

# Kultur der Angst

---

Die Angst vor dem Islam in Deutschland

Verfasst von: Dominik Breuer

Kontakt: [DominikBreuer89@gmail.com](mailto:DominikBreuer89@gmail.com)

Bonn, Dezember 2015

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung .....	1
2	Sicherheit, Risiko und Angst.....	3
2.1	Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos .....	3
2.2	Angst .....	6
3	Theorien einer Angstgesellschaft.....	9
3.1	Risikogesellschaft .....	10
3.2	Kultur der Angst.....	14
3.3	Das neurotische Subjekt.....	17
3.4	Geopolitik der Angst.....	19
4	Zur Konstruktion von Ängsten.....	22
4.1	Speech Acts und Versicherunglichungen.....	23
4.2	Die Rolle der Massenmedien .....	27
5	Die Angst vor dem Islam in Deutschland .....	30
5.1	Islamophobie.....	32
5.2	Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland .....	34
5.3	Methode.....	40
5.4	Ergebnisse und Diskussion .....	42
5.4.1	Existiert in Deutschland eine Angst vor dem Islam? .....	43
5.4.2	Wie und warum konnte eine Angst vor dem Islam entstehen?.....	47
5.4.3	Wird die Angst vor dem Islam instrumentalisiert? .....	54
6	Schlussbetrachtungen .....	57
	Literatur.....	61
	Anhang.....	69
	A) Interviewleitfaden .....	69

## 1 Einleitung

Die Gegenwart wird von einigen Autoren als „Age of Anxiety“ bezeichnet (AUDEN 1948, DUNANT u. PORTER 1996, GLASSNER 1999, WILKINSON 1999, FUREDI 2002). Nach BAUMAN (2006) leben wir in einer Gesellschaft, die sich durch Gefahren bedroht sieht und nicht weiß, wie sie mit diesen Gefahren umgehen soll. Die Globalisierung und der technische Fortschritt produzieren Risiken, die nicht mehr kontrollierbar sind (BECK 1986). Atomare GAUs, Finanzkrisen, Pandemien, die Folgen des Klimawandels oder der globale Terrorismus sind allgegenwärtige Bedrohungen; sie können jeden treffen, jederzeit und überall (BECK 2008). Die Antizipation der Katastrophe begründet eine Gesellschaft, die Angst vor einer unsicheren Zukunft hat (BAUMAN 2006, BECK 2008): „*Fear is the name we give to our uncertainty: to our ignorance of the threat and what is to be done.*“ (BAUMAN 2006: 2).

Indem die Angst zu einer gesellschaftlichen Konstitution wird, wird sie eine machtvolle Emotion (HUNT 1999, FUREDI 2002, BOURKE 2003). Sie beeinflusst das politische, soziale und wirtschaftliche Geschehen (LAWSON 2007). Bereits Hobbes erkannte das Machtpotential der Angst und begründete auf ihr seine Staatsphilosophie (ROBIN 2004). Im Hobbesschen Naturzustand existiert kein Staat und es herrscht ein Krieg aller gegen alle:

*„That Condition is called War; and such war, as is of every man, against every man. In such a condition there is [...] no Society, and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; And the life of Man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.“* (HOBBS 2010: 56).

Aus Angst um ihr Leben schließen sich die Menschen im Naturzustand zu einer Gesellschaft zusammen und geben ihre Macht an einen Souverän ab, der ihnen im Gegenzug ein Leben in Sicherheit bietet (vgl. ROBIN 2004: 31 ff.): „*Fear [...] serve as its [the state’s] constituent element, establishing a negative moral foundation upon which men could live together in peace.*“ (ROBIN 2004: 34). Mit der Hobbesschen Staatsphilosophie wird die Gewährleistung von Sicherheit zur zentralen Aufgabe des Staates und von den Bürgern auch als „Recht auf Sicherheit“ eingefordert (ROBIN 2004).

Die Bedrohungen und Katastrophen der Gegenwart zeigen aber, dass der Staat dieses Sicherheitsversprechen nicht erfüllen kann (BECK 2008). Den Bürgern bleibt nur ein „Recht auf Risiko“ und ein Leben mit der Angst (BECK 1986, ISIN 2004): „*From this point onwards, fear ceases to be just an emotion; it is also an important part of the construction of identity.*“ (FUREDI 2007: 8). Indem die Angst zu einem konstitutiven Element der

Gesellschaft wird, beeinflusst sie wer wir sind, wie wir unsere Umwelt wahrnehmen, in ihr handeln und ihr Sinn verleihen (FUREDI 2007). FUREDI (2002) spricht auch von einer Kultur der Angst. Sie besagt, dass wir, beziehungsweise die Gesellschaft, unsere Umwelt als tendenziell bedrohlich wahrnehmen und unser Handeln in ihr durch Angst gekennzeichnet ist (FUREDI 2002).

Die Kultur der Angst ist der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit. Mit ihrer engen Verwandtschaft zur Sicherheits- und Risikothematik fällt ihre Erforschung in das interdisziplinäre Aufgabenfeld der Geographie, Soziologie, Politologie und verwandter Wissenschaften. Im Gegensatz zu den Themen Sicherheit und Risiko wird Angst etwas „stiefmütterlich“ behandelt. Dies wird bereits an der Anzahl wissenschaftlicher Publikationen deutlich. Zahlreiche Forschungen befassen sich mit den Risiken der Gegenwart und Denker wie BECK (1986), GIDDENS (1990), LUHMANN (1991) oder DOUGLAS (1994) konstatieren mit einer Risikogesellschaft das Ende der Sicherheit. Ein Ende der Sicherheit bedeutet im weitesten Sinne aber auch ein Leben in Angst und Sorge (KRASMANN et al. 2015). Vergleichsweise wenige Autoren diskutieren diesen Aspekt, sodass es bisher keine konzise Theorie einer Angstgesellschaft gibt. Ein erstes Ziel dieser Arbeit ist es daher, die bereits bestehenden Überlegungen hinsichtlich einer Kultur der Angst zu einem Gesamtbild zu verknüpfen. Es wird gefragt, wie eine Kultur der Angst entstehen kann, wie diese beschaffen ist und welche politischen Implikationen aus ihr folgen.

Das zweite Ziel dieser Arbeit ist, die Theorie am Beispiel des Islams in Deutschland zu konkretisieren. Es wird gefragt, ob in Deutschland eine Angst vor dem Islam existiert, wie diese gegebenenfalls entstehen konnte und ob sie politisch instrumentalisiert wird. Traurigerweise ist das Untersuchungsbeispiel mit den religiös motivierten Terroranschlägen vom 13. November 2015 in Paris und der gegenwärtigen (2015) Flüchtlingsdebatte zu einem aktuellen Thema avanciert. Auch die diesbezügliche Berichterstattung weist eine entsprechende Konnotation auf: Die Reportage „Paris – Stadt der Angst“ (ARD 2015) ist nur ein Beispiel. Solch eine affirmative Berichterstattung ist auch eine diskursive Wirklichkeitskonstruktion. Ein ähnliches Dilemma (vgl. HUYSMANS 2002: 43 ff.) wohnt dem Untersuchungsbeispiel dieser Arbeit inne: Sprache schafft Realität (AUSTIN 1962, SEARLE 1969).

Entsprechend ihrer Zielsetzung gliedert sich die Arbeit in zwei Teile. Im ersten Teil wird die Kultur der Angst aus einer abstrahierenden Perspektive betrachtet. Es werden zunächst die Begriffe Sicherheit, Risiko und Angst eingeführt. Anschließend wird auf

zentrale Theorien hinsichtlich einer Kultur der Angst eingegangen. Den Ausgangspunkt dieses Abschnittes stellt BECKs (1986) Risikogesellschaft dar. Aus ihr leitet sich eine Kultur der Angst ab (FUREDI 2002). Mit der Kultur der Angst entsteht eine neue Form des Regierens, die ein neurotisches Subjekt in das Zentrum ihrer Machtrationalität setzt (ISIN 2004). Die politische Instrumentalisierung der Angst und ihre Raumwirksamkeit werden am geopolitischen Beispiel des Irakkrieges 2003 illustriert. Dieses Beispiel leitet zum nächsten Abschnitt über, in dem die Frage diskutiert wird, wie Ängste konstruiert werden. Hier wird mit BUZAN et al. (1998) auf die Bedeutung sogenannter „Versicherheitlichungen“ eingegangen und kurz die Rolle der Massenmedien erörtert.

Im zweiten Teil der Arbeit wird die Theorie am Beispiel des Islams in Deutschland konkretisiert. Zunächst wird der Begriff „Islamophobie“ diskutiert und der aktuelle Forschungsstand zur Wahrnehmung des Islams erarbeitet. Folgend wird auf die Untersuchungsmethode (Experteninterviews) eingegangen. Entsprechend der Fragestellung ist die anschließende Ergebnispräsentation und -diskussion in drei Abschnitte unterteilt. Zuerst wird auf die Frage eingegangen, ob in Deutschland eine Angst vor dem Islam existiert. Daran anknüpfend wird erörtert, wie und warum gegebenenfalls eine solche Angst entstehen konnte. Zuletzt wird die Frage diskutiert, ob die Angst vor dem Islam politisch instrumentalisiert wird. Im Fazit werden die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst, kritisch reflektiert und ein kurzer Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten gegeben.

## **2 Sicherheit, Risiko und Angst**

In dieser Arbeit nehmen die Begriffe „Sicherheit“, „Risiko“ und „Angst“ eine zentrale Stellung ein und werden im Folgenden definiert. Zunächst werden in Anlehnung an MÜNKLER (2010) kurz die Konzepte von Sicherheit und Risiko erläutert. Anschließend wird der Angstbegriff vertiefend betrachtet.

### **2.1 Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos**

Trotz ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit haben die Konzepte Sicherheit und Risiko ein gemeinsames Ziel: die Kontrolle von Gefahr und Bedrohung (MÜNKLER 2010). Die Begriffe „Gefahr“ und „Bedrohung“ werden in dieser Arbeit synonym verwendet. Sie bezeichnen ein antizipiertes oder eingetretenes Ereignis, welches für die Betroffenen negative Konsequenzen (einschließlich des Todes) birgt. Der gelegentlich gemachten Unterscheidung zwischen intendierter Bedrohung und zufälliger Gefahr, wird hier nicht

gefolgt (vgl. MÜNKLER 2010: 11). In der Praxis ist diese Differenzierung fragwürdig, da eine vermeintliche Gefahr auch eine unerkannte Bedrohung sein kann (KRASMANN et al. 2015, MÜNKLER 2010).

Die Konzepte von Sicherheit und Risiko unterscheiden sich im Umgang mit der Gefahr. Das Konzept der Sicherheit versucht durch die Ausgrenzung alles Gefährlichen „Welten der Sicherheit“ zu schaffen, die sich durch ein deutlich geringeres Gefahrenniveau von ihrer Umgebung abgrenzen (MÜNKLER 2010). Ein Sinnbild dieser sicheren Welten oder Räume sind sogenannte „Gated Communities“: Wohnkomplexe, in denen durch Zäune und Wachpersonal die Gefahr draußen gehalten wird (MÜNKLER 2010). Sicherheit wird als die Abwesenheit der Gefahr verstanden (DAASE 2002). Die Strategie der Sicherheit führt jedoch in ein Dilemma: Je höher die Mauern einer Gemeinschaft sind, desto bedrohlicher nimmt sie die Außenwelt wahr; was wiederum zu einem noch größeren Sicherheitsbedürfnis und noch höheren Mauern führt (MÜNKLER 2010).

Im Gegensatz zur Sicherheit, lässt sich das Risiko auf die Gefahr ein und macht sie durch Kalkül berechenbar. Das sogenannte „Risikokalkül“ ist das mathematische Produkt der Eintrittswahrscheinlichkeit eines Ereignisses und des erwarteten Schadens. Durch diese Berechnung wird das Risiko zu einem Wagnis (Chance vs. Gefahr) und bekommt ein Element des Spielerischen: Es werden bewusst Gefahren in Kauf genommen, um etwas gewinnen zu können. Dieser Umgang mit der Gefahr wird als „Kultur des Risikos“ bezeichnet. Ein Sinnbild dieser Kultur ist der Casinobesucher, der den kalkulierbaren Verlust seines Einsatzes riskiert um ein Vielfaches gewinnen zu können (MÜNKLER 2010).

Nach LUHMANN (1991) manifestieren sich Risiken in Form von Entscheidungen über eine unsichere Zukunft. Weil die Zukunft unbekannt ist, besteht die Möglichkeit, dass durch gegenwärtige Entscheidungen ein zukünftiger Schaden verursacht wird:

*„Vom Risiko spricht man nur, wenn eine Entscheidung ausgemacht werden kann, ohne die es nicht zu dem Schaden kommen könnte. [...] Für den Begriff [...] ist nur ausschlaggebend, dass der kontingente Schaden selbst kontingent, also vermeidbar, verursacht wird.“ (LUHMANN 1991: 25).*

Die skizzierte Kultur des Risikos basiert auf der Vorstellung, dass Risiken freiwillig eingegangen werden: Der Hasardeur entscheidet sich freiwillig die Welt der Sicherheit zu verlassen, um am Wagnis der Risikokultur zu partizipieren. Wenn der Spieler das Casino verlässt, betritt er wieder eine Welt der Sicherheit. Dabei versprechen ihm die Institutionen der Sicherheit, wie zum Beispiel Gesetze, dass sein Gewinn am Casinoausgang

nicht geklaut wird. In diesem Sinne sind die Kulturen des Risikos auf sichere Umwelten angewiesen (MÜNKLER 2010).

Die Vorstellung, dass die Kulturen des Risikos in Welten der Sicherheit „eingebettet“ sind, ist jedoch falsch. Die Finanzkrise ab 2007 zeigte zum Beispiel, dass die Risiken des „Casino-Kapitalismus“ auch die vermeintlichen Welten der Sicherheit betreffen. Die Spekulationsverluste der Finanzinstitute wurden auch von denen getragen, die nicht am Spekulationsspiel teilgenommen hatten. Der Steuerzahler musste für die Bankenrettung aufkommen (MÜNKLER 2010).

Die Wahl, in einer Welt der Sicherheit oder in einer Kultur des Risikos zu leben, besteht nur in sehr begrenztem Umfang (MÜNKLER 2010). Für einige Menschen ist das Leben in Risikokulturen optional, für viele jedoch nicht. Die Nutzung der „Exit-Chance“ ist häufig mit einem noch größeren Risiko verbunden, als weiterhin in der Kultur des Risikos zu verweilen. Ein Beispiel hierfür sind afrikanische Flüchtlinge, die versuchen mit Booten die sichere Welt Europas zu erreichen und dabei ihr Leben riskieren (MÜNKLER 2010). Auch existieren Gefahren und Bedrohungen, vor denen man nicht in sichere Welten flüchten kann. Nach BECK (1986) ist die Gesellschaft der fortgeschrittenen Moderne dazu „verdammte“, eine Risikogesellschaft zu sein (siehe Abschnitt 3.1 Risikogesellschaft). Mit dem Modernisierungsprozess gehen Risiken einher, die räumlich, zeitlich und sozial entgrenzt sind (BECK 1986). Beispiele hierfür sind der Klimawandel oder atomare GAUs. Die Welten der Sicherheit sind somit eine Utopie (BECK 1986). Auch LUHMANN (1991) sieht die Gesellschaft per se als eine Risikogesellschaft: Entscheidungen sind immer riskant, weil sie eine unbekanntere Zukunft betreffen, welche durch gegenwärtige Entscheidungen möglicherweise negativ beeinflusst wird. Ein risikofreies Entscheiden, auch das Nichtentscheiden ist eine Entscheidung, ist daher unmöglich (vgl. LUHMANN 1991: 37 ff.).

Ein eng mit den Konzepten Sicherheit und Risiko verbundener Begriff ist „Angst“. Der Zusammenhang zwischen Sicherheit und Angst spiegelt sich bereits in der Etymologie des Wortes „Sicherheit“ wider. Das Wort „Sicherheit“ geht auf den lateinischen Begriff „Securitas“ zurück. „Securitas“ ist ein Neologismus aus den Wörtern „sine“ (lat. ohne) und „curas“ (lat. Sorgen). „Securitas“ bedeutet also „ohne Sorgen“ (MÜNKLER 2010) und meint im weitesten Sinne ein Leben ohne Furcht und Angst (KRASMANN et al. 2015).

## 2.2 Angst

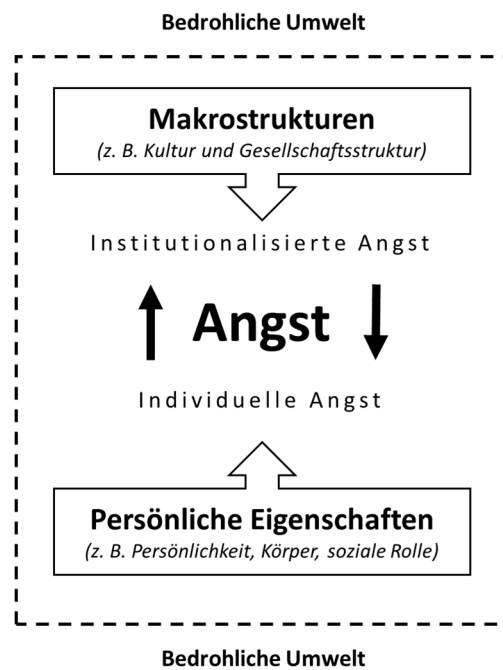
*„Du läufst nachts einen Waldweg entlang. Zu deiner Rechten und Linken befindet sich undurchdringliches Dickicht. Die Stille ist gespenstisch. Nur deine Schritte sind zu hören. Plötzlich springt etwas auf deinen Weg. Vor dir steht ein Tiger. Er schaut dich direkt an. Du erstarrst mitten im Schritt. Dein Herz fängt an zu rasen. Du atmest flach. Dein Mund wird trocken. Kalter Schweiß läuft dir den Rücken runter. Du hast Angst.“* (nach TUDOR 2003: 239).

Mit bedrohlichen Situationen assoziieren wir ein Gefühl, das als Angst bezeichnet wird. Grundlegend wird in dieser Arbeit Angst aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive verstanden, in der Angst ein elementares Gefühl der Besorgnis ist (WILKINSON 1999). Genauer wird hier Angst als ein affektiver Zustand definiert, der *„[...] durch die Selbstwahrnehmung von Erregung, das Gefühl des Angespanntseins, ein Erlebnis des Bedrohtwerdens und verstärkte Besorgnis gekennzeichnet ist.“* (KROHNE 1996: 8). Es wird zwischen einer Existenzangst (z. B. Todesangst), einer sozialen Angst (z. B. Angst vor Fremden) und einer Leistungsangst (z. B. Prüfungsangst) differenziert (TEWES u. WILDGRUBE 1999). Angst kann sich auf ein konkretes, gegenwärtiges oder auf ein antizipiertes, zukünftiges Ereignis beziehen (JACKSON u. EVERTS 2010).

In der englischsprachigen Literatur wird häufig zwischen den Begriffen „Fear“ und „Anxiety“ unterschieden (WILKINSON 1999, BOURKE 2003). Während „Fear“ verwendet wird um eine rationale und augenblickliche Angst gegenüber einem konkreten Objekt auszudrücken, wird „Anxiety“ in Bezug auf eine antizipierte Bedrohung genutzt und drückt eine irrationale und nicht konkrete Angst aus (BOURKE 2003, JACKSON u. EVERTS 2010). Im obigen Beispiel würde der Begriff „Fear“ die Angst vor dem Tiger beschreiben und „Anxiety“ die Angst, bevor der Tiger erscheint. BOURKE (2003) argumentiert, dass sich die Begriffe „Fear“ und „Anxiety“ nur minimal unterscheiden: *„The only difference between a ‘fear’ and an ‘anxiety’ is the ability of individuals or a group to believe themselves capable of assessing risk or identifying a (supposed) enemy.“* (BOURKE 2003: 126). Doch selbst dieser Unterschied ist nicht unbedingt haltbar: Viele konkrete Ängste werden mit einer unspezifischen Angst in Verbindung gebracht (JACKSON u. EVERTS 2010). Beispielsweise wird nach HAFEZ und SCHMIDT (2015) die Angst vor einem islamistischen Terroranschlag mit einer allgemeinen Furcht vor dem Islam und den Muslimen assoziiert. Ebenso kann aus einer unspezifischen Angst eine konkrete Angst werden: *„Scapegoating, for instance, enables a group to convert an anxiety into fear [...]“* (BOURKE 2003: 127). In dieser Arbeit werden daher „Fear“ und „Anxiety“ als zwei Seiten einer Medaille verstanden (AHMED 2004, JACKSON u. EVERTS 2010).



Die Gefahren und Bedrohungen, vor denen wir Angst haben, können in bestimmten Räumen verortet werden. Hierzu zählt nicht nur der „Naturraum“ mit seinen Naturgefahren (z. B. Erdbeben) oder die vom Menschen gestaltete Umwelt mit ihren Bedrohungen (z. B. Atomenergie), sondern auch CASTELLS' Raum der Ströme. Im Raum der Ströme organisiert sich die Netzwerkgesellschaft. Eine typische Gefahr, die sich in diesem Raum manifestiert sind Finanzkrisen (vgl. CASTELLS 2004: 146 ff.). Das Angstepfinden gegenüber Gefahren und Bedrohungen wird von einem komplexen Wirkungsgefüge verschiedener Parameter beeinflusst (WILKINSON 1999, TUDOR 2003).



**Abbildung 1:** Angst als soziales Konstrukt (verändert nach TUDOR 2003: 248).

TUDOR (2003) unterscheidet zwischen institutionalisierten Makrostrukturen, wie der Kultur und Gesellschaftsstruktur, sowie individuellen Eigenschaften, wie der Persönlichkeit, Körperstatur und sozialen Rolle, die das Angstepfinden steuern (siehe Abbildung 1). So legt zum Beispiel die Kultur fest, in welchen Situationen wir Angst empfinden. Sie beeinflusst unsere Werte, Stereotype, Vorurteile, Ideen und Glaubensüberzeugungen. Dadurch lehrt sie uns, vor welchen Aktivitäten, Menschen oder Orten wir uns ängstigen sollen (TUDOR 2003). Auch die Historikerin BOURKE (2005) betrachtet Angst als ein kulturelles Konstrukt. Angst ist nicht naturgegeben, sondern erlernt. Bestimmte Institutionen, wie die Familie, Schule oder Medien vermitteln, wovor man Angst haben soll. Da sich eine Kultur mit der Zeit wandelt, kann sich auch die Angst im Laufe der Zeit verändern (BOURKE 2003, BOURKE 2005): „*Unseen yet harmful microbes and bacteria are equal to the task previously given to evil spirits; scientists have replaced sorcerers in threatening to destroy the world.*“ (BOURKE 2003: 112). Ebenso beeinflusst die Gesellschaftsstruktur und die Position, welche man in ihr einnimmt, das Angstepfinden: „*Anxiety is manifested within an unequal social distribution of psychological distress which follows definite patterns of social stratification.*“ (WILKINSON 1999: 457). Angst kann die Folge einer sozialen Deprivation sein. Das Fehlen sozialer Sicherheiten, zum Beispiel eines Sozialstaates oder eines sozialen Netzwerkes, trägt zur Entstehung von Ängsten wie Altersarmut oder Einsamkeit bei (WILKINSON 1999, TUDOR 2003).

Auf der Ebene des Individuums wirkt sich die Persönlichkeit auf das Angstempfinden aus. Die Persönlichkeit meint hier die psychologische Veranlagung des Individuums und seine gemachten Erfahrungen. So sind einige Menschen von Natur aus ängstlicher als andere. Auch kann eine Person eine bestimmte Situation mit negativen Erfahrungen verbinden und sich fürchten, während eine andere Person in derselben Situation positive Erfahrungen gemacht hat und keine Angst empfindet (TUDOR 2003). Ebenso ist in einer körperlichen Konfliktsituation der trainierte und gesunde Mensch tendenziell weniger ängstlich als sein kleineres und schwächeres Gegenüber (TUDOR 2003). Letztlich wird das Angstempfinden auch von der sozialen Rolle beeinflusst: Das Kind beurteilt die Situation unbeaufsichtigt und allein auf der Straße zu spielen positiv, während sich die Eltern eventuell Sorgen (z. B. „Stranger Danger“) machen (TUDOR 2003).

Neben dem sozialwissenschaftlichen Angstverständnis wird in dieser Arbeit auch auf die existenzphilosophische Auslegung des Angstbegriffes Bezug genommen. Nach KIERKEGAARD, NIETZSCHE und HEIDEGGER ist Angst die Einsicht in die Nichtigkeit alles Seins, einschließlich der eigenen Existenz (vgl. JACKSON u. EVERTS 2010: 2795 ff.). Im Zustand der Angst realisiert das Individuum die Relativität seiner Umwelt und seiner eigenen Existenz. Unsere Existenz ist bedeutungslos; das Leben hat keinen höheren Sinn. Spätestens mit der Erkenntnis der eigenen Endlichkeit wird man sich der Nichtigkeit von Allem bewusst (JACKSON u. EVERTS 2010):

*„In the face of anxiety, an individual realises that these meanings are not stable or absolute but relative; that we are ourselves the creators of these meanings. The world in itself has no meaning; therefore, there is nothing. Anxiety also reveals the inevitability of one's own death which is the annihilation of being.“*  
(JACKSON u. EVERTS 2010: 2796).

In diesem Sinne basiert Angst auf einem Ereignis, das mit der alltäglichen Routine bricht und den Menschen mit der Idee des Nihilismus konfrontiert: *„Whereas many doings (in fact the vast majority) assert the everydayness of life, the anxiety-event is a deep cut. It is an event that brings about the realisation of nothingness.“* (JACKSON u. EVERTS 2010: 2798). Indem ein Ereignis über das Potential verfügt, etwas Seiendes in etwas nicht Seiendes zu verwandeln, kann es zu einem Angstereignis werden. Tatsächlich basieren viele Ängste auf der Zukunftsprojektion eines gegenwärtigen Ereignisses und gehen von der eigenen Todesmöglichkeit aus. Ob ein Ereignis tatsächlich Angst hervorruft, hängt daher von seiner Inszenierung ab (siehe Abschnitt 4 Zur Konstruktion von Ängsten) (JACKSON u. EVERTS 2010): *„Framing is the activity that can turn any event that presents itself as rupture into an extensive event of anxiety.“* (JACKSON u. EVERTS 2010: 2798).

Das Angstverständnis der Existenzphilosophie weist einige Gemeinsamkeiten zum Risiko auf. Sowohl das Risiko als auch die Angst basieren auf der Antizipation der Gefahr. Beiden liegt die Idee zugrunde, dass etwas Seiendes in etwas nicht Seiendes verwandelt wird. Beide können daher als ein Ereignis verstanden werden, das als außergewöhnliches Vorkommnis mit dem Alltag brechen kann (JACKSON u. EVERTS 2010, EVERTS 2013). Auch die Reaktionen auf das Risiko und die Angst ähneln sich: Es wird jeweils versucht die Bedrohung zu kontrollieren (EVERTS 2013).

Während das Risiko jedoch rational ist, hat die Angst einen irrationalen Charakter (EVERTS 2013). Zumeist basiert die empfundene Angst auf der Vorstellung eines Worst-Case-Szenarios, das nur mit einer geringen Wahrscheinlichkeit eintritt. Die empfundene Angst ist daher nicht proportional zum tatsächlichen Risiko (FUREDI 2002).

Zusammenfassend wird Angst als ein Gefühl der Bedrohung und Besorgnis verstanden, welches auf der Erkenntnis basiert, dass sich jederzeit etwas Seiendes in etwas nicht Seiendes verwandeln kann: *„Anxiety [...] is the way we understood and grasp that ‚some-thing‘ could turn into ‚no-thing‘.“* (EVERTS 2013: 84). Auf die gesellschaftliche Bedeutung der Angst wird im nächsten Abschnitt eingegangen.

### 3 Theorien einer Angstgesellschaft

Im Folgenden wird durch die Verknüpfung verschiedener Theorien das Bild einer Angstgesellschaft entwickelt. Zunächst wird mit der Risikogesellschaft nach BECK (1986) der Grundstein einer Gesellschaftsinterpretation gelegt, in der nicht mehr kontrollierbare und entgrenzte Risiken das definierende Charakteristikum der fortgeschrittenen Moderne sind. In der Risikogesellschaft sind alle Bürger permanent Bedrohungen ausgesetzt. Der Zustand des ständigen „Gefährdetseins“ (engl. „at risk“) geht mit der Einsicht einher, dass man jederzeit das Opfer einer Katastrophe werden kann. Mit dieser Erkenntnis erhält die Angst Einzug in das Leben. Die Angst beeinflusst wer wir, beziehungsweise die Gesellschaft, sind, wie wir unsere Umwelt wahrnehmen, in ihr handeln und ihr Sinn verleihen (FUREDI 2007). FUREDI (2002) spricht auch von einer „Culture of Fear“, welche im Anschluss an die Risikogesellschaft behandelt wird. Aus der Kultur der Angst resultiert eine neue Form der Gouvernamentalität. Der Begriff „Gouvernamentalität“ bezeichnet in dieser Arbeit die Verbindung bürgerlicher Handlungslogiken und Denkweisen mit Regierungsmethoden (ISIN 2004). Nach ISIN (2004) können die Bürger als neurotische Subjekte betrachtet werden, die durch ihre Angstneurosen regierbar sind. Die Gouvernamentalität der Angst wird im Abschnitt „Das

neurotische Subjekt“ thematisiert. Die politische Angstinstrumentalisierung und ihre Raumwirksamkeit werden abschließend am geopolitischen Beispiel des Irakkrieges 2003 veranschaulicht (SPARKE 2007).

### 3.1 Risikogesellschaft

Der Soziologe ULRICH BECK prägte 1986 mit dem Schlagwort „Risikogesellschaft“ eine Interpretationsweise der postmodernen Gesellschaft, in der durch Fortschritt produzierte Risiken nicht mehr als berechenbar, kontrollierbar und kompensierbar betrachtet werden (BECK 1986). Die Risikogesellschaft basiert dabei auf einem Bruch innerhalb der Moderne, bei dem die bisherige Logik der Reichtumsverteilung durch eine Logik der Risikoverteilung abgelöst wird (BECK 1986). Auch GIDDENS (1990), LUHMANN (1991) und DOUGLAS (1994) interpretieren die postmoderne Gesellschaft als eine Risikogesellschaft.

Zur vorindustriellen Zeit wurden Katastrophen als Schicksalsschläge wahrgenommen, die ihre Ursachen in äußeren Faktoren (Natur, Gott) hatten. Mit dem Einsetzen der Industrialisierung änderte sich diese Sichtweise (BECK 2008). Zum einen gesellten sich zu den externen Bedrohungen (z. B. Erdbeben) die menschengemachten Bedrohungen (z. B. Umweltverschmutzung), die nicht mehr als Schicksal, sondern als das Resultat bewusster Entscheidungen im Industrialisierungsprozess verstanden werden müssen (BECK 2008). Die frühe Industriegesellschaft erkannte und begründete ihre Existenz auf der Ambiguität des Risikos (Chance vs. Gefahr) (Beck 2008). Zum anderen wurden Risiken nun als statistische und damit als berechenbare Ereignisse betrachtet. Aus dieser mathematischen Risikoauffassung resultierte das Risikokalkül, welches die Institutionalisierung des Risikos ermöglichte (BECK 2008). Eine ungewisse Zukunft konnte durch ein gegenwärtiges Sicherheitsversprechen, gemäß dem Tauschprinzip „Geld gegen Schaden“, versichert werden. Die Risiken, die mit dem frühen industriellen Fortschritt einhergingen, waren prinzipiell kompensier- und versicherbar (BECK 2008).

Mit dem Fortschreiten des Modernisierungsprozesses konnten aber die Nebenfolgen der Industrialisierung nicht mehr adäquat versichert werden. Durch ein Mehr an Wissen und Technologien entstanden Risiken, die nun nicht mehr berechenbar, beherrschbar und kompensierbar waren. Zum Beispiel stellt die Nutzung der Atomenergie durch die Gefahr eines atomaren GAUs ein räumlich, zeitlich und sozial entgrenztes Risiko dar (BECK 2008). Diesen Übergang von der klassischen Industriegesellschaft zur Gesellschaft der fortgeschrittenen Moderne thematisiert die Risikogesellschaft bei BECK (1986):

*„In der fortgeschrittenen Moderne geht die gesellschaftliche Produktion von Reichtum systematisch einher mit der gesellschaftlichen Produktion von Risiken. Entsprechend werden die Verteilungsprobleme und -konflikte der Mangelgesellschaft überlagert durch die Probleme und Konflikte, die aus der Produktion, Definition und Verteilung wissenschaftlich-technisch produzierter Risiken entstehen.“ (BECK 1986: 25).*

Sowohl Reichtümer als auch Risiken sind Gegenstand von Verteilungen. Während Reichtümer ein erstrebenswertes Gut darstellen, sind Risiken nach BECK (1986) meidenswert. Damit steht die negative Wegverteilungslogik von Risiken diametral der positiven Aneignungslogik von Reichtümern gegenüber. Werden die positiven Effekte des technisch-ökonomischen Fortschrittes durch die immanenten Risiken des Modernisierungsprozesses überlagert, wandelt sich das Machtverhältnis zwischen der Logik der Reichtumsverteilung und der Logik der Risikoverteilung (BECK 1986). Im Sinne von Marx und Weber agierte die klassische Industriegesellschaft nach der Logik der Reichtumsverteilung. Sie fragte, wie der gesellschaftlich produzierte Reichtum sozial ungleich, aber legitim verteilt werden kann (BECK 1986). Diese Logik wird in der Risikogesellschaft von einer Logik abgelöst, die fragt, wie die Risiken des Modernisierungsprozesses verhindert, eingegrenzt und so wegverteilt werden können, dass sie weder den Modernisierungsprozess selbst, noch die Umwelt schädigen. Hierin zeigt sich auch die Reflexivität des Modernisierungsprozesses: Der Fortschritt wird durch die Risikoproduktion sich selbst zum Problem (BECK 1986).

Die Risiken der fortgeschrittenen Moderne sind nicht wie die betrieblichen oder beruflichen Risiken der frühen Industriegesellschaft lokal und gruppenspezifisch begrenzt. Sie sind räumlich, zeitlich und sozial entgrenzt (BECK 1986). Hierdurch ergeben sich neue Formen sozialer Ungleichheiten. Während die soziale Not der frühen Industriegesellschaft, zum Beispiel Hunger, hierarchisch war, sind Modernisierungsrisiken wie der Klimawandel demokratisch (BECK 2008). Zwar folgen sie bis zu einem gewissen Grad den Ungleichheiten der Klassengesellschaft, doch holen sie letztlich auch sozioökonomisch besser gestellte Schichten durch einen „Bumerang-Effekt“ ein. Ein Beispiel für den „Bumerang-Effekt“ ist der Zusammenbruch von Finanzmärkten (BECK 1986). Einige Modernisierungsrisiken, wie zum Beispiel der Klimawandel oder die Atomenergie, sind sogar derart ubiquitär, dass kaum oder keine Fluchtmöglichkeiten in sichere Welten bestehen (BECK 1986).

Obwohl der Modernisierungsprozess innerhalb einer Gesellschaft egalisierend wirkt, entsteht global betrachtet eine neue Form der sozialen Ungleichheit. Die Modernisierungsrisiken sind nicht mehr die innere Angelegenheit eines Landes, sowohl in der Entstehung, als auch in der Bekämpfung, sondern enträumlicht und begründen eine Weltrisikogesellschaft (BECK 2002). Gefahren und Risiken können an einem Ort produziert werden und sich an einem ganz anderen Ort manifestieren. Hierdurch entsteht eine neue Konfliktdynamik zwischen Risikoexport- und Risikoimportländern (BECK 2008). Während die einen durch das Eingehen von Risiken profitieren, entsteht für die anderen eine fremd zugewiesene Gefahr. Ein Beispiel hierfür ist der Treibhausgasausstoß der Länder des globalen Nordens und die Folgen des Klimawandels für die Länder des globalen Südens (BECK 2008). Ebenso wird durch die Auslagerung von „Risikoindustrie“ in Entwicklungs- und Schwellenländer (z. B. Chemiekatastrophe 1984 in Bhopal, Indien) eine globale Risikohierarchie errichtet (BECK 1986). In der Weltrisikogesellschaft zerfällt das Risiko in einen Antagonismus zwischen denjenigen, die Risiken wagen und denjenigen, denen sie zugewiesen werden (BECK 2008).

Da sich viele Modernisierungsrisiken der Sinneswahrnehmung entziehen, stellen sie sich erst durch ein Wissen um sie ein (BECK 1986). Zum Beispiel sind Radioaktivität oder Schad- und Giftstoffe in Luft, Wasser und Nahrung nicht unmittelbar wahrnehmbar. Erst indem man um diese Risiken weiß, wird man sich ihrer bewusst. Damit kommt der Entstehung und der Verbreitung des Wissens über Risiken, beziehungsweise Experten, der Politik und den Medien, eine entscheidende Rolle zu (BECK 1986). Da Risiken zunächst nur in der Form des Wissens existieren, kann ihre Realitätsinszenierung dramatisiert, verharmlost oder geleugnet werden. Risiken sind konstruktivistisch (vgl. BECK 2008: 66). Wer definiert, was ein Risiko ist? Hier zeigt sich, dass die Risikodefinitionsverhältnisse das zentrale Machtinstrument innerhalb der Risikogesellschaft sind (BECK 2008):

*„Was in der kapitalistischen Gesellschaft für Karl Marx die Produktionsverhältnisse waren, sind in der Risikogesellschaft die Risikodefinitionsverhältnisse.“ (BECK 2008: 68).*

Wie der Fabrikeigentümer seine Macht gegenüber den Arbeitern aus dem Besitz der Produktionsmittel ableitet, steht der definitionsmittellose Bürger der Risikogesellschaft in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den Experten und Medien (BECK 2008). Wer die Definitionsmacht besitzt, kann seine Deutungen und Interessen gegen den Willen anderer durchsetzen (siehe Abschnitt 4 Zur Konstruktion von Ängsten) (BECK 2008).

BECK (2008) unterscheidet zwischen drei Risikotypen: dem ökologischen Risiko, dem ökonomischen Risiko und dem Terrorrisiko. Das Terrorrisiko grenzt sich als intendierte Bedrohung zu den anderen Risikotypen ab: Der Zufall wird hier durch böswillige Absicht ersetzt (BECK 2002). Ökologische und ökonomische Risiken basieren hingegen auf einer Dialektik von gewollten Vor- und ungewollten Nachteilen (BECK 2008). In diesem Sinne sind globale Umwelt- und Finanzkatastrophen latente Nebenfolgen des Modernisierungsprozesses (vgl. BECK 1986: 45).

In der Risikogesellschaft bedeutet Risiko die Antizipation der Katastrophe (vgl. BECK 2008: 29 f.). Damit wird die Möglichkeit künftiger Ereignisse, die uns bedrohen, vergegenwärtigt. Gegenwärtige Entscheidungen über eine unbekannt Zukunft sind aber immer riskant, weil sie möglicherweise negative Konsequenzen bergen (LUHMANN 1991). In der Risikogesellschaft existiert demnach keine Wahl zwischen riskanten und sicheren Alternativen, sondern nur die Wahl zwischen verschiedenen riskanten Alternativen (BECK 2008). Mögliche zukünftige Schäden sind also die Folge von gegenwärtigen Entscheidungen. Risiken beeinflussen deshalb unsere Erwartungen und Handlungen; sie werden somit zu einer politischen Kraft (BECK 2008).

Die Realitätsinszenierung des Risikos erfordert eine Präventionspolitik; der Gegenentwurf der Risikogesellschaft ist die Sicherheit (vgl. BECK 1986: 65). Die Bürger der Risikogesellschaft streben nach absoluter Sicherheit und fordern diese vom Staat auch als „Recht auf Sicherheit“ ein (ISIN 2004). Die katastrophale Realität des Klimawandels, der Finanzkrise und des Terrorismus zeigen jedoch, dass die staatlichen Sicherheitsversprechen spätestens im Bereich des Nicht-Wissen-Könnens (siehe Abschnitt 4 Zur Konstruktion von Ängsten) versagen (BECK 2008). Der Staat kann seine zentrale Aufgabe, das Garantieren von Sicherheit, nicht erfüllen (ISIN 2004). Da eine absolute Sicherheit unmöglich ist, bleibt den Bürgern nur noch ein „Recht auf Angst“ (ISIN 2004). Die Angst wird zu dem bestimmenden Gefühl in der Risikogesellschaft (BECK 2008):

*„Die treibende Kraft der Klassengesellschaft lässt sich in dem Satz fassen: Ich habe Hunger! Die Bewegung, die mit der Risikogesellschaft in Gang gesetzt wird, kommt demgegenüber in der Aussage zum Ausdruck: Ich habe Angst!“*  
(BECK 1986: 66).

Diese Kultur der Angst wird im folgenden Abschnitt vertiefend betrachtet.

### 3.2 Kultur der Angst

In der Risikogesellschaft sind alle Bürger permanent Bedrohungen ausgesetzt. Dieser Zustand des ständigen „Gefährdetseins“ (engl. „to be at risk“) wird zu einer unvermeidbaren Lebensbedingung: *„To be ‘at risk’ is no longer just about the probability of some hazard impacting on you; it is also about who you are as a person.“* (FUREDI 2007: 6). Das Risiko übernimmt eine identitätsstiftende Funktion und schreibt dem Individuum ein passives und verwundbares Rollenbild zu (FUREDI 2007): *„To be ‘at risk’ clearly assigns to the individual a passive and dependent role. Increasingly, someone defined as being ‘at risk’ is seen to exist in a permanent condition of vulnerability [...].“* (FUREDI 2007: 7). Der Zustand der Verwundbarkeit wird in der Risikogesellschaft zur neuen Normalität (FUREDI 2007). Wir, beziehungsweise die Gesellschaft, müssen davon ausgehen, dass wir jederzeit das Opfer irgendeiner Katastrophe werden können, die sich unserer persönlichen Einflussnahme entzieht (ALTHEIDE 2006, FUREDI 2007). Zugespitzt formuliert: Der Sitznachbar in unserem nächsten Urlaubsflieger könnte ein Terrorist wie Mohammed Atta sein. Mit dem Wissen um die permanente Verwundbarkeit, d. h. die Erkenntnis, dass jederzeit etwas Seiendes zu etwas nicht Seiendem werden kann, erhält die Angst Einzug in das Leben. Sie wird zu einem wesentlichen Bestandteil der Identität: *„From this point onwards, fear ceases to be just an emotion; it is also an important part of the construction of identity.“* (FUREDI 2007: 8). In der Risikogesellschaft beeinflusst die Angst wer wir sind, wie wir unsere Umwelt wahrnehmen, in ihr handeln und ihr Sinn verleihen (FUREDI 2007, BLEIKER u. HUTCHISON 2008). FUREDI (2002) spricht deshalb auch von einer Kultur der Angst. Ihren Ausdruck findet diese Kultur darin, dass wir nach dem Prinzip der Vorsorge handeln (vgl. FUREDI 2002: 170 ff.). FUREDI (2002) argumentiert weiter, dass sich die Kultur der Angst negativ auf den Fortschritt und unser Leben auswirkt. Anstatt ein Risiko, wie zum Beispiel genmanipulierte Nahrung, als Chance zu sehen, verleitet uns die Kultur der Angst den negativen Aspekt des Risikos zu überbewerten. Viele Chancen werden deshalb nicht oder nur unzureichend genutzt und wir bleiben hinter unseren eigentlichen Möglichkeiten zurück (FUREDI 2002).

Die Popularität von Begriffen wie „Fear of the Future“, „Fear of Crime“, „Fear of the Other“ oder „Fear of Life“ zeugen davon, dass Angst in der heutigen Kultur eine zentrale Rolle spielt (FUREDI 2007). Als Kultur wird hier die gesellschaftsspezifische Institutionalisierung verstanden, wie wir unserer Umwelt und uns selbst darin Sinn verleihen. Unsere Kultur bestimmt, wie wir denken und handeln; sie ist der „Way of Life“ (TUDOR 2003). Die Kultur der Angst definiert sich also nicht darüber, dass wir heute (vielleicht) ängstlicher sind als früher, sondern dass die Angst zu einem „Framework“ (dt. etwa



Rahmen, Deutungsmuster) geworden ist, der festlegt, wie wir unsere Umwelt und unser Handeln in ihr wahrnehmen (FUREDI 2007): „*In such circumstances, fear is a means through which people respond to and make sense of the world.*“ (FUREDI 2007: 8). In Bezug auf die hier verwendete Angstdefinition besagt die Kultur der Angst, dass wir, beziehungsweise die Gesellschaft, unsere Umwelt tendenziell als bedrohlich wahrnehmen und unser Handeln durch ein Gefühl der Besorgnis gekennzeichnet ist. Kurz gesagt: Angst ist die übliche Reaktion auf unsere Umwelt (FUREDI 2002).

Traditionell wird Angst als eine individuelle Emotion und damit als persönliche Erfahrung par excellence verstanden (TUDOR 2003): „*Feelings of anxiety can only be experienced uniquely as our own.*“ (WILKINSON 1999: 453). In der Risikogesellschaft wird die Angst aber zu einer gesellschaftlichen Kondition und muss deshalb auch aus einer größeren, von dem Individuum abstrahierenden Perspektive betrachtet werden (JACKSON u. EVERTS 2010). Neben der individuellen Angst existiert eine Form der gesellschaftlichen Angst (engl. „Social Anxiety“). Unabhängig von dem Angstempfinden einzelner Individuen beeinflusst diese Angst das Handeln sozialer Entitäten, wie zum Beispiel von Regierungen, Unternehmen, Organisationen, Nationen etc. (JACKSON u. EVERTS 2010).

Die gesellschaftliche Angst ist eine mittelbare Angst. Sie leitet sich nicht aus einem persönlichen Erlebnis ab, sondern ist das abstrakte Ergebnis eines öffentlichen und diskursiven Definitionsprozesses (siehe Abschnitt 4 Zur Konstruktion von Ängsten) (FUREDI 2002): „*Fear is decreasingly experienced first-hand and increasingly experienced on a discursive and abstract level.*“ (GRUPP 2003: 47). Beispielsweise werden durch die massenmediale Berichtserstattung und Risikokommunikation gesellschaftliche Ängste vermittelt (GLASSNER 1999, WILKINSON 1999, ALTHEIDE 2006, FUREDI 2002): „*Most fears [...] are the result of risk information (whether correct or false) that is communicated to society. [...] Risk communication, not personal experience, cause most fears these days.*“ (GUZELIAN 2004: 712, 767). Damit existiert die gesellschaftliche Angst in Form eines vermittelten Wissens (EVERTS 2013). Dies bedeutet nicht, dass einzelne Personen sich nicht vor gesellschaftlichen Ängsten wie Terrorismus, Epidemien oder Radioaktivität fürchten – im Gegenteil (JACKSON u. EVERTS 2010). Das vermittelte Wissen wird von den Individuen internalisiert und kann infolge ein Gefühl der Besorgnis hervorrufen (FUREDI 2007). Erst indem eine Angst innerhalb eines Kollektivs geteilt wird, wird sie zu einer gesellschaftlich signifikanten Kraft (HUNT 1999):

*„An individual anxiety has no social significance unless it is a shared social anxiety and, additionally, it results in some discernible action by significant*

*numbers. If I and others cancel vacations in Egypt because of fear of attacks by 'fundamentalists' this shared anxiety has social and economic consequences."*  
(HUNT 1999: 510).

Die Angst wird zu einer gesellschaftlichen Routine (vgl. JACKSON u. EVERTS 2010): „Anxieties are embodied and social, practical and practised. Like other social practices, they are routinized, collective, and conventional in character.“ (JACKSON u. EVERTS 2010: 2801). Angst ist in diesem Sinne „a routinized way in which bodies are moved, objects are handled, subjects are treated, things are described and the world is understood“ (RECKWITZ 2002: 249 f.).

Während sich die Kultur der Angst nach FUREDI (2002: 169 ff.) in einem allgemeinen Prinzip der Vorsorge (engl. „Better safe than sorry“) ausdrückt, identifizieren JACKSON und EVERTS (2010) drei gesellschaftliche Praktiken, in denen sich eine gesellschaftliche Angst routinieren kann: Erstens werden bestimmte Ereignisse als Angstereignisse dargestellt und wahrgenommen (engl. „Practice of Framing“). Ein eindrucksvolles Beispiel für diese Praktik sind die Terroranschläge vom 11. September 2001. Eine besondere Bedeutung kommt hier den Medien und den Experten zu, die zum einen die Angst verbreiten und zum anderen die Subjekte (Bürger westlicher Zivilisationen) und die Objekte (Terrorismus) der Angst benennen. Zweitens werden Maßnahmen ergriffen, die das Angstobjekt zerstören und die Angstsubjekte beruhigen sollen (engl. „Practice of Annihilation“). Beispiele hierfür sind der „War on Terror“ und die verschärften Sicherheitskontrollen an den Flughäfen. Drittens kommt es zu einer Veränderung alltäglicher Gewohnheiten (engl. „Practice of everyday Lives“). In Folge des 11. Septembers und einer Angst vor weiteren Terroranschlägen, meiden einige Personen Menschenansammlungen oder reisen lieber mit dem Zug als mit dem Flugzeug (JACKSON u. EVERTS 2010).

Dieser Umgang mit gesellschaftlichen Ängsten legt bereits die Vermutung nahe, dass Angst auch für politische Zwecke instrumentalisiert werden kann. Mit der Kultur der Angst entsteht eine neue Form der Regierungsrationalität. Die Bürger der Risikogesellschaft werden zu politischen Subjekten, die durch ihre Angst regiert werden können (ISIN 2004). Diese neue Form der Gouvernamentalität wird im nächsten Abschnitt konkretisiert.

### 3.3 Das neurotische Subjekt

Mit dem Wechsel von der klassischen Industriegesellschaft zur Risikogesellschaft wandelt sich auch die Handlungslogik der Bürger. Die Bürger der Industriegesellschaft lassen sich als neoliberale Subjekte, d. h. als vom Staat zunehmend entkoppelte Subjekte, interpretieren, die nach dem Vorbild des Homo Oeconomicus rationale Entscheidungen treffen, um ihren eigenen Vorteil zu maximieren (vgl. ROSE 1999). Entsprechend würde der neoliberale Bürger der Risikogesellschaft selbstständig Informationen zu Risiken sammeln, Bedrohungen identifizieren und rationale Entscheidungen treffen, die der Minimierung seiner Bedrohungslage dienen (O'MALLEY 2000). Wie BECK (1986) und FUREDI (2002) aber bereits konstatierten, wird in der Risikogesellschaft die Angst zur treibenden Kraft und die allein rationale Handlungslogik des neoliberalen Subjekts zerfällt (ISIN 2004). Deshalb muss in der Risikogesellschaft das neoliberale Subjekt um ein Subjekt ergänzt werden, das einer angstgesteuerten Handlungslogik folgt. ISIN (2004) entwickelt in diesem Kontext die Idee eines neurotischen Subjekts und folgert, dass mit diesem zugleich eine neue Form der Gouvernamentalität entsteht, die sich der Angstneurose zur Machtausübung bedient.

ISINs (2004) neurotisches Subjekt basiert auf dem Freud'schen Strukturmodell der Psyche. Freud unterteilte die Psyche in drei Instanzen: das triebgesteuerte „Es“, das moralgesteuerte „Über-Ich“ und das vermittelnden sowie realitätskontrollierenden „Ich“. Das Es, als Heimat der Triebe und Affekte, reagiert auf Emotionen wie Liebe, Hass oder Angst und strebt eine unmittelbare Bedürfnisbefriedigung an. Ist die Angst oder, um im Freud'schen Beispiel zu bleiben, die Libido, das dominante Gefühl, würde das Es im Affekt der Angst (bzw. der sexuellen Lust) handeln. Allerdings übt das Ich einen kontrollierenden Einfluss auf das Es aus: Das Ich versucht das affektive Handeln des Es zu unterdrücken. Es kommt zu einem Konflikt zwischen dem Es und dem Ich, der im Kompromiss der symptomatischen Bedürfnisbefriedigung mündet. Dieser Zustand wird im Freud'schen Modell als Neurose bezeichnet (ISIN 2004).

In der Kultur der Angst ist die Angst der zentrale Zustand des Freud'schen Es (siehe Abschnitt 3.2 Kultur der Angst). ISINs (2004) neurotisches Subjekt handelt daher im Zustand der neurotischen Angst. Die einzelnen Individuen einer Gesellschaft können sich in der Angst, beziehungsweise in der Angstneurose, der anderen identifizieren und entwickeln so als Kollektiv eine „Gruppenpsyche“ (ISIN 2004). Die Neurose wird damit zu einer gesellschaftlichen affektiven Struktur, in der die einzelnen Subjekte ihre Angst symptomatisch ausdrücken und zugleich beschwichtigen (FOURNIER 2014). Ein Beispiel

hierfür ist das häufig praktizierte Prinzip der Vorsorge (FUREDI 2002). Das Treffen von Vorsorgemaßen drückt zugleich eine Angst und einen Angstbeschwichtigungsversuch aus.

Dieses neurotische Verhaltensmuster findet seine Reflexion in der Regierung, die das neurotische Subjekt in das Zentrum ihrer Machtrationalität setzt (KAHVECI 2013):

*„The subject at the centre of governing practices is less understood as a rational, calculating and competent subject who can evaluate alternatives with relative success to avoid or eliminate risks and more as someone who is anxious, under stress and increasingly insecure and is asked to manage its neurosis.“ (ISIN 2004: 225).*

Die neue Methode zu regieren bezeichnet ISIN (2004) als „Governing through Neurosis“ und die damit verbundene Politik- und Machtform als „Neropolitic“ beziehungsweise „Neuropower“ (ISIN 2004). Da sich ISIN hier einer Metapher bedient, die auf Foucaults Bio-Politik basiert, wird zum besseren Verständnis kurz auf diese eingegangen.

Zur Zeit der frühen Moderne wurde der Mensch auf seinen Körper reduziert und als „Produktionsmaschine für Reichtum, Güter und weitere Individuen“ wahrgenommen (FOUCAULT 1981: 230 f.). Der menschliche Körper war in diesem Sinne das Rückgrat der Gesellschaft (ISIN 2004); ISIN (2004) spricht daher auch vom „Bionic Citizen“. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts organisierte sich der menschliche Körper zunehmend in übergeordneten „Gattungskörpern“, die jeweils spezifische Eigenschaften, Regeln und Gesetze aufwiesen. Beispiele für solche Gattungskörper sind die Wirtschaft oder die Sozialgesellschaft. Die Gattungskörper setzen sich zum einen aus individuellen Körpern zusammen, und üben zum anderen durch ihr Regelsystem einen formenden Einfluss auf die Körper aus. Zwischen den Körpern und den Gattungskörpern entsteht so ein Prozess der gegenseitigen Beeinflussung und Anpassung. Den Machtmechanismus, der diesen Prozess reguliert, bezeichnet Foucault als Bio-Macht (ISIN 2004). Ausgeübt wird diese Macht von der Bio-Politik, die eine Optimierung der Gattungskörper nach den Idealen des Neoliberalismus (prosperierende Gesellschaft, gesunde und glückliche Bevölkerung) anstrebt. Indem die „Bionic Citizen“, beziehungsweise die Körper, nach Wohlstand, Gesundheit und Glück streben, sichern sie auch das Wohlergehen und den Fortbestand der Gesellschaft, beziehungsweise der Gattungskörper. Die Handlungslogik der „Bionic Citizen“ kann so von der Regierung zum Erreichen ihrer eigenen Ziele eingesetzt werden. Foucault bezeichnet dies auch als „Techniken des Selbst“ (ISIN 2004).

In der Kultur der Angst wird der „Bionic Citizen“ durch den „Neurotic Citizen“ abgelöst (ISIN 2004). Während die „Bionic Citizen“ der neoliberalen Regierung durch eine

Verhaltensanpassung an die Gesellschaft, gemäß den Idealen von Gesundheit, Wohlstand und Glück definiert wurden, charakterisiert der Wunsch nach Ruhe, Gelassenheit und Sicherheit die „Neurotic Citizen“ (ISIN 2004, KAHVECI 2013). Werden in der Risikogesellschaft Bedrohungen für einen Gattungskörper (bzw. für die Gesellschaft, Wirtschaft etc.) identifiziert, versucht die Politik die Körper durch ihre Neurosen so zu steuern, dass das Risiko für den Gattungskörper reduziert wird (ISIN 2004). Diese Politik (engl. „Neuropolitic“) übt durch die Regulierung der Angstneurosen ihrer Bürger Macht (engl. „Neuropower“) aus. Damit dieser Machtmechanismus Bestand hat, dürfen die Angstneurosen der Bürger nie „geheilt“, sondern immer nur „gemanagt“ werden (ISIN 2004).

Ein Beispiel für diese politische Praxis ist die Aufforderung George W. Bushs an die Amerikaner nach den Anschlägen auf das World Trade Center *„to continue shopping as an act of patriotism and duty to ostensibly militate against the negative effects of the attacks on markets.“* (ISIN 2004: 227). Dem Gattungskörper „Wirtschaft“ drohte nach den Anschlägen des 11. Septembers 2001 ein Zusammenbruch, welcher durch eine Verhaltensanpassung (vermehrter Konsum) der Körper (US-Amerikaner) abgewendet werden sollte. Während die Aufforderung der amerikanischen Regierung sicherlich den Kapitalismus des 21. Jahrhunderts symbolisiert, steckt in dieser auch die Absicht, die Bevölkerung durch Konsum zu beruhigen und deren Angstneurose zugunsten einer Marktstabilisierung zu „managen“ (ISIN 2004). Die Angstneurose der US-Amerikaner wurde nach dem 11. September 2001 von der Regierung in die Form des Konsums kanalisiert, um die Wirtschaft zu stabilisieren (ISIN 2004, FOURNIER 2014).

Ein weiteres Beispiel für die neue Gouvernamentalität in der Kultur der Angst ist die Geopolitik der Angst (engl. Geopolitics of Fear). Im folgenden Abschnitt wird anhand des Irakkrieges 2003 gezeigt, wie gesellschaftliche Ängste aus geopolitischen Interessen instrumentalisiert und so raumwirksam werden.

### **3.4 Geopolitik der Angst**

Gesellschaftliche Ängste beeinflussen das weltpolitische Geschehen (BLEIKER u. HUTCHISON 2008). Beispiele, an denen dies besonders deutlich wird, sind der Kalte Krieg und der Terrorismus im 21. Jahrhundert. Die Anschläge vom 11. September 2001 lösten in Folge ihrer medialen Inszenierung eine gesellschaftliche Terrorangst aus, welche die Geopolitik bis heute beeinflusst (BLEIKER u. HUTCHISON 2008). Die Geopolitik der Angst basiert auf der Annahme, dass Regierungen gesellschaftliche Ängste zur Legitimierung ihrer Außenpolitik instrumentalisieren (ALTHEIDE 2006, PAIN 2009): *„Bombarding the*

*world with messages about new and renewed risks allows governments to capitalise on fears by governing through the beliefs, behaviours and assent of the 'neurotic citizen'.*" (PAIN u. SMITH 2008: 1). So legitimierte die Angst vor dem Terrorismus nicht nur die Verschärfung innerpolitischer Sicherheitsmaßnahmen, sondern auch geopolitische Handlungen, wie zum Beispiel die Kriege in Afghanistan oder im Irak (BLEIKER u. HUTCHISON 2008).

Als konkretes Beispiel für eine Geopolitik der Angst wird im Folgenden der Irakkrieg 2003 betrachtet. Nach den Anschlägen des 11. Septembers 2001 prägten in den USA zwei Ängste den geopolitischen Diskurs bezüglich des Iraks. Die erste Angst war, dass der Irak Massenvernichtungswaffen besitzt. Die zweite Angst bestand darin, dass Saddam Hussein und sein politisches Regime das Terrornetzwerk Al-Qaida unterstützen. Die Kombination beider Ängste begründete ein Szenario, in dem Terroranschläge mit irakischen Massenvernichtungswaffen verübt wurden (SPARKE 2007). Geopolitisch wurden der Irak, Nordkorea und der Iran von der amerikanischen Regierung als eine „Achse des Bösen“ betrachtet (SPARKE 2007). In einer Rede zur Lage der Nation, wenige Monate nach 9/11, initiierte George W. Bush die Angst vor dem Irak:

*„Iraq continues to flaunt its hostility toward America and to support terror. The Iraqi regime has plotted to develop anthrax, and nerve gas, and nuclear weapons for over a decade. [...] This is a regime that has something to hide from the civilized world. States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world. By seeking weapons of mass destruction, these regimes pose a grave and growing danger.“* (BUSH 2002<sup>a</sup>).

Indem die US-Regierung wiederholt auf die terroristische Bedrohung durch den Irak hinwies und die amerikanischen Massenmedien die Argumentation der Regierung übernahm, entstand in den USA eine Angst vor einem zweiten, weitaus verheerenderem 9/11 (SPARKE 2007). Laut der amerikanischen Regierung existierten eindeutige Beweise für irakische Massenvernichtungswaffen (SPARKE 2007). Der damalige Außenminister der USA, Colin Powell, behauptete vor den Vereinten Nationen:

*„What you will see is an accumulation of facts and disturbing patterns of behaviour. [...] Our conservative estimate is that Iraq today has a stockpile of between 100 and 500 tons of chemical-weapons agents. [...] This is evidence, not conjecture. This is true. This is all well documented.“* (POWELL 2003<sup>a</sup>).

Obwohl die Vereinten Nationen einen Krieg ablehnten, hatte die amerikanische Regierung erfolgreich eine Angst vor dem Irak inszeniert (ALTHEIDE 2006). Mit dieser

Angst konnte wiederum geopolitisch gearbeitet werden. Der Irak und Saddam Hussein wurden von der amerikanischen Bevölkerung als eine Gefahr für die nationale Sicherheit gesehen (vgl. ALTHEIDE 2006: 415). Vor diesem Hintergrund erschien den Amerikanern ein Präventivkrieg als notwendig und legitim: *„Facing clear evidence of peril, we cannot wait for the final proof – the smoking gun – that could come in form of a mushroom cloud.“* (BUSH 2002<sup>b</sup>).

Im darauffolgenden Irakkrieg der USA und ihrer „Koalition der Willigen“ wurde jedoch offensichtlich, dass die vermeintlichen Kriegsgründe der US-Regierung haltlos und vermutlich fingiert waren. David Kay, der Vorsitzende der internationalen Iraq Survey Group, trat 2004 mit der Äußerung zurück, dass im Irak keine Massenvernichtungswaffen gefunden werden konnten:

*„I don't think they existed. [...] What everyone was talking about is stockpiles produced after the end of the last Gulf War and I don't think there was a large-scale production [...].“* (KAY 2004).

Auch Kays Nachfolger sowie weitere geheimdienstliche Untersuchungen konnten im Irak keine Massenvernichtungswaffen finden. Ebenso erwies sich die Behauptung der US-Regierung, dass zwischen dem Saddam-Hussein-Regime und Al-Qaida Verbindungen existierten, als falsch (SPARKE 2007). Die Autoren des 9/11 Commission Reports stellten fest:

*„Nor have we seen evidence indicating that Iraq cooperated with al Qaeda in developing or carrying out any attacks against the United States.“* (THE NATIONAL COMMISSION ON TERRORIST ATTACKS UPON THE UNITED STATES 2004: 66).

Es gab nachweislich keine irakischen Massenvernichtungswaffen und Verbindungen zu Terrororganisationen. Mit dieser Erkenntnis rückten nun andere Interessen der amerikanischen Regierung in den Vordergrund. Man hoffte durch die Beendigung des Saddam-Hussein-Regimes eine liberale Marktwirtschaft und ein demokratisches System im Irak etablieren zu können. Kritiker vermuten daher, dass die US-Regierung mit dem Irakkrieg geökonomische Interessen im mittleren Osten verfolgt hat (vgl. SPARKE 2007: 339 ff.). Eine pro-amerikanischen Regierung im Irak hätte den Zugang zu Energie-ressourcen erleichtern und den amerikanischen Einfluss in der OPEC ausbauen können. Zum anderen lag der Irak 2003 geopolitisch betrachtet im Zentrum autoritärer Regime im Mittleren Osten, die sich, bis auf den Erdölexport, weigerten, an einer freien

Weltwirtschaft zu partizipieren. Vom Irak ausgehend hätte ein „Frühling“ im Mittleren Osten initiiert werden können (SPARKE 2007). Nachdem keine Massenvernichtungswaffen oder Terrorverbindungen nachgewiesen werden konnten, fasste Colin Powell die strategischen Absichten der US-Regierung wie folgt zusammen:

*„A new Iraq is an essential part of the new Middle East. [...] Under the President's initiative, we will rev up the engine of trade with a series of steps, which we hope will lead to a U.S.-Middle East Free Trade Area within a decade.“* (POWELL 2003<sup>b</sup>).

Die Angst der Amerikaner vor dem Terrorismus wurde bewusst zur Rechtfertigung eines Krieges instrumentalisiert, mit dem geoökonomische Interessen verfolgt wurden:

*„It was specifically fear of this evil other that was most instrumental because it made it possible for the president and his administration to connect widespread and visceral feelings of insecurity among Americans in the post-9/11 to much narrower and calculative concerns with America's strategic future.“* (SPARKE 2007: 341).

Wie das Beispiel des Irakkrieges 2003 zeigt, werden aufgrund politischer Interessen – welche diese auch immer sein mögen – Ängste konstruiert und instrumentalisiert. Auf die Konstruktion von Ängsten wird im folgenden Abschnitt eingegangen.

## 4 Zur Konstruktion von Ängsten

Eine gesellschaftliche Angst entsteht, indem ein Ereignis als Bedrohung inszeniert wird (ALTHEIDE 2006). Gesellschaftliche Ängste, wie zum Beispiel vor Terrorismus, entziehen sich häufig der unmittelbaren Erfahrung; sie sind im Wesentlichen politisch und medial vermittelt (KRASMANN et al. 2014). Häufig erfolgt die Angstinitiierung durch die Rede eines führenden Politikers (BUZAN et al. 1998). Mittels einer emotionalisierenden Rhetorik stellt dieser ein Ereignis als bedrohlich dar (REDDY 1997). Die eigentliche Angstinternalisierung entzieht sich jedoch seiner Kontrolle. Obwohl der Redner eine klare Absicht verfolgt, ist die Wirkung seiner Worte von der Hörerinterpretation abhängig (COHEN u. PERRAULT 1979). Für eine erfolgreiche Angstkonstruktion muss die Bedrohungsinszenierung permanent wiederholt werden (ALTHEIDE 2006). In der Regel erfolgt diese Wiederholung durch die massenmediale Berichterstattung (GLASSNER 1999). Neben der Rede werden in den Medien Ängste auch nonverbal vermittelt (EVERTS 2013). Nicht alle gesellschaftlichen Ängste sind von der Politik und den Medien „frei erfunden“;



viele basieren auf einer tatsächlichen Bedrohung (FUREDI 2007). Hinsichtlich dieser Ambiguität werden im Folgenden die Begriffe „Konstruktion“, „Inszenierung“ und „Initiierung“ bewusst verwendet.

#### 4.1 Speech Acts und Versicherunglichungen

Gesellschaftliche Ängste können durch „Speech Acts“ initiiert werden (ALTHEIDE 2006, WILLIAMS 2011). „Speech Acts“ sind sprachliche Äußerungen, wie zum Beispiel Reden, die nicht nur ein Ereignis beschreiben, sondern auch eine Handlung vollziehen (AUSTIN 1962): *„It is the utterance itself that is the act. By saying the words, something is done.“* (BUZAN et al. 1998: 26). Zum Beispiel ist bei einer Trauung die Aussage *„Ja, ich will.“* ein Speech Act. Man heiratet, indem man *„Ja, ich will.“* sagt (vgl. REDDY 1999: 267). Speech Acts verändern durch das Aussprechen von Eiden, Versprechen, Befehlen, Ernennungen, Gratulationen, Behauptungen, Warnungen usw. die Realität (SEARLE 1969). Nach AUSTIN (1962) besteht ein Speech Act aus drei Teilakten:

1. Der lokutionäre Akt beschreibt das Hervorbringen einer sprachlichen Äußerung.
2. Der illokutionäre Akt bezeichnet die Intention des Sprechers.
3. Der perlokutionäre Akt ruft bei dem Hörer eine Wirkung hervor.

Im Kontext dieser Arbeit ist der perlokutionäre Akt von besonderer Bedeutung. Durch ihn können Ängste initiiert werden: *„Perlocutionary acts produce perlocutionary effects: convincing produces belief and frightening produces fear.“* (COHEN u. PERRAULT 1979: 187). Ein Beispiel für einen Speech Act, dessen perlokutionäre Wirkung in der Angstinitiierung besteht, ist die Aussage George W. Bushs (2002<sup>a</sup>): *„States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world.“* Der lokutionäre Teilakt dieser Aussage besteht in der bloßen Aussprache des Satzes. Der illokutionäre Akt beschreibt die Intention Bushs, bestimmte Länder und Terrororganisationen als eine Bedrohung für den Weltfrieden darzustellen. Der perlokutionäre Akt bewirkt bei den Hörern ein Gefühl der Bedrohung und Besorgnis; er ruft Angst hervor.

Sprachliche Äußerungen, die Emotionen thematisieren und als Speech Acts die Gefühle der Hörer beeinflussen, werden als Emotive bezeichnet (REDDY 1997, EVERTS 2013):

*“I propose to call emotion statements [...], in which the statement’s referent changes by virtue of the statement, ‘emotives’. [...] An emotive utterance [...] is not self-referential. [...] Emotives do things to the world. Emotives are*

*themselves instruments for directly changing, building, hiding, intensifying emotions.*" (REDDY 1997: 331).

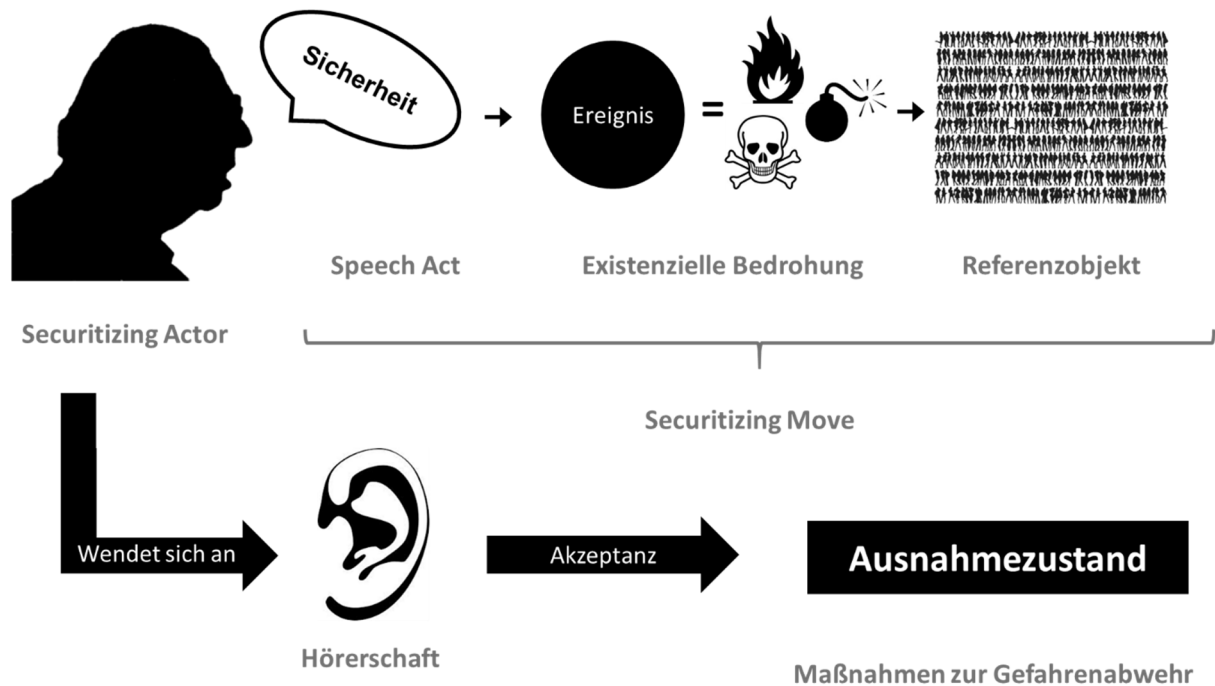
Emotive basieren auf einer bestimmten Rhetorik. Die Kommunikation von Fakten wird mit einer Sprache verknüpft, welche die Gefühle der Hörer beeinflussen soll. Während die Aussage „*zehn Menschen wurden getötet*“ einen Sachverhalt neutral beschreibt, beeinflusst die faktisch gleiche, aber emotive Aussage „*zehn Menschen wurden Opfer eines kaltblütigen Mordes*“ die Gefühle der Hörer (MACAGNO u. WALTON 2010). Durch Emotive kann eine bestimmte Wahrnehmungsrealität konstruiert werden: „*Expressed emotions, i. e. emotives, may be more important than inner states of emotions in constructing a social reality.*“ (LUKE 2004: 47).

Häufig plant der Sprecher seinen Speech Act, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen: „*People often plan their speech acts to affect their listeners' beliefs, goals, and emotional states.*“ (COHEN u. PERRAULT 1979: 178). Nach REDDY (1999) werden Emotive von führenden Politikern zum öffentlichen „Emotionsmanagement“ eingesetzt: „*Emotional management is a fundamental element of every political regime [...]. Leaders must display mastery of this style.*“ (REDDY 1999: 271).

Emotive, deren perlokutionäre Wirkung Angst ist, werden von Politikern häufig im Kontext sogenannter „Versicherheitlichungen“ genutzt. Indem ein bestimmtes Ereignis versicherheitlicht wird, kann eine gesellschaftliche Angst entstehen (ALTHEIDE 2006, WILLIAMS 2011, FOURNIER 2014). Versicherheitlichung bedeutet hier, dass durch einen Speech Act ein Ereignis als außergewöhnliche Sicherheitsbedrohung dargestellt und infolgedessen nicht mehr im Rahmen der alltäglichen Politik behandelt wird. Es herrscht ein politischer Ausnahmezustand, in dem außerordentliche Maßnahmen zur Gefahrenabwehr legitimiert werden können (BUZAN et al. 1998). Da Ängste auf einem Bedrohungsempfinden basieren (KROHNE 1996), ist die erfolgreiche Versicherheitlichung gleichbedeutend mit der Konstruktion einer gesellschaftlichen Angst (ALTHEIDE 2006, WILLIAMS 2011, FOURNIER 2014). Im Folgenden wird mit der Securitization Theory der Kopenhagener Schule ein Modell vorgestellt, das beschreibt, wie bestimmte Ereignisse durch Speech Acts versicherheitlicht werden.

Nach BUZAN et al. (1998) versucht ein Redner, der sogenannte „Securitizing Actor“, durch einen Speech Act ein bestimmtes Ereignis zu versicherheitlichen (siehe Abbildung 2): „*Securitization, according to the Copenhagen school, is the specific speech act of framing an issue as an 'existential threat' that calls for extraordinary measures beyond the routines and norms of everyday politics.*“ (ABRAHAMSEN 2005: 58). Redner, die einen solchen Speech

Act durchführen, sind in der Regel Personen mit einem hohen Stimmengewicht. Hierzu zählen beispielsweise Präsidenten oder führende Politiker. Der Securitizing Actor versucht seine Hörer von einer (vermeintlichen) Bedrohung zu überzeugen (BUZAN et al. 1998). Je angesehener der Redner ist, desto eher gelingt ihm dieses Vorhaben (vgl. HUYSMANS 2002: 53 ff.).



**Abbildung 2:** Versicherunglichung nach BUZAN et al. (1998) (eigene Darstellung).

Während seiner Rede konzentriert sich der Securitizing Actor auf zwei Aspekte: Erstens inszeniert er das zu versicherheitlichende Ereignis als eine existenzielle Bedrohung. Dazu verwendet er nach BUZAN et al. (1998) eine emotive Überlebensrhetorik, die sich nach folgendem Muster gestaltet: „*If we do not tackle this problem, everything else will be irrelevant (because we will not be here or will not be free to deal with it in our own way).*“ (BUZAN et al. 1998: 24). Ein Beispiel für diese Rhetorik ist die Aussage George W. Bushs (2002<sup>b</sup>): „*We cannot wait for the final proof – the smoking gun – that could come in form of a mushroom cloud.*“ Formulierungen wie diese inszenieren eine existenzielle Gefahr und initiieren bei dem Hörer eine Angst (siehe Abschnitt 2.2 Angst): „*This formulation indicates an intimate relationship between existential threat and fear – the fear of annihilation, loss and alienation.*“ (WILLIAMS 2011: 453). Zweitens benennt der Sprecher das sogenannte „Referenzobjekt“, welches bedroht ist und geschützt werden muss. Beispiele für ein Referenzobjekt sind Staaten, Nationen, Religionsgemeinschaften oder die Weltbevölkerung (BUZAN et al. 1998).

BUZAN et al. (1998) bezeichnen den Speech Act des Securitizing Actors als Securitizing Move. Erst wenn die Hörerschaft von einer Bedrohung überzeugt ist, gilt der Securitizing Move als erfolgreich: Es können extraordinäre Maßnahmen, außerhalb der alltäglichen Politik, zum Umgang mit der (vermeintlichen) Bedrohung ergriffen werden (BUZAN et al. 1998). Die erfolgreiche Versicherheitlichung eines Ereignisses ist wesentlich von der Angstinitiierung abhängig: „*An increase in fear equals an increase in securitization, or at the very least facilitates successful securitization.*“ (WILLIAMS 2011: 454).

Die Versicherheitlichung eines Ereignisses bedeutet jedoch nicht, dass tatsächlich eine Bedrohung besteht: „*The issue becomes a security issue – not necessarily because a real existential threat exists but because the issue is presented as such a threat.*“ (BUZAN et al. 1998: 24). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Donald Rumsfelds (Verteidigungsminister unter Bush) Formel des „unbekannten Unwissens“. Rumsfeld bezeichnet mit diesem Ausdruck eine unbekannte Bedrohung, von der man nicht weiß, dass sie existiert (KRASMANN et al. 2014). Auf einer NATO-Pressekonferenz wurde Rumsfeld nach der Beweislage bezüglich irakischer Massenvernichtungswaffen und Terrorverbindungen gefragt. Rumsfeld antwortete etwas abstrakt:

*“Reports that say something hasn’t happened are always interesting to me because as we know, there are known knowns: there are things we know we know. We also know there are known unknowns: that is to say we know there are some things [we know] we do not know. But there are also unknown unknowns – the ones we don’t know we don’t know. And if one looks throughout the history of our country and other free countries, it is the latter category that tends to be the difficult one.”* (RUMSFELD 2002<sup>a</sup>).

Nach RUMSFELD (2002<sup>a</sup>) können Bedrohungen in drei Kategorien unterteilt werden (siehe Abbildung 3): (1) Bedrohungen, von denen wir wissen, dass wir sie kennen (engl. „known Knowns“); (2) Bedrohungen von denen wir wissen, dass wir sie nicht kennen (engl. „known Unknowns“); (3) Bedrohungen von denen wir nicht wissen, dass wir sie nicht kennen

		Wissen	
		Wissen (knowns)	Unwissen (unknowns)
M e t a w i s s e n	bekanntes (known)	bekanntes Wissen (known knowns)	bekanntes Unwissen (known unknowns)
	unbekanntes (unknown)	unbekanntes Wissen (unknown knowns)	unbekanntes Unwissen (unknown unknowns)

**Abbildung 3:** Rumsfelds unbekanntes Unwissen (verändert nach: [https://de.wikipedia.org/wiki/There\\_are\\_known\\_knowns](https://de.wikipedia.org/wiki/There_are_known_knowns)).

(engl. „unknown Unknowns“). Die vierte Kategorie „unbekanntes Wissen“ ist widersinnig. Über Bedrohungen der dritten Kategorie besteht ein unbekanntes Unwissen; sie können per definitionem nicht antizipiert werden. Damit ist Rumsfelds Formel des unbekanntes Unwissens ein Speech Act par excellence: Die Behauptung des unbekanntes Unwissens wird im Moment ihrer Aussprache selbst zur Realität. Da die Bedrohung unvorhersehbar ist, bedeutet das Fehlen von Hinweisen auf Bedrohungen nicht, dass keine Bedrohung existiert (KRASMANN et al. 2014): „*An absence of any evidence of threats is not evidence of absence of threats.*“ (RUMSFELD 2002<sup>b</sup>). Mit anderen Worten: Es bedarf nicht unbedingt einer konkreten Bedrohung, um eine Angst zu konstruieren.

Während die lokutionären und illokutionären Teilakte vom Securitizing Actor kontrolliert werden, entzieht sich die perlokutionäre Wirkung (hier Angst) seiner Kontrolle: „*While a speaker often has performed illocutionary acts with the goal of achieving certain perlocutionary effects, the actual securing of those effects is beyond his control.*“ (COHEN u. PERRAULT 1979: 187). Häufig etablieren sich gesellschaftliche Ängste erst durch die massenmediale Wiederholung einer Bedrohungsinszenierung (GLASSNER 1999, WILKINSON 1999, ALTHEIDE 2006, PAIN u. SMITH 2008).

## 4.2 Die Rolle der Massenmedien

Neben der Rede, werden in den Medien Ängste auch nonverbal vermittelt: zum Beispiel durch Statistiken, Karten, Bilder, Filme, Gestik oder Mimik. Eine Statistik über die prognostizierten Todesopfer, oder eine Karte zur Verbreitung einer Pandemie können ebenso wie ein Speech Act Angst hervorrufen (EVERTS 2013). Insbesondere Bilder und Filme haben durch ihre unmittelbare Bedrohungsveranschaulichung einen „Beweischarakter“. Bilder von Opfern, Verletzten oder Toten sind Sinnbilder einer existentiellen Bedrohung und daher angstausslösend (MCDONALD 2008, KRASMANN et al. 2014). Auch der Securitizing Actor kann während seines Speech Acts verschiedene Vermittlungsträger der Angst einsetzen. Zum Beispiel präsentierte Colin Powell während seiner Rede vor den Vereinten Nationen ein kleines Glasfläschchen, in dem sich angeblich Anthrax (biologischer Kampfstoff) aus dem Irak befinden sollte (POWELL 2003<sup>a</sup>).

Die Massenmedien beeinflussen durch ihre Themenauswahl, dem sogenannten „Agenda Setting“, nicht nur welche Ereignisse im öffentlichen Diskurs behandelt, sondern auch wie diese dargestellt, wahrgenommen und reproduziert werden (ALTHEIDE 2006):

*„News does not merely set agendas [...]; news that relies on certain symbols and promotes particular relationships between words, deeds, and issues also guides*

*the perspectives, frameworks, language, and discourse that we use in relating to certain problems as well as related issues.*“ (ALTHEIDE 2006: 419).

Damit sind die Medien nicht nur ein Nachrichtenvermittler, sondern auch ein Diskursgestalter (KRASMANN et al. 2014). Durch die Themenauswahl in der Berichterstattung entscheiden sie, welche Ereignisse wahrgenommen werden und welche nicht: *„The media do not simply and transparently report events which are ‚naturally‘ newsworthy in themselves.“* (HALL et al. 1978: 59). Insbesondere die kommerziellen Massenmedien unterliegen in ihrer Themenauswahl einem Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage. Sie müssen ihren Zuhörern, Lesern und Zuschauern geben, was diese hören, lesen oder sehen wollen (KRASMANN et al. 2014). Diese „Kundenbindung“ hat zur Folge, dass die Medien ihre Konsumenten bis zu einem gewissen Grad unterhalten müssen (KRASMANN et al. 2014). Nach ALTHEIDE (2003) haben insbesondere Bedrohungen beziehungsweise Angstereignisse durch ihren inhärenten „Thrill“ einen hohen Unterhaltungswert. Entsprechend gestaltet sich die Themenauswahl der Berichterstattung (KRASMANN et al. 2014): Aus Securitization wird „Securitainment“ (BIDLO et al. 2011).

In der Medienanalyse ist aus inhaltlicher Sicht das Konzept des „Frames“ (dt. Deutungsrahmen) relevant (KRASMANN et al. 2014). Indem in der Berichterstattung gewisse Begriffe und Sachverhalte wiederholt mit einer bestimmten Thematik verknüpft werden, wird die öffentliche Wahrnehmung und Reproduktion eines Ereignisses durch die Massenmedien beeinflusst (ALTHEIDE 2006). Zum Beispiel haben die amerikanischen Medien die Argumentation und Rhetorik der US-Regierung bezüglich des Iraks weitestgehend übernommen und durch eine permanente Wiederholung zur Etablierung eines Angstdiskurses beigetragen (ALTHEIDE 2006). Nach COHEN (2002) kann durch das mediale Framing eine „Moralpanik“ (engl. „Moral Panic“) entstehen:

*„A condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media.“* (COHEN 2002: 1).

COHEN (2002) geht in seiner Theorie davon aus, dass durch eine überzogene Berichterstattung sogenannte „Folk Devils“, beziehungsweise öffentliche Feindbilder, konstruiert werden. Im Kontext der US-Berichterstattung zum Irak waren zum Beispiel Saddam Hussein oder die Staaten der „Achse des Bösen“ medial und politisch konstruierte „Folk Devils“ (KRASMANN et al. 2014).

Insofern die Bedrohung und Angst mit einer bestimmten Personengruppe assoziiert werden kann, geht die Angstkonstruktion mit einer Form des „Othering“ einher (ALTHEIDE 2006, FOURNIER 2014.). „Othering“ bezeichnet den sozialen Abgrenzungsprozess einer Fremdgruppe gegenüber der Eigengruppe. Anhand bestimmter Merkmale, wie zum Beispiel der Kultur, Religion, Nationalität oder Sprache, wird die Fremdgruppe relativ zur Eigengruppe als andersartig dargestellt. Üblicherweise wird die Eigengruppe mit positiven Eigenschaften assoziiert und als überlegen wahrgenommen, während die Fremdgruppe mit negativen Eigenschaften in Verbindung gebracht wird und als unterlegen gilt (BRONS 2015). Eine weitverbreitete und tradierte Form des Othering ist nach EDWARD SAID (1985) der Orientalismus; die westliche Wahrnehmung des islamisch geprägten Orients als inferiore Fremdgruppe. Im Extremfall kann durch Othering eine Fremdgruppe dehumanisiert und ein Feindbild etabliert werden (vgl. BRONS 2015: 72, HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Der Politologe SAMUEL HUNTINGTON (1993) stellte in diesem Zusammenhang die Hypothese auf, dass zukünftige Konflikte primär zwischen konkurrierenden Kulturkreisen ausgetragen werden:

*„The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics.”* (HUNTINGTON 1993: 22).

Zusammenfassend entsteht eine gesellschaftliche Angst, indem ein Ereignis als Bedrohung inszeniert wird. Diese Inszenierung erfolgt durch einen Speech Act. Ein bestimmtes Ereignis wird von einem Redner, unter Verwendung von Emotiven und einer Überlebensrhetorik, als Bedrohung dargestellt und versicherheitlicht. Ein solcher Speech Act bewirkt bei den Hörern ein Gefühl der Bedrohung und Besorgnis; er initiiert Angst. Diese Angst etabliert sich durch die permanente massenmediale Wiederholung der Bedrohungsinszenierung. Eine Folge oder ein konstitutives Element der Angstkonstruktion ist die Entstehung von „Folk Devils“, beziehungsweise ein Othering. Eine mit der Angst assoziierte Personengruppe wird als andersartig und fremd wahrgenommen. Vor dem Hintergrund der vorgestellten Kultur der Angst und der dazugehörigen Theorien wird im Folgenden die Angst vor dem Islam in Deutschland untersucht.

## 5 Die Angst vor dem Islam in Deutschland

Den öffentlichen Meinungsstreit, den CHRISTIAN WULFF (2010) und später ANGELA MERKEL (2015) mit dem Satz „*Der Islam gehört zu Deutschland*“ entfacht haben zeigt, dass der Islam in Deutschland ein komplexes Thema ist. Mit einem Bevölkerungsanteil von etwa fünf Prozent sind Muslime die größte religiöse Minderheit in Deutschland (BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG 2012). Damit ist der Islam physisch präsent und sicherlich auch ein Teil Deutschlands, sofern man Deutschland als einen „Container-Raum“ (Raum, der bestimmte Sachverhalte der physisch-materiellen Umwelt enthält; vgl. WARDENGA 2002: 48 ff.) versteht. Aus einer integrationspolitischen Perspektive ist die Zugehörigkeitsfrage weitaus diffiziler; in gewisser Weise sind hier die Speech Acts von Christian Wulff und Angela Merkel gescheitert. Der Islam wird, sowohl in seiner religiösen als auch in seiner kulturellen Erscheinungsform, von der Mehrheitsgesellschaft als fremd und andersartig wahrgenommen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015, STRÜNING 2012, ZICK et al. 2011, POLLACK 2010, HEITMEYER 2005). Nach einer Untersuchung der Bertelsmann Stiftung (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 15 ff.) fühlt sich über die Hälfte der Deutschen bedroht (53 %) und ist der Meinung, dass der Islam nicht in die westliche Welt passe (52 %). Es besteht eine gefährliche Schieflage, welche durch die gegenwärtige (2015) Flüchtlingsthematik verschärft wird: Auf der einen Seite stehen der Islam und die Muslime mit einer zunehmenden Sichtbarkeit. Auf der anderen Seite existieren innerhalb der Mehrheitsgesellschaft vermehrt Ressentiments gegenüber dem Islam und den Muslimen, die in einer wachsenden Popularität von Bewegungen wie Pegida (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes), antiislamischen Blogs wie PI-News (Politically Incorrect News) und dem Erfolg rechtspopulistischer Parteien (z. B. AfD) münden. Diese Ressentiments sind kein gesellschaftliches Randphänomen, sondern auch in der bürgerlichen Mitte verbreitet (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Da Ressentiments gegenüber anderen Kulturen auf einem Bedrohungsempfinden und einer Angst basieren (HAFEZ u. SCHMIDT 2015), wird folgend die Angst vor dem Islam in Deutschland untersucht.

Zwar wird seit den 1990er Jahren in demoskopischen Studien das Islambild in Deutschland erforscht (HAFEZ u. SCHMIDT 2015), doch sind die Ergebnisse zumeist deskriptiv und stellen lediglich ein hegemoniales Feindbild fest. Die Entstehungsursachen des Islambildes sind noch weitgehend ungeklärt (vgl. HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 12). Bisherige Studien fokussieren die Islamfeindlichkeit und nicht die Angst vor dem Islam (HAFEZ u. SCHMIDT 2015), obwohl diese ursächlich für ein Feindbild sein kann



(BRONS 2015). Auch die Frage nach der möglichen Funktion einer Angst ist bisher nicht beantwortet. Im Folgenden werden nachstehende Fragen untersucht:

1. Existiert in Deutschland eine Angst vor dem Islam?
2. Wie und warum konnte gegebenenfalls eine Angst vor dem Islam entstehen?
3. Wird die Angst vor dem Islam instrumentalisiert?

Diese Fragen fokussieren eine Kultur der Angst hinsichtlich des Islams in Deutschland. Die erste Frage adressiert die Existenz einer solchen Kultur. Sie fragt nach den Indizien, an denen sich eine Kultur der Angst innerhalb Deutschlands routiniert. Die zweite Frage zielt auf die Inszenierung des Islams als ein Angstergebnis; sie untersucht ob der Islam in Deutschland als eine Bedrohung dargestellt wird. Die dritte Frage untersucht die Gouvernementalität der Angst.

Methodologisch wird dem Prinzip der Offenheit nach HOFFMANN-RIEM (1980) gefolgt. Das Prinzip der Offenheit ist charakteristisch für qualitative Sozialforschung und geht davon aus, dass anhand vorab formulierter Hypothesen lediglich das Wissen produziert beziehungsweise überprüft werden kann, das nicht durch das „Filtersystem“ der Hypothesenbildung im Vorfeld ausselektiert worden ist. Das Ziel ist, die Wahrnehmung offen zu halten, um auch unerwartete Informationen bekommen zu können (LAMNEK 2010). Offenheit bedeutet also:

*„[...] dass man nicht vorweg das untersuchte Feld mit fixen Hypothesen überzieht. Es bedeutet, dass man offen für möglicherweise Neues ist und bleibt. Offenheit in der qualitativen Sozialforschung kann jedoch nicht heißen, dass der Forscher im Hinblick auf den untersuchten Gegenstand, die Methodologie und die Methode bewusst ‚dumm‘ bleibt, sich vorab also nicht informiert.“*  
(REICHERTZ 2009: Abs. 27).

Um einer informationsreduzierenden Selektion entgegenzuwirken wird auf eine Hypothesenbildung ex ante verzichtet (LAMNEK 2010). Das Vorgehen ist explorativ.

Im Folgenden wird zunächst der Begriff „Islamophobie“ eingeführt und der aktuelle Forschungsstand zur Islamwahrnehmung in Deutschland erarbeitet. Im Anschluss wird auf die Untersuchungsmethode eingegangen. Abschließend werden die Untersuchungsergebnisse zu den oben formulierten Fragen dargestellt und parallel diskutiert.

## 5.1 Islamophobie

In der internationalen Literatur wird eine Vielzahl von Begriffen verwendet, um eine negative Einstellung oder Emotion gegenüber dem Islam und den Muslimen zu beschreiben: anti-Muslim racism, intolerance against Muslims, anti-Muslim prejudice, hatred of Muslims, anti-Islam, anti-Muslim, Islamophobia, demonization of Islam etc. (RICHARDSON 2012). Da diese Begriffe im Kern das gleiche Phänomen beschreiben, treten sie zueinander in Konkurrenz. Sie variieren aber in der adressierten Einstellung beziehungsweise Emotion (Rassismus, Hass, Intoleranz, Vorurteile oder Angst) und dem Referenzobjekt (Islam oder Muslime). Besonders populär ist der Begriff „Islamophobie“, der umgangssprachlich als ein „Catch-All-Term“ für alle negativen Einstellungen und Empfindungen gegenüber dem Islam und den Muslimen verwendet wird. In dieser Arbeit wird der Begriff Islamophobie differenziert verwendet und von einer Islamfeindlichkeit und einem antimuslimischen Rassismus abgegrenzt (ALLEN 2010).

Der Begriff Islamophobie wird kontrovers diskutiert und ist in seiner Konnotation nicht eindeutig. Das Wort Islamophobie ist ein Neologismus und bezeichnet seinen Wortbestandteilen nach die Angst vor dem Islam. Umgangssprachlich wird Islamophobie auch verwendet, um eine fremdenfeindliche Einstellung gegenüber dem Islam und den Muslimen auszudrücken (ALLEN 2010). Erstmals wurde der Begriff Anfang des 20. Jahrhunderts benutzt, um die Geringschätzung der französischen Kolonialpolitik gegenüber der islamischen Kultur zu kritisieren (RICHARDSON 2012). In den folgenden Jahren fand der Begriff aber keine weitere Rezeption (ALLEN 2010). Erst 1997 etablierte sich der Begriff mit dem Runnymede Trust Report „Islamophobia: A Challenge for Us All“ im gesellschaftlichen und politischen Diskurs. Der Runnymede Trust ist ein britischer „Race Equality Think Tank“ und fokussiert in seiner Definition gleichermaßen die Angst und Feindseligkeit gegenüber Muslimen und dem Islam: „[Islamophobia is the] shorthand way of referring to dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike all or most Muslims.“ (RUNNYMEDE TRUST 1997: 1).

Durch die breite Rezeption des Runnymede Trust Reports ist der Begriff Islamophobie in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen und wird seitdem als Schlagwort für alle antimuslimischen und antiislamischen Phänomene verwendet (ALLEN 2010). Diese Verwendung des Begriffes ist aus zwei Gründen problematisch: Erstens impliziert der Wortbestandteil „Phobie“ eine Angst. Umgangssprachlich wird der Begriff aber verwendet, um ein Phänomen zu beschreiben, das primär auf einer feindseligen Einstellung und weniger auf einer Angst basiert (RICHARDSON 2012). Zweitens wird mit dem Wortbestandteil „Islam“ eine Kultur und Religion adressiert und nicht die Muslime als

eine ethnisch-religiöse Gruppe. Die ausgedrückte Feindseligkeit oder Angst, bezieht sich jedoch auch auf die Muslime und nicht nur auf die islamische Religion und Kultur (RICHARDSON 2012). Ferner impliziert das Wort Islamophobie, dass die Ressentiments gegenüber Muslimen einzig auf deren Weltanschauung basieren, losgelöst von anderen Faktoren wie zum Beispiel der Hautfarbe, dem Migrantensstatus oder extremistischen Gruppierungen (RICHARDSON 2012).

Trotz der semantischen Problematiken hat sich das Wort Islamophobie etabliert (RICHARDSON 2012). Dabei erfüllt das Wort Islamophobie eine antirassistische Funktion: Ähnlich dem Wort „Antisemitismus“ lenkt Islamophobie die Aufmerksamkeit auf Vorurteile und Diskriminierungen gegenüber Muslimen und wird als negative Eigenschaft wahrgenommen (RICHARDSON 2012). Kritischere Positionen verdächtigen hingegen islamische Organisationen, das Wort Islamophobie zur Zensurierung einer Islamkritik zu instrumentalisieren (vgl. BIELEFELDT 2008: 23 ff.). Salman Rushdie und einige Autoren der Satirezeitschrift Charlie Hebdo erklärten während der Mohamed-Karikaturen Debatte 2006:

*“We refuse to renounce our critical spirit out of fear of being accused of ‘Islamophobia’, a wretched concept that confuses criticism of Islam as a religion and stigmatisation of those who believe in it.” (BBC 2006).*

Aufgrund der skizzierten Problematik ist eine entsprechende Definition für die Verwendung des Begriffes in dieser Arbeit notwendig. Islamophobie wird hier als eine Angst vor dem Islam und den Muslimen verstanden. Dabei handelt es sich nicht um eine individuelle und psychologische Angst (Phobie im medizinischen Sinne), sondern um eine gesellschaftliche Angst (GOTTSCHALK 2007). Die Referenzobjekte dieser Angst sind sowohl der Islam als auch die Muslime. Für die Beschreibung einer islamfeindlichen Einstellung ist das Wort Islamophobie irreführend und wird hier auch nicht in diesem Sinne verwendet.

Als Islamfeindlichkeit wird folgend eine kategorische Herabsetzung des Islams und der Muslime, sowie eine Benachteiligung der Muslime durch Nicht-Muslime bezeichnet (ALLEN 2010). Davon abzugrenzen ist die Islamkritik. Eine sachliche Islamkritik ist auf bestimmte Aspekte beschränkt und differenzierend; nicht jede Islamkritik ist islamfeindlich (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Ebenso wie Islamophobie begrenzt sich Islamfeindlichkeit nicht auf die Gruppe der religiösen Muslime. Sie betrifft auch säkulare Muslime, die, zum Beispiel in Folge ihres Familienhintergrundes, negativ mit dem Islam in Verbindung gebracht werden (BIELEFELDT 2008). Seit dem 11. September 2001 wird Islamfeindlichkeit oft als eine Konsequenz des islamistischen Terrorismus dargestellt.

Diese Verknüpfung ist jedoch falsch und verleitet zu der vereinfachenden Annahme, dass man bloß den islamistischen Terrorismus stoppen müsse, um die Islamfeindlichkeit zu beenden (ALLEN 2010). Die rezente Islamfeindlichkeit leitet jedoch sich aus dem israelisch-palästinensischen Konflikt und der Ölkrise 1973 ab (vgl. ALLEN 2010: 14 ff.). Islamfeindlichkeit existierte schon vor dem 11. September 2001. Die Anschläge des 11. Septembers haben allerdings die bereits bestehenden Vorurteile gefestigt (ALLEN 2010).

Während sich Islamfeindlichkeit auf eine kategorische Geringschätzung des Islams und der Muslime bezieht, geht der antimuslimische Rassismus einen Schritt weiter und verbindet die Islamfeindlichkeit mit einer konkreten Agenda (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Gegenüber dem klassischen Rassismus bedient sich dieser Rassismus nicht primär einer phänotypischen Markierung, wie zum Beispiel der Hautfarbe, sondern kultureller, religiöser und sprachlicher Identifikationsmerkmale (RICHARDSON 2012). Genaugenommen ist hier der Begriff „Rassismus“ unpassend, da die Muslime keine „Rasse“, sondern eine Glaubensgemeinschaft sind (RICHARDSON 2012).

## 5.2 Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland

Um besser mit komplexen Informationen umgehen zu können, kategorisieren wir unsere Umwelt. Im Kategorisierungsprozess ordnen wir einzelne Personen anhand bestimmter Merkmale einer Gruppe zu (ZICK 2011). Häufig wird dabei unsere Aufmerksamkeit durch die Medien und die Politik auf ein bestimmtes Merkmal gelenkt (siehe Abschnitt 4 Zur Konstruktion von Ängsten); zum Beispiel auf das Merkmal Muslim/ Nicht-Muslim (ZICK 2011). In Abhängigkeit ihrer Gruppenzugehörigkeit weisen wir diesen Personen dann spezifische Eigenschaften zu und bilden Stereotype (ZICK 2011). Stereotype, als eine schematisierte und vereinfachende Bildstruktur, sind nicht per se negativ. Vielmehr dienen sie der Reduzierung komplexer Sachverhalte (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Die Wahrnehmung der Muslime und des Islams basiert auf einer Bildstruktur, die sich aus zwei Komponenten zusammensetzt: zum einen aus konkreten Informationen zum Islam und zum anderen aus pauschalisierenden Merkmalen in der Wahrnehmung des Islams und der Muslime (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Wenn sich ein Stereotyp durch eine negative Sicht auf den Anderen definiert und diesem eine böswillige Handlungsabsicht unterstellt, wird der Stereotyp als Feindbild bezeichnet (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Ein Feindbild umfasst eine kognitive und eine affektive Ebene. Auf der affektiven Ebene kommen Emotionen wie Hass, Wut oder Angst zum Ausdruck. Die kognitive Ebene zielt hingegen auf die Muster, aufgrund derer eine Zuweisung negativer Eigenschaften und

feindlicher Absichten erfolgt (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Die Zuweisung feindlicher Absichten basiert auf einem selektiven und pauschalisierenden Wahrnehmungsprozess: Alle Mitglieder einer Fremdgruppe werden für das unethische Handeln einer Minderheit verantwortlich gemacht (ZICK 2011). So wird das Bild des islamistischen Terroristen vorschnell auf die gesamte Gruppe der Muslime übertragen, wenn sich diese nicht ausreichend distanziert (ZICK 2011). Der Anteil gewaltbereiter islamistischer Fundamentalisten beträgt, unter den in Deutschland lebenden Muslimen, jedoch weniger als ein Prozent (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Dennoch kann durch ein Pars-pro-toto-Denken die selektive Wahrnehmung einer radikalen Minderheit auf die gesamte Gruppe der Muslime übertragen werden und ein Feindbild entstehen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Ein Feindbild führt nicht zwangsläufig zu einer entsprechenden Einstellung oder Handlung. Handlungen und Einstellungen werden durch einen Stereotyp beeinflusst, sind aber durch die Bewertung der gewonnenen Bilder, zum Beispiel durch eine bestimmte Wertekultur, modifiziert (vgl. HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 14 ff.). Liberale Grundwerte, wie die Religionsfreiheit, können abmildernd auf einen negativen Stereotyp Islam wirken (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Nach dem Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung stehen 85 % der Deutschen anderen Religionen offen gegenüber und 60 % nehmen eine religiöse Vielfalt als bereichernd wahr (vgl. HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 29). Damit besteht eine Diskrepanz zwischen einem negativen Islambild und einer hohen Religionstoleranz, die erklärungsbedürftig ist. Zum einen ist anzunehmen, dass Umfragen nach Toleranz auch ein sozial erwünschtes Ergebnis erzielen: In einer liberalen Gesellschaft ist es politisch inkorrekt nicht tolerant zu sein. Die gemessene Religionstoleranz muss deshalb nicht unbedingt die innere Überzeugung der Befragten widerspiegeln (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Zum anderen kann die kognitive Dissonanz, zwischen Religionstoleranz einerseits und einem negativen Islambild andererseits, durch eine Umdeutung des Islams vermieden werden: Wenn der Islam nicht mehr als Religion, sondern als eine politische extremistische Ideologie wahrgenommen wird, dann muss man ihm gegenüber auch nicht mehr tolerant sein (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Trotz eines konträren Wertgefüges, kann ein Feindbild zu einer intoleranten Einstellung, Diskriminierung und Gewalt führen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Im Folgenden werden die aktuellen Forschungsergebnisse zur Islamwahrnehmung in Deutschland dargestellt.

Das Islambild wird in Deutschland seit 2002 regelmäßig in demoskopischen Studien untersucht. Hier sind insbesondere die Langzeitstudie „Deutsche Zustände“ von der

Universität Bielefeld, die Studie „Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt“ von der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, die Untersuchung „Die Abwertung der Anderen“ von der Friedrich-Ebert-Stiftung und die Sonderausgabe des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung „Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland“ hervorzuheben.

Das Institut für Konflikt und Gewaltforschung der Universität Bielefeld untersuchte in der Langzeitstudie „Deutsche Zustände“ von 2002 bis 2011 unter anderem die Einstellung der Bevölkerung gegenüber Muslimen in Deutschland (UNIVERSITÄT BIELEFELD 2015). Dazu wurden in einer Telefonumfrage jährlich 2.000 Menschen gebeten, auf einer vierstufigen Skala ihre Zustimmung oder Ablehnung gegenüber den Aussagen „*Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich wie ein Fremder im eigenen Land*“ und „*Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden*“ anzugeben (ISLAMDEBATTE.DE 2015). Die erste Aussage fokussiert eine Andersartigkeit der Muslime gegenüber der autochthonen Bevölkerung; die zweite Aussage stellt muslimische Migranten als *Persona non grata* dar (LEIBOLD 2009). Etwa ein Drittel der Befragten gab an, sich durch die vielen Muslime manchmal wie ein Fremder im eigenen Land zu fühlen. Ein Viertel der Studienteilnehmer war der Meinung, dass Muslimen die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden sollte. Die Zustimmung zu beiden Aussagen war über den Untersuchungszeitraum relativ konstant (ISLAMDEBATTE.DE 2015). Damit wurde die ethno-religiöse Gruppe der Muslime zwar nicht mehrheitlich, aber dennoch im hohen Maße abgelehnt. Eine stärkere Zurückweisung erfuhr hingegen der Islam in seiner ideologisch-kulturellen Dimension (STRÜNING 2012). In der Umfrage von 2011 wurde zusätzlich gefragt, ob sich islamische und westeuropäische Wertevorstellungen miteinander vereinbaren ließen; 55 % verneinten dies. Etwa die Hälfte der Befragten hielt den Islam für rückständig und 73 % assoziierten mit ihm eine Unterdrückung der Frau (STRÜNING 2012: 7).

Die Friedrich Ebert Stiftung untersuchte 2008 mit der Studie „Die Abwertung der Anderen“ gruppenbezogene Menschenfeindlichkeiten in Europa (ZICK et al. 2011). Als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit wird in der Studie „*eine generalisierende Abwertung von Fremdgruppen*“ bezeichnet, die „*im Kern von einer Ideologie der Ungleichwertigkeit bestimmt ist*“ (ZICK et al. 2011: 43). Auf Basis einer standardisierten Telefonumfrage mit je 1.000 Teilnehmern aus acht verschiedenen europäischen Ländern wurden die Einstellungen gegenüber Migranten, Schwarzen, Juden, Frauen, Homosexuellen und Muslimen ermittelt (ZICK et al. 2011). Bezüglich des Islambildes in Deutschland kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass ein Feindbild vorherrscht. Demnach empfinden 46 % der Befragten ein Überfremdungsgefühl durch Muslime und

nur 17 % denken, dass die islamische Kultur zu Deutschland passt (ZICK et al. 2011: 70). Dabei ist die Aussage, dass der Islam nicht nach Deutschland passt, keine explizite Negativeinschätzung des Islams; sie impliziert aber eine Unverträglichkeit der Wertvorstellungen, Religionen und Kulturen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Die Hälfte der Befragten war zudem der Meinung, dass die deutsche Kultur vor dem Einfluss anderer Kulturen geschützt werden müsse (ZICK et al. 2011).

Die in der Studie erhobenen demographischen Merkmale zeigen, dass die Islamfeindlichkeit mit dem Alter zunimmt (ZICK et al. 2011). Ein hohes Bildungs- oder Einkommensniveau wirkt hingegen abmildernd auf ein Feindbild (ZICK et al. 2011). Die politische Selbsteinschätzung der Befragten ergab, dass die Islamfeindlichkeit kein politisches Randphänomen ist, sondern in großen Teilen aus der Mitte der Gesellschaft kommt (ZICK et al. 2011). Insbesondere waren Personen, die in der Studie eine trianguläre Ideologie von sozialer Dominanz, Autoritarismus und der Ablehnung kultureller Diversität befürworteten, anfällig für die Entwicklung eines Feindbildes (ZICK et al. 2011).

Im europäischen Vergleich kommt die Studie der Friedrich Ebert Stiftung zu dem Ergebnis, dass sich in allen Untersuchungsländern die Islamfeindlichkeit auf einem hohen Niveau konsolidiert hat (ZICK et al. 2011). Besonders Italien, Ungarn, Polen und Deutschland pflegen ein starkes Feindbild. In Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden und Portugal ist es hingegen etwas schwächer ausgeprägt (ZICK et al. 2011). Dieser Ländervergleich zeigt auch, dass die Ressentiments gegenüber dem Islam und den Muslimen wahrscheinlich nicht auf einer erhöhten Präsenz der Muslime im jeweiligen Land basieren: Obwohl in den untersuchten osteuropäischen Ländern nur sehr wenige Muslime (weniger als 1 % am Bevölkerungsanteil) leben, ist das Feindbild hier stärker ausgeprägt, als zum Beispiel im laizistischen Frankreich, in dem etwa zehn Prozent der Bevölkerung islamischen Glaubens sind (ZICK et al. 2011).

Die Westfälische Wilhelms-Universität Münster untersuchte 2010 in einer ländervergleichenden Studie die Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt. Dazu wurden in Ost- und Westdeutschland, Frankreich, Dänemark, Portugal und den Niederlanden je 1.000 Personen befragt (POLLACK 2010). Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass unter den untersuchten Ländern insbesondere in Deutschland ein negatives Islambild vorherrscht. Obwohl die meisten der Befragten in Deutschland (80 %) sich als religions-tolerant bezeichneten (POLLACK 2010: 9), war nur jeder Fünfte der Meinung, dass der Islam in die westliche Welt passe. 85 % der Befragten waren der Ansicht, dass sich die in Deutschland lebenden Muslime an die hiesige Kultur anpassen müssten und sahen in

einer zunehmenden religiösen Vielfalt eher eine Konfliktursache (74 %) als eine kulturelle Bereicherung (50 %) (POLLACK 2010: 8-10).

Obwohl in Ostdeutschland weniger Muslime als in Westdeutschland leben, ist das Feindbild hier stärker ausgeprägt. Auf die Frage, wie Ihre persönliche Haltung gegenüber Muslimen sei, antworteten 58 % der West- und 62 % der Ostdeutschen mit „eher negativ“ oder „sehr negativ“. Die Autoren der Studie führen diesen statistisch signifikanten West-Ost-Unterschied auf die Kontakthypothese zurück, nach welcher der Kontakt mit Muslimen abmildernd auf die Feindbildentstehung wirken kann (POLLACK 2010: 4). Während in Westdeutschland etwa 40 % der Befragten angaben gelegentlich oder häufig Kontakt mit Muslimen zu haben, waren es in Ostdeutschland nur 16 %. Die Mehrheit der Ostdeutschen (62 %) hatte keinen Kontakt mit Muslimen (POLLACK 2010: 7).

Die Studie untersuchte auch die Assoziationen der Teilnehmer mit dem Islam. Etwa 80 % der in Deutschland Befragten denken bei dem Thema „Islam“ an die Benachteiligung der Frau, 70 % an Fanatismus, 60 % an Gewaltbereitschaft und 50 % an Engstirnigkeit. Positive Eigenschaften, wie Friedfertigkeit (7 %), Toleranz (5 %), Achtung der Menschenrechte (6 %) und Solidarität (8 %) wurden dem Islam weitaus seltener zugeschrieben (POLLACK 2010: 6). Andere Religionen wurden in der Studie mit deutlich positiveren Assoziationen belegt (POLLACK 2010: 5).

Die aktuellste Untersuchung zur Wahrnehmung des Islams in Deutschland wurde Anfang 2015 von der Bertelsmann Stiftung publiziert. Für die Sonderausgabe des Religionsmonitors „Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland“ wurden knapp 1.600 standardisierte Telefoninterviews ausgewertet (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Die Studienteilnehmer wurden gefragt, wie bedrohlich beziehungsweise wie bereichernd sie den Islam wahrnehmen und ob der Islam in die westliche Welt passe. Die Antwortmöglichkeiten umfassten auch „Keine Angabe“ und „Weiß nicht“. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass 53 % der Befragten den Islam als bedrohlich und 26 % ihn als bereichernd einschätzen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 17). 52 % der Befragten sind der Meinung, dass der Islam nicht in die westliche Welt passe; 38 % halten ihn hingegen für kompatibel mit dem Westen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 25). Damit bestätigt auch diese Studie ein hegemoniales Feindbild in Deutschland.

Auch kommt der Religionsmonitor zu dem Ergebnis, dass der Islam in Ostdeutschland (57 %) eher als Bedrohung empfunden wird, als in Westdeutschland (52 %). Ein ähnlicher Unterschied zeigt sich in einer Nord-Süd-Betrachtung: In Norddeutschland (51 %) wird



der Islam als weniger bedrohlich eingeschätzt als in Süddeutschland (56 %) (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 21).

Geschlechterspezifische Unterschiede konnten in der Wahrnehmung des Islams nicht beobachtet werden (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 19). Jedoch nahm auch hier die Verbreitung des Feindbildes mit dem Alter der Befragten zu (HAFEZ u. SCHMIDT 2015). Es ist unklar, ob es sich dabei um einen stabilen Generationeneffekt handelt, oder ob Jugendliche in einer späteren Lebensphase ein schlechteres Islambild entwickeln (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Laut dem Religionsmonitor werden andere Religionen in Deutschland deutlich positiver wahrgenommen als der Islam (vgl. HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 17 ff.). Das Christentum (73 %), der Buddhismus (60 %), das Judentum (53 %) und der Hinduismus (48 %) werden überwiegend als Bereicherung empfunden. Nur jeweils zehn Prozent der Befragten schätzten diese Religionen, mit Ausnahme des Judentums (19 %), als bedrohlich ein (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 18). Dieser Vergleich mit anderen Religionen wirft die Frage auf, warum gerade der Islam als so bedrohlich empfunden wird. Eine Ursache sehen die Autoren in der häufigen Assoziation des Islam mit Terrorismus. Dem widerspricht aber, dass auch in anderen Religionen extremistische Bewegungen bestehen. Beispielsweise wurden zwischen 1980 und 2001 die Hälfte aller Terroranschläge von hinduistischen Fundamentalisten verübt (HAFEZ u. SCHMIDT 2015: 23). Mit der Irisch-Republikanischen Armee findet sich im christlichen Glauben eine terroristische Bewegung und dem Judentum könnte laut HAFEZ und SCHMIDT (2015) durch die Rolle Israels im Nahostkonflikt eine aggressive und gewaltbereite Kultur unterstellt werden. Dennoch werden diese Religionen weitaus positiver bewertet als der Islam. Der Einfluss des islamistischen Terrorismus auf das Islambild ist schwer zu bewerten. Im internationalen Vergleich der im Religionsmonitor untersuchten Länder zeigt sich sogar, dass das Bedrohungsempfinden in Ländern, in denen bereits islamistische Terroranschläge verübt wurden, wie zum Beispiel Frankreich (42 %), Großbritannien (37 %) und den USA (42 %), weniger intensiv ausgeprägt ist als beispielsweise in Deutschland (53 %) oder der Schweiz (52 %). Hingegen ist in Spanien, das mit den Anschlägen in Madrid 2004 auch bereits einen islamistischen Terroranschlag erlebt hat, das Bedrohungsempfinden besonders stark ausgeprägt: 61 % der Spanier nehmen den Islam als Bedrohung wahr. Da Spanien bis 1492 ein arabisch-islamisches Kolonialgebiet war, kann das Bedrohungsempfinden der Spanier auch auf einem historischen Narrativ basieren. Jedenfalls scheint es ein reduktionistischer Fehlschluss zu sein, ein negatives Islambild allein auf den islamistischen Terrorismus zurückzuführen (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Zusammenfassend zeigen die Ergebnisse der vorgestellten Studien, dass sich in Deutschland ein negatives Islambild auf einem hohen Niveau konsolidiert hat. Die einzelnen Untersuchungen variieren in den Prozentangaben, verweisen aber in die gleiche Richtung. Seriöse Studien, die ein positives Islambild in Deutschland zeichnen, existieren nicht. Es wird jedoch deutlich, dass nicht alle Deutschen islamfeindlich sind. Die Studien zeigen auch, dass ein Viertel bis ein Drittel der Deutschen sich durch den Islam nicht bedroht fühlt und diesen für kompatibel mit der deutschen Kultur hält (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

Das Feindbild Islam umfasst auch Emotionen, welche eine Ursache der beobachteten Ressentiments sein können. Angst ist eine mit dem Feindbild eng verknüpfte Emotion, die in den bisherigen Studien nicht explizit berücksichtigt wurde. Im Folgenden wird zunächst auf die Untersuchungsmethode und anschließend auf die Ergebnisse der hier untersuchten Islamophobie eingegangen.

### 5.3 Methode

Im Gegensatz zu den vorgestellten Studien, wird in dieser Arbeit die Angst vor dem Islam und nicht das Feindbild Islam untersucht. Im Sinne einer Kultur der Angst wird die Angst vor dem Islam nicht quantitativ erfasst, sondern ihre qualitative Dimension hinsichtlich Existenz, Ursachen und Folgen erforscht (vgl. FUREDI 2002). Dem Untersuchungsziel entsprechend, wurde mit dem teilstandardisierten Experteninterview eine qualitative Forschungsmethode gewählt (GLÄSER u. LAUDEL 2010, KRUSE 2014). Diese Methode bietet den Vorteil, dass die erfragten Deutungsmuster, das subjektive Relevanzsystem und nicht antizipierte Äußerungen erfasst werden können (vgl. FLICK 2007: 194 ff.). Als Experten werden Personen bezeichnet, die aufgrund ihrer Profession über ein besonderes Wissen zu dem Thema „Der Islam in Deutschland“ verfügen. Die Experten sind damit nicht das Untersuchungsobjekt, sondern das „Medium“ mit dem Wissen erschlossen wird (GLÄSER u. LAUDEL 2010). Da in dieser Arbeit die Fremdwahrnehmung des Islams untersucht wird, wurden keine offiziellen Vertreter des Islams befragt. Dennoch wurde mit den Vertretern islamischer Organisationen, wie dem Zentralrat der Muslime, dem Islamrat, der DiTiB, der Muslimliga und dem Verband islamischer Kulturzentren Kontakt aufgenommen. Trotz bekundeten Interesse stimmten diese einem Gespräch nicht zu. Insgesamt wurden sechs Experten interviewt (Anm.: Insgesamt wurden 18 Experten/Einrichtungen kontaktiert; ein Drittel stimmte einem Interview zu):

- **Mina Ahadi** ist eine exil-iranische Aktivistin. Sie leitet den von ihr gegründeten Zentralrat der Ex-Muslime und übt sachliche Islamkritik.

- **Dr. Korkut Bugday** arbeitet beim Verfassungsschutz im Ministerium für Inneres und Kommunales NRW und leitet dort das Referat zum islamistischen Terrorismus.
- **Florian Knape** ist Referent im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge und in dieser Funktion an der Ausrichtung der Deutschen Islamkonferenz beteiligt.
- **Dr. Sabine Schiffer** ist Medienwissenschaftlerin und forscht zu dem Islambild in den deutschen Medien. Sie leitet das von ihr gegründete Institut für Medienverantwortung.
- **Dr. Jeannette Spenlen** ist Islamwissenschaftlerin und beschäftigt sich mit dem interkulturellen Zusammenleben, dem interreligiösen Dialog und der Integration der Muslime in Deutschland. Sie ist Referentin bei Engagement Global und leitete mehrere Integrationsprojekte.
- **Dr. Klaus Spenlen** ist Islamwissenschaftler an der Heinrich-Heine Universität Düsseldorf und forscht schwerpunktmäßig zur Integration des Islams und der Muslime in Deutschland.

Die Interviews wurden vor den Anschlägen in Paris (13.11.2015) und dem Aufkommen der Flüchtlingsdebatte (August 2015) geführt. In den Interviews wurde eine offene Gesprächsführung angestrebt, die sich an einem Leitfaden (siehe Anhang B) orientierte. Durch diese Vorgehensweise konnte auch auf spontan auftretende Themen eingegangen und bei Bedarf die Reihenfolge der Fragen geändert werden (FLICK 2007). Der Leitfaden wurde nach der Einarbeitung in den entsprechenden Forschungsstand entworfen und ist so konstruiert, dass zunächst mit einer „Warming-up-Frage“ das Gespräch eröffnet wurde. Die darauf folgenden Fragen fokussierten die oben genannten Leitfragen und wurden durch Ergänzungsfragen erweitert, die den Interviewpartner zu einer Konkretisierung seiner Antwort motivieren sollten (KRUSE 2014).

Die ersten Experten wurden aufgrund einer Internetrecherche ausgewählt und per E-Mail und Telefon kontaktiert. Gewonnene Interviewpartner wurden gebeten, weitere Gesprächspartner zu empfehlen und, falls einverstanden, einen Kontakt herzustellen (Multiplikatoren- bzw. Gatekeeper-Prinzip) (KRUSE 2014). Die Interviews wurden nach vorheriger Absprache aufgezeichnet (Transkription siehe Anhang C) und dauerten zwischen 30 und 60 Minuten. Die Interviews mit Frau Ahadi, Herrn Knape und Frau Dr. Schiffer wurden telefonisch geführt. Die anderen Interviews fanden in Rahmen eines

persönlichen Treffens statt. Insgesamt stellte sich bei den Interviews eine Redundanz bezüglich der Argumentationsmuster und Inhalte ein.

In der ersten Auswertungsphase wurden die Interviews transkribiert, wobei Verzögerungslaute nicht berücksichtigt wurden. Anschließend wurden die Interviews einzeln bearbeitet und wichtige Aussagen vermerkt und kommentiert. In der dritten Phase wurde eine abstrahierende Analyse durchgeführt, in der inhaltlich zusammengehörige Aussagen miteinander verglichen wurden. Abschließend wurden die zentralen Ergebnisse in dieser Arbeit verschriftlicht und durch Zitate, zur besseren Lesbarkeit teilweise sinngemäß, illustriert (LAMNEK 2010).

Grundlegend wird angenommen, dass auch in einem Experteninterview die Werte und Motive des Befragten sowie Interaktionseffekte zwischen den Gesprächspartnern das Ergebnis in Form von Artefakten beeinflussen kann. Die qualitative Interviewforschung produziert daher nicht zwangsweise Daten, welche die Realität exakt widerspiegeln, sondern stellt eine diskursive Wirklichkeitsversion der befragten Experten dar (KRUSE 2014). Daraus folgt aber nicht, dass die Ergebnisse subjektivistisch und willkürlich sind. Denn: *„Trotz der Versionenhaftigkeit von Wirklichkeit bleibt stets ein konsistenter Kern innerhalb der Wirklichkeitskonstruktionen bestehen [und] die darüberhinausgehenden Variationen basieren nicht auf willkürlichen, sondern auf sinnhaften Regeln und Relevanzen.“* (KRUSE 2014: 40).

## 5.4 Ergebnisse und Diskussion

Nach Ansicht der befragten Experten existiert in Deutschland eine gesellschaftliche Angst vor dem Islam, die sich anhand verschiedener Praktiken routiniert. Diese Angst ist im Wesentlichen auf die mediale Inszenierung des Islams und auf ein Scheitern der Politik zurückzuführen. Einige Experten vermuten eine Instrumentalisierung der Islamophobie; insbesondere um innen- und außenpolitische Ziele zu erreichen. Im Folgenden werden die Interviewergebnisse, gesondert nach den Leitfragen, vertiefend vorgestellt und parallel hinsichtlich einer Kultur der Angst diskutiert. Aufgrund der besseren Lesbarkeit wird weitestgehend auf die Verwendung der indirekten Rede verzichtet. Inhalte die den Experteninterviews entnommen sind, können an den Quellenverweisen AHADI 2015, BUGDAY 2015, KNAPE 2015, SCHIFFER 2015, SPENLEN, J. 2015 und SPENLEN, K. 2015 erkannt werden.

### 5.4.1 Existiert in Deutschland eine Angst vor dem Islam?

Unter den befragten Experten herrscht Konsens, dass innerhalb der deutschen nicht-muslimischen Gesellschaft eine Angst vor dem Islam existiert. Im Folgenden werden zunächst die Indizien, die nach Ansichten der Experten für eine Islamophobie stehen, zusammengefasst. Diese Indizien sind zugleich Praktiken, anhand derer sich eine Kultur der Angst routiniert. Anschließend wird auf die Frage eingegangen, welche Personengruppen tendenziell islamophob sind. Durch eine soziodemographische Eingrenzung werden Strukturen deutlich, welche Islamophobie auf einer individuellen Ebene begünstigen, aber keine Antezedens im engeren Sinne darstellen.

Die Experten nannten in den Interviews mehrere Indizien, die auf eine Islamophobie innerhalb der Mehrheitsgesellschaft hindeuten. Da das Bild eines gewaltaffinen Islams auf einer affektiven Ebene ein Bedrohungs- und Angstempfinden beinhaltet, sieht K. SPENLEN (2015) in der Assoziation des Islams mit Gewalt einen Ausdruck latenter Ängste: *„Islam und Gewalt haben eine enge Verknüpfung in der Wahrnehmung; und das ist meines Erachtens eine der Quellen der Angst.“* (SPENLEN, K. 2015: 3).

Das Bild eines gewaltbereiten Islams ist ein gängiger Stereotyp. Laut der vorgestellten Studie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster verbindet mehr als jeder Zweite in Deutschland den Islam mit Gewalt (POLLACK 2010: 6); Islamophobie könnte daher ähnlich verbreitet sein (SPENLEN, K. 2015). Durch eine selektive Wahrnehmung kleiner extremistischer Gruppen und ein Pars-pro-toto-Denken wird häufig der gesamte Islam mit Gewalt und folglich mit einem Bedrohungs- und Angstempfinden assoziiert (SCHIFFER 2004). Aussagen, dass der militante Islamismus differenziert von der Religion Islam betrachtet werden müsse, reichen häufig nicht aus um das Bild eines gewaltbereiten Islams zu dekonstruieren (SPENLEN, K. 2015):

*„Ich stelle bei Vorträgen, die ich auch vor Publikum außerhalb der Unis halte, fest, dass der organisierte Islam in Deutschland sich, so wird behauptet, nicht positioniert, zu dem, wie der Islam in seiner gewalttätigen Ausprägung wahrgenommen wird.“* (SPENLEN, K. 2015: 3).

Dieses Islambild und die daraus resultierenden Ängste spiegeln sich auch innerhalb der Sicherheitsdebatte wider (SCHIFFER 2015): *„Die Sicherheitsfrage wird zunehmend „Ausländern“ zugeordnet. Und Ausländer sind in großen Bevölkerungsteilen Menschen aus islamisch geprägten Ländern.“* (SPENLEN, K. 2015: 4). Das hegemoniale Bild eines gewaltbereiten Islams trug auch dazu bei, dass im Jahr 2015 in Deutschland mehrere

Veranstaltungen abgesagt wurden: eine Pegida-Demonstration sowie eine Gegendemonstration in Dresden, ein Karnevalszug in Braunschweig und ein Radrennen in Frankfurt. Zudem durfte am Kölner Karnevalszug ein Wagen mit einem Motiv zu Charlie Hebdo nicht teilnehmen und in Bremen herrschte Hysterie, weil Sicherheitsbehörden vermuteten, dass sich dort gewaltbereite Salafisten bewaffnet hätten. An diesen Beispielen wird zugleich deutlich, wie die Kultur der Angst unsere Entscheidungen und unseren Alltag beeinflusst: Freiheiten werden zugunsten vermeintlicher Sicherheiten eingetauscht (BARTSCH et al. 2015).

Ein weiteres Indiz für Islamophobie findet sich im Mediendiskurs (SCHIFFER 2015). Zwar konstruieren die Medien durch die Berichterstattung in einem gewissen Ausmaß ihre eigene Realität, zugleich müssen sie aber auch die Ansichten und Interessen der Gesellschaft bedienen (SPENLEN, K. 2015):

*„Die Leute interessiert das, was sie meinen wahrzunehmen und was von den Medien massiv unterstützt wird: die Angst, die ihre augenblickliche Existenz aus ihrer Sicht gefährdet.“* (SPENLEN, K. 2015: 5).

Die Medien folgen in ihrer Themenauswahl und deren Darstellung einem marktwirtschaftlichen Mechanismus: Es verkaufen sich am besten die Nachrichten, welche die Sorgen und Ängste der Gesellschaft aufgreifen (BUGDAY 2015). Nachrichten, die ein bedrohliches und angstverbreitendes Islambild zeichnen, spiegeln somit auch die Islamophobie einer Gesellschaft wider. So können die Covers des Spiegelmagazins, des Sterns oder des Focus', die, sofern sie den Islam betreffen, in den letzten Jahren angstverbreitend waren, als ein Hinweis auf eine Islamophobie gesehen werden (SPENLEN, K. 2015).

J. SPENLEN (2015) sieht in den wachsenden Ressentiments gegenüber dem Islam einen Ausdruck von Islamophobie. Beispielsweise seien die Proteste gegen Moscheebauten, Kopftücher etc. nicht nur eine Ablehnung der islamischen Kultur, sondern auch Ausdruck einer Angst vor dem Fremden, die sich an den sichtbaren Symbolen des Islams manifestiert (SPENLEN, J. 2015). J. SPENLENS (2015) Ansicht nach besteht eine *„Angst, nicht alleine in der Stadt zu sein“* (SPENLEN, J. 2015: 7). Mit der Auseinandersetzung und der Integration der Muslime wird die Gesellschaftsstruktur zunehmend komplexer. Die Vorstellung, dass „der Islam ein Teil Deutschlands“ sei oder werden könnte, verängstige viele und führe zu einer ablehnenden Haltung (SPENLEN, J. 2015):

*„Die eigentlich demokratische Welt, die in ihren Einzelheiten gefordert ist, erscheint vielen zu komplex. In diese komplexe Welt kommen jetzt Muslime mit rein und reden mit. Und das wird abgelehnt.“* (SPENLEN, J. 2015: 8).

Den Protest gegen Moscheebauten, die Debatte um ein Kopftuchverbot usw. sieht J. SPENLEN (2015) als Ausdruck einer „Überfremdungsangst“ durch den Islam. Diese Überfremdungsangst ist statistisch betrachtet irrational. Gerade in Ostdeutschland, wo nur relativ wenige Muslime leben (POLLACK 2010), ist sie vergleichsweise stark ausgeprägt (SPENLEN, K. 2015). Auch entstehen in Ostdeutschland vermehrt anti-islamische Bewegungen, die von J. SPENLEN (2015) als ein weiteres Indiz für Islamophobie interpretiert werden:

*„Früher hat man immer gesagt, die schweigende Mehrheit, die äußert sich nicht, solange sie zufrieden ist. Und wenn sie eben unzufrieden ist, dann äußert sie sich. Dann könnte man den Rückkehrschluss machen: Jetzt hat die schweigende Mehrheit in bestimmten Städten erkannt, dass sie eine Angst vor dem Islam hat.“* (SPENLEN, J. 2015: 20).

Bewegungen wie Pegida sind auch eine Angstbewegung: Sie sind das Ergebnis einer Angst vor dem Islam und einer Angst vor Überfremdung (BARTSCH et al. 2015). Obwohl Pegida sich dem Namen nach gegen die Islamisierung des Abendlandes richtet, kam eine Befragung der Pegida-Demonstranten Anfang 2015 zu dem Ergebnis, dass für viele Teilnehmer die Bewegung primär eine Möglichkeit darstellte, ihre Politikunzufriedenheit zu artikulieren. Die Belastbarkeit dieses Ergebnisses ist allerdings fragwürdig, da zwei Drittel der ursprünglich angesprochenen Personen die Befragung ablehnten und sich nicht zu ihren Motiven äußerten (TAGESSCHAU.DE 2015<sup>a</sup>). Die sozialdemographischen Daten der Befragten zeigen, dass der „typische“ Pegida-Demonstrant aus der bürgerlichen Mitte kommt. Hier gilt es als politisch inkorrekt anderen gegenüber offenkundig nicht tolerant zu sein. Es ist denkbar, dass Personen nur dann Angaben zu ihren Motiven machten, wenn diese auch sozial akzeptierbar waren (HAFEZ u. SCHMIDT 2015).

J. SPENLEN (2015) beobachtet auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft eine Wahrnehmung der Islamophobie: *„Es ist schon so, dass viele [Muslime] sagen, sie merken, dass die Angst vor dem Islam sehr real ist und sie eine Ablehnung, Abgrenzung spüren.“* (SPENLEN, J. 2015: 21). Eine Folge der Islamophobie ist ein Othering, das insbesondere optisch leicht erkennbare Muslime betrifft (SPENLEN, J. 2015):

*„Es sind religiöse Muslime, [...] die sichtbar erscheinen. Also ihr Kopftuch tragen, da ist eine Ablehnung. Es sind Menschen mit Bart, denen negativ*

*entgegengekommen wird. Die werden direkt als Islamisten dargestellt. [...] Und die Menschen, die eben kein Kopftuch tragen [...] haben keine Probleme. Also es ist ein ganz starker Unterschied, wie die Menschen auftreten. Ob sie mehr dem liberalen, säkularen Flügel oder dem religiösen zuzuordnen sind. Die Religiösen haben die größeren Schwierigkeiten. [...] Die Anderen [die Muslime] sind anders und das ist negativ oder beängstigend.“* (SPENLEN, J. 2015: 4).

SCHIFFER (2015) geht davon aus, dass Islamophobie ein gesamtgesellschaftliches Phänomen ist. Die Angst vor dem Islam leitet sich ihrer Ansicht nach aus der Islamdarstellung in den Medien ab, für die alle empfänglich seien (SCHIFFER 2015). Die klassischen Annahmen der Rassismusforschung, dass die Fremdenfeindlichkeit und die Angst vor dem Islam mit einem sinkenden Bildungsniveau oder einer politisch rechten Orientierung korrelieren, sieht sie daher nicht bestätigt. Islamophobie ist nicht nur ein Phänomen des politisch extremen Spektrums, sondern auch der bürgerlichen Mitte (SCHIFFER 2015). Nach K. SPENLEN (2015) sind insbesondere Personen, die in ihrem Alltag ein starkes Überfremdungsgefühl durch Muslime wahrnehmen islamophob. Zum Beispiel formulieren Personen, die in Wohnbereichen leben, deren öffentliches Straßenbild durch eine ethnische Verdichtung oder durch das Vorhandensein einer entsprechenden Infrastruktur (Moscheen, Halal-Supermärkte etc.) islamisch geprägt ist, vermehrt Ängste vor dem Islam (SPENLEN, K. 2015).

Einen weiteren wichtigen Einflussfaktor auf die Islamophobie sieht J. SPENLEN (2015) im Sozialisierungsprozess verschiedener Generationen. Insgesamt ist bei jüngeren Personen die Angst vor dem Islam weniger stark ausgeprägt, weil diese durch den Kontakt mit muslimischen Kindern in der Schule, oder bereits davor, eine gemeinsame Sozialisierung erlebt haben. In Schulen und Kindertagesstätten wird heute ein frühes und reflektiertes Miteinander gefördert, das der Entstehung von Ängsten entgegenwirkt. Ältere Generationen haben in ihrem Sozialisierungsprozess seltener Kontakt mit Muslimen gehabt und artikulieren deshalb auch häufiger Ängste (SPENLEN, J. 2015):

*„Das sind eher Menschen ab 20, die nicht diese Sozialisierung hatten. [...] Menschen in Berufen, die wenig damit [Islam/ Muslime] zu tun hatten; die weder im Studium, in der Ausbildung, noch in der Nachbarschaft damit zu tun hatten.“* (SPENLEN, J. 2015: 8).

Bei Personen, die sich hingegen beruflich mit dem Islam und Muslimen befassen, ist seltener eine Angst vorhanden: *„Wenn ich in den Berufsgruppen für Leute wie Sozialpädagogen bin [...], die sich mit dem Thema Islam beschäftigen, dann ist eine große*



*Offenheit da.*“ (SPENLEN, J. 2015: 3). Ein fehlender qualitativ hochwertiger Kontakt mit Muslimen erhöht die Wahrscheinlichkeit für eine Islamophobie. Nach J. SPENLENS (2015) Beobachtungen ist auch die Intensivität der eigenen Glaubensüberzeugung entscheidend. Menschen, die religiös sind, formulieren häufiger Ängste:

*„Ich kenne mehrere, die sind sehr gebildet, aber gleichzeitig sehr religiös. Für die ist das Betreten einer Moschee... Also, das ist als würden die in eine Teufelshalle kommen. Es ist nicht rational.“* (SPENLEN, J. 2015: 8).

Diese Aussage unterstützt auch SCHIFFERS (2015) Vermutung, dass ein hohes Bildungsniveau keine oder nur eine begrenzt abmildernde Wirkung auf eine Islamophobie hat (SPENLEN, J. 2015).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich in der Assoziation Islam und Gewalt, in einer Fokussierung der Sicherheitsdebatte auf den Islam, im Mediendiskurs und in den Ressentiments gegenüber dem Islam und dem Muslimen Indizien für eine Kultur der Angst finden. Ein konstitutives Element und eine weitere Praktik, in der sich diese Angst routiniert, ist ein Othering der Muslime. Die Angst vor dem Islam ist ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, das auch die bürgerliche Mitte betrifft. Das Empfinden eines starken Überfremdungsgefühls und ein mangelnder qualitativer Kontakt mit Muslimen begünstigen Islamophobie. Sie sind aber nicht die Ursache, warum gesamtgesellschaftlich betrachtet eine Angst vor dem Islam entstehen konnte.

#### **5.4.2 Wie und warum konnte eine Angst vor dem Islam entstehen?**

Islamophobie ist multikausal. Zu den wichtigsten Entstehungsursachen gehören nach Ansichten der befragten Experten die Islamdarstellung in den Medien, ein Scheitern der Politik und ein historisches Narrativ von einem christlich-islamischen Antagonismus. Im Vergleich zu anderen Religionskulturen wird insbesondere der Islam als fremd wahrgenommen. Dies erklärt, weshalb in Deutschland eine Angst vor dem Islam und nicht vor einer anderen religiösen Minderheit vorherrschend ist. Im Folgenden werden die Interviewergebnisse zu diesen Ursachen dargestellt und damit zugleich Strukturen aufgezeigt, welche die Entstehung einer Kultur der Angst gegenüber dem Islam ermöglichten.

Die Assoziation von Islam und Gewalt ist nicht nur ein Indiz, sondern auch eine Quelle der Angst. Diese Verknüpfung basiert zumeist nicht auf persönlichen Erfahrungen, sondern ist primär ein medial vermitteltes Bild (SPENLEN, K. 2015). Die Islamdarstellung in den Medien wird von den befragten Experten übereinstimmend als eine Hauptursache

der Islamophobie gesehen. Die heutige Islamophobie ist aber nicht die Konsequenz des rezenten Mediendiskurses, sondern hat ihre Anfänge bereits in der Berichtserstattung zu Beginn der 1990er Jahre. Parallel zum Ende des Kalten Krieges und dem gleichzeitigen Erlöschen des Feindbildes Kommunismus ist in den westlichen Medien verstärkt über den Islam berichtet worden (HAFEZ 2002). Von mehreren Securitizing Actors wurde damals eine Angst vor dem Islam propagiert, die zur Entstehung eines neuen Feindbildes führte. Als zentralen Initiator dieser Angst sieht SCHIFFER (2015) den Publizisten und Historiker Bernard Lewis, der mit seinem Aufsatz „The Roots of Muslim Rage“ im Atlantic Monthly das theoretische Fundament zur Islamophobie legte. Samuel Huntington hat später auf diesem Aufsatz basierend seine populäre These eines „Kampfes der Kulturen“ entworfen.

Durch eine überwiegend negative Berichtserstattung zum Islam entsteht ein entsprechender Wahrnehmungsframe, der unser Islambild prägt (SCHIFFER 2015). In den Medien werden zumeist die Schattenseiten des Islams fokussiert; über positive Ereignisse wird hingegen nur selten berichtet (SPENLEN, K. 2015). Insbesondere die Themen der Auslandsberichtserstattung über islamisch geprägte Länder sind negativ konnotiert. Überwiegend wird hier der islamistische Terrorismus im Nahen Osten und in Afrika thematisiert, wodurch die Medien ein von Angst und Schrecken geprägtes Islambild zeichnen (HAFEZ 2002). BUGDAY (2015) betont in diesem Kontext die Strategie der islamistischen Terroristen, über die Medien ihre Propaganda zu verbreiten:

*„Wir haben Terrororganisationen, die hauptsächlich in der islamischen Welt wirklich Angst und Schrecken verbreiten und mit dem Terror auch tatsächlich ihre Propaganda machen. Also, das gehört zu ihrem Kalkül, Angst und Schrecken zu verbreiten.“ (BUGDAY 2015: 11).*

Durch die Auslandsberichtserstattung über den islamistischen Terrorismus werden die Medien gewissermaßen ein Vehikel der Angst und konstruieren (notgedrungen) genau den Wahrnehmungsframe, den der Terrorismus für sich beansprucht (BUGDAY 2015: 7). In der Wahrnehmung wird durch ein Pars-pro-toto-Denken aber nicht zwischen dem Islam und dem Islamismus unterschieden (SCHIFFER 2004):

*„Das ist ja nicht die Angst vor dem Islam, sondern vor bestimmten Terroristen, die dann aber gleichgesetzt wird [...]. Und das wird dann eigentlich irrational.“ (SPENLEN, J. 2015: 13).*

Die aus dem Islamismus resultierenden Ängste von Gewalt, Terrorismus und Unterdrückung werden durch das mediale Framing unbewusst auch auf den Islam und die Muslime übertragen (SCHIFFER 2015):

*„Wenn ich einen Moslem nicht kenne, sondern eigentlich nur über Dritte wahrnehme, über die Medien, dann ergibt sich bei mir ein Bild, das ich auch nicht wirklich verändern kann. [...] Ich habe da ein Bild; ich habe dazu kein echtes Pendant. Ich sehe dann irgendwo den Fremden und projiziere das Bild, das ich gewonnen habe, auf den Fremden, den ich real sehe.“* (BUGDAY 2015: 9).

In der Berichterstattung werden nicht nur die negativen Aspekte des Islams medial vergrößert, sondern auch bestimmte Problematiken überhaupt erst als typisch islamisch markiert. Dabei existieren diese vermeintlich islamischen Problematiken auch außerhalb des Islams. Häufig werden zum Beispiel Terrorismus, Mädchenbeschneidungen oder Frauenmorde als typisch islamisch dargestellt. Terrorismus findet sich aber auch im Hinduismus, Mädchenbeschneidungen bei afrikanischen Christen und der Femizid ist in Lateinamerika weit verbreitet (SCHIFFER 2015).

Auch durch die Themenauswahl in der Inlandsberichterstattung, zum Beispiel über militante Salafisten, und die Präsentation der Inhalte entsteht ein Wahrnehmungsframe, der Islamophobie fördert. Die befragten Experten vermuten mehrheitlich jedoch nicht, dass die Medien bewusst ein negatives Islambild zeichnen, sondern gemäß dem Leitbild „schlechte Nachrichten sind gute Nachrichten“ in ihrer Themenauswahl einen einfachen marktwirtschaftlichen Mechanismus folgen (BUGDAY 2015). Die Medien berichten vermehrt über die Schattenseiten des Islams, weil sie interessante Nachrichten bringen wollen, die sich gut verkaufen lassen (SPENLEN, J. 2015). Zudem empfinden die Experten es als problematisch, dass eine differenzierte Darstellung der Sachverhalte nur von einem verhältnismäßig kleinen Bevölkerungsteil nachgefragt wird:

*„[Die Mehrheit konsumiert komprimierte Darstellungen,] die „affirmativ“ sind. Also das Gefühl, welches sie bei den anderen vermuten, noch stärken. Und diese Meinung verkauft sich dann auch besser und verbreitet sich mehr.“* (BUGDAY 2015: 10).

Teilweise sehen die Experten in der Berichterstattung durch die seriösen Medien und die Boulevardmedien keinen nennenswerten Unterschied. Beide konstruieren letztlich einen Frame, in dem die Muslime entweder als Opfer oder Täter islamistischer Gewalt dargestellt werden (SPENLEN, K. 2015). Dieser medial konstruierte Wahrnehmungsframe

ist selbstverstärkend, da einige Journalisten ihm selber aufsitzen und ihn in Folge reproduzieren (SCHIFFER 2015).

Eine weitere Ursache der Islamophobie sieht K. SPENLEN (2015) in einem Scheitern der Politik. Die Regierung hat zu lange bestritten, dass Deutschland ein Zuwanderungsland ist. Infolge dieses späten Eingeständnisses verfügt die Regierung bis heute nur über eine mangelhafte Einwanderungspolitik. Beispielsweise vermittelt ein fehlendes Einwanderungsgesetz in Teilen der Bevölkerung ein Gefühl, dass bestimmte Werte und Strukturen durch muslimische Migranten existenziell bedroht werden (SPENLEN, K. 2015). Eine umfassende Einwanderungspolitik hätte eine bessere Integration der Muslime ermöglicht und der Entstehung eines Bedrohungs- und Angstempfindens entgegenwirken können (SPENLEN, K. 2015). Weil es aber keine umfassende Einwanderungs- und Integrationspolitik gegeben hat, ist die heutige Gesellschaft in vielen Bereichen durch Segregation gekennzeichnet. Die klassischen Integrationsinstanzen, wie der Arbeitsplatz, die Schule und der Sozialraum haben dadurch an Bedeutung verloren. Nach K. SPENLEN (2015) sind der Arbeitsmarkt und das Bildungssystem zunehmend ethnisch-religiös segregiert: *„Minderbezahlte Arbeitsplätze [...] bleiben bestimmten Ethnien vorbehalten. [...] Das Gro der Muslime, oder der Menschen mit Herkunft aus islamischen Ländern, besucht die Hauptschule.“* (SPENLEN, K. 2015: 12). Durch das Scheitern der Politik hat es zwischen der islamischen und der nicht-islamischen Bevölkerung so wenige Berührungspunkte gegeben, dass überhaupt erst Vorbehalte und Ängste entstehen konnten (SPENLEN, K. 2015).

Nach K. SPENLEN (2015) leitet sich aus einer verfehlten Integrationspolitik auch eine Zuweisung negativer Eigenschaften ab, die auf einer vermischten Wahrnehmung von herkunfts- und religionsbedingter Verhaltensweisen basieren. Abgesehen von den Konvertiten verfügen die meisten Muslime in Deutschland über einen Migrationshintergrund. In der Mehrheitsgesellschaft werden dadurch häufig islamisch-religiös und kulturanthropologisch begründete Verhaltensweisen undifferenziert betrachtet. Kultur-differenzialistische Vorurteile, wie das Verharren in Stammesrieten oder Analphabetismus, die beispielsweise auf dem tradierten Stereotyp des ostanatolischen Gastarbeiters basieren, werden pauschalisierend Muslimen zugeschrieben, müssen aber nicht zwingend islamisch sein (SPENLEN, K. 2015). Da häufig der persönliche Kontakt zu Muslimen ausbleibt, können die so entstandenen Vorurteile weder korrigiert noch daraus resultierende Ängste abgebaut werden (SPENLEN, K. 2015).

J. SPENLEN (2015) weist darauf hin, dass gerade die fehlende Erfahrung und Auseinandersetzung mit Muslimen in den neuen Bundesländern eine Ursache der dortigen Islamophobie sein könnte (SPENLEN, J. 2015). Die mangelnde Erfahrung ermögliche ein Klima, in dem schnell Vorurteile und Ängste entstehen können (SPENLEN, J. 2015). BUGDAY (2015) vertritt eine ähnliche Auffassung:

*„In Teilen unserer Gesellschaft, wo die Berührungspunkte neu sind, oder immer noch gar nicht vorhanden sind, ist die Phobie, die Angst vor dem Anderen, durchaus noch wesentlich größer.“* (BUGDAY 2015: 8).

Auch AHADI (2015) betont die Rolle der Politik hinsichtlich der Entstehungsursachen. Insbesondere sieht sie in der Zusammenarbeit der Regierung mit den Islamverbänden eine verfehlte Integrationspolitik. Nach AHADI (2015) verfolgen die islamischen Verbände keine Politik der Integration, sondern tragen durch eine Forderung nach „Sonderrechten“ für Muslime, zum Beispiel getrennter Schwimmunterricht oder Halal-Essen in Mensen, eher zur Segregation bei (AHADI 2015). Die Politik der islamischen Verbände führt häufig dazu, dass Muslime in der Bevölkerung als fremd wahrgenommen und Ängste eher entstehen denn abgebaut werden (AHADI 2015). Insbesondere kritisiert AHADI (2015), dass die islamischen Verbände die Repräsentation aller Muslime in Deutschland für sich beanspruchen, ohne dazu von der muslimischen Gemeinschaft legitimiert worden zu sein. Auch weist sie darauf hin, dass viele Muslime, die innerhalb ihrer Glaubensgruppe eine Gemeinschaft suchen und sich an den Verbänden orientieren, mit der Zeit eher konservative Ansichten übernehmen und sich zunehmend segregieren. Beispielsweise beobachtet sie bei ihrer Arbeit, dass einige Flüchtlinge, die sich in Deutschland islamischen Organisationen zuwenden, ein Kopftuch, für viele ein Symbol des Fremden und der Angst, tragen, was sie in ihrem Herkunftsland nicht getan haben (AHADI 2015).

SCHIFFER (2015) sieht in einer mangelnden Intervention der Politik eine Ursache der Islamophobie. Die Politik bietet rechten Gruppierungen, die bewusst eine Angst vor dem Islam verbreiten, zu viel Raum. Möglicherweise wären Bewegungen wie Pegida durch das Abschalten islamfeindlicher Blogs vermeidbar gewesen (SCHIFFER 2015). Gerade die Rhetorik dieser Blogs ist ein wichtiger Faktor, der zur Entstehung von Bewegungen wie Pegida beiträgt (KNAPE 2015). Unter dem Deckmantel der Meinungsfreiheit kultivieren Internetplattformen wie PI-News oder Jihad-Watch rassistische und angstverbreitende Aussagensysteme (KNAPE 2015). Ironischerweise wird aber gerade durch die Berufung auf die Meinungsfreiheit die Position der Rassismuskritiker konterkariert: Beispielsweise wurde den Kritikern Thilo Sarrazins vorgeworfen, *„sie wären gegen die Presse- und*

*Meinungsfreiheit und wollten Herrn Sarrazin einen Maulkorb umlegen. Der Maulkorb wurde auf diese Art und Weise aber den Kritikern des Rassismus umgelegt.“* (SCHIFFER 2015: 13).

J. SPENLEN (2015) sieht in einem historischen Narrativ christlich-islamischer Antagonismen, das bis heute in einem Kollektivgedächtnis überlebt hat, eine weitere Ursache der Islamophobie:

*„Die Angst vor dem Islam, vor den Anderen, hat noch einen anderen Aspekt [...]. Ich würde sagen es hat eine sehr starke historische Komponente. Die [...] Kreuzzüge im Heiligen Land, nach dem Aufruf die heiligen Stätten wieder zu erobern... Als Geschichte im Hinterkopf steckt das. Zweite Geschichte: Die Türken vor Wien. Damit können alle Leute was anfangen, obwohl sie den historischen Hintergrund überhaupt nicht kennen. [...] Also da ist eine Angst: ‚Die stehen vor Wien; Die stehen vor unserer Haustüre. Im Heiligen Land da waren die Kreuzzüge; das ist ja ganz schön schlecht abgelaufen. Unsere Truppen wurden ja zurückgezogen.‘ Das wird schon als Angst gesehen.“*  
(SPENLEN, J. 2015: 5).

Diese Angsttradition, die sich aus einem christlich-islamischen Antagonismus ableitet, wird nach J. SPENLEN (2015) durch den Bedeutungsverlust des Christentums für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Deutschland verschärft. Bis in die 1950er Jahre hat ein christlicher Glaube die Gesellschaft in Deutschland vereint. Heute ist dieses Identifikationsmerkmal in großen Teilen der Gesellschaft aber nicht mehr vorhanden (SPENLEN, J. 2015). Während die Muslime aufgrund des Identifikationsmerkmals des gemeinsamen Glaubens als eine starke Gemeinschaft wahrgenommen werden, fehlt innerhalb der Mehrheitsgesellschaft genau dieser vereinende christliche Glaube (SPENLEN, J. 2015): In einem traditionell christlich geprägten Land konkurriert plötzlich ein schwaches Christentum mit einem als stark empfundenen Islam, woraus sich ein Bedrohungs- und Angstempfinden ableitet (SPENLEN, J. 2015).

Spannend ist die Frage, warum ausgerechnet die Angst vor dem Islam und nicht vor einer anderen religiösen Minderheit in Deutschland vorherrschend ist. Zum einen ist unter den religiösen Minderheiten Deutschlands nur die Gruppe der Muslime quantitativ stark genug vertreten, um überhaupt im Alltag wahrgenommen zu werden (SPENLEN, K. 2015). Etwa fünf Prozent der Bevölkerung sind Muslime. Juden, Buddhisten, Hinduisten und Anhänger kleinerer Religionsgemeinschaften haben zusammen nur einen Bevölkerungsanteil von ungefähr einem Prozent (BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG 2012).

Zum anderen sucht jede Religion für sich Alleinstellungsmerkmale. Beispielsweise ist für die Christen der Sonntag, für die Juden der Samstag und für die Muslime der Freitag heilig. Solche Alleinstellungsmerkmale sind aber auch ein Merkmal des Andersseins (SPENLEN, K. 2015). In der weitgehend säkularisierten Gesellschaft Deutschlands sind solche Distinktionsmerkmale nur noch bei Muslimen sichtbar: Bei der Muslimin das Kopftuch oder die Burka, beim Mann der Bart, baulich die Moschee usw. (SPENLEN, K. 2015). Andere religiöse Minderheiten sind hingegen kaum noch über sichtbare Alleinstellungsmerkmale identifizierbar. Zum Beispiel sind die meisten Juden in Deutschland nicht orthodox und tragen nur selten eine Kippa. Im Gegensatz zum Islam „verdunsten“ die meisten Religionen in Deutschland und werden zunehmend unsichtbar (SPENLEN, K. 2015). Die weite und öffentliche Sichtbarkeit der Erkennungsmerkmale des Islams trägt dazu bei, dass die Aufmerksamkeit auf den Islam gerichtet wird und sich ein Othering etabliert (SPENLEN, K. 2015).

Die Wahrnehmung solcher Identifikationsmerkmale wird durch den persönlichen Stereotyp verzerrt. Beispielsweise werden mehr kopftuchtragende Musliminnen wahrgenommen, als real vorhanden sind: *„Man ist ja sozusagen auf der ‚Jagd‘, dieses Phänomen dauernd wieder wahrzunehmen um sich bestätigt zu fühlen.“* (SPENLEN, K. 2015: 7). Eine entscheidende Rolle spielen dabei die Medien, die bestimmte Aspekte vergrößern, als typisch islamisch markieren und dadurch die Aufmerksamkeit auf konkrete Identifikations- beziehungsweise Distinktionsmerkmale, lenken (SCHIFFER 2015). Der türkische Gastarbeiter war auch schon vor 50 Jahren ein Muslim; nur wurde damals auf das Merkmal „Muslim“ keine Aufmerksamkeit gerichtet (SCHIFFER 2015). Die Stereotype der ersten Gastarbeitergenerationen waren herkunfts- und nicht religionsspezifisch. Erst seit dem Ende der 1990er Jahre wird Migranten aus islamisch geprägten Ländern auch verstärkt das Identitätsmerkmal „Muslim“ zugeschrieben. Insbesondere wird seit dem 11. September 2001 dieses Identifikationsmerkmal medial verbreitet (KNAPE 2015):

*„Es sind eben gesellschaftliche Konstruktionen, die existieren. Identitätsvorschläge die aus einer Machtposition zugeschrieben werden. Und diese Machtposition muss noch nicht mal eine politische sein; die kann auch durchaus eine mediale sein. Und die kann sich eben an bestimmten weltgeschichtlichen Ereignissen festhalten.“* (KNAPE 2015: 9).

Zusammenfassend führen die befragten Experten die Islamophobie auf politische, mediale und historische Ursachen zurück. Als Hauptursache der Angst wird das mediale Framing und Agenda Setting gesehen. Die befragten Experten sehen mehrheitlich keine explizite

Angstinitiierung durch die Politik. Jedoch sind sie der Ansicht, dass eine verfehlte Integrationspolitik zur Entstehung der Islamophobie beigetragen hat. Aus diesem Wirkungsgefüge leitet sich letztlich eine Kultur der Angst gegenüber dem Islam ab.

### 5.4.3 Wird die Angst vor dem Islam instrumentalisiert?

Die Frage nach einer Instrumentalisierung der Islamophobie fokussiert latente Interessen und hat damit sowohl einen konspirativen als auch spekulativen Charakter. Während ein Teil der Experten eine Instrumentalisierung vermutet, zum Beispiel zur Realisierung innen- und außenpolitischer Ziele, sieht der andere Teil keine Instrumentalisierung.

SCHIFFER (2015) geht davon aus, dass Islamophobie sowohl bewusst als auch unbewusst geschürt wird. Folgt man dem Prinzip des Funktionalismus, so führt die Frage nach den möglichen Funktionen der Islamophobie weg von dem Thema Islam und hin zu möglichen geopolitischen Interessen im Nahen und Mittleren Osten (SCHIFFER 2015: 2). Solche Interessen können zum Beispiel die Erdölressourcen in islamisch geprägten Ländern sein. Ein Indiz hierfür sieht SCHIFFER (2015) darin, dass westliche Nationen, darunter auch Deutschland, häufig in die Konflikte des islamischen Raumes involviert sind, wenn diese die Energieversorgung durch eine abnehmende Erdölförderungsmenge oder durch eine Bedrohung der Transportwege gefährden (SCHIFFER 2015). Eine Intervention in diese Konflikte bedarf aber der gesellschaftlichen Akzeptanz des Westens. Deshalb vermutet SCHIFFER (2015), dass das heutige Islambild von „strategischen Denkern“ bewusst herbeigeführt worden ist (SCHIFFER 2015): Um ein entsprechendes Feindbild etablieren und bei Bedarf aktivieren zu können, wurde seit Beginn der 1990er Jahre eine Angst vor dem Islam konstruiert. Durch die Angst vor dem Islam können bestimmte Handlungen legitimiert werden, welche auch geopolitischen Interessen im islamischen Raum dienlich sind (SCHIFFER 2015).

Eine wichtige Funktion bei dieser Instrumentalisierung übernehmen die Medien, die von bestimmten Stakeholdern, wie zum Beispiel Unternehmen oder Regierungen, geschickt als eine Art „Marketingkanal“ für ihre Interessendurchsetzung benutzt werden. Durch eine fokussierte Berichterstattung wird ein latentes Negativbild aufgebaut, mit dem die Stakeholder wiederum politisch arbeiten können (SCHIFFER 2015):

*„Die Dinge, über die berichtet wird [Radikalisierung, Terrorismus], die sind dann ja real. Die geschickteste PR, Public Relations oder Lobbyismus, ist natürlich Nachrichten in das System einzuspeisen, bei denen nicht erkannt wird, dass sie bestimmte Interessen verfolgen.“ (SCHIFFER 2015: 5).*



Durch Lobbyismus werden gezielt die Seiten des Islams, die eine Berechtigung der Kritik haben, medial vergrößert, bis sich innerhalb der Gesellschaft eine Rhetorik der Handlungsnotwendigkeit etabliert hat. Eine Intervention erscheint dann als gerechtfertigt und legitim (SCHIFFER 2015). Entscheidend für derartige „PR-Aktionen“ ist es Leute mit Stimmengewicht, wie zum Beispiel wichtige Politiker, zu gewinnen, die medienwirksam auf eine potentielle Gefahr oder Bedrohung hinweisen können (SCHIFFER 2015). Von den Stakeholdern gehen dazu gezielte PR-Aktivitäten aus: Lobbyisten platzieren bestimmte Argumentationen bei Personen, die später als Securitizing Actor fungieren können. Diese Argumentationsmuster werden von dem Securitizing Actor aufgenommen, diskutiert und durch Bildmaterial verstärkt. Im anschließenden Speech Act werden die Argumentationen von dem Securitizing Actor über die Medien nach außen getragen, so dass sich innerhalb der Gesellschaft eine Rhetorik der Handlungsnotwendigkeit etabliert (SCHIFFER 2006).

Nach K. SPENLEN (2015) wird die Angst vor dem Islam nicht nur außen-, sondern auch innenpolitisch instrumentalisiert. Um Wählerstimmen gewinnen oder politische Ziele erreichen zu können, benutzen rechtsorientierte, aber auch etablierte Parteien, Argumentationsmuster, die sich der Islamophobie bedienen (SPENLEN, K. 2015). Dass rechte Parteien anti-islamische und fremdenfeindliche Argumentationen benutzen, um Wählerstimmen zu gewinnen, ist einsichtig. Beispielsweise fordert die rechtspopulistische AfD in ihrem Strategiepapier „Mit Mut zu Deutschland das Asylchaos unter Kontrolle bringen“, dass keine Asylanträge mehr in Deutschland gestellt werden dürfen (vgl. AfD 2015). Damit lehnt die AfD zwar nicht explizit muslimische Flüchtlinge ab, wie es die Regierungen einiger osteuropäischer Länder tun, doch richtet sich ihre Flüchtlingspolitik indirekt gegen Muslime, da die Mehrheit der derzeitigen (2015) Flüchtlinge aus islamisch geprägten Ländern stammt.

AHADI (2015) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass rechte Organisationen davon profitieren, dass etablierte Parteien die Sorgen und Ängste, die von der Bevölkerung geäußert werden, nur unzureichend aufgreifen. Einige Wähler wenden sich frustriert rechten Parteien zu; entweder aus Protest, oder weil sie glauben, dort Gehör zu finden (AHADI 2015). Tatsächlich findet sich aber auch bei etablierten Parteien, wie beispielsweise der CSU, eine Instrumentalisierung der Islamophobie. Mit populistischen Äußerungen wie „*Wer betrügt, der fliegt*“ wird bewusst versucht ein Bedrohungs- und Angstempfinden zu instrumentalisieren, um Wählerstimmen zu gewinnen (SPENLEN, K. 2015). Damit orientiert sich die CSU am Grundsatz von Franz Josef Strauß, dass „rechts der CSU niemand stehen dürfe“. Zum einen zeigt diese Praxis die Intention

Strauß, dass dem Fremdenhass Grenzen gesetzt werden müssen. Zum anderen wird hier aber auch deutlich, dass bewusst einige Ängste der Bevölkerung adressiert werden, um rechtsorientierte Wähler abzuholen (SPENLEN, K. 2015). Im Kontext der gegenwärtigen (2015) Flüchtlingsthematik bedient sich auch der bayrische Ministerpräsident und CSU-Vorsitzende Horst Seehofer einer ähnlichen Rhetorik. Auch innerhalb der Regierungsspitze finden sich entsprechende Aussagen: Zum Beispiel verglich Bundesfinanzminister Schäuble (CDU) den Zustrom syrischer Flüchtlinge mit einer Lawine, die Deutschland zu überrollen drohe (TAGESSCHAU.DE 2015<sup>b</sup>). Die Zielgruppe der Angstinstrumentalisierung ist damit nicht nur auf den rechten Rand beschränkt, sondern umfasst auch die bürgerliche Mitte (SPENLEN, K. 2015).

Die Angst vor dem Islam kann auch genutzt werden, um innenpolitisch eine eher konservative Politik zu realisieren (SPENLEN, K. 2015). Beispielsweise bestehen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft Ängste vor dem Islam und den Muslimen, die bis in die Sicherheitsdebatte hineinwirken (SCHIFFER 2015). Konservative Parteien versuchen Ängste vor militanten muslimischen Gruppierungen dahingehend zu nutzen, dass eine Vorratsdatenspeicherung von der Mehrheitsgesellschaft befürwortet wird (SPENLEN, K. 2015). Auch SCHIFFER (2015) sieht innerhalb des Sicherheitsdiskurses eine Instrumentalisierung: Anhand markierter Gruppen, wie den Muslimen, wird eine neue Sicherheitsarchitektur, zum Beispiel an Flughäfen, Bahnhöfen oder anderen öffentlichen Plätzen, eingeführt (SCHIFFER 2015). Ein Beispiel hierfür sind die sogenannten „Otto-Kataloge“. Kurz nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wurden unter Federführung von Otto Schily (Bundesinnenminister von 1998 bis 2005, SPD) zwei Gesetzespakete beschlossen, die eine höhere Sicherheit garantieren sollten. Mit dem Sicherheitspaket I wurde das Religionsprivileg gestrichen, so dass Vereine mit religiöser Zielsetzung verboten werden konnten (BARTSCH et al. 2015). Dahinter steckte die Intention, islamistische Gruppierungen verbieten zu können. Seitdem werden aber kaum noch islamische Gruppierungen als Religionsgemeinschaften anerkannt (KNAPE 2015). Mit dem Sicherheitspaket II wurden nicht nur strengere Sicherheitsprüfungen im Luftverkehr eingeführt, sondern auch die Befugnisse verschiedener Sicherheitsbehörden erweitert. Mit einer präventiven Rasterfahndung sollten beispielsweise unentdeckte islamistische Terroristen identifiziert werden. Die Angst vor einer markierten Gruppe wurde hier genutzt, um eine mitunter stigmatisierende Sicherheitsarchitektur einzuführen (TAZ 2015).

BUGDAY (2015) hingegen sieht keine Instrumentalisierung der Islamophobie, um bestimmte politische Ziele zu erreichen:

*„Seriöse Politik, seriöse Parteien, demokratische Parteien machen das nicht. Die werden niemals bewusst Ängste schüren und dem Vorschub leisten. Höchstens mal ungewollt.“ (BUGDAY 2015: 13).*

Stattdessen sehen er und J. SPENLEN (2015) eine Instrumentalisierung der Islamophobie bei den Medien. Nachrichten, die auch eine affektive Ebene ansprechen, verkaufen sich besser: *„Um eben Nachrichten zu verkaufen, müssen sie [die Medien] mit der Angst spielen. Sie müssen sie instrumentalisieren.“ (SPENLEN, J. 2015: 13).*

Durch das mediale Agenda Setting und Framing sehen sich die Muslime mit einer Überlegenheitssituation konfrontiert, die eine Dekonstruktion der Angst erschwere. Das Empfinden dieser Überlegenheitssituation führt dazu, dass einige Muslime eine mangelnde „Critical Whiteness“ (institutionalisierte Strukturen in Deutschland, die einen Rassismus begünstigen) im Diskurs kritisieren (SPENLEN, J. 2015). Eine Konsequenz ist, dass sich einige Muslime eher segregieren denn integrieren:

*„Also, die Negativfolge dieser Angst ist der Rückzug der Muslime in die Moscheen. Auch in die virtuellen Moscheen im Internet. Und damit sozusagen: ‚Ach die Deutschen, die haben Angst vor uns. Die mögen uns nicht. Die lehnen uns sowieso ab. Dann brauchen wir uns auch nicht mit denen zu beschäftigen.‘ Das ist das eigentliche Negativum.“ (SPENLEN, J. 2015: 12).*

Einige Muslime weisen deshalb darauf hin, dass die Angst vor dem Islam in Deutschland nicht hinreichend wahrgenommen und diskutiert wird (SPENLEN, J. 2015).

Zusammenfassend kann eine Instrumentalisierung der Islamophobie vermutet werden. Außenpolitisch kann bei Bedarf die Angst vor dem Islam „aktiviert“ oder geschürt werden, um zum Beispiel Handlungen zu legitimieren, die auch einem geopolitischen Interesse dienlich sind. Beispiele, die mit dem amerikanischen Irakkrieg 2003 vergleichbar wären, finden sich in Deutschland jedoch nicht. Innenpolitisch ist hingegen eine Angst-instrumentalisierung zur Gewinnung von Wählerstimmen und dem Erreichen einer konservativen Innenpolitik (z. B. in der Sicherheitspolitik) beobachtbar. Die Kultur der Angst wird aufgrund politischer Interessen instrumentalisiert, wenn auch in geringerem Ausmaße als zum Beispiel in den USA.

## 6 Schlussbetrachtungen

In diesem Abschnitt werden die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst und reflektiert. Ein Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten beschließt die Arbeit.

Im ersten Teil der Arbeit wurden zunächst die Begriffe „Sicherheit“, „Risiko“ und „Angst“ definiert. Das Konzept der Sicherheit versucht durch die Ausgrenzung der Gefahr „Welten der Sicherheit“ zu schaffen. Das Risiko lässt sich hingegen auf die Gefahr ein und macht sie durch Kalkül zu einem Wagnis (Chance vs. Gefahr). Dieser Umgang mit der Gefahr wird als „Kultur des Risikos“ bezeichnet (MÜNKLER 2010). Mit Gefahren assoziieren wir ein Angstepfinden. Angst ist ein affektiver Zustand, welcher durch ein Gefühl der Bedrohung und Besorgnis gekennzeichnet ist (KROHNE 1996). Existenzphilosophisch betrachtet ist Angst die Einsicht in die Nichtigkeit alles Seins. Im Zustand der Angst realisiert das Individuum die Bedeutungslosigkeit seiner Existenz und seiner Umwelt (JACKSON u. EVERTS 2010).

Aufbauend auf diesem Grundverständnis wurden verschiedene Theorien zu einem konzisen Bild einer Angstgesellschaft verknüpft. Dadurch wurde die Frage, wie eine Kultur der Angst entstehen kann, wie diese beschaffen ist und welche politischen Implikationen aus ihr folgen, beantwortet. Ausgangspunkt der Überlegungen war BECKs (1986) Risikogesellschaft. Für BECK (1986) geht die gesellschaftliche Produktion von Reichtum systematisch mit der Produktion von Risiken einher. Infolgedessen wird die Logik der Reichtumsverteilung durch die Logik der Risikoverteilung abgelöst. Die Risiken der fortgeschrittenen Moderne sind allgegenwärtig; sie sind nicht kontrollierbar und können jeden, jederzeit und überall treffen (BECK 1986). Die Bürger der Risikogesellschaft leben daher in einem ständigen Zustand des „Gefährdetseins“ (engl. „at risk“). Sie müssen davon ausgehen, dass sie jederzeit das Opfer einer Katastrophe werden können. Mit dieser Erkenntnis (existenzphilosophische Erkenntnis der Angst) wird die Angst zu einem konstitutiven Element der Gesellschaft und es entsteht eine Kultur der Angst (FUREDI 2002). Die Kultur der Angst besagt, dass wir, beziehungsweise die Gesellschaft, unsere Umwelt als tendenziell bedrohlich wahrnehmen und unser Handeln in ihr durch Angst gekennzeichnet ist (FUREDI 2002). Die Kultur der Angst drückt sich im Prinzip der Vorsorge aus und routiniert sich in gesellschaftlichen Angstpraktiken (FUREDI 2002, JACKSON u. EVERTS 2010).

Mit der Kultur der Angst entsteht eine neue Form der Gouvernamentalität, die ein neurotisches Subjekt in das Zentrum ihrer Machtrationalität setzt (ISIN 2004). Das neurotische Subjekt basiert auf dem Freud'schen Strukturmodell der Psyche. Die Neurose ist hier ein Konflikt zwischen dem triebgesteuerten Es und dem realitätskontrollierenden Ich. Indem die Angst zum vorherrschenden Gefühl wird, handelt die Gesellschaft im Zustand der Angstneurose. Entsprechend sucht das neurotische Subjekt, beziehungsweise der neurotische Bürger, nach Ruhe, Gelassenheit und Sicherheit. Die Regierung erkennt

dieses Verhalten und instrumentalisiert es zum Erreichen politischer Ziele (ISIN 2004). Diese Form des Regierens wurde am Beispiel des Irakkrieges 2003 veranschaulicht. Die amerikanische Regierung hat die Angst ihrer Bürger vor einem terroristischen Angriff mit Massenvernichtungswaffen durch den Irak instrumentalisiert, um geökonomische und geopolitische Interessen im Mittleren Osten verfolgen zu können (SPARKE 2007).

Dieses Beispiel leitete zu der Frage über, wie gesellschaftliche Ängste entstehen und konstruiert werden. Ängste entstehen, indem ein Ereignis als Bedrohung inszeniert wird (ALTHEIDE 2006). Die Bedrohungsinszenierung erfolgt durch Speech Acts, die ein bestimmtes Ereignis versicherheitlichen (BUZAN et al. 1998). Dazu verwendet der Redner eine Überlebensrhetorik und Emotive, welche Angst initiieren (REDDY 1997). Durch die permanente und massenmediale Wiederholung der Bedrohungsinszenierung etabliert sich die Angst (ALTHEIDE 2006) und häufig auch eine Form des Othering (COHEN 2002).

Im zweiten Teil der Arbeit wurde die Theorie am Beispiel des Islams in Deutschland konkretisiert. Es wurde gefragt, ob in Deutschland eine Angst vor dem Islam existiert, wie diese gegebenenfalls entstehen konnte und ob sie politisch instrumentalisiert wird. Für die Beschreibung einer Angst vor dem Islam und den Muslimen wurde der Begriff „Islamophobie“ eingeführt. Bisherige Studien zur Wahrnehmung des Islams kommen zu dem Ergebnis, dass sich in Deutschland ein negatives Islambild auf einem hohen Niveau konsolidiert hat. Als Untersuchungsmethode wurde das leitfadengestützte Experteninterview angewandt. Unter den befragten Experten besteht Konsens, dass in Deutschland eine Angst vor dem Islam existiert. Die Islamophobie kann an verschiedenen Indizien festgemacht werden, welche zugleich Praktiken sind, an denen sich eine Kultur der Angst routiniert. Die Angst vor dem Islam reflektiert sich in der Assoziation von Islam und Gewalt, in einer Konzentration der Sicherheitsdebatte auf den Islam, im Mediendiskurs und in den Ressentiments gegenüber dem Islam und den Muslimen. Ein konstitutives Element der Islamophobie ist die Wahrnehmung der Muslime und des Islams als fremd und andersartig, beziehungsweise ein Othering. Zu den wichtigsten Entstehungsursachen der Islamophobie gehören die Islamdarstellung in den Medien, ein Scheitern der Politik und ein historisches Narrativ von einem christlich-islamischen Antagonismus. Die Frage nach einer Instrumentalisierung der Angst fokussiert latente Interessen und hat dadurch einen spekulativen Charakter. Außenpolitisch kann Islamophobie instrumentalisiert werden um Handlungen zu legitimieren, welche auch geopolitischen Interessen im islamischen Raum dienlich sind. Innenpolitisch erfolgt eine Instrumentalisierung um Wählerstimmen zu gewinnen und eine konservative Sicherheitspolitik zu realisieren.

Die Kultur der Angst ist nur eine von vielen Interpretationsmöglichkeiten der Gegenwart. Sie hat keinen Anspruch auf eine alleinige Deutungshoheit. Vielmehr koexistiert sie mit anderen Theorien, wie zum Beispiel dem Neoliberalismus und dem rationalen Subjekt, die ebenso ihre Daseinsberechtigung haben. Die Realität sollte daher als eine Wirklichkeit verstanden werden, die nur durch einen „Hybrid“ dieser Theorien beschrieben werden kann. Welche der Theorien gerade die Realität in welchem Ausmaß widerspiegelt, unterliegt einem ständigen Wechsel. Nach Ereignissen, die mit dem Alltag brechen und die Gesellschaft mit ihrer Verwundbarkeit konfrontieren, ist die Kultur der Angst dominant; zum Beispiel nach Terroranschlägen. Mit zunehmendem räumlichen und zeitlichen Abstand zum Angstereignis tritt die Kultur der Angst wieder in den Hintergrund und führt ein latentes Dasein (PAIN 2009).

Im Gegensatz zur Sicherheits- und Risikothematik ist die Kultur der Angst eine relativ unerforschte Theorie. Nur wenige empirische Studien untersuchen eine Kultur der Angst. Diese empirische Forschungslücke bietet einen Ansatzpunkt für weitere Untersuchungen. Im Kontext zunehmender Migrationsbewegungen und wachsender Ressentiments gegenüber Fremden bieten sich hier beispielsweise Studien im Bereich der Xenophobie (im Sinne einer Angst vor dem Fremden) an. Daneben bedarf es weiterer Grundlagenforschung. Zum Beispiel ist Angst nur unzureichend operationalisiert und nur schwer messbar. Dies sind aber wichtige Voraussetzungen, um quantitative Befragungen, zum Beispiel zur Islamophobie, durchführen zu können.

Im gegenwärtigen „Age of Anxiety“ wird die Kultur der Angst zu einer immer wichtigeren Theorie. Ihr Potential, die Gegenwart erklären zu können ist hoch. Die Aktualität der Kultur der Angst sollte jedoch sensibilisieren; zeigt sie doch, wie bereitwillig Freiheit gegen vermeintliche Sicherheit eingetauscht wird und wie schnell sich eine Sprache des Krieges etablieren kann.

## Literatur

- ABRAHAMSEN, R. (2005): Blair's Africa: The Politics of Securitization and Fear. In: *Alternatives: Global, Local, Political* 30. S. 55-80.
- AHADI, M. (2015): Interview mit Mina Ahadi. Interview. Im Gespräch mit D. BREUER. Köln. (Transkription in Anhang C).
- AHMED, S. (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. (Edinburgh University Press) Edinburgh.
- ALLEN, C. (2010): Contemporary Islamophobia Before 9/11: A Brief History. In: *Arches Quarterly* 4, H. 7. S. 14-22.
- ALTHEIDE, D. L. (2003): Notes towards a Politics of Fear. In: *Journal for Crime, Conflict and the Media* 1, H. 1. S. 37-54.
- ALTHEIDE, D. L. (2006): Terrorism and the Politics of Fear. In: *Cultural Studies* 6, H. 4. S. 415-439.
- ARD (2015): Paris – Stadt der Angst. Abrufbar unter: <http://www.daserste.de/information/politik-weltgeschehen/weltspiegel/sendung/extra-paris-nach-terroranschlag-is102.html> (letzter Abruf 18.11.2015).
- AUDEN, W. H. (1948): *The Age of Anxiety. A Baroque Eclogue*. (Faber and Faber) London.
- AUSTIN, J. L. (1962): *How to do Things with Words*. (Oxford University Press) London.
- BARTSCH, M., FRIEDMANN, J., FRÜHLINGSORF, M., GUDE, H., KNOBBE, M., KÜHN, A., KURBUWEIT, D., NEUMANN, C., RÖBEL, S., SCHINDLER, J., SCHMID, F. u. WINTER, S. (2015): Arme Freiheit. In: *Der Spiegel*, H. 24. S.: 21- 28.
- BAUMAN, Z. (2006): *Liquid Fear*. (Polity Press) Cambridge.
- BBC (2006): Writers' statement on cartoons. Abrufbar unter: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4764730.stm> (letzter Abruf: 29.06.2015).
- BECK, U. (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. (Suhrkamp) Frankfurt am Main.
- BECK, U. (2002): The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited. In: *Theory, Culture & Society* 19, H. 4. S. 39-55.
- BECK, U. (2008): *Weltrisikogesellschaft*. (Suhrkamp Taschenbuch) Frankfurt am Main.
- BIDLO, O., ENGLERT, C. J., u. J. REICHERTS (Hrsg.) (2012): *Tat-Ort Medien. Die Medien als Akteure und unterhaltsame Aktivierer*. (Springer VS) Wiesbaden.
- BIELEFELDT, H. (2008): *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*. (Deutsches Institut für Menschenrechte) Berlin.
- BLEIKER, R. u. E. HUTCHISON (2008): Fear no more: emotions and world politics. In: *Review of International Studies* 34. S.: 115-135.

- BOURKE, J. (2003): Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History. In: History Workshop Journal 55. S. 111-133.
- BOURKE, J. (2005): Fear: A Cultural History. (Virago) Great Britain.
- BRONS, L. (2015): Othering, an Analysis. In: Transcience 6, H.1. S. 69-90.
- BUGDAY, K. (2015): Interview mit Dr. Korkut Bugday. Interview. Im Gespräch mit D. BREUER. Düsseldorf. (Transkription in Anhang C).
- BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (2012): Soziale Situation in Deutschland. Religionszugehörigkeit. Abrufbar unter: <http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/145148/religionszugehoerigkeit> (letzter Abruf 14.11.2015).
- BUSH, G. W. (2002<sup>a</sup>): State of the Union Adress. Abrufbar unter: <http://www.infoplease.com/t/hist/state-of-the-union/215.html> (letzter Abruf: 26.11.2015).
- BUSH, G. W. (2002<sup>b</sup>): George Bush Outlines Iraqi Threat. Abrufbar unter: [https://archive.org/details/Political\\_videos-GeorgeWBush20021007\\_8\\_846](https://archive.org/details/Political_videos-GeorgeWBush20021007_8_846) (letzter Abruf 26.11.2015).
- BUZAN, B., WÆVER, O. u. J. DE WILDE (1998): Security. A New Framework for Analysis. (Lynne Rienner Publishers) Boulder.
- CASTELLS, M. (2004): An introduction to the information age. In: WEBSTER, F. (Hrsg.): The information society reader. (Routledge) London. S.: 138-149.
- COHEN, P. R. u. C. R. PERRAULT (1979): Elements of a plan-based Theory of speech acts. In: Cognitive Science 3. S. 177-212.
- COHEN, S. (2002): Folk Devils and Moral Panics. (Routledge) London.
- DAASE, C. (2002): Internationale Risikopolitik. Ein Forschungsprogramm für den sicherheitspolitischen Paradigmenwechsel. In: DAASE, C. (Hrsg.): Internationale Risikopolitik. Der Umgang mit neuen Herausforderungen in den internationalen Beziehungen. Baden-Baden. S.: 9-35.
- DOUGLAS, M. (1994): Risk and Blame: Essays in Cultural Theory. (Routledge) London.
- DUNANT, S. u. R. PORTER (1996): The Age of Anxiety. (Virago Press) London.
- EVERTS, J. (2013): Anxiety and risk. Pandemics in the twenty-first century. In: MÜLLER-MAHN, D. (Hrsg.): The Spatial Dimension of Risk. How Geography Shapes the Emergence of Risksapes. London. S. 82-96.
- FLICK, U. (2007): Qualitative Sozialforschung. (Rowohlt Taschenbuch Verlag) Hamburg.
- FOUCAULT, M. (1981): Die Maschen der Macht. In: DEFERT, D. u. F. EWALD (Hrsg.): Analytik der Macht. Frankfurt am Main. S. 220-239.
- FOURNIER, P. (2014): The neoliberal/neurotic citizen and security as discourse. In: Critical Studies on Security 2, H. 3. S. 309-322.



- FUREDI, F. (2002): Culture of Fear. Risk-Taking and the Morality of Low Expectation. (Continuum) London.
- FUREDI, F. (2007): The only thing we have to fear is the 'culture of fear' itself. Abrufbar unter: <http://www.spiked-online.com/newsite/article/3053> (letzter Abruf: 27.11.2015).
- GIDDENS, A. (1990): The Consequences of Modernity. (Stanford University Press) Stanford.
- GLÄSER, J. u. G. LAUDEL (2010<sup>4</sup>): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse. (VS Verlag für Sozialwissenschaften) Wiesbaden.
- GLASSNER, B. (1999): The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things. (Basic Books) New York.
- GOTTSCHALK, P. (2007): Images of Muslims: Discussing Islamophobia with Peter Gottschalk. Abrufbar unter: <http://web.archive.org/web/20071206034654/http://www.politicalaffairs.net/article/articleview/6181/1/296/> (letzter Abruf: 25.06.2015).
- GRUPP, S. (2003): Political Implications of a Discourse of Fear: The Mass Mediated Discourse of Fear in the Aftermath of 9/11. Berlin.
- GUZELIAN, C. P. (2004): Liability and Fear. In: Ohio State Law Journal 65, H. 4. S. 713-851.
- HAFEZ, K. (2002): Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Band 2: Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse. (Nomos Verlag) München.
- HAFEZ, K. u. S. SCHMIDT (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. (Bertelsmann Stiftung) Gütersloh.
- HALL, S., CRITCHER, C., JEFFERSON, T., CLARKE, J. u. B. ROBERTS (1978). Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order. (Macmillan) London.
- HEITMEYER, W. (2005): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002, 2003 und 2004. In: Berliner Forum Gewaltprävention, H. 20. S. 5-20.
- HOBBS, T. (2010): Leviathan. (Digireads.com Publishing) Lawrence.
- HOFFMANN-RIEM, C. (1980): Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinnung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32, H. 2. S. 339-372.
- HUNT, A. (1999): Anxiety and social explanation: Some anxieties about anxiety. In: Journal of Social History 32, H. 3. S. 509-528.
- HUNTINGTON, S. P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72, H. 3. S. 22-49.

- HUYSMANS, J. (2002): Defining social constructivism in security studies: The normative dilemma of writing security. In: *Alternatives: Global, Local, Political* 27. S. 41-62.
- ISIN, E. F. (2004): The neurotic citizen. In *Citizenship Studies* 8, H. 3. S. 217-235.
- ISLAMDEBATTE.DE (2015): Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2002-2011): GMF-Survey. Abrufbar unter: <http://www.islamdebatte.de/studien/2012-studien/heitmeyer-wilhelm-hrsg-2002-2011-gmf-survey/> (letzter Abruf: 13.07.15).
- JACKSON, P. u. J. EVERTS (2010): Anxiety as social practice. In: *Environment and Planning A* 42, H. 11. S. 2791-2806.
- KAHVECI, C. (2013): Mobilisierung emotiver Kräfte: die Politik der Affekte. In: *Journal für Psychologie* 21, H. 1. S. 1-25.
- KAY, D. (2004): US chief Iraq arms expert quits. In: *BBC News*. Abrufbar unter: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/3424831.stm> (letzter Abruf: 26.11.2015).
- KNAPE, F. (2015): Interview mit Florian Knappe. Interview. Im Gespräch mit D. BREUER. Nürnberg. (Transkription in Anhang C).
- KRASMANN, S., KREISSL, R., KÜHNE, S., PAUL, B. u. C. SCHLEPPER (2014): Die gesellschaftliche Konstruktion von Sicherheit. Zur medialen Vermittlung und Wahrnehmung der Terrorismusbekämpfung. Schriftenreihe Sicherheit 13. (Freie Universität Berlin) Berlin.
- KROHNE, H. W. (1996): *Angst und Angstbewältigung*. (Kohlhammer) Stuttgart.
- KRUSE, J. (2014): *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*. (Beltz Juventa) Weinheim.
- LAMNEK, S. (2010<sup>5</sup>): *Qualitative Sozialforschung*. (Beltz) Weinheim.
- LAWSON, V. (2007): Introduction: Geographies of Fear and Hope. In: *Annals of the Association of American Geographers* 97, H. 2. S. 335-337.
- LEIBOLD, J. (2009): Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In: SCHNEIDERS, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden. S. 145-154.
- LUHMANN, N. (1991): *Soziologie des Risikos*. (de Gruyter) New York.
- LUKE, G. W. (2004): State-sponsored advocacy? The case of Florida's students working against tobacco. Abrufbar unter: <http://diginole.lib.fsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3273&context=etd> (letzter Abruf: 1.11.2015).
- MACAGNO, F. u. D. WALTON (2010): The Argumentative Uses of Emotive Language. In: *Revista Iberoamericana de Argumentación* 1. S. 1-37.
- MCDONALD, MATT (2008): Securitization and the Construction of Security. In: *European journal of international relations* 14. S. 563-587.

---

MERKEL, A. (2015): Der Islam gehört zu Deutschland. In: Zeit Online. Abrufbar unter: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-01/angela-merkel-islam-deutschland-wulff> (letzter Abruf: 13.11.2015).

- MÜNKLER, H (2010): Strategien der Sicherung: Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos. Theoretische Perspektiven. In: MÜNKLER, H., BOHLENDER, M. u. S. MEURER (Hrsg.): Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert. S. 11-35.
- THE NATIONAL COMMISSION ON TERRORIST ATTACKS UPON THE UNITED STATES (2004): The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States. Abrufbar unter: <http://www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf> (letzter Abruf: 22.10.2015).
- O'MALLEY, P. (2000): Uncertain subjects: risks, liberalism and contract. In: *Economy and Society* 29, H. 4. S. 460-484.
- PAIN, R. (2009): Globalized fear? Towards an emotional geopolitics. In: *Progress in Human Geography* 33, H. 4. S. 466-486.
- PAIN R. u. S. J. SMITH (2008): Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life. In: PAIN, R. u. S. J. SMITH (Hrsg.) (2008): Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life. Hampshire. S. 1-24.
- POLLACK, D. (2010): Studie „Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt“. Abrufbar unter: [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion\\_und\\_politik/aktuelles/2010/12\\_2010/studie\\_wahrnehmung\\_und\\_akzeptanz\\_religioeser\\_vielfalt.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/studie_wahrnehmung_und_akzeptanz_religioeser_vielfalt.pdf) (letzter Abruf: 26.11.2015).
- POWELL, C. (2003<sup>a</sup>): Transcript of Powell's U.N. Presentation. Abrufbar unter: <http://edition.cnn.com/2003/US/02/05/sprj.irq.powell.transcript.05/index.html> (letzter Abruf: 26.11.2015).
- POWELL, C. (2003<sup>b</sup>): Remarks at U.S.-Arab Economic Forum. Abrufbar unter: <http://www.mafhoum.com/press6/162S66.htm> (letzter Abruf 26.11.2015).
- RECKWITZ, A. (2002): Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing. In: *European Journal of Social Theory* 5, H. 2. S. 243-263.
- REDDY, W. M. (1999): Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions. In: *Cultural Anthropology* 14, H. 2. S. 256-288.
- REDDY, W. M. (1997): Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. In: *Current Anthropology* 38, H. 3. S. 327-351.
- REICHERTZ, J. (2009): Die Konjunktur der qualitativen Sozialforschung und Konjunkturen innerhalb der qualitativen Sozialforschung. Abrufbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/rt/printerFriendly/1382/2878#g52> (letzter Abruf: 17.09.2015).
- RICHARDSON, R. (2012): Islamophobia or anti-Muslim racism – or what? Concepts and terms revisited. Abrufbar unter: <http://www.insted.co.uk/anti-muslim-racism.pdf> (letzter Abruf: 24.06.2015).
- ROBIN, C. (2004): Fear. The History of a Political Idea. (Oxford University Press) Oxford.

- ROSE, N. (1999): Powers of Freedom: Reframing Political Thought. (Cambridge University Press) Cambridge.
- RUMSFELD, D. (2002<sup>a</sup>): Known and Unknown: Author's Note. Abrufbar unter: <http://papers.rumsfeld.com/about/page/authors-note> (letzter Abruf: 4.11.2015).
- RUMSFELD, D. (2002<sup>b</sup>): Press Conference by US Secretary of Defence, Donald Rumsfeld. Abrufbar unter: <http://www.nato.int/docu/speech/2002/s020606g.htm> (letzter Abruf 4.11.2015).
- RUNNYMEDE TRUST (1997): Islamophobia. A challenge for Us All. (Runnymede Trust) London.
- SAID, E. W. (1985): Orientalism Reconsidered. In: Cultural Critique 1. S. 89-107.
- SCHIFFER, S. (2004): Die Darstellung des Islams in der Presse: Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen. (Ergon) Nürnberg.
- SCHIFFER, S. (2015): Interview mit Dr. Sabine Schiffer. Interview. Im Gespräch mit D. BREUER. Berlin. (Transkription in Anhang C).
- SEARLE, J. R. (1969): Speech Acts. An essay in the Philosophy of Language. (Cambridge University Press) Cambridge.
- SPARKE, M. (2007): Geopolitical Fears, Geoeconomic Hopes, and the Responsibilities of Geography. In: Annals of the Association of American Geographers 97, H. 2. S. 338-349.
- SPENLEN, J. (2015): Interview mit Dr. Jeannette Spenlen. Interview. Im Gespräch mit D. BREUER. Bonn. (Transkription in Anhang C).
- SPENLEN, K. (2015): Interview mit Dr. Klaus Spenlen. Interview. Im Gespräch mit D. BREUER. Düsseldorf. (Transkription in Anhang C).
- STRÜNING, F. (2012): Kampfbegriff Islamophobie. (Stressmann Stiftung) Jena.
- TAGESSCHAU.DE (2015<sup>b</sup>): Wie sich die Worte verschärfen. Abrufbar unter: <http://www.tagesschau.de/inland/fluechtlingskrise-107.html> (Letzter Abruf: 13.11.2015).
- TAGESSCHAU.DE (2015<sup>a</sup>): Studie zum typischen „Pegida“-Anhänger. Männlich, gebildet, gut verdienend. Abrufbar unter: <http://www.tagesschau.de/inland/pegida-237.html> (letzter Abruf: 14.08.2015).
- TAZ (2015): Der Weg zum Antiterrorstaat. Abrufbar unter: <http://www.taz.de/!5144153/> (letzter Abruf: 9.9.2015).
- TEWES, U. u. K. WILDGRUBE (1999): Psychologie-Lexikon. (Wissenschaftsverlag) Oldenburg.
- TUDOR, A. (2003): A (macro) sociology of fear? In: The Sociological Review 51, H. 2. S. 238-256.

- UNIVERSITÄT BIELEFELD (2015): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Abrufbar unter: [http://www.uni-bielefeld.de/ikg/projekte/GMF\\_Survey.html](http://www.uni-bielefeld.de/ikg/projekte/GMF_Survey.html) (letzter Abruf: 7.7.2015).
- WARDENGA, U. (2002): Räume der Geographie und zu Raumbegriffen im Geographieunterricht. In: Wissenschaftliche Nachrichten 120. S. 47-52.
- WILKINSON, I. (1999): Where is the Novelty in our Current 'Age of Anxiety'? In: European Journal of Social Theory 2, H. 4. S. 445-467.
- WILLIAMS, M. C. (2011): Securitization and the liberalism of fear. In: Security Dialogue 42, H. 5. S. 453-463.
- WULFF, C. (2010): Rede zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit. Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern. Abrufbar unter: [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003\\_Rede.html](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html) (letzter Abruf: 13.11.2015).
- ZICK, A., KÜPPER, B. u. A. HÖVERMANN (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. (Friedrich-Ebert-Stiftung) Berlin.

## Anhang

### A) Interviewleitfaden

0. Begrüßung, Skizzierung des Themas, Aufnahmemodalitäten, Selbstvorstellung des Interviewpartners und seiner professionellen Aufgabe bzgl. des Islams.

<b>1. Existiert in Deutschland eine Angst vor dem Islam?</b>	
<b>Ja</b>	<b>Nein</b> <i>(nicht vorgekommen in den Interviews)</i>
2. Was sind Hinweise/ Indizien für eine solche Angst?	2. Was führt Sie zu der Überzeugung, dass eine solche Angst nicht existiert?
3. Wer hat Angst vor dem Islam?	3. Wie sind in diesem Kontext gegen den Islam gerichtete Handlungen zu verstehen?
4. Wie und warum konnte eine Angst vor dem Islam entstehen?	4. Wer oder was verhindert, dass eine Angst vor dem Islam entsteht?
5. Welche Bedeutung hat die Politik?	5. Welche Bedeutung hat die Politik?
6. Welche Bedeutung haben die Medien?	6. Welche Bedeutung haben die Medien?
7. Existiert bezüglich der Muslime ein Otherness-Diskurs?	7. Existiert bezüglich der Muslime ein Otherness-Diskurs?
8. Wird versucht, die Angst vor dem Islam zu instrumentalisieren?	8. Wird versucht, eine Angst vor dem Islam zu konstruieren?
<b>Falls Ja, sonst Ende</b>	<b>Falls Ja, sonst Ende</b>
9. Wer versucht die Angst zu instrumentalisieren?	9. Wer versucht eine solche Angst zu konstruieren?
10. Wie wird die Angst instrumentalisiert?	10. Wie wird versucht eine solche Angst zu konstruieren?
11. Welche Ziele werden damit verfolgt?	11. Welche Ziele werden damit verfolgt?

