

P.P.
8501 Frauenfeld

Adressänderungen und Rücksendungen an: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Über die SGMOIK / Sur la SSMOCI

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie tut dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien/Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen der universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient/Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et un plus large public intéressé.

SGMOIK SSMOCI Beitrittserklärung – Demande d'adhésion

Ich möchte/wir möchten der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) beitreten als:
Je souhaite/nous souhaitons adhérer à la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) en qualité de:

- Einzelmitglied/membre individuel (Fr. 60.–) Name/Nom _____
- Ehepaar/Couple (Fr. 80.–) Vorname/Prénom _____
- Student(in)/Etudiant(e) (Fr. 30.–) Adresse _____
- Universität: _____
- E-Mail: _____
- Sprache/Langue: Deutsch Français Tel. Privat/Privé _____
- Tel. Geschäft/Bureau _____

Einladung(en) zu regionalen Treffen in: / Invitation(s) pour les rencontres régionales à:

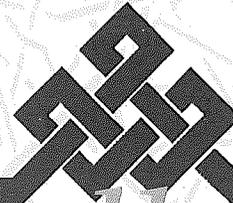
- Basel Bern Genève/Lausanne Zürich

Beruf oder Tätigkeit, die mit dem Vereinszweck im Zusammenhang steht./ Quelle est votre activité relative au but de la société?

Einsenden an/A renvoyer à: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern Datum/Date _____

SGMOIK

SSMOCI



bulletin

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

1001 Nachricht

1001 Nouvelles

5 Fr. – Nr. 26 – Frühjahr 2008 – No 26 – printemps 2008

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst). Der Vorstand der Gesellschaft ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.– pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Hartmut Fähndrich (Koordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Druck:
Druckwerkstatt, 8585 Zuben

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2008; Redaktionsschluss: 29. September 2008.

Adresse: SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern, oder: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern, hartmut.fahndrich@swissonline.ch
Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

*

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif de la société est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.– francs par an.

Comité de rédaction: Hartmut Fähndrich (coordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Impression:
Druckwerkstatt, 8585 Zuben

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction.

Le prochain bulletin paraîtra en automne 2008; date limite pour les contributions: 29 septembre 2008.

Adresse: SSMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Bern, ou: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern, hartmut.fahndrich@swissonline.ch
Site: www.assh.ch/ssmoci

Inhalt – Sommaire

Editorial	3
<i>Andreas Tunger-Zanetti</i> Mehr als 1001	4
<i>Rudolph Chimelli</i> Abendrot über dem Morgenland	7
<i>Bernard Heyberger</i> Les relations entre chrétiens et musulmans: chassés-croisés d'images	14
SGMOIK-Adressen	17
<i>Jörg Becker</i> Massenmedien, Migration und positive Differenz	20
<i>Elizabeth Poole</i> British Newspaper Coverage after September 11th and the War in Iraq	27
<i>Stéphane Lathion</i> Islam et musulmans en Europe – les défis de la coexistence	35
<i>Urs Göskén</i> Das iranische Atomprogramm und sein politischer Fallout	45
<i>Hartmut Fähndrich</i> A few words in conclusion	57
Die Autoren	58



La publication de ce bulletin est soutenue par l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.

Dieses Bulletin erscheint mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Es mag Sie überrascht haben: Diesmal ist das Bulletin etwas umfangreicher als üblich. Der Grund: Im Herbst 2006 führte die SGMOIK in Zürich ein Kolloquium durch unter dem Thema «1001 Nachricht. West-östliches Abbilden, Verstehen und Missverstehen in Medien und Politik». Nach einigem Hin und Her hat der Vorstand beschlossen, die uns zur Publikation zur Verfügung gestellten Vorträge im SGMOIK-Bulletin Nr. 26 zu veröffentlichen.

Alle sechs Beiträge gehen das Thema von einer je eigenen Warte aus an: Einleitend berichtet Rudolph Chimelli aus dem Leben eines Nahostberichterstatters. Dies mit einem besonderen Blick auf Arnold Hottinger, den ehemaligen NZZ-Nahostkorrespondenten, dem diese Veranstaltung zu seinem achtzigsten Geburtstag gewidmet war.

Das Herbst-Bulletin wird dem Thema «Mein Ägypten» gewidmet sein. Ägypter und Ägypterinnen werden sich über ihr Land äussern. Rezensionen zum Thema sind herzlich willkommen.

Für die Redaktion

Editorial

Vous serez peut-être étonnés: ce Bulletin est plus épais que d'habitude. En automne 2006, la SSMOCI organisait à Zurich un colloque ayant pour titre: «1001 nouvelles. Images croisées orient-occident – connaissance et méconnaissance dans médias et politique». Après quelques hésitations, le Comité directeur a décidé de publier ici les textes de six conférences mis à notre disposition.

Chaque article aborde le sujet dans son optique propre, le premier – présenté par Rudolph Chimelli – évoquant la vie d'un journaliste chargé des questions du Proche-Orient, en particulier celle d'Arnold Hottinger, naguère responsable de la région pour la NZZ et dont le 80ème anniversaire avait inspiré le colloque. Le Bulletin d'automne aura pour sujet «Mon Egypte» et offrira ses pages à des Egyptiens et Egyptiennes qui diront leur pays. Vos comptes rendus de lecture y afférents sont évidemment les bienvenus.

Pour la rédaction

Hartmut Fähndrich

Può darsi che vi abbia stupito: questa volta il Bollettino è più voluminoso del solito. Il motivo è che nell'autunno 2006 la SGMOIK/SSMOCI ha organizzato un convegno sul tema «Mille e un messaggio. Ritrarsi, capirsi e fraintendersi di Oriente e Occidente nei mass media e nella politica». Dopo averne discusso, il direttivo ha deciso di pubblicare i contributi messi a disposizione nel Bollettino n. 26.

Ognuno dei sei contributi affronta il tema da un'angolazione diversa. In apertura, Rudolph Chimelli racconta della vita di un corrispondente dal Vicino Oriente, facendo riferimento specialmente ad Arnold Hottinger, ex corrispondente dal Vicino Oriente per l'NZZ, a cui il contributo è stato dedicato in occasione del suo ottantesimo compleanno.

Il Bollettino del prossimo autunno sarà dedicato al tema «Il mio Egitto». Diversi Egiziani ed Egiziane si esprimeranno sul loro Paese. Recensioni su questo argomento saranno accolte con gratitudine.

Per la redazione

Mehr als 1001

Erst seit wenigen Jahrzehnten zerlegt der Computer die weltweite Kommunikation in Nullen und Einsen. Weit länger schon, seit einigen Jahrhunderten, verbinden diese beiden Ziffern in der Kombination 1001 die Menschen. Die Geschichtensammlung von «1001 Nacht» hat sowohl in den arabisch-islamisch geprägten Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas als auch in Europa immer wieder die Menschen in ihren Bann geschlagen und ihrerseits weitere Geschichten inspiriert.

Aber verbindet «1001 Nacht» die Völker wirklich? Bietet die Geschichtensammlung nicht eher eine Projektionsfläche für je Ureigenes? Lässt sich womöglich nur so ihre Epochen überspannende Beliebtheit überzeugend erklären?

In der Welt von CNN und al-Dschasira ist das alles passé, sind wir immer sofort mittendrin in der meist erschütternden Realität – meinten wir. Bis die Zweifel kamen.

In der Tat gibt es gute Gründe, die Medienberichterstattung, nicht erst die der letzten Jahre, ebenfalls als ein Geschichtenerzählen zu begreifen. In der Staffage mögen sich Tagesschau-Studio und Kaffeehaus unterscheiden, in der Funktion der gebotenen Kommunikation ergeben sich bisweilen frappierende Ähnlichkeiten. Aber wird die Realität angemessen abgebildet und gedeutet? Geht es überhaupt darum?

Im Unterschied zu früher kann heute eine Nachrichtengeschichte, der Bericht über ein Ereignis, sofort weit reichende Folgen in weit entfernten Gebieten der Erde haben. Das zeigten vor zwei Jahrzehnten die Ereignisse um Salman Rushdies Satanische Verse ebenso wie im Jahr 2006 die Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg. Ist das wirklich so? Wenn ja, warum? Wer versagt da: die Journalisten, die Politiker, die Sachwalter der Religion, das Publikum? Oder alle miteinander? Diesen und ähnlichen Fragen ging das Kolloquium nach, für das die hier versammelten Beiträge entstanden.

Das Kolloquium war Arnold Hottinger gewidmet, der wenige Tage nach der Veranstaltung

80 Jahre alt wurde. Während seines nun schon über 50 Jahre dauernden Wirkens als Wissenschaftler, Korrespondent und Publizist hat er stets Nähe zum Gegenstand mit kritischer Distanz und der Reflexion über grössere Zusammenhänge verbunden und dem Publikum so vermittelt, dass die Welt nicht nur aus Nullen und Einsen besteht.

Jüngstes Zeugnis seines unermüdlichen Schaffens ist das Buch «Die Länder des Islam». Hottinger führt den Leser darin auf eine ausgedehnte Erkundungstour durch sein Arbeitsgebiet, die Landstriche von Marokko bis Afghanistan und analysiert an jeder Station, wie dort «Geschichte, Traditionen und der Einbruch der Moderne» – so der Untertitel des Buches – in seiner spezifischen Form und seinem je eigenen Verlauf aussehen. Der Haupttitel des Buches, der so harmlos daherkommt wie ein x-beliebiges Sachbuch über Schmetterlinge oder Raumfahrt, ist dabei Programm, freilich in der Hottinger'schen Art absoluter Nüchternheit: «Viel von der Eigenart und Besonderheit der besuchten Orte und Stätten lässt sich fassen und verdeutlichen, wenn man auf die besondere Natur des Landes schaut, in dem man sich befindet», lesen wir da.

Das ist es: Genau hinschauen. Und das heisst: Hingehen, immer und immer wieder, mit den Leuten reden. Und die Geschichte erforschen, diese Schichten aus einem Gemenge von Fakten und Mythen, wirkungsmächtigen Mythen, teils aus Zeiten, als es noch keine der drei monotheistischen Religionen gab. Das ist Hottingers Arbeitsweise und im Grunde auch die Arbeitsweise des Wissenschaftlers, der Hottinger auch ist. Dieser Haltung sind alle Beiträge des Kolloquiums und des hier veröffentlichten Teils davon verpflichtet, jeder auf seine Weise.

Den Anfang macht Rudolph Chimelli, Hottingers Weggefährte und Freund seit Jahrzehnten. Seine Hommage erlaubt Einblicke in den Alltag des Korrespondenten seit den 1960er Jahren und in das Funktionieren der Redaktionen, die so ihre eigenen Vorstellungen davon haben, was ihr Mann vor Ort zu schreiben oder zu senden hätte. Der Filter na-

mens Redaktion ist – so zeigt Chimelli – zwar nicht der Grund allen Übels, aber doch ein Mechanismus, dessen Tücken und Auswirkungen die Beteiligten, Korrespondenten eingeschlossen, oft zu wenig gründlich reflektieren. Und es wird deutlich, wie grundlegend technische Neuerungen das Verhältnis der Akteure zueinander verändern können.

Bernard Heybergers Beitrag nimmt noch einmal grossen Abstand vom Tagesgeschehen, um einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten in den Blick zu fassen. Die Darstellung von Märtyrern und religiöse Bilder des Anderen unterliegen sachfremden Bedingungen, etwa der PR-Strategie eines katholischen Ordens. Heyberger zeigt, dass diese Bedingungen konfessions-, ja sogar religionsübergreifend und dementsprechend in ähnlicher Richtung wirken. Christliche und islamische Protagonisten haben dabei über die Jahrhunderte ein beachtliches, quasi gemeinsames Arsenal von Feindbildern, Klischees, Angriffs- und Verteidigungstechniken entwickelt, das immer wieder gern benutzt wird.

Jörg Becker geht der Frage nach, was vor dem Hintergrund stereotyp verlaufender Integrationsdebatten eigentlich die Mediennutzung von Migranten aussagt. Dabei ist für ihn keineswegs klar, dass die Nutzung fremdsprachiger Medien durch Migranten bereits der Indikator für eine abgeschottete Parallelgesellschaft ist. Im Gegenteil: «(...) nur wer sich selbst (u. a. in Medienangeboten) positiv rückversichern kann, ist in der Lage, positiv auf den Anderen zuzugehen». Nicht zufällig knüpft Becker bei der Kommunikationstheorie Martin Bubers an: Sie ist beeinflusst von der allgemeinen und der innerjüdischen Debatte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über die Frage, ob und wie weit sich die Juden ihrer Umgebungsgesellschaft assimilieren sollen. Jene Debatten könnten für die heutige deutsch-türkische Integrationsdebatte fruchtbar gemacht werden, ist Beckers Plädoyer.

Wie die Zeitungen The Times und Guardian britische Muslime darstellen und was sich daran nach dem 11. September 2001 verändert hat, untersucht Elizabeth Poole. Zwar hat – so eines ihrer Ergebnisse – das Thema «Terrorismus» erst

nach den Anschlägen von New York und Washington seine hohe Zeit, aber es löst damit lediglich die zuvor gebrauchten Schlagwörter «Fundamentalismus» und «Extremismus» ab. Neu waren natürlich auch der Irak-Krieg von 2003 bzw. die Frage nach der Haltung britischer Muslime dazu. Ansonsten aber sind nach wie vor Politik, Fragen ums Bildungswesen sowie religionsübergreifende Beziehungen und Verbrechen die Spitzenreiter der Themenliste. Dabei stellt Poole insgesamt eine klare Tendenz fest, das Bild von Muslimen mit bedrohlichen Zügen zu konnotieren, zu essentialisieren und zu fixieren.

Wie es auch anders gehen könnte, ja muss, legt Stéphane Lathion in seinem Beitrag über Muslime in Europa dar. Hindernisse gibt es: rechtliche Diskriminierung, unterschiedliche Rechtskulturen, Islamophobie. Doch die Chancen zu ihrer Überwindung seien intakt, sagt Lathion und setzt dabei besonders auf die junge Generation von Muslimen, die mit verschiedenartigsten Vereinen innerhalb der europäischen Zivilgesellschaft wirken. Hier entstehe auch eine neue Selbstwahrnehmung. Freilich müssen beide Seiten von überholten Konzepten Abschied nehmen.

Um eine spezielle, aber viel beachtete Form der Kommunikation zwischen islamischer und westlicher Welt geht es in Urs Göskens Beitrag. Er analysiert den Brief des iranischen Präsidenten Mahmood Ahmadinejad vom 9. Mai 2006 an US-Präsident George W. Bush. Der lange Brief, auf den ersten – westlichen – Blick ein wirres Knäuel kruder Auffassungen, erweist sich dabei als ein Stück wohlüberlegter Rhetorik. Dieses will freilich nicht nur eigene Überzeugungen darstellen, sondern auch einer Vielzahl möglicher Leserschaften gerecht werden, indem es deren je eigenen Traditionen und Werte aufnimmt. So gesehen ist der Brief exemplarisch weit über seinen aktuellen Anlass hinaus.

Hartmut Fähndrich schliesslich fasst in seiner kurzen Schlussnote, vorgetragen am Ende des Kolloquiums, noch einmal die Stimmung zusammen, die in jenen zwei Tagen der Vorträge und Diskussionen entstanden war und die sich auch in den hier versammelten Beiträgen spiegelt.

Andreas Tunger-Zanetti

Arnold Hottinger

Islamwissenschaftler und Arabist, Nahost-Korrespondent und Publizist

Geboren 1926 in Basel, aufgewachsen in Düseldorf und Basel. Studium der Orientalistik und Romanistik in Zürich, Doktorat 1952. Weitere orientalistische Studien und Forschungen in Paris, Chicago, Beirut, Kairo. Von 1961 bis 1968 war Arnold Hottinger Korrespondent der Neuen Zürcher Zeitung und von Schweizer Radio DRS im Nahen Osten mit Sitz in Beirut, dann von Madrid aus für Berichterstattung über Spanien, Portugal und den Nahen Osten bis 1982, von 1982 bis 1991 Sitz in Nikosia als Korrespondent für die Arabische Welt und Iran.

Seit der Pensionierung (1992) widmet sich Arnold Hottinger weiterhin der Vermittlung solider Kenntnisse über die Gesellschaften zwi-

schen Marokko und Afghanistan durch eigene Bücher, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, aber auch durch Vorträge und Reisebegleitung. 1991 verlieh ihm die Universität Basel die Ehrendoktorwürde, ebenso 2003 die Universität Bern. Hottinger ist seit 1990 Ehrenmitglied der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK).

Die Fruchtbarkeit und Breite von Hottingers Schaffen lässt sich an der folgenden Bibliographie ablesen, die keineswegs vollständig ist. Neben den aufgeführten Büchern und Übersetzungen hat Arnold Hottinger zahlreiche Vor- und Nachworte und andere Beiträge zu verschiedenen Werken beigeuert.

Bücher von Arnold Hottinger

Die Länder des Islam. Geschichte, Traditionen und der Einbruch der Modern, Zürich: Neue Zürcher Zeitung, 2008, 379 Seiten.

Islamische Welt. Der Nahe Osten: Erfahrungen, Begegnungen, Analysen, Zürich: Neue Zürcher Zeitung, 2004, 750 Seiten.

Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt, Zürich: NZZ Buchverlag, 2000, 480 Seiten.

Akbar der Grosse (1542–1605), München: Wilhelm Fink, 1998, 216 Seiten.

Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien, München: Wilhelm Fink, 1995, 495 Seiten.

Islamischer Fundamentalismus, Zürich: Neue Zürcher Zeitung, 1993, 207 Seiten.

(zus. mit Erich Gysling): **Krisenherd Nahost. Ein aktueller Dialog,** Zürich: Neue Zürcher Zeitung, 1991, 247 Seiten.

Allah heute, Zürich: Pendo, 1991, 140 Seiten.

Unbekannter Nachbar Türkei, Aarau: AT, 1990, 176 Seiten.

Die Araber vor ihrer Zukunft. Geschichte und Problematik der Verwestlichung, Zürich: Neue Zürcher Zeitung, 1988, 300 Seiten.

Spanien, mit Fotos von Fred Mayer, Zürich: Silva, 1983, 180 Seiten

10mal Nahost, München: Piper, 1970, 452 Seiten. **Fellachen und Funktionäre: Entwicklungswege im Nahen Osten,** München: Kösel, 1967, 212 Seiten

Die Araber. Werden, Wesen, Wandel und Krise des Arabertums, Zürich: Atlantis, 1960, 407 Seiten.

Übersetzungen:

Abdarrahman Al- \rightarrow abarti: Bonaparte in Ägypten. Aus der Chronik des Abdarrahman Al- \rightarrow abarti (1754–1829), Zürich: Artemis, 1983, 451 Seiten.

At-Tanukhi: Ende Gut, alles Gut. Das Buch der Erleichterung nach der Bedrängnis (Auswahl), Zürich: Manesse.

Rudolph Chimelli

Abendrot über dem Morgenland

Lieber Arnold, das ist der Augenblick, um dir zu sagen, dass Du auf meinen Lebenslauf schon Einfluss genommen hast, bevor wir uns kennenlernten. Als ich 1964 Nahost-Korrespondent werden sollte, stellte sich die Frage: Beirut oder Kairo? Ich legte dem Chefredakteur die Vor- und Nachteile der beiden Plätze dar. Der saugte schweigend an seiner Pfeife, und sagte dann: «Gehen Sie nach Beirut. Dort sitzt Hottinger.» Er sah Dich schon damals als Modell guter Nahost-Berichterstattung.

Gemessen an den heutigen technischen Möglichkeiten, könnte man jene Zeit die Steinzeit des Journalismus nennen, obwohl sie nicht gar so weit zurückliegt. In jener Zeit lebte im Kairoer Villenvorort Maadi eine ältere sephardische Dame, Frau Calderon, zusammen mit ihrem Hund, einem Spitz, wenn ich mich recht erinnere, der gewöhnlich im Garten seinen Geschäften nachging. Als Nachbar jenseits des Zaunes wohnte und arbeitete ein Korrespondent aus Deutschland. Er hing noch nicht an der kurzen Leine stets verfügbarer Kommunikationsmöglichkeiten. Man telephonierte nicht täglich zwischen den Erdteilen. Anrufen bedeutete Voranmeldung beim Fernamt, oft lange Wartezeiten, schlechte Verbindungen. Wenn aktuelle Meldungen oder Kommentare zu übermitteln waren, fuhr der Korrespondent meist zum Telegraphenamt, um sie als «Kabel» aufzugeben. Er konnte auch eine Nachrichten-Agentur aufsuchen, mit der seine Redaktion eventuell einen Vertrag hatte, um deren Telex-Standleitung zu benutzen, oder lange, eilige Berichte, die unverstümmelt ankommen sollten, nachts am Flugplatz per Luftfracht absetzen.

Dennoch kam es vor, dass der Korrespondent in seiner Villa – er arbeitete für das Radio – von einer seiner Redaktionen angerufen wurde: Nationalarabische Offiziere hatten den Imam des Jemen gestürzt, die Briten landeten in Kuwait, um den Emir (schon damals) vor irakischer Annexion zu schützen, oder in Iran demonstrierten Anhänger des damals noch unbekanntes Chomeini. «Kairo ist nicht Sanaa, oder Bagdad, oder Teheran», rief der Korrespondent aufgeregt und defensiv in den Hörer. «Ich weiss davon nicht mehr als Sie, wahrscheinlich weniger.» Objektiv hatte er Recht. Was im Nahen Osten geschah, erreichte ihn durch die Kairoer Medien, die unter der Fuchtel des Diktators Abdel Nasser standen, spät und in kleinen Dosen. Den Leuten in Hamburg, Köln oder auch Zürich war das egal. Sie bewerteten das subjektive Element höher – nicht ahnend wie sehr sie damit die Zukunft vorwegnahmen. «Sie sitzen doch näher dran, haben ganz andere Einblicke. Was Sie von dort berichten, hat einfach mehr Autorität», wurde dekretiert.

Resigniert setzte sich der Korrespondent hin und schrieb. Wenn er seinen Bericht dann ins Telefon brüllte, um Leitungsschwächen auszugleichen, geschah es, dass der Spitz nebenan Laut gab, aufgeschreckt durch das Geschrei oder durch das unbefugte Vorbeigehen anderer Hunde. Die Fenster standen offen, einen klimatisierten Raum gab es nicht. Das Hintergrundgebell ging mit über den Draht und gab der Sendung Lokalkolorit. «Sie wollten wieder den Hund von Frau Calderon aus Kairo bellen hören», sagte anklagend der Korrespondent zu seinen Kollegen. Um Berichte einer Art zu charakterisieren, die ausser der Datums-

zeile und der im Nahen Osten stets reichlich vorhandenen heissen Luft wenig Substanz enthielten, wurde der Calderon'sche Hund zum festen Begriff in der Journalistengemeinde. Ja, er ging sogar in den englischen und französischen Reporter-Sprachschatz ein.

Keiner der Beteiligten ahnte, dass jener Hund – sein Name ist nicht übermittelt – zum Pionier einer durch die Technik begründeten Revolution wurde: der Gleichzeitigkeit eines Ereignisses und seiner Wahrnehmung durch die Nachrichtenkonsumenten. Das hatte es seit der Erfindung der Keilschrift nicht gegeben. Die eigentliche Stunde Null der neuen Informations-Ära schlug am 17. Januar 1991 um 2.40 Uhr Ortszeit, als amerikanische und verbündete Luftstreitkräfte mit ihrem Angriff auf die irakische Hauptstadt den Golfkrieg eröffneten. CNN war dabei. Im Mansur-Hotel lief der Korrespondent Peter Arnett auf den Balkon seines Zimmers und konnte die Spuren der Leuchtmunition am nächtlichen Himmel und den Feuerschein der Explosionen aufnehmen. Richt-Antennen und Satelliten taten das ihre, und wer immer auf Erden den Fernsehen eingeschaltet hatte, erlebte erstmals Krieg live.

«Was hätte ich meiner Zeitung während der ersten Minuten des Krieges von Saudi-Arabien aus sagen können?» fragte später Robert Fisk vom Londoner Independent. «Ich erinnere mich, wie es mich beinahe körperlich anrührte, als ich merkte, dass die gute alte Zeit der geschriebenen Presse vorbei war. Die Direkt-Übermittlung durch das Fernsehen hat unsere frühere Arbeit ersetzt. Aber die Information ist dadurch manipulierbarer als je zuvor geworden.» Mit dem ersten Teil seiner Klage hatte Fisk glücklicherweise Unrecht. Die Zeitungen haben überlebt, wenn auch angepasst an die neuen Verhältnisse, wovon wir gleich reden werden. Mit dem zweiten Teil seiner Vorahnung irrte Fisk leider nicht. Die Manipulation der Meldung hat sich vervielfacht. Es war noch nicht lange her, dass die Hauptnachrichten des Fernsehens dem Muster der Zeitungen folgten. Sie stützten sich auf die selben Informationen, am selben Tag, hielten etwa die gleiche Reihenfolge der Wichtigkeit ein, bauten das Material ähnlich auf. Jetzt wurde es umgekehrt.

Das Fernsehen gibt für die anderen Medien nicht nur das Tempo an, sondern setzt beim Publikum die Masstäbe für die Bedeutung der einzelnen Meldungen oder Themen. Der Zwang zur Eile, der Konkurrenzdruck zusammen mit den Kommunikationsmöglichkeiten, die heute auch der gedruckten Presse zur Verfügung stehen, verändern den Inhalt und das Gewicht der Nachrichten. Die Hast und die geforderte Kürze behindern die Reflexion. Vorrang hat der Bericht eines Journalisten, der «Zeuge» ist. Dass er sich am Ort des Geschehens aufhält und eine Übermittlungsmöglichkeit hat, legitimiert seine Aussage. Er kann vor einer Stunde gelandet oder mit dem Fallschirm abgesprungen sein, vielleicht sieht er das Land zum ersten Mal, beherrscht die Sprache nicht, kennt keinen Menschen und hat nur eine vage Ahnung von den politischen und sozialen Hintergründen. Er beschreibt, was vorgeht, beziehungsweise, was er davon sieht oder erfährt. Wenn er mit Glück sofort auf die richtigen Leute trifft, ein erfahrenes Urteil hat plus ein Sensorium für Stimmungen und Impressionen, können dabei dennoch gute Reportagen herauskommen. Aber Zustände sind schwerer zu beschreiben als Ereignisse. Und Zustände sind wichtiger, besonders wenn sie die Ursache von Umwälzungen sind, aus denen die Konflikte entstehen. Bis die Zustände ausgeforscht werden, sind die flüchtigen Bilder verblasst, das Interesse hat sich anderen Themen zugewandt. Aber es sind die flüchtigen Bilder, oft die allerflüchtigsten, welche die Vorstellungen von Millionen nachhaltig bestimmen. Mit den Stimmungen jener Millionen aber, auch mit ihrem Urteil, mit ihren Vorurteilen, operiert die Politik. Sie treffen damit Entscheidungen – auch Fehlentscheidungen.

Modernisierung

Bitte verstehen Sie all das nicht als das Lamento eines schreibenden Journalisten, eines alten Mannes, der von der Elektronik überrollt wurde. Was geschieht, lässt sich nicht aufhalten. Obwohl manchmal etwas, das technisch möglich wäre, nicht ausgeführt wird. So fand der amerikanische Kongress nach der Erfindung des Überschallflugzeuges, die Verkürzung der Reisezeit von New York

nach Los Angeles von sechs auf drei Stunden nutze nur wenigen Leuten und sei deshalb die enormen Kosten und die Belästigung der vielen Unbeteiligten nicht wert. Die Concorde durfte auf dieser Strecke nicht fliegen. Ein amerikanisches Gegenstück zur Concorde wurde nie gebaut. Doch das nur in Parenthese. Mich persönlich hat die Praxis längst von den Stärken der neuen Technik überzeugt. Mein Paulus-Erlebnis hat spätestens ein runder Jahrestag des Sechstagekrieges von 1967 gebracht. Es müsste also 1997 gewesen sein. Meine Zeitung wollte von mir ein Erinnerungstück, denn ich hatte den Kriegsausbruch erst in Amman, dann in Beirut erlebt. Beim Schreiben erinnerte ich mich an ein Interview, das Rabin als israelischer Generalstabschef einige Monate später Le Monde gegeben hatte. Darin sagte er, die Israeli hätten genau gewusst, dass Nasser nicht angreifen würde, denn er wäre dazu militärisch überhaupt nicht in der Lage gewesen. Israel habe die Gelegenheit genutzt, um den Arabern einen entscheidenden Schlag zu versetzen und aus den engen territorialen Grenzen von 1948 auszubrechen. Seit 1967 hatte ich jene Seite aus Le Monde in meinem Archiv von einem Korrespondentenposten auf den anderen geschleppt. Aber an diesem Tag fand ich sie nicht. Sie lag nicht dort, wo sie liegen sollte. Die Zeit wurde knapp. Noch zwanzig Minuten bis Redaktionsschluss. Ich gab eine Suchzeile «Rabin Monde Six Day War» ein, und in drei Sekunden war das Zitat da, zusammen mit parallelen Äusserungen des damaligen israelischen Stabschefs Ezer Weizmann und anderen konkordanten Bemerkungen. Auf diese Recherche-Chancen wird niemand verzichten. Aber die Leichtigkeit hat auch ihre Tücken: Wenn immer es eine Tages-Aktualität erfordert, werden Kommentatoren von Taipeh bis Toronto bei Johann Baptist Google die Stichworte eingeben und dazu die gleichen fünf Dutzend einschlägigen Artikel erhalten. Standardisierung in der Beurteilung von Welt-Ereignissen und eine gewisse Uniformität sind programmiert. Und vergessen wir nicht, nachdem die New York Times und die Londoner Times von Papier-Manuskripten zum Bildschirm übergegangen waren, verminderte sich ihr Vokabular um 25 bzw. 20

Prozent. Fleissige Zeitungswissenschaftler haben es ausgezählt.

Plausch wird wichtiger als Präzision

«Seid stinklangweilig, soyez emmerdants», so hatte vor Zeiten Hubert Beuve-Mery, der Begründer von Le Monde, seinen Journalisten einbläut. Überspitzt ausgedrückt, wollte er sie dazu mahnen, dem Wesentlichen den Vorzug vor dem Gefälligen zu geben, obwohl er von der Magazinierung auch seriöser Blätter noch nichts ahnen konnte. Ein Medium, das unter den heutigen Verhältnissen die unerlässlichen Methoden von gründlicher Recherche und Gegenkontrolle einzuhalten sucht, gerät leicht in Atemnot, nicht zuletzt finanziell, gegenüber Konkurrenten, die sich auf Unterhaltungsjournalismus verlegt haben, auch Infotainment genannt, sogar wo es um Leben und Tod geht wie im Krieg. Dem Plausch den Vorzug vor präziser Information zu geben, ist eine Todstunde unseres Gewerbes. Dan Rather, der langjährige Informationschef von CBS, sprach von der «Hollywoodisierung» von Nachrichten, mochte sie nicht, aber verstand sich darauf. Auf einer Tagung von Radio- und TV-Informationenchefs sagte er einmal: «Gedankenreich geschriebene Analyse ist out. Live pops sind in. Schleute müsst ihr einstellen, nicht Schreiber. Macht Interviews mit der Puderquaste, nicht mit Hinterfragen. Und um Himmels Willen, macht niemanden ärgerlich. Make nice not news.» Noch auf einen anderen wunden Punkt weist Dan Rather im Zusammenhang mit dem Irak-Krieg hin, die Selbstzensur. Er nennt seinen Vergleich mit der Halskrause für südafrikanische Dissidenten, bestehend aus einem brennenden Autoreifen, selber «obszön», fährt aber fort: «Ich mancher Weise müssen wir fürchten, dass uns der flammende Reifen des Patriotismus verpasst wird. Diese Angst hält Journalisten davon ab, die schärfsten der scharfen Fragen zu stellen. Es beginnt mit dem Patriotismus, den man selber fühlt. Es geht weiter mit dem Wissen, dass das Land diesen Aufschwung des Patriotismus spürt – und das mit guten Gründen. Und man findet sich bei dem Gedanken: Ich kenne die richtige Frage, aber das ist

nicht der rechte Moment, sie zu stellen.» Die neue Oberflächlichkeit, der Unwille des Publikums, sich mit komplizierten Zusammenhängen auseinander zu setzen, ist eine Falle, bei der Journalisten zugleich Täter und Opfer sind.

Fahrlässigkeiten

Für die fahrlässige Berichterstattung, die heute wiederholt beklagt wird, gibt es vielfache Gründe. Einer davon, vielleicht der wichtigste, ist, dass selbst intelligente Nachrichten-Konsumenten oft nur Fakten wahrnehmen, die in ihr bereits bestehendes Weltbild passen. Nicht-Konformes wird verdrängt oder schnell vergessen. Einmal bestehende Urteile werden auf Grund neuer Tatsachen nur selten revidiert. Dann besteht bei Medien eine schwer überwindbare Trägheit, sich mit komplizierten Tatbeständen auseinander zu setzen. Jeder Sender, jede Zeitung wird bei Erwähnung des Zypern-Konflikts regelmässig behaupten, die Insel sei seit der Landung türkischer Truppen 1974 geteilt. Tatsächlich bestand die Teilung schon zehn Jahre länger. Aber das wäre kompliziert zu erklären. Oder: Der amerikanische Querkopf Noam Chomsky hatte sich mit dem Problem Ost-Timur längst beschäftigt, bevor es ein Thema der internationalen Politik wurde. Er machte es geradezu zu einem Steckenpferd. Einmal wurde er von einer der grossen amerikanischen Fernsehketten gefragt: «Können Sie uns in einer Minute erklären, worin das Problem Ost-Timur besteht?» «Nein, das kann ich nicht», antwortete er. Das Interview kam nicht zustande.

Da das Bild des Westens von der islamischen Welt heute ganz wesentlich durch die Medien bestimmt wird, kann es nur negativ ausfallen. Das liegt in der Natur der Dinge. «Massaker in Kaschmir» ist eine Meldung. «Alles normal in Aleppo» ist es nicht. Der Schwerpunkt liegt in der Region seit Jahrzehnten auf der Berichterstattung über Konflikte, über deren Motive und ihre Akteure, vom Balkan bis Tschetschenien, von Algerien bis Palästina, von Somalia bis in den Irak. Fast immer überwiegt dabei der negative Kontext. Wir alle wissen, dass Terrorismus, der

sich auf den Islam beruft, Sache einer winzigen radikalen Minderheit ist. In der Wahrnehmung der breiten Öffentlichkeit hat die terroristische Gefahr jedoch zur Verdüsterung des Gesamtbildes geführt. Islam, politischer Islam, Islamismus, Fundamentalismus in allen seinen Spielarten, religiös motivierter Extremismus und Gewaltbereitschaft sind für einen grossen Teil des westlichen Publikums zu einem Amalgam, wenn nicht zu austauschbaren Begriffen geworden. Für den schlechten Ruf des Islams sind wir Journalisten freilich nicht allein verantwortlich. Nahöstliche Regime sorgen mit Visumsperren, Akkreditierungsschwierigkeiten, Verzögerung von Reise genehmigungen und Dreh erlaubnis und sonstigen Arbeitshindernissen dafür, dass ihre Ansehen nicht in den Himmel wächst. Selten versuchen sie, Journalisten durch Entgegenkommen zu korrumpieren. Hinzu kommt, dass kluge und kundige Experten wie Bernard Lewis und Fouad Ajami dem Überlegenheitsgefühl des Westens erheblichen Auftrieb verschafft haben. Zugleich stärkten sie dessen Überzeugung, dass aus der Welt des Islams nichts oder nur wenig Gutes mehr kommen kann. Niemand darf allerdings in diesem Zusammenhang übersehen, dass radikale Islamisten selber das meiste Material liefern, um die Abneigungen zu steigern. Nicht zuletzt bringen sie damit auch die islamische Diaspora in Schwierigkeiten. Dem Schlagwort «nicht alle Muslime sind Terroristen, aber alle Terroristen sind Muslime» haben erst sie breiteren Kredit verschafft.

Das erste Opfer jedes Krieges ist die Wahrheit, hat Rudyard Kipling geschrieben. Das zweite ist die Sprache. Die Verformung der Wirklichkeit beginnt oft schon mit der Wortwahl. Aus Luftangriffen werden «chirurgische Schläge», aus besetzten Gebieten «umstrittene Gebiete», Todes-Schwadronen mutieren zu «Elite-Formationen», Morde zu «gezielten Tötungen». Die als Kriegsgrund erfundenen Massenvernichtungswaffen von Saddam Hussein wurden von ungezählten Blättern – auch als der Krieg die wahre Sachlage längst enthüllt hatte – «übertriebenen Berichten» zugeschrieben oder «mangelhafter Geheimdienstarbeit». Niemand stolpert darüber, wenn ein arabischer oder islamischer Politiker in einem objektiv angelegten Nachrichtentext «antiwestlich» genannt wird. War

je ein amerikanischer Politiker «anti-arabisch»? Radikale Islamisten «hassen» Israel? Gibt es keine israelischen Extremisten, welche die Palästinenser hassen? Israelische Politiker, die nicht vor Waffeneinsatz zurückschrecken, sind «Falken», arabische Befürworter von Gewalt «Terroristen». Desinformation ist nicht mit der Sowjetunion untergegangen. Sie ist auch keine Spezialität von nahöstlichen Diktatoren und autoritären Regimen. Wären die Folgen nicht so furchtbar, könnte man sich darüber amüsieren, dass Manipulatoren gelegentlich auf ihre eigenen Tricks hereinfallen und aus Quellen trinken, die sie selber vergiftet haben. So hatten Spitzen in der US-Verwaltung dem Exil-Iraker Ahmad Tschalabi geglaubt und dessen Nationalrat mit 100 Millionen Dollar subventioniert, erst für einen Kurdenaufstand, aus dem nichts wurde, dann in der Hoffnung auf einen begeisterten Empfang der US-Truppen durch die Iraker, den Tschalabi versprochen hatte. Tschalabis falsche Deserteure aus Saddams Reich präsentierten angebliche Beweise für Massenvernichtungswaffen. Zwar wurden die berühmten Aluminiumröhren, angeblich für Zentrifugen zur Uran-Anreicherung bestimmt, von allen Technikern sofort als ungeeignet für diesen Zweck erkannt. Dennoch wurden sie zu Argumenten, die Condoleezza Rice, damals Sicherheitsberaterin des Präsidenten, Aussenminister Colin Powell und Vizepräsident Dick Cheney öffentlich gebrauchten. Als Tschalabi entlarvt wurde, hatten die Waffen schon gesprochen. Die Kriegsgründe, welche die meisten Medien nachgeplappert hatten, waren falsch, der Krieg war echt, seine Opfer auch.

Der letzte Krieg, über den die Medien in relativer Unabhängigkeit berichten konnten, war Vietnam. Es war der ungeschminkte Anblick der Wirklichkeit, der die amerikanische Öffentlichkeit kriegsmüde machte und Washington in der Folge zum Einknicken bewog. Doch die Militärs lernten ihre Lektion. Am besten war es danach, Journalisten überhaupt keinen Augenschein zu geben. So hielten es die Briten bei der Wiedereroberung der Falkland-Inseln oder die Amerikaner bei ihrer Operation gegen die Karibik-Insel Grenada. Auch als die USA mit 26 000 Mann den

panamesischen Staatschef Noriega verhaften gingen, der lange ihr Freund gewesen war, gab es keine Kriegsberichterstatter. Die Streitkräfte Panamas verloren dabei 200 Mann, die Bevölkerung beklagte tausend Tote, ohne dass die Weltöffentlichkeit davon viel Notiz nahm. Nichts gesehen, nichts gewusst. Die Überfütterung der Medien mit gesiebter Information ist eine andere Methode der Meinungslenkung. Sie wurde im ersten Irak-Krieg angewandt. Nie zuvor sahen so viele Journalisten, die mit so reichen Mitteln ausgestattet waren, so wenig vom Geschehen – freilich nachdem die Eröffnung durch CNN erst einmal das Gegenteil suggeriert hatte. Wenn der Berg zum Propheten geht, braucht sich der Prophet nicht anzustrengen. Die meisten Journalisten sind faul. Im gut ausgestatteten Presse-Zentrum in Saudi-Arabien, hunderte von Kilometern vom Krieg entfernt, regnete es Communiqués, Stapel von Hintergrundmaterial lagen auf, Statistiken und Schaubilder wurden von tüchtigen Presse-Offizieren nach Wunsch geliefert, Pressekonferenzen in dichter Folge lieferten ein Staccato von Worthülsen – und der Strom der Berichte schwoll und floss. Hemingway schrieb selten mehr als hundert Wörter am Tag, auch als Kriegsberichterstatter. Aber Hemingway brauchte nur Block und Bleistift.

Eingebettete Journalisten

Im zweiten Irak-Krieg berichteten «eingebettete Journalisten», ein neues Wort, zwangläufig mit militärischen Scheuklappen. Sie sahen das Geschehen durch das Visier der Schützen, nicht mit den Augen der Getroffenen. Das Thema Terrorismus verführt zu ähnlichen Verzerrungen der Optik. Nur selten fällt jemandem auf, dass es dort, wo regierungsamtliche Raketen einschlagen, genau so aussieht wie dort wo eine Autobombe explodiert. Von den Opfern jedenfalls wird es genau so und nicht anders empfunden. Wenn die Nato-Streitkräfte in Afghanistan in einem triumphierenden Communiqué verkünden, wie im September geschehen, sie hätten zweihundert Taliban getötet: Denkt irgendjemand an politisch verantwortlicher Stelle oder in den Redaktionen daran,

dass jeder dieser Zweihundert Brüder, Söhne, Vettern hat, die von nun an nur noch auf Rache sinnen? Mit seltener Klarsicht hat der ehemalige britische Botschafter in Rom, Ivor Roberts, den amerikanischen Präsidenten den besten Rekrutierungs-Sergeanten für al-Kaida genannt. Der Terrorist des einen ist stets der Freiheitskämpfer des anderen. Für die deutschen Besatzer in Frankreich – und für das Vichy-Regime – waren die französischen Widerständler Terroristen. Für die Franzosen waren es kaum zehn Jahre danach die algerischen Aufständischen von der FLN. Nelson Mandela war einmal «Terrorist». Die späteren israelischen Regierungschefs Schamir und Rabin wurden von der britischen Mandatsverwaltung für Palästina als Terroristen gesucht. Und auch Jasser Arafat war Terrorist, bevor er auf dem Rasen des US-Präsidenten zum Partner internationaler Vereinbarungen aufstieg. Einige der Genannten haben es zu Friedens-Nobelpreisen gebracht. Es ist gut, sich daran zu erinnern, wenn man selbstgerecht verkündet, mit Terroristen rede man nicht. Die Gelassenheit eines Peter Ustinov bringt nur selten jemand auf. Er sagte einmal, vielleicht etwas überspitzt, aber sicher nicht falsch: Terrorismus ist der Krieg der Armen, Krieg ist der Terrorismus der Reichen.

Medien in einer Zwangslage

Meinen Kollegen – natürlich gottlob nicht allen – kann ich den Vorwurf nicht ersparen, dass sie sich zu leicht vor den Karren von Regierungspropaganda spannen lassen. Überall auf Erden thematisieren die Medien automatisch, was Regierungen und führende Politiker mit echter oder angemasster Autorität offenbaren, urteilen und meinen – bis zur Übernahme des offiziellen Vokabulars durch Zeitungen und Fernsehen. Wenn der Präsident jede Woche von irakischen Massenvernichtungswaffen oder von iranischen Plänen für Atomwaffen spricht, dann erlangen diese virtuelle Existenz. Die Medien, wenn sie nicht in der Kommentierung auf ihrem eigenen Standpunkt beharren, können sich schlecht gegen diese Zwangslage wehren. Was der Staatschef sagt oder was ein Minister offiziell äussert, muss

gemeldet werden, an prominenter Stelle, und immer wieder. Medien-Kritik und Medien-Schelte sind berechtigt. Es hat dennoch keinen Sinn, den Überbringer schlechter Nachrichten an Stelle des Verursachers zu verdammen. Man soll die Realitäten des Gewerbes nicht verkennen. Medien von heute werden nicht mit den Methoden der Prawda gemacht, wo Konferenzen gehalten und das Placet höherer Instanzen eingeholt wurde, bevor eine Meldung dann drei Tage später gedruckt wurde. Normalerweise sind Nachrichtenredakteure keine Volkserzieher, die sich jedes Mal befragen, wie eine Meldung auf das Publikum wirkt. Sie sollen es auch nicht sein. Wir brauchen kein Ministerium für Volksaufklärung und Propaganda und kein We-sârât-e-Irschâd, kein Ministerium für die Leitung auf den rechten Weg wie in der Islamischen Republik, und keine innere Schere, die im Sinne solcher Instanzen wirkt. Die Verheerungen, die eine derartige Selbstkontrolle ausübt, sind schlimmer, viel schlimmer als die Folgen lückenhafter Berichterstattung. Schliesslich sollte nicht vergessen werden, dass der Nahe Osten in dieser Hinsicht keine Sonderstellung einnimmt. Auch über Afrika, Lateinamerika, Südasiens und viele andere Regionen wird schlampig berichtet.

Wohl das schlimmste Dauer-Resultat bleibt aber, dass «eingebettete Journalisten», die über «chirurgische Schläge» und die «Eliminierung von Gegnern» in «zielergiebigen Gebieten» (target rich areas) berichten, zur Enthumanisierung des Gegners beitragen. Ich gebrauche diese Ausdrücke im Sinne einer Kategorie. Feinde zu misshandeln oder zu töten, die als Terroristen deklariert wurden, wird zur lässlichen Sünde. Wir tun uns selber keinen Gefallen damit, denn gleichzeitig wird damit auch deren Befähigung zu Partnern für Gespräche oder Lösungen herabgesetzt. Stabilität und Sicherheit, auch unsere Sicherheit, sind jedoch nie zu haben, so lange man nur mit Gleichgesinnten redet.

Und unsere stille Allianz mit korrupten, despotischen Regimes im Nahen Osten, schädigt bei den Völkern der Region das Ansehen von Demokratie und Menschenrechten wie sie von uns gepredigt werden. Gewöhnung an Clichés führt zu fatalen Fehleinschätzungen auf unserer Seite.

Die Unterstützer des Kolloquiums

Das Kolloquium «1001 Nachricht» konnte nur dank der kräftigen Unterstützung mehrerer Institutionen realisiert werden. Die Universität Zürich und die Eidgenössische Technische Hochschule Zürich gewährten uns nicht nur Gastrecht in Ihren Räumen, sondern unterstützten den Anlass auch finanziell, im einen Fall durch die Zürcher Hochschulstiftung, im anderen durch seine Magnifizenz, Herrn Prof. Dr. Konrad Osterwalder, Rektor der ETH Zürich. Ein weiterer Beitrag kam vom Integrationskredit des Bundes, gemeinsam verwaltet von der Eidgenössischen Ausländerkommission und vom Bundesamt für Migration. Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften stand den Veranstaltern mit einer namhaften Defizitgarantie zur Seite. Einen besonders grosszügigen finanziellen Beitrag

durften die Organisatoren von der Stiftung Mercator Schweiz entgegennehmen. Diese gemeinnützige Stiftung unterstützt Projekte, die im Sinne Gerhard Mercators – des berühmten Kartographen, Wissenschaftlers und Unternehmers – Toleranz und den aktiven Wissensaustausch zwischen Menschen mit unterschiedlichem nationalem, kulturellem und sozialem Hintergrund fördern. Sie unterstützt und initiiert Projekte für bessere Bildungsmöglichkeiten an Schulen und Hochschulen und fördert Initiativen, die den Gedanken der Weltoffenheit und Toleranz durch interkulturelle Bewegungen anregen und die den Austausch von Wissen und Kultur ermöglichen.

All diesen unterstützenden Institutionen sei im Namen der Veranstalter an dieser Stelle noch einmal herzlich gedankt!

Nichts ist gefährlicher, als seine eigene Propaganda zu glauben.

Vom Positiven

Und wo bleibt das Positive? Erich Kästner hat in einem Gedicht mit der Gegenfrage geantwortet: «Ja, wo bleibt es?» Man wird nicht Geiger, wenn man die Musik nicht mag. Keiner, der sich Jahrzehnte lang mit dem Nahen Osten und der weiteren islamischen Welt beschäftigt, wird dies ohne Sympathie, Interesse, Liebe zu Menschen, Landschaften und ihrer Kultur tun. Es tut weh, mit ansehen zu müssen, wie Staaten und Gesellschaften verfallen, wie gut gesinnte Menschen leiden durch die Dummheit und Unfähigkeit ihrer Regierungen und die Arroganz von Fremden, durch Krieg und chronische Unterentwicklung, durch Übervölkerung, Elend und Umweltverwüstung. Die Welt, über die Arnold Hottinger, Robert Fisk oder auch ich jahrzehntelang geschrieben, ist geschrumpft. Mit Wehmut denke ich an Zeiten, in denen man sich in Beirut für den Gegenwert von fünf Franken in ein Kollektiv-Taxi setzte und zwei Stunden später in Damaskus war,

für abermals fünf Franken ins Taxi nach Amman umstieg, oder für zwölf Franken von Syrien durch die Wüste nach Bagdad fuhr. Visa waren leicht erhältlich, an der Grenze zu haben oder überflüssig. Seither ist eine ganze Reihe von lebenswerten Ländern unerreichbar, schwierig oder gefährlich geworden. Die Menschen waren arm, aber in der Grundhaltung optimistisch. Sie lächelten gern. Heute hat die Erfahrung über viele Gesichter einen Schleier von Traurigkeit gelegt. Nie war die Lage in einer ganzen Reihe von Ländern der Region so trüb wie jetzt. Meine These, die ich darzulegen versuchte, ist: Zwischen der negativen Entwicklung im Nahen Osten und der Berichterstattung unserer Medien bestand – und besteht immer noch – eine fatale Wechselwirkung. Eine dauernde Eskalation der Beschuldigungen findet statt, der Anklagen, der Zurückweisung, der Entfremdung, der Gewalt, der Verformung der öffentlichen Meinung. Dass oberflächliche Medienberichte eine Grundlage für verfehlte Entscheidungen der Politik liefern, ist davon nur eine Facette, wenn auch eine wichtige. Das Abendrot, das ich als Grundton unter meine Skizze legen wollte, ist leider sehr dunkel ausgefallen.

Bernard Heyberger

Les relations entre chrétiens et musulmans : chassés-croisés d'images

Je voudrais proposer ici des lignes de réflexion sur la construction réciproque de l'image de l'autre entre le christianisme et l'islam, à partir de quelques thèmes choisis.

Je le ferai en traitant de trois points successifs:

– le fait que les discours produits sur l'islam trouvent leur origine avant tout dans la culture chrétienne et dans l'évolution interne de cette culture chrétienne. J'illustrerai mon propos en évoquant le thème du martyr dans le catholicisme.

– le fait que la relation à l'islam est toujours dépendante d'une vision eschatologique. L'islam, pour les chrétiens, rentre quelque part dans les plans de Dieu envers le christianisme et le devenir de l'humanité.

– le fait, qui nuance ce que j'ai dit plus haut, qu'il existe une forme d'interactivité, d'émulation, de mimétisme, entre les systèmes religieux. Mais les mêmes méthodes, la même perception de certaines réalités dans chacun des systèmes, aboutissent à un phénomène de professionnalisation, qui conduit aussi à l'éloignement et à l'affrontement entre les membres de religions rivales.

1) La vision et les discours sur l'islam produits en Europe ne peuvent être compris qu'en

Ce texte s'inspire en grande partie des communications non publiées, présentées et discutées lors des séminaires mensuels « La mission chrétienne en terre d'islam : nouvelles approches, nouveaux enjeux », organisés par moi et par Rémy Madinier (ARCHIPEL/ CNRS, Paris), à l'Institut d'Etudes de l'islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM), Paris, depuis 2005. La plupart des contributeurs dont les communications sont utilisées ici figurent dans la bibliographie ci-dessous.

partant des conditions internes de production et d'élaboration de cette vision et de ces discours dans la société européenne.

La réalité des rapports concrets entre la Chrétienté et l'islam n'intervient que secondairement dans ce processus, et parfois en contrepoint. La même remarque vaudrait sans doute pour l'islam, dont les attitudes envers le christianisme doivent être perçues en partant des causes internes à l'islam, avant tout. Il en est ainsi, par exemple, de la peur du prosélytisme chrétien dans les discours musulmans.

J'illustrerai ce propos en évoquant le thème du martyr dans l'Eglise catholique. Le martyr est peu valorisé dans l'Eglise entre le XIIIe et le XVe siècle, et quand il en est question, il s'agit du martyr face aux hérétiques (sauf: les martyrs franciscains de Marrakech, canonisés en 1481, comme une concession de la papauté aux franciscains). Dans l'ensemble, la papauté a toujours été réticente face au martyr, considéré plutôt comme un obstacle à l'évangélisation. Par contraste, le thème du martyr est important dans la littérature franciscaine, réactivé par Saint François lui-même, et il est toujours associé à l'islam.

Cela contredit une affirmation généralement avancée, que le passage à une vision non-agressive de l'islam et à une connaissance plus objective serait l'œuvre des franciscains.

En fait, la célébration du martyr dans la littérature franciscaine nous apprend quelque chose sur la communauté franciscaine, sur l'élaboration de son identité par rapport aux autres ordres religieux, plutôt que sur la réalité du contact avec l'islam. Elle est en lien avec la dévotion à la Passion,

avec la mission de prédication des Mendiants, et avec le thème cher à l'identité franciscaine d'« être à la frontière », y compris à l'intérieur de l'ordre. C'est lorsque, au XVe siècle, les franciscains passent des compromis avec les autorités musulmanes pour se maintenir en Terre Sainte et assurer la présence latine au tombeau du Christ, qu'ils construisent le culte de leurs martyrs de la Palestine. Le martyr, et le martyr face à l'islam, fait un retour dans le catholicisme contemporain au XIXe siècle : des martyrs de Terre Sainte sont canonisés à la fin du XIXe siècle, mais cette fois en rapport avec la situation dans les Balkans (un des franciscains martyrs de la Terre Sainte était croate).

Aujourd'hui, l'Eglise catholique pleure ses martyrs cisterciens de Tibhirine (Algérie), Pierre Claverie, dominicain, évêque d'Oran (tué dans un attentat en 1996) et le P. Santoro assassiné en Turquie en 2005. Le quotidien *La Croix* daté du 9 octobre 2006, évoque le pèlerinage à Lourdes en mémoire de P. Claverie, qui s'est accompagné d'un appel à « la béatification de ce martyr des temps modernes ».

Dans les discours rapportés par *La Croix*, Monseigneur Claverie est un martyr, mais en même temps un homme de dialogue avec l'islam, qui veut éviter qu'on agite le nom de Dieu pour se faire la guerre. C'est un modèle pour l'amitié entre chrétiens et musulmans.

Jean-Jacques Perennes, auteur de *Pierre Claverie, un Algérien par alliance* (Paris, Cerf), interviewé dans *La Croix*, répond ainsi à la question « Acceptez-vous le terme de martyr à propos de Pierre Claverie? »:

Où, car ce terme signifie témoin en grec, témoin de la foi. J'accepte ce terme de martyr dans la mesure où le mot ne conduit pas à jeter le discrédit sur les musulmans d'Algérie. Pierre Claverie a été tué comme des journalistes algériens, par exemple, parce qu'il était entré en résistance par rapport à la violence « d'où qu'elle vienne », se levant notamment avec courage contre les abus de la répression. Comme chrétien il ne voulait entrer dans aucun jeu d'exclusion de l'autre. Son désir était de défendre une Algérie plurielle ouverte au dialogue, qui ne soit pas intolérante. Il souhaitait créer des espaces où chrétiens et musulmans pourraient affronter ensemble, au coude-à-coude, des défis communs, et d'abord le défi de l'humain. Il faut continuer à construire des rela-

ons personnelles d'amitié et de confiance, sans naïveté, entre chrétiens et musulmans. Chaque chrétien devrait avoir au moins un ami musulman: c'est la clé de la paix future.

Ce texte exprime, me semble-t-il, une tension entre plusieurs niveaux :

– entre la tradition du martyr dans l'Eglise catholique et l'affirmation de la valeur du martyr dans cette tradition d'une part, et entre la réinterprétation de la notion de martyrs dans la société d'aujourd'hui, où les récits des martyrs du début du christianisme sont plutôt difficiles à recycler.

– entre la violence religieuse, certes de la part d'une minorité musulmane, mais empêchant de plus en plus la coexistence et le dialogue, et l'affirmation de la position catholique actuelle de la rencontre avec l'islam et les musulmans, position dont P. Claverie était effectivement, en tant que dominicain, un témoin.

La probable béatification du martyr P. Claverie, même si elle réaffirme la nécessité du dialogue et des relations pacifiques avec l'islam, montre les limites actuelles de cette orientation catholique remontant aux années 1930 et activée par l'Encyclique de Paul VI *Nostra Aetate*. Il me semble qu'on voit d'autres signes de l'essoufflement de ce courant, de la difficulté d'y rester fidèle, et du problème de renouveler les générations. C'est la fin, sans doute, du moment du « dialogue islamo-chrétien » dont les origines sont à chercher dans la crise moderniste à l'intérieur de l'Eglise, dans les premières décennies du XXe siècle. A cette époque-là, il y avait des convergences entre les questions que les théologiens catholiques et les théologiens musulmans se posaient face aux défis de la modernité et de l'athéisme.

2) Les discours sur l'islam sont toujours imprégnés de préoccupations eschatologiques, optimistes ou au contraire angoissés, suivant le moment de l'histoire. En particulier les discours missionnaires.

Au XVIe siècle, le Sultan et/ou Mahomet sont identifiés à l'Antéchrist, mais l'atmosphère apocalyptique européenne ne doit pas seulement son inspiration à l'avancée des troupes turques en Europe: elle se conjugue à la diffusion de l'impri-



merie, la découverte de l'Amérique, et la naissance de la Réforme.

Cette urgence eschatologique devient progressivement moins brûlante à partir de la fin du XVIe siècle. Le temps se rallonge alors et se sécularise. Vers 1580, le jésuite José de Acosta offre une échelle des civilisations sur laquelle l'islam et le christianisme oriental apparaissent au sommet, parmi les peuples qui ont les marques de la civilisation (l'écriture, la religion structurée, l'Etat organisé). Il ne s'agit pas de peuples *senza legge e senza fede*, comme les Tupis du Brésil, il s'agit plutôt de peuples qui ont été déçus du message chrétien qu'ils ont reçu, du fait de leur éloignement de l'Eglise romaine et de leur soumission à l'autorité politique musulmane.

A la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, la flamme eschatologique se rallume, mais le sentiment dominant n'est plus panique. Il est plutôt croyance optimiste en une réalisation prochaine d'un retour de l'Orient au christianisme. Les Réformes ottomanes ne sont pas interprétées alors comme un progrès vers la tolérance, mais comme un signe de faiblesse et une annonce du recul de l'islam. Si l'islam fait des concessions aux autres religions, c'est qu'il se sait mal fondé et qu'il approche de sa perte. Il est intéressant à ce sujet de relever ce chassé-croisé intellectuel, qui fait qu'aujourd'hui ce sont les attentes messianiques des musulmans qui sont en partie fondées sur l'analyse que la tolérance de la société chrétienne est un signe de sa faiblesse et une annonce de sa fin prochaine.

C'est encore dans l'histoire occidentale qu'il faut chercher pour comprendre comment on a assisté à un éveil missionnaire protestant en milieu piétiste ou puritain: en 1810 est fondée la mission de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions lié aux origines puritaines des Etats-Unis, à la geste de l'installation en Amérique et des tentatives de conversion des Indiens, ainsi qu'aux réveils religieux anticipant la fin des temps. Dans l'atmosphère particulière de ce Second Awakening, une Bible Society, une Anti-slavery Society et l'ABCFM, combattent l'esclavage, travaillent à l'émancipation des femmes et prônent l'égalité des juifs. La réalisation

de trois attentes combinées est nécessaire à l'avènement d'une société juste: l'effondrement de l'islam, la chute du pape et la restauration des juifs, avec leur retour en Palestine. L'Orient, le Bible Land, occupe une place centrale dans cette vision eschatologique du monde, dont un des thèmes dominants est celui de la décadence et de la dégénérescence de l'Orient. Les Occidentaux, notamment les missionnaires, doivent s'employer à y restaurer le christianisme et éventuellement préparer le retour des juifs, étapes préalables à l'effondrement de l'islam et à la conversion des musulmans. Les chrétiens orientaux deviennent la cible principale de cette œuvre de régénération.

La vision catholique n'est guère différente de la vision protestante: l'inspiration eschatologique y est moins nette, le retour des juifs y occupe moins de place, mais la régénération des chrétiens orientaux (par le retour à l'obéissance au pape, mais aussi par leur éducation) est considérée comme la principale étape pour préparer la chute de l'Islam et de l'empire ottoman.

Dans cette vision de l'Orient musulman comme résultat d'une dégénérescence du christianisme, les missionnaires chrétiens croient alors reconnaître dans les dissidents de l'islam des chrétiens dégénérés ou des musulmans mal convertis, et espèrent donc attaquer la société musulmane à travers eux (druzes, puis nusayris [alaouites] de Syrie, kabyles d'Algérie, musulmans d'Indonésie...). Ces approches sont à peu près communes aux catholiques et aux protestants, avec des nuances, et selon une chronologie différenciée.

A la fin du XIXe siècle, les catholiques et même des laïques) adhèrent au «mythe berbère» sur l'origine européenne supposée des kabyles d'Algérie, qui auraient des traits communs avec les Européens rendant leur assimilation plus facile. De plus, tous les berbères auraient adhéré au christianisme dans l'Antiquité. Les kabyles ne sont donc pas abordés comme des musulmans, mais comme des islamisés. On ne veut pas voir la réalité de l'islam berbère, profondément vécu et enraciné, parce que cette vision des choses s'inscrit aussi dans l'antimodernisme catholique: les montagnards kabyles pourraient être de «bons chrétiens» à préserver de la société moderne (comme les montagnards



SGMOIK/SSMOCI

Vorstand

Hartmut Fährndrich
Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern

Tel. P: 031 991 43 72
Fax 031 992 45 31

Hartmut.Faehndrich@swissonline.ch
Ressort: Bulletin, vorübergehend Postfach

Thomas Herzog
Brückfeldstr. 18, 3012 Bern

Tel. G: 031 631 32 24

thomas.herzog@islam.unibe.ch

Astrid Meier (Ressort Homepage)
Historisches Seminar, Uni Zürich
Karl-Schmid-Strasse 4, 8006 Zürich
Post an: Zentralstrasse 50, 8003 Zürich

Tel. P: 043 817 26 78
Mobil: 079 644 43 14

asmeier@access.unizh.ch
Ressort: Homepage
Delegierte SAGW

Anna Neubauer
Av. du Mail 62, 2000 Neuchâtel

Mobil: 079 537 63 07

anna.neubauer@unine.ch

Martha Vogel (Quästorin)
Tödistrasse 6, 6003 Luzern
Post an: c/o Orientalisches Seminar,
Maiengasse 51, 4056 Basel

Tel. P: 041 210 15 85
Tel. G: 061 267 28 60

Martha.Vogel@unibas.ch
Ressort: Kasse, Sekretariat

Monika Winet (Präsidentin)
Birkenstr. 13, 4142 Münchenstein
Post an: c/o Orientalisches Seminar
Maiengasse 51, 4056 Basel

Tel./Fax:
Tel. P: 061 361 86 39
Tel. G: 061 267 28 62
Mobil: 079 775 10 68

Monika.Winet@unibas.ch

Bulletin

Thomas Wunderlin
Hirschweg 8, 8500 Frauenfeld

Tel. 052 720 40 47

wunderlin@bluewin.ch
Layout

Elisabeth Bäschlin
Spittelerstr. 14, 3006 Bern

Tel. 031 351 36 65

baesch@giub.unibe.ch
wissenschaftliche Mitarbeit

Revisoren

Brahami Mostafa
Av. de Morges 18, 1004 Lausanne

Tel. 079 278 00 62

mmbrahami@yahoo.fr

Stephan Grieder
Burgfelderstr. 75, 4055 Basel

Tel. P 061 301 14 68

stephan.grieder@tiscali.ch

maronites du Liban, auxquels ils sont d'ailleurs comparés à l'époque). Une caractéristique de tous les missionnaires catholiques du XIXe siècle, c'est leur incapacité à voir l'islam. Ils sont très attentifs à relever toutes sortes d'aspects de la vie et des coutumes kabyles, en un travail ethnographique encore appréciable aujourd'hui, mais ils ne voient pas la religion. Ils veulent des berbères païens, superficiellement islamisés. Il faut attendre les années 1930, avec la prise de conscience de l'échec de la politique missionnaire conjuguée avec le développement de l'orientalisme catholique autour de Louis Massignon pour assister à un changement d'attitude. Des Pères Blancs Missionnaires d'Afrique manifestent alors leur volonté de prendre en compte l'islam, de donner une

bonne formation sur la religion musulmane aux candidats à la mission en Afrique du nord.

Les missionnaires protestants n'ont pas été plus attentifs à l'islam au XIXe siècle. Ils ont mis un moment leur espoir dans la conversion des kurdes alévis (kizilbâsh), montagnards isolés comme les kabyles, mais se sont heurtés à une très vive réaction des autorités ottomanes, qui organisèrent des missions d'«islamisation» des kurdes à l'Est de l'Anatolie. Au moment de la révolution Jeune Turquie, les missionnaires protestants ont cru en la nouvelle Turquie: «modern citizenship, civil society, progress, modern leadership». En réalité, très vite, le nationalisme turc s'est identifié avec l'islam et s'est prononcé contre les missionnaires étrangers, en particulier américains. Par la suite,



un sionisme chrétien a remplacé les désillusions du côté du christianisme oriental et de l'islam chez les protestants américains.

3) Effets d'émulation et de concurrence dans un mouvement généralisé de confessionnalisation

J'ai dit que les raisons de l'attitude des responsables ou des porte-paroles d'une religion face à l'autre sont à chercher essentiellement dans le système de valeur et dans l'évolution interne de chaque religion. Cependant, la confrontation entre systèmes religieux différents provoque des formes de concurrence et de mimétisme, dont un certain nombre d'effets sont perceptibles depuis le XIXe siècle.

Ces effets pourraient être principalement définis comme la confessionnalisation, c'est-à-dire une structuration plus formelle et une homogénéisation interne des différentes appartenances religieuses, qui auparavant, tout en ayant chacune leur identité, avaient des frontières plutôt vagues dans les pratiques rituelles et même dans les croyances, permettant les chevauchements avec eux dans certains rites et dans certains lieux. Les différents systèmes religieux se sont trouvés d'accord pour une même chasse à l'«abus» et à la «superstition», visant essentiellement une conception du sacré, qui était auparavant partagée par tous, et aboutissant donc à une discrimination plus ferme entre les personnes en fonction de leur appartenance confessionnelle.

Le jeu d'émulation, de concurrence et d'apologétique est en quelque sorte intrinsèque à l'islam dès ses origines – qui s'est défini face au christianisme et au judaïsme – mais aussi aux Eglises orientales, qui se sont construites contre le judaïsme, puis les unes contre les autres dès avant la conquête arabe. A partir de l'irruption massive de l'Eglise catholique au XVIIe siècle, ce jeu s'est surtout concentré, chez les chrétiens orientaux, sur la rivalité et l'émulation entre Eglises orientales et Eglise romaine. Et, ces dernières années, dans la montée des tensions entre chrétiens et musulmans dans les pays comptant des minorités chrétiennes, le jeu de l'émulation, voire

de la surenchère, entre musulmans et chrétiens indigènes, s'est déroulé toujours en référence à un troisième acteur, l'Occident, avec ses missionnaires, catholiques ou protestants, avec ses érudits, versés dans la connaissance de l'histoire du monde musulman et du christianisme oriental, et avec ses diplomates cultivant leur clientèle.

L'hostilité aux missions chrétiennes, et les conversions supposées de musulmans au christianisme, sont devenus des thèmes de propagande anti-occidentale et anti-chrétienne, surtout de la part de groupes comme la Ahmadiyya d'origine indienne, mais aujourd'hui mondialisée, ou les Frères musulmans en Egypte, qui reprenaient paradoxalement à leur compte les méthodes d'enseignement et de mobilisation des fidèles propres aux missions chrétiennes. De même, le thème de la croisade, pourtant assez peu valorisé en Occident, est devenu un argument de prédilection de l'islam politique, qui justifie par là même la «guerre sainte». En Indonésie, les conflits violents entre chrétiens et musulmans se sont multipliés ces dernières années, quoique toujours localisés. Aux Moluques (janv. 1999- fév. 2002), ils ont fait des milliers de morts et 200 000 réfugiés. Ces conflits sont extrêmement compliqués, ayant chacun des bases locales, parfois très anciennes. Mais leur interprétation suit une grille de lecture qui est celle de la croisade. Aux Moluques, la population chrétienne (50%) aurait voulu réaliser une croisade totale en éliminant les musulmans. Il existerait un prétendu complot chrétien international dénoncé comme «plan de l'Andalousie»: après l'expulsion d'Espagne (1492), d'Inde (1947), de Bosnie (1992), il y aurait une intensification de la croisade chrétienne dans l'est de l'Indonésie (Timor oriental, Papouasie, Moluques). Face à des groupes qui s'intitulent 'Askar Jihâd (soldats du Jihâd), il existe aussi des groupes s'intitulant Militia Christi ou Front Solidaritas Bangsa Israel, qui fait référence au sionisme chrétien évoqué plus haut.

L'atmosphère d'émulation et de concurrence explique aussi le recours au thème des origines et de l'antécédence. Il s'agit de fonder la légitimité de tel groupe religieux en affirmant l'antécédence de sa présence dans le pays sur l'islam. C'est ce que font les coptes d'Egypte, les maronites du Li-



ban ou les juifs de Palestine. Du temps de la colonisation, c'est ce que faisaient les Européens, au nom de l'héritage antique. Au contraire, du côté musulman, il s'agit de démontrer l'antiquité de la présence musulmane, même lorsqu'elle est douteuse. En Indonésie, des missionnaires européens ont construit des hypothèses sur l'origine de l'islam indonésien pour justifier le manque d'orthodoxie, l'imperfection, le caractère hybride de cet islam, selon eux, et aussi le caractère récent de son implantation. Au contraire, un jésuite a voulu démontrer que le christianisme, par l'intermédiaire de marchands nestoriens, était arrivé en Indonésie bien avant l'islam, d'ailleurs à l'époque de la première expansion de celui-ci, en 645. En 1995, un évêque a émis le projet de célébrer les 14 siècles de christianisme en Indonésie, mais il a été retenu d'organiser une pareille provocation. Les musulmans indonésiens, de leur côté, ont affirmé, par un vote, à la conférence de Medan en 1963, que l'islam était parvenu en Indonésie directement des terres arabes encore du vivant du Prophète.

C'est l'histoire des autres qu'on cherche à s'approprier, même plus, les bases du sacré de l'autre. La fuite en Egypte, thème d'inspiration

évangélique, mais sur lequel l'Evangile est extrêmement laconique, a vraisemblablement été développé par la tradition musulmane égyptienne, avant d'être réapproprié par les coptes, puis en partie par les Latins. La Ahmadiyya aurait découvert la tombe du Christ dans le Cachemire, qui serait ainsi une nouvelle Palestine. L'évangile de Barnabé, largement diffusé et tenu pour exact dans le monde musulman – par contre tenu pour un faux d'origine morisque par l'érudition occidentale – serait un autre exemple de cette tentative de captation de la religion de l'autre.

Chaque système religieux a sa propre temporalité et puise dans ses représentations et ses traditions suivant ses propres préoccupations. Si on ne peut nier l'existence de croyances et de traditions communes, il faut reconnaître qu'elles sont avant tout mobilisées dans le sens de l'émulation et de la distinction, dans des discours de controverse et d'apologie. Aujourd'hui, grâce à l'essor des nouveaux médias, ces batailles symboliques se multiplient et se livrent à l'échelle planétaire, laissant sans doute de moins en moins de place et de légitimité au sacré partagé, ainsi qu'au «dialogue interreligieux», tel qu'il s'est développé des années 1930 à la fin du XXe siècle.

Bibliographie

- Dominique Avon, Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960), Paris, Cerf, 2005, 1029 p.
- Susan Bayley, Saints, Goddesses and Kings, Muslims and Christians in South Indian Society 1700 – 1900, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Catherine Clementin-Hodja, Marc Garborieau (dir.), La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien, Archives de Sciences Sociales des Religions, 87, 39e année, 1994.
- Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh University Press. Editions: 1960, 1962, 1966, 1980. Traduction française avec corrections et supplément, Paris, Cerf, 1993.
- Karima Dirèche, Chrétiens de Kabylie 1873 – 1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale, Paris, Bouchene, 2004, 153 p.
- Andrée Faillard, Rémy Madinier, La fin de l'innocence? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours, Paris, Les Indes Savantes, 2006, 276 p.
- Laure Guirguis (dir.), Conversions religieuses et mutations politiques. Tares et avatars du communautarisme égyptien, Editions Non Lieu, Paris, 2008.
- Isabelle Heullant-Donat, «Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation», D. Coulon, C. Otten-Froux, P. Pagès, D. Valérian (édit.), Chemins d'outre-mer. Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, T. II, p. 439 – 459.
- Bernard Heyberger, Chantal Verdeil, «Spirituality and Scholarship: the Holy Land in Jesuit Eyes (Seventeenth to Nineteenth Centu-

- ries)», Heleen Murre-van den Berg, New Faith in Ancient Lands, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 19 – 41.
- Hans-Lukas Kieser, Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839 – 1938, Zurich, Chronos, 2000, 642 p.
- Catherine Mayeur-Jaouen, Pèlerinages d'Egypte. Histoire de la piété copte et musulmane. XVe – XXe siècle, Editions de l'EHESS, Paris, 2005, 445 p.
- Anthony O'Mahony et Michael Kirwan (éd.), World Christianity. Politics, Theology Dialogues, London, Melisende, 2004.
- Karen Steenbrinck, Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596 – 1950, Currents of Encounter, Studies on the Contact between Christianity and other Religions, Beliefs and Cultures, Amsterdam-Atlanta, GA, 1993, 170 p.
- Karen Steenbrinck, «Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia, 1965 – 1998», J. Waardenburg (éd.), Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today. Experiences and Exceptions, Leuven, 2000, p. 113 – 149.
- John Tolan, Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islam, huit siècles d'interprétation, Paris, Seuil, 2007.
- Marie-Thérèse Urvoy (Dir.), En hommage au père Jacques Jomier, o.p., Paris, Cerf, 2002, 436 p.
- Lucette Valensi, La fuite en Egypte. Histoires d'Orient et d'Occident, Paris, Seuil, 2002.
- Benjamin Z. Kedar, Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims, Princeton, 1984.

Jörg Becker

Massenmedien, Migration und positive Differenz

1. Islamfeindlichkeit

Seit der Ermordung des niederländischen Schriftstellers und Filmregisseurs Theo van Gogh im November 2004 durch einen islamistischen Attentäter wachsen meine Zweifel darüber, ob Sprache, Dialog und Kommunikation noch in der Lage sind, Feindbilder, mentale Verkrustungen und rigide Abwehrängste abzubauen. Bestimmte Wörter sind einfach nicht mehr benutzbar. Das Reden um die Zuwanderung ist inzwischen unerträglich geworden. Dicke und schwere Wörter wie Integration, Parallelgesellschaft, Terrorismus, Anpassung, Islam, Kopftuch, Deutschunterricht usw. erschlagen inzwischen alle Betroffenen. Diese Wörter haben längst keinerlei Bedeutung mehr. Diese Begriffe sind Non-Wörter. Es sind Geschütze, Kanonen, Maschinengewehre, Vorschlaghämmer, Totschläger und Dialog-Verhinderer. Sprache hat sich in ein politisch ritualisiertes Dada ohne jegliche Semantik aufgelöst. Mit dem genialen österreichischen Sprachverdreher Ernst Jandl bleibt nur noch die Möglichkeit, von Rialog, Iglam, Ropftuch oder Tellolismus zu reden. Man kann also einen deutsch-türkischen und einen islamisch-christlichen Rialog kaum noch führen. Politiker haben inzwischen Sinn stiftendes Reden verlernt.

«Sprache definiert und verdammt den Feind nicht nur, sie erzeugt ihn auch; und dieses Erzeugnis stellt nicht den Feind dar, wie er wirklich ist, sondern vielmehr, wie er sein muss, um seine Funktion für das Establishment zu erfüllen.» So hat der Philosoph Herbert Marcuse einmal die Rolle und Funktion von Feindbildern definiert.

Und van Gogh wusste um diese Funktionen der Sprache, denn seine anti-islamischen Texte waren gewollt unerträglich: primitiv, dumpf, kleinbürgerlich, spiessig, rassistisch, zündelnd, mit dem Feuer spielend. Muslime nannte er bevorzugt «geitenneukers» (Ziegenficker) und seine Bemerkung über «zwei kopulierende gelbe Sterne in der Gaskammer» hatten ihm 1984 eine Anklage wegen Anti-Semitismus eingebracht. Van Goghs «hate speech» diffamierte und war ganz sicherlich ein gewichtiger Teil einer sich immer vehementer drehenden Hass-Spirale von Hass-Mord-Hass-Mord. Auch Wörter können töten, wie wir aus den so genannten Hass-Radios 1994 im Bürgerkrieg in Ruanda noch gut in Erinnerung haben. Aber Wörter legitimieren freilich nie einen Mord.

Anti-islamische Feindbilder kommen in den Niederlanden und Deutschland nicht nur dumpfspiessig, sondern auch aufgeklärt-intellektuell daher.¹ Gerade in einigen linken Zirkeln gelten Muslime inzwischen als «ätzend», ist «Islam-Bashing» in². Da heisst es z. B. in der «anti-deutschen» Zeitschrift «Bahamas»: «Das Lob von Dummheit und Armut, das der Islam als Ideologie archaischer Gesellschaften des einfachen Tauschs singt, ist die Melodie des deutschen Gemüts. Islam ist Heidegger für Analphabeten»³ und parallel dazu schreibt Ulla Unseld-Berkéwicz, Inhaberin des Suhrkamp-Verlages und damit eine der zentralen politischen Schaltstellen für die gesamte links-liberale deutsche Kulturpolitik, in einem Essay über Fanatismus im Jahre 2002 folgende Sätze: «Unterdrückt, klein gehalten, dumm gemacht, am Fortschritt ge-

hindert, zum Rückschritt gezwungen, stehen die muslimischen Völker des Ostens heute weit unter dem Bildungsniveau derer des Westens. Bauchmenschen, Glaubenstiere, hysterisch und fanatisiert, zurückgeworfen auf Viehhändlergebote, im gerechten Bewusstsein, dass ihnen Unrecht geschieht, doch ohne das intellektuelle Rüstzeug, im Rahmen der Vernunft, die doch der morgenländischen Weisheit erster und letzter Ratschluss ist, dagegen zu kämpfen»⁴.

Man muss diesen Text zweimal lesen: «ohne intellektuelles Rüstzeug», «hysterisch und fanatisiert» und gar «Glaubenstiere»? Darf man so einen Text eigentlich ungestraft veröffentlichen? Ist das Volksverhetzung? Was bezweckt die Autorin mit diesem Text? Ist sie naiv? Ist sie mutig? Ist sie ehrlich? Welche Erfahrungen hat die Autorin mit muslimischen Menschen? Welches «intellektuelle Rüstzeug» hat sie selbst? Ist die Autorin selber gläubig oder religiös? Was würde in Deutschland passieren, wenn man in diesem Zitat das Adjektiv «muslimisch» in «weiblich» oder gar «jüdisch» austauschen würde? Würde in diesem Fall die Staatsanwaltschaft mit Ermittlungen wegen des Verdachts auf Volksverhetzung beginnen?

In der deutschen Medienlandschaft waren und sind es insbesondere Illustrierte und Magazine wie «Stern» und «Der Spiegel», die mit ihren reisserischen Titeln und Aufmachern vor der «Weltmacht des Islam» oder dem «Geheimnis Islam» warnen. Diese Medien wirken durch ihren Mix aus Bildsprache und Symbolen, mit bedrohlich wirkenden Menschenmassen, wütenden Männern, verschleierte Frauen. Am 8. Oktober 2001 titelte «Der Spiegel»: «Der religiöse Wahn. Die Rückkehr des Mittelalters». Zwischen dem brennenden World Trade Center, verummten Kriegerinnen mit Maschinengewehren und einem Halbmond zeigt sich das Gesicht von Osama Bin Laden. Dem folgte der «Stern» am 25. Oktober 2001 mit einem Titelbild, auf dem über kriegerischen Reiterhorden der kleine Augenschlitz einer tief verschleierte Frau zu sehen ist. Dazu heisst es auf dem Titelblatt: «Neue Serie: Die Wurzeln des Hasses. Mohammeds zornige Erben. 1400 Jahre zwischen Stolz und Demütigung».

Warum sind gerade «Stern» und «Spiegel» – einst Vorzeigebilder für eine erfolgreiche Umsetzung von Vernunft und Aufklärung in Journalismus – seit einigen Jahren ausländer- und islamfeindlich? Und was hat sich in der Beziehung zwischen der deutschen Kultur und islamischen Ländern seit dem Ende des 18. Jhs. geändert, als Gottfried Wilhelm Leibniz, Gotthold Ephraim Lessing und Johann Wolfgang von Goethe gerade in der islamischen Religion eine Manifestation von Vernunft und Aufklärung sahen, eine Religion ohne Geheimnisse, eine Religion, in der sie Vernunft als innigste Ergebenheit in Gott erkannten? Lessings religiöse Toleranz in der Ringparabel seines «Nathan» ist nicht nur ein Symbol deutsch-jüdischer Symbiose, es ist vor allem auch eingebettet in seine Gleichsetzung von Islam mit Aufklärung⁵. Diesen deutschen Aufklärern galt der Islam keinesfalls als «Rückfall ins Mittelalter», ihnen ging es nicht um die Konfrontation zwischen einem «dunklen Islam» gegenüber einem «hellen Christentum» und sie dachten nicht im Entferntesten daran, im Islam «finstere Kräfte der Vor-Moderne» zu sehen. Das Gegenteil war der Fall: «Ex oriente lux!» Das Licht kommt aus dem Osten! Der Islam stand für Wissenschaft, Aufklärung, Wahrheit, Klarheit, Licht, Liebe und Toleranz.⁶ Wie also erklärt sich das mehr als düstere Islambild von «Stern» und «Spiegel»?

Ist hinter dem Leser dieser beiden Magazine ein moderner Liberaler zu vermuten: hedonistisch, libertär, metropolitan? Ein Leser, dem es eher um universalistische Rechtsstaatlichkeit als um kulturelle Unterschiede geht, eher ein republikanisch orientierter Bürger denn ein Deutscher, einer, der Religion sowieso für ein Opiat hält, ein Leser, dem es eher um Gleichheit als um Differenz geht, ein Rezipient schliesslich, der bei dem Stichwort Multikulti im wesentlichen an Tourismus, Urlaub, Genuss, Vergnügen, Musik und Essen denkt? Kann aber ein solchermassen atheistisch-aufgeklärter «Spiegel»-Leser eine tragfähige Brücke zum Islam bauen?

Medienfeindbilder und schlechte Images können sehr reale soziale Folgen haben. Bereits weit vor dem 11. September 2001 ermittelte das Meinungsforschungsinstitut Emnid, dass Muslime in

Deutschland im Vergleich zu den Angehörigen anderer Religionen auf die stärksten Vorbehalte treffen. Während Juden von 11% aller Befragten strikt abgelehnt werden, sind es bei der Frage nach den Muslimen sogar 20% und für den Zeitraum zwischen dem 11. September und dem 19. Oktober 2001 konnte die Europäische Zentralstelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (Eumc) in Wien in allen Ländern der EU einen starken Anstieg rassistischer Gewalt und eine deutliche Zunahme von Islamfeindlichkeit feststellen.

Und während alle diese verschiedenartigen medialen Facetten islamophober Feindbildberichterstattung bedenklich genug sind, verschärfte der US-amerikanische Präsident die mediale Gleichsetzung von Islam mit Terror im August 2006 noch dadurch, dass er das Wort «Islamofaschismus» benutzte, eine Begrifflichkeit, die vollends a-historisch und unsystematisch ist.⁷

2. Migrantemedien

Man muss um diese Feindbildmechanismen wissen, um verstehen zu können, dass sie einen von drei Gründen verdeutlichen, warum sich Migranten von der Mehrheitsgesellschaft abwenden und in eigenen Medien mit sich selbst kommunizieren. Ich sagte drei Gründe: Da ist also zum ersten – wie gezeigt – die Diskriminierung, ja, der Rassismus durch die Mehrheitsgesellschaft und da ist zum zweiten deren völliges Desinteresse an den Migranten. Und vielleicht ist dieser zweite Grund noch bei weitem wichtiger als die mediale Feindbildproduktion. Jede Inhaltsanalyse der etablierten Medien, die die Darstellung der Migranten untersuchen würde, käme vorrangig zu dem Ergebnis, dass über Migranten fast gar nichts berichtet wird – sie sind ganz wesentlich eine Leer- und eine Nullstelle.

Drittens und am spannendsten für die gegenwärtige und europaweite Dynamik bei der Entwicklung der Migrantemedien ist aber das Phänomen, das die Migrationsforschung, freilich abwertend, «Selbstethnisierung» nennt. Gesellschaftliche Dynamik gehorcht nämlich nicht (nur) einem Interaktionsmodell, nach dem einem

ablehnenden Reiz durch die Mehrheitsgesellschaft als Reaktion ein abwehrendes Selbstbewusstsein der ethnischen Minderheit folgt oder folgen muss, sondern (auch) einem strukturellen Modell, nach dem sich eine Gruppen- oder Nationenbildung über Zeit ausdifferenzieren kann. Eine solche Ausdifferenzierung geschieht häufig und vor allem bei der formalisierten Herausbildung muttersprachlicher Grammatiken, Literatur und Massenmedien. Während es solche Prozesse historisch schon immer gab – man denke an die von Karl W. Deutsch beschriebene Dynamik zwischen nur sechs funktionsfähigen Schriftsprachen in Europa um das Jahr 1000 n. Chr. und 53 funktionsfähigen europäischen Schriftsprachen im Jahre 1937⁸ – so gibt es mit der Variable «grenzüberschreitende elektronische Informationstechnologien» gegenwärtig einen historisch neuartigen Faktor, der eigentlich bekannte Ausdifferenzierungen erheblich dynamisiert. War der polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet 1890 auf Gedeih und Verderb gezwungen, sich muttersprachlich und medial nach spätestens einer Generation an die Mehrheitsgesellschaft anzupassen, so kann sich der türkische Migrant in Westeuropa heutzutage jederzeit über TV-Satellit und Internet muttersprachlich, musikalisch und kulturell seiner selbst rückversichern und kann damit eine für ihn typische Mediennutzung und -rezeption verwirklichen. Denn Mitglieder ethnischer Minderheiten bevorzugen eine identifikatorische gegenüber der eher informatorischen Mediennutzung der Mehrheitsgesellschaft. Das speziell grenzüberschreitende Moment der gegenwärtigen Medienrevolution erfasst selbstverständlich auch die migrantische Peripherie, und der typischen Phase von affirmativem Fortschrittsglauben zu Anfang der Migration in den sechziger Jahren folgt gegenwärtig ein Infragestellen der Moderne, in der sich kulturelle Fragen in den Vordergrund schieben und differenztheoretisch überwunden werden.

Auf ein weiteres Moment bei der Ausdifferenzierung gerade islamischer Massenmedien hat der Ethnologe Werner Schiffauer hingewiesen. Ausgangspunkt von Schiffauers Überlegungen ist der Gedanke, dass traditionell sowohl das Fremd- als auch das Selbstbild des Islam weitgehend von ei-

Wichtige Minderheitensprachen im Vergleich von zwölf europäischen Ländern

Deutschland	Dänisch, Friesisch, Griechisch, Italienisch, Kurdisch, Portugiesisch, Russisch, Sorbisch, Spanisch, Türkisch
Estland	Russisch, Seto, Ukrainisch, Võro
Finnland	Arabisch, Estnisch, Romani, Russisch, Schwedisch, Sami, Türkisch
Frankreich	Arabisch, Baskisch, Berberisch, Bretonisch, Elsässisch, Flämisch, Katalanisch, Korsisch, Öl-Sprachen, Okzitanisch, Piemontesisch, Portugiesisch, Rumänisch, Spanisch, Türkisch
Grossbritannien	Arabisch, Bengalisch, Chinesisch, Griechisch, Gujarati, Hindi, Punjabi, Türkisch, Urdu, Walisisch
Italien	Albanisch, Deutsch, Friulisch, Griechisch, Katalanisch, Ladinisch, Sardisch, Slowenisch, Türkisch
Österreich	Kroatisch, Slowenisch, Ungarisch, Türkisch
Polen	Deutsch, Jiddisch, Kaschubisch, Lemko, Litauisch, Rumänisch, Russisch, Slowakisch, Tschechisch, Ukrainisch, Vietnamesisch, Weissrussisch
Portugal	Mirandês, Ukrainisch
Schweiz	Kroatisch, Portugiesisch, Serbisch, Spanisch, Türkisch
Serbien	Albanisch, Chinesisch, Roma, Slowakisch, Ungarisch
Spanien	Arabisch, Asturisch, Baskisch, Caló, Galizisch, Hindi, Katalanisch, Portugiesisch

ner starken Betonung des Einheitsgedankens geprägt war: ein Gott, eine Gemeinde und eine offenbarte Schrift. Wurde diese Einheitsvorstellung bereits in Folge von Buchdruck, Telefon, Radio und Fernsehen brüchig, so brach jeglicher islamische Einheitsgedanke in Folge von grenzüberschreitendem Satellitenfernsehen und Internet in sich zusammen. Nie war infolge der digitalen Medienrevolution die weltweite islamische Kultur vielfältiger und heterogener als heute. Islamische Massenmedien haben sich gegenwärtig weniger radikalisiert als sich vielmehr radikal neu strukturiert und zwar in einer erstaunlich grossen technischen, politischen, geographischen, kulturellen und grenzüberschreitenden Pluralität.⁹

Die Medien sprachlicher und ethnischer Minderheiten nehmen also in der Moderne nicht ab, sondern zu. Gerade weil Massenmedien sprachliche und kulturelle Identitäten abbilden, d. h. aber auch fixieren, festhalten und bannen, können sie wesentlicher Ausdruck davon sein, dass sich ethnische Bewegungen eher verstetigen als flexibilisieren. Sich selbst definierende Sprach-

und Kulturminderheiten erleben wegen, nicht trotz der Moderne eine Renaissance, wie sie in der Vormoderne nicht denkbar gewesen wäre. Man denke an den bis vor kurzem kaum vorstellbaren Aufschwung ethnisch-nationaler Bewegungen in der Bretagne, Schottland oder Wales und den dauerhaften, erfolgreichen Einfluss vieler ethnisch-nationaler politischer Parteien in Europa.¹⁰

Sind inzwischen wegen neuer Technologien die Markteintrittskosten in neue Medienmärkte gesunken und lassen sich nun auch in kleinen Medienmärkten grosse Renditen erzielen, so gibt es überall in Europa eine Medienlandschaft für sprachliche und ethnische Minderheiten, deren Dynamik erst am Anfang steht. Unter der lukrativen Perspektive eines Ethno-Marketings übertragen privatwirtschaftlich begründete Minderheitenmedien einerseits das Kapitalprinzip auch auf die Sprachmärkte der Minderheiten, andererseits unterstützen sie deren dezentralisiertes Emanzipationspotential und untergraben so den Anspruch auf die kulturelle Hegemonie durch die Medien in den dominanten Sprachen. Beispiel-

haft sei hier auf friulisches TV in Italien (www.nordest.tv), bretonisches TV in Frankreich (www.tv-breizh.com) oder pakistanisches TV in London (www.arydigital.tv) verwiesen, und auch darauf, wie neuartig es für die Türkei ist, dass dort kurdische TV-Sendungen im staatlichen TV-Sender TRT seit August 2002 (freilich in sehr eingegrenzter Form) zu sehen sind.

Die politische Anerkennung und juristische Grundlage von Minderheitenmedien ist in den einzelnen europäischen Ländern sehr unterschiedlich. Auf europäischer Ebene ist hier vor allem auf die Europäische Charta der Regional- und Minderheitensprachen des Europarates von 1998 zu verweisen. Politischen Handlungsbedarf gibt es vor allem dort, wo es den Gegensatz zwischen alten und neuen Minderheiten aufzubrechen gilt. Gegenwärtig folgt aus diesem Gegensatz eine Ungleichbehandlung von Minderheitenmedien, da die Medien der alten Minderheiten oft genau die staatlichen Subventionen erhalten, die den Medien der neuen Minderheiten verwehrt werden. Betreiben aus staatlich-offizieller Sicht Medien der alten Minderheiten positive «Brauchtumspflege», so gilt die gleiche Tätigkeit von Medien der neuen Minderheiten als Beitrag zu einer negativ definierten «Parallelgesellschaft». Weiteren Handlungsbedarf in der Medienpolitik könnte es zukünftig über ethnische Quotierungen von Programminhalten im TV geben. So kündigte der frühere französische Minister für Gleichstellungsfragen Azouz Begag als Reaktion auf militante Protestaktionen französisch-algerischer Jugendlicher 2005 den Aufbau einer Datenbank an, die überprüfen sollte, ob französische TV-Sender ihrer sozialen Verpflichtung nachkämen, «die kulturelle Vielfalt der Gesellschaft auf dem Bildschirm zu spiegeln»¹¹.

3. Positive Differenz

Diskriminierung ist nicht dasselbe wie Differenz. Und Differenz ist nicht einmal eine notwendige und schon gar nicht eine hinreichende Bedingung für die verschiedensten Spielarten von ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Diskriminierung. Und genau deswegen

liegen die gegenwärtig in der Soziologie so beliebten kontrastiven Gegenüberstellungen von «Inklusion» (= positiv) mit «Exklusion» (= negativ) manchmal theoretisch wie praktisch-empirisch völlig schief. Entscheidend an einer gesellschaftstheoretisch normativen Einordnung von Inklusion und Exklusion sind die beiden Parameter Freiwilligkeit und Gewaltfreiheit. Wird Exklusion selbstbestimmt und friedlich propagiert und praktiziert, kann dahinter ein durchaus positiv zu wertendes Gesellschaftsmodell des Miteinander verschiedener Gruppen stehen. Ein solches Modell der positiven Differenz möchte ich im Folgenden unter kurzer Bezugnahme auf inner-jüdische und deutsch-jüdische Theoriendebatten im 19. Jh. entwickeln (und will damit nebenbei anregen und vorschlagen, die gegenwärtige deutsch-türkische Migrationsdebatte mit der vergangenen deutsch-jüdischen Debatte zu verknüpfen). Auf eine solche Vergleichsmöglichkeit hatte mich vor fünf Jahren zum ersten Mal ein deutsch-türkischer Jugendlicher aus Solingen in einer Gruppendiskussion aufmerksam gemacht. Damals sagte der 17jährige Tulay über das Integrationsangebot der Mehrheitsgesellschaft an deutsch-türkische Migranten: «Und wie wurden in Deutschland die Juden angesehen? Hast du schon mal daran gedacht? Die haben sich doch total angepasst. Die sind für Deutschland sogar jubelnd in den Krieg mitgezogen und nachher wurden sie verarscht. Ab ins KZ.»¹²

In der Tat gab es ab der zweiten Hälfte des 19. Jhs. im europäischen Judentum durchaus der Gegenwart vergleichbare Diskussionen über die eigene ethnische und religiöse Positionierung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Immens und verständlicherweise durch die Schoah verstärkt, aber eben empirisch dennoch unzutreffend, wird das historische Verhältnis der jüdischen Community zur deutschen Mehrheitsgesellschaft ex post heute fast ausschliesslich aus einer Miserabilismus-Perspektive gesehen, die lediglich die beiden Pole «Opfer von Anti-Semitismus» und «jüdische Emanzipation» kennt. Nicht nur bleiben bei einem solchen Dualismus viele Alltagsrealitäten des (auch) friedlichen Mit- und Nebeneinander von Juden und Deutschen auf der Strecke¹³, vor allem blendet eine solche Perspektive viele und kontro-

verse inner-jüdischen Debatten aus oder stempelt das so genannte orthodoxe Judentum als reaktionär und rückständig ab.

In der inner-jüdischen Emanzipationsdebatte gab es auf der einen Seite die Befürwortung extremer Assimilierungstendenzen durch den Frankfurter Rabbiner Samuel Holdheim (1806-1860), es gab aber auch einen Rabbiner wie Abraham Geiger (1810-1874), der Reformen nur wollte, «ohne aber den alten Stamm zu entwurzeln»¹⁴. Als Gründer der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums lehnte Geiger jegliche nationale Zukunftshoffnung für das jüdische Volk ab und setzte stattdessen auf ein durchgeistigtes Judentum. Im «Neuen Lexikon des Judentums» heisst es in diesem Kontext:

«Dass gerade während dieser Zeit um 1875 die Judengegner, aus ihrer extremen Ablehnung des jüdischen Aufgehens in Deutschland, die rassistische Ideologie des modernen politischen Antisemitismus in die Welt setzten, ist wohl kein Zufall. Von jüdischer Seite wurde jedenfalls gerade damals der Terminus ‚Assimilation‘ in die Diskussion geworfen, dem anfangs, für ganz kurze Jahre, ein positiver politischer Begriffsinhalt zugeschrieben wurde. [...] Bald aber [...] scheinen die hebräischen und nationaljüdischen Journale sich dieses Wortes bemächtigt zu haben, und zwar als Objekt der Bekämpfung nicht nur der politischen, sondern auch der kulturellen und gesellschaftlichen Auflösungstendenzen der Juden in bezug auf die nichtjüdische Umwelt. Seitdem diente tatsächlich ‚Assimilation‘ als innerjüdisches Reizwort und kam nicht mehr für eine ernsthafte Klärung jüdischer Belange in Frage.»¹⁵

Um die Jahrhundertwende entwickelte sich dann eine Position des «Kulturzionismus». Wichtigster Vertreter dieser Position war der Philosoph Martin Buber (1878-1965), der in seinen beiden Aufsätzen «Das Judentum und die Menschheit» (1911) und «Der Geist des Orients und das Judentum» (1912) dringend vor einer zu starken Assimilation an die europäische Aufklärung warnte und einer «Jüdischen Renaissance» – so ein weiterer Essay von 1900 – aus sich selbst heraus das Wort redete. Bubers Spät- und Hauptwerk, seine Kommunikationstheorie «Das dialogische Prinzip» (1954), konnte auf diesen frühen Vorstellungen des «Eigenen» und des «Anderen» als

«Ich» und «Du» aufbauen. Bei Buber ist das «Du» nicht die projektive Verlängerung des «Ich» und eben nicht Teil einer «holistisch» konstruierten Vereinnahmung nach dem zeitgeschmacklichen Motto «Jeder ist Ausländer». Vielmehr gelingt der Dialog zwischen dem «Ich» und dem «Du», dem «Einen» und dem «Anderen» nur dann, wenn beide Dialogeinheiten als voneinander getrennte Einheiten distinkt bleiben. Zentral heisst es dazu bei Martin Buber:

«Die Hauptvoraussetzung zur Entstehung eines echten Gesprächs ist, dass jeder seinen Partner als diesen, als eben diesen Menschen meint. Ich werde seiner inne, werde dessen inne, dass er anders, wesenhaft anders ist als ich, in dieser bestimmten ihm eigentümlichen einmaligen Weise wesenhaft anders als ich, und ich nehme den Menschen an, den ich wahrgenommen habe, so dass ich mein Wort in allem Ernst an ihn, eben als ihn, richten kann. [...] Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe, partnerisch bekämpfe ich sie, ich bestätige sie als Kreatur und als Kreation, ich bestätige auch das mir entgegen Stehende als das mir gegenüber Stehende. Freilich hängt es nun von jenem ab, ob zwischen uns ein echtes Gespräch, die zur Sprache gewordene Gegenseitigkeit aufkommt. Aber ist es erst so weit, dass ich den andern, als einen Menschen, mit dem ich dialogisch umzugehn bereit bin, so mir gegenüber legitimiere, dann darf ich ihm zumuten, dass auch er partnerisch handle.»¹⁶

Und mit diesem kleinen Rekurs auf Martin Bubers Kommunikationstheorie, Charles Taylors Theorie der Anerkennung¹⁷ und Werner Schiffauers Überlegungen zu einer Theorie der kulturellen Differenz¹⁸ fällt der Sprung zurück in eine Debatte über Migrantenmedien nicht schwer. Nur dann, wenn sich Migranten in den Medien der Mehrheitsgesellschaft wieder finden können und nur, wenn sie über eigene und selbst bestimmte Medien für sich verfügen, ist eine dialogische Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft, ist eventuell auch Integration denkbar. Funktionierende Integration gehorcht also einem Zweistufenprinzip – nur wer sich selbst (u. a. in Medienangeboten) positiv rückversichern kann, ist in der Lage, positiv auf den Anderen zuzugehen. Dieses Dialog-Prinzip lässt sich durchaus auch empirisch nachweisen. Wie ich in einer Studie über die Fernsehnutzung deutsch-türkischer Mi-

granten zeigen konnte, gibt es keinen empirischen Hinweis darauf, dass Migranten, die bevorzugt türkische TV-Programme gucken, integrationsfeindlich seien¹⁹. Ich nenne dieses Prinzip auch vernünftig und Wissenschaft ist die vernunftgeleitete Suche nach Wissenszuwachs und Erkenntnis. Und so gilt für diesen Vortrag das,

was mit einigen Suren des Koran für die Wissenschaft insgesamt gilt: «Lade ein zum Weg deines Herren mit Weisheit und schöner Ermahnung; und streite» – das heisst diskutiere – «mit ihnen in bester Weise» (16:126). «Und er lässt seinen Zorn auf jene herab, die ihre Vernunft nicht gebrauchen wollen» (10:100).

1 Generell vgl. die hervorragende Arbeit von Schiffer, Sabine: Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Würzburg: Ergon-Verlag 2005; für die USA vgl. Karim, Karim H.: Islamic Peril. Media and Global Violence, Montréal und New York: Black Rose Books 2000 und Qureshi, Emran und Sells, Michael A. (Hrsg.): The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy, New York: Columbia University Press 2004.

2 Vgl. dazu Kresta, Edith und Seidel, Eberhard: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst? Ein Ruck geht durch das Land. Viele sagen es nun laut: Muslime sind ätzend, in: Die Tageszeitung, 23. Dezember 2002, S. 16-17.

Auf der Seite links-liberaler Intellektueller und Publizisten haben sich in Deutschland in den letzten Jahren besonders die folgenden Autorinnen und Autoren mit islamfeindlichen Publikationen hervorgetan: Henryk Broder, Claudia Dantschke (Aypa-TV), Dan Diner (Leipzig), Hans Magnus Enzensberger, Ralph Giordano (Köln), Wolfgang Huber (EKD), Johannes Kandel (Friedrich Ebert-Stiftung), Matthias Küntzel, Alice Schwarzer (Emma), Eberhard Seidel (taz), und Hans-Ulrich Wehler (Bielefeld). Den Arbeiten dieser Autorinnen und Autoren mangelt es zumeist an einfachsten religionssoziologischen Kenntnissen, oft sind sie in ihrer Argumentation einem Schwarz-Weiß-Bild verhaftet, meist arbeiten sie auf der Basis von Misstrauen und mit (latenten) Unterstellungen, meist kennen ihre Texte eher apodiktisch formulierte Ergebnisse als offene Fragen, meistens arbeiten sie nicht auf der Basis von Originalquellen, oft neigen sie zu Verschwörungstheorien und schließlich basieren ihre grundlegenden gesellschaftlichen Annahmen häufig auf sehr simplen Zivilisations- und Modernisierungstheorien.

3 Bahamas-Redaktion: Hinter dem Ruf nach Frieden verschanzen sich die Mörder!, in: Bahamas, Herbst 2001, S. 31.

4 Berkéwicz, Ulla: Du bist getötet worden, weil Du getötet hast, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. Mai 2002, S. 47.

5 Vgl. Niewöhner, Friedrich: Vernunft als innigste Ergebnisheit in Gott. Lessing und der Islam, in: Neue Zürcher Zeitung, 10.-11. November 2001, S. 83 und Schimmel, Annemarie: Rumi. Ich bin Wind und Du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers, München: Diederichs 1995.

6 Als Einstieg in eine Debatte über das Verhältnis von Islam zu Aufklärung vgl. die folgenden Werke: Burleigh, Michael: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War, New York: Harper & Collins 2006; Caflar, Gazi: Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im osmanischen Reich, Frankfurt: Peter Lang Verlag 2000; Islamic Enlightenment in the 18th Century, Schwerpunkttheft der Zeitschrift «Die Welt des Islams», Bd. 36, Heft 3/1996, Leiden: Brill Verlag; Meddeb, Abdelwahab: Islam und Aufklärung. Theologen und Philosophen im Widerstreit um Tradition und Moderne, in: Lettre International, Sommer 2006, S. 17-20.

Dass Papst Benedikt XVI. in seiner berühmten Regensburger Rede vom 12. September 2006 den Gegensatz Vernunft – Glaube (<http://www.br-online.de/papst-besuch/teaser-re-li/benedikt-vorlesung-uni-regensburg.xml?sessionid=T0FXWNYXV0CIWCS->

BUKSSM4Q) vor der Folie Christentum – Islam diskutiert, entspricht dem seit Edward Said diskreditierten Orientalismus insofern, als dort wie selbstverständlich das Christentum für Vernunft und der Islam für Unvernunft (d. h. Gewalt) steht. Schon Lessing hatte diesen Platonismus von Vernunft und Glaube bei Benedikt XVI. dadurch überwunden, dass er in seiner Ringparabel die Vernunft als innigste Ergebnisheit in Gott verstand. Mit seinem orientalistischen Dualismus von christlicher Vernunft versus islamischem Glauben fällt Benedikt XVI. weit hinter den christlich-islamischen Dialog seines Vorgängers Johannes Paul II. in Assisi 1986 zurück.

7 Vgl. kritisch zu diesem Begriff Durand, Stefan: Grober Keil. Seit einigen Jahren kursiert in den Medien das Etikett Islamo-Faschismus, in: Le Monde Diplomatique (dt. Ausgabe), November 2006, S. 3.

8 Vgl. Deutsch, Karl W.: The Trend of European Nationalism - the Language Aspect, in: Fishman, Joshua A. (Hg.): Readings in the Sociology of Language, Den Haag: Mouton 1968, S. 98-606.

9 Vgl. Schiffauer, Werner: Verborgene Gemeinsamkeiten von Ost und West. Die Medienrevolution hat auch die geistige Landschaft in der islamischen Welt gravierend verändert, in: Frankfurter Rundschau, 18. Juni 2002.

10 Vgl. Evera, Stephen van: Primordialism Lives!, in: Newsletter of the Organized Section in Comparative Politics of the American Political Science Association. Jg. 12, Nr. 1/2001, S. 20-22; Alonso, Sonia: Dauerhaft erfolgreich. Ethnisch-nationalistische Parteien in westlichen Demokratien, in: WZB-Mitteilungen, Dezember 2005, S. 31-33.

11 Zitiert nach Bennhold, Katrin: French minister urges collecting minority data, in: International Herald Tribune, 16. Dezember 2005, S. 3.

12 Zitiert nach Becker, Jörg: Türkische Hip-Hop-Musik in Deutschland, in: Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Nr. 41/2002, S. 48.

13 Vgl. dazu methodisch wie inhaltlich vorbildhaft den Aufsatz von Battenberg, J. Friedrich: Zwischen Integration und Segregation. Zu den Bedingungen jüdischen Lebens in der vormodernen christlichen Gesellschaft, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. Jg. 6, Heft 2/1996, S. 421-454.

14 Zitiert nach Gidal, Nachum T.: Die Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik, Köln: Könenmann Verlag 1997, S. 199.

15 Toury, Jacob: Emanzipation und Assimilation, in: Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh: Bertelsmann Verlag 1992.

16 Buber, Martin: Das dialogische Prinzip. 4. Aufl., Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1979, S. 283f.

17 Vgl. Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt: Suhrkamp 1993.

18 Vgl. Schiffauer, Werner: Migration und kulturelle Differenz, Berlin: Büro der Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin 2002.

19 Vgl. Becker, Jörg und Calagan, Nesrin: Türkische Fernsehnutzung in Herne, in: Meier-Braun, Karl-Heinz und Kilgus, Martin A. (Hrsg.): Integration durch Politik und Medien?, Baden-Baden: Nomos Verlag 2002, S. 75-102.

Elizabeth Poole British Newspaper Coverage after September 11th and the War in Iraq

This paper examines coverage of British Muslims in two British broadsheet newspapers from 2003. The aim is to compare these outputs to previous coverage (from 1994 onwards) to determine whether the 'framework of reporting' altered in any considerable way following September 11th and the war in Iraq. Using a quantitative method of content analysis I will draw on my own previous research (Poole, 2002) to measure the attention and importance given to particular activities involving British Muslims.

This approach can reveal when and how British Muslims are newsworthy, providing a useful cultural indicator at a particular historical moment.

The newspapers examined were the Guardian, The Times and their sister Sunday papers, The Observer and The Sunday Times, chosen for their differing political/ideological stances, the Guardian being left of centre and The Times conservative. The Times is owned by Rupert Murdoch's News International and has a current daily circulation of just over 600,000 whilst the Guardian is controlled by The Scott Trust, a non-profit making organization, and sells about 350,000 copies daily (Alden, 2004).

All articles from 2003, in these papers, that explicitly referred to Muslims or Islam were selected for analysis. The aim was to identify the type of stories in which Muslims are categorized, revealing assumptions made in relation to these groups of people. Previous research, examining the representation of Muslims from around the world in the British press (Richardson, 2004), has

found a framework of reporting which centres on conflict and violence. The focus on British Muslims allows us to examine whether the local context (i.e. Britain) allows for more variety in representation. However, I also included an analysis of the representation of non-British Muslims and their activities in Britain to allow for an examination of difference nuances based on 'foreign' signifiers.

To summarise, the aim was to identify the sort of material and patterns of coverage from 1994 to 2003 and in particular to determine whether September 11th and the war in Iraq had had any impact on the reporting of Muslims in Britain.

Global coverage

Firstly I will provide data of coverage of global Islam over this period in order to contextualize the British situation. The data illustrates that the main significance and focus on Islam is and continues to be global. The extensive coverage of global events will be most significant in the public's awareness of Muslims. There was a huge increase in coverage of both global and British Muslims in 2003¹. Coverage of international events almost doubled and of home events more than doubled. The war in Iraq, of salience to the British press, has clearly had an impact here. It is significant, however, that this has also had an effect on the percentage of articles about British Muslims. This rose from 12 per cent in 1994-6 to 20 per cent in 1999 to 25 per cent in 2003, a quarter of the total coverage of Islam in

1 Global refers to total coverage of Islam and Muslims in these papers.

these papers. Whilst this is a continuation of a pattern that has been developing in the last ten years, there now seems to be a clear correlation between the reporting of world events involving Muslims and British Muslim communities. This is further demonstrated by the increase in coverage in March (when war broke out in Iraq) of both global and home events. This month records the highest number of articles on Muslims in 2003, both at home and abroad, in both papers.

Equally significant and a further continuing trend is that The Times has now overtaken the Guardian in terms of the amount of coverage. I have previously argued that the Guardian's more extensive coverage of Islam has been based on a more accommodating and tolerant approach to the Other which allows space for alternative voices and interests, whilst the more traditional, establishment news values of The Times means it is less likely to take an interest in items with less cultural proximity (Islam) unless they have extreme news value. I would now argue that the events of September 11th and the war in Iraq have given Islam that kudos to the conservative press. As we shall see, these events have allowed for the construction of Muslims within a more limited and negative framework which is more likely to be reinforced in the conservative press.

Domestic News

This section explores press coverage of British Islam. The table shows a breakdown of articles from 2003.

I will focus, in this section, on the prominent topics of news items about British Muslims. This focus allows for an identification of the type of material presented to the public on Islam and, therefore, the likely concerns and agenda of the prevailing majority (ethnic) groups. Topics are selected on the basis of their news value and carried for a given time depending on considered importance. The pressures of the market and limited space mean some issues are marginalized or excluded from debate whilst others are always approached in the same way. Increased coverage then, implies that an issue has some salience or

Table 1: Coverage of British Islam, 2003

Newspaper	No of Articles	% of total articles
The Guardian	314	33%
The Times	388	41%
The Sunday Times	90	9.4%
The Observer	83	8.7%
Total	875	100

Table 2: Significant topics in 2003 *The Times*

Topic	Total number of articles
Terrorism	110
Politics	47
War in Iraq (reaction to)	45
Education	41
Discrimination	34
Race Relations	23
Media	16
Relationships	12
Crime	11
Asylum	11
Total	350
% of total articles in 2003	75

Table 3: Significant topics in 2003 *Guardian*

Topic	Total number of articles
Terrorism	147
War in Iraq (reaction to)	43
Politics	39
Education	30
Finance	18
Crime	17
Relations to Christianity	17
Rituals	14
Relationships	13
Belief	13
Total	364
% of total articles in 2003	74.8

importance to the interests of powerful groups in a particular social context. Islam's ability to be newsworthy relies on established notions of who Muslims are and what they represent to (interpretations of) British culture.

The data presented here reveals a continuation of the narrow framework of reporting and the close correspondence in the types of issues covered between papers, indicating the assumptions (cultural consensus) being made about what constitutes news in relation to Islam. This restrictive representation is demonstrated by the fact that differentiated groups of people can now be defined in terms of 35 specific topics (only articles 19 falling in the Other category). Whilst this is a reduction from the 41 topics present in 1994-1996, it appears to be an improvement from 1997 and 1999 when the number of categories of news involving Muslims fell substantially. However, as we shall see, through an examination of the ten most frequently occurring topics from the years 1994-6, 1997, 1999 and 2003, although there may have been an increase in the variety of topics occurring, there is an increase in the percentage of articles occurring in the top ten topics, which, in 2003 amounted to 75 per cent of coverage. There continues, therefore, to be a strong clustering around a few specific subjects which we will now examine more closely.

It is clear from these tables that there is a consistency in the coverage of British Muslims over the whole period analyzed. Whilst the frequency of coverage may alter slightly from year to year five topics dominate. These are politics, relationships, education, crime and extremism (termed fundamentalism 1994-2000, terrorism in 2003 due to the shift in emphasis in coverage). I will now examine the most significant changes in the treatment of these topics in 2003 from previous coverage.

Terrorism

The most obvious and significant finding is not only the appearance of the category 'terrorism' but the amount of space given to it. I used the term fundamentalism previously to denote ex-

Table 4: Significant topics in 1999

Topic	Guardian	Times	Total
Fundamentalism	55	42	97
Politics	12	19	31
Relations to Christianity	13	11	24
Relationships	10	12	22
Crime	6	14	20
Education	15	6	21
Immigration	11	8	19
Racism	9	6	15
Nation of Islam	7	3	10
Belief	3	7	10
Freedom of Speech	3	4	7
Rushdie	3	2	5
Discrimination	6	0	6
Royalty	0	1	1
Total	153	135	288
Percentage of total articles in 1999	69.8	70.6	70.2
Total articles in 1999	219	191	410

tremism, a term which was once used by the press but has been notably replaced by the more explicit categorization since September 11th. This shift occurred immediately following September 11th when coverage converged dramatically around three major topics: terrorism, counter terrorism measures and discrimination against Muslims (Poole, 2002). We can see in the time that has passed since then that the association of Muslims with terrorism has concretized. Whilst this was clearly the prevailing image of global Islam previous to September 11th, my own research found that, in particular, British Muslims were not attributed this label so blatantly. Rather it was Muslims in Britain, exiles, who were categorized as extremists. Suggestions of covert activities such as raising funds for political groups abroad were made, as were links to the wider Muslim community but the physical threat remained at a distance. There has now been a significant shift in the definition of British Muslims as terrorists.

Accounting for 24 per cent of coverage in the Guardian and 30 per cent of coverage in The Times, this also corresponds with my argument that

coverage in The Times has risen since the framework of representation fits more neatly with established perceptions of Muslims. This is also evident if we break this category down further. Table 7 shows how The Times focuses more on extremism, the jailed cleric Abu Hamza and terrorism in general whilst the Guardian has less coverage of these subjects and more on counter terrorism and articles relating to September 11th. These articles were more supportive towards Muslims as well as most focused on the plight of British Muslims held in Guantanamo Bay, Cuba. The articles questioned the legality of holding the prisoners without trial and featured interviews with the captives (on release) and their families.

The number of articles featuring cleric Abu Hamza al-Masri, who has now been detained for conspiring with terrorists, is also significant. Just becoming apparent in the press in 1997, he is now the most prominently featured UK Muslim in the British press. He is regularly a feature of the tabloids' front pages and his demonization parallels that of the media's global Islamic monster, Osama Bin Laden. This works to make the attri-

butes associated with him easier to digest. Given that these center on his appearance (freak), expressions of hatred and violence, and radicalism, this has significant implications for the way British Muslims are perceived.

Of course defining activities as 'terrorist' promotes a different kind of solution to responses to other crimes. It allows for the detention of people without trial. Asians in Britain have experienced the largest increase in on the spot searches by police from 744 in 2001-2 to 2989 in 2003-3 (The Independent, 3rd July 2004). This type of coverage also creates the conditions necessary for more repressive legislation apparent in acts such as the British Anti-Terrorism, Crime and Security Bill (November 2001).

War in Iraq

This was also a new category in 2003, referring to articles that covered the reaction of British Muslims to events in Iraq. Many of these articles feature the protests, campaigns and marches against the war and so construct Muslims positively and negatively. Positive articles sympathize

Table 5: Significant topics in 1997

Topic	The Times		The Guardian		Total Frequency
	Frequency	%	Frequency	%	
Politics	52	27.5	34	17	86
Criminality	27	14.2	40	20	67
Relationships	17	8.9	24	12	41
Education	20	10.5	11	5.5	31
Fundamentalism	9	4.7	19	9.5	28
Royalty	15	7.9	7	3.5	22
Censorsh./Rushdie	14	7.4	14	7	28
Multiculturalism	6	3.1	12	6	18
Christianity	12	6.3	5	2.5	17
Conversion	10	5.2	2	1	12
Discrimination	4	2.1	5	2.5	9
Total	186	98.4	173	87.3	359
Total articles on British Islam 1997	189	100	198	100	387

Table 6: Significant topics in 1994-6

Topic	Total	%
Education	128	15.2
Relationships	60	7.1
Fundamentalism	57	6.8
Politics	54	6.4
Crime	43	5.1
Prince Charles	41	4.8
Media	41	4.8
Belief	33	3.9
Freed. of Speech	28	3.3
Immigration	25	2.9
Discrimination	21	2.5
Total	531	63.4
Total articles 1994-6	837	

with Muslims perspectives and have a certain political expediency as they are used to criticize Government policy (mainly in the Guardian). However, coverage tends to assume one Muslim perspective as both interested and opposed to the war (the group categorization homogenizing a diversity of people and their opinions). These articles, therefore, place Muslims in a conflictual framework and, as with terrorism, associate Muslims with the more dominant global image. Representing them at odds with Government policy also raises questions of loyalty a feature of coverage in the last Gulf war (Werbner, 1994). In fact, the strong ideological rhetorical approach to the war on terror, 'you are with us or with them' of the coalition's leadership functions to locate any opposition as verging on the criminal.

Previous analysis of coverage shows the tendency to link British Muslims to world affairs, in fact coverage often results in response to an international event as seen here (Poole, 2002). It could be argued then that this is a way of offering space to Muslim voices whilst still representing them as troublemakers. It also has the effect of homogenizing Muslims, linking hostilities abroad to Muslims in Britain and again raising questions regarding the enemy within. Foreign values and practices are seen to be transferred to British society through migration whilst Muslims from outside the UK dictate the agenda of those within it.

Examples of the positive/negative binary in coverage resulting from both the war in Iraq and September 11th includes in the Guardian: 'Muslims voices: We must continue protesting' (3rd April, p. 23). This article features the responses of a variety of different Muslims to the war in Iraq, firmly positioning them as British Muslims (with their allegiances to Britain) whilst also opposing the policy. This approach is accompanied by providing space for Muslim writers. However some of these articles, by highlighting issues affecting the community, also reinforce dominant ideas about Muslims in Britain: 'Young, British and ready to fight: New laws and the war have pushed our Islamist radicals underground' (Fuad Nahdi 1st April, p. 24). This more stable image is

Table 7: Coverage of terrorism 2003

	Times	Guardian	Total	%
Terrorism				
(general)	85	45	130	47.8
Directly related to				
September 11 th	14	32	46	16.9
Counter terrorism				
Measures	5	9	14	5.1
Cleric Abu				
Hamza	27	13	40	14.7
Other extremists	7	3	10	3.7
Raids on terrorists	4	16	20	7.3
Terrorism				
in mosques	5	-	5	1.8
Richard Reid,				
Shoe-bomber	5	2	7	2.6
Total	152	120	272	100

more likely to find a place in the coverage of The Times; 'The new enemy within' (6 December, p. 19) warns 'They were born in Britain, work hard, stay out of trouble and don't stand out in the crowd. And one of them may be the next suicide bomber' advancing the notion of 'home-grown sleepers' in the UK. Muslims are warned that they should be 'intolerant of intolerance' and welcome the greater surveillance of their communities (3 December, p. 21) hence providing a justification for this whilst appearing supportive. This article also gives the appearance of making the distinction between the vast majority of Muslims and the few extremists whilst negating it in the same breath.

Politics

Politics, as with the categories above, has a high news value for the press in general terms so it is inevitable that coverage of this topic will be high whatever the subject under investigation. Previously reporting on Muslims' attempts to get selected for political parties and the substantial coverage, in 1997, of the fraud charges and trial of Muslim MP Mohammed Sarwar, these stories do still have a presence. However, most of these stories are about the loss of support for the Go-

vernment from the Muslim community following the war in Iraq. They, therefore, operate as a way of undermining the government and its policies towards Iraq for the Guardian and more generally for The Times.

Education

Both politics and education are key areas of struggle for minorities wishing to be accepted within a wider conceptualization of Britishness. Hence they are sites of contestation over what this means. I have illustrated previously how, for The Times, this has meant preserving a more traditional Christian ethos within education whilst the Guardian has adopted a more pluralistic approach which can negativise Islam in its criticism of religion resulting in an exclusive liberalism.

This has been played out through three prominent topics, the nature and role of religious education in schools (1994), the activities of Islamic groups (often constructed negatively) in Higher Education (1996) and the funding of Muslims schools (1997). All these stories continue to be featured in equal measure in 2003. This illustrates the continuing perception of the importance of education in the transmission of values (and the struggle over what 'British' values are) to all groups involved. Previously presented within a limited and comparative (ethnocentric) framework, the attention given by The Times in 2003 to Christianity, rituals and belief shows a continuing framework of representation whilst the space allocated to discrimination by the Guardian suggests a more supportive approach.

Relationships and Crime

I am analyzing these two categories together because, in line with previous findings, the two continue to be closely related in coverage of British Muslims. Analysis of reporting 1994-7 showed that the relationships of Muslims were mainly featured when a non-Muslim converted as a result of this. This may feature a non-Bri-

tish Muslim with a British subject who then converted to Islam or an illicit union between a British Muslim and non-Muslim without parental approval. They therefore focus on cultural difference. Increasingly from 1997 the focus shifted to arranged marriages and with this, the predominant story of 2003, honour killings where the relationship of usually a female Muslim and non-Muslim brings the family into disrepute and results in their murder.

Whilst these incidences are rare the huge focus on honour killings in the press suggests to a reading public that Muslim families are dysfunctional, that misogyny is rife in Islam and that pride is more important than familial relations. This fits with a (mis)perception of Islamic cultural practices which are restrictive and abhorrent to a modern liberal society. Islamic law that governs relationships lead to illegal activities which are deemed cultural atrocities. Muslim values are represented at odds with 'British' values, which questions Muslims ability to fit in.

This locates the problem as emanating from within the community. These are dominant themes throughout coverage and are reinforced through a variety of topics. Coverage of crime is higher in The Times than the Guardian. Crime, like politics, has a high news value but its association with deviance means it has frequently been linked to different ethnic minority groups in British news coverage (Hartmann et al, 1974; Troyna, 1981, van Dijk, 1991). Its news value ensures that Muslims who are involved in crime will more likely make the news than other activities, promoting the idea of a criminal culture. It also makes stories such as relationships, with less news value, more salient. However, it is the particular types of criminal activity in which Muslims are involved that makes them newsworthy. This usually stems from an orientalist perspective (sexual deviance, domestic abuse etc).

Coverage of crime is down on previous years but, of course, the focus on terrorism outweighs this change. It should be noted, however, that some of the articles on crime feature crimes against Muslims, the desecration of Muslim graves for example.

Discrimination

I have included discrimination (against Muslims) in the analysis (see Tables 2-6), even if coverage has been low, to allow for a comparison with the reporting of other topics. What is most significant here is that a topic which has been relatively marginal before is now a topic of significance in the Guardian as is its attention to race relations in the UK (when discussing Muslims in Britain). This is a positive development in representation given that previously the Guardian, whilst showing sympathy towards ethnic minorities in general, has often indirectly negativised and/or excluded Muslims from discussions of racism due to the specific religious identification of Muslims (resulting from its secular, liberal stance). It now more regularly debates issues relating to national identity and inclusivity. It should also be noted that The Times' coverage is also higher on this topic to previous years (10 articles on discrimination, 12 on race relations). The term Islamophobia, however, is barely visible in 2003, with only one article on this topic in this year (there were 40 from 1994-6).

Further analysis of coverage

We have seen that coverage in the Guardian in 2003 appears more supportive, with 149 articles (29 percent) reported within a positive framework (war in Iraq, discrimination, race relations). Articles about the media in the Guardian (Table 2), in the main, review the way the war in Iraq has been reported. The Times continues to focus more on faith, relating the beliefs and rituals of Islam to Christianity (Table 3). Articles on rituals, in this year, focused on government plans to ban ritual slaughter. A faith perspective sometimes favours the Muslim community, if the belief is in line with that of the paper. For example in 1999/2000 the Muslim community was represented positively, in allegiance with other faith groups, in the conservative press in their challenge to government plans to withdraw Clause 28 forbidding the promotion of homosexuality in schools. In 2003, as representatives spoke out in

favour of gay rights, this was represented favourably by the Guardian. However, previous research has shown how (Muslim) belief is used as a key to understanding all Muslim behaviour. This is seen to be the root cause of conflict and the difficulty of Muslims in adapting to majority culture. Hence the minority group's beliefs are problematized whilst dominant values remain unquestioned.

Which topics have shown a decrease in coverage? The most substantial decrease, a topic which has been declining since 1999, is that of Rushdie and freedom of speech. Rushdie is no longer as topical especially since the fatwa was lifted in September 1998. Freedom of speech was barely covered despite legislation on religious discrimination being passed in 2003. The two have been strongly debated together throughout the nineties. I would argue that the pressures of space mean that if the themes that are often debated within one topic can be debated under a more topical event then this will be marginalized. In this case terrorism has overshadowed other coverage and issues of loyalty, democracy, threat and conformity can be raised (elsewhere) within the parameters of counter terrorism measures.

For example, these themes can also be discussed from the different positions of the papers in the debate about ID (identity) cards which emerged after September 11th. Royalty, which mainly focused on Prince Charles' support for Islam and where coverage was used to deride both him and his beliefs, also barely appears. This is again due to topicality but also relates to his greater credibility and management of his image since the death of Princess Diana in 1997.

Conclusion

So what conclusions can we draw from this analysis? It is clear that there is a continuation in the framework of reporting of British Muslims since 1994. The newsworthiness of Islam is consistent with previous frameworks of understanding and demonstrates how stories will only be selected if they fit with an idea of who Muslims are. Not only is there a consensus of news values but

newspapers provide a particular interpretative framework for defining events. Unfortunately this means a continuation in the themes associated with the topics coverage. These being:

1) That Muslims are a threat to security in the UK due to their involvement in deviant activities.

2) That Muslims are a threat to British 'mainstream' values and thus provoke integrative concerns.

3) That there are inherent cultural differences between Muslims and the host community which create tensions in interpersonal relations.

4) That Muslims are increasingly making their presence felt in the public sphere (demonstrated through the topics of politics, education and discrimination). (Poole, 2002: 84).

The continuation of this framework represents the unresolved anxieties around these topics and the continuing struggle of all groups to establish hegemony.

Whilst the variety of coverage of British Muslims has to some extent been maintained – and there have been positive developments in the Guardian, with its attention to the increased discrimination Muslims experience due to September 11th – this oppositional interpretation has been

marginalized by the dominance of the conservative interpretative framework. The huge shift to focus on terrorism now unifies coverage within the orientalist global construction of Islam. One image dominates, that of 'Islamic terrorism'. It would appear then that whilst Western/US driven policy is now under question for various reasons, these powerful groups have been successful in maintaining a hegemony of ideas of Islam, sustaining 'the myth of confrontation' (Esposito, 1992). For example, policy in Iraq has been under fire from various social/political groups and yet media coverage continues to offer us images of an anti-modern, politically unstable, undemocratic, often barbaric and chaotic existence consistent with the now widely-established new foreign framework (Dahlgren and Chakrapani, 1982).

The representations of Muslims in the UK are now closer to the undifferentiated global aggressor which theory postulates. The more persistent the framework, the more indicative it is of an essential Muslimness and is in danger of becoming fixed. These events then define for the public what it means to be a Muslim and then Muslims worldwide can be managed through social and aggressive policies.

Bibliography

- Alden, C. (2004) *the Media Directory 2004* (Guardian books, London)
- Dahlgren, P & Chakrapani, S. (1982). «The Third World on TV news: Western ways of seeing the «Other»» in W. C. Adams (ed), *TV Coverage of International Affairs* (New Jersey, Ablex Publishing) pp 45-63
- Esposito, J. L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford, Oxford University Press)
- Hartmann, P., Husband, C & Clark, J. (1974). *Race as News: A Study in the Handling of Race in the British Press from 1963 to 1970* (Paris, UNESCO)
- Poole, E (2002) *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. I.B.Tauris

- Richardson, J. E. (2004) *(Mis)Representing Islam: the racism and rhetoric of British Broadsheet newspapers*. Amsterdam: John Benjamins
- Troyna, B. (1981). *Public Awareness and the Media: A Study of Reporting on Race* (London, CRE)
- van Dijk, T. (1991). *Racism and the Press* (London, Routledge)
- Werbner, P. (1994). «Diaspora and the millennium: British Pakistani global-local fabulations of the Gulf-war» in A. Ahmed & H. Donnan (eds), *Islam, Globalisation and Postmodernity* (London, Routledge) pp 213-236

Stéphane Lathion

Islam et musulmans en Europe – les défis de la coexistence

Destins liés

La réalité de la présence musulmane sur le continent européen ne se limite pas à l'Espagne médiévale. Elle existe aussi au IX^e siècle dans ce qui forme la Hongrie actuelle, en Sicile ou encore en Macédoine et en Bosnie depuis le début du X^e siècle. Ces faits sont généralement oubliés. Les immigrants du dernier demi-siècle, originaires de pays musulmans, interrogent désormais directement les sociétés d'Europe. Le phénomène n'est plus marginal. Il s'accroît. On estime qu'il y a quinze millions de musulmans en Europe occidentale, dont plus de 5 millions en France, plus de 3 millions en Allemagne, plus de 2 millions au Royaume-Uni notamment¹.

Cette présence doit être prise en compte dans toute élaboration de l'avenir de l'Europe, afin d'obliger les autorités à repenser leurs relations avec l'islam. Edgar Pisani écrit avec raison que nous ne pouvons «... (ni) rejeter l'Islam, ni prétendre le réduire, ni jouer avec lui. Nous devons nous efforcer de trouver avec lui une règle du jeu commune»². L'histoire de l'Europe est faite de rencontres, de passages, d'héritages croisés. Elle se confond souvent avec celle de la Méditerranée, cette mer toujours mobile, vivant du va-et-vient constant entre ses deux rives. L'identité de l'Europe est une superposition de fragmentations et d'unité. Cette diversité est l'essence de son espace social. Il faut peut-être privilégier ce qui est commun dans la diversité, afin qu'émerge une identité et une citoyenneté européennes. Il y a des musulmans en Europe, il y a des Européens musulmans : l'islam est devenu incontournable dans la construction européenne. Les musulmans ont leur rôle à jouer. Ils doivent faire l'effort de connaître et de comprendre l'évolution de l'Occident,

et de voir les aspects positifs qu'elle garantit à l'islam et aux musulmans, à commencer par la possibilité de pratiquer leur foi sans entraves et dans un climat serein. Ils doivent prendre conscience, ensuite, des acquis indéniables dont ils bénéficient en Europe pour ce qui concerne le respect de certains droits fondamentaux, et les utiliser pour faire entendre leur voix. Ils doivent enfin expliquer leur religion et définir un projet en vue d'agir sur leur quotidien de citoyens.

Les Européens, pour leur part, doivent oublier leur sentiment de supériorité et reconnaître la variété des cultures qui composent l'Europe d'aujourd'hui. Prise de conscience rendue difficile par les obstacles auxquels elle se heurte : une crise socio-économique qui facilite les sentiments xénophobes et encourage l'idée que la coexistence avec l'autre n'apporte que des effets négatifs. Si beaucoup restent convaincus de la possibilité d'un enrichissement mutuel au contact de l'autre, il faudra du temps et un effort concerté pour convaincre les sceptiques des bénéfices possibles d'une société multiculturelle. Un autre facteur important de la peur de l'islam en Occident est l'attitude des médias et de quelques hommes politiques qui, loin de dédramatiser la situation, l'enveniment quotidiennement. Dans la mesure où ils préfèrent le sensationnel à l'explication et à l'analyse, les médias faillissent à leur mission, qui est de rechercher la vérité au moyen d'informations objectives et honnêtes.

Les écueils pour une rencontre

Toutes les constitutions européennes garantissent la liberté de croyance et de pratique. Ce faisant,



elles reconnaissent indirectement le droit d'exister au culte musulman. Ceci implique, pour les Etats signataires des traités internationaux des responsabilités pour que l'exercice de ce droit se concrétise.

Si, pour tous, cette liberté se réfère strictement au comportement religieux, c'est-à-dire à la pratique directe des croyances, à l'assistance aux services religieux et aux sermons, aux rites et aux coutumes, les divergences apparaissent au moment de définir ce que l'on entend par «ainsi que tout ce qui est en relation avec ces thèmes».

Selon le modèle néerlandais, on entend par liberté religieuse le droit de professer, de diffuser, et d'enseigner la foi islamique et créer les infrastructures adéquates pour cela; comme, par exemple, la construction de mosquées, la désignation d'imams. En outre, il incombe au gouvernement d'entreprendre les ajustements nécessaires aux exigences quotidiennes de la pratique de l'islam³. Si l'on ne doit pas nécessairement attendre des Etats qu'ils engagent et rémunèrent des fonctionnaires religieux, on peut néanmoins espérer qu'ils créent les conditions suffisantes pour l'exercice de ce droit fondamental.

Ce droit de croire et de pratiquer l'islam va engendrer des implications sociales : les prières, y compris la célébration des offices religieux (le sermon du vendredi notamment), la construction et la maintenance des mosquées, l'enseignement religieux, la célébration des deux fêtes importantes (fête de la fin du jeûne du Ramadan, et la fête du mouton).

Celles-ci seront différemment perçues selon le point de vue de l'observateur, pour les musulmans, ces activités font partie intégrante de leur pratique religieuse, ils découlent naturellement de la liberté de croyance.

En revanche, certains voient dans ces droits un danger, une reddition face à des prétentions exagérées «d'islamistes fanatiques»; pour eux, la religion doit rester une affaire privée, cloisonnée entre les parois de l'intimité de chacun et les murs de son salon. Opinion exacerbée depuis les attentats du 11 septembre 2001 ou plus récemment l'assassinat de Théo Van Gogh aux Pays-Bas.

Les acquis juridiques sont incontestables et ils forment la base sur laquelle peut se construire une Europe multiculturelle. Pourtant, le constat doit être nuancé sur deux aspects principalement. Le premier concerne l'application de ces droits. S'il est encourageant de se voir garantir certains droits et libertés, il serait encore plus intéressant de pouvoir en bénéficier. Sur ce point, différents rapports du Conseil de l'Europe et les rapports de la Commission Européenne des Droits de l'Homme sont éloquent⁴ et mettent en évidence les discriminations raciales et religieuses dont souffrent les musulmans (entre autres) dans la recherche d'un travail ou d'un logement.

Discrimination dans la loi...

La deuxième réserve qui peut être faite à l'encontre des bonnes résolutions garanties par les textes internationaux, se rapporte au fait que la liberté religieuse est aussi une liberté collective et que, à ce titre, elle implique une pratique collective qui doit être garantie. La lecture des textes légaux montre que l'approche individualiste domine. Elle se signale par la répétition systématique de formules comme «les personnes appartenant à des minorités».

Le document de Copenhague (1991), qui va jusqu'à promettre une «discrimination positive» afin de promouvoir les nouvelles identités, persiste dans une dénomination personnalisante des minorités.

Si l'on peut se réjouir de la nouvelle orientation proposée, celle-ci risque d'engendrer plus de problèmes que de solutions. Vouloir instaurer une «discrimination positive», mesure nécessaire en théorie par son impact sur l'idée de reconnaissance de l'autre dans sa différence, peut, dans sa mise en pratique, aller à l'encontre du but recherché. Le respect des droits et libertés fondamentales nous paraît suffisant pour protéger l'individu, quelle que soit son origine. En effet, la nouveauté apportée par l'islam et d'autres minorités culturelles en Occident réside plus dans l'aspect collectif de leur revendication identitaire, par opposition avec la vision individualiste du monde et des rapports entre l'individu et la société.



Droit musulman et droit européen

L'évolution des concepts de *Dâr al-Islâm* (maison de la paix) et de *Dâr al-Harb* (maison de la guerre) est fondamentale pour bien comprendre les enjeux et les opportunités de cette mutation. Pendant très longtemps, demeurer en territoire conquis par les chrétiens était considéré, pour le musulman, comme un acte d'alliance avec l'impiété contre l'islam. L'émigration du musulman vers un territoire d'islam était un devoir absolu. Cet état d'esprit de l'époque des Croisades a perduré, en France tout au moins, au cours de la période de collusion entre la foi religieuse et le nationalisme anti-colonial en Algérie. Encore en 1997, le cheikh Ahmed Hamani, alors président du Conseil Supérieur Islamique algérien, s'était prononcé contre l'acquisition de la nationalité française estimant que la naturalisation est une apostasie et une trahison⁵.

En ce sens, la remise à jour de la théorie du *Dâr al-Ahd* (terre du contrat) qui concerne l'attitude à observer par des ressortissants des pays musulmans établis dans des pays non musulmans est intéressante et ouvre de nouvelles perspectives tant juridiques qu'identitaires. En effet, à partir du moment où, d'une part, la globalisation des échanges et des relations internationales imposent des interactions constantes et que, d'autre part, un nombre croissant de musulmans s'est installé durablement en Europe, la situation s'est radicalement modifiée. En outre, avec les deuxièmes et troisièmes générations qui émergent aujourd'hui, les intellectuels et légistes musulmans sont confrontés à la question de la légitimité du séjour dans des sociétés majoritairement non musulmanes. Jusqu'alors, la jurisprudence islamique autorisait des séjours temporaires, laissait ouverte la possibilité d'exceptions mais la règle continuait à considérer l'Occident comme *Dâr al-Harb*. Position difficile à défendre à une population musulmane vivant et profitant, comme tout autre citoyen, des conditions offertes par sa nouvelle «maison».

L'opposition conflictuelle ne fait plus sens pour beaucoup de musulmans convaincus que les conditions d'une pratique complète de leur foi

sont présentes en Europe, ce qui n'est pas le cas dans la plupart des pays musulmans. Les juristes se sont donc penché sur cette question et ont conclu que l'Europe était *Dâr al-Ahd*. Ainsi les musulmans doivent suivre les lois du pays de résidence et bénéficient, en retour, des droits et libertés garanties par ce dernier⁶.

Le principal point de discordance entre les deux cultures qui nous intéressent ici se résume souvent à la définition des droits de l'Homme. Pourtant, les deux conceptions peuvent se rejoindre tout en conservant leurs références propres. On a beaucoup écrit et disserté sur la question des droits de l'Homme, sur leur formulation et, de façon plus globale, sur leur universalité. Très vite, de part et d'autre, on a commis des maladrotes en simplifiant les choses. Pour les défenseurs des droits de l'Homme, le texte fondateur doit être pris en l'état; toute remarque ou critique témoigne d'une position peu claire, suspecte. Discuter la formulation de ces droits ou leur universalité serait une façon dissimulée de ne pas vouloir les respecter. On trouve, dans l'argumentation de leurs contradicteurs musulmans, la même précipitation: ces droits sont fondés sur la seule raison et ne font pas référence au lien qui unit l'homme au Créateur; en cela, la Déclaration est en opposition avec l'enseignement du Coran et de la Tradition. Nous voici parvenus, d'un côté comme de l'autre, à une conclusion simple: islam et droits de l'Homme ne font pas bon ménage.

L'élément le plus spécifique de l'approche musulmane des droits de l'Homme réside dans la conviction qu'ils sont imposés de toute éternité par la volonté divine et qu'ils ne furent pas historiquement arrachés par une lutte qui opposerait l'individu au groupe. Le fondement constitutif de la collectivité présuppose donc une sorte de contrat social définissant les droits et devoirs de ses membres. Dans l'islam, la relation avec Dieu est première et ce sont les notions de responsabilité et de devoir qui sont privilégiées. Avant d'avoir des droits, l'homme a des obligations envers Dieu, envers lui-même, envers les hommes, envers la nature. Et les droits de chacun seront mieux respectés là où chacun respectera les devoirs qui sont les siens.

Dire que Dieu a des droits, c'est dire que l'essence de l'homme est d'être tout à la fois libre et responsable: il a la responsabilité et le devoir de rendre compte de sa liberté. Cette conception de liberté/responsabilité n'est pas spécifique à l'islam; de nombreux catholiques et protestants, humanistes ou encore des athées sont prêts à y adhérer; il semble seulement que l'Occident ait quelque peu oublié ce lien de devoir et de responsabilité sans lequel toute liberté perd son sens. Le combat pour une liberté bien comprise est universel. L'histoire religieuse de l'Europe permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles la visibilité nouvelle du fait islamique surprend, irrite, effraie. C'est compréhensible, il symbolise un passé révolu, et ravive des spectres que l'on croyait enterrés à tout jamais.

Toutefois, l'actualité contraint à rechercher des accommodements entre les systèmes législatifs musulman et européen. Nous n'entrerons pas ici dans toutes les implications d'une telle démarche mais nous voulons quand même souligner un élément de réflexion qui nous semble essentiel.

La notion très souple de *darûra* (nécessité), dont les juristes musulmans ont abondamment usé en toute matière, permet de justifier de larges entorses au statut légal sans enfreindre pour autant les principes fondamentaux ni en déformer l'esprit. Ainsi, l'élaboration d'une législation qui permette aux musulmans d'Occident de préserver leur identité sans vivre en dysharmonie avec la société dans laquelle ils sont appelés à s'intégrer, est «juridiquement» envisageable.

Un autre point que l'on entend souvent à l'encontre des musulmans au moment de parler de coexistence, se rapporte à leur allégeance à leur pays d'origine. Sur un plan général, cette allégeance empêcherait une totale confiance, une totale symbiose avec la société dans laquelle ils vivent. Crainte repoussée par les responsables associatifs musulmans qui insistent sur la responsabilité du musulman à respecter les règles du pays dans lequel il a choisi de résider. La notion de respect d'un contrat citoyen avec l'Etat suisse, par exemple, empêcherait cette double allégeance⁷.

On entend également régulièrement des critiques sur les dangers de l'influence importante des pays d'origine dans l'organisation du culte islamique en Europe; qu'il s'agisse du financement des lieux de culte, de la désignation des imams ou encore du matériel pédagogique utilisé pour transmettre une éducation islamique⁸. Souvent, les imams que l'on rencontre dans les lieux de culte musulmans en Europe ne parlent pas la langue du pays, et peuvent confirmer la crainte d'une évolution rigoriste dans le sens ou beaucoup affirment «*qu'islamisme et modernisme sont antinomiques et qu'un pratiquant musulman ne peut s'intégrer dans la société française (ou européenne)*»⁹. Ils appartiennent à des réseaux d'un islam «officiel» contrôlé par des institutions satellites des pays d'origine (la Mosquée de Paris en France ou DITIB, réseau d'organisation religieuse lié au gouvernement turc très actif en Allemagne, ou encore le mouvement *Hizb ut-Tahrir* au Royaume-Uni). L'influence se fait également de façon plus directe par le biais d'un financement matériel et idéologique de la part des gouvernements Algérien, Marocain, Tunisien, Turc ou Saoudien.

De fait, cette dépendance laisse perdurer le soupçon d'une menace venu de l'extérieur (réseaux terroristes¹⁰, relais de partis politiques interdit dans leur pays, discours anti-occidentaux tenus par quelques individus folkloriques ou imams auto-proclamés) dont il faut se prémunir. Sans vouloir diminuer l'importance de ces situations, il nous semble nécessaire de préciser ici deux facteurs de modération, à l'œuvre dans tous les pays européens que nous avons visités: d'une part, la volonté de transparence des responsables associatifs musulmans que nous avons rencontrés, ainsi que leur volonté d'exclure les éléments exaltés qui pourraient tenter de saboter les principes avoués d'un islam ouvert, modérateur, intégrateur; d'autre part, la grande majorité des jeunes musulmans ne conçoivent leur avenir qu'en Europe et s'efforcent de trouver les éléments qui leur permettront d'assumer cette nouvelle réalité.

Le dernier point que nous voulons signaler est l'incompréhension et le rejet de certaines coutumes et de quelques points de la loi islamique en matière de droit personnel qui servent parfois de

prétexte pour conclure bien vite que les musulmans sont trop différents de nous pour s'intégrer. On pense surtout à l'institution du mariage et aux éléments qui s'y rapportent: répudiation, pension alimentaire, éducation des enfants, garde de ceux-ci en cas de séparation, inégalité de statut, remariage, succession.

Sur ces questions, l'influence des pays d'origine, la force d'attraction du droit islamique et des coutumes pèsent d'un poids non négligeable sur les musulmans installés en Europe. Les mariages forcés perdurent, la question des mariages mixtes se pose avec toujours plus d'acuité; comment concilier la polygamie de fait dans des Etats où elle est interdite? Comment réduire l'inégalité de traitement dont souffrent les femmes dans certaines situations?

Sans nier la gravité de ces problèmes, il nous semble néanmoins qu'ils perdent de leur importance aujourd'hui. En effet, étant donné le nouveau contexte de la présence musulmane en Europe dont nous avons parlé précédemment, et l'émergence d'une deuxième, troisième et bientôt quatrième génération de musulmans, l'allégeance au droit du pays d'origine va perdre son sens. Ce n'est plus l'immigré partagé entre deux cultures, né là-bas et vivant ici, qui, en toute légitimité pouvait demander de se voir appliqué le droit de son pays; aujourd'hui, de plus en plus, les jeunes générations vont être soumis au droit du pays de résidence.

Ainsi, les décalages entre droit marocain, tunisien ou algérien et droit français, belge ou néerlandais sont en train de perdre le caractère conflictuel et ne vont plus poser autant de problèmes; les premiers continueront d'être utilisés pour résoudre les litiges des premiers migrants alors que les constitutions européennes deviennent la référence pour les nouvelles générations.

Ce que les musulmans européens sont en train de faire, c'est tenter d'élaborer, dans le cadre juridique de leur pays de résidence, des ponts, des liens avec leurs références religieuses. Dès lors il est évident qu'il y a des points essentiels de nos constitutions tels que respect de la dignité de la personne, droits et libertés individuelles, égalité des sexes, polygamie, violences conjugales... sur

lesquels nos gouvernements doivent rester très vigilants et intransigeants.

Une islamophobie pernicieuse

Un sujet très sensible aujourd'hui en Europe, c'est le sentiment d'islamophobie qui prévaudrait au sein de la société européenne. Une émission télévisée française, «Arrêt sur images» intitulée «Les médias diabolisent-ils l'islam?»¹¹ mettait en évidence en 1997 déjà, après avoir diffusé un récapitulatif impressionnant d'extraits télévisés où l'islam était systématiquement couplé aux références répulsives du terrorisme, du fanatisme et de la délinquance¹². Ce magazine de la cinquième chaîne française venait peu de temps après un reportage diffusé par la deuxième chaîne française (Envoyé Spécial) de Jacques Merlino sur les réseaux islamistes en Europe qui avait procédé à des amalgames notoires à l'encontre des communautés musulmanes d'Europe¹³. Une haine de l'islam, transcrite en haine de l'Algérie¹⁴, témoigne surtout de l'intrication des identités, de la communauté de destins, de culpabilité, d'attachements et de rejets, de vécus partagés et oubliés¹⁵. La conséquence néfaste de cette islamophobie persistante, c'est qu'elle a renforcé chez certains jeunes musulmans la volonté d'affirmation identitaire. Parallèlement, il s'est vu (ou s'est lui-même) imposé un strict modèle d'identification binaire et présenté comme antinomique: choisir entre être pratiquant et donc intégriste non intégrable ou non pratiquant et donc Français¹⁶. Si la seule alternative possible est celle-là, on peut s'interroger sur la solidité du socle à partir duquel on va pouvoir construire une identité citoyenne respectueuse des différences culturelles. Et, si affirmer que la pratique de l'islam est compatible avec la participation citoyenne peut paraître déplacé dans un pays où la norme sociale tend à assimiler toute pratique religieuse à une déviance, en revanche, dans une société qui assume la présence du spirituel en son sein, la même affirmation ouvre la voie à un dialogue sur des bases communes. C'est pour aller dans ce sens que nous voulons privilégier le discours de ces musulmans pratiquants qui parviennent à canaliser les rancœurs

et les tentations extrémistes de beaucoup de certains de leurs coreligionnaires en leur substituant une perspective d'intégration citoyenne.

A une coexistence constructive

Vivre avec l'autre, c'est ne plus en avoir peur; les préjugés et la crainte de l'autre sont toujours présents dans l'inconscient de chacun. Pour éviter le réveil de ce fantôme, la vigilance est de mise, d'autant plus qu'un climat de méfiance réciproque ne peut entraîner que mépris mutuel et conflits larvés. Il ne faudrait pas qu'une telle atmosphère se propage. Afin de dépasser le cadre de l'analyse conflictuelle, dont le seul objectif est de montrer que l'islam, en soi, est un danger qui menace le progrès des normes occidentales de coexistence, il nous semble primordial de favoriser une meilleure compréhension des acteurs en présence.

Pour construire l'Europe pluriculturelle, chacun doit faire sa part du chemin. Une coexistence forcée pourrait ainsi se transformer en une coexistence positive, enrichissante pour tous. L'Europe doit faire face, depuis quelques décennies, à une nouvelle présence; l'islam est une réalité, un fait européen incontournable. Quand on se promène dans certains quartiers de Birmingham, de Barcelone, de Marseille, de Lille, de Bruxelles, on a l'impression de se trouver dans un autre univers. Cette réalité fait désormais partie intégrante de notre continent. Jeunes «beurs» de la deuxième ou troisième génération, immigrés du sous-continent indien, Antillais, ressortissants des anciennes colonies néerlandaises ou portugaises, tous sont maintenant européens - la majorité est musulmane. A ces citoyens de l'Union européenne s'ajoutent des milliers, des dizaines de milliers d'immigrés en provenance de l'ex-Yougoslavie, ou encore de pays en voie de développement, qui viennent chercher accueil, refuge, emploi ou simplement une vie plus digne sous des cieux plus prospères. Beaucoup d'entre eux sont des fidèles de l'islam. Il est impossible de les ignorer et il est de l'intérêt de tous de se donner les moyens d'une intégration réussie. A chacun de faire en sorte que ces richesses culturel-

les trouvent sur notre vieux continent les éléments qui rendront possible la réactualisation des idéaux de justice, d'égalité, de solidarité et de progrès.

De la cohabitation de la première communauté musulmane à Médine à la présence musulmane en Europe occidentale aujourd'hui, les exemples de coexistence de l'islam avec d'autres croyances se sont succédés, engendrant des périodes fastes et prospères, et d'autres beaucoup plus conflictuelles ou décadentes. Souvent, l'Europe fut partie prenante dans cette histoire. Soit elle en fut le cadre ou le terrain d'affrontement, soit elle fut l'une des parties en présence, à travers une puissance coloniale.

Le point fondamental est la possibilité théorique d'une coexistence. Cette possibilité entraîne des responsabilités mutuelles. Les musulmans doivent se rappeler que la diversité a été voulue par Dieu, ce qui implique le devoir de reconnaître et de respecter la différence. Les Européens, après avoir consolidé le pluralisme politique, garant des libertés individuelles, et facilité la participation de tous au sein de la société, doivent maintenant assumer le défi du pluralisme culturel. Sans renier ni les acquis démocratiques ni les droits personnels, les législateurs se trouvent confrontés au défi d'imaginer le cadre à l'intérieur duquel les revendications identitaires pourraient être affirmées et respectées sans que cela remette en cause les valeurs fondamentales de la société européenne.

Le passage du mythe du retour et du séjour provisoire à la perspective d'une installation définitive; l'abandon d'une culture de la discrétion au profit d'une culture visible et revendicative de la quête identitaire (avec la revivification d'une certaine religiosité et la multiplication des lieux de culte et des mouvements associatifs); le glissement d'un statut provisoire d'immigré à un statut permanent¹⁷ de membre d'une minorité ethnique ou religieuse, qui transforme et élargit les bases de la société résidentielle: ces modifications radicales de l'immigration posent aux sociétés d'accueil l'épineuse question de l'intégration. La meilleure voie pour que le processus d'intégration se révèle positif, semble être celle de l'enrichissement et de la mise en commun des expériences sociales, culturelles et politiques. L'ensemble permet d'imaginer

une société plurielle, respectueuse et fière de sa diversité:

«L'attachement au pays d'origine me paraît être en déclin, et une identification à la société britannique s'accroît: les jeunes s'associent de plus en plus, et assument leur «britannitude» au lieu de se préoccuper de ce qui se passe en Inde, au Pakistan, en Afrique orientale, en Afrique occidentale ou en Afrique du Nord. Il faut espérer que ce processus se poursuivra et sera encouragé»¹⁸.

Une intégration de ce type se heurte à de nombreux obstacles: les difficultés socioculturelles auxquelles est confrontée la grande majorité des immigrés musulmans; la vulnérabilité de la communauté, qui provient entre autres de son manque d'homogénéité, contrairement à d'autres groupes ethniques ou religieux, comme les juifs et les sikhs. Le seul dénominateur commun aux populations musulmanes venues de toutes les parties du monde est leur attachement à leur foi. Si on en fait abstraction, on se trouve face à une grande variété de groupes, aux traits ethniques et culturels différents. Une autre cause de fragilité de l'immigration musulmane est le manque de leaders et de représentants légitimes. Un dernier obstacle réside dans le sentiment d'aliénation, de rejet que ressentent les musulmans face à la communauté d'accueil; sentiment fortement accentué par le contexte international et les différents attentats terroristes de New-York, Madrid ou Londres.

Le Conseil de l'Europe pense qu'il est nécessaire d'élaborer un projet européen de règlement des relations intercommunautaires. Il semble essentiel en effet que l'Europe, forte de ses engagements en faveur de la tolérance et de la justice, s'efforce d'imaginer une approche commune pour résoudre les défis consécutifs aux récentes migrations. Toutefois, sans sous-estimer les apports de la nouvelle diversité culturelle en Europe et l'attention à apporter à son intégration sur le continent, il ne faut pas perdre de vue que la préoccupation première devrait être d'affronter la crise sociale qui déstabilise aujourd'hui l'Europe. Sans une croissance économique aux finalités repensées, sans une politique privilégiant la ré-

duction du chômage et des inégalités, aucun multiculturalisme ne pourra empêcher les exclusions, les frustrations et les conflits intercommunautaires. L'intégration, telle qu'elle est aujourd'hui comprise en Europe, se présente comme un processus ouvert où, tout en étant soucieux de préserver la continuité des valeurs de la société d'accueil, on n'exige pas des nouveaux venus une renonciation toujours traumatisante à leur culture d'origine. Il s'agit d'intégrer l'individu en respectant ses spécificités religieuses et culturelles. En contrepartie, ce dernier devra accepter les lois fondamentales qui régissent le pays où il vit désormais. Ce seront les lois de la République ou de la Monarchie, les principes de la laïcité, les règles des concordats ou autres législations. Tablant sur la durée et sur les apprentissages réciproques qu'elle permet, l'intégration fait le pari d'un métissage fécond sur le long terme.

Les aménagements entrepris au Pays-Bas, en Espagne ou en Suisse notamment, nous autorisent à penser qu'une politique d'intégration peut partir de l'hypothèse que les immigrés s'adapteront progressivement à la culture dominante de la société d'accueil, et qu'il convient de les encourager à faire usage de toutes les possibilités offertes par celle-ci. Il appartient donc aux autorités, au plan national comme au niveau local, de s'attacher à éviter les tensions en créant les conditions facilitant les relations entre les communautés concernées. La solution au dilemme de l'intégration réside peut-être dans une politique donnant aux immigrés une chance équitable et réelle de participer à la société des pays d'accueil, sans nier totalement le fait que leur bagage culturel est différent par certains aspects. Il est clair qu'une telle politique concerne la population autochtone autant que les migrants.

Beaucoup craignent que des mesures particulières, des droits collectifs accordés aux groupes ethniques et nationaux sont, par nature, contraires aux droits individuels. D'autres sont convaincus que lorsqu'une société désire promouvoir l'égalité entre les groupes qui la composent «à l'abri de toutes tentatives d'assimilation contre leur volonté», elle doit mener une politique pluraliste et déterminer les protections nécessaires à son

épanouissement. Il semble que les orientations législatives des pays de l'Union européenne soient de permettre aux immigrés d'ex-primer leur identité ethnique, culturelle et religieuse (s'ils en font la demande) en réduisant quelque peu les pressions externes qui s'exercent sur eux pour qu'ils s'assimilent. Les juristes doivent s'efforcer de minimiser les risques de restrictions internes au sein des communautés, qui iraient à l'encontre des libertés individuelles.

La liberté religieuse

Grâce à la liberté religieuse, garantie en principe par les Constitutions nationales et par la Convention européenne des Droits de l'Homme, la plupart des litiges à consonance religieuse peuvent être résolus. Ces différents n'ont que très peu de rapport avec la mise en forme juridique du culte musulman, qui ne présente pas plus de difficultés que celles afférentes au judaïsme. Ces questions font l'objet d'une jurisprudence abondante qui, par analogie, peut être appliquée à l'islam en tant que culte. Dans le domaine des coutumes et du droit personnel, certaines situations peuvent s'avérer délicates: reconnaissance des mariages, polygamie, divorce sommaire, adoption, héritage. Toutefois, les critiques portent surtout sur les obstacles rencontrés dans la résolution de ces problèmes, et résultent plus de blocages des mentalités que de blocages juridiques. Ainsi, si les acquis juridiques sont incontestables et qu'ils forment la base sur laquelle peut se construire une Europe multiculturelle, ce constat doit pourtant être nuancé. S'il est encourageant de se voir garantir certains droits, il serait encore plus intéressant de pouvoir en bénéficier. Sur ce point, nous sommes encore loin du compte. Différents rapports du Conseil de l'Europe¹⁹ et les rapports de la Commission Européenne des Droits de l'Homme le confirment: les discriminations raciales et religieuses jouent un rôle fondamental dans la recherche d'un travail ou d'un logement. La demande d'islam que l'on retrouve partout en Europe se traduit par une multiplication des lieux de prières et une augmentation considérable des associations locales. Elle illustre la légitimité ac-

quise par l'islam dans les espaces publics européens. Depuis le milieu des années quatre-vingt, on assiste à l'émergence d'un islam plus assuré, qui s'efforce de trouver sa place. Cette visibilité mieux assumée intervient au moment où la crise économique et financière ébranle les systèmes de redistribution, accentue les inégalités sociales et provoque dans plusieurs pays des basculements politiques conservateurs.

Chance pour l'islam

La renonciation au retour, les regroupements familiaux, les nouvelles générations nées dans le pays lui assurent une base sociale plus stable. Les lieux de culte se multiplient, l'enseignement religieux s'organise. La société d'accueil, les autorités locales ont à répondre aux demandes qui leur sont adressées, qui visent à ce que soient mieux prises en compte les exigences de la pratique musulmane. La présence musulmane en Europe est un fait social, culturel et religieux; il produit des identités locales, familiales et communautaires; il donne un sens à la vie dans la ville et dans les quartiers; il donne une direction aux trajectoires de vie, à une éventuelle immigration ratée. En ce sens, l'évolution des organisations islamiques doit être prise en considération. Ces réseaux associatifs sont les meilleurs ponts entre les communautés musulmanes et la société civile.

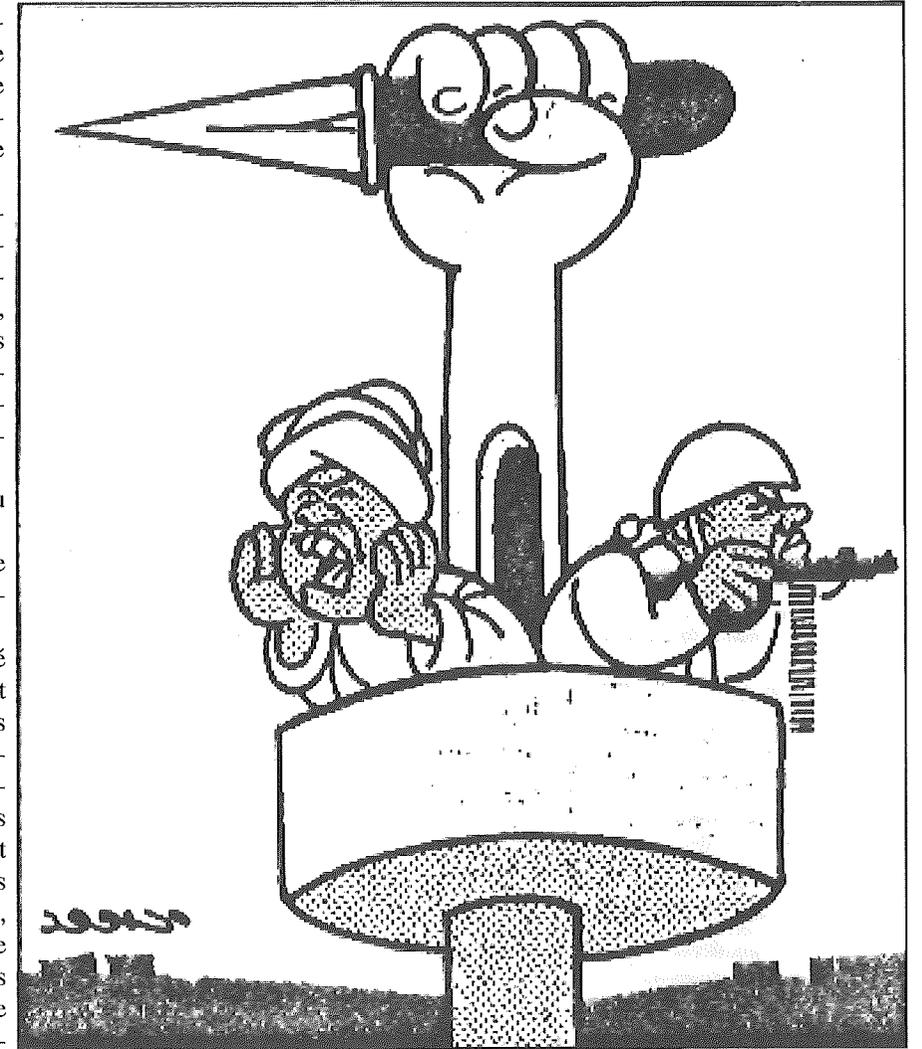
Au cours du lent processus d'installation des communautés musulmanes sur le sol européen, leur émergence progressive et leur visibilité plus grande au sein de la société ont entraîné des transformations dans le mode d'organisation des associations islamiques. Leur implantation définitive va pousser les individus à revendiquer la reconnaissance de leur identité. Parallèlement à leur volonté de s'intégrer, ils affirment leur désir de préserver leur culture, de pratiquer leur religion et d'éduquer leurs enfants selon leurs références. Au niveau local, de nombreuses associations effectuent un travail de proximité, avec cours d'arabe, lecture du Coran et soutien scolaire pour les jeunes; elles peuvent servir d'appui pour toute sorte de démarche auprès des autorités locales. Un élément fondamental de cette évolution est sans conteste

l'émergence d'une nouvelle génération, née et élevée en Europe, plus sûre d'elle-même, profitant de l'apport des deux cultures et connaissant ses droits, qui a pris le relais au sein des associations et des activités de la communauté.

Le chemin du multiculturalisme est viable pour l'Union européenne.

Une société plurielle dont tous les membres seraient respectés et où la contribution de tous serait valorisée et intégrée: dans une telle société, il y aurait plus de place pour les différences que dans l'Etat-nation traditionnel, qui privilégie l'uniformité culturelle.

«*Considérant qu'une société pluraliste et véritablement démocratique doit non seulement respecter l'identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse de toute personne appartenant à une minorité nationale, mais également créer les conditions propres à permettre d'exprimer; de préserver et de développer cette identité; considérant que la création d'un climat de tolérance et de dialogue est nécessaire pour permettre à la diversité culturelle d'être une source, ainsi qu'un facteur, non de division mais d'enri-*



Klischees hier und dort: Sudanesischer Islam aus ägyptischer Sicht. Uktibir. 11.12.1994

*chissement pour chaque société (...)*²⁰ Les bonnes intentions sont indéniables, les principes fondateurs d'une Europe multiculturelle ne semblent pas rencontrer d'opposition théorique. Il nous paraît fondamental d'insister sur l'importance de privilégier, en même temps que les bonnes intentions, un cadre concret pour leur application. Les relations ethniques s'amélioreraient inévitablement si l'on multipliait les occasions de renforcer l'esprit de coopération plutôt que celui de concurrence, en créant des situations caractérisées par des objectifs communs interdépendants²¹. Ce

multiculturalisme au quotidien fait certainement moins l'unanimité, mais réserve de bonnes surprises quant à la diversité des initiatives entreprises pour favoriser une meilleure compréhension entre les différentes communautés ethniques, culturelles et religieuses.

La réalité du monde associatif musulman en Europe nous permet de dédramatiser ces peurs de l'Islam et des musulmans qui relèvent plus du fantasme que de l'analyse. Ce que nous avons pu observer dans plus de dix pays européens, c'est une évolution de la perception que les musulmans ont

d'eux-mêmes. Si personne ne peut nier que, dans les années soixante-dix jusqu'au début de la décennie suivante, le monde associatif musulman restait replié sur lui-même, plus occupé à éviter une assimilation complète et à préserver ce qui lui paraissait essentiel de son identité islamique qu'à se penser dans son nouvel environnement²². Pourtant, à partir des années quatre-vingt et quatre-vingt dix surtout, les associations et groupements musulmans vont, emmenés par les nouvelles générations, entamer une nouvelle étape de leur intégration européenne, voir... citoyenne ?

des réactions de répulsion et de rejet au sein de la population non-musulmane.

1 Stéphane Lathion, *Islam et musulmans en Europe, la transformation d'une présence*, éd. La Médina, Paris, 2002.

2 Robert Bistolfi, François Zabal, *Islams d'Europe*, éditions de l'aube, 1995, p. 9.

3 W.A.R. Shadid & P.S. Van Koningsveld, « Islam in Netherlands », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 16, no 1, 1996.

4 Consulter, entre autres, le rapport de Mme Jacqueline Costa-Lacoux, op. cit., et le rapport du Conseil de l'Europe rédigé par John Whitmore, *La discrimination raciale : législation nationale, conventions internationales applicables au Royaume-Uni*, Strasbourg, 1989.

5 S. Sellam, « Peut-on être bon musulman quand on est citoyen d'un Etat non-musulman ? », *Islam de France*, éd. L'Harmattan, no 1, 1997, p. 29.

6 Nous reviendrons, dans notre analyse du discours des musulmans engagés, sur cette question de légitimité en présentant un éclairage original qui va au-delà de *dâr al-ahd*.

7 On peut nuancer quelque peu le propos en disant que la clause de conscience resterait en vigueur comme elle l'est pour un croyant d'une autre confession. Mais pour le 99 % des situations courantes, le contrat citoyen doit primer.

8 Ch. Pagnon, « A propos de l'implantation des lieux de cultes musulmans en Languedoc-Roussillon », *L'/Les islamisations/s réel et imaginaire*, A.F.E.M.A.M., Les chantiers de la recherche, Perpignan, 7 et 8 juillet 1995, no 1, pp. 353-375.

9 Propos recueillis dans une mosquée de Perpignan et cité par Christine Pagnon, op. cit., p. 74.

10 Diverses opérations policières ont abouti, dans les années 1994-1995, à l'interpellation de musulmans qui appartenaient à différentes organisations internationales : Frères Musulmans égyptiens, Mouvement Tunisien En Nahda, le FIS. De même, des armes habituellement associées au terrorisme furent découvertes au cours de divers coup de filet destinés à démanteler les réseaux intégristes transitant en Europe. A ce sujet, voir l'article de Christine Pagnon, op. cit.

11 Emission présentée sur la Cinq le dimanche 6 avril 1997.

12 Impressions corroborées par les chiffres apportés par les journalistes Pierre Péan et Christophe Nick dans leur livre, TF1, un pouvoir, paru aux éditions Fayard au mois de juin 1997 : à partir de la date de la privatisation de la première chaîne française, en avril 1987, jusqu'au 15 mars 1995, TF1 a diffusé 1151 sujets sur l'Islam, soit un tous les trois jours en moyenne. Sur ce total, 420 associent les notions d'Islam et de terrorisme en général. Sur ce même total, 410 sont consacrés à l'Islam en France dont 255 au terrorisme, et 154 à la violence. 25 sujets se rapportent à la criminalité et 41 au foulard islamique. Ainsi, plus de 80 % des sujets relatifs à l'Islam évoquent la violence et le terrorisme et risquent bien de provoquer

Urs Gösken

Das iranische Atomprogramm und sein politischer Fallout

Eine blosse Darstellung der internationalrechtlichen Aspekte des iranischen Atomprogramms bedürfte keiner langen Ausführungen.¹ Der Iran hat als Unterzeichnerstaat des Atomwaffensperrvertrages ein international verbürgtes Recht auf die friedliche Nutzung der Kernenergie. Der Verdacht, der Iran betreibe ein Atomwaffenprogramm, stützt sich materiell bisher nur auf Funde angereicherter Urans in einer seiner Atomanlagen durch die IAEA 2003.² Und auch diesen Verdacht weiss der Iran auszuräumen: Da der Iran internationalen Widerstand gegen ein Atomprogramm, ob friedlich oder militärisch, habe befürchten müssen, habe er sich gezwungen gesehen, sein Nuklearprogramm bis zur Erzielung des geschlossenen Brennstoffkreislaufs heimlich zu betreiben.³ In dieser Phase habe er sich das nötige Material und Gerät auf dem Schwarzmarkt beschafft.⁴

An solch illegal beschafftem Gerät seien auch die Verunreinigungen entdeckt worden – diese Erklärung erwies sich bei unabhängiger Überprüfung übrigens als zutreffend. Dass die Geheimhaltung des Iran hinsichtlich des Atomprogramms bei einer Entdeckung international die Frage aufwerfen würde, warum das Land Teile seines Atomprogramms verheimliche, wenn es doch nur die friedliche Nutzung der Kernenergie anstrebe, sei als unvermeidliches Risiko in Kauf genommen worden. Als das iranische Atomprogramm schliesslich aufgedeckt wurde, geriet der Iran denn auch prompt in Erklärungsnot.⁷ Doch die Enthüllung bewies nur, dass der Iran gegenüber der IAEA seine Meldepflicht verletzt hatte, und nicht, dass er ein Kernwaffenprogramm betreibe.

Nun stützt sich dieser Verdacht aber eben nicht nur auf materielle Indizien. Zwar sind auch immer wieder Einschätzungen von Strategieexperten zu hören, die besagen, dass der Iran selbst unter Ausschöpfung aller Kapazitäten friedlicher Nutzung der Kernenergie seinen Energiebedarf nicht decken und vom Erdöl unabhängiger machen könne. Da der Iran die Verfolgung seines angeblich friedlichen Atomprogramms offiziell mit dem Ziel der Versorgungssicherheit im Energiebereich begründet, würden solche Einschätzungen in der Tat ebenfalls den Verdacht schüren, dass es dem Iran eben nicht um die friedliche Nutzung der Kernenergie geht.⁹ Doch auch diese Erwägungen scheinen in der internationalen Diskussion um die Natur des iranischen Atomprogramms keine Hauptrolle zu spielen. Die Debatte scheint vielmehr bestimmt von der Frage, welche Interessen der Iran aus eigener Sicht an der Entwicklung eines Atomwaffenprogramms haben könnte bzw. was der Iran denn täte, wenn er erst einmal Atomwaffen hätte. Und hier legt die Betrachtung der aktuellen nationalen und internationalen Situation des Iran gleich mehrere Antworten nahe. Seit Bestehen der Islamischen Republik befinden sich die USA und der Iran in einer Art kaltem Krieg miteinander und unterliegt der Iran einem US-Embargo. Die Errichtung eines islamistischen Staatswesens im Iran betrachten die USA als Bedrohung westlicher Interessen im Nahen und Mittleren Osten. Umgekehrt stellt der Iran die Politik der Vereinigten Staaten in der Region sowie die Existenz Israels als Bedrohung der Interessen der islamischen Gemeinde dar. Und genauso wie die USA die Islamische Republik als Förderin des Weltterrorismus bezeichnen, wirft der Iran den USA

und seinen Verbündeten – namentlich Israel – systematische Unterdrückung der Entrechteten dieser Erde vor und sieht in den USA den «grossen Satan». Andererseits erklärte US-Präsident Bush 2002 den Iran zusammen mit Nordkorea und Irak zu einer Macht auf der Achse des Bösen. Sowohl der Inhalt dieser Erklärung als auch die Umstände, unter denen sie abgegeben wurde – der US-geführte Anti-Terror-Krieg war in vollem Gang, die USA hatten sich in Afghanistan, einem Nachbarland des Iran, militärisch festgesetzt –, dürften dazu beigetragen haben, dass sich die schon bestehende Gegnerschaft Amerikas in der Wahrnehmung oder jedenfalls Darstellung des Iran zu direkter machtpolitischer Bedrohung zuspitzte. Dies erst recht, als die USA 2003 ohne Deckung durch internationales Recht den Irak mit der Begründung, er stelle Massenvernichtungswaffen her, besetzten mit dem erklärten Ziel, von diesem Nachbarland des Iran aus den Nahen und Mittleren Osten zu demokratisieren. Dass es sich auch beim Nachbarland Türkei um einen NATO-Partner und bei Pakistan, einem weiteren Nachbarland, um einen langjährigen US-Verbündeten und Partner im Antiterrorkrieg handelt, die USA zudem im Zuge des Antiterrorkrieges ausser in Afghanistan auch in Zentralasien militärisch präsent sind und zugleich im Kaukasus mit Georgien und Aserbaidschan enge Beziehungen pflegen – all dies mag auf der iranischen Seite das Seine zur Wahrnehmung einer Einkreisung durch die Supermacht beitragen. Und dann ist da noch Israel, ein Staat, dessen Existenz die Islamische Republik Iran offiziell sowieso nicht anerkennt und in dem sie ein unrechtmässig errichtetes Gebilde zur Sicherung imperialistischer Interessen des Westens, besonders der USA, sieht. Diese offizielle Sichtweise hat auch Irans Präsident Ahmadinejad mit seinem Aufruf, Israel sei von der Landkarte zu tilgen, erneut bekräftigt. Zwischen Israel und dem Iran nun ist nach Einschätzung unabhängiger Beobachter schon seit längerem ein Wettüben im Raketenbereich im Gang. Und dass die USA im Atomstreit mit dem Iran einen Militärschlag ausdrücklich nicht ausschliessen, wird zum Teil damit erklärt, dass die USA Israel keinen Grund liefern wollen, selbst loszuschla-

gen. Wie die USA begründet auch Israel seine Beurteilung des Iran als Förderers des Weltterrorismus unter anderem mit dessen Unterstützung von Organisationen wie der palästinensischen Hamas und der libanesischen Hizbollah, die beide ebenfalls die Existenz Israels nicht anerkennen und bewaffneten Widerstand gegen diesen Staat für legitim halten. Auch die regen Beziehungen des Iran mit Syrien, das juristisch seit 1967 im Kriegszustand mit Israel steht und über sein Engagement im Libanon zugunsten der Hizbollah gegen dieses vorzugehen sucht, machen den Iran für Israel wie für die USA verdächtig. Aussagen des amtierenden iranischen Präsidenten, die in Israel und im Westen als Leugnung des Holocaust verstanden werden, tun ein Übriges. Dazu kommt, was Amerika angeht, die – angebliche oder tatsächliche – Unterstützung des Iran für militante Schiitengruppen im Irak, obwohl Washington für die Beilegung der inneren Konflikte im Zweistromland sich schliesslich dazu verstanden hat, mit den Nachbarn Syrien und Iran zu verhandeln. Ausserdem hatte der Iran den Konflikt um das angebliche Programm zur Herstellung von Massenvernichtungswaffen des Irak, die ursprüngliche Begründung der USA für ihren Einmarsch im Zweistromland, sowie Nordkoreas, dessen Verhandlungsposition schon durch die Vermutung, es besitze bereits Atomwaffen oder stehe kurz davor, sichtbar gestärkt wurde, aufmerksam verfolgt. Welche Schlüsse die politischen Entscheidungsträger des Iran aus den weiteren Entwicklungen gezogen haben, ist nicht genau bekannt. In der offiziellen – aber keineswegs exklusiven – Sichtweise des Iran jedenfalls beruhte die Begründung der Bush-Administration für den Angriff auf den Irak auf einer Irreführung der Weltöffentlichkeit. Dies könnte den Machthabern in Teheran den Schluss nahe legen, dass für die USA die Behauptung, ein Staat besitze Massenvernichtungswaffen, nur ein Vorwand sei, ein ihnen missliebiges System zu beseitigen, ob es nun solche Waffen besitze oder nicht. Und dies wiederum könnte es ihnen geraten erscheinen lassen, Atomwaffen zu entwickeln: Denn wenn ein Staat sie nicht entwickle – dies vielleicht die Lehre aus dem Irak –, bewahre ihn das auch nicht vor einem Angriff der USA, und wenn er sie entwickle, verfüge

er gegen Feinde über ein wirkungsvolleres Abschreckungs- und Verteidigungspotential. Jedenfalls scheint eine der Überlegungen bei der Geheimhaltung des iranischen Atomprogramms die gewesen zu sein, die Weltgemeinschaft erst einmal vor vollendete Tatsachen zu stellen und sich so für den weiteren Verlauf eine stärkere Verhandlungsposition zu sichern. Schliesslich, so ein Ex-Chefunterhändler des Iran in Atomfragen, Hasan Rowhani, in seinem Bericht an den iranischen Sicherheitsrat, habe sich die Welt auch damit abgefunden, dass Pakistan die Atombombe besitze und Brasilien über den vollständigen Brennstoffkreislauf verfüge, so wenig die Staatengemeinschaft, hätte sie vorzeitig von diesen Bestrebungen erfahren, diese gebilligt hätte.¹⁰

Gegenüber dem internationalen Widerstand gegen sein Atomprogramm, politisch besonders nachdrücklich von den USA erhoben mit der Begründung, der Iran entwickle Massenvernichtungswaffen, beruft der Iran sich auf das internationale Recht, das die friedliche Nutzung von Kernenergie ausdrücklich erlaubt. Er verweist in der nationalen und internationalen Debatte zudem auf Widersprüche, die aus seiner Sicht in der Anwendung des internationalen Rechts bestehen. So stellt in seiner Auffassung der Besitz von Atomtechnologie, und erst recht von Atomwaffen, für die USA ein Sonderrecht ihrer selbst und ihrer Verbündeten dar, das sie einem Staat bei Wohlverhalten in ihrem Sinne gewährten und bei Fehlverhalten verweigerten bzw. entzogen. Die iranische Führung weist denn auch gerne darauf hin, dass die USA nicht nur nachweislich selbst Atomwaffen besitzen, sondern als einziger Staat diese auch schon angewendet haben, ohne der IAEA gegenüber rechenschaftspflichtig zu sein. Dass Israel, der wichtigste US-Verbündete in der Region, Atomwaffen besitzt, ist mehr als eine Vermutung, und auch Israel unterliegt keiner IAEA-Kontrolle.

Dem US-Verbündeten Pakistan ist erlaubt worden, ein erklärtermassen militärisches Atomprogramm zu entwickeln. Auch mit Indien, keinem Unterzeichnerstaat des Atomwaffensperrvertrages und ebenfalls im Besitz von Atomwaffen, haben die USA auf einem der Höhepunkte

des Atomkonflikts mit dem Iran die Lieferung von Kernbrennstoff und Nukleartechnologie vereinbart.¹¹

Die historische Erfahrung des Iran lässt nicht nur seiner Staatsführung solches Verhalten als imperialistisch erscheinen. Anhänger dieser Sichtweise mögen sich durch das Beispiel Irak bestätigt fühlen, wo die internationalen Inspektionen aus dieser Optik nur den Auftakt für einen ohnehin bereits geplanten Militärschlag waren. Überhaupt hat nach offizieller iranischer Darstellung erst die Aufrüstung durch den Westen es dem Irak ermöglicht, acht Jahre lang gegen den Iran Krieg zu führen. Begründungen für ihre Angst vor imperialistischer Einmischung finden Vertreter dieser Auffassung ausserdem im Aufruf der Bush-Administration zur Demokratisierung des Nahen und Mittleren Ostens sowie in der jüngeren Geschichte des eigenen Landes: So gilt nicht nur iranischen Betrachtern der Sturz des nationalistischen Premiers Mosaddeq 1953, der das Erdöl des Landes verstaatlichte, als ein Coup der CIA, der dem Pahlavi-Herrscher überhaupt erst wieder die Rückkehr an die Macht ermöglichte. Und die ganze Herrschaft Mohammad-Reza Pahlavis diente nicht nur nach der offiziellen Geschichtsbetrachtung der Islamischen Republik vor allem westlichen Interessen. In diesem Licht verwundert es auch nicht, dass die Kooperation des Iran mit den Inspektionsteams der IAEA, obwohl noch nicht aufgekündigt, nicht nur auf Vertrauen beruht.

Die Berufung auf internationales Recht sowie der Verweis auf Widersprüche in dessen Anwendung dienen der iranischen Führung als Rechtfertigung des Atomprogramms im In- und Ausland. Zugleich weist vieles darauf hin, dass das Atomprogramm selbst für Regierung und Revolutionsführung des Iran ein Mittel der innenpolitischen Mobilisierung in eigener Sache darstellt. Nicht, dass eine Mehrheit des iranischen Volkes fände, dass das Land kein dringenderes Problem habe, als ein Atomprogramm zu betreiben oder gar Atomwaffen herzustellen. Das Verhalten der Iraner und Iranerinnen bei Wahlen und Abstimmungen, so beschränkt deren Aussagekraft auch sein mag, lässt eher darauf schliessen, dass die

Mehrheit von einer iranischen Führung die Lösung der sozialen und wirtschaftlichen Probleme wie Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot und Drogenmissbrauch erwartet.

Die Islamische Republik war im Iran ja seinerzeit auch mit der Verheissung errichtet worden, die göttlich vorgesehene Ordnung auf Erden, die soziale Gerechtigkeit einschliesst, zu verwirklichen. Und auch Präsident Ahmadinejad war mit dem Versprechen angetreten, diese Erwartung zu erfüllen. Dass bisherige nachrevolutionäre iranische Regierungen sie nicht erfüllt hatten, führte er in seiner Wahlkampagne darauf zurück, dass die politischen Richtungen des religiös-politischen Establishments, die bis anhin den Präsidenten gestellt hätten, von den wahren Prinzipien der Islamischen Revolution abgekommen seien. Ahmadinejad stellte seine Präsidentschaft deshalb als Rückkehr zu den «eigentlichen» Prinzipien der Islamischen Revolution im Zeichen der Rechtleitung Gottes, seines Propheten und der unfehlbaren Imame¹² dar.

Was die Lösung der sozialen Frage betrifft, nimmt sich Ahmadinejads Bilanz nach allgemeiner Einschätzung ernüchternd aus: Ein Teil der steigenden Erdöleinnahmen wurden für Direktzahlungen an Bedürftige und wirtschaftlich sinnlose Arbeitsbeschaffungsprogramme für Arbeitslose aufgewendet. Dies hat seinerseits zu Kaufkraftzerfall der Landeswährung beigetragen, was wiederum die Bedürftigen und Arbeitslosen am stärksten trifft. In der sozialen Frage dürfte die Regierung Ahmadinejad daher kaum noch Unterstützung für sich mobilisieren können. Das Mobilisierungspotential des Atomkonflikts wieder ist für die iranische Führung zwar auch nicht unerschöpflich, zumal die Iraner in dieser Frage – wie in so manch anderer – ihrem System gegenüber gespalten eingestellt sind: Einerseits ist in der iranischen Bevölkerung, bei wem man sich auch umhört, wenig Vertrauen in die Beteuerungen der Führung des Landes festzustellen, es gehe beim iranischen Atomprogramm nur um die friedliche Nutzung der Kernenergie zur Sicherung der Energieversorgung, und dass für die Iraner ein Atomprogramm, ob friedlich oder nicht, keine Hauptsorge ist, ist schon erwähnt worden.

Andererseits – und hier dürfte die Position von Führung und Bevölkerung für einmal übereinstimmen – ist auch für die iranische Öffentlichkeit nicht nachvollziehbar, warum Mächte, die selbst ein Atomprogramm ausserhalb des internationalen Rechtsrahmens und zum Teil mit eindeutig militärischer Ausrichtung betreiben, das Recht haben sollten, für den Iran zu bestimmen, ob er sein international verbürgtes Recht auf ein Atomprogramm innerhalb des internationalen Rechtsrahmens wahrnehmen dürfe oder nicht.

Die Berufung der iranischen Führung auf internationales Recht und ihre Hinweise auf Widersprüche in dessen Anwendung in der Atomfrage dürften in der iranischen Bevölkerung bei all ihren Vorbehalten gegen ihre politische Klasse deshalb nicht ungehört verhallen. Nun ist innerhalb der Führung des Iran das Amt des Präsidenten dem des Revolutionsführers untergeordnet, und es ist kein Geheimnis, dass zwischen diesen beiden Entscheidungsträgern nicht nur Harmonie herrscht.¹³ Immer wieder sind politische Initiativen iranischer Präsidenten, und Ahmadinejad ist da keine Ausnahme, von der Revolutionsführung be- oder verhindert worden. Daher ist die Annahme nicht weit hergeholt, dass dem Präsidenten eine Mobilisierung des Volkes mittels Atomkonflikt auch in der internen Auseinandersetzung mit der Revolutionsführung unter Khamenei gut zustatten kommt.

Das Atomprogramm ist eine politische Initiative, zu der Khamenei nicht gut nein sagen kann, ohne dass die iranische Revolutionsführung selbst das Gesicht verliert. Andererseits gibt es Anzeichen, dass Revolutionsführer Khamenei seinerseits das Atomprogramm nutzt, um seine eigene Position zu stärken. Und dies hat er manchen Einschätzungen zufolge nicht nur gegenüber dem Präsidenten nötig, sondern auch gegenüber bedeutenden Teilen des religiös-politischen Establishments, die ihm seine Macht und Autorität mit der Begründung streitig machen, dass es mit seiner religiösen Gelehrsamkeit nicht weit her sei.

Der Brief I: Seine Existenz

Vor diesem vielschichtigen Hintergrund ist wohl auch der Brief des iranischen Präsidenten

Ahmadinejad an seinen amerikanischen Amtskollegen Bush zu betrachten, und zwar sowohl sein Inhalt als auch die Tatsache, dass er überhaupt geschrieben wurde.¹⁴ Was letzteres betrifft, so ist angesichts des Umstandes, dass Ahmadinejad sein Amt als Mission nach dem Vorbild des Propheten und der schiitischen Imame versteht oder jedenfalls darstellt, der Gedanke vielleicht nicht abwegig, dass der iranische Präsident seinen Briefwechsel mit den Mächtigen dieser Welt in einer kritischen Situation ebenfalls als eine Handlung nach dem Beispiel des Propheten auffasst. Tatsächlich berichtet die islamische Überlieferung, dass der Prophet Muhammad an die Grossen seiner Zeit Briefe geschickt habe, in denen er sie aufgefordert haben soll, zum Islam überzutreten. Und Ahmadinejad selbst soll von sich gesagt haben, dass er bei seiner Rede vor der UNO-Vollversammlung an seinen Zuhörern die Wirkung einer charismatischen Ausstrahlung, die von ihm ausgegangen sei, bemerkt habe. Zu was nun Ahmadinejad Georg Bush in seinem Brief auffordert bzw. welche Wirkungen er sich mit diesem Schreiben erhoffen mochte, darüber mag die Untersuchung einiger Stellen daraus Aufschluss geben.

Der Brief II: Sein Text

Dem Wortlaut des Schreibens nach geht es dem iranischen Präsidenten in seinem Brief an «Herrn Georg Bush, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika»¹⁵, darum, «einige Widersprüche und Fragen zu diskutieren in der Hoffnung ... Abhilfe zu finden»¹⁶. Weiter oben bemerkt Ahmadinejad allerdings, dass er selbst «bereits seit einiger Zeit darüber nachgedacht habe, wie man die unbestreitbaren Widersprüche rechtfertigen kann, die es auf der internationalen Bühne gibt – über die immerzu debattiert wird, insbesondere in den politischen Foren und unter Universitätsstudenten», und dass «viele Fragen ... unbeantwortet»¹⁷ bleiben. Dies legt nahe, dass Ahmadinejad als Adressaten seines Briefes eben nicht nur, oder jedenfalls nicht vor allem, Herrn Georg Bush, Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, im Blick hat, sondern eben die

ganze «internationale Bühne» und ihre Akteure sowie die «politischen Foren» im Iran und ausserhalb sowie «Universitätsstudenten». Mit letzteren könnten zwar Intellektuelle weltweit gemeint sein, die der amerikanischen Weltpolitik kritisch gegenüberstehen. Studenten bilden aber gerade im nachrevolutionären Iran eine nicht nur intellektuell, sondern auch politisch äusserst regsame und zum Teil sogar einflussreiche Gruppe mit hohem Sozialprestige, um deren Unterstützung sich die politischen Gruppen des Iran, so eben auch Ahmadinejad, eifrig bemühen.¹⁸ Daher ist anzunehmen, dass Ahmadinejad mit seiner Botschaft vor allem die einheimischen Intellektuellen ansprechen will. Zu diesen kann sich der iranische Präsident übrigens auch selbst zählen, da er ein Hochschulstudium absolviert hat und neben seiner politischen Laufbahn als Universitätsdozent tätig war. Ahmadinejad hat seinen Brief also offenbar für mehrere verschiedene Leserschaften im In- und Ausland verfasst. Dies wiederum lässt erwarten, dass in diesem einen Brief mehrere Botschaften enthalten sind. Den erwähnten Kreisen gegenüber sollen nun laut Ahmadinejad «Widersprüche» «gerechtfertigt» werden, die Ahmadinejad als «unbestreitbar» bezeichnet. Dieser Formulierung liegt unbestreitbar die iranische Sicht der Situation zugrunde, in der diese Widersprüche wahrgenommen werden, und bestimmt nicht die des amerikanischen Präsidenten. Dieser würde seine Politik wohl kaum als unbestreitbar widersprüchlich bezeichnen. Gleichzeitig sollen die unbestreitbaren Widersprüche gerechtfertigt werden. Da Ahmadinejad, wie eben gezeigt, die Widersprüche, die zu rechtfertigen seien, auf der Gegenseite, d.h. im politischen Verhalten der Administration Bush, sieht, ist es aus seiner Sicht auch an der Gegenseite, d.h. an Präsident Bush, diese zu rechtfertigen und die «viele unbeantworteten Fragen» zu beantworten. So gesehen, ist Ahmadinejads Brief an Präsident Bush ein Versuch, den Ball in den Konflikten zwischen den USA und dem Iran den USA zuzuspielen.

Bereits der nächste Abschnitt¹⁹ zeigt in Inhalt und Formulierung an, dass es Ahmadinejad nunmehr darum geht, darzulegen, worin die Wider-

sprüche bestehen. Ahmadinejad fragt, wie die Prinzipien Christentum, Menschenrechte, Freiheit als Zivilisationsmodell, Nichtweiterverbreitung und Antiterrorkrieg mit Aggression gegen Länder zu vereinbaren seien. Die aufgeworfenen Stichworte wie Christentum und Antiterrorkrieg treffen nur auf die Bush-Administration zu. Ahmadinejad stellt also die Frage in den Raum, wie die religiösen und politischen Überzeugungen, die nach Präsident Bushs eigenem Bekunden die Grundlage seines privaten und politischen Handelns sind, mit seinem politischen Verhalten übereinstimmen. Dies kann als Einladung an die Akteure und Beobachter der «internationalen Bühne» und die «politischen Foren» gesehen werden, Präsident Bushs Worte an seinen Taten zu messen. Mit diesen Taten können angesichts des Ereignishintergrundes, vor dem der Brief verfasst wurde, eigentlich nur der militärische Einsatz der USA in Afghanistan und die völkerrechtswidrige Besetzung des Irak gemeint sein, in denen der Iran ja auch eine direkte Bedrohung seiner eigenen Sicherheit sieht. Da der Brief aber nicht nur an ein iranisches, sondern an ein internationales Publikum gerichtet ist, dürfte diese Stelle den «politischen Foren» auch die Misshandlungsskandale der US-Armee im Irak und andere völkerrechtliche Fragwürdigkeiten wie Guantanamo und den Rechtsstatus der dort Inhaftierten in Erinnerung rufen, Themen, auf die Ahmadinejad auch andernorts²⁰ zu sprechen kommt. Die Stelle ist aber wiederum kaum so zu verstehen, dass Ahmadinejad hier selbst für die Menschenrechte, wie sie vom Westen definiert werden, eintritt. Denn der Iran hat nicht alle Teile der UNO-Menschenrechtskonvention unterzeichnet, ebenso wenig wie er hier «Freiheit» nach dem vorherrschenden westlichen Verständnis von Liberalismus als Zivilisationsmodell vertritt. Denn das Stichwort «Freiheit» fällt in diesem Abschnitt im selben Zug wie «Christentum», und ebenso wenig, wie Ahmadinejad als Präsident der Islamischen Republik Iran das Christentum als weltweites religiöses «Modell» anerkennen dürfte, kann es ihm hier um die Anerkennung des Liberalismus als vorbildliches Zivilisationsmodell gehen. Hingegen kann die Re-

spektsbezeugung gegenüber Jesus Christus eingangs des Abschnitts insofern durchaus ernst gemeint sein, als der Islam Jesus Christus tatsächlich als einen «grossen Gesandten Gottes»²¹ auffasst. Aus islamischer Sicht hat Jesus der Menschheit auch eigentlich dieselbe Botschaft wie Muhammad überbracht, nur dass die Generationen nach Jesus dessen Botschaft falsch verstanden oder verfälscht hätten. Das Christentum wird vom Islam denn auch gewöhnlich als Monotheismus anerkannt. Dass Ahmadinejad an dieser Stelle dem Christentum gegenüber ausdrücklich Respekt erweist, könnte sehr wohl als ein Appell an gemeinsame Grundwerte des Monotheismus gemeint sein. Dieser Appell ist aber vielleicht nicht nur an Präsident Bush gerichtet, dem Ahmadinejad damit den Widerspruch zwischen dessen christlichem Bekenntnis und politischem Verhalten ins Gewissen ruft, sondern an die mehrheitlich christliche Öffentlichkeit im Westen als ganzer. Dies ist umso mehr denkbar, als zu der Zeit, da Ahmadinejad diesen Brief abfasste, sich der Aufruhr um die Muhammad-Karikaturen in Ost und West noch keineswegs gelegt hatte. Teile der muslimischen Gemeinschaft sahen in diesen eine Beleidigung des Islam; dies war auch die offizielle Sicht der Islamischen Republik Iran. In Ahmadinejads Ehrbezeugung gegenüber «dem grossen Gesandten Gottes» Jesus Christus («Der Friede sei mit ihm»)²² könnte daher die Botschaft liegen, dass im Unterschied zu dem Verhalten, das Teile der Christenheit gegenüber dem Islam gezeigt haben, die Gemeinschaft der Muslime, jedenfalls soweit es am Iran liege, der Christenheit mit Respekt begegne und dass der Monotheismus der beiden Weltreligionen eine gemeinsame Werte- und Verständnisgrundlage abgeben könne. Auch Ahmadinejads Amtsvorgänger Khatami hatte auf dieser Grundlage ja versucht, einen Dialog der Kulturen einzuleiten.

Dass sich die im eben besprochenen Abschnitt als rhetorische Frage formulierten Widersprüche auf den Irak-Krieg bezogen, wird aus dem folgenden Abschnitt²³ ganz deutlich. Hier ist von den zivilen Opfern die Rede, die der US-Angriff, der «nur aufgrund der Möglichkeit der Existenz von Massenvernichtungswaffen»²⁴ gegen ein Land geführt

wurde, gefordert hat. Sowohl die Begründung des Krieges als auch die Nennung der Zahl von 180 000 Soldaten²⁵ treffen nur auf den Irak zu. Schon hier deutet Ahmadinejad die Fadenscheinigkeit der offiziellen Begründung für den Irak-Krieg an, ein Punkt, den er im folgenden Absatz²⁶ noch genauer ausführt. Dort erwähnt er, dass der offizielle Kriegsgrund sich im nachhinein als gegenstandslos erwiesen habe, und bezeichnet den Anlass für den Krieg ausdrücklich als «Vorwand»²⁷. Der Leser mag nun selbst den Gedanken in Ahmadinejads Sinne zu Ende führen: Ebenso gegenstandslos, wie der Vorwurf der USA an den Irak, er besitze Massenvernichtungswaffen, war, so gegenstandslos ist der amerikanische Vorwurf an den Iran, er stelle solche her, und ebenso ungerechtfertigt wäre auch ein Militärschlag gegen den Iran unter diesem Vorwand. Ahmadinejad lässt offen, was er denn für den wahren Kriegsgrund im Falle des Irak hält. Diese Uneindeutigkeit lässt sich aber vielleicht damit erklären, dass Ahmadinejad in den besprochenen Abschnitten angesichts der angeführten oder angedeuteten Kritikpunkte Gegner und Kritiker des Irak-Krieges in der islamischen Welt und im Westen sowie Menschenrechtsgruppen als Adressaten im Auge hat, von denen er annehmen kann, dass sie den Zusammenhang in seinem Sinne herstellen. Im ersten der beiden Abschnitte²⁸ spricht er auch von den physischen und psychischen Schäden unter den Soldaten der Besatzungsmacht, ein Punkt, von dem er sich eigentlich nur auf die Heimatfront und Kriegsgegner in den USA selbst Wirkung erhoffen kann. Die von Ahmadinejad in diesen Abschnitten vorgebrachte Kritik am Irak-Krieg zeigt, dass der iranische Präsident über die Anti-Kriegsbewegungen nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch im Westen sowie in den USA selbst wohl informiert ist. Die Erwähnung der physischen und psychischen Kriegsschäden unter amerikanischen Soldaten und Soldatinnen ist freilich eine Bemerkung, die er der Sache nach ebenso gut über amerikanische Armeemitglieder in Afghanistan machen könnte. Dass er nur von denen im Irak spricht, zeigt an, in welche Richtung Ahmadinejads gesamte Argumentation geht. Der Krieg in Afghanistan

mag für die US-Armee physisch und psychisch zwar ebenfalls schädlich sein, er ist aber nicht völkerrechtswidrig. Der Krieg gegen den Irak hingegen, ein Land, das Präsident Bush mit dem Iran zusammen zur Achse des Bösen zählt, ist völkerrechtswidrig. Indem Ahmadinejad soviel Wert darauf legt, die Widerrechtlichkeit des Krieges gegen den Irak, das eine Land auf der Achse des Bösen, deutlich zu machen, legt er seinem Publikum bereits eine Weiterführung des Gedankens nahe, nämlich dass es ebenso widerrechtlich wäre, den Iran, ein weiteres Land auf der Achse des Bösen, anzugreifen. Legt Ahmadinejad seinem Publikum an anderer Stelle die Gegenstandslosigkeit der Begründung für einen US-Angriff auf den Iran anhand des Präzedenzfalles Irak dar, legt er ihm hier, wieder am Beispiel Irak, die Völkerrechtswidrigkeit eines solchen Militärschlages dar. Am Ende des Abschnittes wendet sich Ahmadinejad wieder eher an sein Heimpublikum, indem er Saddam Hussein als «mörderischen Diktator»²⁹ bezeichnet, über dessen Sturz «die Menschen in der Region» glücklich seien.³⁰ Dass zu den «Menschen in der Region» die Iraner zählen, bedarf keiner langen Erklärungen. Mit seiner Verurteilung von Saddam Hussein dürfte Ahmadinejad seinem Volk daher aus der Seele sprechen. Auch indem er an dieser Stelle durchblicken lässt, dass das Glück der «Menschen in der Region» am Sturz Saddam Husseins durch die Präsenz der Supermacht USA in der Region getrübt ist, spricht Ahmadinejad einen inneren Zwiespalt an, den im Iran angesichts der jüngsten Entwicklungen nicht nur er empfindet. Gleichzeitig mag Ahmadinejads Verurteilung des irakischen Ex-Präsidenten aber auch als eine Art Distanzierung gelesen werden, in dem Sinne nämlich, dass der iranische Präsident sich dagegen verwahrt, dass sein Land auf dieselbe Achse, eben die des Bösen, wie der Irak gehöre.

Zudem macht Ahmadinejad darauf aufmerksam, und dies mag nun wieder an eine heimische genauso wie an eine internationale Lesergemeinde gerichtet sein, dass Saddam eine blosses Kreatur des Westens – und nur des Westens – gewesen sei und als solche im Iran-Irak-Krieg auch gegen den Iran unterstützt wurde.³¹ Damit gibt

Ahmadinejad nicht nur das amtliche iranische Geschichtsbild wieder, sondern vertritt auch eine Sicht, die im iranischen Volk, aber eben auch unter manch nicht-iranischem Volk verbreitet ist, und will diesen Punkt offenbar als einen weiteren Widerspruch im Verhalten des Westens verstanden wissen.

Im weiteren Verlauf seines Schreibens³² bringt Ahmadinejad die Rede auf Israel und dessen Rolle im Nahostkonflikt. Dass er sich dabei nicht an den Präsidenten Israels, sondern an den der USA wendet, ist zwar auch, aber nicht nur, damit zu erklären, dass das erstere Vorgehen eine Anerkennung Israels als Staat implizieren würde. Vielmehr zeigt sich daran, dass Ahmadinejad getreu der offiziellen Linie der Islamischen Republik Iran und der anderen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens, die Israel nicht anerkennen, dieses Land als ein Gebilde des Westens, namentlich der USA, in der Region zur Durchsetzung imperialistischer Interessen ansieht. Bereits die Rechtfertigung der Staatsgründung Israels mit dem Holocaust stellt Ahmadinejad als fragwürdig dar. Dabei bestreitet er, was auch immer seine persönliche Überzeugung sein mag, nicht rundweg die Existenz des Holocaust. Immerhin zeigt er sich bereit, «davon auszugehen, dass diese Ereignisse wahr sind»³³. Nun gilt Anerkennung oder Leugnung des Holocaust im Nahen und Mittleren Osten gemeinhin nicht als Kriterium für die wissenschaftliche und moralische Integrität von Historikern oder überhaupt von Intellektuellen sowie für die moralische Integrität von Politikern, alleine schon deshalb, weil die Beschäftigung mit dem Holocaust kein Schwerpunktthema der an den dortigen Bildungsinstitutionen vermittelten Geschichtsbetrachtung ist. Folglich kann Ahmadinejads Bereitschaft an dieser Stelle, wenigstens anzunehmen, der Holocaust habe sich wirklich ereignet, nicht mit Rücksichtnahme auf Empfindlichkeiten eines einheimischen, ja überhaupt eines nah- und mittelöstlichen Publikums erklärt werden. Sie muss deshalb mit Rücksichtnahme auf die Empfindlichkeiten und das Geschichtsverständnis eines westlichen Publikums erklärt werden, über die Ahmadinejad also offenbar im Bild ist. Schon deshalb dürfte Ahmadinejad mit

diesem Passus als Leserschaft wohl kaum, oder jedenfalls sicher nicht nur, die üblichen Revisionisten in Ost und West im Blick haben. Denn diese leugnen rundweg, dass der Holocaust wirklich stattgefunden habe, und zeigen keine Bereitschaft, auch nur «davon auszugehen, dass diese Ereignisse wahr sind». Ahmadinejad geht es in diesem Abschnitt ja aber eben vielmehr darum – wieder: unbesehen dessen, was seine persönliche Überzeugung sein mag –, dem Leser die Frage nahe zu legen, ob selbst ein Holocaust, der wirklich stattgefunden habe, die Gründung und Existenz – und gar das politische Verhalten – Israels rechtfertige. Und damit greift er, nun wieder mehr an eine regionale Leserschaft gewandt, eine Frage auf, die in der öffentlichen und privaten Diskussion über den Nahostkonflikt im Nahen und Mittleren Osten ganz oben an steht, nämlich, warum die Muslime, die ja am Holocaust unschuldig sind, die Konsequenzen des Holocaust in Form der Staatsgründung Israels zu tragen hätten und nicht die Täterstaaten.³⁴ Im Zusammenhang mit derselben Frage hatte Ahmadinejad ja schon vor seinem Schreiben an Präsident Bush einmal vorgeschlagen, dass die Länder, die am Holocaust schuld seien, als Wiedergutmachung ihrer Schuld einen Staat für die Juden anstatt in Palästina auf ihrem eigenen Territorium errichten sollten. Wie ernst es Ahmadinejad mit diesem Vorschlag auch immer sein mag, jedenfalls zeigt er, dass Ahmadinejad darüber im Bild ist, dass es in Europa Kritiker am fehlenden Schuldbewusstsein in den einst faschistischen Staaten und an einer ungenügenden Aufarbeitung der Geschichte im Westen selbst gibt. Auch an solche Kritiker könnte sich die vorliegende Stelle seines Briefes richten. Überhaupt hat Ahmadinejad, welches auch immer seine «wahren» Überzeugungen in der Holocaust-Frage sein mögen, jedenfalls in diesem Schreiben auch ein handfestes politisches Interesse, nicht als Revisionist aufzutreten. Denn was er offiziell anstrebt, war eine «Neudiskussion» der Holocaust-Frage – freilich zu seinen eigenen Bedingungen – auf nationaler und internationaler Ebene. Dafür lud er ja auch zu einer Holocaust-Konferenz nach Teheran. Eine solche «Neudiskussion» sollte der iranischen Führung aber als Mittel zur innen- und aus-

senpolitischen Mobilisierung in eigener Sache dienen. Würde Ahmadinejad den Holocaust nun aber geradeheraus leugnen, gäbe es für die iranische Seite bei der geplanten «Neudiskussion» nichts mehr zu diskutieren, und das Thema liesse sich von der iranischen Führung nicht weiter als Mittel zur Mobilisierung im In- und Ausland einsetzen.

Die Vorwürfe, die Ahmadinejad in der Folge³⁵ gegen Israel aufzählt, sind dieselben, die auch internationale Organisationen, «die internationalen Foren» eben, einschliesslich der UNO, erheben. Angesichts der Verletzungen des Völkerrechts durch Israel sieht Ahmadinejad die Unterstützung dieses Staates durch den Westen als einen Widerspruch mit dessen Berufung auf Werte wie Christentum, Liberalismus, Demokratie und Menschenrechte.³⁶ Dass die Staaten des Westens, die sich als Träger einer Mission für Demokratie und Menschenrechte weltweit und – gerade was die USA angeht – in Nahost im besonderen sehen, umgekehrt die demokratisch gewählte Hamas-Regierung nicht anerkennen, weil diese ihrerseits Israel nicht anerkennt, macht für Ahmadinejad nicht nur die Absichten des Westens hinter seiner demokratischen Mission fragwürdig, sondern ist für ihn, wie er an späteren Stellen noch ausführen wird,³⁷ ein Beweis für die Unglaubwürdigkeit von Demokratie überhaupt.³⁸ Denn die Islamische Republik Iran beruft sich ja selbst nicht auf Demokratie als Staatsgrundlage, und daher wäre ihr eine Demokratisierung des Nahen und Mittleren Ostens auch dann nicht willkommen, wenn für sie die Motive des Westens über jeden Zweifel erhaben wären. Mit seiner Empörung über das Verhalten des Westens gegenüber der palästinensischen Regierung jedenfalls steht Ahmadinejad – und das dürfte ihm wohl bewusst sein – in der Region nicht alleine da. Ausserdem schwingt an der Stelle das Unbehagen mit – und auch in diesem Gefühl weiss sich Ahmadinejad mit vielen, nicht nur Staatsoberhäuptern, in der Region einig –, dass die Missionierung des Nahen und Mittleren Ostens im Namen der Demokratie, der nach dem Willen der USA ja auch der Iran unterzogen werden soll, die Fortsetzung der Kolonialpolitik mit anderen Mitteln sei.

Konnte sich Ahmadinejad bei seinen vorigen Bemerkungen über Israel und den Nahostkonflikt der Zustimmung eines breiten Publikums in Ost und zum Teil auch West sicher sein, kommt er in den folgenden Abschnitten³⁹ auf die Position seines Landes im Atomkonflikt zu sprechen. An seiner Argumentation wird deutlich, dass er sich bewusst ist, dass er in diesem Punkt nicht nur im Westen, sondern auch in der Region nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen kann. In der Tat haben sich die vorwiegend arabischen Staaten in Nah- und Mittelost, ob amerikafreundlich oder nicht, bisher nicht als Verteidiger des Rechtes des Iran auf Atomtechnologie hervorgetan. Dies ist eigentlich nur damit erklärbar, dass auch ihnen hinsichtlich der Motive des Iran nicht wohl ist und sie eine iranische Vormachtstellung befürchten, sollte der Iran tatsächlich eines Tages über Atomwaffen verfügen. Ahmadinejad wendet sich in diesem Abschnitt daher noch einmal ausdrücklich an den Präsidenten der Vereinigten Staaten selbst⁴⁰ und beruft sich bei der Verteidigung des iranischen Standpunktes im Atomkonflikt in möglichst allgemeiner Form auf das Recht jedes Staates auf wissenschaftliche Forschung und technische Entwicklung.⁴¹ Seine diesbezügliche Frage «Kann die blosser Möglichkeit der Verwendung wissenschaftlicher Errungenschaften für militärische Zwecke Grund genug sein, Wissenschaft und Technologie insgesamt zu verwerfen?»⁴² kann in dieser Form dem Sinn nach von keiner Seite verneint werden. Sie gibt zudem einerseits die Haltung des iranischen Establishments, einschliesslich der Revolutionsführung, in der Frage wieder, andererseits beschreibt sie die Minimalposition, in der sich die politische Führung des Iran mit der öffentlichen Meinung des Landes einig weiss. Auch diese Stelle wendet sich also neben dem genannten Adressaten an ungenannte Adressaten, die nicht Präsident Bush sind.

Im Folgenden⁴³ beschreibt Ahmadinejad Fälle, in denen die Grossmachtspolitik der USA Völker ihrer unbestreitbaren Rechte beraubt habe. Als solche Fälle erwähnt er in einem ersten Schritt die Entwicklungsländer Südamerikas und Afrikas.⁴⁴ Dass Ahmadinejad Interesse für das Los der Dritten Welt zeigt, entspricht dem politischen An-

spruch der Islamischen Republik Iran auf Anwaltschaft im Auftrag Gottes für die Entrechteten dieser Erde und richtet sich wieder an die Revolutionsführung der Islamischen Republik, deren Einverständnis Ahmadinejad für seine politischen Vorhaben zu gewinnen sucht.

In einem zweiten Schritt⁴⁵ erwähnt er weitere Fälle von Entrechtung durch die Grossmacht USA anhand seines eigenen Landes. Beim ersten Beispiel, das Ahmadinejad anführt, handelt es sich um den vom CIA angezettelten Sturz von Premier Mosaddeq infolge der Verstaatlichung des iranischen Erdöls. Ahmadinejad versucht offenbar, seinem Publikum das Verhalten der USA im Atomkonflikt als Wiederholung ihres Verhaltens im Fall Mosaddeq darzustellen. Und was das Beispiel Mosaddeq angeht, kann sich Ahmadinejad sicher sein, dass sich das Heimpublikum, unabhängig von der Einstellung des Einzelnen zur Islamischen Republik, seiner Sicht der Dinge anschliesst, denn die Rolle der USA beim Sturz Mosaddeqs löst bis heute unter allen politischen Strömungen des Iran ausser den Monarchisten Empörung aus.

Darauf⁴⁶ redet Ahmadinejad erneut Präsident Bush an und kommt nun auf die Ereignisse des 11. September zu sprechen. Der Präsident des Iran erinnert daran, dass die Regierung seines Landes «unverzüglich ihre Empörung über die Täter erklärte und ihr Beileid für die Hinterbliebenen zeigte und Sympathie ausdrückte»⁴⁷. In der Tat hat die Islamische Republik Iran trotz ihrem erklärten Antiamerikanismus keine Mühe damit, die Anschläge des 11. September zu verurteilen. Denn nicht nur, dass ihr trotz der Einstufung durch die USA als Unterstützerin des internationalen Terrorismus in diesem Fall keine Mittäterschaft nachgewiesen werden konnte; die Staats- und Mehrheitsreligion des Iran, die islamische Schia⁴⁸, ist für die Extremsunniten von al-Qaida nichts als Ketzerei oderbarer Unglaube, so dass es für beide Seiten auch keine Grundlage für eine Zusammenarbeit gäbe.

Im nächsten Abschnitt scheint Präsident Ahmadinejad allerdings wieder ein anderes Publikum im Auge zu haben. Im Zusammenhang mit dem 11. September stellt er die Frage: «Könn-

te diese Operation geplant gewesen und ausgeführt sein, ohne eine Koordination mit Geheimdiensten und Sicherheitsdiensten?»⁵⁰ Da es nun nicht sein kann, dass Ahmadinejad im vorigen Abschnitt den Präsidenten der Vereinigten Staaten erst des Beileids der iranischen Regierung für die Anschläge vom 11. September versichert, nur um ihn an dieser Stelle gleich der Urhebererschaft für dieselben zu verdächtigen, galt die Beileidsbekundung im vorigen Abschnitt wohl trotz Ahmadinejads Anrede an Bush direkt und nur dem amerikanischen Volk unter Ausschluss des amerikanischen Präsidenten. Beim Publikum dagegen, das Ahmadinejad im vorliegenden Abschnitt im Sinn hat, dürfte es sich um die Verschwörungstheoretiker in Ost und West handeln.

Der Brief III: Sein Subtext

In den letzten Teilen seines Briefes an Präsident Bush⁵¹ unterzieht Präsident Ahmadinejad die westlichen Zivilisationsmodelle Demokratie und Liberalismus einer eingehenden Kritik. Damit scheint Ahmadinejad auf den ersten Blick weit von dem aktuellen Anlass des Briefes, dem Atomkonflikt, abzuschweifen. Nun vertreten die beiden Gegner im Atomstreit, die USA und andere westliche Staaten auf der einen und die Islamische Republik Iran auf der anderen Seite, aber nicht nur unterschiedliche politische Positionen und Interessen, sondern, damit verbunden, auch unterschiedliche Zivilisationsmodelle. Präsident Bush hat es von Anfang an klar gemacht, dass der von den USA angeführte Kampf gegen den Terrorismus mit einer zivilisatorischen Mission im Sinne weltweiter Demokratisierung verbunden sei, ein Vorhaben, das die USA, was den Nahen und Mittleren Osten angeht, vom Irak aus in die Tat umzusetzen gedachten. Im Zusammenhang mit dem Krieg gegen den Terror zog sich auch das Nuklearprogramm des Iran, von den USA als Förderer des Terrorismus eingestuft, wieder verstärkt den Argwohn der US-Administration zu. Und spätestens als der Irak, nicht lange nachdem er wie der Iran und Nordkorea von der Bush-Administration zu einer Macht auf der Achse des Bösen erklärt worden war, von den USA mit der Begründung, er

sei im Besitz von Massenvernichtungswaffen, besetzt wurde, gab es für den Iran genug Gründe für die Befürchtung, er könne das nächste Ziel-land des westlichen Demokratieexports werden. Äusserungen des amerikanischen Präsidenten im Atomstreit, in denen er die westlichen Demokratien dem Iran als Vertreter der Zivilisation gegenüberstellt, mögen den Iran in dieser Befürchtung bestärkt haben. So ergänzte Bush seine Erklärung vom 21. April 2004, die Entwicklung des iranischen Atomprogramms sei nicht mehr hinnehmbar, mit dem Satz: «Ich muss mich versichern, dass die Aussenminister Deutschlands, Frankreichs und Grossbritanniens, die sich als Vertreter der zivilisierten Welt in den Konflikt eingemischt haben, Iran deutlich genug auf die Konsequenzen hingewiesen haben.»⁵²

Dieser Gleichsetzung des Westens von Demokratie und Liberalismus mit Zivilisation stellt der Präsident der Islamischen Republik Iran in seinem Brief an den Präsidenten der USA ein anderes Zivilisationsmodell als überlegene Alternative entgegen. Bereits in früheren Passagen seines Schreibens machte Ahmadinejad Gründe für die Unglaubwürdigkeit der demokratischen Mission des Westens geltend, indem er auf Widersprüche des politischen Verhaltens des Westens mit den Grundsätzen, auf die er sich offiziell beruft, hinwies. Mit der Aufzählung solcher Widersprüche fährt er auch in den letzten Abschnitten des Briefes zunächst fort. Dabei erwähnt er soziale Missstände in der Gesellschaft der Vereinigten Staaten selbst,⁵³ was wieder den Prinzipien, auf die sich der Westen berufe, widerspreche. Allerdings macht er in den weiteren Abschnitten deutlich, dass die Kriterien für die Richtigkeit eines Systems und die Tugendhaftigkeit seiner Vertreter sowieso nicht in der Erfüllung der westlichen Prinzipien Demokratie und Liberalismus bestehen. Zwar spricht Ahmadinejad in der Folge davon, dass Bushs und seine eigene Amtsführung danach beurteilt würden, ob «wir die Rechte der Unterprivilegierten verteidigt oder sie ignoriert haben».⁵⁴ Und da die Verteidigung der Rechte der Unterprivilegierten ein Grundsatz des politischen Programms der Islamischen Republik ist, lässt Ahmadinejads Wortwahl seine

Überzeugung erkennen, dass sein eigenes Land in dieser Hinsicht besser abschneide als der Westen. Doch die Quelle, von der die Beurteilung selbst ausgeht, sind nach Ahmadinejad nicht die Prinzipien des Westens, ja, in letzter Instanz auch nicht einmal «die Menschen», die «unsere Präsidentschaft hinterfragen werden»⁵⁵. Sondern worauf es ankommt, ist die Frage: «Wenn die Propheten Abraham, Isaak, Jakob, Ismael, Josef oder Jesus Christus (Friede sei mit ihnen) heutzutage bei uns wären, wie würden sie unser Verhalten beurteilen?»⁵⁶ Die Werte, an deren Einhaltung sich nach Ahmadinejad die Richtigkeit und Tauglichkeit eines Systems bemessen, sind die der Religion, genauer: des Monotheismus. Denn «wir sind überzeugt, dass eine Rückbesinnung der Lehren der von Gott gesandten Propheten der einzige Weg ist, der zum Heil führt.»⁵⁷ Damit erweist sich für Ahmadinejad die Demokratie als Heilsweg, wie sie vom amerikanischen Präsidenten als Modell der zivilisatorischen Mission des Okzidents im Sinne der Demokratisierung des Orients vertreten wird, als ausgeschlossen. Im selben Zusammenhang erklärt der iranische Präsident denn auch: «Der Liberalismus und die westliche Form von Demokratie sind nicht in der Lage gewesen, die Ideale von Menschlichkeit zu verwirklichen. Aus heutiger Sicht sind diese beiden Grundkonzepte gescheitert. Wer hinter die Dinge blickt, kann bereits das Knirschen vom Zusammenbruch und Niedergang der Ideologie und Denkweise des liberaldemokratischen Systems vernehmen.»⁵⁸

Dass Ahmadinejad hier nur die Form von Demokratie zu einem gescheiterten oder zum Scheitern verurteilten Zivilisationsmodell erklärt, die er als «die westliche»⁵⁹ bezeichnet, legt nahe, dass es für ihn noch eine andere Form der Demokratie gibt, die er für aussichtsreicher hält. Da er den Westen in seiner Zivilisationsschau als Gegenentwurf zu dem System auffasst, das er als Präsident selbst vertritt, nämlich der Islamischen Republik Iran, müsste mit dieser nicht-westlichen Form von Demokratie das politische System des Gottesstaates gemeint sein, in welchem es ja auch Abstimmungen und Wahlen, wenn auch mit Vorauswahl der Kandidaten durch die Revolutionsführung, gibt.

Der Präsident der Islamischen Republik Iran

sieht also das Zivilisationsmodell, das sein Amtskollege, der Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, vertritt, als gescheitert oder zum Scheitern verurteilt an und betrachtet als einzigen Weg, der zum Heil führt, die Rückbesinnung auf die Werte des Monotheismus. Diese Rückbesinnung auf die Lehren des Monotheismus stellt Präsident Ahmadinejad in seinem Brief an Präsident Bush als mögliche Lösung aller Differenzen politischer, religiöser und kultureller Art zwischen Morgenland und Abendland dar, denn: «Mir wurde berichtet, dass eure Exzellenz den Lehren des Propheten Jesus (Friede sei mit ihm) folgt und an das göttliche Versprechen glaubt, dass die Erde mit Gerechtigkeit regiert wird. Auch wir glauben, dass Jesus Christus (Friede sei mit ihm) einer der grössten (und vorzüglichsten) Propheten des Allmächtigen war. Er wird wiederholt im Qur'an gepriesen.»⁶⁰ Der Monotheismus ist laut Ahmadinejad also die dem Morgen- und Abendland gemeinsame Grundlage für die «Etablierung einer einheitlichen internationalen Gemeinschaft»⁶¹.

PS:

Wie eingangs der Analyse von Ahmadinejads Brief erwähnt, weist vieles darauf hin, dass der iranische Präsident sich als Gehilfen zur Erfüllung einer religiösen Mission nach dem Vorbild des Propheten sieht, der ja auch Sendschreiben an die Mächtigen seiner Zeit geschickt haben soll, in denen er sie aufforderte, den Islam anzuneh-

men. Daher mag durchaus das Beispiel des Propheten Präsident Ahmadinejad dazu inspiriert haben, nun seinerseits an den Präsidenten der Supermacht seiner Zeit ein Schreiben ähnlichen Inhalts zu schicken. Wozu der Muslim Ahmadinejad den Evangelikalen Bush aber auffordert, ist, genau beisehen – und dieser Unterschied ist wichtig –, nicht die Annahme des Islam, sondern die Rückbesinnung auf den Monotheismus. In Ahmadinejads Worten: «Zweifelsohne durch den Glauben an Gott und die Schriften der Propheten werden die Menschen ihre Probleme in Griff bekommen. Mein Frage an Sie lautet: «Möchten Sie nicht dabei sein?»⁶²

Nicht nur, dass sich Ahmadinejad in seinem Brief an Bush bemüht, auf jede nur denkbare Leserschaft in Ost und West einzugehen und einzuwirken. Nicht nur, dass er versucht, möglichst jede Ebene des Atomkonflikts aus seiner Sicht anzusprechen. Mit seinem Schreiben an Herrn George Bush, Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, beantwortet Mahmood Ahmadinejad, Präsident der Islamischen Republik Iran, Bushs Aufruf zur Demokratisierung des Orients mit einem Aufruf zur Monotheisierung des Okzidents.

QUELLEN

- Ahmadinejad, Mahmood, 2006, Brief des iranischen Präsidenten Mahmood Achmadinejad an US-Präsident George W. Bush: <http://www.sagw.ch/de/sgmoik/publikationen/bulletins.html>
 Buchta, Wilfried, 2000, Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic. Washington.
 Halm, Heinz, 2005, Die Schiiten. München.
 Nirumand, Bahman, 2006, Iran. Die drohende Katastrophe. Köln.
 Rühle, Hans, 2007, «Braucht der Iran überhaupt Nuklearenergie?» In: Neue Zürcher Zeitung 07.07.2007

1	Nirumand, 2006.		zweite Zahl: Zeile.	31	2:13-15.	48	Halm.
2	Ders., 7, 22f.	15	Brief, 1:1.	32	2:36-4:19.	49	Brief, 6:9ff.
3	33.	16	1:6ff.	33	3:16f.	50	6:9-11.
4	29, 31, 33.	17	1:1-6.	34	3:17ff.	51	7:5ff.
5	23.	18	Buchta, 2000.	35	3:22ff.	52	Nirumand, 32.
6	26, 33f.	19	Brief, 1:9-20.	36	3:34ff.	53	Brief, 7:6-19.
7	34.	20	2:22-27; 2:28-35.	37	7:5ff.	54	7:31.
8	33.	21	1:9.	38	4:7-17.	55	7:23f.
9	Rühle, 2007.	22	1:9.	39	4:20ff.	56	9:2-5.
10	Nirumand, 33f.	23	1:21-2:4.	40	4:20.	57	10:10f.
11	65f.	24	1:21f.	41	4:30-32.	58	12:5-10.
12	Halm, 2005.	25	1:24.	42	4:35-37.	59	12:5.
13	Buchta, 2000.	26	2:5-12.	43	5:7ff.	60	10:12-16.
14	Im folgenden	27	2:5.	44	5:8-19.	61	1:14.
	Brief. Deutsch-	28	1:21-2:4.	45	5:22ff.	62	12:13-15
	fehler im Original.	29	2:9f.	46	5:36.		
	Erste Zahl:Seite;	30	2:12.	47	6:3f.		

Hartmut Fähndrich

A few words in conclusion

Ladies and Gentlemen, it's over. The curtain is down and nothing is settled, to quote Bertolt Brecht, the master of this kind of unfinished business on stage, whose major interest was always in raising problems, not in solving them, in making people reflect on questions, not in answering them definitely.

Even after the end of this colloquium, we cannot expect to arrive, within a reasonable span of time, at the kind of situation John Steinbeck envisaged or dreamt of with respect to racism. Racism, he wrote, will have ended the moment I do no longer remember whether the person who asked me about the direction in the street was black or white.

Until now and for some time to come people's designation of each other as Muslim or westerner, respectively, is going to stay with us – until many obstacles have been overcome, some of which were mentioned or elaborated upon during our conference.

How, for instance, should we free ourselves of images deeply ingrained in our minds and frequently reproduced in our arts, as manifest in many famous museums, of images that even made it into Christian eschatology and burdened Muslim Turks of the 16th century with the role of being God's punishment on earth?

Thus, the clichés, both negative and positive, found in the framework of what we now call Orientalism and more recently Occidentalism are not limited to extremist circles but are – as Edward Said clearly demonstrated for Western thought – widespread ideas inspiring the «imaginaire occidental». The same is, of course, true on the other side, Arabic literature, for example, being full of images, often shallow clichés of Westerners, be they moralizing, utopian or anti-imperialist.

And, maybe, it is this point to which we should direct our attention much more.

Much easier than eliminating the historical

and cultural heritage from our minds would be, it seems, to stop military and other aggression against the Muslim world that is supposedly triggering a whole range of so-called fundamentalist invectives against the West.

What we definitely should not do is what more and more specialists of Islam self-consciously suggest and tend to do: stop talking about Islam. I think this would be – after centuries of essentializing Islam – the «easy» or even the disastrous way out. Islam does exist as an idea of its adherents, phenomenalized in a large number of ways sometimes widely differing.

Yet, as long as millions of individuals designate or even mark themselves as Muslims, as belonging to Islam, we have no reason not to accept this and not to deal with it. The question remains in what way we do it.

Thus, technological progress and worldwide migration force us to widen our view and look beyond traditional forms of dualistic confrontation – this confrontation that has led to the construction of an image of the other that may be merely a projection of our vision of the world behind which the other actually disappears, although the other should always be taken as an enrichment not a punishment – be it religious or secular.

How difficult such a change of direction could be is obvious from glances into our media where clichés are reproduced insidiously and in different ways every day not infrequently stressing the exception rather than the norm. And power and propagandistic interest may play an essential role in this, particularly through the right or power of definition, i.e. of determining which actions are good and which ones belong to the realm of evil.

Global migration – and migration to Europe in particular – will not only change the complexion of the European population. It is also stimulating a double-edged discussion and even the necessity to change attitudes on both sides. Immi-

Die Autoren

Jörg Becker ist Honorarprofessor am Institut für Politikwissenschaft der Universität Marburg, Gastprofessor am Institut für Politikwissenschaft der Universität Innsbruck/Österreich und Geschäftsführer des 1987 von ihm mitbegründeten KomTech-Instituts für Kommunikations- und Technologieforschung in Solingen (www.komtech.org). Geboren 1946 in Bielefeld, studierte er Germanistik, Politikwissenschaft und Pädagogik in Marburg, Bern, Tübingen, New York und Cambridge/Harvard. 1981 Habilitation, 1987 Ernennung zum Honorarprofessor an der Universität Marburg. 1987 bis 1992 war er Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Arbeitsgebiete: Internationale, vergleichende und deutsche Kommunikations-, Medien- und Kulturforschung, Technologiefolgenabschätzung und Friedensforschung; dazu zahlreiche Veröffentlichungen in mehr als zehn Sprachen.

Ausgewählte Veröffentlichungen

(als Hg.) Türkische Medienkultur in Deutschland, 3 Bde., Loccum (Evangelische Akademie Loccum) 2000-2003.
(als Hg.) Medien zwischen Krieg und Frieden, Baden-Baden (Nomos) 2002.
Information und Gesellschaft, Wien (Wissenschaftlicher Verlag Springer) 2002.
Conflict and Communication, New Delhi (Concept) 2005.
(als Ko-Autor) Operation Balkan. Werbung für Krieg und Tod, Baden-Baden (Nomos) 2006.

Rudolph Chimelli wurde 1928 in München geboren. Studien der Rechte und der Volkswirtschaft. 1964 bis 1972 Korrespondent in Beirut, 1972 bis 1979 in Moskau. Seit 1980 Korrespondent der «Süddeutschen Zeitung» (SZ) in Frankreich. Reportagereisen nach Afrika, Asien und in die Karibik. Von Paris aus schreibt er für die SZ bis heute auch regelmäßig Berichte und Analysen über die arabischen Länder, Iran und die Türkei sowie über Probleme islamischer Länder.

A few words in conclusion. Continuation from page 57:

grants will loose and have to abandon customs and habits they cherished in another part of this world. Target countries of immigration will have to, and have already begun to, reconsider their own rules of law and life once moulded for a more unified or uniform population.

How painful and how difficult this double rearrangement is can be gleaned from our daily press, both in pictures and in texts or in their precarious combination – a press, however, that follows, maybe has to follow, its own particular laws which often do not favour what one would call an un-

Ausgewählte Veröffentlichungen

9mal Moskau, München (Piper) 1987.
Matrioschka [über das Nationalitäten-Problem der Sowjetunion], Zürich (Stiftung Vontobel) 1991.
Islamismus, Zürich (Stiftung Vontobel) 1993.
Die Revolution mehr ihre Kinder. Iranische Notizen, Wien (Picus) 2000.
Das Abendland Arabiens. Maghrebinische Verknüpfungen, Wien (Picus) 2002.

Hartmut Fähndrich, Arabist und Übersetzer, Dozent an der ETH Zürich. Geboren 1944 in Tübingen. Studium der Semiotik, Islamwissenschaft, Philosophie und Vergleichenden Literaturwissenschaft in Tübingen, Münster und Los Angeles (Ph.D. in Islamic Studies). Seit 1972 in der Schweiz, seit 1978 Lehrtätigkeit an der ETH-Zürich: Arabisch, Islamische Kulturgeschichte. Seit 1984 gibt er die Reihe «Arabische Literatur im Lenos Verlag» (Basel) heraus, für die er selber zahlreiche Werke übersetzt hat. Mehrere Preise, unter anderem Übersetzerpreis der Arabischen Liga (2004). 1990 Gründungsmitglied und Präsident (bis 1996) der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK). Gastdozenturen in Freiburg i.Br., Neapel und Lyon. www.hartmutfaehndrich.ch

Ausgewählte Veröffentlichungen

«Unverträgliche Mentalitäten? Muslime in der Schweiz», in: R. Bernhard (Hg.): Grenzerfahrungen / L'exploration des frontières, Aarau, 1997/8, S. 327-334; auch in: Simone Prodolliet (Hg.): Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Luzern 1998, S. 249-255.
«Viewing 'the Orient' and Translating Its Literature in the Shadow of the Arabian Nights», in: Yearbook of Comparative and General Literature, 48 (2000), S. 95-106.

biased presentation. And so, in the end, this is what will remain: a hallucinating roundabout of images and counter-images of Muslims, Christians, Westerners, Orientals, Europeans, Easterners, cruel or gentle, god-fearing or godless and the question – to borrow the beautiful phrase coined by one of the participants – what to do against the lunatic fringe to take over.

Many problems were raised and many questions are still to be answered. As mentioned above with the help of Bertolt Brecht: the curtain down and nothing settled.

Urs Gösken hat in Zürich Islamwissenschaft, Latein und Griechisch studiert. Während des Studiums arbeitete er für das Internationale Komitee vom Roten Kreuz als Übersetzer für Arabisch und Persisch in Jordanien, Iran und dem Irak. Es folgten längere Studien- und Arbeitsaufenthalte in Isfahan, der Türkei, Ägypten und Usbekistan. Zurzeit arbeitet Urs Gösken an der Universität Zürich an einem Doktorat zum Thema «Tendenzen der Westwahrnehmung bei iranischen Intellektuellen». Für die Bearbeitung der Märchensammlung «Drei Säcke voll Rosinen» aus dem Irak erhielt er 2002 gemeinsam mit Najim A. Mustafa den Rattenfänger-von-Hamel-Literaturpreis. Für Background Tours leitet er Kulturreisen nach Marokko, Andalusien, West- und Zentralasien, an der Volkshochschule Zürich hält er Vorlesungen über islamkundliche Themen.

Ausgewählte Publikationen

«Zeitgenössische Kalligraphie in Iran», in: SGMOIK-Bulletin, März 1997, S. 11-16.
Drei Säcke voll Rosinen. Dreissig orientalische Märchen, Wien (Gabriel-Verlag) 2001.
«Geschichtsmächtige Tendenzen des Staatsdenkens im Islam», in: Neue Zürcher Zeitung, April 2003
«Innovation und Tradition in der zeitgenössischen islamischen Kalligraphie», in: Neue Zürcher Zeitung, Oktober 2003.

Bernard Heyberger, né en 1954, est professeur agrégé d'histoire, licencié d'arabe, et ancien Membre de l'Ecole française de Rome. Il a soutenu sa thèse de doctorat en 1993, et son habilitation à diriger les recherches en 2000 (Université Nancy II). Il a effectué de nombreux séjours en Syrie et au Liban. Après avoir été Maître de Conférences à l'Université de Haute Alsace (Mulhouse), et puis détaché au CNRS à Strasbourg, il est actuellement Professeur d'Histoire moderne à l'Université François Rabelais à Tours, Membre Senior de l'Institut Universitaire de France, et Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section « Sciences religieuses » (à la Sorbonne). Ses travaux portent sur l'organisation interne, la vie religieuse et culturelle des chrétiens orientaux.

Publications choisies

Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique, Rome (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome) 1994.
(éd.) Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam, Paris (Autrement) 2003 (Collection Mémoires).
(avec Carsten Walbinder) Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane, Beyrouth (Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 2002 (série «Beiruter Texte und Studien»)
(avec Silvia Naef) : La multiplication des images dans l'Orient musulman. De l'estampe à la télévision (XVIIe – XXIe s.), Istanbul (Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 2003.
(avec Catherine Mayeur-Jaouen, dir.) «Corps et sacré dans le Proche-Orient musulman», Revue d'Etude du Monde Musulman et de la Méditerranée (REMM), sous presse.

Stéphane Lathion est Maître assistant à l'Université de Fribourg, à la chaire de Science des Religions. Né à Genève en 1966, il est titulaire d'une licence en Histoire contemporaine et d'un Doctorat en Etudes européennes. Après un mémoire de licence autour des problématiques minoritaires à partir du cas des Yanomamis au Brésil, il a poursuivi sa réflexion sur un autre aspect du rapport à la minorité : l'Islam et les musulmans en Europe. Ses intérêts de recherche sont notamment : L'Islam dans ses dimensions religieuses, culturelles, politiques et économiques, la complémentarité des sphères religieuses («Mosquée») et sociales («Mairie») dans la construction identitaire des musulmans en Suisse et, plus généralement, en Europe ; les spécificités suisses dans la gestion du fait musulman : enseignement religieux, carrés dans les cimetières, formations des imams, incompatibilités juridiques...

Publications choisies

Musulmans d'Europe, l'émergence d'une identité citoyenne, Paris (L'Harmattan) 2003.
Islam et musulmans en Europe, la transformation d'une présence, Paris (La Médina) 2003.
De Cordoue à Vaulx-en-Velin, les musulmans en Europe et les défis de la coexistence, Genève (éditions Georg) 1999.

Elizabeth Poole is a Senior Lecturer in Media Studies at Staffordshire University and a specialist in the representation of Islam and the media. Having published widely in the area of representation, media audiences and new technologies, she has also worked with the Muslim community to bring awareness of their marginalization to the public sphere.

Selected Publications

«Interpreting Islam: British Muslims and the British Press», in: K. Ross and P. Playdon (eds), Black Marks: Minority Ethnic Audiences and Media, Ashgate 2002.
«Networking Islam: The Democratizing Potential of New technologies in Relation to Muslim communities», in: javnost/the public, Vol. 9, 1, p. 51-64.
(with S. Holohan) «Race, Representation and Power: The Experience of British Muslims», in: Inter/sections, 2002.
Reporting Islam: Media Representations of British Muslims, London (I.B. Tauris) 2002.
(ed. with John Richardson) Muslims and the News Media, London (I.B. Tauris) 2002.

Andreas Tunger-Zanetti, geb. 1961, Studium der Islamwissenschaft, der Neueren Vorderorientalischen Philologie und der Allgemeinen Geschichte mit Schwerpunkt Mittelalter in Bern und Wien. Sprachaufenthalte und Archivstudien in Tunis, Promotion in Freiburg i.Br. 1994-1996 Assistent am Institut für Islamwissenschaft der Universität Bern. 1996-1998 Betreuer wissenschaftlicher Publikationen im Verlag Peter Lang, Bern. 1999-2006 Auslandsredaktor der «Neuen Luzerner Zeitung». Seit 2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern; im Kooperations- und Forschungsverbund mit den Universitäten Zürich, Luzern und Basel. Mitarbeit am Nationalfondsprojekt «Sollen Imame und islamische Religionslehrer in der Schweiz ausgebildet werden?» (Universitäten Zürich und Luzern)

Veröffentlichung

La communication entre Tunis et Istanbul 1860-1913: province et métropole, Paris : L'Harmattan, 1996.