

Ausgabe 06|2015 ◀ Dezember 2015 ▶ 7,00 Euro

INTERVENTIONEN. ◀

Zeitschrift für Verantwortungspädagogik

**Im Zeitalter der Ideologie?
Attraktivität - Wirkung - Herausforderung**

Beiträge zur Tagung
am 15 und 16. Oktober 2015

▲ Inhalt

IM ZEITALTER DER IDEOLOGIE? ATTRAKTIVITÄT - WIRKUNG - HERAUSFORDERUNG

Uwe Backes: Ideologien und politisch motivierte Gewalt	4
Gudrun Brockhaus: Emotionale Muster der Ideologiegläubigkeit – zur Aktualität der „Authoritarian Personality“	15
Olaf Farschid: Islamismus, Salafismus, Jihadismus. Der Faktor Ideologie	24
Gideon Botsch: Wie viel Ideologie braucht der Rechtsextremismus?	32
Monika Schwarz-Friesel: Antisemitische Hass-Metaphorik: Die emotionale Dimension aktueller Judenfeindschaft	38
Kurt Möller: Bloß Ideologie? Erfahrungsstrukturierende Repräsentationen als Fundus für pauschalisierende Ablehnungskonstruktionen (PAKOs)	45
Nikola Tietze: Überlegungen zur Rolle von Ideologie und Utopie in Gemeinschaftsimaginationen	54

IMPRESSUM

Interventionen

Zeitschrift für Verantwortungspädagogik
ISSN 2194-7732

Herausgeber / V.i.S.d.P.:

Violence Prevention Network e. V.
Jan Buschbom

Redaktion:

Jan Buschbom [jb]

Anschrift Redaktion & Herausgeber:

Violence Prevention Network e. V.
Alt-Moabit 73
10555 Berlin
Tel.: +49 (0)30 917 05 464
Fax: +49 (0)30 389 35 284
E-Mail: jan.buschbom@violence-
prevention-network.de

Online-Ausgabe:

[www.violence-prevention-network.de/
interventionen](http://www.violence-prevention-network.de/interventionen)

Fotos/Abbildungen:

© Violence Prevention Network e. V. –
wenn nicht anders vermerkt

Layout/Satz:

Stephen Ruebsam

Lektorat:

Stefanie Barthold

Die Redaktion behält sich sinnwahrende Kürzung eingereicherter Artikel, einschließlich der Leserbriefe, vor. Namentlich gekennzeichnete Artikel geben nicht in jedem Falle die Meinung der Redaktion wieder.



Violence
Prevention Network

INTERVENTIONEN.▲

Dezember 2015



Das Team von Violence Prevention Network arbeitet seit 2001 mit ideologisierten Zielgruppen, und von Beginn stand zur Frage, was das eigentlich sein soll, Ideologie? Die wissenschaftliche Literatur zu diesem Thema ist sehr disparat, viele benutzen den Begriff, aber wenige machen sich die Mühe zu erklären, was sie damit meinen. Es scheint beinahe, als gäbe es so viele Ideologiebegriffe wie Verwendungen.



Mit Blick aus der pädagogischen Praxis muss nach der Bedeutung von Ideologie für Delinquenz im Allgemeinen und selbstverständlich für die Entstehung von Gewalthaltungen im Besonderen gefragt werden. Mehr noch: Hat Ideologie nicht auch entscheidenden Anteil bei der Dynamik von Gewalttaten selbst? Und wie muss mit ideologisierten Menschen umgegangen werden? Bei der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen stehen sich zwei Positionen unversöhnlich gegenüber. Die eine Seite glaubt, es sei grundsätzlich unmöglich, beispielsweise mit rechtsextremen Zielgruppen zu arbeiten, „da sie Täter und nicht Opfer der Situation sind“. Manche schränken diese Forderung ein, die Arbeit mit rechtsextremen oder salafistischen Zielgruppen sei nicht grundsätzlich unmöglich, aber die Beschäftigung mit Faktoren der Täterbiographie liefere ideologisierten Opfernarrativen Vorschub und verbiete sich auch deshalb. Pädagogische Praxis mit ideologisierten Personen, so die kaum verhohlene Schlussfolgerung, könne nur als Arbeit gegen die Ideologie sinnvoll sein und sei daher präventiven Bildungsangeboten vorzubehalten. Die andere Seite definiert das Problem einfach von der Tagesordnung. Rechtsextreme Gewalttäter würden beispielsweise über so schwach ausgeprägte kognitive Fähigkeiten und Wissensbestände verfügen, dass von Ideologie keine Rede sein könne. Rechts-extremistische Gewaltkriminalität sei daher in eine allgemeine Gewaltkriminalität eingebettet und von der übrigen „gemeinen“ Kriminalität nicht unterscheidbar. Im Kern stehen sich hier zwei unterschiedli-



che Ideologiedeutungen gegenüber; die eine Seite interpretiert Ideologie meist als vernachlässigbares Phänomen, die andere schreibt ihr gewissermaßen magische Qualitäten zu, die sich vor das Verstehen der zugrundeliegenden psycho-sozialen Phänomene schieben und damit die Bearbeitung durch die sozialpädagogische Praxis nahezu unmöglich – und zum Bestandteil des Problems selbst! – machen. Gemeinsam ist beiden Positionen, dass Ideologie ein rein kognitives Phänomen sei.

Die Beantwortung solcher Fragen ist der pädagogischen Praxis mit einschlägigen Klientelen keine akademische Fingerübung – sie hat im Gegenteil unmittelbare Folgen für die Arbeit. Deshalb veranstaltete Violence Prevention Network im Oktober 2015 eine Tagung, die fragte, „Im Zeitalter der Ideologie? Attraktivität – Wirkung – Herausforderung“. Denn gleichwohl manche Widersprüche kaum auflösbar scheinen, sind im Arbeitsfeld viele Forscherinnen und Forscher tätig. Sie zusammen und ins Gespräch zu bringen, war das erklärte Ziel der Fachtagung. Mit der vorliegenden Ausgabe der Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik dokumentieren wir die Vorträge der WissenschaftlerInnen.

Manche der auch in der Öffentlichkeit heiß diskutierten Debatten wurden auch während der Tagung thematisiert. Wie etwa der Linksextremismus in der Zusammenschau mit Rechtsextremismus oder Islamismus zu beurteilen sei, oder ob beispielsweise Antisemitismus eines unter anderen Vorurteilssystemen darstelle oder nicht doch „the longest hatred“? Trotz dieser Differenzen oder gerade wegen ihrer an der Sache orientierten Diskussionen wurde die Tagung von der überwältigenden Mehrheit der Teilnehmenden als Erfolg gewertet.

Wir danken unseren Referentinnen und Referenten sowie allen Teilnehmenden!

*Ihre Judy Korn, Thomas Mücke
und Jan Buschbom*



IDEOLOGIEN UND POLITISCH MOTIVIERTE GEWALT

Foto: PIXELIO/ LISA SPRECKELMEYER

 VON UWE BACKES

„Der Gedanke geht der Tat voraus wie der Blitz dem Donner.“ Diese apodiktische Aussage stammt von Heinrich Heine und findet sich in seinen 1834 erstmalig erschienenen Betrachtungen „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (Heine 1971: 109). Heine setzt sich darin kritisch, teils ironisch, teils sarkastisch, mit der Philosophie des „deutschen Idealismus“ in ihren elitären wie vulgären Formen auseinander und versucht nicht zuletzt, die französischen Nachbarn für die möglichen politischen Folgen in dem Land der „Dichter und Denker“ (Madame de Staël) zu sensibilisieren, in dem man nach verbreitetem Vorurteil zwar zu revolutionären Gedanken, nicht aber zu umstürzenden Taten fähig sei. Heine sieht hingegen schwarze Gewitterwolken am Horizont aufziehen und warnt insbesondere vor dem „Wilensfanatismus“, „bewaffnete[r] Fichteaner“ und „Transzendentalidealistin“ sowie den „dämonischen Kräfte[n] des altgermanischen Pantheismus“ (108). Wenn sie erwacht seien und einmal ihr Werk der Zerstörung begonnen hätten, könnten ihnen am Ende die „gotischen Dome“ Deutschlands zum Opfer fallen.

Heine hat das totalitäre Potenzial politischer Ideologien seiner Zeit erfasst und geradezu prophetische Gaben unter Beweis gestellt, ohne die im 20. Jahrhundert zu voller Entfaltung gelangende Zerstörungskraft ideokratischer Bewegungen in ihrem ganzen Ausmaß erahnen zu können. Seine Reflexionen lassen uns den Zeithorizont kultureller Entwicklungen ermessen, aus denen Formen politisch motivierter Gewalt her-

vorgehen. Sie ermahnen uns auch, Ideen ernst zu nehmen und sie nicht als bloßen Ausdruck sozialer Problemlagen und Kräftekonstellationen zu unterschätzen. Zugleich verführt uns der Spötter Heine nicht dazu, den Inhalt politischer Ideologien zu überschätzen, so renommiert die Vordenker auch sein mögen, die sie für sich in Anspruch nehmen. Er öffnet den Blick für die geistigen Niederungen, in denen entkernte Fragmente politischer Weltbilder das Feld bestimmen.

In solche Niederungen muss sich meist begeben, wer die ideologischen Hintergründe und Motivationen (heutiger) politisch motivierter Gewalttäter (in Deutschland) ergründen will. Das zeigt jedenfalls der Blick auf die einschlägige Forschung, deren Ergebnisse in einem ersten Schritt grob zu sichten sind. Anschließend werden fünf Ansätze vorgestellt, die über die Inhalte der Ideologeme hinaus deren Strukturen zu ergründen suchen: der religionspolitische, der erkenntniskritische, der sprachkritische, der entwicklungspsychologische und der konzeptmorphologische Ansatz. Die von deren Vertretern erarbeiteten Analysekatoren können als Grundlage einer geistigen Architektur der Extremideologien dienen, deren Kern ein dualistisches Freund-Feind-Schema bildet, das in allen politisch motivierten Gewaltgruppen vorzufinden ist, wie roh und rudimentär auch immer ihre Legitimierungsbemühungen sein mögen. Diese Kernideologeme auf meist geringem intellektuellen Niveau spielen nichtsdestoweniger eine bedeutende Rolle als identitätsbildende, motivierende wie legitimierende Kräfte.

Ideologien in der Gewaltforschung

Politisch motivierte Gewalt ist per definitionem ideologische Gewalt, sofern man Ideologie in einem umfassenden Sinne als Überzeugungsgefüge mit normativen und handlungsleitenden Komponenten versteht (siehe schon Lemberg 1971: 25–56). Sie ist keineswegs immer Ausfluss einer extremistischen Orientierung, wie vor allem der Widerstand in autokratischen Regimen zeigt (Enzmann 2013). Auch in offenen Gesellschaften mit lebendigem Pluralismus und funktionierendem Rechtsstaat können Menschen zu Gewalttätigkeiten verleitet werden, deren politische Einstellungen nicht in einem fundamentalen Gegensatz zu Grundnormen des demokratischen Verfassungsstaates stehen. In diesem Beitrag geht es aber vor allem um politisch motivierte Täter in Gruppen oder deren Umfeld, bei denen extremistische Ideologeme im Spiel sind (zur Definition: Backes 2006: 233–250). Dabei wird weder unterstellt, Extremisten seien stets gewalttätig, noch, die entsprechenden Akteure handelten immer stark ideologiegeleitet. Extremideologien und politisch motivierte Gewalt stehen vielmehr in einer komplexen Wechselbeziehung zueinander (Merkl 1986: 39 f.). Politische Gewalttäter mögen einer politischen Gruppe angehören oder als „lone wolves“ lose in ein kommunikatives Netzwerk eingebunden sein (Spaaij 2012), das Anliegen verfolgt, die auf die „Herstellung und Durchsetzung allgemeinverbindlicher Regelungen und Entscheidungen [...] in und zwischen Gruppen von Menschen“ (Patzelt 2001: 23) zielen. Über ihre individuelle Motivation folgt daraus jedoch keineswegs, sie agierten primär aus einer politischen und extremistischen Grundorientierung heraus. Es können ganz andere opportunistische Gründe sein, die den Radikalisierungsprozess angetrieben und zum Anschluss an eine politisch ausgerichtete Gruppe geführt haben.

Der Forschungsstand zu politisch „rechts“ motivierten Tätern wird im Zweiten Periodischen Sicherheitsbericht der Bundesre-

gierung wie folgt zusammengefasst: „Die Motivation der Täter basiert im Allgemeinen auf Deprivationserfahrungen, fremdenfeindlichen Emotionen und generalisierten Gewaltbereitschaften. Seltener sind ideologisch verfestigte politische Ideologien Auslöser der Gewaltdelikte. Meistens übernehmen die Täter die Überzeugungen ihrer Freizeitclique und treten im Namen der Gruppe, die ihnen Geborgenheit, Schutz und Anerkennung bietet, für deren fremdenfeindliche Ziele ein. Von daher ist bei den meisten Tätern, zumindest zum Zeitpunkt der Straftatbegehung, eine dezidiert fremdenfeindliche sowie eine (meist ungefestigte) politische rechte Orientierung vorhanden“ (Bundesministerium des Innern/Bundesministerium der Justiz 2006: 155; siehe auch Willems/Steigleder 2003). Selbst in einer eigenen Untersuchung, die sich auf den engen Kreis der „Mehrfach- und Intensivtäter“ in den Jahren 2001 bis 2011 konzentrierte, wiesen etwa drei Viertel einen schwachen Ideologierungsgrad auf (Backes u. a. 2014: 175).

Allerdings bedeutet auch ein schwacher Ideologierungsgrad keineswegs, Ideologie spiele beim Gewalthandeln keinerlei Rolle. Insbesondere Teile der soziologischen Forschung neigen dazu, überzogene Bedingungen für Ideologisierung zu formulieren (zur Kritik: Buschbom 2013: 301 f.) und die Rolle von Kernideologemen wie Freund-Feind-Bildern zu unterschätzen. Zudem gibt es bei politisch motivierten Gruppentaten stets auch stärker ideologisierte Akteure, die maßgeblich zur Herausbildung einer im weitesten Sinne politischen Identität beitragen. In unserer Untersuchung rechts motivierter Mehrfach- und Intensivtäter kam ihnen nicht selten eine Schlüsselrolle zu: „Sie ließen ein explizites ideologisches Bekenntnis erkennen, verfügten über Kontakte zur ‚Nationaldemokratischen Partei Deutschlands‘ (NPD), traten als Anführer oder (hetzerische) Redner (etwa bei Demonstrationen) hervor, waren Ideologieproduzenten und/oder beteiligten sich an Gewaltdiskursen.“ Zwar verfasste keiner von ihnen umfangreiche

„Allerdings bedeutet auch ein schwacher Ideologierungsgrad keineswegs, Ideologie spiele beim Gewalthandeln keinerlei Rolle.“

ideologische Elaborate, aber einige wurden als Flugblatt-Verfasser, „Gestalter von Stickern und Textilien“ oder auch als „Texter von Rechtsrock-Bands“ (Backes u. a. 2014: 175 f.) identifiziert. Einer betätigte sich als Redakteur in einem NS-affinen Organ. Meist aber waren die ideologischen Bezüge nicht in der Form von schriftlichen Ausarbeitungen, sondern in den sparsamen, aber effektiven Kommunikationsformen politischer Symbolik erkennbar.

Wie zahlreiche Studien zeigen, sind politisch motivierte Gewaltgruppen stets durch eine teils formalisierte, teils informelle Arbeitsteilung gekennzeichnet, innerhalb derer Praktiker und Ideologen kooperieren, aber meist getrennte Funktionen übernehmen. In der Gründergeneration der wohl am besten erforschten linksterroristischen Gruppe in Deutschland, der Roten Armee Fraktion (RAF), verfassten die einen (vor allem Horst Mahler und Ulrike Meinhof) umfangreiche Rechtfertigungsschriften, während andere (wie Andreas Baader) die praktischen Fertigkeiten mitbrachten, die für Tatvorbereitung und -ausführung erforderlich waren (Straßner 2008: 214–224). Dies dürfte in militanten Gruppen der linksautonomen Szene, die mehr oder weniger systematisch Gewalt anwenden, ähnlich sein, auch wenn deren Ideologie ein höheres Maß an Diffusität aufweist. Allerdings sind wir hier weithin auf Eigendarstellungen der Szene angewiesen, weil das Terrain für Wissenschaftler schwer zugänglich und wenig erforscht ist (Hoffmann 2013: 257). Folgende Szeneverlautbarung lässt auf ein hohes Maß individueller Wandlungsfähigkeit schließen: „Aus Freundeskreisen werden mehr oder weniger kurzlebige Banden oder bei Bedarf aktivierbare Aktionsgruppen; aus Demo-Bekanntschaften ergeben sich spontan handlungsfähige und wieder zerfallende Chaoten-Combos; aus politischen Plena entwickeln sich dauerhafte Gruppen, die auch zur Tat schreiten, in wechselnden und sich auch überschneidenden Zusammensetzungen agieren Gruppen manchmal nur ein einziges Mal,

manchmal über Jahre, einige verfestigen sich, andere bleiben lose, manche wandeln sich in Theoriezirkel oder Selbsthilfegruppen“ (A.G. Grauwacke 2003: 143; siehe auch Baron 2011: 238 f.).

Die mitunter verblüffende Konversions- und Rekonversionsgeschwindigkeit scheint auf das nicht selten geringe Maß an Internalisierung ideologischer Bekenntnisse hinzudeuten. Besonders im Blick auf die salafistische Szene ist seit einigen Jahren von einer „Turboradikalisierung“ die Rede, wobei besonders dem Internet die Funktion des grenzüberschreitenden Konversionsbeschleunigers zugewachsen ist (AIVD 2006: 43). Als herausragender Fall kann in Deutschland der muslimische Kosovo-Albaner Arid Uka gelten, dem vor dem Anschlag auf die US-Soldaten auf dem Frankfurter Flughafen im März 2011 keine physischen Kontakte zu Jihadisten nachgewiesen werden konnten, der aber in den Monaten zuvor eifrig entsprechende Internetseiten genutzt hatte (Steinberg 2012: 7).

Uka war zum Tatzeitpunkt 21 Jahre alt – und somit schon etwas älter als die überwältigende Mehrheit der rechten Gewalttäter, die in den Jahren 2001 bis 2011 in Sachsen straffällig wurden (Backes u. a. 2011: 82). Viele andere Studien belegen die starke Dominanz lediger junger Männer unter 25 Jahren. Einige der wenigen Untersuchungen zu links motivierten Tätern in Berlin gelangte zu einem ähnlichen Befund (Senatsverwaltung für Inneres und Sport/Abteilung Verfassungsschutz 2009). Für sie alle gilt: Die Täter befinden sich in der Phase der Adoleszenz, die in besonders hohem Maße bestimmt ist von der Suche nach Orientierung und Lebenssinn und von der Bereitschaft, sich für Neues zu öffnen und mit den Normen der Eltern und Erwachsenen zu brechen. Anders als im Fall Arid Uka erfolgt die Radikalisierung meist mit dem Anschluss an eine Gruppe, deren im weitesten Sinne politische Identitätsangebote sinnstiftend wirken. In vielen Fällen bleibt es bei mehr oder weniger opportunistischem

„Die Täter befinden sich in der Phase der Adoleszenz, die in besonders hohem Maße bestimmt ist von der Suche nach Orientierung und Lebenssinn und von der Bereitschaft, sich für Neues zu öffnen und mit den Normen der Eltern und Erwachsenen zu brechen.“

Mitläufertum, nicht selten sind aber auch fanatischer Eifer und blinde Gefolgschaft (Hoffer 1951), wenn charismatische Autoritäten Einfluss gewinnen.

„Die Ideologie dient dazu, dem eigenen Handeln einen höheren Sinn zu verleihen, es aus der Masse herauszuheben, ihm besondere Dignität zu verleihen und den Status des Täters auf diese Weise moralisch zu erhöhen.“

Selbst wenn 90 Prozent der als politisch motiviert geltenden Gewalttäter nicht als in erster Linie ideologiegeleitet angesehen werden könnten, wäre es verfehlt, die ideologischen Bezüge ihres Handelns zu ignorieren. Denn auch dort, wo andere Motive (wie persönliche Loyalitäten, Gruppenerlebnisse, das Bedürfnis, einer Elite anzugehören, Außeralltägliches zu erleben) vorrangig sind, werden Gewalttätigkeiten doch in aller Regel politisch legitimiert. Die Ideologie dient dazu, dem eigenen Handeln einen höheren Sinn zu verleihen, es aus der Masse herauszuheben, ihm besondere Dignität zu verleihen und den Status des Täters auf diese Weise moralisch zu erhöhen. Nicht nur für den Kriminalisten bedeutsam ist: Die Wahl der Opfer wird meist ideologisch begründet (Drake 1998) oder ergibt sich aus den Freund-Feind-Definitionen, die bei kommunikationsarmen und intellektuell wenig versierten Gruppen den Kern der Kollektividentität bilden.

Strukturanalysen totalitärer Ideologien

Wer den ideologischen Hintergrund politisch motivierter Gewalt erhellen will, kann die dafür notwendigen Analysekat­egorien einer Reihe von Ansätzen entnehmen, wie sie in der Auseinandersetzung mit Extremideologien entwickelt worden sind. Sie mögen auch dort hilfreich sein, wo wir es nicht mit einer statisch solide aufgebauten geistigen Architektur, sondern mit locker aufeinandergelagerten Fragmenten zu tun haben, die in erster Linie nicht den Verstand, sondern die Gefühle, Emotionen und Affekte der Menschen ansprechen.

(1) Der religionspolitologische Ansatz arbeitet die Gemeinsamkeiten der Extremideologien des 19. und 20. Jahrhunderts mit jenen religiösen Strömungen der Vergangenheit und Gegenwart heraus, die Religion und Politik, Staat und Kirche als monolithische Einheit konzipieren. Einer der geistigen Väter und frühen Vordenker

des Totalitarismus-Ansatzes, der Mussolini-Gegner Luigi Sturzo – als katholischer Priester einer pauschalen Abwehrhaltung gegenüber religiösen Lehren vollkommen unverdächtig –, bemerkte in einer der ersten systematischen Betrachtungen zu den strukturellen Gemeinsamkeiten von Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, diese Bewegungen und Regime forderten und erzeugten „gefühlsmäßigen Konformismus“, völlige „intellektuelle und moralische Hingabe“, „Enthusiasmus des Glaubens“ und die „Mystik einer Religion“ (Sturzo 1935: 33). Lange vor Sturzo hatten andere Autoren auf die religionsähnlichen Züge der Extremideologien hingewiesen. Sie standen damit in einer Deutungstradition, wie sie sich mit den älteren Begriffen des „Fanatismus“ und der „Ideokratie“ verband (Bac­kes 2014).

Heute gilt vor allem Eric Voegelin als Begründer eines Ansatzes, der das Phänomen des Totalitarismus religionspolitologisch zu erfassen sucht – nicht zuletzt wegen seiner universalhistorisch kühn ausholenden, dichotomisch typisierenden und thesenhaft zuspitzenden Darstellungsweise, die mit ihren provokanten Positionen Stoff für Kontroversen bot, entschiedene Gegner wie begeisterte Anhänger auf den Plan rief (Gebhardt 1985). Ausgehend von der Annahme, allen weltlich-politischen Gemeinschaften lägen religiös zu verstehende existentielle Grunderfahrungen zugrunde, unterschied Voegelin in seiner kurz vor dem „Anschluss“ Österreichs erschienenen schmalen Schrift zwischen den das Göttliche in einem transzendenten „Weltgrund“ verankernden „überweltlichen“ und den „innerweltlichen Religionen“, die das Göttliche in „Teilinhalten der Welt finden“ (Voegelin 1938: 16). Die mit dem Säkularisierungsprozess einhergehende Abwendung von den Erlösungsreligionen habe insbesondere in den „verspäteten Nationen“ Europas politische Bewegungen hervorgebracht, die sich strukturell dem Modell einer monolithischen Verbindung von Politik und Religion annähern, wie sie sich bis zum Sonnenkult des ägyptischen Pharaos Echnaton zurückverfolgen lasse. Die Extremideologien des 18., 19. und 20.

Jahrhunderts sah Voegelin in einer Traditionslinie mit der Reichsapokalypse Joachim von Fiore und dem Symbolismus des Spätmittelalters: „im Glauben an die perfectibilitas der menschlichen Vernunft, an die unendliche Höherentwicklung der Menschheit zum idealen Endzustand in der Aufklärung [...], in den drei Reichen der Marx-Engels'schen Geschichtsphilosophie, im dritten Reich des Nationalsozialismus, im faschistischen dritten Rom, nach dem antiken und dem christlichen“. Auch die Inhalte der dritten Reiche seien „erhalten geblieben: und zwar der Glaube an die Auflösung der weltkirchlichen Institution durch die Vergeistigung zu Orden des vollkommenen Lebens im Heiligen Geist, im Glauben an das Absterben des Staates und die brüderliche freie Assoziation der Menschen im kommunistischen dritten Reich; der Glaube an den Bringer des Reiches [...], die Orden des neuen Reiches in den kommunistischen, faschistischen und nationalsozialistischen Bündeln und Eliten als dem Kern der neuen Reichsorganisationen“ (Voegelin 1938: 40).

Voegelins Aufklärungs- und Liberalismuskritik, wie er sie vor allem in „Die Neue Wissenschaft der Politik“ (1959; Voegelin 2004) in scharfer Form übte, hat ihm heftige Kritik eingetragen (Kraus 1997). Sie ist mit dem Ansatz selbst aber nicht notwendigerweise verbunden, wie etwa Raymond Arons frühe Beiträge zu den „religions séculières“ zeigen, die in der Tradition aufklärerisch-liberaler Religionskritik stehen (Aron 1957, 1993). Die Stärke des Ansatzes in seinen verschiedenen Varianten liegt insbesondere darin, dass das „Tremendum et Fascinosum“ (Maier 2007: 133) des Religiösen und seiner Formenwelt für die Analyse der Extremideologien fruchtbar gemacht wird, vor allem deren Symbolik, „palingenetische Mythen“ (Griffin 2014), Kulte, Rituale und Inszenierungen. Mit ihm lassen sich mehrere Aspekte der Legitimierung in ihrer Wechselbeziehung zum Legitimitätsglauben erhellen: das politisch-religiöse Angebot mit seinen einfachen Lösungen, Weltdeutungen, Verdammungsurteilen, Freund-Feind-Schemata, Sündenböcken, Heilsgewissheiten und den propagandistischen wie kultischen

Formen, mit denen die Nachfrage bei den gläubigen Anhängern befriedigt wird (Gauchet 2010: 516–554). Zum Angebot zählen die Führerkulte ebenso wie die totalitären Liturgien, mit Festen und Feiern, dem Totenkult um gefallene Helden, Märtyrer und „Blutzeugen“, der Fahnenweihe und Reliquienverehrung (Kunze/Vogel 2013).

(2) Mindestens ebenso alt wie der religionspolitologische mit seinen ideenhistorischen Vorläufern ist der erkenntniskritische Ansatz, der Gehalt, Logik und empirische Überprüfbarkeit der Aussagensysteme der Extremideologien auf den Prüfstand stellt. Als frühester Beitrag kann Francis Bacons Idolenlehre (Novum Organum, 1620) gelten. Hier geht es noch darum, die Faktoren zu eruieren, die „den menschlichen Intellekt daran hindern, zu einer richtigen Erkenntnis der Natur zu gelangen“ (Topitsch/Salamun 1972: 24). Immanuel Kants Erkenntniskritik führt zu einer skeptischeren Einschätzung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der daran anknüpfende „kritische Rationalismus“, wie er in der Auseinandersetzung mit den Extremideologien des 20. Jahrhunderts entwickelt worden ist (Popper 1979: VII), geht von der Fehlbarkeit der Vernunft und der Vorläufigkeit allen Wissens aus, lehnt Erkenntnisgewissheiten sowie den logischen Schluss vom Seienden auf das Seinsollende entschieden ab und bindet den grundsätzlich für möglich erachteten Wissensfortschritt an die Formulierung empirisch falsifizierbarer Theorien. Die so gewonnenen Aussagen gelten wiederum als vorläufig, dürfen sich nicht gegen Kritik immunisieren.

Poppers Erkenntniskritik und Wissenschaftslehre bildet die Grundlage einer politisch-philosophischen Konzeption, die er in der Auseinandersetzung mit den Extremideologien und dem mit ihnen oft verbundenen Glauben an den streng gesetzmäßigen Ablauf der Weltgeschichte entfaltetete. In seiner auf einen Vortrag aus dem Jahr 1936 zurückgehenden Schrift über „Das Elend des Historizismus“ (1957) und dem im Zweiten Weltkrieg veröffentlichten Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ (1944) setzte er sich insbesondere mit den politischen

„Mindestens ebenso alt wie der religionspolitologische mit seinen ideenhistorischen Vorläufern ist der erkenntniskritische Ansatz, der Gehalt, Logik und empirische Überprüfbarkeit der Aussagensysteme der Extremideologien auf den Prüfstand stellt.“

Konzepten und Geschichtsphilosophien von Platon, Hegel und Marx auseinander (Popper 1980). Sie alle basierten auf weitreichenden Annahmen, die sich einer wissenschaftlichen Begründung weithin entzogen. Der mit ihnen verbundene Anspruch auf objektive Erkenntnis wird zurückgewiesen. Charakteristischerweise thematisierten die historizistischen Lehren nicht Teilaspekte der Wirklichkeit, sondern die Entwicklung der Gesellschaft als Ganzes. Ihr „Holismus“ bilde das entscheidende Bindeglied zu dem für sie typischen „Utopismus“, dem Projekt, eine „neue Welt“ zu errichten. Historizismus, Holismus und Utopismus sind nach Popper zentrale Bestandteile eines totalitären Weltbildes (Popper 1979: 63; siehe auch Albert 2000). Seine Schüler und Nachfolger haben den Ansatz fortgeführt und das ideologiekritische Instrumentarium um Elemente erweitert, die insbesondere bei der Strukturanalyse von Extremideologien hilfreich sein können (Salamun 2005).

„In der Übergangsphase zwischen Kindheit und Erwachsenenalter muss es dem Heranwachsenden nach Erikson gelingen, aus der Vielfalt teils kompatibler, teil inkompatibler Identitätsangebote ein positives Selbstbild aufzubauen, das eine eigenständige Synthese bildet und sich nicht in der Ablehnung alles anderen erschöpft.“

(3) Der sprachkritische Ansatz konzentriert sich auf die schriftlichen wie rhetorischen Ausdrucksformen und Diskurse totalitärer Bewegungen. Er hat literarische Vorläufer, denkt man nur an George Orwells „1984“. Das für die Propaganda und die offiziellen Anspracheformen des Nationalsozialismus entwickelte Instrumentarium zwecks Identifikation zu Sprache geronnener Menschenfeindlichkeit, wie man es in den frühen Beobachtungen Victor Klemperers (1949), Dolf Sternbergers, Gerhard Storz' und Wilhelm E. Süskinds (1989) finden kann, ist in späteren Arbeiten beträchtlich erweitert worden (Faye 1977; Dewitte 2007). Neueren Datums sind die Auseinandersetzungen mit der Sprache des Bolschewismus und der realsozialistischen Länder. Im Zentrum der Betrachtung stehen die Dekodierung des „newspeak“, der formelhaft-abstracten „langue de bois“, die dazu dient, den zentralen Zweck der Sprache – die Verständigung über Probleme – zu umgehen. Gleichmaßen bedeutsam sind die dualistischen Weltdeutungen und Freund-Feind-Stereotype, die Stigmawörter und ihr Einsatz bei der propagandistischen Feindbekämpfung ebenso wie bei der Entwicklung von Führerkulten, der Märtyrer-, Heiligen- und Heldenver-

ehrung. Die Abgrenzung von den erklärten Feinden verbindet sich stets mit der Hervorhebung positiver, gemeinschaftsstiftender Identifikationsmomente (Figes/ Kolonitskij 1999; Liphardt 2005).

(4) Der entwicklungspsychologische Ansatz ist von Erik Erikson begründet worden und dient der Identifikation missglückender Identitätsfindungsprozesse, die eine besondere Aufnahmefähigkeit für totalitäre Ideologien erklären. Besondere Beachtung findet jene Altersgruppe, der die meisten politischen Gewalttäter entstammen und aus denen die totalitären Bewegungen ihre glühendsten Anhänger rekrutierten. In der Übergangsphase zwischen Kindheit und Erwachsenenalter muss es dem Heranwachsenden nach Erikson gelingen, aus der Vielfalt teils kompatibler, teil inkompatibler Identitätsangebote ein positives Selbstbild aufzubauen, das eine eigenständige Synthese bildet und sich nicht in der Ablehnung alles anderen erschöpft. Gelingt dies nicht, entwickelt sich oft eine Negatividentität, die vor allem aus der Totalnegation schöpft. Die Jugendlichen werden dann empfänglich für „totalistische“ Ideologieangebote (wie extremen Nationalismus, Rassismus oder Klassenkampflehren), die eine absolute Grenze ziehen, bei der nichts, was außen ist, im Inneren bleiben kann. Dieser „Totalismus“ ist mithin absolut inklusiv und extrem exklusiv (Erikson 1954, 2003: 73–90).

Vor allem Eriksons Schüler Robert Lifton hat den Ansatz weiterentwickelt und in seiner Studie zur Gedankenreform und Gehirnwäsche im China Mao Tse-tungs die Techniken totalitärer Gruppen erforscht. Zu ihnen zählen die „Milieukontrolle“, die Abschottung gegenüber der Außenwelt, die „mystische Manipulation“, mit deren Hilfe die Gruppe der Außenwelt überlegen erscheint, die „Aura der heiligen Wissenschaft“, mit welcher der Anspruch erhoben wird, im Besitz höherer Wahrheit zu sein, die Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv und die strenge Unterscheidung zwischen Insidern und Outsidern, wobei den einen Rettung widerfährt, während die anderen vernichtet werden (Lifton 1961). In späteren Arbeiten hat Lifton seine Analyse-kategorien auf die an genozidalen Prak-

tiken beteiligten Naziärzte (1986) sowie hermetisch abgeschlossene religiöse Splittergruppen wie die Aum-Sekte angewendet und die Funktion des Gurus beschrieben. Auch den Märtyrer-Ideologien widmete er tief eindringende Analysen (Lifton 2000).

(5) Der konzeptmorphologische Ansatz schließlich geht auf den Oxforder Politikwissenschaftler Michael Freedon (1996) zurück und ist anders als die bereits genannten Ansätze nicht in erster Linie in Auseinandersetzung mit Extremideologien entstanden. Generell sind Ideologien – als omnipräsente und äußerst vielfältige, teils hochreflektierte, teils gänzlich oberflächliche Formen politischen Denkens – nach Freedon durch die je spezifische Verknüpfung verschiedener Konzepte gekennzeichnet, etwa dem der Freiheit, der Gleichheit, der Solidarität, der Sicherheit und Ordnung. Stets gruppieren sich die ideologischen Aussagensysteme um ein Kernkonzept, das mit anderen Konzepten teils lose, teils eng verbunden ist (Freedon 2013: 124–126). Für die Untersuchung von Extremideologien besonders interessant ist Freedens Begriff der „thin-centered ideology“ (Freedon 1998: 750), der in die Nationalismus- und Populismusforschung eingegangen ist. Die Inhalte „dünner“ Ideologien gruppieren sich um einen eingängigen Aussagekern, lassen aber viele Problembereiche unberührt und bleiben so äußerst kombinations- und anpassungsfähig. Beim Populismus besteht das Kernkonzept aus dem Dualismus Volk/Elite, wobei sich der populistische Führer mit dem Volk identifiziert und dessen „wahre Interessen“ gegen die „abgehobene“, dem Volk entfremdete politische Klasse zu vertreten beansprucht (Mudde 2004).

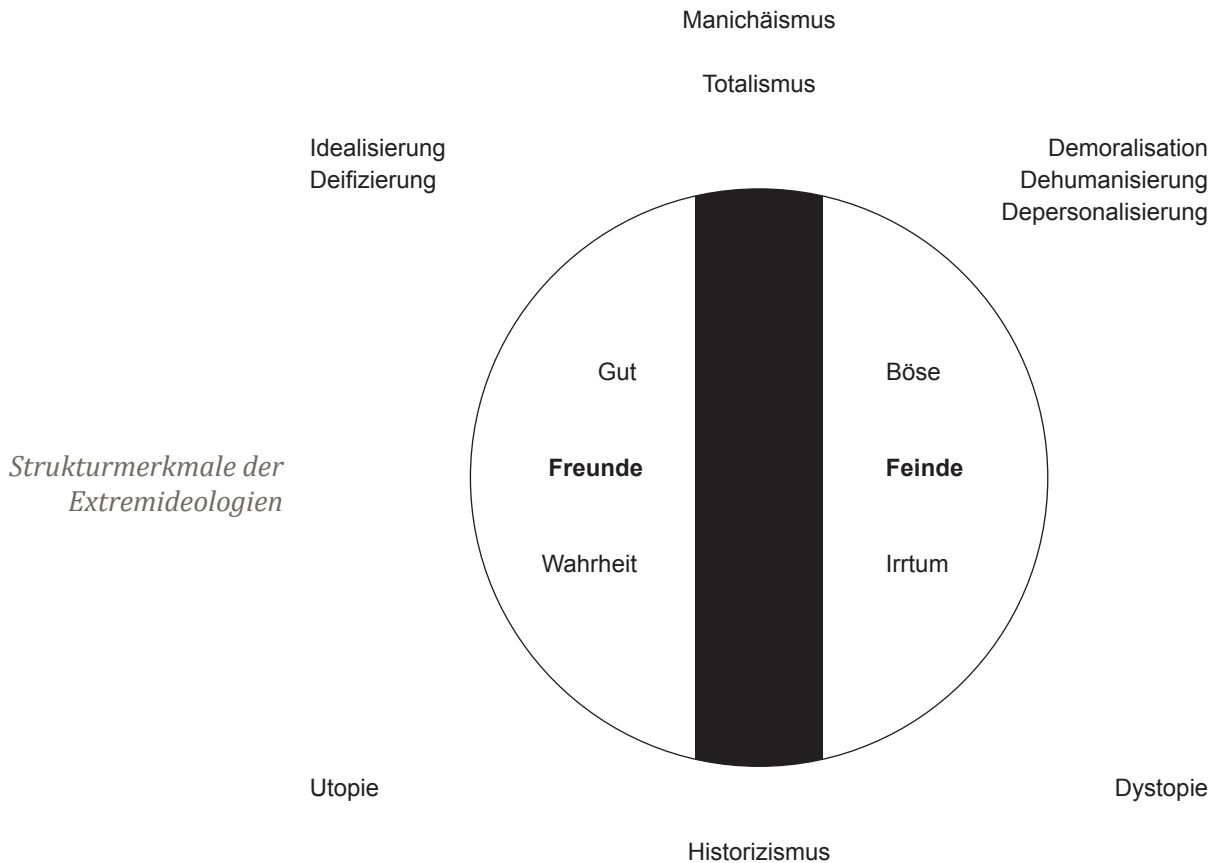
Bausteine der Extremideologien

Freedens konzeptmorphologischer Ansatz kann hilfreich sein, wenn man den Versuch unternimmt, die Erträge der unterschiedlichen strukturanalytischen Schulen zu sichten und sie als Bauelemente für eine Architektur der Extremideologien zu nutzen. Alle Ansätze bestimmen einen strengen Dualismus als Kernstruktur der Extremideologien.

Freunde und Feinde, Insider und Outsider stehen einander unvermittelt gegenüber. Zwar wird um neue Mitglieder mitunter auch bei potenziellen Feindgruppen geworben, und Konversionen sind oftmals möglich, aber das Feindbild trifft umso härter, wer sich politischer Missionierung entzieht. So liegt es nahe, Freund-Feind-Stereotype (zur Definition Jesse 2011) als Konzeptkern der Extremideologien zu bestimmen, zumal andere Analysekatégorien, wie sie von den verschiedenen Ansätzen herausgearbeitet worden sind, sich mit ihm mehr oder weniger nahtlos verknüpfen lassen.

Das gilt insbesondere für den exklusiven Deutungs-, Wahrheits- und Erklärungsanspruch, den die erkenntniskritische Schule als Basismerkmal hervorhebt. Er muss keineswegs in elaborierter Form vertreten werden – also weder mit einem deterministischen Geschichtsbild noch mit einer klar umrissenen Zukunftsvision verknüpft sein. Oft erscheint er in Gestalt eines Naturalismus – im Bewusstsein, einer erwählten (in diesem Fall NS-affinen) Gruppe anzugehören, die im Unterschied zu ihren Kontrahenten über eine „naturgesetzlich fundierte Weltanschauung“ verfügt. Diese ist „aufgrund ihres Bezuges zur Natur“ niemals „weltfremd“ oder „dogmatisch“ (SH/RG 2007: 11).

Der Grazer Philosoph Kurt Salamun hat den umfassenden Erklärungsanspruch der Extremideologien – ohne dabei auf Eriksons Arbeiten zu rekurrieren – als „essentialistischen Totalismus“ gedeutet. Gemeint ist die Vorstellung, „daß es so etwas wie eine Totalität oder Ganzheit von Phänomenen, Zuständen oder von Wirkungszusammenhängen in der Natur, der Gesellschaft, der Geschichte, der Politik, der Kunst usw. gibt und daß es prinzipiell möglich sei, das Wesen solcher Totalitäten oder Ganzheiten ein für allemal zu erfassen“ (Salamun 1996: 154). Laut Salamun kommt eine solche Denkweise „gewissen elementaren Bedürfnissen, Wünschen und Sehnsüchten“ entgegen, „die tief in der menschlichen Psychostruktur verankert sind. Es sind dies Bedürfnisse und Sehnsüchte nach Sicherheit, nach Unkompliziertheit der Lebensverhältnisse und nach Eindeutigkeit,



nach dem Zustand, in dem man als Teil in einem wesentlichen Ganzen geborgen ist, eine Einheit mit diesem Ganzen bildet und von diesem Ganzen her in seinen individuellen Lebensentwürfen gestützt und gerechtfertigt wird“ (Salamun 1996: 155). Die Extremideologien ermöglichen eine Flucht aus der vieldeutigen Interpretierbarkeit der Welt, der Pluralität koexistierender Lebensentwürfe und dem Mangel an Verbindlichkeit und Homogenität, wie sie geschlossene Gesellschaften in weit höherem Maße zu bieten vermögen. Überdies vermitteln sie ihren Anhängern das Gefühl, einer Elite anzugehören, die über höhere Einsichten verfügt und allen Nichterleuchteten überlegen ist. Nicht selten ist das Elitebewusstsein mit utopischen Visionen der Höherführung des Menschen verbunden. Der „neue Mensch“ nimmt Züge einer Gottheit an, durchbricht die Schranken irdischen Daseins und ermöglicht so eine Art Sprung aus der Geschichte – hinein in eine „neue Welt“. Aus ihren Idealen und Zukunftsverheißungen können Extremideologien unter günstigen Rahmenbedingungen mobilisierende Kraft entfalten.

Die axiomatischen Anker der Extremideologien lassen sie oft zu Doktrinen erstarren, beschränken die Fähigkeit zur Informationsverarbeitung und führen zu

dem, was Hannah Arendt die „Emanzipation des Denkens von erfahrener und erfahrbarer Wirklichkeit“ (Arendt 2005: 965) genannt hat. Kontrafaktisches wird nicht oder nur unzureichend zur Kenntnis genommen. Der Wirklichkeitsverlust geht mit dem ständigen Bemühen einher, die Veränderungen der Welt den Aussagen des Glaubenssystems anzupassen. Die Extremideologien gleichen darin den voraufgeklärten Religionen, die in ihrem kognitiven Verhältnis zur Wirklichkeit an einer Bestätigung ihrer Glaubensinhalte interessiert waren (Lübbe 1987: 286). Der damit verknüpfte Anspruch auf einen privilegierten Zugang zur historisch-politischen Wahrheit verbindet sich mit „ideologiepolitisch koexistenzunfähigen Geltungsansprüchen“ (Ebd.: 287), begründet Respektlosigkeit im Umgang mit den Auffassungen des Andersdenkenden und macht politisch angriffslustig. Die Überzeugung von der absoluten und ausschließlichen Gültigkeit der eigenen Anschauungen stachelt einen fanatischen Eifer an, dem jedes zum Ziel führende Mittel legitim erscheint.

Wer sich selbst im Besitz absoluter Wahrheit wähnt und nur den eigenen Weg für legitim erachtet, entwickelt eine manichäische Weltsicht, in der sich absolut Gute und absolut Böse, Erleuchtete und

Irrgläubige gegenüberstehen. Die Doktrin postuliert völlige Identifikation und unterminiert das Existenzrecht all jener, die sich dieser Forderung widersetzen. Extremideologien sind oft mit dem Gedanken einer Tabula rasa verbunden, eines großen Reinemachens, einer Säuberung/Purifizierung der Gesellschaft von allerlei „schädlichen Elementen“, können in eine eliminatorische Praxis münden, tendieren aber stets zur Dehumanisierung oder Depersonalisierung der Feindgruppen (Tiervergleiche, Verteufelung). Die Analyse rassistischer Hassmusik strotzt vor menschenfeindlichen Ausfällen, die nicht selten die Grenze des Justiziablen überschreiten (Backes u. a. 2014: 210–214). Vor allem politisch-religiös und linksextremistisch orientierte Gewalttäter neigen darüber hinaus zur Demoralisation ihrer Kontrahenten, das heißt sie schließen sie aus dem Kreis jener Gruppen aus, bei denen die Beachtung moralischer Standards als verpflichtend gilt (Tileagă 2007).

Extremideologien betonen meist den Gedanken der Einheit und Geschlossenheit. Harmonie, Übereinstimmung, Gleichklang, Einförmigkeit, Eintracht gelten als unbedingt erstrebenswert. Die Konflikthaftigkeit der Gesellschaft, der Konkurrenzkampf von Interessengruppen, die Vielfalt der Weltansichten und Lebensentwürfe, der politische Wettstreit unterschiedlicher politischer Strömungen erscheinen aus dieser Perspektive als zu bekämpfende Übel. Sie liefern zugleich eine Grundlage für die „objektive“ und umfassende Bestimmung des Gemeinwohls, erheben meist den Anspruch, die als homogen gedachten „wahren Interessen“ des Volkes zu vertreten (Fraenkel 1991).

Die Zukunftsvisionen der Extremideologien stehen in grellem Kontrast zu der von ihnen geübten Totalkritik, die, voller Verachtung, alles schwarz in schwarz zeichnet (Niemeyer 1998: 76–102). Der Totalkritiker geht von der Möglichkeit eines Bruchs mit allem Bestehenden aus, misst die Wirklichkeit an hochgesteckten, oft unerreichbaren Idealen, wägt nicht die Realisationschancen in konkreten historischen

Situationen und zeichnet ein derart desolates Bild, dass die radikale Alternative, so vage umrissen sie in der Regel auch ist, als einzige Ausflucht erscheint. Er liefert so – willentlich oder unwillentlich – eine Rechtfertigungsgrundlage für hochriskantes und opferträchtiges politisches Handeln (Fritze 2012: 281 f.).

Die von Totalkritikern entworfenen Schreckensbilder verbinden sich oft mit Verschwörungstheorien. Mal sind es religiös, weltanschaulich und ethnisch definierte Minderheiten (vor allem die stets verdächtigen Juden [Pfafl-Traugher 2002]), denen die Verantwortung für allerlei Übel aufgebürdet wird, mal sieht man „raffgieriger Kapitalisten“ am Werk, die als „reaktionäre Kräfte“ den revolutionären Fortschritt sabotieren (Salamun 1988: 34). Die fixe Idee der Weltverschwörung liefert – dies ist eine ihrer Funktionen – die Erklärung, warum sich die Wirklichkeit beharrlich den großen Visionen der Extremideologien verweigert.

Ihre Architektur begründet ihre Faszinationskraft: Sie bieten umfassende Erklärungen, einfache Lösungen, das Gefühl, einer Elite anzugehören, die Hoffnung, aus der Geschichte aussteigen zu können und die Grenzen der *Conditio humana* zu sprengen. In ihren einfachsten Bauelementen – den Dualismen von Freund und Feind, Guten und Bösen, Insidern und Outsidern, Erleuchteten und Irrenden, Rettung und Verdammnis – sind sie eingängig und in politisch motivierten Gewaltgruppen omnipräsent. Wer sie ignoriert oder in ihrer Wirkung unterschätzt, dürfte kaum in der Lage sein, ihre Funktionsmechanismen zu erkennen und wirksame Konzepte für Repression und Prävention zu entwickeln.

DER AUTOR



Prof. Dr. Uwe Backes ist stellvertretender Direktor des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung e. V. an der Technischen Universität

Dresden.

www.hait.tu-dresden.de

QUELLEN

- A.G. Grauacke (2003): *Autonome in Bewegung*. Aus den ersten 23 Jahren. Berlin/Hamburg/Göttingen.
- AIVD (2006): *Violent Jihad in the Netherlands*. Den Haag.
- Albert, Hans (2000): *Kritischer Rationalismus*. Tübingen.
- Arendt, Hannah (2005): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, 10. Aufl. München/Zürich.
- Aron, Raymond (1957): *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*. Köln.
- Aron, Raymond (1993): *Über Deutschland und den Nationalsozialismus*. Frühe politische Schriften 1930-1939. Opladen.
- Backes, Uwe (2006): *Politische Extreme*. Eine Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart. Göttingen.
- Backes, Uwe (2014): „Ideokratie“ – eine begriffsgeschichtliche Skizze“, in: Ders./Kailitz, Steffen (Hrsg.), *Ideokratien im Vergleich*. Legitimation – Kooptation – Repression. Göttingen, S. 19–45.
- Backes, Uwe/Haase, Anna-Maria/Logvinov, Michail/Mletzko, Matthias/Stoye, Jan (2014): *Rechts motivierte Mehrfach- und Intensivtäter in Sachsen*. Göttingen.
- Baron, Udo (2011): „Die linksautonome Szene“, in: Dörmann, Ulrich (Hrsg.): *Linksextremismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn, S. 231–245.
- Bry, Carl Christian (1979): *Verkappte Religionen*. Kritik des kollektiven Wahns (1924), hrsg. mit einem Nachwort von Martin Gregor-Dellin. München.
- Bundesministerium des Innern/Bundesministerium der Justiz (Hrsg.) (2006): *Zweiter Periodischer Sicherheitsbericht*. Berlin.
- Buschbom, Jan (2013): *Anlass oder Legitimation? Zum Verhältnis zwischen rechter Gewalt und Ideologie*, in: *Totalitarismus und Demokratie* 10:2, S. 301–323.
- Dewitte, Jacques (2007): *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit*. Essai sur la résistance au langage totalitaire. Paris.
- Drake, C.J.M. (1998): *The Role of Ideology in Terrorist's Target Selection*, in: *Terrorism and Political Violence* 10:2, S. 53–85.
- Enzmann, Birgit (2013): *Politische Gewalt*. Formen, Hintergründe, Überwindbarkeit, in: Dies. (Hrsg.): *Handbuch Politische Gewalt*. Formen – Ursachen – Legitimation – Begrenzung. Wiesbaden, S. 43–66.
- Erikson, Erik H. (1954): *Wholeness and Totality – A Psychiatric Contribution*, in: Friedrich, Carl J. (Hrsg.), *Totalitarianism*. New Haven, S. 156–171.
- Erikson, Erik H. (2003): *Jugend und Krise*. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, 5. Aufl. Freiburg im Breisgau.
- Faye, Jean-Pierre (1977): *Totalitäre Sprachen*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Figes, Orlando/Kolonitskii, Boris (1999): *Interpreting the Russian Revolution*. The Language and Symbols of 1917, New Haven.
- Fraenkel, Ernst (1991): *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie*, in: Ders.: *Deutschland und die westlichen Demokratien*, erweiterte Ausgabe, hrsg. von Alexander von Brünneck. Frankfurt a. M., S. 297–325.
- Freeden, Michael (1996): *Ideologies and Political Theory*. A Conceptual Approach. Oxford.
- Freeden, Michael (1998): *Is Nationalism a Distinct Ideology?*, in: *Political Studies* 46, S. 748–765.
- Freeden, Michael (2003): *The Morphological Analysis of Ideology*, in: Ders./Sargent, Lyman Tower/Stears, Marc (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford, S. 115–137.
- Fritze, Lothar (2012): *Anatomie des totalitären Denkens*. Kommunistische und nationalsozialistische Weltanschauung im Vergleich. München.
- Gauchet, Marcel (2010): *L'Avènement de la démocratie*, Bd. 3: *À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*. Paris, S. 516–554.
- Gebhardt, Jürgen (1985): *Eric Voegelin: Leben und Werk*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 26, S. 313–317.
- Griffin, Roger (2014): *The Legitimizing Role of Palingenic Myth in Ideocracies*, in: Backes, Uwe/Kailitz, Steffen (Hrsg.): *Ideokratien im Vergleich*. Legitimation – Kooptation – Repression. Göttingen, S. 279–295.
- Heine, Heinrich (1971): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834)*, in: Ders.: *Beiträge zur deutschen Ideologie*, mit einer Einleitung von Hans Mayer. Berlin, S. 1–110.
- Hoffer, Eric (1951): *The True Believer*. Thoughts on the Nature of Mass Movements. New York/Evanston.
- Hoffmann, Karsten Dustin (2013): *Ziele, Mittel und Wirkungen der „Roten Flora“ – Analyse eines Autonomen Zentrums*, in: Hirscher, Gerhard/Jesse, Eckhard (Hrsg.): *Extremismus in Deutschland*. Schwerpunkte, Vergleiche, Perspektiven. Baden-Baden, S. 257–271.
- Jesse, Eckhard (2011): *Feindbilder im Extremismus*, in: Backes, Uwe/Gallus, Alexander/ders. (Hrsg.): *Jahrbuch Extremismus & Demokratie*, Bd. 23. Baden-Baden, S. 13–36.
- Klemperer, Victor (1949): *LTI*. Notizbuch eines Philologen. Berlin (Ost).
- Kraus, Hans-Christof (1997): *Eric Voegelin redivivus? Politische Wissenschaft als Politische Theologie*, in: Ley, Michael/Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*. Bodenheim, S. 74–88.
- Kunze, Thomas/Vogel, Thomas (Hrsg.) (2013): *Oh, Du geliebter Führer! Personenkult im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin.
- Lifton, Robert Jay (1961): *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. A Study of „Brainwashing“ in China. New York.
- Lifton, Robert Jay (1986): *The Nazi Doctors*. Medical Killing and the Psychology of Genocide. London.
- Lifton, Robert Jay (2000): *Terror für die Unsterblichkeit*. Erlösungssekten proben den Weltuntergang. München/Wien.
- Liphardt, Elizaveta (2005): *Aporien der Gerechtigkeit*. Tübingen.
- Lübbe, Hermann (1987): *Heilsmythen nach der Aufklärung*. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigungsideologie, in: Taubes, Jacob (Hrsg.): *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 3: *Theokratie*. München u. a., S. 279–292.
- Maier, Hans (2007): *Politische Religionen*. München.
- Merkel, Peter (1986): *Approaches to the Study of Political Violence*, in: Ders.: *Political Violence and Terror*. Motifs and Motivations. Berkeley/London, S. 19–59.
- Mudde, Cas (2004): *The Populist Zeitgeist*, in: *Government and Opposition* 39:4, S. 541–563.
- Niemeyer, Gerhart (1998): *Between Nothingness and Paradise*, South Bend.
- Pfahl-Traughber, Armin (2002): *„Bausteine“ zu einer Theorie über „Verschwörungstheorien“*. Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen, in: Reinalter, Helmut (Hrsg.): *Verschwörungstheorien*. Theorie – Geschichte – Wirkung. Innsbruck/Wien/Bozen, S. 30–44.
- Popper, Karl R. (1979): *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, in: Ders.: *Das Elend des Historizismus*, 5., verbesserte Aufl., Tübingen, S. VII–IX.
- Popper, Karl R. (1980): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., 6. Aufl. München.
- Salamun, Kurt (1988): *Ideologie und Aufklärung*. Weltanschauungstheorie und Politik, Köln/Graz.
- Salamun, Kurt (1996): *Demokratische Kultur und anti-demokratisches Denken*. Vorbemerkungen zur demokratischen Kultur, in: Ders. (Hrsg.): *Geistige Tendenzen der Zeit*. Perspektiven der Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie, Frankfurt a. M., S. 151–165.
- Salamun, Kurt (2005): *„Fundamentalismus“ – Versuch einer Begriffsklärung und Begriffsbestimmung*, in: Ders. (Hrsg.): *Fundamentalismus „interdisziplinär“*. Wien, S. 21–45.
- Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (Hrsg.) (2009): *Linke Gewalt in Berlin*. Berlin.
- SH/RG (2007): *Weltanschauung oder Ideologie?*, in: *Der Aktivist* 16:2, S. 10–12.
- Spaaij, Ramon (2012): *Understanding Lone Wolf Terrorism*. Global Patterns, Motivations and Prevention. Dordrecht.
- Steinberg, Guido (2012): *Jihadismus und Internet*. Eine Einführung, in: Ders. (Hrsg.): *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*. SWP-Studie 23. Berlin, S. 7–22.
- Sternberger, Dolf/Storz, Gerhard/Süskind, Wilhelm E. (1989): *Aus dem Wörterbuch des Unmenschlichen*. Frankfurt am Main.
- Straßner, Alexander (2008): *Perzipierter Weltbürgerkrieg: Rote Armee Fraktion in Deutschland*, in: Ders. (Hrsg.): *Sozialrevolutionärer Terrorismus*. Theorie, Ideologie, Fallbeispiele, Zukunftsszenarien. Wiesbaden, S. 209–236.
- Sturzo, Luigi (1935): *El Estado totalitario*. Madrid.
- Tileagă, Cristian (2007): *Ideologies of moral exclusion: A critical discursive reframing of depersonalization, delegitimation, and dehumanization*, in: *British Journal of Social Psychology* 46, S. 717–737.
- Topitsch, Ernst/Salamun, Kurt (1972): *Ideologie*. Herrschaft des Vor-Urteils. München/Wien.
- Voegelin, Eric (1938): *Die Politischen Religionen*. Wien.
- Voegelin, Eric (2004): *Die neue Wissenschaft der Politik*. Eine Einführung, mit einem Nachwort und einer Bibliographie hrsg. von Peter J. Opitz in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv. München.
- Willems, Helmut/Steigleder, Sandra (2003): *Jugendkonflikte oder hate crime? Täter-Opfer-Konstellationen bei fremdenfeindlicher Gewalt*, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 5:1, S. 5–28.

EMOTIONALE MUSTER DER IDEOLOGIE-GLÄUBIGKEIT – ZUR AKTUALITÄT DER „AUTHORITARIAN PERSONALITY“

VON GUDRUN BROCKHAUS

„The Authoritarian Personality“¹ erscheint 1950 in den USA. Das Buch beinhaltet sozialpsychologische Forschungen zu der Frage, was Menschen anfällig macht für faschistische Ideologie. Können diese 65 Jahre alten Forschungen noch etwas beitragen zum Verständnis der Anziehungskraft radikaler Ideologien in der Gegenwart?

Die aus Deutschland exilierten Vertreter der „Kritischen Theorie“ suchten nach Erklärungen für die aktive Teilhabe vieler Deutscher am Nationalsozialismus und seiner Vernichtungspolitik. Sie waren zudem motiviert durch die drängende Frage, ob sich auch die US-amerikanische Demokratie zu einer nationalistischen, autokratischen oder gar faschistischen Gesellschaft entwickeln würde.

Mein Beitrag nimmt aus dem 1000-seitigen Werk die Grundthesen über die emotionalen Determinanten der Ideologieglaubigkeit auf und befragt sie auf ihre Aktualität.

Die Forschungen zur „Autoritären Persönlichkeit“ waren Teil eines im Mai 1944 begonnenen, groß angelegten Forschungsprojektes zur Untersuchung rassistischer und religiöser Vorurteile. Die „Autoritäre Persönlichkeit“ konzentrierte sich auf die individuelle Vorurteilsbereitschaft und untersuchte sie mit einem breiten Spektrum qualitativer und quantitativer Methoden: Einstellungsskalen, klinische Interviews, projektive Fragen und der TAT (Thematic Apperception Text) kamen bei mehr als 2000 Versuchspersonen bzw. Befragten zur Anwendung. Ab Ende 1944 wurden

die Forschungen von den in die USA emigrierten Vertretern der Kritischen Theorie und Psychoanalytiker(inne)n sowie amerikanischen Sozialwissenschaftlern durchgeführt. Erst 1950 wird die „Autoritäre Persönlichkeit“ als Teil der fünfbandigen „Studies in Prejudice“ von Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson und R. Nevitt Sanford herausgegeben.

Horkheimer, Adorno und viele weitere der ins Exil gezwungenen Wissenschaftler fürchteten sich vor einer Wiederholung der politischen Entwicklung in Deutschland.² Könnte auch im demokratischen Amerika der Faschismus – dies war die damals gängige Ausdrucksweise – an die Macht kommen und eine Massenbasis von Anhängern gewinnen, wie es in Deutschland innerhalb weniger Jahre geschehen war, obwohl „im Deutschland vor Hitler (...) weniger offener Antisemitismus beobachtet“³ wurde als im Amerika von 1945? Dennoch hatte sich in Deutschland nach 1933 sehr rasch eine Hinnahme, Akzeptanz oder sogar aktive Unterstützung der Juden-Verfolgung und -Vernichtung entwickelt.

Die Untersuchungen der „Autoritären Persönlichkeit“ sollte diese rasche Übernahme antisemitischer Politik verstehbarer machen und Fragen beantworten wie: „Wie kommt antidemokratisches Denken zustande? Welche Kräfte im Individuum sind es, die sein Denken strukturieren?“⁴ Im Untersuchungszeitraum gegen Kriegsende – nach einem jahrelangen, endlich siegreichen Kampf gegen Nazi-Deutschland und dem durch die Öffnung der Kon-

zentrationenlager sichtbar gewordenen Ausmaß der Massenvernichtung – ließen sich in den USA kaum Leute finden, die sich offen mit Antisemitismus und NS-Ideologie identifizierten. Vielmehr beschworen fast alle ihre Demokratie-Treue und den Hass auf Nazi-Deutschland, „doch ließen sich leicht Personen finden, deren Anschauungen verrieten, daß sie den Faschismus bereitwillig akzeptieren würden, falls er sich zu einer starken und respektablen Bewegung entwickeln sollte.“⁵

Diese Beobachtung aus der ersten Seite der Einleitung erleichtert das Verständnis der aktuellen Entwicklung fremdenfeindlicher Bewegungen in Deutschland: Die islamfeindliche Pegida-Bewegung hatte Ende 2014 mit der Abgrenzung von den Nazis begonnen. Die erste Äußerung der Interviewten, das größte Plakat der Demonstranten war: „Wir sind kein Nazis!“ Inzwischen (Dezember 2015) sind bei den Demonstrationen und Aktionen gegen Flüchtlinge die Beteuerungen, kein Nazi zu sein, verschwunden. Das erklärt sich eben damit, dass Fremdenfeindlichkeit und Hass von vielen und auch von wichtigen Meinungsführern geteilt werden und „respektabler“ geworden sind. 1945 galten den Autoren der „Autoritären Persönlichkeit“ die offen geäußerten Vorurteile nicht als guter Indikator für eine spätere Akzeptanz des Faschismus. „Um die Aussichten eines faschistischen Sieges in den USA zu beurteilen, muß man [...] das Potential im Charakter der Menschen einkalkulieren.“⁶ Dazu mussten die Forscher ganz neue Forschungsfragen und Messinstrumente entwickeln, die das

Potenzial für die Akzeptanz faschistischer Ideologie erfassen sollten, die individuell differierende „Empfänglichkeit für antidemokratische Propaganda“, „die Ideologie auf dieser ‚Bereitschaftsstufe‘“⁷, vor ihrer explizit faschistischen Ausformulierung.

Die Entwicklung der Faschismus(F)-Skala, die der diagnostischen Erfassung dieses Potenzials dienen sollte, hatte nicht nur diese wissenschaftliche Zielsetzung. Die Analyse der Ursachen der Faschismus-Anfälligkeit, wie Max Horkheimer in seinem Vorwort zur „Autoritären Persönlichkeit“ 1950 emphatisch schreibt, „can become of immediate practical significance“ und „enhance the chances of a genuinely educational counterattack.“⁸ Das ist der ganz pragmatische Grund für die Konzentration auf die subjektive Seite, auf das Verstehenwollen der psychologischen Dynamik: Die politisch-ökonomische Realität schien den Autoren der fast zeitgleich verfassten „Dialektik der Aufklärung“⁹ von hermetischer Unangreifbarkeit, und Eingriffsmöglichkeiten siedelten sie eher auf der Seite der Subjekte an. Allerdings gibt das Schlusskapitel der „Autoritären Persönlichkeit“ diesem Optimismus kaum noch Raum.

Von Friedeburg nennt die „Autoritäre Persönlichkeit“ 1973 „eine der wichtigsten [...] Studien in den modernen Sozialwissenschaften“¹⁰. Und wirklich hat das Buch eine unübersehbare Menge von Reaktionen und Nachfolgestudien ausgelöst. Aber das Besondere dieses Ansatzes wurde nicht aufgenommen und weitergeführt: die Zusammenarbeit der gesellschaftskritischen Theoretiker mit den sozialpsychologischen Mainstream-Forschern und klinischen Praktikern unter einer politisch-praktischen Zielsetzung. Die Studie wurde in ihrem methodischen Vorgehen kritisiert, die theoretischen (wenig ausformulierten) Ansätze zur Erklärung der Faschismusanfälligkeit kaum aufgegriffen und die erhoffte pädagogische Gegenoffensive fand nicht statt.

Vonseiten der Kritischen Theorie wurde die „Autoritäre Persönlichkeit“ nicht als ein auch theoretisch interessanter Beitrag anerkannt. Der Ansatz wurde vielmehr als Vergröberung, Psychologisierung und

Pädagogisierung der Gesellschaftskritik betrachtet und wegen seiner Nähe zur positivistischen Forschung verachtet. Adorno nimmt auf die „Autoritäre Persönlichkeit“ in seinem späteren Werk kaum Bezug,¹¹ die Studien werden in Deutschland nicht wirklich weitergeführt. Eine gekürzte Übersetzung von 1953 wird erst 1968 als Raubdruck veröffentlicht und die schlechte Übersetzung der von Adorno bzw. dem gesamten Autorenteam verantworteten Teile erst nach Adornos Tod, im Jahre 1973.

Dass die „Autoritäre Persönlichkeit“ mit ihrer Suche nach den „psychologischen Determinanten der Ideologie“ des Faschismus unterging, war auch Resultat der weltpolitischen Entwicklung seit Beginn der 1950er-Jahre: Die Studie geriet in den Mahlstrom der rasanten Zunahme des Antikommunismus. In den Sozialwissenschaften boomte die Totalitarismus-These, die Kommunismus und Faschismus gleichsetzte bzw. die „braune“ Gefahr als die bewältigte und die „rote“ Gefahr als die aktuell weitaus bedrohlichere ansah. Im Klima des Kalten Krieges geriet die These einer spezifischen psychischen Anfälligkeit für den Faschismus und die Nähe dieses Syndroms zu Nationalismus und Konservatismus ins Abseits.

Gegen die F-Skala wurde nun von vielen Seiten eingewandt, sie sei einseitig nur auf rechte Ideologie zentriert und nicht in der Lage, die autoritären Strukturen der Linken zu erfassen. Dogmatismus und stereotypes Denken kennzeichne gleichermaßen Kommunisten wie Faschisten. Diese Kritik reduzierte das Konzept der „Autoritären Persönlichkeit“ auf Kognitionspsychologie.¹² Die Dogmatismus-These nahm der „Autoritären Persönlichkeit“ ihre Kernaussage – die Diagnose eines psychodynamischen Zusammenhangs von emotionalen Konflikten, Abwehr und der Entwicklung faschistischer Vorurteile.

Inzwischen gilt der Ansatz als überholt, zu starr und psychologisierend mit seiner antiquierten Charakterologie, zu linear in seiner Ableitungsmechanik von der vaterlosen Gesellschaft über den autoritativen

Dass die „Autoritäre Persönlichkeit“ mit ihrer Suche nach den „psychologischen Determinanten der Ideologie“ des Faschismus unterging, war auch Resultat der weltpolitischen Entwicklung seit Beginn der 1950er Jahre

Erziehungsstil zur Entwicklung des autoritär unterwürfigen und aggressiven Charakters, zu wenig eingebunden in Gesellschaftsanalyse und nicht zu verwenden als Analyseinstrument der Dynamik neuerer, mediengeprägter und fluktuierender radikaler Bewegungen, deren Anhänger nichts mit dem Bild des unterwürfigen, durch Konvention und moralisierende Ordnungsvorstellungen geprägten Untertanen gemein haben.

Warum möchte ich doch die Aktualität dieses Ansatzes hervorheben, obwohl ich viele Kritiken an der „Autoritären Persönlichkeit“ teile? Die Autorengruppe selber ist an ihren eigenen Ansprüchen auf Integration der heterogenen Forschungsinstrumente und theoretischen Hintergründe immer wieder gescheitert. Die Darstellung der Forschungsergebnisse wirkt disparat und unfertig. Dies ist nicht nur auf die Differenzen zwischen den Autoren zurückzuführen, sondern spiegelt auch die historischen Umbrüche nach dem Krieg, die keine kontinuierliche Zusammenarbeit mehr zuließen.¹³ Die Integration von Psychoanalyse, empirischer Sozialforschung und kritischer Gesellschaftstheorie blieb deshalb ein Desiderat.

Dennoch finden sich eine Reihe von wichtigen Aspekten, in denen die „Autoritäre Persönlichkeit“ bis heute aktuell bleibt. Neun davon möchte ich anführen.

1. Immer noch finde ich wichtig, wen die Autoren als Zielgruppe der Forschung über den Faschismus ausgesucht haben: eben nicht, wie es den dämonisierenden und exkulpierten Deutungen (Überwältigung durch Terror und Propaganda) nahekam, die Führungsriege,¹⁴ sondern die (potenzielle) Anhängerschaft, die Unterstützer, Mitläufer, Bystander, die „große Mehrheit der Bevölkerung“. So heißt es in der Einleitung: „Faschismus muß, um als politische Bewegung erfolgreich zu sein, eine Massenbasis haben. Er muß sich nicht nur die angstvolle Unterwerfung, sondern auch die aktive Koope-

ration der großen Mehrheit des Volkes sichern.“¹⁵ Deshalb ist es sehr wichtig zu verstehen, was in deren Köpfen und Herzen vorgeht. Ich finde es nach wie vor sehr mutig, wie jüdische Exilierte sich mit einer Haltung neugieriger Offenheit in die Psychologie der Anziehungskraft faschistischen Denkens vertieften.

2. Aktuell ist auch die kritische Einschätzung der Wirksamkeit von Propaganda. Denn immer noch finden sich idealisierende Zuschreibungen genialischer Fähigkeiten zur Umdrehung des Gewissens an Hitler, Goebbels¹⁶ oder auch an heutige Führer extremistischer Bewegungen wie Osama bin Laden. Sie verkennen, dass Propaganda nur wirksam sein kann, wenn sie bestehende Sehnsüchte und Ängste aufgreift. Die „Autoritäre Persönlichkeit“ nahm zu einem frühen Zeitpunkt, als dieses Thema zumindest in Deutschland noch komplett tabuisiert war, die Frage nach den Ursachen der Anziehungskraft für die „ganz normalen Männer“¹⁷ und Frauen auf. Was in ihnen kommt der ideologischen Propaganda entgegen? Die „Autoritäre Persönlichkeit“ betont die aktive Rolle der Menschen – sie sind nicht Opfer der Propaganda, sondern „arbeiten ihr entgegen“¹⁸, weil sie die Ideologie für ihre psychische Ökonomie nutzen können: Ideologie kann eine wichtige Funktion in ihrem seelischen Haushalt übernehmen.

Aktuell und anregend für Forschung zu radikaler Ideologie heute finde ich die Grundthese einer Affinität von Ideologien und psychischen Strukturen. Es gibt Entsprechungen zwischen der subjektiven, höchst privaten Ebene von Erleben, Gefühlen, Konfliktverarbeitungsformen und der Anfälligkeit für faschistische Ideologie. Die Autoren formulieren ihre These in der damals gängigen Sprache der Charakterologie: „... daß die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Überzeugungen eines Individuums häufig ein [...] kohärentes, gleichsam durch eine ‚Mentalität‘ oder einen ‚Geist‘ zusammengehaltenes Denkmuster bilden, und dass

dieses Denkmuster Ausdruck verborgener Züge der individuellen Charakterstruktur ist.“¹⁹ Es lasse sich ein Syndrom von psychischen Strukturen und Einstellungen beschreiben, das eine Nähe zu faschistischer Ideologie impliziere.

Die Zuwendung zum Nationalsozialismus lässt sich nicht durch den Antisemitismus, Sozialdarwinismus, Ethnozentrismus oder die Führerideologie erklären. Diese Überzeugungen müssen vielmehr selber erklärt werden. Sie sind nicht einfach Kognitionen, sondern übersetzen starke emotionale Bedürfnisse in eine politische Terminologie, transferieren sie aus der Ebene persönlicher Schwäche und Not in eine höhere Sphäre überindividueller Geltung.

3. Die Thesen der emotionalen Verankerung der Ideologie sind nach wie vor aktuell und in der Forschung nicht eingeholt. Im Gegenteil: Gerade mit der kulturwissenschaftlichen Wende findet sich wieder ein Ernst- und Wörtlichnehmen der Ideologien als kausale Begründungen, als könne zum Beispiel „der Antisemitismus“ etwas erklären, sei die Ursache für Ausgrenzung und Vernichtung. Die Fokussierung auf ideologische Positionen hatte auch am Beginn der Untersuchungen zur „Autoritären Persönlichkeit“ gestanden – die Autoren begannen mit der Untersuchung antisemitischer Vorurteile. Sie fanden dann heraus, dass Antisemitismus kein isoliertes Vorurteil ist, sondern Vorurteile sich auf viele Minoritäten beziehen und die Vorurteile sich ähneln, und dass diese Minoritätenfeindschaft mit einer Idealisierung der eigenen Nation einherging und mit politischem und ökonomischem Konservatismus korrelierte.

Diese Ausweitung des Fokus spiegelte sich in der Entwicklung von vier Einstellungsskalen. Sie bestehen aus Sätzen, denen die Versuchspersonen in Abstufungen zustimmen oder die sie ablehnen können. Ein Beispiel aus der Skala, mit der Antisemitismus gemessen werden

sollte: „A major fault of the Jews is their conceit, overbearing pride, and their idea that they are a chosen race.“²⁰ Nach der Antisemitismus (AS)-Skala entwickelten sie die „Ethozentrismus-Skala“ (E-Skala) und die „Politischer-und-ökonomischer-Konservatismus-Skala“ (PEC-Skala) und konnten die Korrelationen zwischen den Einstellungsmustern nachweisen: Wer antisemitisch war, war mit hoher Wahrscheinlichkeit generell minoritätenfeindlich, idealisierte die amerikanische Nation und wollte keine Veränderungen des „American way of life“. Darüber hinaus zeigte sich, „daß Personen, die extreme Anfälligkeit für faschistische Propaganda zeigen, sehr vieles gemeinsam haben“²¹, also psychische Gemeinsamkeiten aufwiesen.

Als letzten Schritt der Untersuchung von Faschismusanfälligkeit mittels Skalen entwickelten sie deshalb die F(Faschismus)-Skala, die alle Bezüge auf Minoritäten-Vorurteile vermied und auf die Diagnose dieser tieferliegenden Persönlichkeitszüge abzielte. Ihre Skalensätze sollten autoritäre Unterwürfigkeit, Aggressivität gegen Schwächere, aggressive Forderung zur Anpassung, Denken in Machtkategorien, Misstrauen, Destruktivität und Zynismus, Projektionsneigung, Ablehnung alles Subjektiven und Reflexiven, Neigung zu Aberglauben und Stereotypie und übertriebene Beschäftigung mit Sexualität messen – diese Persönlichkeitszüge betrachteten sie als Indikatoren einer Empfänglichkeit für faschistische Ideologie.²²

Vor allem anderen wird der Ansatz der „Autoritären Persönlichkeit“ mit der F-Skala verbunden. Aber den Versuch zur Messung tiefliegender Charakterzüge mithilfe einer solchen Likert-Skala finde ich nicht lohnend. Benutzt man eine solche Skala, unterwirft man sich den Forderungen nach Eindeutigkeit, Zuverlässigkeit, Wiederholbarkeit, Objektivität, wie sie die empirische Sozialforschung stellt. Mit einem psychodynamischen Konzept, das auf der Ambivalenz, Widersprüchlichkeit, Spaltungsdynamik, situ-

ativen Veränderbarkeit von Erleben und Verhalten basiert, lassen sich diese Forderungen nicht einlösen. Von daher traf die zum Teil heftige Kritik der methodischen Mängel der F-Skala zu. Eine Einstellungsskala mit Sätzen zu konstruieren, die den historischen Wandel, kulturelle Differenzen sowie unterschiedliche Bildungsniveaus²³ neutralisieren könnten, ist nicht möglich. Vorgegebene Sätze können dem Anspruch, Persönlichkeitstrends zu messen, per se nicht gerecht werden. Wir müssen uns verabschieden von der damals als so innovativ und brillant gefeierten Verwendung von Skalen zur indirekten Messung von faschistischen Potenzialen in der Persönlichkeit. Was bleibt dann von der „Autoritären Persönlichkeit“?

4. Es bleibt die Grundthese der emotionalen Verankerung von Ideologie: „... lange bestehende Sehnsüchte und Erwartungen, Ängste und Unruhen (machen) die Menschen für bestimmte Überzeugungen empfänglich und anderen gegenüber resistent ...“. ²⁴

In dieser These sehe ich immer noch eine Herausforderung für die Erforschung der Motive für die Hinwendung zu radikalen, fundamentalistischen gewaltverherrlichenden Ideologien. In der Forschung geht der Trend dahin, die Bedeutsamkeit und Handlungswirksamkeit von Ideologien durchaus offensiv zu betonen.²⁵ Der Flyer zu unserer Tagung „Im Zeitalter der Ideologie?“ spricht von der „Virulenz und Gefahr, die von Ideologie ausgehen kann“. Und stellt die Frage: Was macht Ideologie mit Menschen?

Ideologie bekommt hier einen Subjekt-, sozusagen einen Täterinnen-Status zugeschrieben, sie kann offenbar Menschen dazu bringen, sich an Pogromen oder Massenvernichtung zu beteiligen. Diese Auffassung beinhaltet eine Reifizierung und Ontologisierung von Ideologie. Sie kann die Frage nicht klären, warum Ideologien für Menschen Bedeutung gewinnen können, oder wie es in der

„Autoritären Persönlichkeit“ heißt: Warum werden bestimmte Propagandalügen zu bestimmten Zeiten von bestimmten Personen und Gruppen geglaubt? Die sozialpsychologische Antwort der „Autoritären Persönlichkeit“ und anderer NS-Analysen aus dem Umfeld der Kritischen Theorie lautet: Die NS-Ideologie und -Politik versprach in einer historischen Krisensituation eine Antwort auf Wünsche und Ängste. NS-Ideologie antwortet auf Bedürfnisse, die aus lebensgeschichtlichen wie gesellschaftlichen Erfahrungen von Restriktion, Gewalt, Kränkung herühren.

Die Weimarer Krisensituation ließ die Gefühle von Ohnmacht, Angst, die Bedürfnisse nach Schutz und symbiotischer Harmonie und ebenso die Wünsche nach Rebellion, sexueller Befreiung, aggressiver Expansion und Rache besonders virulent werden. Die Schmach von Versailles, die Dolchstoßlegende, die jüdische Weltverschwörung, gegen die man mit dem Rücken zur Wand auf Leben und Tod kämpfen muss – diese NS-Parolen konnten nur wirken, weil sie eine Entsprechung in der inneren Welt der Anhängerschaft fanden. Die Formulierung als politische Ideologie rationalisiert und überhöht die nicht akzeptablen Gefühle von Neid, Beschämung, Demütigung, Hass zu einer nationalen Pflicht. Die Juden und andere Minoritäten werden unter Entlastung des Über-Ichs als Objekte von Hass freigegeben, die Herrenmenschen-Ideologie ermöglicht narzisstische Triumphe ohne Leistung und ohne schlechtes Gewissen, die Idealisierung von Rache für Demütigung (Versailles) erlaubt den Genuss an Vernichtungsfantasien, der Führermythos legitimiert kindliche Geborgenheitswünsche und Partizipation an Größe. Dabei macht die NS-Ideologie besonders starke Angebote zur Kompensation von Ohnmachtsgefühlen. Antisemitismus, Sozialdarwinismus, Ultrationalismus, der mit „Volk ohne Raum“ begründete Expansionismus, die Leugnung der Niederlage, der Führerkult, die Konzeption des arischen Herrenmenschen – die NS-Ideologie verkehrt Erfahrungen von De-

mütigung, Entwertung und Beschämung in ihr triumphales Gegenteil.

Adorno zeigt in seiner Auswertung der klinischen Interviews zum Thema Antisemitismus, wie das antisemitische Vorurteil in die Konfliktodynamik der Personen eingebaut wird und der Angstabwehr oder Wunscherfüllung dient. Schon Freud hatte die Bindung an Religion oder politische Ideologie als Möglichkeit zur „Schiefheilung mannigfacher Neurosen“²⁶ bezeichnet.

5.

Psychodynamische Ähnlichkeiten im Minoritätenhass, „der ‚funktionale‘ Charakter des Antisemitismus“²⁷ – auch diese These der „Autoritären Persönlichkeit“ finde ich von großer Aktualität etwa im Angesicht der Debatten um die Vergleichbarkeit von Islamfeindschaft und Antisemitismus.

Es zeigte sich, dass die isolierte Untersuchung des Antisemitismus Erkenntnis versperrte und die Forscher begannen, „die Beziehungen minoritätenfeindlicher Vorurteile zu umfassenderen ideologischen und charakterologischen Konfigurationen zu untersuchen. So verschwand der Antisemitismus nach und nach fast völlig aus unseren Fragebogen“.²⁸ Erst diese Öffnung und thematische Ausweitung der Untersuchungen ermöglichte die Entdeckung der Kovarianzen zwischen den verschiedenen Vorurteilen. Die These Adornos ist: Rechtsradikale, fundamentalistische religiöse oder politische Ideologien lassen sich als kaum verdeckte Rationalisierungen von ähnlichen psychischen Konfliktlagen verstehen. Adorno nennt dies den „funktionalen‘ Charakter des Antisemitismus [...], das heißt seine relative Unabhängigkeit vom Objekt“.²⁹

In den Interviews zeigt sich nicht nur, dass „die Befragten unseres samples zahlreiche andere Ersatz-Objekte für die Juden finden“, sondern auch, dass den Minoritäten häufig dieselben negativen Eigenschaften zugeschrieben werden – ein Beleg für die psychodynamische

Funktion des Vorurteils. Es stützt die These, „dass die – weitgehend unbewusste – Feindschaft, die aus Versagung und Repression resultiert und sozial vom eigentlichen Objekt abgewandt wird, ein Ersatzobjekt braucht“³⁰. Die psychische Disposition ist starr und folgt einer psychischen Notwendigkeit, die Auswahl dieses Ersatzobjektes behält jedoch immer etwas Zufälliges, Willkürliches.³¹

Die Belege aus den Interviews „für den ‚funktionalen‘ Charakter des Antisemitismus und für die relative Leichtigkeit, mit der das Vorurteil von einem Objekt zum anderen gleitet“³², scheinen geeignet, die historisch immer wieder zu beobachtende Auswechslung oder Ausweitung von Hassobjekten verstehbar zu machen. Sie zeigte sich selbst im monomanisch auf den Antisemitismus fixierten Nationalsozialismus. Für die Unersättlichkeit der Feindproduktion lassen sich deutliche Belege in den letzten Jahren des NS-Regimes finden. Nach der Deportation der Juden erweiterte und entgrenzte sich die Feindproduktion und bedrohte immer mehr Gruppierungen innerhalb der „Volksgemeinschaft“ als „gemeinschaftsfremd“.

Mit der großen Bedeutsamkeit von Minoritätenhass zur Sanierung des psychischen Haushalts erklären sich sowohl strukturelle Ähnlichkeiten als auch die Anziehungskraft radikaler Ideologeme. Sie teilen eine manichäische Weltdeutung, Überhöhung der Eigengruppe, Schlecht-gut-oben-unten-Aufteilung der Welt, Sucht nach Feinden, Legitimierung von Rache und Gewalt, Sehnsucht nach Symbiose und Säuberung des Innenraums durch Ausmerzungen, Fantasien eigener Größe und des eigenen Opfer-Märtyrerstatus, Konstruktion der Feinde als übermächtige Verfolger und verachtenswerte Schwächlinge zugleich, eine apokalytische, von Angst und Misstrauen geprägte Weltsicht, die Zerstörung als Voraussetzung der Geburt einer idealen Welt sieht.

Die These vom „funktionalen Charakter des Antisemitismus“ und seiner „relativen Unabhängigkeit vom Objekt“ ist nie wirk-

Wir müssen uns verabschieden von der damals als so innovativ und brillant gefeierten Verwendung von Skalen zur indirekten Messung von faschistischen Potenzialen in der Persönlichkeit.

lich angenommen worden. Die gleichartige psychodynamische Funktionalität des Vorurteils – gegenüber unterschiedlichen Minoritäten – relativiert die Behauptung der Einzigartigkeit und fundamentalen Andersartigkeit des Antisemitismus. Nach dem Holocaust erschien diese These zu anstößig. Seither wird der Antisemitismus sorgfältig abgetrennt vom Rassismus und anderen Vorurteilen gegen Minoritäten.

6.

Fast alle Kritiker der „Autoritären Persönlichkeit“ – egal aus welchem Lager, seien es empirische Sozialforscher, konservative oder kritische Gesellschaftstheoretiker – fassen die Kernaussage so zusammen: Die „Autoritäre Persönlichkeit“ erklärt den Nationalsozialismus mit der autoritären Charakterstruktur, die durch ein autoritäres Erziehungsverhalten entsteht. Dieses Deutungsmuster wird dann als purer Psychologismus zurückgewiesen, als simplifizierend und empirisch nicht begründbar. Der Papiertiger wird erst aufgebaut und dann vernichtet.

Die Forschergruppe problematisiert selbst ausführlich ihre Verwendung eines statischen Charakterbegriffs (als Verdinglichung) und verweist immer wieder darauf – schließlich sind sie ihrem marxistischen Selbstverständnis noch recht treu –, dass selbstverständlich sozioökonomische Faktoren die Entstehung faschistischer Regime bedingen und die Suche nach psychologischen Determinanten lediglich ermöglichen soll, die unterschiedliche Zustimmungsbereitschaft zu klären. „Nie jedoch ließen wir zweifeln am Vorrang objektiver Faktoren über psychologische.“³³ Adorno entschuldigt sich für das Übermaß an Psychologie. Die Psychologie und insbesondere die Sozialpsychologie sollten jedoch auch in ihren analytischen Möglichkeiten geschätzt werden, die subjektive Aneignung von Gesellschaft und von Ideologie verstehbar zu machen. Im speziellen Fall der NS-Ideologie finde ich die psychodynamische Analyse unverzichtbar, weil diese selbst bereits in Begriffen von Emotion und Erlebnis formuliert ist und

man von einem Psychologismus der NS-Weltanschauung sprechen kann.³⁴

7.

Die Kritik am starren Charakterbegriff und an der linearen Herleitung aus der autoritären Erziehung des entmachteten Patriarchen in der vaterlosen Gesellschaft halte ich für im Prinzip berechtigt, wiederum übertreibt sie jedoch den Stellenwert dieser Thesen in der „Autoritären Persönlichkeit“.

Charakterologie vs. Regression: Die Einführung der Entstehung autoritärer Dispositionen auf die Früh-Sozialisation in der bürgerlichen Familie ist kritikabel,³⁵ sie lässt sich auch historisch-empirisch nicht halten. Sie überschätzt die unbewusste Verwurzelung und Stabilität der psychischen Organisation, die für den Faschismus empfänglich macht.

Aber die Beschreibung der Psychodynamik der Bereitschaft zu Vorurteil und Hass bleibt zutreffend, auch wenn man die Charakterologie und die Thesen frühkindlicher Charaktersozialisation ablehnt: Psychische Regression kann uns alle dazu bringen, in Situationen von Krise und Angst in Alles-oder-nichts-Denken, in Freund-Feind-Schemata zu verfallen und in Racheszenarios zu schwelgen. Die Verführbarkeit durch die Verwendung dieser Abwehroperationen trifft uns alle. So konstatiert der Psychoanalytiker Rainer Krause: „In bestimmten regressiven Situationen, die man durch die Trias Scham-Wut, Demütigung und verbliebene Ressourcen sowie eine pathologische Führungssituation charakterisieren kann, sind wir leider alle genug ‚Krieger‘, um das Potential für Mord und Totschlag prinzipiell handlungsrelevant werden zu lassen.“³⁶

Autoritarismus und Narzissmus: Die Rezeption der „Autoritären Persönlichkeit“ ist eingeschränkt auf das Thema der Autoritätsbindung. Die Konzeption des autoritären Charakters bzw. des „klassischen“ autoritären Syndroms stellt die masochistische Unterwerfungslust und Partizipation an der unbeschränkten Macht der Führung sowie das sadistische

Ausleben der projizierten Aggression gegenüber Schwächeren in den Vordergrund. Zwar lassen sich bei der deutschen Anhängerschaft Hitlers durchaus Beispiele für die Wirksamkeit dieser Dynamik von Unterwerfungslust und autoritärer Aggression finden. Der Führersehnsucht und dem Hitlermythos kommen große Bedeutung für das psychische Funktionieren des NS-Regimes zu. Aber für verbreiteter halte ich frühinfantile narzisstische Motive, insbesondere auch Spaltungsmechanismen, Symbiosesehnsüchte, Idealisierung des Selbst und massive Projektion von Aggression. Diese archaischen psychischen Mechanismen sind reaktivierbar in Zeiten, in denen Identität und Sicherheitsgefühle bedroht sind, sie können politisiert und durch gesellschaftliche Mächte verstärkt werden.

Diese Mechanismen werden auch in der „Autoritären Persönlichkeit“ als Phänomene beschrieben, aber nicht benannt, entsprechend der damals auf Ödipalität und Ich-Stärkung zentrierten Psychoanalyse.³⁷ Erst recht scheinen die Anhänger moderner radikaler ideologischer Bewegungen nicht in das Bild des ängstlich um Anpassung an Mittelstandswerte, auf Unterordnung unter Führer zentrierten „klassischen“ autoritären Charakters zu passen. Das in der „Autoritären Persönlichkeit“ zentrale Motiv des Konventionalismus ist in der pluralisierten und individualisierten Gesellschaft so nicht mehr möglich. ³⁸

Nachdem ich die F-Skala für unbrauchbar erklärt habe, nehme ich jetzt noch den „Autoritären Charakter“ und seine Psychogenese dazu, deren Gültigkeit ich zwar nicht anzweifle, aber in ihrer Erklärungskraft stark relativiere. Regression in der Krise scheint mir viele der in der „Autoritären Persönlichkeit“ beschriebenen Mechanismen zu erklären.

8.

Allerdings löst Adorno in der „Autoritären Persönlichkeit“ die einseitige Konzentration auf den klassisch genannten autoritären Charakter selbst auf und nimmt im Kapitel „Typen und Syndrome“ eine

Differenzierung der Motive vor, die für faschistische Ideologie anfällig machen könnten. Er bricht die Eindimensionalität des Modells „Autoritärer Charakter“ auf und weist darauf hin, dass der historische Wandel andere Charaktertypen favorisieren wird, die nicht mehr so stark einer personalen Bindung bedürfen wie der autoritäre. Die von Adorno aus dem Interviewmaterial heraus entwickelten unterschiedlichen Typen von „potenziellen Faschisten“ können auch heute Forschungsfragen zu den Mitgliedern oder Sympathisanten ideologischer Bewegungen begründen.

Neben dem autoritären Syndrom arbeitet Adorno weitere „Syndrome der Vorurteilsvollen“ heraus. Die sechs Syndrome nennt er: Oberflächenressentiment, das „konventionelle“ Syndrom, das „autoritäre“ Syndrom, der Rebell und der Psychopath, der „Spinner“, der „manipulative“ Typus.

Er beschreibt die unterschiedliche Tiefe der Bindung an die faschistische Ideologie – sie kann so oberflächlich sein, dass sie bei einem Machtwechsel ohne emotionale Rückstände durch andere politische Gehalte ersetzt werden kann (so beim konventionellen Syndrom), oder Vorurteil und Hass können für die Psyche unverzichtbar sein, „der Autoritäre muß ... verurteilen, er wird getrieben“, er „muß ... seine Aggression aus innerer Notwendigkeit gegen die Feindgruppe richten“ (so beim „klassischen“ autoritären Charakter).³⁹

Dann differenziert Adorno unterschiedliche Motive, die die Anziehungskraft des Faschismus für verschiedene Personen ausmachen: Im Zentrum stehen können die Faszination von Allmachtsfantasie und ungebremstem Ausleben von Gewalt (bei dem „Psychopath“ genannten Typus), die Erlaubnis zur verbotenen Aggression („Autoritärer Charakter“), die Legitimation und politische Umdeutung eigener Paranoia („Spinner“), die Fantasie unbegrenzter Machbarkeit und Manipulierbarkeit beim „manipulativen Cha-

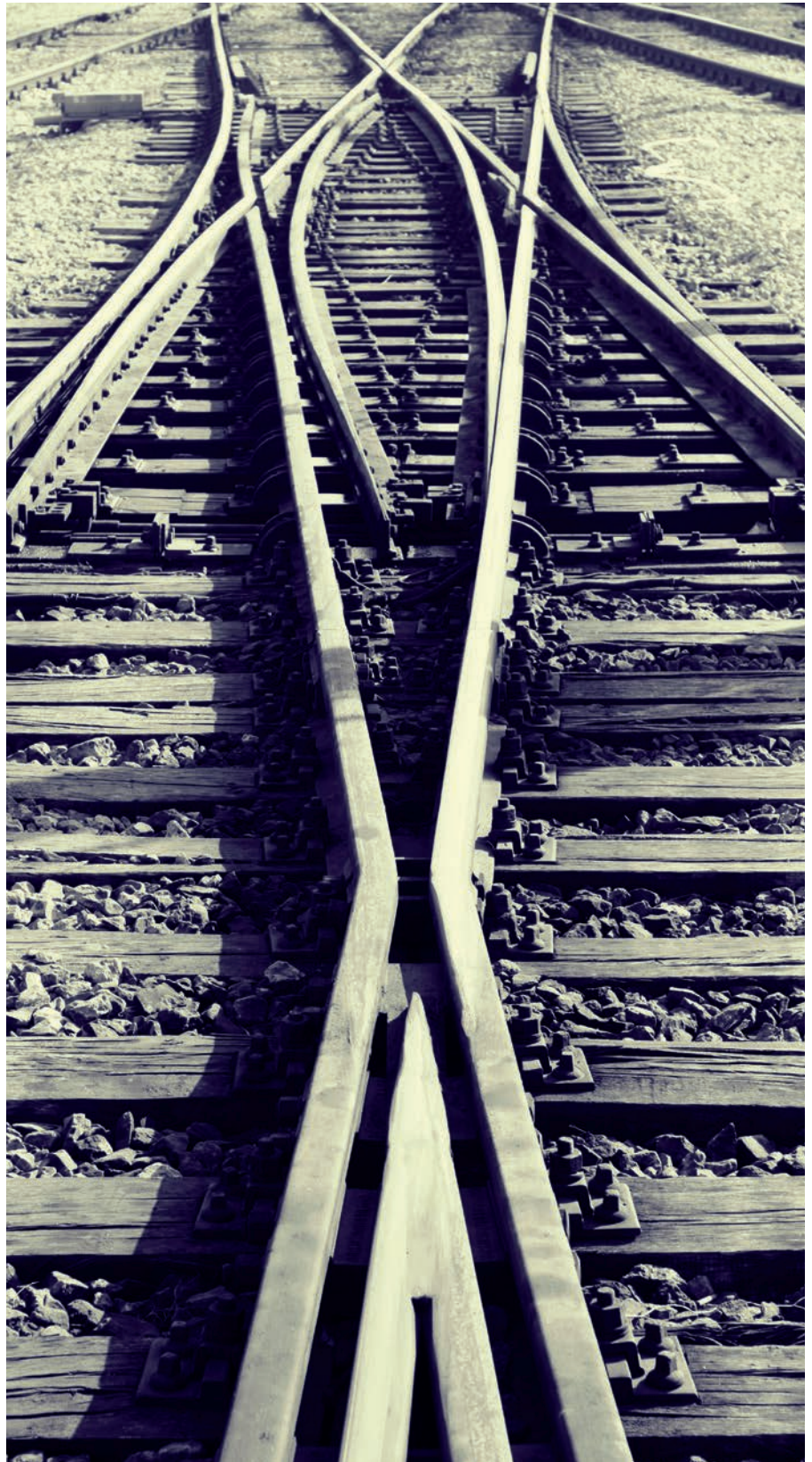


FOTO: MYSONDANUBE / ISTOCK

rakter“ (den Adorno als den Typus der Zukunft ansah, und die Faszination von entgrenzter Macht erweist sich in neuen NS-Untersuchungen als extrem bedeutender Motivationsfaktor). Es ist wichtig, zu unterscheiden, ob eher Leidenschaft und Wünsche oder kalter Hass die libidinöse Besetzung dominieren, ob im Faschismus vor allem Sicherheit, Geborgenheit und symbiotisches Aufgehen in der Gemeinschaft gesucht werden.

9.

Aktuell sind schließlich das psychodynamische Denken und das Zulassen von Widersprüchen in der Analyse extremer Ideologie. Dies wird vor allem in den Teilen der Studie deutlich, die sich nicht mit der statistischen Absicherung der Einstellungsskalen mühen und schließlich ihr Scheitern daran eingestehen: Mit der F-Skala ließen sich zwar Einstellungsmuster nachweisen, nicht jedoch, dass diese Muster auf charakterlichen Konstellationen basieren.⁴⁰ Diese Zusammenhänge zwischen aggressiv fremdenfeindlichen, ethnozentrischen und antisemitischen Einstellungen zu psychischen Abwehrformationen werden vielmehr schlüssig nachgewiesen in den Analysen der klinischen Interviews, den Auswertungen der „Projektiven Fragen“ und des „Thematischen Apperzeptions-Testes“. Es sind vor allem diese Teile der „Autoritären Persönlichkeit“, insbesondere die Interviewauswertungen durch Else Frenkel-Brunswik und Theodor W. Adorno⁴¹, die durch ein Sich-Einlassen auf die Interviews und eine induktive Herangehensweise die Funktion der „Weltanschauung“ im psychischen Haushalt nachvollziehbar machen.

An vielen Beispielen aus den Interviews werden die starre Abwehr von Schwäche und Aggression und die Unmöglichkeit, konflikthafte Gefühle zuzulassen, deutlich sichtbar. Ich-Schwäche, eine umfassende Projektionsneigung und Unfähigkeit zum Ertragen von Ambivalenz gelten als zentrale Merkmale der autoritären Persönlichkeit. Konflikthafte und gegensätzliche Gefühle bleiben

abgespalten nebeneinander bestehen. Gerade dieses Merkmal hat eine Entsprechung in der Widersprüchlichkeit der NS-Ideologie: Sie erlaubt, widersprüchliche regressive Bedürfnisse zu erfüllen – das Bedürfnis nach Sicherheit und Verweigerung von Autonomie, gleichzeitig den Wunsch nach Grenzüberschreitung und expansivem Exzess; die Fantasie eigener Allmacht und Herrenmenschentums und die Identifikation mit der Position des unschuldigen Opfers; die Selbstidealisierung einer überlegenen Moralität und das reuelose Ausleben von Rache und Vernichtungswünschen. „Die psychische Dynamik, die nach dem antisemitischen Vorurteil ‚verlangt‘, ... ist im wesentlichen ... die Ambivalenz autoritärer und rebellischer Neigungen.“⁴²

Die weiträumige Abwehr von Angst durch Spaltungsmechanismen lässt die Widersprüche der Ideologie unbehelligt nebeneinander stehen. Sie erklärt die Koexistenz von Unterwerfungsbereitschaft und autoritärer Aggression, von Verachtung für Schwäche und der eigenen Tendenz, sich als Opfer zu sehen, von Idealisierung und Hass gegenüber den Eltern. Dass widersprüchliche Einstellungen und Verhalten eben demselben psychischen Mechanismus der Spaltung folgen und deshalb nebeneinander oder nacheinander existieren können, widerspricht allen gängigen Vorstellungen von Wissenschaft und hat schon immer der Psychoanalyse einen zweifelhaften Ruf verschafft, sie würde nach dem Motto verfahren „tails you lose, heads I win“. Also wird mit der Forderung nach Eindeutigkeit, Einlinigkeit, Vorhersagbarkeit der gesamte Ansatz der „Autoritären Persönlichkeit“ verworfen.

Die psychischen Konflikte und Widersprüche lassen sich nicht durch Skalensätze in einer sauber quantifizierbaren und trennscharfen Form einfangen. In den Interviewauswertungen finden sie Raum. Sie sind auch für den Psychoanalytiker lesbar, eben weil sie ihre Hypothesen aus den Antworten entwickeln und es einem leicht machen, ihre Deu-

tungen nachzuvollziehen oder eben auch nicht. Ich wünsche mir, dass solche Interviews auch mit Neonazis, IS-Anhängern, fremdenfeindlichen Aktivisten geführt und ausgewertet würden.

In den Arbeiten, die eine Einschätzung der Validität des Konstrukts des „Autoritären Charakters“ vornehmen, tauchen diese 400 Seiten fast nicht auf. Das hat wohl auch mit einer Abwehr des psychoanalytisch inspirierten Vorgehens zu tun, gerade weil es Gewissheiten eher auflöst, die Ambivalenz und Widersprüchlichkeit psychischer Motive hervorhebt.

Eine gängige Kritik an der „Autoritären Persönlichkeit“ ist, mit der Diagnose autoritärer Züge in der Persönlichkeit oder mit hohen Punktwerten auf der F-Skala sei keine saubere Prognose rechtsradikaler Einstellungen oder Verhaltensweisen möglich. Allerdings verfehlt diese Kritik den Ansatzpunkt der „Autoritären Persönlichkeit“, die gerade die Abhängigkeit der Einstellung wie des Handelns von strukturell gesellschaftlichen Macht-konstellationen wie situativen Faktoren zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung von Potentialitäten gemacht hatte. Ob Angst, Hass und Projektionsneigung sich überhaupt in einer ideologischen Radikalisierung niederschlagen oder ganz private Ausdrucksformen in Putzwahn, Paranoia, Suff oder Autoaggression finden, ist nicht vorhersagbar. Das macht den Zusammenhang nicht weniger bedeutsam. Der Begriff Ambiguitätstoleranz ist einer der zentralen Positivbegriffe der „Autoritären Persönlichkeit“ – sie nutzt dem Forscher ebenso wie dem Praktiker.

Können wir etwas lernen aus der „Autoritären Persönlichkeit“, wie Handeln gegenüber Rechtsradikalismus, Islamismus etc. aussehen könnte?

Die Autoren sind davon überzeugt, wie nützlich es ist, über die emotionale Verankerung von Ideologie zu wissen, schon als Schutz vor Naivität und überhöhten Erwartungen. Sie geben keine pädagogischen oder sozialreformerischen Tipps

und äußern ihre Skepsis gegenüber kognitiv-aufklärerischen Initiativen. Sie plädieren für Vorgehensweisen, die „an increase in peoples capacity to see themselves and to be themselves“⁴³ zur Folge haben können – das ist doch ein deutlicher Vorgriff auf die Prinzipien von Respekt und emotionaler Akzeptanz in der Arbeit von Violence Prevention Network mit radikalisierten Jugendlichen.

¹ Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford: *The Authoritarian Personality*. Harper und Brothers, New York 1950. Im Folgenden wird das Buch zitiert als „Autoritäre Persönlichkeit“.

² Von heute aus, aber wohl auch aus der damaligen Sicht der amerikanischen Mehrheitsgesellschaft, scheint diese Angst übertrieben, nicht realitätsgerecht. Sie hängt mit der Situation des Exils, des Vertriebens, Ausgestoßenseins, Beschädigtenseins zusammen, wie Adorno sehr klar in seinen fast zeitgleich – 1944 – entstandenen Reflexionen über das Exil konstatiert: Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt: Suhrkamp 1969 (Orig. 1951). Die Exilanten können sich selber aus der Angst nicht entlassen.

³ Zitiert nach Theodor W. Adorno: *Studien zum autoritären Charakter* (hrsg. von Ludwig von Friedeburg). Frankfurt: Suhrkamp 1973, S. 5. Hier handelt es sich um die deutsche Übersetzung nur der von Adorno (mit-)gezeichneten Beiträge der „Autoritären Persönlichkeit“. Sie enthält die einführende Konzeption der Studie, die Konstruktion der F-Skala sowie Adornos Auswertung der Interviews, im Folgenden zitiert als AP 73.

⁴ AP 73, S. 2.

⁵ AP 73, S. 1.

⁶ AP 73, S. 14.

⁷ AP 73, S. 5.

⁸ Max Horkheimer: Introduction. In: *The Authoritarian Personality*, S. X.

⁹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer 1969 (Orig. 1944).

¹⁰ Ludwig von Friedeburg: Einleitung, in AP 73, S. IX–XI, hier S. IX.

¹¹ Vgl. die Darstellung von Jochen Fahrenberg, John M. Steiner: Adorno und die autoritäre Persönlichkeit. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2004, Band 56, S. 127–152.

¹² Zum Beispiel Milton Rokeach: *The Open and Closed Mind: investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York: Basic Books 1960. Diese Reduktion des Konzepts auf die These einer defizitären kognitiven Struktur bediente vor allem ideologische Bedürfnisse, so Detlef Oesterreich: *Flucht in die Sicherheit. Zur Theorie des Autoritarismus und der autoritären Reaktion*. Leske und Budrich, Opladen 1996.

¹³ Zum Beispiel wird das psychologistische Missverständnis befördert, weil die soziologische Rahmenanalyse eher plakativ beschworen, jedoch nicht eingearbeitet wird.

¹⁴ Natürlich ist die Erforschung der Führer und der Propaganda nicht unwichtig. In den „Studies of Prejudice“ gibt es auch dazu Forschungen, die die Propagandatechniken amerikanischer Führer von faschistischen Bewegungen in ihren Reden und Schriften untersuchte. Adorno, Theodor W.: *Die psychologische Technik in Martin Luther Thomas' Rundfunkreden*. In: AP 73, S. 360–483 Löwenthal, Leo: *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*. Schriften 3. Frankfurt: Suhrkamp (Orig. 1948).

¹⁵ AP 73, S. 13.

¹⁶ Zum Beispiel bei Guido Knopp: *Hitlers Helfer*. München: Bertelsmann 1996.

¹⁷ Man erinnere sich, welche Furore das Buch Christopher Brownings mit diesem Titel bei seinem Erscheinen noch im Jahr 1993 machte. Christopher R. Browning: *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizei-Bataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen*. Reinbek: Rowohlt 1993.

¹⁸ Um den Ausdruck von Kershaw aufzugreifen: „dem Führer entgegenarbeiten“, mit dem er dieses aktive Mitgestalten im NS beschreiben will. Ian Kershaw: *Hitler*. 1936–45. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2000.

¹⁹ AP 73, S. 1.

²⁰ Satz 4 aus der Antisemitismus-Skala, *The Authoritarian Personality*, S. 63.

²¹ AP 73, S. 2.

²² Gegen die Konstruktion dieser „Variablen“ des autoritären Syndroms, die die F-Skala zu messen vorgibt, lassen sich

schwerwiegende Einwände vorbringen. Die Variablen liegen auf ganz unterschiedlichen Analyseebenen. Autoritäre Unterwürfigkeit oder Aggression beschreiben Verhaltensweisen, Projektivität einen psychodynamischen Abwehrmechanismus, Anti-Intrazeption eine Einstellung.

²³ Es zeigte sich, dass die Skalensätze von vielen weniger Gebildeten offenbar nicht verstanden wurden bzw. dass sie keine Meinung zu den nachgefragten Themen hatten.

²⁴ AP 73, S. 13.

²⁵ Heute – so Decker/Brähler 2005 – „fokussiert die Forschung nicht mehr auf autoritäre Charakterstrukturen, sondern stärker auf rechtsextreme Einstellungen. Auch ist die Diskussion weniger von sozialpsychologischen als von politik- bzw. sozialwissenschaftlichen Konstrukten geprägt.“ Oliver Decker, Elmar Brähler: *Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 42/2005)*, URL: www.bpb.de/publikationen/PA9IIE.html.

²⁶ Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Frankfurt/M. o. J., (Orig. 1921), S. 159.

²⁷ So die Überschrift des Kapitels in AP 73, S. 110–115.

²⁸ AP 73, S. 105.

²⁹ AP 73, S. 109.

³⁰ AP 73, S. 108.

³¹ Dennoch kann der potenzielle Faschist sich in einer Art negativen Verliebtheit auf ein einziges Objekt des Hasses fixieren, um „seine sonst frei schwebende Aggression“ zu kanalisieren (AP 73, S. 113).

³² AP 73, S. 115.

³³ Theodor W. Adorno: *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt 2003, S. 702–738, hier S. 721 f.

³⁴ Diese Überlegung ist ausgeführt in Gudrun Brockhaus: *„Die Phrase hat Blut getrunken und lebt“*. Zur Aktualität früher NS-Analysen. In: Gudrun Brockhaus (Hg.): *Attraktion der NS-Bewegung*. Essen: Klartext 2014, S. 95–114.

³⁵ Die Ableitungsformel ist zu linear: Zerstörung des Konkurrenzkapitalismus durch Monopolisierung – vaterlose Gesellschaft – autoritative Erziehung durch den entmachteten Patriarchen – Ausbildung von Ich-Schwäche und externalisiertem Über-Ich.

³⁶ Rainer Krause: *Affektpsychologische Überlegungen zur menschlichen Destruktivität*. *Psyche, Z-Psychoanal* 55, 2001, S. 934–960, hier S. 956.

³⁷ Das Fehlen einer ausformulierten Narzissmustheorie und die gleichwohl große implizite Bedeutung des Narzissmuskonzeptes in der „Autoritären Persönlichkeit“ beschreibt Manfred Clemenz: *Aspekte einer Theorie des aktuellen Rechtsradikalismus in Deutschland*. Eine sozialpsychologische Kritik. In: Hans-Dieter König (Hrsg.): *Sozialpsychologie des Rechtsextremismus*. Frankfurt: Suhrkamp 1998, S. 126–176.

³⁸ Oliver Decker versucht das Konzept des Autoritarismus für die Analyse des aktuellen Rechtsextremismus in Deutschland zu retten, aber mit der personalen Bindung verliert es das Spezifische: Oliver Decker: *Narzisstische Plombe und sekundärer Autoritarismus*. In: Oliver Decker, Johannes Kiess, Elmar Brähler (Hg.): *Rechtsextremismus der Mitte und sekundärer Autoritarismus*. Gießen: psychosozial 2015, S. 21–34.

³⁹ AP 73, S. 52.

⁴⁰ „Ob wir den zweiten mit der F-Skala verfolgten Zweck erreicht haben – ein Instrument zu schaffen, mit dem die in der Charakterstruktur begründete Anfälligkeit des Individuums für den Faschismus bewiesen werden kann –, muß noch bewiesen werden.“ (AP 73, S. 101).

⁴¹ Else Frenkel-Brunswik: *Part II: Personality as Revealed Through Clinical Interviews*, S. 291–488, Band 1, Theodor W. Adorno: *Qualitative Studies of Ideology*, S. 603–785, Band 2 *The Authoritarian Personality*.

⁴² AP 73, S. 110.

⁴³ *The Authoritarian Personality*, Band 2, S. 975.

DIE AUTORIN

Dr. Gudrun Brockhaus

ist Dipl.-Psychologin und Dipl.-Soziologin, sie arbeitete von 1977-2007 als wissenschaftliche Angestellte im Bereich Reflexive Sozialpsychologie der LMU München und ist niedergelassenen Psychoanalytikerin. Sie forscht und publiziert zu Themen der Politischen Psychologie.

ISLAMISMUS, SALAFISMUS, JIHADISMUS

Der Faktor Ideologie

VON OLAF FARSCHD

Ideologie im politischen Islam?

In der Debatte um den seit zwei Jahrzehnten als Islamismus bezeichneten politischen Islam wie auch in der Extremismusforschung herrscht teilweise die Auffassung, dass Ideologie im Islamismus eine geringere Rolle als etwa im Rechts- oder Linksextremismus spiele. Diese möglicherweise durch die Vielzahl der auf die Religion bezogenen Rechtfertigungen der Akteure bedingte Annahme trifft allerdings nicht zu. Generell dient Islamisten die Ideologisierung der Religion dazu, einen politischen Anspruch des Islam zu formulieren und vor allem sich selbst als diejenigen zu verstehen, die diesen auch umsetzen. Der starke Religionsbezug von Islamisten – oder präziser: ihre Begründung ordnungspolitischer Vorstellungen mit dem Islam – prägt möglicherweise auch die Außenwahrnehmung, dass selbst dezidiert islamistische Staats- und Gesellschaftskonzepte religiöser Natur seien, weshalb in diesem Spektrum Ideologie entweder nicht existent oder nur schwer identifizierbar sei. Darüber hinaus tendiert ein Teil jener Beobachter, die Ideologie im Islamismus konstatieren, dazu, islamistische Ideologie manchmal eher als ein einheitliches Phänomen wahrzunehmen. Dies geschieht ungeachtet der Tatsache, dass die Unterschiede zwischen den islamistischen Strömungen und Gruppen fast größer als ihre Gemeinsamkeiten sind, wie ihre – von der Affirmation demokratischer Prozesse bis zur strikten Ablehnung der Demokratie reichenden – Agenden zeigen. Darüber hinaus gelten islamistische Bewegungen häufig nicht

als Teil der Moderne und in ihren ideologischen Vorstellungen als eher unwandelbar. Diese Wahrnehmung des Islamismus ist durch das Außerachtlassen der Wirkung repressiver politischer Systeme im Vorderen Orient ebenso bedingt wie durch den Ausschluss der Möglichkeit, dass auch islamistische Organisationen Lernprozesse durchlaufen. Letzteres gilt beispielsweise für die ägyptische Muslimbruderschaft, die vor Jahrzehnten die Erfolglosigkeit terroristischer Gewalt erkannte und – wie später auch die Gama'a islamiya – ihre Gewaltagenda revidierte.¹ Im Folgenden geht es um die Identifikation von Ideologie vor dem Hintergrund des Bezugssystems Islam, das heißt um die Bestimmung des ideologischen Settings politischer Strömungen, die mit dem Überbegriff Islamismus bzw. politischer Islam sowie mit den Unterbegriffen Salafismus und Jihadismus bzw. jihadistischer Salafismus² belegt werden. Hierzu wird Ideologie zunächst anhand von Vorstellungen zu Religion, politischer Herrschaft und islamischem Recht (Scharia) bestimmt, die sich im Islamismus und im nichtextremistisch geprägten Islam unterscheiden. Ferner geht es um den Grundgehalt ideologischer Vorstellungen in den islamistischen Unterströmungen des Salafismus und des Jihadismus (des jihadistischen Salafismus), die derzeit die radikalsten vermeintlich islamisch begründeten Positionen der Demokratieablehnung und Gewaltbefürwortung aufweisen. Dies betrifft die vor allem bei Salafisten und Jihadisten feststellbare Ablehnung von Demokratie und Rechtsstaat sowie darüber hinaus die vor allem bei den Jihadisten vorzufindende Befür-

wortung und Ausübung terroristischer Gewalt.

Definition und Einordnung des Islamismus

Im Gegensatz zur islamischen Religion, die sich im siebten Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel herausbildete und der heute etwa 1,4 Mrd. Muslime angehören, stellt der Islamismus eine politische Ideologie der Gegenwart dar. Islamismus steht für den Versuch einzelner Gruppen, den Islam zu ideologisieren und ein als „islamisch“ deklariertes Herrschaftssystem zu errichten. Diese Richtung wird gemeinhin „politischer Islam“, „islamischer Fundamentalismus“, „Integrismus“, oder „Islamismus“ genannt. Wie im Falle des christlichen oder jüdischen Fundamentalismus kennzeichnen auch den Islamismus drei generelle Tendenzen:

- der Integralismus – die Vorstellung, dass der Glaube bzw. die Lehren der Religion Antworten auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens bereithalten würden
- der Literalismus – das Beharren auf der Unantastbarkeit sowie das wörtliche Verstehen der Heiligen Texte
- die Exklusivität in Form der Ablehnung von Diskussionen über die eigenen Prinzipien und der Intoleranz gegenüber jeglichem anderen Standpunkt.³

Konsens der Fachwissenschaften und der Sicherheitsbehörden ist die Auffassung, dass der Islamismus den Versuch politischer Bewegungen des 20. Jahrhunderts bezeichnet, den Islam zu ideologisieren und dort, wo dies möglich ist,

eine islamistische Herrschaftsordnung zu errichten oder die Gesellschaft zu islamisieren. Islamisten verstehen den Islam insofern nicht allein als eine Religion, sondern als eine Herrschaftsideologie und als ein Gesellschaftssystem und versuchen ihre Vorstellungen gewaltsam oder auf gesellschaftspolitischem Wege durchzusetzen.⁴

Trotz gemeinsamer ideologischer Merkmale folgen die islamistischen Gruppen und Organisationen keinem einheitlichen Konzept. Der Islamismus verkörpert vielmehr unterschiedliche Vorstellungen, die meist von den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Herkunftsländer abhängen. So zeigen die teilweise gegensätzliche Interessen widerspiegelnden Agenden der islamistischen Gruppen, dass einige dort, wo es ihnen ermöglicht wird, am demokratischen Prozess teilnehmen, während andere Demokratie als vermeintlich unislamisch verketzern.

Das Religionsverständnis von Islamisten und Nichtislamisten

Das wichtigste Kennzeichen islamistischer Ideologie ist die Behauptung, dass der Islam nicht allein „Religion und Welt“ (Arab.: al-islam din wa dunya) verkörpere, sondern darüber hinaus eine unteilbare Einheit von „Religion“ (din) und „Staat“ (daula) bilde. Dem hieraus abgeleiteten politischen Anspruch, der wie im Logo der „Muslimbruderschaft“ mit Koran (für Religion) und Schwert (für staatliche Macht) symbolisiert wird, versuchen Islamisten mit dem Slogan, der Islam sei „Religion



und Staat“ (Arab.: al-islam din wa daula), Nachdruck zu verleihen.⁵ Islamisten fassen den Islam nicht allein als Glaube und Ethik auf, sondern als vollkommene Lebensform und Weltanschauung. Für sie bildet der Islam vor allem ein Gesellschaftssystem, eine „Ordnung des Islam“, die sämtliche Lebensbereiche durchdringen müsse. Hierzu gehören auch die Idealisierung der vom Propheten und Religionsstifter Muhammad (570–632) im Jahre 622 gegründeten Gemeinde Medina, die sie als erstes „islamisches Staatswesen“ und nachzuahmendes Vorbild für die Gegenwart betrachten, sowie die Verklärung einer vermeintlich „gerechten Kalifatsherrschaft“ in der Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen Abu Bakr, Umar, Uthman und Ali (632–661).

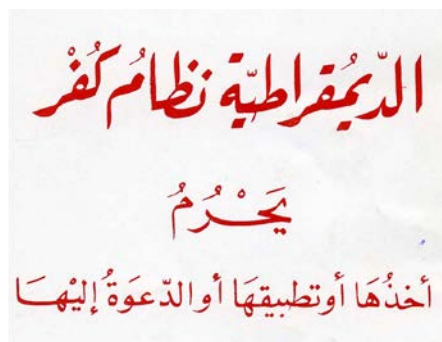
Im nichtextremistisch geprägten Islam hat die Urgemeinde Medina zwar eine starke religiöse Konnotation, aber keine Vorbildfunktion für das politische Handeln der Gegenwart. Hier dominieren vielmehr historische Betrachtungsweisen. Dies gilt vor allem für das islamistische Ideologem der Einheit von Religion und Staat, die zudem in der Geschichte des Islam meistens Fiktion gewesen war.⁶ Vor diesem Hintergrund gilt der Islam lediglich

als Verkörperung von „Religion und Welt“ (al-islam din wa dunya).⁷

Politische Herrschaft bei Islamisten und Nichtislamisten

Ein Teil der islamistischen, insbesondere der gewaltbefürwortenden Gruppen lehnt die parlamentarische Demokratie als vermeintlich „unislamisch“ ab. Dies betrifft etwa das Prinzip der Volkssouveränität, das von einigen mit einem politisierten Verständnis von „Gottesherrschaft“ (hakimiyat allah) zurückgewiesen wird.⁸ Mit der Behauptung, dass die Allmacht Gottes auch die politische Sphäre betreffe, spricht etwa die 2003 in Deutschland verbotene „Hizb al-Tahrir al-islami“ (Partei der islamischen Befreiung) Muslimen das Recht ab, demokratisch verfasste Systeme anzuerkennen, und verbietet ihnen die Teilnahme an Wahlen.⁹ Zudem versuchen Islamisten, ein zu errichtendes islamistisches Staatswesen mit frühislamischen und mittelalterlichen Herrschaftskonzepten zu legitimieren. So propagieren das terroristische Netzwerk „al-Qa'ida“ („die Basis“) wie auch die konkurrierende Organisation „Islamischer Staat“ (IS)¹⁰ die Abschaffung aller Nationalstaaten und suchen mit terroristischen Mitteln ein globales „islamisches Reich“ zu schaffen, dem die weltliche und religiöse Führungsperson eines „Kalifen“ vorsteht.

Politische Herrschaft im nichtextremistischen Islam steht dagegen für eine empirisch feststellbare Pluralität an Konzepten. So existierte in der muslimischen Geschichte keine spezifisch islamische



Buchcover „Hizb al-Tahrir al-Islami“: „Die Demokratie ist ein System des Unglaubens – ihre Übernahme oder Anwendung oder Propagierung sind verboten“ (arab.)

Staatsform. Vielmehr entstanden eine Vielzahl unterschiedlicher Staatstheorien und -formen, die einen mehr oder minder starken Religionsbezug aufwiesen. Im Gegensatz zur Behauptung von Islamisten, dass der Islam eine spezifische Staatsform – und zwar die von der jeweiligen islamistischen Strömung bevorzugte – vorschreibe, treffen die religiösen Quellen auch keine Aussagen zum politischen System, die eine „islamische Ordnung“ gleichwelcher Art begründen würden. Im Koran beispielsweise ist für die Regierenden lediglich von den Sachwaltern (Ulu al-amr) die Rede (Sure 4,59).

Die Scharia bei Islamisten und Nichtislamisten

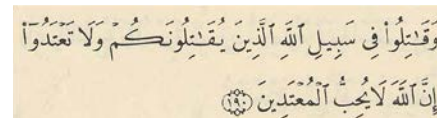
Islamisten vertreten ferner ein spezifisches Verständnis der Scharia, der islamischen Rechts- und Werteordnung, die sie nicht allein als Recht im herkömmlichen Sinne verstehen, sondern als ein politisches und gesellschaftliches Ordnungsprinzip. So schließen einige islamistische Organisationen aus den ethischen Vorschriften der Scharia auf den historischen Verlauf der islamischen Geschichte und fordern ein Leben nach den „Prinzipien der Scharia“ sowie die „Rückkehr zu den Vorschriften der Religion“. Der Slogan der Forderung nach „Anwendung der Scharia“ steht für ihre Überzeugung, dass das islamische Recht lediglich angewandt werden müsse, um die

politischen und sozialen Probleme der Neuzeit zu lösen.

Auch die beiden wichtigsten religiösen Quellen der Scharia – der Koran, der Lobpreisungen Gottes, Warnungen vor dem jüngsten Gericht, Propheten- und Strafliegenden sowie allgemeine ethisch-moralische Maxime enthält, wie auch die Sunna („Brauch“), die in „Berichten“ (Hadithen) fixierten, nachahmenswerten Worte und Taten des Propheten Muhammad – werden von einigen Islamisten ideologisiert. So propagiert etwa der 2001 in Deutschland verbotene türkische „Kalifatsstaat“, dass der Koran für „die Muslime“ sowohl „Verfassung“ als auch „Gesetzbuch“ sei und dass sie daher den Parlamentarismus wie auch eine säkulare Gesetzgebung abzulehnen hätten.¹¹ Hierbei orientieren sich Islamisten bevorzugt am Wortlaut des Koran, den sie als ein vermeintlich „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“ betrachten, sowie an der Sunna, die beide eine Vorbildfunktion für die heutige politische Praxis haben sollen. Hierzu werden entsprechende Texte häufig außerhalb ihres Kontextes interpretiert.

Selektive, wörtliche und zeitlose Interpretation der „Kampfverse“

Vor allem im gewaltorientierten Islamismus ist es Methode, Koranverse, die etwa zum Kampf gegen „Ungläubige“ aufrufen, zu entkontextualisieren und als vermeintlich zeitlos geltende Rechtfertigung für die aktuelle Anwendung des militanten Jihad heranzuziehen. Dies betrifft vor allem die sogenannten Kampfverse, die wörtlich interpretiert und auf die Gegenwart bezogen werden. So etwa in Sure 2,190, in der es heißt: „Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“¹² Einige islamistische Gruppen suggerieren, dass dieser Vers als eine aktuelle Aufforderung zum Jihad zu verstehen sei. Dies gilt etwa für die „Hizb Allah“, die – unter



Fortlassung des die Aussage des ersten Satzes erheblich einschränkenden zweiten und dritten Satzes – Gewalt gegen Israel rechtfertigt.

Zeitgenössische muslimische Koranglehrte betonen dagegen, dass diese wie auch andere Kampfverse die vor 1400 Jahren geführten Auseinandersetzungen der jungen Gemeinde (umma) Medinas mit ihren Widersachern in Mekka sowie innere Konflikte mit Abtrünnigen spiegeln. Aktualisierung und Bezug der „Kampfverse“ auf die Gegenwart bedeuteten eine unhistorische Verallgemeinerung und Instrumentalisierung für politische Zwecke.¹³ Zudem widerspricht diese Methode dem historischen Koranverständnis vieler klassischer Korankommentare, die die „Kampfverse“ im Kontext mit dem Leben des Propheten Muhammad interpretiert hatten.¹⁴ Insgesamt zeugt die selektive Interpretation von Koran und Sunna nicht allein von der Schriftgläubigkeit von Islamisten, sondern negiert die klassische islamische Theologie und Rechtswissenschaft (fiqh), die komplexe und nicht von Laien zu praktizierende Grundsätze zur Auslegung von Koran und Sunna verfasst hatten. Diese selektiven Interpretationen von Texten des Koran und der Sunna sind es, die häufig zur Ideologisierung – und in der Praxis zugleich zur Politisierung – des Islam führen.¹⁵

Ideologie im zeitgenössischen Salafismus

Die stärkste Ausprägung islamistischer Ideologie findet sich derzeit im zeitgenössischen Salafismus (salafiyya) wahhabitischer Prägung, der vom „klassischen Salafismus“ zu unterscheiden ist.¹⁶ Salafismus steht für eine Orientierung an der muslimischen Urgesellschaft, wie sie im siebten Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel existierte. Insbesondere Sala-

fisten meinen, in den religiösen Quellen des Islam ein detailgetreues Abbild dieser idealisierten islamischen Frühzeit gefunden zu haben, und versuchen, die Gebote Gottes meist wortgetreu in die Tat umzusetzen. Dies mündet häufig in eine wörtliche Auslegung von Koran und Sunna. Ihre Schriftgläubigkeit und ihr weitgehend wortgetreues Verständnis religiöser Texte können dazu führen, dass Salafisten allein die im Frühislam geltenden Herrschafts-, Rechts- und Gesellschaftsformen anerkennen und über rechtsstaatliche Normen stellen.

Salafistische Ideologie findet sich sowohl bei den „politischen Salafisten“ als auch bei den „jihadistischen Salafisten“. Diese aufgrund ihrer Ideologie dem Islamismus zugeordneten Strömungen im Salafismus zeigen eine deutliche Ablehnung der parlamentarischen Demokratie als vermeintlich „unislamisch“ und unvereinbar mit der salafistischen Sicht einer „Gottesherrschaft“ sowie für die – politisch verstandene – Positionierung der Scharia über jegliche weltliche Gesetzgebung.

Politisch verstandene „Gottesherrschaft“ Aktuell sind es neben dem „Kalifatsstaat“ (ICCB) und der „Hizb al-Tahrir“ (HuT) vor allem Salafisten, die die Auffassung vertreten, dass Gott die höchste universale Autorität nicht allein in religiösen Dingen zukomme, sondern auch in politischen Angelegenheiten. Das hierfür favorisierte Konzept der „Gottesherrschaft“ (hakimiyat Allah) weist Gott eine absolute, das heißt auch politische Herrschaftsgewalt zu. Demzufolge hätten die – lediglich als seine „Statthalter“ fungierenden – Menschen nicht das Recht, politische Systeme zu begründen und anzuwenden. Menschen, die Demokratie praktizierten, würden eine Parallelinstanz zu Gott errichten, was eine unzulässige „religiöse Neuerung“ (bid'a)¹⁷ sei, die Unglaube (kufr) erzeuge.¹⁸

Das von Salafisten wie auch von einigen anderen islamistischen Strömungen explizit auch politisch verstandene Konzept der Gottesherrschaft bildet die Basis für

die Zurückweisung demokratischer Ordnungsvorstellungen. Die bis zum Beginn des Arabischen Frühlings 2011 von den meisten Salafisten befürwortete Ablehnung der Demokratie als vermeintlich unislamisch wird damit begründet, dass sich Menschen hiermit eine eigene Rechtsordnung schafften und sich anmaßten, Gesetze auf nichtreligiöser Basis zu erlassen. Als Recht habe allein die Scharia zu gelten, und die Rechtsetzung sei allein Sache Gottes, der „der ultimative Gesetzgeber“ sei.¹⁹

Die Ablehnung der parlamentarischen Demokratie

Hierzu gehört auch die Behauptung, dass die Demokratie eine Gegenreligion zum Islam bilde. In deutschsprachigen Übersetzungen salafistischer Ideologietraktate heißt es zum Beispiel, dass in der Demokratie die Wähler eine weltliche Herrschaft anbeteten. Da aber im Islam allein Gott verehrt werden dürfe, verstießen jene Muslime, die die Demokratie akzeptieren, vermeintlich gegen den Islam. Demzufolge sei die parlamentarische Demokratie ein System der „Götzenanbetung“ (taghut) und ihre Anerkennung „Vielgötterei“ (shirk). Insbesondere Parlamente gälten, da sie nichtreligiöse Ideen propagierten, als Orte des Polytheismus. Wer die Demokratie akzeptiere, betreibe „Vielgötterei“ und praktiziere „Unglauben“ (kufr). Deshalb hätten Muslime die Demokratie und nichtislamische Verfassungsordnungen zu verabscheuen und sich davon „loszusagen“.²⁰

Für einige Islamisten und Salafisten bildet etwa Artikel 21 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der den



Willen des Volkes als Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt betont, den Anlass, die Demokratie abzulehnen. Entsprechend wird die Idee der Volkssouveränität mit der Begründung zurückgewiesen, dass hierdurch Menschen ihre Macht von Menschen bezögen und sich so unberechtigt zu „Herren anstelle Gottes“ machten.

Vor diesem Hintergrund werden politische Parteien zu einer verbotenen „religiösen Neuerung“ (bid'a) erklärt, da sie als separatistische Bewegungen parallele Quellen der Erkenntnis- und Entscheidungsfindung zu Koran und Sunna schafften und gegen die Scharia verstießen. Zudem heißt es, dass der Islam nur eine einzige politische Richtung vorsehe und Parteien die Muslime spalten würden. Muslime, die ein Mehrparteiensystem befürworten oder sich darin engagieren, machten sich unzulässiger Loyalität gegenüber politischen Führern schuldig und seien keine wahren Muslime. Da insbesondere westliche Regierungssysteme grundsätzlich „ungläubig“ seien, dürften Muslime weder an Wahlen teilnehmen noch sich Wahlen stellen. Ein Muslim, der sich am demokratischen Prozess beteilige, sei kein wahrer Muslim, sondern ein zu bestrafender „religiös Abtrünniger“ (murtadd).²¹

Vorrang der Scharia vor staatlichem Recht und Verfassung

Ein Teil der Salafisten positioniert ferner das islamische Recht (Scharia) über weltliches Recht, stellt die Legitimität nichtreligiös geprägter Gesetzgebung meist generell infrage und fordert die ausschließliche Geltung oder zumindest die Höherrangigkeit der Bestimmungen der Scharia gegenüber staatlichem Recht und Verfassung. Da allein Gott das Recht auf Herrschaft und Gesetzgebung besitze, sei die Übertragung der Gesetzgeberschaft auf den Menschen Ausdruck von Polytheismus (shirk) und Götzenherrschaft (hukm al-taghut). Das einzige Gesetz, dem sich Muslime zu unterwerfen hätten, sei die Scharia.

Der absolute Geltungsanspruch der Scharia wird vor allem in der Forderung nach Wiedereinführung der Scharia in muslimischen Ländern deutlich. So wird das dort herrschende, weitgehend säkulare Recht für inakzeptabel erklärt und als unzulässiger Polytheismus (shirk) und Unglauben (kufr) verketzert. Die von vielen islamistischen und salafistischen Gruppen erhobene Forderung nach „Anwendung“ bzw. „Durchsetzung der Scharia“ (tatbiq al-sharia) zielt hierbei insbesondere auf die dortigen Verfassungsordnungen.

Diese Absolutsetzung der Scharia zeigt sich auch in deutschsprachigen und auf Deutschland bezogenen Botschaften, die dazu aufrufen, weltliche Gesetze nicht anzuerkennen und nicht zu befolgen. Wer als Muslim in Europa weltliches Recht anerkenne, werde selbst zu einem Ungläubigen (kafir) und religiös Abtrünnigen (murtadd). Wer den Koran nicht als „Gesetzbuch“ verstehe und durch säkulares Recht ersetze, mache sich sogar der unzulässigen Götzenanbetung (taghut) schuldig.²²

Feindbilder Juden, Christen und nichtsalafistische Muslime

Generell stigmatisieren vor allem Salafisten sowohl Nichtmuslime als auch nichtsalafistisch orientierte Muslime. Insbesondere Juden und Christen werden, obwohl sie im Mehrheitsislam als „Besitzer einer Heiligen Schrift“ (ahl al-kitab) ausdrücklich als Gläubige anerkannt werden, abwertend als „Ungläubige“ (Pl. kuffar; Sing. kafir) bezeichnet und zu Feinden Gottes und der Gläubigen erklärt, von denen man sich „lossagen“ (al-bara') müsse. Der Begriff „Ungläubige“ wird dabei meist in seiner arabischsprachigen Variante „kuffar“ verwendet und zu einem Schlagwort mit einer hochgradig diffamierenden Wirkung erhoben. Daneben gelten Juden und Christen auch als „Po-

lytheisten“ bzw. „Götzenanbeter“ (Arab.: mushrikun, Abl. von shirk, Götzenanbetung). Muslime, die dem entgegenhalten, dass Juden und Christen eine Heilige Schrift besitzen und aus islamischer Sicht keine „Ungläubigen“ und daher auch nicht zu diffamieren seien, werden häufig selbst des Unglaubens (kufr) bezichtigt.²³

Ferner zielt die Stigmatisierung als „Ungläubige“ auch auf jene Muslime, die nicht die politischen und gesellschaftlichen Auffassungen der Islamisten und Salafisten teilen und nicht ihrer rigiden Islam-Interpretation folgen. Dies betraf bis zum Arabischen Frühling 2011 die meisten Staatsoberhäupter muslimisch geprägter Länder, die als „Ungläubige“ verketzert und außerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft gestellt werden. Ferner werden andere muslimische Strömungen für „unislamisch“ erklärt. Hierzu gehören in erster Linie die als „Abtrünnige“ (rawafid) verketzerte Glaubensrichtung der Schiiten, die muslimischen Sondergruppen Ahabash und Ahmadiyya sowie die islamischen Mystiker (Sufis).

Antisemitismus

Zu den Diffamierungen von Nichtmuslimen und Muslimen als vermeintliche „Ungläubige“ gehört auch latenter bis offener Antisemitismus. Hier dominieren Kombinationen aus klassischen antisemitischen Stereotypen, der Delegitimierung des Existenzrechts Israels sowie der pseudoreligiösen Rechtfertigung von Gewalt gegen Juden. Zu den verwendeten antisemitischen Stereotypen gehören vor allem der Vorwurf des jüdischen Ritualmordes sowie die Behauptung, dass Juden Verräter, Betrüger und Verbrecher seien, die keine Verpflichtungen einhielten, nicht friedfertig seien und das Blutvergießen suchten. Zudem wird eine historische Feindschaft von Juden gegen Muslime konstruiert, die sich aktuell vor allem im israelisch-palästinensischen Konflikt zeige.²⁴ Ferner wird der Holocaust geleugnet und als Propaganda bezeichnet. Daneben wird vor allem das Stereotyp der „jüdischen Weltverschwörung“ bemüht. Israel sei ein „terroristisches Gebilde“, das nur deshalb existiere, weil es die „Weltjuden“ finanzierte, die die westlichen Länder erfolgreich unterwandert hätten.

Aus Sicht von Salafisten wie auch fast aller anderen islamistischen Gruppen besitzen Juden grundsätzlich kein Recht auf einen Staat. Israel sei illegitim und müsse vernichtet werden: Während des Gazakriegs 2009 wurde in Deutschland zum militanten Jihad gegen Juden in Israel aufgerufen. Auch 2014, während der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Israel und der Hamas, gab es in einer salafistischen Berliner Moschee ein Bittgebet, das unter Bezug auf den Koran die Tötung von Juden beschwor.²⁵

Der militante Jihad bei Salafisten und Jihadisten

Obwohl sich vor allem im Spektrum des politischen Salafismus auch gewaltablehnende Haltungen finden, erklärt ein Teil der Salafisten Gewalt für grundsätzlich zulässig. Diesbezüglich wird auf den Jihad (wörtl. Anstrengung) verwiesen, der meist auf ein militantes Verständnis reduziert und als ein religiös legitimes, zeitloses Gewaltkonzept begriffen wird. Hierbei wird die militante Variante des – auf islamrechtliche Bestimmungen des Mittelalters zurückgehenden – Jihad höherwertiger als zeitgenössisches Völkerrecht und nationales Verteidigungsrecht betrachtet.

Das Verhältnis zum militanten Jihad, dem „Jihad fi Sabil Allah“ („Jihad auf dem Wege Gottes“ bzw. „Jihad um Gottes Willen“), ist trotz Ambivalenzen durch eine klare Befürwortung gekennzeichnet. Bereits im Spektrum des politischen Salafismus wird der militante Jihad damit gerechtfertigt, dass Muslime weltweit in einer Verteidigungssituation seien, die diesen zumindest in muslimischen Ländern erforderlich mache. Darüber hinaus wird stellenweise der offensive Jihad befürwortet und sein Einsatz etwa in Syrien und Irak wie auch in Europa und gegen die dortige Zivilbevölkerung gerechtfertigt. Dies gilt insbesondere für die jihadistischen Salafisten, die ihre Ziele mit Gewaltanwendung zu erreichen suchen, aber auch für jene politischen Salafisten, die sich radikalisiert haben und als jihadistische Salafisten zu agieren beginnen.

Jihad als sechster Glaubenspfeiler

Ein Teil der Salafisten behauptet, dass der Islam und die militante Variante des





grenzte Jihad-Interpretationen als auch Begründungen für Anschläge auf ausländische Truppen in muslimischen Ländern sowie Rechtfertigungen für Anschläge auf Zivilisten in Staaten des „fernen Feindes“ in Europa und den USA. Zu den dominantesten Jihad-Grundmotiven gehören vor allem der von „al-Qa’ida“ und IS verbreitete Topos eines „Krieges gegen den Islam und die Muslime“, die „Vergeltung für die Kriege westlicher Staaten in muslimischen Ländern“ sowie die „Verunglimpfung des Islams“ (zum Beispiel in der Karikaturenaffäre 2006 oder bei den „Charlie Hebdo“-Anschlägen vom 7. Januar 2015 in Paris).²⁹

Diese Motive spielten auch bei den Anschlägen in Paris am 13. November 2015 eine Rolle, bei denen Angriffe auf Zivilisten, die extremste Ausprägung jihadistischer Ideologie, gerechtfertigt wurden. So begründet das Selbstbeziehungsschreiben die Anschläge damit, dass Frankreich einen „Kreuzzug“ anführe, den Islam in Frankreich bekämpfe, „Luftangriffe gegen Muslime im Land des Kalifats“ führe und eine fortwährende Verunglimpfung des Propheten zulasse. Hiermit bleibe Frankreich an der „Spitze der Ziele des Islamischen Staats“, der aus Rache „Schrecken in die Herzen der Kreuzfahrer in ihrer eigenen Heimat“ gebracht habe. Das Angriffsziel Paris rechtfertigten die Attentäter damit, dass es die Hauptstadt des „Banners des Kreuzes in Europa“ sowie der „Unzucht und Laster“ sei. Dies gelte insbesondere für den Konzertsaal Bataclan, wo „Hundert Götzenanbeter auf einer Feier der Perversitäten“ gewesen seien. Die Attentäter sahen sich als jihadistische Avantgarde, als elitäre „Gruppe von Gläubigen der Soldaten des Kalifats“, die „inmitten der Ungläubigen“ eine „Tötung auf dem Wege Gottes“ anstrebte, um „Gottes Religion und Seinem Propheten ... zum Sieg zu verhelfen“ und um „Gottes Feinde zu



Jihad untrennbar miteinander verbunden seien. Insbesondere jihadistische Salafisten versuchen, den militanten Jihad als eine sechste Glaubenspflicht des Islam zu etablieren, und erklären ihn zu einem untrennbaren Bestandteil religiöser Praxis. So ist unter Bezug auf den Jihad-Ideologen Abd al-Salam Faraj (1952–82) häufig von einer bisher „unerfüllten religiösen Pflicht“ die Rede, „der die Muslime nachkommen müssten. Wer den Jihad nicht persönlich ausübt, ist aus Sicht der Jihadisten kein echter Muslim. Dies propagierte sowohl der – Religionszugehörigkeit und Jihad-Ausübung gleichsetzende – Jihad-Ideologe Anwar al-Aulaqi (1971–2011)²⁶ als auch der Ex-Rapper „Deso Dogg“ (Denis Cuspert), der mit Kampfhymnen (Sing. Naschid) vor allem junge Muslime in Deutschland radikalisierte, bevor er als Jihad-Propagandist für den IS zu agieren begann.²⁷

Defensiv- und Offensiv-Jihad als individuelle Pflicht

Insbesondere ideologisch „al-Qa’ida“ oder IS nahestehende jihadistische Salafisten konzipieren den militanten Jihad nicht als Methode, die früher überwiegend der Landesverteidigung diente und die in der Scharia an konkrete Bedingungen geknüpft war. Vielmehr legen sie bestehende rechtliche Bestimmungen selektiv aus und suchen sie in ihre Gewaltstrategie zu integrieren. Hierbei ignorieren sie zahlreiche islamrechtliche Voraussetzungen für den Jihad – etwa die, dass ihn nur ein legitimer politischer Führer ausrufen darf. Darüber hinaus bestreiten sie den von der Mehrzahl der islamischen Rechtsgelehrten getroffenen Konsens, dass im 21. Jahrhundert der

offensive Jihad zum Zwecke der Ausdehnung islamischer Herrschaft unzulässig sei.

Hiervon unabhängig sind bereits politische Salafisten der Auffassung, dass eine Verteidigungssituation generell den Einsatz des Jihad erfordere und Muslimen das Töten sowohl bei Angriffen als auch im Falle der Besetzung muslimischen Landes gestatte. In diesem Zusammenhang wird allerdings häufig weder eine konkrete Verteidigungssituation definiert noch wird erklärt, warum dieser selbst dann Selbstverteidigung sei, wenn er – wie bei den Anschlägen des 11. September 2001 – offensiv und außerhalb der muslimischen Welt geführt wird. Ein Beispiel für die Erklärung des Offensiv-Jihads zu einem vermeintlich legitimen Defensiv-Jihad ist der unter anderem von Bin Laden 1998 veröffentlichte „Aufruf der Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Kreuzzügler“. Dieser islamrechtlich unzulässig als Rechtsgutachten (fatwa) deklarierte Aufruf rief weltweit zu Angriffen auf die USA und ihre Verbündeten auf, erklärte den militanten Jihad zu einer vermeintlich „individuellen Pflicht“ eines jeden Muslim und verbrämte ihn als gerechte Verteidigung.²⁸

Grundmotive jihadistischer Gewaltanwendung

Generell orientieren sich jihadistische Salafisten an Gewaltmotiven, die internationale Jihad-Ideologen wie Anwar al-Aulaqi, Usama Bin Ladin, Abu Mus’ab al-Suri, Abu Muhammad al-Maqdisi oder Yusuf al-Uyairi formulierten. Das Spektrum der Gewaltmotive umfasst hierbei sowohl defensive und auf muslimische Länder be-

عاجل بيان عن غزوة باريس المباركة على فرنسا الصليبية

٢ صفر ١٤٢٧ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى: {وَقَاتِلُوا اللَّهَ مَا كُفَرْتُمْ خَضُوعًا وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ فَوَاقِلْ} فَاتَّاهَمُ اللَّهُ مِنْ خَيْثُ لَمْ يَخْتَسِبُوا وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ.

في غزوة مباركة بشر الله لها أسباب التوفيق، انطلقت ثلثة مؤمنة من جند الخلافة أعزها الله ونصرها، مستهدفين عاصمة العهر والرذيلة، وحاملة لواء الصليب في أوروبا (باريس)، فتية طلقوا الدنيا وأقدموا على عدوهم بيتفون القتل في سبيل الله نصرة لدينه ونبية صلى الله عليه وسلم وأوليائه، وإرغاماً لأنف أعدائه، فصدقوا الله بحسبهم كذلك، ففتح الله على أيديهم وألقى في قلوب الصليبيين الرعب بعقر دارهم.

حيث قام ثمانية إخوة ملتحمين أزممة ناسفة وبنادق رشاشة باستهداف مواقع منتخبة بدقة في قلب عاصمة فرنسا، منها ملعب (دي فرانس) أثناء مباراة فريق ألمانيا وفرنسا الصليبيين حيث كان معتود فرنسا (فرانسوا أولاند) حاضراً، ومركز (باتاكلون) للمؤتمرات حيث تجمع المئات من المشركين في حفلة عهر فاجرة، وأهدافاً أخرى في المنطقة العاشرة والحادية عشر والثامنة عشر وبصورة متزامنة، فنزلت باريس تحت أقدامهم، وضاعت عليهم شوارعها، وكانت محضلة الهجمات هلاك ما لا يقل عن مائتي صليبي وإصابة أكثر من ذلك والله الحمد والمنة والفضل.

وقد من الله على إخواننا ورزقهم ما يحبون ففجروا أزممتهم في جموع الكفار بعد نفاذ ذخيرتهم، نسال الله أن يتقبلهم في الشهداء ويلحقنا بهم.

ولتعلم فرنسا ومن يسير على دربها أنهم سيبقون على رأس قائمة أهداف الدولة الإسلامية، وأن راحة الموت لن تفرق أئوفهم ماداموا قد تصدروا ركب الحملة الصليبية، وتجرأوا على سب نبينا صلى الله عليه وسلم، وتفاخروا بحرب الإسلام في فرنسا، وضرب المسلمين في أرض الخلافة بطائراتهم التي لم تخن عنهم شيئاً في شوارع باريس وأزقتها التنتنة، وإن هذه الغزوة أول الغيث وإنذار لمن أراد أن يعتبر.

والله أكبر
{وَلِلَّهِ الْعُزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ}

Lebenszeit des Einzelnen hinaus sinnstiftenden Daseinsgrund darstellt, der in erheblichem Maße ihre Islamität bestimmt.³¹

Totalitäre Herrschaft des IS-Kalifats

Die deutlichste Ausprägung jihadistischer Ideologie findet sich derzeit beim IS, der in den eroberten Gebieten ungehemmt frühislamische Herrschafts- und Rechtsformen durchsetzt und 2014 seinen Anführer Baghdadi zum Kalifen („Kalif Ibrahim“), der obersten politischen und religiösen Autorität des Islam, und zum „Anführer der Gläubigen“ (Amir al-Mu'minin) erklärte.³² Die Anmaßung, 1,4 Mrd. Muslime der Welt zu repräsentieren, wie auch den totalitären Herrschaftsanspruch des IS verdeutlichen auch die Deklaration eines „zweiten Kalifats der Rechtgeleiteten“ sowie die Weigerung, sich in die Staatengemeinschaft einzufügen und internationale Grenzen zu akzeptieren. Sowohl Angriffsdrohungen gegen „Kreuzzügler-Staaten“ (zum Beispiel die Türkei und Deutschland) als auch eine Strategie der Internationalisierung von Anschlägen sollen die Absicht des IS dokumentieren, zum Zwecke der Weltherrschaft eine „endzeitliche Schlacht zwischen Gläubigen und Ungläubigen“³³ zu führen.

Der auch nach innen erhobene Allmachtsanspruch des IS zeigt sich zudem in der Tatsache, dass die Organisation in ihrem Territorium zugleich die Legislative, die Judikative und die Exekutive verkörpert, was weitreichende Folgen vor allem für Nichtmuslime, Frauen und Oppositionelle hat. Dort setzt der IS die von ihm selbst definierten strikten Verhaltensregeln gewaltsam durch und zwingt etwa 6 Mio. Syrer und Iraker, sich seiner Herrschaft zu unterwerfen. Jeder, der den „Huldigungseid“ (bai'a) gegenüber dem IS verweigert, wird zum „religiös Abtrünnigen“ (murtadd) erklärt und exekutiert. Hierbei behauptet die Organisation, dass sie im Rahmen des islamischen Strafsystems (hudud) handele und den Betroffenen aus Koran und Sunna abgeleitete Tötungsgründe zuvor mitteile.³⁴



Diesen im Namen der Religion erhobenen Herrschaftsanspruch, der in der Selbstzuschreibung des Rechts auf alleinige Festlegung der politischen und gesellschaftlichen Regeln zum Ausdruck kommt, verdeutlichen auch andere jihad-salafistische Organisationen wie die „Ahrar al-Sham“ („Die Freien Männer Syriens“). So propagiert der Slogan „Es ist unwichtig, wer regiert. Wichtig ist allein, dass mit der Scharia regiert wird“ nicht allein den Anspruch auf eine „Herrschaft der Scharia“. Vielmehr sucht die jihadistische Propaganda die entscheidende Frage zu vermeiden, was die selbst ernannten Regierenden zur politischen Führung berechtigt, wer diese Personen bestimmt und was diejenigen zur „richtigen“ Auslegung der Scharia befähigt. Angesichts dieser jihadistischen Ansprüche gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass die Ausrufung des IS-Kalifats von sämtlichen muslimischen Staaten und fast allen religiösen Autoritäten abgelehnt³⁵ und als eine vor allem auch islamrechtlich unzulässige Selbstermächtigung zur Alleinherrschaft zurückgewiesen wird.

Fazit

In den Staaten des Vorderen Orients bildet der Islam für viele politische Akteure den Bezugsrahmen, sei es zum Zwecke der Selbstlegitimation oder der Abgrenzung. Dies gilt gleichermaßen für – islamistische Programme kooptierende – säkulare autoritäre Herrscher wie für Islam-Marxisten und für Säkularisten und Liberale, die um Distanzierung vom herrschenden „islamischen Diskurs“ bemüht sind. Bezugssystem ist der Islam aber vor allem für Islamisten, die ihre ordnungspolitischen Vorstellungen vorrangig mit dem Islam begründen und diesen als

eine Ideologie entwerfen, die insbesondere systemlegitimierende Funktion besitzt. Das für die angestrebte „Ordnung des Islam“ notwendige Element Ideologie ließ sich für den Islamismus vor allem anhand der Vorstellungen zu Religion, politischer Herrschaft und islamischem Recht (Scharia) identifizieren, die erhebliche Unterschiede zu den Normen des nichtextremistisch geprägten Islam aufweisen.

Fernab der Agenda legalistischer Islamisten wie der Muslimbruderschaft, die hier nicht thematisiert wurde, ist islamistische Ideologie derzeit am stärksten im Salafismus und im Jihadismus ausgeprägt. Das auch in Deutschland verbreitete islamistische und salafistische Ideologie-Spektrum weist bereits diesseits von Gewaltausübung deutlich gegen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gerichtete Züge auf. Hauptmerkmale dieses häufig pseudoreligiös camouffierten Gedankenguts sind die Ablehnung von Demokratie und Rechtsstaat als vermeintlich unislamisch, Feindbildkonstruktionen von Nichtmuslimen als vermeintliche „Ungläubige“, latenter bis offener Antisemitismus sowie eine in Teilen offene Befürwortung terroristischer Gewalt. Derartige aktuell von einigen islamistischen Gruppen sowie hauptsächlich von den politischen und jihadistischen Salafisten vertretene Positionen erfüllen die Extremismus-Strukturmerkmale der „fundamentalen Verwerfung“, der „Ideologie der Ungleichwertigkeit“ und Gewaltakzeptanz sowie des „dualistischen Rigorismus“.³⁶ Hiermit werden Teile des Salafismus zu einer politischen Ideologie, die vor allem den Salafismus zur radikalsten Strömung innerhalb des Spektrums des politischen Islams bzw. Islamismus machen. Die durch die Berufung auf Gott konstruierte, vermeintlich „islamische Authentizität“ derartiger ideologischer Vorstellungen, die bis zur Legitimation von Massenmord reichen, trägt neben zahlreichen weiteren Faktoren wie etwa dem Regionalkonflikt in Syrien derzeit erheblich zur Radikalisierung von Muslimen und Jihadismus-Konvertiten bei.

Vor diesem Hintergrund ist sicherzustellen, dass Islamismus und die ihm zugrundeliegende Ideologie nicht als Ausdruck von Religiosität missinterpretiert werden. Vielmehr ist der Islamismus mit seinen Unterformen des Salafismus und des Jihadismus dem Spektrum des religionsbezogenen politischen Extremismus zuzuordnen.

DER AUTOR

Dr. Olaf Farschid



ist Islamwissenschaftler mit Schwerpunkt islamistische Ideologie. Er arbeitet derzeit als wissenschaftlicher Referent für Islamismus und islamistischer

Terrorismus in der Senatsverwaltung für Inneres, Berlin.

¹ Zur Agenda der nichtgewaltorientierten, legalistisch, pragmatisch oder gemäßigt genannten Islamisten vor den politischen Umbrüchen 2011 vgl. Farschid, Olaf/Rudolph, Ekkehard: Zeitgenössische Akteure der Muslimbruderschaft: Eine extremismustheoretische Analyse des legalistischen Islamismus, in: Pfahl-Traughber, Armin (Hrsg.) 2008: Jahrbuch für Extremismus und Terrorismusforschung 2008, 403–463; hier 404 f.

² Ideologisch gehört die überwiegende Zahl der jihadistischen Gruppen zum jihadistischen Salafismus.

³ Vgl. Steppat, Fritz 1991: Zehn Thesen zum islamischen Fundamentalismus, in: Steppat, Fritz 2001: Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996, Beirut, 389.

⁴ Vgl. Rosiny, Stephan: „Der Islam ist die Lösung“ – Zum Verhältnis von Ideologie und Religion im Islamismus, in: Feichtinger, Walter/Wentker, Sibylle (Hrsg.): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung, Wien 2008, 61–76.

⁵ Vgl. Krämer, Gudrun: Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten, in: Six, C./Riesebrodt, M./Haas, S. (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck u. a., 2004, 185–200, hier 185 f.

⁶ Vgl. Büttner, Friedemann 1997: Islamismus – Fundamentalismus: Zur politischen Instrumentalisierung der Religion, in: Eckhard von Vietinghoff/Hans May (Hrsg.): Begegnung mit dem Islam. Hanns-Lilje-Forum. Protestantische Beiträge zu Fragen der Zeit I, Hannover 1997: 49–51, hier 132; 142.

⁷ Vgl. Krämer, Gudrun 2004: 186, a. a. O.

⁸ Vgl. in deutscher Sprache Maududi, Abu'l-Ala: Islamische Lebensweise, Riad 2001, 58 ff.

⁹ Vgl. Hizb-ut-Tahrir in Europa: Die politische Partizipation im Westen und der diesbezügliche Rechtsanspruch des Islam, o. O. 2002, 38.

¹⁰ Die aus dem irakischen al-Qa'ida-Zweig hervorgegangene Organisation „Islamischer Staat im Irak und in Syrien“ (ISIS) hatte sich 2014 in „Islamischer Staat“ (IS) umbenannt und beansprucht die Führung unter den jihadistischen Gruppen.

¹¹ Vgl. ÜMMET-I MUHAMMED Nr. 362, 18. 1. 2001, 8 (türk.).

¹² Koranübersetzung nach Paret, Rudi 1979: Der Koran, Stuttgart.

¹³ Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid 2008: Töten ist die Ausnahme, in: Kölner Stadtanzeiger 13. 3. 2008.

¹⁴ Vgl. Bobzin, Hartmut 2001: Schreckgespenst „Dschihad“. Wie tolerant ist der Islam? Der Koran, die historische Entwicklung, die Aktualität, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.) 2001: Der Bürger im Staat 4, 2001, Zeitschrift Islam in Deutschland, 202.

¹⁵ Vgl. Büttner, Friedemann 1997: 49–51, a. a. O.

¹⁶ Die „klassische Salafiyya“ bezeichnet eine religiöse Reformbewegung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, mit der Jamal ad-Din al-Afghani (1839–1897) und Muhammad Abdoh (1849–1905) Religion und Gesellschaft in den muslimischen Ländern durch die „Rückkehr zu den reinen Ursprüngen des Islam“ zu erneuern suchten, um den Islam an die Moderne anzupassen.

¹⁷ Zur Politisierung ursprünglich religiös konnotierter Begriffe vgl. Farschid, Olaf 2014: Salafismus als politische Ideologie, in: Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hrsg.) 2014: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, 160–192, hier 167–176.

¹⁸ 'Abd al-Hakim Hassan, Abu 'Amr (2012). Indizien für Unglauben in Fragen der Herrschaft und Gesetzgebung (arab.), 16.

¹⁹ „Was jeder Muslim wissen sollte“, www.al-islam.de/aqida/pdf/aqd0003_Was%20jeder%20Muslim%20wissen%20sollte.pdf. Aufruf am 20. 10. 2012.

²⁰ Vgl. al-Maqdisi, Abu Muhammad: Die Religion der Demokratie, 8; 83, Internetausgabe, Aufruf am 12. 8. 2010.

²¹ Vgl. Abu Qatada (Walid 'Abd Allah al-Misri) 2011: Unvereinbarkeit der Moderne mit dem Islam. o. O., 24, 28 (arab.).

²² Vgl. Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit salafistischer Bestrebungen, www.bundesrat.de/DE/gremien-konf/fachministerkonf/imk/Sitzungen/11-06-22/anlage14.templateId=raw,property=publicationFile.pdf/anlage14.pdf. Aufruf am 11. 12. 2012.

²³ Vgl. „Die Erläuterung der jemandes Islam vernichtenden Faktoren“, http://salaf.de/swf/aqd0016.swf. Aufruf am 18. 11. 2012.

²⁴ Vgl. „Hilfst du der Sache Allahs, hilft Er dir!“, http://home.arcor.de/bisi.f./Khutba_filistin.pdf. Aufruf am 10. 10. 2012.

²⁵ Der Prediger wurde im November 2015 vom Amtsgericht Berlin Tiergarten wegen Volksverhetzung verurteilt.

²⁶ Vgl. al-Aulaqi, Anwar: „Die Vorbereitung auf den Sieg“. Deutsche Übersetzung eines Vortrags, Aufruf am 1. 7. 2011, 33.

²⁷ Vgl. Said, Behnam T. 2014: Islamischer Staat. IS-Miliz, al-Qaida und die deutschen Brigaden, München, 118–131.

²⁸ Vgl. Bin Ladin, Usama u. a. 1998: Aufruf der „Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Kreuzritzer“, www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm.

²⁹ Vgl. al-Maqdisi, Abu Muhammad: „Das gezogene Schwert dem Schmäher des Herrn, des Glaubens oder des Propheten“.

³⁰ „Erklärung des gesegneten Paris-Kriegszugs gegen das kreuzzüglerische Frankreich“, 14. 11. 15 (Arab.).

³¹ Vgl. Schulte, Reinhard 2003: Politische Widerstandsideologien zwischen Utopie und Pragmatismus, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Der Bürger im Staat 2/3, 2003, „Islam und Globalisierung“, 104–109.

³² Zum politischen und sozialen Heilsversprechen des IS siehe Audiobotschaft Baghdadis bei Steinberg, Guido 2015: Kalifats des Schreckens. IS und die Bedrohung durch den islamistischen Terror, München, 16f.

³³ Vgl. Rosiny, Stephan: Aufstieg und Fall des IS? In: Politikum 3, 2015, 16–25, hier 23.

³⁴ Vgl. al-Hayat (Arab.) 19. 11. 2015.

³⁵ Vgl. Rosiny, Stephan: „Des Kalifens neue Kleider“. Der Islamische Staat in Irak und Syrien, GIGA Focus 6, 2014.

³⁶ Vgl. Pfahl-Traughber, Armin 2010: „Gemeinsamkeiten im Denken der Feinde einer offenen Gesellschaft. Strukturmerkmale extremistischer Ideologien.“ in: Pfahl-Traughber, Armin (Hrsg.) 2010: Jahrbuch für Extremismus und Terrorismusforschung, 9–32, hier 15–28, Brühl.

WIE VIEL IDEOLOGIE BRAUCHT DER RECHTSEXTREMISMUS?

Plädoyer für eine praxeologische Perspektive

VON GIDEON BOTSCH

Was wissen wir vom „Nationalsozialistischen Untergrund“? Wie begründeten die Täter, die für zehn brutale Morde, mehrere Sprengstoffanschläge, Banküberfälle und weitere Straf- und Gewalttaten verantwortlich sind, ihr verbrecherisches Handeln? Welche Ideologie lag ihm zugrunde? Hatte eine politische Ideologie Einfluss auf ihre Radikalisierung? Finden wir eigene Aussagen, die zur Erklärung beitragen? Im Jahr vor ihrem Untertauchen trugen Beate Zschäpe, Uwe Böhnhardt und Uwe Mundlos auf einem Neonazi-Aufmarsch ein Transparent mit der Aufschrift „Nationalismus – eine Idee sucht Handelnde“. Eine zufällig gewählte Parole? Woher stammt sie? Was sagt sie uns über das Denken der Täter, und über die Verbindung dieses Denkens zu ihrem politischen Handeln?

Ideologisches oder ideologisiertes Denken – so scheint die Erfahrung zu lehren – kann terroristische Gewalt, ihre Rechtfertigung oder Unterstützung mit beeinflussen. Und ideologisches Denken kann den Ausstieg aus solchen Szenen erschweren, Prozesse der Deradikalisierung behindern und damit einer „Rückkehr in die Menschlichkeit“¹ im Wege stehen.

Ob, wie und in welchem Maße Ideologie für den Rechtsextremismus von Bedeutung ist, bleibt in der einschlägigen – und bekanntlich höchst kontroversen – Forschung durchaus umstritten. Manche Forscherinnen und Forscher haben versucht, den Rechtsextremismus auf einen

ideologischen Nenner zu bringen, eine eigenständige rechtsextreme Ideologie in ihren verschiedenen Facetten und Ausprägungen herauszupräparieren oder gar eine vornehmlich ideologische Steuerung rechtsextremer Politik nachzuweisen. Andere Fachvertreterinnen und Fachvertreter haben den Anteil an Ideologie bis zur Bedeutungslosigkeit minimiert und beispielsweise auf den sehr weichen ideologischen Kern hingewiesen, den insbesondere erfolgreiche rechtsextreme Wahlparteien aufweisen. Bei Wahlen reüssieren könnten sie auf Grundlage einer „elektoralen Gewinnformel“, der zufolge möglichst viele Wähler aus möglichst vielen Wählergruppen zu erreichen seien. Dies funktioniere nur, wenn ein ideologisch und programmatisch eher beliebiges, mindestens flexibles und uneindeutiges „catch all“-Angebot auf günstige Gelegenheitsstrukturen treffe.

Auch rechtsextreme Aktionen, namentlich Gewalttaten, sind in Teilen der Forschung von jeder politisch-ideologischen Grundierung gelöst und weithin auf jugendliche Delinquenz, individualpsychologische Normabweichungen und unsoziales Verhalten oder pathologische Aggression reduziert worden. Wieder einen anderen Weg schlägt die generische Extremismusforschung ein. Geleitet von ihrer zentralen Prämisse, es gebe einen Extremismus *sui generis*, legt sie einen quasi „technischen“ Begriff von Ideologie zugrunde. Ideologie erscheint – in Anlehnung an Karl R. Poppers Modell einer „offenen Gesellschaft und ihrer Feinde“, aber im Gegensatz zur Tradition der po-

litiktheoretischen Ideologie-Debatte – als Element, das dem Extremismus eigen sei und ihn gerade von nichtextremistischen Positionen unterscheidbar mache. Hier interessiert eine vermeintlich ideologisch-extremistische Denkstruktur; die Identifizierung von Gemeinsamkeiten zwischen einzelnen Spielarten des Extremismus dominiert gegenüber ideologisch-weltanschaulichen Grundmotiven einzelner politischer Strömungen. Dies verdeckt allzu oft sowohl deren inhaltliche Ausrichtung als auch ihre Einbettung in gesellschaftlich viel breiter verankerte ideologische Strömungen und ihre Anbindung an die klassischen politischen „Großideologien“: Sozialismus, Liberalismus und – mit besonderem Bezug zum rechtsextremen Denken – Konservatismus.

Die politische Theorie, aber auch historiografische Forschungen etwa zur international vergleichenden Faschismusforschung – darauf hat in neuerer Zeit beispielsweise Robert O. Paxton² hingewiesen – oder zur völkischen Bewegung in Deutschland – dies ist die Position Stefan Breuers³ – haben deutliche Probleme, eine eigenständige rechtsextremistische Ideologie überhaupt zu identifizieren und empirisch nachzuweisen. Unter Hinweis auf den eklektizistischen Charakter seiner Propaganda und Programmatik wird der Rechtsextremismus in ideologischer Hinsicht häufig als Spielart des Konservatismus gesehen. Als solche behandelt beispielsweise Klaus von Beyme das Thema im Kontext seiner Darstellung konservativer

Ideologien.⁴ Ob es demgegenüber eine eigenständige rechtsextreme Ideologie gibt oder ob der Rechtsextremismus an bestehenden Großideologien partizipiert, sich Ideologie-Fragmente oder -Elemente einverleibt und sie variiert, bleibt daher umstritten und vom verwendeten Ideologie-Begriff abhängig.

Kern des Rechtsextremismus: radikaler Nationalismus

Als relativ gesichert kann indes gelten, dass im ideologischen Kern des Rechtsextremismus ein radikaler Nationalismus steht, der sich ethnisch, völkisch und/oder rassistisch begründet, selbst wenn er oberflächlich kulturalistisch argumentiert. In der Betonung der natürlichen und substanziellen Unterschiede zwischen den völkisch bzw. national definierten Kollektiven ist das entscheidende Kriterium dafür zu sehen, dass wir diesen Nationalismus als rechtsextrem charakterisieren. Denn im Koordinatensystem der Politik wird, wie der italienische Politikwissenschaftler Norberto Bobbio zeigen konnte, der Begriff „rechts“ mit Positionen verbunden, die gesellschaftliche Ungleichheit legitimieren und befürworten.⁵

Die ideologische Verabsolutierung solchen Ungleichheitsdenkens macht den Rechtsextremismus zu einer Spielart der „Ordnungen der Ungleichheit“ und „Ideologien der Ungleichwertigkeit“.⁶ Wie bei anderen Ungleichheitsideologien auch, sind „Intelligenz“, „Leistung“, „Geschlecht“ usw. wichtige Elemente; das Spezifikum rechtsextremen Ungleich-

wertigkeitsdenkens besteht aber darin, dass Differenz vor allem auf Herkunft und eingeborene Zugehörigkeit zu einem völkisch-nationalistisch oder rassistisch verstandenen Abstammungskollektiv bezogen ist.

In weiten Teilen der Rechtsextremismus-Forschung wird das Problem der Ideologie eher pragmatisch behandelt. Es geht dann weniger darum, die rechtsextreme Ideologie an sich zu identifizieren und formenstreng von anderen Ideologien abzugrenzen, sondern eher darum, unter Berücksichtigung ideologischer Elemente die Konturen rechtsextremer Weltanschauungen oder Einstellungen herauszuarbeiten.

Überzeugend zusammengefasst wird dies beispielsweise bei dem Berliner Parteien- und Rechtsextremismus-Forscher Richard Stöss.⁷ Sein Anliegen besteht unter anderem darin, rechtsextremes Denken so zu operationalisieren, dass es mit den Methoden der empirischen Einstellungsforschung erfassbar und messbar wird. Die Diskussion um die Elemente, aus denen sich gefestigte rechtsextreme Einstellungen und relativ ungefestigte rechtsextreme Orientierungen zusammensetzen, hat unter empirischen Sozialforschern zur Festlegung auf einen Konsensbegriff geführt, dem entsprechende Items zugeordnet werden können und der mithin Vergleichbarkeit zulässt.⁸ Der Begriff der rechtsextremen Einstellungen und Orientierungen bleibt bewusst unterhalb der Ebene des „Ideologischen“.

Die Relevanz von Ideologien und Einstellungen für die Praxis bleibt indes dunkel. Es ist meines Erachtens noch nicht gelungen, einen überzeugenden Zusammenhang zwischen den Ergebnissen der Einstellungsforschung einerseits und dem tatsächlichen Auftreten von rechtsextremen Verhaltensweisen andererseits aufzuzeigen. Dies belegt am deutlichsten das Wahlverhalten, das in Deutschland regelmäßig weit hinter den gemessenen Einstellungswerten zurückbleibt.

„Merkmale und Methoden“ rechtsextremen Denkens

Eine interessante Lösung des Ideologie-Problems bietet H. Joachim Schwagerl in seinem 1993 vorgelegten, bis heute – trotz des mitunter etwas assoziativen Darstellungsstils – lesenswerten Versuch, „Merkmale und Methoden“ rechtsextremen Denkens zu beschreiben und zu analysieren.⁹ Wenngleich er das rechtsextreme Denken auf eine rassistisch determinierte „Volksgemeinschaftsideologie“ zurückführt, spricht er doch sehr vorsichtig von einem „Bündel von zusammenhängenden, immer wiederkehrenden Merkmalen“, die „im Ergebnis in eine Art von Ideologie einmünden“. Indes: „Über eine einheitliche und geschlossene Ideologie, wie z. B. die des Kommunismus im klassischen Sinne, verfügt der Rechtsextremismus bisher in Deutschland nicht“.¹⁰

Der rassistisch begründete, ethnisch verstandene Volksbegriff und der mit ihm verbundene Nationalismus machen

den Kern rechtsextremen Denkens aus. Der Einzelne ist dabei Teil einer Gemeinschaft – des Volkes –, die sich nicht nur aus den mitlebenden Volksgenossinnen und Volksgenossen konstituiert, sondern auch aus der Kette der Generationen, zu der die Vorfahren – oder „Ahnen“ – ebenso zu rechnen sind wie die Nachkommen. Nicht zuletzt daraus ergibt sich eine überindividuelle, biologische Verpflichtung, weder die Generationenkette abbrechen zu lassen noch durch falsche Partnerwahl zur Zerstörung der biologischen Substanz des deutschen Volkes beizutragen. Nach Schwagerl lassen sich „fast alle Parolen, Forderungen, Stellungnahmen“¹¹ auf diese völkisch-rassistisch geprägte Grundeinstellung zurückführen. Die Nation werde zum obersten Integrationswert erhoben, es finde eine „Ideologisierung des Nationalbewußtseins“¹² statt. Innerhalb dieses Rahmens erscheint der Staat als „organische Handlungsform der Nation“.¹³ Darauf baut eine Kette von Ableitungen auf: Der autoritäre Staatsaufbau wird organisatorisch begründet, eine starke und machtvoll geforderte „Zentralismus und Führerprinzip“¹⁴ sind für rechtsextreme Staatsvorstellungen maßgeblich. Aus einem fundamentaloppositionellen Staatsverständnis heraus begründet sich die Forderung nach einem neuen Staatsaufbau, der als Antithese zum parlamentarisch-demokratischen Verfassungsstaat und zur pluralistischen Gesellschaft formuliert wird.

Schwagerls Ansatz, nicht Einstellungen, Weltanschauungen oder Ideologien zu untersuchen, sondern von rechtsextremem Denken zu sprechen, mag in vielerlei Hinsicht ergänzungsbedürftig sein. Er hat aber den unschätzbaren Nutzen, dieses Denken in unmittelbarem Zusammenhang zu rechtsextremer Praxis zu setzen. Damit ist zugleich eine vorideologische Gefühls- und Emotionsebene angesprochen, die in Verbindung mit Ideologie- und Weltanschauungsfragmenten wirksam wird. Ausgehend von einer systematischen Abwertung, ja Diffamierung der parlamentarischen Demokratie in der Bundesrepublik, schüre rechtsextreme Propaganda eine Krisenstimmung, indem sie bestehende Angstgefühle verstärkte und ausnützte.¹⁵ Als konstitutiv erweist sich das ausgepräg-

te Feinddenken.¹⁶ Dabei kann, so möchte ich ergänzen, nicht einmal von einem „Freund-Feind-Denken“ gesprochen werden: Im rechtsextremen Denken werden selten grundsätzliche oder auch nur strategische Freund-Verhältnisse benannt; letztendlich reduziert sich rechtsextremes Denken auf Feindschaft und Feindmarkierungen. Nicht einmal die Angehörigen des eigenen Volkes stehen einfach als positiv besetzte „Wir-Gruppe“ da. Vielmehr unterstellt rechtsextremes Denken diesen Menschen zum größten Teil ein mindestens verblendetes, wenn nicht verräterisches und damit feindseliges Verhalten. Letztendlich bleibt nur der kleinste Kernbereich des eigenen Milieus von diesen Feindmarkierungen ausgenommen.

Bedeutung der konkreten Handlungsebene

Im Rahmen rechtsextremen Denkens scheint das ideologische Moment für sich genommen relativ wirkungslos zu bleiben. Es bedarf offenbar der Einbindung in einen konkreten Handlungsrahmen. Für Zschäpe, Mundlos und Bönnhardt bedurfte die „Idee des Nationalismus“ keiner weiteren Begründung. Was fehlte, und was sie mit ihren eigenen Taten befördern wollten, war die die Aktion, die Tat: „Nationalismus – eine Idee sucht Handelnde“, so schrieben sie auf ihr Transparent und griffen damit eine Parole auf, die in den 1980er- und frühen 1990er-Jahren der NPD-Jugendverband Junge Nationaldemokraten (JN) und die Neonazi-Organisation Nationalistische Front (NF) verbreiteten.

„Der Wunsch nach Änderung führt zum Aktionismus“¹⁷, so hebt H. Joachim Schwagerl hervor. Damit weist er den Weg in eine Richtung, die sich, in Ablehnung an die jüngere international vergleichende Faschismusforschung, als „Praxeologie“ bezeichnen lässt. In einer Vergleichsstudie über die Squadristi des italienischen Faschismus und die Sturmabteilungen des deutschen Nationalsozialismus hat der Historiker Sven Reichardt sich für eine solche praxeologische Wende stark gemacht. Die Rechtsextremismus-Forschung würde meines Erachtens profitieren, wenn sie sich ihrerseits auf

eine praxeologische Perspektive einlassen würde.

Wie begründet Reichardt seinen Ansatz? Ausgangspunkt ist, dass es – ähnlich wie wir es für den Rechtsextremismus festgehalten haben – „keine fest umrissene faschistische Ideologie gab, sofern man unter ‚Ideologie‘ einen umfassenden Gesellschaftsentwurf versteht, der die Gesamtheit des Wirklichen in systematischer Weise zu erfassen sucht“¹⁸. „Anstatt von einer faschistischen Ideologie sollte man daher“, so Reichardt weiter, „von faschistischen Sinnsystemen sprechen“¹⁹. Reichardt unterstellt damit keine „eindimensionale Kausalbeziehung zwischen Wissen und Handeln“, sondern fragt nach „im Lebensstil zum Ausdruck kommenden rebellischen Antihaltungen“, dem „Aufbau einer im Alltag handhabbaren Denkweise, der es nicht um theoretische Erkenntnis-, sondern um praktische Handlungsinteressen zu tun war“ und der es „nicht um Erklärung, sondern um Rechtfertigung [...] nicht um Diagnose, sondern um Denunziation“ ging“²⁰.

Reichardt leitet für sein Untersuchungsobjekt, die aktivistischen und gewaltanwendenden Kampfbünde SA und Squadristi, spezifische Habitusmodelle ab, die sich international vergleichen lassen. Dies lässt sich für den deutschen Rechtsextremismus der Gegenwart und der letzten Jahrzehnte so nicht machen, da in der ausdifferenzierten rechtsextremen Szene unterschiedliche Habitusmodelle gelebt werden können. Die besten Kenntnisse liegen für die verschiedenen „möglichen“ Frauenrollen im Rechtsextremismus vor,²¹ aber auch für die Breite des Lagers lässt sich kein einheitlicher Habitus erkennen.

Lebensweltliche, kognitive und familiäre Einstiegswege

Ebenso verfehlt wäre es, den rechtsextremen Handlungsraum auf die plakative politische Aktion oder gar das Gewalthandeln zu beschränken. In einem Vortrag, der in den „Interventionen“ des Violence Prevention Network im August 2014 abgedruckt worden ist, habe ich versucht, verschiedene Formen des Einstiegs in

rechtsextreme Szenen idealtypisch zu unterscheiden: lebensweltliche, kognitive und familiäre Einstiegswege,²² die sich freilich in der sozialen Wirklichkeit vielfach verschränken können. Bei diesen drei Einstiegsprozessen fällt der Grad an ideologischer Beeinflussung recht unterschiedlich aus.

Ähnlich differenziert, wie Einstiegswege zu betrachten sind, sind auch die Handlungsfelder im rechtsextremen Lager konturiert. Während im Prozess der Radikalisierung Ideologie und Praxis ab einem bestimmten Punkt zusammentreffen müssen, ist für den mittel- oder langfristigen Verbleib in der Szene und noch mehr für die generationelle Erneuerung des Lagers im Rahmen rechtsextremer oder völkischer Familienverbände ein ideologisches Moment unverzichtbar.

Doch hat man in Teilen des rechtsextremen Lagers deutlich erkannt, dass die ideologische Sinnstiftung ohne Ritualisierung und Habitualisierung nicht auskommt. Am weitesten entwickelt sind solche Formen in den rechtsextremen und neonazistischen Jugendbünden einerseits, in hoch ideologisierten Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften – wie etwa der Artgemeinschaft – andererseits. In eher fluiden Szenen, beispielsweise bei den Autonomen Nationalisten oder in der Rechts-Rock-Subkultur, sind Habitus und Ritual zwar ebenfalls zur Sinnstiftung nötig, die gleichzeitige Ideologisierung erfolgt aber sehr viel unverbindlicher und mag daher weniger nachhaltig wirken. Wir können daraus folgern: **Je stabiler rechtsextreme Milieus und Vergemeinschaftungen sind, desto stärker verschränken sich ideologische Motive mit praxeologischen zu einem als kohärent empfundenen Sinnzusammenhang.**

Diese Sinnebene lässt sich weder mit den Methoden der empirischen Meinungsforschung messen noch mit einer positivistischen Textanalyse – etwa mithilfe einschlägiger Software – erfassen und kategorisieren, und auch nicht aus theoretisch gewonnenen Interpretationsmodellen wie der generischen Extremismustheorie „ableiten“. Nach meiner

Überzeugung lassen sich solche Sinnzusammenhänge nur sinnverstehend, nämlich quellenhermeneutisch erschließen und rekonstruieren. Gerade für die mit Prävention, Intervention und Deradikalisierung befassten Akteure ist es aber unverzichtbar, sich auf die im rechtsextremen Denken angelegten, in rechtsextremer sozialer Praxis eingeübten Weltdeutungen und Sinnbezüge einzulassen.

„Volkstod“ – der Verlust der nationalen Identität

Ich komme damit zu meiner Ausgangsfrage zurück: Sie zielte darauf, herauszufinden, was den Nationalsozialistischen Untergrund motivierte und welche ideologisierten Weltdeutungsschemata sein Handeln begründeten. Ich möchte diese Frage im letzten Teil meines Beitrags verallgemeinern und auf den nach meiner Auffassung bestimmenden Sinndeutungszusammenhang im gegenwärtigen Rechtsextremismus beziehen: einen Komplex, der sich im rechtsextremen Denken mit den Begriffen „Volkstod“ beziehungsweise – im gebildeteren, intellektuellen argumentierenden Teil des rechtsextremen Lagers – „Verlust der nationalen Identität“ verbindet.

Dieses Motiv ist derzeit sehr präsent, beispielsweise in den „Volkstod“-Kampagnen der „Unsterblichen“ oder jetzt bei der neonazistischen Kleinstpartei „Der III. Weg“ mit ihrer Aktion „Ein Licht für Deutschland“. Es findet sich aber auch in den Aktionen der sogenannten Identitären Bewegung wieder, die damit Anschluss an neurechte Bewegungen im europäischen Ausland sucht. Dennoch ist das Volkstod-Motiv sehr viel älter und hat sich in der Form, die ich nun skizzieren möchte, seit mehreren Jahrzehnten innerhalb des rechtsextremen Lagers in Deutschland herausgebildet und immer weiter verdichtet.

Der „Volkstod“-Komplex bündelt die verschiedenen ideologischen Motive, politischen Agenda-Themen, die Ängste, Vorbehalte und Zukunftserwartungen, die in der extremen Rechten heute bestimmend sind, und integriert sie in die verschiedenen politischen und programmatischen Aktions- und Handlungsfelder. In ihm

kommt zum Ausdruck, was Rechtsextremisten der unterschiedlichen Richtungen und Strömungen gegenwärtig am meisten bewegt und beschäftigt, beängstigt und zum Handeln motiviert.

Dabei gibt es durchaus verschiedene Abstufungen und Abschattungen. Manche Teile des rechtsextremen Lagers sehen mehr selbstläufige, ungesteuerte Prozesse am Wirken. Andere vermuten hinter Volkstod und Identitätsverlust rundweg organisierte Angriffe auf Deutschland und das deutsche Volk. Die einen konzentrieren sich weithin auf das Thema Überfremdung, andere auf historisch unterfütterte Identitätspolitik oder die ökonomische Globalisierung. Anhänger eines nordischen Gedankens innerhalb des völkischen Flügels lehnen das christliche Abendland ab, während andere Fraktionen das Erbe der Kreuzzüge und der Reconquista beschwören. Die völkischen Fundamentalisten kultivieren germanisch-neopagane Mythen, während neurechte Identitäre die klassische hellenistische Antike bemühen und eine modifizierte „Sparta-Legende“²³ verbreiten. Diese Aktivisten einer intellektuellen „neuen Rechten“ bedienen sich – manchmal, nicht immer – einer gewählteren Sprache oder ziehen weitschweifige geistes- und kulturgeschichtliche Begründungen heran, während bodennähere Teile des Lagers dumpfe und beleidigende Hasstiraden von sich geben.

Was nun ist unter dem Identitätsverlust und Volkstod-Komplex zu verstehen? Das deutsche Volk, so der Gedankengang, ist mit seinem Absterben, Aussterben sowie mit mörderischen Angriffen auf seine biologische und kulturelle Substanz konfrontiert. Demografie spielt dabei eine zentrale Rolle, ist aber nicht der einzige Aspekt des Volkstod-Komplexes.

Umweltzerstörung, Zersiedlung der Landschaft, Verstädterung, umweltschädliche moderne Technologien wie genetisch verändertes Saatgut oder Atomkraft zersetzen die Landschaft. Sie ist mehr als nur ein zufälliges Stück Erde: Sie ist die Heimat und Umwelt, der deutsche Boden, der die natürlichen Bedingungen für die Entfaltung des deutschen Volkes in

seiner Eigenart mit sich brachte und zugleich vom deutschen Volk erschlossen, kultiviert und gehegt worden ist.

Entfremdung von den kulturellen Grundlagen

Kulturelle Verflachung, der Verlust alter Traditionen des Volkes, Amerikanisierung und Kulturindustrie zerstören auch die kulturellen Grundlagen des deutschen Volkes, entfremden den Einzelnen von seiner Überlieferung und damit von seiner kulturellen Identität. Fernsehen ist verpönt, das TV-Gerät wird „Elektro-Jude“ genannt. Die Erinnerung an die negativen Seiten der deutschen Geschichte, insbesondere das als „Schuld kult“ denunzierte Gedenken an den Zweiten Weltkrieg und den Völkermord an den europäischen Juden, zerstört die Entwicklung eines positiven Nationalgefühls und dient dazu, die Seele des Volkes zu brechen.

Unmittelbar am bedrohlichsten ist allerdings die demografische Entwicklung. Überalterung, Kinderarmut, Abtreibung stellen die eine Seite des Volkstods dar. Kinderlosigkeit bewirkt den Volkstod. Abtreibung ist Volksmord, ihre Legalisierung bzw. eine Liberalisierung des Abtreibungsrechts sind Verbrechen. Pornografie erzeugt unnatürliche, nur der Befriedigung der individuellen Lust verschriebene Formen der Sexualität, wie überhaupt die gesamte hedonistische Freizeit-, Sexual- und Beziehungsgestaltung die biologische Reproduktion des deutschen Volkes untergräbt. Deutsche Familien werden bewusst zersetzt, die Politik ist familienfeindlich und entzieht durch Kindertagesstätten und Ganztagschulen die Kinder ihren Elternhäusern. Homosexualität ist widernatürlich, wie überhaupt die Politik des „Gender-Wahnsinns“ die natürlichen Grundlagen des Lebens unterminiert.

Einwanderung und „Rassenmischung“ sind die andere Seite desselben Syndroms. Wie alle mit dem Volkstod-Komplex in Beziehung stehenden Elemente ist demzufolge auch Einwanderung ein gesteuerter Prozess, der seinen Akteuren dazu dient, das deutsche Volk zu zersetzen und seiner Heimat zu berau-

ben: „Landraub“ und „Verdrängung“. Im Jargon der extremen Rechten wird daher nicht nur von „Überfremdung“, sondern auch von „Umvolkung“ gesprochen.

„Gewalt gegen Deutsche“ als bedrohlicher Dauerzustand

Probleme, die mit den „Fremden“ ins Land kommen, lassen sich durch keine noch so gut gemeinte integrative Politik irgendwann beheben – Integration ist nicht möglich, denn die Fremden kommen ja gar nicht, um sich in Deutschland anzupassen, sondern in der feindseligen Absicht einer Landnahme auf Kosten der Deutschen. Daher ist „Gewalt gegen Deutsche“ ein Dauerzustand und eine systematische Begleiterscheinung der Überfremdung. Sie ist schon jetzt bedrohlicher Natur: Wir befinden uns im Zustand eines „Vorbürgerkriegs“, erleben eine „Zurichtung zum Bürgerkrieg“ und steuern unvermeidlich auf einen „Rassenbürgerkrieg“ zu.

Es gilt, den verhängnisvollen Weg in den Volkstod zu stoppen und rückgängig zu machen. „Wehr Dich – es ist Dein Land!“ titelt die „neurechte“ Bewegung der „Identitären“ auf einem ihrer Klebezettel. Daraus resultieren eine ganze Reihe von Ableitungen und Verhaltensweisen, die für den Betrachter auf den ersten Blick irritierend und unverständlich sein mögen, deren Sinnzusammenhang sich aber erschließt, wenn man sie in den Kontext des perhorreszierten zukünftigen Rassenbürgerkriegs stellt.

Dazu zählt auch das viel diskutierte, in den Medien breit dargestellte „völkische Siedeln“, der Rückzug von zahlreichen gefestigten Aktivisten des Lagers in den ländlichen Raum, wo sie vielköpfige „völkische“ Familien begründen und tendenziell auf eine Vernetzung von Siedlungskernen hinarbeiten. Daraus soll eine in der ländlichen Breite verankerte Struktur von „Wehrdörfern“ oder „national befreiten Zonen“ entstehen, die sich bei Einbruch der befürchteten Katastrophe zusammenschließen und zur Wehr setzen können. Die angestrebte hohe Geburtenrate bei „artgemäßer“ Auswahl der Partner soll die biologische Substanz des

Volkes erhalten und langfristig zu seiner Regeneration führen.

Neue Rituale, pseudo-germanisches Ersatzbrauchtum, die Suche nach alternativen Möglichkeiten zur Sozialisation der Kinder im völkischen Sinne und zur Neutralisierung der im Schulunterricht vermittelten schädlichen Denkweisen sollen dem Volkstod ebenfalls entgegenwirken. Kinder rechtsextremer Familien müssen nicht unbedingt rigide, eng und autoritär erzogen werden, wie es uns manche Fernsehdokumentation suggeriert. Sie können durchaus vieles ausprobieren, Schauspieler und Opernsängerinnen werden, studieren und eine Zeit lang im Ausland leben – unabdingbar aber wird es sein, dass sie keine unerwünschten Mischehen eingehen oder mit dem Familienverband brechen.

Angst vor dem Rassenbürgerkrieg

Auch die Taten des NSU erhalten einen anderen „Sinn“, wenn man sie vor dem Hintergrund des Volkstod- und „Rassenkrieg“-Komplexes zu lesen versteht. Im rechtsextremen Musiknetzwerk, in dem Uwe Böhnhardt, Uwe Mundlos und Beate Zschäpe aktiv waren, wurde dieses Motiv vielfältig mobilisiert. Eine bekannte Rechts-Rock-Band aus Kanada trug den Namen „Race Holy War“ (abgekürzt RaHoWa), also heiliger Rassenkrieg. Eines ihrer Lieder ist die „Ode to a dying people“. Dass der bevorstehende Rassenkrieg tatsächlich ein mit Untergangängsten besetztes Thema für die politische Rechte ist, lässt sich zum Beispiel nachvollziehen, wenn man sich im Internet die Coverversion dieser „Ode an ein sterbendes Volk“ der schwedischen Rechts-Rock-Interpreten SAGA ansieht.

So erklärt sich auch die Auswahl der Opfer des NSU, sieht man von dem höchst undurchsichtigen Heilbronner Polizistenmord ab. Aus Unterlagen der Zwickauer Zelle wissen wir, dass die Opfer ausländische, „nichtarische“ Männer im zeugungsfähigen Alter sein sollten. Bei einem älteren Mann, auf den dieses Kriterium nicht mehr sicher zutraf, nahmen die Mörder von der Tat Abstand. Die „Idee“, die hinter diesen Taten stand,

war ein völkisch-rassistischer „Nationalismus“. In Böhnhardt, Mundlos und ihren Komplizinnen und Komplizen hatte er seine „Handelnden“ gefunden.

Ideologie spielt mithin im Rechtsextremismus eine wichtige Rolle, aber eine eigenständige rechtsextreme Ideologie lässt sich kaum erkennen. Allenfalls kann der völkisch-rassistische Radikalnationalismus als solche gewertet werden. Sinnvoller ist es, rechtsextreme Weltanschauungen zu identifizieren, in denen diverse Ideologiefragmente miteinander verbunden stehen und ein eigenständiges „rechtsextremes Denken“, eine Denkstruktur beziehungsweise ein System von Sinnbezügen erzeugen.

Dieses System steht aber nicht für sich, es ist auf Betätigung, auf Bestätigung im Handeln angewiesen. Für die Fortentwicklung von Präventions-, Interventions- und Deradikalisierungsansätzen ist die Analyse des praxeologischen Elements deshalb zentral.

Ein breites Feld künftiger Forschungen

Die Verschränkung von Ideologiefragmenten und Weltanschauungsmotiven mit praktischem Handeln bedarf der genaueren Erforschung, um Sinnbezüge hermeneutisch zu erschließen und freizulegen. Der Empirie kommt einstweilen Vorrang zu. Forschungspraktisch heißt es, die lebensweltliche Integration von Ideologien und Weltanschauungen mit rechtsextremer Praxis zu durchdringen.

Aussteiger-Biografien sollten nicht länger unhinterfragt als authentische Zeugnisse präsentiert werden. Vielmehr käme es darauf an, sie selbst quellenkritisch für die Analyse rechtsextremen Denkens heranzuziehen und mit den originären Quellmaterialien des Rechtsextremismus abzugleichen. Hier entfaltet sich ein breites Feld künftiger Forschungen, das zudem im Wissenschafts-Praxis-Dialog bearbeitet werden kann.

Der NSU kann übrigens als Beispiel herangezogen werden, selbst wenn es sich um ein extremes Beispiel handelt. „Nationa-

lismus – eine Idee sucht Handelnde“ – in diesem Satz ist viel gesagt über Ideologie und Praxeologie des Rechtsextremismus. Wir sollten ihn sehr ernst nehmen.

DER AUTOR



Dr. Gideon Botsch

Studium der Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin, 1997 Diplom Politologe, 2003 Promotion zum Dr. phil. Freiberufliche Tätigkeiten in der politischen Bildungsarbeit und Gedenkstättenpädagogik. 2004–2005 Projektmitarbeiter an der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, Berlin. Seit 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien an der Universität Potsdam im Forschungsschwerpunkt Antisemitismus- und Rechtsextremismusforschung. Zahlreiche Publikationen u.a. zum Rechtsextremismus in Deutschland. 2012 erschien in der Reihe „Geschichte kompakt“ bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft: Die extreme Rechte in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis heute (auch als Lizenzausgabe in der Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung).

Anschrift:

Dr. Gideon Botsch, Moses Mendelssohn Zentrum, Am Neuen Markt 8, D-14467

✉ botsch@uni-potsdam.de

🌐 www.mmz-potsdam.de/dr-gideon-botsch.html

¹ So der Titel des Lebensberichts eines früheren Angehörigen der „Revolutionäre Zellen“ in den 1970er-Jahren: Hans-Joachim Klein, Rückkehr in die Menschlichkeit. Appell eines ausgestiegenen Terroristen. Mit einem Nachwort von Daniel Cohn-Bendit, Frankfurt a. M. 1979. – Es bleibt festzuhalten, dass eine „Rückkehr in die Menschlichkeit“ für Angehörige dieser „Stadtguerillas“ möglich war, weil Menschlichkeit und Menschenrechte ideologisch Ausgangspunkte für die radikale Linke bildeten, die im Ausstiegsprozess als Ressource nutzbar gemacht werden konnten. Im Rechtsextremismus werden sie als Grundwerte systematisch bestritten und bekämpft; der erforderliche Bruch stellt mithin keine Rückkehr zu Ausgangspositionen, sondern eine radikale ideologische Umkehr dar.

² Vgl. Robert A. Paxton, Anatomie des Faschismus, München 2004.

³ Vgl. Stefan Breuer, Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik, Darmstadt 2008, S. 10; ders., Die radikale Rechte in Deutschland 1871–1945, Stuttgart 2010.

⁴ Vgl. Klaus von Beyme, Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945, Wiesbaden 2013.

⁵ Vgl. Norberto Bobbio, Rechts und Links. Gründe und Bedeutungen einer politischen Unterscheidung, Berlin 1994.

⁶ Vgl. Stefan Breuer, Ordnungen der Ungleichheit. Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen, 1871–1945, Darmstadt 2001; Wilhelm Heitmeyer, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse, in: Ders. (Hg.), Deutsche Zustände 1 (2002), S. 15–34.

⁷ Vgl. Richard Stöss, Rechtsextremismus im Wandel, Berlin 2007.

⁸ Vgl. Oliver Decker/Elmar Brähler u. Mitarb. v. Norman Geißler, Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellungen und ihre Einflussfaktoren in Deutschland, Berlin 2006.

⁹ H. Joachim Schwagerl, Rechtsextremes Denken. Merkmale und Methoden, Frankfurt a. M. 1993.

¹⁰ Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 101.

¹¹ Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 102.

¹² Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 109.

¹³ Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 162.

¹⁴ Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 169.

¹⁵ Vgl. Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 23 ff.

¹⁶ Vgl. Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 44 ff.

¹⁷ Schwagerl, Rechtsextremes Denken, S. 44.

¹⁸ Sven Reichardt, Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadismus und in der deutschen SA, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 22.

¹⁹ Reichardt, Faschistische Kampfbünde, S. 24.

²⁰ Reichardt, Faschistische Kampfbünde, S. 24.

²¹ Vgl. Renate Bitzan (Hg.), Rechte Frauen. Skingirls, Walküren und feine Damen, Berlin 1997.

²² Vgl. Gideon Botsch, Wege in den Rechtsextremismus. Lebensweltliche, kognitive und familiäre Einstiegsprozesse, in: Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik, Heft 4: Schwerpunkt: Radikalisierungen, August 2014, S. 16–19.

²³ Diesen Begriff beziehe ich von Ernst Fraenkel, Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5: Demokratie und Pluralismus, Baden-Baden 2007, S. 256–280, hier: S. 273.

ANTISEMITISCHE HASS-METAPHORIK

Die emotionale Dimension aktueller Judenfeindschaft

VON MONIKA SCHWARZ-FRIESEL

„Der Hass aller Menschen ist euch gewiss!“
E-Mail an den Zentralrat der Juden in
Deutschland (ZJD), 2009

Antisemitismus ist ein auf judeophoben Stereotypen basierendes Glaubens- und Weltdeutungssystem, das im kollektiven Bewusstsein der abendländischen Denk- und Gefühlsstrukturen verankert und im kommunikativen Gedächtnis durch seit Jahrhunderten reproduzierte Sprachgebrauchsmuster gespeichert ist. Die Inhalte dieses Systems sind nicht nur kognitiv, sondern maßgeblich auch emotional bestimmt. Dies spiegelt sich in aktuellen antisemitischen Texten und ihrer ausgeprägten Hass-Metaphorik wider.

In diesem Artikel soll anhand empirischer Daten erörtert werden, welche Relevanz die (bisher kaum beachtete) emotionale Dimension für die Erklärung des aktuellen (und auch des historischen) Antisemitismus hat. Dabei liegt der Fokus auf dem Phänomen des Verbal-Antisemitismus, also der durch Sprache vermittelten Gewalt gegen Juden und Judentum. Es geht um das (kulturell geprägte) Emotionspotenzial und die stereotyperhaltende Semantik sprachlicher Strukturen, die ein judeophobes Weltbild widerspiegeln. Dabei wird erläutert, auf welcher Konzeptualisierung der aktuelle Antisemitismus basiert, wobei das antisemitische Ressentiment als kulturhistorischer Gefühlswert erklärt wird.

Diskutiert wird, welche Rolle die emotional gesteuerte Bewertung beim judeophoben Weltbild spielt. Die Formen von ichsyntonem und ichdystonem Hass,



die sich den Verbal-Antisemitismen zeigen, sowie ihre Auswirkung auf rationale Denkprozesse werden kurz aufgezeigt. Beschrieben wird auch, wie der für den Antisemitismus unikale Hass mit spezifischen Ideologiefragmenten interagieren kann, wobei der Schwerpunkt auf der Vermischung von Ideologievokabular und judeophober Argumentation liegt.

Die emotionale Dimension von Antisemitismus: ein vernachlässigtes Phänomen

Mit zwei Buchtiteln hat der Historiker und Antisemitismus-Forscher Robert Wistrich bereits vor Jahren die historische und aktuelle Judenfeindschaft als „longest hatred“ und „lethal obsession“ treffend bezeichnet

und somit als obsessives Hassphänomen klassifiziert, ohne dann aber näher auf die emotionale Basis einzugehen. Blickt man auf die Forschung, fällt auf, dass Emotionen bei der Erklärung von Antisemitismus bislang kaum beachtet wurden (siehe aber die klassischen Abhandlungen zum Beispiel von Sartre und Simmel sowie die psychoanalytischen Reflexionen von Hegener 2004 und 2006, die auf die affektive Komponente hinweisen).

Erst seit der emotiven Wende in den Kognitions- und Neurowissenschaften, in der das bis dahin strikt dualistische Menschenbild mit der Betonung des „animal rationale“ ersetzt wurde durch eine Konzeptualisierung, die Kognition und Emotion als gleichermaßen wichtige Faktoren

für das Verständnis menschlichen Denkens und Handelns ansieht, werden Emotionen als wissenschaftliche Phänomene und als maßgebliche Einflussgrößen berücksichtigt (s. Schwarz-Friesel 2013c: 89–126).

Dabei liegt die methodische Grundannahme zugrunde, dass verbale Äußerungen mit ihren spezifischen Sprachgebrauchsmustern und argumentativen Strukturen Aufschluss über (ansonsten schwer zu erforschende) mentale Einstellungen und Gefühle geben können, also maßgeblich für das Verständnis des Einstellungsantisemitismus sind. Somit kann eine Forschungslücke in der Antisemitismusforschung geschlossen werden, die darin besteht, dass der Großteil der Studien nicht auf größeren Datensammlungen (Korpora) basiert, sondern sich entweder auf nicht repräsentative Einzelbeispiele stützt oder aber auf Erhebungen setzt, die jedoch keine authentischen Daten liefern. Die viel zitierten Umfragen, die regelmäßig durchgeführt und der Öffentlichkeit präsentiert werden, liefern weder natürliche Sprachdaten noch erfassen sie die normalen Kommunikations- und Diskursstrukturen des Verbal-Antisemitismus. Sie geben keine oder nur sehr begrenzte Einblicke in den Einstellungsantisemitismus, da sie methodisch problematisch bzw. begrenzt sind. Zum einen können durch suggestiv wirkende Fragestellungen Priming-Effekte und damit Beeinflussungen durch die Spezifik des vorgelegten Frage- oder Aussagesatzes zustande kommen, zum anderen ist der Einfluss des Beobachterparadoxons

auch bei anonymen Umfragen nicht zu unterschätzen: Bewusste oder unbewusste Überlegungen zur politischen Korrektheit können die Antworten daher ebenfalls lenken. So erhält man keinen unmittelbaren Zugang zu den genuinen Meinungen und Gefühlen.

Durch Korpusanalysen (Untersuchungen von einer quantitativ umfangreichen Menge von natürlichsprachigen Texten) lassen sich diese methodischen Desiderate beheben: Die Verbalmanifestationen von Judenfeindschaft geben unverfälscht Auskunft über die geistig zugrunde liegenden Vorstellungen und Gefühle. Die primären Korpora, die in der Forschergruppe an der TU Berlin für die Analyse der aktuellen Judenfeindschaft als Basis dienen, bestehen aus zurzeit circa 20.000 E-Mails an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Israelische Botschaft in Berlin sowie zurzeit circa 250.000 Texten aus dem Internet – aus Kommentarbereichen der Presse, Foren, Weblogs, sozialen Netzwerken wie Facebook und Online-Kommentaren auf YouTube.

Antisemitischer Hass: ein kulturhistorisches Phänomen

Zwischen Sprache und Judenfeindschaft besteht seit 2000 Jahren eine untrennbare Symbiose: Gewalt gegenüber Juden wurde stets nicht nur physisch, sondern auch mental als verbale Stigmatisierung und Diskriminierung ausgeübt. Die lange Tradition der sprachlichen Entwertung und Ausgrenzung zeigt sich in zahlreichen historischen Beispielen –

über die Jahrhunderte hinweg. Trotz wechselnder sozialer, ökonomischer und politischer Konstellationen werden Juden und Judentum als „Feinde aller Menschen“ (Paulus; 1 Thess 2,15) und als „Teuffel“ (Luther 1543: 371) dämonisiert, mittels Krankheits- und Unrats-Metaphorik – „wie der Krebs“ (Rechtanus 1606: 91), „Völkerkrankheit“ (Fries 1816: 10/16) „Haufen der Juden ... im Kote ...“ (Hegel 1800: 312) – dehumanisiert und drastisch entwertet. Die (repräsentativen historischen) Beispiele zeigen auch, dass die Verfasser judenfeindlicher Texte durchweg gebildete und zum Teil hochgebildete und dem neuzeitlichen Denken aufgeschlossene und liberale Personen waren (siehe hierzu auch Friesel 2013 und Schwarz-Friesel 2015a und c). Dies ist nur dadurch zu erklären, dass judeophobes Denken und Fühlen tief und untrennbar verwurzelt im abendländischen Gedanken- und Kulturgut ist, ungebrochen durch Aufklärung und neuzeitliche Emanzipationstendenzen, und in seiner Tradition auch nicht vollständig und flächendeckend gebrochen durch die Erfahrung des Holocaust (zur kulturhistorischen Verankerung siehe Schwarz-Friesel/Reinharz 2013: 57–105, sowie Nirenberg 2013).

Kulturhistorisch betrachtet ist Judenfeindschaft ein auf Stereotypen basierendes Weltdeutungssystem, wobei die Stereotype reine Fantasiekonstrukte sind, also nicht (wie dies der Fall bei allgemeinen Vorurteilssystemen ist, zu denen der Antisemitismus nicht gehört) auf Übergeneralisierungen basieren, sondern auf Konstrukten bar jeder Rea-

lität. In diesem Glaubenssystem sind Juden als die ultimativ anderen (und prinzipiell Schlechten) konzeptualisiert, als Gegenentwurf zur eigenen und universellen menschlichen Existenz werden Juden als „die Feinde der Menschheit“ empfunden. Diese absolute Entwertung durch das Das-Böse-in-der-Welt-Konzept führte im Laufe der Jahrhunderte zu Pogromen und in der NS-Zeit zur radikalen Umsetzung der judeophoben (Er-) Lösungs- und Rechtfertigungsideologie, wie sie in den Reden Himmlers deutlich und unzweideutig zum Ausdruck kommen:

„die Ausrottung des jüdischen Volkes [...] Dies ist ein [...] Ruhmesblatt unserer Geschichte [...]. Wir hatten das moralische Recht, wir hatten die Pflicht ..., dieses Volk [...] umzubringen.“ (Himmler, 4. Oktober 1943)

Bis zum heutigen Tag finden sich solche Überlegungen in den Texten moderner Antisemiten, wie einige Beispiele zeigen:

„Weltenübel“, „das Schlimmste, was Gott der Menschheit angetan hat“, „übelster Unrat“, „Abschaum der Erde“, „...stören den Weltfrieden“, „Fäulniserscheinungen“, „müssen ausgemerzt werden“, „Hoffentlich werden alle Juden mal von der Welt verschwunden sein, dann haben wir Ruhe“, „Ohne Juden ist die Welt ein besserer Ort!“, „Frieden auf der Welt: nur ohne die Juden!!!!!!“

Diese Äußerungen stammen aus dem E-Mail- und Internet-Korpus, einem Subkorpus der Jahre 2012 bis 2015.

Die judeophobe Konzeptualisierung im Spiegel der Sprache: Antisemitismus ist kein Vorurteil, sondern ein Kultur- und Gefühlswert

Durch diese Äußerungen wird transparent, dass nicht einzelne Merkmale oder Handlungen von Juden als bedrohlich oder schlecht eingestuft werden, sondern die gesamte jüdische Existenz als ein Frevel in der Welt angesehen wird,

der ausgemerzt werden sollte. Entsprechend übertrugen Adorno und Horkheimer (1944) die Vorstellung des „auserwählten Volkes – negativ gedeutet – auf die antisemitische Einstellungswelt: „Die Juden ... Sie werden ... als das absolut Böse gebrandmarkt. So sind sie in der Tat das auserwählte Volk.“

Gleichermaßen treffend ist Adornos Beschreibung vom Antisemitismus als dem „Gerücht über die Juden“, legt diese doch den Fokus auf die verbale und kommunikative Tradierung der Judenfeindschaft in allen sozialen Diskursen. Das „Konzept Jude“ ist ein Abstraktum, ein Konstrukt ohne empirische Basis, doch seine kommunikative Präsenz ist allgegenwärtig: „Ich kenne persönlich keinen einzigen Menschen aus Israel oder jüdischen Glaubens, aber ich hasse Sie, weil Sie so grausam mit den armen Palästinensern umgehen.“ [ZJD_Gaza2009_66/816_Her]

Das Gerücht über die Juden wird tradiert und artikuliert, und die Bereitschaft, ohne jeden Zweifel bloß sekundäre Erfahrungsinhalte und Gefühlswerte zu glauben und zu verbalisieren, lässt sich weder durch Fakten noch Argumente erschüttern. Judenfeindliches Gedankengut ist in allen wesentlichen Schriften des Abendlandes auf die eine oder andere Weise kodiert, im kollektiven Bewusstsein (durch Stereotype) und im kommunikativen Gedächtnis (durch kontinuierlich reproduzierte Sprachgebrauchsmuster) verankert.

Aus unserer heutigen Perspektive ist Judenfeindschaft (durch das Post-Holocaust-Bewusstsein geprägt) ein negativer Kultur- und Gefühlswert: Bis 1945 wurde an diesem stabilen „Wert“ nicht gerüttelt, nicht gezweifelt (siehe hierzu Schwarz-Friesel 2015a). Im „kulturellen Genom“ ist das judeophobe Gefühl völlig normal, ist ichsystem für die Individuen, aber auch wirsynton für die Gesellschaft, ein habitualisierter Baustein von kognitiven und affektiven Prozessen.

Will man Antisemitismus ernsthaft und wirkungsvoll bekämpfen, muss genau diese oft nicht bewusste und oft nicht

kritisch reflektierte kollektive kulturelle Verankerung des judenfeindlichen Gefühlswertes beachtet und bei der pädagogischen Aufklärungsarbeit integriert werden. Dies setzt voraus, dass man sich von der Vorstellung löst, Antisemitismus sei im Rahmen der allgemeinen Vorurteilsforschung zu verankern. Antisemitismus ist weder ein Vorurteil noch eine Form der allgemeinen Menschenfeindlichkeit, sondern unikal und als „Kulturgut“ integraler Bestandteil des kollektiven Bewusstseins der abendländisch geprägten Gesellschaften. Daher ist Judenfeindschaft auch nicht eine bestimmte Ideologie (siehe zu dieser Diskussion auch Claussen 2011), speist aber ganz maßgeblich verschiedene Ideologien, gibt ihnen konzeptuelle Basisbestandteile.

Gewalt der Sprache als Gewalt durch Sprache: judeophobe Semantik im aktuellen Kommunikationsraum

Verbal-Antisemitismus (VA) umfasst alle Äußerungen, mittels derer Juden direkt oder indirekt, intentional und nicht intentional über Stereotypzuweisungen kollektiv als Juden entwertet, stigmatisiert, diskriminiert und diffamiert werden. Diesen Kodierungsformen kommt eine Schlüsselrolle beim Erhalt und der Tradierung judeophober Stereotype im kommunikativen Gedächtnis und kollektiven Bewusstsein zu. Ihre Brisanz, ihr meinungsbildendes und einstellungsbestimmendes Potenzial ergeben sich aus der Semantik von Abgrenzung sowie Stereotyp-Fixierung (allgemeinen Mustern der Diskriminierung, siehe zum Beispiel Graumann 1998), die in Verbindung mit der absoluten Entwertung durch die Konzeptualisierung „Das Böse in der Welt“ eine unikale Spezifik erhalten. Äußerungen, die diese judeophobe Semantik vermitteln, sind eine Form von Gewaltausübung, eine Form der mentalen Gewalt gegenüber Juden. Diese sollte keineswegs als weniger gefährlich eingestuft werden als die physische Gewalt: Es ist die geistige und emotionale Einstellung, die dazu führt, dass Gewalt auch als nonverbale Handlung Realisierung findet.

Werfen wir einen Blick auf die aktuelle Situation, sprechen die verbalen Manifes-

tationen des Antisemitismus eine „klare Sprache“: „Jude, Jude, feiges Schwein!“ (Berlin), „Hamas, Hamas, Juden ins Gas!“ (Gelsenkirchen), „Scheiß Juden!“ (Leipzig), „Stoppt den Judenterror!“ (Essen) waren Slogans, die im Sommer 2014 auf antiisraelischen Demonstrationen in Deutschland und äquivalent weltweit zu hören und zu lesen waren. Gleichzeitig wurden (und werden) im Internet („Tod den zionistischen Juden!“) sowie in den E-Mails an den Zentralrat „Lösungsvorschläge für das Judenproblem“ unterbreitet, die auch ohne Eskalation im Nahostkonflikt ihre Artikulation finden:

*„Herr Schuster, ...Verschwinden Sie und alle Juden sofort ...Verschwindet endlich elendes Judenpack!!!“
[Brief an den ZJD, 12. Mai 2015]*

Prägend und typisch für den aktuellen Antisemitismus ist, dass empirisch nachweisbar eine Zunahme und semantische Radikalisierung von Verbal-Antisemitismen in der Manifestation des israelbezogenen Judenhasses zu beobachten ist und zugleich die Tendenz, eben diese Judenfeindschaft zu leugnen oder zu relativieren, zunimmt (siehe Schwarz-Friesel 2015b, c). Auch dieses Phänomen ist emotional gesteuert: Wider alle Fakten und gegen die Realität zu argumentieren, entspringt (insbesondere bei gebildeten und nicht rechts eingestellten Personen) dem Bedürfnis, das dem Nach-Holocaust-Bewusstsein schwer Vorstellbare zu verdrängen. Das affektiv gesteuerte Wunschbild eines geläuterten Deutschlands soll unbedingt aufrechterhalten bleiben. Hierzu passen die Befunde der Forschung nicht, die belegen, dass Antisemitismus trotz aller Aufklärungsbemühungen noch immer in Teilen auch der gebildeten und nicht radikalen Gesellschaft vorhanden ist. Zudem fehlt oft die Bereitschaft, sich dem eigenen Ressentiment zu stellen, da eine judeophobe Einstellung nicht zum Selbstkonzept dieser Menschen passt.

Manifestation von Emotionen in antisemitischen Texten

Bei der Analyse antisemitischer Texte ist die Erfassung des Emotionspotenzials,

also des verbalen Ausdrucks von Emotionen, relevant (siehe ausführlich Schwarz-Friesel 2013c: 212 ff). Zudem ist es aufschlussreich, sich den Einfluss von Emotionen auf kognitive Prozesse anzusehen (Kohärenzbrüche, Widersprüche in Texten usw.) und aufgrund der Textstruktur zu rekonstruieren, wie Emotionen im Antisemitismus erfahren und verarbeitet werden und inwieweit die Leugnung und Abwehr des eigenen Judenhasses die Unfähigkeit widerspiegelt, rational darauf zu reagieren.

Um diese Phänomene besser zu verstehen, ist eine (sehr kurze) Darlegung notwendig, was Emotionen sind: Emotionen sind sowohl individuelle als auch kulturelle Kenntnis- und Bewertungssysteme, die die Gefühle, Gedanken und Handlungen von Menschen entscheidend prägen. Kognition und Emotion befinden sich in einer ständigen Interaktion. Der für die Judenfeindschaft als Basisemotion fungierende Hass ist eine stabile Negativ-Emotion mit dauerhaftem Intensitätsniveau (siehe auch Haubl/Caysa und Schwarz-Friesel 2013a), wobei zwischen einem affektiven und einem rationalen Hass („hot and cold hatred“; siehe Schaefer 2003) zu unterscheiden ist. Diese beiden Modi des Erlebens und Verhaltens basieren auf Hass, manifestieren sich aber unterschiedlich (siehe die nachfolgenden Analysen). Relevant ist auch, ob es sich um einen ichsyntonen (von der Person als normal, berechtigt und ichkompatibel empfundenen) oder einen ichdystonen (als nicht ichkompatibel und befremdlich empfundenen) Hass handelt.

Das Emotionspotenzial von antisemitischen Texten ist generell hoch (siehe Schwarz-Friesel/Reinharz 2013: 263 ff); die explizite Nennung von Hassgefühlen oft gegeben:

*„Schämt Euch, Ihr Juden und Israelis. ... Ich hasse Euch.“
[IBD_00.00.2006_ano_022; per E-Mail]*

„ich kann nicht beschreiben was ich für einen hass für euer land empfinde.“ [IBD_13.07.2006_ano_003; per E-Mail]

*„Der Hass aller mitfühlenden Menschen schlägt Ihnen entgegen!“
[ZJD_Gaza-2009_Sol]*

Die entindividualisierten Nominalformen der Hass-Artikulation sind dabei signifikant häufiger anzutreffen: Die persönliche Form des „Ich hasse ...“ findet sich nahezu ausschließlich bei Neonazis und Rechtsextremen, während linke und mittige Antisemiten durch die depersonalisierte Kodierungsform „Der Hass der Welt ...“ in Distanz zu ihrem eigenen Hassgefühl gehen und dieses als kollektives, normales Empfinden der gesamten Gesellschaft darstellen (auch um sich zu legitimieren). Der Parameter der Intensität wird insbesondere durch die Beschreibung körperlicher Reaktionen in Verbindung mit dem Gefühl des Ekelns ausgedrückt:

„Ekelhaft, das Judenpack“ [Postkarte an den ZJD 2003]

„Zum Kotzen – mir ist übel! [IBD_Gaza_2014_Ser_487]

*„Mir wird schlecht, wenn ich an Juden denke“ [Postkarte an die IBD 2006]
„Ich würde mich gern vor Ihrer Botschaft erbrechen ...“
[IBD_11.08.2006_Loe_001]*

Diese Gefühlsartikulationen gehen einher mit einer Semantik der Dehumanisierung: Juden werden entweder explizit als „Rattenpack“, „Parasiten“, „Ungeziefer-Gesindel“, „Abschaum“ bezeichnet, oder die dehumanisierende Entwertung wird implizit durch Aussagen wie „Sie verhalten sich nicht wie Menschen!“ [IBD_124_Gaza_2014] vermittelt.

Die hohe Affektivität führt manchmal auch zur Produktion von inkohärenten, elliptischen Texten, die bloße Aneinanderreihungen von wüsten Beschimpfungen sind. Die Obsessivität vieler Schreiber zeigt sich zum einen in der Länge der Schreiben, die zum Teil das Ausmaß wissenschaftlicher Artikel erreichen und von manchen Vielfachschreibern regelmäßig neu verfasst und versendet werden, zum anderen durch die exzessive Verwendung schriftsprachlicher Emphase-Sig-

krise, zum German-Wings-Absturz, zu Tsunamis, zu Charlie Hebdo und vielen anderen Ereignissen Verschwörungsfantasien lesen, die den „Zionisten“, dem „Mossad“ oder den „jüdischen Drahtziehern“ jeweils die Schuld andichten. Dass dieses Phänomen keineswegs nur auf Extremisten und Randfiguren der Gesellschaft beschränkt ist, zeigt ein aktueller Diskurs zur Flüchtlingskrise 2015: In diesem Rahmen und zu den Gründen dieser Krise befand der Bürgermeister von Jena, Albrecht Schröter, unter anderem: „Deutschland ... Es muss aus seiner vornehmen Zurückhaltung gegenüber Israel als Besatzerstaat heraustreten.“ Eine rationale oder pseudorationale, nachvollziehbare Beweisführung hierfür wurde nicht gegeben.

Auch hinsichtlich der emotionalen Befindlichkeiten vollziehen die Schreiber eine Form der Täter-Opfer-Umkehr, die kompatibel mit ihrem Weltsystem sind: Es kommt zu Schuldzuweisungen bei gleichzeitiger Schuldabwehr in Bezug auf den antisemitischen Hass.

„Ihr Verhalten erzeugt weltweit Abscheu und Hass auf Israel und alle, die es unterstützen.“ [ZJD_Gaza09_Ung_001]

„Ihr allein seid an der ganzen Misere schuld.“ [IBD_2006_Postkarte]

„Deutschland trägt keine Schuld am Judenhass, den erzeugen Sie ganz alleine!“ [IBD_389_2014]

In dieser „Kausalität des Hasses“ sehen sich die Schreiber als Opfer, die intensive Gefühlsregungen erleben müssen, weil Juden und/oder Israelis als Täter diese erzeugen und ihnen aufdrängen. Entsprechend verläuft die Projektion der eigenen konzeptuellen Geschlossenheit:

„denn ich wünsche mir, daß Sie nicht so verstockt und verbohrt sind...“ [ZJD_27.07.2006_Stu_001]

Das Nichtwahrhabenwollen und die Projektion des eigenen Hasses auf („die hassenden“) Juden artikulieren sich in Äußerungen wie der folgenden:

„Ist in Ihrem Oberstübschen auch alles von Hass verseucht?“ [IBD_10.06.2006_Bre_001]

Leugnung und Umdeutung des eigenen Antisemitismus

Die eigenen radikalen und judenfeindlichen Gefühle (von Linken und gebildeten mittigen Schreibern stets als „Sorge“ und „Verantwortungsgefühl“ sowie „Kritik an Israel“ bezeichnet) werden als von Juden/Israelis erzeugt angesehen und im moralischen Bewertungssystem verankert:

„Mir ging es darum endlich mal gesagt zu haben, was gesagt werden muß.“ [ZJD_30.11.2006_Gel_001]

„Mein politisch-humanitärer Hintergrund veranlasst und zwingt mich geradezu...“ [IBD_31.07.2006_Sch_004]

Die antisemitischen Äußerungen – in der Weltsicht der Schreiber eine Notwendigkeit und Pflichterfüllung – stehen so im Kontext der Selbst-Legitimierung. Dabei ist die Leugnung der eigenen antisemitischen Einstellung bei linken, liberalen und mittigen Personen eklatant: Sie wehren den Verdacht durch Reklassifikation und Camouflage ihrer Sprachhandlungen als „legitime Kritik“ wie „Dies ist keine Hass-Mail, sondern ... nur Kritik“ ab, folgen also dem „rationalen Hass (der „cold emotion“) und versuchen, sich permanent zu legitimieren („als besorgter Humanist“, „als verantwortungsvoller Mensch“ usw.). Der massive Einsatz von Legitimierungs- und Rechtfertigungsstrategien (der bei Schreibern, die tatsächlich lediglich politische Kritik artikulieren, nicht zu beobachten ist), deutet daraufhin, dass diese Verfasser auf einer bewussten oder unbewussten Ebene das Gefühl ihrer Unrechtmäßigkeit oder zumindest eines Unbehagens angesichts der Verbalisierung judeophoben Gedankengutes haben, es aber auf keinen Fall zulassen wollen.

Trotz (hinreichend belegter) Kenntniss über die uralten judenfeindlichen Stereotype und Klischees wie Weltbeherrscher, rachsüchtige Unruhestifter, Kindermörder

usw. werden genau diese Klischees (oft wortwörtlich wie in den bekannten antisemitischen Texten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts) in Bezug auf Israel artikuliert. Und obgleich jedem halbwegs gebildeten Menschen klar sein sollte, dass es sich bei solchen Äußerungen nicht um legitime politische Kritik, sondern um Verbal-Antisemitismen handelt, halten die (zum Teil hochgebildeten) Verfasser an ihrem Camouflage-Antisemitismus fest und reetikettieren diesen irrational und wider alle Fakten als „Kritik an Israel“. Die emotionale Dimension determiniert hier alle rationalen Prozesse. Bildungs- und Wissensbestände gehen im judeophoben Affekt verloren.

Das mangelnde Gefühlsmanagement wird auch durch die affektive Faktenabwehr und -umdeutung sowie Diskreditierung von Forscher(inne)n bzw. Forschungsergebnissen evident: Äußerungen wie „Sie verdrehen die Realität!“, „Ihre von Israel bezahlte Lobby-Arbeit“, „Ihre Lügen ...“, „Ihre Auftragsarbeit“ und „Solche Ergebnisse nur durch Fälschung der Fakten möglich“ zeigen die kognitive Hilflosigkeit der Abwehrenden: Sie verfügen weder über schlagkräftige rationale Argumente noch über empirische Gegenevidenz – daher bleibt ihnen nur die Flucht in irrationale, affektiv gesteuerte „Erklärungen“. Um ihr judeophobes Weltbild und ihr Selbstkonzept als integre, nicht antisemitisch eingestellte Bürger(innen) aufrechterhalten zu können, deuten die Schreiber die Forschungsergebnisse, die dieses mentale Modell ins Wanken bringen würden, um und adaptieren sie als „Belege“ von „unlauteren, jüdisch oder israelisch gesteuerten Prozessen“, die dieses Modell dann wiederum bestätigen.

Rechts, links, Mitte: semantische Homogenität und ideologiekompatible Differenzen

Vergleicht man die Texte von rechten, rechtsextremen, linken, linksextremen und mittigen Schreibern, fällt durchweg auf, dass diese mehr Ähnlichkeiten als Differenzen aufweisen (siehe hierzu Schwarz-Friesel 2015b und c): Die Äußerungen basieren auf einem Stereotypen-System und der Basis-Konzeptualisierung von

Juden (oder projiziert auf Israel) als „Übel der Welt“, sie erheben einen absoluten Wahrheitsanspruch und zeichnen sich durch konzeptuelle Geschlossenheit, affektive (pseudorationale) Faktenabwehr (Falsifizierungsresistenz) sowie die Reproduktion epochenübergreifender Sprachgebrauchsmuster aus.

Es zeigen sich aber deutliche Unterschiede hinsichtlich der Einbindung von Ideologiefragmenten, die als Versatzstücke in der Lexik der Texte prägnant sind: Zwar benutzen sowohl linke als auch rechte Schreiber gleichermaßen viel und inflationär NS-Vergleiche („israelische SS-Methoden“, „Juden-Nazis“, Hitler-Israel!), doch die Integration von NS-Vokabular erfolgt ideologieausgerichtet: So verwenden Rechtsextreme Vokabeln wie „Arier“, „Rasse“, „Führer“, „Untermenschen“ in klarer Identifikation mit der NS-Ideologie, während linke Schreiber ihre NS-Vergleiche mit Konstruktionen wie „zionistischer Faschismus“, „kapitalistisches Unterdrückersystem“, „imperialistischer Zionismus“ innerhalb der linken Ideologie kontextualisieren und deutlich in Distinktion zur NS-Ideologie gehen. Zugleich zielen die NS-Vergleiche auf eine Projektion naziäquivalenter Eigenschaften auf den jüdischen Staat Israel. Auffällig sind auch die Unterschiede bei der Hassbewältigung und -Kodierung.

Ichsyntoner und ichdystoner Hass

Für rechte und rechtsextreme Antisemiten ist der Judenhass berechtigt, normal, selbstverständlich, gehört zu ihrem Weltbild und Selbstverständnis. Hass auf Juden wird als ichzugehörig empfunden und ist ein Identifikationselement. Es gibt keinerlei Anzeichen für Zweifel- oder Schuldgefühle diesbezüglich:

*„Ihr widerlicher Unrat, wir werden die Gaskammern wieder öffnen“
[IBB_2014_1278]*

Ihr Hass ist ichsynton. Daher benutzen diese Schreiber auch keine Legitimations-, Camouflage- und Leugnungsstrategien. Ihr Antisemitismus ist eingebettet in ein allgemein rassistisches und fremdenfeindliches, xenophobisches Deutungs- und Gefühlssystem.

Linke dagegen unternehmen alles, um die antisemitischen Inhalte ihrer Verbal-Antisemitismen umzudeuten: Sie berufen sich ostentativ auf ihre antirassistische Haltung und bestehen darauf, Anti-Antisemiten zu sein, wobei die – enge, faktisch nicht korrekte – Definition von „Antisemitismus als Rassismus“ in den Fokus gerückt wird. Der intensive Einsatz argumentativer Strategien und Gefühlsprojektionen weist auf einen enormen Legitimierungs- und Rechtfertigungszwang hin. Der eher (pseudo-)rational, nicht affektiv kodierte Hass ist ichdyston, wird als befremdlich empfunden:

*„Eine dermaßen intensive Abneigung sollte ich wohl nicht empfinden ...“
[ZJD_Gaza_945]*

Fazit

„Der Hass bahnt sich mit dem durch nichts zu erschütternden Gleichmut eines Bulldozers seinen Weg, ohne sich um Einwände zu kümmern, die aus seiner Sicht nur die Feindseligkeit der Gegner bezeugen: ... Versucht man, ihn einzudämmen, gerät er erst recht in Rage. Eine so hermetische Leidenschaft, die einem geschlossenen Raum ohne Tür und Fenster gleicht, hat für das Realitätsprinzip nur Verachtung übrig. Fakten zählen nicht oder werden willkürlich interpretiert. Stößt der Hass auf den geringsten Widerstand, zimmert er sich sogleich eine Verschwörungstheorie zurecht, die ihm den Vorwand liefert, noch heftiger zurückzuschlagen.“ (Glucksmann 2005: 83)

DIE AUTORIN



Prof. Dr. Monika Schwarz-Friesel

ist Kognitionswissenschaftlerin und Antisemitismusforscherin. Sie leitet an der TU Berlin als

Universitätsprofessorin das FG Allgemeine Linguistik. Publikationen zum Thema: Aktueller Antisemitismus – ein Phänomen der Mitte (Hrsg. mit J. Reinharz/E. Friesel, 2010), Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, 2013 (mit J. Reinharz), Gebildeter Antisemitismus (Hrsg., 2015); seit 2014 Leitung des DFG-Projekts „Verbal-Antisemitismus im World Wide Web“.

✉ Monika.Schwarz-Friesel.tu-berlin.de

QUELLEN

- Claussen, Detlev, 2011. Ist der Antisemitismus eine Ideologie? Einige erklärende Bemerkungen. In: Globisch, Claudia u. a. (Hrsg.), 2011. Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel. Springer, 175–185.
- Friesel, Evyatar, 2013. Juden-Hass gestern und heute: Ein historischer Blick auf 130 Jahre judeophobische Feindseligkeit. In: Meibauer, J., Hrsg., Hassrede/Hate Speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion. Gießener Elektronische Bibliothek 2013, 17–27.
- Glucksmann, André, 2005. Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt. München, Wien: Nagel & Kimche im Carl Hanser Verlag. (frz. Fassung 2004: Le discours de la haine. Paris: Edition Plon).
- Graumann, Carl F., 1998. Verbal discrimination: a new chapter in the social psychology of aggression. In: Journal for the Theory of Social Behavior, Vol. 28, No.1, 41–61.
- Haubl, Rolf/Caysa, V, 2007. Hass und Gewaltbereitschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hegener, Wolfgang, 2004. Erlösung durch Vernichtung. Psychoanalytische Studien zum christlichen Antisemitismus. Psychosozial.
- Hegener, Wolfgang, 2006. Antisemitismus – Judentum – Psychoanalyse. Einleitung. In: Hegener, Wolfgang (ed.), 2006. Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse. Gießen: Psychosozial-Verlag, 7–22.
- Nirenberg, David, 2013. Anti-Judaism. The Western Tradition. New York: W.W. Norton.
- Schaefer, A. et al., 2003. Neural correlates of "hot" and "cold" emotional processing: a multilevel approach to the functional anatomy of emotion. Neuroimage Vol. 18, No. 4, 938–49.
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika, 2013a. „Dies ist kein Hassbrief – sondern meine eigene Meinung über Euch!“ – Zur kognitiven und emotionalen Basis der aktuellen antisemitischen Hass-Rede. In: Meibauer, J., Hrsg., Hassrede/Hate Speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion. Gießener Elektronische Bibliothek 2013, 143–164.
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika, 2013b. „Juden sind zum Töten da“ (studivz.net, 2008). Hass via Internet – Zugänglichkeit und Verbreitung von Antisemitismen im World Wide Web. In: MARX, Konstanze/SCHWARZ-FRIESEL, Monika (Hg.), 2013. Sprache und Kommunikation im technischen Zeitalter. Wieviel Internet (verträgt unsere Gesellschaft? Berlin, New York: de Gruyter, 213–236.
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika, 2013c. Sprache und Emotion. Tübingen: Francke (UTB).
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika, (Hrsg.) 2015a. Gebildeter Antisemitismus. Eine Herausforderung für Politik und Zivilgesellschaft. Baden-Baden: Nomos.
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika, 2015b. Aktueller Antisemitismus: konzeptuelle und verbale Charakteristika. Bundeszentrale für politische Bildung. Auf: www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/211516/aktueller-antisemitismus.
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika, 2015c. Rechts, Links oder Mitte? Zur semantischen, formalen und argumentativen Homogenität aktueller Verbal-Antisemitismen. In: Jahrbuch 2015 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust des Fritz Bauer Instituts, Frankfurt.
- SCHWARZ-FRIESEL, Monika/REINHARZ, Jehuda, 2013. Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Wistrich, Robert S., 1992. Antisemitism: The longest hatred. London: Mandarin.
- Wistrich, Robert S., 2010. A lethal obsession: Anti-Semitism from antiquity to the global Jihad. New York: Random House.

BLOSS IDEOLOGIE?

Erfahrungsstrukturierende Repräsentationen als Fundus für pauschalisierende Ablehnungskonstruktionen (PAKOs)

VON KURT MÖLLER

Was sind die Ideologien, die hinter extremistischen politischen Haltungen stehen, und inwieweit drücken sie entsprechenden Ansichten und Verhaltensweisen ihren Stempel auf? Mehr oder minder stringent läuft die Suche nach den Verbindungen zwischen entsprechenden politischen Meinungen und Aktionsformen auf der einen Seite und den dahinter vermuteten Vorstellungswelten auf der anderen Seite üblicherweise auf diese Frage hinaus. Mehr noch: Vielfach werden im jeweiligen Ideologiezusammenhang und seinem Transfer die zentralen Ursachen für un- und antidemokratische Politik gesehen. Ähnlich verhält es sich mit Haltungen der Ablehnung gegenüber Personen(-gruppierungen), Sinnkonstruktionen (wie etwa Weltbildern, Religionen und Lebensphilosophien) und Alltagspraxen, die nicht unbedingt im engeren Sinne politisch akzentuiert werden, aber doch die seitens des Subjekts mit ihnen betriebene Eigenpositionierung und Konstellierung sozialer Verhältnisse mit politischer Relevanz aufladen. Auch hier heißt die geläufige Frage: Welche Ideologien stehen dahinter und worin liegt ihre verhaltensbestimmende Wirkung?

Im folgenden Beitrag wird problematisiert, ob solche Fragestellungen und Annahmen überhaupt gerechtfertigt und weiterführend sind. Es wird darüber hinaus ein Vorschlag unterbreitet, wie die Adressierungen von politisch relevanten Vorstellungskontexten an Subjekte anders denn als „Ideologietransfer“ zu verstehen sind und wie in umgekehrter Richtung die jeweiligen Subjektivierungen solcher

Vorstellungskontexte, also gleichsam die Aneignung und Übernahme solcher „von außen“ an die Subjekte herangetragen Vorstellungskontexte durch eben diese Subjekte, gedacht werden kann. Die Analyse mündet in Empfehlungen zur Bearbeitung von extremistischen politischen Haltungen bzw. politisch relevanten weiteren durch pauschale Ablehnung von „Anderem“ bzw. „Fremdem“ und Fremdgruppierungen gekennzeichneten Haltungen.

Die damit beschriebenen zentralen Zielsetzungen dieses Artikels werden in vier Schritten umgesetzt:

Zunächst ist zu definieren, was überhaupt extremistische politische Haltungen bzw. politisch relevante Ablehnungshaltungen sind, und es ist differenzierend anzugeben, auf welche spezifischen Ausprägungen solcher Haltungen sich die weiteren Ausführungen beziehen. Im Zuge dessen wird eine erste Kritik des Konzepts der „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ (GMF) (vgl. v. a. Heitmeyer 2002–12) geleistet und der Begriff der „pauschalisierenden Ablehnungskonstruktionen“ (PAKOs) eingeführt.

Dann sind auf der Basis des einschlägigen Forschungsstands die Begünstigungsfaktoren für die Entstehung und Entwicklung dieser Haltungen zu benennen.

Darüber hinaus muss die Funktion von Ideologien im Gefüge dieser Begünstigungsfaktoren erörtert werden. In diesem Hauptteil ist das Verhältnis von Ideolo-

gie und Haltung grundsätzlich zu klären. Ausgehend von einer Problematisierung der Funktionszuweisung von „Ideologien der Ungleichwertigkeit“ im GMF-Konzept wird auf der Basis der im zweiten Schritt knapp resümierten empirischen Befunde dem Begriff und der Bedeutung der „erfahrungsstrukturierenden Repräsentationen“ eine Schlüsselrolle zugesprochen. Abschließend werden Konsequenzen für zu verfolgende Grundlinien eines gesellschaftspolitischen, pädagogischen und sozialarbeiterischen Umgangs mit einschlägigen Problematiken gezogen.

Definitivische Grundlegungen – rechtsextreme Haltungen und pauschalisierende Ablehnungskonstruktionen

Der bislang in diesem Beitrag verwendete Terminus der extremistischen politischen Haltungen könnte suggerieren, es gäbe ein gemeinsames inhaltliches Band, das verschiedenste Phänomene dessen, was in diversen politischen, sicherheitsbehördlichen, alltagssprachlichen und teilweise auch wissenschaftlichen Bezügen „Extremismus“ genannt wird, so zusammenhalten würde, dass politischer Extremismus als ein wissenschaftlich solider Sammelbegriff Geltung beanspruchen könnte und nur noch in zu benennende und genauer zu detailleierende Felder von Teil-Extremismen ausdifferenzieren wäre. Diese Suggestion ist falsch. In nuce ist Extremismus nicht gleich Extremismus.

Nicht nur dass die – etwa in Verfassungsschutzpublikationen – gängigen

Komposita wie „Ausländerextremismus“, „islamistischer Extremismus“, „Rechtsextremismus“ und „Linksextremismus“ Verwirrung stiften, weil sie mal das Staatsangehörigkeitsverhältnis der Problemträger, mal den religiösen Hintergrund und mal eine Verortung innerhalb der politischen Rechts-links-Topografie als Bezeichnungsgrundlage hernehmen – die Begriffe selbst sind auch größtenteils hochproblematisch. So besitzt der sogenannte Linksextremismus beispielsweise völlig andere zentrale Kennzeichen als der Rechtsextremismus – was im Übrigen auch dazu führt, dass er mehrheitlich als wissenschaftlicher Begriff keine Anerkennung findet (vgl. Dovermann 2011, Hillebrand u. a. 2015). Zwei fundamentale Unterschiede verbieten, die beiden Phänomene nur als zwei Varianten desselben aufzufassen. Der erste ist: Die Linke knüpft – wie andere demokratische Richtungen auch – an Traditionen der Aufklärung an, zentral an den Postulaten der Gleichheit aller Menschen und der Brüderlichkeit (beziehungsweise, wie man heute formulieren würde, Geschwisterlichkeit); der Rechtsextremismus dagegen betont und propagiert die Ungleichheit von Menschen und deren Ungleichbehandlung. Der zweite Unterschied besteht im Gewaltverständnis: Während eine rechtsextreme Weltansicht Gewalt als *Conditio sine qua non*, als natürliches Prinzip der Regulierung von menschlichem Leben und von Leben überhaupt, ansieht, wird zwar von manchen Linksaußen-Positionen Gewaltanwendung in politischen Kämpfen nicht unbedingt generell abgelehnt und etwa als Gewalt gegen Sachen oder in Gestalt revolutionärer Gewalt als legitim erachtet, bleibt aber hier immer vom Anspruch her instrumentell gefasst. Das heißt, Gewalt wird gerade nicht als naturgegebenes und daher unabänderliches Prinzip der Selektion im „survival of the fittest“ verstanden, sondern allenfalls als Mittel begriffen, Gleichheit durchzusetzen. Dass in linksmotivierten Terrorakten – wie etwa bei der RAF – dabei eine Dynamik entstehen kann, die Gewalt faktisch zum Selbstläufer macht und ihren instrumen-

tellen Charakter in den Hintergrund rückt, ändert nichts daran, dass ihre Legitimations- und Entstehungshintergründe völlig andere sind als die von rechtsextremistischem Terror, wie wir ihn zum Beispiel im Kontext des NSU-Komplexes in den letzten Jahren erlebt haben.

Wir haben also spezifischer anzugeben, welche politischen und politisch-sozialen Haltungen hier im Weiteren behandelt werden sollen, um an ihnen die Frage nach ihren ideologischen Verankerungen zu diskutieren. Wie schon aus der Überschrift dieses Abschnitts hervorgeht, sollen hier beispielhaft rechtsextreme Haltungen und weitere Ablehnungshaltungen näher betrachtet werden. Damit erstreckt sich die Analyse sowohl auf den Typus der politischen Haltung (Exempel hier: Rechtsextremismus) als auch auf den Typus der politisch relevanten bzw. politisch-sozialen Haltung (Exempel hier: Ablehnungshaltungen) und damit gleichsam auf das Vorfeld einer politischen Haltung im engeren Sinne.

Eine politische Position ist im Wesentlichen eine Momentaufnahme einer bestimmten politischen Haltung, also einer (prinzipiell fluiden) spezifischen Zuwendung zu, Abwendung von oder Gleichgültigkeit gegenüber personalen und gegenständlichen Phänomenen und Belangen, die das öffentliche Leben und dessen Regelung betreffen. Sie bildet sie in der Regel nur partiell ab. Zum einen sind bestimmte Orientierungen mit ihr verbunden, zum anderen werden (gegebenenfalls) dementsprechende Verhaltens- und Handlungsweisen, also Aktivitäten, gezeigt. Dasselbe gilt für den Prozess beim Erwerb dieser Haltung, also die Haltungskonstruktion bzw. für den Prozess der Positionierung, also sozusagen das punktuelle Sich-in-Stellung-Bringen: Diese Prozesse erfolgen über die Entwicklung von Orientierungen und/oder die Entfaltung von Aktivitäten. Orientierungen können etwa Meinungen und Einstellungen sein, aber auch Mentalitäten, Gestimmtheiten, Ressentiments, Vorurteile etc. umfassen. Politische Aktivitäten

So besitzt der sogenannte Linksextremismus beispielsweise völlig andere zentrale Kennzeichen als der Rechtsextremismus – was im Übrigen auch dazu führt, dass er mehrheitlich als wissenschaftlicher Begriff keine Anerkennung findet

schlagen sich bekanntlich im Allgemeinen in Demonstrationsteilnahmen, Unterschriftensammlungen, Wahlakten und ähnlichen Handlungsweisen nieder.

Eine rechtsextreme Haltung hat spezifische Merkmale: Auf der Ebene der Aktivitäten kann sie daran ablesbar sein, dass rechtsextreme Listen oder Parteien gewählt, entsprechende Positionen übernommen und propagiert, organisatorische Mitgliedschaften eingegangen, einschlägige Demonstrationen besucht und/oder Gewaltakte ausgeübt werden. Auf der Ebene der Orientierungen sind im Anschluss an die wissenschaftliche „Konsensformel“ (vgl. zum Beispiel Stöss 2010; Decker/Kiess/Brähler 2014) vornehmlich sechs Kennzeichen festzuhalten:

- Fremdenfeindlichkeit,
- Antisemitismus,
- Sozialdarwinismus bzw. Rassismus,
- Nationalismus bzw. nationaler Chauvinismus,
- die Befürwortung autoritärer und diktatorischer Strukturen und
- die Verharmlosung des Nationalsozialismus.

Offen ist, inwieweit auch ablehnende Haltungen gegenüber Homosexuellen (und anderen aus der heteronormativen gesellschaftlichen Matrix Herausfallenden) und gegenüber dem Islam bzw. Muslimen dazuzurechnen sind.

Insofern sich in rechtsextremen Aktivitäten eine mindestens strukturelle, häufig aber auch personale Gewaltakzeptanz dokumentiert und rechtsextreme Orientierungen auf Ungleichheitsannahmen basieren, lässt sich zunächst verkürzt die allgemeine (Merk-)Formel „Rex = Uvo + Gak“ aufstellen. Sie schließt an die schon 1987 publizierte Definition von Wilhelm Heitmeyer an, wonach Rechtsextremismus durch das Zusammenfließen von Ungleichheitsideologien und Gewaltakzeptanz gekennzeichnet ist. Allerdings wird hier das Grundwort des Kompositums „Ungleichheitsideologie“ – nämlich der Bestandteil „-ideologie“ – (vorerst)

ersetzt durch „-vorstellungen“. Damit wird bereits angedeutet, was weiter unten noch ausgeführt wird: Der Ideologie-Begriff fasst nicht adäquat das, was eine rechtsextreme Orientierung in der empirischen Realität ausmacht. Zudem ist Gewaltakzeptanz genauer binnenzudifferenzieren. Es handelt sich bei ihr sowohl um unmittelbare Gewaltausübung als auch um Drohung mit Gewalt, Anstiftung zur Gewalt, eigene Gewaltbereitschaft, Gewaltbilligung, -duldung und -befürwortung. Dabei kann sie strukturell und/oder personal auf den Plan treten und sich physischer wie psychischer Mittel bedienen.

Rechtsextremismus ist eine politische Position, die in erster Linie durch eine Ansammlung von einzelnen Haltungsbestandteilen gekennzeichnet ist, die eines eint: die pauschale Ablehnung von Positionen und Menschen, die als „andere“ markiert werden. Über die Szenerie des Rechtsextremismus hinausreichend kursieren allerdings noch weitere politisch und sozial bedeutsame Ablehnungshaltungen. Sie werden in ihren Facettierungen gegenwärtig besonders prominent im Konzept der „Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ untersucht (vgl. v. a. Heitmeyer 2002–2012; Zick/Klein 2014). Es fokussiert auf einen Kranz von zurzeit zwölf ablehnenden Haltungen, dem ein „verbindendes Kernstück“ zugeschrieben wird, nämlich eine „Ideologie der Ungleichwertigkeit“. Im Einzelnen handelt es sich mit Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Rassismus um Aspekte, die auch Elemente von Rechtsextremismus bilden, darüber hinaus aber auch um Sexismus, um Islamfeindlichkeit, um die Abwertung von Asylsuchenden, von Langzeitarbeitslosen, von Wohnungslosen, von behinderten Menschen, von Homosexuellen, von Sinti und Roma und um das Pochen auf Etabliertenvorrechte. Eine kritische Sicht auf das GMF-Konzept lässt sich zunächst an den Sachverhalten, die das Akronym „GMF“ bezeichnet, festmachen:

„G“ steht für „gruppenbezogen“. Allerdings muss fraglich erscheinen, ob die

sogenannten Gruppen, denen die „Feindlichkeit“ gilt, überhaupt per se existieren. Viel eher scheinen sie doch Gruppenkonstruktionen zu sein, sind also über Gruppierungsprozesse zustande gekommen. Beispielhaft und besonders deutlich lässt sich dies beim Terminus „Fremdenfeindlichkeit“ zeigen. Gibt es tatsächlich eine „Gruppe“ „der“ Fremden? Wer gehört denn zu ihr? Die Frage wird von Subjekten sehr unterschiedlich beantwortet werden. Dem einen sind zum Beispiel Türken fremd, die andere ist mit einem Türken seit 15 Jahren verheiratet. Letztlich sind es doch die Subjekte, die in ihren Prozessen des „othering“ (vgl. Said 1995) die sogenannten „anderen“ und „Fremden“ erst als solche identifizieren. Um also die Konstruktionsprozesse der „Veränderung“ (Reuter 2002) bei der Herstellung dessen, was dann (manchen) bei statischer Betrachtung als „Gruppe“ erscheint, einfangen zu können, ist es sinnvoll, die Gruppierungsprozesse im Auge zu haben und als deren Endprodukt eben Gruppierendes (vulgo: Gruppierungen) und nicht Gruppen zu betrachten.

„M“ steht für „Menschen“. Sicher trifft das, was die GMF-Forschung „Feindlichkeit“ nennt, auch und vielleicht sogar in erster Linie Menschen. Aber sie ist nicht nur an Personen adressiert, sondern hat auch bestimmte Sinnkonstruktionen, die sich etwa in Weltbildern, Religionen und Lebensphilosophien zeigen, im Visier. Zudem zielt sie auf konkrete Lebenspraxen. Beispielsweise werden nicht nur Muslime als Personen abgelehnt, sondern auch der Islam als Religion. Die Pegida-Bewegung führt zurzeit vor Augen, dass dies insbesondere dann gilt, wenn diese Religion mit einer politisch-sozialen Bewegung in Verbindung gebracht wird, die dann als bedrohliche „Islamisierung des Abendlandes“ aufgefasst wird. Konkrete Lebenspraxen werden in diesem Zusammenhang (aber auch in anderen thematischen Feldern von Ablehnung) mit Kritik belegt: Moscheebau, Kopftuchtragen, Einrichten von Gebetsräumen in Schulen etc. Der von der GMF-Forschung benutzte Begriff „Islamfeindlichkeit“ – bzw. frü-

her: „Islam[o]phobie“ – bringt ja eigentlich schon den Sachverhalt zum Ausdruck, dass es eben nicht nur Gruppierungen von Menschen sind, denen die Ablehnung gilt.

„F“ steht für „Feindlichkeit“, manchmal auch für „Feindschaft“ oder „Feindseligkeit“ (vgl. zum letztgenannten Terminus etwa den Titel der letzten größeren empirischen GMF-Studie von Zick/Klein 2014). Mindestens zwei Argumente sprechen dagegen, solche Termini weiter in der bisherigen Weise zu verwenden.

Zum Ersten stellt der Begriff des „Feindlichen“ eine sehr starke Formulierung von Ablehnung dar. Insbesondere in Bezug auf die junge Generation von „menschenfeindlichen Jugendlichen“ oder gar „menschenfeindlichen Kindern“ zu sprechen, verbietet ein pädagogisches Ethos, das zum einen auf der Erkenntnis fußt, dass die Jugendphase per definitionem eine Phase der Identitätsbildung und damit ständig „im Fluss“ ist, und das zum anderen genau deshalb vorschnelle Etikettierungen oder gar schwer wieder aufzubrechende Stigmatisierungen ihrer Klientel, wie sie die Formulierung „menschenfeindlich“ beinhalten würde, zu vermeiden vorschreibt.

Zum Zweiten begibt man sich der Möglichkeit, Ablehnungsgrade differenzierter zu fassen. Wenig zielführend ist es in diesem Sinne, Begriffe wie „Feindlichkeit“, „Vorbehalte“, „Abwertung“, „Vorurteile“, „Abgrenzung“, „Abwehr“, teilweise auch „Hass“ und andere mehr als Synonyme zu verwenden, wie dies die GMF-Forschung tut. Das Spektrum der Ablehnung, das real vorliegt, wird so nicht differenziert erfasst. Pointiert ausgedrückt: Zwischen Vorbehalten und Hass liegen doch Welten, oder?

Als ein Begriff, der wohl am stärksten Binnendifferenzierungen zulässt, weil er am wenigsten wertend polarisiert, wird daher hier der Begriff der Ablehnung[saltungen] vorgeschlagen. Insofern allerdings nicht nur die Verbreitungszahlen und Ausprägungen, sondern auch gerade die Prozesse der (Re-)Pro-

duktion dieser Haltungen interessieren müssen – vor allem dann, wenn Rückschlüsse auf Erfolg versprechende Strategien ihrer Prävention und Intervention gezogen werden sollen –, sind Ablehnungskonstruktionen in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken. Da schon die GMF-Forschung argumentiert, dass bei den von ihr untersuchten Ablehnungsarten eine Gemeinsamkeit im Schließen von zugeschriebenen „Gruppen“-Merkmalen auf die einzelnen Mitglieder dieser „Gruppen“ besteht und darüber hinaus realiter zu registrieren ist, dass auch umgekehrt verallgemeinernd von der Wahrnehmung einzelner Subjekte seitens der sie Ablehnenden auf die Charakteristik der „Gruppe“, der sie zugeordnet werden, geschlossen wird, fällt als gemeinsamer Referenzpunkt der thematisch auf den ersten Blick unterschiedlichen Ablehnungsaspekte ihr Zustandekommen mittels Pauschalisierungen auf.¹ Daher ist es angezeigt, den zentralen Analysegegenstand im Terminus der pauschalisierenden Ablehnungskonstruktion (PAKO) zu fassen.

Begünstigungsfaktoren für die Entstehung und Entwicklung von rechtsextremen Haltungen und pauschalisierenden Ablehnungskonstruktionen (PAKOs)

Aus Platzgründen ist es im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, detailliert den Stand der Forschung zur Entstehung und Entwicklung von rechtsextremen Haltungen und pauschalisierenden Ablehnungskonstruktionen (PAKOs) darzustellen (vgl. dazu aktuell Frindte u. a. 2016). Deshalb wird hier eine summative Bilanzierung vorgenommen. Sie läuft darauf hinaus, sechs Aspekte von zentraler Bedeutung für beide Problemfelder übergreifend anzuführen. Ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist der subjektive Eindruck der Träger/-innen von rechtsextremen Haltungen wie von PAKOs, innerhalb der

eigenen Lebenszusammenhänge fundamentale Lebensgestaltungsinteressen nicht (bzw. nicht hinreichend) realisieren zu können. Im Einzelnen bedeutet dies, dass:

- sie sich in ihrer Lebensführung gemessen an ihren Erwartungen Kontrollmängeln ausgesetzt sehen. Dies entweder als Kontrolldefizite im Hinblick auf das Management ihrer persönlichen Geschicke und/oder – eher fraternal – in Hinsicht auf das Leben jenes Kollektivs, dem sie sich zuordnen, oder als Indifferenz und Inkonsequenz der sozialen Kontrolle jener Lebensvollzüge, die Ablehnungspraxen darstellen;
- sie Schwierigkeiten der Integration in demokratisch und gewaltfrei strukturierten Kontexten verspüren, weil sie mangelnde Zugehörigkeit, Teilhabe, Partizipationschancen und Identifikationsmöglichkeiten erleben, oder weil die Integrationsmodi, die sie für sich offenstehen sehen, Integration auf undemokratische und (potenziell) gewaltförmige Weise offerieren (etwa als Nationalismus, Maskulismus, Islamismus u. Ä. m.);
- ihnen sozial akzeptierte Formen sinnlichen Erlebens nicht zugänglich erscheinen und damit genussvolle Befriedigung psychophysischer Bedürfnisse im Alltag ausbleibt oder als unzumutbar beschränkt erlebt wird;
- sie Sinnerfahrung und -stiftung nicht hinreichend außerhalb von Ablehnungskontexten erleben, etwa in individuell befriedigender und sozial nicht schädigender Weise im schulischen und beruflichen Bereich, in Bereichen der privaten Lebensplanung oder auch in religiösen und weltanschaulichen Bezügen;
- Selbst- und Sozialkompetenzen aufgrund von Mängeln in den Bereichen von Kontroll-, Integrations-, Sinnlichkeits- und Sinnerfahrung nicht so weit entwickelt werden, dass sie die Erfahrungsvollzüge in einer Weise aufsuchbar, beschreibbar, deutbar, bewertbar und einordbar erscheinen lassen, die in ausreichendem Maße

¹ Auch GMF-Forschende verweisen auf dieses zentrale Kennzeichen, indem sie etwa formulieren, dass „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ... als eine generalisierte (Hervorhebung K. M.) Abwertung von Fremdgruppen“ (Zick/Küpper/Hövermann 2011) zu verstehen ist.

Der Ideologie-Begriff fasst nicht adäquat das, was eine rechtsextreme Orientierung in der empirischen Realität ausmacht. Zudem ist Gewaltakzeptanz genauer binnenzudifferenzieren. Es handelt sich bei ihr sowohl um unmittelbare Gewaltausübung als auch um Drohung mit Gewalt, Anstiftung zur Gewalt, eigene Gewaltbereitschaft, Gewaltbilligung, -duldung und -befürwortung.

Resistenzen gegenüber (diskursiven Angeboten von) Ablehnungskonstruktionen aufbauen könnte;

- Verarbeitungssymbole und Deutungsangebote für die genannten Mangelereignisse in Gestalt von Ablehnungskonstruktionen einerseits im biografisch aufgebauten Speicher ihrer Erfahrungsinterpretationen als Leitfiguren existieren und andererseits im realen oder virtuellen Sozialraum diskursiv präsent sind und dadurch Attraktivität entfalten können, dass sie in der Lage sind, sich angesichts der Mangelereignisse als lebensbewältigungs- und -gestaltungsfunktional darzustellen.

Mit dem zuletzt genannten Aspekt ist der Bereich der Vorstellungskontexte angesprochen, mit deren Hilfe im Interesse an Orientierung Erfahrungen geordnet und in sinnstiftende Bezüge gestellt werden, also jener Bereich, auf dessen Erfassung der „Ideologie“-Begriff zielt. Damit ist die Frage aufgeworfen, inwieweit die Verarbeitungssymbole und Deutungsangebote, die rechtsextremen Haltungen und pauschalisierenden Ablehnungskonstruktionen ihr Baumaterial liefern, als „ideologisch“ zu verstehen sind.

„Ideologie“ und „erfahrungsstrukturierende Repräsentationen“

Im GMF-Konzept wird mit der „Ideologie der Ungleichwertigkeit“ – ähnlich wie schon im Heitmeyerschen Rechtsextremismus-Verständnis, wo eine „Ideologie der Ungleichheit“ als eines der beiden Kernelemente von rechtsextremistischer Orientierung bezeichnet wird (s. o.) – eine spezifische „Ideologie“ gleichsam als Scharnier von Ablehnungshaltungen ausgemacht. Diese Konstruktion ist allerdings kritisch zu sehen.

Zum Ersten ist fraglich, ob jede Ablehnung die Annahme und/oder den Ausdruck von Ungleichwertigkeit beinhaltet. Dem steht die Möglichkeit entgegen, jemanden abzulehnen, ohne die Person als ungleichwertig zu betrachten. Sie als

ungleich, also anders(-artig), zu betrachten, heißt ja nicht unbedingt, sie auch als ungleichwertig anzusehen. Ablehnung ist nicht gleichbedeutend mit Abwertung – jedenfalls nicht immer. Gerade bei Ablehnungshaltungen von Jugendlichen findet sich zudem häufig eine Konstellation, die Ungleichbehandlung propagiert oder sogar ausführt, ohne dabei den Ungleichbehandelten einen geringeren (menschlichen) Wert zu unterstellen. Im Vordergrund steht dann oft das funktionalistische Anliegen, missliebige Konkurrent(inn)en bzw. als Konkurrenz Betrachtete beiseitezuschieben und aus dem wahrgenommenen Konkurrenzverhältnis auszugrenzen, nicht aber die explizite Abwertung dieser Personen, etwa in rassistischer Manier, also mit Verweis auf Differenzen biologisch oder biologisch (das heißt nur scheinbar biologisch) begründeter Wertigkeiten.

Zum Zweiten suggeriert der Begriff der „Ideologie“, dass es sich bei dem Verbindungselement der GMF-Ablehnungsfacetten um ein geordnetes Cluster von Ideen, Vorstellungen und Theorien handelt, das ein geschlossenes Weltbild repräsentiert und auf der Basis von Grundeinstellungen, Werten und Normen Interessen und Handlungsabsichten strukturiert. Demnach kann es als „Überzeugungssystem“ mit Verhaltens- und Handlungsrelevanz verstanden werden (grundlegend zum Ideologiebegriff vgl. v. a.: Lenk 1964, Schnädelbach 1969, Eagleton 1993, Popper 2003, Althusser 2012, Žižek 2012). Fraglich indes erscheint, ob die hier in Rede stehenden Ablehnungen tatsächlich allesamt systematisch geordnet, werte- und ideengeleitet sowie theoretisch basiert sind und eine Überzeugungslogik zum Ausdruck bringen. Praxiswissen und auch wissenschaftliche Erkenntnisse qualitativer Forschung (vgl. etwa zu rechtsextremen Orientierungen schon Möller 2000, Möller/Schuhmacher 2007 und aktuell zu Ablehnungshaltungen Möller u. a. 2016) verweisen eher auf andere Hintergründe der mit ihnen an den Tag tretenden Vorstellungselemente und -geflechte.

Zwar mögen bei manchen Personen, die als Ablehnungsträger in Erscheinung treten, ideologische Grundierungen vorliegen – zumeist handelt es sich dabei dann jedoch nicht um argumentationslogisch geschlossene Ideologiesysteme, sondern um ideologische Fragmente, deren Verhältnis zueinander wenig systematisiert erscheint –, vorherrschend sind in den weitaus meisten Fällen aber weniger kognitiv-rational mehr oder minder ausgefeilte Einstellungen und darauf dezidiert aufbauende reflexionsfundierte Positionierungen und Argumentationen als vielmehr diffuse Mentalitäten, Gestimmtheiten und ressentimentgeladene Affekte. Mithin handelt es sich eher um „die nicht systematisierten oder wenig systematisierten Gefühle, Gedanken und Stimmungen [...], die die gegebene Gesellschaft, Klasse, Gruppe, Profession usw. aufweist“ (Geiger 1932, 77 ff.) bzw. um vorreflexive Aufgriffe affektiv und/oder habituell grundierter kollektiver Stimmungslagen. Wie Ideologien haben auch sie die Funktion, Ordnung, Sicherheit und Sinn zu stiften und so Wahrnehmungen und Erfahrungen zu strukturieren. Wie Ideologien organisieren auch sie die politisch-soziale Verortung der eigenen Person und die (Mit-)Definition eines „Wir“. Wie Ideologien sorgen sie für den Transport von Menschenbildern und bilden Grundlegungen (politisch-sozialer) Orientierungen und Handlungen, indem sie deren Präferenzsetzung, Anweisung, Bewertung und (nicht immer auch) Begründung vornehmen. Wie Ideologien sind sie unter Umständen als „falsches Bewusstsein“ (Marx/Engels) zu brandmarken, weisen sie eine Reihe von Kennzeichen wie Einseitigkeit, Erstarrung, Intoleranz, Diskriminierung konkurrierender Vorstellungskluster, Freund-/Feind-Stereotypisierungen, manipulative Tendenzen, Dogmatiken, Verschwörungstheoretisches, Mythenbildungen, Geschichtsklitterung, Harmonieutopismus als Verheißungsteologien, Werturteile als Tatsachen, Totalismus und Absolutheitsansprüche auf. Sie als „Ideologie“ zu verstehen, führt aber deshalb – wie schon angedeutet – in die Irre, weil dann

ihir affektiv-assoziativer Charakter unter der kognitivistischen Annahme einer Konstruktion dieser Vorstellungswelten durch im Wesentlichen systematisierende Argumentationslogiken zu verschwinden droht.

Ein solches Verständnis käme aber auch in die Bredouille, weil der Ideologiebegriff inzwischen bis zur Unkenntlichkeit an Schärfe verliert. Schon lange nämlich werden damit nicht nur Bewusstseinsleistungen gefasst. Nach Louis Althusser kann ihrem Träger Ideologie auch unbewusst sein; nach Antonio Gramsci wiederum umfasst sie marxistischer Tradition folgend auch Materielles und Strukturelles wie „Bibliotheken, die Schulen, die Zirkel und Clubs unterschiedlicher Art, bis hin zur Architektur, zur Anlage der Straßen und zu den Namen derselben“ (Gramsci 1999, 374). Mehr noch: Manchen Zeitdiagnosen zufolge (vgl. Lyotard 1999) leben wir längst im postideologischen Zeitalter, entschwinden Ideologien also, bleiben allenfalls fragmentarisch übrig oder sind gar gänzlich verschwunden. An ihre Stelle sind demnach Pluralismus und Pragmatismus getreten. Damit nicht genug: Im Pluralismus-Konsens wird auch eine scheinbar zwanglos und diskursiv sich unbemerkt reproduzierende versteckte Ideologie gelebter Ideologielosigkeit ausgemacht (vgl. Zizek 2012). Sie kann unter Umständen letztlich in blanken Machtzynismus münden, der auf jeglichen Wahrheitsanspruch verzichtet. Auch die mit diesen Vieldeutigkeiten entstandene Konturlosigkeit des Begriffs lässt ihn nicht gerade prädestiniert erscheinen, eine zentrale konzeptionelle Rolle in den Erklärungsansätzen von Ablehnungshaltungen zu spielen, jedenfalls solange nicht, wie über seine Inhalte nicht dezidiert Klarheit geschaffen wird.

Die Vorstellungswelten, auf die von rechts-extrem Orientierten und Vertreter(inne)n von pauschalen Ablehnungshaltungen zur ordnenden, dadurch auch orientierenden und Sinn konstruierenden Erfahrungsverarbeitung zurückgegriffen wird, lassen sich daher treffender mit dem

Begriff der „Repräsentationen“ erfassen. Damit analytisch sowohl kognitiv ausdifferenzierte ideologische Bestandteile als auch – salopp ausgedrückt – mentalitäre und ähnlich gelagerte „Bauchgefühle“ in den Blick geraten können, wird hier also statt von expliziten „Ideologien“ von einem Ensemble von kognitiven, affektiven und conativen Orientierungen gesprochen, das vor allem aus Bildern, Metaphern, symbolischen Verweisungen, Narrationsfiguren und Dispositiven besteht, aber auch habituelle Elemente einschließt. In diesem Sinne geht es um ein „System von Werten, Ideen und Handlungsweisen mit zweifacher Funktion; erstens eine Ordnung zu schaffen, die Individuen in die Lage versetzt, sich in ihrer materiellen und sozialen Welt zu orientieren und sie zu meistern; und zweitens Kommunikation unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft zu ermöglichen, indem es diesen einen Kode für sozialen Austausch und einen Kode zur Benennung und zur eindeutigen Klassifikation der verschiedenen Aspekte ihrer Welt und ihrer individuellen Geschichte und der ihrer Gruppe liefert“ (Moscovici 1973, XVII). Im Unterschied zu Kognitionen, denen Bewusstheit und Rationalität zugesprochen wird, „stützen sich“ Repräsentationen „auf Konventionen und Symbole und umfassen sowohl bewusste wie unbewusste, rationale und irrationale Aspekte“ (Moscovici 1982, 143). Sie sind also etwas anderes als Ideologien (und sind auch mit dem Begriff der „Vorstellungen“ unterbestimmt, weshalb auch die oben vorläufig benannte Formel zum Verständnis des Rechtsextremismus, $Rex = Uvo + Gak$, in $Rex = Urep + Gak$ umzuformen ist).

Repräsentationen machen über die zwei Prozesse der „Verankerung“ und der „Objektivierung“ etwas Unvertrautes vertraut. Sie verankern zum einen neue Wahrnehmungen, Ereignisse und Erfahrungen in vorhandenen Kategorien und Prototypen und schaffen so (Ein-)Ordnung. Auf der anderen Seite transformieren sie die im menschlichen Erfahrungsablauf emergierenden, noch

ungenauen Wahrnehmungen und Ideen in einen Komplex aus Bildern und Symbolen, der ihnen einen figurativen Kern verleiht und sie alltagstauglich erscheinen lässt. Repräsentationen entstehen also in einem dynamischen Prozess der Erfahrungsverarbeitung: „People are producers and users of social representations all in one“ (Moscovici 1988, 233). Individuelle Repräsentationen basieren also auf interaktionseingelagerten sozialen Konstruktionsprozessen.

Nur kollektiv geteilte Repräsentationen können ideologiebildend wirken. Anzunehmen ist, dass sie dann ideologisch (durchgesetzt) werden, wenn Eigenschaften und Funktionen von Repräsentationen in bestimmter Weise transformiert werden, nämlich vor allem dann, wenn

- sich ihre prinzipielle diskursive Offenheit in Absolutheitsreklamationen wandelt,
- ihre Dynamik abgebaut und durch Statik ersetzt wird,
- ihre Reichweitebegrenzung totalistischer Systematisierung weicht,
- ihre relative Diffusität in zunehmend hermetische Geschlossenheit überführt wird,
- ihre Prozessualität ins Stocken gerät und durch Produktförmigkeit substituiert wird,
- gegenüber ihrer Funktion der Erfahrungsstrukturierung Ideengeleitetheit Vorrang gewinnt,
- Gestaltungsfunktionalität durch Wertebezogenheit ersetzt wird,
- Utopismusfixierung an die Stelle von Relevanzorganisation tritt,
- intuitive Zugriffe auf Ordnungsmuster und -raster zu kalkulatorischen mutieren,
- ihre grundsätzliche Ambivalenztoleranz eliminiert wird,
- affektiv-emotionale Ladungen (pseudo-)rationalisiert werden,
- ihr assoziativ-narrativer Charakter argumentationistisch überformt wird,
- anstelle von Faktizitätsidentifizierung Realitätsverschleierung, Ablenkung, vertröstende Verheißung und Rechtfertigung Priorität erhalten.

Für eine Antwort auf die Ausgangsfragen, wie Ideologien „ins Subjekt kommen“ bzw. wie umgekehrt subjektive Aneignungen von Ideologischem erfolgen, bietet sich nunmehr das folgende Konstrukt als analytisches Vorstellungsbild an:

Auf der einen Seite steht – oftmals in einer identitätsbedrohenden Krise – das bio-psycho-soziale Subjekt mit seiner unbefriedigten (Kontroll- Integrations-, Sinnlichkeits-, Sinnstiftungs- und Kompetenzentwicklungs-)Bedürftigkeit, bei dem gesellschaftliche, situative und persönlichkeitspezifische Faktoren Einfluss darauf entfalten, ob psychische Regressionen mit Rückgriff auf archaische Muster erfolgen. Auf der anderen Seite befindet sich ein politisch-soziales Ideen- und Wertgefüge, wie es Ideologien darstellen. Vonseiten des Letzteren wird nun ein bedürftigkeitsbezogenes und mechanismuskompatibles Repräsentationsangebot gemacht. Vonseiten des aktiven Subjekts wird es auf seine Funktionalität für die Befriedigung seiner Bedürftigkeit[en] „befragt“ und erhält bei positiv ausfallender „Prüfung“ Eingang in den individuellen Repräsentationshaushalt; dies vor allem dann, wenn die Repräsentationsofferten an sedimentierte Erfahrungen anschlussfähig sind und im kollektiv geteilten Raum keine alternativen Deutungsangebote zur Verfügung stehen. Dabei handelt es sich freilich viel weniger um einen bewusst rational gesteuerten Check der Repräsentationen und der ggf. dahinterstehenden Ideologien als um eine (Selbst-)Reflexivität, in die Empfindungen im Sinne der Zeugenschaft von korporal ablaufenden Prozessen und Reflexe im Sinne nicht bewusst erfolgender Reaktionen auf Sinneserregungen eingehen.

Konsequenzen für Erfolg versprechende Bearbeitungsstrategien: Die KISSEs-Strategie

Insofern ein ursachenbezogener und nicht ein symptomfixierter Umgang mit den hier fokussierten Problemlagen anzustreben ist, ist eine Bearbeitungsstrategie zu folgern, die in zwei Teilstra-

Vorherrschend sind in den weitaus meisten Fällen aber weniger kognitiv-rational mehr oder minder ausgefeilte Einstellungen und darauf dezidiert aufbauende reflexionsfundierte Positionierungen und Argumentationen als vielmehr diffuse Mentalitäten, Gestimmtheiten und ressentimentgeladene Affekte.

tegien mündet – verkürzt formuliert: in die Vermittlung alternativer Erfahrungen und in die Vermittlung alternativer Deutungen.

Zusammengefasst werden diese beiden Teilstrategien in einem Ansatz, der als KISSeS-Modell zu bezeichnen ist. Weiter aufgefächert handelt es sich um die Vermittlung folgender Teilaspekte:

Kontrolle im Sinne der

- Verfügung über zentrale Bedingungen der eigenen Lebensführung und der
- Möglichkeit zur Selbstbestimmung über die Bedingungen von Abhängigkeiten mittels vor allem
- Orientierungsvermögen,
- Selbstwirksamkeitserfahrungen,
- Handlungssicherheit im Hinblick auf die Beeinflussbarkeit und Planbarkeit als relevant erachteter Lebensvollzüge;

Integration als Sicherstellung

- von Orientierung und von Eingriffsmöglichkeiten in der objektiven Welt mittels Systemintegration,
- der Stiftung von affektiven Beziehungen zwischen den Subjekten und der Zugänglichkeit zur Bildung kollektiver Identität mittels gemeinschaftlicher Sozialintegration,
- von Integrität wahren Kriterien und Verfahren der Interessenartikulation und des Konfliktausgleichs mittels gesellschaftlicher Sozialintegration;
- Sinnlichkeit und sinnliches Erleben als
- Sensitivität für Sinneseindrücke,
- Erleben positiv empfundener körperlicher und psychischer Zustände und Prozesse,
- Möglichkeit zum Aufsuchen und zur Gestaltung entsprechender Erlebensbedingungen;

Sinnerfahrung und Sinnzuschreibung zum Zwecke

- der Herstellung einer Ordnung,
- der Komplexitätsreduktion,
- der Kontingenzbearbeitung,
- der Kosmierung,
- des Identitätserhalts und ggf.
- der Welttdistanzierung;

Erfahrungsstrukturierende Repräsentationen, die

- im diskursiv präsenten Umfeld, aber auch
- im biografisch aufgebauten individuellen Speicher von
- Einstellungen und Mentalitäten wie von
- bildhaften Vorstellungen, Symbolen, Kodes und Habitualisierungen
- im Prozess des Erfahrungsablaufs das Aufsuchen, die Wahrnehmung, die Beschreibung, die Deutung, die Bewertung und die Einordnung von Erfahrungen vornehmen und
- sie kommunizierbar machen;
- Selbst- und Sozialkompetenzen wie Offenheit für Neues, Reflexivität, Empathie, Frustrations- und Ambivalenztoleranz, Impuls- und Affektkontrolle, verbale Konfliktfähigkeit u. Ä. m.

Der KISSeS-Ansatz reflektiert die Erkenntnis, dass erlebte Kontrolldefizite, wahrgenommene Mängel der Integration in verständigungsorientierte soziale Kontexte, bestimmte Verengungen sinnlichen Erlebens (z. B. im Rahmen von Diskriminierungsverhalten und Gewaltaktionen) sowie Empfindungen von Sinnlosigkeit bei der Verfolgung sozialisatorischer Erwartungen (z. B. hinsichtlich schulischen Lernens) und in Hinsicht auf die Regularien im öffentlichen Handlungsraum (z. B. politische Partizipation betreffend) bedeutsame Begünstigungsfaktoren für un- und antidemokratische Selbstpositionierungen des Subjekts darstellen. Er berücksichtigt ferner die empirisch gut belegbare Protektionswirkung von Selbst- und Sozialkompetenzen wie den oben auszugswise genannten gegenüber problematischen Orientierungen, insbesondere auch gegenüber rechtem Extremismus, Pauschalisierungen, Propagieren von Ungleichbehandlung und Gewalt. Anders als seminaristische Bildungs- und Trainingsprogramme setzt er aber darauf, die Entwicklung solcher Kompetenzen durch Alltagserfahrungen möglich werden zu lassen, die Lebenskontrolle, Integration, positives sinnliches Erleben und Sinnerfahrung gewähren. Folglich wird für ihren

Aufbau nicht die Schulung in Laboratoriumssituationen in den Mittelpunkt gerückt, sondern die Ermöglichung von Lebensverhältnissen, in denen im Rahmen einer Persönlichkeitsentwicklung, die individuell befriedigend und sozial akzeptabel ist, diese Fähigkeiten wachsen können. Dies gilt für die Arbeit in Kindertagesstätte, Schule, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung ebenso wie für die Distanzierungsarbeit, etwa in den sogenannten Ausstiegshilfen.

Im Hintergrund des Ansatzes steht in Hinsicht auf die hier interessierenden Problembearbeitungen die Überzeugung von der Tauglichkeit der Pädagogik der funktionalen Äquivalente (Böhnisch 2012). Gemeint ist damit, dass es gilt, politisch, gesamtgesellschaftlich, pädagogisch und sozialarbeiterisch dafür Sorge zu tragen, dass diejenigen Funktionserwartungen, die von Akteuren auf ein problematisches Verhalten projiziert oder gar als von ihm eingelöst erlebt werden, auf andere Weise Erfüllung erfahren können. Am Beispiel: Wer Selbstwert und Stärke vermeint über Rassismus und Gewalt aufbauen und demonstrieren zu können, sollte Gelegenheiten offeriert bekommen, in denen die Erfahrung möglich, ja wahrscheinlich wird, dass eben diese Bedürfnisse auch ganz anders – und dabei sogar besser – befriedigt werden können.

Dabei wird davon ausgegangen, dass das KISSeS-Konzept nur dann (Re-)Demokratisierungserfolge entfalten kann, wenn zugleich – und dies steckt die zweite Teilstrategie ab – jene menschenverachtend konturierten Aktions- und Deutungsangebote im Diskursraum zurückgedrängt und abgebaut werden, die relevante Orientierungs- und Verhaltensvorlagen abgeben. Dies ist unerlässlich, weil sie ihre Attraktivität aus der ihnen vonseiten der Subjekte zugeschriebenen Funktion beziehen (müssen), empfundene soziale Gerechtigkeitslücken hinsichtlich der Realisierbarkeit von KISSeS-Erfahrungen in Lebensbereichen politisch-sozialer Akzeptanz so aufzugreifen, dass sie sie zu interpretieren und zu schließen versprechen. Institutionen wie Kindertageseinrichtungen, Schu-

len, Zentren der Jugendarbeit und weitere pädagogische und soziale Einrichtungen und Projekte haben also nur dann Chancen, wenn zum einen ihr Personal selbstkritisch eigene Deutungsmuster überprüft und wenn sie zum anderen auch in den jeweiligen Sozialraum hineinwirken.

Die KISSEs-Strategie zielt auf die Ermöglichung und Förderung der Lebensgestaltung der Subjekte. Sie geht damit über den Anspruch defensiver Problembearbeitungen hinaus und gibt sich erst recht nicht mit einem bloßen Dagegenreden zufrieden. Vielmehr markiert sie proaktiv das „Wohin“. Knapp umrissen weist sie einem Handlungskonzept die Funktion zu, Subjekte auf ihrer Suche nach Lebenserfüllung unterstützend so zu begleiten, dass sie Souveränität gewinnen und eine selbst- und sozialkompetente Persönlichkeit mit handlungssicherer Identität in personaler Einzigartigkeit und sozialer Anschlussfähigkeit entwickeln sowie dabei einen positiven und zugleich selbstkritischen Selbstwert aufbauen und wahren können. Für pädagogische Institutionen wie soziale Einrichtungen schließt sich daran die entscheidende Frage an, wie sie derart ausgelegte Handlungsräume für ihre Adressat(inn)en zur Verfügung stellen oder wenigstens eröffnen können. Denn: Belehrungen kommen gegen Erfahrungen nicht an.

DER AUTOR

Prof. Dr. Kurt Möller

ist Hochschullehrer für Theorien und Konzepte Sozialer Arbeit an der Hochschule Esslingen. Forschungsschwerpunkte u.a.: Rechtsextremismus, Menschenfeindlichkeit und Gewalt. Zahlreiche Veröffentlichungen (siehe www.hs-esslingen.de/mitarbeiter/kurt-moeller.html)
✉ Kurt.Moeller@hs-esslingen.de

QUELLEN

- Althusser, Louis (2012): Über die Reproduktion. Ideologie und ideologische Staatsapparate. 2. Halbband. Hamburg: VSA.
- Böhnisch, Lothar (2012): Sozialpädagogik der Lebensalter. Eine Einführung. 6. überarb. Aufl., Weinheim und München: Beltz Juventa.
- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2014): Stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014. Leipzig: Universität Leipzig.
- Dovermann, Ulrich (Hg.) (2011): Linksextremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Eagleton, Terry (1993): Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart: Metzler.
- Frindte, Wolfgang/Geschke, Daniel/Haußecker, Nicole/Schmidtke, Franziska (Hg.) (2016): Rechtsextremismus und „Nationalsozialistischer Untergrund“. Interdisziplinäre Debatten, Befunde und Bilanzen. Wiesbaden: Springer VS.
- Geiger, Theodor (1932): Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Gramsci, Antonio (1999): Gefängnishefte. Bd. 2. Hamburg: Argument Verlag.
- Heitmeyer, Wilhelm (1987): Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Weinheim/München: Juventa.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2002–12): Deutsche Zustände, Folge 1–10; Frankfurt a. M. – Berlin: Suhrkamp.
- Hillebrand, Katrin/Zenner, Kristina/Schmidt, Tobias/Kühnel, Wolfgang/Willems, Helmut (2015): Politisches Engagement und Selbstverständnis linksaffiner Jugendlicher. Wiesbaden: Springer VS.
- Lenk, Kurt (1964): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Lyotard, Jean-Francois (1999): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz (franz. Orig. 1979).
- Möller, Kurt (2000): Rechte Kids. Eine Langzeitstudie über Auf- und Abbau rechtsextremistischer Orientierungen bei 13-bis 15-jährigen. Weinheim – München: Juventa.
- Möller, Kurt/Grote, Janne/Nolde, Kai/Schuhmacher, Nils (2015): „Die kann ich nicht ab!“ – Ablehnung, Diskriminierung und Gewalt bei Jugendlichen in der (Post-)Migrationsgesellschaft. Wiesbaden: Springer VS (i. Dr.).
- Möller, Kurt/Schuhmacher, Nils (2007): Rechte Glatzen. Rechtsextreme Orientierungs- und Szenezusammenhänge – Einstiegs-, Verbleibs- und Ausstiegsprozesse von Skinheads. Wiesbaden: Springer VS.
- Moscovici, Serge (1973): Foreword. In: Herzlich, Claudine (Ed.): Health and Illness: A Social Psychological Analysis. London: Academic Press.
- Moscovici, Serge (1982): Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Moscovici, Serge (1988): Notes towards a description of social representation. In: European Journal of Social Psychology, 3, 211–250.
- Popper, Karl (2003): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Gesammelte Werke Bd. 6 (8. Aufl.). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript Verlag.
- Said, Edward (1995): Orientalism. Western Conceptions of the Orient. London: Penguin (1. Aufl. 1978).
- Schnädelbach, Herbert (1969): Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung. In: Das Argument. H. 50, 71–92.
- Stöss, Richard (2010): Rechtsextremismus im Wandel. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Zick, Andreas/Klein, Anna (2014): Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014. Bonn: Dietz.
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Zizek, Slavoj (Ed.): Mapping Ideology. London/New York: Verso.

ÜBERLEGUNGEN ZUR ROLLE VON IDEOLOGIE UND UTOPIE IN GEMEINSCHAFTSIMAGINATIONEN

VON NIKOLA TIETZE

In der Soziologie werden soziale Gruppen, deren Mitglieder glauben, bestimmte Ideen, Interessen, Eigenschaften, Merkmale oder auch Leistungen miteinander zu teilen, als Gemeinschaften verstanden. Letztere gründen also auf geglaubten Gemeinsamkeiten, die in den gesellschaftlichen Beziehungen durch Handlungen, auf der Basis von Organisationen und dank institutionalisierter Regeln und Rollen zum Ausdruck gebracht werden. In dieser Hinsicht sind Gemeinschaften Imaginationen (vgl. Jureit 2001). Sie stehen für Prozesse, in denen individuelle wie kollektive Akteure das vorgestellte Kollektiv (die geglaubten Gemeinsamkeiten) im gesellschaftlichen Geschehen abzubilden und in den damit gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu bestätigen, bekräftigen oder durchzusetzen versuchen.

Im Kontext dieser Prozesse stellen Ideologie und Utopie für die Akteure zwei grundlegende und komplementäre Verfahren dar, mit denen sie die Diskrepanz zwischen dem vorgestellten Kollektiv sowie ihrem Selbstverständnis und dem gesellschaftlichen Geschehen schließen. Die Akteure geben auf der Grundlage ihrer ideologischen wie utopischen Praxis und Methode den Spannungen, die zwischen ihrem Selbstverständnis und der Wirklichkeit bestehen, eine Bedeutung. Anders formuliert: Mithilfe ideologischer und utopischer Verfahren bearbeiten die Akteure solche Spannungen, um eine imaginierte Gemeinschaft beziehungsweise einzelne Aspekte ihrer Gemeinschaftsimagination zu verwirklichen. Zugleich übersetzen Ideologie und Utopie Gewalt und Affekte in Dynamiken der Gemeinschaftsimagination. Denn die Akteure stellen mithilfe ideo-

logischer und utopischer Verfahren sicher, dass Gewalt und Affekte zu Leistungen werden, die die Verwirklichung des vorgestellten Kollektivs vorantreiben.

Ziel dieses Artikels ist es, Gemeinschaftsimaginationen in ein Verhältnis zu Ideologie sowie Utopie, Affekte und Gewalt zu stellen und den Zusammenhang dieser Handlungsdimensionen zu verdeutlichen: Im ersten Teil geht es um das Verhältnis, das zwischen Gemeinschaftsimaginationen und der Tätigkeit, Gemeinsamkeit zu glauben, besteht. Ideologie und Utopie als Praxis und Methode von Gemeinschaftsimaginationen stehen im Mittelpunkt des zweiten Teils. Im dritten und letzten Teil richtet sich der Fokus auf die Bedeutungen und Funktionen von Gewalt Handlungen und Affekten im Kontext von Gemeinschaftsimaginationen. Das Verhältnis und der Zusammenhang zwischen Gemeinschaftsimaginationen, Ideologie, Utopie, Gewalt und Affekten sind pragmatischer Natur. Sie entstehen, weil Individuen und Gruppen ihre Handlungen auf das gesellschaftliche Geschehen beziehen und im Hinblick auf für sie problematische Situationen entwickeln. Dies soll einleitend anhand von drei Szenarien vor Augen geführt werden, die aus dem Material meiner Studien zu Gemeinschaftsimaginationen von Muslimen und Palästinensern in Hamburg, Berlin, Paris und Lyon zwischen 2003 und 2007 herausgearbeitet worden sind (Tietze 2012).

Erstes Szenario: Gemeinsamkeiten glauben und Gemeinschaft imaginieren

Die Konstruktion des ersten Szenarios beruht auf dem Interview mit einem Berater in

einer Berliner Rechtsberatungsorganisation für Flüchtlinge im Jahr 2005. Dieser war in den 1980er-Jahren aus einem Flüchtlingslager im Libanon geflohen, hatte in den 1990er-Jahren ein Studium in Berlin abgeschlossen und engagierte sich zu Beginn der 2000er-Jahre in einem palästinensischen Verein in Berlin.¹

Drei Jugendliche suchten die Beratungsstelle auf, weil einer von ihnen von der Schule gewiesen worden war und nun einen neuen Schulplatz finden wollte. Der einen Schulplatz suchende Jugendliche hatte ein blaues Auge, das – wie mein Gesprächspartner erzählte – auf eine Schlägerei mit betrunkenen Rechtsradikalen zurückging. Mit „arabischem Stolz“, so mein Gesprächspartner, erläuterten die drei, dass sie von zehn betrunkenen Rechtsradikalen zusammengeschlagen worden seien und sich verteidigt hätten.² Ob diese Schlägerei der Grund für den Schulverweis gewesen war, wurde im Interview mit dem Berater der Rechtsberatungsorganisation nicht deutlich. Doch betonte der Gesprächspartner, dass er selten straffällig gewordene Jugendliche getroffen habe, denen das Lernen wichtig sei. Deswegen wollte er den dreien helfen und begann eine Unterhaltung mit ihnen, um mehr über sie zu erfahren. Alle drei verstanden sich als Palästinenser, doch weder konnte einer von ihnen sagen, aus welchem Ort oder aus welcher Region Palästinas die Eltern oder Großeltern stammten, noch wussten sie, aus welchem Flüchtlingslager im Libanon ihre Eltern oder Großeltern nach Berlin geflohen waren.

„[...] wie können wir Rückkehrrecht fordern, wenn die [in Berlin aufgewachsene, NT] Generation einfach

nicht mehr zu wissen scheint, woher sie eigentlich, woher ihre Eltern eigentlich kommen,“ resümierte mein Gesprächspartner die Begegnung mit den drei Jugendlichen. In seinen Augen liegt die Unwissenheit der in Berlin aufwachsenden Palästinenser in der Verantwortung der Eltern und Vereine, die es verpasst hätten, die Geschichte der Berliner Palästinenser zu vermitteln. „Die zweite, die dritte Generation, kann man auch sagen, ist verloren gegangen. Wir Erwachsene, die aus der ersten Generation stammen, schlagen uns immer die Köpfe ein, wer der Bessere unter uns ist. Es geht immer um Kleinkram!“ Das Wissen der in Berlin aufwachsenden Jugendlichen über die palästinensische Geschichte reduziere sich auf Bilder, die lediglich Emotionen schüren könnten. Mit dem Ergebnis, wie der Gesprächspartner am Beispiel der drei Jugendlichen zu verdeutlichen versuchte: „Wenn in der Schule über Palästina und Israel diskutiert wird, können sie nichts sagen. Sie rasten einfach aus. [...] Wir brauchen aber nicht nur Menschen mit Fäusten, sondern Menschen, die mit dem Kopf etwas vermitteln können.“

Zweites Szenario: Ideologische und utopische Verfahren

Der Dekor des zweiten Szenarios ist ein anderer als im ersten. Der Ort ist eine Moschee, die in Hamburg aufgrund ihrer Größe, ihrer Lage in der Stadt und aufgrund ihrer internen Organisation eine zentrale Bedeutung einnimmt. Ein Ingenieurstudent, der sowohl Mitglied des Hamburger

Islamischen Studentenverbandes als auch aktiv in der Jugendarbeit einer transnationalen Föderation muslimischer Vereine tätig war, erläuterte sein Verständnis der ummah – des theologischen Begriffs für die islamische Gemeinschaft.³ Auf der einen Seite betonte er in seiner Gemeinschaftserzählung, dass „die ummah nicht nur aus Muslimen [besteht]. Wenn man eine Gemeinschaft bildet, auch mit Christen oder Juden oder sonstigen Gruppierungen, dann ist das eine Gemeinschaft, und wenn diese Gemeinschaft sich gegenseitig respektiert und sich nicht gegenseitig irgendwie einen Dolch in den Rücken steckt oder Sonstiges, dann ist es für mich auch ummah.“ Der Gesprächspartner beschrieb mithilfe des theologischen Gemeinschaftsbegriffs ein Beziehungsgeflecht zwischen den monotheistischen Konfessionen, welches über die etablierten Verhältnisse in den gesellschaftlichen Beziehungen und über die in den Medien thematisierte Aktualität hinausweist. Insofern pointierte er den theologischen Gemeinschaftsbegriff utopisch und entwarf eine überkonfessionelle ummah. Die Gemeinschaft der Muslime heißt für ihn, „dass man plötzlich [nicht mehr] als Außenseiter dasteht, weil man Muslim ist, sondern man hat als Muslim Freunde. Die [sind] zwar keine Muslime, aber [setzen] sich für einen [ein], [achten] die Religion und [lassen] wirklich niemanden irgendwie etwas sagen, was den [Muslimen] verletzen könnte. Also diese Achtung und dieser Respekt voreinander, die sind zwar selten zu finden, aber [es gibt sie], wenn man sich gegenseitig gut kennt und [viel zusammen] gemacht hat.“

An anderen Stellen seiner Gemeinschaftserzählung entstand jedoch das Bild eines konfessionell kontrollierten,

eindeutig abgegrenzten Kollektivs der Muslime. „Wenn jemand wirklich einen Koranvers verleugnet, ist das für mich kein Muslim mehr. [...] Wenn jemand die Koranverse akzeptiert, aber sie nicht ausführt, ist er für mich ein Muslim. Da habe ich nicht das Recht, diesem Mann zu sagen, [dass] er ein kafir [ein Ungläubiger, NT] [ist]. Aber wenn jemand ganz klar verleugnet oder neue [Dinge] einführt, die wir dann bid'a [Innovation oder Neuerung, NT] nennen, [...] dann [sind] für mich [die Bedingungen gegeben], dass ich sagen [kann], er sei ein kafir.“

In einer ideologischen Pointierung des theologischen Gemeinschaftsbegriffs bestimmte der Gesprächspartner hier In- und Exklusionsregeln. Diese Regeln erlaubten ihm, das Kollektiv zu umreißen, welches er imaginierte. Auf der Basis seiner einerseits utopischen und andererseits ideologischen Pointierungen, die von außen betrachtet widersprüchlich erscheinen, imaginierte mein Gesprächspartner eine kollektive muslimische Identität, die er öffentlich, das heißt im Kontext der religionspolitischen Kontroversen in Deutschland, geltend machen wollte. „[D]ie Muslime sind wirklich vernachlässigt. Man hört ihnen nicht zu, man schikaniert sie durch bestimmte Aktionen und erwartet, dass sie still in der Ecke herumsitzen. [Die meisten] tun [das] auch. Nur gibt es inzwischen ein paar wenige, die sagen: ‚Ich schweige nicht mehr.‘ Und irgendwann, daran glaube ich, wird irgendeine Institution die Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangen, und dann werden [wir richtig vertreten].“

In den Augen meines Gesprächspartners hat der deutsche Staat „dreißig Jahre

lang etwas Falsches getätigt. [...] Wenn die Politik schlau gewesen wäre, dann hätte sie einen Islambeauftragten [eingesetzt], aber einen richtigen, nicht irgendwelche Hampelmänner, die [keine] Ahnung haben, oder Frauen, die kein Kopftuch tragen, [aber] über Frauen mit Kopftuch urteilen.“ Mein Gesprächspartner, der über seine Situation nicht mehr schweigen wollte, stellte seinen eigenen Ausführungen zufolge die Lehrerin zur Rede, die seinem Neffen keine Gymnasialempfehlung gegeben hatte, – und zwar mit der Begründung, so seine Erzählung, dass man als Türke die auf dem Gymnasium geforderten Leistungen nicht schaffen könne.

Drittes Szenario: Affekte und Gewalt

Das dritte Szenario deutet die Dynamik an, die Gewalt und Affekte für die Imagination von Gemeinschaft einnehmen können. Es führt zurück nach Berlin in ein Lokal, in dem Streetworker Jugendliche betreuten. Im Jahr 2004 erläuterten mir dort drei Jugendliche, was in ihren Augen die palästinensische Gemeinschaft ist und bestimmt. Im Fokus ihrer Erzählung stand eine Thematisierung von Aggressionen. „Wir haben aber nichts anderes gelernt, außer [...] frech [zu] werden,“ erklärte einer der drei Gesprächspartner und fuhr fort: Nicht verstanden zu werden „[...] macht uns aggressiv! Dann werden wir einfach aggressiv und wehren uns. Bei uns ist das ein bisschen anders, [...] wir schlagen uns dann oder wehren uns mit Ausdrücken, weil wir nichts anderes können. Wissen Sie, das ist ja auch dumm an uns Palästinensern. Fast keiner von uns hat etwas auf die Reihe gekriegt, was Großes zu werden. Sehen Sie, Sie fragen uns nach einem Star oder was Großes, wir kennen gar keinen. Das ist unser Nachteil!“

Ein anderer berichtete, dass ihn die Äußerungen der Lehrer „aufregt[e]“ und mitunter dazu brachte, „ganz richtig auszurasten. Ich wäre auf meinen Lehrer fast losgegangen, als [...] er [meinte]: ‚Wenn Israel Palästinenser umbringt, ist das

kein Mord, aber wenn Palästinenser Israels umbringen, ist es Mord.‘“ An einer anderen Stelle im Gespräch empörte sich dieser Gesprächspartner darüber, dass es nie Schweigeminuten für palästinensische Opfer von Gewalt in der Schule gäbe. Der dritte Gesprächspartner der Runde bemerkte, dass er nicht mehr sage, dass er sich als Palästinenser versteht, weil er sich emotionale Verletzungen durch die Reaktionen anderer ersparen wolle. „Es ist eigentlich traurig, wenn wir das nicht sagen, wenn wir lügen [...], wenn wir sagen [...], [dass] wir etwas anderes [wären]. Libanesen oder so. Das ist schon traurig. Wir würden gern sagen, dass wir Palästinenser sind.“

Die drei Szenarien stellen Gemeinschaftsimaginationen, Ideologie sowie Utopie und Affekte wie auch Gewalt in einen Kontext mit gesamtgesellschaftlichen Bedingungen und Prozessen. Sie deuten an, dass diese Handlungsdimensionen in einem Zusammenhang mit Macht- und Herrschaftsverhältnissen stehen, solche herstellen und zugleich bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse verwerfen.

I. Gemeinsamkeiten glauben und Gemeinschaft imaginieren

In den Gemeinschaftserzählungen, die die Szenarien vor Augen führen, bestätigen und bekräftigen meine Gesprächspartner palästinensische oder muslimische Gemeinsamkeiten wie auch Einverständnisse. Zwar liegen die geglaubten Gemeinsamkeiten und Einverständnisse auf unterschiedlichen Ebenen – auf der Ebene der Erinnerung an eine Vertreibungsgeschichte, auf der Ebene des Alltagshandelns in der Schule oder unter Gleichaltrigen und schließlich auf der Ebene theologischer Institutionen. Doch verbinden sie sich in allen drei Szenarien mit einem „affirmativen Engagement“, wie Michel de Certeau sagt (de Certeau 1990). Zugleich stehen die thematisierten Gemeinsamkeiten und Einverständnisse in den Gemeinschaftserzählungen für bestimmte Vorstellungen

Die Orientierung der Glaubenseinstellungen an dem Geschehen einer Situation führt dazu, dass Gemeinschaftsimaginationen keinen Abschluss finden, sondern sich konstant und konsequent in Bezug auf das Geschehen entwickeln und verändern.

über Gerechtigkeit wie auch über das, was ein gelungenes Leben ist.⁴

Im ersten Szenario unterstreicht der Gesprächspartner die Bedeutung der schulischen Bildung für die sich als palästinensisch verstehenden Jugendlichen; nur eine solche Bildung ermögliche ihnen, ein Selbstbewusstsein zu entwickeln und sich ohne Gewalt durchzusetzen. Eine Reihe von palästinensischen Kulturvereinen in Berlin verstehen sich als Stadtteilvereine, die eine Hausaufgabenhilfe organisieren und so im Namen des palästinensischen Nationalismus einen Beitrag zu größerer Chancengleichheit in Berlin leisten wollen. Unter den von mir befragten Muslimen wird zum Beispiel das islamische Opferritual bekräftigt und hervorgehoben, um eine mögliche solidarische Welt zu beschreiben. Mit Blick auf solche Bekräftigungen und Bestätigungen stehen die imaginierten Gemeinschaften für bestimmte normative Orientierungen.

Nach de Certeau gründet das affirmative Engagement auf der individuellen oder kollektiven „Tätigkeit-zu-glauben“ (de Certeau 1985). Diese Tätigkeit, gleich auf welchen Handlungsbereich (Religion, Mathematik, Werbung oder Politik) sie sich bezieht, bindet ein Sagen an ein Machen, wie de Certeau erklärt. So betrachtet, basieren imaginierte Gemeinschaften auf Glaubenseinstellungen, die Gemeinsamkeiten, Bindungen und Einverständnis herausstellen – „sagen“ im Sinne de Certeaus. Zugleich entwerfen die Glaubenseinstellungen ein Machen. Denn sie werden für Individuen und Gruppen zu Maßstäben von Handlungen, die darauf zielen, die Spannungen zwischen dem vorgestellten Kollektiv und den Wirklichkeit strukturierenden Bedingungen und Verhältnissen auszugleichen – etwa durch Solidaritätsaktionen in Afrika anlässlich des islamischen Opferrituals oder mit einer Hausaufgabenhilfe im Stadtteil. So beobachtet zum Beispiel ein Befragter, dass die Muslime nicht nur darauf achten, halal [Erlaubtes] zu konsumieren, sondern auch auf Gerechtigkeitsfragen in den Wirtschaftsbeziehun-

gen achten: „In – in Anführungsstrichen – etwas weiter entwickelten Milieus achtet man auch darauf, dass hinter [dem Produkt] keine Ausbeutung steckt. Es gibt also diejenigen, die nur fair trade konsumieren. [...] Darüber hinaus werden Projekte nach islamischen Finanzregeln entwickelt, das heißt Projekte [...], die eher auf Zusammenarbeit als auf Ausbeutung basieren.“

Die „Tätigkeit-zu-glauben“ zeichnet sich nach Michel de Certeau durch eine Doppelbewegung aus. Auf der Grundlage der „Tätigkeit-zu-glauben“ werden zum einen Objekte und Personen ein- und zugeordnet sowie klassifiziert. In dieser Hinsicht stellen Gemeinschaftsimaginationen Ordnungen her. Zum anderen entwickeln Individuen und Kollektive dank ihrer „Tätigkeit-zu-glauben“ Alternativen zu etablierten Ordnungen. Gemeinschaftsbezogene Glaubenseinstellungen bestätigen also Ordnungen und hinterfragen zugleich Selbstverständlichkeiten sowie Verbindlichkeiten, die durchgesetzte politische Institutionen garantieren. Sie folgen dabei keiner Systematik, wie das Substantiv „der Glaube“ suggeriert. Vielmehr sind gemeinschaftsbezogene Glaubenseinstellungen, so die Ergebnisse meiner Forschungsarbeiten, pragmatisch zu verstehen: Sie antworten auf Probleme, die Individuen und Gruppen im Hinblick auf bestimmte Ereignisse, Handlungsherausforderungen oder auch gesellschaftliche Bedingungen wahrnehmen. In dieser Hinsicht handelt es sich nicht um einen Widerspruch, wenn der Gesprächspartner im zweiten Szenario zum einen eine überkonfessionelle ummah entwirft und zum anderen theologisch-dogmatische In- und Exklusionskriterien für die Gemeinschaft der Muslime bekräftigt. Die Orientierung der Glaubenseinstellungen an dem Geschehen einer Situation führt dazu, dass Gemeinschaftsimaginationen keinen Abschluss finden, sondern sich konstant und konsequent in Bezug auf das Geschehen entwickeln und verändern.

Dennoch sind Gemeinschaftsimaginationen, wie die drei einleitenden Szenarien zeigen, an bestimmte inhaltliche Repertoires gebunden. Die eingangs skizzier-

ten palästinensischen Gemeinschaftsimaginationen sind auf der inhaltlichen Ebene nicht identisch mit der skizzierten Gemeinschaft der Muslime. Im Gegenteil, meine empirischen Studien führen deutlich die möglichen Abgrenzungen zwischen beiden Gemeinschaftsimaginationen vor Augen. So unterstreichen zum Beispiel ältere Berliner Palästinenser, dass die von ihnen imaginierte Gemeinschaft „Muslime und Christen“ umfasst. „Es gibt auch eine Gruppe [unter] uns, die sind jüdische Palästinenser,“ wie einer meiner Gesprächspartner bemerkt. „Die wenigsten wissen das. Also es gibt auch jüdische Palästinenser.“ Vor dem Hintergrund der Glaubenseinstellungen, die den Gemeinschaftsimaginationen zugrunde liegen, stellt sich allerdings die Frage: Wie werden aus Gemeinschaftsimaginationen partikulare – palästinensische oder muslimische – Gemeinschaften?

Meinen Studien zufolge stellen Institutionen die Repertoires bereit, die die Glaubenseinstellungen auf bestimmte Inhalte fokussieren – im Hinblick auf die drei Szenarien heißt dies – zu muslimischen oder palästinensischen Glaubenseinstellungen machen. Innerschaftliche und allgemeingesellschaftliche Institutionen gewährleisten, dass eine Gemeinschaftsimagination als eine spezifische Gemeinschaftsimagination thematisiert und von Dritten als solche erkannt werden kann. Im ersten Szenario, in dem der Berater einer Flüchtlingsberatungsstelle die Probleme seiner drei Klienten beschreibt, steht die Erinnerung an die Vertreibungsgeschichte der Palästinenser als innerschaftliche Institution im Mittelpunkt. Die erinnerte Vertreibungsgeschichte macht die imaginierte Gemeinschaft, die der Berater anhand der Begegnung mit den drei Jugendlichen erzählt, zu einer palästinensischen Geschichte. Zugleich stellt der Berater seine Gemeinschaftserzählung in eine Verbindung mit der allgemeingesellschaftlichen Institution „Schulbildung“. Die Schule in Berlin ist der Maßstab, auf den der Berater die Erinnerung an die Vertreibungs-

geschichte bezieht. Sie produziert und begründet die Bedeutung der palästinensischen Gemeinschaftsimagination in der Erzählung.

Individuen und Kollektive müssen ihre Glaubenseinstellungen Dritten gegenüber plausibel machen, wenn die mit den Glaubenseinstellungen verbundenen Ordnungszusammenhänge wie auch die Gerechtigkeitsvorstellung und Vorstellungen von einem gelungenen Leben eine gesellschaftliche Relevanz erhalten sollen. Institutionen vermitteln Plausibilität, weil sie, mit Rainer M. Lepsius gesprochen, Ideen und Interessen veralltäglichen und in allgemeingültige Rationalitätskriterien übersetzen (vgl. Lepsius 1990). Insofern stellen sie inhaltliche Repertoires zur Verfügung. Indem zum Beispiel der Ingenieurstudent im zweiten Szenario seine „Tätigkeit-zu-glauben“ auf theologische Regeln bezieht, vereinheitlicht und verallgemeinert er seine Glaubenseinstellungen nach innen. Nach außen grenzt er seine Glaubenseinstellungen auf der Grundlage der deutschen religionspolitischen Institution der Körperschaft des öffentlichen Rechts ab – den Status, den die christlichen Kirchen in Deutschland besitzen. Mithilfe dieser allgemeingesellschaftlichen Institution versachlicht er seine Glaubenseinstellungen, das heißt seine Ordnungs- und Gerechtigkeitsvorstellungen, die den Fokus auf die Gleichheit der monotheistischen Konfessionen und auf die staatliche Anerkennung des Sonderstatus dieser Konfessionen in den gesellschaftlichen Beziehungen legen. Die allgemeingesellschaftlichen Institutionen erlauben ihm also, Glaubenseinstellungen in Ideen und Interessen zu übersetzen, die an nicht zur Gemeinschaft Gehörige – an Schulbehörden, Bürgermeister, Lehrer, Arbeitgeber etc. – adressiert werden können.

Gemeinschaftsinstitutionen und allgemeingesellschaftliche Institutionen gewährleisten also in jeweils spezifischer Art und Weise, dass Glaubenseinstellungen in eine bestimmte und adressierbare Gemeinschaftsimagination transformiert

werden können. Mit de Certeau gesprochen und in Anlehnung an den Begriff der Staatsräson gewährleisten Institutionen die Übersetzung der „Tätigkeit-zu-glauben“ in eine „Gruppenräson“ (de Certeau 1985, 701). Sowohl innergemeinschaftliche, also spezifische palästinensische oder islamische Institutionen wie auch allgemeine politische Institutionen, also deutsches Recht, Berliner oder Hamburger Verwaltungen, europäische Richtlinien, Grundrechte, die nationalen Institutionen Schule, Polizei etc., stellen sicher, dass aus Glaubenseinstellungen ein Gemeinschaftsglaube wird. Dies gilt meines Erachtens gleichermaßen für einen ethnischen und für einen rechts-extremistischen Gemeinschaftsglauben. Lediglich die inhaltlichen Repertoires der Institutionen unterscheiden sich voneinander. Nach Max Weber ist ein solcher Gemeinschaftsglaube die Voraussetzung für eine politische Vergemeinschaftung (vgl. Weber 1972, 237).

II. Ideologische und utopische Verfahren Dank der auf Dauer gestellten und rationalisierten inhaltlichen Repertoires produzieren Institutionen zwar Bedeutungen, versachlichen und verallgemeinern individuelle sowie kollektive Glaubenseinstellungen und geben den Glaubenseinstellungen gesellschaftliche Plausibilität. Sie lösen aber nicht die Diskrepanz auf, die in Gemeinschaftsimaginationen zwischen dem jeweils vorgestellten Kollektiv sowie Selbstverständnis und den wirklichkeitsbestimmenden Verhältnissen besteht. Die Institution, die die Erinnerung an die palästinensische Vertreibungsgeschichte für den palästinensischen Nationalismus darstellt, bringt die Spannungen nicht zum Verschwinden, dass in Berlin aufwachsende Jugendliche trotz des von palästinensischen Organisationen geforderten Rückkehrrechts die Geschichte ihrer Eltern und die geografische Herkunft ihrer Großeltern nicht kennen oder dass die Erinnerung an die Vertreibungsgeschichte nicht Teil des Berliner Lehrplans ist beziehungsweise quer zur nationalen deutschen Erinnerungspolitik steht. Ebenso wenig unterbinden die isla-

misch-theologischen Regeln, die der Ingenieurstudent im zweiten Szenario aufzählt, innermuslimische Hierarchien und Autoritätskämpfe. Im Gegenteil: Die innergemeinschaftlichen und allgemeinen politischen Institutionen unterstreichen die Diskrepanz zwischen vorgestelltem Kollektiv sowie Selbstverständnis einerseits und gesellschaftlichem Geschehen andererseits.

Meinen empirischen Studien zufolge dynamisieren Gemeinschaft imaginierende Akteure – Vertreter von Organisationen, Individuen, Vertreter staatlicher Institutionen etc. – mithilfe ideologischer sowie utopischer Verfahren die Spannungen, die aus der Diskrepanz zwischen Selbstverständnis und gesellschaftlichem Geschehen hervorgehen. Sie bearbeiten in ideologischer und utopischer Weise diese Spannungen, ordnen ihnen ideologische sowie utopische Bedeutungen zu oder bewerten sie mit dem Ziel, das gesellschaftliche Geschehen beziehungsweise die Realität dem Selbstverständnis beziehungsweise dem vorgestellten Kollektiv anzugleichen.

Das zweite Szenario – die verschiedenen Passagen aus der Gemeinschaftserzählung des befragten Ingenieurstudenten – gibt einen Eindruck davon, wie Gemeinschaft imaginierende Akteure auf der Grundlage ideologischer und utopischer Pointierungen der verfügbaren Institutionen die Diskrepanz zwischen Selbstverständnis und gesellschaftlichem Geschehen verringern. Mein Gesprächspartner gibt der ummah, dem theologischen Begriff für die Gemeinschaft der Muslime, auf der einen Seite eine utopische Stoßrichtung. Dank dieser utopischen Zuspitzung steht die ummah als überkonfessionelle Gemeinschaft für ein ahistorisches, dem gesellschaftlichen Geschehen enthobenes Anderswo [ailleurs différé], in dem ein gelungenes Leben – ein Leben mit Anerkennung und Respekt – möglich ist. Auf der anderen Seite pointiert er die ummah in ideologischer Manier, indem er mithilfe islamisch-theologischer Regeln definiert, was ein Ungläubiger – ein

kafir – und was eine Innovation – bid'a, eine nicht autorisierte Interpretation des Islam – ist. Dank dieser ideologischen Pointierung wird die ummah zu einem abgegrenzten und nach innen vereinheitlichten Kollektiv.

Mein Gesprächspartner bezieht sich jedoch nicht nur auf innergemeinschaftliche Institutionen, sondern greift auch eine allgemeine politische Institution der deutschen Religionspolitik auf: den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts. Er wendet den Körperschaftsstatus zunächst utopisch, um die Defizite der Umsetzung des religionspolitischen Modells in Deutschland zu kritisieren und die Glaubwürdigkeitslücken in der Trennung zwischen Staat und Religion zu thematisieren. Zugleich ideologisiert er den Körperschaftsstatus im Hinblick auf innergemeinschaftliche Herrschaftsverhältnisse: In seinen Augen gibt es ein Recht der Muslime auf den Körperschaftsstatus, weil es emanzipierte „nicht mehr schweigen wollende“ Muslime in Deutschland gibt, die sich gegen die unterwürfige Haltung der Muslime wenden. Der Körperschaftsstatus legitimiert hier das Kollektiv der emanzipierten, sich wehrenden Muslime.

Für Gemeinschaftsimaginationen stellen Ideologie und Utopie folglich zwei unterschiedliche, gleichwohl komplementäre Verfahren dar, mit denen individuelle sowie kollektive Akteure versuchen, ihr Selbstverständnis beziehungsweise ihr vorgestelltes Kollektiv in der Wirklichkeit abzubilden, das heißt im gesellschaftlichen Geschehen zu bekräftigen oder durchzusetzen. Nach Paul Ricœur (1986a, 1986b) dient Ideologie dazu, (a) Ambivalenzen zu verschleiern, (b) Autoritäten und Hierarchien in einem Kollektiv zu rechtfertigen, also Herrschaft zu begründen und zu legitimieren und (c) ein Kollektiv zu integrieren. Die Utopie wiederum stellt Ricœur zufolge ein Verfahren dar, das das ideologische Verfahren ergänzt und sich komplementär zur Ideologie verhält. Sie ist eine Praxis beziehungsweise Methode, mit der (a)

Keine Gemeinschaftsimagination – weder eine religiöse (etwa die muslimische) oder nationalistische (zum Beispiel palästinensische) noch eine nationalstaatliche (etwa die deutsche), europäische (zum Beispiel in Gestalt der Europäischen Union) oder sozialstrukturelle (etwa in Form einer Klasse) – kommt ohne Ideologie und Utopie aus. Überall dort, wo eine Gemeinschaft imaginiert wird, trifft man auf Ideologie und Utopie.

individuelle wie auch kollektive Akteure den Widersprüchen in den Handlungszusammenhängen und den Ambivalenzen der Macht sowie Herrschaft in einer Logik des „Alles oder nichts“ zu entfliehen suchen. In dieser Hinsicht ergänzt die Utopie die ideologische Verschleierung. (b) Utopische Verfahren machen die Glaubwürdigkeitslücken sichtbar, die zwischen dem Herrschaftsanspruch einer Macht und dem Glauben an die Legitimität dieses Anspruchs bestehen. Sie thematisieren, so Ricœur, in erfinderischer Weise Macht und dadurch die Defizite der etablierten Herrschafts- und Machtverhältnisse. Die Ideologie hingegen dient dazu, Glaubwürdigkeitslücken zu überbrücken. (c) Schließlich enthistorisiert die utopische Praxis die Gemeinschaftsimagination sowie das vorgestellte Kollektiv und projiziert beide in einen „Nicht-Ort“, der, wie Ricœur schreibt, einen Blick von außen auf die Realität und die durch sie festgelegten Zwänge ermöglicht. Diesbezüglich ergänzt die Utopie die Integrationsfunktion der Ideologie.

Im Hinblick auf diese drei komplementären Funktionen sind ideologische sowie utopische Pointierungen gemeinschaftsbezogener Glaubenseinstellungen wie auch innergemeinschaftlicher und allgemein politischer Institutionen für jede Gemeinschaftsimagination zentral, die auf eine politische Vergemeinschaftung (Max Weber) abzielt. Keine Gemeinschaftsimagination – weder eine religiöse (etwa die muslimische) oder nationalistische (zum Beispiel palästinensische) noch eine nationalstaatliche (etwa die deutsche), europäische (zum Beispiel in Gestalt der Europäischen Union) oder sozialstrukturelle (etwa in Form einer Klasse) – kommt ohne Ideologie und Utopie aus. Überall dort, wo eine Gemeinschaft imaginiert wird, trifft man auf Ideologie und Utopie.

Gemeinschaftsimaginationen finden nicht in einem luftleeren Raum statt. Sie bestehen, wie schon betont, aus den Versuchen individueller und kollektiver Akteure, ihr Selbstverständnis beziehungsweise

Gewalt und Affekte, vermittelt über ideologische sowie utopische Verfahren, bestimmen also die Art und Weise, wie eine Gemeinschaft imaginiert wird. Sie müssen in einer Gemeinschaftserzählung oder in den Versuchen, ein vorgestelltes Kollektiv beziehungsweise ein Selbstverständnis im gesellschaftlichen Geschehen zu bekräftigen oder durchzusetzen, jedoch nicht die zentralen Dynamiken darstellen.

ein vorgestelltes Kollektiv im gesellschaftlichen Geschehen zu bekräftigen, abzubilden oder durchzusetzen. Gesellschaftliches Geschehen wiederum entsteht unter anderem dadurch, dass verschiedene Gemeinschaftsimaginationen miteinander konkurrieren. Insofern sind Gemeinschaftsimaginationen interaktive Prozesse, die durch die jeweils gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse strukturiert werden. Die ideologischen und utopischen Pointierungen des Gesprächspartners im zweiten Szenario stehen also in einem Zusammenhang mit den ideologischen und utopischen Pointierungen, mit denen dieser sich konfrontiert sieht. Zum Beispiel thematisiert er anhand seiner utopischen Interpretation des Körperschaftsstatus nicht nur die Glaubwürdigkeitslücken im deutschen Trennungsmo- dell von Religion und Staat. Er stellt sich zugleich den ideologischen Pointierungen entgegen, die deutsche Staats- und Verwaltungsvertreter vornehmen, etwa wenn sie Kopftuchverbote für Lehrerinnen mit christlich-abendländischen Kulturwerten begründen, Religionszugehörigkeiten aus der nationalen Herkunft von Immigrantengruppen ableiten oder aber – folgt man der Erzählung meines Gesprächspartners – die Nachkommen türkischer Einwanderer von Gymnasialempfehlungen ausschließen.

Die Interaktionen – die Beziehungen, Interdependenzen, Wechselwirkungen – auf der Ebene der ideologischen und utopischen Verfahren bilden eine eigene Dynamik in den Gemeinschaftsimaginationen aus – eine Dynamik, die sich mit den Versuchen der Akteure, Selbstverständnis und vorgestelltes Kollektiv im gesellschaftlichen Geschehen abzubilden oder durchzusetzen, verschränkt.⁵ Die Pointierung des Körperschaftsstatus im zweiten Szenario entfaltet zum Beispiel ihre utopische Wirkungskraft, die Herrschafts- und Machtstrukturen im deutschen Modell der Trennung zwischen Religion und Staat zu thematisieren, erst dadurch, dass sie in einer impliziten Entsprechung zu den ideologischen Pointierungen staatlicher Religionspolitik

in Deutschland vorgenommen wird. Sie steht also in einem impliziten Bezug zu den Versuchen deutscher Staatsvertreter, auf der Grundlage des deutschen Trennungsmo- dells ein christlich-abendländisch und national imaginiertes Kollektiv zu integrieren.

Nimmt man auf der Basis der so weit angestellten Überlegungen die Frage nach der Attraktivität, Wirkung und Herausforderung der Ideologie in den Blick, so lassen sich folgende Antworten formulieren:

Im Kontext von Gemeinschaftsimaginationen ist Ideologie zunächst einmal als ein Verfahren zu verstehen, das Akteure im Hinblick auf das Ziel anwenden, ihr Selbstverständnis oder vorgestelltes Kollektiv im gesellschaftlichen Geschehen zu bekräftigen und durchzusetzen. Bezeichnend für die Ideologie ist also eine bestimmte Praxis oder auch Methode des Handelns. Ideologische Verfahren kommen zudem ohne das Pendant „Utopie“ nicht aus. Sie verlieren für Gemeinschaftsimaginationen und das Ziel, die Spannungen zwischen Realität und Selbstverständnis beziehungsweise vorgestelltem Kollektiv auszugleichen, ihre Wirksamkeit, wenn sie nicht durch eine utopische Praxis und Methode ergänzt werden – und sei es, dass sie in der Konfrontation konkurrierender Gemeinschaftsimaginationen auf ein utopisches Verfahren bezogen wird. Des Weiteren sind Ideologie und Utopie als sich ergänzende Verfahren ein integraler Bestandteil politischer Vergemeinschaftungsprozesse. In dieser Hinsicht trifft man auf ideologische sowie utopische Methoden in kulturellen, religiösen oder nationalistischen Bewegungen und Organisationen wie auch in jeder nationalstaatlichen Integrationspolitik.

Ideologie und Utopie kommen in allen gesellschaftlichen Konflikten und Kontroversen zum Tragen, sei es in Arbeitskonflikten (Streiks oder Tarifverhandlungen), in demokratischen Institutionen (Parlamenten, Wahlkämpfen etc.), in öffentlichen Debatten oder auch in der Umsetzung

staatlicher Politik etc. Verbindet man ideologische sowie utopische Verfahren nur mit politischen Vergemeinschaftungsprozessen, die mit Gewalthandlungen operieren oder mit den demokratischen Ordnungszusammenhängen unvereinbar sind, wie etwa rechtsextremistische oder islamistische Gemeinschaftsimaginationen, verliert man entscheidende Dynamiken in den Vergemeinschaftungsprozessen aus dem Blick. Darüber hinaus interagieren Ideologie und Utopie mit den ideologischen sowie utopischen Praxen und Methoden konkurrierender Gemeinschaftsimaginationen. Ideologische und utopische Verfahren einer bestimmten Gruppe von Akteuren stehen also in einem interdependenten Verhältnis zu den ideologischen und utopischen Verfahren individueller wie auch kollektiver Akteure, die sich in ihren Handlungen auf ganz andere inhaltliche Repertoires oder Institutionen stützen. Denn die Akteure, die versuchen, ihr Selbstverständnis oder vorgestelltes Kollektiv durchzusetzen, pointieren innergemeinschaftliche und allgemein politische Institutionen ideologisch oder utopisch in historischen Situationen und unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen. Ihre Gemeinschaftsimaginationen beziehen sich also auf bestimmte historische Konstellationen und bestimmte Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die ebenfalls durch ideologische und utopische Verfahren strukturiert und gerechtfertigt werden. Insofern sind Ideologie und Utopie immer interaktiv konstituiert.

Nach den Wirkungen und Herausforderungen von Ideologie und Utopie zu fragen, heißt daher, die Interdependenzen und Wechselwirkungen der jeweiligen ideologischen und utopischen Praxis und Methode zu untersuchen. Man kann die interaktive Dimension von Ideologie und Utopie mit dem Begriff „Attraktivität“ beschreiben, wenn man unter Attraktivität Anziehungskraft versteht. In dem Maße, in dem die Akteure ihre Gemeinschaften in einem bestimmten Kontext historischer sowie gesellschaftlicher Interdependenzen und Wechselwirkungen imaginieren,

sind sie zwangsläufig Adressaten der ideologischen und utopischen Verfahren anderer Akteure. Sie müssen sich also mit deren Ideologie und Utopie auseinandersetzen. Diese Tatsache übt gewissermaßen eine Anziehungskraft auf die Akteure im Hinblick auf die Herausbildung ideologischer und utopischer Verfahren aus. Vor diesem Hintergrund von Attraktivität im Sinne von „Faszination“ oder „Charme“ der Ideologie und Utopie zu sprechen, reduziert jedoch meines Erachtens die Komplexität der interaktiven Dimension ideologischer sowie utopischer Praxis.

III. Gewalt und Affekte

Dass ideologische und utopische Praxis und Handlungsmethode interaktiv konstituiert sind, wird in besonderem Maße in dem Verhältnis deutlich, in dem Ideologie und Utopie zu Gewalt und Affekten stehen. Gewalt ist, wie Theresa Koloma Beck formuliert, ein „genuin soziale[s] Geschehen, das sich in einer Dynamik von Antun und Erleiden entfaltet“ (Koloma Beck 2015, 3). Affekte stoßen ebenfalls soziale Dynamiken an. Auf der Grundlage von Affekten bauen Individuen und Gruppen Beziehungen zum gesellschaftlichen Geschehen auf. Die Affekte schaffen Kausalbeziehungen und Relationen zwischen Handlungszielen und -mitteln, die lediglich in einer den Affekten eigenen Logik zugänglich sind und nach Jean-Paul Sartre im Impuls magischer Welterfassung produziert werden (vgl. Reemtsma 2013). Affekte dynamisieren insofern die Beziehungen der Individuen wie auch Gruppen untereinander und stellen einen Zusammenhang zum gesellschaftlichen Geschehen her (vgl. Reemtsma 2015, 24).

Akteure beziehen Gewalt und Affekte mithilfe ideologischer sowie utopischer Verfahren auf eine Gemeinschaftsimagination. Auf der Basis von Ideologie und Utopie übersetzen sie beide Dynamiken in – für die Gemeinschaftsimagination – sinnvolle Handlungen und insofern in Leistungen, die die Diskrepanz zwischen

dem vorgestellten Kollektiv beziehungsweise Selbstverständnis und dem gesellschaftlichen Geschehen verringern. Gewalt und Affekte, vermittelt über ideologische sowie utopische Verfahren, bestimmen also die Art und Weise, wie eine Gemeinschaft imaginiert wird. Sie müssen in einer Gemeinschaftserzählung oder in den Versuchen, ein vorgestelltes Kollektiv beziehungsweise ein Selbstverständnis im gesellschaftlichen Geschehen zu bekräftigen oder durchzusetzen, jedoch nicht die zentralen Dynamiken darstellen.

Das erste und zweite Szenario führen deutlich vor Augen, dass Gemeinschaften auch gegen Gewalt imaginiert werden (erstes Szenario) und dass Affekte durch ideologische und utopische Verfahren in ein institutionell eingehegtes Handeln transformiert werden (zweites Szenario). Doch sind Gewalt und Affekte als soziale Dynamiken in jeder Gemeinschaftsimagination präsent. Sie werden auf der Grundlage von ideologischen und utopischen Pointierungen innergemeinschaftlicher wie allgemein politischer Institutionen lediglich unterschiedlich bearbeitet, mehr oder weniger monopolisiert oder eingehegt. Nicht zuletzt gründet auch die Imagination nationaler Gemeinschaften auf der Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols und auf staatlich kontrollierten Inszenierungen gemeinschaftlicher Emotionen.

Das dritte einleitende Szenario gibt einen Eindruck von Gemeinschaftsimaginationen, die in zentraler Weise auf Affekten und Gewalt (als Handlungsmöglichkeit) aufbauen. Meine drei Gesprächspartner in dem Streetworker-Lokal imaginieren ein palästinensisches Berliner Kollektiv auf der Basis von Empörung, Aggressivität und dem beschriebenen Impuls, körperlich zu verletzen („auf den Lehrer loszugehen“, „sich zu schlagen“). In dieser Gemeinschaftserzählung verwirklicht sich das vorgestellte Kollektiv durch die thematisierten Affekte wie auch durch die als Handlungsmöglichkeit zur Sprache gebrachte Gewalt. Auf der einen Seite le-

gen die Affekte und die Gewalt die Grenzen des Kollektivs fest und integrieren das vorgestellte Kollektiv in einer Opposition zum Staat Israel, der – paraphrasiert man die Gemeinschaftserzählung der drei – „die Palästinenser“ zu Mördern macht und sich selbst erlaubt, Palästinenser „umzubringen“. In dieser Hinsicht erfüllen sie ideologische Funktionen für die Gemeinschaftsimagination.

Auf der anderen Seite richten sich Affekte und Gewalt in einer Logik des „Alles oder nichts“ auf die Herrschafts- und Machtverhältnisse des Alltags meiner drei Gesprächspartner – sowohl auf die Autorität des Lehrers und die Hierarchien in der Berliner Schule als auch auf erinnerungspolitische Bewertungsmaßstäbe und gesellschaftliche Anerkennung in Berlin beziehungsweise Deutschland. Indem sie auf die Macht- und Herrschaftsverhältnisse fokussiert werden, werden die thematisierten Affekte und die als Handlungsmöglichkeit zur Sprache gebrachte Gewalt zu Dimensionen utopischer Verfahren in der Gemeinschaftsimagination des dritten Szenarios.

Die Affekte und der Gewaltimpuls strukturieren also im dritten Szenario die ideologische und utopische Praxis und Methode, mit der die drei Gesprächspartner Gemeinschaft imaginieren. Sie stellen die Kausalbeziehungen in der Gemeinschaftsimagination her. Die Ohnmacht und Wut der drei darüber, dass sie den gesellschaftlichen (schulischen) Negationen ihres Selbstverständnisses als Palästinenser nichts entgegenhalten können, etablieren den ideologischen Zusammenhang zwischen der Abgrenzung des von ihnen vorgestellten palästinensischen Kollektivs und den von ihnen initiierten oder zumindest für sie möglich erscheinenden Schlägereien. Zugleich bestimmen Ohnmacht und Wut die ideologische Pointierung der Opposition des vorgestellten Kollektivs zum Staat Israel. Wenn man das Verlangen, auf den Lehrer „loszugehen“, in Betracht zieht, legen die Affekte in der Gemeinschaftserzählung darüber hinaus die Gewalt als

Mittel nahe, mit dem das Ziel, eine palästinensische Gemeinschaft in Berlin zu bekräftigen, erreicht werden kann. In dieser Hinsicht rechtfertigen in dieser Gemeinschaftserzählung Affekte Gewalthandlungen als Mittel einer utopischen Praxis, die in einer Logik des „Alles oder nichts“ die gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse infrage zu stellen versucht.

Im dritten Szenario vermitteln die drei Gesprächspartner Affekte und Gewalt nicht über innergemeinschaftliche oder allgemein politische Institutionen und deren ideologische sowie utopische Pointierung. Vielmehr konstituieren Affekte und Gewalt direkt die ideologische sowie utopische Praxis, was die drei als eine Unfähigkeit zu handeln und ein Leiden beschreiben. Affekte und Gewalt stehen in ihrer Gemeinschaftserzählung für das Gefühl, die palästinensische Gemeinschaft in Berlin nicht anders imaginieren zu können als dadurch, dass man „sich schlägt“ oder „frech wird“. Im ersten und zweiten Szenario hingegen werden Affekte und Gewalt über die ideologischen und utopischen Pointierungen innergemeinschaftlicher und allgemein politischer Institutionen transponiert – in eine andere, reflexive Tonart übertragen. Die Gesprächspartner dieser beiden Szenarien ordnen Affekte und Gewalt in ihre ideologische und utopische Praxis ein. Eine solche Transposition findet im dritten Szenario nicht statt, sodass Affekte und Gewalt die ideologische und utopische Praxis anleiten. Dies hat zur Konsequenz, dass das inhaltliche Repertoire des geglaubten Einverständnisses und der geglaubten Gemeinsamkeiten, die die Gemeinschaftsimagination des dritten Szenarios bestimmen, aus den thematisierten Affekten und aus einer als Handlungsmöglichkeit zur Sprache gebrachten Gewalt besteht. Die Inhalte des Selbstverständnisses beziehungsweise des vorgestellten Kollektivs umfassen hier lediglich magische (nur in den Affekten selbst nachzuvollziehende) Kausalbeziehungen und Ziel-Mittel-Relationen und erschöpfen sich in der Spannung zwischen Antun und Erleiden.

Im Hinblick auf Affekte und Gewalt lässt sich somit abschließend festhalten: In Gemeinschaftsimaginationen, in denen Affekte und Gewalt über innergemeinschaftliche und allgemein politische Institution ideologisch sowie utopisch vermittelt werden, das Verhältnis zum gesellschaftlichen Geschehen also nicht exklusiv bestimmen, verbindet sich die „Tätigkeit-Gemeinsamkeiten-zu glauben“ mit Reflexionen über die innergemeinschaftlichen und allgemein politischen Institutionen. Indem sie die Institutionen (nicht die Affekte und Gewalt) ideologisch und utopisch pointiert, ordnet sie das gesellschaftliche Geschehen ein und entwickelt zugleich Alternativen zu den etablierten Ordnungszusammenhängen. Dagegen ordnet die „Tätigkeit-Gemeinsamkeiten-zu glauben“ in Gemeinschaftsimaginationen, in denen Affekte und Gewalt zentrale Dynamiken darstellen, das gesellschaftliche Geschehen und entwickelt Alternativen zu den etablierten Macht- und Herrschaftsverhältnissen auf der Basis magischer Kausalbeziehungen sowie Ziel-Mittel-Relationen und in einem Spannungsverhältnis zwischen „Antun und Erleiden“.

¹ Zur Situation der Palästinenser in Berlin vgl. Ghadban 2000, Larzillière 2003, LISUM 2003, Tietze 2012, 274–282.

² Für die Zitate aus den Interviews vgl. Tietze 2012, 23–31.

³ Zum Begriff der ummah vgl. Denny 2000, Dialmy 2007, Ibrahim 1991.

⁴ Zum Begriff des gelungenen Lebens vgl. Rosa 2009.

⁵ In dem zugrunde gelegten empirischen Material, das aus Gemeinschaftserzählungen nicht staatlicher Akteure besteht, wird dies unter anderem an den Bedeutungen deutlich, die die nicht staatlichen Akteure den institutionellen Kategorien – wie Religionsfreiheit, Körperschaftsstatus, nationalstaatlichem Territorium oder auch dem Generationsbegriff in der staatlichen Einwanderungspolitik – zuordnen.

DIE AUTORIN



PD Dr. Nikola Tietze

ist Soziologin und assoziierte Wissenschaftlerin der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur

am Hamburger Institut für Sozialforschung. Sie arbeitet über die Konfliktpraxis in europäisierten Gesellschaftszusammenhängen und untersucht Zugehörigkeitskonstruktionen in der Einwanderungsgesellschaft.

QUELLEN

- Certeau de, Michel (1985): *Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances*, in: Herman Parret/Hans-Georg Ruprecht (Hg.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, S. 689–707.
- Certeau de, Michel (1990): *Manières de croire*, in: Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Bd. I. Arts de faire*, Paris: Gallimard, S. 259–275.
- Denny, Frederick M. (2000): *Ummah*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. X, Leiden: Brill, S. 859–863.
- Dialmy, Abdessamad (2007): *Belonging and Institution in Islam*, in: *Social Compass*, 54. Jg., H. 1, S. 63–75.
- Ghadban, Ralph (2000): *Die Libanon-Flüchtlinge in Berlin. Zur Integration ethnischer Minderheiten*, Berlin: Das Arabische Buch.
- Ibrahim, Anwar (1991): *The Ummah And Tomorrow's World*, in: *Futures* 23. Jg., H. 3, S. 302–310.
- Jureit, Ulrike (2001): *Imagination und Kollektiv. Die „Erfindung“ der politischen Gemeinschaft*, in: Ulrike Jureit (Hg.): *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassistischer und ethnischer Gemeinschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 7–20.
- Koloma Beck, Theresa (2015): *Sozialwissenschaftliche Gewalttheorie heute*. In: www.sozio.polis.de/beobachten/gesellschaft/artikel/sozialwissenschaftliche-gewalttheorie-heute/ [13. 10. 2015].
- Larzillière, Pénélope (2003): *Palästinensische Studenten in Deutschland und Frankreich im Vergleich: Netzwerkmechanismen und Wege der Identitätskonstruktion*, in: Alexandre Escudier (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 107–120.
- Lepsius, Rainer M. (1990): *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LISUM (2003): *„Intifada im Klassenzimmer?“ Palästinenser in der Berliner Schule. Dokumentation einer Fachtagung*, Berlin: Berlin Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport/Heinrich Böll Stiftung.
- Reemtsma, Jan-Philipp (2013/2014): *„Ehrenvoller Auftrag! Ehrenvoller Austrag!“ Ansprache zum Gedenken an den 9. November 1938*, in: *Mittelweg* 36 22. Jg., H. 6, S. 72–81.
- Reemtsma, Jan-Philipp (2015): *Warum Affekte?*, in: *Mittelweg* 36 24. Jg., H. 1–2, S. 15–26.
- Ricœur, Paul (1986a): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1986b): *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press.
- Rosa, Hartmut (2009): *Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik*, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 23–54.
- Tietze, Nikola (2012): *Imaginierte Gemeinschaft. Zugehörigkeit und Kritik in der europäischen Einwanderungsgesellschaft*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft (1921)*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972.

www.violence-prevention-network.de

INFOS UNTER:



Gefördert vom



Bundesministerium
für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie **leben!**

ISSN 2194-7732