

Thomas Hauschild

Ritual und
Gewalt
Suhrkamp

SV

THOMAS HAUSCHILD
RITUAL UND GEWALT

Ethnologische Studien
an europäischen und mediterranen
Gesellschaften

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie:
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2008

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008

Alle Rechte vorbehalten,

insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

Erste Auflage 2008

ISBN 978-3-518-58491-0

INHALT

I. Einleitung: Was ging schief?	7
II. Die Produktion des Heiligen	37
III. Ritual, Bild und Trance in mediterranen Religionen ...	63
IV. Produktionsweisen der Mafia	119
V. Auf den Spuren von al-Qa'ida	151
VI. Ehrenmord und Recht	185
VII. Politik, Passion, Reserven	205
Nachweise und Danksagung	223
Anmerkungen	227
Bildnachweise	257

I.
EINLEITUNG: WAS GING SCHIEF?

Was ging schief? – unter diesen Titel veröffentlichte Bernard Lewis – einer der führenden Islamwissenschaftler der westlichen Welt, Querdenker, aber auch Experte im Dienste der amerikanischen Regierung – die Summe seiner Studien über Identitätskonstruktion, Dialog und interkulturelles Wissen zwischen Islam und Christentum, West und Ost.¹ »What went wrong?« – so deutlich hat kaum jemand nach dem 11. September 2001 diese Frage zu stellen gewagt. Umso erstaunlicher ist, dass Lewis' Buch, obwohl es vor diesem Datum geschrieben wurde, die *suicide bombers* bereits ausdrücklich zum Thema macht. Für den Islamforscher lag die Sache in der Luft. Vielleicht konnte er seine Frage so gezielt und vorurteilsfrei stellen, weil er sie von osmanischen Autoren übernommen hatte, die sich schon im 18. und 19. Jahrhundert fragten, was eigentlich schiefgegangen sei beim Wettbewerb zwischen den islamisch und den christlich inspirierten Weltgegenden:

Erschöpfung der Metallreserven, verbunden mit der europäischen Entdeckung der Ressourcen der Neuen Welt; Inzucht, verursacht durch die Bevorzugung der Kreuzkusinenheirat, insbesondere auf dem Lande; die Verwüstungen, welche die Ziegen anrichten, indem sie das Gras mit den Wurzeln aus dem Boden ziehen und die Rinde der Bäume abnagen – so verwandeln sie einst fruchtbare Ländereien in Wüsten. Andere weisen auf die Ablehnung radbetriebener Fortbewegungsmittel im vormodernen Mittleren Osten hin, die verschiedentlich als Ursache oder als Folge für das angeboten wird, was einmal schiefgelaufen ist.²

Die Texte der osmanischen Gelehrten sprechen von einer punktuellen Überlegenheit islamischer Zivilisationen im Verhältnis zum Westen und von einer großen strukturellen Schwäche, vom Mangel an Vereinheitlichung, von geringer Kontrolle und technischer Durchdringung der großen Räume, welche die Sultane

und ihre Vorgänger besetzt hielten. Sie sprechen unsortiert von menschlichem Willen und von materiellen Lebensbedingungen in bestimmten Landschaften, an denen Menschen paradoxerweise erst dann Grundlegendes ändern können, wenn sie entsprechende materielle Mittel dazu in der Hand haben – die wiederum aus den Landschaften heraus erst einmal wachsen müssen.

Die theoretischen Versuche der arabischen oder osmanischen Intellektuellen entpuppen sich auf den zweiten Blick als Parallele zur westlichen Wissenschaft vom kulturell Fremden, der Ethnologie:³ Heiratsallianzen, die lokalen Macht- und Besitzverhältnisse, Details der lokalen Wirtschaftsformen, lokale Ressourcen, Mentalitäten und »Kultur« bestimmen über Erfolg und Misserfolg von Landschaften. In regionalen Nischen und in der lokalen Verarbeitung großer Impulse aus den Zentren der Welt scheint paradoxerweise ein Aspekt des »Eigenen« der islamischen Gesellschaften begründet zu sein. Dem entgegen steht das Selbstbild vieler muslimischer Politiker der Vergangenheit und Gegenwart, aber auch die historische Realität islamischer Erfolgsgeschichten vor 1492, die Realität des Islams als ehemals treibende Kraft bei der Modernisierung von viehnomadischen und bäuerlichen tribalen Gesellschaften wie von händlerischen oder handwerklichen Korporationen. In einzelnen Gebieten des islamischen Mittelmeerraums, aber auch in den von Muslimen eroberten Gebieten Indiens konnte es punktuell zu enormen technischen Fortschritten kommen. Doch in West- und Mitteleuropa war es möglich, der politischen Zersplitterung zum Trotz technische Entwicklungen zu vereinheitlichen und zu verbreiten, wobei es sich dabei oftmals um Erfindungen aus arabischen Ländern oder aus Ostasien handelte. Ob Mentalität oder aber schiere Materialität dabei die entscheidende Rolle gespielt haben, bleibt bis heute unklar.

Osmanische Spekulationen über das welthistorische Abfallen des Islams gegenüber dem Westen werden von Bernard Lewis immerhin aufgelistet und ernst genommen. Letztlich bleibt seine Darstellung aber an diskursiven Oberflächen hängen, beim Islam als solchem, denn der Philologe Lewis verzichtet darauf, in dem,

was vielleicht ein genuin westlicher, rationalistischer, universalistischer und kulturvergleichender Stil sein sollte, irgendwelche materiellen, ganz und gar »ungeistigen« Motive der internationalen Schwächung islamischer Länder zu diskutieren. Es geht ihm einzig um »Kultur«, weshalb die Spekulationen historischer Autoren des osmanischen Reichs gelegentlich handfester und klarer wirken als die Antworten, die Lewis selbst auf seine von den Osmanen übernommene Frage zu geben versucht.

Ob man die neokonservativen Anklänge in Lewis' Werk nun schätzt oder nicht, von seinen Fragen, Einblicken oder gar Vorausagen sind viele andere Intellektuelle in Europa und Nordamerika weit entfernt. Auch Jahre nach den einschneidenden Ereignissen des 11. September 2001 scheint es so, als habe die materielle Tatsache der Zerstörung der Twin Towers Geistesarbeitern und Kulturmenschen die Sprache verschlagen. Darum kann man selbst für die wenigen hysterischen, absurden oder zynischen Kommentare fast noch dankbar sein, zum Beispiel Arundhati Roys Behauptung, die Anschläge hätten einfach mit Armut zu tun, Karlheinz Stockhausens Rede vom Attentat als Kunstwerk oder das weit verbreitete Phantasieren über die sexualsymbolische Bedeutung der Twin Towers für die westliche Kollektivpsyche. Terrorismus wird in diesen Äußerungen zu einer von vielen Spielarten politischer Performanz erklärt und in die Welt der Akademiker, Bürokraten und Intellektuellen eingemeindet. Bernard Lewis wagt es immerhin, von Fehlentwicklungen und Grenzen zu sprechen, und zwar im Namen der einen Kultur aller Menschen, der einen menschlichen Spezies. Auch wenn er die Fehlentwicklung schlussendlich nur in der islamischen Mentalität und Literatur zu suchen scheint, sollte man ihm in diesem einen Punkt genau zuhören.

In den Reaktionen vieler Intellektueller auf die Anschläge von Washington und New York kommt eine Unfähigkeit zum Ausdruck, die Herausforderung in der Tiefe zu begreifen, mit ihren Protagonisten in Dialog zu treten, sie zu bekämpfen – oder beides zu tun, also Politik zu treiben im wahren Sinne des Wortes. Vielleicht ist es eine Art Schockwirkung, unter der wir stehen. Viel-

leicht hat es damit zu tun, dass islamistische Terroristen mit ihren Taten auch eine Erinnerung an die terroristische Kehrseite unserer eigenen Tradition der politischen Kritik wecken. Seit den 1980er Jahren ist es einer großen Koalition des Vergessens gelungen, die nordamerikanische Untergrundarmee Weathermen, die deutschen und japanischen Roten-Armee-Fraktionen, die italienischen Brigade Rosse und die französischen Aktionisten samt ihren jeweiligen nahöstlichen Genossen und Patrons in das Unbewusste der westlichen Kultur zu verbannen. Sie tragen nun die »Marke der Verdrängung« – verzerrt, als Karikaturen und Schreckbilder tauchen sie aus dem Untergrund der westlichen Kulturindustrie auf, als das Medusenhaupt des Che Guevara oder das blickabwehrende Palästinensertuch. Was mit Adorno-Seminaren, Faschismuskritik, Beatschuppen, Cannabisrauchen und gewerkschaftlichen Kursen über Weltökonomie begonnen hatte, verkam zwischen 1969 und 1977 zu einer populären Kultur der Gewalt, die Westdeutschland und Westeuropa tief geprägt und, wie wir heute wissen, auch im Ostblock viele sozialistische Intellektuelle, Geheimdienstler und Militärs beschäftigt hat.

»The politics of ...«

Nach zahlreichen Gewalttaten, vor allem aber nach zahllosen Ritualen der revolutionären Gewalt in den 1970er Jahren, hat sich die Linke in den 1980er und 1990er Jahren zunehmend auf Kompromisse eingelassen und letztlich auf einen großen Konsens mit der übrigen Gesellschaft einigen können. Im Kern stand das Motto von der Allgegenwart des Politischen, sei es in den einfachsten Lebensprozessen, als Basisengagement, sei es als neue Beziehungskultur, als »Biomacht«. Indirekte Zitate aus Michel Foucaults Werken konnten in den 1980er Jahren auf einmal in den Festreden konservativer Eliten auftauchen, als augenzwinkernd vorgetragene Ironie der Demokratie, als mit dem Habitus des Wissenden vorgetragene Pointe des »politics of«. Dieser Begriff ist schon lange in der so-

zialanthropologischen und ethnologischen Literatur nachweisbar, er zieht sich durch die Rede von der Allgegenwart des Politischen im linken Diskurs der 1960er und 1970er Jahre, um schließlich zum festen Bestandteil des intellektuellen Mainstream einer Gesellschaft zu werden, der es anscheinend nicht mehr um Realitäten ging. Alles war nun politisch, ironisch, gebrochen, gewollt. Realismus wurde als Anpassung gedeutet, Materialismus als »Essentialismus« abgewehrt. Jede Performanz, jede Ermächtigung eines Selbst (*agency*), jedes Handeln schien nur noch aus kleinen und großen politischen Zielen zu bestehen. Im Kleinen kann man das Primat des Politischen immer behaupten, weil menschliches Handeln stets »irgendwie« – noch so ein Lieblingswort der Generation von 1968 – auf anderes menschliches Handeln bezogen ist und darum als interessen geleitet betrachtet werden kann. Es ist eine Frage der Perspektive. Bei oberflächlicher Betrachtung findet die Rhetorik des Verdachts einen politischen, interessen geleiteten Aspekt in jedem Wort, in jeder Handlung, und kann leicht zum wahren Kern des Handelns aufgebauscht werden. Anders stellt sich die Lage dar, wenn man Verhalten wirklich mikrosoziologisch erforscht. Dann tritt zum Beispiel der Altruismus vieler Tauschverhältnisse und damit ihr unpolitischer, wenig von direkten politischen Interessen geleiteter Charakter zutage.⁴ Oft werden im selben Moment wiederum makroskopische materielle Ursachen des Handelns sichtbar, wie sie die Ökonomen, Geographen und die anthropologisch orientierte Geschichtsschreibung untersuchen.⁵ Mikrofor schung und mit ihr kompatible Makroentwürfe führen derzeit an den deutschsprachigen Universitäten eine Randexistenz, verborgen hinter einer Fülle von textbezogenen Formen der Kulturforschung, die letztlich, wenn es ans Theoretisieren geht, oft nicht mehr zu bieten haben als eine Mainstream-Version von Foucaults frühen Schriften, gepaart mit philologischem Formalismus. Eine Theorie der Performanz, der menschlichen Aufführungen, vor allem aber über deren verschriftlichte Zeugnisse, soll den nichtliterarischen Rest des Menschlichen abdecken. Wie auch immer zukünftige Kulturwissenschaft, Sozialanthropologie und Historie die Mischverhältnisse

von egoistischen politischen Interessen, altruistischen Tendenzen, tradierten Dispositiven der Macht und Genealogien der Ideen, aber auch der Solidarität sowie schieren praktischen und materiellen Ursachen des Handelns kalibrieren werden,⁶ eines ist jetzt schon klar: Die pauschale Reduzierung von Verhalten auf Performanz und damit auf menschliche Interessen an Macht und Aufmerksamkeit, das Paradigma, das in den letzten dreißig Jahren gerade im deutschsprachigen Bereich das humanwissenschaftliche Denken und den intellektuellen Diskurs beherrschte, greift zu kurz.

Vielleicht wird man Argumente im Stil von »the politics of ...« später einmal als perfekten Ausdruck des Zeitgeistes im auslaufenden 20. Jahrhundert betrachten, als Summe der sozialen Erfahrungen, die man damals in West- und Nordeuropa machte. Wenn Menschen bei sehr guter, aber schwindender materieller Ausstattung ihre Umgebung ständig auf Vor- und Nachteile, auf Komplement und Konsensverhalten hin abklopfen, wenn eine allgemeine Stimmung des Übervorteilens herrscht und das halbbewusste Kosten-Nutzen-Denken der sozialen Klientelen,⁷ der Netzwerke, immer wichtiger wird, glauben die Akteure gerne an die zynische These von der Allgegenwart des Politischen. Sie schließt Opferbereitschaft oder inneren Zwang zum Handeln aus oder fordert allenfalls extreme Akte heraus, die alternative Identität wie ein Gespenst der Konsensgesellschaft heraufbeschwören sollen.⁸ Der Erfolg des Künstlermythos und der Kunstmarkt dieser Epoche zeigen, dass dieses ganz Andere des Altruismus, des inneren Zwangs unter den geschilderten Bedingungen zum kostbarsten Fetisch der betreffenden Epoche aufrücken kann. In dieser Situation kann es schockierend wirken, wenn man plötzlich feststellt, dass es inmitten der Gesellschaft oder an deren Rändern Menschen gibt, die bereit sind, den Konsens des Politischen völlig zu zerreißen und durch direkte Gewaltanwendung, durch Selbstaufopferung zu ersetzen.

Protagonisten selbstmörderischer Gewalt profitieren nicht direkt von ihrer Aktion und stellen damit auch für jeden anderen Handelnden die Frage nach dem Kern seines politischen Interesses, nach dem begrenzten Zeithorizont der verbreiteten Formen

individuellen Profitierens, nach dem Sinn oder der Sinnlosigkeit der Durchsetzung egoistisch definierter politischer Ziele. Hier gelten andere Regeln als in der Welt des »politics of ...«: Mittel und Zweck fallen zusammen, Macht ist Macht, Opfer ist Opfer, Tod ist Tod. Daran ändert auch die Lieblingsbeschäftigung der zuständigen Geheimdienste und anderer staatlicher Stellen nichts, nämlich die minutiöse Notation der Geldflüsse um al-Qa'ida oder um die Familien der Selbstmordattentäter im Nahen Osten. Mit Erstaunen muss man immer wieder feststellen, dass die Ökonomie des Terrorismus in ein weltweites Netzwerk des Tauschs eingebettet ist und sich immer neue Wege der Finanzierung aufturn.⁹ Erst die Zusammenschau des ökonomisch-politischen Interesses mit der selbstzerstörerischen und terroristischen Regression selbst wird uns einer einigermaßen realistischen Rekonstruktion der Vorgeschichte und der Wirkungsgeschichte der Anschläge näherbringen.

Kultur

Die Weigerung, Diskurse nach ihren Wahrheitspotenzialen zu hierarchisieren, kollidiert heute überraschenderweise mit einer Form des Islamismus, die man aus dem intellektuellen Mainstream der 1980er und 1990er Jahre heraus nicht für erfolgreichträchtig halten konnte oder wollte. Daran wird sichtbar, dass es vor der Politisierung des Islams etwas gegeben haben muss, was damals nicht als »politisch« wahrnehmbar gewesen ist. Dieses Etwas ist auch rein sprachlogisch im Begriff des »politics of ...« angelegt, der auf den zweiten Blick nicht mit der Vision von der Allgegenwart des Politischen übereinstimmt: Wenn es eine »Politik des ... mit ... über ...« gibt, muss sie sich auf etwas beziehen, das nicht politisch ist. War dieses scheinbar unartikulierte Etwas vielleicht dialogfähiger, weniger verquält und aggressiv, und darum auch viel leichter in zivilgesellschaftliche Verhältnisse einzubringen? Manche Daten aus der Geschichte der arabischen Dichtung und Regierungskunst sprechen dafür.¹⁰ Scholastische Übungen von Scharfmachern des

terroristischen Islamismus kreisen um die Frage, wie man dieses Etwas integrieren oder exorzisieren soll. In ihrer argumentativen Struktur ähneln ihre Schriften der Rhetorik von Stalins Werken oder nationalsozialistischer Hetzschriften. Weil man sich aber im Westen völlig darauf konzentriert hat, jede westliche Rede über den Islam zu dekonstruieren¹¹ – und es gibt da gewiss viel zu dekonstruieren –, blieb weder Zeit noch Raum für die Wahrnehmung innerer Differenzen unter Anhängern islamischer Denkschulen oder für die differenzierte Analyse der Folgen von Ideen und Praktiken, deren Träger sich auf den Koran berufen.

Postmodernes Denken begann mit einer verfeinerten und prozessualen Sicht auf Kultur, entpuppte sich aber in seiner Ausfaltung manchmal als eine Spielart kulturalistischer Totalitätsansprüche. Das ist nicht ganz so überraschend, wenn man bedenkt, dass Medientheorie und Wissenschaftsgeschichte gerade im deutschsprachigen Raum derzeit noch vorrangig als Theorien der Selbstbezüglichkeit und Formbarkeit von Kultur durch »Erfindung«, durch »Dispositive« und »Genealogien« ausgelegt werden. Auf dieser Ebene ist die vereinfachte Lesart des Foucaultschen Denkens dem scheinbar entgegengesetzten Topos des »Kampfes der Kulturen«¹² gar nicht so fern. Es hat den Anschein, als ob sich die Kultur der diskursanalytischen Intertextualität und postmodernen Rückbezüglichkeit angesichts der Anschläge vom 11. September 2001 wieder ihren intellektuell bescheideneren Fundamenten in der Tradition der linken politischen Kritik einerseits und der Sprach- und Literaturlehre andererseits zuwendet. Das Problem wird vorrangig in der eigenen Gesellschaft, vielmehr noch in deren Imaginationen oder in deren hegemonialer Expansion gesucht, die wiederum als eine Art gegenaufklärerische Absicht oder als interkulturelles Verbrechen gedeutet werden, nicht aber als gemeinsames Schicksal aller Gesellschaften der Welt in einem Stadium der sprunghaften, ungeplanten und unvorhersehbaren Beschleunigung bestimmter technologischer Entwicklungen, im immer wieder zu vollziehenden oder rückgängig zu machenden Übergang von der handwerklichen und agrarischen zur industriellen und zur postindustriellen Produktion. Voluntaris-

tische Kulturtheorie ist ein Reflex technischer Machbarkeit, es geht um Erziehung, um guten Willen, um rationale Entscheidungen, um augenzwinkernd eingeblendeten Eigennutz demokratischer Akteure und, bei all dem, um gutes Benehmen.

Terrorismus entzieht sich diesem Spiel. Er stellt eine Gegenmacht in den Raum und hebt den ordentlichen Lauf der Zeit auf, ohne das zunächst weiter zu begründen bzw. mit Begründungen, die man für veraltet, marginal und irrational hielt. Terrorismus ist ungleichzeitig, er setzt Mittel und Zweck in eins und stellt seine Akteure im Moment ihrer Tat ins lebensgeschichtliche und welthistorische Abseits. Wenn es sich um Selbstmordattentäter handelt, werden sie, rationalistisch betrachtet, nie erfahren, ob aus ihrer Tat nicht doch noch – nach schweren Wachstumskrisen und Kompromissen – eine Ordnung entsteht, die einen gewissen Bestand hat, weil sie zivilgesellschaftlichen und anderen welthistorischen Maßstäben gerecht wird.

Performanz

Die dem ersten Augenschein nach so überzeugend wirkende Erklärung terroristischen Handelns als politische Performanz entpuppt sich damit als problematisch. Die Performanztheorie aber bildet den Kern des Paradigmas vom politischen Charakter menschlichen Handelns. Es stößt einem nichts mehr zu und man handelt nicht mehr einfach, sondern alles ist doppelt, bedacht, interessengeleitet, vorgeführt. Möglichkeiten und Grenzen dieses ernüchterten Denkansatzes werden sichtbar, wenn man die in schneller Folge auf uns einstürzenden Buchtitel einmal horizontal sortiert: »The politics ... of kinship ... of experience ... of regret ... of apocalypse ... of performance« oder: »performance and the politics ... of place ... of movement.«¹³

Die Performanztheorie reduziert zunächst auf erfrischende Weise die Analyse menschlichen Handelns auf den Aspekt der äußeren Wirkung und verzichtet auf Spekulationen über die innere

Haltung, auf Hermeneutik.¹⁴ Ihr Siegeszug erklärt sich vordergründig aus der Übertragung philologischer Methoden auf das Studium jeder beliebigen Form menschlichen Handelns und leitet sich damit direkt aus dem Triumph des Strukturalismus in den 1960er Jahren ab, der nun stärker prozessual und mikroskopisch argumentierend akzentuiert wird. Reduziert auf Aussage und Diskurs sowie weiter degradiert zum lesbaren Text sind alle menschlichen Absonderungen zum Gegenstand einer kühlen formalen Analyse geworden, die sich mit Vorliebe an Texten und kaum an direkten Beobachtungen menschlichen Verhaltens orientiert. Die poststrukturelle Variante betont dabei insbesondere die Fähigkeit des Menschen, in das Diskursgeschehen einzugreifen und kulturell oder eben politisch kreativ zu werden. Die konservativere strukturalistische Variante betrachtet Kultur als stetes Recycling letztlich im Sprachlichen wurzelnder Formen. Beiden gemeinsam ist die vehemente Ablehnung sozialhistorischer, geographischer, ökonomischer oder biologischer Kontextualisierungen menschlichen Verhaltens.

Die Geisteswissenschaften haben sich mit der poststrukturellen Variante so weit wie nie von den Naturwissenschaften entfernt. Nur unter äußerem, letztlich ökonomischem Zwang, unter dem Eindruck des Siegeszugs der westlichen Technologien und der damit verbundenen sozialen und kulturellen Krisen nähern sich Kulturforscher neuerdings wieder den Naturwissenschaftlern an. Allerdings geschieht dies immer noch vorzugsweise im Gespräch mit Wissenssoziologen und Wissenschaftshistorikern, die sich als vermittelnde Instanz im »Krieg der Wissenschaften« bewähren sollen. Anhänger einer wie auch immer erfahrungsgebundenen und vernunftorientierten Wissenschaft der Kultur oder des Geistes fanden sich in Enklaven wieder, die letztlich nur begrenzten geistigen Spielraum bieten. Das gilt für die historische und medizinische Anthropologie und die Ethnologie genauso wie für die statistische Sozialforschung, die Soziobiologie und Humanethnologie. Das hat zur Folge, dass bis heute im deutschsprachigen Bereich – ganz im Gegensatz zum angelsächsischen und französischen Sprachraum – Anthropologie und anthropologische Historie nur rudimentär

existieren, so dass der zwar nicht unsinnige, aber doch verengte Fokus der Performanztheorie das humanwissenschaftliche Wissen einige Jahre lang dominieren konnte.¹⁵

Komplementäre Dienste

Zu diesen Entwicklungen im Bereich der Geistes- und Kulturwissenschaften gibt es erstaunliche nichtakademische Parallelen und Komplemente, zum Beispiel auf einem Gebiet, das scheinbar nichts mit der Arbeit an literarischen Texten oder mit Ritualforschung zu tun hat, aber doch in seiner verhaltenswissenschaftlichen Orientierung Überschneidungen mit der Kulturforschung aufweist. Gemeint ist die auslandswissenschaftliche Aufklärung, die Erforschung des »Lebens der Anderen« durch Geheimdienste und staatliche Stabsstellen, durch militärische Kreise und strategisch denkende Konzerne. Die zahlreichen Stäbe, Dienste und militärischen Arbeitsgruppen des Westens haben bekanntlich versagt, als es darum ging, al-Qa'ida – und die ihr zugrunde liegende, an die außerparlamentarische Opposition der 1960er Jahre erinnernde globale Jugendbewegung – in ihrer Komplexität zu erfassen und deren weitere Entwicklung vorherzusagen. Man hörte massenhaft Telefongespräche ab, aber es gab zu wenige Spezialisten für die Übersetzung des Materials, zu wenige Experten der Rhetorik, Linguistik oder Sprechaktforschung, um die Aufzeichnungen auszuwerten, und zu wenige Philologen, Historiker, Soziologen, Philosophen oder Ethnologen, um den gesellschaftlichen Bezug, die Praxis der Sinnfindung oder auch nur die Organisationsformen der Bewegung und der sie begleitenden Terroristen einigermaßen nüchtern zu erkennen.

Ich fürchte, bis heute hat sich einzig auf der Ebene der rein textlichen und linguistischen Erfassung etwas geändert, nachdem zwischen 2002 und 2005 zahlreiche Islamwissenschaftler rekrutiert wurden. Zum Gesamtphänomen habe ich noch nie eine kohärente und interessante Aussage aus diesem Milieu gehört, und hervor-

ragende Spezialisten im Dienst der Regierung oder staatsnaher Stiftungen, wie etwa Guido Steinberg,¹⁶ sind äußerst selten. Zudem scheint sich neuerdings unter ihnen eine gewisse Resignation breitzumachen. Der Positivismus und der Technizismus der Geheimdienste erweisen sich als Gegenstück zum Kulturalismus, zur Textverliebtheit und zur Verspieltheit der postmodernen Kulturwissenschaften. Geostrategisches Denken, Dialog mit dem Fremden und solide Geheimdienstarbeit wurden auch auf der Seite der Dienste und der wenigen staatstragend und positivistisch auftretenden Wissenschaftler entweder durch idealistische Rhetoriken von Wille, Schuld und Sühne ersetzt oder im positivistischen Datenwust zerrieben. Ausgerechnet zur Zeit der Anschläge von New York und Washington befand sich die amerikanische Wissenschaft vom Fremden, die *Cultural Anthropology*, auf dem Höhepunkt einer Krise, die durch übertriebenen Relativismus, durch die Verengung ihrer Theorie und Methode auf das Verstehen oder Übersetzen des Anderen bei gleichzeitiger Dekonstruktion des Eigenen ausgelöst wurde. Parallel dazu hatten die amerikanischen Geheimdienste in positivistischer Überspitzung ihrer Arbeit durch technische Spielereien den direkten Zugang zu realen Informanten und zu den realen sozialen Milieus im Umfeld des Terrorismus verloren.

Das Lager von Guantánamo Bay erscheint aus dieser Perspektive als *Ultima Ratio* sowohl der wohlmeinenden Freunde des Fremden wie ihrer militärischen Alter Egos, denn alle haben sich in der Zitadelle der Verfeinerungen verbunkert und die Fähigkeit zur Wahrnehmung dessen verloren, was »Draußen« abläuft. Kein Wunder, dass dieses störende »Andere« in einen rechtsfreien Raum eingesperrt werden muss. Die dabei entstandenen Schäden, der Skandal der Menschenrechtsverletzungen, der Mangel an Wissen, die Rhetorik der Künstlichkeit und Verdrängung in Gesellschaften, die Krieg führen, ohne das zu wissen, sind nicht durch geistige Akrobatik und bloße Theoriebildungen wieder einzuholen. Im Stil der *Selffulfilling Prophecy* greifen Kulturkritiker wie Giorgio Agamben noch höher und stellen sich und uns die Welt als Lager vor.¹⁷ Darin den Positivisten und den quantitativ verrannten Ge-

heimdienstlern durchaus ebenbürtig, fragt diese Form der Kulturkritik nicht mehr nach den Potenzialen, nach den Beiträgen und nach den Eigengesetzlichkeiten des »nackten Lebens« in einer als Lager verstandenen Welt – und schon gar nicht nach jenen seltenen, aber unübersehbaren Varianten von Eigensinn, die sich immer wieder aus lokalen Kulturen ergeben können, die manchmal direkt aus indigenen zivilgesellschaftlichen Reaktionen erwachsen, um plötzlich die gesamte Menschheit zu gefährden oder um eine neue kulturelle oder technologische Erfindung zu bereichern.

Die poststrukturalistische Rhetorik hat hier praktische und materielle Bezüge eingeübt, sie hat die Befähigung zum Denken in universalen oder gar evolutionären Kategorien und zum Vergleich der Kulturen verloren. Es gibt zu wenig ethnographisches, politologisches, historisches, geographisches, geostrategisches und soziologisches Wissen, und es gibt zu wenig Tüchtfühlung zu den vielen Tausenden von Persönlichkeiten, Gruppen, Schichten und sozialen Milieus, aus denen sich neben vielen anderen Tendenzen auch die islamistisch-terroristische »Basis« nährt. In einer Zeit, in der man endlos über Identität und Alterität parliert, hat man schlicht vergessen, die Potenziale der Fremderkenntnis der eigenen Kultur vollständig auszuschöpfen und die Fähigkeit der Anderen zur Fremderkenntnis, ihren Anteil an der Moderne wahrzunehmen.

Ritual und Gewalt

Rituale sind eine Herausforderung für die postmoderne, literaturwissenschaftlich geprägte Herangehensweise an Kultur und ihre textfixierten konservativen Sympathisanten im Planungsbereich der Wissenschaftsbetriebe. Rituale scheinen leicht in Texte umsetzbar zu sein, weil sie gewissen Schemata folgen oder zu folgen scheinen und sich doch vordergründig der hochkulturellen Ratio entziehen. Als Kunstformen und künstlerische *performance* verstanden, sind sie unentbehrlich auch für die kosmopolitische Hochkultur des 21. Jahrhunderts. Als Alltagsrituale sind sie jedem Menschen vertraut.