

Religionen im Gespräch · RIG 9

Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau,  
Udo Tworuschka (Hg.)

**EUROPA IM ORIENT –  
DER ORIENT IN EUROPA**

EUROPE IN THE ORIENT – THE ORIENT IN EUROPE  
L'EUROPE DANS L'ORIENT – L'ORIENT EN EUROPE  
EUROPA EN EL ORIENTE – EL ORIENTE EN EUROPA

Zimmermann Druck + Verlag, Balve

Religionen im Gespräch  
Band 9, 2006

## **RELIGIONEN IM GESPRÄCH, BAND 9 (RIG 9)**

Im Auftrag der  
**Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR<sup>o</sup>A)**  
Postfach 1201, D-58766 Nachrodt

Tel. +49-2352-30483  
E-Mail: [interrel@t-online.de](mailto:interrel@t-online.de)  
Internet: [www.interrel.de](http://www.interrel.de)

### **WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT / ADVISORY BOARD CONSEIL SCIENTIFIQUE / CONSEJO CIENTÍFICO**

Prof. Hasan Askari, Middlesborough (GB)  
Rabbiner Lionel Blue, London (GB)  
Soami Divyanand, Herrischried (D / India)  
Dr. Matthew Fox, Oakland (USA)  
Prof. em. Dr. John Hick, Birmingham (GB)  
Rabbiner Prof. em. Dr. Jonathan Magonet, London (GB)  
Professor Dr. Jørgen Nielsen, Damaskus (Syrien)  
Prof. Dr. Dr. Ulrich Schoen, Prévessin-Moens (F)  
Pfarrer em. Dr. Jan Slomp, Leusden (NL)  
Prof. Dr. Leonard Swidler, Philadelphia (USA)  
Tsewang Jigme Rinpoche, Montignac (F)  
Prof. em. Dr. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin (D)  
Prof. Dr. Paul Weller, Derby (GB)  
Prof. em. Dr. Anton Wessels, Amsterdam (NL)  
Prof. Dr. Gregorios Ziakas, Thessaloniki (GR)

Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau,  
Udo Tworuschka (Hg.)  
Europa im Orient – Der Orient in Europa  
Religionen im Gespräch, Bd. 9 (RIG 9)  
CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek  
ISBN 3-89053-106-7

Gesamtherstellung: Zimmermann Druck + Verlag GmbH  
Widukindplatz 2, D-58802 Balve

Dieses Buch ist auf chlorfreiem Papier gedruckt

## INHALTSVERZEICHNIS

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board / Conseil Scientifique / Consejo científico  
Vorwort – Preface – Préface – Prefacio:  
Brücken in den Orient / Bridges to the Orient, ponts vers l’Orient / puentes al oriente

**I. THEMATISCHE SCHWERPUNKTE: Orient und Orientalismus vom Mittelmeer bis nach Fernost**

- **Thematic Emphasis: Orient and orientalism from the Mediterranean Sea to the Far East**
- **Repères substantiels: L’Orient et l’orientalisme de la Méditerranée vers l’Extrême Orient**
- **Puntos centrales del tema: El Oriente y el orientalismo del Mediterráneo hacia el Oriente Extremo**

Raimon Panikkar: Estudio preliminar sobre la sabiduría oriental Vorstudie über die östliche Weisheit	11
Raimon Panikkar: Die Aufgabe der Philosophie angesichts einer bewaffneten Vernunft. Deutsche Zusammenfassung eines Gesprächs aus dem Jahre 1985 mit dem Originaltitel: La Dialectica de la Razón Armada	33
Martin Repp: From Disputations to Dialogue – An Inquiry into Forms of Religious Communication in Japanese Buddhism and European Christianity	44
Manfred Sing: Die Macht der Beschreibung: Eine Gebrauchsanleitung für Edwards Saids „Orientalism“	60
Michael A. Schmiedel: Orientalisierung des Orients	79
Ashgar Ali Engineer: Inter-faith Relations in Medieval India	98
Ashgar Ali Engineer: Islam and Modern Age	104
Fuad Kandil: Europa und die arabisch-islamische Welt heute: Die blockierte Kommunikation	114
Elsayed Elshahed: Zwischen Menschenrechten und Menschenwürde. Einige Gedanken zur Rezeptionsgeschichte der Meinungsfreiheit	139
Udo Tworuschka: Der Islam als Bestandteil deutscher Religionstradierung	152
Harald Baer: Ethnische Hindus und Buddhisten in der deutschen Diaspora	169
Fatma Sagir: Globalista-Tour ... zu europäisch-muslimischen Identitäten	194
Ana-María Schlüter-Rodés: Bilinguisme religieux? (English, français, español, deutsche Zusammenfassung)	204
Sybille Fritsch-Oppermann: Fundamentalism of Modern Societies and Thought? – Enlightened Language, Enlightened Faith, Enlightened Ego/Self	238
Christina Schott: Wo sich der Islam mit alten Ritualen mischt. Synkretismus in Indonesien	248
Christoph Elsas: Religionsfreiheit wozu? Grundwerte im Dialog nach dem Irakkrieg	252
Hamid Reza Yousefi / Ina Braun: Die Kluft zwischen Eigen- und Fremdkultur. Entstehung und Entwicklung des Islambildes	259
Martin Bauschke: Die Stunde der Märtyrer – Beobachtungen zum Islam und seiner „Talibanisierung“	268
Eckhard Freyer: Die Kluft Europa – Orient überwinden. Die Europäische Union und die Türkei	277
Herbert Schultze: Die Rechte von religiösem Pluralismus und säkularen Weltanschauungen	288

Pino Valero Cuadra / Luis Bernabé Pons: Una visión oriental de Occidente. Análisis de la exposición "Occident vist des d'Orient" en Barcelona 2005 Eine orientalische Vision des Okzidents. Analyse der Ausstellung „Der Okzident aus der Sicht des Orients“ in Barcelona 2005	295
<b>II. Dokumente und Berichte</b> <b>Documents and Reports – Documents et comptes rendus –</b> <b>Documentos y reportajes</b>	
– Perry Schmidt-Leukel: The Centre for Interfaith Studies in Glasgow	309
– Martin Repp: NCC-Center – Laughing Faces – The First Three Years of the "Interreligious Studies in Japan Program" (ISJP)	314
– Yehuda Stolov: Interfaith Encounter Association, Jerusalem – cross religious approaches amidst the conflicts	317
– Reinhard Kirste: Obiora Ike und seine interreligiöse Arbeit in Nigeria. Auszeichnung durch die Stiftung „Omnis Religio“ im Mai 2006	322
– Herbert Schultze: „Bewahrung – Entwicklung – Versöhnung. Das Nürnberger Forum im Horizont der Globalisierung	326
– Reinhard Kirste: 15 Jahre West-östlicher Diwan in Iserlohn	342
– Barbara Huber-Rudolf: Interreligiöses Schulprojekt in Offenbach	346
– Thomas Josef Götz OSB: „Bekehrung und Religiöse Identität“. Tagung des „Europäischen Netzwerks für Buddhistisch-Christliche Studien“. Erzabtei St. Ottilien / Bayern vom 10.-13. Juni 2005. Englischer Text: John D'Arcy May: Conversion and Religious Identity in Buddhism and Christianity. Sixth Study Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies, Archabbey of St Ottilien, Bavaria, 10-13 June 2005	349
– Ana-María Schlüter-Rodés: Zen-Schule / Escuela Zen / Zen School / École Zen: Zendo Betania (Brighuera, Guadalajara, Spanien, España, Spain, Espagne)	357
– Ludwig Schießmann: Getrennte Welten. Islam und Christentum im Jemen	360
– Ari van Buuren: Niederländisch-thüringische Begegnungen. Aus einer Erntedankfestpredigt in Gillersdorf	366
– Reinhard Kirste: Qantara.de und Babelmed – Europäische Tore zur islamischen Welt	374
<b>III. Grundsätzliches zum interreligiösen Dialog</b> <b>Basics for the interfaith dialogue – Principes pour le dialogue interreligieux</b> <b>– Principios para el diálogo interreligioso</b>	
Raimon Panikkar: Some Observations on Interreligious Dialogue	378
Hendrik M. Vroom: Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis	393
Hasan Askari: Faith in One Universal God / Glaube an einen universalen Gott	405
Sybille Fritsch-Oppermann: Schopenhauers Rezeption des Non-Theismus	416
Hamid Reza Yousefi: Toleranzmonopol und die Hermeneutik der Macht. Das Konzept einer interkulturellen Philosophie der Toleranz	428
Jonathan Magonet: Religion und ihre Bedeutung im öffentlichen Leben. Predigt über 2. Mose 40	454

#### IV. Rezensionen – Reviews – Critiques – Reseñas

● Jackie Assayag: La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée (R. Kirste)	462
● Harald Baer u.a. (Hg.): Lexikon religiöser Gruppen ... (A. Grünshloß)	464
● Malcolm Barber / Monika Hauf: Literatur zu den Templern (R. Kirste)	466
● Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (R. Kirste)	469
● Connaissance des Religions No. 73-74 (Juli-Dez. 2004): Spiritualités et mondialisation (R. Kirste)	471
● Georges Corm: Missverständnis Orient (A. Senfft)	472
● Gilbert Crispin / Ibn Sab'in: Religionsdialoge im Mittelalter (M. Mertek)	475
● Eberhard Cyran: Friedrich II. und die letzten Staufer (R. Kirste.)	478
● Etudes orientales No. 19/20 (2003): L'islam en Chine (R. Kirste)	480
● Amin Farzanefer: Kino des Orients (J. Horstmann)	481
● Rolf Heinrich: Leben in Religionen (S.C. Fritsch-Oppermann)	483
● Felix Körner: Revisionen der Koran-Auslegung in der Türkei (englisch) – R. Kirste	486
● Kulturwissenschaftliches Institut (Hg.): Jahrbuch 2004 (R. Kirste)	488
● Henri Le Saux: Innere Erfahrung und Offenbarung (A. Weidacher)	489
● Khalid Al-Maaly (Hg.): Die arabische Welt zwischen Tradition und Moderne (A. Weidacher)	492
● Sigrid Nökel / Levant Tezcan: Islam and the New Europe (R. Kirste)	493
● Orientalische Geschichten: „Kaschkul“ aus dem Iran und „Aminas“ Restaurant aus Deutschland (R. Kirste)	495
● Raimon Panikkar: Der unausweichliche Dialog – Gott und die Mystik (R. Kirste)	497
● Joseph Pathrapankal: Time and History (S.C. Fritsch-Oppermann)	500
● Andreas Pflitsch: Mythos Orient (R. Kirste)	502
● Polylog 10-11/2004: Philosophie im 20. Jahrhundert und Polylog 12/2004: Das zweite Europa (R. Kirste)	504
● REMMM No. 103-104 (2004): Sylvie Denoix (Red.) / Evelyne Larguèche u.a.: L'injure, la société, l'islam (A. Weidacher)	505
● Sabine Schiffer: Die Darstellung des Islams in der Presse (R. Kirste)	507
● Perry Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen (R. Kirste)	509
● Dominique Urvoy: Les penseurs libres dans l'islam classique (A. Weidacher)	512
● Joseph Ho-Jou Tchao: Chine et Occident (A. Weidacher.)	515
● Jean-Paul Willaime: Europe et Religions (R. Kirste)	518
● <b>Nachrichten – News – Nouvelles – Novedades – von/de/from INTR<sup>o</sup>A</b>	520
● <b>INTR<sup>o</sup>A-Projektpreis für Komplementarität der Religionen</b>	521
● <b>Autorinnen und Autoren</b>	522

#### Zur Schreibweise unserer Texte:

- Die Fachtermini aus anderen Sprachen haben wir weitgehend ohne diakritische Zeichen gesetzt, zumal die Fachleute sowieso die wissenschaftliche Begrifflichkeit kennen und die meisten auf leichte Lesbarkeit aus sein dürften.
- Nur in einigen Beiträgen werden die LeserInnen ein ß finden, und zwar dort, wo die AutorInnen es wünschten. Ansonsten haben wir im Sinne einer vereinfachten Formattierung ß durchgehend durch ss ersetzt (wie es in der Schweiz üblich ist).

*Manfred Sing*

## **Die Macht der Beschreibung: Eine Gebrauchsanleitung für Edward Saids „Orientalism“**

Angesichts der Stereotypisierung des Islams erscheint Edward Saids „Orientalismus“-Kritik von 1978 heute aktueller denn je an.<sup>1</sup> Said erklärte die ewige Wiederkehr von Vorurteilen damit, dass sich der Westen mit ihnen seinen Islam erfinde, um ihn zu entmenschlichen, zu demütigen, zu erobern und auszubeuten. Gleichwohl hat dieser Herrschafts- und Manipulationsvorwurf eine Schattenseite, arbeitet er doch ebenfalls dem Kampf der Kulturen zu. Saids Beschreibung, die den Westen in eine totale Macht und den Orient in das ewige Opfer verwandelt, kann zur Rechtfertigung von (Gegen-)Gewalt gebraucht werden. Nachfolgend wird gezeigt, dass der interreligiöse Dialog aus einer kritischen Auseinandersetzung mit Said dennoch Gewinnbringendes ziehen kann. Zum einen sind Islambilder als Ausdruck der westlichen Fremd- und Selbstwahrnehmung zu interpretieren; in ihnen bilden sich, auch in ihrer hässlichen Form, Austauschbeziehungen und Rückkopplungen zwischen Orient und Okzident ab. Zum anderen muss der Dialog auf ein Ebenmass aus Kritik und Selbstkritik abzielen. Er darf bei der Analyse interkultureller Konflikte die globalen Asymmetrien weder vernachlässigen, noch verabsolutieren.

### **Wie sich ein Muslim zum Geissbock wandelt**

Den Koran in der einen Hand, das Schwert in der anderen – so stellt sich schon ein mittelalterliches Vorurteil die Muselmanen vor. Und auch Samuel P. Huntingtons unterschwellige, aber deutliche Botschaft lautet: Islam und Gewalt sind verwandt und verschwägert.<sup>2</sup> Solche Bilder sind mit dem Hinweis nicht widerlegt, dass sie altbekanntes Klischee wiederbeleben; so mancher wird sich angesichts der Reihe von Gewalttaten eher darin bestätigt sehen, dass an den Klischees wohl irgendetwas dran sein müsse. Edward Saids Hinweis auf die Funktion und Wirkungsmacht von Stereotypen liefert hier wertvolle Einsichten. Vier seiner Thesen sind es vor allem, die unverzichtbare Analyseinstrumente der interkulturellen Kommunikation sind:<sup>3</sup>

Erstens geht Said davon aus, dass sich der Westen, indem er über den Orient spricht, seinen Orient erfindet, um ihn zu unterwerfen.<sup>4</sup> Der Blick auf den Islam wird vor allem durch die Position des westlichen Autors

gegenüber seinem „orientalischen“ Objekt bestimmt. Aufgrund dieser Position kann der westliche Autor asymmetrische Zuschreibungen vornehmen, wobei sich seine Subjektivität mit seiner Autorität verbindet.<sup>5</sup> Der einzelne Autor reproduziert in seinen Texten das Machtgefälle zwischen Okzident und Orient.<sup>6</sup> Dieses Machtgefälle basiert nicht nur auf dem unterschiedlichen Zugang zu politischen und ökonomischen Ressourcen, sondern vor allem auf der Möglichkeit, andere nach eigenen Massgaben zu beschreiben und dies als objektiv auszugeben.

Salman Rushdie hat dieses Motiv in seinem Roman „Die Satanischen Verse“ aufgegriffen: Einer der Hauptprotagonisten wird von britischen Polizisten verhaftet, verprügelt und als „Scheiss-Paki“ verhöhnt und verwandelt sich darüber in den sprichwörtlichen stinkenden Ziegenbock. Er findet sich alsbald unter lauter verwandelten Einwanderern wider, einem Tiger-Mann, einer Wasserbüffel-Frau, glibberigen Schlangen-Menschen und affigen Geschäftsleuten. Auf seine Frage „Aber wie machen die das?“ lautet die Antwort schlicht: „Sie beschreiben uns. [...] Das ist alles. Sie haben die Macht der Beschreibung, und wir sind den Bildern unterworfen, die sie sich von uns machen.“<sup>7</sup> Das Objekt der Beschreibung verwandelt sich in das Bild, das sich die Herrschenden von ihm machen. Rushdie beschreibt im Roman weiter, wie schwer es seinen Protagonisten fällt, solchen Zuschreibungen zu entkommen, wie sie zwischen Anpassung, Frustration und Rebellion schwanken, und dass sie, wenn überhaupt, nur nach langem Irrweg zu sich selbst finden können.

Zweitens spielt in Saids Werk der Begriff „Diskurs“ eine wichtige Rolle. Diskurse kontrollieren, selektieren, organisieren und kanalisieren Aussagen.<sup>8</sup> Sie prägen die Wahrnehmung und Darstellung der Realität und üben eine symbolische Macht aus, der sich weder die Herrschenden noch die Beherrschten entziehen können. Der Diskurs-Begriff verbindet Wissen und Macht miteinander. Er drückt aus, was in einer Gesellschaft kulturelle Hegemonie ist und weshalb die Darstellung des „Anderen“ notwendig eine Fehlrepräsentation ist.<sup>9</sup>

Damit ist drittens ausgesagt, dass ein Diskurs stets nach dem Prinzip von Inklusion und Exklusion operiert. Die Auswahl bestimmter Orientbilder ist der sichtbare Ausdruck des Diskurses. Der Diskurs ist jedoch mehr als nur das Abbild eingebildeter Orientalen. Er ist eine materielle Realität, verkörpert in Institutionen, Bürokratien, Lehrstühlen und Doktrinen bis hin zum Vokabular;<sup>10</sup> diese Institutionalisierung des Diskurses ermöglicht erst, dass entsprechende Orientbilder hervorgebracht und

wissenschaftlich abgestützt werden.<sup>11</sup> Durch permanente Wiederholung in Endlosschleife bestätigt der Diskurs sich selbst und die herrschende Ordnung, während er all das ausschliesst, was in seinen Begriffen und in seiner Systematik nicht formuliert werden kann und darf. Das „Andere“ ist nur insofern präsent, als es dasjenige „Andere“ ist, das sich der subjektive, autoritative und hegemoniale Blick einbildet.<sup>12</sup> Es hat keine Möglichkeit, sein Selbstverständnis unabhängig vom herrschenden Diskurs zu formulieren oder frei von den institutionell errichteten Einschränkungen zu existieren.<sup>13</sup>

Viertens sind die okzidentalen Einbildungen über die Andersartigkeit des Orientalen konstitutiv, um eine eigene Identität zu gewinnen,<sup>14</sup> weil sich Identität nie aus sich selbst heraus definieren lässt, sondern immer nur in Abgrenzung zu anderen. Dem „Fremden“ bleibt die Möglichkeit zur Artikulation auch deshalb verwehrt, um zu verhindern, dass die herrschende Identitätskonstruktion ins Wanken gerät. Die Selbstwahrnehmung des „Fremden“ wird im hegemonialen Diskurs nur thematisiert, um darzustellen, dass sie nicht objektiv ist und von der Realität abweicht.

#### **Wie der Bock zum Gärtner wird**

Edward Saids Hauptthesen haben jedoch neben den Licht-, auch Schattenseiten. Diese beruhen in erster Linie darauf, dass er eine allumfassende, ausnahmslose Kritik formulierte. Gegenläufige und paradoxe Tendenzen von Selbst- und Fremdwahrnehmung klammerte er aus. Dies lässt sich ebenfalls an vier Punkten verdeutlichen:

1. Erstens nahm die Macht des Westens durch die Dekolonisierung ab; auch agierten zunehmend mehr arabische Autoren, wie Said selbst, im westlichen Wissenschaftsbetrieb. Mithin bröckelten die hierarchische Position des Westens und die Autorität des einzelnen westlichen Autors. Denn diejenigen, die gestern noch Studienobjekte waren, waren souveräne Subjekte geworden.<sup>15</sup> Zugute halten lässt sich Said, dass er einen Beitrag zum Bewusstwerdungs- und Bewusstmachungsprozesses über das in der Kolonialpolitik angelegte und bewirkte Machtgefälle geleistet hat. Er beschränkt sich jedoch darauf, die imaginäre Besetzung fremder Kulturen und die politisch-militärische Unterwerfung fremder Völker zu thematisieren, ohne die politischen, sozialen und psychologischen Rückwirkungen auf das jeweilige Mutterland zu betrachten.<sup>16</sup> Insofern leistete er einer Schwarz-Weiss-Malerei Vorschub.

2. Zum zweiten widersprach schon Edward Saids praktische Einmischung seiner These, alle Autoren im Westen unterlägen unausweichlich dem „Orientalismus“-Diskurs und wirkten an der Schaffung von Orientalen-Bildern mit. Der Umstand, dass der hegemoniale Diskurs das „Andere“ zur Selbsterkenntnis benötigt, bedeutet, dass dessen Ausschluss niemals vollkommen sein kann. Folglich bietet der hegemoniale Diskurs ein Einfallstor für fremdes Denken. Stets besteht die Möglichkeit zu Äusserungen, die sich nicht bruchlos in den herrschenden Diskurs einfügen lassen.

3. Zum dritten fasste Said den „Orientalismus“ als einen überzeitlichen Diskurs seit der griechischen Antike<sup>17</sup> auf und subsumierte darunter verschiedenartige Stereotypen. Diese Kontinuität „from Aeschilos to Kissinger“ ist angesichts des gesellschaftlichen und weltpolitischen Wandels „nicht haltbar“<sup>18</sup>. Ob man die Muslime als Barbaren, Ignoranten, Gewalttäter, Tyrannen und Händler oder als verweichlichte, weltfremde, unterwürfige Spezialisten fürs Abergläubische und Mystische ansah, war für Said genauso „orientalistisch“ wie die Möglichkeit, sie als romantisch, lasziv, verführerisch oder prüde zu bezeichnen. Mit anderen Worten: Er betrachtete nicht nur sämtliche Zuschreibungen als verkehrt, sondern scherte sie auch über einen Kamm, indem er einen durchgängigen, einheitlichen „Orientalismus“ annahm. Dadurch löste er den Diskurs jedoch weitgehend von den Kontexten und Positionen der Text-Produzenten ab. Nicht alle Klischees sind zu allen Zeiten gleichermaßen aktuell, da sie unterschiedliche Funktionen erfüllen und dem herrschenden Diskurs dienen oder widersprechen können. Es macht einen wesentlichen Unterschied aus, wer (Schriftsteller, Politiker oder Wissenschaftler) sich wann und wie über Muslime äussert.

4. Zum vierten betrachtete Edward Said „Orientalismus“ als Einbahnstrasse. Er verabsolutierte die existierenden hierarchischen Beziehungen in der Welt zu einem völligen Gegensatz zwischen Mächtigen und Machtlosen: Der Westen spricht, der Orient schweigt. Dadurch zementierte er einen unveränderlichen Opfer-Status für Muslime über alle Zeiten und Regionen hinweg. Eine solche Opfer-Perspektive klammert vollkommen aus, dass auch die Handlungen und Aktivitäten der Beherrschten eine entscheidende Rolle für die Machtbeziehung spielen. Wird dies vernachlässigt, wird sowohl die machtpolitische als auch die interkulturelle Perspektive unterschlagen, dass jeder Herrschaftsdiskurs die Möglichkeit bietet, eine wirkungsvolle Gegenerzählung zu eröffnen. Die Totalisierung der Machtbeziehungen legt dann zwar den Keim zu einer effektiv vorgetragenen moralischen Anklage, verbleibt

aber in einer einseitigen Schuldzuweisung, so dass jegliches muslimisches Handeln nur noch als „Reaktion“ auf den Westen, die Moderne, die Globalisierung oder was auch immer dargestellt wird. Ausgeblendet wird, dass schon die Schuldzuweisung ein Akt ist, der durch die Machtverhältnisse nicht völlig unterbunden wird. Zudem trägt die Beschreibung von totalen Asymmetrien schon den Keim von Rechtfertigungen der (Gegen-)Gewalt in sich.

Saids Kritik war also nicht zufällig Wasser auf die Mühlen der Nationalisten und Islamisten. Für selbstkritische linke, liberale und säkulare Intellektuelle in der arabischen Welt stellte sie ein erhebliches Problem dar<sup>19</sup> und konnte von ihnen nur als „friendly fire“ verstanden werden. Dass Said nahezu die gesamte Literatur über den Islam als Interessen geleitete Fehlkonstruktion ansah, konnte von Fundamentalisten gezielt zur Abwehr jeglicher Islam- und Gesellschaftskritik benutzt werden. Dem Eurozentrismus konnten sie auf diese Weise einen Ethnozentrismus entgegenstellen,<sup>20</sup> der dem Westen – und jedem „verwestlichten“ Kritiker – das Recht absprach, überhaupt irgendwelche Aussagen über den Islam zu treffen, mit dem Argument, das stehe nur die Gläubigen zu. Die „Orientalismus“-Kritik war folglich leicht instrumentalisierbar, liess sich nahtlos in eine generelle Anklage des Westens einpassen und in einen islamischen Herrschaftsdiskurs übersetzen. Bereits seit den 1960er Jahren predigte beispielsweise Ayatollah Khomeini den Kampf der Kulturen. Kritiker warfen Said daher vor, einen „Orientalismus in reverse“<sup>21</sup> betrieben zu haben, weil er zwar das einheitliche Orientbild des Westens dekonstruiert, dabei aber das Bild eines allmächtigen, einheitlichen Okzidents geschaffen habe. Zwar rügte Said zu Recht, dass der „Orientalismus“ Muslime degradierte. Indem er jedoch den „Orientalismus“ zum Quell allen Übels stempelte, adelte er die einseitige „Orientalismus“-Kritik.

Diese Verkehrung ist der neuralgische Punkt der „Orientalismus“-Diskussion. Sie rührt daher, dass Said eine Totalisierung des Machtzentrums betreibt, durch die er auch einen Opfer-Status der Palästinenser, Araber und Muslime konstituiert.<sup>22</sup> Wie Said selbst einräumte, spiegelt sich darin seine eigene Position in den USA wider, nämlich die Erfahrung, ständig mit falschen Zuschreibungen als Palästinenser konfrontiert zu sein.<sup>23</sup> Dieses palästinensische Bewusstsein war ein erworbenes, denn Said fing erst in den USA an, sich für die palästinensische Sache – und darüber hinaus für die arabische, muslimische – einzusetzen.<sup>24</sup> Wenn also am Anfang des Bewusstsein-Prozesses die konkrete Diskriminierungserfahrung stand, so *erlebte* Said den Herrschaftsdis-

kurs als umfassende Realität, der nicht zu entkommen war. Dies ist aber ein Unterschied dazu, diesen Diskurs als nahezu total zu *beschreiben*. In dieser Differenz bildet sich die Schwierigkeit jeglicher Diskurskritik ab, weil sie den herrschenden Diskurs als umso einheitlicher, mächtiger und bedrohlicher darstellen muss, je mehr sie einen Frontalangriff inszenieren will. Die Vorstellung, dass der kritisierte Diskurs viel widersprüchlicher und weniger einheitlich sein könnte als dargestellt, müsste die Frage aufwerfen, ob der Frontalangriff überhaupt gerechtfertigt sei.

Die Alternative liegt darin, Muslime als handelnde Subjekte zu sehen. In Rushdies Roman ist der Geissbockmann anfangs völlig den Beschreibungen seiner Peiniger ausgeliefert. Ein Freund empört sich jedoch über diese Sichtweise: „Ideologisch [...] lehne ich den Begriff Opfer ab. Er ist zwar zum Opfer gemacht worden, doch wir wissen, dass Machtmissbrauch teilweise auch die Schuld des Opfers ist; unsere Passivität begünstigt solche Verbrechen, ermöglicht sie.“<sup>25</sup> Sobald der Ziegenbockmann seine Situation aus der Differenz begreift, die zwischen ihm und dem Bild von ihm existiert, eröffnen sich ihm mehrere Möglichkeiten, mit diesem Bild umzugehen. Er kann mit seinem Schicksal hadern, er kann es sich schönreden oder einen Sündenbock suchen: „Schluss jetzt [...]. Hör auf, dich schlecht zu finden. Der Schein trügt, der Schutzumschlag sagt nichts über die Qualität eines Buches. Teufel, Ziegenbock, Schaitan? Ich nicht. Ich nicht. Jemand anders. Wer?“<sup>26</sup> Das Bild des Geissbocks, mit erhobener Faust, kann aber auch zum Symbol des Widerstands mutieren und Spruchbänder zieren: „Das ist ein Image, das die Weissen schon so lange abgelegt haben, dass wir es nehmen können, besetzen, bewohnen, zurückfordern, uns zu eigen machen können.“<sup>27</sup> Anstatt auf solche Weisen zu akzeptieren, „was er ist“,<sup>28</sup> kann der Ziegenbock sich aber auch zurückverwandeln, allerdings um den hohen Preis, „kein mythisches Wesen mehr, keine Ikone mit Hörern und Teufelsodem“ mehr zu sein, sondern „vermenschlicht durch – welche Schlussfolgerung läge näher? – die furchterregende Konzentration seines Hasses“.<sup>29</sup>

### **Kulturaustausch als Verunsicherung**

Edward Said unterschätzte also, dass sich zwischen Orient und Okzident fortlaufend Prozesse der Aneignung und Abgrenzung abspielen. Der Kolonialismus setzte einen Kulturaustausch in Gang, der nicht nur den Orient, sondern auch den Westen zur Selbstbespiegelung zwang.

Die unvorhergesehene Folge waren Selbstvergewisserung und Verunsicherung auf beiden Seiten, weil die Beziehung zum jeweils „Anderen“ nie vollständig kontrollierbar war. Für die Europäer bildete der Kulturaustausch eine wesentliche Grundlage für die Konstruktion des modernen Weltbildes und trug zur eurozentristischen Selbstvergewisserung bei.<sup>30</sup> Denn die Moderne wurde kulturintern und kulturübergreifend definiert, nämlich als Abgrenzung gegenüber der eigenen Vergangenheit und gegenüber dem Fremden. Damit geht jedoch eine schleichende Verunsicherung einher, weil sich die Relationen zur Vergangenheit und zum Fremden aufgrund von Machtverlust, Einwanderung und Dekolonisierung permanent verschieben. Derartige Verunsicherungen scheinen etwa bei Huntington auf, wenn er Zweifel darüber äussert, ob es sinnvoll sei, dass die ganze Welt ein amerikanischer Schmelztiegel und Amerika so bunt wie die ganze Welt werde.

Wenn Kulturaustausch Verunsicherung bedeutet, so liegt in der Einnahme eines Opfer-Status die Möglichkeit, die Identität zu fixieren und sich ihrer wieder zu vergewissern. Dies kann, wie die Integrationsdebatte zeigt, zielstrebig in eine Sackgasse führen.<sup>31</sup> Wenn Vertreter der europäischen Mehrheitsgesellschaften fordern, Muslime sollten ihre Vorstellungen demokratischen Gepflogenheiten unterordnen, so hat dies den Effekt, dass manche Muslime „Signale“<sup>32</sup> ihrer Identität noch stärker hervorheben. Sie klagen diese Signale sogar als ihr demokratisches Recht ein, wodurch sie ihren Opfer- und Fremdheits-Status in einer nur formal multi-kulturellen Gesellschaft markieren. In der Folge münzt die Mehrheitsgesellschaft diese Signale in Stigmata um und beschreibt sich selbst als Opfer von Zuwanderung und Entfremdung. Und wenn sich die Mehrheitsgesellschaft der muslimischen Frauen als „Opfer“ von Zwangsheirat und Ehrenmord annimmt, so begreifen sich wiederum Vertreter islamischer Gruppen als „Opfer“ von Pauschalisierungen. Beide Seiten behaupten dann, es gehe darum, ungleiche Behandlung (für Frauen, für Muslime) nicht mehr länger zu dulden. Beide Seiten begreifen sich so als Opfer einer fehlgeschlagenen Integration.

### **Geographien des Kulturkampfes**

Saids Werk und die Debatte darüber wurden vor allem von seinem Vorwurf dominiert, der subalterne Part der Machtbeziehung sei blosses Produkt des mächtigeren. Das ist darauf zurückzuführen, dass dieser Pauschalvorwurf – wie später Huntingtons „Kampf der Kulturen“ – den interkulturellen Konflikt auf eine griffige Formel brachte. Diese Formel

liess sich zum Kampfmittel gegen die herrschende Politik, Wissenschaft und Publizistik wenden. In zahlreichen Repliken versuchten Islam- und Nahost-Wissenschaftler ihre Fächer in Schutz zu nehmen und aus der Kontroverse „herauszuhalten“<sup>33</sup>, was jedoch nur bedingt gelang, weil Said auch auf Argumente mehrerer Vorläufer<sup>34</sup> seit den 1960er Jahren aufbauen konnte. Die Wissenschaftler räumten zwar ein, dass die Kritik am Eurozentrismus berechtigt sei; sie betrachteten Saims Vorwurf aber als überzogen, weil er das Kind mit dem Bade ausschütte. Die Kritik am Kritiker lief meistens darauf hinaus, dass sich keine Wissenschaft mehr betreiben liesse, nähme man den Vorwurf ernst, dass jede Islam-Deutung von aussen notwendig „orientalistisch“ sei und eine illegitime Machtausübung darstelle.

Unter dem Strich wäre es heute ratsam, „Orientalismus“ nicht mehr als Erklärung für die Unterwerfung des Orients zu lesen, sondern als erkenntnistheoretische Herausforderung. Statt zu fragen, „was trägt Edward Said zum Verständnis im Kampf der Kulturen bei?“, sollte die Frage in den Vordergrund gerückt werden: „Was sagt Edward Said angesichts des Machtgefälles zur Möglichkeit, zutreffendes Wissen über den Islam zu produzieren?“ Wenn nach Said die herrschenden Islambilder zweifelhaft sind, so gilt dies heute vor allem deshalb, weil sie alle in der einen oder anderen Form, positiv oder negativ, auf Huntingtons These Bezug nehmen. Es ist daher kein Zufall, dass sich der „Kampf der Kulturen“ auf interpretativer Ebene als Kampf der Deutungskulturen zwischen Huntington- und Said-Sympathisanten reproduziert. Die Geographien des Kulturkampfes ähneln sich, weil die Bilder und Argumente aufeinander bezogen sind. Der Westen und der Islam: Sie sehen gerne den jeweils anderen als Ungeheuer und zeigen anklagend mit der Krallen darauf. Die britische Polizei verwandelt einen „Paki“ in einen Geissbock, der Ayatollah Khomeini macht den Bock zum Gärtner, Edward Said den Gärtner-Bock zum Landschaftsarchitekten, und Samuel P. Huntington den Landschaftsarchitekten wieder zum „Paki“ mit Besitzurkunde für eine Parzelle, ohne Blumenbeet zwar, aber mit den viel zitierten „bloody borders“.

Im Kreislauf der Fremd- und Selbstbilder ergeben sich eigenartige kulturübergreifende Konstellationen: Zwischen Anhängern Saims und Islamisten existiert die Schnittmenge, dass der Neo-Kolonialismus moralisch zu verurteilen sei. Zwischen Anhängern Huntingtons und Islamisten existiert die Schnittmenge, dass Islam und westliche Demokratie einfach nicht zusammen passten. Angesichts dieser diskursiven Über-

macht werden in der Darstellung des Islams meist jene (säkularen) Muslime vernachlässigt, die weder den Westen für alles Ungemach verantwortlich machen noch Koran und Demokratie für unvereinbar halten.

Eine Gemeinsamkeit zwischen den Mehrheitsdiskursen besteht darin, dass sie den „Kampf der Kulturen“ nach einem Ursache-Wirkungs-Prinzip deuten. Der „Schwarze Peter“ wird einer Seite zugeschoben, so dass die Aktionen der zweiten Seite nur eine „Reaktion“ darstellen. Schon die Entstehung der „Orientalismus“-Kritik war dem Umstand geschuldet, dass Edward Said eine Antithese zum Begriff des „politischen Islams“ formulieren wollte, den der britische Historiker Bernard Lewis 1976 in seinem Aufsatz „The Return of Islam“ aufgebracht hatte.<sup>35</sup> Lewis warnte davor, dass sich eine anti-zionistische und anti-westliche Front unter den Arabern bilden könnte. Einen Vorboten sah er darin, dass 1973, begleitend zum Kampf gegen Israel, die Ölwanne gegen westliche Industriestaaten eingesetzt wurde. An diese Sichtweise knüpften zahlreiche Autoren an, die unter dem Schlagwort „Fundamentalismus“ den Islam als innen- und aussenpolitische Bedrohung beschrieben. Der Konflikt zwischen Edward Said und Bernard Lewis bildete folglich zwei Diskursstränge aus, die unterschiedliche Erklärungen für die Krise des Islams und den Konflikt mit dem Westen entwickelten. Aber liegt Edward Said, wenn er das westliche Islambild geißelt, der Wahrheit näher als Lewis, der den Islam geißelt<sup>36</sup>? Und ist Saims moralische Anklage „der Macht“<sup>37</sup> letztlich nicht genauso undifferenziert wie Lewis' Rechtfertigung der Macht?

Die Islambilder beider Diskursstränge teilen meist eine Gemeinsamkeit: Die Zuschreibung von Irrationalität und Pathologie. Islam-Kritiker à la Huntington sehen das Irrationale im Islam selbst angelegt, weil er mit der Moderne, Rationalität und Demokratie nicht vereinbar sei. Wer diese Sichtweise als „Orientalismus“ ablehnt, behauptet hingegen, das Irrationale komme erst durch die sozio-politischen Umstände zum Ausbruch. Daher trügen Kolonialismus und Globalisierung ein gerüttelt Mass Mitschuld an der Islamisierung des Islams. Wenn der Westen so weitermache, sei keine Genesung des kranken Mannes am Bosphorus in Sicht, denn junge frustrierte Männer verzweifeln an der Interessenspolitik und Doppelmoral des Westens.<sup>38</sup> Islamismus wird hier zur „Reaktion“ auf westliche Politik oder auf Demütigungen sowie zur „Reaktion“ auf die religiös entzauberte Moderne erklärt; Islamismus erscheint dann als Ausdruck einer kulturellen Widerständigkeit<sup>39</sup> oder einer Wiederbelebung des Spirituellen<sup>40</sup>.

Die Pathologie der Muslime (oder Islamisten) wird in beiden Diskurssträngen in zwei Schritten erläutert. Zuerst wird behauptet, dass die – entweder antimodernen oder frustrierten – Muslime die objektiven Fakten verständlicherweise nur unzureichend deuten könnten (ihnen fehlt natürlich das lückenlose Wissen unserer Islam- und Nahost-Experten!). Dann werden für diese Fehlwahrnehmung sozio-kulturelle, psychologische, politische oder tief verwurzelte religiöse Einflussfaktoren als entscheidend ausfindig gemacht. Soll heissen: Muslime können einfach nicht anders, weil sie aus ihrer Haut oder ihrem Käfig nicht heraus können. So erscheinen sie als nicht voll zurechnungsfähig, und ihre Taten werden indirekt entschuldigt, weil sie entweder ein logisches Produkt irrationaler Denkweisen oder irrationaler Umstände sind. Gesellschaftliche Krisen nur als Folge und Ausdruck einer Islam-Ideologie anzusehen oder ideologische Radikalisierung nur als Ausdruck allgemeiner sozialer Konflikte zu deuten, heisst, eine vielschichtige Realität erneut auf einen Ursache-Wirkungs-Mechanismus zu reduzieren. Es bedeutet, den Islam entweder als weitgehend kontextlose, immergleiche oder als weitgehend von den Umständen determinierte, beliebige Wahrnehmungs- und Denkweise aufzufassen.

Ausser Acht gelassen wird, dass weder Kulturelles noch Soziales festgelegt sind und festlegend wirken, weil beide Ebenen in Wechselwirkung zueinander stehen. Gewiss sind Zusammenhänge zwischen objektiven Ereignissen, kulturellen Wahrnehmungsmustern und subjektiven Entscheidungen rekonstruierbar, allerdings nur, wenn die Akteure als Realität verarbeitende Subjekte betrachtet werden, die ihrer Umwelt und ihrem Handeln Sinn zuschreiben – aufgrund welcher Zwänge und Einflüsse auch immer. Die Sozialwelt ist ein Panoptikum verschiedener Kämpfe um politische, ökonomische, kulturelle und symbolische Macht, die von den Beteiligten mit unterschiedlichen Strategien geführt werden. Was jemand für vernünftig und islamisch hält, hängt von der vielseitig definierten sozialen Position ab: Ein Professor in Beirut hält anderes für rational als ein Banlieue-Bewohner, eine Lehrerin in Berlin urteilt anders als ein Attentäter, ein Religionsgelehrter in Mekka anders als eine Politikerin in Bagdad, auch wenn alle Muslime sind.

Nach dem 11. September 2001 verschärfte sich der Deutungskampf zwischen beiden Diskurssträngen, weil nun auch explizit die Frage verhandelt wurde, ob die US-Aussenpolitik indirekt für die Anschläge verantwortlich gemacht werden könne, weil diese eine „Reaktion“ seien, oder ob sie allein der Krise des Islams entsprungen seien. In diesem Deutungskampf wurde dem „Orientalismus“ mit seinen Stereotypen

über den Islam nun auch ein „Okzidentalismus“<sup>41</sup> mit seinem Hass auf den Westen gegenübergestellt. Ian Buruma und Avisahi Margalit verwiesen darauf, dass anti-demokratische, anti-materialistische und anti-semitische Stereotype weltweit verbreitet seien und auch das Denken radikaler Islamisten nachhaltig prägten. Folgt aus diesen komplementären Feindbildern nun zwangsläufig, dass es einen Kampf zwischen den Kulturen gebe? Sind mit „Orientalismus“ und „Okzidentalismus“ die Ausgangspunkte gefunden, von denen aus eine Beschreibung *und* Erklärung für den „Kampf der Kulturen“ möglich wird?<sup>42</sup> Keineswegs. Denn nicht zwei Kulturen liegen im Clinch, sondern zwei Abziehbilder davon. Edward Said, Ian Buruma und Avishai Margalit demaskieren das Funktionieren von Stereotypen. „Orientalistische“ und „okzidentalistische“ Klischees dienen Feindbildern, die von bestimmten Gruppen eingesetzt werden, um Menschen und Ressourcen für ihre Interessen zu mobilisieren. Die wahre Identität des Westens oder des Islams lässt sich weder in den Feindbildern noch in ihren Dekonstruktionen erkennen. Letztere dienen der Widerlegung stereotyper Sichtweisen, nicht der Konstruktion alternativer Fremd- und Selbstbilder. Das zeigt sich daran, dass Edward Said zwar Islam-Klischees zerlegte, kein Wort aber darüber verlor, wie eine richtige Darstellung des Islams aussehen könnte. Ebenso verfahren Buruma und Margalit, die einräumen, dass sich der Hass der Militanten teilweise aus realen, aber überzeichneten Missständen westlicher Politik speist.

Dennoch können Feindbild-Produzenten auch die Demaskierung eines Feindbildes für ihre Zwecke nutzen. Islam-Kritiker à la Huntington greifen die Kritik am „Okzidentalismus“ der Islamisten deshalb auf, um eine Handlungsanleitung für die Realpolitik herauszulesen. Sie warnen davor, die Bedrohung namens „Islam“ zu verharmlosen, und fordern militärische Aufrüstung. Ihre Gegner begreifen dies als „Orientalismus“ und warnen vor einem Feindbild Islam. Auf beiden Seiten besteht der Irrtum darin, von den Stereotypen der „Islamisten“ oder „Orientalisten“ direkt auf den Zustand der Welt und die Notwendigkeiten der Politik schliessen zu wollen.

Eine besondere Blüte trieb dieses Verlangen in der Polemik des Nahost-Wissenschaftlers Martin Kramer nach dem 11. September 2001.<sup>43</sup> Er führte das Versagen der Sicherheitsdienste auf das Versagen der Islamwissenschaft zurück und machte dafür Edward Said verantwortlich. Kramer behauptete, die von muslimischen Terroristen ausgehende Gefahr sei unterschätzt worden, weil Said-Anhänger die amerikanische Islamwissenschafts-Landschaft kolonisiert und ständig nach Aufklärern

und Luthern im Islam gesucht hätten, anstatt den wahren Zustand des Islams zu erforschen. Paradoxe Weise griff Kramer ausgerechnet Saids These über die enge Verzahnung von Wissen und Macht auf. Saids Vorwurf, die Wissenschaft habe stets der Kolonialpolitik zugearbeitet, wurde von Kramer umgekehrt, zugespitzt und bekräftigt. Er klagte, „politisch korrekte“ Akademiker hätten mit ihrer Islamforschung den Interessen des Landes geschadet. Sie sollten, so ist dieser Klage zu entnehmen, gefälligst wieder der Politik dienen.

### **Interkultureller Dialog, globale Asymmetrie**

Die Herausforderungen, vor denen ein interkultureller Dialog steht, zeigen sich derzeit (im Februar 2006) am eskalierenden Streit um zwölf Muhammad-Karikaturen, die in einer dänischen Zeitung veröffentlicht wurden. Die kollektive Erregung bestätigt, je nichtiger der Anlass, die Scharfmacher auf allen Seiten, die den Konflikt weiter schüren. Da können noch so viele islamische Vereine und Religionsgelehrte die Ausschreitungen verurteilen und die Gläubigen zur Mässigung aufrufen,<sup>44</sup> oder noch so viele nicht-muslimische Kommentatoren die Verletzung religiöser Gefühle bedauern und als Provokation kritisieren: Die Medien zeigen tagelang Bilder wütender Demonstranten und geben sich überzeugt, dass „der heilige Hass“<sup>45</sup> am Werke sei, wo eigentlich Humor gefragt wäre, und dass „die islamische Seite“ den Zusammenprall der Kulturen wolle, den „treuherzige [...] westliche Politiker“ so gerne vermieden hätten.<sup>46</sup> Passend dazu belegen Umfrageergebnisse, dass sich immer mehr „Deutsche“ von Muslimen „bedroht“ fühlen.<sup>47</sup> Kaum Beachtung findet, dass die Erregung *beider* Lager eine gewollte mediale Inszenierung ist, die provokative Veröffentlichung<sup>48</sup> ebenso wie der „hysterische“ Protest. Wenig Beachtung findet auch, dass hier nicht in erster Linie unterschiedliche kulturelle Vorlieben aufeinanderprallen; vielmehr geht es um Grenzziehungen für Freiheiten und um den Schutz von Rechtsgütern, zwischen denen eine Abwägung schwieriger ist, als die Scharfmacher suggerieren (Respekt vor der anderen Religion versus Pressefreiheit; Diskriminierungsverbot versus Meinungsfreiheit; Beleidigung versus Kritik; Verhöhnung versus Satire). Auch in diesem Konflikt spiegelt sich die Asymmetrie der globalen Machtverhältnisse wider. Europäer berufen sich auf universal gültige Normen und fordern Respekt dafür. Muslime kritisieren, im europäischen Universalismus sei die islamische Kultur nicht mitgedacht. Von ihnen werde erwartet, dass sie eine Rechtskultur akzeptierten, die in vielen Fällen ihre

Religion nicht als vollwertig ansehe. Ebenso übe der Westen Druck auf „islamische“ Akteure<sup>49</sup> aus, damit sie internationale Spielregeln anerkennen, erweise selbst aber dem Islam mangelnden Respekt.

Die Art, wie der Konflikt ausgetragen wird, ist durch die verfügbaren Machtmittel bestimmt. In den Karikaturen verkörpert sich ein „Orientalismus“, der ein Islambild verbreitet, das der Kontrolle der Muslime entzogen und dem Auge des westlichen Betrachters unterworfen ist. Diesen symbolischen Enteignungs- und Unterwerfungsakt prangern Muslime als verletzend an. In gewalttätigen Protesten offenbart sich dann, welche Mobilisierungskraft die „Orientalismus“-Kritik entwickeln kann und wie leicht sie in einen „Okzidentalismus“ zu überführen ist. Die beteiligten Muslime *sind* nicht nur die Opfer des „Orientalismus“, sondern sie *begreifen* sich bewusst als solche, um eine effektvolle Gegenstrategie zu verfolgen.

Was bedeuten diese Überlegungen für den interreligiösen Dialog? Saids Hinweis darauf, dass Fremd- und Selbstbilder durch die Hierarchie von Positionen und Autoritäten geprägt werden, muss im Dialog zugrunde gelegt und auf „beide“ Seiten ausgedehnt werden. Dialogpartner müssen sich der Machtdifferenzen und möglichen Spielstrategien bewusst sein. Sie sollten den inhaltlichen Dissens als Anlass des Dialogs, nicht jedoch als bloße Glaubens- oder Meinungssache ansehen. Da der Dissens in der Position der Diskutanten in ihrer Sozialwelt verankert ist, lässt er sich im Kern nicht wegdiskutieren. Ziel kann es nur sein, die Reichweite des Dissens' deutlicher zu sehen und seine Folgen einzuhegen. Es ist nicht davon auszugehen, dass man im Dialog Hierarchien vollständig überbrücken oder sich den herrschenden Diskursen vollständig entziehen könnte. Obwohl der Dialog den guten Willen aller Seiten voraussetzt, wäre es blauäugig anzunehmen, dass sich in Gesprächen nicht auch konkrete, allgemeine oder symbolische Kämpfe um Macht und Autorität abspielten. Gespräche bleiben schwierig, ganz gleich, ob sich auf individueller Ebene die allgemeinen Asymmetrien zwischen den „Kulturen“ widerspiegeln oder ob sie sich umkehren.

Der blinde Fleck der asymmetrischen, herrschenden Diskurse liegt im Kulturaustausch, der notwendig ambivalente Komponenten für beide Seiten enthält. Entgegen der totalisierenden Annahme Saids, dass Diskurse und materielle Realitäten eine Einheit bilden, muss der Dialog darauf abheben, dass dies nicht der Fall, dass also zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit weder ein völlig deckungsgleiches noch ein auf

ewig fixiertes Verhältnis besteht. Ein Dissens zwischen verschiedenen Seiten bildet zwar deren kulturelle und soziale Differenzen, die Machtverhältnisse, Positionen und Spielstrategien ab; doch können diese im Gespräch thematisiert werden. Gerade weil Asymmetrien eine politische, ökonomische und institutionalisierte Realität sind, muss der Dialog versuchen, sie zu benennen – nicht zu negieren. Dabei muss gezeigt werden, dass westliche Islambilder und islamische Opferdiskurse durch die Logik der Asymmetrie miteinander verbunden sind und dass es wenig Sinn hat, ein Stereotyp gegen ein anderes auszutauschen. Dies ist schon deshalb notwendig, weil „Orientalismus“- und „Okzidentalismus“-Vorwürfe instrumentalisiert werden können, um die Diskussion über heikle Themen zu unterbinden. Einem ernsthaften Gespräch ist indes die Überbetonung von Differenzen gleichermassen abträglich wie das Herausstreichen von Gemeinsamkeiten. Das vereinte Anprangern orientalistischer Stereotype oder der US-Außenpolitik ist eine Anbiederung, die bestehende Unterschiede verschleiert. Der „Antisemitismus“-Vorwurf an die islamische Seite ist billig, solange Anti- und Philosemitismus im Westen nicht thematisiert werden. Trotz aller unzweifelhaft vorhandenen Disparitäten muss der Dialog auf ein Ebenmass aus Kritik und Selbstkritik abzielen sowie die Offenheit für Kritik und die Bereitschaft zur Selbstkritik voraussetzen. Aus europäischer Sicht liegt die angemessene Antwort auf globale Asymmetrien weder in einer demütigen Selbstanklage des „Orientalismus“ noch in einem aggressiven Angriff auf den „Okzidentalismus“, sonst macht sich der Dialogversuch entweder auf einem Auge blind oder auf einem Ohr taub.

**English summary: The power of description: A guide to Edward Said's "Orientalism"**

Because of the widespread stereotypes of Islam, Edward Said's criticism of "Orientalism" seems to be more up-to-date than ever. Said explains the eternal recurrence of prejudices by hinting at the Western interest to create an Orient in order to de-humanize, colonize and exploit it. Said's explanation for the function and efficacy of stereotypes provides useful insights. Yet, his blame of Western manipulation also serves the notion of "the clash of civilizations", because Said describes the West as the total power and the Orient as the eternal victim. However, by a critical reading, inter-cultural dialogue can be learned from Edward Said, that the asymmetries between the West and Islam should neither be neglected nor totalized. The worldwide disparities are neither an explanation nor an excuse for human action, whatsoever. Yet, most Islam experts today draw pictures of global asymmetry, thus contributing to the victimization of one side and justifying the use of (counter)-violence. Inter-cultural dialogue cannot accept

these pictures of total power or total powerlessness; it has to take global asymmetries into consideration without exaggerating them. Dialogue aims at symmetry between criticism and self-criticism. From a European perspective, the adequate response to global asymmetry lies neither in humility, because of the existence of anti-Islamic "Orientalism", nor in accusation, because of the existence of anti-Western "Occidentalism"; otherwise dialogue would be either blind in one eye or deaf in one ear.

**Résumé: Le pouvoir de la description: Un guide vers l'orientalisme d'Edward Saïd**

Vus les stéréotypes très répandus quant à l'islam, la critique de "l'orientalisme" de Edward Saïd semble plus actuelle que jamais. Saïd explique la répétition éternelle des préjugés par lesquels se cache l'intérêt occidental de créer un Orient ayant pour but de le déshumaniser, coloniser et exploiter. L'explication de Saïd concernant la fonction et l'effectivité des stéréotypes donne des révélations utiles. Mais son reproche de la manipulation occidentale rend également service à l'expression du "choc des civilisations" parce que Saïd décrit l'Occident comme un pouvoir total et l'Orient comme la victime éternelle. Une lecture critique fait cependant apprendre de Edward Saïd le dialogue interculturel, dans le sens que les asymétries de l'Ouest et de l'islam ne peuvent pas être ni négligées ni totalisées. De même les disparités mondiales ne sont pas ni une explication ni une excuse des faits. Or, la plupart des islamologues peignent des images d'une asymétrie mondiale. Par cela ils contribuent d'un côté à la victimisation et de l'autre côté à la justification de l'usage de la (contre-)violence. Le dialogue interculturel ne peut pas accepter ces images d'un pouvoir total ou d'une non-violence totale. Il est nécessaire de considérer les asymétries mondiales sans toutefois les absolutiser. Le dialogue cherche une symétrie entre une critique et une autocritique. D'un point de vue européen la réponse adéquate ne se trouve ni dans l'humilité à cause de l'existence d'un "orientalisme" anti-islamique ni dans l'inculpation d'un "occidentalisme" anti-occidental. Dans tel cas le dialogue serait aveugle d'un œil ou sourd d'oreille.

*Traduction: Tom Kerger*

**Resumen: El poder de la descripción: una guía hacia el orientalismo de Edward Said**

Debido a los estereotipos – ampliamente extendidos sobre el islam – la crítica del "orientalismo" de Edward Said parece más actual que nunca. Said aclara la corriente perpetua de prejuicios y el interés occidental oculto por mostrar un oriente que se deshumaniza, coloniza y explota. La explicación de Said acerca de la función y efectividad de los estereotipos muestra útiles conocimientos provechosos. Pero su reproche de la manipulación occidental sirve también al

título “choque de las civilizaciones”, porque Said describe al occidente como el poder total y al oriente como víctima eterna. Sin embargo, leyendo críticamente a Edward Said, se puede aprender mediante el diálogo intercultural, que las asimetrías entre el occidente y el oriente no tienen que ser ni descuidadas ni totalizadas. Las diferencias mundiales no son, sobre todo, ni una explicación ni una disculpa para una acción humanitaria. Sin embargo, actualmente los expertos del Islam dibujan imágenes de una asimetría mundial. De esta forma, hacen una contribución a la victimización de una de las partes y a la justificación del uso de la (contra-)violencia. El diálogo intercultural no puede aceptar estas posturas entre un poder totalitario o una impotencia total; por el contrario, tiene que considerar las asimetrías mundiales sin exagerarlas. El diálogo debe tender hacia una simetría entre la crítica y la auto-crítica. Desde una perspectiva europea la respuesta adecuada a la asimetría mundial no se encuentra en la humillación con motivo de la existencia de un “orientalismo” anti-islámico, ni en la acusación con motivo de la existencia de un “occidentalismo” anti-occidental. De otro modo, el diálogo sería infructuoso.

Traducción: Miryam Lavalle

### Anmerkungen

- 1 Edward Said, *Orientalism* [1978]. London 1995.
- 2 Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien 1996.
- 3 Siehe vor allem das Kapitel „Introduction“ in: Said, *Orientalism*, 1-28.
- 4 Siehe ebd., 3: “Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.”
- 5 Siehe ebd., 20f.
- 6 Ebd. 23f., formuliert dies in Abgrenzung zu Michel Foucaults Diskursbegriff: „Yet unlike Michel Foucault, to whose work I am greatly indebted, I do believe in the determining imprint of individual writers upon the otherwise anonymous collective body of texts constituting a discursive formation like Orientalism. [...] Orientalism is after all a system for citing works and authors. [...] Foucault believes that in general the individual text or author counts for very little; empirically, in the case of Orientalism (and perhaps nowhere else) I find this not to be so. Accordingly my analyses employ close textual readings whose goal is to reveal the dialectic between individual text or writer and the complex collective formation to which his work is a contribution.”
- 7 Salman Rushdie, *Die Satanischen Verse*. Artikel 19 Verlag 1989, 173.

- 8 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*. München 1974, 11.
- 9 Siehe Said, *Orientalism*, 22f.: „[...] that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient, and this sense is directly indebted to various Western techniques of representation that make the Orient visible, clear, ‘there’ in discourse about it. And these representations rely upon institutions, traditions, conventions, agreed-upon codes of understanding for their effects, not upon a distant and amorphous Orient.”
- 10 Siehe ebd., 2.
- 11 Siehe ebd. 23: “[...] never has there been a nonmaterial form of Orientalism, much less something so innocent as an ‘idea’ of the Orient. In this underlying conviction and in its ensuing methodological consequences do I differ from scholars who study the history of ideas.”
- 12 Siehe ebd., 4-9.
- 13 Siehe ebd., 3: “In brief, because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action.”
- 14 Siehe ebd., 1f.: „[...] the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience”.
- 15 Auf diesen Punkt hob bereits Anouar Abdel-Malek in seiner “Orientalismus“-Kritik von 1963 ab; siehe hierzu Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading 1997, 133ff.
- 16 Siehe die Kritik bei Georg Stauth, *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt am Main 1993, 58.
- 17 Siehe Said, *Orientalism*, 21
- 18 Hartmut Fähndrich, “Orientalismus und *Orientalismus*: Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westliche ‚Islamstudien““, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), 181.
- 19 Siehe Emmanuel Sivan, „Edward Said and His Arab Reviewers“, in: Ders.: *Interpretations of Islam. Past and Present*. Princeton 1985, 133-154.
- 20 Reinhard Schulze, “Orientalistik und Orientalismus“, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 2005, 764f.
- 21 Zur Kritik und Wortprägung des syrischen Philosophie-Professors Sadiq J. al-Azms siehe: Fähndrich, „Orientalismus“, und Sivan, „Edward Said“.
- 22 Dies bedeutet nicht, dass sich Edward Said nicht für eine Aussöhnung zwischen Palästinensern und Juden ausgesprochen hätte oder dass er in den 1990er Jahren keine berechtigten Gründe gehabt hätte, den Osloer Friedensprozess zu kritisieren.
- 23 Said, *Orientalism*, 27: „The life of an Arab Palestinian in the West, particularly in America, is disheartening. There exists here an almost unanimous consensus that politically he does not exist, and when it is allowed that he does, it is either as a nuisance or as an Oriental. The web of racism, cultural stereotypes, political imperialism, dehumanizing ideology holding in the Arab or the Muslim is very strong indeed, and it is this web which every Palestinian has come to feel as his uniquely punishing destiny.”

- 24 Vgl. seine Autobiographie: *Am falschen Ort*, Berlin 2000.
- 25 Rushdie, *Satanische Verse*, 256.
- 26 Ebd. 260.
- 27 Ebd., 289f.
- 28 Ebd., 292.
- 29 Ebd., 297.
- 30 Siehe zu dieser These Stauth, *Islam*, 11, 58-60, 100, 134.
- 31 Siehe ausführlich dazu Charles Taylor, „Demokratie und Ausgrenzung“, in: Ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie. Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt am Main 2001, 30-50.
- 32 Symbole des Islams sinken hierbei zu blossen Erkennungszeichen, „Signalen“, herab: Siehe Mohammed Arkoun, *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999, 55.
- 33 Schulze, „Orientalistik“, 763.
- 34 Siehe ebd., 761-763.
- 35 Siehe zur Bedeutung dieses Textes Salvatore, *Islam*, XVI und 141-144.
- 36 Siehe Bernard Lewis, *Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrzehntelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen eskaliert*. Frankfurt am Main 2003.
- 37 Siehe Edward Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt am Main 1994.
- 38 Siehe Michael Lüders: *Im Herzen Arabiens. Stolz und Leidenschaft – Begegnung mit einer zerrissenen Kultur*. 2004; Sonja Hegasy: „Arabien Versailles“, in: *Die Zeit* 6. Mai 2004, 4.
- 39 Rotraud Wielandt, „Islam und kulturelle Selbstbehauptung“, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 2005, 768-776.
- 40 Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München/Zürich 2004, weist Huntingtons Thesen vom Kampf der Kulturen stets mit Verve zurück, meint aber, die „Stagnation“ des Islams und das ökonomische Zurückbleiben arabischer Staaten gegenüber südostasiatischen Tigerstaaten nicht nur durch ökonomische und politische Faktoren, sondern auch durch eine seit dem 12. Jahrhundert wirkende „geistig-intellektuelle Tiefendimension“ im Islam und den „Sieg einer vernunft- und freiheitfeindlichen Orthodoxie“ erklären zu können (ebd., 476-479). Er interpretiert Islamismus als weitgehend religiöses Phänomen: „Stärker als viele westliche Experten annehmen, ist und bleibt der Islam in der geistigen Lebenswelt seiner Völker verwurzelt. Mehr noch: mit seinem Neuerwachen erinnert er auch die Nationen des Westens an ihre vielfach verschütteten eigenen religiösen Wurzeln. Dem modernen Paradigma allzu einseitig verhaftet, habe der Westen, so sehen es viele Muslime, die Tiefendimension der Gesellschaft ignoriert und die tiefste Kraft im Menschen vernachlässigt: den religiösen Glauben“ (ebd., 644).
- 41 Buruma, Ian / Margalit, Avishai: *Occidentalism*. New York 2004.

- 42 Dieser Idee folgt Stefan Weidner, „Zum Kampf der Waffen und Begriffe. Über harte und weiche Islamdeutungen“, in: *Merkur* 662/2004: 500-509. Er unterscheidet vier Varianten des Islamverständnisses, die er kulturübergreifend in zwei Lager zusammenfasst: Muslimische Hardware-Deuter und westliche Islam-Essentialisten (Fundamentalisten und Huntington-Anhänger) glaubten an einen unveränderlichen islamischen Wesenskern. Muslimische Software-Deuter und westliche Anti-Essentialisten (liberale Reformer und Huntington-Kritiker) glaubten an die Veränderbarkeit des Islams. Diese Deutungen stünden kulturintern und kulturübergreifend im Konflikt zueinander. Obwohl Weidner ein plurales Islamverständnis beschreibt, vereinheitlicht er den Islam wieder, indem er behauptet, wenn der Islam wirklich so weich würde, wie muslimische und westliche Software-Deuter es wollten, hätte der Westen gesiegt. Auch wenn Weidner beide Kulturen als in sich gespalten ansieht, glaubt er dennoch, den Grundwiderspruch gefunden zu haben, der den Kampf zwischen den Kulturen erkläre. Die Analyse bleibt damit dem herrschenden Paradigma verhaftet.
- 43 Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand. The Failure of the Middle Eastern Studies in America*. Washington 2001.
- 44 Unter anderem verurteilte die Organisation der Islamischen Konferenz (Dschidda) mit ihren 57 Mitgliedsstaaten die weltweiten Ausschreitungen und rief zur Besonnenheit auf; in Deutschland äusserten sich 16 islamische Organisationen in gleicher Weise.
- 45 Titelseite der *Spiegel*-Ausgabe 6/2006.
- 46 Hubert Kleinert, „Kultur-Clash: Das Leben des Brian mit dänischen Untertiteln“, in: [www.spiegel.de](http://www.spiegel.de) (8.2.2006).
- 47 Nach einer Forsa-Umfrage sind 60 Prozent überzeugt, dass es zu einem „dauerhaften Konflikt zwischen den Weltreligionen“ kommen werde, gegenüber 54 Prozent nach dem 11. September 2001; siehe „Wachsende Kluft zwischen Deutschen und Muslimen“, in: [www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,399684,00.html](http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,399684,00.html).
- 48 Im Begleittext zu den Karikaturen hiess es, Muslime müssten sich damit abfinden, verhöhnt und verspottet zu werden. Die Zeitung *Jyllands-Posten* unterstützt seit Jahren in Fragen der Integration und des Ausländer- und Asylrechts die restriktive dänische Ausländerpolitik und titulierte den Islam gerne als „mittelalterlich“. Siehe Hanns Gamillscheg, „Die Attacke einer Zeitung“, in: *Badische Zeitung*, 8.2.2006, 4.
- 49 Zum Zeitpunkt der Konflikt-Eskalation wurden von Iran der Verzicht auf den Atombomben-Bau gefordert, von Syrien und der Hamas ein Gewaltverzicht.