

Globale Konflikte.

Anmerkungen zur Rushdie-Affaire

GERHARD PLUMPE

Die Idee der globalisierten Welt kennt eine kalte und eine heiße Variante. Die kalte konstatiert den Austausch der Güter und Daten auf weltumspannenden Märkten und in globalen Netzen, ohne damit irgendein Projekt zu verbinden, das mehr als ökonomischer oder informationstechnischer Natur wäre. Die heiße Variante sieht in der wirtschaftlich und informationell sich abzeichnenden Globalisierung der Welt dagegen die profane Prämisse der Verwirklichung eines Projekts, mit dem die Menschheit sich weltweit eine im Konsens über gemeinsame Interessen gründende republikanische Verfassung gäbe, die Politik fortan auf die Weltinnenpolitik einer demokratisch legitimierten Autorität beschränkte. Feinde fände diese Weltgesellschaft dann allein noch in imaginären extramondialen Monstern. Überzeugungskraft gewinnt diese Variante der Globalisierung aus einem ganzen Bündel bekannter und vieldiskutierter Motive, die das westliche geschichtsphilosophische Denken im Horizont der Aufklärung erfunden hatte. Sie begründen die Idee eines Menschheitssubjekts als sich prozessual realisierende ›Einheit des Verschiedenen‹ mit dem Zielpunkt einer Gesellschaft, in der unterschiedliche Interessen im Rekurs auf ein Substrat gemeinsam geteilter Überzeugungen im Konsens ausbalanciert werden. Ob es die Vorstellung der Welt als Familie, als Diskussionsforum oder als Parlament ist: In jedem Falle soll der Eindruck entstehen, als sei die weltweite Menschheit instand gesetzt, ihre unleugbaren Differenzen zivilisiert beizulegen, weil sie zum Konsens befähigt sei. Und wo die Faktizität diesem Eindruck widerspricht, vermag die idealistische Version der Globalisierung die Zeit ins Feld zu führen, um von ihr Aufklärungsgewinne als Konsensfortschritte zu erhoffen.

Es bedurfte nicht des Aufsehens, das der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington 1996 mit seiner Vision eines

*Clash of Civilisation*¹ provozierte, um zu erkennen, dass die hier als heiß bezeichnete Idee der Globalisierung keine global akzeptierte Selbstverständlichkeit, sondern eine Partialmeinung ohne Aussicht auf allgemeine Zustimmung ist. Mehr noch: Während die Befürworter einer auf Konsens basierenden Weltinnenpolitik glauben – oder zu glauben vorgeben, mit ihr einem allgemeinen Menschheitsanliegen zu seinem Recht zu verhelfen, also nichts weniger zu folgen als Partialinteressen, sehen Beobachter in anderen Weltteilen in ihr kaum mehr als die ideelle Wegbereitung handfester politischer oder ökonomischer Eigeninteressen. Sie glauben nicht an die Universalisierbarkeit so genannter Menschenrechte, sondern sehen in ihnen heimtückische Anschläge auf die eigenen kulturellen Traditionen zugunsten einer imperialen Verwestlichung der Welt.

Der Konflikt um Salman Rushdies 1988 erschienenen Roman *Satanische Verse* ist von Beginn an ein globales Ereignis gewesen. An ihm lässt sich über Konflikte der Weltgesellschaft einiges lernen. Dazu ist allerdings eine Beobachtungshaltung nötig, die zu der Idee des Konsenses als Prämisse von Konfliktmanagement auf Distanz geht. Denn nur so ist sie davor bewahrt, das befremdende Fremde anderer Kulturen als Version des Eigenen (miss-)zuverstehen. Wer die Reaktion islamischer Juristen auf Salman Rushdies Roman als ›mittelalterlich‹ versteht, fühlt sich sogleich ermutigt, Fortschritte zu empfehlen, um den Islam der Moderne anzupassen. Demgegenüber wird in diesem Aufsatz empfohlen, die Differenz der Kulturen politisch und agonal zu denken, also nicht im Paradigma des Konsenses, sondern des Kompromisses zu beschreiben. Im Unterschied zum Konsens nötigt mich der Kompromiss keineswegs, mit dem Anderen übereinzustimmen; ich akzeptiere lediglich seine realen Möglichkeiten, mich an der Verwirklichung eigener Interessen erfolgreich zu hindern.

Ich werde zunächst den Rushdie-Skandal als globales Medienereignis in Erinnerung rufen und ihn aus der Perspektive seiner islamischen Beobachter kommentieren. Der selbstgewissen Beschreibung aus westlicher Sicht versuche ich dann eine politische Alternative entgegnenzustellen.

1. Samuel Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster 1996.

I.

Am 14. Februar 1989 veröffentlichte der staatliche iranische Rundfunk in seinen 14 Uhr – Nachrichten folgende Erklärung des Ayatollah Khomeini:

»Im Namen des Erhabenen! Es gibt nur einen Gott, zu dem wir alle zurückkehren werden! Den gläubenseifrigen Muslimen in der ganzen Welt gebe ich bekannt: Der Verfasser des Buches *Die satanischen Verse*, das gegen den Islam, den Propheten und den Koran erdichtet, gedruckt und verlegt worden ist; ebenso die, die an seiner Veröffentlichung beteiligt sind und den Inhalt kennen, sind zum Tod verurteilt. Von allen gläubenseifrigen Muslimen wünsche ich, dass sie jene, wo immer sie sie finden, unverzüglich exekutieren, damit kein anderer in Versuchung gerät, die heiligen Güter der Muslime verächtlich zu machen; wer dabei den Tod findet, ist ein Märtyrer, wenn Gott will. Selbstredend gilt: Wenn jemand Zugang zu dem Verfasser des Buches hat, sich aber außerstande sieht, ihn zu töten, soll er dies Leuten mitteilen, damit er [Rushdie; Hinzufügung des Verf.] den Lohn für seine Taten erhält. Friede sei mit Euch, die Barmherzigkeit Gottes und sein Segen.«²

Diese *Fatwa* hat den indisch-britischen Romancier islamischer Religionszugehörigkeit Salman Rushdie mit einem Schlag von einem zwar nicht völlig unbeachteten Schriftsteller im angloamerikanischen Sprachraum zu einem Weltautor gemacht, dem in den kommenden Jahren eine Dauerpräsenz in der Medienöffentlichkeit rund um den Globus sicher sein sollte. Die von der Fatwa ausgelöste Literatur ist in ihrer Fülle heute nicht mehr überschaubar; man hat den Fall »das meistdiskutierte Ereignis der Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts«³ genannt. In seiner Rundfunkeerklärung, die später um die Aussetzung eines beträchtlichen Kopfgeldes ergänzt wurde und die sich explizit an die weltweite Gemeinde der Muslime wendet, erhebt Khomeini, dem der Roman Rushdies zu diesem Zeitpunkt vollkommen unbekannt war, einigermaßen pauschale, allgemein gehaltene Vorwürfe: Der Roman sei gegen den Islam, Mohammed und den Koran gerichtet; er mache die heiligen Güter der Muslime verächtlich; deshalb verdiene der Autor, aber auch alle, die an der Publikation des Romans beteiligt gewesen seien – Verleger, Lektoren, Drucker, wohl auch Buchhändler oder Literaturkritiker, soweit sie ihn gelesen haben, die Todesstrafe, deren Ausführung –

2. Khomeini zit. nach Gereon Vogel: Blasphemie. Die Affaire Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht; zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion, Frankfurt/M. [u.a.]: Peter Lang 1998, S. 183f.

3. Ebd., S. 9.

oder mindestens Herbeiführung – Pflicht aller Muslime sei. Die Todesstrafe versteht Khomeini als Generalpräsentation, sie solle mögliche Wiederholungstäter abschrecken.

Redet man über ›Globalisierung‹, so fällt zunächst ins Auge, dass dieser Fall oder diese Affaire allein in einer kommunikativ integrierten Weltgesellschaft möglich werden konnte, eine Weltreligion und eine Weltsprache ebenso voraussetzt wie global operierende Nachrichten und Kommunikationssysteme, die die Kontinente überspringende Ubiquität einer Dauerregung in Gang zu halten imstande waren. So soll Khomeini aus seinem Transistorradio von den blutigen Protestdemonstrationen gegen Rushdie in Islamabad am 12. Februar 1989 gehört und sich erst dadurch zu seiner Fatwa vom 14. Februar entschlossen haben.⁴

Als der deutsche Arzt und Schriftsteller Oskar Panizza gegen Ende des 19. Jahrhunderts in seinem Theaterstück *Das Liebeskonzil* die katholische Kirche angriff, indem er das Aufkommen der Syphilis in Europa als Rache Gottes und Ergebnis der Verführungserfolge einer ebenso attraktiven wie nachhaltig infizierten Teufelin im Vatikan hinstellte, blieb dies ein eher lokaler Skandal, dessen Erregungswellen im Medium der Zeitungen über München und Bayern kaum hinausschwappten.⁵ Die Rushdie-Affaire hatte demgegenüber von Anfang an globalen Charakter; auch schon deshalb, weil sie ja keineswegs im so genannten Ayatollah-Regime des Iran – etwa als finstere Verschwörung oder innenpolitisch motivierte Intrige – ihren Ausgang genommen hat.

Der Roman *Die satanischen Verse* erschien Ende September 1988 im Buchhandel. Rushdie hatte das Manuskript für die erstaunliche Summe von 800.000 US-Dollar vom Penguin-Verlag ersteigern lassen. Als bald regte sich Protest, – zunächst in Indien, dessen Regierung die Verbreitung des Romans auf seinem Territorium bereits am 5. Oktober untersagte. Diesem Verbot waren Demonstrationen aufgebracht Muslime sowie die Stellungnahme des muslimischen Parlamentsabgeordneten Sayed Shahabuddin vorhergegangen, der den Roman – ohne ihn gelesen zu haben – als Ausdruck westlicher Permissivität, als religiöse Pornographie, ja als teuflisches Machwerk hinstellte.⁶ Im Hinblick auf die juristischen Konsequenzen hätte bereits Shahabuddin diese Vorwürfe als todeswürdige Verbrechen gegen des Islam werten müssen, zumal sich Rushdie offenbar

4. Ebd., S. 182.

5. Oskar Panizza: *Das Liebeskonzil und andere Schriften*, Neuwied [u.a.]: Luchterhand 1964.

6. G. Vogel: *Blasphemie*, S. 170ff.

der Apostasie schuldig gemacht hatte, neben dem Polytheismus und der Schmähung des Propheten das schwerwiegendste, unbedingt todeswürdige Religionsverbrechen im Islam. Den Vorwurf der Apostasie räumte Rushdie im übrigen freimütig ein, als er im Januar 1989 bekannte, er habe an die Stelle der Religion des Islam die »Kunst des Romans«⁷ gesetzt und in seinem Leben den Glauben gegen die Literatur eingewechselt. Juristisch äußerte sich im gleichen Monat – also vor Khomeinis Fatwa – der Präsident der Weltvereinigung muslimischer Juristen, der Pakistani Ismael Qureshi laut eines Berichts der *Süddeutschen Zeitung* mit den Worten, »auf die Verunglimpfung des Propheten stehe nach islamischem Gesetz die Todesstrafe, und keine Macht der Welt könne sie umwandeln oder sonst wie abschwächen«.⁸

Im Oktober 1988 griff die Protestbewegung vom indischen Subkontinent nach Großbritannien über, gefördert von verschiedenen islamischen Gruppierungen, in deren Publikationsorganen bereits öffentlich über die Berechtigung der Todesstrafe für Rushdie nachgedacht wurde.⁹ Es kam zu ersten Morddrohungen; juristisch konzentrierten sich die Rechtsvertreter der Muslim-Bewegung in England auf die Forderung nach einem Verbot der *Satanischen Verse* beziehungsweise nach einer Ausdehnung des Blasphemieparagraphen auf nichtchristliche Religionen, um jenes Verbot gerichtlich durchsetzen zu können. Begleitet wurden diese Initiativen von Protestdemonstrationen in verschiedenen englischen Großstädten, auf denen es seit Anfang Dezember üblich wurde, die Bücher Rushdies zu verbrennen oder zu »pfählen«. Zu einer nochmaligen Eskalation kam es schließlich in Pakistan, als in Islamabad im Verlauf gewaltvoller Ausschreitungen gegen die US-amerikanische Botschaft – der Roman war inzwischen in den USA erschienen – eine größere Anzahl von Todesopfern zu beklagen war. Dieser Vorfall gewann durch seine Fernsehpräsenz ein weltweites Echo und brachte Khomeini wohl letztlich zu seiner Fatwa.

Deren Folgen sind allgemein bekannt. Rushdie und seine Frau mussten in den folgenden Jahren in wechselnden Verstecken leben, unterbrochen nur von wohl inszenierten kurzen Auftritten in der Öffentlichkeit. Ob taktisch oder ernst gemeinte Erklärungen, in denen er sein Bedauern über die Verletzungen, die er den Gefühlen gläubiger Muslime weltweit zugefügt habe, ausdrückte – wie bereits im Februar 1989 – oder in denen er sich zum Islam bekannte und

7. Salman Rushdie zit. nach ebd., S. 181.

8. M. I. Qureshi zit. nach *Süddeutsche Zeitung* vom 21. 1. 1989 (Nr. 43), S. 8.

9. G. Vogel: Blasphemie, S. 175.

von den inkriminierten Passagen seines Romans entschieden distanzierte – wie im Dezember 1990 – nutzten nichts. Ausdrücklich hatte Khomeini betont: »Selbst wenn Salman Rushdie bereit und der frömmste Mann der Zeit wird, obliegt es jedem Muslim, alles was er hat zu gebrauchen – sein Leben und sein Vermögen –, um ihn zur Hölle zu schicken.«¹⁰ An dem Todesurteil änderte auch der Tod Khomeinis im Juni 1989 nichts, da sein Nachfolger Khamenei die Fatwa bekräftigte und sich damit über den islamischen Rechtsgrundsatz »Tote haben nichts zu sagen«¹¹ hinwegsetzte. Im Übrigen wurde die Fatwa auch von anderen islamischen Rechtsgelehrten – etwa in Pakistan oder Großbritannien – bestätigt. Darauf muss hingewiesen werden, da sich die Wahrnehmung im Westen aus politischen Gründen oft auf den Iran konzentrierte und das Todesurteil als Spezialität so genannter iranischer Fundamentalisten und Fanatiker gewertet wissen wollte, während der Spruch Khomeinis in Wirklichkeit allenfalls der Höhepunkt einer globalen und in den Medien auf Dauer gestellten Erregung einer Weltreligion war und – in Teilen – noch ist.

Dass diese Fatwa keineswegs nur Symbolpolitik war, sondern exekutiert wurde, zeigte sich an den Attentaten auf den italienischen und den japanischen Übersetzer der *Satanischen Verse* im Jahre 1991 sowie auf ihren norwegischen Verleger im Jahre 1993. Besondere Beachtung in den Medien erlangten die Vorfälle in der türkischen Stadt Sivas, in der am 2. Juli 1993 rund vierzig Teilnehmer eines Kulturfestes in den Flammen eines Hotelbrandes starben, den Muslime gelegt hatten, um den Schriftsteller Aziz Nesin zu treffen, der eine türkische Übersetzung des Romans angekündigt hatte. Hierzulande weniger bekannt geworden sind eine Reihe von tödlichen Attentaten auf Fatwa-kritische Muslime; so wurde es einem saudiarabischen Geistlichen und einem tunesischen Bibliothekar im März 1989 in Brüssel zum Verhängnis, dass sie der Drohung der Fatwa mit dem Einwand begegneten, in Europa hätten sich Muslime an die dort geltenden Gesetze zu halten.¹²

10. Khomeini zit. nach ebd., S. 193.

11. Ebd., S. 201.

12. Ebd., S. 193f.

II.

Befasst man sich nun mit der Frage der Rechtmäßigkeit der Fatwa, so ist es ratsam, den Automatismus der Empörung und ihre Rhetorik zunächst zurückzuhalten und den Fall aus islamischer Perspektive zu bewerten, so gut das möglich ist. Als erstes fällt dann auf, dass sich die Stellungnahmen und Rechtsgutachten in aller Regel auf eine höchst selektive Lesart des zweifellos komplex zu nennenden Romans stützen, auf die Lektüre einschlägiger Stellen, wie sie etwa bereits im Oktober 1988 im Anhang eines offiziellen Rundschreibens der *Islamic Foundation* aus Leicester an verschiedene islamische Organisationen und Botschaften bekannt gemacht wurden. Wer den Roman gelesen hat, weiß, dass es sich bei diesen Stellen in den meisten Fällen um in die eigentliche Handlung eingebettete Traumsequenzen handelt, in denen eine der beiden Hauptfiguren, der indische Schauspieler und Emigrant Gibril Farishta, dem – psychologisch eigens motivierten – Wahn verfällt, als Erzengel Gabriel den Propheten in der Initiierungsphase des Islam begleitet und beobachtet zu haben. In diesem Zusammenhang werden dann auch jene titelgebenden »satanischen Verse« erwähnt – apokryphe Koranpassagen, die altarabische Göttinnen als Töchter Allahs benennen und so auf gewisse polytheistische Elemente hindeuten –, historisch womöglich Ausdruck eines zeitweiligen Kompromisses mit vorislamischen Stammesreligionen, religiös jedenfalls bald eine skandalöse Infragestellung des Monotheismus; kurz: eine Inspiration des Teufels. Diese Traumsequenzen – hart gesprochen, ein schizophrener Wahn – imaginieren nun in der Tat die Frühgeschichte des Islam und die Lebensumstände Mohammeds in einer Weise, die blasphemisch genannt werden kann. Ich nenne die wichtigsten Punkte:

- die Inspiration des Koran wird jedenfalls zum Teil als Manipulation des persischen Schreibers des Propheten, Salman (!), hingestellt, die Mohammed aber verborgen bleibt;
- er selbst – der Prophet – erscheint als skrupelloser Geschäfts- und Lebemann, der die Religion ein gutes Stück weit funktionalisiert, wenn er sie Umständen und Erfolgsaussichten anpasst;
- mit obszöner Drastik werden der Harem des Propheten als Bordell, seine Frauen als Huren inszeniert;
- schließlich wirkt auch die Namensfindung in den Träumen Gibril Farishtas anstößig, wenn der Prophet *Mahound* und Mekka *Jahilia* (Stadt des Unwissens) genannt werden.

In der eigentlichen Handlung des Romans wird überdies die Heilung Farishtas von seinem Wahn mehr oder weniger gleichgesetzt mit

dem Verlust des Glaubens; der Abfall vom Islam scheint eine wirk-same Therapie. »Die Wut auf Gott trug ihn durch den nächsten Tag, doch dann verflog sie, und an ihre Stelle trat eine schreckliche Leere [...]. Jener Tag der Metamorphose war der Wendepunkt der Krank-heit und der Beginn seiner Genesung.«¹³ Diese Passage erinnert an ein eigenes Erlebnis, von dem Rushdie in einem autobiographischen Essay erzählt: Um sich als Schüler in England von seinem neu er-worbenen Atheismus zu überzeugen, beißt er in ein Schinkensand-wich. »Kein Blitzstrahl traf mich. Ich weiß noch, dass ich das Gefühl hatte, mein Überleben bestätige mich in meiner neuen Überzeu-gung.«¹⁴

Diese sechs Aspekte, auf die sich die selektive Lesart des Ro-mans durch seine muslimischen Kritiker in erster Linie konzentrier-te, motivierten die Empörung und die Härte solcher Urteile, Rushdie sei ein »Sohn Satans« und sein Roman »literarischer Terrorismus«.¹⁵ In juristischer Hinsicht erschien aus islamischer Perspektive neben der Unterstellung polytheistischer Elemente, der Infragestellung der göttlichen Eingebung und des oftmals obszönen Tones in erster Linie die Schmähung des Propheten und seiner Familie als Blas-phemie. Denn als Gesandter Gottes gilt der Prophet durch göttliche Gnade gegen Irrtum und Sünde als immun, und beides wird in Fari-shtas Wahnträumen infrage gestellt, die kognitive ebenso wie die moralische Unangreifbarkeit und Lauterkeit Mohammeds. Die Schmähung des Propheten ist aber nach islamischem Rechtsver-ständnis ein unbedingt todeswürdiges Verbrechen. »Das islamische Recht fordert eine abschreckende Strafe – den Tod – für das ab-scheuliche Verbrechen der Schändung oder Schmähung des Pro-pheten. [...] Dieses Verbrechen wird als Übertretung aller Schran-ken betrachtet und ist schlimmer als Hochverrat«, so der Kommen-tar der *Islamic Foundation* aus England zur rechtsdogmatischen Le-gitimation der Fatwa.

In muslimischer Perspektive ist der Vorwurf der Blasphemie – der Schmähung Mohammeds und seiner Familie – unstrittig, unge-achtet der Frage nach den daraus zu ziehenden Konsequenzen, die auch unter muslimischen Juristen umstritten geblieben ist und mit unterschiedlichen Auffassungen des Verhältnisses von national-staatlicher Souveränität und Weltreligion zu tun hat. Es finden sich einige maßgebliche muslimische Stimmen, die eine literaturwissen-schaftliche Perspektive in die Rushdie-Debatte eingebracht haben

13. Salman Rushdie: Die Satanischen Verse, o.O.: Artikel 19 Verlag, 1989, S. 39.

14. Ders. zit. nach G. Vogel: Blasphemie, S. 93.

15. Ebd., S. 245 u. S. 243.

ben,¹⁶ die inkriminierten Stellen müssten im Zusammenhang des Romans gelesen und interpretiert werden, sie seien an eine bestimmte Figurenperspektive gebunden, relativierten sich dadurch, insbesondere seien sie nicht mit der Meinung des Autors zu verwechseln, zumal es auch gegenläufige, islamfreundliche Passagen im Roman gebe; und schließlich und vor allem: als literarisches Kunstwerk sei ein Roman fiktional und schon deshalb nicht mit bloßen, etwa politischen oder religiösen Meinungsbekundungen zu identifizieren, gleichgültig, ob man deren Freiheit für schutz- und verteidigungswürdig halte oder nicht. Dieses auf der Hand liegende Argument findet sich in anderen muslimischen Stellungnahmen, radikalen Pamphleten oder abwägend-vorsichtigen Kommentaren nicht, weil Fiktionalität im Zusammenhang so genannter autonomer literarischer Kommunikation immer dann eine heikle Angelegenheit ist, wenn in ihr religiöse Dogmen zur Sprache kommen, die auf diese Weise – ob intendiert oder nicht – ihre Kontingenz sichtbar werden lassen. Anders gesagt: im Medium der Literatur erscheinen unbezweifelbare Überzeugungen numinoser Abkunft auch anders möglich, – und bereits das ist blasphemisch! So entzieht etwa die ironische Perspektive, in der Rushdies Roman die Unterscheidung legitimer und illegitimer Sexpraktiken im Islam zur Sprache bringt, ihr selbst – der Unterscheidung zulässigen und unzulässigen Sexes – die moralische Unanzweifelbarkeit und Legitimität. Insofern liegt der Kern der Empörung, die der Roman in der muslimischen Welt ausgelöst hat, nur vordergründig in der ein oder anderen konkreten Blasphemie, sondern eigentlich viel eher im Anspruch der Literatur, Religion in die Stellung eines Mediums zu bringen, über das nach eigenen Formentscheidungen verfügt werden darf, – Formdirektiven, deren Ergebnisse aus der Perspektive der Religion im wahrsten Sinne des Wortes subversiv erscheinen, weil sie Unbedingtes als bedingt, Göttliches als menschlich, Offenbartes als fingiert, kurz: das Nicht-anders-Mögliche als kontingent erscheinen lassen und die Leitunterscheidung der Religion damit literarisch zum Einsturz bringen. Zu einer ähnlichen Sicht neigt Bachmann-Medick, deren Analyse der *Satanischen Verse* zu dem Ergebnis kommt, dass dieser Roman »die Grundfesten der moslemischen Kultur untergrabe[n], weil religiöse Grundsätze [...] in die (postmoderne, postkoloniale) Hybridität, Unreinheit und Vermischung von Kulturen eingeflocht-

16. Vgl. die Zusammenfassung der innerarabischen Debatte bei Sadik J. Al-Azm: »The Satanic Verses Reconsidered. The Global, the Local, the Literary«, in: MECAS Series, Nr. 15 (hg. v. Tohoku University), März 2002, S. 1-79, siehe hier vor allem S. 61ff.

ten würden«. ¹⁷ Mit dieser Textstrategie gebe Rushdie eine »mögliche konstruktive Antwort« ¹⁸ auf Huntingtons Diagnose vom *clash of civilisations*. Die heikle Frage liegt allerdings darin, ob man einen gläubigen Muslim – aber gilt das nicht zugleich für die schrumpfende Gemeinde überzeugter Christen? – mit der Empfehlung wirklich helfen kann, er möge während der Lektüre der *Satanischen Verse* des Umstands eingedenk sein, dass in der modernen Welt Kunst und Religion differenzierte Teilsysteme seien, und er möge insofern seine religiösen Wertvorstellungen einklammern, solange er lese, um sich eben nicht in seinem Glauben provozieren, sondern interessant unterhalten beziehungsweise – im schlimmsten Falle – langweilen zu lassen. Und ist es – andersherum gefragt – von Nutzen, wenn der entspannte Beobachter dem erregten Gläubigen vorrechnet, dass er den inkriminierten Roman keiner literarischen, sondern einer religiösen beziehungsweise politisch-juristischen Lektüre auf religiöser Grundlage unterziehe? Und das sei altmodisch oder vor-modern! Diese Frage stellt sich vor die Wahrnehmung und Bewertung der Rushdie-Affaire aus der Perspektive ihrer westlichen, nichtislamischen Kommentatoren.

III.

Aus diesen Reaktionen soll hier nicht das Trauerspiel diplomatisch verbrämter Realpolitik der meisten westlichen Staaten, auch nicht die teils respektablen, teils sich windenden Erklärungen der Verlage angesichts der Opportunität einer Edition des Romans angesprochen werden, sondern die erkennbaren Ansätze zu einer Erklärung der Fatwa im Kontext einer Kulturkomparatistik. Dabei sollen vor allem der zeitliche und der räumliche Aspekt innerhalb dieser Fatwa-Hermeneutik Interesse finden. Schon der erste umfangreichere in Deutschland publizierte Essay nach Khomeinis Erklärung, der aus der Feder von Peter Priskil zur Frankfurter Buchmesse 1989 erschien, argumentiert mit einem Topos, der dann in den einschlägigen Verlautbarungen immer wiederkehren sollte: mit dem Mittelalter-Verdikt. »Das Mittelalter lebt, mitten im 20. Jahrhundert, davon zeugen die Romane Salman Rushdies und das Schicksal des

17. Vgl. Doris Bachmann-Medick: »Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive«, in: dies: Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch Verlag 1996, S. 284.

18. Ebd.

Dichters.«¹⁹ Und Rushdies spätere Beteuerung, er bedauere den Schmerz, den sein Roman den Gläubigen bereitet habe, wird als »Geständnis eines mittelalterlichen Ketzers nach dem ersten Foltergang hingestellt, das ihm aber doch nichts nütze«.²⁰

›Barbarei‹, ›Mittelalter‹, wenn nicht ›Steinzeit‹, das waren – und sind – gängige Erklärungsmuster, um das Andere der islamischen Erregung als das schon lange Überwundene der eigenen Fortschrittsgeschichte verstehen zu können. Der Fortschritt der Geschichte führt aus barbarischen Zeiten und dem Dunkel des Mittelalters durch die Lichtschranke der Aufklärung in eine moderne Zivilisation, die freie Märkte, parlamentarische Demokratien und liberale Kulturen glücklich ausbalanciert hat und vor allem von dem Freiheitsgewinn ausdifferenzierter und sich wechselseitig respektierender – beziehungsweise als Umwelten vergleichgültigender – Kommunikationssysteme lebt, die auch im Falle der Kunst machen können, was sie wollen und gerade deshalb in Nöte geraten; Kunst will provozieren, – und wenn die Darstellung des Vatikans als Schwulenclique nur noch Gähnen hervorruft, oder Kirchen den Vorschlag eines Bildhauers, den Herrn Jesus auf den Kopf zu stellen, dankbar aufgreifen, dann mag sich die Kunst nachgerade nach Tabuzonen sehnen, deren Verletzung ihre Umwelt zum Aufschrei bringt. In der Tat hat es Stimmen aus der nächsten Umgebung Rushdies gegeben, die ihm das wohl kalkulierte Herbeiführen eines prestigeträchtigen und Auflagen steigernden Skandals unterstellt haben. Lässt man sich für einen Moment auf diesen frivolen Hinweis ein – und fragt generell nach den Erfolgschancen einer literarischen Skandalisierungspolitik in der Weltgesellschaft, dann liegt natürlich auf der Hand, dass es aussichtsreicher ist, den Harem des Propheten in einem englischen Roman als Bordell darzustellen als in norwegischer Sprache den Schamanismus der Mongolen lächerlich zu machen.

Aber zurück zu der Frage, wie sinnvoll es ist, die Fatwa dadurch verstehen zu wollen, dass man sie am Leitfaden der westlichen Geschichte beziehungsweise ihrer nachträglichen Konstruktion misst und dann je nach Geschmack als mittelalterlich oder alteuropäisch beschreibt, um daraus für die Muslime die Empfehlung abzuleiten, dem Fortschritt oder der Evolution in die Moderne nachzufolgen. Ist es aussichtsreich, etwa die Gesellschaft des Iran als archaisch, mittelalterlich oder alteuropäisch, jedenfalls als vormodern, das heißt zurückgeblieben oder rückschrittlich zu beschreiben, – oder ist es

19. Peter Priskil: Salman Rushdie. Portrait eines Dichters, Freiburg/Br.: Ahri-man-Verlag ³1990, S. 69.

20. Ebd., S. 89.

nicht aussichtsreicher, in ihr eine andere Möglichkeit sozialer Synthesis in der Moderne zu sehen, etwa eine Gesellschaft, die die Unterscheidungen der Religion politisiert oder politisch übercodiert und insofern gerade nicht in einem unproblematischen Sinne religiös ist? Die Differenz von Freund und Feind ist gleichsam härter als die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, über die, wie der iranische Staatspräsident Chatami in einem Artikel für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*²¹ im Jahre 1998 dargelegt hat, ohnehin nichts sicher zu sagen ist: nur deshalb ist die Transzendenz ja Transzendenz! Die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen beziehungsweise Apostaten kann daher unmittelbar als politische Unterscheidung genutzt und exekutiert werden, mit dem Zusatzeffekt, dass sie ihren religiösen Ursprung gegen Kritik immunisiert. Eine solche Gesellschaft, in der das politische Teilsystem andere Sozialarenen übercodiert, ohne ihnen eine gewisse Eigenständigkeit ihrer Operationen unbedingt nehmen zu müssen, ist eine andere Gesellschaft in der modernen Welt, weder Rückfall in unsere Vorgeschichte, noch auch das inkommensurabel emphatisch Andere, mit dem im Sinne eines radikalen Kulturrelativismus gar keine Kommunikation möglich wäre. Es geht um die Idee eines Anderen, das etwas anderes ist als jene bedauernswerte oder dunkle Vorgeschichte, die der Westen erfolgreich hinter sich gelassen hat. In zeitlicher Hinsicht also nicht die Blochsche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in der Welt, sondern die Gleichzeitigkeit des Differenten samt seinen Konflikten, die nicht durch Temporalisierung bagatellisiert oder semantisch befriedet werden können, das heißt durch Modernisierungsempfehlungen. Daher kann die Weltgesellschaft in ihren Organisationen auch nicht als pazifizierende Homogenisierung oder Entdifferenzierung, sondern bestenfalls als Konfliktmanagement verstanden werden, das heißt nicht vom Modell des Konsens her, sondern vom Modell des Kompromisses zwischen Interessen, die sich ihrer Gegensätzlichkeit wechselseitig versichern.

So wenig weder die Gesellschaft des Iran noch gar ›der‹ Islam auf der temporalen Achse Vorgeschichte der Moderne sind und so wenig die Fatwa ins Mittelalter zurückführt wie das Autodafé von 1933 – auch der Nationalsozialismus war ja keine Regression auf eine schon durchschrittene Kohlbergstufe der Zivilisation, sondern eine Variante der Moderne –, so wenig aussichtsreich erscheint es, die Fatwa samt den sie tragenden islamischen Staaten und Organi-

21. Sejjed Mohammad Chatami: »Keine Religion ist im Besitz der absoluten Wahrheit«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 26. 9. 1998, S. 35.

sationen räumlich mittels der Differenz ›regional/global‹ zu beschreiben und dann etwa das suggestive Bild zu lancieren, hinter den Grenzpfählen islamischer Staaten, die sich von der Welt abschotteten, beginne die Vormoderne der Barbarei. Es kam mir bei meiner Beschreibung der Entstehungsumstände der Fatwa ja gerade darauf an, in den Vordergrund zu stellen, dass die muslimische Erregung ein ubiquitäres Dauerereignis im interkontinentalen Rahmen war (und ist), das in Europa ebenso wie in Asien, Afrika oder Amerika kommuniziert wurde, daher die modernen Nachrichtentechniken samt englischer Sprache in Anspruch nehmen musste. In den Augen ihrer Unterstützer hat die Fatwa ja ausdrücklich keine regionale, etwa auf die Territorien Irans oder Pakistans eingegrenzte, sondern eine globale Reichweite und verpflichtet die Angehörigen einer Weltreligion unabhängig ihrer Staatsangehörigkeit. Und der juristische Konflikt dreht sich ja auch gerade um die Frage der Vorrangigkeit regional-territorialer oder globaler Verpflichtungen beziehungsweise um das Verhältnis im Streit stehender Globalmoralen, wenn man hinter der positiven Gesetzlichkeit westlicher Demokratien ein Menschenrechtsverständnis mit Anspruch auf planetarische Geltung sehen will, das freilich einer Selbsttäuschung anheim fiele, verstünde es sich als konsensfähiges Weltethos oder globale Zivilreligion. Auch in dieser Hinsicht erscheint es aussichtsreicher, Prozesse der Globalisierung aus der Perspektive von Differenz und Konflikt, als in der Hoffnung auf Homogenisierung und Konsens zu beschreiben.

Dass unter solchen Bedingungen Kommunikation gleichwohl möglich ist, zeigt der schon erwähnte Essay in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Chatamis zum Verhältnis von Religion und Wissen. Ungeachtet seiner denkbaren politisch-diplomatischen Absichten gegenüber dem Westen oder seiner inneriranischen Bedeutung formuliert Chatami hier eine – in ihren konkreten Konsequenzen freilich unscharf gehaltene – intellektuelle Standortbestimmung, die die Unbedingtheit des Glaubens als Innewerden der Transzendenz mit der Fehlbarkeit menschlichen Wissens zu vermitteln sucht. Aus der religiösen Evidenz lassen sich für Chatami keine verpflichtenden Letztbegründungen für nichtreligiöse Entscheidungsnotwendigkeiten herleiten, weil die Beobachtung der Religion und ihrer Offenbarungen immer Beobachtungen zweiter Ordnung sind: Der Blick auf das Unbedingte und seine Evidenz ist der Blick eines Beobachters, der seinen Lebenszufällen unterworfen ist und daher immer auch anders möglich wäre. »So wenig die Wirklichkeit sich durch eine neue Sicht auf die Natur verändert«, schreibt Chatami, »so wenig schadet es der Wahrheit, Heiligkeit und Erhabenheit der religiösen Essenz, wenn sich die Sicht des Menschen auf die Religion ver-

ändert. Der Schaden entsteht erst dort, wo der Mensch seine Wahrnehmungen der Religion für die Religion an sich hält.«²²

Der philosophisch instruierte Leser dieses Artikels könnte versucht sein, diese Sätze Chatamis ins 18. Jahrhundert zu datieren und ihm einen naiven Realismus zu unterstellen, den es zugunsten eines entschlossenen Konstruktivismus preiszugeben gelte. Ein anderer Leser könnte Chatami empfehlen, die differenzlogischen Konsequenzen aus seiner Argumentation zu ziehen und die Religion in jene Autonomie einzuhegen, die sie neben den anderen Kommunikationssystemen der modernen Gesellschaft friktionsfrei laufen lässt, weil sie für diese ebenso wenig Direktionskraft hat wie ihr jene ihren Eigensinn bestreiten. In der systemtheoretischen Vorstellung ausdifferenzierter Kommunikationssysteme sind Religion und Kunst wechselseitig Umwelten füreinander, die sich allenfalls denkbarer Leistungen wegen füreinander interessieren: Sakralschmuck und Themenressourcen! Da man die Frage stellen kann – und sie ist ja häufig gestellt worden –, ob diese Ökologie beiden, Religion und Kunst, gut getan hat – einer Religion, deren Kommunikation der Differenz von Transzendenz und Immanenz nur noch als Religion interessiert, und eine Kunst, die niemanden mehr provoziert, weil selbst der schönste Tabubruch entspannt hingenommen wird, sofern es überhaupt noch brechbare Tabus gibt –, da man also die Frage nach der Ökologie von Kunst und Religion stellen kann, ist die Möglichkeit eines anderen Verhältnisses dann interessant, wenn es nicht sofort dem unwiderstehlichen Automatismus der Einordnung in die westliche Geschichte zum Opfer fällt. Dieses andere Verhältnis artikuliert eine wirkliche Spannung zwischen Unbedingtheit und Nichtnegierbarkeit religiöser Überzeugungen und jener schönen Kontingenz, die die Kunst auch im Schein des Nicht-anders-Möglichen, das heißt am gelungenen Werk mitbeobachtbar macht. Diese – auf ein ganz abstraktes Spannungsverhältnis abzielende Formulierung gewinnt ihre Bedeutung aber erst im Hinblick auf den Umstand, dass beide – Religion und Kunst – anschauungsnah operieren und auf Konkretion verwiesen sind.²³ Das gilt zumal für das Verhältnis von Wortreligionen und Literaturen, die beide – um mit Hegel zu reden – im Medium des Vorstellens operieren. Dann wird das Unbedingte das Konkrete der Vorstellung des Prophetenlebens, und das Kontingente folgt aus der bezwingenden Suggestion einer anderen Version dieser Vorstellung. Für die Religion läge dann gerade in

22. Ebd.

23. Niklas Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 26.

der Kompetenz der Kunst, das Absolute, Gott, auch anders zu imaginieren, das eigentlich Provokante und Blasphemische. Ihr bleibt dann der Rückzug auf eine sonst in der Gesellschaft nicht mehr kommunizierbare Exklusivität der Erfahrung des Heiligen, das heißt die Selbstghettoisierung oder der Dauerkonflikt mit einer Umwelt anders interessierter Kommunikationen, der struktureller Natur und allenfalls politisch oder juristisch konditionierbar ist. So sehr Chamtamis Interpretation des Verhältnisses von religiösem Unbedingtheitsanspruch und profan-vorläufigem Wissen die Legitimität einer Politisierung religiöser Unterscheidungen infrage stellt – er hat ja jüngst gegen den Einspruch der Orthodoxie die Fatwa revidiert –, so wenig plädiert er auf der anderen Seite für die Depotenzierung der Religion zur Umwelt von Wissenschaft, Kunst oder Politik, vielmehr für einen reflexiven Austrag der Spannung zwischen ihnen. Und eine Position wie diese – was sie im Einzelnen auch konkret besagen mag – findet ja auch im Westen Resonanz, wobei weniger an so genannte fundamentalistische Christen zu denken wäre als an Künstler und Intellektuelle, die in der Ausdifferenzierung der Kunst keine Erfolgsgeschichte sehen wollen.²⁴ Man mag diesen Leuten Naivität unterstellen oder den verzweifelt-aussichtslosen Versuch, der Banalität kommuner Kunst die Aura des Erhabenen zurückzugewinnen, oder auch einen Selbstwiderspruch nachweisen, der aus dem eben dargelegten grundsätzlichen Verhältnis von Absolutheitsanspruch und Kontingenzerfahrung resultiert; es scheint nicht undenkbar, dass in der Weltgesellschaft Kulturen rivalisieren, Kulturen der Harmoniebedürftigkeit und der Konsenssehnsucht, die ihre Sinnkämpfe auf dem Wege der Departementalisierung beendet zu haben glauben und das Andere fremder Kulturen als überwundene Vergangenheit verstehen können, die Weltgesellschaft in der Welt also guten Gewissens nach ihrem Bilde entwerfen können – und Kulturen des Konflikts, die im Hinblick auf endogene Sinnkämpfe ebenso im Streit verbleiben wie angesichts anderer Kulturen, in denen sie weder die eigene Vergangenheit noch auch ihre Zukunft erblicken können.

24. George Steiner: Von realer Gegenwart: Hat unser Sprechen Inhalt? München [u.a.]: Hanser 1990.

