

Religion, Staat und das Säkulare bei Talal Asad

Eine kritische Reflexion

Michaela Quast-Neulinger/Aydın Süer

»Possiblement le plus influent anthropologue vivant«¹, als möglicherweise einflussreichster Anthropologe der Gegenwart, so wird *Talal Asad* u. a. in der Literatur charakterisiert. Tatsächlich kommt kaum eine religions- oder politikwissenschaftliche Debatte im anglophonen Raum ohne Auseinandersetzung mit den Analysen Asads zu Religion, Islam oder Säkularität aus. Die Rezeption in Kontinentaleuropa hinkt dem hinterher.² Dies ist umso auffälliger, als sich Asads genealogische Konstruktionen von Religion und dem Säkularen vor allem in einer Kritik an den europäischen Nationalstaaten, der als europäisches Projekt gekennzeichneten Moderne und dem Christentum festmachen. Erst 2017 wurde erstmals eines der beiden Hauptwerke Asads, *Formations of the Secular*, 14 Jahre nach der Erstpublikation ins Deutsche übersetzt.³

Der von *Michaela Quast-Neulinger* und *Aydın Süer* im Rahmen des Theologischen Forums Christentum – Islam 2019 angebotene Lektüreworkshop bot einen Einblick in grundlegende Strukturen des Asadschen Denkens, seine Relevanz für gegenwärtige Problemstellungen rund um Religion und das Säkulare und versuchte einen Ausblick auf mögliche Entwicklungen, insbesondere im Bereich der öffentlichen Debatten um das Verhältnis von Europa und Islam. Der vorliegende Beitrag führt ein

1 *Jean-Michel Landry*, Les territoires de Talal Asad. Pouvoir, sécularité, modernité, in: *L'Homme* 217 (2016) 77–89, 77.

2 Vgl. zu einer für den deutschen Sprachraum erstmaligen Auseinandersetzung mit Talal Asad: *Michaela Neulinger*, Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit, Leiden u. a. 2018.

3 *Talal Asad*, *Formations of the Secular*. Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003. Dt.: *ders.*, Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne, Konstanz 2017.

in die Bedeutung Talal Asads für gegenwärtige Diskurse um Religion und Säkulares und reflektiert einige Aspekte der im Workshop diskutierten Fragestellungen.

1. Talal Asad – ein umtriebiger Geist

Talal Asad wurde 1932 in Saudi Arabien als Sohn *Muḥammad Asads* (geb. *Leopold Weiss*) und seiner damaligen Ehefrau *Munīra* geboren. Bis in die Gegenwart ist Muḥammad Asad als Übersetzer und Kommentator des Korans⁴ geschätzt. Der Sohn Talal verbrachte seine Kindheit in Pakistan, u. a. in christlichen Internaten, und absolvierte schließlich ein Anthropologiestudium in Edinburgh und Oxford. 1989 folgte der Umzug in die USA mit Tätigkeiten an der New School for Social Research und der Johns Hopkins University. Seit 1998 ist Asad Professor am Graduate Center der City University of New York.

Für die wissenschaftliche Rezeption relevant sind vor allem drei Publikationen. Im Essay *The Idea of an Anthropology of Islam*⁵ entwickelt Asad in Abgrenzung von bis dahin gängigen Konzeptionen des Islam die Vorstellung des Islam als diskursiver Tradition, aufbauend auf einer permanenten Auseinandersetzung mit Koran und Hadith. Insbesondere in der gegenwärtigen islamwissenschaftlichen Debatte um eine angemessene Methodologie in der Analyse dessen, was Islam bzw. islamisch genannt werden kann und wie sich dieses konstituiert, ist Asad zu neuer Aktualität gekommen.⁶

Im Jahr 1993 folgte ein heute als religionswissenschaftliches Standardwerk zu bezeichnendes Buch – *Genealogies of Religion*.⁷ Fokus der Monographie ist u. a. die Kritik am semiotischen Religionsbegriff von *Clifford Geertz*, der für Asad zusehends zum Erzwidersacher wird, dem

4 Vgl. auch die Übersetzung ins Deutsche: *Muḥammad Asad*, Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern⁶2018 (Erstübersetzung 2009).

5 *Talal Asad*, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington D. C, 1986.

6 Vgl. zur Übersicht *Ovimar Anjum*, Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (2007), 656–672 sowie zuletzt äußerst kritisch *Shahab Ahmed*, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton 2016.

7 *Talal Asad*, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993.

er vorwirft, einem essentialistischen und privatistischen Konzept von Religion anzuhängen, das immer noch in modern-christlichen Kategorien feststecke und die Bedeutung von Macht und Disziplin vernachlässige.⁸

Zehn Jahre später publiziert Asad seine gesammelten genealogischen Studien zum Säkularen und dessen Verquickungen mit dem Religiösen unter dem Titel *Formations of the Secular*.⁹ Basierend auf der *Foucaultschen* Methode der Genealogie geht Asad hier den Ausprägungen und vielfältigen Machtmechanismen des Säkularen, wie sie sich insbesondere im Nationalstaat europäischer Form gegenüber Islam und Muslimen zeigen, nach.

Talal Asad ist ein ambivalenter, umtriebiger Geist, dessen Analysen und Thesen Kultur- und Gesellschaftswissenschaften, vor allem aber auch die Theologien inspirieren und provozieren. Insbesondere in Nordamerika ist Asad vielfach zur zentralen Autoritätsfigur in Anthropologie, Religions- und Islamwissenschaft geworden, vor allem innerhalb der postkolonialen Studien, denen auch Asad selbst zuzuordnen ist. Zu seinem engeren Schülerkreis gehör(t)en u. a. *Saba Mahmood* und *Charles Hirschkind*. Während eine Seite Asad als kreativen Denker verehrt, der verkrustete Strukturen in der (Religions-)Anthropologie und Islamwissenschaft aufbricht, wirft ihm eine andere Seite verdeckten Islamismus vor.¹⁰ Für die christliche Theologie ist eine intensivere Auseinandersetzung mit Asad u. a. deshalb unumgänglich, weil er immer wieder auf christliche Quellen und Kirchengeschichte zurückgreift und diese auf seine Anliegen hin interpretiert, z. B. in der Frage der monastischen Disziplin oder des Zusammenhangs zwischen christlichem Umgang mit Wahrheit und des für liberale Demokratien zentralen Rechts auf Redefreiheit.

8 Vgl. ausführlicher: *Michaela Neulinger*, Die unmögliche »Religion«. Zur Auseinandersetzung um den Religionsbegriff zwischen Talal Asad und Clifford Geertz, in: *Franz Gmainer-Pranzl/Barbara Schellhammer* (Hg.), *Culture. A Life of Learning*. Clifford Geertz und gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen, Frankfurt a. M. 2019, 207–224.

9 *Asad*, *Formations* (s. Anm. 3).

10 Vgl. u. a. *Ali Mirsepassi/Tadd Graham Fernée*, Talal Asad's Romance with Islamism, in: *dies.*, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism*, New York 2014, 112–134.

2. Säkularismus – Nationalstaat – Religion: Wohin mit »dem Islam«?

Der Lektüreworkshop fokussierte auf zwei zentrale Kapitel in *Formations of the Secular (Ordnungen des Säkularen)*. In Kap. 5 (Muslime als »religiöse Minderheit« in Europa) geht *Asad* aus von der These, dass Europa qua Europa nicht dazu in der Lage ist, Muslimen einen angemessenen Ort zu geben. »Europa (und die Nationalstaaten, aus denen es sich zusammensetzt) ist ideologisch so konstruiert, dass Muslime in ihm nicht angemessen repräsentiert werden können.«¹¹ Zwischen einer »islamischen Zivilisation« und »Europa« werde ein notwendiger Gegensatz konstruiert, indem der Islam als »Trägerkultur« dargestellt wird, der Europa das antike Erbe überliefert hat, aber keinen eigenen Beitrag zu diesem geleistet hat, und zugleich eine dem Islam inhärente Feindschaft gegenüber allen Nicht-Muslimen postuliert wird.¹² Entscheidend für *Asad* ist, dass Muslime als »Minderheit institutionelle Repräsentanz [...] finden, und zwar innerhalb eines demokratischen Staates, der allein aus Minderheiten besteht.«¹³ Wie genau die dafür notwendigen gesellschaftlichen, politischen, institutionellen Rahmenbedingungen in einem säkularen Europa dafür aussehen müssen, bleibt bei *Asad* eine offene Frage.

Umso kritischer erfolgt in Kap. 6 (Säkularismus, Nationalstaat, Religion) die Auseinandersetzung mit den versteckten Machtstrukturen des Säkularen, die *Asad* in Säkularisierungstheorien wie jener von *José Casanova* nicht berücksichtigt sieht, welche aber insbesondere in den Verstrickungen von Säkularismus und Nationalismus deutlich werden. Welche Religion in der säkular-liberalen Öffentlichkeit auftreten darf, ist nach *Asad* bereits Ausdruck von Macht- und Exklusionsmechanismen und widerspricht der Deutung des Säkularen als eines neutralen Raums der Entfaltung für alle, denn der Säkularist akzeptiert nur private oder bedeutungslose Formen von Religion. Religion aber will (auch) Gestaltungsmacht und nicht bloße Bereicherung von Debatten sein.

Das Säkulare ist für *Asad* nun die Raumstruktur, die Tiefengrammatik der politischen Doktrin des Säkularismus.¹⁴ Der Nationalismus wiederum »verlangt das Säkulare als Konzept, um Sinn zu ergeben. Der einzelne Nationalist schuldet seine Loyalität direkt und ausschließlich

11 *Asad*, *Ordnungen* (s. Anm. 3), 197.

12 Vgl. *Asad*, *Ordnungen* (s. Anm. 3), 208.

13 *Asad*, *Ordnungen* (s. Anm. 3), 219.

14 Vgl. *Asad*, *Ordnungen* (s. Anm. 3), 235.

der Nation.«¹⁵ In welchem exakten Zusammenhang Säkularismus, Nationalismus und schließlich Islamismus als mögliche Form des Nationalismus stehen, bleibt vage. Immer wieder lässt Asad aber deutlich werden, dass das Grundübel gegenwärtiger Gewaltstrukturen in der westlichen Moderne und dem Nationalismus liegt, die Religion und hier insbesondere den Islam und Muslime zu einer bestimmten Form des politischen Diskurses zwingen und die Gesamtheit der Bürgerinnen und Bürger transformieren wollen – etwas, das Religion verweigert wird.

3. Reflexion des Workshops

»I should not like my writing to spare others the trouble of thinking«¹⁶, mit diesem Zitat aus *Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen* beginnt Talal Asads Interview mit *David Scott*. Asads Analysen und Thesen ersparen tatsächlich nicht das eigene Denken, sondern provozieren geradezu, die eigenen Denkvorsetzungen noch einmal kritisch auf den Prüfstand zu stellen und die Konstellationen von Säkularem, Religiösem, Nationalstaat neu aufzuarbeiten. Die gewählten Ausschnitte aus *Ordnungen des Säkularen* erwiesen sich im Workshop als guter Ausgangspunkt einer Reflexion der eigenen christlichen wie muslimischen Standpunkte, der Verortungen des Religiösen im säkularen Rahmen und der interdisziplinären Auseinandersetzung zwischen Theologie, Politikwissenschaft, Religionswissenschaft und realpolitischer Praxis. Ziel des Workshops war es daher auch nicht, Talal Asad in seiner Komplexität und oft auch Widersprüchlichkeit vollständig zu verstehen, sondern ausgehend von der Ambivalenz seines Werkes wie dessen Rezeption ins Gespräch zu kommen über grundlegende Fragen der Verortung von Religion, religiösen Bürgerinnen und Bürgern, wie deren Anliegen in einem von Säkularität und Pluralität geprägten Europa, in dem »der Islam« immer stärker als »der völlig Andere« präsentiert und konstruiert wird.

Im Fokus der Debatte stand dabei in einem ersten Schritt die Auseinandersetzung mit der These, dass Europa von seinem Wesen her imperialistisch und gewalttätig gegen »den Anderen« sei, wer auch immer als

15 *Asad*, *Ordnungen* (s. Anm. 3), 237.

16 *David Scott/Talal Asad*, Appendix: The Trouble of Thinking. An Interview with Talal Asad, in: *David Scott/Charles Hirschkind* (Hg.), *Powers of the Secular Modern*. Talal Asad and His Interlocutors, Stanford 2006, 243–304, 243.

solcher schließlich ausgemacht wird.¹⁷ Wer oder was ist es überhaupt, das »Europa« zu »Europa« macht? Dies führte direkt in den zweiten Themenkomplex, den (Nicht-)Orten von Religion im öffentlichen Raum. Welche Religion(en) dürfen dort in welcher Form als Akteurinnen auftreten? Warum wird weithin über »den politischen Islam« diskutiert, kaum jedoch über »das politische Christentum« bzw. was verbirgt sich überhaupt hinter den jeweiligen Termini in den verschiedensten Diskursen? Wer hat die Deutungsmacht über das, was »Religion« bzw. »säkularitätskonforme Religion« ist? Die Problematik dieser Frage zeigt sich immer wieder in den Feuilletons, wenn ein von seinem Wesen her antidemokratischer Islam postuliert wird, gegenüber dem muslimische Verteidigerinnen und Verteidiger eines säkular-liberalen Rechtsstaates als die Regel bestätigende, letztlich aber unislamische Ausnahme konstruiert werden.¹⁸ Und wenn Asad nach den Bedingungen für die Existenz von Minderheiten unter Minderheiten fragt, welche Bedingungen müssen Religionsgemeinschaften und ihre jeweilige Theologien erfüllen? Wie können eine pluralitätsfähige Religion und Theologie aussehen? Und in welchem Verhältnis können sich diese zum jeweiligen politischen und gesellschaftlichen System stellen?

Die Lektüre der Schriften Talal Asads gibt nur wenige bis keine konkreten Antworten auf die drängenden Fragen des Verhältnisses von Religion, Säkularem und politischen Strukturen, aber sie regt zu intensiven Diskussionen an und fordert heraus, insbesondere nach den verborgenen, nicht beachteten Macht- und Exklusionsmechanismen zu suchen, die der gemeinsamen Arbeit an einer möglichst inklusiven Gesellschaft entgegenstehen. Entsprechend intensiv und leidenschaftlich gestaltete sich der Workshop, in dem die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eine Pause verweigerten und auch nach zwei Stunden der Debatte noch kaum zum Ende zu bewegen waren – ein Ausweis für die Dringlichkeit der aufgeworfenen Problemstellungen.

So ging es in der Diskussion zunächst um den Begriff *Religion* als solchen, zumal Talal Asad diesen als grundsätzlich problematisch erachtet. Nicht nur sei es, so Asad, unmöglich, die Komplexität und Diversität uns weltweit begehrender religiöser Phänomene mit einem einzigen

17 Vgl. *Asad*, Ordnungen (s. Anm. 3), 211.

18 Vgl. aktuell etwa *Martin Rhonheimer*, Kann sich der Islam mit dem freiheitlichen Verfassungsstaat versöhnen? Und was wäre, wenn darauf keine Aussicht bestünde? in: NZZ online (20.8.2019), online: <https://www.nzz.ch/feuilleton/kann-sich-der-islam-mit-dem-freiheitlichen-verfassungsstaat-versoennen-ld.1501596> (Abruf 03.09.2019).

Begriff oder einer universellen Definition von Religion zu erfassen. Darüber hinaus – und viel wichtiger noch – sei der Begriff *Religion* allem voran auch ein westeuropäisches Konzept, das auf der Unterscheidung von Säkularem und Religiösem im modernen Nationalstaat gründe. Während Ersteres die öffentliche Sphäre charakterisiere, bezeichne Letzteres die Privatsphäre.

Diese Gegenüberstellung von Religiösem und Säkularem sowie, damit einhergehend, des Privaten und des Öffentlichen sei historisch kontingent und könne folglich keine Universalität beanspruchen. Asad sieht im Säkularen daher nicht den Ausdruck von Neutralität, sondern vielmehr ein Instrument zur Ausübung von Zwang. Denn dadurch, dass die Öffentlichkeit als säkular bestimmt werde, würden allen öffentlichen Akteuren einheitliche Prinzipien der Legitimation ihrer jeweils eigenen Positionen aufoktroiert. Religiösen Gemeinschaften werde auf diese Weise die Möglichkeit entzogen, *als sie selbst* in der Öffentlichkeit in Erscheinung zu treten.¹⁹ Stattdessen würden sie gezwungen, sich säkularen Logiken zu beugen, um überhaupt als legitime Gesprächspartner anerkannt zu werden. Entgegen gängiger Auffassungen impliziere Säkularität demnach keineswegs die Gewährleistung von Pluralität, sondern im Gegenteil: die Marginalisierung des Religiösen und somit Vereinheitlichung, Ausgrenzung und Gewalt.

Laut Asad entwirft die politische Doktrin des Säkularismus also ihre ganz eigene, in historisch, politisch und kulturell spezifische Zusammenhänge eingebettete Definition von Religion. Mit anderen Worten: *Religion* ist das Produkt des Säkularismus. Da die Idee des Nationalstaats auf dem Postulat aufbaut, zwischen rationalen, vernünftigen Bürgern eine Einheit herzustellen, kreierte der moderne säkulare Staat somit – ganz im Sinne *Foucaults* – seine eigenen Subjekte: moderne Staatsbürger nämlich, denen er unter den genannten Voraussetzungen den Zugang zur Öffentlichkeit gewährt. Die Sphäre des Irrationalen, des Unvernünftigen, des Privaten hingegen bildet das Andere jenes Öffentlichen und Säkularen, und genau dorthin wird nunmehr die Religion verbannt. Die Konstruktion einer Dichotomie zwischen Säkularem und Religiösem ist damit als eine Herrschaftspraxis des modernen Staates und ein Mittel zu ihrer Legitimierung zu verstehen. Es geht hier also nicht um die Bewahrung einer Neutralität oder Pluralität im öffentlichen Raum, sondern letztlich um die Ausübung von Macht und die Einhegung von Differenzen seitens des modernen Staates. Eine Gesellschaft, die Staatsbürger-

19 Vgl. *Asad*, Ordnungen (s. Anm. 3), 197.

schaft allein durch das Gemeinsame definiere, müsse zwangsläufig die Partikularitäten von Minderheiten aushebeln, so Asad.²⁰

Die Teilnehmenden des Lektüreworkshops diskutierten vor diesem Hintergrund die Frage, inwieweit sich die Thesen Asads überhaupt auf alle europäischen Gesellschaften übertragen ließen. Es kamen Zweifel dahingehend zur Sprache, dass die Aussagen Asads über *den* westeuropäischen Nationalstaat allzu pauschalisierend seien und, möglicherweise vom französischen Laizismus ausgehend, die innereuropäischen Differenzen bezüglich der Rolle von Religionen in der Öffentlichkeit übersehen.

Nichtsdestotrotz bestand weitgehend Konsens über die Ausführungen Asads hinsichtlich der Konstruktion eines Anderen durch Narrative des Säkularismus. Die Vorstellung von einem aufgeklärten, rationalen und säkularisierten Europa konstituiere nämlich gegenwärtig den Islam und die Muslime als die Anderen Europas, sprich: als die Unaufgeklärten und Irrationalen, die sich wesentlich von dem unterscheiden, was Europa im Kern ausmache. Trotz der jahrhundertelangen physischen Präsenz des Islams auf dem europäischen Kontinent, gelte er deshalb nach wie vor als das Fremde schlechthin.²¹

Die Frage lautete nun, wie sich unter den gegebenen politischen Bedingungen, die Asad mit seinem Säkularismusbegriff zu beschreiben versucht, überhaupt Pluralität realisieren ließe. Denn hierzu fanden wir bei Asad selbst keine zufriedenstellende Antwort. Hinzu kommt, dass er in seinen Ausführungen von einer quasi natürlichen Dichotomie zwischen *dem Islam* und *dem Westen* ausgeht. Asad essentialisiert damit die Differenz zwischen diesen beiden Kategorien und macht sie gleichsam unüberwindbar, obwohl er zugleich jegliche Arten der Essentialisierung von Religion – im Übrigen auch von Säkularität – kategorisch ablehnt. Hier offenbarte sich im Lektüreworkshop also ein Widerspruch im Denken Asads. Denn seine Definition des Islams als eine *diskursive Tradition*, also als ein Raum der Auseinandersetzungen um die Prinzipien Koran und Sunna, ist, so stellten wir im Workshop fest, ebenfalls nichts anderes als die Festlegung einer religiösen Essenz des Islams. Innerislamische

20 Vgl. *Talal Asad*, Where are the margins of the State? in: *Veena Das/Deborah Poole* (Hg.), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe (New Mexico) 2004, 279–288, 285; sowie *Talal Asad*, *On Suicide Bombing*, New York 2007, 59.

21 Vgl. *Talal Asad*, Trying to understand French secularism, in: *Hent de Vries/Lawrence E. Sullivan* (Hg.), *Political Theologies. Public Religions in a post-secular world*, New York 2006, 494–526, 495.

Differenzen verloren also plötzlich, da es um die Abgrenzung vom Anderen ging, an Bedeutung.

Auch Asad scheint demnach von einer Art authentischem oder – überspitzt formuliert – *wahrem* Islam auszugehen, was insbesondere darin zum Ausdruck kommt, dass er diejenigen MuslimInnen, die sich dem säkularen Paradigma in irgendeiner Weise annähern oder es in ihr religiöses Denken zu integrieren bemüht sind, als »assimilated Muslims«²² bezeichnet. Sämtliche Versuche, Elemente anderer diskursiver Traditionen in das islamische Denken zu inkorporieren, erscheinen vor diesem Hintergrund daher zwangsläufig als ein Ein- oder sogar Angriff von außen. Es bleibt keine Möglichkeit mehr für Aushandlungsprozesse zwischen verschiedenen diskursiven Traditionen.

Der Workshop brachte hier also noch einmal das grundsätzliche Dilemma postkolonialistischer Theorien zutage, einerseits Kritik an Essentialisierungen religiöser, kultureller, ethnischer oder anderer Identitäten zu üben, andererseits jedoch zugleich selbst eben jenen essentialistischen Denkmustern anheimzufallen.²³ Schließlich wurde deutlich, dass Begriffspaare wie »religiös« versus »säkular« oder »Westen« versus »Islam« ein äußerst begrenztes Erklärungspotential besitzen, wenn es darum geht, den muslimischen Lebensrealitäten im (säkularen?) Europa überhaupt gerecht werden zu können.

22 Ebd. 505.

23 Vgl. hierzu u. a. *Daniel Martin Varisco*, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, Seattle 2007.