacht (Reichert, 2009) ist, durch das, was man in anderen Kontexten *street-credibility* nennt. Dabei stehen die Taten des Predigers mehr im Vordergrund: Sein Leben, seine gezeigte Bereitschaft, für das gemeinsame Ziel sich einzusetzen, notfalls auch zu leiden, die Anzahl der Verletzungen etc.; ganz gewiss gehört

aber zur Kommunikationsmacht der Prediger, seine Lehren unterhaltsam und emotional an- und aufrührend zu ›performen‹.

Die fahrenden Prediger des Islams treten in der Regel nicht nur ›live‹, also öffentlich in Moscheen, Sälen oder Plätzen auf, sondern auch im Internet. In der Regel betreiben die fahrenden Prediger auch (teils ausgefeilte und umfangreiche) Homepages oder *YouTube*-Kanäle und stellen zudem eine Vielzahl von Videos mit Predigten, Begegnungen mit Gläubigen und Nichtgläubigen, Konfrontationen mit Vertretern der Medien oder der Polizei und immer wieder: ›spontane‹ Konversionen während oder im Anschluss an eine Predigt ins Netz. Dort sind sie jedem zugänglich. Die Videos werden von der Mehrheit der am Islam interessierten Jugendlichen angesehen (also nicht nur von den strenggläubigen) und oft auch in die eigenen Freundeskreise verlinkt und dort auch kommentiert. Dabei dienen diese Videos nicht nur zur Information und Unterrichtung, sondern auch zur Ausgrenzung und Abgrenzung.

Die im Netz kursierenden Videos von Predigern des Islams sind entweder Mitschnitte von öffentlichen Auftritten oder aber im Studio produzierte, auf eine bestimmte Fragestellung konzentrierte Predigten oder Unterweisungen. Die Videos sind oft in der Ästhetik von *MTV*-Videos geschnitten und arbeiten mit den entsprechenden ästhetischen Mitteln (Comics, schnelle Schnitte, Überzeichnungen etc.). Produziert werden diese Videos entweder von den fahrenden Predigern selbst oder aber von Gestaltern, die für die Betrachter nicht wirklich erkennbar sind. Oft werden auch Videos mit den besten Stellen von Predigten unterschiedlicher Prediger zusammengestellt. Diese *Best-of-Compilations* zirkulieren unter islamischen Jugendlichen und erfreuen sich großer Beliebtheit. Tausende solcher Videos sind im Netz verfügbar, und viele weisen teils beachtliche Klickzahlen auf. Allerdings fehlt auch hier noch eine umfassende Studie, welche die Videos ordnet und einmal systematisch die Rezeption und Nutzung erfasst und bewertet.

Bedeutsam erscheint jedoch, dass Jugendliche in der Regel nicht nur einem Prediger zuhören, sondern oft von Predigtangebot zu Predigtangebot wandern. Erkennbar handelt es sich nicht selten um Suchbewegungen, aus denen mal ein intensives, mal ein weniger intensives Interesse an den Predigern resultiert. Eine umfassende qualitative wie quantitative Studie, welche einen Überblick über die aktuell in Deutschland auftretenden Prediger und deren Anhänger liefert, steht jedoch noch aus.

3. DER MEDIEN-ISLAM – EINE KONSTRUKTION

Die in den digitalen Medien angebotenen Spielarten des Islams muss man als Angebote auf zwei Märkten begreifen: Einerseits agieren die Prediger auf einem *Medienmarkt*, der von den einzelnen Verkündigungen erwartet, bestimmten

ökonomischen und zielgruppenspezifischen Erwartungen gerecht zu werden und der die Mediatisierung des Religiösen und hier insbesondere die Mediatisierung des Islams weiterführt; andererseits agieren die Prediger auf einem *Markt der Religionen* (Berger, 1965)⁷, der erfordert, die eigene Spielart des Islams gegen andere abzugrenzen und das jeweils Spezifische herauszuarbeiten. Einer Rekonstruktion des Medien-Islams kann es deshalb nicht gelingen, der Vielzahl der im Internet vertretenen Spielarten des Islams gerecht zu werden, sondern sie muss sich auf die Ermittlung des Verbindenden konzentrieren.

Diese Einschränkung der Generalisierbarkeit muss noch weiter geführt werden, da im Weiteren nur etwa 250 deutschsprachige Predigten berücksichtigt wurden, die in den Jahren 2012 bis 2015 im Netz verfügbar waren – also keine englisch-, französisch- oder arabischsprachigen, die sich teils deutlich von deutschen Predigten unterscheiden. Viele Hinweise auf Predigten stammen von den untersuchten Jugendlichen, viele waren auch auf den bereits genannten *Best-of-Compilations* aufgezeichnet. Die meisten Predigten stammten von Pierre Vogel, aber auch von Abou-Nagie, Abu Hamza und anderen Laienpredigern. Die Predigten wurden aufgezeichnet und stichwortartig deren Inhalte notiert. Bestimmte Sequenzen wurden erst hermeneutisch (Hitzler et al., 1999), später auch große Teile inhaltsanalytisch ausgewertet. Bei der Auswahl der Predigten wurde darauf geachtet, insbesondere solche zu analysieren, welche *jugendtypische Themen* behandelten (z.B. öffentliches Bekenntnis zum Islam, Konversion, Sexualität, Ehe, Glaubenspraxis, Bewährung und Glücksverheißung).

Dieser hier vorgenommene Rekonstruktion richtet sich auf einen typisierten *Grundbestand* des Wissens, der die *Praxis des alltäglichen Handelns von jungen muslimischen Männern und Frauen* (mehr oder weniger) anleiten soll. Es geht hier explizit nicht um die Rechtfertigung von Gewalt oder die Gründe für oder gegen die Teilnahme am Dschihad gegen Ungläubige, sondern um den Alltag des Glaubens.

Strebt man eine solche *idealtypische* Konstruktion des Glaubenskerns des *Medien-Islams* an, dann muss man versuchen, das von den Predigern *Gelehrte* auf seine wesentlichen, markanten und durchgehenden Inhalte zu reduzieren, also das Augenmerk auf das zu richten, was diskursübergreifend den Verkündigungen gemein ist. Nur so kann man zu einem Kern des *via digitale Medien von Predigern verkündeten Islams* in Deutschland gelangen.

7 | Erstmals machte Peter L. Berger darauf aufmerksam, dass »Religion in unserer Gesellschaft ein typisches Konsumgut ist« (Berger, 1965, S. 244), und dass die Verhaltensformen der Konsumenten seinen Absatzprozess bestimmen (vgl. auch Berger, 2013). Hatte Berger diesen Befund vor allem im Hinblick auf die christlichen Religionen vorgetragen, so gilt er zweifellos auch für den Islam.

Eine solche Rekonstruktion kann nie vollständig sein, sie kann nie allen Spielarten der medialen Verkündigung gerecht werden und ihre Angemessenheit kann jederzeit mit guten Gründen angezweifelt werden. Sinn macht eine solche idealtypische Rekonstruktion jedoch, weil auf diese Weise (zumindest annäherungsweise) erfasst werden kann, was inhaltlich am Islam für Jugendliche interessant ist und Faszinationsprozesse anstößt oder verstärkt. Wenn man dies (trotz dieser Risiken) versucht, kommt man aus meiner Sicht zu folgenden Aussagen, die sich jedoch *alle nur auf den Medien-Islam* beziehen.

3.1 Wesentliche Glaubensinhalte des Medien-Islams

Zentraler Ausgangspunkt des medien-islamischen Glaubens ist die Aussage, dass das menschliche Leben endlich ist und kein endloser Kindergeburtstag. Diese Tatsache müsse (so der Tenor der Predigten) jedem Muslim, der anfängt, über sein Leben und sich nachzudenken, vollkommen klar und auch selbstverständlich sein. Insbesondere mit dem *Einsetzen der Pubertät* und dem *Ernstwerden der Familienplanung* müsse das Nachdenken über das Leben und seinen Sinn, aber auch das Nachdenken über sich selbst und die eigene Bedeutung auf der Tagesordnung eines jeden Menschen stehen. Die Pubertät und die Phase der Familiengründung seien demnach die zentralen Zeitpunkte, an denen diese Fragen systematisch bearbeitet und auch beantwortet werden müssen.

Entscheidend für jeden jungen Menschen, der sich dem Islam zuwendet, seien zwei Dinge: einerseits das *öffentliche Bekenntnis* zu Allah und andererseits die Bereitschaft, den *Islam nicht nur passiv, sondern aktiv zu leben*. Dabei könne man sich zu jedem Zeitpunkt seines Lebens zum Islam bekennen: Auch die, welche zuvor gefehlt hätten (Drogen, Kriminalität, ausschweifendes Leben, Gottlosigkeit), könnten durch eine gottgefällige Lebenspraxis *sicher* in den Himmel gelangen und Ansehen in der Gemeinde der Gläubigen erlangen.

Der zweite Ausgangspunkt des Medien-Islams ist die grundlegende Hoffnung eines jeden Menschen, dass das eigene Leben mehr ist bzw. mehr sein sollte als eine möglichst große Sammlung von wohltuenden Zerstreungen, nämlich dass das Leben einen Sinn hat – dass dieser Sinn den Einzelnen und die Welt überschreitet und dass dieser Sinn im Jenseits liegt, in einer Welt, welche die Menschen systematisch überschreitet und deren Beherrscher ›Gott‹ (Allah) ist. Der Glaube daran, dass das Leben Sinn hat, und dass der Sinn sich in einem Jenseits erfüllt und dass das Diesseits eine Art Bewährung bereithält, ist der zweite wesentliche Glaubensinhalt des (medien-)islamischen Glaubens.

Ein weiterer wesentlicher Baustein des medien-islamischen Glaubens ist, dass Gott zwar allwissend und allmächtig ist (also sicher weiß, was die Menschen tun werden), dass er aber nicht die Entscheidungen der Menschen bestimmt. Jeder Mensch sei für sich selbst verantwortlich und jeder Mensch

müsse später, am Tag der Abrechnung, vor Gott seine Entscheidungen verantworten – im Guten wie im Schlechten.

Im Medien-Islam leben die Menschen (so die Botschaften) auf einen unkalulierbaren Tod hin, der sie zu jedem Zeitpunkt treffen kann. Da am Ende des Lebens von Gott »abgerechnet« wird, also entschieden wird, wer in den Himmel kommt und wer nicht (also wer verdammt wird), macht es Sinn, sich im Diesseits Gott mittels guter Taten gewogen zu machen. Man kann zwar diesen Gott nicht durch Gebete, Fasten, Gaben etc. wirklich zwingen, einen in den Himmel aufzunehmen, aber man kann im Diesseits gute Taten aller Art begehen, die einem von Gott auf einem Konto gutgeschrieben werden. Und je mehr Punkte sich am Tag der Abrechnung auf dem Konto gesammelt haben, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass Gott einen zu sich aufnimmt. Wer gottgefällig lebt, sammelt tagtäglich Punkte auf seinem Konto. Allerdings sind nicht alle guten Taten gleich viel wert, sondern einige zählen mehr, andere weniger. Deshalb sollten viele danach drängen, viele Pluspunkte mittels wertvoller Taten zu erwerben.

Dabei ist erst einmal jeder für sich selbst und sein Konto zuständig. Es gibt keinen (religiösen) Mittler, der zwischen Gott und dem Einzelnen vermittelt, sondern jeder steht selbst unmittelbar zu Gott. Jeder muss erst einmal für sich das Rechte tun. Und das Rechte ist, Gott als Gott anzuerkennen und seinen Geboten zu folgen.

Aber jeder ist auch für die anderen zuständig – einerseits für die Mitgläubigen, indem jeder darauf achtet, dass diese nicht vom rechten Weg abkommen; andererseits ist man auch für die Nichtgläubigen zuständig, nämlich in der Weise, dass man ihnen helfen soll oder muss, den rechten Weg zu finden. Insofern ist dem Medien-Islam die Verantwortung für die anderen eingeschrieben.

Zu den Möglichkeiten, sein Konto im Diesseits mit Punkten zu füllen, gehört wesentlich, sich öffentlich und für jeden sichtbar zu Gott zu bekennen. Dies kann man tun zum Beispiel durch das Tragen eines Kopftuches oder das Tragen eines Bartes oder das Tragen eines Kaftans – also dadurch, dass man sich als Muslim oder Muslima erkennbar macht. Tut einer das, dann stellt er sich auf zweifache Weise fest: Einerseits stellt er sich durch das öffentliche Bekenntnis für sich und andere fest, wer er ist – nämlich ein Angehöriger des Islams; andererseits platziert er sich auf diese Weise fest an einem sozialen Ort und wird auch von anderen fest an diesen Platz gestellt – was letztlich seine soziale Identität ausmacht. Und weil sie sich in all ihren Lebenswelten auf diese Weise erkennbar machen und somit feststellen, seien sie nicht in jeder sozialen Welt, an der sie teilnehmen, andere, sondern überall die gleichen. Muslime entwickeln deshalb kein »geteiltes Selbst« und sie probieren Identitäten auch nicht wie Kleider passend zur Situation aus. Sie sind, was ihre soziale Identität angeht, überall erst einmal und vor allem: Muslime.

Neben dem Gebot, sich öffentlich für den Islam auszusprechen und sich zu ihm zu bekennen, existiert ein weiteres Gebot, nämlich das Gebot der *Konsequenz*. Das Wort Gottes soll nämlich nicht nur angenommen werden, sondern der Glaube soll und muss Konsequenzen für das tägliche Leben eines Muslims haben. Es gilt, immer wieder konsequent zu sein, möglichst sogar *sehr* konsequent. Dies heißt letztlich, dass man seinem Glaubensbekenntnis (»Ich glaube an Allah«) konsequenterweise auch Glaubenstaten folgen lassen muss. Es bedeutet auch, dass man diese Kopplung von Erkenntnis und Praxis konsequent in allen Bereichen seines Lebens zur Anwendung bringt. Alles, egal wie klein und unbedeutend es erscheint, soll und muss sich dem Wort Gottes fügen, und jede Handlung, sei sie noch so klein und unbedeutend, muss mit dem Wort Gottes in Einklang gebracht werden.

Ein großer Vorteil dieser frohen Medien-Botschaft ist, dass es für *jedes menschliche Handeln* eine Regel gibt, die angibt, was im Sinne Gottes ist und was nicht. Und wenn man die Regel nicht wissen sollte, kann man immer eine Autorität (nämlich den Prediger) fragen oder ihm (per E-Mail) schreiben – der weiß dann, was richtig und was falsch ist. Unbestimmtheit gibt es in dieser Welt nicht. Selbst wenn man nicht weiß, ob man als Fahrer eines Pizzalieferservice Pizzen, die mit Schweinefleisch belegt sind, ausfahren darf, dann findet man auch auf diese Frage eine verbindliche Antwort.

In den Predigten wird in der Regel nicht die Kompetenz oder gar die Pflicht jedes einzelnen Gläubigen hervorgehoben, *selbst* über die Auslegung des Korans zu entscheiden, sondern der *Gehorsam*, der Glaube und das Vertrauen in die (männlichen) Autoritäten stehen im Vordergrund. Selbstständige Entscheidungen, egal in welchem Bereich, werden weder erwartet noch honoriert.

Insofern ist der Medien-Islam *klar* und *einfach*. Klar sind die Antworten, weil es immer nur *eine* richtige Antwort gibt und weil es auf *alle* Fragen eine Antwort gibt. Einfach sind die Antworten, weil sich das gottgefällige Tun der Menschen im Wesentlichen im Handeln der Menschen zeigt und nicht in seiner inneren Gesinnung. Der Einzelne ist nämlich nicht aufgefordert, sich permanent selbst zu prüfen, ob er alles Richtige auch wirklich aus den richtigen Motiven heraus tut, sondern der Einzelne ist vor allem gefordert, das Richtige öffentlich sichtbar zu tun.

3.2 Die Erzeugung abgeschlossener Erkenntnisgemeinschaften

Die Botschaften des Medien-Islams beziehen sich jedoch nicht nur auf bestimmte Glaubensinhalte, sondern auch auf das angemessene Leben in einer Diaspora. Dabei nimmt die eigene Glaubensgemeinschaft eine zentrale Rolle ein. Dies deshalb, weil die Anhänger einer bestimmten Glaubensrichtung oder eines Predigers sich deutlich von anderen, nicht so religiösen oder anders

religiösen oder säkularen Jugendgruppen abschließen. Diese Abschließungsprozesse werden von den Netzpredigern massiv unterstützt und vorangetrieben. Diese Schaffung von Abgeschlossenheit schafft aber auch eine Abgeschlossenheit, die letztendlich zur Folge hat, dass die jeweilige Gruppe einen bestimmten Prediger als besonders wertvolle Ressource für religiöses Wissen ansieht und in der Befolgung dieser Lehren eine Garantie für die richtige, gottgefällige Lebensführung sieht.

Weil also diese Gruppen dem Prediger im Hinblick auf religiöses Wissen und im Hinblick auf seine Richtlinienkompetenz für das Führen eines religiösen Lebens nachhaltig vertrauen, erhält der Prediger in dieser Gemeinschaft *Kommunikationsmacht* (Reichertz, 2009). Baurmann et al. nennen solche Gemeinschaften »epistemische Gemeinschaften« (Baurmann et al., 2014). Ihnen eigen ist, dass sie über das gleiche Weltbild, die gleichen Überzeugungen verfügen und sich darüber selbst definieren. Sobald ein Prediger innerhalb einer Gruppe dieses Vertrauen erlangt hat und somit eine epistemische Gemeinschaft entstanden ist, kann er (in Maßen) diese Gruppe führen bzw. das Handeln der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder maßgeblich beeinflussen. Weil das so ist, zielen die Prediger in ihren Predigten vornehmlich darauf, ihre Anhänger exklusiv auf die eigenen Predigten zu verpflichten und andere Prediger de facto zu diskreditieren – was im Feld der Netz-Prediger immer wieder zu teils sehr emotional ausgetragenen Kontroversen zwischen den Predigern führt. Zentrales Mittel der Bildung epistemischer Gemeinschaften ist also die innere Schließung, also die Abschottung vom allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs einerseits, aber auch die Abschottung vom religiösen Diskurs über den Islam andererseits (vgl. auch Baurmann et al., 2014).

Allerdings gelingt eine solche Abschließung in der Mehrheit der Fälle nur, wenn es zwischen Prediger und Gläubigen eine stabile ›personale Beziehung‹ gibt, die in der Regel nur aus personaler Interaktion wächst. Die religiöse mediengestützte (Selbst-)Sozialisation erschwert allerdings die Bildung stabiler Glaubensgemeinschaften, da sie strukturell den religiösen Markt immer wieder buchstäblich vor Augen führt – was für die Bildung epistemischer Gemeinschaften kontraproduktiv ist. Das Internet ist aus dieser Sicht *strukturell* ein machtvolles ›Gegengift‹ gegen die Bildung abgeschlossener Glaubenssysteme, da das Netz durch seine Struktur immer wieder auf ähnliche, gleich lautende Botschaften verweist und somit den Markt auch bildlich zum Ausdruck bringt. Aus Glaubensgemeinschaften werden dann schnell Diskursgemeinschaften oder auch Geschmacksgemeinschaften, die via *Facebook* die jeweils angesagten Videos zirkulieren lassen. Empirische Fälle, die zeigen, dass es via Internet immer wieder auch zu massiven individuellen Radikalisierungen kommen kann, widerlegen diese These nicht: Sie zeigen nur, und das deutlich, dass Faszinierung und Radikalisierung sich anders vollziehen, wenn sie einzeln oder in Gruppen stattfinden.

4. DAS RELIGIÖSE FELD DES MEDIEN-ISLAMS

Der Medien-Islam, für den die ›himmlische Kontoführung‹ von zentraler Bedeutung ist, schafft durch die unterschiedlichen Formen des religiösen Engagements ein horizontal und vertikal gegliedertes soziales Feld, in dem sich jeder Einzelne verorten kann. In diesem Feld wird auch jeder von der Gemeinde verortet: Einerseits finden sich im Feld der Gläubigen (und zwar unten), die, welche an Gott glauben und den Minimalanforderungen gerecht werden (fünf Säulen des Islams). In der Mitte sind die angesiedelt, welche über das Minimalprogramm hinaus ihr Leben konsequent nach dem Islam ausrichten, also sich öffentlich zu ihm bekennen und konsequent handeln und bis in die kleinsten Poren des Lebens hinein gehorsam sind. Ganz oben befinden sich die Glaubensvirtuosen, welche ihr Leben der Verbreitung des Glaubens widmen und notfalls sogar im Dschihad ihr Leben lassen.

Obwohl die Übergänge zwischen diesen drei Formen der Glaubenspraxis im Feld fließend sind (und im Laufe des Lebens unterschiedlich sein können), stellen sie im Feld selbst relevante Unterscheidungsmerkmale zur Verfügung und sind somit handlungsrelevant. Der Übergang von der einen Stufe zur anderen (egal ob nach unten oder nach oben) ist dabei meist mit einem Entschluss verbunden, sein Leben zu ändern, also sein Leben mehr oder weniger Gott zu widmen.

Einige bemühen sich so gut sie können, allen Geboten Gottes zu entsprechen, und sorgen sich dabei um die anderen und um sich selbst – wobei sie im Wesentlichen einen Kampf gegen den ›Teufel in sich selbst führen, einen Teufel, der sie mittels Vergnügungen, Alkohol, Drogen und sexueller Verführung vom rechten Weg abbringen will (Glaubenskampf nach innen).

Dann gibt es jedoch auch Glaubensvirtuosen, die nicht nur gegen den Teufel in sich selbst kämpfen, sondern auch gegen den Teufel, der mittels anderer Menschen wirkt und der das Ziel hat, den Glauben an Gott zu zerstören. Diese Glaubensvirtuosen leben nicht nur nach den Geboten Gottes, sondern sie geben gegebenenfalls auch ihr Leben für Gott hin (Glaubenskampf nach außen), womit sie ihr Konto in solch starkem Maße auffüllen, dass ihnen nicht nur der Himmel, sondern dort auch ein besonders angenehmer Platz gewiss ist. Denn auch im Himmel gibt es Unterschiede: Nicht jeder Platz hat dort die gleiche Qualität – es gibt komfortable und weniger komfortable Plätze.

5. DER MEDIEN-ISLAM ALS GEHORSAMKEITSRELIGION MIT DEM HANG ZUR HÄRESIE

Der hier skizzierte Medien-Islam stellt eine spezifische Konstruktion und Variante des verkündeten Islams dar, die keineswegs mit der Vielfältigkeit und Differenziertheit des in Arabien, Europa, Afrika, Amerika und Asien gelebten

Islams verwechselt werden darf. Der Medien-Islam ist relativ einfach konstruiert, fordert von seinen Anhängern ein am eigenen Körper Sichtbarmachen der Zugehörigkeit, liefert eine klare und letztlich säkulare Rationalität im Umgang mit der Transzendenz (Kontoführung mit Guthaben und Verlusten), also mit Gott und der Endlichkeit des Lebens, und befreit weitgehend von der Notwendigkeit, alltägliche, praktische, ethische und moralische Handlungsprobleme auf eigene Verantwortung zu bearbeiten, da es für alle Probleme eine über Autoritäten abgesicherte verbindliche Anleitung gibt, der fraglos zu folgen ist. Insofern ist der Medien-Islam eher eine *Gehorsamkeitsreligion* als eine *Bewährungsreligion*: Er fördert mehr das öffentliche Zeigen der Gesinnung und damit die ›Arbeit‹ am Körper und an den Handlungen und weniger die Arbeit an und mit sich selbst – er ist mehr auf die Gruppe ausgerichtet und weniger auf den Einzelnen.

Von der Denkbewegung her entspricht der Medien-Islam dem *dogmatischen Denken* und er fordert diese Art des dogmatischen Denkens von den Gläubigen. Ausgangspunkt der Prediger ist eine Textbasis, nämlich der Koran und die Hadithe. Diese gelten als einzig relevante Wirklichkeit. Nicht die (alte) Textbasis wird angesichts neuer Wirklichkeiten verworfen, sondern alte Interpretation anderer Prediger. Die damit verbundene rhetorische Figur der Wiederbelebung des Alten lautet in etwa so: »Manche glauben Y, aber *der Koran* sagt, dass X und der Koran hat Recht«. Diese Figur unterscheidet sich signifikant von der rhetorischen Figur von charismatischen Erneuerern, die sagen: »Es steht geschrieben, dagegen aber sage *ich* Euch anderes und Neues.«

Das Spezifische dieser Denkfigur ist, dass eine aktuelle Lebenspraxis, die zum Problem geworden ist, als zu erklärende Erscheinung angesehen wird, die durch die Neuauslegung der alten verbindlichen Grundlagen (Koran und Hadithen) verständlich gemacht werden soll, so dass man schlussendlich weiß, was jetzt und hier der Fall ist und was im Weiteren getan werden soll. Diese Art des Denkens stellt nicht die Basis religiösen Lebens infrage, also den Koran und die Hadithe, sondern die aktuelle Lebenspraxis. Diese soll geändert und dem Koran angepasst werden. Diese Art des Denkens fordert die Rückkehr zu alten Formen der Lebenspraxis, fordert Nachfolge und Gehorsam.

Ist dieses rückwärts gerichtete dogmatische Denken, nämlich das bedenkenlose *Be-Folgen* von gesetzten Vorschriften und Regeln, einmal in einem sozialen Handlungsfeld etabliert und wesentliches Mittel beim Aufbau einer Wissensordnung, *und* gibt es dort keine von allen anerkannte Autorität für die Interpretation der Regeln, dann ist eine solche Wissensordnung leicht anfällig für das Entstehen von Häresien aller Art – insbesondere jedoch in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels. Dies deshalb, weil in solchen Zeiten des Umbruchs das Neue mit dem Alten erklärt werden muss, was nicht leicht ist, wenn die alten Regeln über das Neue nichts sagen. Dieser »Zwang zur Häresie« (Berger, 1980) gilt vor allem dann, wenn es auch zu der Frage, wer

legitimerweise Interpretationen des Ursprungstextes vornehmen kann und darf, ebenfalls keine gültige Interpretation und keinen Konsens gibt. Wenn die ›Interpretationsmacht‹ also nicht mehr an wenige anerkannte und institutionell eingesetzte Repräsentanten des Glaubens, sondern von einzelnen Personen in Anspruch genommen wird, dann vermehren sich nicht nur die Interpretationen zwangsläufig, sondern es kommt zu einem Dauerdisput über die legitime Deutungsmacht.

Eine solche Wissensordnung ohne Auslegungsautorität bei gleichzeitig strukturell angelegter Notwendigkeit zur Auslegung kann man als *diskursive Wissensordnung* und im Fall von Religionen als *diskursive Religion*⁸ bezeichnen (vgl. hierzu Asad, 2009). Die Besonderheit solcher diskursiver Wissensordnungen ist, dass sie permanent im öffentlichen Diskurs und im Disput stehen und sich im und durch den Diskurs und im und durch den Disput weiter entwickeln, oder anders: Eine solche religiöse Wissensordnung ist immer (wieder) in ihrem Zusammenhalt gefährdet, da sie durch immer wieder neu auftauchende Häresien geprägt ist. Oder dichter: Eine solche Wissensordnung ›schafft‹ immer wieder, da sie unabschließbar einen Streit um die richtige bzw. legitime Interpretation und die legitimen Interpreten führen muss, aufs Neue ein sich weiter ausdifferenzierendes Feld der aufeinander bezogenen Abgrenzungen und Auseinandersetzungen bzw. ein Feld von Akteuren, die aufeinander bezogen unterschiedliche Positionen in diesem Feld vertreten.

6. ÜBERBIETUNGSLOGIK ALS FOLGE DISKURSIVER RELIGION

Ausgangspunkt der hier vorgelegten Überlegungen war der Befund, dass Jugendliche, die sich für den Islam interessieren, nahezu täglich die neuen sozialen Medien nutzen, um sich über den Islam zu informieren bzw. sich

8 | Nicht nur den Islam, sondern jede Religion kann man aus dieser Sicht als *diskursive Religion* begreifen. Denn wendet man sich einer Religion historisch zu, kann man sie immer auch als Ergebnis einer Diskurstradition beschreiben. Allerdings lässt sich der Sachverhalt auch mit den Begriffen »Orthodoxie« und »Häresie« beschreiben. Denn jede Religion entwickelt schnell eine Orthodoxie, also einen Satz von Glaubensbeständen und Wissensinhalten, der als wahr gilt. Jede Orthodoxie führt wegen der Notwendigkeit, das Orthodoxe vor den jeweiligen kulturellen, lokalen und zeitlichen Besonderheiten zu deuten, fast zwangsläufig zu einer Form von Häresie. Orthodoxie und Häresie sind stets aufeinander verwiesen, sie bilden ein Diskursfeld bzw. einen Diskurs und brauchen auch diesen Diskurs, um sichtbar zu werden und sich zu festigen. Was Orthodoxie und was Häresie ist, lässt sich erst im Nachhinein entscheiden, da Orthodoxie die Wahrheit der Sieger, während die Häresie die Wahrheit der Verlierer ist (vgl. dazu auch Berger, 1980).

darüber mit anderen auszutauschen (vgl. Frindte et al., 2011, S. 518-573; vgl. auch Cheong et al., 2012; Mosemghvdlishvili & Jansz, 2012; Gillespie et al., 2013). Dabei interessieren sich die Jugendlichen erst einmal und grundsätzlich für sehr unterschiedliche Netz-Prediger – sind also meist nicht auf einen bestimmten Prediger fixiert, sondern suchen den für sie passenden aus dem Netz-Angebot heraus. Dieses Angebot besteht aus der Gesamtheit meist gut vernetzter Prediger und Institutionen verschiedener Glaubensspielarten des Islams in Deutschland und im Ausland, die für sich religiöse Autorität beanspruchen. Die Prediger und Institutionen agieren dabei als Marktteilnehmer, die miteinander um Auslegungsautorität und Anerkennung konkurrieren.

Die Imame in den Moscheen, die über ein gewisses ›Amtscharisma‹ verfügen, spielen dabei zunehmend eine geringere Rolle als die ›frei schwebenden‹ fahrenden Netz-Prediger. Das Internet hat zu einem Machtverlust der islamischen Gelehrten in den Moscheen beigetragen. Etablierte Strukturen von religiöser Macht werden durch die Möglichkeiten der digitalen Medien und der damit einhergehenden Mediatisierung der Religion in Frage gestellt. Dies alles bewirkt eine Bewegung weg von der Moschee hin zum Internet und den dort anzutreffenden Netz-Predigern. Diese können dann bei der Auslösung und Entwicklung von Faszinierungsprozessen eine wesentliche Rolle spielen.

Die massive Präsenz der Prediger des Islams im Netz führt auch dazu, dass der religiöse Markt mit Sinnangeboten des Islams nicht nur weiter angereichert, sondern auch ›befeuert‹ wird. Nur der Prediger ist erfolgreich (= findet viele Anhänger, die ihm epistemisches Vertrauen schenken), der seine Nische findet oder aber durch ein besonders markantes und radikales Angebot auffällt. Dieser Kampf um die Anerkennung der Auslegungsvorherrschaft führt zu einer allgemeinen Ausdifferenzierung des Feldes. Die Besonderheit des Feldes der fahrenden Prediger hat eine *Überbietungslogik* etabliert. Die Prediger konkurrieren miteinander darum, wer von ihnen die strengste Auslegung des Islams vorzutragen weiß und wer in seiner Auslegung sich besonders scharf gegen andere abgrenzen kann. So wird eine Dynamik des sich gegenseitig Übertreffens/Überbietens an Fundamentalismus und Radikalismus in Gang gesetzt, die prinzipiell kein Ende kennt, sondern so lange weiter prozessiert, bis jeder sein Angebot gefunden hat.

LITERATUR

- Ansary, T. (2010). *Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Asad, T. (2009). The Idea of an Anthropology of Islam. *Journal Qui Parle*, 17 (2) (Spring/Summer), 1-30.

- Asad, T. (2017). *Ordnungen des Säkularen: Christentum, Islam, Moderne*. Konstanz: University Press.
- Baurmann, M., Betz, G. & Cramm, R. (2014). Meinungsdynamiken in fundamentalistischen Gruppen. *Analyse und Kritik*, 01 (2014), 61-102.
- Berger, P. L. (1965). Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse. In: J. Matthes (Hg.), *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* (S. 235-249). Köln: Springer.
- Berger, P. L. (1980). *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berger, P. L. (2013). The Desecularization of the world. In M. Pfadenhauer (Hg.), *The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger* (S. 61-76). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Cheong, P. H., Fischer-Nielsen, P., Gelfgren, S. & Ess, C. (2012). *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, Practices and Futures*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Didero, M. (2014). *Islambild und Identität. Subjektivierungen von Deutsch-Marokkanern zwischen Diskurs und Disposition* Bielefeld: transcript.
- Esposito, J. L. & Mogahed, D. (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Filter, C. (2008). *Mein Gott ist jetzt Allah und ich befolge seine Gesetze gern. Eine Reportage über Konvertiten in Deutschland*. München: Piper.
- Frindte, W., Boehnke, K., Kreikenbom, H. & Wagner, W. (2011). *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium des Innern. Zugriff am 27.10.2017 unter https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Lehre/SoSe_2015/Islam/Lebenswelten_junger_Muslime.pdf
- Geißler, R., Pöttger, H. (2009). *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss – Forschungsstand – Bibliographie*. Bielefeld: transcript.
- Gerlach, J. (2007). *Die lässigen Gehirnwäscher. Der seltsame Erfolg von Pierre Vogel und anderen Predigern eines radikalen deutschen Islams*. Zeit Online, 05. Oktober 2007. Zugriff am 01.10.2017 unter www.zeit.de/2007/41/Islam-Prediger
- Gillespie, M., Herbert, D. & Greenhill, A. (Hrsg) (2013). *Social Media and Religious Change*. Berlin: De Gruyter.
- Hafez, K. & Richter, C. (2007). Das Islambild von ARD und ZDF. In *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 26-27, 40-46.
- Hafez, K. (2013). Aufgeklärte Islamophobie: Das Islambild deutscher Medien. In O. Zimmermann & T. Geißler (Hg.), *Islam – Kultur – Politik* (aus Politik und Kultur Nr. 11) (S. 347-349). Berlin: Deutscher Kulturrat.

- Hirsi Ali, A. (2015). *Reformiert Euch. Warum der Islam sich ändern muss*. München: Knaus.
- Hitzler, R., Reichertz, J & Schröer, N. (Hg.) (1999). *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Kandel, J. (2011). *Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität*. Freiburg: Herder.
- Kepel, G. (2009). *Die Spirale des Terrors. Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*. München: Piper.
- Kiefer, M., Hüttermann, J., Dziri, B., Ceylan, R., Roth, V., Srowig, F. & Zick, A. (2017). »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen« *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS.
- Klinger, W. & Kutteroff, A. (2009). Stellenwert und Nutzung der Medien in Migrantenmilieus. In *Media Perspektiven*, 6, 297-308.
- Mishra, P. (2017). *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Mosemghvdlishvili, L. & Jansz, J. (2012). Framing and praising Allah on YouTube: Exploring user-created videos about Islam and the motivations for producing them. *New Media & Society*, 15, 482-500.
- Reichertz, J. (2009). *Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie?* Wiesbaden: Springer VS.
- Reichertz, J., El Gouennouni, K. & Kubilay, S. (2014). Faszinierungsprozesse. Wie attraktiv sind Prediger des Islam für in Deutschland lebende Jugendliche? In H.-G. Soeffner & T. Boldt (Hg.), *Fragiler Pluralismus (Wissen, Kommunikation und Gesellschaft – Schriften zur Wissenssoziologie)* (S. 123-140). Wiesbaden: Springer VS.
- Roy, O. (2006). *Der Islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Siedler.
- Roy, O. (2011). *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.
- Roy, O. (2017). »Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod« – *Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*. München: Siedler.
- Schmidt, W. (2012). *Jung Deutsch Taliban*. Berlin: Ch. Links.
- Schreiber, C. (2017). *Inside Islam: Was in deutschen Moscheen gepredigt wird*. Berlin: Econ.
- Secretan, L. (2004). *Inspire! What Great Leaders Do*. New York: John Wiley & Sons.
- Vogel, P. (2011). *Kanal Pierre Vogel*. Zugriff am 28.09.2017 unter <https://www.youtube.com/user/pierrevoegelDE1>
- Weber, M. (2010). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

War on Terror

Der »War on Terror« als Schauergeschichte

Volker M. Heins

Wir alle kennen das Plakat, das einen einzelnen amerikanischen Soldaten in Vietnam zeigt, der, von Kugeln getroffen, auf dem Feld zusammenbricht, darunter die Frage »WHY?«. Diese hartnäckige Frage nach dem Warum des Krieges wird seit der Antike unterschiedlich beantwortet. In der konventionellen Politikwissenschaft dominieren die »Realisten«, die die Frage mit dem Verweis auf das aggressive Machtstreben von Staaten und letztlich auf menschliche Bosheit und Gier beantworten. Kulturwissenschaftliche Ansätze geben eine andere Antwort, indem sie die Wurzeln des Krieges zumindest zu einem großen Teil in den Geschichten verorten, die wir uns gegenseitig über Gefahr und Sicherheit, Täter und Opfer, Freunde und Feinde erzählen. Erst in solchen Narrativen und ihren Interpretationen wird begründet, wie und warum bestimmte Kriege geführt werden sollen und warum sie als legitim oder sogar notwendig angesehen werden (vgl. Smith, 2005; Callahan et al., 2006; Jarvis, 2009; Jackson, 2011).

Die Terroranschläge des 11. September 2001 haben ebenso wie andere islamistische Anschläge danach weit über die jeweils betroffenen Städte hinaus Angst und Schrecken ausgelöst. Dieser emotionale Rohstoff war zunächst ohne sprachlichen Ausdruck. Im Laufe der Zeit bildeten sich jedoch verschiedene Diskurse und Narrative rund um »9/11« und die sich global ausbreitende Gefahr des islamistischen Terrorismus. Prominent waren anfangs vor allem antiamerikanische Narrative und Verschwörungstheorien, die wiederum beide über eine große Schnittmenge verfügen. In Ländern wie Brasilien, Ägypten, Indonesien, Frankreich und Deutschland gab es zunächst die Deutung, dass der Terror eine Art »Rache der Dritten Welt« sei und sich nur gegen Amerika und den »amerikanischen Imperialismus« richte.

Davon zu unterscheiden war eine zweite Strategie, die *al-Qaida* als ein Geschöpf und Instrument der amerikanischen Geheimdienste bezeichnete und »9/11« als einen von der US-Regierung selbst gesteuerten und inszenierten *inside job* deutete. Während die antiamerikanische Erzählung und die begleitende Emotion der Schadenfreude in dem Maße verschwunden sind,

wie allmählich große Teile der Welt von terroristischen Attentaten heimge-sucht wurden, halten sich Verschwörungstheorien wesentlich hartnäckiger. Verschwörungstheorien, so die These der amerikanischen Literaturkritike-rin und Feministin Elaine Showalter, sind nicht Produkte politischer Mani-pulation, sondern »hysterische Narrative«, die wie die einst sprichwörtlichen Migräneattacken und Ohnmachtsanfälle hysterischer Frauen auf tiefe emoti-onale Störungen in der Gesellschaft verweisen (Showalter, 1997). Die Struk-tur dieser Narrative ist einfach und besteht aus drei Grundannahmen: nichts geschieht durch bloßen Zufall, nichts ist wie es scheint und alles hängt mit-einander zusammen.

Durchgesetzt hat sich jedoch nach kurzer Zeit die extreme Großerzählung des »War on Terror«. Mit der Ausbreitung des islamistischen Terrors ist die-se Erzählung selbst gewandert und global geworden. Sie bestimmt heute den öffentlichen Diskurs in so unterschiedlichen Ländern wie Frankreich, Myan-mar oder der Türkei. Die Struktur dieser Erzählung ist so angelegt, dass sich »gut« und »böse« unversöhnlich gegenüberstehen. Beide Seiten sind darüber hinaus durch weitere Merkmale gekennzeichnet. Die Akteure des »Global War on Terror« (GWOT) sind in ihrem eigenen Narrativ nicht nur die Guten, die für die Werte der Freiheit und der Gerechtigkeit eintreten; sie sind auch Helfer und Retter der Frauen (Maier & Stegmann, 2003; Steans, 2008) und anderer tatsächlich oder vermeintlich unterdrückter Gruppen in mehrheitlich musli-mischen Ländern. Umgekehrt sind die Bösen mehr als nur böse: sie sind wahr-hafte Monster. Richard Devetak (2005) hat gezeigt, wie sehr schon George W. Bushs erste Fassungen der Großerzählung des »War on Terror« aus dem litera-rischen Repertoire der Schauergeschichte schöpften. Wie die Kurzgeschichten von Edgar Allen Poe funktionierte das Antiterror-Narrativ der amerikanischen Regierung so, dass die durchaus rationale Angst des Publikums vor terroris-tischer Gewalt mit narrativen Mitteln ins Irrationale gesteigert und um ein Gefühl des grenzenlosen Grauens erweitert werden sollte. Dies geschah durch eine Überbietung der sonst üblichen Nazi-Analogien und die Repräsentation von Terroristen als verborgenen, fernen und dann doch wieder ganz nahen, hypermobilen Monstern und Geistern aus dem Schattenreich orientalischer »Schurkenstaaten«. Der irakische Diktator Saddam Hussein wurde von Bush Junior als ein gewalttätiger »Irrer« (*madman*) charakterisiert, der nicht rational handele und gegen den folglich auch das im Kalten Krieg erprobte außenpoli-tische Arsenal der Eindämmungspolitik nicht helfe. Das suggestive Vokabular der »Folterkammern« und »Massengräber« im Herrschaftsgebiet der Terroris-ten und Schurkenstaaten tat ein Übriges, um Handlungsdruck zu erzeugen und die Öffentlichkeit auf eine neue Art des Krieges gegen einen schaurigen, irrationalen Feind einzustimmen, der immer wieder als gestaltlos, grenzenlos, zerstörerisch und dunkel beschrieben wurde (vgl. Devetak, 2005, S. 635-636; Bishop, 2015).

Der Krieg gegen den Terror beruhte somit auf der Freisetzung nicht nur von Feuerkraft, sondern auch von Vorstellungskraft. Dadurch glich dieser Krieg sich seinem imaginierten Feind an, indem er in seinen Operationen das Amorphe, Grenzenlose, Destruktive und Dunkle des islamistischen Terrorismus nachahmte. So wurden unmittelbar nach »9/11« nicht nur schlecht durchdachte militärische Interventionen, sondern auch die Anwendung von Folter in außerterritorialen »Black Sites« propagiert (vgl. Binder, 2016). Die Unterscheidungen zwischen Kombattanten und Zivilisten, Bürgern und Nicht-Bürgern, Unschuldigen und Verdächtigen wurden durch die appellative Macht der Groß-erzählung in Frage gestellt und unterspült. Die rhetorische Aufblähung der Gefahr des Terrorismus (»threat inflation«) spiegelte sich in der höchst realen Aufblähung der globalen Überwachungs-, Besatzungs- und Kriegsorganisation sowie in der Ausweitung der Macht des amerikanischen Präsidenten. Der Krieg gegen den Terror war der erste Krieg der USA, der nicht mit einer Ausweitung der Bürgerrechte im Inneren des Landes einherging, sondern im Gegenteil mit einer beispiellosen Bedrohung des sozialen Zusammenhalts und der Verschärfung von Ungleichheit und Rassismus, die Barack Obama noch eindämmen wollte und deren Gift der Welt den Aufstieg von Donald Trump beschert hat.

Die Groß-erzählung vom »War on Terror« ist weder wahr noch falsch, sondern legitimatorisch und motivierend. Sie wirkt nicht als Opium des Volks, sondern als Speed für die Gewaltspezialisten des Staates. Sie ist ein Teil des Krieges, der allerdings, und das ist die größte Gefahr, sich vom Verlauf und Scheitern des Krieges gegen den Terrorismus gelöst hat und ein ziviles Eigenleben führt. Dass der Krieg gescheitert ist, und zwar nicht zuletzt am Extremismus seiner Planer und Propagandisten, ist heute offenkundig. Die Zahl der terroristischen Zellen und Milizen auf der Welt ist seit »9/11« ebenso in die Höhe geschossen wie die Zahl der Terroranschläge. Die Bürger Amerikas und seiner Verbündeten leben heute gefährlicher als vor dem September 2001. Der Krieg mit Hunderttausenden von Toten war »unwirksam und kontraproduktiv« (Thrall & Goepner, 2017, S. 12).

Amerikanische Analysten wie Trevor Thrall und Erik Goepner vom *Cato Institute* in Washington nennen auch den Grund für dieses Scheitern: die »gefährliche Fantasie« einer demokratischen Neuordnung der Gesellschaften des Nahen Ostens durch militärische Gewalt sowie die nicht minder gefährliche »Fantasie« einer Auslöschung des Terrorismus mitsamt seinen vielfältigen Ursachen (Thrall & Goepner, 2017, S. 14; S. 16).

Dennoch wuchert das Narrativ des »War on Terror« fort. Regierungen und Journalisten in Ländern des Globalen Südens machen sich lustig über die angeblichen Skrupel westlicher Verfassungsstaaten im Umgang mit der Gefahr des Terrorismus. So schrieb eine Zeitung in Sri Lanka im April 2017, der »Globale Norden« fasse Terroristen mit »Samthandschuhen« an und sei

nicht willens, diese Plage endgültig zu »eliminieren« (The Island, 2017, S. 8). Im Umkreis der Regierung Trump wiederum mutiert das Narrativ vom Krieg gegen den Terror, das unter Obama leise gestellt und durch einen erfolgsorientierten Pragmatismus ersetzt wurde, in ein Narrativ vom Krieg gegen den Islam und gegen Muslime weltweit. Wenn wir nicht aufpassen, so Trumps ehemaliger nationaler Sicherheitsberater Michael Flynn, werden wir bald von fanatischen Muslimen »geschlagen, beherrscht und höchstwahrscheinlich vernichtet«. Und es wäre keine Schauergeschichte, hätte er nicht noch folgenden Satz gesagt: »Do you want to be ruled by men who eagerly drink the blood of their dying enemies?« (Flynn zit.n. Shariatmadari, 2017).

Zwei Eigenschaften sind es, die das Anti-Terror-Kriegsnarrativ zu einer Groß Erzählung des Extremen machen. Erstens ist das Narrativ durch ein Element des Wahnhaften und des Realitätsverlusts charakterisiert. Es beruht auf einem Überschuss an Fantasie sowohl hinsichtlich der Macht des Feindes als auch der Möglichkeiten des Erzählers, die Welt vor diesem Feind zu retten. Zweitens legitimiert das Narrativ, wie alle Extremismen, eine Enthemmung von Gewaltpotenzialen. Diese beiden Eigenschaften sind zugleich mitverantwortlich für das Scheitern des »War on Terror« und seine Verstrickung in die Produktion des Übels, das der Krieg ursprünglich bekämpfen sollte.

In den folgenden beiden Beiträgen werden die Machart und die Funktionsweise des Narrativs genauer bestimmt. Susanne Kirchhoff analysiert zunächst Sprache und Denken der amerikanischen Regierung nach »9/11« als zutiefst metaphorisch und damit als wirklichkeitskonstituierend. Sie zeigt, wie eine extreme Deutung des Terrorismus und die entsprechenden Handlungsstrategien der Regierung normalisiert und im Medium der öffentlichen Rede als geradezu alternativlos präsentiert wurden – obwohl es weniger extreme, aber dafür effektivere Alternativen gegeben hätte. Hanna Pfeifer und Alexander Spencer wählen einen anderen Ausgangspunkt, indem sie bei der Erzählung des islamistischen Terrorismus selbst ansetzen und zeigen, wie die Terroristen sich westlicher, ja romantischer Redegenres bedienen, um sich gegenüber potenziellen Unterstützern, insbesondere in westlichen Ländern, zu legitimieren und auf diese Weise den Krieg gegen den Terror zu hintertreiben.

LITERATUR

- Binder, W. (2016). Shifting Imaginaries in the War on Terror: The Rise and Fall of the Ticking Bomb Torturer. *Social Imaginaries*, 2 (1), 119-150.
- Bishop, K.W. (2015). The New American Zombie Gothic: Road Trips, Globalisation, and the War on Terror. *Gothic Studies*, 17 (2), 42-56.

- Callahan, K., Dubnick, M.J. & Olshfski, D. (2006). War Narratives: Framing Our Understanding of the War on Terror. *Public Administration Review*, 66 (4), 554-568.
- Devetak, R. (2005). The Gothic Scene of International Relations: Ghosts, Monsters, Terror and the Sublime after September 11. *Review of International Studies*, 31 (2), 621-643.
- Jackson, R. (2011). Culture, identity and hegemony: Continuity and (the lack of) change in US counterterrorism policy from Bush to Obama. *International Politics*, 48 (2-3), 390-411.
- Jarvis, L. (2009). *Times of Terror: Discourse, Temporality and the War on Terror*. Basingstoke: Palgrave.
- Maier, T. & Stegmann, S. (2003). Unter dem Schleier. Zur Instrumentalisierung von Weiblichkeit: mediale Repräsentationen im »Krieg gegen den Terror«. *Feministische Studien*, 21 (1), 48-57.
- Shariatmadari, D. (2017). *How war on Islam became central to the Trump doctrine*. The Guardian, 30. Januar 2017, Zugriff am 10.10.2017 unter <https://www.theguardian.com/us-news/2017/jan/30/war-on-islam-central-trump-doctrine-terrorism-immigration>
- Showalter, E. (1997). *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Culture*. New York: Columbia University Press.
- Smith, P. (2005). *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War and Suez*. Chicago: Chicago University Press.
- Steans, J. (2008). Telling Stories about Women and Gender in the War on Terror. *Global Society*, 22 (1), 159-176.
- The Island (2017). *Terror, doves and flowers*. The Island (Colombo, Sri Lanka). 11. April 2017, S. 8.
- Thrall, A.T. & Goepner, E. (2017). *Step Back: Lessons for U.S. Foreign Policy from the Failed War on Terror*. Policy Analysis No. 814. 26. Juni 2017, Washington, DC: Cato Institute. Zugriff am 10.10.2017 unter <https://object.cato.org/sites/cato.org/files/pubs/pdf/pa-814.pdf>

»War on Terror«

Politische Implikationen einer Metapher

Susanne Kirchoff

1. Einleitung

Im Jahr 2011 rief die *Intelligence Advanced Research Projects Activity agency* (IARPA), ein Zweig des US-amerikanischen Nachrichtendienstes, ein »Metaphernprogramm« ins Leben und stattete es mit mehreren Millionen Dollar für Forschung aus. Ausgehend von der Annahme, dass Metaphern Einfluss darauf haben, wie Menschen über komplexe Themen denken und Einstellungen beeinflussen können, sollten zunächst Computerprogramme entwickelt werden, die Metaphern in Texten automatisiert erkennen und klassifizieren können. In einem zweiten Schritt sollten die so entstandenen Metaphern-Korpora auf die jeweils unterschiedlichen Glaubensgrundsätze und Weltansichten innerhalb von Kulturen hin analysiert werden – und zwar in Bezug auf Themenfelder, die für die Nachrichtendienste von Interesse sind (IARPA, 2011). Das Programm griff dabei explizit auf die sogenannte kognitive Metaphertheorie von George Lakoff und Mark Johnson zurück, die im Kern besagt, dass »die Metapher nicht nur eine Frage von Sprache, also von Worten allein« ist, sondern »die menschlichen Denkprozesse weitgehend metaphorisch ablaufen. Das meinen wir, wenn wir sagen, daß das menschliche Konzeptsystem metaphorisch strukturiert und definiert ist.« (Lakoff & Johnson, 1998, S. 14)

In diesem Beitrag wird zunächst dargelegt, was Metaphern für politische Diskurse so bedeutsam macht, dass um sie gerungen wird. Anschließend wird diskutiert, warum es sich bei der Formulierung »War on Terror« um eine Metapher handelt, welche Optionen für politisches Handeln dieser metaphorische Ausdruck nahe legt und mit welchen anderen Wirklichkeitskonstruktionen er im politischen Diskurs konkurriert.

2. Kognitive und diskursive Dimensionen von Metaphern

Der Gebrauch von Metaphern gehört zu den grundlegenden Merkmalen von Sprache und Politik (Chilton & Schäffner, 1997, S. 221-222). Das Metaphernprogramm der IARPA beruht auf einer theoretischen Tradition, die die kognitive Dimension von Metaphern und damit ihre wirklichkeitskonstituierenden Eigenschaften gegenüber ihrer rhetorischen Funktion in den Vordergrund stellt.¹ Bereits 1936 hatte Ivor A. Richards argumentiert, dass die Metapher kein primär sprachliches Phänomen, sondern »in allererster Linie Austausch und Verkehr von *Gedanken*, eine Transaktion zwischen Kontexten ist. *Denken* ist metaphorisch und verfährt vergleichend; daraus leiten sich die Metaphern der Sprache her.« (Richards, 1983, S. 35) Dass unsere Kognitionen auf metaphorischer Strukturierung basieren, wird unter anderem durch den Umstand nahegelegt, dass Metaphern ein fester Bestandteil unseres alltäglichen Sprachgebrauchs sind. Lakoff und Johnson (1998, S. 11) verstehen dementsprechend sprachlich realisierte Metaphern als Ausdruck von dahinter liegenden metaphorischen Konzepten: Verschiedene metaphorische Sätze können einem gemeinsamen Quell- und Zielbereich zugeordnet und die systematischen Verbindungen zwischen ihnen sichtbar gemacht werden.

»Terrorismus ist Krieg« kann als ein solches metaphorisches Konzept verstanden werden. Voraussetzung dafür ist die definitorische Vorannahme, dass es sich bei »Krieg« und »Terrorismus« nicht um synonyme Begriffe handelt. Werden hingegen die Anschläge des 11. September 2001 tatsächlich als Kriegsakts und *al-Qaida* als Kombattant im Sinne des Kriegsrechts interpretiert, dann ist auch der »War on Terror« legitimiert (Addicott, 2008). Im »War on Terror« »oszilliert [der Begriff ›Krieg‹, S.K.] merkwürdig zwischen seiner wörtlichen und seiner metaphorischen Verwendung. ... Der Krieg im wörtlichen Sinn erhält Legitimation durch den Konsens über den ›Krieg‹ oder ›Kampf‹ gegen den Terror im metaphorischen Sinn.« (Pingel, 2004, S. 127)

Eine der ersten Reaktionen auf die Anschläge vom 11. September 2001 war, dass *al-Qaida* den USA den Krieg erklärt habe. Diese Deutung der Ereignisse kann auf der Ebene der Sprache in nahezu beliebig vielen metaphorischen Ausdrücken realisiert werden. So sagte bspw. Präsident George W. Bush einen Tag nach den Anschlägen, am 12. September 2001:

1 | Seit 2016 ist ein Ergebnis des Programms, das an der Universität Berkeley angesiedelte *MetaNet*, in Form eines Wikis öffentlich zugänglich (abrufbar unter <https://metaphor.icsi.berkeley.edu/pub/en/>). Mit Hilfe dieses Archivs formalisierter sogenannter metaphorischer Konzepte, können metaphorische Ausdrücke in großen Textkorpora identifiziert und analysiert werden (ICSI, 2015). An diesem Projektschritt war unter anderem Lakoff in leitender Funktion beteiligt (ICSI, 2012).

»The deliberate and deadly attacks which were carried out yesterday against our country were more than acts of terror. *They were acts of war.* This will require our country to unite in steadfast determination and resolve. *Freedom and democracy are under attack.* [...] The United States of America will use all our resources to *conquer this enemy.* We will *rally* the world. We will be patient, we will be focused, and we will be steadfast in our determination. This *battle* will take time and resolve. But make no mistake about it: we will *win.*« (BBC News, 2001a, Hervorhebung d. Verf.)

Metaphern sind also von unmittelbarer Bedeutung für unsere Orientierung in der Welt, weil mit ihrer Hilfe Erfahrungen und Informationen in bestehende Wissenshorizonte eingeordnet werden können. Neben dieser kognitiven haben Metaphern aber auch eine diskursive Dimension (Hülse, 2003; Chilton, 2004). Diskurse sind einerseits »Flüsse bzw. Abfolgen von [...] sozialen Wissensvorräten durch die Zeit« (Jäger, 2015, S. 78), in denen gesellschaftliche Bedeutungsproduktion erfolgt und Dingen ihr allgemein anerkannter Sinn verliehen wird. Diskurse sind andererseits aber auch Möglichkeitsräume des Sagbaren, in denen gültiges, kollektiv verbindliches Wissen von nicht-gültigem Wissen unterschieden wird. Im Rahmen öffentlicher Diskurse erscheinen Metaphern daher nicht willkürlich, sondern – in Anlehnung an Michel Foucault – als Ausdruck von Wissensordnungen, d.h. auf Basis von Regeln, die steuern, was sagbar ist, wer es sagen kann und in welcher Weise es gesagt werden kann (Foucault, 1981; vgl. auch Schmitt, 2016, S. 60). Dies bedeutet auch, dass jeder Diskurs durch seine spezifische Metaphorik (und die damit verbundenen Konnotationen) gekennzeichnet ist (Hülse, 2003, S. 33). Mit der Verwendung eines metaphorischen Konzeptes wird also einer bestimmten Wirklichkeitskonstruktion der Vorrang vor anderen Alternativen, wie z.B. »Terrorismus als Verbrechen«, gegeben. Der öffentliche Diskurs nach »9/11« kann deshalb dahingehend untersucht werden, welche Metaphern dort in Erscheinung treten, sich im Zeitverlauf etablieren oder marginalisiert werden, und welche Wirklichkeitskonstruktionen darin zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus lassen sich Diskurskoalitionen bzw. Diskursgemeinschaften anhand einer gemeinsamen politischen Erzählung und den damit verbundenen spezifischen Denk- und Sprachmustern identifizieren, die u.a. im Gebrauch von Metaphern sichtbar werden (Hajer 1993, S. 45, S. 47; Pogner, 1999, S. 146).

Ein zentrales Merkmal metaphorischer Konzepte ist die partielle Bedeutungsübertragung zwischen den beiden Bestandteilen der metaphorischen Aussage. Dieser Prozess wird als »highlighting« und »hiding« bezeichnet (vgl. Knowles & Moon, 2006, S. 43-44). Indem Metaphern einzelne Aspekte eines Gegenstands hervorheben und andere verbergen, bilden sie Wirklichkeit nicht einfach ab, sondern liefern Interpretationen – Konstruktionen – von Wirklichkeit, die Aufschluss über die jeweils zugrunde liegende Weltsicht liefern.

In Diskursen erfüllen Metaphern verschiedene Funktionen: Sie können eine Interpretationsfolie für das Geschehen liefern, Handlungsrollen sowie zu erreichende Ziele festlegen und Argumentationen verkürzen oder ersetzen – in diesem Fall die komplexe Argumentation für eine militärische Reaktion auf einen terroristischen Anschlag: Auf die »Kriegserklärung« der Terroristen folgt der »Krieg gegen den Terror(ismus)«. Darüber hinaus werden durch die Anforderung des Krieges, innere Differenzen beiseite zu legen, um sich gemeinsam dem Gegner stellen zu können, Identität und Gemeinschaft hergestellt (Bertau, 1996, S. 227-229). So spricht Präsident Bush in dieser Rede davon, die Welt um sich scharen zu wollen. Damit wird aber auch jeder, der sich dieser (Kriegs-)Logik entzieht, potenziell zum »Verräter«, der außerhalb der Gemeinschaft steht – und entsprechend hart fiel zum Teil die Kritik an den Gegnern des »War on Terror« aus, beispielsweise 2003 beim Boykott der Countryband *The Dixie Chicks* (Rossman, 2004).

Es ist jedoch wichtig, daran zu erinnern, dass Metaphern keine Politik verursachen. Ihr Erscheinen im Diskurs bedeutet auch nicht zwangsläufig, dass die logischen Ableitungen aus ihrem Gebrauch den Benutzern bewusst sind oder dass die Adressaten die Implikationen vollständig erfassen und gegebenenfalls teilen. Metaphern schaffen vielmehr Deutungsrahmen für Ereignisse und definieren damit »die Grenzen dessen, was als möglich und logisch oder als unmöglich und absurd erachtet wird« (Spencer, 2011, S. 54). Metaphern determinieren keine Handlungen. Aber sie sind Teil des diskursiven Ringens um Deutungsmacht und Legitimation in der Politik, und indem sie Ereignissen einen bestimmten Deutungsrahmen bzw. »frame« verleihen, ermöglichen und begrenzen Metaphern zum einen politische Handlungsspielräume (vgl. Beer & Landtsheer, 2004, S. 6-7). Zum anderen bilden sie die Grundlage dafür, wie Rezipienten Ereignisse verstehen und bewerten, jedoch nicht in Form einer einfachen Übernahme (Edy & Meirick, 2007).

3. Terrorismus als Krieg: politische Implikationen

Politische Diskurse und politisches Handeln sind untrennbar miteinander verbunden, aber sie sind nicht identisch. Wir können den »War on Terror« als metaphorischen Sprachgebrauch und Ausdruck einer bestimmten Wirklichkeitskonstruktion betrachten und zugleich anerkennen, dass die Kriege in Afghanistan und Irak militärische Handlungen mit spürbaren Konsequenzen darstellen.

Auf dieser Grundlage kann dann gefragt werden, in welchen anderen Kontexten die Kriegsmetapher verwendet wird, welche politische Vorgeschichte die metaphorische Konzeptualisierung von Terrorismus als Krieg hat, welche Aspekte des Terrorismus dadurch betont bzw. verdeckt werden, welche

Handlungsoptionen als Reaktion auf terroristische Akte nahe gelegt werden sowie welche alternativen Deutungsrahmen möglich wären und ggf. empirisch nachweisbar sind (Schmitt, 2016, S. 101-103).

Was wir im engeren Sinne als »War on Terror« verstehen, beginnt mit der Deutung der terroristischen Anschläge am 11. September 2001 als »Kriegserklärung«.² Es ist heute nicht mehr möglich, zu rekonstruieren, wann und von wem der Begriff »Krieg« in diesem Zusammenhang zum ersten Mal verwendet wurde. Eine mögliche Quelle ist der NBC-Korrespondent Tom Brokaw, der gegen 10.30 Uhr Ortszeit, als der zweite Turm des World Trade Centers einstürzte, sagte »there has been a declaration of war by terrorists on the United States, there's nothing short of that.« (NBC News, 2001) Wer die Formulierung zuerst verwendete, ist allerdings weniger bedeutsam, als der Umstand, dass sie sich sehr schnell verbreitete – sowohl im offiziellen politischen Sprachgebrauch als auch in der Live-Berichterstattung der Fernsehsender und auf den Titelseiten. So lauteten z.B. am Tag nach den Anschlägen die Aufmacher vieler internationaler Zeitungen einheitlich »U.S. under attack« (USA Today), »War at home« (The Dallas Morning News), »Terror-Krieg gegen die USA« (Süddeutsche Zeitung), »Krieg gegen die USA« (taz), »Guerra« (Diario de Noticias), »War on the World« (The Mirror), »Oorlog tegen VS« (Algemeen Dagblad), »Terrorkrig mot USA« (Aftenposten), »Wojna z USA« (Gazeta Wyborcza) (Verlag Karl Müller, 2002).

Die Reaktion auf die »Kriegserklärung« von *al-Qaida* ist der Eintritt in den »War on Terror« (Addicott, 2008). Dass diese Metapher zunächst von vielen akzeptiert wird, lässt sich möglicherweise in Teilen aus ihrer Vorgeschichte erklären. Die Formel »war on ...« ist im politischen Diskurs der USA fest etabliert und auf verschiedene Gegenstände angewendet worden (Beer & Landtsheer, 2004, S. 111). So geht bspw. der »Krieg gegen das Verbrechen« (»war on crime«) mutmaßlich auf einen Ausspruch J. Edgar Hoovers in den 1930er Jahren zurück. Seit den 1960er Jahren haben US-Administrationen wiederholt »Kriege« ausgerufen – gegen Drogen, gegen Armut, gegen Krankheiten wie Aids und Krebs (Helmig, 2008, S. 196-197). Wikipedia weist unter dem Eintrag »war as metaphor« aktuell achtundzwanzig Verwendungen aus, die auf einen beinahe inflationären Gebrauch schließen lassen und sowohl den »war on cars« als auch den »war on Christmas« beinhalten (Wikipedia, o.J.). In der Zusammenschau wird der metaphorische Charakter solcher Formulierungen besonders deutlich.

2 | Die Gleichsetzung von Terrorismus und Krieg in politischen und medialen Diskursen ist allerdings weder ein Phänomen des 21. Jahrhunderts noch auf die US-amerikanischen Diskurse beschränkt, wie z.B. Andreas Musloff (2006) in seiner Untersuchung über die *Rote Armee Fraktion* im öffentlichen Diskurs der BRD zeigt.

Diese Kontextualisierungen sind jedoch nicht nur wichtig, weil sie den metaphorischen Charakter des Ausdrucks »War on Terror« unterstreichen. Sie zeigen auch, dass es sich um eine Phrase handelt, die ein fester Bestandteil im Repertoire öffentlicher Rede und daher vermutlich den meisten Menschen bekannt ist. Diese Normalität der Metapher kann dazu beitragen, ihre Plausibilität zu erhöhen, und die politischen Schlussfolgerungen normal und selbstverständlich erscheinen zu lassen (Hülse, 2003, S. 223).

Der »War on Terror« steht jedoch nicht nur im Kontext verwandter Formulierungen, sondern hat selbst auch eine politische Vorgeschichte. In der ersten Hälfte der 1980er Jahre begann die Reagan-Regierung angesichts der militärischen Intervention im Libanon, Terrorismus zunehmend als »act of warfare« (Verteidigungsminister Weinberger 1983 zit.n. Toaldo, 2012, S. 10) zu verstehen und präventive bzw. präemptive Aktionen gegen Terroristen in Erwägung zu ziehen, die dann 1986 in Libyen in die Tat umgesetzt wurden (Verteidigungsminister Weinberger 1983, zit.n. Toaldo, 2012, S. 11). In jenem Jahr formulierte die sogenannte *Task Force on Combatting Terrorism* unter Vorsitz des Vizepräsidenten George Bush Sr. die Empfehlung, Terroranschlägen mit militärischen Mitteln »vorzugreifen, auf sie zu reagieren und sie zu vergelten.« (Bush Sr. zit.n. Schneckener, 2006, S. 231) Auch damals sollten auf diese Weise militärische Operationen und Handlungen, die außerhalb des Kriegsrechts nicht erlaubt wären, legitimiert werden. In den folgenden Jahren wurde diese Politik jedoch nicht kontinuierlich verfolgt. Ein Wandel zeichnete sich erst unter der Clinton-Administration ab, die die Anschläge auf US-Botschaften 1998 mit militärischen Vergeltungsschlägen im Sudan und in Afghanistan beantwortete und auch in der Darstellung des Terrorismus als globale Bedrohung an die vorangegangenen Administrationen anschloss (Schneckener, 2006, S. 5; Helmig, 2008, S. 197; Tsui 2017). Ideologisch knüpft der »Global War on Terror« zudem an die Mentalität des Kalten Krieges an, der von George W. Bush auch wiederholt explizit in seinen Reden als Vergleich herangezogen wurde – so handele es sich (erneut) um einen »langen Krieg« zwischen konträren Ideologien, bei dem der Lebensstil und die Freiheit des Westens auf dem Spiel stünden (Buzan, 2006; Helmig, 2008, S. 199). Zwar gab es in den 1980er und 1990er keinen vergleichbaren, prioritär behandelten »Global War on Terror« wie unter Präsident George W. Bush, doch die vorangegangenen Administrationen schufen die ideologischen und politischen Grundlagen, an die nach »9/11« angeschlossen wurde (Toaldo, 2012, S. 16).

Indem der »9/11-Terrorismus« als Krieg verstanden wird, treten einzelne Aspekte des Phänomens in den Vordergrund, während andere verschwinden. Zwar kennen wir heute die sogenannten »neuen« oder »asymmetrischen« Kriege (u.a. Münkler, 2002; Kaldor, 2003), dennoch ist das Konzept des Krieges auch weiterhin für uns primär an geopolitische Räume und insbesondere an Nationalstaaten gebunden (Helmig, 2008, S. 202-203).

Terrorismus als Krieg zu begreifen, bedeutet daher erstens, ihn als Angriff auf eine Nation und ihre territoriale Souveränität zu verstehen. Eine daraus ableitbare Konsequenz ist die Sicherung der eigenen Grenzen. Menschen aus dem »feindlichen« Gebiet werden als potenzielle Bedrohung wahrgenommen und anders behandelt als die eigene Bevölkerung (Pingel, 2004, S. 119; Spencer, 2011, S. 60). In diesem Sinne wirkt Krieg entdifferenzierend und dichotomisierend: Er teilt die Welt in ein homogenes »Wir« und ein ebenso homogenes, feindliches »die Anderen« (Pingel, 2004, S. 127; Bonham & Heradstveit, 2008). Zweitens bedeutet Krieg, dass Probleme primär mit militärischen Mitteln gelöst werden und dass die Politik sich dieser Rationale unterwirft, z.B. indem die Befugnisse der Exekutive erweitert werden (Kruglanski et al., 2008). Kriegsmetaphorik beinhaltet daher immer auch ein eskalierendes Element (Steinert, 2003, S. 266). Drittes wird Krieg als eine Ausnahmesituation erlebt, in der nicht nur nationale Einheit gefordert wird (Steinert, 2003, S. 268). Besondere Maßnahmen, z.B. hinsichtlich der Belastung des Staatshaushalts oder der Einschränkung von Bürgerrechten, die in Friedenszeiten inakzeptabel wären, erscheinen nun gerechtfertigt (Spencer, 2011, S. 60). Viertens wird durch die Kriegsmetapher – egal ob es sich um einen Krieg gegen Drogen oder Terrorismus handelt – ein mehr oder weniger abstrakter Gegenstand personifiziert und wirkt dadurch besiegbare. Die Metapher erlaubt die Vorstellung eines klaren Sieges, der gegen ein abstraktes Konzept oder ein komplexes soziales Problem so nicht plausibel erscheint (Kruglanski et al., 2008). Fünftens wertet die Kriegsmetapher – im Unterschied zur Verbrechenmetapher – Terroristen zu Gegnern auf. Terroristen bezeichnen sich daher selbst gerne als Kämpfer in einem Krieg (Schmid, 2004, S. 205).

Weil Metaphern jedoch Gegenstände nur partiell strukturieren, können nicht alle Bedeutungen des Wortes »Krieg« auf Terrorismus übertragen werden. Zwischen »Krieg« und »Terrorismus« klafft eine semantische Lücke, auf die die Kritiker des »War on Terror« immer wieder hinweisen, um seine politische Legitimität wie auch seine allgemeine Sinnhaftigkeit in Frage zu stellen: Anders als bei Kriegen zwischen Staaten, gäbe es keinen klar zu verortenden Gegner, der zudem weder über die Waffen noch über den Organisationsgrad einer Armee verfüge (bspw. Soros, 2006). Darüber hinaus liefen die aus der Kriegsmetapher abzuleitenden Strategien und Zielen ins Leere, denn zum einen ließe sich mit militärischen Mitteln keine terroristische »Mentalität« unterbinden und zum anderen ließe sich dieser Krieg nicht formal mit der Kapitulation des Gegners beenden. Tatsächlich führte die der Logik des Krieges geschuldete Vorstellung eines klar definierten Gegners zu Entdifferenzierungen und Komplexitätsreduktionen, während der Gegner in Wirklichkeit immer schwerer zu fassen war. Dies führte u.a. zur Diskriminierung und Stereotypisierung von Menschen, die ungefähr in dieselben sozialen Kategorien

bzgl. Religion, Herkunft etc. fielen wie die tatsächlichen Terroristen (u.a. Steuer & Wills, 2008, S. 28-36).

4. Terrorismus als Verbrechen: Alternative Deutungsangebote

Alternative metaphorische Konzepte erschienen bereits unmittelbar nach den Anschlägen des 11. September im medialen und politischen Diskurs. Diese Konzepte legen jeweils eine andere Deutung des Geschehens nahe und eröffnen andere Möglichkeitsräume für das politische Handeln. Naturkatastrophen- und Krankheitsmetaphern richten beispielsweise den Fokus der Politik auf Präventionsmaßnahmen aus (Kirchhoff, 2010, S. 182-187).³ Zwar akzeptieren wir Naturkatastrophen als etwas, das i.d.R. außerhalb unserer Möglichkeiten der Einflussnahme liegt, dennoch werden Maßnahmen ergriffen, um sich bestmöglich davor zu schützen. Gleiches gilt auch für die Verbreitung von Krankheiten, die nicht nur eingedämmt, sondern künftig möglichst verhindert werden sollen. So rücken über Maßnahmen zur Gefahrenprävention hinaus auch die möglichen Ursachen von Terrorismus in den Blick sowie die Mittel um zu vermeiden, dass sich Menschen terroristischem Gedankengut zuwenden (Kruglanski et al., 2008).⁴

Alternative Deutungsangebote werden bspw. von verschiedenen prominenten Persönlichkeiten gemacht, die ein Re-Framing der Ereignisse im öffentlichen Diskurs erreichen wollen und zu diesem Zweck der »falschen« eine »richtige« Metapher entgegensetzen. Um das richtige politische Handeln wird also auch auf dem Feld der Metaphern gerungen, wobei Kritiker des »War on Terror« immer wieder auf fehlende »Passgenauigkeiten« zwischen den beiden Konzepten Krieg und Terrorismus verweisen, die als Belege für die strategischen Fehler der Bush-Regierung genutzt werden:

»The war on terror is a false metaphor that has led to counterproductive and self-defeating policies. Five years after 9/11, a misleading figure of speech applied literally has unleashed a real war fought on several fronts« (Soros, 2006).

3 | Vgl. »die Schockwellen des Anschlags erreichten – mit einigen Minuten Verzögerung – auch die weltweiten Finanzmärkte« (Klonovsky et al., 2001); »Dieses Virus [des Terrorismus], einmal außer Kontrolle geraten, würde eine weltweite Seuche verursachen. Deren Ausbruch konnte der Richter nicht verhindern.« (Krischer, 2002)

4 | Krankheitsmetaphern sind allerdings – ebenso wie Tiermetaphern – auch dazu angetan, die Terroristen zu entmenschlichen (Steuter & Wills, 2008, S. 69-130).

»The metaphor ›war‹ is the wrong metaphor. We are engaged basically in a battle for the hearts and minds of people – a struggle over ideas. [...] The metaphor I use for the theory the Bush administration was operating under is that of a broken television set.« (Fukuyama, 2006)

»The war frame [...] takes away focus from other problems, from everyday troubles, from jobs, education, health care, a failing economy. It justifies the spending of huge sums, and sending raw recruits into battle with inadequate equipment. [...] Colin Powell had suggested ›crime‹ as the frame to use. It justifies an international hunt for the criminals, allows ›police actions‹ when the military is absolutely required« (Lakoff, 2006).

Durch die metaphorische Konzeptionierung von Terrorismus als Verbrechen wird ein anderes Set von politischen Handlungsweisen ermöglicht, zu denen z.B. die internationale Fahndung nach Einzelpersonen, die Sperrung von Konten, die Überwachung von Telefonen und E-Mails sowie schließlich die Strafverfolgung mit Gerichtsprozessen, Anwälten, Haftstrafen etc. gehören. Vor allem aber werden zivile, nicht militärische Institutionen aktiviert (Schmid, 2004; Lakoff, 2004, S. 56).

Verbrechensmetaphern waren auch nach den Anschlägen auf das World Trade Center 1993 und das Murrah Federal Building in Oklahoma City 1995 gebräuchlich (Tsui, 2017, S. 58). Die Regierung von George W. Bush knüpfte zunächst ebenfalls an diese Tradition an. Der Präsident verwendete in den ersten Tagen nach den Anschlägen sowohl den Verbrechens- als auch den Kriegsframe. Als er sich am Abend des 11. September in einer Fernsehansprache aus dem Oval Office an die Bevölkerung wendete, war anfänglich nicht von Krieg die Rede, sondern von terroristischen Akten und Massenmord. Als Reaktion gab der Präsident dementsprechend bekannt: »I've directed the full resources of our *intelligence and law enforcement communities* to find those responsible and to bring them to justice.« (BBC News, 2001b; Hervorhebung d. Verf.) Gegen Ende seiner Ansprache gebrauchte er dann die Formulierung: »America and our friends and allies join with all those who want peace and security in the world and we stand together to win the war against terrorism.« (BBC News, 2001b) Ein solcher, paralleler Gebrauch verschiedener Deutungsmuster zeigte sich bspw. in der Rede vor dem Kongress am 20. September, in der Bush bezeichnender Weise nicht nur »9/11« mit Pearl Harbor und *al-Qaida* mit der Mafia verknüpfte, sondern auch direkt den Verbrechens-Frame (der Justiz übergeben) mit dem Kriegs-Frame (Gerechtigkeit herstellen):

»*Whether we bring our enemies to justice or bring justice to our enemies, justice will be done.* [...] On September 11 the enemies of freedom committed an act of war against our country. Americans have known wars, but for the past 136 years they have been wars on

foreign soil, except for one Sunday in 1941.« [...] *Al Qaeda is to terror what the mafia is to crime*. But its goal is not making money; its goal is remaking the world – and imposing its radical beliefs on people everywhere.« (CNN 2001; Hervorhebung d. Verf.)

Schnell wird allerdings deutlich, dass die US-Regierung den »War on Terror« nicht als rhetorisches Mittel begreift, sondern militärisch umsetzen wird.

Dieser Krieg wird jedoch immer kritischer gesehen, je länger die Kriege in Afghanistan und im Irak dauern. In Großbritannien bspw. gab Hilary Benn, Secretary for International Development, im April 2007 bekannt, dass man die Formulierung »War on Terror« nicht mehr benutzen werde (BBC News, 2007). Die ehemalige Chefin des MI5, Dame Eliza Manningham-Buller distanzierte sich später sehr eindeutig: »[9/11 was] a crime, not an act of war. So I never felt it helpful to refer to a war on terror.« (Manningham-Buller zit.n. Norton-Taylor, 2011) In den USA änderte Präsident Barack Obama zwei Monate nach seinem Amtsantritt den offiziellen Sprachgebrauch in »Overseas Contingency Operation«, machte allerdings viele Maßnahmen des »War on Terror« nicht rückgängig. In einer Rede im Mai 2013 verwarf er z.B. explizit die Logik der Kriegsmetapher:

»Neither I, nor any President, can promise the total defeat of terror. We will never erase the evil that lies in the hearts of some human beings, nor stamp out every danger to our open society. [...] Beyond Afghanistan, we must define our effort not as a boundless ›global war on terror‹, but rather as a series of persistent, targeted efforts to dismantle specific networks of violent extremists that threaten America.« (White House, 2013)

Verbrechensmetaphern gewinnen im Terrorismusdiskurs nach »9/11« zunehmend an Bedeutung, während Naturkatastrophen-, Krankheits- und weitere Metaphern insgesamt eher selten erscheinen. So kann sowohl für deutsche als auch für US-amerikanische Medien über die Jahre eine Verschiebung vom Kriegs- in Richtung Verbrechens-Frame festgestellt werden (z.B. Edy & Meirick, 2007, S. 128-129; Spencer, 2011).

5. Metaphern im Narrativ des »Global War on Terror«

In *Writing the War on Terrorism* schreibt Richard Jackson (2005, S. 16-17): »[T]he War on Terror is both a set of institutional practices and an accompanying set of assumptions, beliefs, forms of knowledge and political and cultural narratives.« Seine Praktiken beinhalten umfangreiche, institutionell geregelte Verhaltensweisen, unter anderem – aber bei weitem nicht nur – der Sicherheitsorgane, der Nachrichtendienste und des Militärs. Mit diesen Praktiken korrespondiert ein Narrativ, in welchem die Bedeutungszuschreibungen mittels Metaphern

bestimmte Möglichkeitsräume für Handlungen eröffnen. Wie andere politische Narrative ist auch der »Global War on Terror« durch einen charakteristischen Gebrauch metaphorischer Konzepte gekennzeichnet (Gadinger et al., 2014), der sich unter anderem im ritualisierten Gedenken der Jahrestage von »9/11« zeigt (Kirchhoff, 2014).

Bereits unmittelbar nach den Anschlägen, aber auch im Abstand von einem, fünf und zehn Jahren wird vor allem von einer »Zeitenwende« gesprochen, als die die terroristischen Anschläge im Unterschied zu ihren Vorläufern in den 1990er Jahren empfunden werden. Ein Ereignis als Zeitenwende zu bezeichnen, markiert es als Extremerfahrung – so erklärt sich der Umstand, dass »9/11« zur Chiffre für Krisenereignisse wird, die einem Diskurs eine andere Richtung geben: dies gilt für die Finanzkrise 2008 und den sich seither wandelnden Wirtschaftsdiskurs ebenso wie für das Reaktorunglück von Fukushima 2011 und den Atomdiskurs (Kirchhoff, 2014, S. 82-84).⁵ Die Extremerfahrung lässt die Metapher der Zeitenwende aber auch an die Kriegsmetapher anschließen, denn im Ausnahmezustand wird Gemeinschaft eingefordert und der politische Alltag außer Kraft gesetzt. Augenfällig wird dies in den vielen Aufrufen zur Solidarität, aber auch im Anknüpfen an die Weltkriegserzählung und speziell den Angriff auf Pearl Harbor, der für die USA den Eintritt in den Zweiten Weltkrieg und damit ebenfalls eine Zäsur bedeutete. Problematisch werden die Verbindungen von Kriegs- und Zeitenwende-Metaphorik jedoch dort, wo sie mit einer weiteren, häufig erscheinenden Metapher verbunden werden – der Apokalypse.⁶ Die Terrorakte erfahren so eine kulturell-religiöse Aufladung, in der nicht nur Werte und Zivilisation eines als Gemeinschaft stiftendes Element imaginierten »Westens« verteidigt werden sollen (Kromminga, 2014), sondern sich zumindest in der Rhetorik der Bush-Administration auch »Gut« und »Böse« gegenüberstehen (so endet bspw. Bushs oben zitierte

5 | Vgl. etwa: »Das ist die Rhetorik des 11. Septembers. Die Welt werde nicht mehr so sein wie vor der Krise, sagte Bundesfinanzminister Steinbrück im Deutschen Bundestag. [...] Der amerikanische Kapitalismus brachte, weitgehend unbedrängt von staatlicher Kontrolle, seine eigenen Selbstmordattentäter hervor, deren Sprengsätze, die Derivate, selbst noch die Wirkung der fliegenden Bomben der Dschihadisten übertreffen. Nicht nur New York, die ganze Welt hat einen neuen ›Ground Zero‹: Wall Street.« (Kohler, 2008)

»A number of Japanese are now referring to the March 11th quake as Japan's ›3/11‹: similar to how the 9/11 disaster permanently reshaped America in one defining moment. What can we expect short and longer term? Post 3/11 trends are pointing towards a significant contraction to near term economic growth.« (Lawlor, 2011)

6 | So war in einigen Medien von »Doomsday« (Express & Star, 11.09.2001) oder »Armageddon Now« (Kommersant, 12.09.2001) die Rede, während andere um himmlischen Beistand baten: »Großer Gott, steh uns bei!« (Bild, 12.09.2001).

Rede am Morgen des 12.09.2001 mit den Worten: »This will be a monumental struggle of good versus evil, but good will prevail.« BBC News, 2001a) Wenn auf dem Schlachtfeld von Armageddon die Heerscharen Gottes gegen die Heerscharen des Bösen zum letzten Gefecht antreten, schließt sich der Kreis der Metaphern, denn diese Schlacht ist Teil einer ganz besondere Zeitenwende – dem Ende aller Zeiten (Kirchhoff, 2010, S. 279-281).

6. Fazit: »War on Terror« – 15 Jahre später

Jenseits des Gebrauchs von Kriegs- und Apokalypse-Metaphorik, die bereits in der Frühphase des »War on Terror« kritisiert wurde, stellt sich jedoch die Frage, ob und inwiefern »9/11« eine Zäsur darstellt. Denn es handelt es sich zwar um einen besonders sorgfältig geplanten Anschlag mit hohen Opferzahlen, doch sind weder die Organisationsstruktur der Attentäter, noch ihre anti-amerikanischen und islamistischen Motive und ihr Auftreten als Selbstmordattentäter ohne Vorläufer. Gleiches gilt für die Tötung von Zivilisten, die Wahl symbolisch aufgeladener Anschlagstziele und die Berücksichtigung der medialen Wirksamkeit. In der Rückschau scheint sich eher die Wahrnehmung des Terrorismus verändert zu haben: Terrorismus erscheint uns nun jederzeit und überall wiederholbar und damit prinzipiell allgegenwärtig (Schwab-Trapp, 2007, S. 16).

Reece Jones (2009) spricht daher von zwei Verschiebungen im Rahmen des »War on Terror«-Narrativs: Erstens stellt sich der Feind nicht nur als gewalttätig dar, sondern darüber hinaus auch als außerhalb der Grenzen der Zivilisation und der Moderne stehend.⁷ Zweitens findet eine raumzeitliche Entgrenzung sowohl des Feindes als auch des Krieges statt. Der »Global War on Terror« ist in diesem Narrativ die Antwort auf einen vernetzten, global agierenden Feind, der jederzeit zuschlagen kann. Beides zusammen legitimiert nicht nur eine veränderte Außen- und Militärpolitik, sondern auch weitreichende Einschränkungen der Bürgerrechte: von der Überwachung von Kommunikation und der umfangreichen Datenspeicherung über »ethnic profiling« und Einschränkungen der Reisefreiheit bis hin zu zweifelhaften Verhörpraktiken.

Dass weitere terroristische Anschläge mit einem islamistischen Hintergrund – egal von wem und wo verübt – diskursiv an »9/11« zurückgebunden

7 | Dies kommt etwa in dem Titel »Krieg der Welten« zum Ausdruck (Rossiiskaia Gazeta, 13.09.2001 und Der Spiegel, 15.10.2001). Im letzteren Medium wird Osama Bin Laden als »mörderischer Prophet vor einer Felsenwand in der Wüste« bezeichnet, »paradoxiere aber auch in einer amerikanischen Kampfjacke und mit einer Timex-Uhr am Arm« (Grossbongardt et al., 2001).

werden, ist zusätzlich dazu angetan, das Gefühl einer historischen Zäsur zu bestätigen und Bedrohungsgefühle zu steigern. Terrorismus wird nicht mehr als Ausnahme- sondern als Dauerzustand erlebt. So titelte z.B. *Fox News Online* zum Anschlag auf den Brüsseler Flughafen im März 2016: »Belgium's 9/11 as Series of Terror Attacks Hit Brussels« (Henderson, 2016).

In Zusammenhang mit weiteren Anschlägen wird auch das metaphorische Konzept »Terrorismus ist Krieg« immer wieder aktiviert. Nach dem Anschlag auf den Weihnachtsmarkt an der Berliner Gedächtniskirche 2016 wurde in der *Süddeutschen Zeitung* ein durchaus besonnener Kommentar veröffentlicht, der davor warnte, Terroristen als Kombattanten in einem Krieg aufzuwerten und die offene Gesellschaft im Kampf gegen den Terrorismus preiszugeben: »Am Breitscheidplatz hat ein Mörder gewütet, kein Gotteskrieger, Freiheitskämpfer oder Widerständler gegen das System. Wer dennoch vom »Kriegszustand« faselt, der folgt der Logik der Terroristen.« (Kister, 2016) Dass der Beitrag mit »Deutschland befindet sich nicht im Krieg« überschrieben ist, ist jedoch insofern problematisch, als jede Erwähnung eines Frames – egal ob bestätigend oder ablehnend – diesen Frame aktiviert und jede Aktivierung ihn weiter verfestigt. Hinzu kommt, dass Frames auch unbewusst aktiviert werden und die Grundlage für Entscheidungen bilden können, selbst wenn man sie ablehnt (Wehling, 2016).

Wie stark die Angst vor (insbesondere islamistischem) Terrorismus verankert ist, zeigte sich u.a. im Sommer 2016 in München, als ein junger Mann in einem Schnellrestaurant auf andere Jugendliche schoss.⁸ Dass das Geschehen schnell eine Rahmung als terroristischer Anschlag erfuhr, zeigt exemplarisch eine Analyse der Kommunikation auf Twitter. Im weiteren Verlauf der Nacht verwendeten nur knapp 3000 Tweets das Wort »Amok«, knapp 59.000 Tweets dagegen »Terror« (*Süddeutsche Zeitung*, 2016). Außerdem kam es an mehreren Orten in der Münchener Innenstadt zu Panik-Reaktionen, insgesamt wurde die Polizei in dieser Nacht noch weitere sechshundsechzig Mal gerufen.

Definitionen von Terrorismus enthalten neben der Benennung von Motiven, Mitteln und Organisationsstrukturen als charakterisierendes Merkmal auch das Ziel, möglichst viel Angst in einer Gesellschaft zu verbreiten. Politischer Druck soll nicht allein durch Gewalt, sondern auch durch die Drohung von Gewalt ausgeübt werden (z.B. Hoffman, 2006, S. 22-25). Die offizielle, von der Bush-Regierung eingeführte Bezeichnung lautete »(Global) War on

8 | Drei von der Fachstelle für Demokratie der Stadt München in Auftrag gegebene Gutachten stufen im Herbst 2017 die Tat als Verbrechen mit rechtsradikalem Hintergrund ein. Die Ermittlungsbehörden gehen zu diesem Zeitpunkt weiterhin von einem Amoklauf aus. Entscheidend für die Einschätzung ist dabei die Frage, ob die persönlichen oder politischen Motive des Täters den Ausschlag gegeben haben (Kampf & Stroh, 2017).

Terrorism«, sie wurde aber immer wieder sowohl von der Administration selbst als auch von anderen auf einen »War on Terror« verkürzt. In der englischen Sprache meint »terror« jedoch vor allem Schrecken bzw. große Angst. Der Krieg gegen den politischen Terrorismus wird so zu einem Krieg gegen ein permanentes Gefühl der Bedrohung (vgl. Lakoff & Wehling, 2008, S. 120-121; Hoffman, 2006, S. 48-50) – und damit zu einem potenziell endlosen Krieg.

LITERATUR

- Addicott, J. F. (2008). *The War on Terror – War or Metaphor?* International Institute for Counter-Terrorism. Zugriff am 14.12.2016 unter <https://www.ict.org.il/Article.aspx?ID=1038#gsc.tab=0>
- BBC News (2001a). *Text of Bush's act of war statement*. Zugriff am 12.10.2017 unter <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/1540544.stm>
- BBC News (2001b). *Bush addresses nation: Full text*. Zugriff am 12.10.2017 unter <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/1539328.stm>
- BBC News (2007). *Declining use of ›war on terror‹*. Zugriff am 12.10.2017 unter http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/6562709.stm
- Beer, F. A. & Landtsheer, Ch. (2004). *Metaphorical World Politics*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Bertau, M.-C. (1996). *Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bonham, G. W. & Heradstveit, D. (2008). *The ›War on Terrorism‹. Comparing the Linguistic Formulations of Japanese, Russian and Western Officials*. (Paper delivered at the 49th Annual International Studies Association Convention). Zugriff am 14.12.2016 unter https://www.researchgate.net/publication/242594956_The_War_on_Terrorism_Comparing_the_Linguistic_Formulations_of_Japanese-Russian_and_Western_Officials_1
- Buzan, B. (2006). Will the ›global war on terrorism‹ be the new Cold War? *International Affairs*, 82 (6), 1101-1118.
- Chilton, P. (2004). *Analysing Political Discourse. Theory and Practice*. London: Routledge.
- Chilton, P. & Schäffner, Ch. (1997). Discourse and Politics. In T. A. Van Dijk (Hg.), *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Vol. 2* (S. 206-230). London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage.
- CNN (2001). *Transcript of President Bush's address, September 21, 2001*. Zugriff am 12.10. unter <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/>
- Edy, J. & Meirick, P. C. (2007). Wanted, Dead or Alive: Media Frames, Frame Adoption, and Support for the War in Afghanistan. *Journal of Communication*, 57 (1), 119-141.
- Foucault, M. (1981). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Fukuyama, F. (2006). *Interview with Ex-Neocon Francis Fukuyama – »A Model Democracy Is not Emerging in Iraq«*, Spiegel Online, 22. März 2006. Zugriff am 18.01.2017 unter www.spiegel.de/international/interview-with-ex-neocon-francis-fukuyama-a-model-democracy-is-not-emerging-in-iraq-a-407315.html
- Gadinger, F., Jarzebski, S & Yildiz, T (Hg.) (2014). *Politische Narrative. Konzepte – Analysen – Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Grossbongardt, A., von Ilsemann, S., Hopf, R., Hoyng, H., Malzahn, C., Smolczyk, A. & Spörl, G. (2001). *Krieg im Dunkeln*. Der Spiegel, 15. Oktober 2001, S. 158-168.
- Hajer, M. (1993). Discourse Coalitions and the Institutionalization of Practice. The Case of Acid Rain in Great Britain. In F. Fischer & J. Forester (Hg.), *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning* (S. 43-76). Durham; London: Duke University Press.
- Helmig, J. (2008). *Metaphern in geopolitischen Diskursen. Raumrepräsentationen in der Debatte um die amerikanische Raketenabwehr*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Henderson, C. (2016). *Belgium's 9/11 as Series of Terror Attacks Hit Brussels*, Fox News 22.03.2016. Zugriff am 12.10.2017 unter www.foxnews.com/us/2016/03/22/belgiums-911-as-series-terror-attacks-hit-brussels.html
- Hoffman, B. (2006). *Terrorismus – der unerklärte Krieg*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Hülse, R. (2003). Sprache ist mehr als Argumentation. Zur wirklichkeitskonstituierenden Rolle von Metaphern. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 10 (2), 211-246.
- IARPA (2011). *Metaphor*. Zugriff am 18.01.2017 unter <https://www.iarpa.gov/index.php/research-programs/metaphor>
- ICSI (2012). *MetaNet: A Multilingual Metaphor Repository* (ICSI Gazette, May 2012, herausgegeben vom International Computer Science Institute/UC Berkeley). Zugriff am 09.10.2017 unter <https://www.icsi.berkeley.edu/icsi/gazette/2012/05/metanet-project>
- ICSI (2015). *MetaNet: An Overview*. Zugriff am 09.10.2017 unter <https://metanet.icsi.berkeley.edu/metanet/node/5>
- Jackson, R. (2005). *Writing the War on Terrorism. Language, politics and counter-terrorism*. Manchester: Manchester University Press.
- Jäger, S. (2015). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung* (Edition DISS) (7. Aufl.). Münster: Unrast.
- Jones, R. (2009). Geopolitical boundary narratives, the global war on terror and border fencing in India. *Transactions of the Institute of British Geographers* 34 (3), 290-304.
- Kampf, L. & Stroh, K. (2017). *Die Tat eines »echten Deutschen«*. Süddeutsche Zeitung, 04. Oktober 2017, S. R1. Zugriff am 12.10.17 unter: www.sued

- deutsche.de/muenchen/amoklaeufer-vom-oez-ich-bin-kein-kanake-ich-bin-deutscher-1.3693124
- Kaldor, M. (2003). *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kirchhoff, S. (2010). *Krieg mit Metaphern. Mediendiskurse über 9/11 und den »War on Terror«*. Bielefeld: transcript.
- Kirchhoff, S. (2014). »Wie hat sich unsere Welt seither verändert?« – Die Entwicklung metaphorischer Konstruktionen des Medienereignisses 9/11. In M. Schwarz-Friesel & J.-H. Kromminga (Hg.), *Metaphern der Gewalt. Konzeptualisierungen des Terrorismus in den Medien vor und nach 9/11* (S. 75-92). Tübingen: Francke.
- Kister, K. (2016). *Deutschland ist nicht im Krieg*. Süddeutsche Zeitung, 20. Dezember 2016. Zugriff am 21.01.2017 unter: www.sueddeutsche.de/politik/terror-in-berlin-hass-auf-das-leben-1.3302838
- Klonovsky, M., Fink, A., Gruber, P., Langmann, U., Liebig, Ch., Reitschuster, B (2001): *Der neue Krieg*. Focus, 15. September 2001, S. 16-34.
- Knowles, M. & Moon, R. (2006). *Introducing Metaphor*. London; New York: Routledge.
- Krischer, M. (2002). *In den Köpfen der Krieger Allahs*. Focus, 09. September 2002, S. 52-62.
- Kromminga, J.-H. (2014): Wer wurde am 11.09.2001 angegriffen? Opfer-Perspektiven und Wir-Gruppen-Konstruktionen. In M. Schwarz-Friesel & J.-H. Kromminga (Hg.), *Metaphern der Gewalt. Konzeptualisierungen des Terrorismus in den Medien vor und nach 9/11* (S. 93-109). Tübingen: Francke.
- Kruglanski, A. W., Crenshaw, M., Post, J. M. & Victoroff, J. (2008). The Psychology of the War on Terror. *Scientific American*. Zugriff am 14.12.2016 unter <https://www.scientificamerican.com/article/the-psychology-of-the-war-on-terror/>
- Kohler, B. (2008). *Kettenreaktion*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. September 2008, S. 1.
- Musolf, A. (2006). Terrorismus im öffentlichen Diskurs der BRD. Seine Deutung als Kriegsgeschehen und die Folgen. In K. Weinhauer, J. Requate & H.-G. Haupt (Hg.), *Terrorismus in der Bundesrepublik. Medien, Staat und Subkulturen in den 1970er Jahren* (S. 302-319). Frankfurt a.M.: Campus.
- Lakoff, G. (2004). *Don't think of an elephant! – Know your values and frame the debate*. White River Junction, Vt.: Chelsea Green.
- Lakoff, G. (2006). »War on Terror« – *Rest In Peace*. Zugriff am 18.01.2017 unter <https://georgelakoff.com/writings/rockridge-institute/>
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1998). *Leben in Metaphern. Konstruktion von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl Auer.
- Lakoff, G. & Wehling, E. (2008). *Aufleisten Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*. Heidelberg: Carl Auer.

- Lawlor, S. (2011). *Japan's »9/11«*. Canada Wood Today – the Canada Wood Group Blog. Zugriff am 21.04.2011 unter <http://canadawood.org/blog/?p=221>.
- Münkler, H. (2002). *Die neuen Kriege*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- NBC News (2001). *Breaking News on September 11th*. Zugriff am 12.10.2017 unter <http://archives.nbclearn.com/portal/site/k-12/flatview?cuecard=1419>
- Norton-Taylor, R. (2011). *MI5 former chief decries »war on terror«*, The Guardian, 02. September 2011. Zugriff am 12.10.2017 unter <https://www.theguardian.com/uk/2011/sep/02/mi5-war-on-terror-criticism>
- Pingel, Ch. (2004). Die magischen Container. Krieg und metaphorische Realität. In R. Capurro & P. Grimm (Hg.), *Krieg und Medien. Verantwortung zwischen apokalyptischen Bildern und paradiesischen Quoten?* (S. 117-140). Stuttgart: Franz Steiner.
- Pogner, K.-H. (1999). Textproduktion in Diskursgemeinschaften. In E.-M. Jakobs, D. Knorr, & K.-H. Pogner (Hg.), *Textproduktion. Hypertext, Text, Kontext* (S. 145-158). Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Richards, I. A. (1983). Die Metapher. In A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher* (S. 31-52). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rossmann, G. (2004). Elites, Masses, and Media Blacklists: The Dixie Chicks Controversy. *Social Forces*, 83 (1), 61-78.
- Schmid, A. P. (2004). Frameworks for Conceptualising Terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 16 (2), 197-221.
- Schmitt, R. (2016). *Systematische Metaphernanalyse als Methode der qualitativen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schneckener, U. (2006). *Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des »neuen« Terrorismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schwab-Trapp, M. (2007). *Kampf dem Terror. Vom Anschlag auf das World Trade Center bis zum Beginn des Irakkrieges*. Köln: Rüdiger Köppe.
- Soros, G. (2006). *A Self-Defeating War*, Wall Street Journal, 15. August 2016. Zugriff am 20.01.2017 unter <https://www.wsj.com/articles/SB115560280788735731>
- Spencer, A. (2011). Bild Dir Deine Meinung. Die metaphorische Konstruktion des Terrorismus in den Medien. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 18 (1), 47-76.
- Steinert, H. (2003). The indispensable metaphor of war. On populist politics and the contradictions of the state's monopoly of force. *Theoretical Criminology*, 7 (3), 265-291.
- Steuter, E. & Wills, D. (2008). *At War with Metaphor. Media, Propaganda and Racism in the War on Terror*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Süddeutsche Zeitung (2016). *Timeline der Panik*. Zugriff am 14.01.2017 unter <http://gfx.sueddeutsche.de/apps/57eba578910a46f716ca829d/www/>

- Toaldo, M. (2012). The Reagan Administration and the Origins of the War on Terror. Lebanon and Libya as Case Studies. *New Middle Eastern Studies*, 2 (2012), 1-17.
- Tsui, C. K. (2017). *Clinton, New Terrorism and the Origins of the War on Terror*. New York: Routledge.
- Verlag Karl Müller (Hg.) (2002). *Die erste Seite*. 11. September 2001. Köln: Verlag Karl Müller.
- Wehling, E. (2016). »Das moralische Bauchgefühl«. *Süddeutsche Zeitung*, 31. Dezember 2016, S. 9.
- White House (2013). *Remarks by President Barack Obama at the National Defense University, Fort McNair, Washington, D.C.* 23. Mai 2013. Zugriff am 12.10.2017 unter <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/05/23/remarks-president-national-defense-university>
- Wikipedia (o.J.). *War as Metaphor*. Zugriff am 04.10.2017 unter https://en.wikipedia.org/wiki/War_as_metaphor

Krieg der Erzählungen

Westliche Genres und romantische Narrative des Dschihad

Hanna Pfeifer und Alexander Spencer

Einleitung

ISIS und der Westen erzählen scheinbar sehr unterschiedliche Geschichten über den Dschihad bzw. den »War on Terror«. Während die Forschung sich bereits intensiv mit der diskursiven Formation des »War on Terror« beschäftigt hat (Jackson, 2005; Jarvis, 2009; Spencer, 2010), erscheinen die Narrative von *ISIS* über den Dschihad weit weniger Beachtung zu finden. Dieses Kapitel möchte sich dieser Lücke widmen und insbesondere die Erzählungen untersuchen, die *ISIS* über sich selbst erzählt, um sich gegenüber potenziellen Unterstützern zu legitimieren. Wir zeigen, dass, obwohl sich die Erzählungen des »War on Terror« und des Dschihad unterscheiden, *ISIS* interessanterweise westliche Erzählstrukturen und Genres nutzt, um eine Geschichte über den Dschihad und seine eigene Rolle in diesem Konflikt zu erzählen, die viele Elemente einer klassischen romantischen Geschichte beinhaltet.

Um dies zu illustrieren, werden wir im ersten Teil des Kapitels, basierend auf Einsichten aus der Literaturwissenschaft und Narratologie, auf das Konzept des Narratives eingehen und zeigen, was ein romantisches Narrativ ausmacht. Der zweite Teil des Kapitels illustriert diese Behauptungen durch die Analyse eines Bekennervideos eines kanadischen Konvertiten, der sich *ISIS* im Jahre 2012 anschloss. Durch die Herausarbeitung der romantischen Elemente im Narrativ dieses Videos wird deutlich, dass sich die kulturelle Ausdrucksform von *ISIS* in Form seiner Propagandamaterialien westliche Seh- und Erzählgewohnheiten zu eigen macht, um die Geschichte eines Helden zu entfalten, der nach einem Erweckungserlebnis gegen einen ungerechten Feind und für eine moralisch überlegene Ordnung kämpft. Die Transformation von einem »normalen« Kanadier zu einem vorbildlichen Märtyrer geht einher mit dem Verlassen einer vordergründig heilen westlichen Welt und dem

Eintreten als besonderer Kämpfer in eine fremde Welt des gerechten Kampfes in Syrien.

Narrative und das romantische Genre

Beide, die Literaturwissenschaft sowie die Narratologie, heben gemeinhin hervor, dass Narrative in so gut wie allen Lebensbereichen vorkommen. Arthur Berger (1997, S. 1) stellt hierzu fest: »We seldom think about it, but we spend our lives immersed in narratives. Every day, we swim in a sea of stories and tales that we hear or read or listen to or see (or some combination of all of these), from our earliest days to our death.« Narrative umfassen dabei eine Vielzahl an unterschiedlichen Typen (geschriebene, mündliche und visuelle); ausgehend von literarischen Texten, wie Romanen und Gedichten, die im allgemeinen als das ureigenste Gebiet der Narrativanalyse angenommen werden, bis hin zu Filmen, Fernsehbeiträgen, Zeitungskommentaren, Schul- bzw. Lehrbuchtexten und alltäglichen Geschichten (Barthes, 1975).

Eine allgemeingültige Definition von »Narrativ« gibt es indessen nicht. Während einige Autoren Narrative kurzgefasst als Vorgang mit den Worten »someone telling someone else that something happend« beschreiben (Herrnstein Smith, 1981, S. 228), ergänzen andere die Aspekte Zeit, Situation und Zweck einer solchen Erzählung: »Somebody telling somebody else on some occasion and for some purpose(s) that something happened« (Phelan, 2005, S. 18). Ein Narrativ kann folglich als die (Re-)Produktion eines Ereignisses bzw. einer »sequence of non-randomly connected events« aufgefasst werden (Genette, 1982, S. 127). Zudem ist es für ein Narrativ zentral, eine Form der Eigenheit oder Diskontinuität aufzuweisen; etwas, das ihm Bedeutung verleiht und es für eine bestimmte Zielgruppe von Interesse werden und somit eine Erzählung wert sein lässt. Zu guter Letzt enthalten Narrative überdies Akteure, zum Beispiel Menschen oder menschenähnliche Wesen, die auf verschiedene Weise charakterisiert werden (Herman, 2009).

Diese Konzeptualisierungen, ebenso wie die Praxis der Narrativanalyse der Literaturwissenschaft, bieten eine ganze Reihe möglicher Kategorisierungen, welche die Untersuchung von politischen Narrativen leiten können. Wie anhand der beschriebenen Begriffsverständnisse ersichtlich, wird ein Narrativ von etlichen Elementen gebildet. Hierzu zählen das *Setting* einer Erzählung und ein Akteur, welcher in verschiedenen Weisen *charakterisiert* wird, ebenso wie der Vorgang selbst, der in bestimmter Art und Weise wiedergegeben (*Emplotment*) wird, um dem Narrativ eine Bedeutung zu verleihen (Bruner, 1991). All diese Aspekte werden zur weiteren Spezifizierung und Nutzbarmachung für die Analyse im Rahmen des Diskurses ausdifferenziert. Die Dimensionen des Settings, der Charakterisierung und des *Emplotment* können dabei empirisch analysiert werden und sind für die Gesamtheit des Narrativs

repräsentativ. Auch wenn nicht alle dieser Dimensionen stets im gleichen Maße von Bedeutung sind, können sie dennoch allesamt als Ausgangspunkte für weitergehende Analysen dienen.

In Bezug auf das *Setting* gilt somit, dass, äquivalent zu einem Theaterstück oder Film, der Hintergrund vor bzw. Ort, an welchem sich die Handlung entfaltet, von Bedeutung für die Gesamtheit des Narrativs ist. Michael Toolan (2001, S. 41, Hervorhebung d. Verf.) stellt hierzu fest: »The locations [or *settings*] where events occur are [...] given distinct characteristics and are thus transformed into specific places.« Wir alle möchten wissen, wo eine Handlung stattfindet, und suchen bewusst oder unbewusst nach Indikatoren der Umgebung, die uns einen Hinweis darauf geben, in welche Art von Geschehnis wir uns hineinbegeben. Das *Setting* ist nicht nur ein passives Hintergrundbild, welches die farbenfrohe Kulisse für die Handlung und die Charaktere bietet; vielmehr kann es selbst Teil der Handlung werden und Gründe oder Hinweise dafür geben, warum sich ein Geschehen in der Form entwickelt, wie es dies tut. Es bietet einen Einblick in die Frage, warum Charaktere sind, wie sie sind, und warum diese ihren Handlungen in bestimmter Manier nachgehen. Unter Umständen spiegelt das *Setting* sogar den Charakter des Hauptakteurs oder der Hauptakteurin wider. *Settings* können somit sehr hilfreiche Einblicke in die Gründe oder Rechtfertigungen für Handlungen geben, da sie die angemessenen Handlungsweisen durch den gegebenen Kontext begrenzen (Nünning, 2001).

Ein zweites wichtiges narratives Element beschäftigt sich mit der *Charakterisierung* von Akteuren in der Erzählung. Das menschliche bzw. menschenähnliche Wesen, ausgestattet mit einer individuellen Identität, ist ein wesentliches Element eines Narrativs: »The actors are provided with distinct traits. In this manner they are individualized and transformed into characters« (Toolan, 2001, S. 41). Die einmalige Beschreibung von Akteuren ist jedoch für deren Charakterisierung nicht von größter Bedeutung. Vielmehr sind es die kleinen, kontinuierlichen Aussagen, die langsam einen Charakter mit einer besonderen Identität erscheinen lassen. Dabei gibt es eine Vielzahl an Mitteln, welche die Charakterisierung und Identität von Akteuren innerhalb einer Erzählung beeinflussen. Das erste und einfachste ist es, Handelnden einen Namen bzw. eine Bezeichnung zu geben, anstatt lediglich Bezug auf die Beschäftigung oder Rolle innerhalb der Erzählung zu nehmen. Das Benennen personalisiert die Beziehung zwischen dem Leser oder Zuschauer und den Akteuren einer Geschichte. Ein zweites Mittel der Charakterisierung ist es, Akteure in Beziehungen zu anderen zu setzen. Dies kann durch hierarchische Beziehungen innerhalb der Familie (Mutter – Kind), in der Gesellschaft (König – Diener) oder durch eher gleichwertige Beziehungen wie die zwischen Freunden, Liebenden oder (Geschäfts-)Partnern geschehen (Fludernick, 2009, S. 44-45). Ein drittes Mittel stellt die Beschreibung durch physische Attribute wie Kleidung oder äußere Erscheinung und Mimik dar. Da die Wahl der meisten dieser Attribute in der Regel eine bewusste Entscheidung des Akteurs zu sein scheint, sind sie ebenso

dafür da, Einsicht in den Charakter zu geben. Toolan (2001, S. 90) betont hierzu: »[P]owerful cultural and biological traditions associate appearance with identity and character, the immediately ›readable‹ former being taken as to some degree indicative, expressive and even constitutive of the latter.« Viertens kann ein Akteur durch seine Gedanken bzw. direkte Rede charakterisiert werden. Was ein Charakter denkt oder sagt, beeinflusst maßgeblich unsere Wahrnehmung darüber, wie wir diesen sehen und wie er ein Charakter wird. So sind die Sprache und die Gedanken eines Charakters Indizien der jeweiligen ideologischen Einstellung (Herman & Vervaeck, 2007). Neben dem Namen, der Beziehung zu anderen, der Beschreibung durch äußerliche Erscheinung und direkter Rede ist ein letzter, wesentlicher Aspekt der Charakterisierung die Art und Weise der Handlung selbst. Schließlich ist es, wie oben angeführt, das Verhalten, das einen maßgeblichen Einfluss auf unsere Sichtweise auf den jeweiligen Charakter hat. Erst durch dieses erscheint jener als stark, schwach, tapfer oder feige etc.

Das dritte narrative Element, das *Emplotment*, bietet einen umfassenden Zusammenhang an und führt dazu, dass Vorgänge, Akteure sowie deren Verhalten schlüssig und verständlich werden. Dies geschieht, indem Erklärungen oder Begründungen für ein bestimmtes Setting oder die Art und Weise eines Charakters und dessen Verhalten aufgezeigt werden (Ewick & Silbey, 1995, S. 200). Zugleich gehören das *Setting*, die Charaktere sowie deren Verhalten zu einer bestimmten Variante des *Emplotments* und bieten somit auch Erklärungen oder Begründungen für die weitere Entwicklung des Narrativs an, indem sie die Grundlagen bilden, auf denen sich der weitere Verlauf der Geschehnisse entfaltet. Aus einer narrativ-bezogenen Perspektive gilt, dass eine Handlung bedeutungstragend wird, sobald sie mittels des Akteurs in dem Setting einer Erzählung verankert wird. »[N]arratives bridge the gap between daily social interaction and large-scale social structure: language organized temporally to report a moral reflects and sustains institutional and cultural arrangements at the same time as it accomplishes social action.« (Ewick & Silbey, 1995, S. 198) Handlungen und Ereignisse sowie deren Bedeutung durch ihr jeweiliges *Emplotment* sind für Narrative essenziell, welche nicht allein aus *Settings* und Akteuren bestehen können. So müssen die Akteure einer Erzählung aus einem Grund heraus handeln. »Such a mutually interdependent relationship between story and action is, for the most part, the norm – in most narratives the story is concerned with chains of events« (Fludernik, 2009, S. 5). Die Handlung oder das Geschehen muss dabei nicht zwingend in der direkten Folge der Aktivität eines Akteurs begründet sein. Es muss jedoch, sofern selbst als Aktivität verstanden, zu Folgeaktivitäten führen. Ereignisse stehen somit nicht für sich selbst, sondern sind immer im Zusammenhang mit anderen Ereignissen oder Aktionen zu betrachten. Insbesondere ist dabei die kausale Dimension des *Emplotments* von Bedeutung. Was gemeinhin als »kausales *Emplotment*« bezeichnet wird, bildet die Beziehung zwischen den oben genannten Elementen einer Erzählung ab (Paterson & Renwick

Monroe, 1998). Ereignisse erhalten dadurch eine narrative Bedeutung, dass sie einem *Emplotment* unterliegen und im Zusammenhang mit den Handlungen von Akteuren vor dem jeweiligen Hintergrund eines *Settings* stattfinden. Das *Emplotment* »allows us to weight and explain events rather than just list them, to turn a set of propositions into an intelligible sequence about which we can form an opinion« (Baker, 2006, S. 67). Das kausale *Emplotment* bildet den Zusammenhang zwischen Vorkommnissen ab. »Plot can thus be seen as the logic or syntax of narrative« (Somers, 1994, S. 617).

Über diese narrativen Elemente hinaus hat Hayden White (1973) gezeigt, dass eine Vielzahl an verschiedenen Wegen der Wiedergabe einer Erzählung existieren, darunter die Genres Tragödie, Komödie, Satire und Romantik. Das Genre der Romantik wurde dabei von diversen Wissenschaftlern aufgegriffen, die eine bestimmte, dazugehörige Form des *Settings*, der Charakterisierung der Akteure sowie des *Emplotments* beschrieben (Frye, 2006; Jacobs & Smith, 1997; Ku, 1999). Dennoch existiert eine unüberschaubare Vielzahl an Konzeptualisierungen romantischer Erzählungen, insbesondere zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen. Das Konzept der romantischen Erzählung passt sich somit der Vorliebe der jeweiligen Zeit an. Hermann Fischer (1991, S. 25) argumentiert hierzu: »As is well known, the word romance has a succession of different meanings in the course of history, which only shows how vague it is as the name of a genre.« Dies hat zu einer Debatte darüber geführt, inwiefern das Konzept der »Romantik(en)« valide und nutzbar ist. Kritiker wie Arthur Lovejoy (1924, S. 232), stellen fest: »The word ›romantic‹ has come to mean so many things that, by itself, it means nothing.« Er argumentiert deshalb dafür, Romantiken ausschließlich im Plural zu nutzen, da sogar die historische Epoche der Romantik selbst am Ende des 18. Jahrhunderts sehr verschiedene Ausprägungen in Deutschland, Frankreich und Großbritannien vereinte. Andere, wie René Wellek (1949), widersprechen Lovejoy vehement und halten dagegen, dass es einfache, wenn auch elementare Aspekte der Romantik gäbe, die diese von der Klassik oder dem Realismus abgrenzen. Grundlegende und im Zusammenhang mit diesem Artikel als wesentlich für das Genre der Romantik angesehene Aspekte werden in den folgenden Abschnitten, basierend auf der Britischen Romantik, in knapper Form dargestellt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Elemente der Romantik, wie sie im Folgenden aufgeführt werden, die alleinige Möglichkeit des Verständnisses von Romantik darstellen. Vielmehr sind diese genannten Elemente zum einen in der bisher existierenden Literatur nachzuvollziehen und zum anderen auch auf die von *ISIS* angebotenen Narrative anwendbar. In Anlehnung an die bisherigen Abschnitte wird der Fokus dabei auf den Ausgestaltungen des *Settings*, der Charakterisierung und des *Emplotments* liegen, wobei diese Kategorien zu einem gewissen Grad Überlappungen aufweisen.

Es gibt eine Vielzahl an Elementen eines romantischen *Settings*, die für die folgende Analyse wichtig sind. Erstens, wie Fischer (1991, S. 25) betont,

»the romance concentrates on far-away, foreign and exotic *settings*.« Zweitens bildet dieses Setting den Hintergrund für das Erleben des Charakters oder die Suche in einem romantischen Narrativ, was unter der Einbeziehung zweier antagonistischer Seiten mit einer Art von Konflikt verbunden ist (Frye, 2006, S. 179). Während ein romantisches Narrativ üblicherweise eine aufregende und unterhaltsame Erzählung ist, welche auch Konflikte und Abenteuer beinhaltet, gilt drittens, dass es sich darüber hinaus um eine emotionale Geschichte handelt: Eine romantische Erzählung ist in erster Linie eine der Empfindsamkeit und der Gefühle (Radford, 1986, S. 8; Fischer, 1991, S. 31). Schließlich – und im Gegensatz zum Mythos – spielt die Romantik in der Welt, in der wir leben: »[it] takes place in, or at any rate primarily concerns, our world« (Frye, 2006, S. 174). Dies meint nicht, dass sich das *Setting* einer romantischen Erzählung in der Gegenwart befinden muss; vielmehr werden wir mit den Problemen und Fragen, die in der Erzählung aufkommen, in unserem Leben konfrontiert. Die Probleme sind von weniger umfassender Reichweite als beispielsweise in einem Epos, und die Erzählung sowie ihr jeweiliges *Setting* sind weniger gewaltig und imposant (Fischer, 1991, S. 27).

Die Hauptfigur eines romantischen Narrativs ist durch eine Bandbreite an charakteristischen Eigenschaften gekennzeichnet. Erstens soll er bzw. sie einen starken, mutigen sowie tapferen und, noch wichtiger, ehrlichen, recht-schaffenen, stolzen sowie ehrenwerten Charakter haben, welcher sich an bestimmten Idealen orientiert (Ku, 1999, S. 71; Hansen, 2006, S. 100). Die Hauptperson wird oft als eine Heldenfigur betrachtet, die in einen dialektischen Konflikt mit einem Opponenten eingebunden ist. In dem Konflikt wird der Held als eine sich in dem Abenteuer in benachteiligter Position befindende und gegen Ungleichheit kämpfende Figur charakterisiert, welche dem ökonomisch und physisch stärkeren, jedoch moralisch schwächeren Gegner gegenübersteht (Fleisher Feldman, 2001, S. 133). In diesem Zusammenhang ist es zum zweiten wichtig zu betonen, dass die Heldenfigur nicht perfekt und heilig ist, während der Opponent das »pure Böse« verkörpert. Zwar gilt, dass »[t]he enemy is associated with winter, darkness, confusion, sterility, moribund life, and old age, and the hero with spring, dawn, order, fertility, vigor, and youth.« (Frye, 1957, S. 187-188) Allerdings erreicht diese Dichotomie nur ein gewisses Ausmaß, da sowohl der Held als auch der Opponent »menschlich« (und somit fehlbar) bleiben (Fischer, 1991, S. 21). »We have distinguished myth from romance by the hero's power of action: in the myth proper he is divine, in the romance proper he is human.« (Frye, 2006, S. 175) Durch diese »Menschlichkeit« der Akteure ist es uns drittens möglich, uns mit ihnen zu identifizieren.

Dies wird durch Einblicke in das private Leben oder die Innensicht der Handelnden, wie beispielsweise persönliche Glaubensvorstellungen, Gedanken, Gefühle, menschliche Reaktionen und den »true-to-life dialogue« verstärkt (Fischer, 1991, S. 28), den wir als realistisch und verständlich betrachten. In der

Romantik werden Hauptpersonen zu einer sympathischen Figur und es entsteht eine starke Identifikation zwischen den Lesenden und ebendiesem Helden bzw. dieser Heldin (Cawelti, 1976). Ein romantisches Narrativ »describes a human fate in such a way that the reader can identify with it« (Fischer, 1991, S. 30), »[it] is fundamentally a drama of self-identification« (White, 1973, S. 8).

Im Fall des *Emplotments* gibt es erneut eine Vielzahl romantischer Elemente. Erstens, wie oben bereits erwähnt, handelt die romantische Geschichte von einem Abenteuer oder einer Suche (Frye, 1963, S. 16). So betont Northrop Frye (2006, S. 179): »[T]he quest for buried treasure has been a central theme of romance from the Siegfried cycle to Nostromo, and is unlikely to be exhausted yet. Treasure means wealth, which in mythopoeic romance often means wealth in its ideal forms, power and wisdom.« Zweitens beinhaltet ein romantisches Narrativ üblicherweise einen Konflikt zwischen zwei antagonistischen Seiten, in welchem sich die Lesenden/Zusehenden/Zuhörenden mit der Heldenfigur der Geschichte identifizieren (Jameson, 1975, S. 138). Frye (2006, S. 174) hält fest: »The central form of romance is dialectical: everything is focused on a conflict between the hero and his enemy, and all the reader's values are bound up with the hero.« Dieser Konflikt ist oftmals mit einer Art von Asymmetrie, in welcher der Held einem harten Kampf gegen die Ungleichheit gegenübersteht, verbunden. Er muss einen viel größeren, viel mächtigeren Opponenten überwinden und dabei der existierenden Ordnung standhalten sowie diese in Frage stellen. Wie Agnes Ku (1999, S. 63) anführt, nimmt dies manchmal die Form eines Konflikts zwischen Umfeld und Mitte an, sodass »[n]ationalist struggles and social movements usually take the form of romance.« Drittens liegen die Gründe für den Konflikt in einem romantischen Narrativ in einer Form von Ungerechtigkeit innerhalb der etablierten Ordnung. Die Heldenfigur befindet sich weniger aufgrund ihrer eigenen Schuld in der Situation, sondern stattdessen aufgrund der illegitimen existierenden Strukturen oder des opponierenden Verhaltens des Gegenübers. Sie ist zu ihrer Handlungsweise *gezwungen*. Das heißt, der Held beginnt einen Kampf nicht aus eigener Motivation oder gar nichtigen Gründen, sondern aufgrund von Umständen, die außerhalb seiner individuellen Kontrolle liegen. Schließlich und damit verbunden, kämpft die Heldenfigur für eine Art von Ideal oder »heiligem Wert« wie Befreiung, Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie, Liebe etc. »Romanticism, as a kind of narrative culture, presents itself as a strong conviction in the spirit and conduct of combating for the ideal.« (Ku, 1999, S. 65) Im Fall von Liebe müssen die eingebundenen Emotionen dabei nicht zwangsläufig einer anderen Person gewidmet sein, da sie auch der Familie, der Gemeinschaft oder dem Land gelten können (Cawelti, 1976). »The romance is nearest of all literary forms to the wish-fulfilment dream«, der ein bestimmtes Maß an Idealismus im *Emplotment* enthält, in dem der Held eine utopische Zukunft anstrebt (Frye, 2006, S. 173; Jameson, 1975, S. 138; Radford, 1986, S. 9; Jacobs & Smith, 1997, S. 68).

Mithilfe dieses Einblicks ist es möglich, das Genre der Romantik auf eine Anzahl von vereinfachten Elementen, wie einem exotischen und emotionalen *Setting*, sympathischen, tapferen und heldenhaften Akteuren sowie einem asymmetrischen Konflikt über ein Ideal und für eine utopische Zukunft (siehe Tabelle 1), zu reduzieren. Diese Elemente werden in der folgenden empirischen Analyse der von *ISIS* erzählten Narrative deutlich sichtbar.

Tabelle 1: Elemente eines romantischen Narrativs

| Setting | Charakterisierung | Emplotment |
|--|--|---|
| entlegen; fremd; exotischer Hintergrund; aufregend; unterhaltsam; emotional | heldenhaft aber menschlich; mutig; aufrecht; ehrenwert; sympathisch; Identifikation mit Benachteiligten | Abenteuer; asymmetrischer Konflikt; Widerstand gegen ungerechte Ordnung; Kampf für Befreiung, Gerechtigkeit, Liebe; Kampf für ein Ideal; Kampf gegen die Ungerechtigkeit Utopische Zukunft |

eigene Darstellung

Narrative von *ISIS* am Beispiel der Heldenerzählung über Abu Muslim

Im Folgenden wird exemplarisch anhand eines Videos aufgezeigt, inwiefern die Narrative, die *ISIS* nach außen präsentiert, als romantisch bezeichnet werden können. Es handelt sich um ein ca. 11-minütiges Bekennervideo eines kanadischen Kämpfers (Abu Muslim al-Kanadi)¹, das Mitte 2014 digital verbreitet wurde. Abu Muslim erzählt seine Lebensgeschichte, wie er zu einem *foreign fighter* bei *ISIS* wurde und was er als seine Aufgabe bzw. Mission versteht. Das Video ist Teil eines umfassenden Korpus von an ein westliches Publikum adressierten Bild-, Ton- und Textmaterialien. Diese kennzeichnen sich durch eine Verbindung von Formaten, die an westliche Seh- und Lesegewohnheiten anschließen, mit arabischen und islamischen Referenzen, die jedoch in einem solchen Maße eingestreut sind, dass auch Zuhörer mit wenigen oder gar keinen kulturellen Kenntnissen des Islams die Text- und Bildsprache in weiten Teilen verstehen kann (Günther, 2015, Allendorfer

¹ | Das Video ist inzwischen nicht mehr auf der ›offiziellen‹ Medienseite des sogenannten *Islamischen Staates* verfügbar, allerdings über Suchmaschinen auffindbar. Zugriff am 07.10.2017 unter: <https://khilafatimes.wordpress.com/hmc-en/>

& Herring, 2015). Die Videos von *ISIS* sind durch einen »Hollywood Visual Style« gekennzeichnet (Dauber & Robinson, 2015), d.h. »ISIS is systematically working to use visual standards that will give their videos an underlying professional look to someone whose eye is accustomed to a European or North American industry standard.« Bereits der Form nach richten sich viele der *ISIS* Propagandamaterialien also dezidiert an ein westliches Publikum: Sie adressieren potenzielle Rekruten für die Kampfhandlungen in Syrien und im Irak, aber auch für sogenannte *lone wolf* Angriffe in Europa und Nordamerika (Byman, 2017). Wie jüngere Studien argumentieren, ist die Frage nach kulturell-ästhetischen Praktiken des Dschihadismus essenziell, um die Ideologie von Akteuren wie *ISIS* jenseits der kognitiv-doktrinären Dimension zu verstehen. Dazu zählen zum Beispiel Poesie, *anashid* (religiöse Gesänge) und nicht-militärische Praktiken in dschihadistischen Gruppen, aber auch Bild- und Videokultur (Hegghammer, 2017). Zu diesem Feld ergänzt unsere Analyse der Erzählstrukturen von *ISIS* mithilfe der oben entwickelten Elemente romantischer Narrative eine Perspektive, die es erlaubt, neben Differenz auch Ähnlichkeiten in kulturellen Ausdrucksformen aufzuspüren.

Setting

Abu Muslims Geschichte beginnt mit einer Selbsterzählung über sein Leben in Kanada. Das Video beginnt mit einer Frontaleinstellung auf Abu Muslim, der vor grünem Hintergrund mit Gewehr und *ISIS*-Flagge sitzt. Es folgt eine Sequenz von Landschaftsaufnahmen (suggeriert wird: aus Kanada), Aufnahmen von Freizeitaktivitäten in der Natur, die mit der Erzählung des Sprechers unterlegt sind. Die nächste Sequenz zeigt – ähnlich der Titeleinstellung eines Hollywoodfilms – ein Landschaftsbild von verschneiten Bergen, gefolgt von den schemenhaften Gestalten von Kämpfern in der Wüste bei Sonnenuntergang (vermutlich *ISIS*-Kämpfer) und wird vom Titel *Al-Ghuraba – The Chosen Few of Different Lands* überblendet. *Al-Ghuraba* stammt vom arabischen Wort *gharb*, das »Westen« bedeutet, in der Form *gharib* (pl. *ghuraba*) jedoch auch »Fremder« bedeutet. Im Kontext dieses Videos hat die Fremdheit eine gedoppelte Bedeutung. Einerseits referenziert sie das unter Dschihadisten typische Motiv der Fremdheit als Zugehörigkeit zu einer Gruppe der Wenigen, die den aufrichtigen Glauben gefunden haben: »Da die »wahren Gläubigen« von der Mehrheit als Fremdkörper wahrgenommen würden, ist »Fremdheit« für dschihadistische Akteure ein positiv konnotierter Begriff, da er die spirituelle Erwähltheit zum Ausdruck bringt.« (Günther et al., 2016, S. 12) Zum zweiten wird hier auf die sogenannte *Foreign fighters* angespielt, die – zum Teil als Konvertiten – zum muslimischen Glauben gefunden und sich deshalb *ISIS* angeschlossen haben. Insbesondere Abu Muslims Konversion und seine *hijra* (in diesem Kontext: die Ausreise in das Gebiet, wo der Islam herrscht) sind daher wichtige Motive des Settings:

»Abu Muslim was from the few of the few of the few. He accepted Islam in a land at war with Islam, in a land with few Muslims, in a land where evil, *kufr* [Unglaube] and sin called him from every direction and corner to succumb to *shaitan* [Satan] and to his desires. He accepted Islam, learnt his religion, practiced it, called others to it and did not stop there.« (Min. 04:56 – 05:26)

Abu Muslim bricht mit der nur scheinbar heilen Welt in seinem westlichen Leben und begibt sich in eine ihm bis dahin unbekannte Umgebung. Bilder von sich auf den Kampf vorbereitenden Männern in der Wüste und Szenen nahöstlicher Stadtidyllen wechseln sich mit Aufnahmen kanadischer Soldaten ab, die im sterilen Umfeld eines Flugzeugs oder einer Kommandozentrale Kampfeinsätze durchführen. Damit ist auch bereits der Antagonist eingeführt: Kanada als Repräsentant der westlichen Kriegsführung, die aus der Ferne agiert, während die *ISIS* Krieger heroisch als unmittelbar im Kampfgeschehen *on the ground* Stehende porträtiert werden. Der Westen wird als Teil der Gruppe der *kuffar* (Ungläubigen) dargestellt, zu der jedoch auch diejenigen Muslime gehören, die eine andere Version des Islams glauben und praktizieren (Günther, 2015).

Das Video verfolgt Abu Muslims Geschichte weiter; ein dritter, unbekannter Sprecher erzählt die Stationen seines Lebens nach. Diese Erzählung gipfelt in der Schlacht um den Flughafen Minnigh in Syrien. Mehrere Sequenzen zeigen Abu Muslim im Sturm auf den Flughafen. Zooms auf ihn sowie seine farbliche Markierung als Kämpfer in Aktion lassen die Zuschauer verfolgen, wie er im Kampfgeschehen agiert und, so die Darstellung, erfolgreiche Operationen durchführt – bis zu seinem Tod durch eine Explosion. Die filmischen Effekte vermitteln einen Eindruck von der Dramatik der Situation, die durch ein *nashid* (religiöser Gesang) noch zusätzlich untermalt wird. Mit der fatalen Explosion endet auch die Musik abrupt; die Szene geht über in ein Standbild des toten Körpers von Abu Muslim, bevor unter Korangesang die Waschung und Pflege seines Leichnams gezeigt wird. Eine Rückblende zeigt ihn noch einmal in der ersten Einstellung, wie er andere Muslime dazu aufruft, ihr religiöses Wissen auch im praktischen Leben anzuwenden, Allah über sich selbst und die eigene Familie zu stellen. Der Halleffekt, mit dem die Stimme wie aus dem Jenseits kommend wirkt, verstärkt den Eindruck, dass hier ein Märtyrer zu uns spricht, der bereit war, für die richtige Sache zu sterben.

Charakterisierung

Abu Muslims Selbsterzählung seiner Lebensgeschichte schildert ihn zunächst als »normalen« kanadischen Bürger. Es scheint ihm ein Anliegen zu sein, dass weder der Eindruck entsteht, er sei in Kanada sozial abgehängt oder ausgegrenzt gewesen, noch dass er eine in irgendeiner Form besondere Lebensgeschichte hatte. Während seine Hinwendung zum Islam und sein Treuschwur

auf den *Islamischen Staat* zwar eine Art Katharsis darstellten, änderten sie nichts an der *Normalität* seiner Lebensführung: Auch als Kämpfer hat man eine Familie und einen »Berufsalltag«:

»I was like an everyday regular Canadian. Then, *al-ḥamdu lillah* [Gott sei Dank], Allah guided me from the darkness of *kufr* to the light of *iman* [Glaube]: Islam.« (Min. 00:40 – 00:50)

»So, it's not like I was some social outcast. I wasn't like an anarchist or somebody who just wants to destroy the world and kill everybody. No, I was a very good person and you know, *mujahidin* [Kämpfer] are regular persons, too. We get married, we have families.« (Min. 01:27 – 01:40)

»We, we have lives, you know, we have lives, just like any other soldier in any other army we have lives outside of our job.« (Min. 01:47 – 01:54.88)

Die Idee, dass im *Islamischen Staat* ein modernes Leben wie in anderen Staaten möglich ist, es eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft gibt und alle Bedürfnisse des Alltags befriedigt werden können, ist ein wiederkehrendes Motiv in *ISIS*-Videos. So widmet sich etwa die Kurzvideo-Reihe *mujatweets* in vielen Folgen Alltagsszenen im *Islamischen Staat*, z.B. dem Einkaufen auf dem Markt. Auch Abu Muslim bemüht sich darum, ein Bild seines Lebens zu vermitteln, das zwar moralisch überlegen und sinnerfüllt ist, gleichzeitig jedoch als valide und realisierbare Wahl für andere erscheint. Unterschiedliche Menschen und Charaktere seien gefragt und benötigt in der Aufbauphase des *Islamischen Staates*:

»You know, life in Canada, it was good. I had money, I had good family, but at the end of the day, it is still doubt or *kufr*. And at the end of the day, you cannot obey Allah [...] fully as you can by living in a Muslim country, in an Islamic State« (Min. 01:58 – 02:01).

»So, this means more than just fighting. This means more than just fighting. We need the engineers, doctors, we need professionals, we need, we need, uhh, we need volunteers, we need fundraising, we need everything. You know, there is a role for everybody. Every person can contribute something to the Islamic State, as it is obligatory on us« (Min. 02:54 – 03:14).

Obwohl Abu Muslim ein »normaler« Mensch und Kämpfer ist, so widmet sich das Video im zweiten Teil doch seinen heldenhaften und vorbildlichen Taten. Wenn Abu Muslim über sich selbst erzählt, dann wirkt er nahbar und authentisch. Seine Heldentaten jedoch werden von einer dritten Person berichtet, die gleichsam als moralische Urteilsinstanz auftritt. Die Überwindung von

Herausforderungen, die ihm in Kanada begegneten u.a. in Form eines nicht gerechtfertigten Gefängnisaufenthaltes, wird als Ausdruck seiner Standhaftigkeit gepriesen. Seine *hijra* nach *ash-sham* (die Region des historischen Syriens) vollzog er gegen die Widerstände seines Heimatlandes und dessen Geheimdienste. Auch wenn er im *Islamischen Staat* heiratete und Vater wurde ließ er sich dadurch nicht von seiner Pflichterfüllung abbringen.

Abu Muslim vereinte zahlreiche positive Charaktereigenschaften auf sich:

»He was a Brother with excellent character: truthfulness, dedication, selflessness, and steadfastness. We consider him such and Allah is his judge. [...] He was a Brother who would be pleased with the bare minimum and still shine with happiness« (Min. 06:47 – 07:00, 7:41 – 7:46).

Sein Kampf in der Schlacht von Minnigh wird als Ausdruck seines intrinsischen Wunsches nach dem Märtyrertod dargestellt, was ihm erlaubte, ohne Todesfurcht aufzutreten.

»[Abu Muslim was] hoping to meet his Lord and gain closeness to him. [...] And thus, his Lord had decreed an appointment for their meeting. So he answered the call of his Lord and surrendered his soul without hesitation, leaving the world behind him – not out of despair and hopelessness, but rather with certainty of Allah’s promise« (Min. 06:25 – 06:30, 08:02 – 08:21).

Am Ende wird die *Baqarah*-Sure (2:218) im Koran rezitiert, in der denjenigen Allahs Gnade versprochen wird die die *hijra* auf sich genommen und für die Sache Allahs gekämpft haben.

Emplotment

Die Geschichte von Abu Muslim steht repräsentativ für ein größeres Narrativ von der Beseitigung einer ungerechten Ordnung durch den Aufbau eines wahren *Islamischen Staates* und durch das Wiederbeleben der *khilafa*, des Kalifats, als einer göttlichen und damit gerechten Ordnung. Der Antagonismus wird in anderen *ISIS*-Videos noch deutlicher. Dort wird der Westen als Feindbild stärker aufgebaut als in Abu Muslims Bekennervideo. Der Westen steht für eine globale Ordnung, die für die Profitgier der Wenigen die Armut vieler in Kauf nimmt. Darüber hinaus ist für Muslime das Praktizieren ihres Glaubens in westlichen Gesellschaften stark eingeschränkt, weil ihnen mit Feindseligkeit und Misstrauen begegnet wird. Den Islam frei zu leben, ist daher ein wesentliches Ziel des Kampfes (Pfeifer & Reder, 2017).

Während Abu Muslim in Kanada ein gutes Leben mit einem Einkommen und einer Familie führte, so war es doch ein Dasein in Zweifel und Unglauben.

Dies hat zwei Gründe. Zum einen kann man in einem solchen Land den Islam nicht in seiner wahrhaften Form leben. Zum anderen kommt man nicht umhin, indirekt den »War on Terror« und damit den Krieg gegen den Islam zu unterstützen.

»And at the end of the day, you cannot obey Allah *subhanahu wa ta'ala* [lobgepriesen und erhaben ist er] fully as you can by living in a Muslim country and an Islamic State. [...] My Brothers, how can you answer to Allah *subhanahu wa ta'ala* when you live on the same streets, when you are using their lights and you are paying taxes to them and they use these taxes to assist their war on Islam?« (Min. 02:16 – 02:29)

Die Ordnung, die der *Islamische Staat* aufzubauen versucht, bietet ihren Mitgliedern und deren Familien Sicherheit »just like how it is back home« (Min. 03:36 – 03:39); jee und jeder hat eine Rolle, die sie oder er in der neuen Gesellschaft übernehmen kann, und sie verfügt über weite Gebiete, die ein Zuhause für die neu ankommenden Familien bieten. Syrien »is the land of *mubaraka* [sic!, Segen oder gesegnet]. There is no better land than *Sham*. [...] The wings of the angels, they are over *Sham*.« (Min. 03:51 – 03:59)

Das Leben im *Islamischen Staat* wird nicht nur als solches überhöht; individuelle Unterstützung und Hilfe bei dessen Aufbau wird auch als lohnenswert für das Leben im Jenseits ausgewiesen. Allerdings gibt es nur ein kurzes Zeitfenster, innerhalb dessen diese Belohnung zu erwarten ist. Abu Muslim vergleicht den *Islamischen Staat* mit einer Goldmine, die große Schätze verspricht:

»The gold mine opens and the people, they come and they invest in it and they find some gold and they sell the gold and they make some money and then the market closes and *khalas*,² there is no more market. [...] You know, you can easily earn yourself a high station with Allah *subhanahu wa ta'ala* for the next life by sacrificing just a small bit of this worldly life. The trade is a very good trade. You know, it's like trading something worthless for the most precious diamond in the world« (Min. 04:12 – 04:23, 04:31 – 04:48).

Die Utopie, die Abu Muslim zeichnet, bezieht sich somit sowohl auf das diesseitige Leben im *Islamischen Staat* als auch auf das Jenseits, in dem diejenigen, die sich dem *Islamischen Staat* angeschlossen haben, ein besonderer Status und eine großzügige Entlohnung erwarten.

2 | *Khalas* ist eine gängige Redewendung, die sich darauf bezieht, dass etwas vorbei, fertig oder genug ist.

Schluss

Der vorliegende Beitrag entwickelte eine an der anglo-amerikanischen Romantik orientierte Lesart romantischer Narrative als Geschichten eines menschlichen Helden, der in die Fremde aufbricht, um im Kampf gegen die Ungerechtigkeit und für eine bessere Ordnung seine Tugenden unter Beweis zu stellen. Abu Muslim, als Mitglied einer auserwählten Gruppe der Fremden, durchlebte einen Wandel von einem vermeintlich befriedigenden Leben hin zu der Erkenntnis der Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit der Zustände, in denen er in Kanada lebte. Er machte sich auf in den Kampf für eine gerechte, göttliche Ordnung, die ihn im Diesseits wie im Jenseits reich belohnen würde. Er starb als Held im Kampf gegen die ›Ungläubigen‹ und war bereit, jegliches Opfer zu erbringen. Seine Geschichte ist ein romantisches Gegennarrativ zur westlichen Erzählung des »War on Terror«, die sich jedoch ähnlicher kultureller Formen bedient. Sowohl Abu Muslim als konvertierter Kanadier als auch die angesprochenen Konsumenten des Videos, nämlich des Englischen mächtige Männer und Frauen, sind mit westlichen kulturellen Praktiken vertraut. Allerdings produziert *ISIS* auch Materialien für andere Adressatenkreise, so beispielsweise im russischen Sprachraum, hier insbesondere für zentralasiatische potenzielle Unterstützer. Inwieweit sich diese romantischen Elemente auch in Narrativen von *ISIS* finden lassen, die sich *nicht* an ein westliches Publikum richten, wäre eine spannende Frage für weitere Forschung.

LITERATUR

- Allendorfer, W. H., & Herring, S. C. (2015). *ISIS vs. the US Government. A War of Online Video Propaganda. First Monday, 20* (12). Zugriff am 09.10.2017 unter doi: <http://dx.doi.org/10.5210/fm.v20i12.6336>
- Baker, M. (2006). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. London: Routledge.
- Barthes, R. (1975). An Introduction to the Structural Analysis of Narrative. *New Literary History, 6* (2), 237-272.
- Berger, A. A. (1997). *Narratives in Popular Culture, Media and Everyday Life*. London: Sage.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry, 18* (1), 1-21.
- Byman, D. (2017). How to Hunt a Lone Wolf. Countering Terrorists Who Act on Their Own *Foreign Affairs, 96* (2), 96-105.
- Cawelti, J. G. (1976). *Adventure, Mystery and Romance*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Dauber, C. E., & Robinson, M. (2015). ISIS and the Hollywood Visual Style. *Jihadology*. Zugriff am 09.10.2017 unter <http://jihadology.net/2015/07/06/guest-post-isis-and-the-hollywood-visual-style/>
- Ewick, P. & Silbey, S. S. (1995). Subversive Stories and Hegemonic Tales. Towards a Sociology of Narrative. *Law and Society Review*, 29 (2), 197-226.
- Fischer, H. (1991). *Romantic Verse Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleisher Feldman, C (2001). Narratives of National Identity as Group Narratives. Pattern of Interpretive Cognition. In J. Brockmeier & D. Carbaugh (Hg.), *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture* (S. 129-144). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Fludernick, M. (2009). *An Introduction to Narratology*. London: Routledge.
- Frye, N. (1957). Archetypal Criticism: Theory of Myths. In ders.: *Anatomy of Criticism. Four Essays* (S. 131-242). Oxfordshire: Princeton University Press.
- Frye, N. (1963). *Romanticism Reconsidered. English Institute Essays*. New York, NY: Columbia University Press.
- Frye, N. (2006). Archetypal Criticism. Theory of Myths. In R. D. Denham (Hg.), *Anatomy of Criticism. Four Essays* (S. 121-224). Toronto: University of Toronto Press.
- Genette, G. (1982). *Figures of Literary Discourse*. New York, NY: Columbia University Press.
- Günther, C. (2015). Presenting the Glossy Look of Warfare in Cyberspace. The Islamic State's Magazine Dabiq. *CyberOrient*, 9 (1). Zugriff am 09.10.2017 unter www.cyberorient.net/article.do?articleId=9538
- Günther, C., Ourghi, M., Schröter, S., & Wiedl, N. (2016). Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative. *HSPK Report*, 4, 1-31.
- Hegghammer, T. (Hrsg) (2017). *Jihadi Culture. The Art and Social Practices of Militant Islamists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, L. (2006). *Security as Practice. Discourse Analysis and the Bosnian War*. London: Routledge.
- Herman, D. (2009). *Basic Elements of Narrative*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Herman, L. & Vervaeck, B (2007). Ideology. In D. Herman (Hg.), *The Cambridge Companion to Narrative* (S. 217-230). Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrnstein Smith, B. (1981). Narrative Versions, Narrative Theories. In W. J. T. Mitchell (Hg.), *On Narrative* (S. 209-232). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Jackson, R. (2005). *Writing the War on Terrorism. Language, Politics and Counter-Terrorism*. Manchester: Manchester University Press.
- Jacobs, R. N. & Smith, P. (1997). Romance, Irony, and Solidarity. *Sociological Theory*, 15 (1), 60-80.

- Jameson, F. (1975). Magical Narratives. Romance as Genre. *New Literary History*, 7 (1), 135-163.
- Jarvis, L. (2009). *Times of Terror. Discourse, Temporality and the War on Terror*. Basingstoke: Palgrave.
- Ku, A. S. M. (1999). *Narratives, Politics, and the Public Sphere. Struggles over Political Reform in the Final Transitional Years in Hong Kong (1992-1994)*. Aldershot: Ashgate.
- Lovejoy, A. O. (1924). On the Discrimination of Romanticisms. *Publications of the Modern Language Association of America*, 39 (2), 229-253.
- Nünning, A. (2001). On the Perspectives Structure of Narrative Texts. Steps toward a Constructivist Narratology. In W. van Peter & S. Chatman (Hg.), *New Perspectives on Narrative Perspective* (S. 207-223). Albany, NY: State University of New York Press.
- Paterson, M. & Renwick Monroe, K. (1998). Narrative in Political Science. *Annual Review of Political Science*, 1, 315-331.
- Pfeifer, H., & Reder, M. (2017). »Ich schwöre euch, dieses Land in Syrien ist barakah, Segen pur«. Postmodernes Nachdenken über Religion und dā'ish-Bekennervideos. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 24 (2), 37-67.
- Phelan, J. (2005). *Living to Tell about It. A Rhetoric and Ethics of Character Narration*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Radford, J. (1986). *The Progress of Romance. The Politics of Popular Fiction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Somers, M (1994). The Narrative Constitution of Identity. A Relational and Network Approach. *Theory and Society*, 23 (5), 605-649.
- Spencer, A. (2010). *The Tabloid Terrorist. The Predicative Construction of New Terrorism in the Media*. Basingstoke: Palgrave.
- *Spencer, A. (2016). *Romantic Narratives in International Politics. Pirates, Rebels and Mercenaries*. Manchester: Manchester University Press.
- Toolan, M. (2001). *Narrative. A Critical Linguistic Introduction*. London: Routledge.
- Wellek, R. (1949). The Concept of »Romanticism« in Literary History. *Comparative Literature*, 1 (1), 1-23.
- White, H. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Informationen über die Autoren

Paula Diehl, PD Dr., Politikwissenschaft, Universität Bielefeld

Aladin El-Mafaalani, Prof. Dr. rer. soc., Professor im Fachbereich Sozialwesen,
Fachhochschule Münster

Armin Flender, Dr. phil., Geschäftsführer (komm.) und Mitglied des Vorstands
am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI)

Florian Hartleb, Dr. phil., Politikwissenschaft, Hanse Advice, Tallinn/Estland,
Lehraufträge u.a. an der Führungsakademie der Bundeswehr Hamburg

Volker M. Heins, Prof. Dr., Permanent Fellow am Kulturwissenschaftlichen In-
stitut Essen (KWI) und Mitglied des Vorstands am Käte Hamburger Kolleg /
Centre for Global Cooperation Research, Universität Duisburg-Essen

Susanne Kirchoff, Ass. Prof. Mag. Dr., Fachbereich Kommunikationswissen-
schaft, Universität Salzburg

Claus Leggewie, Prof. Dr., Politikwissenschaft, Börne-Professur an der Univer-
sität Gießen

Hanna Pfeifer, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Interna-
tionale Politik, Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr
Hamburg

Thomas Pfeiffer, Dr. rer. soc., Dipl.-Journalist, Sozialwissenschaftler, Ministe-
rium des Innern des Landes Nordrhein-Westfalen, Abteilung Verfassungs-
schutz, Referat Prävention, Aussteigerprogramme, Lehrbeauftragter an der
Ruhr-Universität Bochum

Jo Reichertz, Prof. Dr., Permanent Fellow und Mitglied des Vorstands am Kul-
turwissenschaftlichen Institut Essen (KWI)

Jennifer Schellhöh, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kulturwissen-
schaftlichen Institut Essen (KWI)

Susanne Schröter, Prof. Dr., Professorin für Ethnologie an der Goethe-Univer-
sität Frankfurt und Direktorin des Frankfurter Forschungszentrums Glo-
baler Islam (FFGI)

Alexander Spencer, Prof. Dr., Professor für Internationale Beziehungen, Otto-
von-Guericke-Universität Magdeburg

Daniel-Pascal Zorn, Dr. phil., Sachbuchautor und Lehrbeauftragter für Philo-
sophie an der Bergischen Universität Wuppertal



Sighard Neckel et al.
Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit
Umriss eines Forschungsprogramms

Januar/2018, 150 Seiten, kart.,
14,99 €, ISBN 978-3-8376-4194-3,
Open Access, E-PDF/EPUB

■ Nachhaltigkeit ist zu einem Leitbegriff des gesellschaftlichen Wandels geworden, mit dem sich unterschiedliche Zielvorstellungen verbinden – sei es ein grüner Kapitalismus, der auf ökologischer Modernisierung beruht, oder eine sozial-ökologische Transformation, die eine postkapitalistische Ära einläuten könnte.

In dieser Programmschrift von Sighard Neckel und seinem Hamburger Forschungsteam werden die gesellschaftlichen Dimensionen von Nachhaltigkeit aufgezeigt, aber auch die Paradoxien, die mit einer nachhaltigen Entwicklung im globalen Kapitalismus verbunden sind. Grundlegende soziologische Perspektiven auf Nachhaltigkeit sind ebenso Thema wie Ausblicke in konkrete Felder einer kritisch-reflexiven Sozialforschung zu den gesellschaftlichen Konflikten um Nachhaltigkeit.

Politikwissenschaft



Thomas Kruchem

Am Tropf von Big Food

Wie die Lebensmittelkonzerne den Süden erobern und arme Menschen krank machen

Juni 2017, 214 S., kart., zahlr. Abb.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3965-0

E-Book

PDF: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3965-4

EPUB: 16,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3965-0



Torben Lütjen

Partei der Extreme: Die Republikaner

Über die Implosion des amerikanischen Konservatismus

2016, 148 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3609-3

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3609-7

EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3609-3



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (Hg.)

Die Zukunft der Eurozone

Wie wir den Euro retten und Europa zusammenhalten

2016, 222 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3636-9

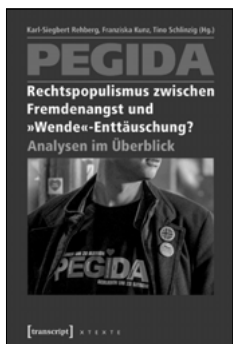
E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3636-3

EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3636-9

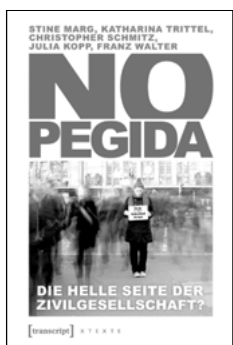
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



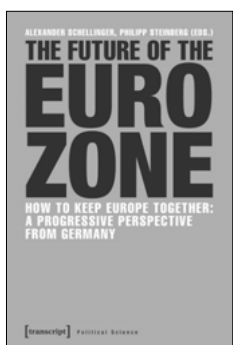
Karl-Siegbert Rehberg, Franziska Kunz, Tino Schlinzig (Hg.)
PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung?
Analysen im Überblick

2016, 384 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-3658-1
E-Book
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3658-5
EPUB: 26,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3658-1



Stine Marg, Katharina Trittel,
Christopher Schmitz, Julia Kopp, Franz Walter
NoPegida
Die helle Seite der Zivilgesellschaft?

2016, 168 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3506-5
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3506-9
EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3506-5



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (eds.)
The Future of the Eurozone
How to Keep Europe Together:
A Progressive Perspective from Germany

October 2017, 202 p., pb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4081-6
E-Book
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4081-0
EPUB: 26,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-4081-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**