

Islam in Europa und das liberale Skript – postkolonial gelesen*

Einleitung

Zu den Zusammenhängen von liberalem Denken und Handeln, Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus ist in den vergangenen Jahrzehnten viel Tinte geflossen.¹ Die zeitlichen, räumlichen, thematischen und theoretischen Schwerpunkte dieser Forschung unterscheiden sich teilweise stark voneinander. Dennoch teilen sie zumindest eine Grundannahme: Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus sind keine zufälligen, unverhofften Abweichungen, sondern genuiner Bestandteil liberalen Denkens und Handelns. Die Schattenseiten, Widersprüche und negativen Effekte liberaler Denktraditionen sind demnach nicht als Scheinheiligkeit abzutun – es wird A gesagt, in Wahrheit aber B getan. Noch sind sie allein als Diskrepanz zwischen reiner Theorie und verunreinigter Praxis zu verstehen, wonach liberale Theorie für die fehlerhaften historischen Umsetzungen nicht verantwortlich gemacht werden kann.² Vielmehr, so der Konsens dieser Forschung, stehen liberales Denken und imperiale Ambitionen in einer intimen Beziehung zueinander.

In diesem Beitrag arbeite ich entlang postkolonialer Denkansätze die Fortdauer des Kolonialen heraus, die sich im liberalen Skript auch in seinen gegenwärtigen Ausprägungen auf subtile Weise widerspiegelt. Das liberale Skript verstehe ich dabei nicht in erster Linie als ein festgefügt Set an Prinzipien, das innerhalb nationalstaatlicher Ordnungen allmählich formalrechtlich institutionalisiert worden ist. Ich folge eher einem Verständnis von liberaler Theorie und Praxis als Diskursraum, der historisch kontingent, dynamisch, teilweise in sich höchst widersprüchlich, in jedem Fall aber machtdurchdrungen ist. Es geht mir also vor allem darum, wie das liberale Skript diskursiv und in den Selbstbeschreibungen liberaler Denker*innen erzeugt wird.³

Zu einer der Grundprämissen postkolonialer Theoriebildung gehört die Feststellung, dass die Auswirkungen des Kolonialismus bis in die Gegenwart hineinwirken und dass die durch koloniale Expansion vorangetriebenen Verflechtungen anhaltend nach- und weiterwirken.⁴ Diese Beständigkeit wird etwa in der geläufigen Unterscheidung zwischen Kolonialismus und Kolonialität deutlich:

* Für die wertvollen Kommentare bedanke ich mich herzlich bei Mika Hannula, Fritjof Stiller und Michael Zürn sowie bei den anonymen Gutachter*innen.

1 Siehe z.B. Goldberg 2002; Kumer 2021 [2012]; Mehta 1999; Stoler 2016; Stovall 2021.

2 So etwa Laborde 2017, z.B. S. 4 und 16.

3 Zum Begriff des liberalen Skripts vgl. die Einleitung des vorliegenden Sonderbands.

4 Siehe z.B. Do Mar und Dhawan 2020; Dhawan 2019; Rauhut und Boatcă 2019; Stoler 2016.

»Colonialism denotes a political and economic relation in which the sovereignty of a nation or a people rests on the power of another nation, which makes such a nation an empire. Coloniality, instead, refers to long-standing patterns of power that emerged as a result of colonialism, but that define culture, labor, intersubjective relations, and knowledge production well beyond the strict limits of colonial administrations. Thus, coloniality survives colonialism. It is maintained alive in books, in the criteria for academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-image of peoples, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experience. In a way, as modern subjects we breathe coloniality all the time and everyday.«⁵

Allerdings sollte »Kolonialität« kein generischer Präsenzbegriff bleiben, um nicht an Tragkraft einzubüßen. Hier folge ich Ann Laura Stolars Vorschlag, Postkolonialität weder als Bruch noch als lineare Kontinuität, sondern eher im Sinne von »Rekursionen« zu verstehen – als Muster, die sich langfristig einschreiben, dabei aber immer wieder neue Formen annehmen. Über diese zeitliche Dimension hinaus verstehe ich postkoloniale Theorie außerdem als Analyseperspektive, die koloniale Muster von Machtasymmetrien und -techniken aufzeigt. Für meinen Zugriff relevant sind hier nicht in erster Linie Muster der materiellen Ausbeutung, die kapitalistische Produktionsweisen und ihre wirtschaftsliberalen Begründungen in ihren globalen Dimensionen notwendigerweise freisetzen.⁶ Auch wenn postkoloniale Strukturen immer zwingend mit kapitalistischen Interessen und Dynamiken verknüpft sind, richte ich den Blick auf jene Machttechniken, die auf Veränderungen der verkörperten Lebensweisen jener Bevölkerungsgruppen oder Subjekte ausgerichtet sind, die (noch) nicht den Idealen von liberaler Freiheit entsprechen.

Als konkreten Fall für solcherlei Rekursionen nehme ich die muslimische Präsenz in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften in den Blick. Dieses Feld ist aus mindestens zwei Gründen für mein Anliegen paradigmatisch, postkolonialen Widerhallen liberaler Prägung in der Gegenwart nachzuspüren: Erstens wird der Islam häufig wie keine andere Tradition als der quintessentielle Gegenpart zu liberalen Prinzipien und Ordnungen in Stellung gebracht. Wie ich zeigen werde, beruht diese Dichotomie unter anderem auf Idealen von liberaler, säkularisierter Religion, die nicht jenseits von verflechtungsgeschichtlichen kolonialen Dynamiken und Rangordnungen zu verstehen ist. Bisweilen wird großzügig gezeigt, dass der Islam sehr wohl mit liberalen Prämissen wie Selbstbestimmung, Rationalität und Loyalität zum säkularen Staat kompatibel sei.⁷ Der Rahmen, anhand dessen diese Passfähigkeit gemessen wird, bleibt aber zumeist ein zeit- und raumloses liberales Ideal, das vor allem durch den Vergleich an Konturen gewinnt. Zweitens lassen sich am Beispiel der Aushandlungen über den (il)legitimen Platz des Islams in Westeuropa grundsätzlichere koloniale Muster liberaler Prägung ablesen.

Wenn ich diesen Fall insofern als »muslimische Frage« in Europa bezeichne, so orientiere ich mich an jener Forschung, die diese überdimensionale Diskursproduktion zur (In-)Kompatibilität des Islams und liberalen Ordnungen und Prinzipien

5 Maldonado-Torres 2007, S. 243.

6 Hierzu z.B. Rauhut und Boatcă 2019.

7 Siehe etwa An-Na'im 2008; March 2009.

en kritisch befragt hat.⁸ Wie bereits W. E. Burghardt Du Bois mit Blick auf die sogenannte »N... Question« gezeigt hat, bringt eine überdimensional verhandelte Frage immer zugleich eine überdimensionale Problematisierung und besondere Formen des Regierens dieses Problems hervor.⁹ Mit Blick auf die gegenwärtige »muslimische Frage« in Westeuropa schreibt der Politiktheoretiker Salman Sayyid entsprechend: »[...] The Muslim question (...) refers to a series of interrogations and speculations in which Islam and/or Muslims exist as a difficulty that needs to be addressed. Thus, the Muslim question is a mode of enquiry that opens a space for *interventions*: cultural, governmental and epistemological.« (Sayyid 2014, S. 3). Ich argumentiere nun, dass die Lösungen, die aus liberaler Perspektive für das »Islamproblem« in Europa angeboten werden, koloniale Muster nicht überwinden, sondern auf subtile Weise wiederholen.

Die Zusammenhänge zwischen liberalem Denken, Imperialismus und (Post-)Kolonialismus sind zu komplex und dynamisch, als dass sie hier angemessen adressiert werden könnten. Mit Rückgriff auf die Arbeiten von Uday Singh Mehta und Theo Goldberg beschränke mich daher auf einen Aspekt, den ich als erzieherischen und paternalistischen Impetus liberal begründeter kolonialer Expansion bezeichne. Deutlicher als es Mehta oder Goldberg tun, konzentriere ich mich dabei insbesondere auf die Verschränkungen von *Race* und Religion. Im Kern argumentiere ich, dass sich liberal begründeter Kolonialismus ebenso wie seine postkolonialen Rekursionen in der Gegenwart nicht so sehr in offen ausgesprochener Herabsetzung von Bevölkerungsgruppen als inferior ausdrückt. Vielmehr folgt er einer universalistischen Logik, wonach das Andere, Unvertraute und potenziell von der liberalen Norm von Religion Abweichende nach einem Modell abstrakter Prinzipien ähnlich wie ein unmündiges Kind erzogen werden muss – wenn nötig mit Gewalt.

Koloniale Einschreibungen I – Liberalismus und Empire

»In the empire, one might say, liberalism had found the concrete place of its dreams.«¹⁰

In seiner vielzitierten Untersuchung *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century Liberal Thought* beginnt Uday Mehta mit einer auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Beobachtung: Die für den Kolonialismus charakteristischen Hierarchisierungen von Menschen, Regionen, Sprachen oder Religionen, so Mehtas Argument, sind in die Fundamente liberaler Theorie eingeschrieben. Mehr noch: Versklavung und koloniale Expansion wurden von den Begründern liberaler Theorie nicht konsequent verurteilt oder angezweifelt, sondern bisweilen massiv vorangetrieben – und zwar mit Rückgriff auf liberale Prinzipien. Zugleich stellt Mehta fest – und darin besteht der scheinbare Widerspruch –, dass liberal begründeter Imperialismus in der ideengeschichtlichen und normativ-

⁸ Siehe z.B. Norton 2012; O'Brien 2016; Sayyid 2014.

⁹ Du Bois 1898.

¹⁰ Mehta 1999, S. 17.

theoretischen Forschung zu liberalem Denken wenig Beachtung gefunden habe. Zumindest bis zum ersten Erscheinen von Mehtas Buch 1999 fand die intime Verbindung zwischen Liberalismus und Imperialismus ebenso wie liberal begründeter Rassismus lediglich in Disziplinen wie der Anthropologie, der Literaturwissenschaft oder den *Postcolonial* und *Cultural Studies* Erwähnung. Die Politische Theorie blieb hingegen auffällig schweigsam. Das mag sich seit 1999 verändert haben.¹¹ Zugleich fällt jedoch auf, dass diese Arbeiten insbesondere im deutschsprachigen Raum nach wie vor eher randständig sind, etwa indem sie gänzlich aus dem grundständigen Kanon normativer politischer Theorie herauskatapultiert, oder indem sie mit dem Label »post«- oder »dekolonial« versehen und damit als verzichtbare Beigabe behandelt werden.

Dies wirft die Frage auf, ob normative politische Theorie vor allem in ihren liberalen Impulsen möglicherweise dazu neigt, die unschönen Seiten liberaler Denks-traditionen auszuklammern, um das liberale Projekt vor Kritik zu bewahren.¹² In diesem Sinne handelt es sich Mehta zufolge auch nur scheinbar um einen Widerspruch: »There are, as I argue, reasons *internal* to liberalism why this question [of imperialism, Anm. Verf.] is not articulated with such starkness within this body of ideas.«¹³ Wenn ich daher nachfolgend die Grundzüge des intimen Verhältnisses zwischen Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus und liberalen Denks-traditionen skizziere, so gerade nicht im Sinne einer Randnotiz, die spezifischen (postkolonialen) Befindlichkeiten geschuldet ist. Vielmehr behaupte ich, dass das Verschweigen, Herunterspielen oder Verdrängen der kolonialen Einschreibungen und Rekursionen in liberales Denken und Handeln für die Fortdauer des Kolonialen mitverantwortlich sind.¹⁴

In seiner Auseinandersetzung mit liberalen Theorien arbeitet Mehta insbesondere heraus, mit welchen Begründungen die Urväter liberalen Denkens koloniale Expansionen rechtfertigten und streckenweise begrüßten. Je entfernter die Gebiete oder Menschen vom westeuropäischen Kerngebiet lagen und je dunkler ihre Hautfarbe war, desto deutlicher wurden sie mit Defiziten ausgestattet und in der Skala des Menschseins nach unten verfrachtet. Dass dieses Rangordnungssystem

11 Siehe z.B. Amy Allen 2016 oder für den deutschsprachigen Raum die Arbeiten von Nikita Dhawan.

12 So etwa argumentiert Jeanne Morefield in ihrem Buch *Empires without Imperialism. Anglo-American Decline and the Politics of Deflection* (Morefield 2014). Siehe auch Dhawan 2016.

13 Mehta 1999, S. 8. Ähnlich gibt Theo Goldberg im Zusammenhang mit den rassistischen Grundlagen des modernen liberalen Staates zu bedenken, dass die Verweigerung, Race als strukturierenden Differenzmarker ernstzunehmen, selbst Bestandteil zeitgenössischer Konfigurationen des *liberalen* Racial State seien: »The Racial State then is about racial conditions *and their denial* [...]« (Goldberg 2002, S. 6, eigene Hervorhebung).

14 Siehe hierzu auch Jaeggis im vorliegenden Band (insbesondere Abschnitt 2) sowie Çağlar's Beitrag für eine feministische Kritik der selektiven Auslegung des liberalen Gleichheitsversprechens.

zuvorderst auf rassistischen Klassifikationen beruhte, zeigt sich bei jedem näheren Blick in die Schriften, die als Urtexte liberalen Denkens gelten. John Locke etwa beschrieb den Sklavenhandel als besonders lukrativ und als »great support for the American plantations«.¹⁵ Afrikaner waren in seinen Augen »scarcely civilized«.¹⁶

Die treibende Kraft dieser Rechtfertigungen waren wirtschaftliche Interessen und der Übergang vom Merkantilismus zum Kapitalismus. Zugleich teilten Denker wie Kant, Mill oder Bentham die Auffassung, dass Menschen in bestimmten Regionen der Erde nicht zu Vernunft und Selbstbestimmung fähig seien und daher auf besondere Weise regiert werden müssten. Kolonialismus wurde insofern als notwendiger Schritt einer zivilisatorischen Mission erachtet. Er wurde von jenen vorangetrieben, die sich auf der Entwicklungsskala als am weitesten fortgeschritten wähten – also von weißen, christlichen, männlichen Europäern mit Besitz.

Liberal begründete koloniale Expansion folgt damit einem erzieherischen Impuls. Davon legen Mehta zufolge Kolonialarchive ebenso Zeugnis ab, wie die Schriften liberaler Denker, vor allem solcher, die über *British India* schrieben: »The gulf between fathers who must also be oppressors – just and unjust, moderate and rapacious – and their people is not filled by the probity of intentions but by a language and way of thinking in which the stranger has from the very outset been coded as a child.«¹⁷

Ausschlaggebend für meinen Beitrag ist vor allem die Erkenntnis, dass liberale Denktraditionen weder von kolonialen Projekten noch von rassistischen Logiken zu entkoppeln sind. In seiner Auseinandersetzung mit dem *Racial State* präsentiert Theo Goldberg zwei Theorietraditionen des Rassismus. Die erste Traditionslinie bezeichnet er als »Naturalismus«, die zweite als »Historizismus«. In der ersten, für mein Anliegen weniger relevanten Version werden »primitive Völker« als natürlich rückständig und daher als niemals zur Freiheit fähig klassifiziert. Diese Variante hat den biologistisch begründeten Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhundert den Weg geebnet.

In der zweiten, für liberales Denken charakteristischen Traditionslinie werden nicht-weiße, außer-europäische und nicht-christliche »Völker« als historisch *noch* nicht entwickelt, aber potenziell entwicklungsfähig klassifiziert. Nach Goldberg lieferte diese Variante den theoretischen Unterbau für koloniale Expansion:

»As modernity's definite doctrine of self and society, of morality and politics, liberalism has made possible discursively to legitimate ideologically, and to rationalise politico-economically prevailing sets of racially ordered conditions and racist exclusions. Classical liberalism (which includes in its range much of contemporary conservatism in the form of neoliberalism) thus was a key element historically in promoting racial reasoning and its racist implications as central to modernity's common moral, political and jurisprudential sense.«¹⁸

15 Goldberg 2002, S. 45.

16 Ebd.

17 Mehta 1999, S. 14.

18 Goldberg 2002, S. 5.

Es steht außer Frage, dass sich naturalistischer und historizistischer Rassismus nicht selten überlagern. Dennoch scheint mir Goldbergs Unterscheidung analytisch hilfreich zu sein, um die dezidiert liberalen Begründungen für den Kolonialismus und den Imperialismus begreifbar zu machen. Liberal legitimierter Kolonialismus war demnach seltener von biologistischen Varianten des Rassismus getrieben, wonach Menschen qua Natur in Kategorien sortiert und gereiht wurden. Häufiger folgte er dem »historizistischen Rassismus«. Demnach sollten jene, die als nicht-europäisch, nicht-weiß oder nicht-christlich klassifiziert wurden, eine Chance bekommen, von den als überlegen klassifizierten weißen Europäern aus ihrem prähistorischen und unterentwickelten Status herausgerettet zu werden:¹⁹ »Liberalism's racially mediated meliorism and commitment to a moral progressivism as much evident in Lord Acton or Toqueville as in Mill, translates into an underlying optimism that its racist history will be progressively overcome giving way ultimately to a standard of nonracialism to contemporary colorblindness.«²⁰ Goldberg stellt also einen Zusammenhang her zwischen diesen sozialen Kategorisierungen (»social subjectivity«) und dem, was er »racial rule« nennt: Der Status »unterentwickelt« legitimierte koloniales Regieren und damit auch Eingriffe in Lebensweisen und Befindlichkeiten, die als rückständig, primitiv und schädlich klassifiziert und daher diszipliniert wurden.

Nun könnte der Einwand folgen, dass sich die Auswahl der liberalen Denker, die Mehta oder Goldberg kritisch ins Visier nehmen, auf Großbritannien bzw. Frankreich beschränkt und damit zu spezifisch sei, um als grundsätzlichere koloniale Muster identifizierbar zu sein. Das Tableau der Verklammerungen von liberalen und imperialen Bestrebungen und rassistischen Klassifikationsschemata lässt sich aber durchaus auf alle anderen Kolonialmächte erweitern. Die konkreten Ausformungen waren freilich jeweils spezifisch.²¹ Auch in Deutschland, wo koloniale Expansion vergleichsweise zurückhaltend und liberales Denken in politischem Handeln verhältnismäßig wenig ausgeprägt war, findet sich das Schema des liberalen Paternalismus wieder, wenngleich Goldberg den deutschen Kolonialismus zuvorderst dem naturalistischen Rassismus zuordnet.²²

Exemplarisch für meinen Kontext sind etwa die Schriften des Kolonialbeamten und Begründers des Deutschen Kolonialinstituts in Hamburg Carl Heinrich Becker.²³ Becker war zwischen 1925 und 1930 Preußischer Kulturminister und versuchte nebenbei auch, die deutschsprachige Islamwissenschaft aus ihrem philologischen Dornröschenschlaf zu wecken und für die Politikberatung brauchbar zu

19 Ebd., S. 88f.

20 Ebd., S. 70.

21 Siehe hierzu auch Goldbergs Ausführungen zu Frankreich und GB, Kap. 4. oder Ann Laura Stolars Analysen zu den Niederlanden z.B. 1995; 2016.

22 Goldberg 2002, S. 75.

23 Eine ausführliche politische Biographie von C.H. Becker hat Alexander Hariri 2005 vorgelegt.

machen.²⁴ Wichtiger für mein Anliegen: Becker hat wie kaum jemand vor ihm die Konturen einer dem Kolonialismus verschriebenen Islampolitik deutlich ausbuchstabiert. Sein Aufsatz »Islampolitik« verdeutlicht auf bemerkenswerte Weise, dass seine Analysen des Islams in erster Linie dazu dienen, das christlich-säkularisierte Europa als höherrangig zu verbrämen. Seine islampolitischen Überlegungen schwanken zudem zwischen Anerkennung und Abwertung. Toleranzappelle koppeln sich mit paternalistischen Eingriffsoptionen. In seinen Überlegungen, wie Deutschland in seinen expansiven Ambitionen mit dem zerfallenden Osmanischen Reich umzugehen hätte, schreibt Becker beispielsweise:

»Da ist es denn eine der Grundfragen, wie man sich zum Islam überhaupt stellt, ob man ihn bekämpft, befördert oder indifferent behandelt. Nach dem allgemein anerkannten Gesetze religiöser Duldung wird wohl kein moderner Staat zu einer Bekämpfung des Islam die Hand bieten, wenn er auch gegen Auswüchse und Entstellungen gelegentlich einzuschreiten haben wird. Wichtiger ist die Frage, ob man sich in die islamischen Verhältnisse einmischen soll, oder ob man die europäische Staatsleitung vollkommen trennen soll von dem islamisch-religiösen Leben der Bevölkerung, um sich höchstens auf ein allgemeines Aufsichtsrecht zu beschränken.«²⁵

Beckers abwägender Ton zeugt in erster Linie von seiner Einsicht, dass Europas koloniale Ordnung zu bröckeln begann. Zugleich hält ihn seine Zurückhaltung gegenüber weiteren kolonialen Eingriffen an keiner Stelle davon ab, sein manichäisches Verständnis in die Welt zu rufen. Das von Becker identifizierte »Islamproblem« basiert in erster Linie auf seinem Imaginär vom Christentum als befriedete und säkularisierte »Religion«, die er mit dem Islam als bedrohliche »Zivilisation« kontrastiert. Während das Christentum demnach nur Religion ist, impliziert Islam gleichermaßen Politik, Region, Zivilisation und Kultur.²⁶

Wichtiger noch für mein Anliegen ist aber der zuvor skizzierte historizistische Rassismus, der auch aus Beckers Schriften spricht. Weil er den Islam als durch und durch politisch durchwoben betrachtet, sieht Becker die Rolle der europäischen Kolonialmächte darin, Muslim*innen durch Erziehung und nicht durch Zwang zur Zähmung und Vernunft zu verhelfen:

»Gewiss hat der Orient in Schule und in Presse seit Beginn des vorigen Jahrhunderts unter dem Einfluss des abendländischen, speziell französischen Geisteslebens gestanden, und diese europäische Gedankenwelle kann in der Flut modern-orientalischen Denkens auch nicht mehr entbehrt werden. Trotzdem bahnt sich langsam die Erkenntnis einen Weg, dass nur durch Anknüpfung an die überlieferten Geisteswerte und nicht durch Import eine gesunde Entwicklungsmöglichkeit im modernen Sinne gewährleistet werden kann. Dabei ist es namentlich für die Schule nötig, die weltlichen Fächer stärker zu betonen und dabei eine Entklerikalisierung (sic!) der Schule durchzuführen. Diese Entwicklung ist bereits im Gange. Geistig-religiöse und weltliche Bildung sind, jede an ihrem Platze, auch in Zukunft benötigt, aber man sollte versuchen, diese beiden Welten möglichst zu trennen.«²⁷

24 Vgl. Marchand 2010, S. 361f.

25 Becker 1916, S. 108.

26 Zur Genealogie des Zivilisationsbegriffs in diesen Kontrastierungen siehe z.B. Salvatore 1999.

27 Becker 1916, S. 105–6.

Beckers Lavieren zwischen Wohlwollen, Paternalismus und Überlegenheitspathos ist symptomatisch für den Zivilisierungseifer, der liberal begründete Kolonialprojekte kennzeichnet. So reiht auch Becker das »N....tum« in Afrika in die unterste Stufe der Menschheit ein und spricht ihm im Gegensatz zu »orientalischen Staaten« und deren »asiatischen Völker[n]« ab, überhaupt zur »Selbstbestimmung berufen«²⁸ zu sein.

Im Kern war liberal begründeter Imperialismus also zuvorderst eine kuratierende Kraft, die den kolonisierten Anderen zu formen und in seinen Lebensweisen zu reformieren versuchte und dabei für sich ein »Aufsichtsrecht« in Anspruch nahm, das bekanntermaßen auch Landnahmen beinhalten konnte. Nichteuropäische, oder genauer: nicht-christliche Kulturen, Völker, Rassen, Religionen oder Zivilisationen (die Wortwahl changierte) wurden dabei ähnlich wie Kinder behandelt, die vom Vormund Europa zur Freiheit und Selbstbestimmung erzogen werden sollten.

Ähnlich bot auch Becker ein Programm an, das den Islam mit sanften Methoden verändern sollte. Muslim*innen in den Kolonien ebenso wie jene im zerfallenden Osmanischen Reich wurden zur Selbsterziehung ermutigt. Die epistemische und materielle Überlegenheit des christlichen Europas sollte aber unangetastet bleiben. Ganz im Sinne von Mehtas und Goldbergs Analysen der Verstrickungen zwischen liberalem Denken und Imperialismus konnte sich der Islam auch bei Becker folglich nur unter der Bedingung entwickeln, dass Muslim*innen in Anknüpfung an ihre »überlieferten Geisteswerte« dem europäischen Ideal nacheiferen.

Race/Religion

An Becker lässt sich darüber hinaus ablesen, dass historizistischer Rassismus auch auf einer Verschränkung von *Race* und Religion beruhte. Diese Verknüpfung kommt sowohl bei Mehta als auch bei Goldberg eigentümlich wenig zur Sprache. Während beide überzeugend herausarbeiten, dass koloniale Expansion mit Hilfe von rassistischen Rangordnungsschemata auch von liberalen Denkern befördert wurden, sind sie im Hinblick auf die Zusammenhänge von *Race* und Religion eher schweigsam. Dieser Zusammenhang ist für den Fokus meines Aufsatzes allerdings zentral.

Genealogische Ansätze, die die Entstehung des Religionsbegriffs verflechtungsgeschichtlich betrachten, zeigen vor allem, dass sich »Rasse« und »Religion« als moderne Differenzkategorien gegenseitig bedingten: »Race connects physical characteristics to the essence of who a person is, to their culture, personality, intellectual and moral predispositions. Religion and race share a genealogy.«²⁹ Theodore Vial beispielsweise spricht von einer theologisch informierten Anthropologie, die mit Kant und später Schleiermacher ihren Ausgangspunkt nahm und von Herder

28 Ebd., S. 118.

29 Ebd.

veredelt wurde.³⁰ Diese Anthropologie verband sich mit einem (christlichen) Prototyp von Religion, der sich aus liberaler protestantischer Theologie speiste und dessen Kernzutaten verinnerlichter Glaube, Gefühl oder rationalisierte Religion waren. Diese Genealogie lässt sich nach Vial zumindest bis Kant zurückverfolgen.

Selbstverständlich unterbreitet Vial lediglich einen unter weiteren Vorschlägen, wie der Genealogie christlich informierter liberaler Theorie nachgegangen werden könnte. So spielten etwa katholische Reformbewegungen bei der Konturierung eines liberal geprägten Religionsverständnisses keine unbedeutende Rolle.³¹ Außerdem wurde das Christentum bereits vor der Aufklärung als Inbegriff von Vernunft und Universalität und lange vor Kant zur Begründung von kolonialen Hierarchien und Ausbeutungspraktiken in Stellung gebracht.³² Für liberal begründete koloniale Logiken, die sich gegenwärtig gegenüber Muslim*innen in Europa zeigen, sind allerdings auf Kant beruhende Denktraditionen relevanter.

Zu Kants Rassenanthropologie existiert mittlerweile ein weitläufiges Forschungsarchiv. Darin zeigt sich vor allem, dass Kants Verständnis von Vernunft nicht ohne weiteres von seiner Anthropologie der Rassen zu trennen ist.³³ Robbie Shilliam schreibt etwa: »Kant really was as obsessed with race as he was with reason. And as he radically rethought the nature of reason, Kant tightened the fit between skin color and the capacity to exercise reason.«³⁴

Allerdings hat sich diese Forschung wenig um die Mechanismen der Abwertung von nicht-christlichen *Religionen* gekümmert, die Kants Texte ebenfalls durchdringen.³⁵ Kants Überhöhung von christlich sublimierter Vernunft war von einem Rangordnungsschema gestützt, das vor allem das Judentum, aber auch den Islam als Gegenpart zur Vernunft abwertete – versumpft in religiösen Dogmen, Recht, Politik und Materialität oder abqualifiziert als »Fetisch-Glauben«.³⁶ Wenn wir Kants taxonomische Sortierung von nicht-europäischen, nicht-weißen Menschen mit seinen Arbeiten zu »universaler« (de facto christlich-protestantischer) Religion überblenden, wird vor allem eines deutlich: Das Judentum und der Islam waren für Kant nicht nur »falsche Religionen«. Sie stellten tiefgreifender die falsche Art dar, in der Welt zu sein.³⁷

Diese Forschung ist für meinen Zusammenhang besonders relevant, weil sie noch einmal deutlich macht, dass der Rassebegriff parallel zu seiner biologischen Theoretisierung auch mit moralischen und intellektuellen Verhaltenskriterien angereichert wurde. Demnach wurden Menschen entlang linguistischer,

30 Vial 2016, z.B. S. 18 und S. 191.

31 Lehner 2017.

32 Hierzu Westerduin 2021, v.a. Kap. 2.

33 Vgl. z.B. Kerner 2009; Shilliam 2021; Lu-Adler 2022.

34 Shilliam 2021, S. 35.

35 Zu den Zusammenhängen von Kants Rasse- und Religionsverständnis siehe z.B. Blijdenstein 2021, Kap. 2. oder Vial 2016, Kap. 1.

36 Siehe ausführlich Blijdenstein 2021, S. 72.

37 Blijdenstein 2024, i.E.

geographischer oder theologischer Kategorien sortiert und verteufelt oder gepriesen. Die Erfindung von »guten«, in unserem Fall zur Freiheit und Selbstbestimmung geborenen und »schlechten«, zur Freiheit und Selbstbestimmung zu erziehenden menschlichen »Rassen« fällt demnach nicht nur zeitlich, sondern auch epistemologisch mit der Hierarchisierung von guter und schlechter »Religion« zusammen.³⁸ Bei jedem Vergleich von »Weltreligionen«³⁹ bildete das Christentum entweder den ausdrücklichen Referenzrahmen oder die unmarkierte Folie, nach der das Judentum und der Islam hierarchisch untergeordnet wurden.

Koloniale Einschreibungen II: Assimilation und vorbehaltliche Anerkennung

Hier lässt sich eine interessante Parallele ziehen zum Umgang mit nicht-christlichen Minderheiten innerhalb der sich formierenden Nationalstaaten Europas. Dem möchte ich im nächsten Schritt genauer nachgehen, um deutlich zu machen, dass sich diese koloniale Logik der zivilisatorischen und erzieherischen Mission nicht allein auf imperiales Streben beschränkte. Für meinen Kontext von besonderer Relevanz ist dabei die sogenannte »Judenfrage« im 19., beginnenden 20. Jahrhundert, weil hier die Ambivalenzen zwischen liberalem Wohlwollen und Hierarchisierung im Inneren europäischer Nationalstaaten besonders deutlich hervortreten.

Exemplarisch möchte ich hier Zygmunt Baumanns Kapitel zur Assimilation ins Gedächtnis rufen. Bauman zeigt, dass Assimilation und Segregation zwei Seiten einer Medaille und in moderne Klassifikations- und Ordnungsprinzipien eingefasst sind. Der Begriff der Assimilation kam erstmals im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Disziplinen im 16. Jahrhundert auf.⁴⁰ Angesichts des Wucherns von eng an naturwissenschaftliche Epistemologien angelehnten Rassentheorien ist es wenig überraschend, dass Assimilation nach und nach

38 Vgl. Anidjar 2008; Maldonado-Torres 2014; Masuzawa 2005; Vial 2016. Mittlerweile existiert zudem eine rege Forschung, die sich mit den politisch-theologischen Vorläufern von modernen Rassetheorien und Religionskonzepten beschäftigt. Hier wird die Genealogie dieser engen Verwandtschaft bereits im christlichen Mittelalter angesetzt. Davon zeugt etwa der im iberischen Kontext der Reconquista geprägte Begriff »raza«, mit dem sowohl die »falsche Abstammung« als auch die »falsche Religion« (Islam und Judentum) gemeint war (siehe Carr 2010; Kumer 2021 [2012]; Westerduin 2021). Diese theologische Spur und die damit verknüpften inquisitorischen Techniken der katholischen Kirche, den »falschen Glauben« aufzudecken, könnten als christlicher »Protorassismus« bezeichnet werden. Für diesen wertvollen Hinweis danke ich der/dem anonymen Reviewer*in. In der Rassismusforschung werden diese theologisch begründeten Vorläufer des modernen Rassismus allerdings häufig unterschlagen oder nur beiläufig erwähnt.

39 Zu den imperialen Implikationen des Diskurses über »Weltreligionen« siehe Masuzawa 2005.

40 In der Biologie beschreibt Assimilation den Prozess der Absorption eines Organs oder einer Substanz durch eine andere (Bauman 1991, S. 103; siehe auch Aumüller 2009, S. 28).

auch von Geistes- und Sozialwissenschaften aufgegriffen wurde und nationalstaatlichen Projekten als Sozialtechnologie diente.⁴¹ Im Einklang mit somatischen Metaphern, die nationalstaatliche Projekte genereller kennzeichneten, meinte Assimilation fortan die Transformation des Fremden in etwas Bekanntes, oder des als abweichend Geltenden in ein begehrtes Normales, kurzum, die Aufnahme von Minderheiten in den Nationalkörper.⁴²

Folglich ging die Rhetorik von der Absorption über das Metaphorische hinaus und entwickelte sich zu einem Funktionsmechanismus des modernen Nationalstaates. Wichtiger für uns: Der Assimilationsappell blieb keinesfalls auf kulturalistische, völkische oder dezidiert biologistisch rassistische Konzeptionen von nationalstaatlicher Homogenität begrenzt. Bauman stellt vielmehr eine enge Verbindung fest zwischen dem Aufruf zur Konformität und Diskursen der Werteüberlegenheit,⁴³ die sich auf liberale Prinzipien von Gleichheit, Freiheit und Toleranz stützten⁴⁴:

»[...] indeed, the assimilatory project went down in history as a part of the *liberal* political programme, of the tolerant and enlightened stance that exemplified all the most endearing traits of a ›civilized state‹. The disguise effectively concealed the fact that the assimilatory offer must have tacitly assumed, in order to make sense, the stiffness of discriminatory norms and the finality of the verdict of inferiority passed on nonconformist values. The tolerance, understood as the encouragement of ›progressive attitudes‹ expressed in the search of individual ›self-improvement‹, was meaningful only as long as the measures of progress were not negotiable. Under the policy of assimilation, tolerant treatment of individuals was inextricably linked to intolerance aimed at collectivities, their ways of life, their values and, above all, their value-legitimizing powers.«⁴⁵

Kaum überraschend greift Bauman den Fall der Judenassimilation (freundlicher: »Judenemanzipation«⁴⁶) in Deutschland auf. Für Jüd*innen waren die Prämissen des Assimilationsprojekts an wandelbare Bedingungen geknüpft, zu gefügigen Bürger*innen zu werden. Und dennoch, ganz gleich, wie sehr sie alles Jüdische von sich zu weisen versuchten, blieben sie zugleich die »unverbesserlichen Juden«⁴⁷: »The circle was bound to remain vicious, for the simple reason that the values to which the Jews were told to surrender in order to earn acceptance were the very values which rendered acceptance impossible.«⁴⁸

41 Bauman 1991, S. 103, Hervorhebung im Original.

42 In ihrem Buch zu politischen und wissenschaftlichen Diskursen zu Assimilation zeigt Jutta Aumüller, dass diese biologistischen und somatischen Fundamente auch in den ersten US-amerikanischen soziologischen Studien zur Assimilation von Eingewanderten im beginnenden 20. Jahrhundert zur Geltung kamen (Aumüller 2009, S. 29).

43 Ebd., S. 107.

44 Ebd., S. 107/108.

45 Ebd. Hervorhebung im Original.

46 Bauman arbeitet Assimilation als Sozialtechnologie heraus, liefert aber keine detaillierte historische Analyse. Eine ausführliche und erhellende Geschichte der »Judenemanzipation« in Europa hat David Sorkin 2019 vorgelegt.

47 Ebd., S. 121.

48 Ebd.

Während Bauman sehr aufmerksam gegenüber Mechanismen der Rassifizierung ist, die Assimilationsprojekten zugrunde lagen, bleibt auch er bei den Zusammenhängen von Rasse und Religion eher zurückhaltend. Es ist aber nötig, den Blick auch auf die gärtnernden Ambitionen des modernen Nationalstaates gegenüber »Religion« allgemein und gegenüber religiösen Minderheiten im Besonderen zu richten – und zwar auch in ihren liberalen Spielarten. Denn was Bauman generisch als Akte der nationalstaatlichen Verdrängung sozialer Fundamente gemeinschaftlicher und korporativer Traditionen und Lebensformen beschreibt,⁴⁹ bedeutete faktisch substantielle Eingriffe in jüdisch-theologische Autoritätsstrukturen.

Im Zusammenhang mit der Judenemanzipation in Deutschland sei Leora Batnitzkys Analyse von der Umformung des Judentums in eine »Religion« ins Gedächtnis rufen. Batnitzky zeigt vor allem, dass moderne Konzepte von Religion und der souveräne Nationalstaat zusammengeboren wurden.⁵⁰ Religion wurde dabei offiziell zur privaten, zumindest aber individuellen Angelegenheit des als autonom gedachten Subjekts.

Wie bereits oben mit Blick auf Kant skizziert, wurde dieses Verständnis von Religion als verinnerlichtem Glauben vor allem gegenüber Religionstraditionen aufgewertet, für die öffentliche Praxis oder rechtliche Normativität zentral waren.⁵¹ Zugleich hat sich der souveräne säkulare Nationalstaat das Vorrecht eingeräumt, über angemessene und unangemessene Religionsausübung im öffentlichen (und damit auch im privaten) Raum zu befinden und auf diese Weise stets religionsproduzierend gewirkt. Wie später zu zeigen sein wird, besteht diese Spannung im säkularen Verfassungsstaat bis heute fort.

Für katholische Milieus in Deutschland hatte dieses intime Verhältnis zwischen einem liberal informierten modernen Religionsverständnis und dem souveränen Nationalstaat weitreichende Folgen.⁵² Für jüdische Traditionen war es von existenzieller Bedeutung. Preußen im späten 19., beginnenden 20. Jahrhundert ist hier paradigmatisch. Denn insbesondere der Preußische Staat war einem von Kant geprägten Verständnis von Religion als rationalem Glauben des vernunftbegabten Einzelnen verschrieben und nicht – wie gern behauptet – einem »neutralen« Religionsverständnis.⁵³ Die rechtliche und orthodoxe Orientierung jüdisch rabbinischer und talmudischer Traditionen standen insofern in einem Spannungsverhältnis zu Konzeptionen des abstrakten Subjekts, das seinerseits genaugenommen einem liberal-protestantischen Verständnis von Religion entsprang.⁵⁴ Auch die wohlwollenderen Töne riefen also letztlich dazu auf, jüdische Praxis, wenn nicht zu verbieten, so doch auf eine Weise umzukrempeln, dass sie den Vorstellungen

49 Bauman 1991, S. 104.

50 Batnitzky 2011, S. 26.

51 Ebd.

52 Vgl. Borutta 2011.

53 Vgl. Batnitzky 2011, S. 26.

54 Vgl. Aumüller 2009, S. 147; Mavelli 2012; Sorkin 2019.

von »guter Religion« genügten oder sich überhaupt als »Religion« im modernen Sinne qualifizieren konnten.

Damit einher ging eine verstärkte Thematisierung und Regierung von jüdischen Praktiken wie der männlichen Beschneidung oder dem rituellen Schächten, die als barbarische und blutrünstige »Rituale« gebrandmarkt wurden.⁵⁵ Der Körper des (jüdischen) Anderen mit seinen überkommenen Praktiken diente nicht nur offenkundig völkischen Kräften dazu, den »Volkskörper« zu bereinigen. Er bot auch eine Folie für ausdrücklich liberal geprägte Narrative von rationaler, reflexiver und entritualisierter »Religion«.

Im ersten Fall ging es um Abstoßung oder Dämonisierung, im zweiten um Umformung und Domestizierung und darum, das Judentum nach protestantisch-liberalem Vorbild auf den »Weg der Vernunft« zu bringen. Genau hier lässt sich abermals die liberal geprägte koloniale Logik des Erziehens und Modulierens wiedererkennen, die auch für die Legitimation des Kolonialismus stichwortgebend war. In seiner Kritik an Anerkennungstheorien bringt Patchen Markell das damit verbundene Dilemma für die jüdische Minderheit auf den Punkt »The imperative of emancipation becomes, paradoxically, that the state must see at all times that each Jew has ceased to be Jewish.«⁵⁶ Der Preis für das liberal verbrämte Versprechen der Emanzipation bestand für Jüd*innen folglich darin, auf Differenz zu verzichten und unsichtbar zu werden.⁵⁷

Diese sozial-, religions- und politiktheoretischen Ansätze sind noch heute relevant. Denn sie verdeutlichen, dass wir es hier mit modernen Machttechniken zu tun haben, deren eingreifendes und gewaltsames Potenzial gerade deshalb gern übersehen wird, weil es in einer liberalen Grammatik operiert. Vor allem aber zeigen sie, dass sich koloniale Logiken liberaler Prägung auch innerhalb Westeuropas lange vor der vermehrten Einwanderung nach 1945 herausgebildet haben. In diesem Sinne argumentiert Matthew Carr:

»At first sight, there may seem to be little in common between today's liberal-democratic politicians who call for Muslims to conform to European notions of secular tolerance or live elsewhere and a sixteenth-century Catholic monarchy that demanded that Jews and Muslims become Christians and burned them at the stake if they refused, but the underlying dynamics and assumptions of the two periods are not as remote from each other as they might appear.«⁵⁸

Postkoloniale Rekursionen

Wenn wir postkolonialen Ansätzen folgen, wäre es allerdings verkürzt, hier von schlichten Wiederholungen oder von einer linearen Kontinuität auszugehen. Denn

55 Hierzu ausführlich Judd 2007.

56 Markell 2003, S. 146.

57 An anderer Stelle zeige ich, wie sich dieses Schema in staatlich lancierten Integrationspraktiken gegenüber Muslim*innen in Deutschland gegenwärtig neu konfiguriert hat (Amir-Moazami 2022).

58 Carr 2010, S. 5–6.

selbst wenn die postkoloniale Gegenwart durch die koloniale Vergangenheit geprägt ist, lassen sich diese Nachwirkungen und Kontinuitäten nicht immer ohne weiteres nachweisen.⁵⁹ Teilweise haben sie sich außerdem stark verändert. Wie Stoler deutlich gemacht hat, müssen wir den gegenwärtigen Effekten von kolonialen Ordnungen und Logiken daher in ihren Undurchlässigkeiten, ihren Verästelungen und in ihrer Zählebigkeit nachgehen.⁶⁰

Nach Stoler sind gegenwärtige geopolitische und räumliche Ungleichverteilungen von Ressourcen keine schlichten Nachahmungen vergangener imperialer Verflechtungen. Sie sind aber auch nicht gänzlich davon zu trennen. Stoler entwickelt hierfür den Begriff der »Rekursionen« (recursions) und umschreibt damit »processes of partial reinscriptions, modified displacements, and amplified recuperations«.⁶¹ Postkoloniale Rekursionen im Zusammenhang mit der Erzeugung von Minderheiten im Nationalstaat sind insofern weder durch abrupte Brüche noch durch lineare Kontinuitäten gekennzeichnet. Sie sind auch keine bloßen Wiederholungen der Vergangenheit.

Es wäre daher verkürzt, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Kants theologisch fundierter und liberal begründeter Rangordnung oder allgemeiner zwischen liberalen imperialen Logiken des 17. bis 20. Jahrhunderts und der Gegenwart herzustellen. Heute würde wohl auch kaum jemand wie seinerzeit Becker in dieser Plumpheit fragen, ob Europa sich »in die islamischen Verhältnisse einmischen« oder sich »auf ein allgemeines Aufsichtsrecht beschränken« sollte.⁶² Auch »Islampolitik«⁶³ und genereller die liberale Ansprache von Muslim*innen in Europa finden gegenwärtig unter anderen Vorzeichen statt als zu Zeiten des formalen Kolonialismus, nicht zuletzt weil liberale Freiheitsnormen institutionalisiert worden und damit prinzipiell von allen einzufordern sind.

Gerade aus diesem Grund sind die subtileren Ausprägungen der Fortdauer kolonialer Praktiken nicht auf Anhieb sichtbar. Teilweise werden die Subjekte der Hierarchisierung außerdem mit besonderer Skepsis bedacht. Daher nehmen auch liberale Positionen, die abstrakt für Freiheit, Selbstbestimmung und Gleichheit eintreten, die unverhältnismäßige Veraußergewöhnlichung und Regierung dieser Subjekte hin oder rechtfertigen sie gar unter Rückgriff auf eben diese Prinzipien. Gerade beim gegenwärtigen »Minderheitenmanagement«⁶⁴ von religiöser Pluralität und insbesondere für den Fall des Islams in liberalen europäischen Einwanderungsgesellschaften trifft beides zu.

59 Für die Analyse einer sehr deutlichen und wenig subtilen Kontinuität des britischen Empires siehe Koram 2022.

60 Stoler 2016.

61 Stoler 2016, S. 27.

62 Becker 1916, S. 108. Der von den USA angetriebene »War on Terror« sei hier einmal außer Acht gelassen. Hierzu Butler 2009; Kumer 2021 [2012].

63 Becker 1916.

64 Topolski 2018.

So lassen sich insbesondere bei der widersprüchlichen Dynamik zwischen der universalistischen Umarmung der gesamten Menschheit und der gleichzeitigen Deklassierung von Menschen auch mit Blick auf ihre als schädlich (weil liberalen Idealen von Religion widersprechend) erachteten Lebensformen Rekursionen im Sinne Stolars beobachten. Für den Fokus meines Beitrags müssten wir entsprechend fragen, auf welche Weise sich institutionell gestützte Rangordnungsschemata neue Wege bahnen, während zugleich Freiheit und Gleichheit ebenso wie das hohe Gut des »weltanschaulich neutralen« Verfassungsstaates und allgemein verfügbare Grundrechte immerzu gepriesen werden.

Die vergleichende Frage, was kolonialpolitische von freiheitlich-demokratischer Islampolitik oder was gegenwärtige liberale Diskurse mit Blick auf den Islam von den Urvätern des politischen Liberalismus unterscheidet, ist für mich daher zweitrangig. Mich interessiert eher die Frage, wie sich koloniale Logiken in ihren liberalen Spielarten auf eine Weise in die Gegenwart eingeschrieben haben, die sie kaum noch als solche erkennbar machen. Entsprechend dieser Frage werde ich nachfolgend vor allem einen kritischen Blick auf die liberal-säkulare Grammatik richten, die gegenwärtig in der »muslimischen Frage« in Europa zur Geltung kommt.

Muslim*innen in Europa unter liberal-säkularer Regierungsführung

Mit Blick auf westeuropäische Einwanderungspolitiken hat die kritische Migrationsforschung insbesondere seit dem 11. September einen »civic turn«⁶⁵ oder einen Trend hin zur »neo-nationalization«⁶⁶ beobachtet. Bei genauem Hinsehen betrifft dieser vor allem Muslim*innen oder als solche gelesene. Muslimischen Eingewanderten und selbst den nachfolgenden Generationen wird demnach ein inneres Bekenntnis zum liberalen Verfassungsstaat abverlangt, oder sie werden mit disziplinierenden Methoden auf einen vermeintlich existierenden liberalen Konsens eingeschworen. Die in vielen westeuropäischen Ländern sukzessive eingeführten Einbürgerungs- und Integrationstests sind hierfür die offenkundigsten Belege.⁶⁷ Formale Staatsbürgerschaft wird in diesen Fällen mit »moralischer Staatsbürgerschaft« aufgeladen.⁶⁸ Ein besonders gravierendes Beispiel sind die jüngsten Vorstöße, eingewanderten Einbürgerungskandidat*innen ein Bekenntnis zum Existenzrecht Israels abzuverlangen. Hier wird der Appell, sich zu einer na-

65 Meer et al. 2015.

66 Schinkel 2017, S. 232.

67 Siehe z.B. Kostakopoulou 2010.

68 Schinkel 2017, S. 197. Besonders schwerwiegend war der in Baden-Württemberg von 2006 bis 2011 eingesetzte »Gesprächsleitfaden für die Einbürgerungsbehörden. Bekenntnis zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung nach dem Staatsangehörigkeitsgesetz«. Der Test richtete sich ausschließlich an Eingewanderte aus islamisch geprägten Ländern und wurde daher im Volksmund als »Muslimtest« bezeichnet (hierzu Amir-Moazami 2022).

tionalstaatlich begrenzten Verfassung zu bekennen, durch eine diffuse Loyalitätseinforderung zu einem anderen, entlegenen Staat erweitert.⁶⁹

Zwar haben ausgewiesene liberale Theoretiker*innen eher selten in diesen »civic turn« eingestimmt.⁷⁰ Auch ist der Maßstab liberaler Diskurse, anhand dessen die Kompatibilität von Muslim*innen bzw. dem Islam und liberaler Ordnungen in Europa gegenwärtig bestimmt wird, seltener von Konzepten wie der »Leitkultur«⁷¹ oder dem »Muscular Liberalism«⁷² angetrieben. In liberalen Diskursen werden Muslim*innen häufiger als fester Bestandteil pluralistischer Gesellschaften adressiert. Zumeist steht dieser Einschluss allerdings unter dem Vorbehalt, dass ihre Religionspraxis in ein liberales Verständnis von Religion einrastet. Genau darin besteht die Rekursion kolonialer Muster.

Ein vor allem für den deutschen Kontext besonders aufschlussreiches Beispiel hierfür liefern Habermas' jüngere Verhältnisbestimmungen von Religion im liberalen Verfassungsstaat. Zwar gibt es eine Reihe von weiteren liberal begründeten Vorschlägen zur Rolle von Religion in formalrechtlich liberalen Gesellschaften, die hier diskussionswürdig wären.⁷³ Habermas ist für mein Anliegen aber aus zwei Gründen besonders interessant: Erstens kann er als symptomatisch für den philosophischen Unterbau eines hegemonialen Diskurses zu religiöser Pluralität in Deutschland gelten. Zweitens übersetzt Habermas auf eindruckliche Weise ein paternalistisches koloniales Schema in die aktuelle Gegenwart, dessen Genealogie ich in den vorherigen Abschnitten skizziert habe.

Habermas' empirischer Ausgangspunkt sind religiöse Revitalisierungsbewegungen im 20. und 21. Jahrhundert, die die lang gehegte Erzählung von der allmählichen, sich über den Globus entfaltenden Säkularisierung des Religiösen hinfällig

69 Zur rechtlichen Einschätzung dieser Initiativen: <https://mediendienst-integration.de/artikel/israel-bekenntnis-nicht-umsetzbar.html>.

70 So z.B. Koopmans 2019; Orgad 2016; Stein 2008.

71 Hierzu O'Brien 2016, Kap. 3.

72 Der Begriff »muscular liberalism« geht auf eine Rede des damaligen britischen Premierministers David Cameron vom 5. Februar 2011 zurück. Darin prangert Cameron *New Labours* Vorstöße zur Institutionalisierung von multikultureller Politik an. Als Alternative plädiert er für eine Diversitätspolitik, die auf »britische Werte« als gemeinsame Klammer für soziale Kohäsion setzt (Dobbernack 2014). Bemerkenswert an dieser Rede ist, dass Camerons Vision vom »muscular liberalism« ausdrücklich und ausschließlich Muslim*innen adressiert, die er als illiberale Bedrohung für die liberale britische Gesellschaft brandmarkt. Mit dem *Prevent Act* und seinen auf weitläufigen Sicherheitstechnologien und Gewaltandrohungen beruhenden Maßnahmen zur Verhinderung von islamisch begründetem Terrorismus ließ der britische Staat allerdings bereits lange vor Camerons legendärer Rede auf eindruckliche Weise seine liberalen Muskeln spielen (vgl. Baker-Beall, Heath-Kelly und Jarvis 2014).

73 Z.B. Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. Kritisch zu Rawls z.B. Khan 2017, Laborde 2017. Kritisch zu Laborde z.B. Blijdenstein 2021, Kap. 6.

gemacht hat.⁷⁴ Habermas fragt nun, auf welche Weise die in liberalen Verfassungen verankerte Trennung zwischen Staat und Religion angesichts dieser Entwicklungen möglicherweise neu justiert werden müsse.

Dabei setzt er sich im Wesentlichen mit zwei Argumentationslinien auseinander, die in den vergangenen Jahrzehnten in der Religionssoziologie, aber auch in liberalen Theorien an Geltung gewonnen haben: erstens mit der These, religiöse Bewegungen könnten einen demokratiefördernden Einfluss entfalten⁷⁵ und zweitens mit der Behauptung, Glaube sei etwas zu Umfassendes, als schlicht aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen zu werden.⁷⁶ Vor allem diesem Argument schließt sich Habermas an:

»Wenn wir diesen, wie ich finde, schlagenden Einwand akzeptieren, kann der liberale Staat, der mit der grundrechtlichen Gewährleistung der Religionsfreiheit solche Existenzformen ausdrücklich schützt, nicht gleichzeitig von allen Gläubigen erwarten, dass sie ihre politischen Stellungnahmen auch unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen begründen sollen.«⁷⁷

Was hier zunächst wohlwollend und nach einer Revision der eigenen Vorbehalte gegenüber religiösen »Sprechakten« im Diskurs klingt, schränkt Habermas allerdings im nächsten Atemzug eigenhändig wieder ein, wenn er zu bedenken gibt:

»Tatsächlich sind Glaubensgewissheiten im differenzierten Gehäuse moderner Gesellschaften einem zunehmenden Reflexionsdruck ausgesetzt. Aber religiös verwurzelte existenzielle Überzeugungen entziehen sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. »weltliche Konzeptionen des Guten« aussetzen.«⁷⁸

Habermas erkennt insofern das sinnstiftende Potenzial von Religionen an und gesteht ein, dass sich »Glaubensgewissheiten« nicht ohne weiteres als »Konzeption-

74 Hierzu auch Casanova 1994. Es sei hier ins Gedächtnis zu rufen, dass das Vokabular vom »Verschwinden« und »Wiederaufblühen« des Religiösen selbst einer partikularen Perspektive auf Religion geschuldet ist.

75 Hierzu besonders explizit Casanova 1994.

76 Habermas zitiert hier vor allem Robert Audi und Nicholas Woltersdorff, die wiederum kritisch auf Rawls antworten (2009, S. 129f.) Aktueller und nuancierter hat Cécile Laborde dieses Argument bekräftigt (Laborde 2017). In ihrem Versuch, liberale Theorie mit der Kritik an den ausschließenden Effekten eines liberalen Religionsverständnisses ins Gespräch zu bringen, plädiert Laborde für einen Ansatz, wonach Religion nicht vorabdefiniert, sondern kontextuell unterschiedlich »aufzuschlüsseln« (disaggregated) sein sollte. Allerdings bleibt auch bei Laborde eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den realgesellschaftlichen Machtsymmetrien und ungleichen Ausgangsbedingungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten in europäischen Einwanderungsgesellschaften aus. Stattdessen wiederholt sie das geläufige Argument, dass liberale Theorie umso weitläufiger abstrahiert werden müsse, je mehr historische und politische Realitäten ins Spiel kämen. Mit ihrer Ankündigung, das liberale Projekt vor ihren Kritiker*innen retten zu wollen (ebd., S. 16), wiederholt sie außerdem letztlich die problematische Annahme, liberale Theorie sei von historischen Zusammenhängen zu entkoppeln.

77 Habermas 2009, S. 137.

78 Ebd. 135, Hervorhebung im Original.

nen des Guten« verstehen ließen.⁷⁹ Wenngleich er auch mit Blick auf säkularistische Weltanschauungen anmahnt, dass sich diese einem möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Begründungen im Dialog öffnen sollten, so lässt Habermas religiöse Diskurse allerdings nur unter einem generellen Übersetzungsvorbehalt am Diskurs teilhaben:

»Unter den normativen Prämissen des Verfassungsstaates und eines demokratischen Staatsbürgerethos ist die Zulassung religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit aber nur sinnvoll, wenn allen Bürgern zugemutet wird, einen möglichen *kognitiven* Gehalt dieser Beiträge – bei gleichzeitiger Beachtung des *Vorrangs säkularer* Gründe und des institutionellen Übersetzungsvorbehaltes – nicht auszuschließen.«⁸⁰

Unter der Prämisse der Religionsfreiheit sollten »religiöse Bürger*innen« Habermas zufolge im öffentlichen Diskurs folglich nicht zugunsten eines überlappenden Konsenses von normativen Wahrheitsansprüchen absehen müssen, wie es etwa John Rawls vor allem in seinen frühen Schriften gefordert hatte.⁸¹ Sie sollten diese aber unter dem Vorbehalt der Übersetzbarkeit in eine *allgemein zugängliche* Sprache begründen. Mehr noch, nach Habermas muss ein Filter zwischen der formalen, institutionalisierten Öffentlichkeit (Parlamenten, Gerichten, Ministerien) und informellen öffentlichen Räumen aufrechterhalten bleiben.

Habermas argumentiert entsprechend sowohl gegen Ansätze, die »Religion« auch in institutionalisierten Öffentlichkeiten anerkennen, als auch gegen laizistische Positionen, denen er vorwirft, religiöse Praxis a priori aus dem öffentlichen Raum verbannen zu wollen. Zugleich gibt er säkularen Argumenten nicht nur sehr explizit den Vorrang. Er suggeriert auch, dass es jenseits der beiden Pole eine Sprache gäbe, die von allen unabhängig ihrer individuellen Konzeptionen des Guten geteilt werden könne. Bemerkenswerter noch: Nur religiöse Begründungen bedürfen der Übersetzung, weil sie auf Praktiken und Erfahrungen beruhten, die außerhalb der religiösen Gemeinschaft nicht geteilt würden, während säkular sublimierte »rationale Moral und Gesetze« ein inklusives und universales »Wir« voraussetzten.⁸²

Nun stellen sich zu Habermas« abwägend entgegenkommender Argumentation eine Reihe von Fragen. Zunächst bleibt fraglich, ob sich religiöse Äußerungen so eindeutig von säkularen trennen lassen, wie Habermas es vermuten lässt. Wie die Säkularismusforschung hinreichend gezeigt hat, entspringt die gesamte Begriffsgeschichte des Säkularen einer christlichen Genealogie.⁸³ Verflechtungsgeschichtlich betrachtet ist Säkularität außerdem durch starke Kontrastierungen und Hierarchisierungen gegenüber dem Judentum und dem Islam erwachsen.⁸⁴

79 Hierzu auch Laborde 2017, S. 114.

80 Habermas 2009, S. 145, eigene Hervorhebung.

81 Zu Rawls begrenztem und ausschließenden Religionsverständnis siehe Saeed 2017.

82 Habermas 2013, S. 653.

83 Z.B. Asad 2003; Taylor 2007.

84 Hierzu Asad 1993 und 2003; Keane 2006.

Habermas erhebt aber sowohl Säkularität als auch Religion zu verallgemeinerbaren und antagonistischen Kategorien. Dieser starke Kontrast zwischen »religiösen« und »säkularen« Sprechakten stellt die Erfolge seiner geforderten Übersetzungsleistung eigenhändig in Abrede. Der Vorrang säkularer Argumente erweist sich genaugenommen als Spiegelung des Fundamentes liberaler Verfassungsstaaten, jene »ethische Imprägnierung«, die Habermas in anderen Zusammenhängen durch fortlaufende Pluralisierung noch als dynamisch erachtet hatte.⁸⁵

Wie Maria Birnbaum gezeigt hat, trägt Habermas zugleich auf der Basis eines selektiven Einschlusses dazu bei, Religion zu erzeugen: »of those perspectives that correspond with his [Habermas, Anm. Verf] preexisting model of a liberal deliberative democracy«.⁸⁶ Ähnlich argumentiert Talal Asad: Wenn Religion übersetzt werden solle, bedürfe es zunächst einer Definition, was unter Religion begriffen wird.⁸⁷ Religion ist dann:

»split into two: on the one hand, there is the language and practice inherited from Christianity that define the secular state (religion1), and on the other hand, there is the language and practice of liberal believers who live in a secular society and have redefined their religiosity (religion 2) so that it is entirely compatible with if not entirely equivalent to the secular.«⁸⁸

Habermas' Übersetzungsaappell funktioniert also nur, wenn Religion mit liberalen Befindlichkeiten vereinbar und von allem entledigt ist, das den »kognitiven Gehalt« überschreitet.

Verinnerlichter Glaube, entkörperte und formlose Religiosität entsprechen insofern liberalen Idealen von Freiheit und Selbstbestimmung, weil sich das Subjekt von äußeren Zwängen ritualisierter Praxis befreit zu haben scheint. Dabei wird allerdings übersehen, dass es sich auch bei Formlosigkeit, Verinnerlichung oder Rationalisierung um kultivierte, formvolle und in hohem Maße affektive Praxen handelt. Diese Praxen erfordern ihrerseits ein Repertoire an erlernten Körpertechniken, die weder natürlich und schlicht vorhanden sind noch Allgemeingültigkeit beanspruchen können.⁸⁹

Auch säkulare Vernunft ist keine neutrale und alles einschließende Angelegenheit, sondern selbst eine partikuläre Position, die nicht ohne verkörperte Dispositionen, Praktiken und Rituale auskommt.⁹⁰ Die fortdauernde Behauptung, säkulare Lebensformen (»weltliche Konzeptionen des Guten«) seien per se zwangloser oder eher zur Selbst-Reflexivität geeignet, ist historisch nicht nur fragwürdig.⁹¹ Sie kann selbst als eine solche ritualisierte säkulare Praxis bezeichnet werden.⁹²

85 Siehe etwa Habermas' Antwort auf Taylors Politik der Anerkennung 1993, S. 181.

86 Birnbaum 2015, S. 189, zitiert in Blijdenstein 2021, S. 122.

87 Asad 2018.

88 Ebd., S. 46.

89 Hierzu z.B. Monique Scheer 2012.

90 Hierzu etwa Charles Hirschkind 2014.

91 Siehe José Casanova 2009.

92 Vgl. William E. Connolly 1999.

Überdies sind die von Habermas eingeforderten Übersetzungsleistungen in einem von Mehrheitskonventionen geprägten *national*staatlichen Rahmen trotz aller Beschwörungen alles andere als neutral. Vielmehr basieren sie auf verkörperten Vorverständnissen davon, was angemessene und schützenswerte Formen von Religiosität und wo die Grenzen zwischen Religion und Politik zu ziehen sind. Winnifried Sullivan geht sogar noch weiter und behauptet, dass Religionsfreiheit für minorisierte Gruppen angesichts habitualisierter Vorstellungen von angemessener Religion unmöglich sei.⁹³

Der liberal-säkulare (National)Staat ist also einerseits darauf angewiesen, die religiösen Befindlichkeiten und Gefühle seiner Bürger*innen zu überhören, zumindest aber zu filtern und in eine bürokratisch legitimierte neutralisierte Sprache zu übersetzen, um dem Prinzip der Gleichbehandlung gerecht zu werden. Andererseits müssen die Bedeutungen der religiösen Praxis für den Staat aber lesbar gemacht werden. Damit sind die Religionsdefinitionen und ihre Übersetzungen in den Vorrang säkularer Sprachen immer abhängig von konventionalisierten Verständnissen von Religion. Diese Spannung tritt vor allem bei veraußergewöhnlichen Religionen zutage, die sich entweder nicht umstandslos in ein liberales Religionsverständnis übersetzen lassen oder die durch massive Diskursanreizung von vornherein mit Skepsis bäugt werden.

In Antwort auf Habermas' abstrakt-theoretische und in hohem Maße idealisierte Konzeptionen vom freien Argumentationsaustausch unter Gleichen haben Kritiker*innen vielfach auf die Machtdurchdrungenheit liberaler Öffentlichkeiten hingewiesen.⁹⁴ Die ungleichen Ausgangsbedingungen erschweren es vor allem jenen Stimmen, sich Gehör zu verschaffen, die von vornherein mit Vorbehalt und Skepsis bäugt werden, weil ihre Religionsformen und -praktiken den hegemonialen Idealen von angemessener Religion zuwiderlaufen. Für unseren Kontext bleibt daher fraglich, wie religiöse Sprecher*innen ohne etablierte Organisationsstrukturen und mit fehlendem Zugang zu den entscheidenden Diskursarenen ihre religiösen Überzeugungen reflexiv in den öffentlichen Diskurs sublimieren und zu universal versierten säkularen Bürger*innen mutieren sollten.

Bemerkenswerterweise macht Habermas selbst auf diese asymmetrischen Bedingungen des vermeintlich weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates aufmerksam. Allerdings rechtfertigt er dies mit einem empirischen Argument, das historizistischen kolonialen Mustern erstaunlich nahekommt.⁹⁵ So behauptet er, der Säkularisierungsprozess in Europa sei im Zuge von Reformation und Aufklärung maßgeblich vom Christentum und Judentum erfolgreich befördert worden. Das problematische und nach 1945 entwickelte Narrativ von einer »jüdisch-christlichen« Synthese⁹⁶ wiederholend, schreibt er:

93 Sullivan 2007.

94 Siehe z.B. Calhoun 1992.

95 Für eine umfassende Kritik an den eurozentrischen und imperialistischen Zügen des Progressivismus der späteren Frankfurter Schule siehe Amy Allen 2016.

96 Anna Blijdenstein weist darauf hin, dass Habermas mit der Begriffsverwendung »Judeo-Christian« die Verdrängung des Judentums fortsetzt, indem er jüdische Ethik letzt-

»For the normative self-understanding of modernity, Christianity has functioned as more than just a precursor or a catalyst. Universalistic egalitarianism, from which sprang the ideals of freedom and a collective life in solidarity, the autonomous conduct of life and emancipation, the individual morality of conscience, human rights and democracy, is the direct legacy of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of a continual critical re-appropriation and reinterpretation. Up to this very day, *there is no alternative to it.*«⁹⁷

Mit seinem teleologischen Narrativ verschweigt Habermas nicht nur alle weniger lieblichen Züge der europäischen Geistesgeschichte. Er unterschlägt auch die vielen Konjunkturen anti-jüdischer christlicher Theologie und aufklärerischer Teleologie,⁹⁸ die auch sein philosophisches Vorbild Kant eifrig mitbefördert hat. Zudem bringt er die »jüdisch-christliche« Symbiose gegen andere Traditionen in Stellung.

»Traditionale Religionen«, wie Habermas sie nennt, hätten einen Nachholbedarf, säkulare Wissensbestände zu akzeptieren.⁹⁹ Denn wie er mehrfach bemerkt, seien Judentum und Christentum wertvolle intellektuelle Ressourcen für die Ideen von Gleichheit und Freiheit. Außerdem hätten beide Religionen keine grundlegenden Vorbehalte gegenüber der egalitären Struktur und dem individualistischen Charakter liberaler Ordnungen. Mit Blick auf den Islam unterstreicht er hingegen:

»Many Muslim communities still have this painful learning process before them. Certainly, the insight is also growing in the Islamic world that today a historical-hermeneutic approach to the Koran's doctrine is required. But the discussion on a desired Euro-Islam makes us once more aware of the fact that it is the religious communities that will themselves decide whether they can recognize in a reformed faith their true faith.«¹⁰⁰

Während hier erneut der Gestus der Anerkennung von religiöser Autonomie anklingt, – »religious communities will themselves decide« –, wiederholt Habermas zugleich koloniale Logiken, wonach der noch nicht vollständig säkularisierte, hier zur kritisch-hermeneutischen Lektüre der religiösen Quellen fähige Andere einem vorgegebenen Schema von »reformierter Religion« gehorchen muss. Der Rhythmus dieser erwünschten Veränderung ist nicht vorgegeben. Der Bezugsrahmen, wonach sich der Islam an einem imaginierten christlichen (und neuerdings auch jüdischen) Ideal von reflexiver, reformierter und modernisierter Religion orientie-

lich im Christentum aufgehen lässt. Überdies verschweigt Habermas mit seiner linearen Geschichtserzählung, dass Aufklärungsdenker Freiheit und Autonomie häufig in direkter Opposition zum Judentum konzipierten (Blijdenstein 2021, S. 127). Zur antisemitischen Genealogie der Begriffsverklammerung siehe Nathan und Topolski 2016. Unabhängig davon wurde vielfach darauf hingewiesen, dass das Narrativ von der jüdisch-christlichen europäischen Synthese vor allem gegenwärtig so prominent geworden ist, weil damit die historisch gewachsene muslimische Präsenz (etwa auf der iberischen Halbinsel oder auf dem Balkan) sowie der Einfluss islamischer Denktraditionen in Europa aus dem kollektiven Gedächtnis herausgeschrieben werden können.

97 Habermas 2002, S. 148–149, eigene Hervorhebung.

98 Hierzu David Nirenberg z.B. 2014.

99 Habermas 2009, S. 143.

100 Habermas 2008, S. 27–28.

ren soll, besteht aber unbeschadet fort. Oder besser, eigentlich wird er in dieser Reinheit und Rosigkeit erst durch die Kontrastierung erzeugt.

Am Rande sei bemerkt, dass Habermas die über Jahrhunderte gewachsene Vielfalt hermeneutischer Exegesemethoden und kritischer Reflexivität in der islamischen Tradition gar nicht erst zur Kenntnis nimmt.¹⁰¹ Es bleibt außerdem zweifelhaft, welches Verständnis von historischer Hermeneutik er selbst zugrunde legt, wenn er den Anderen paternalistisch anleitet, das eigene historische Sein aber offenbar für unantastbar erklärt (»there is no alternative to it.«). Dies ist allerdings für meinen Kontext zunächst zweitrangig. Vielmehr möchte ich noch einmal unterstreichen, dass Habermas letztlich symptomatisch ein koloniales Schema wiederholt: Demnach können Muslim*innen in liberalen Verfassungsstaaten Europas bestenfalls auf Anerkennung hoffen, wenn sich ihre Praxis und Normativität in ein liberales Lesbarkeitsraster übersetzen lassen – freie Wahl, individuelle Autonomie oder *Glaubensfreiheit*.

Dass es sich bei islamischen (Körper)Praktiken aber durchaus auch um eine Unterwerfung unter die Autorität Gottes oder um die Kultivierung von gemeinschaftsbezogener Frömmigkeit handeln kann, die nicht umstandslos liberalen Idealen von individueller Autonomie oder verinnerlichtem Glauben folgen,¹⁰² muss in diesem Rahmen notwendigerweise als »illiberal«, im Zweifelsfall als »fundamentalistisch« abgewiesen werden. Gemeinschafts- und Gottesbezüge sind in europäischen Öffentlichkeiten auch nahezu gänzlich aus den Begründungsrepertoires von islamischer Praxis verschwunden.¹⁰³ Hieran lässt sich sehr deutlich zeigen, dass auch der Imperativ, liberalen Freiheitsnormen zu entsprechen, keinesfalls machtfrei, sondern vielmehr eine Regierungstechnik des modernen Staates ist.¹⁰⁴

Zugleich verdeutlichen die seit Jahrzehnten zyklisch aufflammenden Debatten um die (Il-)Legitimität von islamischen Körperpraktiken in europäischen Öffentlichkeiten, dass Muslim*innen vor dem inspizierenden Blick staatlicher Institutionen auch dann keineswegs geschützt sind, wenn sie ihre ungeteilte Leidenschaft für liberale Prinzipien zum Ausdruck bringen. Diese Hypersichtbarmachung und Veraußergewöhnlichung des Islams steht zugleich einer stetigen Banalisierung dominanter Religionen gegenüber. So wird die unmarkierte Omnipräsenz des Christentums in europäischen Öffentlichkeiten vergleichsweise selten thematisiert, geschweige denn skandalisiert.¹⁰⁵

Nicht jede religiöse Gemeinschaft hat also das Privileg als unschuldig und banal zu gelten und damit außerhalb des politischen, öffentlichen oder akademischen Radars zu sein.¹⁰⁶ In Deutschland sind diese Privilegien umso gravierender, weil

101 Hierzu z.B. Ahmad 2017.

102 Hierzu Mahmood 2005.

103 Vgl. Bracke und Fadil 2012.

104 Hierzu Rose 1999.

105 Hierzu Oliphant 2021.

106 Ebd.

sich christliche Institutionen hier erfolgreich einen kaum hinterfragten Platz in der politischen Landschaft und in öffentlichen Sektoren sichern konnten.¹⁰⁷ Es ist also nicht verkörperte Religion per se, die liberale Grundannahmen von der Trennung zwischen Religion und Politik oder von privatisierter Religiosität ins Wanken geraten lässt. Vielmehr werden bestimmte Traditionen und Praktiken auch durch permanente Diskursanreizung auf besondere Weise beäugt und veraußergewöhnt.

Sowohl die Debatten als auch die rechtlichen Regulierungen von islamischen Praktiken haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte quer durch Europa außerdem eher verschärft als liberalisiert – und zwar unabhängig von der politischen Couleur der Regierungen oder auch davon, wie diese Praktiken begründet werden. Hier kommen zugleich die Rekursionen des von Bauman benannten Assimilationsparadoxes zur Geltung. Denn ganz gleich wie laut Muslim*innen Aufklärung, Freiheit oder Säkularismus rufen, im Zweifelsfall wird ihnen Doppelzüngigkeit vorgeworfen, oder sie werden an ihre normabweichende Andersartigkeit erinnert und in ein symbolisches Außen der liberalen Nation verfrachtet.

Dass diese symbolische Absonderung jederzeit auch in physische und auch in Gewalt umschwenken kann, zeigt sich auf globaler Ebene sehr deutlich am blutigen »Krieg gegen den Terror«, der einerseits im Namen liberaler Prinzipien geführt wurde, diese Prinzipien aber zugleich auf unbestimmte Zeit außer Kraft gesetzt hat.¹⁰⁸

Schlussfolgerungen

Die Zutaten des liberalen Skripts für sich genommen mögen freundlich, inklusiv, egalitär und wohlwollend sein. Prinzipiell gewähren sie außerdem formalrechtlich Schutz vor Ausgrenzung und Verfolgung von zu Minderheiten gemachten Gruppen. Doch wie bereits die Architekten liberaler Ordnungen verdeutlicht haben, können sich diese wohlwollenden Gesichtszüge jederzeit zu einer hässlichen Fratze umformen – und dies nicht entgegen, sondern mit Rückgriff auf liberale Prinzipien.

Wie ich in diesem Beitrag argumentiert habe, sind Rangordnungen, Unterjochung, Herabsetzung, Erziehung, Konversion oder Assimilation keine unfallartigen Abweichungen, sondern in das liberale Skript eingeschrieben. Ich habe außerdem argumentiert, dass liberale Denktraditionen von Kolonialismus und Kolonialität nicht ausgenommen sind, sei es auch »nur«, indem die Konturen des Liberalen mit teleologischem Antrieb durch ein imaginiertes (noch) nicht liberales Gegenüber geschärft werden.

Postkoloniale Rekursionen in gegenwärtigen liberalen Diskursen äußern sich in unserem Fall nicht so sehr in offenkundiger Degradierung oder Absonderung von Muslim*innen als unterlegen oder inkompatibel. Auch weil Meinungs- und

107 Siehe Aleksandra Lewicki 2021 oder Birgit Rommelspacher 2017.

108 Hierzu Judith Butler 2009; Deepa Kumer 2021 [2012].

Redefreiheit ein hohes Gut liberaler Ordnungen sind, geschieht ihr Ungehörtbleiben oder zum Schweigen gebracht und zugleich hypersichtbar werden auf subtilere Weise als durch Redeverbote oder Repression. Der Andere wird auch nicht unbedingt in einen imaginierten Sozialkörper einverleibt. Er wird vielmehr in einer verträglichen Dosis in seiner Differenz anerkannt, durch die kontrollierenden Funktionen des liberalen Nationalstaates aber zugleich in etwas Vertrautes umgeformt – übersetzt also.

Entsprechend des liberalen Zugeständnisses werden Muslim*innen in Europa als Bürger*innen anerkannt, solange sie sich zu liberalen Subjekten erziehen lassen oder ihre Bereitschaft signalisieren, sich selbst zu erziehen. Diese wohl-dosierte Inkorporierung von antiseptischer Differenz in den Sozialkörper bzw. in ein vermeintlich universelles, abstraktes Gefüge erfüllt das liberale Versprechen, Differenz und Pluralität zu tolerieren und immunisiert die liberal-säkulare Matrix zugleich von Kritik.

So geht auch der Imperativ der Habermas'schen säkularen Übersetzung nur in eine Richtung: Das Subjekt der Übersetzung muss *seine* religiösen Befindlichkeiten in eine säkulare Sprache überführen können, damit sich *seine* Lebensweisen verändern, ohne dass die abstrakten Prinzipien zur Verhandlung stünden. Oder um nochmals Asads Kritik an Habermas zu zitieren: »Habermas does not regard translation as a challenge to expand the receiving language and way of life.«¹⁰⁹

Genau wegen des Versprechens, abstrakt und allgemein verfügbar zu sein, neigt liberales Denken und Handeln zur Unfähigkeit, sich ernsthaft auf Differenz und auf Unvertrautes einzulassen und dabei die eigenen Prämissen zu überdenken, sich also in philosophisch-hermeneutischer Tradition vom anderen »angesprochen zu sehen.«¹¹⁰ Diese Verweigerung geht selbstverständlich weit über Habermas hinaus. Nach Mehta charakterisiert sie sogar einen wesentlichen Grundzug liberalen Denkens:

»Liberal thought is mostly portrayed as having an inscribed curiosity of the unfamiliar and to accept the strange unfamiliar. The concept of tolerance is the most salient and shared social and political norm of that assumption. But there is, I think, a danger in the comfort of this resonance, because it is often predicated on the assumption that the strange is just a variation of what is already familiar, because both the familiar and the strange are deemed to be specific instances of a familiar structure of generality. The epistemological perspective that articulates that structure also undergirds an elaborate vision of how politically to assimilate things, even when those things are thoroughly unfamiliar. This is what I refer to as the cosmopolitanism of reason.«¹¹¹

Entsprechend postkolonialer Denkansätze ist es daher notwendig, sichtbarzumachen und abzuschichten, wie es liberale Diskurse immer wieder geschafft haben, die eigene Lokalität und Partikularität zu verdecken und sich als universal gültig zu erklären und durchzusetzen. Das Beispiel der »muslimischen Frage« in Europa könnte uns insofern dazu anregen, die Blickrichtung zu ändern. Statt einseitig die Minderheit nach ihrer Vereinbarkeit mit liberalen Prinzipien zu befragen, sollten

109 Asad 2018, S. 10.

110 Gadamer 1990 [1960], S. 287.

111 Mehta 1999, S. 20.

wir dann eher nach den rehabilitierenden Funktionen dieser immer wiederkehrenden Frage für das abstrakte liberale »Wir« fragen. Dies hieße auch, das liberale Projekt in seiner historischen Kontingenz, in seinen kolonialen und postkolonialen Ausschlusseffekten und in seiner epistemischen und materiellen Gewalt einer fortdauernden Kritik zu unterziehen, anstatt es zu sakralisieren.

Literatur

- Ahmad Irfan 2017. *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Allen, Amy 2016. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Amir-Moazami, Schirin 2022. *Interrogating Muslims. The Liberal-Secular Matrix of Integration*. New York, London, New Delhi, Sidney: Bloomsbury.
- Anidjar, Gil 2008. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press.
- An-Na'im, Abdalla 2008. *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal 2018. *Secular translations. Nation-state, Modern Self and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.
- Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas 1997. *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Public Debate*. Lanham, Boulder, New York and London: Rowman and Littlefield.
- Aumüller, Jutta 2009. *Assimilation: Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept*. Bielefeld: transcript.
- Baker-Beall, Christopher, Heath-Kelly, Charlotte, & Jarvis, Lee (Hg.) 2014. *Counter-Radicalisation: Critical Perspectives*. London and New York: Routledge.
- Batnitzky, Leora 2011. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bauman, Zygmunt 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Becker, Carl Heinrich 1916. »Islampolitik«, *Die Welt des Islams. Zeitschrift der Gesellschaft für Islamkunde*, 3, S. 101–20.
- Birnbaum, Maria 2015. »Exclusive Pluralism: The Problems of Habermas' Postsecular Argument and the ›Making of‹ Religion«, in *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, hrsg. v. Trevor Stack; Naomi Goldenberg; Timothy Fitzgerald, S. 182–196, Leiden: Brill.
- Blijdenstein, Anna 2021. *Liberalism's Dangerous Religions. Enlightenment Legacies in Political Theory*, unveröffentlichte Dissertation. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Blijdenstein, Anna 2024. »Kant's Dangerous Religions – Europe, Orient and the Limits of Reason«, in *Epistemes of Islamophobia. Race, Religion and Secularism in Europe*. hrsg. v. Schirin Amir-Moazami und Frank Peter, Bielefeld: transcript (i.E.).
- Borutta, Manuel 2011. *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bracke, Sarah and Fadil, Nadia 2012. »›Is the Headscarf oppressive or emancipatory?‹ Fieldnotes from the ›Multicultural Debate‹«, in *Religion and Gender*, 2, 1, S. 36–56.
- Butler, Judith 2009. *Frames of War. When is Life Grievable?* London and New York: Verso.
- Calhoun, Craig J. (hrsg) 1992. *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Carr, Matthew 2010. *Blood and Faith. The Purging of Muslim Spain 1492–1614*. London: Hurst.
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.
- Casanova, José 2009. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

- Castro, Maria Do Mar; Dhawan Nikita 2020. *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Tübingen: Universität Tübingen, 3. Auflage.
- Connolly, William 1999. *Why I am not a secularist*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Dhawan, Nikita 2016. »Die Aufklärung retten. Postkoloniale Interventionen«, *Zeitschrift für Politische Theorie* 7/2, S. 249–255.
- Dhawan, Nikita 2019. »Die affirmative Sabotage der Aufklärung: Die postkoloniale Zwickmühle«, in *Zeitschrift für Politik* 66/2, S. 183–198.
- Dobbernack, Jan 2014. »Sovereignty, Security and Muscular Liberalism. Debating ›Sharia Courts‹ in Britain«, *EUI Working Papers*, RSCAS 2014/103 Robert Schuman Centre for Advanced Studies Global Governance Programme-133.
- Du Bois, W. E. Burghardt 1898. »The Study of the Negro Problems«, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 11, S. 1–23.
- Gadamer, Hans-Georg 1990 [1960] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 6. Aufl.
- Goldberg, Theo 2002. *The Racial State*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Habermas, Jürgen 1993. »Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat«, in *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. v. Charles Taylor, S. 147–196, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2002. *Religion and Rationality: Essays on Reason. God and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen 2008. »Notes on Post-Secular society. New Perspectives«, in *Quarterly*, 25, 4, S. 17–29.
- Habermas, Jürgen 2009. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2013. »Reply to My Critics«, in *Habermas and Religion*, hrsg. v. Calhoun, Graig; Eduardo Mendieta, und Mendieta und Jonathan Van Antwerpen, J., S. 605–681, Cambridge: Polity Press.
- Hariri, Alexander 2005. *Das Paradigma der »islamischen Zivilisation« – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933)*. Würzburg: Ergon.
- Hirschkind, Charles 2011. »Is there a secular body?« *Cultural Anthropology* 26/4, S. 633–47.
- Judd, Robin 2007. *Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political in Germany 1843–1933*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Keane, Webb 2006. *Christian Moderns Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press.
- Kerner, Ina 2009. *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Sexismus und Rassismus*, Frankfurt am Main: Campus.
- Khan, Saeed A. 2017. »Fallacies of Foundational Principles: Rawls's Political Liberalism and Islamophobia«, in *ReOrient* 3,1, S. 50–64.
- Koopmans, Ruud 2017. *Assimilation oder Multikulturalismus? Bedingungen gelungener Integration*. Berlin/Münster: LIT Verlag.
- Koopmans, Ruud 2019. »Gehört der real existierende Islam zu Deutschland?«, in *Der politische Islam gehört nicht zu Deutschland. Wie wir unsere freie Gesellschaft verteidigen*, hrsg. v. Carsten Linnemann; Winfried Bausback, S. 11–23, Freiburg: Herder.
- Koram, Kojo 2022. *Uncommon Wealth. Britain and the Aftermath of Empire*, London: John Murry Publishers.
- Kostakopoulou, Dora 2010. »The Anatomy of Civic Integration«, in *Modern Law Review*, 73,6, S. 933–58.
- Kumer, Deepa 2021 [2012]. *Islamophobia and the Politics of Empire. 20 Years after 9/11*, London und New York: Verso, zweite, überarbeitete Ausgabe.
- Laborde, Cécile 2017. *Liberalism's Religion*, Harvard University Press.
- Lehner, Ulrich L. 2017. *Die Katholische Aufklärung: Weltgeschichte einer Reformbewegung*, Paderborn: Schöningh.
- Lewicki, Aleksandra 2021. »The Christian Politics of Identity and the Making of Race in the German Welfare State«, in *Sociology*, 55, 6, S. 1228–1244.
- Lu-Adler, Huaping 2022. *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*, New York: Oxford Academic.

- Mahmood, Saba 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson 2007. »On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept«, *Cultural Studies*, 21/2–3, S. 240–270.
- Maldonado-Torres, Nelson 2014. »Race, Religion and Ethics in the Modern/Colonial World«, *Journal of Religious Ethics*, 42/4, S. 691–711.
- March, Andrew 2009. *Islam and Liberal Citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Marchand, Susan 2010. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Markell, Patchen 2003. *Bound by Recognition*. Princeton University Press.
- Masuzawa, Tomoko 2005. *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: Chicago University Press.
- Mavelli, Luca 2012. *Europe's encounter with Islam: The Secular and the Postsecular*. London and New York: Routledge.
- Meer, Nasar, Mourtisen, Per; Faas, Daniel, Witte, Nynke 2015. *Examining »Postmulticultural and Civic Turns in the Netherlands, Britain, Germany, and Denmark, American Behavioral Scientist*, 59/6, S. 702–726.
- Mehta, Uday Singh 1999. *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*. Chicago: Chicago University Press.
- Morefield, Jeanne (2014) *Empires Without Imperialism: Anglo-American Decline and The Politics of Deflection*. Oxford: Oxford University Press.
- Nathan, Emmanuel; Topolski, Anya (Hg.) 2016. *Is there a Judeo-Christian Tradition?: A European Perspective*, Berlin: De Gruyter.
- Nirenberg, David 2014. *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York: Norton and Company.
- Norton, Ann 2012. *On the Muslim Question*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Brien, Peter 2016. *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies*. Temple University Press.
- Oliphant, Elayne 2021. *The Privilege of Being Banal. Art, Secularism, and Catholicism in Paris*. Chicago: Chicago University Press.
- Orgad, Liav 2016. *The Cultural Defense of Nations. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Pasto, James 1998. »Islam's »Strange Secret Sharer«: Orientalism, Judaism, and the Jewish Question«, in *Comparative Studies in Society and History* 40, 3, S. 437–474.
- Rauhut, Claudia; Boatcă, Manuela 2019. »Globale Ungleichheiten in der longue durée. Sklaverei, Kolonialismus und Reparationsforderungen«, in *Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch*, Fischer, Karin; Grandner, Margarete, S. 93–110, Wien: Mandelbaum Verlag.
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rommelspacher, Birgit 2017. *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*. Bielefeld: transcript.
- Rose, Nicolas 1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salvatore, Armando 1999. *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading: Ithaca.
- Sayyid, Salman 2014. *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. London: Hurst.
- Scheer, Monique 2012. »Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit«, in *Erziehungswissenschaften*, 15, S. 179–193.
- Schinkel, Willem 2017. *Imagined societies: A critique of immigrant integration in Western Europe*. Cambridge University Press.
- Shilliam, Robin 2021. *Decolonizing Politics: An Introduction*. Cambridge, UK: Polity.
- Sorkin, David 2019. *Jewish Emancipation. A History across Five Centuries*. Chicago: Chicago University Press.
- Stein, Tine 2008. »Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus? Zur Integrationsdebatte in Deutschland«, in *Leviathan* 36, 1, S. 33–53.
- Stoler, Ann Laura 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

- Stoler, Ann Laura 2016. *Duress: Imperial Durabilities in Our Times*. Durham: Duke University Press.
- Stovall, Tyler 2021. *White Freedom. The Racial History of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.
- Sullivan, Winnifred Fallers 2007. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press & Harvard University Press.
- Topolski, A. 2018. »Good Jew, bad Jew ... good Muslim, bad Muslim: ›managing‹ Europe's others«, *Ethnic and Racial Studies*, 41, 12, S. 2179–96.
- Westerduin, Matthea (2021) *Race and Religion. Re-membering their Displacement, Supersessions and Geographies*. Dissertationsschrift, verteidigt am 7. Juni 2023, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Vial, Theodore M. 2016. *Modern Religion, Modern Race*. Oxford University Press USA.

Zusammenfassung: Eine Grundannahme postkolonialer Theoriebildung besteht darin, dass koloniale (Wissens)Ordnungen in der Gegenwart auf veränderte Weise fortbestehen. Von dieser Fortdauer des Kolonialen ist das »liberale Skript« nicht ausgenommen. Anhand der »muslimischen Frage« in Westeuropa argumentiert dieser Beitrag, dass sich liberal begründete Kolonialität weniger in offen ausgesprochener Herabsetzung von Bevölkerungsgruppen als inferior ausdrückt. Vielmehr ist eine universalistische Logik am Werk: Der Andere, potenziell von liberalen Religionsidealen Abweichende muss demnach entlang abstrakter Prinzipien ähnlich wie ein unmündiges Kind erzogen werden – wenn nötig mit Gewalt.

Stichworte: Liberaler Kolonialismus, koloniale Rekursionen, Rassismus, Islam in Westeuropa, Säkularismus

Islam in Europe and the Liberal Script – a Postcolonial Approach

Abstract: A basic assumption of postcolonial theorizing is that colonial (knowledge)orders continue to exist in reconfigured ways in the present. The »liberal script« is not exempt from this colonial persistence. Based on the »Muslim question« in Western Europe, this article argues that liberally based coloniality is expressed less in the open denigration of populations as inferior. Rather, there is a universalistic logic at work: The other, who potentially deviates from liberal religious ideals, must be raised along abstract principles in a similar way to an immature child – if necessary with violence.

Keywords: Liberal colonialism, colonial recursions, racism, Islam in Western Europe, secularism

Autorin:

Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami
Freie Universität Berlin
Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
Institut für Islamwissenschaft
Fabeckstr. 23/25

14195 Berlin
schirin.amir-moazami@fu-berlin.de