

5 Fazit

5.1 Muslimische Existenzkünste zwischen gestern und morgen

(Als) Muslim:innen (Markierte) blicken auf prägende Erlebnisse mit antimuslimischem Rassismus zurück, der an der Schnittstelle zu anderen Phänomenen wirkt. Er reguliert Zugänge, diskriminiert und beeinflusst biografische Werdegänge, familiäre Beziehungen, schulische und berufliche Erfahrung sowie soziale Beziehungen in romantischer Liebe, Partnerschaften und Freund:innenschaften. Biografisch-analytische Zugänge und narrativ-biografische Interviews erwiesen sich als geeignete Methoden, um die Auswirkungen von antimuslimischem Rassismus in ihrer Entstehung und ihre Bedeutung für den Gesamtzusammenhang einer Lebensgeschichte zu untersuchen, als auch die Perspektive handelnder Subjekte in den Fokus zu rücken. Im Rahmen hermeneutisch-rekonstruktiver Interpretationsverfahren nach der Objektiven Hermeneutik wurden latente Sinnstrukturen rekonstruiert und die textimmanenten Bedeutungsebenen expliziert und interpretiert. Im Mittelpunkt stand die Frage, inwiefern sich (als) Muslim:innen (Markierte) angesichts des antimuslimischen Rassismus zum eigenen Handlungsbereich einer »Sorge um sich« nehmen, um sich in ihren alltäglichen Selbstbeziehungen (in welcher Weise) umzuformen. Erkenntnisleitend waren zudem Fragen danach, anhand welcher Erfahrungen sie sich als »muslimisches Problem« (i.S. einer Abweichung) wahrnehmen, wie sie Diskriminierungserfahrungen re-/konstruieren und welche Selbsttechniken sie in der Herausbildung spezifischer Selbstverhältnisse in Anwendung bringen. Der Fokus auf Rassismuserfahrungen und Krisen diene zwar dazu, veralltäglichte Routinen aufzuspüren, die sich als Lösungen bewährten oder in einer Vielzahl ambivalenter Handlungsmuster zum Ausdruck kommen. Gleichzeitig wurden sie im biografischen Zusammenhang analysiert, um weitere soziale Dimensionen zu berücksichtigen, die Einfluss auf Handlungsmuster, Selbstbilder und soziale Beziehungen haben. In vier Einzelfallanalysen und fallübergreifenden Querschnittsanalysen wurde eine Bandbreite an Selbsttechniken identifiziert, die unter dem Zeichen einer »Muslimischen Existenzkunst« stehen, insofern sich die Interviewpartner:innen zum Handlungsbereich einer »Sorge um sich« nehmen, sich befragen, transformieren und »sich selbst kultivieren« (Foucault 2016, S. 160).

Im Kapitel 4.1 wurden vier ausgewählte Selbsttechniken in detaillierten Einzelfallanalysen im Gesamtzusammenhang der jeweiligen narrativ-biografischen Interviews rekonstruiert und diskutiert. *Ent-/Affizierende Techniken* dienen dazu, Distanz und/oder Nähe zu bestimmten Emotionen zu schaffen, Perzeptionsmuster zu beeinflussen und affizierende Auswirkungen des antimuslimischen Rassismus zu untergraben. Stattdessen werden Ressourcen auf bestimmte biografische Zielsetzungen verlagert, die sich etwa in ausgeprägten Mimikrystrategien zeigen. *Familiarisierende und Ritualisierende Techniken*, werden von (als) Muslim:innen (Markierten) entwickelt, um Religion als narratives Vehikel zu nutzen, das Krisen und Konflikten einen spirituellen Sinn verleiht. Diese Rituale führen zur Herausbildung individueller und kollektiver Identitäten und verbinden den Umgang mit antimuslimischem Rassismus unmittelbar mit familiären Anliegen. *Heterotope Selbsttechniken* fördern die Entwicklung eines mobilen Subjekts, das Selbstbilder und Gewohnheiten durch den Wechsel von Standorten und die Praktik von Rückzugs- und Rückkehrritualen verändert. Diese Techniken eröffnen alternative Selbstimaginationen und erweitern den Handlungsspielraum, indem soziale Räume verlassen und wieder betreten werden. *Historisierende und Selbstmuslimisierende Techniken* machen Biografien zu Schauplätzen von Erinnerungen und Zukunftsbildern. Diese Techniken ermöglichen es, hegemoniale Wissensordnungen zu hinterfragen, sozial konstruierte Rollen zu unterlaufen und neue Identitäten herauszubilden. Der Rückgriff auf kulturelle Archive und religiöse Praktiken wird dabei identitätsstiftend und handlungsleitend, um individuelle und kollektive Geschichte zu (re-)muslimisieren und vermeintlich authentische Identitäten zu (re-)konstruieren.

Im Kapitel 4.2. wurde eine Vielzahl an Selbsttechniken in fallübergreifenden Querschnittsanalysen zwischen elf narrativ-biografischen Interviews ausführlich diskutiert, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Beziehungen und Überschneidungen verschiedener Techniken zueinander herauszuarbeiten: (Als) Muslim:innen (Markierte) erweitern die »Sorge um sich« um wechselseitige (Sorge-)Verhältnisse (*Die Sorge um sich und andere*), weshalb Selbsttechniken als soziale Praktiken verstanden werden müssen. In den Beziehungen zwischen Lehrer:innen und Schüler:innen-Verhältnissen oder zu anderen rassifizierten Menschen bemühen die Interviewpartner:innen Strategien der Nicht-/Imitation. Sie nehmen andere (nicht) zu Vorbildern, werden selbst zu Vorbildern, und befragen ihre Verhältnisse zu Eltern und Geschwistern, zu Freund:innen und Liebespartner:innen, um eine Subjektivität herauszubilden, die Krisen und Konflikte bewältigt und eigene Bedürfnisse, Interessen und Anliegen im soziopolitischen Kontext formuliert und umsetzt.

(Als) Muslim:innen (Markierte) entwickeln Sprech- und Sprachtechniken, die von mehrsprachigen Subjektpositionierungen über einstudierte und wiederholte, handlungsleitende Lehrsätze hin zu diversen (Selbst)Artikulationsstrategien reichen: (*Selbst*-)Anrufung, (*Selbst*-)Befragung und/oder (*Ver*-)Schweigen. Der

antimuslimische Rassismus wird als Sound-Regime wahrgenommen und durch sprachliche sowie auditive Techniken beantwortet. Die Interviewpartner:innen abstrahieren von biografischen Ereignissen und formulieren performative Leitsätze, sie bringen Rassismuserfahrungen zur Sprache, verbalisieren Un/Sichtbarkeiten und definieren das Problem, indem sie vom eigenen Erfahrungen abstrahieren, sie befragen sich selbst und bemühen erlernte Wahrheiten und Anrufungen.

Die Interviewpartner:innen entwickeln zudem futuristische Selbsttechniken und nehmen Einfluss auf die Subjektivierung durch temporale Verortungen und Bewegungen: *Muslimischer Futurismus*. Sie führen Ausgrabungen in einer Erinnerungslandschaft durch, selektieren Aspekte und deuten sie um, während sie sich entlang von Zeitachsen bewegen und retrospektiv Sinn stiften. Dadurch formen sie ein gegenwärtiges Subjekt, das Vergangenheit und Zukunft eigenständig definiert und gestaltet. Dazu gehört eine Vielzahl an Zeittechniken, die mit Ritualen, Imaginationen und Denküben einhergehen, den Alltag strukturieren, Stabilität schaffen und alternative Zukünfte entwerfen.

Im Kapitel 4.2 wurden Spannungsverhältnisse zwischen Selbst- und Machttechnologien diskutiert, die sich in ent-/affizierenden Techniken und Strategien der Selbst-/Entmuslimisierung herauskristallisieren. Ambivalenzen und Widersprüche nehmen insofern eine zentrale Rolle in der Herausbildung einer »Sorge um sich« dar, da das Subjekt um Deutungshoheit und Selbstpositionierung ringt. Dies spiegelt sich wiederum in Reaktionsmustern und Umgangsweisen auf unterschiedliche Weise wider. Selbsttechnologien sind daher kein Allheilmittel, sondern oft ambivalente Strategien, die das Problem der Gouvernamentalität und der Selbstführung in ihrer komplexesten Form sichtbar machen.

Das Problem ist aus Studien zum anti-Schwarzen Rassismus und Antisemitismus bekannt: Für Sartre (2017, S. 60) stellt »der ständige Versuch [...], sich von außen zu sehen« einen Effekt von und eine Umgangsweise mit dem Antisemitismus dar. Methodisch versteht er »die *Situation* des Juden als Leitfaden« (ebd., S. 58), um Reaktionsmuster, Affekte und Handlungen unter dem Zeichen einer Entfremdung zu entschlüsseln. Ähnlich geben Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus Auskunft darüber, wie (als) Muslim:innen (Markierte) Gefühle, Selbstbilder und Bedürfnisse navigieren, sich selbst (und andere) betrachten und sich umgestalten. Sie fühlen sich unter dem Blickregime »zu *Objekten* werden« (ebd., S. 48) und ihre Situation ist »überdeterminiert« (ebd., S. 50), insofern als soziale Beziehungen zu anderen unter der Erfahrung stehen, Muslim:innen für andere zu sein. Auch Fanons Diagnose über eine »affektive Überreiztheit, eine Sucht, sich klein zu fühlen« (Fanon 1985, S. 39) ist eine wirkmächtige Komponente im antimuslimischen Rassismus. Rassifizierte Menschen kämpfen mit Gefühlen der Unzulänglichkeit, sind ständig wachsam und managen Stigmata (Goffman 2018, S. 114). Sie greifen gelegentlich auf Assimilations- und Akkulturationsstrategien zurück, um vermeintliche Mängel zu korrigieren (Gilman 2005; Langer 2019),

was bedeutet, dass ihre Handlungsmuster »von innen her überdeterminiert« sind (Fanon 1985, S. 59). Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, dass das Leben unter dem Blickregime zu einer Lernerfahrung wird. Es fördert die Fähigkeit, sich nicht nur als Andere:r, sondern anders zu sehen, den Standort zu wechseln und sich im Sinne Foucaults zum Gegenstand der Selbstbetrachtung und Subjektivierung zu machen. Das rassifizierte Subjekt ist ein »anderer, ein reiner Zeuge« — um wieder Sartres (2017, S. 60) Worte auszuleihen — indem es aus dritter Position auf sich selbst blickt, sich zum Thema macht und bearbeitet. Auch (als) Muslim:innen (Markierte) nehmen eine »Objektivität gegenüber sich selbst« (ebd., S. 60) ein, oder um Fanons Worte auf diesen Fall anzuwenden: Der antimuslimische Rassismus führt zu einer »Erkenntnis in der dritten Person« (Fanon 1985, S. 80).

Die Art und Weise, wie Interviewpartner:innen eine erste und/oder letzte Rassismuserfahrung re-/konstruieren, weist auf strategische (Selbst-)Ausrichtungen hin, die die Biografiekonstruktion durchstrukturieren. Unterschiedliche Sequenzen stehen dabei in einem engen Zusammenhang, verweisen aufeinander und bilden im Umgang mit dem antimuslimischen Rassismus einen roten Faden, der dessen Sinngebung und Einordnung prägt — gleichzeitig jedoch Ambivalenzen produziert. Techniken, die Schutz bieten (sollen), können zur Isolation führen, genauso wie ent-/affizierende Handlungspraktiken, die auf Gefühle einwirken zu Abwehr und Leugnungsverhalten verleiten (können). Narrative Selbsterfindungen können sich als identitätspolitische Sackgassen erweisen, aus deren Wahrheitsparadigmen neue Konfliktfelder erwachsen. Oftmals greifen die Interviewpartner:innen auf Techniken des Rückzugs und der Isolation zurück oder antizipieren Rassismuserfahrungen, was quasi-paranoide Zustände erzeugen kann, die Ohnmachtsgefühle und starre Reaktionsmuster zur Folge haben, welche die Handlungsfähigkeit minimieren, anstatt sie zu pluralisieren. In einigen Fällen wechseln Interviewpartner:innen Berufe, Ausbildungseinrichtungen und Wohnorte, um Diskriminierungen zu entkommen, stellen jedoch fest, dass sie dem antimuslimischen Rassismus nicht enttrinnen können. In der Folge überprüfen sie ihr Verhalten und entscheiden sich zu bleiben und nehmen stattdessen bestimmte Veränderungen in anderen Bereichen vor, sodass Selbsttechnologien sich ablösen und wandeln (können). Sich emotional zu distanzieren kann mitunter eine effektive Methode darstellen, um handlungsfähig zu bleiben, Ressourcen einzusparen und/oder Wut, Unbehagen, Frustration und Verzweiflung über Umwege zu kanalisieren. Auf diese Weise entziehen sich die Betroffenen den rassifizierten Aufmerksamkeits- und Wahrnehmungsökonomien und bestimmen selbst, worauf sie ihre Konzentration richten.

Um diesem Spannungsverhältnis gerecht zu werden, sind Reflexionsprozesse im Umgang mit spezifischen Selbsttechniken im Umgang mit Machttechniken entscheidend, um Handlungsräume zu erweitern und Versäumnisse zu vermeiden. Selbsttechniken im Umgang mit dem antimuslimischen Rassismus bleiben

Schauplätze komplexer Aushandlungsprozesse, die der Person ein reflexives Selbstverhältnis in der Beziehung zum sozialpolitischen Umfeld abverlangen. (Als) Muslim:innen (Markierte) bilden sich aus Erfahrungen mit dem antimuslimischen Rassismus zu Subjekten heraus, die mit widersprüchlichen Signalen umzugehen und Verhaltensmuster daraufhin zu überprüfen haben, ob sie Handlungsmacht erweitern oder schmälern. Sie üben eine körperlich, sinnlich-kognitive Wachsamkeit für die rassifizierte Situation, inspizieren Kontexte und Wissensordnungen auf ihre Regeln und Strukturen, betreten und/oder verlassen Räume, affirmieren und/oder schreiben soziale Drehbücher um, sodass die Beziehung zu sich selbst niemals abgeschlossen, sondern einen Prozess darstellt, aus dem sich wiederum Beziehungen zu anderen Subjekten, Räumen und Zeiten ableiten. Selbsttechnologien anzuwenden bedeutet, Routinen und Gewohnheiten zu hinterfragen, mit ihnen (spielerisch) umzugehen, an ihnen zu arbeiten und sie zu transformieren, um eine Subjektivität zu produzieren, die den tiefgreifenden Einflüssen rassifizierter Machtordnungen zu entziehen bestrebt ist. Auf alte Gewohnheiten und Orte folgen neue, der Option gewahr, mit einem anderen Bewusstsein zurückkehren zu können, um erlernte Regeln unter vergangenen Bedingungen in Anwendung zu bringen. Selbsttechnologien stellen Experimentierfelder dar, in denen sich das Subjekt erprobt und so ein Archiv an Umgangsweisen produziert; Techniken werden aufgenommen und/oder verworfen, sie werden für gewisse Zeit vereinzelt praktiziert und/oder mit anderen Strategien verknüpft. Selbsttechnologien sind kommunikative Praktiken, insofern sie eng mit Prozessen der (Selbst-)Anrufung verbunden sind. Die Person führt einen Dialog mit sich und anderen, sie bewegt das Gesagte, Sagbare und zu Sagende zwischen temporalen und geografischen Achsen. Sie entwickelt Lehrsätze, die wiederholt werden und mit Praktiken der Selbstanrufung zusammenfallen: Die Person spricht sich selbst an, ruft Redeweisen in Erinnerung und wird handlungsfähig. Wiederholungen sind insofern notwendig, dass sie Lehrsätze und Wahrheiten ritualisieren. Die Selbsttechnik stellt eine Routine her, die Wirklichkeiten erschafft. Dazu werden mitunter dialogische Sprechformate bemüht, die monologisiert werden. Eine Monologisierung wirkt meditativ, sie selektiert und bündelt Gedanken. Religiöse Narrative können sakralisierende Funktion erfüllen, um eine prophetische Held:innengeschichte zu bemühen und/oder sich auf kollektiv geteilte Wissensbestände zu berufen, die sinn- und identitätsstiftend sind.

Rassifizierte Menschen antizipieren den antimuslimischen Rassismus und weben ihn in lebensweltliche Zusammenhänge ein, um ihn zu verarbeiten. Er wird mit weiteren biografischen Aspekten zusammengebracht, sodass Assoziationsketten entstehen und Krisen aufeinander verweisen (können). Das wird besonders daran deutlich, wie familiäre Narrative eingeflochten werden, sodass gesellschaftliche Problemlagen in intimen sozialen Beziehungen austariert werden und andersherum persönliche Verhältnisse zu Familie, Freund:innen, Liebespartner:innen

und/oder Kolleg:innen den Blick auf Rassismuserfahrungen prägen. Emotionale und kognitive Dis-/Assoziationsmechanismen bieten rassifizierten Subjekten eine Strategie, um verschiedene biografische Daten und Krisen gemeinsam, isoliert und/oder stellvertretend zu adressieren, dabei spielen Verdrängungspraktiken eine zentrale Rolle, da sie das Problem, ob familiär oder rassismusbezogen, auf andere Artikulationsmöglichkeiten kanalisieren. Für manche Interviewpartner:innen scheint es einfacher, gesellschaftliche Themen in familiären Zusammenhängen zu verarbeiten, da sie im unmittelbaren Umfeld greifbar sind und einen gewissen Schutz bieten. Mehrfach dienen Gedankenübungen dazu, Rückzugsorte zu definieren, um relevante Erinnerungen zu sammeln und zu reflektieren, sie um zu schreiben und alternative Handlungsabläufe für die Subjektivierung ins Feld zu führen. Durch Imaginationstechniken vergegenwärtigen sich rassifizierte Menschen in verschiedenen Temporalitäten und bewegen sich in Zeit und Raum, variieren die Koordinaten und rekonstruieren Wirklichkeiten. Sie erproben soziale Rollenmuster und schreiben Drehbücher um. Die Sorge um sich (und uns) trägt den antimuslimischen Rassismus auf eine imaginäre Bühne (vgl. »Theater der Unterdrückten« nach Boal 1989), auf welcher Ereignisse reinszeniert und alternative Abläufe einstudiert werden, sodass sich (als) Muslim:innen (Markierte) auf zukünftige Situationen vorbereiten und bestimmte Handlungsstrategien in Einsatz bringen. Sobald der Vorhang fällt, tritt die Person in die Öffentlichkeit, um alternative Prophezeiungen zu erfüllen.

5.2 Schlussbetrachtung

Muslimische Existenzkünste, wie ich die in der vorliegenden Arbeit rekonstruierte Bandbreite an Selbsttechnologien und -verhältnissen im Umgang mit antimuslimischem Rassismus bezeichne, bejahen eine Vielheit an Techniken und üben eine Toleranz zur Ambiguität sozialer Verhältnisse. Sie ringen mit Wahrheitsproduktionen und veruneindeutigen das Sein, indem sie die Subjektivierung in einem Fluss der Veränderungen reifen lassen, statt den Erfolg auf eine einzige Technik zu setzen. Muslim:innen formulieren eine Vielzahl an Subjektpositionen und treten in Aushandlungen, sie führen (Selbst-)Gespräche, reinszenieren Krisen und Konflikte und memorieren Lehr- und Leitsätze, die gegenwärtig und zukünftig handlungsleitend sind. Insofern lassen sich Muslimische Existenzkünste angesichts des antimuslimischen Rassismus als strategischer Imperativ verstehen, der Personen dazu anruft, sich um sich selbst (und andere) zu kümmern und zum Gegenstand einer Sorge zu nehmen — »du kümmerst dich um etwas, das dasselbe ist wie du selbst, dasselbe wie das Subjekt, das »sich kümmert um«, das bist du selbst als Objekt« (Foucault 2016, S. 78f.). Derartige Selbsttechnologien sind einerseits verallgemeinerte Regelwerke, andererseits spezifisch zu verorten, da sie aus bestimmtem

Erfahrungswissen und Subjektpositionen erwachsen und eng mit den jeweiligen biografischen Lebensbedingungen einhergehen. Aus diesem Grund ist der Umgang mit antimuslimischem Rassismus nicht isoliert zu betrachten vom Umgang mit anderen Krisen und Konflikten, mit tradierten Gewohnheiten und Selbstbildern, mit politischen Anliegen und sozialen Bedürfnissen und den Beziehungen, die (als) Muslim:innen (Markierte) zu anderen pflegen. Das bedeutet, dass Selbsttechnologien eng mit erinnerten bzw. rekonstruierten Problemfeldern vernetzt sind und narrative Strukturen bilden, zu denen auch (Selbst-)Imaginationen in Form erzählerischer und ritualisierter Praktiken zählen, die die Blickformen auf sich und das Umfeld prägen und Routinen entwickeln.

Schlussendlich legt das interpretierte empirische Material den Schluss nahe, dass Selbsttechniken getestet, trainiert und weiterentwickelt werden (können und müssen). Vielversprechend sind hybride Technologien, bei denen unterschiedliche Strategien miteinander verwoben werden und/oder einander ablösen, je nachdem welches Interesse im Vordergrund steht. Keine Selbsttechnik funktioniert isoliert von anderen; im Gegenteil schöpft jede Strategie ihr Potential in Verbindung mit weiteren. Selbsttechniken funktionieren temporär. Es gibt keine universellen Technologien, die isoliert wirksam sind, um Schutz und Sicherheit zu gewährleisten. Mehrfach wurde deutlich, dass ein bestimmtes Repertoire an Selbsttechniken benötigt wird: Keine Person verlässt sich auf eine einzige Strategie; sie wechseln ab, probieren aus und ändern das Verhalten permanent. Dahinter steckt ein analytisches Kalkül, das das eigene Verhalten daraufhin überprüft, ob weiterhin Freiheit erweitert, oder Unfreiheit zementiert wird.

Das Potential einer Selbsttechnologie entfaltet sich kontextabhängig und jeweils spezifisch, es hängt mit Lebensphasen, biografischen Entwicklungen und strukturellen Gegebenheiten zusammen. Das verlangt rassifizierten Menschen nicht zuletzt angesichts widersprüchlicher und ambiguer Subjektivierungsverhältnisse ein hohes Maß an kritischer Selbstreflexivität (Jain 2003) und Lernfähigkeit ab. Um ganz nach Foucault, Herr:in über ihre Wahrnehmung und ihr Leben zu werden, sind rassifizierte Menschen dazu angehalten, Selbsttechniken stets auf ihre Wirksamkeit, ihren Nutzen zu befragen. Das setzt wiederum voraus, Bedürfnisse formulieren und eigene Interessen entwickeln zu können. Die Selbstbefragung bleibt eine wirkmächtiges Instrument, um die eigene Position im sozialen Dickicht der Anrufungen zu bestimmen und zu bearbeiten. Über Handlungsoptionen zu reflektieren, sich der Alternativen bewusst zu sein und Prioritäten zu setzen bedeutet eine Wahl wahrzunehmen, wie mit dem Problem, antimuslimischer Rassismus, umgegangen werden kann, ohne sich in affizierte Automatismen zu verfangen, aus denen sich die Person nicht mehr befreien kann und riskiert, Reaktionsmuster im schlimmsten Fall gegen sich selbst zu richten.

Mehrere religiös fundierte Selbsttechniken unter Muslim:innen bieten einen Ausgangspunkt für spirituelle Subjektivierungen, die Konflikte und Krisen im

Alltag bewältigen, indem sie mit rituellen Handlungen aus der Zeit treten, das Leben entschleunigen und im Gebet Schutz und Stabilität finden. Darin ist die Sehnsucht nach einer Rückkehr zu Gott angelehnt, aus der eine ewige Existenz folgt, die Leid überwindet. Islamische Glaubenssätze, allen voran »Sabr« (Geduld) als Vertrauenshaltung, nehmen Einfluss auf Empfindungen und trainieren das Bewusstsein, sie wirken auf die Subjektivierung ein. Die Interviewpartner:innen banalisieren den profanen Lebensalltag und dadurch den Rassismus, sodass die Erfahrungen in Distanz gehalten werden und die Person sich selbst kontrolliert, weshalb sich hier eine interessante Analogie zu Mohamed Iqbals menschlicher Befähigung erkennen lässt, »eine Stärkung die sich aber nur durch ständigen Kontakt mit dem Göttlichen verwirklichen lässt« (Schimmel 1989, S. 10). In seinen Gedichten befragt Iqbal das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Der Denker und Philosoph sieht im islamischen Glaubensbekenntnis »Lā ilāha illā Allāh« eine Formel um das Subjekt zu befreien und zu stärken: »das *lā*, »kein«, befreit den Menschen aus den Fesseln der Welt (AK), und *lā* und *illā* zusammen öffnen das Tor der Schöpfung (Pas)« (ebd., S. 45). Wenn Foucault die Stellung des Lehrers und Philosophen für die Selbstentwicklung des Individuums betont, eine Sorge um sich also, die sich aus einer zwischenmenschlichen Beziehung entwickelt, so sieht Iqbal in Gott jenes Vorbild, das zur Selbstveränderung befähigen kann: »Dieser lebendige Gott ist es, der Sura 55/29 zufolge »jeden Tag in einem neuen Werk« ist; der Muslim soll Ihm in solch unermüdlicher Aktivität nacheifern« (ebd., S. 46). In einem Gedicht schreibt Iqbal:

Das Selbst besitzt sein Sein durch Gottes Sein,
 Das Selbst erscheint nur durch Gottes Schein.
 Ich weiß nicht — wenn der Ozean nicht wäre,
 Wo würde dann die Perle leuchtend sein? (Ebd., S. 47)

Iqbals poetische Schriften, in denen er sich Gott annähert um Seinen Qualitäten zu ähneln, mit Ihm in einen Dialog tritt und Ihm gleich in der Welt schöpferisch wirkt, bieten einen lohnenswerten Blick auf Modelle islamisch inspirierter Selbstsorge, die sich zugleich dem kollektiven Wohl bzw. »der Sorge um die ganze Menschheit« (ebd., S. 11) verpflichtet sehen. Mit dem Ziel, den Menschen zu formen, besteht eine Nähe zu jener Selbstkultur, die Foucault für die abendländischen Gesellschaften ausmacht — ohne allerdings die Inspirationen, die aus seiner Faszination an islamischen Entwicklungen und dem schiitischen Spiritualismus stammen und den Anfang seines Perspektivenwechsels markieren, weiter einzuflechten. Nicht zufällig hebt auch Ziauddin Sardar (2008, S. 117) Iqbals Denken in seinem Plädoyer »Rethinking Islam« hervor, wenn es darum geht, ein neues »Ijtihad«-Verständnis für gegenwärtige Kontexte aufzugreifen und den Islam als »integrative worldview« mit moralischer Perspektive auf menschliche Herausforderungen zu verstehen.

Schließlich zeigt die vorliegende Arbeit eindrücklich, welchen Stellenwert islamische Referenzen und Philosophien, Geschichtsschreibungen und vielfältige Rituale für die Selbstkultur von Muslim:innen darstellen (können), um mit anti-muslimischem Rassismus und anderen Krisen umzugehen, die in Deutschland und Europa zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer Selbst- und Welterfahrung geworden ist. Wenn man Salman Sayyids (2014, S. 14) Warnung berücksichtigt, dass der antimuslimische Rassismus ein Phänomen ist, das die Fähigkeit von Muslim:innen untergrabe, »to project themselves into the future«, erweisen sich Selbsttechniken, die die pluralen und breiten islamischen Lebensbezüge aufgreifen und eine Muslimische Existenzkunst entwickeln, als wichtige Voraussetzung, um eine andere, gerechtere Zukunft zu ermöglichen.