

Hausdurchsuchung

von Roy Karadag



Titel Das verfallene Haus des Islam

Untertitel Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt

Autor(en) Ruud Koopmans

Land Deutschland

Erschienen München 2020: C.H. Beck

Umfang S. 288

Preis EUR 22,00

ISBN 978-3-406-74924-7

Literaturessay zu "Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt" von Ruud Koopmans

Warum haben es Muslime so schwer mit ihrer Religion, und warum hat es der Islam so schwer in und mit der modernen Welt? Seit mindestens 150 Jahren werden diese und damit zusammenhängende Fragen in akademischen wie nichtakademischen

Kreisen kontrovers diskutiert. Ruud Koopmans ist Direktor der Forschungsabteilung „Migration, Integration, Transnationalisierung“ des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung (WZB). Sein jüngst im Verlag C.H. Beck erschienenes Buch *Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt* versteht sich als humanistischer Beitrag, der die Islamdebatte auf allgemein gesellschaftlichem wie soziologischem Gebiet voranbringen will, indem er sie aus den Fängen vermeintlich unwissenschaftlicher kulturtheoretischer Rahmungen befreit.

Koopmans ist eine feste Größe der öffentlichen Islamdebatte, nicht zuletzt durch seine streitbaren medialen Auftritte rund um den Komplex Islam-Migration-Integration. Seine Argumente lassen sich dem Spektrum antilinker, antigrüner Positionierungen zuordnen. So liest man bei ihm etwa, dass Multikulti gescheitert sei,[1] dass Muslime sich in westliche Gesellschaften nicht so gut integrierten wie nichtmuslimische Migranten[2] und dass der Islam ein Terror- und Gewaltproblem habe.[3] Wissenschaftliche Autorität, so die stellvertretende Einschätzung eines Porträts in der ZEIT,[4] habe Koopmans in diesen Debatten, weil er sich kühl und kritisch mit Grundannahmen der Migrationsforschung auseinandersetzen und sich dort, wo es der Erkenntnis dient, auch von solchen distanzieren könne. Mit dieser Autorität im Rücken widmet sich Koopmans seit Jahren der Aufgabe, progressive akademische Trends und Tabus zu exponieren und sie und ihre Vertreter mit der empirischen Realität zu konfrontieren.

Für sein jüngstes Buchprojekt bedeutet dies, die islamapologetischen Argumente unserer Zeit kritisch zu hinterfragen und nach Möglichkeit zu widerlegen. Sein Hauptaugenmerk gilt dabei jenen Argumentationen, die auf die Erklärungskraft nichtreligiöser Kausalfaktoren setzen und mit ihrer Hilfe begründen, warum in der gegenwärtigen islamischen Welt so geringe Freiheitsgrade herrschen, warum muslimische Mehrheitsgesellschaften ökonomisch so schlecht aufgestellt, weniger gebildet, homophober und frauenfeindlicher sind, warum sie eher zu gewalttätigen Konflikten neigen als nichtmuslimische Gesellschaften und warum sich Muslime, die in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften und Staaten leben, nicht gut integrieren. Koopmans konstatiert: „Die Konfrontation religiöser und nicht-religiöser Erklärungen mit den uns bekannten Daten über Demokratie, Menschenrechte, politische Gewalt, wirtschaftlichen Fortschritt und Integration steht im Mittelpunkt des Buches. Daraus ziehe ich die Schlussfolgerung, dass die Theorie, nach der die immer tiefere Krise, in die die islamische Welt in den letzten fünfzig Jahren geraten ist, hauptsächlich religiöse Ursachen hat, mit den uns vorliegenden Fakten übereinstimmt und dass alternative Erklärungen nicht oder weniger gut zu den verfügbaren Daten passen.“ (S. 54)

Koopmans arbeitet sich empirisch und qualitativ an einem breiten, aber letztlich stark selektiven Gegenstandsbereich ab. Auf der empirischen Seite liefert er Zahlen und wertet Statistiken aus, sei es aus selbst durchgeführten Untersuchungen zu ethischen und politischen Einstellungen unterschiedlicher muslimischer Minderheitsgruppen in Westeuropa, sei es aus verfügbaren Erhebungen und

Datensätzen zu Demokratie, wirtschaftlicher Entwicklung und Terror. Auf qualitativer Seite interpretiert und kommentiert er einschlägiges Material wie den viele Jahre währenden Disput zwischen Bernard Lewis und Edward Said, Timur Kurans Studien zu islamischem Erbrecht und Stiftungswesen als Hemmnisse der Kapitalakkumulation oder die Reihe an ‚Leugnungsthesen‘, die Koopmans durch „logisches Denken“ allein widerlegen zu können glaubt (S. 151).

Schon an dieser Stelle sei gesagt: Koopmans Projekt, die genannten Probleme auf überwiegend religiöse Ursachen zurückzuführen, scheitert letztlich, und es scheitert in erster Linie an dem eigenen Anspruch, eindeutige Antworten, Argumente und Erklärungen für die diagnostizierte Misere muslimischer Gesellschaften zu finden.

Im siebten Kapitel seines Buches präsentiert Koopmans unter der Überschrift „Die religiösen Wurzeln der islamischen Krise: drei Kernprobleme“ folgende Verlaufsdynamik: „In den letzten Jahrhunderten ist die islamische Welt in eine Abwärtsspirale geraten, auf die die herrschenden Eliten in den islamischen Ländern zunächst mit einer Politik der autoritären Verwestlichung von oben reagierten. Das Scheitern dieser Zwangsmodernisierung, die den Kern des westlichen Erfolgs – Demokratie und individuelle Freiheit – verkannte, führte zur Entstehung einer fundamentalistischen Gegenbewegung. Die Fundamentalisten lehnen die Werte des Westens radikal ab und propagieren eine Rückkehr zu den Wurzeln des Islam, indem sie wortwörtlich den Regeln des Korans und dem Beispiel des Propheten Mohammed im siebten Jahrhundert folgen. In den vergangenen vierzig Jahren – seit den Umwälzungen in verschiedenen islamischen Staaten im Revolutionsjahr 1979 – hat dieser Fundamentalismus die islamische Welt immer stärker erfasst. Die fundamentalistische Reaktion hat die Krise jedoch nur noch verschärft. Sie schlägt als Lösung nämlich genau das vor, was dafür verantwortlich ist, dass die islamische Welt so weit hinter dem Rest der Welt zurückgeblieben ist.“ (S. 228) Dieser Befund ist nicht nur ganz im Sinne der hiesigen wie internationalen Nahost- und Islamforschung. Er wird auch kaum in Frage gestellt.

Doch soll es bei einem derartigen Resümee nicht bleiben, will Koopmans doch für die konstatierte Abwärtsspirale der letzten Jahrzehnte überwiegend religiöse Ursachen geltend machen. Das Scheitern der Zwangsmodernisierung und das Aufkommen der fundamentalistischen Gegenbewegungen mit all den dazugehörigen Folgen der Beschneidung von Demokratie und Bürgerrechten, der systematischen Unterdrückung von Frauen und Homosexuellen, der ungenügenden ökonomischen Entwicklung, der schwachen Bildungsleistungen und dem Grassieren von Gewalt, Krieg und Terror – für all dies soll der Islam und nichts als der Islam verantwortlich sein.

Schauen wir uns diese inhärent religiösen Ursachen, die am Ursprung aller Probleme islamisch geprägter Gesellschaften liegen sollen, genauer an. Als ersten Faktor nennt Koopmans die fehlende Trennung von Religion und Politik, die ihren

Ursprung in der Figur des Propheten hat. Das muss für gegenwärtige Gesellschaften nicht unbedingt entscheidend sein, nimmt aber an Bedeutung zu, wo fundamentalistische Gesellschaftsentwürfe mächtiger werden und sich gegen stärker säkular gestimmte Lesarten durchsetzen. Eine solche Entwicklung ist seit den 1970er-Jahren zu beobachten, was nicht zuletzt mit dem wachsenden internationalen Einfluss der Golfmonarchien zu erklären ist, die „fundamentalistische Missionsarbeit mit Milliarden von Ödollars unterstützt haben“ (S. 229). In der Folge kam es in den letzten Jahrzehnten zu einer stärkeren Verankerung von Schariarecht und religiös orientierter Gesetzgebung und dementsprechend zu Rückschlägen bei der Bewahrung und Durchsetzung von Freiheitsrechten.

Auch diese Einschätzung wird in der Forschung kaum auf Widerspruch stoßen. Doch wo bleibt das Religiöse? Liest man die Passage genau, zeigt sich, dass die hier aufgeführten Ursachen letztlich keine religiösen sind. Denn die Kausalkette verläuft nicht vom ideologischen Islam über die fehlende Trennung von Religion und Politik zur Erstickung von Freiheitsrechten, sondern von der strategischen Finanzierung fundamentalistischer Kräfte durch die Petrodollars der Golfmonarchien über die effektvolle Islamisierung der Politik hin zur Nichtverbreitung von Freiheitsrechten. Verlängert man diese Kausalkette noch um ein weiteres Glied und setzt die staatlich verordneten Säkularisierungsgebote an ihren Anfang, lässt sich der ganze Prozess kaum noch als von religiösen Faktoren bestimmter Mechanismus beschreiben. Was hier wirkt, sind vielmehr politische, institutionelle und ökonomische Dynamiken.

Das zweite Kernproblem, das Koopmans anspricht, ist die Diskriminierung von Frauen in muslimischen Gesellschaften. Zu Recht verweist der Autor darauf, dass Frauen in vielen muslimischen Ländern Männern nicht einmal formal gleichgestellt sind, dass ihre Integration in den Arbeitsmarkt nur schleppend vorangeht und dass ihnen konservative Sexualnormen, patriarchale Rollenverständnisse und Heiratskonventionen den Zugang zu politischen und ökonomischen Ressourcen verstellen. Auch hier versäumt es Koopmans, den entscheidenden Beweis zu liefern, dass all dies eindeutig auf den Islam zurückzuführen ist und unter ihm keine anderen gesellschaftlichen Zustände denkbar sind. In den entsprechenden Passagen erfährt man dementsprechend wenig über Religion und dafür - zu Recht - viel über sozialen Wandel im 20. Jahrhundert, über die Zusammenhänge zwischen Patriarchat, fehlenden Bildungschancen für junge Frauen, hohen Fertilitätsraten, Bevölkerungsexplosionen, Jugendarbeitslosigkeit, wirtschaftlichen und sexuellen Deprivationen, Perspektivlosigkeit und Rekrutierungspotenzial für Fundamentalisten und Dschihadisten, Gewalt und gesellschaftliche Stagnation (S. 231).

Entscheidend sind nun zwei Dinge: erstens, ob Koopmans genügend Belege und überzeugende Argumente für die „Durchdringung von Politik und Gesellschaft mit religiösen Regeln“ findet, und zweitens, ob sich für den Islam im Vergleich mit anderen Religionen und Wertesystemen tatsächlich eine besonders hartnäckige

antimoderne Neigung feststellen lässt. Zwar ist allgemein bekannt, dass sich patriarchale Strukturen und Konventionen gerne religiös zu legitimieren versuchen, doch häufig sind die Kämpfe gegen solche Strukturen ihrerseits religiös legitimiert. Finden solche Kämpfe über mehrere Generationen statt, wandeln sie sich in dem Maße, wie die Gesellschaften sich wandeln, in denen sie stattfinden. Urbanisierung, Industrialisierung und Bildungsexpansion hatten in Ländern wie Ägypten und der Türkei den Effekt, dass ab den 1970er-Jahren systemoppositionelle Islamisten stärker wurden als je zuvor und Kämpfe um Frauenrechte nun gegen die etablierten Konservativen und die neuen Islamisten zugleich ausgetragen werden mussten. In der Tat spielt die von Koopmans angeführte hohe Fertilitätsrate eine wichtige Rolle bei der Hemmung des Fortschritts bei weiblicher Emanzipation und Geschlechtergerechtigkeit. Dennoch sind die Bevölkerungsexplosionen wohl eher auf Fortschritte in der medizinischen Versorgung von Frauen und Säuglingen seit den 1950er-Jahren zurückzuführen. Die gleiche Dynamik findet sich in zahlreichen Kontexten nachholender Entwicklung im Globalen Süden und kann daher nicht auf eindeutig auf herrschende islamische Regelsysteme zurückgeführt werden.

Für Koopmans' Argumentation ist aber eigentlich nur relevant, ob erst der islamische Fundamentalismus dafür verantwortlich ist, dass die islamische Welt bei der „vielleicht wichtigsten sozialen und wirtschaftlichen Innovation des zwanzigsten Jahrhunderts, der Emanzipation der Frau“ (S. 232), den Anschluss verpasst hat, oder ob die Emanzipation der Frau bereits vor dessen Siegeszug zum Scheitern verurteilt war. Wenn bereits vor dem Auftauchen des islamischen Fundamentalismus nichtfundamentalistische Akteure, Parteien und Organisationen die Emanzipation der Frau mit Erfolg bekämpft, unterwandert und verhindert hätten, wie Ayşe Gül Altınay in *The Myth of the Military-Nation* beeindruckend aufzeigt,[5] könnte man dann noch ausschließlich den Islam für diese ausgelassene Entwicklungschance verantwortlich machen? Lässt sich der Islam auch dort als Kausalursache mit ins Feld führen, wo der Widerstand gegen emanzipatorische Entwicklung von nicht dezidiert muslimischen oder gar dezidiert nichtmuslimischen Organisationen ausgeht? Und wo liegt die Schwelle, ab der das, was Menschen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften tun, als ausreichend islamisch gilt, um dem Islam Kausalmacht zuschreiben zu können? Solchen Fragen stellt sich Koopmans nicht, vielmehr ignoriert er sie ebenso wie die Beiträge so bedeutender Autorinnen wie Lila Abu-Lughod, Judith Tucker und Leila Ahmed.

Das dritte Kernproblem sieht Koopmans in der Unterordnung von weltlichem unter religiöses Wissen. Auch hier verbleibt er bei der bloßen Feststellung allseits bekannter defizitärer Zustände in den Bereichen Schulbildung, Universität und Wissensproduktion: die späte Anerkennung und Verbreitung des Buchdrucks, der Mangel an Übersetzungen und die Tatsache, dass heute einflussreiche Eliteschulen und große Universitäten auf die Initiativen europäischer Missionare im 19. Jahrhundert zurückgehen. Obwohl es sich hier tatsächlich um eine Ansammlung nachteiliger Phänomene handelt, wird bei Koopmans an keiner Stelle deutlich, welche strukturellen Merkmale des Islam dafür verantwortlich sein sollen, so etwas wie effektive Schulbildung zu verbieten beziehungsweise zu verunmöglichen, zumal

Muslimen knapp 1000 Jahre an großen zivilisatorischen und wissenschaftlichen Durchbrüchen maßgeblich beteiligt waren; Durchbrüche, die sich, um nur einige zu nennen, über zahlreiche Felder von Medizin bis Astronomie, Optik, Mathematik und Architektur bis hin zur Philosophie erstreckten.

So bleibt Koopmans seiner Leserschaft eine befriedigende Erklärung der paradoxen Entwicklung schuldig, bei der dieselbe Religion mit denselben Religionsinhalten zunächst an solchen zivilisatorischen Errungenschaften beteiligt sein konnte, nur um sich vom einen auf den anderen Moment restlos aus ihrer Entwicklung zurückzuziehen. Und er schuldet ihr eine Erklärung, warum für diesen Niedergang allein religiöse Gründe und Dynamiken verantwortlich sein sollen. In seinem Buch jedenfalls findet sich eine solche Antwort nicht. Stattdessen bleibt es bei Anspielungen, Oberflächlichkeiten und teilweise sogar Falschaussagen (zum Beispiel „Mit der Expansion des Islam in Afrika verbreitete sich dagegen vor allem der Koranunterricht“, S. 233). Zu den großen sozioökonomischen Transformationen, die üblicherweise zur Ausweitung von staatlicher Schulbildung für und in urbanen Kontexten führen, sagt Koopmans nichts, ebenso wenig zu Aufstieg und Rolle des Nationalismus als Effekt und Katalysator soziokulturellen und politischen Wandels im Europa des neunzehnten Jahrhunderts.

Darüber hinaus wäre zu erwarten gewesen, dass es Koopmans nicht bei allgemeinen Erklärungen zum Niedergang der islamischen Wissenskultur in der Moderne belässt, sondern aufzeigt, inwiefern religiöse Prinzipien auch für das Scheitern der Schulpolitiken und -systeme moderner islamischer Staaten verantwortlich sind. Doch auch darüber schweigt der Autor und führt stattdessen lieber die Bedeutung protestantischer Missionare, ihrer Schulen und Universitäten im 20. Jahrhundert ins Feld. Dabei bleibt ungesagt, welche zentrale Rolle die westlichen Imperien, die jahrzehntelang selbst kaum Mittel für die Förderung und Ausbildung der einheimischen Bevölkerungen bereitstellten, bei der Verbreitung solcher Missionsschulen einnahmen, wie unter anderem Mona Russell für das britisch regierte Ägypten gezeigt hat.[6]

Es bleibt positiv festzuhalten, dass Koopmans durchaus erfolgreich Missstände der islamischen Welt aufdeckt, wobei der Nutzen dieser Entzauberungspraxis angesichts der allgemein anerkannten Sichtbarkeit dieser Missstände äußerst begrenzt bleibt. Im Ganzen gesehen scheitert sein Projekt jedoch, da es ihm nicht gelingt, überzeugende Kausalbeziehungen zwischen dem „real existierenden Islam“ und diesen Missständen zu formulieren, die sich nicht auch mit ähnlicher Plausibilität auf nichtreligiöse Faktoren und Dynamiken zurückführen ließen. Genauer beschreiben lässt sich Koopmans Scheitern durch eine dreifache Problematik, die im Folgenden näher betrachtet werden soll: die äußerst oberflächliche Wiedergabe sozial- und kulturwissenschaftlicher Islamforschung, das unterkomplex dargestellte Verhältnis von Religion und Politik und das mechanische Geschichtsverständnis bei der Bewertung globaler Entwicklungen.

Aus der Fachliteratur zitiert Koopmans größtenteils makroquantitative und Einstellungsstudien, fast so als gäbe es die bedeutenden Beiträge aus der Nahostforschung, den Islamwissenschaften, aus Sozial- und Kulturgeschichte nicht. Koopmans offenbart hier eine erstaunliche Unbelesenheit und scheint selbst über den aktuellen Stand des deutschen Islamdiskurses unzureichend informiert zu sein – vom englischsprachigen einmal ganz zu schweigen. Navid Kermani kommt in diesem Buch genauso wenig vor wie Gudrun Krämer oder Thomas Bauer. Letzterer wird zwar zitiert, allerdings nur an einer einzigen und überdies wenig aussagekräftigen Stelle, nämlich als Informant über den Alphabetisierungsgrad in Damaskus und Kairo im 12. Jahrhundert. Koopmans bezieht sich hier auf Bauers Buch *Warum es kein islamisches Mittelalter gab*, in dem der Autor dafür plädiert, die übliche Periodisierung der Weltgeschichte in „Antike-Mittelalter-Neuzeit“ zu verwerfen, und gegen die Auffassung argumentiert, Muslime benötigten eine Aufklärung in dem Maße, wie es für Europa beziehungsweise das Christentum vonnöten war.[7] Spätestens wo es um die Themen Reformbewegung und Entfundamentalisierung geht, wartet man vergeblich auf eine intensive Auseinandersetzung mit einem derart zentralen Werk.

Gänzlich unerwähnt bleibt hingegen Bauers einschlägige Untersuchung *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*.^[8] Hier hätte Koopmans nachlesen können, wie flexibel und pluralistisch Muslime mit Mehrdeutigkeiten in religiösen Quellen umgingen, bevor ihre Ambiguitätstoleranz durch den Einfall der europäisch-imperialen Moderne erodiert wurde. Die Erinnerung an historisch verbürgte Ambiguitätstoleranz in der islamischen Welt ist beispielsweise für Koopmans Homophobieargument von Bedeutung. Denn der im Vergleich zur christlich-europäischen Tradition weitaus tolerantere Umgang mit Homosexualität wurde erst durch die importierten viktorianischen Moralvorstellungen unterbrochen, die ab dem späten 19. Jahrhundert eine zunehmend disziplinierende Wirkung auf die nahöstlichen Eliten entfalteten. Es ist denkbar, dass Koopmans derlei Argumente und die ihnen zugrundeliegenden historischen Phänomene für nicht überzeugend und nicht ausreichend gesichert hält, zumal sie der von quantitativ-empirischen Zugängen oft vernachlässigten oder ganz ignorierten Sphäre der Kulturwissenschaften entstammen. Vom Autor selbst erfährt man es nicht. Entweder er kennt die Werke Bauers, Kermanis und Krämers nicht oder er hält es nicht für notwendig, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Koopmans' Sorglosigkeit zeigt sich auch im Umgang mit Studien und Autoren, die ihm epistemologisch und methodologisch eigentlich näher liegen sollten: Von den makroquantitativen Studien zu Islam und Demokratie, welche die Politikwissenschaft in den letzten Jahrzehnten hervorgebracht hat, zitiert er lediglich Steven Fish^[9] sowie Alfred Stepan und Graeme Robertson^[10] – ersteren nur *en passant* und ohne sich seinen Schlussfolgerungen zu widmen, letztere etwas ausführlicher und im Zusammenhang mit der wichtigen Unterscheidung, ob wir es bei den benannten Zuständen mit einem islamischen oder einem arabischen Demokratiedefizit zu tun haben. Koopmans interessiert sich aber nicht für die Rolle von kompetitiven Wahlen bei Stepan und Robertson, deren Forschungen tatsächlich

einen Kausalmechanismus auszumachen versuchen, sondern bleibt ausschließlich bei der bloßen Korrelierung von *Freedomhouse*-Zahlen, um die Annahme eines arabischen Demokratiedefizits zu falsifizieren. Ronald Inglehart und Pippa Norris[11] sowie Michael Ross[12] kommen hingegen gar nicht vor, was insofern verwundert, da deren Schwerpunktsetzung auf die Rolle von Frauen in Politik und Arbeitsmärkten direkt in Koopmans Kerninteressen spielt. Allerdings ist für Ross der Faktor Islam nicht ausschlaggebend und Inglehart/Norris zeichnen in ihren Studien ein differenziertes Bild von hohen Zustimmungsraten für demokratische Prinzipien und Institutionen einerseits und niedrigen Raten in den Bereichen Geschlechtergleichheit, Scheidung und Homosexualität andererseits. Jan Teorell (2010) widmet sich ebenfalls der Streitfrage von Religion versus Geografie und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die geografische Zugehörigkeit zur MENA-Region der ausschlaggebende Faktor ist.[13] Doch auch Teorell teilt das Schicksal vieler Autoren, von Koopmans nicht gelesen zu werden.

Dass sich Koopmans so wenig auf einschlägige Fachliteratur stützt und seine selektiven Quellen zudem nur sehr oberflächlich auswertet, mag damit zu tun haben, dass er in den letzten zwei Jahrzehnten mehr als Migrations- denn als Islamexperte aufgefallen ist. Man sucht vergebens nach eigenständigen akademischen Beiträgen zu Islamdiskursen innerhalb der relevanten Forschungsgemeinschaften oder den Bereichen Geschichte, Theologie, Recht, Religionspolitik, Religionssoziologie, Religionstheorie, zu Politik, Staat und Gesellschaft, zu Konflikten und Kriegen im Nahen oder Mittleren Osten, geschweige denn in südlicheren Gefilden, wo Muslime in der Mehrheit leben.

Das ist für sich genommen noch kein Problem, denn es wäre ja nicht das erste Mal, dass sich Feldexterne an akademischen Debatten von Feldinternen beteiligen. Insofern sie bereit sind, den aktuellen Wissensstand und die einschlägigen Standardwerke, Argumente und Erklärungsmodelle aus den vielfältigen Forschungszusammenhängen ausreichend zu würdigen, ist es möglich, dass sie eine frische Perspektive auf den erarbeiteten Wissensbestand vorstellen. Das größte Manko von Koopmans' Buch besteht allerdings genau darin, Arbeiten und Erkenntnisse aus der Islamwissenschaft, aus den sozialwissenschaftlichen Nahost- und Regionalstudien nur sehr selektiv zu behandeln, obgleich dort unverzichtbare Teilantworten auf die von Koopmans eingangs gestellten Fragen zu finden wären. Angesichts der permanenten Inszenierung epistemischer Autorität und der ständigen Popper'schen Belehrungen darüber, was ein gutes Argument ausmacht, entsteht bei Nichtexperten der Eindruck, hier würden die sozialwissenschaftlichen Islamdebatten angemessen wiedergegeben. Dass dies nicht der Fall ist, hat nicht nur verheerende Auswirkungen auf die Stichhaltigkeit der Argumentation, sondern lässt auch an der wissenschaftlichen Redlichkeit des Autors zweifeln.

Kommen wir zur zweiten Problematik, dem Verhältnis von Religion und Politik. Gerade in den konzeptionellen Passagen zu Religion und Fundamentalismus („Was ist Fundamentalismus?“, S. 33–43) hätte man anspruchsvollere Ausführungen über den Begriff der Religion erwartet, über das Besondere an muslimischer Religiosität

und über die Frage, wie muslimische Religiosität in der Moderne unterschiedlich gelebt und verhandelt wird. Stattdessen präsentiert Koopmans eine Fundamentalismusdefinition, die er der Religionssoziologie zuschreibt, die aber aus der Religionspsychologie stammt^[14] und daher in erster Linie über individuelle Dispositionen und religiöse Einstellungen Aufschluss gibt. So beschränkt sich fast alles, was Koopmans über Religion zu sagen hat, auf Einstellungen, die in entsprechenden Umfragen ausreichend erhoben und ‚gemessen‘ werden können. Insofern dieses Buch aber dem Anspruch gerecht werden will, Autoritatives über den modernen Islam auszusagen, kommt es an ein paar Ausflügen in die Religionstheorie und Religionssoziologie nicht vorbei. Welche religionstheoretischen Rahmungen gelten, wenn man zwischen Religionen und ihren Anhängern vergleicht? Welche Spannungen zwischen religiöser und politischer Sphäre werden sichtbar? Und was davon ist für moderne Muslime beziehungsweise Muslime in der Moderne relevant? Haben/hatten nicht Weber, Bourdieu, Turner, Gellner, Riesebrodt und Kippenberg etwas zur begrifflichen Rahmung solcher Prozesse beizutragen? Gibt es nicht sozialwissenschaftliche Theorieangebote von Ayubi, Eisenstadt, Haddad, Kurzman oder Moaddel, die man annehmen könnte? Dafür dass es Koopmans darum geht, final zu entscheiden, ob für die Krise islamischer Gesellschaften nun religiöse oder nichtreligiöse Faktoren hauptverantwortlich sind, offenbart er in Sachen Religion und Religionssoziologie eine erstaunliche Unbelesenheit. An zwei Stellen bekräftigt er seine Absicht, sich rein sozialwissenschaftlich mit dem real gelebten Islam zu befassen, ohne dabei theologische Exegesen zu betreiben. Das sei ihm zugestanden. Dennoch bedarf es zumindest eines Minimums an über psychologische Einstellungsforschung hinausgehender Soziologie, um mit den aktuellen Debatten um Islamismus und Islamisierung mithalten zu können.

Die dritte Grundproblematik rührt von dem äußerst mechanischen Geschichtsverständnis her, das dem Buch zugrunde liegt. Koopmans verkürzt historisch komplexe Zusammenhänge so stark, dass er bestenfalls Banalitäten konstatiert und schlimmstenfalls Fehlschlüssen unterliegt. Als erstes Beispiel wäre die simplifizierende Gegenüberstellung von indischer Demokratie und pakistanischer Autokratie zu nennen. Hier bietet sich als Korrektiv die Lektüre von Maya Tudors preisgekrönter Dissertation *The Promise of Power* an, die für ihre Analyse des indisch-pakistanischen Antagonismus ganz ohne Religion auskommt.^[15] Schwerer noch wiegt die schematische Abgrenzung der christlichen Zwei-Reiche-Lehre von einer angeblichen Einheit von weltlicher und religiöser Macht im Islam (S. 159). Diese fundamentale weltanschauliche Differenz soll etwa erklären, warum islamische Gesellschaften Zinsverbote aufrechterhielten, während die katholische Kirche ihre Aufhebung mit der Zeit nicht verhindern konnte. Koopmans begründet dies im Rückgriff auf eine historisch nicht gerade einschlägige Quelle, Paulus' Brief an die Römer (13,1): „Die christliche Zwei-Reiche-Lehre ermöglichte es Politik und Wirtschaft, sich – im Guten wie im Bösen – von religiösen Regeln zu befreien, während die islamische Idee der Einheit von Religion und Staat dem politischen und wirtschaftlichen Wandel im Wege stand.“ (S. 160) Neben dem fragwürdigen Einsatz von Bibel und Koran zur Erklärung historisch komplexer Zusammenhänge stehen wir auch hier wieder vor der Frage,

ab welchem Zeitpunkt und aus welchen Gründen der Islam nun eigentlich zum Fortschrittsfeind wurde und warum er es nicht durchgängig war, wenn doch dieselben religiösen Quellen und Prinzipien immer schon galten. Am Ende steht man vor Schlussfolgerungen, die nichts über jahrhundertelange Ausdifferenzierungen in imperialen Herrschaftskontexten bis 1700 zu sagen haben.

Das hat wieder einmal mit der selektiven Lektüre und den selektiven Referenzen des Buches zu tun. Im Komplex Migration und Integration (Kapitel 6) stellt sich die Sachlage dann ganz anders dar. Hier kann Koopmans die bestehende experimentelle Forschung zu Diskriminierung von muslimischen Minderheiten nicht ignorieren, da sie alle wissenschaftlichen Standards erfüllt, die er für wichtig erachtet. Anstatt das so generierte Wissen anzuerkennen, erörtert Koopmans ausgiebig die Aussagefähigkeit dieser Forschungsergebnisse und konfrontiert sie mit seinen eigenen Studien zu Erfolgsfaktoren auf europäischen Arbeitsmärkten. Am Ende gelangt er zu einem Urteil, das Komplexität anerkennt und nicht nur religiöse Faktoren in Betracht zieht, wenn er schreibt: „So ergibt sich ein intergenerationaler Teufelskreis von soziokultureller Segregation und sozioökonomischer Benachteiligung, der dazu führt, dass die soziale Mobilität von Muslimen hinter der anderer Einwanderergruppen zurückbleibt.“ (S. 209)

In allen anderen Bereichen jedoch, wo Koopmans die Fachdebatten nicht oder nur unzureichend zu kennen scheint, belässt er es bei wenigen Verweisen auf wenige Autoritäten wie Timur Kuran, freilich ohne ihre Methoden und Modelle kritisch zu erörtern. Stattdessen kommt es zu teilweise kruden Interpretationssprüngen, etwa dort, wo das Schicksal des modernen Islam mit dem des Sozialismus im 20. Jahrhundert gleichgesetzt wird, und zwar mittels eines Verweises auf einen Management-Artikel über statische und dynamische Effizienz.[16] Zielführender wäre es gewesen, Autoren wie Wael Hallaq, Aziz al-Azmeh, Karen Barkey und Cemil Aydin zu lesen und sich mit imperialer Geschichte, Politik und Herrschaft auseinanderzusetzen. Damit ließe sich zeigen, dass das Scheitern nichteuropäischer Imperien an Kapitalismus und Moderne nicht auf den Islam zurückzuführen ist, sondern auf die großen militärischen und kapitalistischen Zerstörungen bestehender Reiche, Wirtschaftsordnungen und Sozialräume, die der aggressiven Rastlosigkeit und dem unzählbaren Expansions- und Repressionszwang der europäischen Eroberer und Vernichter zum Opfer fielen.[17] Gegen die kapitalistische Eroberungs- und Zerstörungswut der Europäer konnte der Islam nichts ausrichten, genauso wenig wie Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus, und auch der traditionelle Katholizismus vermochte es nicht, mit der *Verwandlung der Welt* (Osterhammel) im 19. Jahrhundert mitzuhalten.

Ein letzter, aber entscheidender Punkt betrifft Koopmans' besonders problematischen Ausführungen zum europäischen Kolonialismus und Imperialismus („Das Erbe der kolonialen Vergangenheit“, S. 73–80), die ihm zufolge nichts mit der Welt von heute zu tun haben, zumindest nicht in dem Maße, wie es Kolonialismus- und Imperialismusforschung häufig behaupten. Koopmans schreibt: „Eine der beliebtesten Erklärungen für den Mangel an Demokratie in der nichtwestlichen und

insbesondere in der islamischen Welt ist das Erbe des westlichen Kolonialismus. Wirtschaftliche Abhängigkeit von den ehemaligen Kolonialherren, die psychologischen Narben von Rassismus und Sklaverei, willkürlich gezogene Kolonialgrenzen, ethnische und religiöse Gegensätze, die durch die Spaltungspolitik der Kolonialherren angeheizt wurden – die Liste der belastenden Hinterlassenschaften, die der Kolonialzeit zugeschrieben werden, ist lang. Die Tatsache, dass diese Erklärungen für wirtschaftliche Unterentwicklung und mangelnde Demokratisierung weit verbreitet sind, entbindet uns nicht von der Verpflichtung, sie kritisch zu hinterfragen.“ (S. 73)

Koopmans macht weder deutlich, an wen sich seine kritischen Einleitungssätze zum Imperialismus-Kolonialismus-Komplex richten, noch lenkt er den Blick auf den ‚real existierenden Kolonialismus‘. An keiner Stelle wird erwähnt, mit welchen Institutionen, Diskursen und Regierungspraktiken Europäer über Muslime herrschten und wie diese Herrschaftselemente über längere Zeit wirklich demokratisierende Effekte hätten freisetzen können. Stattdessen werden lediglich die Dauer europäischer Herrschaft mit den *Freedomhouse*-Ergebnissen des Jahres 2018 korreliert und islamische mit nichtislamischen Ländern verglichen. Aus Zusammenhängen, die sich höchstens als Korrelationen beschreiben lassen, werden Kausalitäten abgeleitet, ohne jeglichen Seitenblick auf klassische und neuere Forschungen zu imperialer Herrschaft. Das Ergebnis lautet wie folgt: „Auch für die islamischen Länder gibt es keinerlei Anzeichen dafür, dass sich der westliche Kolonialismus negativ auf die Demokratisierung ausgewirkt hat. Im Gegenteil, je länger der westliche Kolonialismus gedauert hat, desto *größer* ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein Land heute ganz oder, wie Indonesien und Malaysia, teilweise demokratisch ist.“ (S. 77) Und noch schärfer: „Die islamische Welt wurde vom westlichen Kolonialismus weniger beeinflusst als der Rest der nichtwestlichen Welt, und gerade diese geringere historische Prägung durch westliche Ideen und Institutionen hat negative Auswirkungen auf die Entwicklungsmöglichkeiten der Demokratie in der islamischen Welt.“ (S. 81) Was den Europäern hier positiv, irreführenderweise und keineswegs im Geiste der Dekolonisierung zugeschrieben wird, sind die Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels, die Ideen der Aufklärung, Demokratie und Gewaltenteilung, die Einführung moderner Rechtssysteme, die auf römischem Recht und/oder *Common Law* basierten sowie die Etablierung enger diplomatischer Beziehungen zwischen ehemaligen Mutterländern und ehemaligen Kolonien. „Die Fakten deuten darauf hin, dass sich der Einfluss des Westens auf Demokratie und Menschenrechte häufiger positiv als negativ erwiesen hat.“ (S. 80)

Das ist ziemlich starker Tobak und kommt gefährlich nahe an das heran, was Bruce Gilley in „A Case for Colonialism“[18] und „A Case for German Colonialism“[19] an *imperial whitewashing* zu bieten hat. Koopmans räumt zwar die Schrecken von Sklaverei, Fremdherrschaft und Rassismus ein, besteht aber auf der Einschätzung, dass eine europäische Fremdherrschaft für das Schicksal der islamischen Gebiete immer noch besser war als Selbstverwaltung oder die Beherrschung durch nichteuropäische Reiche und Herrscher: „Man muss sich klar machen, dass alles

relativ ist, auch in der Vergangenheit.“ (S. 77) Nirgendwo jedoch macht sich Koopmans ernstzunehmende Gedanken darüber, welche Entwicklungen möglich gewesen wären, wenn die Briten Ägypten, Jordanien, Malaysia, Sudan, Somalia oder Gambia länger und transformativer regiert hätten. Wie hätte sich in diesen Staaten ein stärkeres demokratisierendes Erbe herauskristallisieren sollen, nachdem man den Einheimischen jegliche demokratische Teilhabe zu einer Zeit verweigerte, als sie in Europa nach und nach erkämpft wurde, nachdem die arabische, afrikanische und asiatische Bevölkerung jahrzehntelang nicht wählen durfte, Arbeiterbewegungen und Gewerkschaften bekämpft wurden und die Imperien keinerlei Interesse am kostspieligen Ausbau öffentlicher Schulsysteme zeigten? In den Kolonien verkörperten und förderten die europäischen Imperien zu keiner Zeit demokratische Normen und Werte, nicht in Afrika südlich der Sahara, nicht in Asien und schon gar nicht im Nahen Osten, wo der antidemokratische Impetus der Kolonialmächte deutlichst zu Tage tritt. Stattdessen hinterließen die Briten zahlreiche Monarchien (Ägypten, Jordanien, Irak) beziehungsweise protegierten bestehende Königshäuser in Saudi-Arabien, den Golfstaaten und im Iran. An den Prozessen zunehmender Islamisierung von Politik und Gesellschaft in der Golfregion nahmen sie zu keiner Zeit wirklichen Anstoß. Anstatt *dieses* gewaltige historische Erbe der Briten zu würdigen, widmet sich Koopmans lieber der Aufgabe, die verheerenden Folgen des Sykes-Picot-Abkommens von 1916 leichtfertig abzutun (S. 149 f.), und glaubt dabei, sich nicht einmal mit einem so unverzichtbaren Klassiker wie David Fromkins *A Peace to End all Peace* (1989) auseinandersetzen zu müssen.[20]

Es bleibt zu hoffen, dass Ruud Koopmans und andere Akteure des wissenschaftlichen wie öffentlichen Diskurses, die ihre islamkritischen Positionen oft mit der Beweiskraft empirischer Daten zu legitimieren versuchen, diese und andere kritischen Besprechungen lesen und sie so lesen, wie sie gemeint sind: als Einladung, der ganzen Komplexität der Situation durch Einbeziehung umfassender sozial- und kulturwissenschaftlicher Reflexionen gerecht zu werden. Nur so ist es möglich, zu einer angemessenen reflexiven Theoriebildung und pluralistischen Praxis im Umgang mit Datenerhebungen zu gelangen. Damit ist keine bloß normative Beschwörung des Wissenschaftspluralismus gemeint, weil dieser eine progressive und richtige moralische Haltung verheißt. In erster Linie geht es um eine intellektuelle Aufforderung, sich dem reichen Bestand an qualitativem Wissen auszusetzen, welches von der Forschung über den globalen Islam und seine Verflechtungsgeschichten über die Jahre und Fächergrenzen hinweg zusammengetragen wurde – ein Wissen, das anregt, verstört und inspiriert, weswegen man vor diesem Wissen auch keine Angst haben muss.

Fußnoten

[1] Ruud Koopmans, „Multikulti ist gescheitert“ [15.6.2020], in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.6.2017.

[2] Christiane Florin, Reizwort Assimilation [15.6.2020], Gespräch mit Ruud

Koopmans, in: Deutschlandfunk, 16.3.2017.

[3] Ruud Koopmans, Der Terror hat sehr viel mit dem Islam zu tun [15.6.2020], in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1.7.2016.

[4] Mariam Lau, Kühler Querkopf [15.6.2020], in: Die Zeit, 6.12.2017.

[5] Ayşe Gül Altınay, The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey, New York 2004.

[6] Mona Russell, Competing, Overlapping, and Contradictory Agendas. Egyptian Education Under British Occupation, 1882–1922, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 21 (2001), 1/2, S. 50–60.

[7] Thomas Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018.

[8] Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

[9] Steven Fish, Islam and Authoritarianism, in: World Politics 55 (2002), 1, S. 4–37.

[10] Alfred C. Stepan / Graeme B. Robertson, An “Arab” More than a “Muslim” Democracy Gap. In: Journal of Democracy 14 (2003), 3, S. 30–44.

[11] Ronald Inglehart / Pippa Norris, The True Clash of Civilizations, in: Foreign Policy (2003), 135, S. 62–70.

[12] Michael L. Ross, Oil, Islam, and Women, in: American Political Science Review 102 (2008), 1, S. 107–123.

[13] Jan Teorell, Determinants of Democratization. Explaining Regime Change in the World, 1972–2006, Cambridge 2010.

[14] Bob Altemeyer / Bruce Hunsberger, Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice, in: The International Journal for the Psychology of Religion 2 (1992), 2, S. 113–133.

[15] Maya Tudor, The Promise of Power. The Origins of Democracy in India and Autocracy in Pakistan, Cambridge 2013.

[16] Pankaj Ghemawat / Joan E. Ricart Costa, The Organizational Tension between Dynamic and Static Efficiency, in: Strategic Management Journal 14 (1993), S. 59–73.

[17] Vgl. stellvertretend Sven Beckert, King Cotton. Eine Globalgeschichte der Moderne, übers. von Annabel Zettel und Martin Richter, München 2014.

[18] Bruce Gilley, The Case for Colonialism, in: Academic Questions 31 (2018), 2, S. 167–185.

[19] Bruce Gilley, The Case for German Colonialism, Vortrag vor der Fraktion Alternative für Deutschland (AfD), Deutscher Bundestag, 11. Dezember 2019.

[20] David Fromkin, A Peace to End all Peace. Creating the Modern Middle East, 1914–1922, London 1989.