

ISSN 1560-16325 | ISBN 978-3-901989-38-4 | € 16,-

polylog 39

2018

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Urbanität

Mit Beiträgen von WOLFGANG WELSCH, CHRISTIAN SMIGIEL, ANDREAS KOCH, CONSTANZE WOLFGRING, JIANPING GAO, JALE ERZEN, JULIA SONNLEITNER, NIKOLETA NIKISIANLI, SOPHIE ROCHE und anderen

SONDERDRUCK

3

FRANZ GMAINER-PRANZL, MĂDĂLINA DIACONU

*Urbanität als Kontext und Habitus interkulturellen
Philosophierens*

Einführung

7

WOLFGANG WELSCH

Civitas oder Kosmos?

19

CHRISTIAN SMIGIEL UND ANDREAS KOCH

*Formen von Urbanität in der kapitalistischen Moderne
und ihre Effekte*

35

CONSTANZE WOLFGRING

Vom guten Leben:

Stadt und Utopie nach der industriellen Revolution

53

JIANPING GAO

Die Schönheit einer Stadt

Gedanken aus ökologischer Perspektive

73

JALE ERZEN

Die Sprache der Stadt

89

JULIA SONNLEITNER

Stadt und Erinnerung

Die Apartheid im Gedächtnis der Born-free-Generation

105

NIKOLETA NIKISIANLI

Urbanität im globalen Süden:

*Herausforderungen, Anforderungen und das Potential von
Nord-Süd-Wissenschaftskooperationen*



119

SOPHIE ROCHE

Kultur-Relation und Transkulturalität

*Ein Nachdenken über Muslime in Deutschland
mit der Philosophie Édouard Glissants*

143

Berichte und Rezensionen

174

Impressum

175

polylog bestellen

SOPHIE ROCHE

Kultur-Relation und Transkulturalität

Ein Nachdenken über Muslime in Deutschland
mit der Philosophie Édouard Glissants

Übersetzung aus dem Englischen von Lara Hofner

ABSTRACT: The ideas of the Philosopher Édouard Glissant suggest to see the world in relational terms. While he has concentrated on the Martinique his ideas resonate the wish of many people who struggle for recognition today. In this article I introduce Glissant's philosophical concept of Relation in order to understand the efforts of Muslims in Germany to find a place as recognized citizens. The actuality of his philosophy is striking and opens new angles on the discussion of Muslims in Europe and the way European Islam contributes to society.

KEYWORDS: Transculturality, Glissant, Muslims in Germany, Relation, Culture

EINLEITUNG

Der Kolonialismus führte zu einem vollkommen neuen Bewusstsein, sowohl der Kolonisierten über sich selbst, als auch über ihre Beziehung zur Welt.¹ Während einige Länder mit Befreiungskriegen (zum Beispiel in Algerien oder Ruanda) oder Volksaufständen auf die koloniale Situation reagierten, beschäftigten sich in anderen Ländern ausschließlich die Intellektuellen mit der Kolonisierung, indem

sie darüber reflektierten oder sich entsprechend positionierten. Transkulturation war eine von vielen Antworten auf die kulturelle Hegemonie der westlichen Kolonialherrschaft. Autoren wie Fernando Ortiz, Gilberto Freyre², Édouard Glissant³ und Melville J. Herskovits⁴ – um hier nur einige zu nennen – haben zu einer intellektuellen Auseinandersetzung über koloniale Gesellschaften auf dem amerikanischen Kontinent beigetragen. Diese

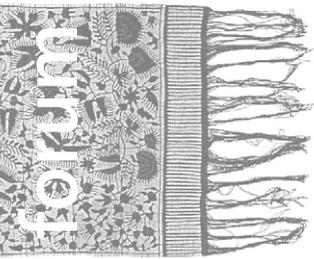
SOPHIE ROCHE ist Junior
Research Group Leader am
Exzellenzcluster »Asia and
Europe in a Global Context« an
der Universität Heidelberg.

¹ Ich danke Christiane Brosius, Susanne Richter und Bianca Boteva-Richter für ihre wertvollen Kommentare und Vorschläge.

² Freyre: *The Masters and the Slaves*.

³ Glissant: *Poetics of Relation*.

⁴ Herskovits: *The Myth of the Negro Past*.



Diskussionen verliefen parallel zu den Orientalismus-Debatten, die in Indien und dem Mittleren Osten ihren Anfang nahmen und zu deren prominentesten Vertretern wohl Edward Said⁵ und Homi K. Bhabha⁶ zählen. Während jedoch die Kritik am Orientalismus dazu diente, die entwürdigenden Praktiken der Kolonialherren und das koloniale Projekt insgesamt zu demaskieren, wurde »Transkulturation« von Ortiz dazu benutzt, Partizipationsmöglichkeiten am kulturellen und historischen Schaffungsprozess darzustellen.

Die jüngst erfolgte Wiederentdeckung von Transkulturalität konzentriert sich auf Verflechtungen, Beziehungen und »flows« und betont besonders die Prozesse der Transkulturation anstelle kultureller Grundbedingungen. Wolfgang Welsch war der Erste, der den Begriff als Korrektiv für einen Ethnonationalismus und als Kritik am Herder'schen Kulturkonzept verwendete und damit eine transkulturelle innereuropäische Kritik vorbrachte. Inzwischen hat der Begriff als Kritik an der Globalisierung und dem westlichen Neoliberalismus allerdings eine neue Dimension hinzugewonnen.

Transkulturalität für alle Kulturkontakte zu benutzen führt jedoch sowohl zur Verwischung der analytischen Konturen, als auch zur Beschleunigung der inflationären Verwendung. In diesem Beitrag sollen daher keine neuen Klassifikationen oder Typisierungen vorgenommen werden. Stattdessen werde

ich mich mit Glissants Philosophie beschäftigen, die Kultur als Beziehung, und damit als »trans-« behandelt.⁷

Nach dem zweiten Weltkrieg hieß Deutschland mehrere tausend Gastarbeiter*innen aus der Türkei, aus Marokko und Tunesien willkommen, um das Land wieder aufzubauen. Die Mehrheit dieser Arbeiter blieb in Deutschland und nahm dort am sozialen, kulturellen und später auch am politischen Leben teil. Dieser hier angestrebte, experimentelle Versuch über Muslime und Islam in Deutschland als transkulturelle Subjekte nachzudenken, führt die Leser*innen durch die zentralen Begriffe von Glissants Philosophie, die sich in den Diskussionen um, aber auch in den Wünschen, Ideen und Hoffnungen von europäischen Muslimen wiederfinden lassen.

DIE PHILOSOPHIE ÉDOUARD GLISSANTS

Der Philosoph Édouard Glissant (1928–2011) wurde an einem Ort geboren, der von Erinnerungen an den Sklavenhandel, an die kolonialen Erfahrungen und von einem französischen Nationalgefühl geprägt war: Martinique. In seiner Philosophie behandelt Glissant sowohl das Trauma des Sklavenhandels, als auch den ökonomischen Erfolg dieses Modells, das er als ein gemeinsames ethnisches Projekt konzeptualisiert.⁸ Er fordert die Teilnahme an

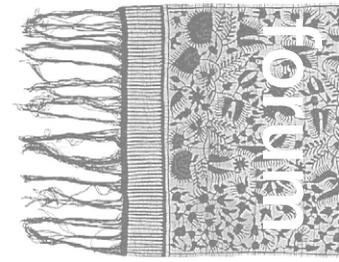
7 Der Begriff »Transkulturalität« hingegen wird von Glissant nicht explizit verwendet.

8 Gemeint sind die indigene Bevölkerung, die französischen Kolonialherren und die Sklaven und ihre Nachfahren.

5 Said: *Covering Islam*; Said: *Orientalism*.

6 Bhabha: *Nation and Narration*; Bhabha: *The Location of Culture*.

Transkulturalität für alle Kulturkontakte zu benutzen, führt jedoch sowohl zur Verwischung der analytischen Konturen, als auch zur Beschleunigung der inflationären Verwendung.



europäischen Diskursen und eine Weltbürgerschaft: »Le monde, et non pas seulement la France, est à notre horizon.«⁹ Sein Nachdenken über Kultur führt zur Forderung nach der Zugehörigkeit zu der *einen* Welt (*l'Un*) und entzieht sich dem Schicksal der Marginalisierung von Minderheiten und kleinen Bevölkerungsgruppen. In diesem Sinne gibt er die Forderung muslimischer Gemeinschaften nach Partizipation in Europa wieder. Mehrheitlich muslimische Staaten haben unterschiedliche historische Erfahrungen gesammelt, verschiedene koloniale Begegnungen durchlebt, divergente Träume entwickelt und setzen sich aus unterschiedlichen Gruppen zusammen. Daraus folgt, dass die jeweiligen Beziehungen zu Europa und der Welt ebenso unterschiedlich ausfallen, wie ihre jeweilige Geschichte. Ich beschränke mich in diesem Artikel darauf, persönliche Begegnungen und muslimische Gemeinschaften in Deutschland, die ich selbst besucht habe, zu beschreiben und sich mit den Ideen Glissants Praktiken, Texten und Beschreibungen von Muslimen (viele mit türkischen Wurzeln, viele aber auch aus anderen Teilen der Welt) in Deutschland zu nähern.

RHIZOMATISCHE GESCHICHTE

Bei der Frage, wie man sich selbst oder die Gruppe, der man sich zugehörig fühlt, in der Welt ausdrücken kann, spielt Geschichte eine entscheidende Rolle. Anhand von Geschichtsschreibung wird die Partizipation an der Welt situiert, klassifiziert und geordnet. Wer also

9 Glissant et al: *Manifest pour un projet global*.

nicht über ein lineares Geschichtsverständnis verfügt, unterliegt einer »vectorization of this world into metropolises and colonies«¹⁰. Eines der Hauptanliegen Glissants bestand in der Neudefinition von Geschichte in Bezug auf traumatisierte Gesellschaftsgruppen. Das Konzept der Filiation in der westlichen Geschichtsschreibung (Glissant nennt dies das *Projet-Occident*)¹¹ erzwingt Linearität und das Erbe einer einzigen Vergangenheit und führt sie als die universelle Art von Zeit-Beziehung.¹² Andere Gesellschaften nähmen ihr In-der-Welt-Sein jedoch anders wahr, so Glissant. Afrikaner*innen seien erst dann zu Afrikaner*innen geworden, als sie als Gefangene im »Bauch der Sklavenschiffe« Afrika entrissen, und so in das *Projet-Occident* hineingezogen worden waren. Aus westlicher Perspektive wird dies, wie selbstverständlich als Anfangspunkt der Geschichte gewertet. Unter der Annahme einer linearen Geschichtsschreibung fällt der Anfangspunkt der Geschichte demnach mit dem erzwungenen oder freiwilligen Eintritt in das *Projet-Occident* zusammen.

Die Mehrheit der deutschen Muslime kam weder als versklavte, noch als koloniale Subjekte, sondern als Arbeiter*innen, sogenannte Gastarbeiter*innen nach Deutschland, die über verschiedenen historischen Erfahrungen

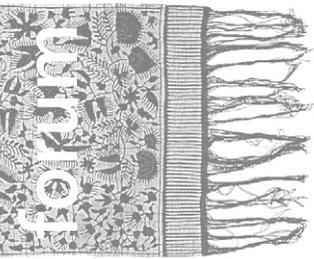
10 Glissant: *Poetics*, 32.

11 Der Okzident ist hier kein Ort, der im Western liegt, sondern ein Projekt. Glissant: *Le Discours antillais*, 94. Coursil: *La Catégorie de la Relation*, 94.

12 Nach Glissant darf Geschichte nicht als Abstammungsfolge verstanden werden. Coursil, 89.

»Le monde, et non pas seulement la France, est à notre horizon.«

Eduard Glissant



zusammenzufügen. Die Arbeiter*innen waren von deutschen Firmen angeworben worden und erhielten befristete Arbeitsverträge in der Erwartung, dass sie nach Vertragsende wieder in ihre Heimatländer zurückkehren würden. Es war nicht davon ausgegangen worden, dass sie sich als mündige Bürger*innen in die deutsche Gesellschaft einbringen würden.

Obwohl das Osmanische Reich selbst Kolonien besessen hatte, brachten die türkischen Gastarbeiter*innen keine Erinnerungen an diese Vergangenheit bei ihrer Migration mit. Ganz im Gegenteil: Sie wurden von Europa aufgesaugt und ihrer Geschichte beraubt. So werden sie beispielsweise nicht, oder nur beiläufig, in Schulbüchern erwähnt¹³ und sind von dem vorherrschenden linearen Geschichtsverständnis und ihrem ökonomischen Nutzen für das Gastland abhängig. Mit Glissant lässt sich sagen, dass die Gastarbeiter*innen¹⁴ Teil

¹³ Vgl. Mannitz: *Die verkannte Integration*: »Zur Verblüffung der Autorin tauchten die Einwanderer der vergangenen Jahrzehnte und ihre Nachkommen dort [in the school books] fast nicht auf. [...] Das Konzept von der kulturellen Andersartigkeit der Bevölkerungsmglieder, die als ›Gastarbeiter‹ oder ›Ausländer‹ bezeichnet waren, fand sich en passant und als quasi selbstverständliche Prämisse in vielen Büchern, ohne dass das Einwanderungsgeschehen selbst oder die resultierenden gesellschaftlichen Veränderungen sonderliche Aufmerksamkeit erfahren hätten«.

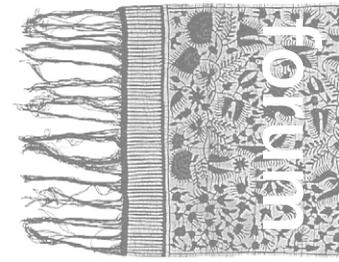
¹⁴ Gast zu sein, bedeutet nicht nur sich als außenstehende Person bei einer Gruppe oder Familie aufzuhalten (dies wäre ein*e Reisende*r), sondern von der Gruppe oder Familie als ein solcher aufgenommen und behandelt zu werden. In Bezug auf die Gastarbeiter*innen der 1970er-Jahre wurde der Begriff jedoch rein funktional verwendet, um ihren

des *Projet-Occident* wurden. Sie trugen nach dem zweiten Weltkrieg dazu bei, Deutschland wieder aufzubauen und Westeuropa zu seiner ökonomischen Blüte zu verhelfen. Im Jahr 1972 befanden sich ca. 500 000 Gastarbeiter*innen in Deutschland, 1973 wurde die Anwerbung offiziell beendet. Denjenigen, die in Deutschland lebten, wurde das Familiennachzugsrecht eingeräumt und nach und nach wurde mit dem Aufbau eines ständigen Lebens in Deutschland begonnen. Im Jahr 2000 lebten ca. 2,4 Millionen Muslime mit türkischen Wurzeln in Deutschland. Die Beziehungen zwischen den türkischen Gemeinschaften in Deutschland und ihren Verwandten in der Türkei blieben jedoch immer eng miteinander verwoben.

Die türkischen Gemeinschaften in Deutschland kämpften viele Jahrzehnte für ihre Integration und litten in vielen Bereichen, wie Bildung und Arbeitsmarkt, an Zurückweisungen und Diskriminierungen. Am Anfang wurden sie nicht als Muslime, sondern als *Türk*innen* angesehen – eine Bezeichnung, in der negative Konnotationen mitschwangen und die in beleidigenden Sprüchen reproduziert wurden. Bei Ankunft lebten die Arbeitsmigrant*innen oft in notdürftigen Unterkünften oder billigen Wohngegenden nahe des Arbeitsplatzes, später ließen sie sich in Vierteln nieder, die von den Städten vernachlässigt und den Anwohnern abgelehnt wurden. Analog zu Glissant kann gesagt werden, dass Türk*innen

temporären Status auszudrücken, und schloss damit die einhergehenden Pflichten der gastgebenden Gesellschaft fast vollständig aus.

Obwohl das Osmanische Reich selbst Kolonien besessen hatte, brachten die türkischen Gastarbeiter*innen keine Erinnerungen an diese Vergangenheit bei ihrer Migration mit.



erst dann zu *Türk*innen* wurden, als sie als Gastarbeiter*innen in Deutschland ankamen. Im »Bauch des Zuges« verloren sie ihre Geschichte, denn die Geschichte des Osmanischen Reichs wird in deutschen Schulbüchern ebenso wenig behandelt wie die Migrationsgeschichte oder die Rolle des Begründers der Türkischen Republik Mustafa Kemal Atatürk, der für die Restrukturierung des Nahen und Mittleren Ostens nach dem ersten Weltkrieg maßgeblich war. Kann der Verlust der eigenen Geschichte zu einem Verlusttrauma führen?

In seinem Buch *Poetik der Relation* beschäftigt sich Glissant mit der Geschichte der Antillen und der Rolle von Oralität: »This is an orality that is not spoken aloud but articulated in underground understandings«¹⁵. Genauso haben sich Türkischstämmige in den Bereichen der Oralität und des Geschichte(n)-Erzählens lange zurückgezogen und ein Gedächtnis, das der nationalen deutschen Geschichte gegenübersteht, gebildet. Wenn die nationale Geschichtsschreibung also Teile der Bevölkerung und deren Erfahrungen vernachlässigt, dient das Geschichte(n)-Erzählen dazu, das Gedächtnis dieser Gruppe aufrechtzuerhalten und ihre Existenz in der Welt zu sichern.

SPRACHE

In Glissants Philosophie ist Sprache zentral: »We have repeatedly mentioned that the first thing exported by the conqueror was his language«¹⁶. Sprache gilt als eines der effizientes-

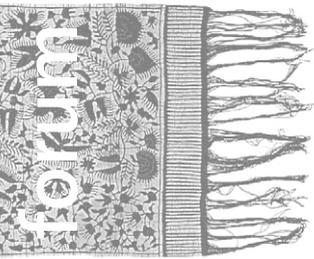
¹⁵ Glissant: *Poetics*, 39.

¹⁶ Ebd.: 19.

ten Mittel, um sich mit Macht durchzusetzen. Kreolisierung ist in diesem Sinne eine Form des Widerstands und wird vor allem auch an der Sprache sichtbar. So hat beispielsweise Glissant bewusst ein Französisch verwendet, das auf den Antillen gesprochen wurde. Er brach grammatikalische Regeln, sowie schriftliche Konventionen auf und trug damit zur Einforderung des Rechtes auf Mitgestaltung des Standards der französischen Sprache bei.

Kreolsprachen sind für Glissant ein offensichtliches Beispiel dafür, wie Sprache sich durch Kontakte transformiert. Sie haben sich nicht organisch entwickelt, sie sind keine Sprachen mit Anspruch auf Reinheit, sondern Sprachen die *Relation* zum Ausdruck bringen. Dabei geht es besonders um die Unvorhersehbarkeit der Sprachentwicklung und einen damit verbundenen fortwährenden sprachlichen Aushandlungsprozess. Dies kann man beispielsweise bei den türkischen Arbeitsmigrant*innen anwenden, die zumeist ein gebrochenes, reduziertes und rein funktionales »Baustellendeutsch« lernten. Die Ehefrauen der Arbeiter brauchten oftmals für den Spracherwerb sogar deutlich länger, da die neue Gesellschaft vielen von ihnen als fremd, feindlich oder unnahbar erschien. Zum Einkaufen nahmen sie ihre Kinder mit, die bereits Teil der neuen Gesellschaft geworden waren und flüssig Deutsch sprachen. In diesen Situationen dienten die Kinder oft als Übersetzer*innen. Daraus entwickelte sich durch das Hin-und-Her-Wechseln zwischen den Sprachen eine Art Kreoldeutsch, das be-

So hat beispielsweise Glissant bewusst ein Französisch verwendet, das auf den Antillen gesprochen wurde.



sonders von den Kindern und Jugendlichen gesprochen wurde.¹⁷ Diese Form von Kreoldeutsch beinhaltet Lehnwörter aus andern Sprachen sowie Wortneuschöpfungen. Die Jugendkultur der Vororte vermochte eine neue Sprache zu prägen, die die Zwischenräume türkischstämmiger deutscher Jugendliche stark beeinflusste.

Aufgrund der Benachteiligung in vielen Bereichen, wie Schule, Universität, etc., haben einige der Jugendlichen später ihre Muttersprache aufgegeben oder verwenden sie nur innerhalb der Familie. Doch genau dies ist es, wovor Glissant warnte: Einsprachigkeit zu erzwingen, als eine Art der Machtausübung über Sprecher*innen anderer Sprachen. Diese Art der Machtausübung verhindert transkulturelle Dynamiken und scheitert bei der Anerkennung der Realität gegenwärtiger Gesellschaften.¹⁸ Es schafft sprachliche Hierarchien

¹⁷ Das in der französischen Jugendsprache verbreitete Verlan ist, Glissants Argumentation folgend, eine solche kreolische Jugendsprache.

¹⁸ Die Jugendsprache in Deutschland hat inzwischen einige Begriffe übernommen, die mit dem Islam in enger Verbindung stehen, so zum Beispiel »mashalla«. Viele (nicht-muslimische) Jugendliche verwenden diese Begriffe, ohne deren genaue Bedeutung zu kennen oder ihre Herkunft zuordnen zu können. In der deutschen Medienlandschaft sind außerdem verschiedene Satiresendungen, Lieder oder Videoclips präsent, die sich auf humorvolle Art mit Deutsch-Türkischen Varianten beschäftigen und die auch bei Jugendlichen ohne Migrationsgeschichte allgemein beliebt sind. Jugendsprache ist kreativ und dynamisch und konstruiert sich aus sozialer Pluralität heraus.

und betont die herrschende Sprache als einzigen Weg zum Erfolg.

ZUGEHÖRIGKEIT

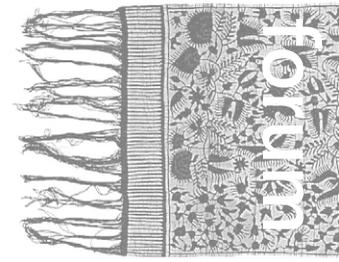
Für ein In-der-Welt-sein ist keine lineare Historizität notwendig. Um das In-der-Welt-sein zu verstehen, das Glissant vorschlägt, ist es am besten, sich ein Rhizom vorzustellen, bei dem jede Wurzel aus demselben Material besteht, aber doch eine eigene Wurzel ist.¹⁹ Denn Rhizome benötigen kein Zentrum, sie existieren in Beziehung zueinander, sind voneinander abhängig, ohne einen Stamm oder eine Hauptwurzel zu benötigen. Diese rhizomatische Perspektive auf das In-der-Welt-sein fordert den simultanen Einbezug von Raum und Zeit. In dieser All-Welt (*tout-monde*), wie Glissant es nennt, gibt es keine gesellschaftlichen Hierarchien, sondern gesellschaftliche Beziehungen. In diesem *tout-monde* ist nicht nur alles miteinander vernetzt und verbunden, sondern alle beeinflussen alle. Diese Verbundenheit ersetzt ein spezifisches ehemals gängiges Verständnis von Zeit, mit dem der Westen die Welt lange dominierte.²⁰

Auch dieses Bild lässt sich auf den deutschen Kontext übertragen. So setzen sich verschiedene muslimische Gastarbeiter*innen (zum Beispiel aus der Türkei, aber auch aus Nordafrika) dafür ein, in Deutschland Moscheen zu begründen. Bis zu einem gewissen Zeitpunkt

¹⁹ Glissant greift bei seinem Identitätskonzept auf den Begriff des Rhizoms von Gilles Deleuze und Félix Guattari zurück.

²⁰ Britton: *Edouard Glissant and Postcolonial Theory*, 12.

In diesem *tout-monde* ist nicht nur alles miteinander vernetzt und verbunden, sondern alle beeinflussen alle.



stellten vor allem Kulturzentren und soziale Einrichtungen einen wichtigen Begegnungsort dar. Unter der Führung von DİTİB wurde nun ein Netzwerk türkischer Moscheen errichtet, die sich besonders in Westdeutschland verbreiteten.²¹ »This process, in effect, made Turkish Islam in Germany an extension of the discursive and institutional structure of Islam in Turkey«²². Erst in den frühen 1990er-Jahren etablierten die verschiedenen muslimischen Gruppen ihre je eigenen Gebetshäuser. So hatten beispielsweise die muslimischen Gastarbeiter*innen in Heidelberg in den 1970ern eine gemeinsame Moschee betrieben. Erst Mitte der 1980er-Jahre kamen Streitigkeiten zwischen den Gruppierungen auf, und die Arabischsprechenden gründete ihre eigene Moschee.

Im Gegensatz zur Kategorie »Türk*innen« und den damit einhergehenden negativen Konnotationen erschien Religion in Europa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine neutralere Identitätskategorie. Zwar unterschied die ältere Generation der Einwanderer*innen meist nicht zwischen ethnischer

und religiöser Zugehörigkeit, die zweite Generation stellte diese angenommene Verknüpfung jedoch infrage. Noch heute gibt es eine Vielzahl verschiedener mono-ethnischer Moscheen (bosnische, libanesische, pakistanische, iranische etc.), die ihre Arbeit in den jeweiligen Sprachen verrichten. Lange Zeit konnte durch die Religionszugehörigkeit, eine durch spezifische ethnische Zugehörigkeit erfahrende Demütigung, in Anerkennung umgewandelt werden. Man nahm als Bürger*in mit moralischen Werten am gesellschaftlichen Leben teil und umging so nationale und ethnische Grenzziehungen. Diese Diversität islamischer Praktiken in Deutschland, die weit über die türkischen Gemeinschaften hinausreicht, erfährt erst jetzt breites akademisches Interesse.²³

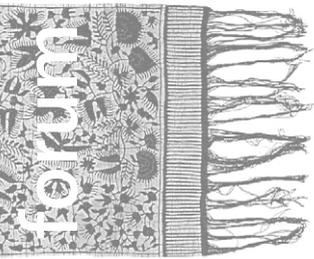
Insgesamt gilt, dass rhizomatische kulturelle Pluralität nicht mit Harmonie, sondern vielmehr mit Pluralisierung gleichzusetzen ist, die vor allem durch den Wunsch nach Partizipation ausgelöst wird. Die Idee eines rhizomatischen Verständnisses nach Glissant legt nahe, dass gesellschaftliche Partizipation möglich ist, auch ohne Integration in ein dominantes Narrativ. Religiöse Gemeinden werden in diesem Kontext also zu einer Möglichkeit einer rhizomatischen gesellschaftlichen Par-

Lange Zeit konnte durch die Religionszugehörigkeit, eine durch spezifische ethnische Zugehörigkeit erfahrende Demütigung, in Anerkennung umgewandelt werden.

21 DİTİB, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion ist einer der wichtigsten Dachverbände zur Koordinierung türkisch-islamischer Moscheegemeinden in Deutschland (Schröter: *Gott näher als der eigenen Halsschlagader*). Die Imame werden von der Türkei aus entsendet und vom türkischen Staat bezahlt. Dennoch entfalteten die Moscheen bis 2016 in Deutschland ein Eigenleben, das an die entsprechenden Gegebenheiten angepasst war. So spielten einige Moscheen bei der Aufnahme von, und dem Umgang mit syrischen Flüchtlingen eine wichtige Rolle.

22 Henkel: *Rethinking the dâr al-harb*, 963.

23 Susanne Schröters Überblick über islamische Gemeinden in Wiesbaden ist eine hervorragende Einführung in diese Diversität (siehe Fußnote 27) Auch Glissants Empfehlungen der rhizomatischen Kulturbetrachtung lassen sich in Schröters Arbeit über gläubige Muslime und deren Reflexionen zu Moral und gesellschaftlicher Zugehörigkeit wiederfinden.



Insgesamt gilt, dass rhizomatische kulturelle Pluralität nicht mit Harmonie, sondern vielmehr mit Pluralisierung gleichzusetzen ist, die vor allem durch den Wunsch nach Partizipation ausgelöst wird.

tizipation. Die immer deutlicher erkennbare Pluralisierung religiöser Gemeinden wurde in Deutschland von staatlicher Seite problematisiert, da nur religiöse Strukturen wie in der katholischen oder evangelischen Kirche finanziell unterstützt werden sollten, nicht jedoch eine Vielzahl unterschiedlicher Moscheevereine. Im Islam gibt es jedoch keine vergleichbare Struktur. Alle Gläubigen müssen sich direkt vor Gott verantworten und Moscheen werden meist aus privaten Mitteln bezahlt. Dies steht im Widerspruch zu Nationalstaaten, die eine Kontrollstruktur über religiöse Institutionen benötigen. Moscheen fallen daher aus dieser Kontrollstruktur heraus und werden vom Staat nicht finanziell unterstützt.²⁴ Die Moscheegemeinden finanzieren sich meist selbst und sind in transnationale Netzwerke eingebettet. Sie halten Kontakt zu den entsprechenden religiösen Institutionen in den Ursprungsländern und wählen auch Imame von dort aus.²⁵ Diese transnationalen Beziehungen binden die jeweiligen Gemeinschaften an verschiedene Orte und unterschiedliche Staaten. Besonders die zweite und dritte Generation der Einwandererfamilien wünscht sich jedoch oftmals Partizipation an der Gesellschaft, in

²⁴ Die alawitische Gemeinde ist die einzige muslimische Gemeinde in Deutschland, die zentralisiert ist und deshalb staatliche Unterstützung erhält. Aufgrund der Diversität sunnitischer Gemeinden wird es dort wohl nicht zu einer Zentralisierung kommen.

²⁵ Türkische DİTİB-Moscheen bekommen ihre Imame in einem fünf-Jahres-Rythmus aus der Türkei zugeteilt. Der Verein für Muslime in Heidelberg berief ihren Imam von der renommierten al-Azhar-Universität in Ägypten.

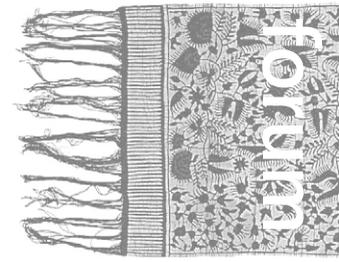
der sie leben, und nicht an der, aus der die Eltern oder Großeltern stammen. Es lässt sich also festhalten, dass rhizomatische Verbindungen nationale Grenzen überschreiten. Sie basieren zwar auf Partizipation, aber weisen Integration als einzigen Mechanismus gesellschaftlicher Teilhabe zurück. Mono-ethnische Moscheen mögen vielleicht nicht als Teil einer nationalen Geschichtsentwicklung Deutschlands gesehen werden, aber natürlich sind ihre Mitglieder aktiv in die Gesellschaft eingebunden (als Angestellte, Politiker*innen, Künstler*innen, Konsumenten, Steuerzahler*innen, als Eltern, Großeltern, Nachbarn etc.). Sie weisen demnach die Vormachtstellung des Staates vehement zurück. Wenn man diese Entwicklung anhand Glissants²⁶ Überlegungen versteht, kann man – vielleicht etwas provokant – sagen, dass Muslime Europa von innen heraus dekolonisieren.

OPAZITÄT

Opazität ist für Glissant das Recht auf Unverstanden-Bleiben. Dieses Recht wertet er höher als das Recht auf Andersartigkeit.²⁷ Mit dieser Annahme bezieht sich Glissant auf eine postkoloniale Kritik an der Asymmetrie in der Wissensproduktion, die bereits in den 1970er-Jahren im Kontext der Orientalismusdebatten aufgekommen war. In diesem Kontext wird Verstehen als eine Gewalthandlung gewertet, da sie den Anderen als Wissenssubjekt konstruiert. Opazität ist nach Glissant

²⁶ Glissant, *Poetics*, 17.

²⁷ Glissant: *Poetics*, 111–120.



eine Möglichkeit, dem ethnografischen Versuch, das Untersuchungsobjekt genau zu verstehen, zu entkommen. »We hate ethnography [...]. The distrust that we feel toward it is not caused by our displeasure at being looked at, but rather by our obscure resentment at not having our turn at seeing.«²⁸ Die Ethnologie, die Glissant hier so stark angreift, gilt inzwischen als Schwester der Kolonialherrschaft. Ethnolog*innen forschten zu und berichteten über die angeblich »primitiven Barbaren«, um anhand von Entwicklungslinien ethnische Hierarchien zu bestätigen. Demnach sei eine Art Röntgenblick auf die jeweiligen Untersuchungsgegenstände typisch für die westliche Wissenschaft, die ihren Antrieb daraus bezieht, ein entsprechendes Objekt immer tiefer und besser, aber auch immer objektiver und selektiver zu verstehen. In Glissants All-Welt (*tout-monde*) ist diese Art Röntgenblick nicht notwendig, um Gesellschaften zu betrachten. Stattdessen bedeutet ein In-der-Welt-sein das Recht auf Partizipation, das weder effizient, noch kompetitiv oder rational sein muss. Einerseits richtet sich Glissants Kritik noch immer gegen die hegemonialen Ambitionen Europas und ist folglich antikolonial zu verstehen. Andererseits fordert er aber auch Partizipation auf andere Weise: »In the first place, the colonizer's power obviously depends to a large extent on *surveillance*. He cannot control what he cannot see.«²⁹ Die wissenschaftliche Gemeinschaft stellt ihre Theorien ausgehend von Gesehenem und Gehörtem auf. Opazität

ist also deshalb ein Problem, weil es Vertrauen in Unterschiede verlangt, die sich der Forschung entziehen.

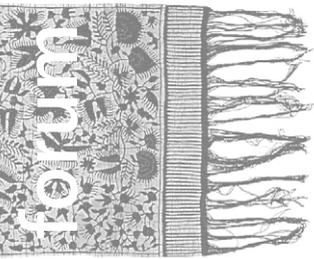
Das von Glissant beschriebene Unbehagen lässt sich auf die Erfahrungen einiger muslimischer Gemeinden in Deutschland übertragen: So lehnte beispielsweise der Vorsteher einer Moscheegemeinde in Mannheim meine Forschungsanfrage (für einige Interviews) mit der Begründung ab, dass es durch Interviews bereits zu negativen Berichten gekommen war. Die Aufgeschlossenheit dieser Gemeinde Journalisten gegenüber führte zu einem negativen Bild der Gemeinde, das den Versuchen einer aktiven Partizipation an der Gesellschaft schadete. Das Recht, nicht erforscht zu werden, wurde hier priorisiert und diese Entscheidung von uns akzeptiert. Natürlich können Forschungsergebnisse den Dialog mit, und das Verständnis von muslimischen Gemeinden verbessern, aber es kann eben auch das gesellschaftliche Partizipationsgefühl beeinträchtigen, besonders dort wo Teilhabe nicht klar definiert ist und erst ausgehandelt werden muss.

Opazität ist aber auch relevant in Bezug auf die Angst vor dem Terrorismus, die Europa seit 2001 fest im Griff hat. Sie hat zu einer wachsenden Überwachung von Muslim*innen, Moscheen und von Migrant*innen generell geführt. Zwar zieht auch Glissant eine Verbindung zwischen Wissen und Überwachung, dennoch lässt sich die neuere »Versicherheitlichung« des Islams, die sich weit über die Grenzen Europas hinaus beobachten lässt, nicht in einer Röntgenblick-artigen Wissens-

Die Ethnologie, die Glissant hier so stark angreift, gilt inzwischen als Schwester der Kolonialherrschaft.

28 Glissant, zitiert nach Britton, 23.

29 Hervorhebung durch Britton.



gier verorten, sondern eher in einem allgemeinen Gefühl von Ignoranz und Misstrauen. Gewalt und Terror sind auf der ganzen Welt präsent und tauchen in allen Kulturen auf, aber sie bestärken den Anspruch des Westens, der einzige Garant globalen Friedens zu sein. Dies wurde wiederholt als Neo-Imperialismus beschrieben. Die meisten Ethnograf*innen weisen deshalb zurück, Teil dieser »Versicherheitlichung« zu werden und sind Fürsprecher*innen einer offenen Gesellschaft, die Migrant*innen in ihrer Mitte akzeptieren.³⁰

Opazität darf auch nicht mit Verstecken gleichgesetzt werden, sondern ist vielmehr ein skopischer Austausch auf Augenhöhe³¹. Opazität beruht auf Vertrauen. Die biografischen Erzählungen junger Muslime bestätigen dieses Verständnis. Es geht also weniger um die Opazität, die damit einhergeht, sich nicht erforschen zu lassen, als eine Opazität, die darauf beruht, dass man so sein kann, wie man sein möchte, und in gleicher Weise auch über die Forschenden und ihre Lebensweisen erfährt. In einer Studie über Muslime in Deutschland wurde deutlich, dass junge Muslime ihre Biographie nicht erst in verschiedene Teile zerlegt sehen wollten, um sie dann als ein Problem wieder zusammengesetzt zu sehen. Stattdessen betonten sie in ihren biografischen Erzählungen ihre Zugehörigkeit zu

einer pluralen Gesellschaft, die Exeptionalismus zurückweist.

Sabine Mannitz³² schlägt auf Ulrich Becks *Risikogesellschaft* aufbauend vor, zwischen einer sozial vorgegebenen Biographie und einer selbst herzustellenden Biographie zu unterscheiden. Letztere bringe Risiken mit sich, da im Falle des Scheiterns das Individuum auf sich selbst zurückgeworfen wird. Ein Teil der Jugendlichen in der Studie von Mannitz, entscheidet sich dafür sich an einer vorgegebenen Biografie zu orientieren und ist bereit für die kollektive Sicherheitszusage der Familie ihre individuellen Bedürfnisse in den Hintergrund zu stellen. Was also manchmal als »traditionell« bezeichnet wird, ist weniger Tradition im Sinne einer Weiterführung der Praktiken der vorangegangenen Generationen, als die Bemühung sich an die Erwartungen der Familie oder Bezugsgruppe anzupassen und die eigene Biografie entsprechend zu gestalten. Im Gegensatz dazu investieren Jugendliche, die durch ihre Sozialisation unterschiedliche Ressourcen (z. B. durch gute Bildung) zu nutzen gelernt haben, in eine individuelle Biografiegestaltung, die allerdings riskant ist, da die Familie nicht mehr die Garantie dafür übernimmt und sie Konflikte sowie mögliches Scheitern mit sich bringen kann.

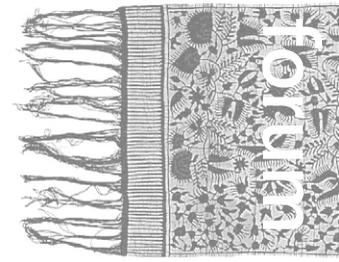
In einer Studie, die von Studierenden an der Universität Heidelberg durchgeführt wurde, erzählten vor allem Interviewte mit akademischem Hintergrund über selbstbestimmte Biografien. Sie bestanden darauf, dass »rassistische Gewalt« und »Probleme der

30 Vgl. zum Beispiel das Konzept der Superdiversität von Steven Vertovec (2015). Vertovec: *Super-diversity and its implications*. Es gibt aber auch Gegenbeispiele: Stanley Kurtz bot seine Dienste dem Militär an. Kurtz: *Marriage and the Terror War*.

31 Britton: *Edouard Glissant and Postcolonial Theory*, 23.

32 Mannitz: *Integration*, 32–44.

Es geht also weniger um die Opazität, die damit einhergeht sich nicht erforschen zu lassen, als eine Opazität die darauf beruht, dass man so sein kann, wie man sein möchte und in gleicher Weise auch über die Forschenden und ihre Lebensweisen erfährt.



Muslime in der deutschen Gesellschaft« für sie nicht existierten. Sie lehnten es ab, als Opfer dargestellt zu werden, und betonten die eigene Handlungsfähigkeit sowie die normale Beziehung zur Gesellschaft. Damit zeigten sie Kontrolle über ihre jeweils eigenen Biografien, wie folgender Interviewausschnitt belegt:

»Question: In general, how do you think people from different countries and cultures could be more easily integrated in Germany?

Answer: For me it's easy. I don't need to integrate myself. I was born in Germany. For me, the question is participation and not integration. I have to participate in this city, in this society. I need to establish, I don't know, things that could help people here. And that's why the question of integration for me is not worth anything.«³³

Dies ist nur eine Möglichkeit des Ausdrucks junger Erwachsener, deren Eltern als Gastarbeiter*innen vor einigen Jahrzehnten nach Deutschland kamen. Dennoch distanzieren sich viele von ihnen von einer vorgegebenen Biografie und leben trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten ihr eigenes Leben. Ihr Hauptansatz ist Partizipation (Teil-Sein) und nicht Integration. In diesem Sinne lässt sich auch Glissant verstehen, wenn er schreibt, dass niemand ein optimiertes Subjekt in einer (kolonialen) Gesellschaft sein möchte. Der oben zitierte Studierende mit türkischen Eltern ging im Interview weder auf seine Identität, noch auf seine ethnische Zugehörigkeit oder Migrationsgeschichte ein, sondern sprach

über die Normalität, ein junger Mann in Deutschland zu sein. Damit möchte er als Teil der Gesellschaft anerkannt werden, nicht als Sonderfall (Exceptionalismus). Die Forderung nach Opazität wird deutlich, wenn er erklärt, dass die Integrationsfrage ihm nichts bedeutet. Die ständige Identifizierung mit Problemen, anstatt seines Rechtes auf Opazität wird hier als Hindernis bei der Partizipation als volles Gesellschaftsmitglied gesehen, nicht aber seine Herkunft, Religion oder Sprache.

»Q: And do you consider yourself German or Turkish or both?

A: Neither Turkish nor German. I consider myself a citizen of the world. I don't care about nationalities or frontiers. I believe in concepts such as transculturality. I am influenced by Turkish aspects and also German aspects. Also, of course, by Spanish aspects. I was there and it influenced me a lot. Well, I don't care about nationalities.

It's difficult these days to talk like this, but I think these concepts that were created in the 1800s after the French revolution are not important for me.

Q: But when people ask where you're from, what do you respond?

A: I say from Germany, but my father is from Turkey. That's how I respond.

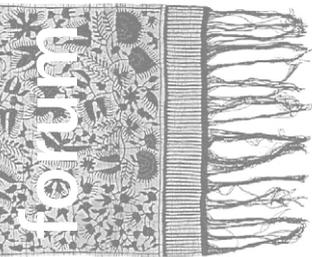
Q: Do you always mention the Turkish part?

A: Unfortunately, I always mention the Turkish part. Usually it has nothing to do with the question, but it's a custom. I'm not sure.«³⁴

Ihr Hauptansatz ist Partizipation (Teil-Sein) und nicht Integration.

33 Dieses Interview habe ich persönlich mit Julio Rodríguez Stimson am 11. Dezember 2015 geführt.

34 Ebd.



Auch hier wird die Forderung nach Partizipation anstatt nach Integration erneut deutlich.³⁵ Später im Interview verneint der Interviewte vehement, jemals Diskriminierungen erlebt zu haben. Dies bedeutet aber nicht, dass er »Glück« hatte oder »besonders gut integriert« ist, sondern dass Partizipation Verhandlungen und Konflikte impliziert.

Es ist auffallend, wie aktuell Glissants Philosophie ist, wenn wir uns mit europäischen Gesellschaften beschäftigen: Migration, Islam und Gesellschaft können als asymmetrische transkulturelle Prozesse verstanden, anstatt ausschließlich als Probleme identifiziert zu werden. Die Integrationsdebatte in Deutschland ist ein nationales Narrativ, dass im Sinne einer Pfahlwurzelstruktur die Integration nur über eindimensionale Vektoren und Einsprachigkeit erlaubt. Partizipation, wie sie der Studierende von oben verlangt, ist aber eine Forderung nach einer rhizomatischen Gesellschaft, in der das nationale Narrativ eine Option unter vielen möglichen darstellt. Eine respektierte zwar, aber nicht die, die ungefragt allen aufgezwungen wird.

35 Der Begriff der »Integration« bleibt im Deutschen vage. Mannitz diskutiert das Problem der Integration in Deutschland, das sich zwischen systemischer Integration, normativem Verhalten (Integration als einseitiges anpassen des neu Hinzugekommenen) und idealisierten Erwartungen ansiedeln lässt und damit sehr spezifisch bleibt. Ist eine Person, die sich so verhält »wie es sich gehört« integriert?

KULTUR

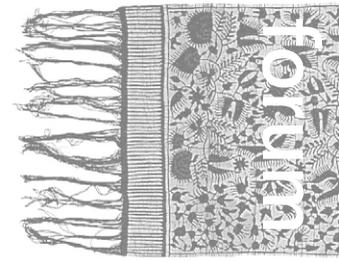
Für Glissant hat der Kulturbegriff einen starken Zukunftsbezug. Es ist für ihn ein Begriff, der transformiert und selbst transformiert wird. Mit dieser Annahme befreit Glissant »Kultur« ein für alle mal aus einem biologisch-evolutionärem Kontext. Er formuliert seinen zukunftsorientierten Begriff wie folgt: »One of the results of current cultural processes is a widespread anxiety magnifying worries about the future we must contemplate together; this is everywhere translated into a need for futurologies. Never, until this contemporary period, did any individual culture experience such an intense obsession with the future.«³⁶ In diesem Verständnis ist Kultur Kunst, bezieht sich auf Kulturpolitik oder akademische Projekte. Kurz gesagt: Kultur basiert auf Zukunftsplanung, auch wenn sich ihre Inhalte auf Vergangenes beziehen.

Glissants rhizomatischer Blick auf Kultur greift die Beziehungen (*Relation*) zwischen verschiedenen Kulturen auf und arbeitet damit für die Zukunft. Es wird daher kein Rückgriff auf Geschichte oder ethnischen Essentialismus benötigt.

Um der aufkommenden Pluralität in Europa gerecht zu werden, bediente man sich jedoch am Begriff des Multikulturalismus, der schnell zu einer Doktrin in Bezug auf den Umgang mit verschiedenen Migrantengruppen wurde.³⁷ Die multikulturelle Ge-

36 Glissant: *Poetics*, 162.

37 In Bezug auf die Debatten um den Multikulturalismus kann zwischen zwei Hauptströmungen un-



sellschaft wurde schnell zu einem nicht mehr wegzudenkenden Bestandteil in den Medien, am Arbeitsplatz und im alltäglichen Leben. Besonders in Großbritannien wurde der Multikulturalismus politisch institutionalisiert.³⁸ Das britische Modell des Multikulturalismus wurde jedoch nicht in allen europäischen Ländern gleichermaßen übernommen oder institutionalisiert.

In Deutschland beispielsweise war die Reaktion auf die Diversifizierung der Gesellschaft eine völlig andere: Politiker*innen plädierten für eine tolerante Gesellschaft und die Integration der Migranten, besonders die der ehemaligen Gastarbeiter*innen. Multikulturalismus wurde nicht, wie in Großbritannien durch verschiedene Programme institutionalisiert, sondern wurde vielmehr zu einem Modewort, das Ruth Mandel³⁹ als »ethnische Zwangsjacke« bezeichnet. Türkisch zu sein wurde zu einer Art vererbten Kultur,

terschieden werden: dem Universalismus und dem Kulturalismus. Der Universalismus sieht im Multikulturalismus die Forderung nach Reinheit der Kultur, die an die Stelle von Reinheit der Rasse tritt. Die Relevanz von Kultur wird dabei als insgesamt überbewertet eingeschätzt, da sich Kultur als Massenphänomen an Konsumverhalten orientiert und dadurch irrelevant für soziale Regulierungen wäre. Der Kulturalismus hingegen sieht Kultur als die wichtigste der menschlichen Eigenheiten und als Hauptquelle für Anerkennung an. In diesem Verständnis hat Kultur einen Ursprung und eine Geschichte, die sie von anderen Kulturen unterscheidet und in ihrer Einzigartigkeit geschützt werden muss. Vgl. hierzu besonders Schiffauer: *Parallelgesellschaften*.

38 Vgl. Grillo: *British and others*.

39 Mandel: *Die ethnische Zwangsjacke*.

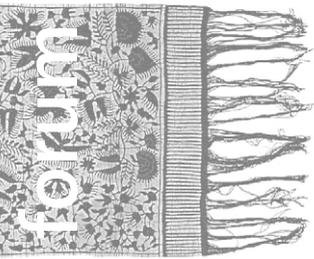
die die entsprechenden Subjekte von Geburt an an eine bestimmte Kultur band. Ein Beispiel, wie sich dies auswirkte, kann gut an Gerichtsfällen zu Ehrenmorden nachvollzogen werden. Ayşe Çağlar⁴⁰, die Gerichtsfälle aus den 1960er-, 1980er- und 1990er-Jahren verglich, fand heraus, dass in den 1960er-Jahren vor Gericht meist nach dem Analogieprinzip türkische Rechtsprechung herangezogen wurde (und damit soziale Fragen eher im Vordergrund standen, als ethnische), während in den 1980er Jahren (besonders von Ethnolog*innen) eine Art kulturalistische Verteidigung eingeführt wurde. Ethnografische Expertise führte also Kultur vor Gericht als eine Erklärung für gewalttätiges Verhalten an. Çağlar zeigt in ihrer Studie, dass die Kulturalisierung von Kriminalität besonders Frauen schadete, da sie die »Ehre« der Männer zu tragen hatten. Mit einem kulturellen Argument wurde Mord in Notwendigkeit verkehrt und dabei Kultur auf eine Zwangsjacke reduziert, die von jungen türkischen Migrant*innen nicht abgeschüttelt werden konnte. Es verwundert daher nicht besonders, dass Multikulturalismus besonders stark von jungen muslimischen Aktivistinnen kritisiert wurde, die darin eine blinde Toleranz gegenüber Gewalt sahen, die einer bestimmten Gruppe von Bürger*innen den Zugang zu gleichen Rechten verwehrte.⁴¹

In den 1990er-Jahren wurden Ethnolog*innen in den Gerichtssälen immer mehr von

40 Çağlar: *Der diskrete Charme der Eingeborenen*.

41 Vgl. Ateş: *Multikulti-Irrtum*. Weitere wichtige Autorinnen zu diesem Thema sind unter anderem: Necla Kelek, Ayaan Hirsi Ali und Sabatina James.

Kultur basiert auf Zukunftsplanung, auch wenn sich ihre Inhalte auf Vergangenes beziehen.



In den 1990er Jahren wurden Ethnolog*innen in den Gerichtssälen immer mehr von Islamwissenschaftler*innen abgelöst.

Islamwissenschaftler*innen abgelöst. Auch Ethnizität selbst wurde immer mehr durch Religion ersetzt, und so wurde der Islam zur Haupterklärungsquelle für bestimmte Verhaltensweisen. Textanalyse wurde zum neuen Expertenwissen, um Fälle zu lösen, in die Muslime involviert waren.⁴² Wenn man die Vielfalt der islamischen Schulen und Interpretationen in Betracht zieht, erscheint diese Vorgehensweise, wie eine nationale Strategie der »Zivilisierung« von Religion oder ein Kontrollversuch, um verschiedene Versionen auf eine einzige zu reduzieren. Glissant nennt diese unkontrollierbare Vielfalt *Chaos-monde*.⁴³ Er bezeichnet damit die Pluralität von Gruppenansprüchen, die das dominierende Narrativ mit den anderen in Relation setzt, es damit relativiert und ihm die dominante Rolle abspricht.

42 Gerd Baumann warnt vor einer unbedachten Übernahme normativer Urteilsstandards, da dies eine Art »Standardislam« schaffen könnte, der nicht mit der tatsächlichen Pluralität des islamischen Glaubens und seiner Praxis einhergeht. (Nach dem Motto: Bist du Muslim*a genug, um nach muslimischem Recht verurteilt zu werden?) Der Staat solle demnach nicht der Akteur sein, der sich für einen standardisierten Islam einsetzt. Vgl. Baumann: *The multicultural riddle*, 10.

43 Mit der »Zivilisierung« von Religion charakterisiert Werner Schiffauer (1997) Deutschlands Strategie im Umgang mit Religionen, die er von der französischen und der britischen abgrenzt. Erstere benutzt den Laizismus, um die Religion in den privaten Raum zurückzudrängen, zweitere betont Gruppen- oder »Bindestrichidentitäten« wie beispielsweise Pakistani-Britisch. Vgl. Schiffauer: *Fremde in der Stadt*.

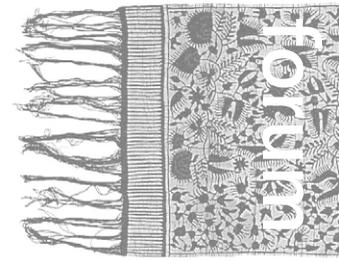
Natürlich lässt sich die allgemeine kulturelle Dynamik nicht auf Gerichtsfälle reduzieren. Muslimische Bürger*innen haben immer an der Gesellschaft mitgewirkt und in sie investiert. Diese Mitwirkung lässt sich jedoch nicht verstehen, wenn kulturelle Praktiken auseinander genommen werden, da Relation Gleichzeitigkeit bedeutet. In seinem Buch *Tout-Monde* schreibt Glissant: »For the first time, human cultures in their semi-totality are wholly and simultaneously placed in contact and in effervescence reaction with one another.«⁴⁴ Diese Gleichzeitigkeit des Kontakts zwischen verschiedenen Kulturen ist spezifisch für die heutige globale Situation, referiert aber auch auf vergangene Konfigurationen, durch die die Gleichzeitigkeit bedingt ist.

Aber nicht alle halten das Konzept der *tout-monde* für ein wünschenswertes Ziel. Multikulturalismus wurde beispielsweise im Jahr 2010 von der deutschen Kanzlerin Angela Merkel für gescheitert erklärt – es hätte nur zu Spaltung und parallelen Rechtssystemen geführt, aber nicht Integration gefördert.⁴⁵

Erol Yildiz wiederum verteidigt einen pragmatischen Multikulturalismus des Alltäglichen, der Kultur als prozesshaft versteht, als einen kreativen Begriff und nicht als traditionelle Zwangsjacke. Dafür müsse man zunächst damit aufhören, Konflikte und Spannungen mit ethnischen, kulturellen oder religiösen

44 Glissant: *Tout-monde*, 23

45 Vgl. Meyer: *Parallelgesellschaft und Demokratie*. Für eine detaillierte und differenzierte Darstellung in Bezug auf den Vorwurf einer Parallelgesellschaft, sowie Schiffauer: *Parallelgesellschaften*.



Etiketten zu versehen und stattdessen damit beginnen, Gewalt als allgemeines Problem zu verstehen, so Yildiz⁴⁶. Minderheiten seien keine Last, sondern eine Chance für eine wohlhabende Gesellschaft. Yildiz fordert also Partizipation und Anerkennung statt lediglich Integration.⁴⁷

In seinem Buch *Die weltoffene Stadt* zeigt Yildiz, dass türkische Migrant*innen eine entscheidende Rolle im Deindustrialisierungsprozess deutscher Städte gespielt haben. Nach der Stilllegung industrieller Gebiete verließen die Einwohner, die es sich leisten konnten oftmals die benachbarten Wohnviertel. Zurück blieben Migrant*innen, die diese vernachlässigten und aufgegebenen Stadtviertel renovierten und transformierten und sie aus eigenen Mitteln in Stand hielten. Dies war möglich, weil Familiengeschäfte nicht von staatlichen Lohnregelungen abhängig waren (Familienbudget). Diese Migrant*innen fielen weder der Gesellschaft zur Last, noch haben sie in irgendeiner Art und Weise Parallelgesellschaften aufgebaut, wie auch Schiffauer⁴⁸ in seiner Studie bestätigt. Vielmehr wurde durch ihre Anwesenheit zu einer allgemeinen Lebensqualität in Städten beigetragen. Ehemals verschmähte ghettoähnliche Viertel

wurden aufgewertet und gelten heute als beliebte Wohngegenden für Studierende, Familien und Unternehmer*innen.

Glissant fordert auch deshalb ein *Chaos-monde*, der in positivem Sinne Unordnung stiftet und zu einer Relativierung von Macht in der vorherrschenden Gesellschaft führt. In diesem Sinne ist die Unordnung, die die erfolgreichen türkischen Gemeinden ausgelöst haben, ein notwendiger Schritt in Richtung Pluralität und Transkulturalität, die von Akademiker*innen und Philosoph*innen schon länger erwartet wird. Der *Chaos-monde* fordert keinesfalls die Gesellschaft heraus, sondern ist vielmehr eine Antwort auf die dominierenden Annahmen, dass eine Sprache, eine Kultur und ein Narrativ der einzig gültige Zustand sei.

Kulturen müssen, so Glissant, als »grenzenlos« verstanden werden, nur so können sie sich frei von Ideologie entfalten. Unterdrücktes ideologisches Gedankengut »invents new forms for itself and plays tricks with profusion [...] which gradually leads into theories of model making. [...] Thus, ideological thought and structural thought come together in their use of models to protest against the amalgam's mixing action. Making models is a (generalizing) attempt to get beyond the transient currency of fashion and the falsely definitive obviousness of commonplace.«⁴⁹ Modelle sind eine Art zu zeigen, wie Kulturen interagieren. Sie erfassen außerdem schnelle Veränderungen und plötzliche Erscheinungen, wie sie für Kultur charakteristisch sind.

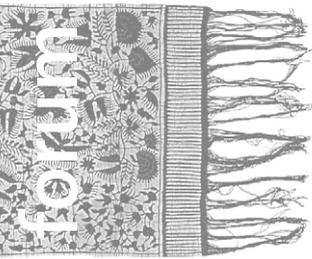
In seinem Buch *Die weltoffene Stadt* zeigt Yildiz, dass türkische Migrant*innen eine entscheidende Rolle im Deindustrialisierungsprozess deutscher Städte gespielt haben.

⁴⁶ Yildiz: *Die weltoffene Stadt*.

⁴⁷ Eine der wichtigsten Veränderungen, der sich der Multikulturalismus nach Charles Taylor (1989) unterziehen müsse, sei die Einführung von Respekt vor und Rechten für Minderheiten. Will Kymlicka (1995) betont zusätzlich das Recht sich nicht assimilieren zu müssen. Vgl. Taylor: *Sources of the Self*; Kymlicka: *Multicultural Citizenship*.

⁴⁸ Schiffauer: *Parallelgesellschaften*.

⁴⁹ Glissant: *Poetics*, 173.



RELATION

»Passivity plays no part in Relation. Every time an individual or community attempts to define its place in it, even if this place is disputed, it helps blow the usual way of thinking off course, driving out the now weary rules of former classicisms, making new ›follow-throughs‹ to chaos-monde possible.«⁵⁰ Der Begriff der »Relation«, dem Glissant ein ganzes Buch widmete, ist der Schlüssel zu seiner Philosophie. Kultur als Geflecht zu verstehen, führt zu einem neuen nicht-linearen Verständnis. Immer wenn kleine vernachlässigte Kulturen sich Gehör verschaffen, entsteht ein chaos-monde. Die Anerkennung von *Relation* trägt deshalb zu einem *Chaos-monde* bei, der aber nicht als chaotisch, sondern vor allem als dynamisch und herausfordernd gesehen werden muss.⁵¹ Relation ist jedoch keinesfalls als statische Ordnung zu verstehen, da, wie es Glissant formuliert, »accident, which is the joy of poetics« intrinsischer Teil von Kultur ist.⁵²

»But Relation is not to be confused with the cultures we are discussing nor with the economy of their internal relationships [...] nor

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Dieses Verständnis von *Chaos-monde* ist nicht weit weg von Steven Vertovecs: *Superdiversität*. Mit Superdiversität soll über Ethnizität, als Differenzierungsmerkmal hinausgegangen werden und der Blick auf verschiedene Variablen, wie beispielsweise Herkunftsland, Migrationswege, Aufenthaltstitel, Humankapital, Berufschancen, etc. gelenkt werden. Vgl. Vertovec: *Super-diversity and its implications*.

⁵² Glissant: *Poetics*, 139.

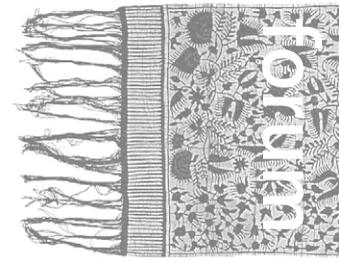
even with the intangible results of the intricate involvement of all internal relationships with all possible external relationships. Nor is it to be confused with some marvelous accident that might suddenly occur apart from any relationship, the known unknown, in which chance would be the magnet. Relation is all these things at once.«⁵³ *Relation*, so die Interpretation von Britton, sollte als System und nicht als die Summe einzelner voneinander getrennter Beziehungen verstanden werden. »It is, however, a fluid and unsystematic system whose elements are engaged in a radically non-hierarchical free play of interrelatedness.«⁵⁴ *Relation* hat also nichts mit einzelnen Beziehungen zu tun, sondern stellt die Gleichzeitigkeit interner und externer Beziehungen, sowie den Zufall dar, der plötzlich und allumfassend eintritt. Dieses Verständnis von Relation weist Essentialismus zurück, denn: »[p]rime elements do not enter into Relation«⁵⁵. Die Essentialisierung und die Annahme einer ursprünglichen Existenz verhindern es, Kultur als Relation zu denken. »We have ended up thinking of cultures from a national, ethnic, generic (civilizational) angle, as ›natural‹ phenomena of the movement of interaction that organizes or scatters the world we have to share«⁵⁶. Kultur ist hier aber nicht an ein Territorium, eine Wurzel oder an ein bestimmtes Narrativ gebunden, sondern »a

⁵³ Ebd.: 170f.

⁵⁴ Britton: *Integration*, 11.

⁵⁵ Glissant: *Poetics*, 161.

⁵⁶ Ebd.



place where one gives-on-and-with«⁵⁷. Oder wie er es auch formuliert: »A culture is what remains after States have passed away or what precedes them of necessity.«⁵⁸

Glissant stellt eine Liste auf, die dabei hilft, die Debatte um relationale Identität (*Relation* Identität) zu verstehen:

RELATION IDENTITÄT

- bezieht sich nicht die Erschaffung der Welt, sondern auf die bewusste und widersprüchliche Erfahrung des Kontakts zwischen Kulturen;
- wird im chaotischen Netzwerk von *Relation* gebildet und nicht innerhalb einer von verdeckter Gewalt erstellten Filiation;
- bezieht seine Berechtigungsgarantie nicht aus irgendeiner Legitimität, sondern zirkuliert, sich immer neu ausbreitend;
- denkt ein Land nicht als Territorium, von dem aus auf andere Territorien projiziert wird, sondern als einen Ort des »one gives-on-and-with« (Geben mit und untereinander) bzw. als ein Ort des Er-oder Begreifens.⁵⁹

Ich komme also wiederum zum Beispiel der muslimischen Gemeinden bzw. individuellen Subjekte in Deutschland bzw. Europa zurück. Auch wenn *Relation* unterschiedlich artikuliert wird: Partizipation und rhizomatische Interaktionen sind die zentralen Forderungen. Im Folgenden führe ich drei Beispiele an, die

jedoch jeweils sehr verschieden sind, wie sie jeweils *Relation* beanspruchen.

1.: Tariq Ramadan ist einer der bekanntesten Denker eines zeitgenössischen europäischen Islams. Er arbeitete als Philosoph an der Universität in Genf und als Islamwissenschaftler an der Universität Freiburg in der Schweiz. Seine Interpretation islamischer Quellen und sein Vorschlag, einen neuen Weg zu finden, im Westen zu leben, begeistert viele junge Muslime. Einer seiner Vorschläge ist das *Prinzip der Integration*. Integration meint hier aber nicht, sich als Minderheit oder marginalisierte Gruppe, als prototypisches »Anderes« der Gesellschaft, einer Struktur unterzuordnen.⁶⁰ Er betont: »I refuse to support the colonialist reaction found among certain governments and commentators that consists of wanting [...] to »speak for them«, as we reject the insidious »paternalism« of some who »help« »young« Muslims eternally destined in their spirits never to become adults«⁶¹. Das *Prinzip der Integration* ist in Ramadans religiöser Philosophie verwurzelt, die es ihm erlaubt alles zu integrieren, was nicht explizit gegen den Islam spricht. »The universality of the message of Islam and the principle of integration that is at its heart invite us to integrate everything that is positive, to move forward selectively, and to act from within, as full members in our soci-

Relation, so die Interpretation von Britton, sollte als System und nicht als die Summe einzelner voneinander getrennter Beziehungen verstanden werden

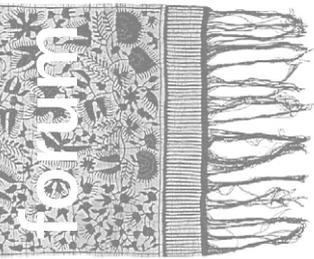
57 Ebd.: 144.

58 Ebd.: 164f.

59 Ebd.: 144.

60 Theorien zu Minderheiten bilden einen klassischen Interpretationsrahmen, wenn über Muslime in Europa geschrieben wird. Vgl. Schulman: *Stockholm Syndrome*.

61 Ramadan: *Western Muslims and the Future of Islam*, 6.



ety, in order to promote what is good«⁶². Die Gesellschaft wird derart zur Gesellschaft aller, und damit wird Integration und strukturelle Anpassung überflüssig, es gibt keinen Grund, sich zu integrieren, denn es wird alles was nicht explizit mit dem Islam im Widerspruch steht in das eigene Leben integriert. Ähnlich wie im oberen Beispiel wird Integration hier zugunsten von Teil-Seins aufgegeben. Mit dieser Herangehensweise möchte Ramadan Muslime dazu anstoßen, sich nicht als »Anderere« oder als Fremde zu verstehen, sondern zur Gesellschaft beizutragen, indem sie selbst zu ihrer Veränderung beitragen. Muslime sind dann nicht länger eine Diaspora, da sie unabhängig von einem externen Ort der Referenz existieren. »I defend fiercely the idea that Western Muslims must be intellectually, politically, and financially independent.«⁶³ Unabhängigkeit bezieht sich hier auf eine reife und differenzierte Beziehung zu den muslimischen Staaten, die in den letzten Jahrzehnten sehr viel Einfluss auf die westliche muslimische Diaspora ausgeübt haben. Ramadan plädiert auch deshalb für reife muslimische Bürger*innen und meint damit, dass Muslime aktiv und konstruktiv an der Gesellschaft partizipieren sollten und Teil des Gesamtbildes sein. Die Grundlage seines Arguments ist religiös und sieht eine strikte Trennung von Kultur und Religion vor: »Islam is not a culture.«⁶⁴ Diese Sicht ist relativ neu, da viele Migrant*innen im 20. Jahrhundert Islam als integrativen Teil

von ethnischen Kulturen verstanden (Pakistanisch-Britisch, Türkisch-Deutsch oder Marokkanisch-Französisch). Immer mehr junge Muslime weisen jedoch den kulturellen Bestandteil zurück und konzentrieren sich auf den Glauben allein. Genau deshalb, so Ramadan, sei es jetzt an der Zeit, den Islam mit dem kulturellen Leben in den entsprechenden Gesellschaften zusammenzubringen, denn nur dann würde er universell werden. Türkisch, Pakistanisch oder Tadschikisch mit Arabisch zu ersetzen, sei jedoch keine Lösung, man müsse sich die Unterschiede zwischen dem Islam (als Religion) und Kultur bewusst machen. Dies würde dann wiederum zum *Prinzip der Integration* führen. »More broadly, this process will give birth to what we have called a European and American Islamic culture—both respectful of the universal principles and sustained by the history, traditions, tastes, and styles of various Western countries.«⁶⁵

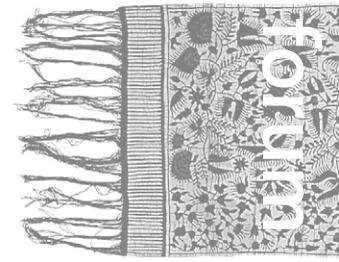
2.: Das nächste Beispiel bezieht sich auf Hüseyin İlker Çınar, einen Professor für islamische Theologie an der Universität Osnabrück und Sufi-Gelehrter, der die Gruppe des Kulturhauses der europäischen Muslime e. V. (KUDEM) in Mannheim leitet. Das KUDEM ist ein kulturelles, akademisches und religiöses Zentrum, das dem Motto »Leben mit der Gesellschaft« anstatt »Leben parallel zu Gesellschaft« folgt. Eine beeindruckende Bibliothek, akademische Lehrgänge, Kalligrafie-Kurse, Musikstunden aber auch religiöse Beratung werden sowohl für Muslime, als

62 Ebd.: 55.

63 Ebd.: 6.

64 Ebd.: 214.

65 Für eine europäische islamische Kultur vgl. beispielsweise Ramadan.



auch für nicht-Muslime angeboten.⁶⁶ Diesen Gelehrten geht es mehr darum, die Kunst, die Wissenschaft und die Kultur des Islams zu fördern, als Dogmen und Regeln zu lehren. Ihre Sufi-Meister leben sowohl in der Türkei als auch in anderen Ländern Europas, bilden jedoch keine politische Institution. Kunst und Musik sind dort Formen der Kommunikation. Das Herz des Sufismus steht jedoch (der *zikr*, der unter der Führung des Sheikhs durchgeführt wird) nicht allen offen. Es ist das mystische Geheimnis, das nicht offen gelegt werden soll.

Die Praxis dieser Gelehrten wird erst dann verstehbar, wenn wir Glissants Forderung nach einem Recht auf Opazität anerkennen. *Relation* ist ein vollständiger Prozess, aber keine Einverständniserklärung, sich selbst von Politik, Sicherheitsmaßnahmen oder Akademiker*innen durchleuchten zu lassen. Ich selbst hatte die Gelegenheit, das KUDEM zu besuchen und an einer Musikstunde teilzunehmen. Türkisch spielt dort neben Deutsch, Englisch und Arabisch weiterhin eine wichtige Rolle. Was daraus entsteht, ist jedoch nicht der Versuch, alte Traditionen zu konservieren oder mystische Verbindungen zu ideologisieren, es ist vielmehr *Relation*. Anders als die meisten anderen religiösen Strömungen konzentriert man sich auf die erlebte und mystische Erfahrung als Muslime in Deutschland.

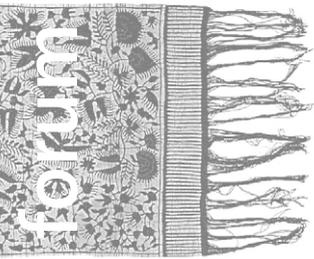
3.: Ein ganz anderer Ansatz gesellschaftlicher Teilhabe wird von den Salafisten in Deutschland eingenommen. Ihre bekannteste und zugleich problematischste Figur ist Pierre Vogel (Abu Hamza), ein deutscher konvertierter Muslim.⁶⁷ Ich beziehe mich hier auf ihn, als ein Beispiel für viele andere, die angeben, in ihrem Leben und ihrem Verhalten in allen Details dem Propheten Mohammed zu folgen. Diesem puristischen Zugang zum Islam folgen viele deutsche Konvertiten und Studierende aus der ganzen Welt. Die Salafisten, wie sie üblicherweise in Deutschland genannt werden (auch wenn dieser Ausdruck zunehmend als Selbstbezeichnung von den entsprechenden Muslimen zurückgewiesen wird), verbringen viel Zeit mit Selbstdisziplin in Bezug auf Körper und Geist. Die Selbstdisziplinierung von Geist und Körper (Nahrungsaufnahme, religiöse Interpretationen oder Wissensselektion) ist vielen jungen Menschen weit über den Islam hinaus gemein.

Die Salafisten-Gemeinden in Europa sind ethnisch deutlich gemischter als jede andere Moschee und schaffen dadurch eine bestimmte Art von Kosmopolitismus. Viele ihrer Prediger sprechen Deutsch und Arabisch, ohne deshalb auf Unterstützung von der arabischen

Relation ist ein vollständiger Prozess, aber keine Einverständniserklärung, sich selbst von Politik, Sicherheitsmaßnahmen oder Akademiker*innen durchleuchten zu lassen.

⁶⁷ Für eine Einführung in den Salafismus vgl. Schröter: *Gott näher als der eigenen Halsschlagader*; Wiktorowicz: *Anatomy of the Salafi Movement* und Khosrokhava: *Radicalization in Prison*. Von Pierre Vogel habe ich Videos gefunden, die auf Tadschikisch übersetzt waren und unter tadschikischen Salafisten zirkulierten. Dies zeigt die globale Verbreitung dieses Predigers.

⁶⁶ Diese Richtung bezieht sich auf Yunus Emre and Mawlana Jalaludin Rumi. Vgl. hierzu Yukleyen: *Production of mystical Islam in Europe*.



Welt oder in Europa angewiesen zu sein. Er wurde bei der muslimischen Bildungselite in Deutschland immer beliebter und gehört global gesehen zu den erfolgreichsten islamischen Strömungen. Die von mir untersuchten Moscheen gehen auf Studierendeninitiativen zurück. Um auch internationale Studierende zu integrieren, die verschiedenen »Rechtsschulen« (*madhhab*) angehörten, entschieden sie sich für arabische Predigten, die simultan auf Deutsch übersetzt werden. Der derzeitige Imam der Moschee in Heidelberg stammt von der renommierten al-Azhar-Universität aus Ägypten.

Anders als in den zwei zuvor behandelten Beispielen weisen die Gläubigen dieser Gemeinde die europäischen Gesellschaften als kulturelle Referenz zurück. Sie neigen eher zur Isolation, als zu Partizipation.

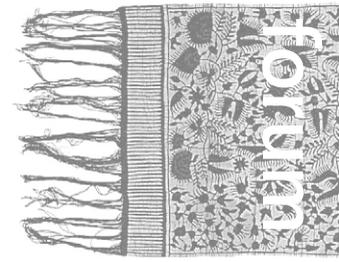
Der Begriff *bid'a* (Neuerung) spielt dabei eine wichtige Rolle und bezieht sich auf alle (kulturellen) Neuerungen, die seit seiner Entstehung Teil des Islams geworden sind. Sie sollen zum Verfall und nicht zum Fortschritt beigetragen haben. Nach diesem Verständnis wird die von Fortschritt und Geschichte auferlegte Linearität nicht nur aufgegeben, sondern sogar zum Haupthindernis für einen wahren Islam. Salafisten reduzieren das Leben auf religiöse Regeln und wirtschaftlichen Erfolg und greifen vehement die Vielfalt kulturellen Ausdrucks an – eine neue Form von Gewalt, die erst noch verstanden werden muss. Entsprechend bezieht sich ihre Hauptkritik auf kulturelle Akteure.

»The marginal and the deviant sense in advance the shock of cultures; they live its future excess. The rebel paves the way for such a shock, or at least its legibility, by refusing to be cramped by any tradition at all, even when the force of his rebellion comes from the defense of tradition that is ridiculed or oppressed by another tradition that simply has more powerful means of action«⁶⁸. Ein solch gewalttätiger kultureller Ausdruck kann nach Glissant auch eine »antiviolence violence« sein. Doch eine solche Ablehnung des direkten kulturellen Umfeldes erscheint umso brutaler in einer Gesellschaft, als diese Kultur sie als Grundlage des menschlichen Miteinanders versteht.

Diese brutale Zurückweisung des *Projet-Occident*, die Glissant in der Unterdrückung durch Sprache und Filiation sieht, kommt in der salafistischen Ideologie kondensiert zum Ausdruck. »There (here) the idea of filiation, its energy, its linear force, no longer function—for us; nor is the root setting and conquering legitimacy an imperative; nor, consequently, is any ontologically based generalization required«⁶⁹. Die Wurzel, die hier als die eine Nation, die eine Geschichtsschreibung, das eine Narrativ und die eine Führungsmacht zu verstehen ist, wird radikal zurückgewiesen. Vielfalt an Kultur verschmilzt in einem sehr eng gefassten Islam (den sie mit Bezug auf den Propheten »Tradition« nennen). Als Glissant diese Situation beschrieb, erwartete er vermutlich nicht die Radikalität, mit der sein Ansatz ad absurdum geführt werden

68 Glissant: *Poetics*, 156.

69 Ebd.: 56.



könnte. Die globale Spannweite dieser Strömung gibt den Gläubigen das Gefühl einer weltweiten Partizipation, einer Möglichkeit globale Machtverhältnisse zu ändern und eines Anschlusses an wirtschaftlichen Erfolg. Pierre Vogel beispielsweise war bisher sehr vorsichtig, keine verfassungswidrigen Taten zu begehen, genauso wenig, wie sich Salafisten als politische Kraft oder Partei zusammenschlossen hätten. Daraus ergibt sich eines der Hauptprobleme für Europa, das bislang weniger Erfahrung mit radikalen anti-kulturellen Bewegungen hat und stets versuchte, oppositionellen Bewegungen auf der politischen Ebene zu begegnen. Deshalb sind die verfügbaren politischen Theorien nicht besonders hilfreich, um die Beliebtheit des Salafismus unter Muslimen zu erklären, denn Aggression gegen kulturellen Ausdruck kann nicht mit politischem Aktivismus gleichgesetzt werden.

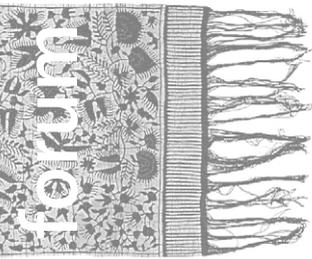
KONKLUSION: TRANSKULTURALITÄT

Transkulturalität ist, so wie in diesem Aufsatz von mir bisher hergeleitet, mehr als die

Beschäftigung mit gemischten Kulturen oder global verflochtenen Prozessen. Es handelt sich dabei um die schwierige, spannungsgeladene, aber auch angenehme, faszinierende und zu Zeiten eben auch konfliktreiche und brutale Aushandlung des Welterschaffens. Es ist nicht leicht, die eigene Haltung zu relativieren und das gängige Pfahlwurzelverständnis mit einer rhizomatischen Vorstellung von Kultur zu ersetzen. Transkulturalität lädt dazu ein, diesen Schritt zu tun. Das sollte aber nicht mit Toleranz gleichgesetzt werden, denn Toleranz impliziert die negative Einschätzung des Anderen, geht es doch darum, ein Konzept gesellschaftlicher Partizipation zu entwickeln. Laut Glissant fühlt sich heute jeder als Teil einer Ganzheit, einer Welt, ein relationales Gefühl. Transkulturalität als kulturelle Relationalität ist kein Zustand, sondern »relation is movement«⁷⁰ und damit auch Veränderung und kulturelle Gleichzeitigkeit.

Salafisten reduzieren das Leben auf religiöse Regeln und wirtschaftlichen Erfolg und greifen vehement die Vielfalt kulturellen Ausdrucks an – eine neue Form von Gewalt, die erst noch verstanden werden muss.

⁷⁰ Glissant: *Poetics*, 171

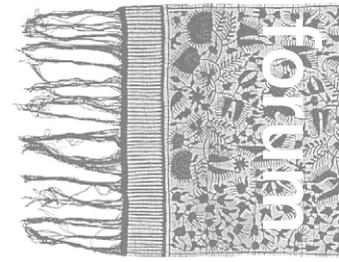


LITERATURVERZEICHNIS

- Ates, Seyran: *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*. Berlin: Ullstein, 2007.
- Bhabha, Homi K. (Ed.): *Nation and Narration*. New York: Routledge, 1990.
- Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*. London, New York: Routledge, 2004.
- Britton, Celia M.; Baumann, Gerd: *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Routledge, 1999.
- Britton, Celia M.: *Edouard Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language and Resistance*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.
- Çağlar, Ayşe: Der diskrete Charme der Eingeborenen: Drei Gerichtsfälle und die Frage der Regierbarkeit. In *Inspecting Germany: Internationale Deutschland-Ethnographie der Gegenwart*, hg. v. Thomas Hauschild und Bernd J. Warneken, Münster: Lit, 2002, 321–339.
- Coursil, Jacques : La Catégorie de la Relation dans les essais d'Édouard Glissant: Philosophie d'une poétique. In *Poétiques d'Édouard Glissant*, ed. by J. Chevrier. Paris: University Paris-Sorbonne, 1999, 94.
- Freyre, Gilberto: *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Glissant, Édouard: *L'intention poétique*. Reprint, Paris: Gallimard, 1997.
- Glissant, Édouard: *Poetics of Relation*. Translated by Betsy Wing. Michigan University Press, 2010.
- Glissant, Édouard : *Le Discours antillais*, Paris: Editions du Seuil, 1981.
- Glissant et al: »Manifest pour un projet global.« *L'avenir d'une écopolitique caribéenne*. <http://www.edouardglissant.fr/fiche4a.html>
- Grillo, Ralph: *British and others: From »race« to »faith«*. In *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*, ed. by Steven Vertovec und Susanne Wessendorf. London: Routledge, 2010, 50–71.
- Herskovits, Melville J.: *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon, 2005.
- Henkel, Heiko: Rethinking the dâr al-harb: Social Change and Changing Perceptions of the West in Turkish Islam. In *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5), 2004, 963.
- Khosrokhava, Farhad: Radicalization in Prison: The French Case. In *Politics, Religion & Ideology* 14(2), 2013, 284–306.
- Kurtz, Stanley: Marriage and the Terror War. In *National Review*, 15. February, 2007. <http://www.nationalreview.com/article/219989/marriage-and-terror-war-stanley-kurtz>. [6. Januar 2015]
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 1995.
- Mandel, Ruth: Die ethnische Zwangsjacke: Der Platz der Türken in Deutschland. In *Inspecting Germany*, hg. v. Thomas Hauschild und Bernd J. Warneken, Münster: Lit, 2002.
- Mannitz, Sabine: *Die verkannte Integration: Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien*. Bielefeld: Transcript, 2006.

»Relation is movement.«

Édouard Glissant



- Meyer, Thomas: *Parallelgesellschaft und Demokratie*. onlineakademie der Friedrich Ebbert-Stiftung, [www.fes-online-akademie.de](http://fes-online-akademie.de/themen/archiv/?key=1-7&L=0) (<http://fes-online-akademie.de/themen/archiv/?key=1-7&L=0> [08.08.2018])
- Ramadan, Tariq: *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Said, Edward W.: *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage Books, 2009.
- Said, Edward W.: *Orientalism*. Delhi: Penguin Books, 2006.
- Schiffauer, Werner: *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld: transcript, 2008.
- Schiffauer, Werner: *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
- Schröter, Susanne: *Gott näher als der eigenen Halsschlagader. Fromme Muslime in Deutschland*. Frankfurt: Campus, 2016.
- Schulman, Alex: Stockholm Syndrome: Radical Islam and the European Response. In *Human Rights Review* 10, 2009, 469–492.
- Yildiz, Erol: *Die weltoffene Stadt: Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht*. Bielefeld: transcript, 2013.
- Yukleyen, Ahmet: Production of mystical Islam in Europe: Religious authorization in the Süleymanli Sufi community. In *Contemporary Islam* 4, 2010, 269–288.
- Vertovec, Steven: Super-diversity and its implications. In *Anthropology of Migration and Multiculturalism: New Directions*. ed. by S. Vertovec. London: Routledge, 2015, 65–95.
- Wiktorowicz, Quintan: Anatomy of the Salafi Movement. In *Studies in Conflict & Terrorism* 29(3), 2006, 207–239.