

Wider die Ideenkritik

Einige Überlegungen zum »Reden über den Islam« und ein Plädoyer für Ideologiekritik als Gesellschaftskritik

*Markus Brunner**

Sama Maanis kritische Auseinandersetzung mit der Rede des »Islam-Respektierers« und dessen um »den Islam« kreisenden Fantasien ist bestechend und ihr ist wenig hinzuzufügen. Es gibt jedoch eine Stelle im Text, die mich verwundert, und an der ich einhaken möchte, um mich von dort aus generell mit Tendenzen im »islamkritischen«, aber auch generell »religionskritischen« Diskurs zu beschäftigen, die letztendlich auch die Antworten Samuel Salzborns auf unsere Fragen betreffen.

Bei der Stelle, über die ich gestolpert bin, handelt sich um die Einleitung in die längere Passage über die Arbeits- und Lebensbedingungen im Iran und in Saudi-Arabien, die zum sonstigen Gang der Argumentation, die so dezidiert um die (westlichen) Fantasien des Islam-Respektierers über »den Islam« und nicht um »den Islam« selbst zentriert ist, quer stehen. Die Ausführungen können zwar durchaus als weitere Stufe des Zerlegens dieser Fantasien gelesen werden, nämlich als Auseinandersetzung mit der Idee, »der Islam« sei eine Bastion gegen den Unbehagen bereitenden Kapitalismus: Sie zeigen, dass von islamistischen Regimen geführte Länder wie der Iran und Saudi-Arabien selbstverständlich kapitalistisch produzierende Staaten sind – und dass in den beiden Ländern die Arbeiter_innenrechte und der juristische Schutz der Bevölkerung vor Übergriffen durch die Staatsgewalt verglichen mit denjenigen, die der »Islam-Respektierer« in den meisten westlichen Staaten antrifft, massiv eingeschränkt sind. Mitnichten, so das Fazit, stellt also »der Islam« einen Schutz gegen kapitalistische Ausbeutung dar.

Meine Irritation bezieht sich aber vor allem auf den Einstieg in diese Passage in Maanis Text. Es heißt da, in den beiden Ländern »werden Politik, Wirtschaft und Gesellschaft bis ins kleinste Detail von der sunnitisch-wahhabitischen bzw. von der schiitischen Richtung des Islam bestimmt und gestaltet«, weshalb »[d]ie gesellschaftspolitische und wirtschaftliche Situation beider Länder [] »sehr viel mit dem Islam zu tun« habe (Maani im vorl. Heft). Diese einführenden Bemerkungen suggerieren meines Erachtens, »der Islam« sei die primäre Ursache für die miserablen Arbeitsbedingungen in diesen Ländern, ja diese Gesellschaften seien geradezu der Ausdruck »des Islams«. Weder die angeführten Verbote von Streiks, Gewerkschaften oder Tarifverhandlungen in Saudi-Arabien sind jedoch unmittelbar aus ir-

gendwelchen islamischen Grundsätzen abzuleiten noch hält das islamische Zinsverbot irgendeines der Länder davon ab, Finanzgeschäfte zu machen und zu dulden. Die beschriebene arbeitsrechtliche Situation findet sich zudem in ähnlicher Weise in Teilen dieser Welt, die mit dem Islam nichts am Hut haben – es stellt sich mir also sehr wohl die Frage, was sie wirklich »mit dem Islam zu tun« haben. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Ich würde jederzeit betonen, dass der politische Islam als Staatsideologie diese Gesellschaften umfassend prägt und viel Leid produziert. Aber bevor ich abschätzen kann, inwiefern zum Beispiel die beschriebenen Arbeitsbedingungen »sehr viel mit dem Islam zu tun« haben bzw. welche Rolle die islamistische Ideologie bei der Strukturierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft tatsächlich spielt, müssten meines Erachtens ganz andere Fragen geklärt werden: Wir haben es mit Gesellschaften zu tun, in denen der politische Islam als dezidiert *moderne* Ideologie, die im Verlauf der letzten Jahrzehnte entstanden ist und in verschiedenen Ländern eine unterschiedliche Gestalt angenommen hat, eine Vorherrschaft erlangte. Wie hängt dieses Aufkommen islamistischer Ideologien mit soziostrukturellen Konfliktlagen und Dynamiken zusammen? Unter welchen Bedingungen und in welcher Form konnten sich im Iran und in Saudi-Arabien gerade diese bestimmten Formen des politischen Islam durchsetzen? Wie kommt es überhaupt dazu, dass der Bezug auf den Islam in vielen Ländern auf einmal *wieder* – zum Beispiel Ideen eines »Panarabismus« oder auch sozialistische Ideen ablösend – zu einem zentralen Referenzpunkt großer politischer Bewegungen wurde? Wie wandelten sich mit den veränderten sozialen Problemlagen auch die ideologischen Inhalte, das heißt auf welche konkreten lokalen, aber evtl. auch globalen strukturellen Konfliktlagen sind sie eine (sicherlich falsche und in diesen Ländern offensichtlich reaktionäre) Antwort?

Die für Sozialwissenschaftler_innen eigentlich selbstverständliche Differenzierung von »politischem Islam« als moderner Ideologie auf der einen und gesellschaftlichen Dynamiken auf der anderen Seite, aus denen Ersterer hervorgeht, fehlt in Texten von dezidiert Linken über »den Islam«, »islamische Länder« oder »die islamische Welt« immer wieder. Ohne diese Differenzierungen stellen wir meines Erachtens aber immer wieder die falschen Fragen, weil wir damit »den Islam« und damit eigentlich die fehlende Säkularisierung zum Kernproblem »der islamischen Welt« erklären.

Auch mich macht der »Respekt«, der auf einmal gegenüber Religionen gefordert wird und der sich im ganzen Religionsverständigungskult genauso zeigt wie in der Aufmerksamkeit, die zum Beispiel dem Dalai Lama überall zufällt, stutzig und auch ich würde mich in aufklärerischer Tradition als Religionskritiker bezeichnen. Auch die neue Empfänglichkeit für Religion

in der Psychoanalyse, die Whitebook kürzlich (2014) verzeichnet und im Namen eines der Psychoanalyse immanenten Säkularismus kritisiert hat, ist höchst irritierend.

Aber Religions- und Ideologiekritik im Marx'schen Sinne war nie die Kritik einfach eines falschen Bewusstseins im Namen eines säkularen, liberalen oder wissenschaftlichen Denkens, sondern die Kritik eines *notwendig* falschen Bewusstseins, die dieses falsche Bewusstsein als eine Reaktion auf und als Ausdruck gesellschaftlicher Widersprüche darstellt. Wir alle kennen die berühmte Stelle aus der Einleitung der »Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie«:

»Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes« (Marx, 1843/44, S. 378).

Marx verweist auf eine Welt, die religiöses Denken notwendig zu machen scheint, so wie Adorno immer wieder darauf hinweist, dass das Bedürfnis nach der starken Nation und die pathische Meinung Produkte einer Gesellschaft sind, die die Menschen real verstümmelt (vgl. z.B. Adorno 1961, S. 580). Das »aufgeklärte« oder säkulare Denken jedoch, das auf die gesellschaftlichen Antagonismen, die das falsche Denken bedingen und in deren Überwindung auch die einzige Möglichkeit der Überwindung des falschen Bewusstseins läge, nicht hinweist, wird affirmativ und Teil des Problems: Marx kritisierte die Religion nicht im Namen eines abstrakten Säkularismus, sondern aus der Perspektive einer Kritik ihrer gesellschaftlichen Bedingungen, damit einer radikalen Gesellschaftskritik, die – dies ist die Idee der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer & Adorno, 1944) – die Aufklärung durchaus auch trifft. Horkheimers und Adornos Buch ist kein einfaches Plädoyer für die Aufklärung und gegen das mythische Denken, sondern eine *Aufklärungskritik*, oder besser: eine *Aufklärungsselbstkritik*, die gerade die *gesellschaftlichen* Widersprüche und damit die Grenzen gedanklicher Kritik in den Blick nimmt.

So wird auch Whitebooks durchaus wichtiges Plädoyer für einen Säkularismus der Psychoanalyse, die den Menschen die Last aufbürdet, die Ananke, also die Lebensnot, den eigenen Tod, aber überhaupt die »unablässig beleidig[ende]« (2014, S. 1190) Realität zu akzeptieren, problematisch, wenn nicht zugleich danach gefragt wird, was denn abgesehen von den (von Whitebook vorgebrachten) infantilen Wünschen dazu treibt, die Wahrneh-

mung einer spezifisch historisch »beleidigenden« – Adorno spricht von einer »in Schocks [...], in jähen, abrupten Stößen« (Adorno, 1962) erfahrenen – Realität anzugreifen: deren objektive Unerträglichkeit selbst. Demgegenüber stark zu machen, dass die Realität aus einer emanzipatorischen Perspektive zwar möglicherweise nicht phantasmatisch überformt bzw. verleugnet, aber doch in einem vielleicht anderen Sinne sicher nicht »akzeptiert« werden sollte, halte ich für zentral.

Wenn ich diesen Zusammenhang – aber auch die natürlich nur analytisch zu machende Differenz – zwischen einerseits strukturellen Widersprüchen und daraus erwachsenden sozialen Kämpfen und andererseits den Gedanken- oder ideologischen Formen, in denen und mit denen diese Kämpfe ausgefochten werden, ernst nehme, komme ich durchaus zu anderen Frontstellungen als der zwischen Religion und Säkularismus. Nicht umsonst hat Lorenzer in seiner differenzierten Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1981) darauf verwiesen, dass in bestimmten Formen des Religiösen etwas an Wünschen, Visionen und Klagen aufbewahrt sei (auf wie verstellte und problematische Weise auch immer), für das sonst gesellschaftliche Artikulationsmöglichkeiten zu fehlen scheinen.

Nicht nur aufgrund der schwierigen Vermengung von »islamkritischen« und muslim_innenfeindlichen Diskursen aufseiten der politischen Rechten, sondern auch deshalb scheint es mir sinnvoll zu sein, nicht einfach über »den Islam« zu sprechen, sondern konkret-historisch nach den tatsächlichen und potenziellen Funktionen bestimmter Formen religiösen Denkens und Handelns innerhalb konkreter Verhältnisse zu fragen. Ob bei dem Vorhaben, die je vorgefundene Realität in emanzipatorischer Hinsicht zu verändern, ein vielleicht auch – wie immer geartetes – religiöses Denken politisch immer nur hinderlich ist, wäre dabei von Fall zu Fall bzw. auch von Kontext zu Kontext zu beleuchten. Deshalb ist es auch wichtig, zwischen der modernen Ideologie des »politischen Islam« und den unterschiedlichen Verständnissen »des Islams« als System von festgeschriebenen Sätzen, als (sicher oft ausgesprochen konservatives) Glaubenssystem, als ritualisierte Praxis oder als Fundus von mythischen Geschichten zu unterscheiden. Das macht die Frage natürlich nicht obsolet, welche problematischen Momente diese »gelebten« Verständnisse des Islams mit dem Islam als politischer Ideologie verbinden, die für die Frage nach Möglichkeiten eines Kampfes gegen Letzteren und seine Attraktivität auch für Jugendliche in den europäischen Ländern durchaus relevant ist.

Dass die Schwierigkeiten »der Linken«, über den Konservatismus nicht nur der hiesigen säkularen bis christlich-religiösen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch der migrantischen und/oder muslimischen Communities zu

sprechen, nicht nur auf die rechten Diskurse zurückzuführen ist, in deren Fahrwasser zu geraten man befürchtet, sondern auch mit einem seltsamen Islam-Tabu zu tun hat, wie Maani (2015a) das ausführt, finde ich wichtig zu ergründen – auch ich verspüre in mir das von ihm beschriebene Unbehagen und ein seltsames Berührungsverbot, noch in dem Moment, in dem ich diesen Kommentar hier schreibe, mit dem ich ringe wie mit kaum einem Text bisher. Trotzdem halte ich die daraus folgende Vorsicht angemessen, weil sie auch sensibilisiert für die andere Problematik, dass eben im Namen der Religionskritik immer wieder Bündnisse mit reaktionären säkularen Kräften eingegangen werden. Wieso überhaupt Maanis (ebd., S. 22ff.) implizite Forderung, dass wir über »den Islam« und nicht nur über die Ideologie des »politischen Islam« sprechen sollten? Gewinnen wir daraus wichtige Erkenntnisse? Wäre es nicht zentraler, die verschiedenen modernen Islamverständnisse und ihre historischen Entstehungshintergründe genauer zu beleuchten?

Sehr ernst zu nehmen ist jedoch in dieser Debatte auch um differenzierte Perspektiven gegenüber »dem Islam« der von Maani unermüdlich vorgetragene Hinweis darauf, dass die Beschäftigung mit »dem Islam« und »den Muslim_innen« nicht nur immer für »uns« eine Funktion hat, sondern auch Effekte zeitigt, zum Beispiel der, dass Personen immer wieder fälschlicherweise als Muslim_innen identifiziert werden: Menschen in oder aus den als islamisch wahrgenommenen oder von Islamisten regierten Ländern werden von den Behörden automatisch als gläubige Muslime registriert, obwohl sich unter ihnen auch Angehörige anderer Religionen und vor allem viele Atheist_innen befinden. Maani (ebd., S. 19) verweist auf eine Studie, nach der sogar »über 60% aller in Deutschland Lebenden, die sich selbst als ›Moslems‹ bezeichnen, in Wahrheit *nicht* religiös sind« (Hervorh. i. O.). Die gut gemeinte Idee, dass in den Debatten über Migration oder generell aus repräsentationspolitischen Gründen »Muslim_innen« mehr zu Wort oder an bestimmte gesellschaftliche Positionen gelangen sollen, droht deshalb immer wieder selbst in einen problematischen Kulturalismus zu fallen (vgl. Maani, 2015b): Klar macht es Sinn, dass Rassisierte und sozial Stigmatisierte mehr Stimme und Macht erhalten, aber wieso als Angehörige einer Religionsgemeinschaft?

Das hier gemachte Plädoyer für mehr radikale und konkrete Gesellschaftskritik trifft am Ende auch die Debatten über den Universalismus. Der von Salzborn im Interview und in seinem gleichnamigen Buch (2015) analysierte »Kampf der Ideen« ist – wie Salzborn selbst immer wieder betont – immer konkret in sozialen Kämpfen verortet und die Ideen wandeln sich dabei nicht nur, sondern erhalten auch andere Funktionen und

ev. auch ein anderes emanzipatorisches Potenzial. So ist auch der Universalismus – wie die Aufklärung – ein sozial umkämpfter Begriff und es wäre immer wieder neu zu bestimmen, was damit und mit den Ideen von »Freiheit«, »Gleichheit« und »Individualität«, über die Salzborn Universalität bestimmt, überhaupt genau gemeint ist und welche Vorstellungen von Universalismus wirklich in den spezifischen Verhältnissen emanzipatorisch wirken können und welche im Gegenteil soziale Herrschaft und Unfreiheit legitimieren und forcieren. Salzborn macht sich in seinem Interview dezidiert für eine pragmatische (im Gegensatz zu einer utopischen) Perspektive stark, das heißt für die Forderung, dass es in erster Linie darum gehe, Leid zu verhindern. Könnten aber nicht in bestimmten Kontexten ev. auch kulturalisierend-identitäre Positionen, sogar wenn sie möglicherweise gewisse Formen von Herrschaft stützen, bestimmten Personen bzw. Gruppen – das ist ja das Bestreben eines an (vermeintlichen) Traditionen orientierten Selbstbestimmungskampfes von »Indigenen« – auch einen Schutz- und Solidarraum gegen noch größeres Elend bieten?

Es gibt kein richtiges Leben im Falschen – und zum Einstehen für das kleinere Übel, für das sich Salzborn im Interview im Anschluss an Horkheimer stark macht, hatte Letzterer durchaus eine kritische Position. Auf einen Brief von Leo Löwenthal, der sich im Angesicht von Nationalsozialismus und der Sowjetregime einer radikalen Kritik des bürgerlichen Liberalismus enthalten wollte, um nicht den Feinden der Demokratie in die Hände zu spielen, antwortete Horkheimer diesem am 24. September 1946 mit den folgenden Worten:

»Today the world has become too much of a totality as to justify the isolation of one power block so as to oppose it to the rest of civilization as good or bad, or better or worse. Such a procedure is justified in practical respects but not when it comes to theoretical thinking. Here, I must say, the principle of the lesser evil is even more dangerous than in politics. Quoting from a long letter which I wrote you from my trip without, however, mailing it, I should say: ›Die Aufgabe ist, in der zerfallenen Liberalität die Lüge und Bosheit zu erkennen, derethalben nun der Schrecken mit Recht über den Rest von Freiheit triumphiert. [...] Ich bin ein viel zu eingefleischter Hegelianer, um von der Kritik des Individualismus in dem Augenblick abzulassen, in dem wir seiner als seines eigenen Gegensatzes erst recht inne werden‹« (Horkheimer, 1996 [1941–48], S. 761f.).

Literatur

- Adorno, T. W. (1961). Meinung Wahn Gesellschaft. In ders. (1997), *Gesammelte Schriften 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II* (S. 573–594). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1962). Die revidierte Psychoanalyse. In ders. (1997), *Gesammelte Schriften 8. Soziologische Schriften I* (S. 20–41). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1988 [1946]). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1996 [1941–48]). *Gesammelte Schriften, Bd. 17: Briefwechsel 1941–1948*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Lorenzer, A. (1984 [1981]). *Konzil der Buchhalter*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Maani, S. (2015a). Warum wir über den Islam nicht reden können. In ders., *Respektverweigerung. Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht* (S. 7–25). Klagenfurt/Celovec: Drava.
- Maani, S. (2015b). Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht. In ders., *Respektverweigerung. Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht* (S. 37–56). Klagenfurt/Celovec: Drava.
- Marx, K. (1843–44). Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In ders. (1976), *Marx-Engels-Werke* (Bd. 1, S. 378–391). Berlin: Dietz.
- Whitebook, J. (2014). »Imagine«. Zur Verteidigung des Säkularismus in der Psychoanalyse. *Psyche*, 68(12), 1167–1195.

(*Vita und Kontakt siehe Impressum)

Soziale Bewegungen, strategischer Essenzialismus und Nationalstaaten

Kommentare zu einem schriftlichen Gespräch mit Samuel Salzborn

Eva Kalny

Zu Recht spricht sich Samuel Salzborn gegen fixierende und homogenisierende Definitionen von Kultur aus und verweist darauf, dass die aktuell häufig von außen vollzogene Homogenisierung in Bezug auf Kultur in der Konsequenz zu einer Homogenisierung der Interaktionsbeziehungen führt. Tatsächlich aber, so meine Argumentation, verschiebt Salzborn in seinen weiteren Ausführungen die Homogenisierung und Fixierung auf ein anderes Konstrukt, nämlich das der sozialen Bewegung.

Über die Definition sozialer Bewegungen besteht keine Einigkeit, theoretische Erklärungsansätze sind meist entweder in Theorien des kollektiven Handelns oder des widerständigen Handels verankert. In zahllosen Fällen