

aufgelesen

Andreas Gelhard: *Das Denken des Unmöglichen. Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots.*

München: Wilhelm Fink Verlag, 2005. 288 S.

Der Schriftsteller Maurice Blanchot (1907–2003) gilt als eine der Zentralgestalten der französischen Nachkriegsliteratur und -philosophie. Die Ästhetik des *nouveau roman* verdankt seinen Romanexperimenten wie auch seinen poetologischen Schriften wichtige Impulse. Seine sprachphilosophischen Überlegungen haben einen nachhaltigen Einfluß auf den Poststrukturalismus – sowohl in seiner diskursanalytischen als auch in seiner dekonstruktiven Variante – ausgeübt: Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul de Man – sie alle entwickeln einige ihrer wichtigsten theoretischen Konzepte in der teils impliziten, teils expliziten Auseinandersetzung mit dem Denken Maurice Blanchots. Seiner Freundschaft zu Emmanuel Levinas und Georges Bataille ist es schließlich zu verdanken, daß die philosophischen Schlüsselkonzepte der Alterität und der Transgression unverkennbar eine Blanchotische Färbung besitzen. Kurz: Wer es unternimmt, die Geschichte des französischen Denkens im 20. Jahrhundert nachzuzeichnen, kommt um Blanchot nicht herum.

Um so erstaunlicher ist es, daß das OEuvre des französischen Schriftstellers im deutschen Sprachraum bislang nur wenig Resonanz gefunden hat. Das hat wohl zunächst einmal damit zu tun, daß Blanchots Texte hierzulande als schwierig, dunkel und esoterisch gelten. Tatsächlich stellt sein anspielungsreicher, dabei aber stets auch dem Ideal der Präzision verpflichteter Sprachstil den Übersetzer vor große Herausforderungen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Blanchots Werk bislang nur partiell in deutscher Übertragung vorliegt. Dieses Werk ist darüber hinaus dazu geeignet, ein Denken zu irritieren, das mit klaren Abgrenzungen – sei es zwischen den Diskursen, sei es zwischen den Disziplinen – operiert. Blanchot hat Romane verfaßt, scheut aber nicht davor zurück, darin der abstrakten philosophischen Reflexion einen Platz einzuräumen. Auf der anderen Seite sind seine theoretischen Schriften keine systematischen Abhandlungen, sondern besitzen die offenere Form des Essays, des Dialogs oder des Kommentars. Folglich weiß man hierzulande nicht genau, wo man ihren Verfasser einordnen soll: Ist er Dichter, Philosoph oder Literaturkritiker? Blanchot ist in Deutschland am ehesten noch als Literaturtheoretiker rezipiert worden. Diese einseitige Zuordnung hatte jedoch zur Folge, daß man dem philosophischen Anspruch seines Werkes bis dato nicht gerecht geworden ist. Der im deutschen Sprachraum rezipierte Blanchot ist in mehrerlei Hinsicht ein amputierter Blanchot, dessen bedeutende Beiträge zur Ontologie, Ethik und Sprachphilosophie nur schemenhaft erkennbar werden.

Unter diesen Voraussetzungen ist es sehr zu begrüßen, daß der Frankfurter Komparatist Andreas Gelhard eine Studie zu Blanchot vorgelegt hat, die sich darum bemüht, die philosophische Dimension seines OEuvres ernst zu nehmen, ohne ihre poetologischen Implikationen auszublenden. Gelhard präsentiert Blanchot als einen Denker, der an die Traditionslinie der phänomenologischen Philosophie anknüpft und den großen Vertretern dieser Richtung – Hegel, Husserl, Sartre, Heidegger und Levinas – auf Augenhöhe begegnet, ja, der sie gar überbietet, indem er ihre Überlegungen zu den Themenbereichen Tod, Sprache und Alterität in ihren radikalen Konsequenzen entfaltet. Gelhards Blanchot ist ein kompromißloser Verfechter der Negativität, ein moderner Asket, der allen Verheißungen lebendiger Präsenz entsagt und sich die irreduzible Ausgesetztheit seiner Existenz, die anonyme Fremdheit im Grunde seiner selbst bewußt zu machen sucht.

Den Ausgangspunkt der von Gelhard vorgelegten Untersuchung bildet Blanchots Kritik an Sartres Theorie des Imaginären und der daran gekoppelten Konzeption einer *littérature engagée*. Blanchot, so argumentiert Gelhard, desavouiert den von Sartre unternommenen Versuch, Transzendenz als einen Akt der Setzung zu denken; er restituiert gegen Sartre Heideggers Begriff eines nicht-thetischen Seins. Blanchots Kritik an der Konzeption des thetischen Bewußtseins zielt laut Gelhard in erster Linie auf die Vorstellung der *maîtrise*, der Selbstmächtigkeit eines kreativen Subjekts. Das Selbst ist demnach kein souveräner Schöpfer von Werken, kein autonomes Subjekt, das sich in einem thetischen Akt der Urwahl selbst hervorbringt. Das Selbst muß vielmehr als ein geworfenes, dem Geschehen des Seins überantwortetes begriffen werden. Paradigmatisch für diesen sich selbst entgehenden Prozeß der Selbstkonstitution ist nach Ansicht Blanchots die Tätigkeit des Schriftstellers – das Schreiben. Der Schriftsteller, der ein Werk produzieren will, stößt auf eine ihm je schon vorgängige Rede; anstatt einen absoluten Anfang zu setzen, wird er mit einem fremden Anfang des Sprechens konfrontiert, der sich seiner Verfügung entzieht. Unter dieser Voraussetzung erweist sich der von den Vertretern der Werkästhetik erhobene Anspruch als illusionär; das Schreiben kann sich nur in Form eines *désoeuvrement* vollziehen, als Artikulation jenes Sprechens vor der Sprache, das jede thetische Tätigkeit (und das heißt auch: jeden Gegenstandsbezug der Rede) subvertiert und somit seine Negativität zur Geltung bringt. Als Paradebeispiel für eine solche literarische Vernichtung der Gegenständlichkeit gilt Blanchot die Dichtung Mallarmés. Doch Blanchot zeigt laut Gelhard zugleich auch auf, daß Mallarmé mit seinem Projekt der poetischen Weltvernichtung notwendigerweise scheitern muß: Die von ihm erstrebte Reinheit des Schweigens und der bedeutungslosen Rede läßt sich letztlich nicht verwirklichen. Es gibt keine Rede, die nicht auf etwas verweist – und sei es auf die Leere ihres eigenen Bedeuten. In diesem leeren Verweisen manifestiert sich laut Blanchot jene vorgängige Stimme des Anderen, die der Schriftsteller nicht (wie Mallarmé) zum Schweigen, sondern (wie Hölderlin) zur Sprache bringen soll. Das Schreiben eröffnet so eine Beziehung zum Anderen, die zugleich, wie Gelhard anhand minutiöser Analysen darlegt, eine Beziehung zum Tod markiert. Die Art und Weise, wie Blanchot diese Beziehung zum Anderen konzipiert, weist vielfältige Berührungspunkte mit dem Denken Levinas' auf. Doch Gelhard macht deutlich, daß Blanchot die Alteritätsphilosophie seines Freundes zugleich in signifikanter Weise revidiert: Wo Levinas den Anderen als Person und als lebendige Präsenz bestimmt, da macht Blanchot sichtbar, daß seine irreduzible Fremdheit in dem gründet, was an ihm anonym und durch eine irreduzible Abwesenheit affiziert ist.

Die hier präsentierte Skizze kann der Komplexität des Blanchotschen Gedankengebäudes ebenso wenig gerecht werden wie der Subtilität der Analysen, die Gelhard in seiner Studie vorführt. Gelhard macht auf überzeugende Weise deutlich, daß Blanchot in seinen philosophischen Reflexionen nicht bloß das thetische Bewußtsein angreift, sondern dabei konsequenterweise auch selbst nicht-thetisch verfährt. Sein Philosophieren ist ein nicht-propositionales Philosophieren. Anstatt eigene Thesen aufzustellen, unternimmt es Blanchot, die Thesen anderer einer verschiebenden, destabilisierenden und radikalierenden Lektüre zu unterwerfen. Für den Kommentator seines Oeuvres ergibt sich daraus die Aufgabe, diese Lektüren nachzuvollziehen und mittels minutiöser Detailuntersuchungen die Punkte sichtbar zu machen, an denen Blanchot von seinen Vorlagen differenziert und – zunächst nur minimal erscheinende, in ihren Auswirkungen jedoch entscheidende – Abweichungen ins Spiel bringt. Gelhard löst diese Aufgabe auf mustergültige Weise. Auf der Basis einer engen Vertrautheit mit der Tradition phänomenologischer Philosophie legt er dar, inwieweit Blanchot den Denkwegen Hegels, Heideggers und Levinas' folgt und wo er darüber hinausgeht. Es gelingt ihm somit aufzuzeigen, daß Blanchots Philosophieren in seinen Grundzügen dialogisch ist. Da dieser Dialog die Grenzen zwischen Kulturen überschreitet, ist Gelhard's Studie auch von komparatistischem Interes-

se.

Gelhards Verfahrensweise, die Lektüren Blanchots gleichsam nachzubuchstabieren, hat jedoch auch ihre Nachteile. Sie bedingt, daß er sich stets in einer großen Nähe zu seinem Untersuchungsgegenstand bewegt – vielleicht in einer allzu großen Nähe. Als Leser seiner Studie empfindet man mitunter den Wunsch, daß er die Punkte deutlicher markiert hätte, an denen er selbst von seiner Vorlage abweicht. Gelhard ist kein teilnehmender Beobachter Blanchots; er ist eher Teilnehmer als Beobachter. Die mangelnde Distanz wirkt sich etwa dahingehend aus, daß die Frage nach der Aktualität Blanchots in *Das Denken des Unmöglichen* nicht einmal aufgeworfen wird. Dabei hat die für Blanchot charakteristische Rhetorik angestrenzter Negativität, die hie und da auch Gelhards ansonsten angenehm nüchterne Ausführungen infiziert, inzwischen unverkennbar eine gewisse Patina angesetzt. Es ist also durchaus legitim, nach der Bedeutung zu fragen, die Blanchots Philosophieren für unser gegenwärtiges Denken haben kann. Vermag etwa sein Konzept der Alterität in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussion, in der sich alles um die Problematik der Fremdwahrnehmung dreht, auf irgendeine Weise eine Orientierungsfunktion zu erfüllen? Dazu hätte man von Gelhard gerne den einen oder anderen Hinweis erhalten.

Dieses Manko kann die großen Qualitäten der vorliegenden Studie allerdings nicht nachhaltig verdunkeln. All denen, die sich mit dem schwierigen Denken Blanchots vertraut machen und einen verborgenen Quellpunkt dekonstruktiver Philosophie erkunden wollen, sei Gelhards Buch daher mit Nachdruck empfohlen.

(Christian Moser)

Dan Diner: *Synchrone Welten: Zeitenräume jüdischer Geschichte*

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 (= *toldot: Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Bd. 1). 320 S.

Der Altphilologe Jacob Bernays nannte einmal, im Gespräch mit Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, die umfangreiche Festschrift zu Theodor Mommsens sechzigsten Geburtstag einen Zyklopen, dem auch sein eines Auge, nämlich ein Index, fehle. Einen solchen Vorwurf wird man dem ersten Band der neuen Reihe *toldot: Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur*, herausgegeben von Dan Diner und dem Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig, nicht machen können. Der Sammelband mit dem Titel *Synchrone Welten: Zeitenräume jüdischer Geschichte* besitzt ein ausführliches Register und erweist sich damit auch für diejenigen Leserinnen und Leser als besonders gut zugänglich, die sich in der Fülle der vorgestellten Themen nicht verlieren wollen oder den Band auf der Suche nach einem bestimmten Gegenstand zur Hand nehmen. So marginal dieses Detail scheinen mag, Schnellverwerter wissenschaftlicher Informationen werden die Arbeitserleichterung zu schätzen wissen.

Aber auch für gründlichere und weniger eilige Leser bietet der Band eine Vielzahl gut recherchierter Darstellungen. Von Yvonne Kleinmanns mikrohistorischer Analyse des Prozesses gegen den jüdischen Schankwirt Szmul Dubinski, der im Polen des frühen 18. Jahrhunderts als »Lästerer gegen den Herrgott und den heiligen katholischen Glauben« zum Tode verurteilt wird, über Nicolas Bergs spannend zu lesender Geschichte der »Luftmenschen«-Metapher bis zu Ashraf Noors philosophischer Auseinandersetzung mit Figuren des Zeitlichen bei Rosenzweig, Scholem, Benjamin und Arendt reicht das Spektrum der Untersuchungen. So verschieden der Forschungsgegenstand der einzelnen Aufsätze, so verschieden erweisen sich auch die Methoden und Zugänge, die die jeweiligen

Autoren wählen. Gerade der Werkstattcharakter, den Dan Diner im Editorial den Beiträgen attestiert und ihr essayistischer Stil, mit dem sich der Band den Kredit der Durchlauferhitze sub specie academiae mangels Fußnoten und Zitatbelegen gleich wieder verscherzt, verleihen dem Band eine erfrischend unkonventionelle Gestalt.

Zusammengehalten wird der Sammelband durch die Orientierung an einer Fragestellung, die sich auf ein spezifisches Zeit- und Raumverständnis bezieht, das der jüdischen Geschichte eingeschrieben ist. Dieses Denken ist zum einen bestimmt durch eine sakrale Strukturierung der Zeit, die auch in seinen säkularisierten Varianten noch palimpsestartig Spuren hinterläßt. Dabei wird Geschichte nicht einfach als Reihe oder Verknüpfung des in der Vergangenheit zurückliegenden Geschehens betrachtet, vielmehr stellt Geschichte sich in diesem Kontext als sinnstiftender Zusammenhang zwischen Vergangenen und Zukünftigen dar. Besonders anschaulich erläutert dieses Verständnis Yosef Yerushalmi in *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis* (1982), auf den sich einige Autoren des Sammelbandes beziehen.

Das jüdische Geschichtsverständnis ist geprägt von einer sakral-zyklischen, auf Wiederholung ausgerichteten Erinnerungskultur im religiösen Kalender einerseits und einem zukunftsgerichteten »Leben im Aufschub« (Scholem) andererseits, in dem »jede Sekunde die kleine Pforte [werden könnte], durch die der Messias treten« könnte (Benjamin). Diese paradoxe Struktur des Zyklischen und Teleologischen zugleich wird ermöglicht durch ein Tabu auf dem tatsächlichen Erscheinen des Messias, wie auch die Diasporasituation durch ein Tabu auf der Rückkehr in die stets beschworene Heimat gekennzeichnet ist. In dem Versuch, diesen doppelten Aufschub aufzuheben - und nicht so sehr in ihrer Hybris - besteht im übrigen auch die eigentliche Häresie der »falschen Messiasse«, wie sie in der jüdischen Geschichte gelegentlich auftraten. Die diasporische Situation des Zwischen, der synchronen Welten, erweist sich auf diese Weise als Umkehrung des Transitorischen, bei der, wie Noor pointiert formuliert, die »Peripherie oder der entlegenste Ort des Exils [...] immer auch das Zentrum« ist.

Auf unterschiedliche Weise werden diese ungleichzeitig-gleichzeitigen Welten, dieses Zwischen als Zentrum, in den vier Sektionen des Bandes verhandelt, deren Überschriften, »Autonomie und Emanzipation«, »Intervention und Interpellation«, »Mobilität und Gewalt« sowie »Literatur und Philosophie«, bereits die Schulen erahnen lassen, die den theoretischen Überbau der Beiträge bilden. Daß am Ende eines jeden Artikels nicht nur die bibliographischen Angaben stehen, sondern die Autoren sie auch erläutern und weiterführende Literatur empfehlen, trägt zum Lesekomfort bei. An diesen Orten kommt es aber auch gelegentlich zu unerwarteten Begegnungen. Fragwürdig erscheint zum Beispiel, daß der Herausgeber am Ende seiner einführenden Überlegungen mit dem Titel »Ubiquitär in Zeit und Raum - Annotationen zum jüdischen Geschichtsbewußtsein« den heute wieder als hip geltenden faschistischen Staatsrechtler Carl Schmitt ohne weiteren Kommentar als Gewährsmann für »Raum, Raumvorstellungen und Raumwandel aus rechtsanthropologischer Perspektive« empfiehlt.

(Sebastian Wogenstein)

Ian Buruma; Avishai Margalit: *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* München: Hanser, 2005. 158 S.

Unter »Okzidentalismus« verstehen der amerikanische Politologe und Asienspezialist Ian Buruma und der israelische Philosoph Avishai Margalit den Haß auf die westliche Moderne, genauer gesagt, das »entmenschlichende Bild des Westens, das seine Feinde gezeichnet haben« (S. 13). An-

gesichts des ›Krieges‹, den radikale islamische Gruppen nach dem Attentat auf das World Trade Center den westlichen Demokratien und ihren Unterstützern erklärt haben, liegt die Gefahr nahe, den Okzidentalismus allein, oder jedenfalls hauptsächlich, der muslimischen Welt zuzuschreiben. Die Autoren verwarren sich jedoch explizit gegen eine solche Reduktion auf eine »Krankheit des Mittleren Ostens«. Die Interpretation der industrialisierten, säkularisierten, liberalen, sexuell freizügigen europäisch-amerikanischen Zivilisation als dekadent, seelenlos und gottlos ist nicht auf heutige islamische Fundamentalisten beschränkt. Vielmehr gelingt es Buruma und Margalit, eine strukturelle Ähnlichkeit anti-westlicher Haltungen im nationalistischen Japan der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, im maoistischen China, im Kambodscha der Roten Khmer, aber auch bei den russischen Slavophilen und im deutschen Nationalsozialismus nachzuweisen.

Tatsächlich findet man die Wurzeln des ›Westhasses‹ – und dies ist eine der bemerkenswertesten Erkenntnisse der vorliegenden Analyse – im Westen selbst. Die Autoren argumentieren, »daß der Okzidentalismus ähnlich wie der Kapitalismus, der Marxismus und viele andere moderne ›Ismen‹ in Europa entstanden ist und erst später in andere Teile der Welt transferiert wurde. Der Westen hat die Aufklärung und ihre säkulären, liberalen Ableger hervorgebracht, aber auch ihre oftmals verheerenden Gegengifte.« (S. 13f.) In gewisser Hinsicht ist der Okzidentalismus also eine Reaktion auf die von Max Weber postulierte ›Entzauberung der Welt‹ als Folge der Aufklärung, auf ein mechanistisches Weltbild und ein Zurückdrängen der Religion als sinnstiftende und den Alltag regulierende Instanz. Eine teils nostalgische, teils bilderstürmerische Kritik an diesen Erscheinungsformen des modernen Rationalismus und Funktionalismus findet sich eben schon in der europäischen Philosophie selbst, etwa bei Rousseau, Herder oder Nietzsche. Manche kritischen Einwände gegen Auswüchse der modernen Industriegesellschaften wie auch gegen die Folgen von Kolonialismus und Neoimperialismus lassen sich in der Tat nicht von der Hand weisen. Wirklich gefährlich wird der Okzidentalismus jedoch erst in einer verschärften Form: wenn Bigotterie, Menschenverachtung und die Glorifizierung des ›Märtyrertods‹ auf politisch ausweglose Situationen und tiefe historische Kränkungen treffen und die Bereitschaft zur Vernichtung von Menschen, das eigene Leben eingeschlossen, die Folge ist.

Der Okzidentalismus ist also auch ein direktes Resultat des von Edward Said beschriebenen Orientalismus, des von europäischen Politikern, Gelehrten und Schriftstellern entwickelten abwertenden Diskurses über den Orient. Hat der Westen dem Osten seit dem 18. Jahrhundert unterstellt, dieser sei irrational, effeminiert, dekadent und unfähig, sich selbst zu regieren, so wird im Okzidentalismus der Spieß umgedreht. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit der beiden Diskurse: Zwar wird dem Westen nicht Irrationalität, sondern zuviel Rationalität zugeschrieben; aber Dekadenz und weibliche Schwäche – verbunden mit der ›Schamlosigkeit‹ westlicher Frauen – gelten den emphatisch maskulinen Helden des Jihad als Merkmale westlicher Demokratien, gegen die es sich besonders abzugrenzen gilt. Buruma und Margalit zitieren einen Talibankämpfer, der überzeugt ist, daß die Amerikaner niemals siegen würden, denn »sie lieben Pepsi-Cola, wir lieben den Tod« (S. 55). Ähnlich Äußerungen findet man bei Saddam Hussein, bei japanischen Kamikaze-Piloten, aber auch bei deutschen Kriegsfreiwilligen, die 1914 begeistert in den ›Opfertod‹ für die Nation gingen.

Die Verfasser liefern durchaus Belege für direkte Wechselbeziehungen zwischen westlichen Ideen wie dem deutschen Kulturpessimismus des frühen 20. Jahrhunderts und außereuropäischen, anti-westlichen Haltungen. Autoren wie Werner Sombart, Oswald Spengler und Ernst Jünger wurden von muslimischen Intellektuellen rezipiert; Jünger wurde von dem Iraner Al-e Ahmed übersetzt. Solche konkreten Beispiele bleiben jedoch eher die Ausnahme. Es geht Buruma und Margalit nicht um eine systematische Rekonstruktion der Ideengeschichte des Okzidentalismus, sondern um eine Art Diagnose der verschiedenen Formen des Hasses auf den Westen. Diese Vorgehensweise resultiert

in einem zentralen methodischen Problem des Buches: Zu viele verschiedene Phänomene werden über einen Kamm geschert, ohne daß – angesichts der Kürze des vorliegenden Bändchens – eine sorgfältige historische Kontextualisierung möglich oder auch nur angestrebt wäre. So springen die Autoren auf nur wenigen Seiten von Sombart, Jünger und Al-e Ahmad zu Alexis de Tocqueville, von diesem zum französischen Anwalt Jacques Vergès, dem Verteidiger Klaus Barbies, kommen dann auf die japanischen Todespiloten zu sprechen, um dann, beinahe unausweichlich, bei Osama bin Laden zu landen. Zwar äußern alle diese Personen in irgendeiner Form Kritik am Westen, aber von Tocquevilles *Über die Demokratie in Amerika* zu bin Ladens Haß-Videos ist doch ein weiter Weg. Durch die Reihung der verschiedenen Beispiele entfaltet das Argument eine gewisse Sogwirkung, aber die Autoren gehen dabei selbst in die orientalistische Falle. Sie reproduzieren ungewollt den von Said analysierten Mechanismus, einen einheitlichen barbarischen, todessüchtigen Orient anzusetzen, von dem sich der Westen, bei aller Selbstkritik, nur positiv absetzen kann. Dieser Gefahr sind sich die Verfasser bis zu einem gewissen Grad auch bewußt. So verwahren sie sich etwa gegen eine medizinische Terminologie bei der Analyse des Kulturphänomens Okzidentalismus (S. 13) – verfallen jedoch selbst in diese unheilvolle Metaphorik, etwa wenn sie die Ausbreitung okzidentalischer Ideen als »gegenseitige Verseuchung« (S. 149) beschreiben. Seuchen müssen mit allen Mitteln bekämpft werden.

Am stärksten ist das Buch in der Analyse der westlichen Wurzeln anti-aufklärerischen und anti-modernen Denkens, auch wenn man sich hier ein systematischeres Vorgehen gewünscht hätte. Um so bedauerlicher ist es, daß der religiöse Fundamentalismus in den USA – sicherlich eine der einflußreichsten Formen des innerwestlichen Okzidentalismus – nur en passant gestreift wird. Dadurch entsteht die Gefahr, daß Burumas und Margalits Essay – zu dieser Textsorte muß man ihr Buch wohl zählen – gegen die Intention der Autoren auf eine reduktiv pro-westliche und anti-islamische Lesart reduziert wird. Dennoch: Auch wenn die Argumentation oft sprunghaft und unausgereift erscheint und ein zu pauschales Bild von den verschiedenen ›Okzidentalismen‹ gezeichnet wird, überzeugt das Buch doch in seiner Grundhaltung, die vor allem im abschließenden Plädoyer für einen gleichberechtigten Dialog zum Ausdruck kommt. Dabei nehmen Buruma und Margalit sowohl die Muslime in die Pflicht, die sie auffordern, sich gegen die Minderheit der Fanatiker in den eigenen Reihen zu stellen, als auch die westlichen Gesellschaften selbst: »Wir können es uns nicht leisten, unsere Gesellschaften abzuschotten, um uns gegen diejenigen zu verteidigen, die sich bereits abgekapselt haben. Dann nämlich würden wir alle zu Okzidentalisten, und es gäbe nichts mehr zu verteidigen.« (S. 149f.).

(Virginia Richter)