

Aziz Al-Azmeh
Zeitgenössische Islambilder

Aziz Al-Azmeh

Zeitgenössische Islambilder

Über die Anatomie eines Missverständnisses

Aus dem Englischen übersetzt von Ina Batzke

 **Mangroven**
ERLAG

First published bei Verso 1993
Second edition published by Verso 1996
Third edition published bei Verso 2009
© Aziz Al-Azmeh 1993, 1996, 2009
New material © Al-Azmeh 2009

All rights reserved

© Mangroven Verlag 2025
Erste Auflage
Aziz Al-Azmeh: Zeitgenössische Islambilder.
Über die Anatomie eines Missverständnisses
Übersetzung: Ina Batzke
Redaktion: Michael Wengraf
Druck: www.interpress.eu
Umschlag: Niki Bong
Titelbild: Sener Dagsan/Shutterstock
www.mangroven-verlag.de
info@mangroven-verlag.de
ISBN: 978-3-946946-47-2

Inhalt

Vorwort zur zweiten deutschen Übersetzung (2024) | i

Danksagungen | xi

Vorwort zur dritten Auflage | xiii

Prolog Muslimische „Kultur“ und der europäische Stamm | 1

Kapitel 1 Kulturalismus: Die „große Erzählung“
des triumphierenden Kapitalismus | 21

Kapitel 2 Zivilisation, Kultur und die neuen Barbaren | 48

Kapitel 3 Das Religiöse und das Weltliche
im zeitgenössischen arabischen Leben | 72

Kapitel 4 Der Islamismus und die Araber | 93

Kapitel 5 Diskurs der kulturellen Authentizität: Islamistische
Wiederbelebung und aufklärerischer Universalismus | 117

Kapitel 6 Muslimischer Modernismus und der kanonische Text | 141

Kapitel 7 Die Utopie und islamisches politisches Gedankengut | 171

Kapitel 8 Wahhabitischen Staatswesen | 188

Kapitel 9 Islamwissenschaft und die europäische Vorstellungskraft | 208

Kapitel 10 Postmoderner Obskurantismus und
die „muslimische Frage“ | 235

Vorwort

zur zweiten deutschen Übersetzung (2024)

Im Mittelpunkt dieses Buches stehen kulturelle und kognitive Aspekte des Kulturalismus und ganz allgemein die Kultur als Erklärungsmuster für Geschichte, Gesellschaft und Gemeinwesen, was auch die Gestaltung staatlicher und institutioneller Politik inkludiert. All diese Momente sind Teil einer Romantisierung von Geschichte und Gesellschaft, die ein weiteres zentrales Thema dieses Buches darstellt. Da Rassismus mittlerweile schon lange nicht mehr „salonfähig“ ist, sind seine formalen Schablonen der disjunktiven ethnologischen Klassifizierung von dem übernommen worden, was man gemeinhin Kultur nennt. Das folgt einem impliziten Modell biologischer Spezifikation. Der Kulturalismus, mit seinen spezifischen, aber nicht ausschließlichen Bezügen zum Islam, ist Gegenstand dieses Textes.

Zweiunddreißig Jahre sind vergangen, seit die erste Auflage in englischer Sprache veröffentlicht wurde, wobei 1996 eine erste deutsche Übersetzung (der ersten Auflage) erschien. Das anhaltende Interesse an dem Buch, den darin aufgeworfenen Fragen (Kultur, Islamismus, Nationalismus, romantischer Historismus und romantische Politik, Postmoderne, Irrationalität in der Politik, Xenophilie und Fremdenfeindlichkeit, Identität und Globalisierung, Orientalismus) und an der Art und Weise, wie sie aufgeworfen wurden, hat sich in vielfältiger Weise manifestiert. Dies deutet darauf hin, dass diese Probleme nicht nur fortbestehen, sondern sich sogar noch verschärft haben, was die in diesem Buch aufgestellten Grundthesen umso mehr bestätigt. Der Leser wird schnell merken, dass das Buch als Beitrag zu einem Thema gedacht war und ist, das für die Sozial-, Human- und Kulturwissenschaften und ihr weiteres Umfeld von großem Interesse ist, und nicht allein speziell für die Islamwissenschaft. Es gibt zwangsläufig beträchtliche Überschneidungen bei den behandelten Themen, aber dieses Buch steht ganz allgemein im Widerspruch zu der Sprache, den Konzepten und dem Bezugsrahmen dieser Disziplin, nicht

zuletzt dem Rahmen des Kulturalismus, und viele dieser Unstimmigkeiten sind Gegenstand der Diskussion. Die Leserschaft des Buches war in den vergangenen Jahrzehnten viel weiter gefächert, als es der an dieser Disziplin Interessierten entspricht, denn es ist klar, dass es hier um die Einbettung von Fragen, die den Islam betreffen in einen breiten Bezugsrahmen geht.

Das verzerrende Prisma des Kulturalismus hat seinen in den Aufsätzen dieses Buches konstatierten und analysierten Weg zur Hegemonie in den Sozial- und Kulturwissenschaften fortgesetzt, wobei anzumerken bleibt, dass die deutsche Kultur dafür ohnehin historisch besonders empfänglich ist. So geriet der Kulturalismus in seinen elementarsten Formen zur prägenden Schablone der hiesigen öffentlichen Kultur vor 1945 und danach in der Bundesrepublik. Er hat andere Erkenntnisraster und Analyseformen der Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Politik praktisch verdrängt, sofern diese sich nicht auf lokale Phänomene beziehen.

Während er einst das Kennzeichen bestimmter Ansichten über die organische Homogenität von Gesellschaften und Geschichten war, die von konservativen und später rechten Kulturen vertreten wurden, fand der Kulturalismus mittlerweile Erweiterung durch postmodernistische und postkolonialistische Identitätsanalysen. Kurioserweise bezeichnen sich Teile der europäischen extremen Rechten und der indischen Hindu-Rechten gleichermaßen als antikoloniale Bewegungen, die eine „Überfremdung“ rückgängig machen wollen.¹ Der mit den hier aufgeworfenen Fragen verbundene Angriff auf die Aufklärung war in vielerlei Hinsicht das Leitmotiv für die Erosion der kognitiven und normativen Kriterien sozialer, kultureller und historischer Diskurse und Urteile. Er ist einer als kognitiver Akt verstandenen Selbstverliebtheit, persönlichen Reflexen und Stimmungen gewichen, die in manchen akademischen Schriften oft hermetisch verschleiert werden. So viel wurde bereits in meinem Vorwort zur dritten englischen Ausgabe von *Islams and Modernities*, deren Übersetzung nun hier vorliegt, und in einem kürzlich erschienenen Aufsatz gesagt, der viele der ursprünglichen Punkte des Buches erweitert und systematisiert.² An dieser Stelle sollte eines besonders hervorgehoben werden:

- 1 Siehe Miri Davidson, „Sea and Earth,“ *Sidecar*, 4. April 2024. newleftreview.org/sidecar/posts/sea-and-earth?pc=1592.
- 2 Aziz Al-Azmeh, „*Secularism and its Enemies.*“ *Working Paper Series of CASHSS: „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities.“* Universität Leipzig, 2020; das genannte Vorwort befindet sich in deutscher Übersetzung auch in diesem Band.

Dass die in den verschiedenen Texten aufgeworfenen Fragen, die jeweils eine Antwort auf spezifische Umstände darstellen, in einer Welt konzipiert wurden, die wesentlich einfacher und vielleicht verständlicher war als die, in der wir heute leben. Und damals waren die vollen Konsequenzen der aufgeworfenen Fragen noch nicht klar erkannt worden. Diese Welt befand sich zeitlich vor einer Reihe von Veränderungen von weltgeschichtlicher Bedeutung, die letztlich aus dem Zusammenbruch des Sowjetblocks und der Etablierung des Neoliberalismus als hegemonialer globaler Ideologie resultierten. Letztere beruft sich ständig auf das, was man als natürliche Theologie des Marktes bezeichnen könnte, und wird in Verbindung mit der These vom Ende der Geschichte und dem Triumph der Demokratie verkündet. Diese Entwicklungen, die durch die Folgen der weltgeschichtlichen Zeitenwende von 1989 signalisiert wurden, haben die Brisanz der in *Islams and Modernities* aufgeworfenen und diskutierten Fragen verstärkt.

Man könnte diese Veränderungen zunächst anhand einer Reihe bedeutender Ereignisse von systemischer und globaler Tragweite kennzeichnen. Sie alle sind für die islamische Welt in Bezug auf Politik, Kultur und Gesellschaft besonders relevant: Als erstes natürlich den 11. September 2001, als das Ende der Geschichte kam. Ebenso gilt das für den internationalen Dschihadismus, den „Krieg gegen den Terror“, die Invasionen und Zerstörung des Irak und Afghanistans, die Bürgerkriege im arabischen Maschrik und den daraus resultierenden Zustrom von Flüchtlingen sowie andere Migrantenströme nach Europa. Signifikant ist auch der Aufstieg der Rechten in Europa, den Vereinigten Staaten und anderswo sowie die verstärkte Nutzung von sozialen Medien mit schrillen Akzenten und deren vielfältiger Wahrnehmungen von Tribalismus. In jüngster Zeit haben wir außerdem zunehmend systematische Angriffe Israels auf die Palästinenser und ihr Land erlebt. All dies führte dazu, dass sich das anfängliche Unbehagen gegenüber Muslimen zu einer regelrechten Islamophobie ausweitete. Dementsprechend lösten sich Türken, Marokkaner und Araber seit dem 11. September als solche auf und mutierten zu einer unbestimmten und inkommensurablen bizarren Masse von Muslimen. Dies wurde in erheblichem Maße durch den internationalen Dschihadismus und durch Teile der kürzlich in Europa Angekommenen unterstützt, die in psychodramatischer Weise dazu neigen, hartnäckige Klischees von Muslimen zu kultivieren und zu erfüllen. Das geschieht nicht selten in Form von exhibitionistischer Religiosität und selbststigmatisierenden Kleidungssti-

len, Deklamationen und Raumnutzung – insbesondere in dieser Hinsicht oft mit libertärer und multikulturalistischer Unterstützung. Im weiteren Sinne wurde und wird dies immer wieder durch Szenarien der zivilisatorischen Inkommensurabilität und Disparität, ja des unvermeidlichen Konflikts theoretisiert. Sie beziehen neu entstandene Vorstellungen von jüdisch-christlichen Kontinuitäten *sui generis* ein, die sich vor allem von der Zivilisation des Islam unterscheiden. Das ist natürlich eine durch und durch historisch falsche politische Idee. Sie erfüllt alle Bedingungen des kruden Begriffs der Ideologie als geeignete Geschichtsfälschung und beruht auf romantischen Vorstellungen von sozialer und historischer Inkommensurabilität.³

Die Tatsache, dass die islamische Zivilisation, abgesehen von allen Sentimentalitäten, kaum mehr ist als eine auf Texten und Büchern basierende Erinnerung – nichts anders gilt in Bezug auf das antike Griechenland und Rom –, scheint für kontrafaktische Behauptungen über das historische Erbe, die von kulturalistischen Positionen bevorzugt werden, irrelevant zu sein. In diesem Zusammenhang wird der mythische Charakter der jüdisch-christlichen Kontinuitäten in der real existierenden Geschichte deutlich. Dies ist wenig überraschend und Teil eines Pakets anderer kognitiver Verschiebungen seit 1989. Alternative Fakten werden im Kontext der Identitätspolitik und ihrer postmodernen und postkolonialen Ergänzungen, die nun unwiderstehlich von digitalen Menschenmengen und Mobs getragen werden, sehr freundlich aufgenommen. Unterstützt wird dies durch eine rekonstituierte und wieder verrätselte politische Sphäre, die in ihrer digitalen Form dazu neigt, das Terrain dessen zu pulverisieren, was oft noch als Politik gilt. Hinzu tritt eine Neugestaltung nach dem Vorbild des Marktes, in einem breiteren Kontext. Sie verstärkt einen Zustand der Atomisierung, der kürzlich in umgekehrter Adaption eines kantischen Ausdrucks als „ungesellige Geselligkeit“⁴ beschrieben wurde.

Dieses Buch versucht, den Islam zu entmystifizieren und Raster der Verknennung kenntlich zu machen; es will die Fehlinterpretation des Islam und all dem, was darunter firmiert beseitigen, indem die Kritik dem üblichen Instrumentarium der historischen, soziologischen und kulturellen Vernunft

3 Ich möchte an dieser Stelle auf die hervorragenden Studien in Emmanuel Nathan und Anya Topolsky (Hrsg.) verweisen: *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (Berlin, de Gruyter, 2016).

4 Anton Jäger, „Political Instincts?“ *NLR Sidecar*, 19. März 2024. <https://newleftreview.org/sidecar/posts/political-instincts?pc=1586>

unterworfen wird. Die Pluralkonstruktionen im englischen Originaltitel dieses Buches sind teils ironisch, teils rhetorischer Verfremdungseffekt und keineswegs eine Perspektive für die kognitive Fragmentierung von Muslimen und anderen in generisch unterschiedliche Multituden. Die Grundaussage ist, dass der Islam legitimerweise kein irreduzibles Kriterium für kulturelle, politische, soziale oder historische Klassifikationen und Erklärungen darstellt. Er kann nicht als kausale Erklärung oder als Kriterium für Interpretationen und insbesondere für kulturalistische Begründungen dienen. Diese Überlegungen scheinen auch für die Situation in Deutschland besonders relevant zu sein. Mehr als zwei Jahrhunderte lang hat die Romantik einen Großteil des deutschen Kulturschaffens geprägt, und zwar zutiefst. War das befreiende und fortschrittliche Register der ästhetischen Romantik durch eine Sensibilität der Dichter, Musiker und anderer Künstler für die Epoche des „Sturm und Drang“ geprägt, so war die komplementäre, dunklere Seite, die der politischen und sozialen Romantik, sichtbar ausgeprägt. Letztere zeigte sich historisch weitaus konsequenter als eine andere Art von „Sturm und Drang“, mit eigener, sehr unverwechselbarer Handschrift.

Es ist diese dunkle Seite, die den Imperativ des Irrationalen in Politik und Gesellschaft in verschiedenen Ausprägungen und Instanzen eingeführt hat: im romantischen Historismus mit seiner Betonung der kulturellen Individualität; in der historischen Rechtswissenschaft mit Bezug auf die unbändige Sorge um das Erbe und die Erinnerung, gleichgültig ob real oder virtuell, in vielen Wiederholungen und oft mit rührseliger Sentimentalität, besorgter Selbstversunkenheit und dem kleinbürgerlichen Pathos der Verworfenheit; mit organismischem, biologischem Nationalismus und der endlosen Suche nach Authentizität; in der Mystik der Natur und der natürlichen Heilmittel, einem Caspar David Friedrich, der zum Kräuterkundigen wurde; im kognitiven Irrationalismus der sympathischen Hermeneutik im Sinne von „Sinn“ und der damit verbundenen Magie des „Verstehens“. Die Romantik lebt auch in den Einbrüchen von Magie und Mystik in die Lebensphilosophie fort, die das deutsche Denken in den letzten zwei Jahrhunderten durchdrungen haben – in den schwülstigen Feierlichkeiten eines Heidegger nicht weniger als mit der Frankfurter Schule und ihren Affinitäten zu Ludwig Klages und seinem vergeistigten Mystizismus. Kein Wunder, dass der große französische Historiker der Romantik, Jules Michelet, vor zwei Jahrhunderten Deutschland als den Magus Europas bezeichnete.

In jüngster Zeit wird man Zeuge des Fortlebens organischen Selbstverständnisses in allgegenwärtiger deutsch-romantischer soziologischer Folklore. In dieser Manier werden Fragen der Migration und der Wahrnehmung fremder Teile der Welt im Geiste hochnäsiger Zimperlichkeit betrachtet. Sie kennzeichnet die Diskussion dieser Fragen im deutschsprachigen Raum – entweder strotzt man nur so von Muskelkraft oder aber man ist völlig unbeholfen. Das zeigt sich auch in dem Automatismus, mit dem fremde wie einheimische Kollektive abgeschottet, klischeehaft gemustert (die Idee von Mustern in der Anthropologie, insbesondere der US-amerikanischen Anthropologie, war ein Import aus Deutschland) und nur mit unausrottbaren psychodramatischen Verrenkungen in Beziehung zueinander gesetzt werden, so dass ein türkischstämmiger Deutscher der dritten Generation immer noch durch seinen Migrationshintergrund geprägt ist. Die unwiderstehliche Verlockung der Exotisierung ist komplementär zum organisch geprägten Sinn des kollektiven Selbstseins; beide sind leicht in die Spiegelbilder der Xenophobie und Xenophilie übertragbar – ein weiteres in diesem Buch verfolgtes Thema.

Denn beide, Fremdenfeindlichkeit und Xenophilie, haben sich auch in Deutschland und mit unterschiedlichen Reflexen in anderen Teilen Europas konkretisiert. Und zwar im Zuge der Ausübung staatlicher Macht während der jüngsten Ereignisse, die Gaza und das palästinensische Volk einer Kampagne der physischen sowie moralischen und historischen Auslöschung aussetzten, die durch die Gräueltat vom 7. Oktober 2023 ausgelöst wurde. Die Xenophilie in Form eines Philosemitismus als gepriesenes und geltendes Volksempfinden wurde allmählich zu einem zentralen Bestandteil der nationalen Ideologie der Bundesrepublik und zu einer Art Staatsreligion, durchgesetzt mittels polizeilichen beziehungsweise staatlich-administrativen Maßnahmen und ideologischen Druck. Es sei daran erinnert, dass dies nicht zwangsläufig so sein musste. Die DDR hatte einen solchen Weg der Mystifizierung vermieden und verfolgte im Gegensatz zur BRD eine Politik der Entnazifizierung. Damit verbunden war das ideologische und historische Rüstzeug eines universellen Antifaschismus. Dabei handelte es sich um ein grundlegendes Staatsdogma, das sich, so tendenziös es auch sein mochte, in den Grenzen historischer Rationalität und verbunden mit der Geschichte als Maß der Dinge bewegte. Reflektiert wurde dabei die deutsche Geschichte im Nationalsozialismus, einschließlich des Holocaust. Dies

präsentierte sich ganz anders als die wirklich einzigartige, fast surreale Kultivierung einer morbiden, selbstverliebten, selbstpathologisierenden Sensibilität in der BRD.

Was als Aufarbeitung galt, ging mit der Umgestaltung der Bundesrepublik im Sinne der vorherrschenden politischen Kultur des Kalten Krieges und der NATO einher und brauchte einige Jahrzehnte, um politisch und kulturell Fuß zu fassen. Viele Jahrzehnte später hat die Unzulässigkeit abweichender Meinungen in der öffentlichen Kultur nach dem Krieg in der Ukraine die Rhetorik des Kalten Krieges wieder aufleben lassen und eine ziemlich strenge NATO-Disziplin darüber auferlegt, was gesagt werden darf und was nicht. Und zwar, ohne dass eine Presse, die zwar im Prinzip frei ist, sich aber eher zu einer hetzerischen und anklagenden Sprache als zu einer nüchternen Berichterstattung und Kommentierung hinreißen lässt, die schwerfällige Ausübung ideologischen Zwangs kommentiert hätte. Diese „atlantische“ Disziplin hat die nationale Kultur zu einer außerordentlichen Uniformität und einem Orwell'schen „Neusprech“ in Bezug auf Palästina veranlasst, bei dem die kleinste Nuance, ebenso wie im Falle der Ukraine, als Abweichung und Delinquenz angesehen wird. Das führt zu Stigmatisierung und Auslöschung, stellt eine Art zeitgenössischer Wiederholung der BRD-Berufsverbote vergangener Jahrzehnte dar und bewirkte eine systematische Entlassung von qualifiziertem DDR-Personal. Im Falle Palästinas kommt es zur Kriminalisierung von nüchterner Beurteilung.

Dabei wurden das Umgehen und der Rückgriff auf Rationalität beziehungsweise historische Vernunft, auf Geschichte als Maßstab überhaupt, in absolut pathetischem Modus verkündet; daher die Reihe von Sprechakten, die in unumschränkter Weise das verbieten, was man in diesem Zusammenhang Relativierung nennt. Der Philosemitismus, falls es sich tatsächlich um einen solchen handeln sollte, wird systematisch ergänzt und sowohl schärfer konturiert als auch emblematisch umrahmt durch eine Fremdenfeindlichkeit jüngeren Datums. Sie äußert sich in der offensichtlichen und indirekten Zurschaustellung von antipalästinensischem und antiarabischem Rassismus, vermischt mit einem allgemeinen und tiefgreifenden Misstrauen gegenüber dem Islam. Zwischen der Unterstützung der Palästinenser, der Kritik an Israel, dem Antizionismus, dem Islam, dem Terrorismus, den Arabern, dem Dschihad und dem Antisemitismus, die alle gleichermaßen fremd und radikal exotisch sind, und in diesem abstoßenden, radikalen

Exotismus undifferenziert bleiben, wird ein enger semiotischer Kreis von phantasmatischen, automatischen metonymischen Identifikationen gebildet. Diese Weltsicht wurde und wird zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Berichts zunehmend durch politische, gerichtliche und polizeiliche Maßnahmen durchgesetzt.

Es ist fast so, als ob die bloße Erwähnung Palästinas die Reinheit der offiziellen deutschen Äußerungen des Philosemitismus beschmutzt.⁵ Für einen klardenkenden und gewissenhaften Beobachter außerhalb Deutschlands hat diese in der Öffentlichkeit etablierte Kultur, in der das jüdische Volk, das einst entmenschlicht und zur Ausrottung vorbereitet wurde, erneut von der Menschheit getrennt wird, etwas wirklich Beunruhigendes an sich. Diesmal wird das Judentum in einem Zustand transzendentaler Reinheit, immun gegen Taxationen, immun gegen Urteile, von einem absoluten Äußeren in das intimste Innere transponiert. Wobei sowohl im Fall der Entmenschung wie in dem der Reinheit dem Biologismus Vorschub geleistet wird. Diese Kultur macht es schwierig zu begreifen, dass Palästinenser wirklich Menschen sind; das gegenteilige Bild würde aber die von der romantischen Politik geforderten Identitätsspaltungen untergraben. Oben wurde angedeutet, dass der Rassismus nicht mehr salonfähig ist und dass der Kulturalismus an seine Stelle tritt. Dass die israelische Politik gegenüber den Palästinensern dagegen immun ist, mutet unter den beschriebenen Umständen nicht überraschend an. Die Biologie ist die Bastion und der letzte Garant romantischer Identitätspolitik. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels beginnt der Schutz, den die Biologie einer von der BRD proklamierten Staatsräson bietet, auszufransen, da die biologische Loyalität durch ihre enorme Abweichung von Moral, Zivilität und

5 Folgendes ist zur weiterführenden Lektüre zu empfehlen: Dirk Moses, „*The German Catechism*“, <https://geschichtedergegenwart.ch/the-german-catechism/>; Susan Neiman, „*Historical Reckoning gone Haywire*“, *New York Review of Books*, 19. Oktober 2023. <https://www.nybooks.com/articles/2023/10/19/historical-reckoning-gone-haywire-germany-susan-neiman/>; Susan Neiman, „*Germany on Edge*“, *New York Review of Books*, 3. November 2024. <https://www.nybooks.com/online/2023/11/03/germany-on-edge-israel-palestine/>; Eyal Weizman, „*Tunnel Vision*“, *London Review of Books*, 16. Oktober 2023. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n24/eyal-weizman/tunnel-vision>; Patrick Thaddeus Jackson, *Civilizing the Enemy: German Reconstruction and the Invention of the West* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006); Susan Neiman, *Learning from the Germans*, London, Allen Lane, 2019, insb. S. 81-132; Thomas Meaney, „*Masters of War*“, *Harper's Magazine*, Juni 2024, S. 36-47; Frank Trentmann, *Aufbruch des Gewissens: Eine Geschichte der Deutschen von 1942 bis Heute*, übersetzt von Henning Dedekind et al. (München, E. Fischer, 2023).

Legalität offenkundig untergraben wird. Ergänzung findet das dadurch, dass sich Israel unbeirrt als siedlungskolonialer Schurkenstaat entlarvt.⁶

Die Auswirkungen auf das klare Denken und die explizite Beschneidung der Freiheiten an den Universitäten und in der öffentlichen Kultur in Deutschland und den deutschsprachigen Regionen sind toxisch. Die Übertragung von politischen Themen, Kriegen, Siedlerkolonialismus und Einwanderung in ein zusammenhängendes biologistisches Register ethnologischer Überlegenheit und Bevorzugung signalisiert einen Rückschritt an einen Punkt, der zu Beginn dieses Vorworts angedeutet wurde. Das ist ein Punkt, an dem der Kulturalismus die frühere Rolle des Rassismus übernommen hat. Beide operieren mit dem Mangel an kognitiver Unterscheidung, den aufzudecken das zentrale Anliegen dieses Buches ist.

Aziz Al-Azmeh

Wien, Juni 2024

6 Adam Shatz schreibt hierüber mit empfehlenswerter Klarheit in seinem Artikel „Israel’s Descent“ (*London Review of Books* 46/12. Juni 2024).

Danksagungen

Der Prolog basiert auf einem Vortrag während der Konferenz „*L’Islam en Europe – L’Islam vue d’Europe*“, die im November 1992 in Aix-en-Provence stattfand.

Kapitel eins wurde erstmals auf einer Konferenz am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Århus im Mai 1993 vorgetragen und anschließend im „Race Relations“-Seminar an der Universität Oxford sowie am Institut für Höhere Studien in Berlin diskutiert. Für diese Veröffentlichung erfuhr es eine Überarbeitung und Erweiterung.

Verschiedene Versionen und Teile von Kapitel zwei wurden an der Staatsbibliothek Berlin (in Zusammenarbeit mit dem Einstein Forum), an der Jawaharlal Nehru University (New Delhi), am Brecht Forum (New York) und am Humanities Center der State University of New York (Stony Brook) vorgestellt. Das Kapitel erschien außerdem zuerst in *International Sociology* (Ausgabe 16.1, 2001, S. 75–93).

Kapitel drei ist die Übersetzung eines Vortrags, den John Howe im Februar 1993 am Institut du Monde Arabe (Paris) gehalten hat. Er wurde bereits in *Diräsät Arabiyya* (Ausgabe 205.6, 1993) veröffentlicht; die französische Fassung ist außerdem in *Revue d’Etudes Palestiniennes* (Ausgabe 49, 1993) erschienen.

Kapitel vier ist ein überarbeitetes Amalgam zweier Texte: „*Universalism, Democracy, Islam and the Arabs*“ wurde auf einer Konferenz am Collège Internationale de Philosophie in Paris präsentiert, „*Islam as a Political Category*“ hingegen für den 15. Weltkongress der International Political Science Association in Buenos Aires im Juli 1991 geschrieben. Teile davon standen später am Near Eastern Studies Department der Princeton University und in der Zeitschrift *Esprit* (Paris) zur Diskussion. Ich bin besonders dankbar für die Kommentare von Jean Leca, Richard Rorty, Olivier Mongin und weiteren interessierten Zuhörern.

Kapitel fünf war ursprünglich ein Vortrag auf der East-West Philosophers’ Conference (Honolulu, Hawaii, 1989). Es wurde erstmals im Sammel-

band *Culture and Modernity* (herausgegeben von Eliot Deutsch, University of Hawaii Press, 1991) veröffentlicht. Wir danken für die urheberrechtliche Genehmigung.

Kapitel sechs kam zum Teil auf einer Konferenz des International Institute of Islamic Thought and Civilization in Kuala Lumpur im August 1994 zum Vortrag.

Kapitel sieben ist die Verschriftlichung eines öffentlichen Vortrags, der 1988 an der Freien Universität Berlin gehalten wurde. Eine Publikation erfolgte in *History of Political Thought* (Ausgabe XI, 1990). Wir danken für die Genehmigung des Urheberrechts.

Kapitel acht wurde erstmals in *Arabia and the Gulf* (herausgegeben von Ian R. Netton, London, 1988) veröffentlicht. Auch hier bedanken wir uns für die urheberrechtliche Genehmigung.

Kapitel neun war meine Antrittsvorlesung an der Universität von Exeter. Sie wurde in einer Druckschrift der Abteilung für Arabistik und Islamwissenschaften der Universität Exeter erstveröffentlicht.

Teile von Kapitel zehn fanden ihr Auditorium im Laufe der letzten Jahre auf unterschiedlichste Weise in verschiedenen Foren. Unter anderem wurden sie von einem interessierten und vielgestaltigen Publikum an den Universitäten von Georgetown, Columbia, Harvard, Kalifornien (Berkeley) und Lund, an der Central European University, Budapest, dem Nehru Memorial Museum and Library (Neu-Delhi) und den Institutes of Advanced Study in Berlin und Uppsala gehört. Eine frühe Version ging 1995 in einer Schrift mit dem Titel *Reconstituting Islam* vom Center for Muslim-Christian Understanding (Georgetown University) in Druck (eine schwedische Übersetzung erschien unter dem Titel „Att rekonstituera islam“ in der *Tidskrift för mellanösternstudier*, Ausgabe 2, 1998, S. 4–21). Den Begriff „postmoderner Obskurantismus“ habe ich aus einem Gespräch mit Aijaz Ahmad entlehnt, welches wir in Beirut geführt haben. Ihm ist dieser Artikel gewidmet. Er erschien zuerst im *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (Ausgabe 5, 2003, S. 21–47).

Vorwort zur dritten Auflage

Die in diesem Buch enthaltenen Aufsätze wurden in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren verfasst. Das geschah größtenteils als Reaktion auf Phänomene, die meiner Meinung nach miteinander korrelierten und sich in vielerlei Hinsicht spiegeln, die aber zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung dieser Texte eher als wenig zusammenhängend angesehen wurden. Eines dieser Phänomene war der politische und soziale Identitarismus – insbesondere, aber keineswegs ausschließlich, der islamische – dessen Tenor sich in zunehmendem Maße, offen gesagt, brutal narzisstisch präsentierte. Ein anderes Phänomen stellten die Forderungen nach Postmoderne und Postkolonialität dar, die sich triumphalistisch und allwissend gebärdeten. Drei Jahre nach dem Erscheinen des Buches im Jahr 1993 erfolgte eine zweite, erweiterte Auflage. Zu diesem Zeitpunkt hatten die darin behandelten Phänomene bereits eine deutlich akzentuierte und klarere Erscheinung angenommen. Das war nicht zuletzt deshalb so, weil der Islam selbst lange vor dem September 2001 von den Rändern in das Zentrum der globalen Besorgnis rückte.

Die Ereignisse, die nach diesen ersten beiden Auflagen geschahen, haben in vielerlei Hinsicht die in diesem Buch vorgestellten Analysen der kulturellen, sozialen und politischen Bedingungen und Entwicklungen bestätigt. Vielmehr noch manifestierten sich identitäre Reklamationen in einem weitaus größeren Maßstab als ehemals und sind in der Tat entscheidend für die Funktionsweise und das Verständnis der Gegenwart geworden. Umdeutungen von „Differenz“ wurden in internationale Beziehungen übersetzt, während „Kultur“ zu einer geostrategischen Disposition geworden ist. Die beharrliche globale Bedeutung des Kulturalismus, des politischen Irrationalismus und Romantizismus, des soziopolitischen und kognitiven Anspruchs auf Indigenismus und der sozialen und politischen Involution in Ost und West haben zunehmend allgemeine Akzeptanz erlangt, den Charakter einer *Doxa*, die so hartnäckig und weit verbreitet ist, dass sie Selbstreflexivität ausschließt und kritische Reflexion ver-

nachlässigt. Das Gefühl der Inkongruenz wich nach und nach einer robusteren kognitiven Überzeugung, die von einem politischen Ärger begleitet wurde, der trotz aller Gewissheit beinahe unfassbar war.

Insgesamt rechtfertigen dies und die Nachfrage nach sowie die Diskussionen um dieses Buch eine dritte Auflage. Darin wurden nun zwei neuere Aufsätze aufgenommen: einer (Kapitel neun) stellt die globalen Bedingungen dar, die den einst scheinbar unvereinbaren Phänomenen, die erörtert werden, eine festere Konsistenz und eine breitere Verständlichkeit verleihen. Der zweite (Kapitel zwei) betrachtet die radikalste und primitivste Form des Islamismus, die mit Osama Bin Laden assoziiert wird, der zu diesem Zeitpunkt noch nicht allzu bekannt war, in einem umfassenderen, globalen ideologischen und historischen Kontext. Es ist zu hoffen, dass diese Erweiterungen des thematischen und analytischen Spektrums die verschiedenen Elemente des Buches bewusster miteinander integrieren und zu einer festeren Struktur verbinden; außerdem werden Themen berücksichtigt, die seit Verlassen des Buches klarer geworden sind.

Einige widersprüchliche Kommentare, mit denen das Erscheinen des Buches aufgenommen wurde, sowie die Stoßrichtung so mancher nachfolgenden Diskussionen darüber, machen die oben erwähnte, den gesunden Menschenverstand ausschließende Selbstreflexivität besonders deutlich. Der Anti-Essentialismus des Buches wurde weithin begrüßt, und es wurde unter anderem viel über die Pluralformen im Originaltitel gesprochen. *Islams and Modernities* ist ein Buch, das mit der Verwendung der Pluralformen sowohl eine gewisse Ironie beabsichtigte – die einigen Lesenden entgangen zu sein scheint – als auch versuchte, eine kritische, angemessen historische Analyse der behandelten Themen wiederherzustellen und zu fördern. Im Gegensatz zur Intention vieler kritischer Kommentare war die Pluralform nicht dazu gedacht, die Kategorien des Islam und der Moderne in eine nervöse Orgie der Differenz beziehungsweise eine schwerfällige oder anderweitig gestörte Wiederherstellung der Authentizität aufzulösen. Beides ist kognitiv und politisch gleichermaßen nihilistisch und widerspricht sowohl dem Wortlaut als auch der Gesamtausrichtung des Buches.

Islams and Modernities sollte dagegen den nominellen Charakter der Kategorie „Islam“ bekräftigen und gegen ihre Verwendung als erklärendes oder kausales Konzept argumentieren. Explizit und klar beabsichtigt ist nicht die Auslöschung allgemeiner Konzepte, sondern die Wiederherstellung der Ge-

schichte gegen kulturalistische Ansprüche. Die Auflösung essentialistischer Kategorien ist als Anfangsbedingung historischer Untersuchung gedacht, nicht als Ende eines grenzenlosen Konstruktivismus. Das Buch wendet sich dagegen, Gesellschaften und Geschichten zu „Kulturen“ zu verklären, die für immer in vermeintlich homogenen Ausgangsbedingungen gefangen sind. Dennoch hielten viele Leser das Buch mit seinem Anti-Essentialismus für postmodernistisch und postkolonialistisch, obwohl es diese politischen, kognitiven und kulturellen Stile ausdrücklich kritisiert und ihnen eine klare Absage erteilt.

Unter anderem sollten die Analysen dieses Buches eines aufzeigen: Dass das Element der kognitiven Neuheit, das die Postmoderne und die Postkolonialität für sich beanspruchen, in Wirklichkeit ein Bündel von Themen darstellt, die historisch gesehen alt und altbacken sind, aber jetzt auf grelle Weise neu aufbereitet werden. Und es ist, als ob wir eine undurchsichtige und düstere Doktrin durch die Grellheit einer anderen verdeckt sehen, die, getreu ihrem eigentlichen Erbe, von der Rechten, deren Werkzeug sie immer war, viel konsequenter eingesetzt wird als von der Linken. Was einst eine Tragödie war, wiederholt sich als grimmige Travestie.

Gerade der Kulturalismus und die damit verbundenen postmodernen und postkolonialen Tendenzen stehen für die ideologische und konzeptionelle Hegemonie der Rechten über die Linke und die Domestizierung der Letzteren durch die Erstere. Das gilt vor allem in Europa und Nordamerika seit 1989: Diese Zeit markierte symbolisch die Beendigung des Kalten Krieges, in dem ein Großteil der Linken mit ihrem Anti-Sowjetismus oft ein aktiver, wenn auch unwissentlicher Erfüllungsgehilfe war. Darüber hinaus signalisierte der Kulturalismus konkret einen neuen und energischen globalen historischen Weg des Kapitalismus, vor dem die Linke ideologisch kapituliert hat. Es überrascht nicht, dass der postkolonialistische und postmoderne Triumphalismus und die Reduzierung linker Plattformen auf *bien pensant*-Plattitüden als internationales Phänomen in den Vordergrund traten. Sie wurden nach dem Höhepunkt des US-amerikanischen Ruhmes im Gefolge von 1989 in den Vereinigten Staaten auch am besten ausgearbeitet.

Abgesehen von meiner persönlichen Einschätzung haben wir es hier eindeutig mit einer objektiven Komplizenschaft zu tun. Dabei treten korrekte Haltungen, die je nach Fall sehr maniert oder unmanierlich – und letztlich unpolitisch – sind, an die Stelle einer politischen Ideologie im eigentli-

chen Sinne, die heute als „große Erzählung“ (*grand narrative*) abgetan wird. In vielerlei Hinsicht kann man mit Fug und Recht sagen, dass Personen wie Bernard-Henri Lévy oder Christopher Hitchens die konsequentesten und beständigsten – die *zeitgemäßen* – Vertreter der europäischen Linken darstellen. Einer Linken, die schon immer eine starke Tendenz zum Antikommunismus hatte. Sie sind die konsequenteren Politischen, da sie aus korrekten Haltungen konkrete Schlussfolgerungen in Bezug auf das gegenwärtige, auf die Fähigkeit zur brachialen Gewalt reduzierte Kräfteverhältnis ziehen. Im globalen Süden hingegen scheint das unbeschwerte Abdriften der Linken, von Einzelpersonen, organisierten Gruppen und sogar Staaten, in Richtung Populismus und Kommunalismus, in Richtung Neoliberalismus oder eine Kombination aus beidem unaufhaltsam.

Was *Islams and Modernities* anstrebte, war logisch-historische Konkretheit, ausgehend von der Annahme, dass die Differenz nicht grenzenlos ist und dass sie in erster Linie Element einer strukturierten Beziehung ist: von Natur aus politisch, und keine metaphysische Substanz. Die Differenz, so wird in diesem Buch behauptet, ist performativ, nicht substanziell. Sie ist Teil eines Prozesses kombinierter und ungleicher Entwicklung, dessen bestimmende Parameter die der Moderne sind. Diese wird als objektive, kognitiv zugängliche historische Dynamik betrachtet. Aber Modernitäten befreien die Zeitgeschichte nicht aus der Knechtschaft der Moderne und können es auch nicht.

Schließlich will das Buch – und vor allem seine Neuauflage – nicht an muslimische Subjektivitäten oder Stimmen appellieren, sondern diese kritisch in ihren realen Bedingungen verankern. So soll der Anspruch auf Exzeptionalismus und Inkommensurabilität ausgeräumt werden, der heute regelmäßig in fast selbstparodistischer, karikaturistischer Darstellung einiger Muslime von Außenstehenden zu beobachten ist. Das im Titel auftauchende Wort „Modernitäten“ soll nicht den strukturierten, integrativen historischen Prozess aufheben, den die Moderne darstellt, wie es die pragmatische Stoßrichtung des Begriffs der „multiplen Modernitäten“ unter den gegenwärtigen Bedingungen nahelegen könnte. In der Tat scheint dieser Begriff die kategorische Bedeutung der Moderne zu beseitigen, in einer Stimmung des Antimodernismus, verbunden mit egalitären Haltungen, von denen einige unaufrecht sind. Es scheint, dass dies in der Tat eine tiefgreifende Hommage an den Kulturalismus ist, die eine unqualifizierte Dequalifizierung implizieren kann, indem sie ein Konzept durch rhetorische Deflation auslöscht.

In diesem Buch hingegen soll die Moderne in modernistischer Manier sowohl die Historizität als auch die Universalität der erörterten Phänomene, einschließlich der islamischen Geschichte, bekräftigen. Dabei behält sie im Gegensatz zum Islam ihre Erklärungskraft als Gesamtbeschreibung einer mehr als zwei Jahrhunderte alten globalen historischen Dynamik bei. Dieses Buch wird der Öffentlichkeit jetzt noch einmal angeboten, um die Bedingungen der Debatte in einem Umfeld neu zu kalibrieren, das sich gegen die Moderne richtet. Das geschieht oft im Namen der Moderne; der Text versucht, das kritische Denken zu rehabilitieren, das von den düsteren Feierlichkeiten des einen oder anderen Magus der Postmoderne – eines Heidegger oder eines Gadamer – belagert wird. Es bedeutet die Weigerung, vor der Inkongruenz zu kapitulieren, die Vernunft und die öffentliche Verantwortung zugunsten einer noch so durchsichtigen Zurückhaltung aufzugeben oder einem noch so klaren Schweigen Platz zu machen.

Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neuen Weltgeschichtsszene aufzuführen. So maskierte sich Luther als Apostel Paulus, die Revolution von 1789–1814 drapierte sich abwechselnd als römische Republik und als römisches Kaisertum [...] So hatten Cromwell und das englische Volk dem Alten Testament Sprache, Leidenschaften und Illusionen für ihre bürgerliche Revolution entlehnt. Als das wirkliche Ziel erreicht [...] war, verdrängte Locke den Habakuk.

So schrieb Karl Marx über die historische Geisterbeschwörung in einem früheren Zeitalter als dem unseren und mit anderen Anliegen, Motiven und Tropen, die trotz ihrer tragischen historischen Folgen im heutigen Kulturalismus wiederholt werden.

Der Gegensatz zwischen Locke und Habakuk ist heute so lebendig wie in den vergangenen Jahrhunderten, auch wenn in den letzten beiden Jahrzehnten der letztere dem ersteren vorausgeeilt ist. Das Erbe von Marx, nicht zuletzt die von ihm beispielhaft ermöglichte forensische Geschichts- und Kulturkritik, geht jenseits dekonstruktiver Leichtfertigkeiten konzeptuell sowohl über das eine wie auch das andere begrifflich hinaus und assimiliert ihre spätere Geschichte. Beide, „Islame“ und „Modernitäten“, überwindend und die vollendete Manifestation der Moderne verkörpernd ordnet sie beides – Geschichte und Mystifikation gleichermaßen – der historischen Vernunft unter und macht ein Buch wie das vorliegende möglich.

Eine letzte Bemerkung ist angesichts der Systemkrise des neoliberalen Kapitalismus zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Vorworts (Mitte Oktober 2008) angebracht. Ich denke, aus diesem Buch wird deutlich, dass der postkoloniale Diskurs und die Postmoderne im Allgemeinen die seit 1989 bestehenden Deregulierungsregime widerspiegeln, indem sie sie auf die Kultur und die staatlichen Funktionen ausdehnen; „Hybridität“, die von authentischen, im postkolonialen Diskurs viel gepriesenen Stimmen, für das Übel der Rassenmischung gehalten wird, läuft für diejenigen, die in der Lage sind, zu wählen und zu konsumieren, auf eine Wahlmöglichkeit des Verbraucher hinaus, ähnlich wie bei der Fusionsküche. Die Deregulierung der Kultur zielt eindeutig darauf ab, die Gesellschaft, insbesondere die Idylle der Authentizität, von den „großen Erzählungen“, von Entwicklung und Fortschritt, von kultureller Entwicklung und von jakobinischer Keckheit zu befreien. Angesichts dieser tobenden Kampagne wäre es interessant zu sehen, wie es diesen Diskursen ergehen würde, wenn ihre materielle Basis erst einmal erschüttert ist und wenn klar wird, dass das *Kommunistische Manifest* weniger eine gespenstische Präsenz darstellt, die in den Köpfen der Widerspenstigen spukt, sondern vielmehr eine Quelle der Erleuchtung. Postkolonialistische Theoretiker, selbst die „*recherché fakirs*“ unter ihnen, mögen sich dafür entscheiden, so aufgeklärt zu sein.

Prolog

Muslimische „Kultur“ und der europäische Stamm

Un Parisien est tout surpris quand on lui dit que les Hottentots font couper à leurs enfants mâles un testicule. Les Hottentots sont peut-être surpris que les Parisiens en gardent les deux.¹

Voltaire

Die in diesem Buch versammelten Aufsätze gehen von der Behauptung aus, dass es ebenso viele Varianten des Islams wie Situationen gibt, die diese Varianten aufrechterhalten. Der europäische Islam in seinen verschiedenen Formen und Ausprägungen ist da keine Ausnahme. Es ist vielleicht ein Maß für die Überzeugungskraft des imaginären Islams, wie er in der medialen Repräsentation und in den oftmals spontanen Einsichten von „Experten“, Wissenschaftler eingeschlossen, konzipiert wird, dass diese elementare Behauptung in einer Zeit wie der unseren verteidigt werden muss. Wir können sicher davon ausgehen, dass zu den dauerhaften Errungenschaften der Sozial- und Humanwissenschaften die Erkenntnis gehört, dass ideologische und andere Formen der kollektiven Repräsentation ohne innere Veränderung und strukturelle Tragfähigkeit nicht denkbar sind. Und Tatsache ist, dass diese Erkenntnis bei der Erforschung zeitgenössischer Ideologien, Massenbewegungen und anderer Phänomene der europäischen Geschichte und Wirklichkeit fast ausnahmslos zum Tragen kommt. Mit Blick auf *islamische Phänomene* hin-

1 Deutsche Übersetzung: „Ein Franzose ist zutiefst verwundert, wenn er erzählt bekommt, dass die Hottentotten ihren Kindern männlichen Geschlechts einen Hoden abschneiden. Die Hottentotten wundern sich vielleicht darüber, dass die Franzosen beide behalten.“

gegen findet sie allgemein kaum Anwendung; diese werden als verschlossen, völlig exotisch, abstoßend mysteriös und absolut exzeptionell dargestellt.

Ich möchte nicht näher auf diese allgegenwärtige und unbeirrbar Fehl-einschätzung eingehen, obwohl ich in diesem und in den folgenden Aufsätzen auf viele Faktoren hinweisen werde, die sie begünstigen. Zunächst möchte ich nämlich auf den jüngsten Wandel eingehen, der insbesondere Großbritannien betrifft. In dessen Verlauf trat an die Stelle von strukturellen Überlegungen zur Einwanderung eine kulturtheoretische Vorstellung von ethnischer Vielfalt, die vor allem durch die Rushdie-Affäre eine weitere Bestätigung erhalten hat. Für diesen Wandel gibt es im volkstümlichen Bewusstsein eindeutige strukturelle Grundlagen, und es existiert wenig Geheimnisvolles, das sich nicht mit Hilfe elementarer ideologischer Vorstellungen entwirren ließe. In diesen Begriffen werden Unterordnungs- und Herrschaftsverhältnisse so sublimiert,² dass ein Fetischismus von „Kultur“ zu einem Bestandteil der gesellschaftlichen Vorstellungswelt des fortgeschrittenen Kapitalismus und seiner neuen Arbeitsteilung auf internationaler Ebene gerät. So ist in erster Linie die Unmöglichkeit der sozioökonomischen Assimilation von Einwanderern der zweiten Generation zu nennen. Sie wurden in Situationen der urbanen Degradierung und in eine marginale, schrumpfende und unqualifizierte Industrie hineingeboren; und zwar in einer Zeit zunehmender staatlicher Gleichgültigkeit und Feindseligkeit, gepaart mit Rassismus in den Kapillaren der „Aufnahmegesellschaft“.³ Hinzu kommt der Druck, der asiatisch-muslimische (und andere) Kleinhändler dazu drängt, als Vermieter von Unterkünften in Slums und Anbieter billiger Waren die Ärmsten zu versorgen. Sie nehmen damit die klassischen Merkmale einer mit rassistischen Reaktionen konfrontierten Mittelstandsminderheit an.⁴ Die Arbeit des ethnisch gebun-

2 Veronique de Rudder, „L'Obstacle culturel: la différence et la distance“, *L'Homme et la société*, Januar 1986, S. 39, 45. Gerd Baumanns *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London* (Cambridge, 1996) ist mir leider zu spät aufgefallen, als dass ich seine ausgezeichnete detaillierte Ethnographie und seine allgemeinen Überlegungen zu den aktuellen Konzepten von „Kultur“ hätte nutzen können.

3 Siehe u. a. ebd., S. 29; Verity Saifullah Khan, „The Pakistanis: Mirpuri Villagers at Home and in Bradford“, in *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain* (herausgegeben von James L. Watson, Oxford 1977, S. 75-6, 80, 86 und passim; Tariq Modood, „British Asian Muslims and the Rushdie affair“, *The Political Quarterly*, 6/1-2, 1990, S. 145 und passim.

4 Pnina Werbner, „Shattered Bridges: The Dialectics of Progress and Alienation among British Muslims“, *New Community*, 17, 1991, S. 342-3.

denen Unternehmers, der mithilfe von sippenhaften Netzwerke agiert, die sowohl für Warenproduktion in Heimarbeit als auch für Ausbeutungsbetriebe die Basis bilden, ist eine klassische Voraussetzung für das Phänomen der sozialen Abkapselung.⁵ Diese wiederum führt zur Bildung von sozialen wie auch geografischen Ghettos. Moderne Kommunikationsmittel verstärken dieses Gefühl der Entwurzelung des Einwanderers noch, indem sie die Illusion wahren, dass man den Realitäten des Herkunftslandes treu verhaftet bleiben könne; diese Entwicklung wird durch die Existenz transnationaler ökonomischer und sozialer Netzwerke noch befördert, die einen zentralen Bestandteil des Lebens der Einwanderer bilden und durch die voranschreitende Globalisierung möglich werden.

Strukturelle und räumliche Abkapselung, soziale Rückentwicklung und Ghettobildung liegen also dem Kulturalismus zugrunde, der mittlerweile zum vorherrschenden Diskurs über die außereuropäische Präsenz in Europa geworden ist. Das gilt insbesondere dann, wenn es um die Präsenz von Muslimen geht: von diesen wird aus einer Vielzahl von Gründen, die nichts mit der historischen oder sozialen Realität zu tun haben, angenommen, dass sie eine Gemeinschaft bilden; und zwar, weil sie eine Religion teilen, die in besonderer Weise als „Kultur“ bezeichnet wird. Lesern dieses Buches wird nicht entgehen, dass sich die empirischen Beweise, die ich hier zur Untermauerung meiner Argumente anführe, ausschließlich auf britische Muslime pakistanischer Herkunft beziehen, und in der Tat geht es in den folgenden Abschnitten hauptsächlich um sie. Wie andere Gruppen bilden auch die britischen Muslime pakistanischer Herkunft eine spezifische Konfiguration sozioökonomischer Standorte. Dennoch sind religionsbezogene Verallgemeinerungen über soziale Gruppen in puncto Beschreibung ihrer Besonderheiten und Untermauerung von Faktoren, die ihre sozioökonomische und ideologische Position überdeterminieren, zur Gewohnheit geworden. Das ist unverantwortlich, denn die Einflüsse, die für die soziale Isolation verantwortlich zeichnen, sind oftmals nicht religiöser Natur;⁶ religiöse Unterschiede sind Bestätigung sozialer Abkapselungsprozesse, nicht der tiefere Grund für sie. Die Hyperislamisierung von Kollektiven muslimischer Herkunft geht einher mit immer stär-

5 Haleh Afshar, „Gender Roles and the ‚Moral Economy of Kin‘ among Pakistani Women in West Yorkshire“, *New Community*, 15, 1989, S. 211-26.

6 Saifullah Khan, „Die Pakistaner“, S. 58, 74, 80, 86.

keren Tendenzen zur sozialen Abkapselung, die ihren Grund in strukturellen Eigentümlichkeiten der Gemeinschaften muslimischer Herkunft haben. Diese Darstellung, die von einer Homogenität ausgeht, die über den Unterschieden zwischen Menschen ländlicher und städtischer Herkunft, Reichen und Armen, Gebildeten und Analphabeten steht, spiegelt keineswegs die soziale Realität wider, die von einer erstaunlichen Vielfalt geprägt ist.

Einige Briten pakistanischer Herkunft, wie die in Bradford vorherrschenden Kaschmiris mit Mirpuri-Abstammung, sind ländlicher Herkunft und haben kaum soziale Affinitäten für das Stadtleben; sie waren schon in Pakistan kaum mit der urbanen Welt vertraut. Ihre Kultur hat vor allem einen bäuerlichen Charakter, wobei muslimisch-religiöse Elemente zu den Grundmustern zählen. Bei Letzteren handelt es sich zudem um muslimisch-religiöse Elemente mystischen und magischen Ursprungs, die nichts mit dem Gesetzesdenken des puritanischen Islam ihrer Vertreter und Wortführer zu tun haben. Ihre ländliche Herkunft erklärt den Hang, in Fragen wie der Schulbildung von Mädchen weitaus konservativer zu sein als beispielsweise indische Muslime, die einer aus anderen geografischen, sozialen und bildungspolitischen Einflüssen entstanden „Kultur“ angehören.⁷ Dass wohlhabende Pakistanis in Großbritannien relativ gut in ihre soziale Klasse integriert sind, dass regionale Herkunftsbedingungen eine entscheidende Rolle spielen oder dass zwischen den Pakistanis in Großbritannien beträchtliche sozioökonomische Unterschiede bestehen (ganz zu schweigen von den britischen Muslimen im Allgemeinen, die alles andere als eine geschlossene Gruppe darstellen)⁸, wird oft übersehen. Gewöhnlich ignoriert wird auch, dass es zwischen den Pakistanis Klassenspaltungen gibt, wobei die religiösen Anführer bereits in den späten 1970er Jahren die Vertretung der ärmeren Schichten übernahmen.⁹ Unbeachtet bleibt ebenfalls, dass es unter den britischen Bürgern pakistanischer Herkunft vor der Rushdie-Affäre neben Abkapselungstendenzen auch Kräfte der Integration gab, einschließlich einer ausgeprägten, wenn auch eher vorsichtigen Neugierde mit Blick auf das Christentum und die sie umgebende

7 Daniele Joly, „*The Opinions of Mirpuri Parents in Saltley, Birmingham, about their Children's Schooling*“, Centre for the Study of Islam and Muslim-Christian Relations, Birmingham, *Research Papers – Muslims in Europe*, Nr. 23, September 1984, S. 20-21.

8 Zum Beispiel: Werbner, „*Shattered Bridges*“, S. 342-3.

9 Pnina Werbner, „*Ritual and Social Networks. A Study of Pakistani Immigrants in Manchester*“, unveröffentlichte Dissertation, Universität Manchester, 1979, S. 338-9.

Gesellschaft.¹⁰ Im Einklang mit dieser allgemeinen Verschleierungstendenz ignoriert man in gleicher Weise die beträchtliche Entfremdung der jungen Pakistani, insbesondere der Mädchen, von ihrer Herkunft.¹¹ Stattdessen wird der Schwerpunkt ausschließlich auf die unbestreitbaren Kräfte der Isolation und Ghettoisierung gelegt. Merkmale und Entwicklungen, die seit 1989 zu beobachten und im Zunehmen begriffen sind, werden in eine unbestimmte, wenn auch nicht sonderlich weit zurückliegende Vergangenheit zurückprojiziert.

Beispiele für solche Merkmale und Entwicklungen findet man viele. Einige stehen im Zusammenhang mit den bereits erwähnten sippenhaften Netzwerken.¹² Sie haben bei den Pakistanis wie auch bei anderen Gruppen zunehmend eine internationale Ausgestaltung und fördern die Illusion eines im Ankunftsland verwurzelten Lebens. Andere sind neueren Datums. Ein Interview mit einem Heiratsvermittler, der für die britisch-pakistanische Gemeinschaft tätig ist, deutet darauf hin, dass Männer in Großbritannien sich ihre Ehefrauen eher in Pakistan als unter den in Großbritannien aufgewachsenen Frauen mit pakistanischer Herkunft suchen. Dabei entscheiden sie sich für immer jüngere und streng abgeschirmte Mädchen mit konservativen Ansichten.¹³ Weitere charakteristische Züge sind die Ausbreitung rein muslimischer Organisationen bzw. Veranstaltungen, wie die von den Jungen Muslimen organisierten Jahrmärkte, muslimische Volksfeste, medizinische Beratungsdienste, ganz zu schweigen von einem nicht gewählten muslimischen Parlament. Mit der Rushdie-Affäre wurde viel muslimische internationalistische Infrastruktur mit Bildungs-, Wohlfahrts- und Propagandacharakter in Gang gesetzt. Sie unterstehen den von Iran, Saudi-Arabien und der pakistanischen Jamaat-e-Islami kontrollierten Netzwerken und beschwören die Vorstellung einer „islamischen Gemeinschaft“ als eindeutig unterscheidbare und identifizierbare Einheit. Es darf jedoch nicht davon ausgegangen werden, dass diese und ähnliche Phänomene

10 Werbner, „*Shattered Bridges*“, S. 339 und passim; Paul Bhai, „*Image of Christian Life among Muslim Residents – A Study of Birmingham*“, unveröffentlichte Dissertation für das Certificate in the Study of Islam, Centre for the Study of Islam and Muslim-Christian Relations, Birmingham, 1979, passim.

11 R. Sharif, „*Interviews with Young Muslim Women of Pakistani Origin*“, Centre for the Study of Islam and Muslim-Christian Relations, Birmingham, *Research Papers – Muslims in Europe*, Nr. 27, 1985, S. 11, 14 und passim.

12 Saifullah Khan, „*The Pakistanis*“, S. 58, 74 und passim.

13 *Muslim News*, 23. März 1990; Modood, „*British Asian Muslims*“, S. 147.

ne in einer direkten oder indirekten Kontinuität mit der muslimischen „Ursprungskultur“ stehen, denn eine solche Ursprungskultur gibt es nicht: Der Trans-Islamismus, dessen Zeuge wir sind, stellt ein hochgradig künstliches Gebilde dar; er ist ein spezifisches Produkt nicht nur der Gegenwart und der allerjüngsten Vergangenheit, sondern auch Großbritanniens und der politischen Interessen, die hier im Namen des Islam artikuliert werden.

Die Prämisse einer kulturellen Homogenität und Kontinuität der muslimischen Kultur entspricht also nicht der sozialen Realität. Die Wirklichkeit der Muslime in Großbritannien setzt sich vielmehr aus einer Vielzahl von Realitäten zusammen, von denen einige strukturell, andere organisatorisch und institutionell sind, die aber insgesamt sehr fragmentarisch anmuten.¹⁴ Dennoch wird ohne Rücksicht auf diese sozioökonomischen Verhältnisse der europäische Islam wie auch der *gesamte* Islam, als eine kohärente, homogene und unveränderliche Kraft dargestellt, ja als ein Anderes das so radikal ist, dass man davon als historischem Feind sprechen kann, ähnlich wie es in manchen Kreisen mit dem Kommunismus geschah.¹⁵ Mit Hilfe massenpsychologischer Techniken, die denen des Antisemitismus sehr ähnlich sind, wird der Islam als abstoßender Exotismus dargestellt.¹⁶ Gleichzeitig ist der in den Medien geführte Durchschnittsdiskurs über den Islam weder in Großbritannien noch in Europa überwiegend oder immer offen rassistisch oder quasi-rassistisch. Wir haben es hier mit einem kulturalistischen Differenzdenken zu tun; uns werden vermeintliche „kulturelle“ Unterschiede innerhalb eines Diskurses präsentiert, der sowohl fremdenfeindlich als auch fremdenfreundlich sein kann.¹⁷ Beide Varianten gehen aber immer von einer irreduziblen und undurchdringlichen Verschiedenheit aus.

Nun ist Kultur, ebenso wie Natur, einer der am schwierigsten handhabbaren Begriffe in den Sozialwissenschaften. Diese Schwierigkeit wird noch durch die Tatsache verstärkt, dass sein zunehmend verbreiteter und unverantwortlicher Gebrauch kaum mehr als eine Ästhetik des Andersseins bezeichnet.

14 Modood, „British Asian Muslims“; Jørgen Nielsen, „A Muslim Agenda for Britain: Some Reflections“, *New Community*, 17, 1991, insbesondere S. 472.

15 Ein Beispiel für diesen vulgären Diskurs ist Daniel Pipes' *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West* (New York 1990, S. 214ff). Siehe auch Aziz Al-Azmeh, „The Middle East and Islam: A Ventriloquial Terrorism“ (in *Third World Affairs*, 1988, London 1988, S. 23ff).

16 T. Adorno in *The Authoritarian Personality* (New York 1950, Kap. XIX).

17 Zum Differenzdenken siehe allgemein Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris 1987.

Und zwar handelt es sich dabei ganz allgemein um eine negative Ästhetik des Andersseins. Sie setzt ideologische Prozesse in Gang, die die Konstituierung spezifischer Identitäten unter spezifischen Bedingungen sozioökonomischer Enge überwachen. Gestützt wird das durch ein Phänomen, das in der Aufnahmegesellschaft unter dem Begriff Multikulturalismus firmiert.

Die Ursprünge dieses exklusiven und differenzialistischen Kulturbegriffs liegen auf der Hand. Ein kulturalistischer Relativismus *avant la lettre* war im Repertoire des europäischen sozialen Denkens seit der Zeit der Romantik im späten achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert vorhanden und wurde den universalen Vorstellungen von Zivilisation entgegengesetzt: „Wie damals bei vielen Dingen der Fall, schwankte er zwischen Radikalismus und Reaktion und verschmolz im Durcheinander großer sozialer Veränderungen oftmals Elemente beider Richtungen“.¹⁸ Der vom Differenzdenken beherrschte Kulturalismus umschließt demnach heute wie damals, zu Zeiten seiner Entstehung, einen libertären als auch einen auf Rassentrennung gerichteten Strang. Sie widerspiegeln einander, wobei die antirassistische Xenophilie das Spiegelbild der rassistischen Xenophobie darstellt. Beide können sich außerdem zu einer rassistischen Xenophilie vereinen, die will, dass „Kulturen“ in einem rein räumlichen Nebeneinander koexistieren, ohne sich zu durchdringen. Während des 19. Jahrhunderts wurde dieser Begriff der „Kultur“ als Rassismus im Sinne des Biologismus weiterentwickelt:¹⁹ der irrationale und vitalistische Charakter, den der Begriff dabei annahm, ist bis heute immer noch sein aktivster Bestandteil. Im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte kam es dann zu drei weiteren Verschiebungen: zunächst wurde aus Rasse Ethnizität, anschließend Kultur; normative Hierarchie und Ungleichheit wichen einer Darstellung in Begriffen kultureller Andersartigkeit; die Xenophobie wurde in vielen Kreisen durch Xenophilie ersetzt.²⁰ So erklärt sich, dass man sowohl im rassistischen wie auch im antirassistischen Diskurs die Vorstellung von nicht übertragbaren Lebensweisen findet. Das ist eine Sicht, die von denen, die aus den Spannungen zwischen den Rassen ein Geschäft machen,²¹ gleichermaßen übernommen wurde wie von der Labour-Party oder von der etablierten Eth-

18 Raymond Williams, *Keywords*, London 1976, siehe vor allem „Kultur“.

19 Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuelle*, Paris und Den Haag 1972, Kap. 1.

20 Taguieff, *La Force du préjugé*, S. 14.

21 Im Englischen bezeichnet man dieses Gewerbe prägnant als „*race relations industry*“.

nologie. Letztere entwickelte sich aus dem Erbe der deutschen historischen Schule der Romantik und der britischen Struktur-Anthropologie.²²

Für die Wirkkraft dieses differenzialistischen Kulturalismus ist es unerheblich, dass er einem ganz spezifischen Standpunkt von Zeit und Ort entsprungen ist: im kosmopolitischen, postimperialen (aber nicht notwendigerweise postimperialistischen) Norden. Der verfügte über ein eigentümliches verzerrtes Erkenntnisraster, das gemeinhin mit dem Klischee des „Postmodernismus“ belegt wird.²³ Dabei handelt es sich um einen fiktiven Sinn – wenn nicht sogar ein falsches Gefühl – für Neuheit und radikale Vielfalt. Das ist ein Empfinden, das automatisch als Mittel zur ideologischen und repräsentativen Vereinheitlichung eingesetzt wird, wann immer kollektive Darstellungen globaler sowie lokaler sozialer und politischer Konflikte gefragt sind.²⁴ Der Postmodernismus agiert also als eine Art „Schibboleth“, das die vielen Realitäten auf eine Realität reduziert, die sich in Bytes ausdrücken lässt und deshalb manipuliert werden kann. Mit anderen Worten: Er ist die neuste Ausprägung jener Ideologieproduktion, die vorher unter dem Stichwort „das Ende der Ideologie“ verhandelt wurde.

Seinen Nährboden findet das kulturalistische Differenzdenken vor allem in Verhältnissen, die eine radikale Vorstellung von freiheitlichem Individualismus achten. Damit soll eine gesellschaftliche Verfassung bezeichnet sein, die auf eine metaphysische Leinwand projiziert wird und universelle Bedingungen beschreibt. In Großbritannien ist solches Denken auch durch eine Tradition politisch-ethnischer und politisch-kultureller Zuordnungen entstanden, die zu einer reflexhaften Strategie sowohl bei inneren als auch äußeren Problemen gerieten. In der Vergangenheit hat das zu den katastrophalen Spaltungen Indiens, Palästinas und Irlands geführt; heute bewirkt es, dass sowohl die Ghettoisierung Großbritanniens als auch die „ethnische Säuberung“ auf dem Balkan als natürlich – und daher nicht der Mühe des Widerstands wert – angesehen werden.

22 Claude Lévi-Strauss, *A View from Afar*, übersetzt von J. Neugroschel und P. Hoss, Harmondsworth 1987, S. 26.

23 Zu diesem Phänomen sei auf Alex Callinicos, *Against Postmodernism* (Cambridge 1989), David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford 1989) und Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (London 1991) verwiesen.

24 Siehe Christopher Norris, *Unkritische Theorie. Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War*, London 1992.

Das kulturalistische Differenzdenken befindet sich jedoch trotz des individualistischen Liberalismus seiner Befürworter in einem „Teufelskreis der Komplizenschaft“ mit dem fremdenfeindlichen Rassismus.²⁵ Der hat sich in Großbritannien voll und ganz die Vorstellungen eines Enoch Powell zu eigen gemacht. Denen zufolge erwecken die Grenzen von Nationen oder anderen Kollektiven ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das durch einen Instinktivismus²⁶ überdeterminiert wird, der sich aber nicht notwendigerweise in Form von Rassenhass äußern muss: Alles, was es braucht, ist ein „Diskurs über Rassenentmischung“, der von einem Abschottungsbewusstsein und einer Berufung auf „echte Ängste“ untermauert wird, die auf der angeblichen Autorität des „gesunden Menschenverstands“ beruhen.²⁷

Wie der Rassismus ist das kulturalistische Differenzdenken ein essentialistisches Wahrnehmungssystem, das auf der Vorstellung einer vorgegebenen „Kultur“ beruht, die wie die Rasse keine soziologische Definition hat. Kultur ist hier ein obskurer Begriff, der dazu dient, eine unbestimmte Realität ohne Präzision zu schematisieren.²⁸ In der Tat ist es der enorme Vorteil dieses Begriffs, dass er verwendet wird, um die bloße Differenz zu bezeichnen, denn in diesem Sinne kann er nicht widerlegt werden, weil er tautologisch ist: Tandoori-Hühnchen ist kein Brathähnchen; ein schwarzes Kopftuch ist kein modisches Accessoire; das muslimische Gebet ist keine Weihnachtsmesse in der High Church.²⁹ Alles in allem werden banale Merkmale aufgegriffen und als Zeichen – oder Stigmata – der Andersartigkeit bekräftigt; diese einzelnen Andersartigkeiten erfahren dann eine Erhebung zur Differenz, deren Grundlage ein absolut gesetztes Traditionserbe darstellt, das zwar kulturell ist, aber einem Naturzustand zugeschrieben wird, in dem die Kulturen gemäß diesem Diskurs existieren.³⁰

25 Taguieff, *La Force du préjugé*, S. 16, 43, 416.

26 Martin Barker, *Der neue Rassismus: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London 1981, S. 14ff., 97, und Kap. 3 und 4 passim.

27 Frank Reeves, *British Racial Discourse: A Study of British Political Discourse about Race and Race-Related Matters*, Cambridge 1983.

28 Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, S. 2, 13; Taguieff, *La Force du préjugé*, S. 19ff.

29 Vgl. de Rudder, *„L'Obstacle culturel“*, S. 32-3.

30 Vgl. Taguieff, *La Force du préjugé*, S. 15-16; Etienne Balibar in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (herausgegeben von E. Balibar und E. Wallerstein, London 1991, S. 17-18, 21-2, 57).

In den folgenden Kapiteln findet der Leser zahlreiche Elemente eines Diskurses über islamische „Kulturen“, der sie in den Fluss historischer und sozialer Kräfte einbettet und sie somit entkulturalisiert und entmystifiziert. Was hier noch zu tun bleibt, ist, symptomatisch und kurz einige Aspekte eines anderen kollektiven Akteurs in diesem „Teufelskreis der Komplizenschaft“ zu untersuchen. Es handelt sich dabei um diejenigen britischen Muslime, die dem kulturalistischen Islamismus das Wort reden.

Zweifellos ist unter britischen Muslimen, insbesondere solchen pakistanischer und in etwas geringerem Maße bengalischer Herkunft, eine gesteigerte Religiosität zu beobachten, wenn auch vor dem Hintergrund, dass Bengalen eher säkularen Nationalisten als religiösen Politikern anhängen.³¹ Bis vor kurzem war Religiosität mit dem sozialen Aufstieg der ärmsten Bevölkerungsschichten verbunden und stand im Zusammenhang mit dem Wettbewerb zwischen den Gemeinden.³² Die Rushdie-Affäre hat diese Tendenz beschleunigt und eine Reihe von Gefühlen und Stigmata öffentlich gemacht, die Bestandteile der gängigen Mythologie geworden sind und bei der Mythenbildung zwischen den Volksgruppen, mithin auch bei der Schaffung vermeintlicher Identitäten, eigenständige Entwicklungen angenommen haben.³³ Durch den Export nach Europa anfänglich von ihrer ursprünglichen gesellschaftlichen Wirklichkeit abgekoppelt, erlangten religiöse Visionen und rituelle Praktiken eine gewisse Autonomie von sozialen Prozessen. Sie schreiben daher eine autonome Vorstellung des religiösen Ichs und eine Reihe von damit verbundenen Geboten vor.³⁴ Dadurch wird auch ein Fetischismus des kollektiven Selbst als soziopolitische Erfordernis postuliert.

So nimmt die islamische „Kultur“ die Züge eines Psychodramas an, und man beginnt allen Ernstes damit, eine Kultur zu „erfinden“. Das geschieht primär in der Weise, dass Merkmale und Zeichen (Stigmata für andere) exotischer Fremdartigkeit beschwören und proklamiert werden. Dabei geht es vor allem um solche, die die Grenzen zwischen Zugehörigkeit und Ausge-

31 Siehe insbesondere Stephen William Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*, Leeds 1986, S. 184-5.

32 Werbner, „*Ritual and Social Networks*“, S. xxv, 60ff, 357.

33 Werbner, „*Shattered Bridges*“, S. 344f.

34 Werner Schiffauer, „*Migration and Religiousness*“, in *The New Islamic Presence in Western Europe* (herausgegeben von T. Gerholm und Y.G. Lithman, London und New York 1988, S. 151-2,155).

schlossensein verdeutlichen. Besonders grundlegend und einprägsam sind hier religiöse Kleidung und eine fast schon exhibitionistische Frömmigkeit. Die dramaturgische Regie dazu wird von solchen politischen oder quasipolitischen Organisationen übernommen, die bereit stehen, diese neue politische Wählerschaft an sich zu binden. Und dies erfolgt mit voller Komplizenschaft der fremdenfeindlichen/fremdenfreundlichen „Aufnahmegesellschaft“. Sie leistet entweder im Namen des „Multikulturalismus“ Hilfestellungen oder verfolgt der Apartheid ähnelnde Absichten, die eine große geistige Nähe zu den Vertretern jeder islamistischen Abschottungsmentalität verraten. Es wird eine Vergangenheit erfunden, Empfindlichkeiten werden entdeckt. So ist es beispielsweise möglich zu behaupten, dass Rushdies Verwendung des inzwischen berühmten Namens „Mahound“ provokativ ist,³⁵ obwohl es weder im mittelalterlichen noch im modernen Islam eine bewusste Tradition dieses Namens gibt und seine Kenntnis bis 1989 einer Handvoll westlicher Altertumswissenschaftler vorbehalten war, die wohl zu Recht einwenden könnten, dass dieser Name weitaus komplexer ist, als die Gegner von Rushdie annehmen. Dennoch wird „Mahound“ auf recht künstliche Art zu einem Bestandteil des religiösen „Allgemeinwissens“ erhoben. Plötzlich ist von einem „authentisch islamischen Temperament“ die Rede und davon, was einen „echten Muslim“ ausmacht.³⁶ Wir hören von „kulturellem Verrat“ an den Muslimen³⁷ und Gegner dieses phantasmagorischen Trends, wie der Autor des vorliegenden Buches, werden als „christlich“ abgetan, weil sie die Beschwörungen der islamistischen Partei bestreiten. Wir treffen auch auf Positionen scheinheiliger Sentimentalität, die ohne weitere Qualifizierung als „muslimische Empfindsamkeit“ ausgegeben werden. Uns wird von idyllischen Szenen des Frühjahrsputzes in Damaskus durch „muslimische Hausfrauen“ erzählt,³⁸ obwohl christliche Haushalte dort keineswegs weniger anspruchsvoll sind, was die Sauberkeit angeht – in der Tat hält die mikrosoziologische Volksüberlieferung der muslimischen Bevölkerung, wie ich aus erster Hand bezeugen kann, die christlichen Hausfrauen für etwas anspruchsvoller als die Muslime und deren Häuser und Straßen für etwas ordentlicher. Ein ethnografischer

35 Malise Ruthven, *The Satanic Affair*, London 1990, S. 36.

36 Zum Beispiel Shabbir Akhtar, *Be Careful with Muhammad*, London 1989, S. 7 und passim.

37 Ali Mazrui, *The Rushdie File* (herausgegeben von L. Appignanesi und S. Maitland, London 1989, S. 221-2).

38 Rana Kabbani, *Letter to Christendom*, London 1989, S. ix, 19-20, 35, 37 und passim.

Bericht informiert über Frauen in pakistanischen Oxforder Haushalten, die ihre Kinder beim Lesen im Hinterzimmer beaufsichtigen – wobei nur die Lektüre des Korans erwähnt wird, nicht die Hausaufgaben.³⁹ Thematisiert werden auch Mogul-Familien, die stolz auf ihre Abstammung von muslimischen Eroberern sind, wobei sie zu viel Wert auf die Religion und zu wenig auf den Adel legen.⁴⁰ Tatsächlich besteht der eigentliche muslimische Adel aus den *sayyid*, nicht aus Mogulen, der Anspruch Letzterer auf Zugehörigkeit zur Aristokratie gründet in Herrschaft und Souveränität. So werden Lücken in der persönlichen Frömmerei oder der naiven Auffassung mit Fantasiegebilden gefüllt, die darauf abzielen die Realität als Bestandteil des islamistischen Psychodramas zu verkennen. Und das Hauptopfer, Salman Rushdie selbst, der in bestimmten Momenten zum Kompromiss neigt, hat seine intellektuelle Genealogie auf eine Weise umgeschrieben, die die Märchen aus Tausendund-einer Nacht, zu deren Einfluss er sich bekennt, „islamische“ Literatur werden lässt.⁴¹

Solche sentimentalitätsgetränkten Vorstellungen von einer falschen, unbefleckten Realität, die in der Gegenwart fortbestehen, werden dann zum Hauptbestandteil eines politischen und sozialen Programms, was in den folgenden Kapiteln dieses Buches ausführlich Darstellung findet.

Diese fiktive frühere Realität wird als „Kultur“ bezeichnet. Sie ist weder „real“ noch alt, sondern stellt eine Kollektion „recherchierter“ Verhaltensweisen dar, von denen bestimmte islamistische Autoritäten behaupten, sie verkörpern die „wahre frühere Realität“. Das ist aber eine Realität, die britisch-pakistanische Muslime bis vor kurzem nicht kannten, denn es werden darin nicht nur Traditionen erfunden, sondern auch kollektive Erinnerungen. Der bemerkenswerteste Titel, unter dem diese nostalgische Politik einer imaginierten Vergangenheit betrieben wird, lautet „Anwendung des islamischen Gesetzes“: ein Gesetz, das nie in kodifizierter Form existierte, die einer „Anwendung“ zugänglich war (wie der Anhang zu diesem Kapitel zeigt). Dieses „Gesetz“ erlaubt angeblich, eine Lebensform, ein *genre de vie*, zu generieren, die ebenso undurchlässig wie unzugänglich ist und daher den Ehrentitel „Kultur“ verdient. Auf diese Weise imaginiert die Politik der Nostalgie

39 Alison Shaw, *A Pakistani Community in Britain*, Oxford 1988, S. 64.

40 Ebd., S. 93.

41 Interview in *The Guardian*, 17. Januar 1991.

eine Vergangenheit oder eine frühere Realität, beschwört eine Zuneigung zu dieser Vergangenheit, die es nie gab, und verwandelt diesen sentimental Imperativ in ein Programm, das den sozialen und politischen Realitäten von heute aufgezwungen werden soll.

Alles in allem haben wir es in diesem Psychodrama also mit einer Blüte fantastischer Genealogien und Erklärungen zu tun. Sie alle beruhen auf einem xenophilen beziehungsweise xenophoben Differenzdenken. Das gilt von den Flirts der willigen Schönen mit dem begierigen Biest (wie den Beiträgen von John Berger und David Caute zur Rushdie-Affäre zu entnehmen) über die schrille Fremdenfeindlichkeit eines Fay Weldon oder Anthony Burgess bis hin zum platten Liberalismus des durchschnittlichen diskursiven Differenzdenkens.

Aber in dieser Explosion der Fantasie steckt mehr als nur Psychodrama, Selbstparodie und Selbstkarikatur. Denn es gibt da den ständig zunehmenden Druck auf das Bildungs- und Erziehungssystem, mit dem Ziel, muslimische Schulen zu schaffen, in denen Mädchen angemessen sozialisiert werden könnten, und anderswo mit dem Ziel, britische Muslime, insbesondere Asiaten und vor allem Pakistaner, aus dem Mainstream des modernen Lebens herauszulösen. Sie sollen innerhalb einer neuen Kultur der Abschottung und der Fremdenfeindlichkeit resozialisiert werden. In diese Richtung wirkt die Forderung nach muslimischen Gemeinschaftseinrichtungen,⁴² verbunden mit einer Subkultur, die gerade erfunden wird. Das ist zum Beispiel der Fall bei den Yummies (junge, aufstrebende Muslime, im Englischen *young, upwardly mobile Muslims*), die sich gegen den nicht-liberalen Liberalismus stellen, die streng zwischen Alltags- und Gebetskleidung unterscheiden und die sich klösterlich in Hausgemeinschaften zusammenschließen. Sie sind auf diese Weise abgeschirmt gegen die Laster der umgebenden Gesellschaft, aber immerhin bereit, im Haushalt mitzuarbeiten.⁴³

Vielleicht sind die britischen Muslime allerdings auch nicht mehr als ein Beispiel für kleinkarierten Regionalismus bzw. das Europa der lombardischen Liga, von Jean-Marie Le Pen. Der vom Differenzdenken beherrschte Diskurs der Muslime als eine Art Gegenrassismus oder umgekehrter Rassis-

42 Siehe insbesondere die wohlthuend vernünftigen Überlegungen von Modood in „*British Asian Muslims*“, passim.

43 *Muslim Wise*, Januar 1990, S. 14-15.

mus scheint in einem Großbritannien angebracht, in dem das kulturalistische Unterschiedsdenken, wie bereits erwähnt, die Powellsche Auffassung von Geschichte als ein wildes Spiel askriptiver Sympathien und Antipathien vollständig verinnerlicht hat. Ein Denken, in dem der „natürliche“ Zustand von Gruppen unterschiedlicher Herkunft einer ist, der sie völlig voneinander trennt und in dem jeder Versuch, sie zu vermischen, unvermeidlich Konflikte verursachen würde. Vielleicht passt eine solche Haltung zu einem Europa, das sich als Stammesgebiet mit präzisen Grenzkontrollen versteht, wo sich die Nationen (zumindest in den Augen gewisser Teile der Bevölkerung) als Stämme betrachten, die eine Hierarchie im Sinne eines tributären Modells der Subalternität bilden. Dies ist in einem Zeitalter der zweifelhaften Postmoderne wohl die Folge eines „neuen Cartesianismus des Irrationalen“.⁴⁴ Und das ist die natürliche Situation in Kroatien und Serbien; einer Lage, die Westeuropa nicht fremd ist, die schiere Konzentration und ihr Ausmaß ausgenommen. Aber die Intensität ist definitionsgemäß inkonstant und eine Frage der Umstände, und es ist nicht klar, inwieweit die westeuropäische Politik dagegen systemisch immun ist. Es handelt sich um eine Situation, die von einem hervorragenden Kolumnisten treffend beschrieben wurde:

Heilige Jungfrauen wirken programmgemäß ihre Wunder. Auf düsteren Plakaten sind Lichtstrahlen zu sehen, die die Knäufe geheimnisvoller Schwerter berühren oder die Krallen absurder, aber bösartiger doppelköpfiger Adler aufblitzen lassen. Über eine Million Serben nehmen an einer frenetischen Kundgebung auf dem Schlachtfeld des Kosovo teil, wo ihre Vorfahren 1389 gedemütigt wurden, und hören ehemalige Kommunisten mit einem Akzent von verletztem Stammesdenken schwärmen. Alte Insignien, Totems, feudale Wappen, Talismane, Schwüre, Rituale, Ikonen und Insignien schießen aus dem Boden und drängen auf das Feld. Eine Gesellschaft, die seit langem in politischer Stagnation versunken ist, aber dennoch an der Schwelle zur Moderne steht, ist erschüttert: Sie spuckt große ekeleregende Brocken unverdauter Barbarei aus.⁴⁵

44 Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*, übersetzt von W. Weaver, London 1987, S. 129.

45 Christopher Hitchens, „Appointment in Sarajevo“, *The Nation*, 14. September 1992, S. 236.

Stammesdenken, Xenophilie, Fremdenfeindlichkeit und islamistische Abkapselung basieren allesamt auf einer sehr klassischen Position des modernen europäischen irrationalen politischen und sozialen Denkens (daher auch die Anziehungskraft der Postmoderne) – nämlich auf der zum rechten Flügel gehörenden Romantik⁴⁶ – mit ihren Begleiterscheinungen: dem Organizismus ihrer Geschichtsauffassung, der korporativen Orientierung ihrer Vorstellung von Gesellschaft und dem Voluntarismus ihrer Definition von politischem Handeln. All diese Themen werden in Kapitel 1 und 3 im Detail erörtert.

46 Die Romantik war ein zentrales Merkmal des westlichen politischen Diskurses in den letzten 200 Jahren, ist aber nur wenig bekannt und wird in Studien über das westliche politische Denken gewöhnlich und fälschlicherweise als marginal betrachtet. Siehe den jüngsten Überblick von Michael Löwy und Robert Sayre, *Révolte et mélancholie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris 1992, Kap. 1 und 2. Die Autoren dieser eher traditionellen Ideengeschichte wollen die Romantik zu Unrecht vor dem Faschismus und der religiösen Rechten retten, die sie als „reaktionären Modernismus“ bezeichnen (S. 93ff, 237). Diese Glosse steht im Widerspruch zu den Interpretationen in diesem Buch, insbesondere in Kapitel 3. Tzvetan Todorovs *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought* (übersetzt von C. Porter, Cambridge, MA, 1993) ist mir leider erst nach Drucklegung dieses Buches bekannt geworden. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, mit welcher Akribie Todorov die möglichen Transformationen des essentialistischen Relativismus (Kap. 2 und 3 passim, insbesondere S. 219ff) und die Leichtigkeit, mit der Rassismus in Kulturalismus übergehen kann (S. 156-7), behandelt.