

Schriftenreihe des Fachbereiches Öffentliche Sicherheit

Siegfried Schwan

Huntingtons These vom „clash of civilizations“

Untersucht am Beispiel des Konfliktes zwischen
der islamischen und der westlichen Zivilisation

Brühl / Rheinland 2001

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schwan, Siegfried:

Huntingtons These vom „clash of civilizations“:
untersucht am Beispiel des Konfliktes zwischen
der islamischen und der westlichen Zivilisation
[Fachhochschule des Bundes für öffentliche
Verwaltung, Fachbereich Öffentliche Sicherheit].
Brühl / Rheinland: Fachhochschule des Bundes
für öffentliche Verwaltung, Fachbereich Öffentliche
Sicherheit, 2001

(Beiträge zur Inneren Sicherheit; 15)

ISBN 3-930732-75-0

Herausgeber: Fachhochschule des
Bundes für öffentliche Verwaltung
Fachbereich Öffentliche Sicherheit

Redaktion: Dr. Uta Gräfin Dohna, Alexandra Schäfer-Borrmann,
Horst Schuh

Layout: Jörg Fandrey, Werner Grünewald

ISBN 3-930732-75-0

ISSN 0946-5782

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	5
1. BEENDIGUNG DES OST-WEST-KONFLIKTES?	8
2. HUNTINGTONS THESE VOM "CLASH OF CIVILIZATIONS?"	12
3. KRITIK AN HUNTINGTON	22
4. KRITIK DER KRITIK	30
4.1 Begriffsverwendung Ethnie	31
4.2 Gruppen- und Identitätsbildung	38
4.3 Wertediskussion und deren Universalität am Beispiel der westlichen und islamischer Zivilisation	45
4.3.1 Westliche Zivilisation	45
4.3.2 Islamische Zivilisation	50
4.3.2.1 Interne Faktoren für einen politischen Anspruch	52
4.3.2.2 Externe Faktoren	54
4.3.3 Unvereinbarkeit der Werte?	64
5. GRAD DER AKZEPTANZ EINIGER WESTLICH-DEMOKRATISCHER GRUNDPRINZIPIEN DURCH DEN ISLAM	74
5.1 Menschenrechte	75
5.2 Meinungspluralismus	79
5.3 Partizipation	81

6. DER BEGRIFF DER SICHERHEIT UND DES KONFLIKTS	84
7. SCHLUßBEMERKUNG	94
LITERATURÜBERSICHT	100

Vorwort

1993 versetzte die These vom „Zusammenprall der Kulturen“ vor allem Islamwissenschaftler und Orientalisten in hellen Aufruhr – der Politikwissenschaftler Samuel Huntington warnte vor einer neuen Gefahr: dem Islam als einer bedrohlichen Zivilisation.

Aus Sicht der Behörden für Verfassungsschutz und damit einer anderen Perspektive als der rein wissenschaftlichen stellt sich bis heute die Frage nach der Gültigkeit und Relevanz der Huntington'schen These. Die differenzierende folgende Studie aus dem Jahr 1996, die als Magisterarbeit an der Fern-universität Hagen eingereicht wurde, will kein „schwarz-weiß--Schema“ erstellen, um damit der Auffassung, der Islam sei per se gefährlich und gar verfassungsfeindlich, Vorschub zu leisten. Sie bemüht sich, aus politologischer Sicht das Politik-verständnis und Selbstverständnis sowohl der christlichen als auch der muslimischen Zivilisation synoptisch nebeneinander zu stellen. Ebenso kommen Kritiker der These zu Wort.

Die Aufgabe des Verfassungsschutzes ist es, sich mit den Folgen eines stark interpretierenden oder auch rückwärts-gewandten Islamverständnisses und seinen Folgen zu beschäftigen: Auf der einen Seite werden wir z.B. konfrontiert mit dem Aufleben einer neuen, an den Urislam bzw. die „Erweckungsbewegung“ der Salafiyya im 19. Jahrhundert anknüpfenden, pan-islamisch orientierten „Islamistischen Internationale“ wie die Organisation „al-Qaida“ von Usama bin Laden und den von ihm unterstützten bzw. inspirierten „Arabischen Mujahedin“. Wir treffen andererseits auf die türkischen Islamisten im Bereich der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG)“, die unter Anbindung an eine in der Türkei in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts entstandenen Ideologie der „national-religiösen Sicht (milli görüs) gesellschaftspolitisch agiert und Einfluß nehmen will,

um ihr Ziel – die Errichtung einer islamischen Ordnung mit all ihren Implikationen – zu realisieren.

11. September 2001: Anschlag auf das World Trade Center in New York und das Verteidigungsministerium in Washington – als Hintermann bzw. Mentor werden Usama bin Laden bzw. arabische Islamisten genannt. Menetekel der These?

Die westliche Welt, die der US-amerikanische Präsident George W. Bush wieder mit dem „Guten“ gleichgesetzt hat, nimmt bin Laden als Inbegriff des fundamental Bösen wahr. Die Gefahr ist groß, dass dieses Bild zum Klischee gerinnt, der Verbrecher bin Laden zum Repräsentanten einer ganzen Kultur wird. Es wäre fatal, wenn die westliche Politik hinter bin Laden gleich die ganze islamische Staatenwelt vermuten würde.

Nach Ansicht Samuel Huntingtons ist eine Koalition der USA und ihrer Verbündeten mit den islamischen Staaten gegen den Terrorismus notwendig, um einen „Kampf der Kulturen“ zwischen westlicher und islamischer Kultur zu vermeiden. Entscheidend sei, wie islamische Staaten jetzt mit den USA zusammenarbeiten. „Wenn diese Staaten diesen Krieg aus-sitzen, sich gar mit den Verbrechern solidarisieren, wächst die Gefahr, dass daraus tatsächlich ein Kampf der Kulturen wird und nicht bloß ein Kampf der zivilisierten Gesellschaften gegen die Kräfte des Bösen“, so Huntington.

Im weiteren Verlauf der politischen Prozesse und der Arbeit der Nachrichtendienste sollte es jedoch nicht darum gehen, einen de facto- Konflikt verschiedener kulturell und religiös geprägter Zivilisationen bei der Ursachenanalyse in die Kategorie des Zusammenpralls verschiedener Kulturen einzuordnen. Dennoch müssen wir uns vergegenwärtigen, dass wir im Bereich der sogenannten islamischen Terroristen auf Menschen stoßen, die vorgeben, von Koran und Sunna, also den islamischen schriftlichen Fundamenten, an- und geleitet zu werden. Häufig stammen sie aus sozialen Mittelschichten und weisen einen hohen

Bildungsgrad auf. Diese Islamisten fügen sich nach außen hin in die westliche Gesellschaft ein, dennoch handeln sie aus der ideologischen Überzeugung heraus, dass die mangelnde Akzeptanz und Bedeutung ihrer islamischen Werte und Normen aufgrund der Überlegenheit der westlichen Gesellschaften sie dazu zwingt, diese existenten Gesellschafts-ordnungen radikal und gegebenenfalls mit Gewalt zu ändern.

Auch in Deutschland erscheint derzeit ein politischer Konflikt mit einem Teil der hier lebenden Muslime unvermeidbar. Diese Perspektive kann aber auch als eine Herausforderung zu einem interkulturellen Dialog mit den Werten des Islam verstanden werden. Wenn wir auf den weit überwiegenden Teil der Muslime in unserer Gesellschaft zugehen, tragen wir zur Minderung der Eskalation bei, die uns heute zutiefst erschreckt. Dies ist der einzige Weg, dem Terrorismus dieser Tage in der Zukunft die Grundlage zu entziehen.

Alexandra Schäfer-Borrmann
Horst Schuh

1. Beendigung des Ost-West-Konfliktes?

Mit dem Auflösungsprozeß der ehemaligen UdSSR und dem Berliner Mauerfall im Jahre 1989 schien in außen- und sicherheitspolitischer Sicht eine neue Ära anzubrechen. Es herrschte unmittelbar danach die Annahme vor, die Ursache einer ideologisch bedingten Auseinandersetzung zwischen zwei Systemen - Kapitalismus einerseits, Kommunismus andererseits - sei quasi wie von selbst behoben. Konflikte zwischen den beiden Systemen, die teilweise bis hin zu der Drohung des unmittelbaren Einsatzes von Atomwaffen eskalierten, wie z.B. während der Kubakrise, sollten der Vergangenheit angehören.

Im Lichte dieser Ereignisse und im Gefolge des zweiten Golfkrieges postulierte der damalige US-Präsident Bush die "neue Weltordnung", in der unter Mitwirkung Rußlands der Friede auf der Welt eintreten werde.

"On November 9, 1989, our era ended" schreibt Bartley (Bartley 1993, S. 15).

"World politics is entering a new phase" stellt Huntington fest (Huntington 1993¹, S. 22). Die Verwendung dieses Bildes vom Ende des Kalten Krieges wird sogar für die Erklärung eines neuen Bildes - eines Feindbildes - strapaziert, indem Hippler/Lueg durch das Ende des "Kalten Krieges" eine besondere Sprengkraft erkennen, die das Feindbild Islam in den neunziger Jahren erhalten habe. Der Kommunismus und die Sowjetunion stünden als Feinde und zur Legitimation teurer und umfangreicher Militärapparate nicht mehr zur Verfügung. Spätestens Mitte der achtziger Jahre habe die Suche nach neuen Feinden begonnen, die zuerst neben der kommunistischen Bedrohung, dann an ihrer Stelle als Begründung für Rüstungshaushalte und offensive Militärpolitik hätten herhalten müssen. "Drogen-Krieg" und "Kampf gegen den Terrorismus" seien die beiden Versuche der achtziger Jahre gewesen (Hippler/Lueg 1993, S. 11).

Auch Hummel/Wehrhöfer bedienen sich des Bildes vom Ende des Ost-West-Konfliktes. Huntingtons These vom "clash of civi-

lization" zeichne ihn als Vertreter eines "Post-Realismus" aus, der nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes die alten, in seiner Sichtweise die grundlegenden, "wirklichen" Konflikte wieder aufleben sehe. "Civilizations" betrachte Huntington somit als natürliche Nachfolger der drei Welten des "Kalten Krieges" (Hummel/Wehrhöfer 1996, S. 6).

Die Euphorie, die in der Verwendung des Bildes vom Ende des "Kalten Krieges" steckt, wird besonders deutlich in einer Stellungnahme von Meier, der Islamwissenschaftler und Theologe am religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Hamburg ist (auf die Problematik des Rückgriffs auf nicht-politikwissenschaftliche Ansätze in der vorliegenden Magisterarbeit wird weiter unten eingegangen).

Das Ende des "Kalten Krieges", infolge des Zusammenbruchs der Kommunistischen Weltmacht in den Jahren ab 1989, habe auf regionaler Ebene neue Entwicklungen und Orientierungen freigesetzt, indem die einzelnen Länder nicht mehr die unmittelbare Manövriermasse konkurrierender Blöcke darstellen. Deutlichstes Zeichen dafür sei die historische Wende im Palästina-Konflikt, die verhärtete Fronten und Feindbilder prinzipiell, wenn auch nur langfristig, aufweichen ließe: Die radikalen Gegner eines Friedensprozesses könnten sich nicht mehr auf die automatische Unterstützung der östlichen "Veto"-Macht verlassen, so daß die USA um so energischer ihr Versöhnungsprogramm durchsetzen.

Doch sei den Menschen im Westen, so Meier weiter, nach dem zweiten Golfkrieg infolge der irakischen Invasion Kuwaits, den Kriegen auf dem Boden des zerfallenen Jugoslawiens und zahlreichen anderen neu entstandenen regionalen Krisenherden deutlich geworden, daß trotz "des Wegfalls der atomaren Bedrohung die Welt weder sicherer noch friedlicher geworden ist" (Meier 1994, S. 280 f).

Diese nur kurz angerissenen Stellungnahmen zu einem historischen Ereignis sollen folgendes deutlich machen:

1. Unterschiedliche Begriffe wie
 - Endes des Kommunismus
 - Ende des Kalten Krieges
 - Ende des Ost-West-Konfliktes
 - Ende der atomaren Bedrohungwerden unreflektiert synonym gesetzt.
2. In unzulässiger Manier wird verallgemeinert. Der Untergang der ehemaligen UdSSR wird als Ende des Kommunismus gefeiert, als wären Systeme wie China, Nordkorea, Vietnam mit ihrem konfliktträchtigen Potential, wie die jüngsten Entwicklungen im fernöstlichen Raum belegen (China-Taiwan-Konflikt/Nord-Südkorea-Konflikt), nicht existent. Darüber hinaus werden restaurative Bemühungen in Rußland, wie z.B. die Aufhebung des Auflösungsbeschlusses der UdSSR in der russischen Duma, geflissentlich übersehen.
3. In übertrieben optimistischer Weise wird ein historisches Ereignis als Vorgang so bewertet, als ob er der bisherigen Entwicklung diametral gegenüberstehe; als sei ein völliger Neuanfang diagnostiziert. Dies gipfelt in der Bemerkung vom Ende der atomaren Bedrohung; eine völlig unhaltbare Behauptung.

In diesem geistigen Umfeld der fälschlichen Vorstellung von einer neuen Weltordnung äußert sich nun der Politologe Samuel Huntington mit seiner provokanten These vom "clash of civilization?" im Jahre 1993. Er veröffentlicht seinen Aufsatz in der international einflußreichen und vielbeachteten Zeitschrift "Foreign Affairs" und bringt damit die Annahme einer konfliktreduzierten Situation in den internationalen Beziehungen ins Wanken. So stellen denn Hummel/Wehrhöfer fest, daß der Huntingtonsche "Post-Realismus" von der Prämisse ausgehe, daß internationale Beziehungen grundlegend, d.h. per se, konfliktthaftig seien. Der klassische Realismus sei allerdings auf der legitimatorischen Ebene vom missionarischen Gedanken der Universalisierung, der weltweiten Durchsetzung der westlichen Werte geprägt. Huntington erteile dieser Vorstellung, das westliche Modell sei universalisierbar, eine Absage. (Hum-

mel/Wehrhöfer 1996, S. 6) Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

2. Huntingtons These vom "clash of civilizations?"

Bevor eine eingehende Untersuchung der These von Huntington am Beispiel des Konflikts zwischen der westlichen und der islamischen Zivilisation vorgenommen wird, soll zuerst die These selbst und die daraufhin erfolgte Kritik vorgestellt werden.

Die These wurde aufgestellt im Sommer 1993 (Huntington 1993 ¹⁾) und, nachdem in der nächsten Ausgabe der Zeitschrift "Foreign Affairs" mehrere kritische Stellungnahmen dazu veröffentlicht wurden, in einem weiteren Aufsatz unter dem Titel "If Not Civilizations, What?" verteidigt und teilweise präzisiert (Huntington 1993 ²⁾). Huntington behauptet, die entscheidende Ursache von Konflikten in der neuen Ära seien nicht mehr vornehmlich ideologische oder wirtschaftliche, sondern kulturelle Gründe. Die Konfliktlinien zwischen den Zivilisationen würden die Kampflinien der Zukunft sein. Früher seien kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Monarchen ausgetragen worden, die ihre merkantilistischen Wirtschaftsinteressen verfolgten und ihr Territorium vergrößern wollten. Im Zuge der französischen Revolution seien die hauptsächlichen Konfliktlinien eher zwischen staatlichen Interessen als unter Monarchen aufgetreten. Das Schlagwort hätte gegolten: Der Krieg der Könige sei vorüber, der Krieg der Völker habe begonnen. Nach dem 1. Weltkrieg und als Ergebnis der russischen Revolution sei nunmehr der Nationenkonflikt seinerseits durch ideologisch bedingte Konflikte abgelöst worden, zunächst unter kommunistischen, faschistisch-nationalistischen und liberal-demokratischen, später dann nur noch zwischen kommunistischen und liberal-demokratischen Systemen.

Diese Konflikte zwischen Monarchen, Nationalstaaten und später dann Ideologien seien primär Konflikte innerhalb der westlichen Zivilisation gewesen. Mit dem Ende des "Kalten Krieges" habe sich diese Art der Konflikte verlagert auf solche zwischen westliche und nichtwestliche Zivilisationen und zwischen nichtwestlichen untereinander. Die Bevölkerung und die Regierungen nichtwestlicher Zivilisationen ließen sich nicht länger als

bloße Objekte der Geschichte und als Ziele des westlichen Kolonialismus betrachten, sondern träten dem Westen als Akteure der Geschichte gegenüber.

Die bislang gültige Einteilung der Welt in erste, zweite und dritte will Huntington zugunsten einer Unterscheidung nach Kulturen und Zivilisationen aufheben. Als Zivilisation definiert Huntington eine kulturelle Einheit. Städte, Regionen, ethnische Gruppen, Nationalitäten, religiöse Gruppen hätten verschiedene Kulturen und unterschiedliche Ebenen von kultureller Heterogenität. So könne die Kultur einer süditalienischen Stadt durchaus sich unterscheiden von der einer norditalienischen. Beide seien aber Teil einer gemeinsamen italienischen Kultur, die sich ihrerseits wieder z.B. von deutschen Städten unterscheidet.

So differierten europäische Gemeinschaften durch ihre kulturellen Erscheinungsformen von arabischen oder chinesischen Gesellschaften. Eine Zivilisation sei mithin der größtmögliche kulturelle Zusammenschluß von Menschen auf der größtmöglichen Ebene der Identität. Sie sei definiert durch gemeinsame objektive Kriterien wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten, Institutionen und durch die subjektive Selbstidentifizierung der Menschen. Eine Zivilisation könne mehrere Nationalstaaten umfassen, andererseits aber auch nur einen Staat, wie z.B. die japanische. Zivilisationen schlossen Subzivilisationen ein; so erfahre z.B. die westliche zwei Ausprägungen, die europäische und die nordamerikanische Subzivilisation. Die islamische Zivilisation umfasse die arabische, die türkische, die persische und die malaiische Subzivilisation. Huntington konstatiert, daß Zivilisationen nicht starr seien, sondern dynamisch; daß sie aufblühen und niedergehen könnten.

Huntington identifiziert nunmehr sieben oder acht übergeordnete Zivilisationen: die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und möglicherweise die afrikanische. Die künftigen Konflikte würden nun an diesen kulturellen Konfliktlinien der Zivilisationen verlaufen. Er nennt sechs Gründe:

1. Die bestehenden Unterschiede zwischen den Zivilisationen seien nicht nur real, sondern nachgerade fundamental. Die

Menschen der verschiedenen Zivilisationen hätten unterschiedliche Ansichten von den Beziehungen zwischen Gott und den Menschen, zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, den Bürgern und dem Staat. Die Bedeutung von Rechten, Freiheit, Autorität und Gleichheit habe unterschiedlichen Stellenwert.

2. Die Welt werde ein immer engerer Raum. Die Beziehungen und Kontakte zwischen den Menschen unterschiedlicher Zivilisationen seien zunehmend und würden die bestehenden Unterschiede damit deutlicher zu Tage treten lassen. Dadurch würden zusätzliche Vorbehalte gegen Fremde gefördert und Animositäten auftreten.
3. Der Prozeß der wirtschaftlichen Modernisierung und des sozialen Wandels trenne die Menschen von lang angestammten lokalen Identitäten. Nationalstaatlichkeiten zur Erhaltung der Identität würden wiederbelebt. Anhänger solcher Bewegungen würden häufig mit dem Begriff "Fundamentalisten" belegt.
4. Das Anwachsen des Zivilisationsbewußtseins sei auf die zweifache Rolle des Westens zurückzuführen. Einerseits sei er die mächtigste Zivilisation, andererseits finde die Bewegung "Zurück zu den Wurzeln" vornehmlich in nichtwestlichen Zivilisationen statt. Seien in der Vergangenheit die Eliten der nichtwestlichen Zivilisationen in westlichen Universitäten ausgebildet worden und hätten dort westliche Werte kennengelernt, während zur gleichen Zeit die gewöhnliche Bevölkerung ihrer angeborenen Kultur verhaftet geblieben sei, beginne sich diese Entwicklung umzukehren.
5. Kulturelle Charakteristika und Unterschiede seien weniger veränderlich und weniger leicht kompromißfähiger als politische und ökonomische Unterschiede. Kommunisten könnten sich zu Demokraten wandeln, aber Aserbaidschaner könnten keine Armenier werden. Eine Person könne halb Franzose sein und halb Araber und gleichzeitig zwei Staats-

bürgerschaften besitzen; wesentlich schwerer dagegen sei es, halb Katholik und halb Muslim zu sein.

6. Der ökonomische Regionalismus sei ansteigend. So sei der intraregionale Handel von 1980 bis 1989 z.B. in Europa von 53 auf 59 Prozent angewachsen. Die Bedeutung dieser regionalen Wirtschaftsblöcke würde zunehmen. Dies führe ebenfalls zu einem zunehmenden Zivilisationsbewußtsein. Kultur und Religion formten die Basis der ökonomischen Kooperation.

Dies brächte beispielsweise die nichtarabischen muslimischen Staaten Iran, Pakistan, Türkei, Aserbaidshan, Kasachstan, Kirgisien, Turkmenistan, Tadschikistan, Usbekistan und Afghanistan zusammen.

Wenn also Menschen ihre Identität in ethnischen und religiösen Kategorien definierten, so sähen sie ihre Beziehungen zu Menschen anderer Ethnizität und Religion als Kategorien von "uns" und "ihnen". Unterschiede in Kultur und Religion drückten sich als Differenzen über politische Werte aus, die von Fragen der Menschenrechte über Immigration und Handel bis zu Umweltangelegenheiten reichten.

Der Zusammenprall der Zivilisationen spiele sich auf zwei Ebenen ab: Auf der Mikroebene über benachbarte Gruppen entlang der Konfliktlinien der Zivilisationen und auf der Makroebene wetteiferten Staaten der verschiedenen Zivilisationen um militärische und wirtschaftliche Macht und setzten sich für ihre eigenen politischen und religiösen Werte ein.

Als Beispiel führt Huntington den Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen an, der vor 1.300 Jahren erstmals zum Ausbruch gekommen sei. Heute sei ein entscheidender Faktor dieses Konfliktes die ständig steigende Migration vornehmlich nordafrikanischer Menschen nach Westeuropa. Folge sei der anwachsende Rassismus in Italien, Frankreich und Deutschland. Politische Gegenmaßnahmen seien dort seit 1990 ergriffen worden.

Huntington unternimmt einen Versuch, die Bildung, den Zusammenschluß einer Zivilisation zu erklären und nennt dies das Verwandtschaftssyndrom. Gruppen oder Staaten, die in Kriege

mit Menschen anderer Zivilisationen verwickelt würden, versuchten sich mit anderen Mitgliedern ihrer eigenen Zivilisation zusammenzuschließen. Als Beispiele nennt er die Konflikte am Persischen Golf, im Kaukasus und in Bosnien.

So sei es im zweiten Golfkonflikt zu Solidaritätsbekundungen seitens islamischer Fundamentalisten gegenüber dem Irak gekommen, weil Saddam Hussein den Golfkrieg zum Krieg des Westens gegen den Islam ausgerufen hätte. Und obwohl es eine Rivalität zwischen Irak und Iran gebe, habe der iranische religiöse Führer, Ali Khamenei, zu einem heiligen Krieg gegen den Westen aufgerufen. In diesem Zusammenhang, so Huntington, sei vor allem die westliche Politik und deren Einfluß auf die Vereinten Nationen kritisiert worden: Der Westen handhabte zweierlei Maß bei der Durchsetzung von UN-Resolutionen.

Im Kaukasus-Konflikt habe die Türkei, namentlich deren (damaliger, Anmerkung des Verfassers) Ministerpräsident Turgut Özal, gefühlsmäßige Übereinstimmung mit den Aserbajdschanern bekundet, weil jene zu der Familie der Turkvölker gezählt würden und somit Bestandteil der türkischen Nation seien. Den Armeniern, die innerhalb des türkischen Staatsgefüge bereits Anfang dieses Jahrhunderts massenhafter Verfolgung ausgesetzt waren, hätte ein kleiner Schrecken eingejagt werden sollen. Entlang der armenischen Grenze hätten türkische Militärmaschinen Aufklärungsflüge unternommen.

Im Konflikt im ehemaligen Jugoslawien, insbesondere hinsichtlich der Auseinandersetzungen zwischen bosnischen Kroaten, Serben und Muslimen, sei das Syndrom ebenfalls deutlich geworden. Während die orthodoxen Serben Sympathien und Unterstützung von Rußland, die Kroaten Waffen aus Zentraleuropa und anderen westlichen Staaten erhalten hätten, seien die bosnischen Muslime nur durch verbale Verurteilungen der Greueltaten an ihnen unterstützt worden. Dies hätte dazu geführt, daß nunmehr islamische Regierungen und Gruppen die westliche Haltung heftig kritisiert und die bosnischen Muslime unterstützt hätten. Der Iran habe beispielsweise unter Umgehung des UN-Embargos Waffen und Menschen zu den bosnischen Muslimen gesandt. Auch pro-iranische libanesische Gruppen hätten Freiheitskämpfer zur Unterstützung der bosni-

schen Streitmacht abgestellt. Huntington behauptet, daß 1993 bis zu 4.000 Muslime aus mehr als zwei Dutzend islamischen Staaten in Bosnien gekämpft hätten.

Huntington erwähnt, daß Konflikte und Gewalt auch zwischen Staaten und Gruppen innerhalb einer Zivilisation entbrennen können; nur tendierten diese Konflikte weniger intensiv dazu, sich auszudehnen und zu eskalieren als bei Konflikten zwischen verschiedenen Zivilisationen. Die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Zivilisation reduziere die Wahrscheinlichkeit eines Gewaltausbruchs.

Der nächste Weltkrieg, wenn es denn einen geben werde, prophezeit Huntington, werde ein Krieg zwischen Zivilisationen sein.

Huntington verweist auf einen grundlegenden Widerspruch: Einerseits sei der Westen derzeit in einer außerordentlichen Weise die Vorrangmacht schlechthin. Die Auseinandersetzung der Supermächte sei hinfällig, militärische Konflikte unter westlichen Staaten seien undenkbar. Der Westen dominiere eindeutig den UN-Sicherheitsrat. Die dort ausgeübte Politik und die Phrase von der "Weltgemeinschaft" dienten dazu, westliche Aktivitäten weltweit zu legitimieren.

Mit Hilfe z.B. des Weltwährungsfond zwingt der Westen anderen Nationen seine Politik auf.

Dabei würde, so Huntington, argumentiert, daß die westliche Zivilisation die "universelle Zivilisation" sei, die für die gesamte Menschheit geeignet sei. Andererseits fänden die westlichen Vorstellungen von Individualismus, Liberalismus, Konstitutionalismus, Menschenrechte, Gleichheit, Freiheit, Rechtmäßigkeit, Demokratie, freier Markt, die Trennung von Kirche und Staat oftmals nur wenig Resonanz in islamischen, konfuzianischen, japanischen, hinduistischen, buddhistischen oder orthodoxen Kulturen. Über 100 vergleichende Studien in verschiedenen Gesellschaften hätten ergeben, daß die Werte, die im Westen als am wichtigsten erachtet würden, weltweit am wenigsten wichtig bewertet würden.

Die Propagierung der westlichen Werte führe dazu, daß als Reaktion der Vorwurf von einem "Menschenrechts-

imperialismus" erhoben werde. Die Vorstellung von einer universellen Zivilisation sei eine westliche Idee.

Als ein besonderes Problem sieht Huntington die sogenannten torn countries; also solche Staaten, die eine große Anzahl von Menschen unterschiedlicher Zivilisationen, z.B. die Sowjetunion, umfaßten und solche Staaten, deren Zugehörigkeit zu einer Zivilisation unklar sei. Typisches Beispiel hierfür sei die Türkei, deren Regierung die Zugehörigkeit zum Westen wünsche, die Geschichte, die Kultur und die Tradition aber nichtwestlich sei. Dies werde deutlich durch die Zugehörigkeit der Türkei bei der NATO und dem Beitrittswunsch zur EU und dem gleichzeitigen Wiederaufleben der islamischen Tradition und der Argumentation, die Türkei sei eine mittelöstliche muslimische Gesellschaft.

Im Zuge der westlichen Dominanz schlossen sich nun, so Huntington, nichtwestliche Zivilisationen zusammen, um ihre ökonomische, militärische und politische Macht zu vereinen. Eklatantestes Beispiel hierfür sei die Kooperation zwischen der konfuzianischen und der islamischen Zivilisation.

Diese forcierten - im Gegensatz zum Westen - ihre militärische Aufrüstung in signifikanter Weise. Sei es während des "Kalten Krieges" die gängige Haltung gewesen, ein stabiles militärisches Gleichgewicht zu erhalten, so sei der Westen heute daran interessiert, die Aufrüstung der nichtwestlichen Zivilisationen durch internationale Vereinbarungen, wirtschaftlichen Druck und Kontrolle zu verhindern.

Der Westen propagiere Nichtweiterverbreitung als universelle Norm. Nichtwestliche Staaten ihrerseits forderten dagegen ihr Recht, alles notwendige für ihre Sicherheit zu unternehmen. Als Erfahrung aus dem 2. Golfkrieg habe der indische Verteidigungsminister geäußert: "Kämpfe nicht eher gegen die USA, bis du im Besitz nuklearer Waffen bist". China, so Huntington, hätte Nuklearwaffen, Pakistan und Indien hätten die Fähigkeit, solche zu entwickeln. Nordkorea, Iran, Irak, Libyen und Algerien stünden im Verdacht, Bemühungen zu unternehmen, um in deren Besitz zu kommen. Ein hoher iranischer Repräsentant habe erklärt, daß alle muslimischen Staaten Nuklearwaffen besitzen sollten. Bezüglich der Zusammenarbeit führt Huntington auf, daß z.B. China Material nach Libyen und Irak exportiert.

tiere, daß für die Herstellung von Nuklearwaffen und Nervengas verwendet werden könne. Ebenso hätte China Algerien und Iran unterstützt. Nordkorea liefere Raketentechnologie an Syrien und Iran.

Huntington hält es für notwendig, daß der Westen die Bedeutung dieser von ihm aufgezeigten Entwicklung in seiner Politik bedenkt. Dabei müsse zwischen kurzfristigen Vorteilen und langfristigem Ausgleich differenziert werden. Nichtwestliche Zivilisationen begehrten auch, modern zu werden, aber nicht notwendigerweise westlich.

Sie wollten modern werden, ohne ihre traditionelle Kultur und ihre Werte aufgeben zu müssen. Dies setze aber das profunde Verständnis des Westens von den fundamentalen religiösen und philosophischen Grundlagen, auf die andere Zivilisationen aufbauen, voraus.

In der Zukunft werde es keine universelle Zivilisation geben können, sondern eine Welt mit verschiedenen Zivilisationen und jede von ihnen müsse lernen, mit den anderen zu koexistieren.

Wie bereits erwähnt, präziserte Huntington seine These in einer Replik auf kritische Äußerungen, auf die unter Ziffer 3. eingegangen wird. Dort bezeichnet Huntington seine These als ein neues Paradigma in Anlehnung an den Wissenschaftstheoretiker Thomas Kuhn. Das "Kalte-Krieg-Paradigma" könne eben nicht mehr alle Vorgänge in der Weltpolitik erklären. Es bestünden eine Vielzahl von Anomalien, die mit seiner (Huntingtons) These eher zu verstehen seien. Sie sei im Sinne Kuhns besser geeignet als die alte. Staaten könnten nicht länger als zu der freien Welt, dem kommunistischen Block oder der dritten Welt zugeordnet werden. Einfache zwei Ebenen-Unterscheidungen, wie reich/arm oder demokratisch/nicht-demokratisch, seien ebensowenig hilfreich. Globale Politik sei heutzutage zu komplex, um sie in zwei Schubladen einzuordnen. Seine These umfasse dagegen eine Vielzahl wichtiger Entwicklungen in den internationalen Beziehungen, einschließlich des Niedergangs der Sowjetunion und Jugoslawiens, die Zunahme des religiösen Fundamentalismus, die Kämpfe innerhalb Rußlands, der Türkei und Mexikos hinsichtlich ihrer Identitätsfindung, die Handelskonflikte zwischen den USA und Japan, die Widerstände Iraks

und Libyens gegen den westlichen Druck, die Bemühungen islamischer und konfuzianischer Staaten, Nuklearwaffen zu erlangen usw. In den ersten Monaten nach der Erstveröffentlichung seines Aufsatzes seien eine Reihe von Ereignissen Beleg für seine These:

- Angebot des Iran und anderer muslimischer Staaten, 18.000 Soldaten zum Schutz der bosnischen Muslime abzustellen;
- Zurückweisung des westlichen Universalismus durch islamische und konfuzianische Staaten auf der Menschenrechtskonferenz in Wien;
- erneute Bombardierung Bagdads durch die USA;
- Stationierung iranischer Truppen entlang der aserbajdschanischen Grenze und die Warnung Russlands vor einer Eskalation des Konfliktes;
- Ständiger Kampf russischer Truppen gegen muslimische Mujahedin in Zentralasien;
- Einstufung des Sudan als staatsterroristisch verdächtiges Land durch die USA und die Anklageerhebung gegen Scheich Omar Abdel Rahman wegen dessen Beteiligung am Sprengstoffanschlag auf das World Trade Center.

Selbstverständlich könne seine These nicht **alle** Geschehnisse der letzten Monate erklären. So widerspräche die Vereinbarung zwischen der "Palästinensischen Befreiungsorganisation" (PLO) und der israelischen Regierung heftig seinem Paradigma. Aber dies könne seinen zivilisatorischen Ansatz nicht aufheben. Schließlich sei es auch während des "Kalten Krieges" zu ähnlichen Vereinbarungen zwischen der UdSSR und den USA, z.B. bezüglich der Rüstungskontrolle, gekommen.

Ebenfalls in der Erwidern stellt Huntington einen möglichen internen Zusammenstoß von Zivilisationen zur Debatte. Er meint hiermit die zunehmende Multikulturalisierung in den USA. Im Jahre 2050 werde die Bevölkerung der USA zu 23 Prozent aus Lateinamerikaner, zu 16 Prozent aus Schwarzen und zu 10 Prozent asiatisch-amerikanischen Bürgern bestehen. Angesichts dieser Entwicklungen sei es fraglich, ob die liberale Demokratie in den USA überleben werde.

Abschließend führt Huntington aus, daß mit dem Niedergang der Sowjetunion **nicht** der universelle Sieg der liberalen Demokratie zu verzeichnen sei. Dazu gebe es zu viele Formen von autoritären Regimen, von Nationalismus, Korporatismus und Markt-Kommunismus. Außerdem bestünden noch eine Reihe religiös-motivierter Ansprüche. Religion sei in der heutigen Welt eine zentrale, wenn nicht **die** zentrale Kraft, die Menschen motiviere und mobilisiere.

Es sei schlichtweg voreilig und übermütig anzunehmen, der Westen habe die Welt endgültig erobert, weil der Sowjet-Kommunismus kollabiert sei.

So sei beispielsweise die Behauptung Ajami's (s.u.) bezüglich der Entwicklung des hinduistischen Fundamentalismus in Indien, die ausgedehnte indische gesellschaftliche Mittelklasse werde den Säkularismus zu verteidigen wissen, fragwürdig. In einem Artikel der New York Times (Sept. 23, 1993) werde die genau gegenteilige Feststellung getroffen. Was künftig für die Menschen zähle, sei weniger politische Ideologien oder ökonomische Interessen.

Ausschlaggebend sei vielmehr Glaube, Familie und Blutsbeziehungen; damit identifizierten sich die Menschen, dafür würden sie kämpfen und sterben und dies sei es, was den Zusammenstoß von Zivilisationen begründe.

3. Kritik an Huntington

Die These von Huntington hat teilweise heftige Kritik ausgelöst. Nicht nur im unmittelbaren Anschluß an die Veröffentlichung der These im Sommer 1993 wurde darüber debattiert, sondern bis heute ist sie Gegenstand von Seminaren, Kolloquien, Vortragsreihen und Anlaß weiterer Veröffentlichungen.

Diese Kritik soll, da für das Verständnis der weiteren Ausführungen notwendig, an dieser Stelle in wesentlichen Punkten zusammengefaßt und strukturiert werden.

Dabei kann die Art der Kritik klassifiziert werden nach 1. einer generellen, blind ablehnenden, quasi Denkverbot verlangenden Kritik, 2. spontaner, nur Einzelaspekte der These betreffende Kritik und 3. grundlegender durchdachter und somit substantiiertes Kritik. Stellvertretend hierfür seien folgende Beispiele genannt:

Zu 1.:

Vergleichsweise oberflächlich setzt sich Ajami, Professor für Studien des Mittleren Ostens, mit der These Huntingtons auseinander (Ajami 1993, S. 2 ff).

Mit spitzem Bleistift und unerschütterlicher Hand markiere Huntington, wo eine Zivilisation ende und die Wildnis der anderen beginne.

Ajami zieht die Huntingtonsche Vorstellung von der Dominanz religiöser und kultureller Werte in Zweifel. Die "Kraft der Modernität" wüßte sich, so Ajami, zu wehren gegen diese Entwicklung. Fachleute, Frauen und die modernistische Mittelklasse stellten sich erfolgreich gegen diese Bewegung. Die Zähigkeit des Modernismus und des Säkularismus würden unterschätzt. Die Staaten und ihre Mittelklasse wüßten, daß eine Rückkehr zu religiösem Fundamentalismus ein Sturz in den Ruin wäre. Die säkulare Idee, das Staatssystem und die Balance der Macht, der Staat als Instrument des Wohlstandes, all dies sei an den entlegensten Plätzen der Welt verinnerlicht worden.

Ajami bestreitet nicht, daß es Konflikte gebe. Aber diese folgten nicht der Huntingtonschen Vorstellungen, sondern den Interessen von Staaten.

Auch einer der führenden chinesischen Dissidenten, Lia Binyan, ist mit der Huntingtonschen Interpretation nicht einverstanden (Binyan 1993, S. 19 ff). Es sei ironisch, wenn Huntington einen wiederauflebenden Konfuzianismus feststelle, obwohl moralische Entartung und religiöse Verarmung Chinas kulturellen Unterbau erodiere.

Fünfundsiebzig Jahre kommunistische Herrschaft in China habe die Religion zerstört.

Schließlich wendet sich auch der Staatssekretär für auswärtige Beziehungen Singapurs, Mahbubani (1993, S. 10 ff), gegen Huntington. Seit dem Anschlag auf das World Trade Center hätten die Amerikaner die europäische Paranoia gegenüber dem Islam übernommen.

Aber während aller Konflikte zwischen Muslimen und prowestlichen Kräften hätten die Muslime immer verloren. Und angesichts der muslimischen Vielfaltigkeit sei es nicht möglich, daß sie sich zu einer einheitlichen Kraft zusammenschließen könnten.

Des Weiteren wirft er dem Westen einen doppelten Standard vor. Der Westen protestiere gegen die Aufhebung der Demokratie in Peru und Nigeria; aber nicht im Falle Algeriens. Die westliche Narrheit zeige sich an einem einfachen Zahlenbeispiel: Der Westen umfasse 800 Millionen Menschen, der Rest mache 4,7 Milliarden Menschen aus. Im nationalen Maßstab würde keine westliche Gesellschaft diese Situation, in der 15 Prozent der Gesamtbevölkerung die Geschicke der anderen 85 Prozent bestimme, akzeptieren. Aber genau dies versuche der Westen auf globale Weise.

Während eines Symposiums unter dem Titel "Krieg der Kulturen als Zukunftsperspektive?" im Haus der Kulturen der Welt in Berlin vom 23. - 25. Januar 1996 wirft die Anthropologin Caglar Huntington vor, mit dem Konstrukt des „other“ sich eines grundlegenden Konzeptes von Kultur zu bedienen, an dem Anthropologen lange Zeit festgehalten hätten. Die von Huntington ins

Feld geführten Konfliktlinien, festgemacht entlang der Linien kultureller Unterschiede, sei ein Rückgriff auf die Idee der Unvereinbarkeit von kulturellen Unterschieden. Ein solches Verständnis von Pluralität „is a kind of a kiss of death“ (Caglar 1996, S. 3).

Eine solche Konzeption von Konflikthaftigkeit mache den kulturellen Anderen zu einem potentiellen Feind.

Zu 2.:

Auf demselben Symposium äußert sich der Kulturwissenschaftler Probst zu Huntington (Probst 1996, S. 5). Sein Haupteinwand ist, daß Huntingtons These in ihrer außenpolitischen Fixierung die Binnenprobleme der entwickelten westlichen Staaten mit Amerika an der Spitze nur am Rande erwähnten. Diese erschienen in seinem Konzept quasi als Oasen der Stabilität, die in erster Linie von außen - durch andere Zivilisationen - herausgefordert seien. Huntington ignoriere, daß das Modell des westlichen demokratischen Verfassungsstaates selber im Kern von den Auswirkungen von Globalisierung und Partikularisierung betroffen sei, weil beide Tendenzen die Fundamente, auf denen dieses Modell gebaut sei - also Nationalstaat, Volkssouveränität, Öffentlichkeit und Demokratie - untergrabe.

An anderer Stelle wirft Probst (1995) Huntington die Einseitigkeit seiner Analyse vor. Huntington blende nämlich die Mitverantwortung des Westens für das "Zusammenprallen der Kulturen" aus. Durch ein fein gestricktes Netz, so Probst, aus unsichtbaren Grenzziehungen, Ausschließungen und institutionellen Drohungen (zum Beispiel im Rahmen von Weltbank, Internationaler Währungsfond und Vereinte Nationen habe der Westen in der Vergangenheit selbst dazu beigetragen, daß sich der Anspruch des ökonomisch und politisch marginalisierten Südens auf Wahrnehmung, Mitsprache und kulturelle Anerkennung in der Weltgesellschaft nicht selten als religiöser Fundamentalismus manifestiere. Gleichwohl, so Probst, sei Huntingtons Ansatz produktiv.

In ihrem Aufsatz "The Modernizing Imperative-Tradition and Change" schreibt die ehemalige Professorin an der Georgetown-Universität Kirkpatrick (Kirkpatrick 1993, S. 22 ff), die Huntingtonsche Einteilung in sieben oder acht Zivilisationen sei

merkwürdig. Wenn Zivilisation definiert sei durch gemeinsame objektive Kriterien wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten und Institutionen und subjektiv durch Identifikation, warum würde dann die lateinamerikanische von der westlichen Zivilisation unterschieden? Beide Teilkontinente seien durch Europäer besiedelt worden, die die europäischen Sprachen und europäische Versionen der jüdisch-christlichen Religion, Recht und Literatur mitgebracht hätten. Beide Teilkontinente seien westlich-europäisch mit lediglich einer Beimischung von anderen Elementen.

Es sei ferner nicht erkennbar, wieso die Unterschiede zwischen den Zivilisationen für die gewalttätigsten Konflikte verantwortlich sein sollen. Vielmehr hätten im 20. Jahrhundert die brutalsten Konflikte innerhalb der Zivilisationen stattgefunden: Stalins Säuberungsaktion, Pol Pots Genozid, der Holocaust Nazi-Deutschlands im 2. Weltkrieg. Die Auseinandersetzung um Kuwait sei genauso wenig ein Zusammenstoß der Zivilisationen gewesen wie der koreanische oder vietnamesische Krieg.

Zweifellos bestünden, so Kirkpatrick weiter, wichtige soziale, kulturelle und politische Differenzen zwischen muslimischen und jüdisch-christlichen Zivilisationen. Aber die wichtigsten Unterschiede beträfen die Muslime untereinander. Das allererste Ziel von islamischen Fundamentalisten sei nicht eine andere Zivilisation, sondern ihre eigenen Regierungen. Man möge nicht die Bezeichnung muslimische Fundamentalisten benutzen, habe sie ein tief religiöser Muslim gebeten, diese seien einfach Muslime, die gewaltbereite politische Extremisten seien.

Der Konflikt zwischen fanatisierten und konstitutionellen Elementen, zwischen totalitären Ambitionen und die Anwendung bestehender Gesetze innerhalb der Zivilisationen seien weitaus evidenter als zwischen ihnen.

Der Politikwissenschaftler Funke (Funke 1996, S. 7 ff) kritisiert ebenfalls die Problematik der nach seiner Auffassung beliebigen Liste von Zivilisationen, die Huntington unterscheiden zu können glaube, ohne hinreichend das Konzept Zivilisation zu definieren. Statt dessen tausche er wechselweise den Begriff durch die Begriffe Kultur oder Religion aus. Ferner beruhe nach Huntington die gegenseitige „Ablehnung“ auf der Unverein-

barkeit der weltanschaulichen Normen und Werte der jeweiligen Zivilisation. Das habe nichts mit „Rassen“ zu tun, betone Huntington, aber es sei doch schwierig, die „Hand nach Zivilisationen auszustrecken, die, wie die islamische, ihre Position im Gegensatz zu unserer westlichen definiert“ habe. Gleichzeitig seien diese Definitionsversuche geographisch bzw. geopolitisch einerseits und mental/kulturell andererseits vorgenommen, was zu gewissen Inkonsistenzen führe. Dieser dem dichotomischen Feindschema nachempfundene Konflikt - zugleich enthistorisiert und in geographische oder besser geopolitische Zonen verräumlicht - werde so zu einem überragenden Konflikttypus hypostasiert, der in seiner naturkatastrophenvergleichbaren Unabweisbarkeit zum Schicksal werde. Weiter heißt es: „Nach der Beschwörung dieser Unvermeidbarkeit des paradigmatischen Konfliktes reichen für Huntington naturgemäß Wertedebatten nicht mehr aus. Nicht allein die Werte des Westens gilt es zu verteidigen; unvermutet wird die kulturelle Debatte für Huntington zu einer machtpolitischen, ja außenpolitischen. Es gilt, nicht nur die Werte, sondern die ökonomische und politische Macht des Westens zu schützen. (...) Wie sehr es ihm um den Schutz **seines** (Hervorhebung durch Funke) Westens, des weißen Nordamerika geht, wird in einer kleinen Zusatzbemerkung deutlich, in der H. (gemeint ist Huntington; Anmerkung des Verfassers) nun auch den 'clashes of civilisations in his own country' sieht, den Kampf zur Verteidigung des weißen homogenen, der weißen Dominanz gegenüber der Multiethnizität seines Landes“. (Funke 1996, S. 10). Der von Huntington als Beispiel genannte Bosnienkonflikt sei aber in erster Linie ein Konflikttypus, den Huntington gerade verabschiedet habe: ein Konflikttypus der nationalistischen Art, der von extrem nationalistischen Serben dynamisiert worden sei.

Der Herausgeber des Wall Street Journal Bartley, hebt in seinem Aufsatz "The case for optimism - The West should believe in itself" (Bartley 1993, S. 15 ff) die von Huntington erwähnten unterschiedlichen Wertevorstellungen hervor. Vielleicht träfe die Annahme Huntingtons zu, daß die wichtigsten Konflikte über fundamentale und unversöhnliche Wertevorstellungen ausbrechen würden, aber genauso gut könnte das größte Konfliktpotential innerhalb der Zivilisationen liegen. Zweifelsohne kochten

kulturelle, ethnische und religiöse Werte auf, aber eben nicht nur innerhalb des islamischen Fundamentalismus. (Anmerkung des Verfassers: bezüglich der Begriffsverwendung soll im Folgenden der Terminus „Islamismus“ benutzt werden). Vor allen Dingen sei das Zukunftsbild, das Huntington entwerfe, nicht zwangsläufig. Möglicherweise obsiegt die Kräfte der Desintegration.

Diese Entwicklung könne aber von den verantwortlichen Eliten in eine andere positive Richtung gelenkt werden.

Der Professor für Politik und Soziologie an der TU Braunschweig, Menzel, (in: Calließ 1995, S. 139 ff) führt aus, daß Huntington mit seinem geokulturell geprägten Weltbild gerade im Westen solche Aufmerksamkeit hätte erregen können, weil hier seit der Antike ein bestimmtes Bild des Orients, dem sich leicht das "halbasiatische Rußland" hinzufügen ließe, propagiert würde und sich tief ins Unterbewußtsein der doch so aufgeklärten westlichen Zivilisation eingegraben hätte. Ob bei Aristoteles, Montesquieu, Hegel, Marx, Weber, Wittfogel oder in der amerikanischen Modernisierungstheorie der Nachkriegszeit, der Orient gelte immer als despotisch, statisch, unaufgeklärt, irrational, hedonistisch, fanatisch, gleichgültig ob dafür politische Systemmerkmale, die Religion, das Klima, die Agrarverfassung oder die Geistesgeschichte bemüht würden.

Die Überbetonung uralter Ängste, daß Europa von Hunnen, den Mauren oder den Türken überrannt werde, daß die Russen kämen, daß die gelbe Gefahr im fernen Osten lauere, fände hier ihre Fortsetzung.

Am Ende gipfele die Huntington-These in dem eschatologischen Szenario einer Auseinandersetzung "of the west against the rest", eines Zusammenpralls der westlichen Zivilisation einerseits mit einem Bündnis aus orientalischen Despoten oder Theokraten vom Schlage eines Saddam Hussein oder Ayatollah Khomeini mit den hiesige Arbeitsplätze vernichtenden konfuzianischen workaholics in Ost- und Südostasien andererseits.

Zu 3.:

Als Beispiel einer wesentlich fundierteren Kritik muß ein Forschungsbericht aus dem Seminar für Politikwissenschaft und

Soziologie der TU Braunschweig gelten, der von Hummel/Wehrhöfer unter dem Titel „Geopolitische Identitäten. Kritik der Ethnisierung einer sich regionalisierenden Welt als paradigmatische Erweiterung der Friedensforschung“ erstellt wurde (Hummel/Wehrhöfer 1996). Huntingtons These, die wie eine Bombe eingeschlagen sei, habe zumindest in einem Punkt ins Schwarze getroffen. Huntington könne sich nämlich auf eine bereits bestehende Konjunktur ethnischer Konfliktdeutungen beziehen, die er aufgreife und mit paradigmatischer Bedeutung versee. Nach dem „Ende der Euphorie“, daß mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes nun auch die zivilisierte Weltordnung gekommen sei, sei die Friedensforschung auf der Suche nach neuen Konzepten. Darunter fielen dann auch solche, in denen der kulturellen Identität eine zentrale Rolle zugeschrieben werde.

Dies ist auch der Hauptansatzpunkt der Kritik von Hummel/Wehrhöfer an dem Huntingtonschen Konzept. Die diesbezüglichen vorherrschenden politikwissenschaftlichen Konfliktanalysen lösten sich kaum vom Alltagsverständnis von Ethnizität. Sie gingen von einem unreflektierten Ethnizitätskonzept aus, ja bestärkten es geradezu durch die vermeintlich wissenschaftliche Fundierung: die empirisch vorgefundenen Ethnien würden als gegeben betrachtet, ethnischer Konflikt häufig als Problem der Behandlung von „Minderheiten“ angesehen. Wer von wem zu welcher Ethnie gezählt werde, wie die Ethnien zustande kämen, ob sie sich veränderten und neu konstituierten, ob es darüber, darunter oder quer dazu liegende Identitäten und Loyalitäten gebe, werde dabei gar nicht erst gefragt. Die Art von Analyse verschleierte mehr als sie erkläre (Hummel/Wehrhöfer 1996, S.8). Sie unterscheiden daher ein primordiales von einem konstruktivistischen Ethnizitätskonzept. Während das primordiale Konzept eher statisch sei und von einer bereits vorhandenen Tiefenstruktur („basic group identity“) ausgehe, verstehen die Autoren unter einem konstruktivistischen Konzept Ethnisierung als dynamische Entwicklung, als historischer Konstruktionsprozeß, der durch diskursive Strategien von Eliten in Gang gesetzt worden sei, um sich mit deren Hilfe Nationen zu schaffen. Die politischen Handlungsperspektiven, die sich daraus ergäben, so Hummel/Wehrhöfer, wenn man

das jeweilige Konzept unterlege, wäre zum einen die Fest-schreibung dieser Ethnien und deren Konkurrenzkampf im primordiales Konzept und eine Entethnisierung der Identitätsbildung und Entpolitisierung (Dekonstruktion) im konstruktivistischen Ansatz. Das Alltagswissen über Ethnien entspräche dabei im wesentlichen dem primordialen Ansatz. Der Konstruktcharakter der Ethnisierung werde im Alltagsverständnis nicht bewußt.

Auf die Einlassungen von Hummel/Wehrhöfer zur Ethnizität wird weiter unten (Kapitel 4.1) noch näher einzugehen sein.

4. Kritik der Kritik

Die wesentlichsten Kritikpunkte lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die von Huntington vorgenommene Einteilung in sieben oder acht Zivilisationen wird verworfen, wobei ihm Willkürlichkeit/ Beliebigkeit vorgehalten wird. Jedenfalls, so die Kritiker, handele es sich um eine nicht nachvollziehbare Klassifizierung.
Dabei, so der Hauptvorwurf, sei das Konzept Zivilisation nicht hinreichend definiert; die Begriffe Religion und Kultur würden statt dessen synonym verwendet.
2. Des Weiteren wird von den Kritikern in Zweifel gezogen, daß die Divergenzen zwischen den Zivilisationen auf der Unvereinbarkeit der weltanschaulichen Normen und Werte der jeweiligen Zivilisation und auf kulturellen Unterschieden beruhen.
3. Ferner hält man Huntington die unreflektierte Verwendung des Begriffs Ethnie vor, der Huntington zum Opfer falle. An diesem Punkt setzt denn auch die Kritik der Kritik an.

Anhand dieser wichtigsten Aspekte, die gegen Huntington ins Feld geführt werden, soll im folgenden eine Untersuchung vorgenommen werden, ob und inwieweit die Zivilisationen des Islam und des Westens eine Verifizierung der These ermöglichen, d.h. ob die Konzeption "Zivilisationen" für den Islam und den Westen tragbar ist, ob die Divergenzen auf der Unvereinbarkeit der weltanschaulichen Werte zurückzuführen sind und ob die Begriffsverwendung "Ethnie" Berechtigung findet. Die dabei gewonnenen Ergebnisse lassen allerdings nur einen logischen Schluß bezüglich dieser beiden Zivilisationen zu. Die Gesamtthese Huntingtons bezüglich der Einteilung in sieben oder acht Zivilisationen und deren Beziehungen untereinander ist mithin nicht Gegenstand der Untersuchung. Dies bedeutet, daß eine Verifizierung der These am Beispiel der beiden o.g. Zivilisationen keine Verifizierung der Gesamtthese zuläßt, genau

so wenig wie umgekehrt eine Falsifizierung des Beispiels die Gesamtthese falsifiziert.

Auf einen methodologischen Umstand, der bereits im Einleitungskapitel angerissen wurde, muß an dieser Stelle hingewiesen werden. Hinsichtlich der disziplinarischen Einordnung der Huntington-These handelt es sich zweifellos um ein politikwissenschaftliches Problem. Huntington selbst ist Politologe und auch die in Kapitel 3 dargelegte auszugsweise wiedergegebene Kritik stammt überwiegend aus politikwissenschaftlicher Feder. Die vorliegende Arbeit will nun in komparativer Weise beide Zivilisationen, so es sie denn gibt, und deren Beziehungen zueinander betrachten. Dabei muß notwendigerweise auch auf andere wissenschaftliche Disziplinen rekurriert werden. Untersuchungen beispielsweise zum Phänomen des Islamismus belegen, daß sich verschiedene Fachrichtungen damit beschäftigen, so z.B. neben Politikwissenschaftlern auch Geschichtswissenschaftler, Religionswissenschaftler, Anthropologen, Islamwissenschaftler, Sozialwissenschaftler bis hin zu Wirtschaftswissenschaftlern (Lücke 1993, S. 43f). Dabei ist es häufig so, daß Forscher mehrere Disziplinen studiert haben und darin arbeiten. Lücke führt als Beispiel Gudrun Krämer an, die ihr Staatsexamen in den Fächern Geschichte, Politikwissenschaft und Anglistik abgelegt, später aber im Fach Islamwissenschaft promoviert habe (Lücke 1993, S. 43).

Weitere Beispiele bezüglich der in dieser Arbeit verwendeten Autoren:

Thomas Meyer studierte Philosophie, Politikwissenschaft, Psychologie und deutsche Literatur,

Bassam Tibi: Politologie und Sozialwissenschaft,

Carsten Colpe: Allgemeine Religionsgeschichte, Historische Theologie und Iranistische Philologie,

Andreas Meier: Islamwissenschaftler und Theologe.

4.1 Begriffsverwendung Ethnie

Hummel/Wehrhöfer (1996, S. 15 ff) erklären den Konstruktions- und Wirkungsmechanismus ethnischer Identität, indem wie bei

jeder Art der Formierung von Gruppenidentität folgende Elemente wesentlich seien:

- Konstruktion des „Eigenen“ in Abgrenzung zum „Anderen“.

Durch den Ausschluß der als fremd Definierten würden implizit auch die Kriterien bestimmt, nach denen die Inklusion der eigenen Gemeinschaft funktioniere. Diese Inklusion habe ein Doppelgesicht, nämlich ein politisch instrumentelles, das vor allem von Eliten zur Mobilisierung benutzt werde und ein individuell-entlastendes, das der subjektiven Orientierung diene.

Die Identitätsbildung könne selbst- oder fremdbestimmt sein. Die Ethnisierungsprozesse würden in Krisen- oder Umbruchsituationen - wenn feste Ordnungen und Traditionen auseinanderfielen – intensiviert. Das ethnische Ordnungs- und Orientierungsmuster sei meist ein durch Sozialisation eingeübtes Verhaltensmuster, sozusagen eine Grundfeste nahezu aller Gesellschaften.

- Dem Alltagsbewußtsein gelte die Aufteilung der Menschheit in Ethnien als nicht zu hinterfragendes Ordnungsprinzip.

Es werde davon ausgegangen, daß anhand spezifischer Merkmale sich Ethnien deutlich voneinander unterscheiden ließen. Das Alltagsbewußtsein gerate aber in Erklärungsnot, wenn solche Kriterien benannt werden sollen. Vielmehr sei eine Ethnie als Volk oder civilization als eine subjektive Vorstellung zu verstehen. Die angeblich objektiven Merkmale erlangten erst durch den Konstituierungsprozeß Bedeutung. Ethnisierung werde also dort wirksam, wo objektive Kriterien Bedeutung erlangten und dazu dienten, eine Ethnie mit einem Wir-Gefühl auszustatten. Dieser Prozeß sei nicht vorherbestimmt, sondern abhängig von realen Ereignissen.

- Ethnisierung bedeute nicht nur die Bildung von in-groups/outgroups, sondern gleichzeitig auch die Einteilung in „unten“ und „oben“ und „gut/schlecht“. Damit würde die Rechtfertigung für die Diskriminierung oder Bekämpfung der anderen geliefert.

Kulturreise seien also nicht als historische Quasi-Konstanten, als gegeben hingenommen, sondern als aktuell konstruiert zu sehen. Dann eröffneten sich eine Reihe spannender Fragen: Wer betreibe diese Ethnisierung, zu welchem Zweck und mit welchen Mitteln. Huntingtons Interpretation der „civilizations“ erkläre jedenfalls nichts, sondern wirke in ihrer die Konfliktursachen verschleiern der Art eher konfliktverschärfend.

Dieser Auffassung von Ethnie kann in wesentlichen Punkten widersprochen werden.

Dazu soll zunächst definiert werden, was unter Ethnie zu verstehen ist: Nach Tibi (1995, S. 81) bezeichnet Ethnizität einen sehr einfachen Sachverhalt: Menschen, deren Zusammenhalt als Volk auf Gruppenzugehörigkeit beruhe, gelten als ethnische (Wir-) Gruppen. Ethnizität beschreibe ihre Einbindung in das Bewußtsein und den Sinnzusammenhang jeweils lokaler Kulturen. Die häufig verbreitete Definition von Ethnizität als kollektive Identität und Solidarität, die auf Beschreibungskriterien wie unterstellte gemeinsame Abstammung, Sprache, Bräuche, Glaubenssysteme und Praktiken (Religion) und in einigen Fällen auf Rasse oder Hautfarbe basierten, will Tibi zugunsten eines dynamischen Modells aufgeben: Ethnizität seien gemeinsame Mythen, Erinnerungen, Werte und Symbole, die eine Gruppe miteinander verbände und einem permanenten Wandel unterläge (Tibi 1995, S. 96).

Diese Bezugsgrößen müßten historisch, und nicht statisch gesehen werden. So könnten z.B. die Mythen je nach der historischen Situation einen anderen Inhalt annehmen.

Ethnische Zugehörigkeit sei stets lokal-kulturell, also anders strukturiert als die Zugehörigkeit zu einer kulturübergreifenden Zivilisation.

Tibi weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß auch Nationen Gruppenzugehörigkeit vermitteln könnten, und daß zu diesem Zweck ethnische Formen und Inhalte in nationale Formen transformiert werden könnten (Tibi 1995, S. 98).

Hier tritt also auch der von Hummel/Wehrhöfer vorgetragene Aspekt der Konstruktion von Ethnie, und zwar speziell der politisch-instrumentelle Teil der sogenannten Doppelgesichtigkeit,

in den Vordergrund. Aber, so schreibt Tibi, diese Transformation sei nicht immer möglich.

Ethnizität könne sich mit großer Beharrlichkeit jeglicher Umformung entziehen.

Diese Feststellung macht deutlich, daß Ethnizität nicht beliebig konstruiert wird, sondern vor einem realen Hintergrund entsteht. Die Konstruktion geschieht gleichsam innerhalb einer Bandbreite, deren Grenzen nicht überschritten werden können. Wäre nämlich Ethnizität so leicht politisch-instrumentell zu konstruieren, würde, um bei dem Beispiel zu bleiben, eine türkische Regierung die Ethnizität der Kurden lieber heute als morgen umkonstruieren auf eine türkische. Daß gegen ein solche Umkonstruktion auf kurdischer Seite, zurückhaltend gesagt, Einwände erhoben würden, versteht sich von selbst. In dieser Situation wäre sowohl das kurdische wie auch das türkische Alltagsbewußtsein sehr wohl in der Lage, Kriterien der jeweils eigenen Ethnizität zu benennen.

Daß aus dieser Ethnisierung die Bildung von ingroups/outgroups entsteht, ist zutreffend. Hierzu wird im Kapitel 4.2 noch zurückzukommen sein. Daß aber gleichzeitig eine Einteilung in „unten/oben“ respektive „gut/schlecht“ vorgenommen werde, ist jedenfalls **nicht** zwangsläufig. Dies kann so sein, muß es aber nicht; und wenn eine solche Einteilung vorgenommen wird, so trägt nicht die jeweilige betroffene, d.h. die als schlecht eingestufte Ethnie daran die Schuld, sondern gerade die andere Ethnie, die sich selbst als „gut“ bewertet.

Genau wie jede andere Einteilung, wie z.B. Nation, ist Ethnie zunächst völlig wertneutral. Erst vermittelt vorgenommener Bewertungen durch andere Ethnien und im Vergleich mit anderen werden Abstufungen vorgenommen. Erst jetzt ist dieser Prozeß ein konstruktivistischer.

Dem von Hummel/Wehrhöfer erstgenannten Element, daß die Konstruktion des „Eigenen“ in Abgrenzung zum „Anderen“ stehe, ist wiederum zuzustimmen. Allerdings ist dieses Abgrenzungsbedürfnis nicht nur schlichtweg konstruiert, so, daß man das Abgrenzungsbedürfnis gedanklich einfach aufheben könne, um diese Abgrenzung zu überwinden.

Ausführlich geht auf diesen Umstand der Professor für Religionsgeschichte Colpe ein (1989, S. 11 ff). Das Abgrenzungsbedürfnis, und jetzt direkt bezogen auf das gegenüber solchen „Fremden“, die sich zum Islam bekennen, tendiere nicht einfach aus einem spontanen Vorurteil heraus. Es steckten auch Gründe dahinter, die man aus der Zeit, in der sie entstanden seien, verstehen müsse.

Colpe zählt hierzu vier historische und vier theologische Thesen auf (Colpe 1989, S. 15 ff).

1. historische These

Die abendländische Angst vor dem Islam sei die Angst des Alten vor dem Jungen.

Diese Angst resultiere vor allem daraus, weil das Junge in acht Jahrzehnten zu einer Größe herangewachsen sei, für die das Alte genauso viele Jahrhunderte oder noch mehr gebraucht hätte. Colpe meint hiermit die zügige Ausbreitung des Islam vom Zeitpunkt der Religionsgründung bis zu den ersten Kalifen (näheres vgl. unter Karras-Klapproth 1990). Dieser Grund sei wiedergekehrt. Auch später noch sei jeder Phase des Niedergangs des Islam eine Periode erstaunlichen Wachstums gefolgt.

2. historische These

Die frühe „weltanschauliche“ Angst vor dem Islam ist die Angst des Unwissenden vor dem Wissenden.

Die ihrer selbst gewisse Rationalität, die am islamischen Denken bis heute auffalle, mache insbesondere in der Theologie dem Christentum zu schaffen, das es mit der Dialektik von Gesetz und Evangelium, mit Trinität und Zweinaturenlehre, mit Widersprüchen zwischen Glauben und Wissen und mit anderen Paradoxien zu tun habe.

3. historische These

Die neuzeitliche Angst vor dem Islam sei die Angst des Belagerten, der auf Entsatz von außen hoffe und unsicher sei, ob er ihn bekomme.

Heute sei es Realpolitik, sich zu verschaffen, was früher nur Hoffnung gewesen sei. Immer wieder fänden Staatsmänner ihren Priester Johannes jenseits des bösen Nachbarn und verbündeten sich mit ihm, um den gemeinsamen Gegner in die Zange zu nehmen.

4. historische These

Die heutige Angst der westlichen Welt vor dem Islam ist die Angst der Reichen vor dem, der ihnen etwas wegnehmen wolle.

1. theologische These

Die abendländische Angst vor dem Islam habe einen Grund darin, daß der Islam die vertraute Heilsgeschichte sprengte. Man hätte sich vor die Frage gestellt gesehen, ob einer, der nach Christus gekommen sei (gemeint ist Mohammed; Anmerkung des Verfassers) wenigstens als Prophet noch ein wahrer sein könne, wenn er auch als Erlöser nicht mehr in Frage käme. Dieser Punkt sei bis heute virulent.

2. theologische These

Ein weiterer Grund der Angst vor dem Islam sei, daß die islamische Theologie in der Christologie, der Prophetenlehre und der Lehre von den letzten Dingen problemlos Positionen vertreten könne, die aus christlicher Sicht als Ketzerei gelten müßten.

3. theologische These

Die moralische Angst vor dem Islam habe einen Grund darin, daß man sich überfordert fühle, an seinem Handeln von außen als Christ erkennbar zu sein, während der Muslim diesen Identitätsbeweis selbstverständlich erbringe. Vielleicht nicht die volle moralische Angst, aber deutliche Unsicherheit trete in der kleinsten Gruppe auf, in der Christen und Muslime miteinander zu sprechen versuchten, und sei es nur über die Häufigkeit des Kirchen- bzw. des Moscheenbesuches.

4. theologische These

Die heutige kirchliche Angst vor dem Islam habe einen Grund darin, daß geistliche und weltliche Macht im Islam eher in einer Hand seien und sich deshalb eher durchsetzen, während die

Trennung der Institutionen im Konfliktfall unseren Staat ideologisch und unsere Kirche materiell schwächen könne.

Damit kann nunmehr auch der Begriff der Kultur Eingang in die Diskussion finden, wie ihn Tibi vorschlägt: Im Gegensatz zu Zivilisationen (eine Definition dieses Begriffes wird weiter unten geliefert, vgl. Kapitel 4.1) seien Kulturen lokale Sinnproduktionen im Sinnes des Anthropologen Clifford Geertz (Geertz 1984, S. 263 ff).

Ethnizität und Kultur treten nunmehr zusammen:

Während Ethnie die Wir-Gruppe bildet, produziert Kultur den dazugehörigen Sinn. Das Abgrenzungsbedürfnis, welches Colpe in seinen o.g. Thesen für die christlich-abendländische Kultur dingfest macht, existiert in ähnlicher Weise auch in der islamischen Kultur, die gegenüber der christlich-abendländischen Kultur ein Abgrenzungsbedürfnis hat. So stellt Mernissi die Frage: „Der Fremde - der in den primitiven Gesellschaften der Feind war - kann er aus den modernen Gesellschaften verschwinden?“ (Mernissi 1992, S. 238). Und Meyer konstatiert, daß sich der Islamismus gerade in den außermuslimischen Ländern habe ausbreiten können, wo islamische Arbeitsimmigranten in einer ihnen fremden und oft feindlichen Umwelt nicht nur sozial diskriminiert, sondern auch in ihrer kulturellen Identität bedroht würden (Meyer 1989, S. 98). Und Krämer (1994, Kurseinheit 3, S. 22) stellt fest, daß eben die Werte des Westens als Verletzung der kulturellen muslimischen Identität betrachtet würden (auch hierauf ist weiter unten zurückzukommen, vgl. Kapitel 4.3). Adonis schreibt, die vorhersehende Kultur der arabischen Gesellschaften sei eine religiöse Kultur, eng verflochten mit religiösen Moralvorstellungen und Wertesystemen, Glaubensgewißheiten und Hoffnungen (Adonis 1992, S. 199).

Diese Kultur sei nirgendwo geleitet von originären Erkenntnisinteressen, denn sie sei festgefahren in einen moralisierenden Vollzug religiösen Wissens:

Das Individuum werde darin geboren und lebe dort mit der Verpflichtung, sein Verhalten und sein Denken den Vorschriften zu unterwerfen, die ihm die Religion beibringe, so Adonis. Genau dies ist es, was der Begriff der lokalen Sinnproduktion beinhaltet.

Und Lücke (1993, S. 188) schreibt hierzu, der Rückgriff auf den Islam erfolge weniger wegen seiner Eigenschaft als Religion, sondern viel mehr weil er die ureigene einheimische Kultur repräsentiere.

Es bleibt also festzuhalten, daß Ethnien und Kulturen als Abgrenzung gebildet werden, und zwar auch konstruiert werden, aber nicht beliebig, sondern als sinnstiftendes Element. In unmittelbarem Zusammenhang dazu steht das folgende Kapitel.

4.2 Gruppen- und Identitätsbildung

Diese Konstruktion von Ethnie vor einem realen Hintergrund, wie im vorstehenden Kapitel dargelegt, besitzt eine entscheidende Funktion, nämlich die Gruppen- und Identitätsbildung.

Mit ethnischen Konzepten werden Gemeinsamkeiten begründet und herausgehoben. Auf diese Gemeinsamkeiten kann Rückbezug genommen werden für den Fall, daß Bedrohungen oder vermeintliche Bedrohungen registriert werden, indem Einzelmerkmale dieser Gemeinsamkeit besonders hervorgehoben, ja sogar überbetont werden, um die Gemeinsamkeit wieder zu stärken und diesen Bedrohungen gewappneter entgegenzutreten zu können. Darüber hinaus erlaubt das Ethnienkonzept dem einzelnen, eine Identitätsbildung vorzunehmen, im Sinne von Selbstfindungs- und Selbstbestimmungsmerkmal im Vergleich mit anderen. Identitäts- und Gruppenbildung dient also zum einen als sinnstiftendes Konzept auf der eigenen Seite und gleichzeitig als abgrenzendes Konzept gegenüber der anderen Seite oder den anderen Seiten. Auf diesem Umstand weist Schulze hin (in: Hippler/Lueg 1993, S. 84 f), der die Kategorien aufzeigt, die, entsprechend miteinander verzahnt, zu dem neuen sinnstiftenden Konzept „Islam“ führten. Zu diesen Kategorien zählen nach Schulze u.a.:

- die symbolische Verwendung des Begriffs Scharia (islamisches Recht)
- die Bewahrheitung des gesellschaftlichen Ideals durch den Verweis auf die islamische Frühzeit

- die Konstruktion des Koran als außerzeitliche textlich verbürgte Wahrheit
- die Wertigkeit des Religiösen allein dann, wenn sie in der Öffentlichkeit praktiziert werde, wenn Religion also politisch sei.

Diejenigen, die diese ideologischen Kategorien propagierten, hätten in der politischen Öffentlichkeit das Sagen. Dadurch entstünde ein neues sinnstiftendes Konzept „Islam“, über das in gewissem Umfang Einigkeit bestehe.

Der Islam bleibe auch hier eine Kultur, die ein Netzwerk sozialer Beziehungen bestimme, das wiederum über Kommunikation vermittelt werde. Dieses Netzwerk, das ein solcher Islam ausdrücke, verbinde jene gesellschaftlichen Gruppen, denen in den letzten Jahrzehnten jede Partizipation an gesellschaftlichem Entscheidungsprozessen vorenthalten worden sei.

Geblichen sei dem Menschen die eigene Traditionslosigkeit, die ihr Leben kennzeichne. Ohne jede kulturelle oder soziale Infrastruktur lebten sie getrennt von jedem Entscheidungsprozeß. (Schulze in: Hippler/Lueg, S. 85)

Auf diesen Selbstfindungs-/Selbstbesinnungsprozeß der Muslime geht auch Colpe ausführlich ein (1989, S. 61 ff), der „Fremdheit“ und „Verwandtschaft“ als Tatbestände für beiderseitige Identitätssuche wertet.

Zwar könne man seit einigen Jahren von einer allgemeinen Renaissance sprechen, obwohl die politischen Entwicklungen in islamischen Ländern recht unterschiedlich seien. Dennoch sei für Muslime aller Nationen, auch für Türken, die doch überwiegend der sunnitischen Richtung des Islam angehörten, die Errichtung eines schiitisch-islamischen Staates nach der iranischen Revolution ein Anstoß zur Rückbesinnung auf die Werte des Islam als mögliche Alternative für die Zukunft und dies nicht in erster Linie deshalb, weil auch in der Türkei als Reaktion gegen den kemalistischen - weltlichen Staat theokratische Tendenzen aufgekommen seien.

Auch Meier hebt die identitätsstiftende Funktion des Islam hervor (1994, S. 217). So gebe es Beispiele dafür, daß trotz der Abschaffung des Kalifats (Nachfolgeschaff des Propheten Mohammed; Anmerkung des Verfassers) und der Einführung des

Kemalismus in der Türkei (beides Merkmale für eine angehende Säkularisierung im Islam; Anmerkung des Verfassers) der Islam als identitätsstiftendes Symbol auf internationaler politischer Ebene relevant geblieben sei. Vor allem aber durch die Veränderungen des Umbruchs gegen Ende der 80er Jahre sei der Islam in neuer Weise als Faktor kollektiver „Identität bzw. Abgrenzung“ ins Spiel gekommen (Meier 1994, S 221). In einer Resolution der islamischen Weltliga, die 1962 in Mekka von 26 hochrangigen muslimischen Gelehrten aus 22 islamischen Ländern gegründet wurde, heißt es: „Die Ziele der Liga sind die Verbreitung der Botschaft des Islam, Erläuterung seiner Prinzipien und Lehren, Widerlegung der gegen ihn gerichteten Entstellungen, Bekämpfung der zerstörerischen Strömungen und Ideen, mit denen die Feinde des Islam die Muslime zum Abfall von ihrer Religion verführen, ihre Eintracht erschüttern und ihre Einheit zersplittern wollen“ (zit. nach Meier 1994, S. 246 f).

Mit der Herausbildung von Identität als Selbstbestimmungs- und Besinnungsprozeß geht, wie bereits erwähnt, zwangsläufig der Prozeß der Abgrenzung gegenüber dem „Anderen“ einher (vgl. Hummel/Wehrhöfer 1996, S. 15). Treten nun, ausgehend von dem „Anderen“, Ereignisse an die Gruppenidentität heran, die geeignet sein können, diese Identität zu beeinträchtigen, wird dies als Bedrohung verstanden.

Krämer (1994, KE 1, S. 37) definiert dies als Entfremdung; sie sei die Folge, wenn kultureller Austausch unter Zwang erfolge. Der Islamwissenschaftler Rotter konstruiert eine solche Bedrohung der islamischen kulturellen Identität im 19. Jahrhundert, als eine wachsende Einflußnahme europäischer Staaten auf den Vorderen Orient um sich gegriffen habe - aber auch dann nur langsam und stets begleitet von einer mehr oder weniger großen Bewunderung für die technischen und naturwissenschaftlichen Leistungen des Westens und dem vor allem in gebildeten Kreisen weit verbreiteten Versuch, den Westen zu imitieren (Rotter 1993, S. 220). Krämer (1992, S. 211) verweist in diesem Zusammenhang auf den Begriff des „intellektuellen Ansturms“, der sich eingebürgert habe für das Phänomen des Vordringens westlicher Werte, das die eigene Identität oder Eigenständigkeit oder, wie heute meist gesagt würde, die Authentizität, bedrohe. Gelegentlich würde sogar der verschärfte Begriff des

„intellektuellen Aids“ benutzt, um dessen heimtückisch-subversive Wirkungsweise, die schleichende Verseuchung der Gesellschaft mit westlichen Ideen, noch stärker zum Ausdruck zu bringen. Als Antwort auf diese existentielle Bedrohung islamischer Identität und Lebensform, so Krämer weiter, habe es stets die Position radikaler Verweigerung gegeben. Für ihre Vertreter sei Authentizität gleichbedeutend mit Autarkie.

Gleichlautend äußert sich Hottinger (1982, S. 21f): Aus dem Bedürfnis, eine eigene Identität zu entwickeln, beziehe die fundamentalistische (islamische) Bewegung, ein Begriff, der weiter unten noch eingehender zu definieren ist, ihre Macht. Sie besäße deswegen in einem so hohen Maße die Fähigkeit, unruhige Verhältnisse zu schaffen, weil sie an Emotionen appelliere, die vielleicht noch mehr Energien freisetzen könnten als ein radikaler Nationalismus, da sie tiefer im Kernbereich des religiösen und menschlichen Empfindens verwurzelt seien.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch andere Autoren wie z.B. Meier und Meyer, die einen Zweig des Islam untersuchen, nämlich den schiitischen Islam.

Das politische Denken dieser Richtung sei - mehr noch als im sunnitischen Bereich - durch das Anliegen bestimmt, eine eigenständige muslimische Identität im Spannungsfeld der ideologischen und intellektuellen Herausforderungen der modernen Welt theoretisch zu begründen (Meier 1994, S. 306). Meyer untersucht am Beispiel des schiitischen Iran, wie der Islamismus nach einem langen Zwischenspiel forcierter Modernisierung von oben an die Macht gelangte (Meyer 1989, S. 201 f). Er nennt vier Voraussetzungen, die gleichzeitig erfüllt sein müssen, um diesen politischen Massenerfolg zu erreichen:

1. Der Modernisierungsprozeß sei von außen geschürt worden.
2. Soziale Schlüsselgruppen hätten diesen Prozeß als unerwünschten Import im Interesse fremder Nationen und Kulturen erfahren.
3. Der Prozeß habe zentral auf den ökonomisch-technischen Bereich moderner Produktivkraftentfaltung gezielt, sei aber seiner rechtlich-politischen Dimension beraubt gewesen und

4. die rücksichtslose Destruktion der traditionellen Kultur durch die westlich geformte Modernisierungselite habe einen dramatischen kulturellen Identitätsverlust bewirkt (Meier 1989, S. 201).

Ein weiteres konkretes Beispiel, welche Folgen mißlungene Identitätssuche haben kann, nennt Meier (1994, S. 291 ff). Er zeigt auf, wie traumatisch im kollektiven Bewußtsein der heutigen Umma (Anmerkung des Verfassers: muslimische Gemeinschaft/Gemeinde) das Verhältnis gegenüber dem Westen vor dem Hintergrund konkreter zeitgeschichtlicher Ereignisse wahrgenommen werden könne. Meier nimmt Bezug auf die kriegerischen Handlungen in Bosnien-Herzegowina. Die solidarische Erfahrung der Rolle als Opfer westlicher Aggression (gemeint ist die Haltung des Westens gegenüber den bosnischen Muslimen; vgl. Huntingtons Theorie unter Ziffer 2) begründe und verstärke so das Gefühl kollektiver Zusammengehörigkeit der islamischen Umma.

1 Milliarde Muslime fühlten es als Verletzung, wenn 6 Millionen Glaubensgeschwister ausgerottet würden.

Ein kollektives Identitätsgefühl (corporate identity) entstünde, das in der klassischen Formulierung der Scharia (Anmerkung des Verfassers: das islamische Recht in seiner Gesamtheit) dadurch zum Ausdruck komme, daß im Fall eines äußeren Angriffs auf einen Teil der Umma jeder einzelne Muslim der ganzen Glaubensgemeinschaft zum Jihad (Anmerkung des Verfassers: Anstrengung/Kampf für die Sache des Islam) verpflichtet sei, der in diesem Fall zur Individualpflicht werde, die von jedem waffenfähigen Muslim wahrgenommen werden müsse. Meier schreibt weiter:

„Vor diesem Hintergrund subjektiver Wahrnehmung wird der objektiv überzogen erscheinende Vergleich des Schicksals der bosnischen Muslime durch die Serben mit der Vernichtungserfahrung der europäischen Juden durch den Nationalsozialismus verständlich: In beiden Fällen sind nicht Minderheiten *in* Europa, sondern *europäische* (Hervorhebung durch Meier) Minderheiten durch dieses Europa - bzw. Deutschland - ausgelöscht worden. Das Schicksal der bosnischen Muslime mit ihrem, 'euro-arabischen Akzent' - genauer, mit ihrer euro-

muslimischen Kultursynthese - ist aus der Perspektive der islamischen Umma die Nagelprobe, um die ernsthafte Bereitschaft des Westens zu beweisen, *die europäischen Muslime als Teil seiner eigenen Identität zu akzeptieren und in seiner Solidarität einzubeziehen*" (Hervorhebung durch Verfasser) (Meier 1994, S. 293). Da diese Identitätssuche der bosnischen Muslime aus - nicht nur - ihrer Sicht an der mangelnden Bereitschaft ganz offenkundig gescheitert ist, kann nunmehr bei der Selbstidentifikation europäisch-bosnischer Muslime auf den Zusatz „europäisch“ verzichtet werden.

So gesehen, schreibt Meier weiter, sei aus der Perspektive der historischen Erfahrungen der islamischen Umma der Angriff auf die bosnischen Muslime tatsächlich ein besonders schweres Vergehen, da der Westen die Ideale, die er seit Napoleon der islamischen Kultur vorhalte bzw. aufzwingt, in der konkreten Begegnung selbst verrät (Meyer 1994, S. 293).

Resümierend bezüglich der Begriffe Ethnie (Kapitel 4.1) und der Begriffe Gruppe und Identität (Kapitel 4.2) kann folgendes festgehalten werden:

Identität ist ein Selbstbestimmungs- und Selbstbesinnungsprozeß, zunächst auf individueller Ebene, der aber auf die kollektive Ebene transponiert wird.

Gleichzeitig wird durch die Verwendung von Kriterien, die den Selbstbestimmungsprozeß determinieren, eine Abgrenzung gegenüber den Gruppen vorgenommen, die diese Kriterien entweder subjektiv aus der Sicht der Wir-Gruppe nicht aufweisen oder die für sich selbst in Abrede stellen, diesen Kriterien zu unterfallen. Dieser Abgrenzungsprozeß ist zwar sehr häufig von Vorurteilen und Falschen, bisweilen böartigen Unterstellungen geprägt, wie Armstrong (1995, S. 17 ff) und auch Colpe (1989, siehe Kapitel 4.1) darlegen. Sie fließen aber in den Abgrenzungs- und Selbstbestimmungsprozeß als ein Konglomerat von Wahrheiten, Halbwahrheiten und Unwahrheiten ein. Dieser Prozeß wird also kaum objektiv richtig sein. Gleichwohl prägt er das Bild von "anderen" und ist handlungsmitbestimmend.

Ethnie ihrerseits ist nun das Ergebnis dieses auf Gruppenebene vorgenommenen Selbstbestimmungsprozesses in der Form von - wie Tibi vorschlägt (1995, S. 96) - gemeinsamen Mythen, Erin-

nerungen usw. Dabei muß in diesem Zusammenhang aber auch die Definition von Ethnizität als „kollektive Identität und Solidarität“, die Tibi an gleicher Stelle verwirft, beibehalten werden, da erstere Definition die Grundlagen für die Entstehung von Ethnizität, letztere das Ergebnis von Ethnizität bezeichnet, wobei Ergebnis nicht meint, daß es sich um ein immerfort gültiges Ergebnis handelt. Auch die kollektive Identität ist also keineswegs statisch. Religion kann in diesem Ethnisierungsprozeß eine bedeutende Rolle einnehmen.

Die Verortung einer Ethnie ergibt nunmehr den Begriff Kultur. Sie ist, wie bereits erwähnt, lokale Sinnproduktion. Kulturen sind lokale Erscheinungen, während hingegen Zivilisationen „diese zu historisch-regionalen Einheiten vereinigen“ (Tibi 1995, S. 32). Zu genau demselben Ergebnis kommt Gellner (1985, S. 155): Die Vielfältigkeit der muslimischen Zivilisation sei mittlerweile ein gut fundiertes Faktum, das von Gelehrten und Feldforschern ausführlich dokumentiert sei und keine weiteren Belege mehr bräuchte. Jetzt sei es aber an der Zeit, die These von der Homogenität der muslimischen Zivilisation wieder zur Geltung zu bringen, und zwar nicht so sehr als eine These, sondern als ein Problem. Bei aller unbestreitbaren Vielfalt sei das Bemerkenswerte der Umfang, in dem muslimische Gesellschaften einander ähnelten. Diese Homogenität sei umso rätselhafter, als es keine erkennbare Instanz geben, die diese Homogenität durchgesetzt haben könnte. Und Tibi hält fest, daß wir also auf ethnisch definierte lokale Kulturen stießen, die sich politisch zu Zivilisationen (z.B. zur Welt des Islam) gruppierten (Tibi 1995, S. 74).

Dies führt zur Definition des Begriffs civilization: Damit ist also nicht der deutsche Begriff Zivilisation gemeint im Sinne von entwickelte versus unterentwickelte Nation, sondern, wie Hummel/Wehrhöfer vorschlagen, der Begriff Kulturkreis (1996, S. 5). Durch den Rückgriff auf religiöse Bestimmungsmerkmale von Ethnien entstehen nunmehr Auseinandersetzungen, die den Krieg der Zivilisationen schürten (Tibi 1995, S. 180). Diesen Rückgriff auf die überlieferten Werte bezeichnet Tibi als kulturelle Fragmentation. Je näher die Zivilisationen zusammenrückten, von Tibi als strukturelle Globalisierung bezeichnet, um so mehr

spürten ihre Angehörigen, wie unterschiedlich ihre jeweilige Weltansicht, ihre Normen und Werte seien (Tibi 1995, S. 35; Tibi 1991, S. 11 ff).

4.3 Wertediskussion und deren Universalität am Beispiel der westlichen und islamischer Zivilisation

Die zu Beginn des Kapitels 4 genannten Hauptkritikpunkte an Huntington konnten also bisher bezüglich folgender Aussagen widerlegt werden:

Eine Zivilisation, oder besser ein Kulturkreis, der sich als islamisch bezeichnen läßt, ist offenkundig vorhanden (auf die konkreten Bestimmungsmerkmale einer islamischen Zivilisation ist weiter unten einzugehen). Eine diesbezügliche Einteilung ist demzufolge nicht willkürlich, vor allem nicht fremdbestimmt im Sinne von betriebener Ethnisierung.

Die Verwendung der Begriffe Zivilisation, Religion, Kultur und Ethnie (Kritikpunkte 1 und 3) werden nicht synonym verwendet, - auch nicht von Huntington -, sondern bauen aufeinander auf.

Im folgenden wird nun zu untersuchen sein, worin die Bestimmungsmerkmale einer westlichen und einer islamischen Zivilisation, oder besser Kulturkreis, zu sehen sind und ob auf unterschiedliche Wertkonnotationen innerhalb der Kulturkreise rekuriert wird. Gleichzeitig ist zu untersuchen, ob diese unterschiedliche Wertkonnotationen auf der Unvereinbarkeit der weltanschaulichen Normen und Werte der jeweiligen Zivilisation (Islam versus Westen) und auf kulturelle Unterschiede zurückzuführen sind. Diese Frage soll im folgenden Kapitel und in Kapitel 4.4 beantwortet werden (Kritikpunkt 2).

Dazu muß auf die Inhalte der jeweiligen Wertkonnotationen näher eingegangen werden.

4.3.1 Westliche Zivilisation

Worin sind nun die Wesensmerkmale zu sehen, die einen westlichen Kulturkreis definieren könnten?

Jeder Kulturkreis ist historisch entwickelt. Die Wiege des Westens dürfte in den altgriechischen Gesellschaften und ihren Versuchen zu sehen sein, tyrannische Herrschaften zu verhindern. Erste demokratische Entscheidungsformen finden in der Politik Anwendung.

So leitet sich der Begriff der Demokratie auch aus dem griechischen ab und bedeutet soviel wie Herrschaft des Volkes.

508 v.Chr. setzte Kleisthenes eine politische Neuordnung Athens durch, die im wesentlichen durch eine Mitwirkung vergleichsweise breiter Bürgerschichten am politischen Geschehen gekennzeichnet war (Nippel 1991, S. 19).

Zu den durchschlagenden Erkenntnissen, so Nippel (1991, S.24f) hätte in jener Zeit die Erfahrung der Relativität des Rechts gezählt. Der *nomos*, das heißt Gesetz und Sitte, die man lange als unveränderlich und von den Göttern vorgegeben angesehen hätte, erwiesen sich als von den Menschen selbst gemacht.

Demzufolge hätte sich bald die Frage nach dem Geltungsgrund der Gesetze gestellt, und eine Möglichkeit hätte darin bestanden, sie auf eine Übereinkunft unter den Bürgern zurückzuführen. Dieser Vertragsgedanke sei sowohl in die Kulturentstehungslehre des römischen Autors Lukrez eingegangen als auch in die Theorien von Hobbes bis Rousseau. Die diesem Verständnis zugrundeliegenden Konstitute Gerechtigkeit und Freiheit treten auch in den römischen Mischverfassungen zutage, wenn auch eine Gemeinwohldoktrin (*utilitas publica*), mit der Eingriffe in individuelle Rechte legitimiert wurden, diese deutlich relativierten (Nippel 1991, S. 41).

In seinem Werk *Civitas Dei* (Gottesstaat) habe Augustinus die Verbindung zwischen Christentum und (römischem) Staat aufgehoben und den Staat von Heilserwartungen entlastet. Seine Feststellungen zur Funktion des Staates, so Nippel, hätten die Lehren der christlichen Kirchen bis in die Gegenwart geprägt (ebda, S. 43).

Nachdem im Mittelalter der Einfluß der christlichen Religion auf die Politik in westeuropäischen König- und Kaiserreichen zugenommen hatte (Investiturstreit), setzte, nach Schwan (1991, S. 157 f), etwa um die Zeit des Augsburger Religionsfriedens die

Epoche einer Dominanz des Rationalismus und der Aufklärung ein. So unterschiedlich diese Entwicklung auch verlaufen sei, so spiegele sie doch, so Schwan, das Grundgeschehen, wonach die christliche Religion ihre Geltung für die philosophische Bestimmung und die geistige Deutung der Welt und des Menschen mehr und mehr eingebüßt habe, wider. Der christliche Glaube höre nunmehr auf, das tragende, alles beherrschende und durchstimmende Fundament, das konstitutive und verbindliche Richtmaß des Denkens und Handelns zu sein.

Der Mensch trete als Vernunftwesen auf, das die Dinge, die Welt, das Sein im Ganzen und sich selbst vernehme, ergründe, theoretisch erkenne und praktisch ergreife - frei auf sich gestellt. Die menschliche Vernunft empfangen ihr Gesetz nicht mehr primär aus einer durch den Glauben gesicherten Einstellung zur Welt (Schwan 1991, S. 158).

Die Grundfrage nach der Wahrheit des Seins erhalte jetzt die Form der Frage nach ihrer Gewißheit für das Subjekt. Der Begründer des Rationalismus, René Descartes, habe, so Schwan, das methodische Prinzip postuliert, daß alles so lange Geltung habe, bis das absolute unbezweifelbare Fundament der Wahrheit gefunden sei, auf das sich alle Gewißheit gründen ließe.

Dieses Fundament sei *cogitare*, das Denken (ebda, S. 159). Diese neue Selbstbehauptung des Menschen und die damit verbundene anthropozentrische Grundeinstellung sei Vorbedingung für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik gewesen. Und so hätten sich Kopernikus, Bruno, Galilei, Kepler, Newton, Leibniz und viele andere daran gemacht, die Natur und ihre Gesetze aufzudecken, um sie beherrschbar zu machen (ebda., S. 160). Demgemäß entspräche es im politischen Denken, das Naturrecht zu begründen, wie z.B. durch Grotius, Hobbes, Locke und Pufendorf (ebda, S. 160).

Zu Beginn der Aufklärung werde Gott zwar noch als Welturheber angesehen, ihm werde aber kein unmittelbarer Einfluß auf die Entwicklung der Natur und insbesondere auf die Geschichte der Menschheit mehr eingeräumt (ebda S. 161).

Nachdem weitere politische Denker, wie Montesquieu, Rousseau und Kant, die Aufklärung vorangetrieben und vor allem die politischen Rechte des Individuums betont und die

Bedeutung von Autoritäten hinterfragt hatten, setzten politische Bestrebungen ein, die bislang theoretischen Begründungen in die Praxis umzusetzen. Folge war mit ihrer Forderung nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit u.a. die französische Revolution. Hier habe der französische Abbé Sieyès mit seiner berühmten Flugschrift "Was ist der Dritte Stand" dem Bürgertum zum Ausdruck seines erstarkten Selbstbewußtseins und seiner politischen Durchsetzungskraft verholfen, schreibt Schwan (1991, S. 238).

Die Erfahrungen mit der französischen Revolution und der von England ausgehenden industriellen Revolution hätten das politische Denken im 19. Jahrhundert markiert, schreiben Göhler/Klein (1991, S. 259 ff). Die moderne bürgerliche Gesellschaft konstituiere sich durch die Prinzipien von Eigentum, Markt und Kapital. Die Ökonomie erhalte einen zentralen Stellenwert im menschlichen Zusammenleben. An die Stelle einer berufsständisch oder durch ererbte Privilegien vorgegebenen Hierarchie trete ein prinzipiell durchlässiges soziales Gefüge, das durch Besitz, Stellung im Produktionsprozeß und Bildungsniveau definiert sei. An die Stelle überkommener korporativer Bindungen trete der Individualismus als maßgebendes Prinzip sozialer Beziehungen. Mit der Dekorporierung seien für die Individuen neue Orientierungen erforderlich geworden. Diese fänden sich in gesamtgesellschaftlich auftretenden politischen und sozialen Bewegungen mit ihren Ideen und Ideologien, wie Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus usw. (Göhler/Klein 1991, S. 261). Damit wird ein wesentlicher Grundstein für die politische Auseinandersetzung auch in heutiger Zeit gesetzt, nämlich daß in westlichen Gesellschaften eine prinzipielle Meinungsvielfalt existiert, eine offene Gesellschaft, deren Charakteristika lauten:

- Demokratie
- Säkularisierung
- Vernunft als Handlungsmaxime
- Menschenrechte.

Meyer (1989, S. 185) umschreibt dies als politische Kultur, die Toleranz, Demokratie, Pluralismus, Partizipation und die Beherrschung der Dialektik von Konsens und Konflikt verlange; mit

einem Wort, so Meyer, eine Kultur des politischen Streits. Zur Unterscheidung der modernen Welt nenne Jürgen Habermas acht Kennzeichen (zit. nach Meyer 1989, S. 23 ff):

1. Erfahrungswissenschaften zur Erkenntnis der äußeren Welt
2. Moral- und Rechtsdiskurse zur Begründung gerechter Normen
3. autonom gewordene Künste
4. Kapitalismus
5. Bürokratie
6. Aufhebung der fraglosen Gültigkeit aller Traditionen
7. Begründung universeller Handlungsnormen
8. Entwicklung einer abstrakten Ich-Identität des Individuums

Meyer fügt weitere Kennzeichen hinzu (1989, S. 25):

9. Abdrängung der Religion in den Bereich privater Glaubensentscheidungen
10. rationale Legitimation der Herrschaftsausübung
11. Menschenrechte
12. Volkssouveränität

In ihrem unauflöselichen Zusammenhang und ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander formten diese zwölf kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und lebensweltlichen Merkmale ihr eigenes Universum von Normen, Strukturen und Individuen, unvergleichbar mit allem, was die Geschichte bis dahin hervorgebracht habe. Der innere Zusammenhang dieses modernen Universums und die besondere metaphysische Stimmungslage, die es erzeugte, werde pointiert in den beiden Leitbegriffen „generalisierte Ungewißheit“ und „generelle Offenheit“ kenntlich. Sie charakterisierten den allgemeinen Aggregatzustand, in den alle Diskurse, Strukturen und Lebensformen geraten würden (Meyer 1989, S. 25).

Dieser Kernbestand von Merkmalen, innerhalb derer es, ähnlich wie im islamischen Kulturkreis, selbstverständlich eine erhebliche Bandbreite geben kann - z.B. bei der Menschenrechtsfrage gibt es innerhalb einer Kultur im Sinne von lokaler Sinnproduktion weiterhin die Todesstrafe, in anderen nicht; hinsichtlich

der Demokratie gibt es unterschiedliche Wahlrechtsverfassungen und - modi - besteht gleichwohl ein Grundkonsens, der es zulässig erscheinen läßt, von einer westlichen Zivilisation zu sprechen; ein Grundkonsens, der sowohl von der Mehrheit der Bevölkerung, als auch der Mehrheit der Regierungen dieses Kulturkreises getragen werden dürfte.

4.3.2 Islamische Zivilisation

Die Bandbreite, die in der westlichen Zivilisation besteht, ist in der islamischen Zivilisation mindestens ebenso ausgeprägt. Es kann nicht häufig genug betont werden, daß Islam eine Vielfalt von häufig weit divergierenden Auffassungen beinhaltet. Dies beginnt schon in der Aufteilung in die beiden Hauptströmungen des Sunnitentums und des Schiitentums, unterschiedlicher, lokaler Gebrauchsmanifestationen, unterschiedlicher Regierungsformen in der muslimischen Welt, unterschiedlichen Rechtsschulen, auch innerhalb einer Kultur, unterschiedliche Exegesen muslimischer Texte usw. Aber auch im Islam gibt es einen Kernbestand von Werten, der entweder von allen Muslimen oder zumindest von einer breiten Mehrheit geteilt wird. Muslim ist danach jeder, der fähig sei, das Glaubensbekenntnis ehrlich und aufrichtig abzulegen: „Es gibt keinen Gott außer Allah, Muhammad ist der Gesandte Gottes“ (Eaton 1994, S. 17 f).

Dies impliziere, daß der Muslim an den „einen Gott“ glaube, ebenso an den Propheten Mohammed, der den Kreis der Gesandten abgeschlossen habe und das es keine weitere Offenbarung des göttlichen Gesetzes nach ihm geben könne, daß der Koran das Wort Gottes sei, unverändert und unveränderbar, und daß der gläubige Muslim sich an die sogenannten fünf Pfeiler zu halten habe: das Glaubensbekenntnis (s.o.), die fünf täglichen Gebete, die Zahlung der Armensteuer, das Fasten im Monat Ramadan und den Vollzug der Pilgerfahrt nach Mekka. Ein Muslim, so Eaton weiter, könne einen oder mehrere Pfeiler (mit Ausnahme des ersten) vernachlässigen und dennoch zu den Gläubigen gezählt werden - wenn er jedoch ihre Notwendigkeit leugne, habe er sich außerhalb der Gemeinschaft gestellt.

Ein weiteres wesentliches Kriterium, das als Bestandteil eines islamischen Kulturkreises gesehen werden muß, ist, daß der Islam keinesfalls als ausschließliche Privatsache erklärt werden kann. Der Islam umfaßt das ganze Leben des Muslim als Einheit. Eaton, schreibt Schimmel (1994, S. 8), gehe kritisch mit denjenigen seiner Glaubensgenossen ins Gericht (Eaton ist konvertierter Muslim; Anmerkung des Verfassers), die eine „Modernisierung“ - und das hieße für ihn Säkularisierung - des Islam anstreben und er erinnere sie wie auch seine nichtmuslimischen Leser immer aufs neue daran, daß der Islam ein in allen seinen Aspekten von einer einzigen Zentralmacht zeugendes Gebilde sei.

So stellt dann auch der Journalist Taheri fest (1993, S. 42 f), indem er Habib Boulares, der ein maßgebender arabischer Gelehrter und Mitglied der tunesischen Nationalversammlung sei, zitiert: „Der Gedanke einer säkularen moslemischen Gesellschaft ist per definitionem nicht möglich. Der Islam läßt die Vorstellung von Religion als individueller Privatangelegenheit nicht zu“. Taheri weiter: Für den Islam sei Religion nicht ein Teil des Lebens, sondern Leben sei ein Teil der Religion. Der iranische Revolutionsführer Khomeini werde nicht müde, daran zu erinnern, daß auch der Prophet Mohammed Politiker, Souverän, Staatsoberhaupt und oberster Regierungsbeamter gewesen sei. Akzeptierten die Muslime die Säkularisierung und würden sie erlauben, daß ihre Herrscher von gewöhnlichen Leuten unter gewöhnlichen Politikern gewählt würden, bräuchten sie auf das Ende des Islam nicht lange zu warten.

Dieses Verständnis von Islam in der muslimischen Gemeinschaft läßt sich als ein politischer Anspruch klassifizieren, weil sich der Islam ein in alle Lebensbereiche eingreifendes Regelwerk darstellt, mit Vorstellungen darüber, wie eine Gesellschaft zu strukturieren ist und wie sie zu funktionieren hat. Die Gründe für diesen gesellschaftstheoretisch-politischen Anspruch sind vielfältig und sollen im folgenden erklärt werden. Dabei kann unterschieden werden zwischen internen Faktoren, d.h. Gründe, die sich aus dem Islam selbst heraus ergeben, und externen Faktoren, d.h. solche, die von außen auf den Islam eingewirkt ha-

ben und noch einwirken und somit die bereits im Islam angelegten Faktoren für den politischen Anspruch verstärken.

4.3.2.1 Interne Faktoren für einen politischen Anspruch

- Wie bereits erwähnt, erstreckt sich das Selbstverständnis des Islam - nach einer anfänglichen kurzen Phase einer rein religiösen Bewegung - auf alle Lebensbereiche des Menschen. Dies ist nicht so zu verstehen, daß der Islam lediglich Glaubensgesetze vorgibt, nach denen der Muslim dann im Alltag leben soll, wie z.B. einem gläubigen Christen die Pflicht obliegt, christliche Glaubensregeln einzuhalten. Vielmehr erhebt der Islam einen Totalitätsanspruch, welcher unmittelbare Auswirkungen auf den Muslim in allen Lebenslagen haben soll (Khoury 1990, S. 3).

Diese Auffassung ist religiös und historisch begründet. In theologisch-philosophischer Hinsicht bedeutet der Islam Hingabe an Gott, oder, anders ausgedrückt: der Islam stellt die sinnwerdende Verbindung zwischen den Menschen einerseits und Gott andererseits dar (Schuon 1988, S. 5). Das Menschenbild des Islam geht davon aus, daß grundsätzlich der Mensch ohne Anleitung nicht in der Lage ist, Gottes rechten Weg zu erkennen (Unmündigkeit).

Diese Anleitung bietet der Islam an. So äußern die Bewohner des Paradieses im Koran: „Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, hätte uns Gott nicht recht geleitet“ (siebte Sure). Die Notwendigkeit der Rechtleitung ist allumfassend, denn die mangelnde Erkenntnisfähigkeit des Menschen bezieht sich nicht nur auf religiöse, sondern alle Fragen des menschlichen Lebens.

Dieser Totalitätsanspruch generiert sich aus dem Absolutheitsanspruch des Islam per se: Allah ist das Absolute, von dem alles andere, Relative, abhängt. Dies drücke sich u.a. im Glaubensbekenntnis aus (Schuon 1988, S. 10).

- Ein weiteres theologisches Moment ergibt sich aus der Tatsache, daß dem Islam ein starkes Sendungsbewußtsein innewohnt. Das bedeutet, die vom Absolutheitsanspruch des Islam ausgehende Heilswirkung ist allen Menschen zuteil werden zu lassen. Das Endziel besteht darin, daß sich auch

die Nicht-Muslime der (Staats-) Gewalt des Islam unterwerfen. Zur Erreichung dieses Ziels kann der Einsatz gewaltsamer Mittel probat und legitim sein, wie es der Begriff des Jihad ausdrückt. Jihad bedeutet zunächst Anstrengung (für die Sache Allahs). Die Anstrengung kann auch gewaltsam erfolgen. Auch wenn andere Interpretationen durch islamische Gelehrte existieren, so findet die vorstehende doch weite Verbreitung. Allein schon aus diesen Überlegungen folgert Bräker, daß dem Islam ein politischer Charakter innewohne (Bräker 1992, S.23 f).

- Neben den theologischen spielen auch historische Determinanten eine Rolle zur Begründung des Totalitätsanspruchs. Zu den anfänglich rein religiösen Intentionen der Bewegung in Mekka traten in Medina weltliche hinzu. Mohammed traf nach der Hidschra (Anmerkung des Verfassers: Auswanderung von Mekka nach Medina 622 n.Chr.) in Medina auf ein politisch ungeordnetes öffentliches Leben. Mohammed gelang es, durch den Erlaß einer Gemeindeordnung das öffentliche Leben und die Handlungskompetenz des Gemeinwesens wiederherzustellen und die bisher vorherrschenden unterschiedlichen Gruppen zu integrieren. Die Gemeindeordnung bildete dabei einen Konsens zwischen den tradierten Normen und den neuen Glaubensinhalten des Islam. Dies war der erste Schritt zur Einigung der verfeindeten Stämme (Karras-Klapproth 1990, KE 3 S. 32). Der Islam hatte damit, nachdem Mohammed weitere Integrationsbemühungen erfolgreich abgeschlossen hatte, erstmals seine praktische Relevanz unter Beweis gestellt. Der erste islamische Staat war damit geboren.
- Der Urgemeinde gelang in der Folgezeit, nachdem auch die Heimatstadt des Propheten, Mekka, dem Staatsverband angeschlossen werden konnte, eine zügige Ausdehnung. Die Unterwerfungen der benachbarten Stämme erfolgte sowohl auf friedlichem als auch auf kriegerischem Wege. Dabei ließ man den unterworfenen Volksstämmen die Wahl, den Islam anzunehmen oder eine Abgabe an den islamischen Staat zu zahlen. In dieser und ähnlicher Weise vollzog sich die vergleichsweise schnelle Ausdeh-

nung des neuen Staates, auch nach dem Tode Mohammeds. Die imperialistischen und wirtschaftlichen Erfolge blieben selbstverständlich nicht ohne Einfluß auf das Selbstbewußtsein der neuen Bewegung. Sie war zu einer Großmacht geworden und hatte damit ihren Anspruch auf eine pragmatische Weltanschauung legitimiert (vgl. auch Karras-Klapproth 1990).

- Ein personaler Aspekt unterstützte den gesellschaftstheoretischen Anspruch; Mohammed besaß alle Fähigkeiten zu einem politischen **Führer**. „Dies verband er geschickt mit seinem göttlichen Sendungsauftrag“ (Karras-Klapproth 1990, KE 2 S. 9).

4.3.2.2 Externe Faktoren

- Die Wiederentdeckung des aus der Historie und der philosophischen Theologie stammenden gesellschaftstheoretisch-politischen Anspruchs des Islam geht bis ins 19. Jahrhundert zurück. Der Begründer der Muslimbruderschaft, Hasan al-Banna, prägte damals schon den Begriff „al-hall al-islami“ (Anmerkung des Verfassers: die islamische Lösung). Diese Lösung dürfte die Folge des Kolonialismus gewesen sein, welcher auf islamischer Seite sogar so verstanden wurde, daß er ein Unternehmen sei, das ausschließlich gegen den Islam gerichtet wäre (Tibi 1990, S. 41).
- Der Trend einer vermeintlichen Fremdbestimmung hat seine Fortsetzung in den „imperialistischen Bestrebungen“ der Großmächte gefunden. Die Mandate des Völkerbundes an Großbritannien, Frankreich und andere Staaten über große Teile arabischer Länder spielten dabei ebenso eine Rolle, wie spätere „Protektionen“ der USA oder der ehemaligen Sowjetunion über ihre jeweilige Klientel. Diese „antiimperialistische“ Haltung und der Beschwörung des islamischen Weges hat dann seinen vorläufigen Höhepunkt in der Haltung des Iran in den ersten Jahren nach der Revolution im Jahre 1979 gefunden.
- Ferner haben ungelöste Konflikte in der Region zu weiteren Minderwertigkeits- und Bevormundungsgefühlen geführt: Der Palästina-Konflikt mit einer mal mehr mal weniger star-

ken Unterstützung Israels durch den Westen, der Libanon-Bürgerkrieg, die beiden Golfkriege aber auch die innerarabischen Konflikte hinsichtlich der Verteilung der Erlöse aus den Rohölverkäufen mit dem impliziten Vorwurf, daß die Rohölproduzenten gegeneinander vom Westen ausgespielt werden, werden als Einmischung in „innere Angelegenheiten“ aufgefaßt.

- Aufgrund der technologischen und militärischen Vorherrschaft des Westens entwickelte sich auch ein Unterlegenheitsgefühl. Dies wurde verstärkt durch die zunehmende Prosperität, die der Westen im Zusammenhang mit der Industrialisierung aufweisen konnte und ein Gefühl der Rückständigkeit aufkeimen ließ. Mit der islamischen Welt war etwas „schiefgegangen“ (Ende/Steinbach 1991, S. 106).
- Das in jüngster Zeit als offenkundig erlebte Scheitern einer der großen globalpolitischen Weltanschauungen, des Kommunismus, kommt daher gerade gelegen und verstärkt das islamische Selbstverständnis. Türkische Islamisten äußern sich dazu wie folgt: „ (...) Auch der Kapitalismus ist ein System wie der Kommunismus, das die Menschen unterdrückt und ausbeutet. Die Menschheit wird früher oder später, wenn auch nicht heute, aber eines Tages, verstehen, was für ein grausames System der Kapitalismus ist (...) Aber wenn wir den Menschen die Staatsordnung des Islam, die der wirkliche und beste Weg ist, darbieten und anbieten könnten, das Gesicht der Welt wird sich ändern (...). Wenn der Kommunismus, trotz seiner so grausamen und diktatorischen Regime, gestürzt werden kann, warum sollen der Kapitalismus und alle anderen menschlichen Ideologien, die man Demokratie nennt, nicht auch gestürzt werden können?“ (BMI Verfassungsschutzbericht 1990, S. 161).
- Ansätze dazu, daß der Westen und die westlichen Demokratien dekadent werden, sind nach islamischer Auffassung ohnehin schon vorhanden: Die Krise der europäischen Moderne resultiert aus der Reduzierung der Rationalität auf bloß technische Rationalität und ihrer Vernunft auf instrumentale Vernunft. Dieser These nehmen sich Islamisten an. Sie folgerten daraus, so Tibi, daß das Ende der Weltherr-

schaft des westlichen Mannes bevorstehe und nur der Islam die Weltführung übernehmen könne, wenn der Westen, zersetzt durch seine Krisen, abdanke (Tibi 1990, S. 42).

- Ferner ist ein Aspekt nicht zu unterschätzen, der sich gleichsam auf einer Metaebene bewegt: Der Islam stellt zwischenzeitlich auch ein Machtinstrument dar, mit dem sich Massen mobilisieren und manipulieren lassen. Damit ist gemeint, daß, nachdem erst einmal die Politisierung der Religion auf eine genügende Resonanz gestoßen ist, sie eine Eigendynamik auf die Machthaber zurückwirft und diese nunmehr fast jede Maßnahme unter Hinweis auf den „richtigen Weg“ legitimieren können. Politische Ziele werden unter Hinweis auf den Islam verfolgt. Üben obendrein die „Gelehrten“ und „Glaubenswahrer“ die Machtfunktion aus, ergibt sich deren Handlungslegitimation schon zwangsläufig.

Insgesamt gesehen handelt es sich bei den aufgezählten Faktoren um Bemühungen, sich vom Gängelband der vermeintlichen Fremdbestimmtheit zu lösen und zu eigenverantwortlichen Lösungen der Probleme zu kommen. Dabei wird suggeriert, der Islam stelle (gemäß seinem Anspruch) das Universalinstrument schlechthin dar, mit dem die politisch-gesellschaftlichen Probleme gelöst werden könnten. In Erinnerung an die früheren Erfolge des Islam und des damit einhergehenden verbindenden enthusiastischen Momentes erscheint dieses Ziel für Muslime realisierbar.

Derselbe Anspruch an den Islam wird aufgrund der wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen vieler islamischen Länder gerichtet. Bevölkerungsexplosion, krasse Unterschiede in der Einkommens- und Vermögensverteilung und Mißwirtschaft führen zu politischen Forderungen, denen sich die Islamisten annehmen und mit Hilfe des Islam Lösungen versprechen.

Der Islam stellt also, so läßt sich zusammenfassend festhalten, nicht nur eine bloße Religion im Sinne eines heutigen christlichen Verständnisses von Religion dar. Selbstverständlich versuchen christliche Gruppierungen und christliche Kirchen auf politische Willensbildungen in westlichen Gesellschaften einzuwirken, z. B. Abtreibungsdebatte usw. Aber eine **Gesamtge-**

staltung der politischen Staats- und Gesellschaftsverhältnisse ist christlichen Gruppen unter heutigem Verständnis fremd. Demgegenüber vermittelt die Verwendung des Begriffs Islam eine weitergehende politische Komponente, einen realen politischen Bezugsrahmen, ein Staatswesen, welches die Verwirklichung der Religion erst ermöglicht. Diese Konnotation hat in den vergangenen Jahrzehnten eine stärkere Gewichtung im Islam erfahren. So stellt Lücke fest (1993, S. 221), daß „denn auch, wenn es nicht der religiöse Aspekt des Islam ist, der eine Renaissance erfährt, sondern sein kultureller oder politischer, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß der Islam (...) eine Relevanz erhalten hat, die er eine geraume Zeit vorher nicht besaß“.

Diese Betonung der politischen Komponente des Islam ist, um dies nochmals hervorzuheben, keine ausschließliche Entwicklung dieses Jahrhunderts. Allerdings hat diese politische Komponente nicht über die gesamte Historie des Islam diesen Stellenwert gehabt. Es gab Zeiten, in denen sie vernachlässigt wurde, dann aber wiederbelebt wurde. So zeigt Glassen auf (in: Greussing (Red.) 1981, S. 60 f), daß im 11. und 12. Jahrhundert eine religiöse Gruppierung im Iran eine bedeutende Rolle gespielt habe („sunnitische Traditionalisten oder Fundamentalisten“), die man als eine Sammlungsbewegung der ultrakonservativen Kräfte bezeichnen könnte. Ihr Parteiprogramm sei die Scharia, das islamische Revolutionsgesetz, gewesen. Sie hätten nur den Koran und die vom Propheten überlieferten Werte und Verhaltensweisen als Prinzipien des *gesellschaftlichen Zusammenlebens* (Hervorhebung vom Verfasser) gelten lassen wollen. Ihr Kampf habe sich nicht nur gegen das selbstbewußte Auftreten der nichtmuslimischen Schutzbürger in der Öffentlichkeit, sondern auch gegen Theologen und Philosophen, also gegen jene muslimischen Intellektuellen gerichtet, die das „heidnische“ griechische Denken rezipiert hätten. Es seien vor allem reiche Kaufleute, libertaristische Kreise und intellektuelle Freigeister gewesen, die in das Schußfeld der Frommen geraten seien. Dabei sei der Kampf auch militant geführt worden: Lehrveranstaltungen von Theologen seien gestört oder sogar verhindert worden, Bücher verbrannt oder ins Wasser geworfen, Wein sei ausgegossen, Musikinstrumente zer-

brochen, Bordelle eingerissen, Läden demoliert und geplündert und Häuser in Brand gesteckt worden. Dabei müsse man, so Glassen, auch betonen, daß die beträchtliche Macht der durch traditionalistische Wortführer aufgehetzten Massen die geistige Freiheit unterdrückt habe und hierin sicherlich eine der Wurzeln der Erstarrung der islamischen Geisteswelt zu suchen sei.

Dies zeigt, daß es im Islam schon früher Kräfte gab, die sich in das politische Tagesgeschäft eingeschaltet und versucht haben, ihr „Programm“ zu realisieren.

Diese dem Islam immanent mitschwingende politische Komponente, wenn auch je nach Zeit und Ort unterschiedlich stark betont, macht es somit problematisch, der von der Islamwissenschaftlerin Krämer vorgeschlagenen Terminologie zu folgen.

Sie schlägt vor, der Begriff muslimisch solle die bloße Zugehörigkeit zum Islam als Religionsgemeinschaft bezeichnen, „ohne daß damit ein wie auch immer gearteter politischer Anspruch verbunden wäre. 'Islamisch' oder, um es noch deutlicher zu machen 'islamistisch' weist auf den Anspruch hin, den Islam - so wie ihn die betreffenden Gruppen oder Individuen verstehen - zum Programm und zur Richtschnur des eigenen Handelns zu machen. Dies verrät eine gewisse Ideologisierung und Politisierung der Religion. Wenn hingegen von 'islamischer Zivilisation', 'islamischer Architektur' oder auch der 'islamischen Stadt' gesprochen wird, ist eine solche Ideologisierung nicht impliziert“. (Krämer 1994, KE 1, Seite 46). Als erklärendes Beispiel führt Krämer die Türkei an, die ein muslimisches Land sei, da mehrheitlich von Muslimen bewohnt, aber kein islamisches Land, in dem der Islam offizielle Ideologie und die Scharia die Quelle der Gesetzgebung wäre.

Dies steht im Widerspruch zu den oben gemachten Feststellungen, wonach es keine bloße Zugehörigkeit zum Islam ohne jeglichen politischen Anspruch geben kann.

Der Widerspruch kann wie folgt erklärt werden.

1. In der Türkei ist der Islam zwar keine offizielle Ideologie, aber in der Türkei gibt es eine islamische Tradition, die durch den von Atatürk eingeführten Laizismus nicht aufgehoben wur-

de.

So gibt es in der Türkei denn auch starke politische Kräfte, die den Laizismus abschaffen wollen (vgl. Kappert 1996).

2. Dieselben politischen Kräfte, insbesondere die Islamische Wohlfahrtspartei, werfen den laizistisch eingestellten Türken vor, keine Muslime mehr zu sein, da sie sich nicht an die Vorschriften des Islam hielten. Eine diesbezügliche Einstellungsänderung ist feststellbar, indem (auch) wieder viele Türken auf die Einhaltung der religiösen Vorschriften achten. Diese Kräfte erhalten bei Wahlen erhebliche Stimmenzuwächse, die sie in die Lage versetzen, den Ministerpräsidenten zu stellen.
3. Krämer schlägt in diesem Zusammenhang ferner vor, die Begriffe liberal, aufgeklärt, progressiv modernistisch einerseits und traditionalistisch, orthodox, konservativ, radikal andererseits dann zu verwenden, wenn unterschiedliche Arten des Schrift- und Religionsverständnisses bezeichnet werden sollen (Krämer 1994, KE 1 S. 46).

Der Begriff muslimisch, verstanden als bloße religiöse Gemeinschaft im heutigen christlichen Sinne ohne jeglichen politischen Anspruch wird dabei nur von liberalen Vertretern des Islam verwandt (z.B. Sulaiman, Hamid, Zaid, Fauda). Diese stellen aber innerhalb des Islam eine Mindermeinung dar.

Damit befinden wir uns bereits mitten in einer breiten Diskussion, die sich um das Phänomen des Fundamentalismus im allgemeinen und des Islamismus im besonderen entwickelt hat.

Es gibt unzählige Versuche, diesem Begriff Herr zu werden und ihn - angemessen - zu definieren. Dabei kommt es auch zu sinnentstellenden Verkürzungen.

So schreibt Lueg (in Hippler/Lueg 1993, S. 21), daß dem Islamismus Fortschrittsfeindlichkeit, reaktionäre politische Ideen und der Wunsch zur „Rückkehr ins Mittelalter“ zugeschrieben werde. Solche Etikettierungen würden häufig auf den Islam allgemein übertragen.

Durch die Vermischung und Gleichsetzung von Begriffen wie muslimisch, islamisch, fundamentalistisch oder fanatisch werde

alles dem Islam in toto zugeschrieben, was allenfalls für den Islamismus gelte.

Ohne auf die vielfältigsten und unterschiedlichsten Definitionsversuche vollständig einzugehen, seien drei Autoren exemplarisch herausgegriffen und deren Definitionsversuche wiedergegeben, um daran die Problematik aufzuzeigen.

Meyer (1989, S. 83 f) zufolge weist der Islamismus eine Reihe von allein ihm eigentümlichen Merkmalen auf:

- Beharren auf einen transzendenten Gottesbegriff
- Betonung der unbedingten Einheit des ganzen Islam
- Wahrung der ursprünglichen Authentizität des Islam gegen alle aus der modernen Welt auf ihn einwirkenden Einflüsse
- Beharren auf Gleichheit aller Gläubigen vor Gott

Am auffälligsten sei, so Meyer, der Kontrast zum christlichen Fundamentalismus, da der Islamismus auf die Rückgewinnung der ursprünglichen Einheit der Religion ziele.

Beim Anlegen dieser Maßstäbe gelange man zu dem Ergebnis, daß der Fundamentalismus entgegen seiner charakteristischen Neigung zu klaren Freund-Feind-Trennungen selber kein völlig eindeutig umrissenes Gebilde sei. Er rangiere jeweils als „Gegenposition im Verhältnis zu den Ideen anderer Denker“.

Lücke versucht, durch einen Vergleich von ausgewählten Autoren, dem Problem habhaft zu werden (1993, S. 194 ff.).

Fundamentalismus, erstmals die Bezeichnung für eine streng bibelgläubige protestantische Richtung in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts, bedeute zunächst nichts Anderes als einer Säkularisierung des öffentlichen Lebens entgegenzuwirken. Auf die unterschiedlichen Akzente der Definitionen durch verschiedene Autoren weist Lücke hin. Aber entgegen landläufiger Meinungen sei der Islamismus durchaus nicht rückwärtsgewandt und ein blinder Gegner allen sozialen Wandels. Er erkenne verändertes Milieu an und versuche, darauf zu antworten. Fundamentalistisches Denken bestehe aber darauf, daß ein Wandel nur von traditionellen Werten gelenkt werden dürfe (Lücke 1993, S. 203).

Und die Unterscheidung zwischen Fundamentalisten und Traditionalisten sei darin zu sehen, daß die Fundamentalisten sich des traditionellen Ballastes entledigen und politischen Einfluß ausüben wollten (Lücke 1993, S. 204).

Neben dem Begriff Fundamentalismus benutzen, so Lücke weiter, zahlreiche Autoren auch die Begriffe Islamismus (vgl. Krämer, s.o.) oder Integralismus, Integrismus, Traditionalismus, Nativismus, Puritanismus. Eine sehr allgemeine Formel sei die des politischen Islam (Lücke 1993, S. 211 f). Islamismus werde überwiegend als Ausdruck dafür benutzt, um zum Ausdruck zu bringen, daß es sich um eine politische Ideologie des Islam handle, die alle anderen importierten 'ismen', wie Kommunismus, Sozialismus, Faschismus usw. ablehne. Islam sei Grundlage für Politik und Gesellschaft (ebda, S. 206).

Integralismus betone den Anspruch der Allzuständigkeit der Religion für die Regelung aller Lebensbereiche des einzelnen und der Gesellschaft, also dem Totalitätsanspruch (ebda, S. 207).

Einige Forscher sähen dieses Phänomen nur als Teil einer breiten Entwicklung, nämlich des Nativismus. Dieser sei eine Bestrebung vieler Länder der Dritten Welt, nach Wiederentdeckung alter Traditionen und der Wunsch nach kultureller Abgrenzung gegenüber „dem Westen“ (ebda, S. 210).

Lücke geht auch der Frage nach, wie Muslime das Phänomen selbst bezeichnen und kommt zu dem Ergebnis, daß auch hier verschiedene Termini existieren wie - übersetzt - islamische Erweckung, religiöse Wiederbelebung, Aufbruch, Wurzeln der Religion, Islamisten oder Fromme (ebda, S. 213).

Abschließend soll auf eine weitere Definition von Meier (1994, S. 169 f) eingegangen werden. Er definiert „Islamismus - einschließlich der synonymen Bezeichnungen wie Integrismus, islamische Bewegung, politischer Islam, die jeweils bestimmte Aspekte akzentuieren -“ wie folgt:

Unter Islamismus werde die Gesamtheit jener ideologisch begründeten Bewegungen - bzw. die betreffenden Ideologien - des modernen Islam verstanden, die sich nach Art der Muslim-

bruderschaft auf der Ebene der gesellschaftlichen Basis organisiert hätten.

Ihr (die Islamisten) Ziel sei integristisch, d.h. eine alle Lebensbereiche umfassende islamische Reform.

Diese Entwicklung erfolge im Kontext von Krisen, insbesondere unter dem Eindruck von außen.

Reaktion sei ein Rückzug auf islamische Identität.

Die Entwicklung nehme Bezug auf das Ideal der muslimischen Frühzeit.

Inhaltlich sei die Verwirklichung der Scharia bedeutsam, so daß sich die Politik an den Normen der Scharia zu orientieren habe.

Da der Islamismus als Reaktion auf die Moderne deutlich werde, entspreche es, den Islamismus als „modernistischen Antimodernismus“ zu bezeichnen.

Der Islamismus sei eine Bewegung, die von der gesellschaftlichen Basis ausgehe. Der Islamismus könne jedoch als Ideologie auch von seiner Basis abgelöst werden und eine Rolle auf der offiziellen Ebene staatlicher Politik übernehmen.

Die Definitionsversuche machen deutlich, daß es äußerst schwierig ist, das Phänomen des Islamismus in seiner ganzen Tragweite zu erfassen. Das schwierigste und meines Erachtens auch unlösbare Problem besteht darin, einen Trennstrich zu ziehen, wo der Islamismus bereits anfängt und ein (vielleicht imaginärer) unpolitischer Islam aufhört, da, wie bereits oben gezeigt, dem Islam bereits eine politische (und damit fundamentalistische?) Attitüde beiwohnt. Andererseits erscheint es abwegig, jeden Muslim als Fundamentalisten zu bezeichnen. Krämer (1994, S. 44 f) führt die gänzlich unpolitischen Bewegungen in Indien und Nordafrika an, die ihr Wirken ganz auf die Wiederbelebung urislamischer Frömmigkeit in der Nachahmung des Propheten ausgerichtet hätten. Allerdings dürften diese Bewegungen mit ihrem stark introvertiertem Charakter schon in die Nähe von sufischen Orden zu rücken sein und somit nicht für die Mehrheit des Islam stehen. Krämer zitiert in diesem Zusammenhang Steppat: „Der Anstoß für diese Rückwendung zum Islam kommt also nicht aus dem eigentlich religiösen Bereich. Es gibt ohne Zweifel Menschen muslimischer Herkunft,

denen die Religion als solche wenig oder nichts bedeutet, die sich aber zum Islam als Identitätssymbol bekennen. Es gibt andere, denen der Islam religiöse Bedürfnisse erfüllt, die aber dabei den Pluralismus der säkularisierten modernen Welt in unterschiedlichen Graden akzeptieren und sich entsprechend orientieren. Sehr starke Gruppen der Muslime erblicken das Ziel jedoch darin, daß das ganze private und öffentliche Leben von der islamischen Religion geprägt werden soll. Für diese Tendenz hat sich die Bezeichnung Islamismus eingebürgert.

Islamismus, so Steppat, richte sich mit Absicht direkt und ausdrücklich gegen die Säkularisierung. Genau dies sei der gemeinsame Nenner aller islamischer Integralisten (Steppat 1988, S. 416).

Die Betonung der politischen Komponente des Islam ist derzeit jedenfalls in den Vordergrund getreten. Die Übergänge innerhalb der facettenreichen Bandbreite des Islam - vor allem zum Islamismus - sind fließend, wobei die beiden Extrempole - laizistischer „verwestlichter“ Muslim in der Türkei und selbstmörderischer Aktivist der „Islamischen Widerstandsbewegung“ (HAMAS) - von der großen Mehrheit der Muslime als unislamisch gebrandmarkt werden.

Wenn also Islamismus, um bei diesem Begriff zu bleiben, sich in Konkurrenz zu anderen ideologischen Systemen befindet und sich als moderner Gegenentwurf zur westlichen Moderne versteht (Meier 1994, S. 23), so geschieht dies nicht zuletzt als krisenhafte Erfahrung im Islam, die überwiegend fremddeterminiert und fremdverschuldet ist, insbesondere durch den Westen. Islamisten sehen nun die einzige Möglichkeit, diese Krise dadurch zu überwinden, daß die Fremdbestimmtheit beseitigt, zumindest aber zurückgedrängt wird und an dessen Stelle eigene Wertvorstellungen treten (vgl. Peters in: Ende/Steinbach 1991, S. 108 ff).

Es ist also auch hier innerhalb einer großen Bandbreite ein Kernbestand von Merkmalen auszumachen, der es ermöglicht, eine islamische Zivilisation zu charakterisieren.

4.3.3 Unvereinbarkeit der Werte?

Der Begriff Wert, schreibt der Politikwissenschaftler Bürklin (1988, S. 104 f), werde am häufigsten zitiert nach Kluckhohn, wonach Wert eine für ein Individuum oder eine Gruppe charakteristische Konzeption des Wünschenswerten sei, die die Auswahl zwischen verschiedenen Handlungsarten, -mitteln und -zielen beeinflusse (Kluckhohn 1951, S. 395).

Werte, zitiert Bürklin Opaschowski, erhielten ihre gesellschaftliche Stabilität dadurch, daß sie sowohl auf der Ebene des einzelnen Individuums, als auch über ihren gesellschaftlichen Geltungsanspruch und die Deutung durch Institutionen und Symbole gesellschaftlich abgestützt seien. Diese „doppelte Verankerung von Werten in der Persönlichkeitsstruktur und in der Sozialstruktur“ verzahne die Gesellschaft mit ihren Mitgliedern (Bürklin 1988, S. 105).

Werte, so Bürklin weiter, müßten unterschieden werden von sozialen Normen, Einstellungen und Bedürfnissen. So seien Werte stabiler und gesellschaftlich verbindlicher als Einstellungen.

Im Vergleich zu sozialen Normen wiesen Werte einen höheren Allgemeinheitsgrad auf. Und von Bedürfnissen unterschieden sich Werte dadurch, daß Bedürfnisse ohne Bezug auf die Wissenskomponente einer Person aufträten, während Werte geprägt seien *durch die Kultur eines Landes* (Hervorhebung durch Verfasser) oder spezieller Bevölkerungsgruppen. Entscheidend für die Interpretation als Wert sei die *kulturelle Deutung* (Hervorhebung durch Verfasser) (Bürklin 1988, S. 105 f). Als gesellschaftliche bzw. politische Wertorientierungen würden nur diejenigen bezeichnet, bei denen das Objekt der Beurteilung die Gesellschaft und deren soziale Strukturen seien (Bürklin 1988, S. 106).

Es ist mithin festzuhalten, daß sich zwei verschiedene kulturelle Wertesysteme, ein westliches und ein islamisches, in der historischen Entwicklung herausgebildet haben.

Die Tatsache der bloßen Existenz dieser beiden Wertesysteme für sich allein genommen ist für die Untersuchung der Huntingtonschen These zweitrangig. Es treten aber zwei besondere

Umstände hinzu, die die Begegnung dieser beiden Wertesysteme problematisch machen:

1. Das jeweils eine Wertesystem erklärt die Inhalte des anderen nicht nur für falsch, sondern behauptet, durch die falschen anderen Werte infiltriert und subversiv unterwandert zu werden, wobei dieser letztgenannte Eindruck auf islamischer Seite ausgeprägter sein dürfte. Bereits 1981 hieß es in der Universal Islamic Declaration - in der Übersetzung von der Dokumentationsleitstelle der christlich-islamischen Begegnung - (abgedruckt in Hottinger u.a. 1982, S. 57 ff) daß der Mensch der heutigen Welt zwar einen eindrucksvollen materiellen Fortschritt erzielt, aber Brüderlichkeit, Gleichheit und Gottesfurcht nicht erreicht habe.

Das kapitalistische System führe unweigerlich zur Ausbeutung der Armen und zur Vorherrschaft der Reichen. Es sei die eigentliche Ursache der verschiedenen Arten von Imperialismus gewesen. Es sei nicht gelungen, eine ausgewogene Gesellschaft aufzubauen, in der das Verlangen nach Freiheit, Gerechtigkeit, Achtung der Person und sozialer und wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit harmonisch verwirklicht werde. Der Imperialismus wolle die Welt, oft unter attraktiven Schlagworten und Etiketten, durch schonungslose wirtschaftliche und politische Ausbeutung beherrschen.

Ähnlich argumentiere Madschid Anarki, der, so Taheri (1993, S. 279 f), mehrere Jahre in Südkalifornien verbracht habe. Ihm zufolge müsse der Islam sich vor westlicher Technologie, die hauptsächlich die „Entmenschlichung sozialer Beziehungen“ zur Folge habe, in acht nehmen. Der Westen sei eine Reihe von Kasinos, Supermärkten und Freudenhäusern. „Eine Zivilisation, die nicht bereit ist, für ihre Ideale zu sterben, muß zwangsläufig verdorren, und das ist das unabwendbare Schicksal des Westens (...) Zentnerweise Hamburger und Popcorn zu essen, Meere von Cola und Whisky zu trinken, Hunderte von Stunden blödsinnige Fernsehprogramme anzuschauen, ein paar hundert Male mechanisch zu kopulieren, ständig Vorkehrungen zu treffen, um nicht bestohlen, vergewaltigt oder ermordet zu werden: das ist the American way of life“ (in: Taheri 1993, S. 280).

Ahmad Gamal, Professor für Koraninterpretation an der Universität Mekka, schreibt, daß diejenigen westlichen und auch arabischen Staaten und Gesellschaften, in denen die Vorschriften der Scharia nicht angewandt würden, unter fortschreitender moralischer Degeneration und krimineller Verletzung von Leben, Ehre und Eigentum litten. Die Realität dieser Staaten und Gesellschaften sei ein lebender Beweis, was alles an gotteslästerlichen und unmoralischen Dingen in ihnen geschehe (in: Meier 1994, S. 399). Halm, Professor für islamische Geschichte, zitiert den 1966 in Kairo hingerichteten und maßgeblichen Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft Sayyid Qutb (Halm 1993, S. 216), daß die Ursache für die Dekadenz des Westens der Verlust der Religion, der Spiritualität und sein Versinken im Materialismus sei. Symptome seien wachsende Kriminalität, Drogenmißbrauch, Promiskuität, Prostitution, Pornographie, Abtreibung. Diese Analyse Qutbs wird auch heute in der muslimischen Welt weitgehend anerkannt.

Auch Rotter konstatiert bei den Muslimen ein Gefühl, durch die Werte des Westens bedroht zu sein. Neben dem politisch-militärischen Expansionsdrang des Westens - die von Serbien betriebene ethnische Säuberung Bosniens werde von vielen arabischen Zeitungen als vorläufig letzte Manifestation dieses Dranges gewertet - werde der sich in „sex and crime“ äußern- de moralische Verfall des Westens und seiner Nachahmer im Orient gegeißelt. Diesen Nachahmern werde unterstellt, daß sie Opfer von „Überfremdung, Säkularismus und Verwestlichung“ geworden seien (Rotter 1993, S. 221 f).

Auch Steinbach zitiert Qutb (s.o.). Für ihn bedeute Modernität schlichtweg die Negierung der Herrschaft Gottes. Ein neues Zeitalter der Jahiliyya, d.h. eine Epoche der Unwissenheit, ziehe herauf, so wie sie auf der arabischen Halbinsel vor der Ausbreitung des Islam geherrscht habe (Steinbach 1992, S. 85).

Diese Ablehnung des westlichen Wertesystems ist - nicht nur innerhalb der Islamisten - weit verbreitet. Entsprechende Fundstellen ließen sich seitenweise anführen. Aber auch vergleichsweise gemäßigte Wissenschaftler aus der arabisch / muslimischen Welt befassen sich mit dieser Problematik, wie z.B. der

Philosophieprofessor Al-Azm (1993) und die Soziologieprofessorin Mernissi (1992).

Zusammenfassend läßt sich die Kritik an den westlichen Wertevorstellungen wie folgt zusammenfassen (vgl. Peters in: Ende/Steinbach 1991, S. 91 ff):

- Auffassung vom Menschen als vernunftbegabtes Wesen
- Technische Rationalität
- Mensch als originärer Träger individueller Rechte
- imperialistisch-beherrschende Attitüde
- westlicher Lebensstil
- Alkoholismus/Drogenkonsum
- Stellung der Frau
- Religion als Privatangelegenheit
- Massentourismus
- Kapitalistische Leistungsgesellschaft
- Materialismus
- Kriminalität
- sexuelle Freizügigkeit

Aber auch die westliche Welt sieht ihr Wertesystem demokratischer Errungenschaften neben einer internen westlich fundamentalistischen Strömung durch islamische Wertevorstellungen, vornehmlich islamistischer Wertevorstellungen, bedroht.

So schreibt Meyer (1989, S. 7 ff), daß ein Gespenst des Fundamentalismus umgehe, das nicht nur ein Hirngespinnst sei, sondern sich zur treibenden Kraft in den Hirnen und Herzen ungezählter Millionen von Menschen entwickelt habe. Die Errungenschaften der Moderne, wie Aufklärung, Säkularisierung, Vernunft usw. hätten, nachdem zuerst dadurch Käfige und Gefängnismauern hinweggerissen worden wären, dann auch noch die Hüllen und Bänder aufgehoben, die Schutz und Halt gewährt hätten. Nun drohe dieses Programm der Modernisierung gerade dort am bedrohlichsten ruiniert zu werden, wo es am gründlichsten verwirklicht worden sei. Der Fundamentalismus sei eine Fluchtbewegung gegen die Moderne, die

von einer Feindschaft gegen die Substanz von Aufklärung und Moderne beseelt sei.

Der Fundamentalismus, so Meyer weiter, sei immer auch ein Angriff auf die Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre. Ohne diese aber sei moderne Kultur nicht denkbar. Der fundamentalistische Ganzheitsmythos reite seine vehementesten Attacken gegen diese prinzipielle Differenzierung (Meyer 1989, S. 191). Das Gesetz, nach dem die Moderne angetreten sei und sich fortschreitend entfalte, sei die allmähliche Auflösung aller vorgegebenen kognitiven, ästhetischen und normativen Gewiðheiten. Fundamentalismus sei ein Gegenimpuls hierzu, der die Moderne und ihre generativen Prinzipien in Frage stelle (Meyer 1989, S. 41). Der Islamismus kämpfe radikal für die Wiederherstellung religiöser Normen (ebda, S. 84).

Diese Auffassung von der Bedrohung des westlichen Wertesystems durch den Islam findet seine Bestätigung dann natürlich darin, wenn muslimische Philosophen, die eben nicht zum Islamismus gerechnet werden, wie der Sudanese Taha (1994, S. 539), eine Erneuerung fordern und schreiben: „Die Fragen von Demokratie, Sozialismus und individueller Freiheit verlangen dringendst und baldigst nach ihrer Lösung. Doch es kommt nur dann zur Lösung, wenn die *westliche Zivilisation neu befruchtet* wird, oder sagen wir es genauer, wenn die westliche *Kultur* (des materiellen Fortschritts) mit einem neuen Geist befruchtet wird: *dem Geist des Islam* (Hervorhebungen vom Verfasser). Der Islam ist für diese Aufgabe aufgrund seiner Fähigkeiten berufen, den Konflikt zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft sowie den Konflikt zwischen dem Individuum und dem Universum zu lösen“.

2. Beide Wertesysteme erklären nicht nur die Inhalte des anderen für falsch, sondern erheben ihre für richtig erachteten Inhalte für absolut, nicht mehr hinterfragbar und mithin für universell gültig bzw. werfen sich dies gegenseitig vor.

Mohammed Arkoun, Professor für islamische Geschichte, nennt hierfür ein Beispiel: „Nehmen Sie doch nur ein beliebiges Buch zur Hand, das sich mit einem wesentlichen Themenkomplex des Wissens oder der Erkenntnis befaßt, und Sie werden feststellen, daß es voll und ganz, ohne die leisesten erkennt-

nistheoretischen Vorbehalte, im Geist eines Wissens verfaßt wurde, das in Europa, im Westen ausgearbeitet, entwickelt, revidiert, korrigiert und erweitert wurde und doch beansprucht, für alle Menschen, inklusive derer außerhalb Europas, gültig zu sein“ (Arkoun 1992, S. 265).

Arkoun nennt dies hegemoniale Vernunft, die sich in erster Linie innerhalb der westlichen Moderne negativ äußere, indem sie den gemeinsam bewohnten geographischen Raum mehrfach unterteile: In ein Zentrum, wo die emanzipatorische Vernunft, die Wissenschaften, die Menschenrechte, die Beherrschung der Natur ihren Platz fände, sowie in gestaltlose Peripherien, wo traditionelle, rückständige, in Abhängigkeit gehaltene Formen der Vernunft ihrer Eigendynamik überlassen werde. Es dürfe dabei nicht vergessen werden, daß diese hegemoniale Vernunft sich in den europäischen Gesellschaften durchgesetzt habe, weil es ihr gelungen sei, die Vorherrschaft der theologisch-politischen Vernunft und die Macht des imperialen bzw. monarchischen ancienregime zu brechen, darin das Göttliche durch das Säkulare abgelöst habe (Arkoun 1992, S. 265).

Arkoun schlägt deshalb vor, diese hegemoniale Vernunft durch eine kritische Vernunft zu ersetzen. Kritische Vernunft meine die Beseitigung jedweder Hegemonie, sei es im theologischen, juristischen, ökonomischen oder politischen Bereich (ebda. 1992, S. 268).

Krämer sieht mit eine Ursache für die seit den 70er Jahren mit unterschiedlicher Intensität erfolgten Rückbesinnung auf die Sprache und Symbolik des Islam gerade darin, daß breite Kreise namentlich der städtischen Intelligenz auf der Suche nach Eigenständigkeit und Selbstbehauptung seien, weil der Westen als überlegen erlebt werde und dessen Waren, Werte und Verhaltensnormen sich immer weiter durchsetzten (Krämer, 1994, KE 1, S. 61).

Rotter zitiert in diesem Zusammenhang aus dem Buch „Der Islam und der Westen“ von Anwar al-Gundi, der einer der bekanntesten modernen Apologeten des Islam sei: „Seit dem ersten Tag seines Auftretens haben verschiedene Mächte versucht, den Islam niederzumachen und ihm seine Kraft zu nehmen (...). Da der Islam von Gott eingesetzt und auf der Basis

von Moral, Recht und Gerechtigkeit gestaltet wurde, ist er jedoch weiterhin fähig, allen Versuchen, ihn zu schlagen, zu widerstehen, gleichgültig ob sich diese Versuche in Form der Kreuzzüge, der kolonialistischen Eroberungen oder der zionistischen Okkupation äußern oder ob sie marxistischer, materialistischer, existentialistischer oder individualistischer Natur sind“ (Rotter 1993, S. 219).

Solche Besorgnisse schüren westliche Staaten entweder durch konkrete politische Handlungen oder theoretische Abhandlungen. So wird dem Westen als handelnder Akteur hauptsächlich vorgehalten, daß er bezüglich der Durchsetzung seiner Vorstellungen mit zweierlei Maß messe.

Dies gelte genauso für den zweiten Golfkrieg, den Palästina-Konflikt wie für den Bosnien-Konflikt, wo der Westen stets einseitig Stellung nehme. Der Leitartikler der ägyptischen Tageszeitung „al-Gumhuriya“, Adil Sulaiman, schreibt 1992 zum Bosnien-Konflikt: „Wo ist Amerika, das sich im Golfkrieg selbst zum Weltpolizisten ernannt hatte? Das seine Flotten und Flugzeugträger in Bewegung gesetzt hat und sie (...) immer noch gegen den Irak bewegt? (...) Das heißt, Gewalt nur gegen die Muslime - und zahllose Resolutionen, die keinerlei Wirkung haben, gegenüber den serbischen Schlächtern, trotz der Abscheulichkeit ihrer Verbrechen!“ (Sulaiman A. 1992, S. 5).

Auf theoretischer Ebene propagiert Meyer heftig den notwendigen offenen Diskurs. Dieser setze voraus, daß gleichermaßen zurechnungsfähige Subjekte über divergente Meinungen, Interessen und Konzepte stritten, in dem Bewußtsein, daß es keinen Standpunkt geben könne, von dem er a priori entschieden werden könne (Meyer 1989, S. 172). Allerdings, damit die institutionellen Bedingungen dieses prinzipiellen Relativismus gewährleistet seien, müßten Menschenrechte, Bürgerrechte und Demokratie von der Relativierung ausgeschlossen werden.

Andernfalls ließe sich ein einzelner Geltungsanspruch gegen alle anderen auf deren Kosten durchsetzen (Meyer 1989, S. 185 f).

Obwohl also die Diskurse der Wissenschaft deshalb offen seien, weil es keinen beglaubigten Gewißheitsanspruch mehr gebe, der den Ausschluß alternativer Deutungen erlaube (Meyer

1989, S. 33), werden Menschen- und Bürgerrechte ebenso wie Demokratie hiervon ausgenommen und als absolut gesetzt und universal gültig erklärt.

Ein auf muslimischer Seite empfundener Widerspruch diesbezüglich, also der Anspruch des Westens nach absolut gesetzten Menschen- und Bürgerrechten einerseits und die Beliebigkeit bezüglich deren Durchsetzung bzw. Maßregelung bei deren Verletzung andererseits, ist jedenfalls nachvollziehbar.

Umgekehrt nun wird dem Islam vorgeworfen, seine Wertvorstellungen als absolut hinzustellen und sich damit dem beschworenen offenen Diskurs zu widersetzen. So sei es die Islamismus-Renaissance, die den absoluten Wahrheitsanspruch der heiligen Texte und der Überlieferung gegen jede moderne Kritik verfechte, die moderne westliche Wissenschaft verdamme und die Religion wieder zur Grundlage der politischen Verfassung und des öffentlichen Lebens machen wolle (Meyer 1989, S. 18). An Stelle des prinzipiell unabschließbaren und für alle Argumente offenen Diskurses trete dogmatisiertes absolutes Wissen, das der wissenschaftlichen Prüfung entzogen werde (Meyer 1989, S. 161). Der fundamentalistische Gegenimpuls, der die Moderne selbst und ihre generativen Prinzipien in Frage stelle, sei ein prinzipiell anderer Vorgang als das dialektische Wechselspiel der gegeneinander gerichteten politischen Grundströmungen, in denen sich die Moderne unvermeidlich pluralistisch und widersprüchlich entfalte (Meyer 1989, S. 41).

Und Krämer betont, daß alle Sprecher des islamischen Lagers von seinem liberalen bis zu seinem konservativen Flügel einig seien, daß die strikte Verankerung des islamischen Staates in den Werten des Islam zu erfolgen habe und daß die von Gott vorgegebenen Werte von Menschen nicht zu hinterfragen seien (Hervorhebung durch Verfasser) (Krämer 1994, KE 3, S. 66f).

Tibi attestiert dem Islam gar, daß ihm die Voraussetzungen fehlten, die im Westen zur Ausbildung der Moderne geführt hätten wie Reformation, Aufklärung und französische Revolution (Tibi 1992, S. 160). Namhafte Muslime, die einst als Aufklärer gegolten hätten, schwörten ihrem bisherigen Selbstverständnis ab und setzten die „Fundamente des Islams“ als „das Absolute“

an die Stelle der von ihnen einst gepriesenen kritischen Vernunft (Tibi 1991, S. 267).

Der absolute Gültigkeitsanspruch des islamischen Wertesystems wird an einem speziellen Beispiel besonders deutlich. Meier (1994, S. 516 ff) kommentiert die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam des Islamrats für Europa" aus dem Jahre 1981 (abgedruckt in Meier 1994, S. 521 ff). Die Formulierungen in der Präambel der Erklärungen machten deutlich, wie sehr die Menschenrechte als göttliche Rechte verstanden würden. Die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, „ohne die Führung und Offenbarung Gottes dem bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten“, mache die Menschenrechte zum Bestandteil des islamischen Gesetzes, der Scharia. Sie seien Rechte, die die Scharia Gottes für den Menschen vorschreibe, auf ihre Anwendung hinwirke und ihre Einhaltung überwache. Meier geht dabei intensiv auf die Frage ein, inwieweit die Erklärung nur partikular, d.h. nur für Muslime, oder universal zu gelten habe und kommt zu dem Schluß, daß die „faktisch deutlich partikular bestimmten Menschenrechte (...) nichtsdestoweniger als nicht nur im zeitlichen, sondern auch *geographisch-kulturellen Sinn universal gültig deklariert*“ würden (Hervorhebung durch Verfasser) (Meier 1994, S. 520). Dabei, so Tibi, sei die Universalität der Menschenrechte nur ein Ideal, das in der Realität leider keine Entsprechung fände (Tibi 1985, S. 266).

Beide, also sowohl der Westen als auch der Islam, so stellt Tibi fest, hätten universelle Ansprüche ihrer Wertesysteme, von denen es kein Abweichen geben könne. Wo ihre Interessen aufeinanderträfen, entstünden Reibungsflächen (Tibi 1995, S. 27). Auf einem Symposium in Amsterdam unter dem Motto „The limits of Pluralism“ habe, so Tibi, der Anthropologe Gellner argumentiert: Europäische und amerikanische Postmodernisten relativierten jede Kultur und übersähen dabei, daß viele Kulturen selbst einen absoluten Anspruch verträten. Ein Kulturrelativist, der die Ansprüche aller anderen Kulturen anerkenne, nähme nicht zur Kenntnis, daß diese, wie zum Beispiel der universalistische Islam, alles andere als kulturrelativistisch orientiert seien. Ohne es eingestehen zu können oder gar zu wollen, en-

de der Kulturrelativist so bei der Anerkennung der Absolutheit anderer Kulturen (Tibi 1995, S. 289). Al-Azm drückt dies so aus: „Was ist los mit dem (...) postmodernen Denken in Europa, daß es mit solcher Leichtigkeit und Eingängigkeit Ideen, Konzepte, Argumente (...) hervorbringt, die unsere Fundamentalisten und Khomeinisten so kongenial zu verweben verstehen mit ihrer ureigenen Apologetik (...). Gibt es hier vielleicht eine Art natürlicher Koinzidenz (...) zwischen einigen irrationalistischen (...) postmodernen Strömungen (...) und nicht minder irrationalistischen islamistischen Strömungen?“ (al-Azm 1992, S. 258).

Als Fazit dieses Kapitels bleibt festzuhalten, daß es unterschiedliche Wertvorstellungen innerhalb des Islam und solcher des Westens gibt und das zwei Besonderheiten die Unterschiedlichkeit unterstreichen. Zum einen die gegenseitigen Vorhaltungen und teilweise auch objektiv zutreffenden Umstände, gerade solche Werte für universell gültig zu erklären, die im jeweiligen anderen Wertesystem gerade für falsch gehalten und damit zum Dogma erhoben werden und einem ausgleichenden interkulturellen Dialog im Wege stehen. Zum anderen die gegenseitigen Vorhaltungen, und teilweise auch zutreffenden objektiven Gegebenheiten, die universell gültigen und nicht mehr hinterfragbaren Werte entgegen dem ausdrücklichen Willen des anderen durchsetzen zu wollen.

Selbstverständlich spielen in der Betrachtung und Bewertung des einen Wertesystems bei dessen Handeln und Denken durch das andere Wertesystem irrationale Momente, Stichwort Feindbild, eine Rolle. Aber nicht alle Unterschiede in der Betrachtung der Wertesysteme sind auf Feindbilder zurückführbar. Entscheidend ist vielmehr, wie das eine Wertesystem das andere im interaktiven Verlauf wahrnimmt und bewertet. Die objektive Absicht des anderen Systems kann dabei völlig zweitrangig werden.

Um dies noch etwas zu vertiefen, soll anhand ausgewählter spezifischer Grundprinzipien des Westens deren Akzeptanz im Islam untersucht werden.

5. Grad der Akzeptanz einiger westlich-demokratischer Grundprinzipien durch den Islam

Eine Prüfung der Akzeptanz westlich-demokratischer Grundprinzipien durch islamische Haltungen kann an dieser Stelle nicht erschöpfend sein. Zum einen wäre die Gesamtheit dieser Grundprinzipien viel zu umfangreich (vgl. die von Meyer 1989, genannten Prinzipien Menschen-, Bürgerrechte und Demokratie; vgl. auch Kapitel 4.3 dieser Arbeit), zum anderen dürfte es bei der Konkretisierung des Prinzips Demokratie erhebliche Definitionsprobleme geben, welches Kriterium erfüllt sein muß, damit eine Gesellschaft eine demokratische genannt werden kann. Ein grober Anhaltspunkt könnte - aus deutscher Sicht von Demokratie - die vom Bundesverfassungsgericht für unabdingbar erklärten Kernbestände einer freiheitlichen demokratischen Grundordnung sein:

- Achtung der Menschenrechte
- Volkssouveränität
- Gewaltenteilung
- Verantwortlichkeit der Regierung
- Gesetzmäßigkeit der Verwaltung
- Unabhängigkeit der Gerichte
- Mehrparteienprinzip als eine konkrete Ausgestaltung des Pluralismus
- Chancengleichheit aller politischen Parteien
- Recht auf Ausübung einer Opposition

Eine Überprüfung all dieser Kriterien ist im Rahmen dieser Arbeit nicht leistbar. Es werden daher folgende Kriterien exemplarisch für eine Überprüfung herangezogen:

- Menschenrechte
- Meinungspluralismus
- Partizipation im Sinne von Beteiligungsrechten des Einzelnen/Volkssouveränität

Aber auch zu diesen Kriterien gibt es eine Fülle von Äußerungen, sowohl auf muslimischer Seite als auch von westlichen Wissenschaftlern, so daß auch hier eine Auswahl getroffen werden muß, um möglichst den mainstream innerhalb der muslimischen Welt wiederzugeben.

Die Haltung von Vertretern islamistischer Gruppierungen zur westlichen Demokratievorstellung ist eindeutig. Der Gründer des pakistanischen Zweiges der Muslimbruderschaft (MB), al-Maududi, der, so Meier, als der konsequenteste Denker des Islamismus angesehen werde (Meier 1994, S. 185), äußert in einer Vorlesung über islamisches Staatsrecht, daß jenes System, das der Westen heute als Demokratie bezeichne, das Attribut der Souveränität total und ausschließlich der Allgemeinheit bzw. dem Volk zuerkenne. "Dagegen ist in unserem System der Demokratie (...) die Allgemeinheit lediglich das Subjekt des Kalifats (...) Der Unterschied zwischen uns und ihnen (besteht) darin, daß sie ihr Verständnis der Demokratie auf des Prinzip der ungezügelten Freiheit des Menschen gründen, während wir glauben, daß das demokratische Kalifat an das Gesetz Gottes gebunden ist." (al-Maududi, S. 193).

Über das Verhältnis von Islam, Staat und Verfassung, Menschenrechte und Demokratie schlechthin, stellt Krämer fest (1994, KE 3, S.4), ließen sich keine Aussagen machen. Analysieren ließen sich nur die Ansichten von Muslimen, die unter jeweils spezifischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen lebten. Allerdings seien die Verfechter einer strikten Trennung von Religion und Politik in den letzten Jahrzehnten selten geworden (Krämer 1992, S. 213). Eine Gesellschaftsordnung, die muslimische Kernbestände völlig außer acht läßt, ist für die Mehrzahl der Muslime jedenfalls inakzeptabel.

5.1 Menschenrechte

Die Menschenrechtsfrage zähle zu den umstrittensten Themen der zeitgenössischen Debatte um Islam und Demokratie, schreibt Krämer (1994, KE 3, S. 48). Die in diesem Zusammenhang erhobene Frage nach der Universalisierbarkeit westlicher Normen, so Krämer weiter, habe auf muslimischer Seite die

Abwehrhaltung verstärkt. Häufig werde entgegnet, der Islam habe, lange vor dem Abendland, die Menschenrechte bereits verwirklicht (Krämer 1994, KE 3, S. 49). Allerdings ist das islamische Verständnis von Menschenrechten nicht mit dem westlichen identisch. Islamische Menschenrechte sind nicht angeboren und unveräußerlich, sondern von Gott verliehen. Im islamischen Verständnis von Menschenrechten, auch unter solchen Muslimen, denen keine fundamentalistischen Neigungen unterstellt werden können, sei die Frage von Rechten mit der Erfüllung von Pflichten eng verknüpft (Krämer 1994, KE 3, S. 50), d.h. die Gewährung von Rechten kann nur demjenigen zuteil werden, der auch die Pflichten, und zwar hier die religiösen Pflichten, erfüllt. (Auf die Erklärung der Menschenrechte des Islamrates für Europa wurde in diesem Zusammenhang bereits in Kapitel 4.3 eingegangen).

Als konkreter Ausfluß von Menschenrechten seien die Religionsfreiheit, die Gleichheit von Mann und Frau und die Meinungsfreiheit herausgegriffen.

Bezüglich der Religionsfreiheit erlaube, so Krämer, unter Bezug auf den Koranvers 2,256 (kein Zwang in der Religion) der Islam das Recht von Nicht-Muslimen (nach weit verbreiteter Auffassung nur monotheistischer Nicht-Muslimen), ihrem Glauben treu zu bleiben. Insofern diene dies als Beleg religiöser Toleranz. Die wichtigste Einschränkung gelte aber für die Muslime selbst. Nach vorherrschender Meinung hätten sie nämlich nicht das Recht, einer anderen Religionsgemeinschaft beizutreten. Die Abkehr vom Islam (ridda) werde an verschiedenen Stellen des Koran scharf verurteilt, ohne aber eine konkrete Strafe auszusprechen. Dies sei erst auf die Sunna des Propheten (Überlieferung vom Wesen und Handeln Mohammeds; Anmerkung des Verfassers) erfolgt. Nach klassischem Recht werde ridda mit dem Tode bestraft (Krämer 1994, KE 3, S. 53). Die Religionsfreiheit, schreibt Mernissi, sei Freiheit des Glaubens und der Meinung unter einer einzigen Bedingung: Der Boden des Islam dürfe nicht verlassen werden (1992, S. 71).

Der Gleichheitsgrundsatz findet ebenfalls - auch unter gemäßigten Muslimen - keine Anerkennung. Die Vorstellung von der Gleichheit aller Bürger lehne der Islam ab, schreibt al-Azm

(1993, S. 117). So könne es zwischen Muslimen und Ungläubigen, Gottesfürchtigen und Gottlosen keine Gleichheit geben. Und speziell die Frage der Gleichheit von Männern und Frauen bezeichnet Mernissi als Krankheit, an der Ägypten leide und die es wie eine Geschlechtskrankheit verschweige. Einerseits würde seitens der ägyptischen Regierung das Prinzip der Gleichheit kategorisch abgelehnt, wozu sie sich allerdings auf diplomatischer Ebene nicht bekennen könne, ohne als primitiv verurteilt zu werden. Andererseits zu behaupten, die Scharia sei gegen die Gleichheit von Mann und Frau, hieße, die "Karre erst recht in den Dreck zu fahren" (Mernissi 1992, S. 97). Dies erkläre, wieso die ägyptische Regierung eine Reihe von Vorbehalten gegen die UN-Konvention zur Beseitigung aller Formen der Diskriminierung von Frauen aus dem Jahre 1979 vorbrächte: "Vorbehalt zu den Verfügungen des Artikels 16 bezüglich der Gleichheit zwischen Mann und Frau in allen Fragen, die (...) nicht in Widerspruch zu den Verfügungen der scharia stehen dürfen" (zit. nach Mernissi 1992, S. 96).

Krämer weist daraufhin, daß der tatsächliche Status von Frauen sich von Land zu Land, von Schicht zu Schicht und zwischen Stadt und Land unterscheide. Es müsse aber berücksichtigt werden, daß es die Frauen betreffende Vorschriften gebe, die unmittelbar auf Koran und Sunna zurückzuführen seien und solche, die im Laufe der Geschichte von der muslimischen Rechtssprechung entwickelt worden wären. Erstere böten selbst für aufgeschlossene Musliminnen und Muslime besondere Schwierigkeiten, da sie als Teil der göttlichen Offenbarung gelten würden, die nicht mehr hinterfragt werden kann. Hierzu zählten das Recht des Mannes, bis zu vier Ehefrauen nehmen zu dürfen, die Frauen benachteiligenden Vorschriften über das Erbrecht, die eingeschränkte Zeugnisfähigkeit der Frau, deren Aussage in einem Gerichtsverfahren nur halb soviel zähle wie die eines männlichen Muslims und das Züchtigungsrecht des Mannes gegenüber seiner Ehefrau (namentlich, wenn sie ihm den Beischlaf verweigere) (Krämer 1994, KE 3, S. 61f).

In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Meinungsfreiheit. Die meisten muslimischen Autoren, schreibt Krämer (1994, KE 3, S. 52f), legten großen Wert auf die Feststellung, der Islam garan-

tiere die Meinungs- und Gedankenfreiheit. Sie bejahten das Recht auf Meinungsfreiheit, schränkten das der Meinungsäußerung aber auf den Rahmen des Islam bzw. der Scharia ein. Die Gedanken seien frei, über sie richte allein Gott. Ihre Kundgebung hingegen dürfe den Rahmen des Islam nicht überschreiten. Im Falle der Zuwiderhandlung müsse jeder Muslim einschreiten und der Staat Vergehen gegen den Islam strafrechtlich ahnden. In Extremfällen wird dann von dieser Vorschrift Gebrauch gemacht, wie das Beispiel Rushdie, der sich nach Auffassung weiter islamischer Kreise mit seinem Buch „Satanische Verse“ der Gotteslästerung schuldig gemacht hat, zeigt.

Zum Abschluß sei aus einem Dokument des Gründers der fundamentalistischen Muslimbruderschaft, Hassan al-Banna, zitiert, um dessen Verständnis von Meinungsfreiheit deutlich zu machen. Das Dokument stammt zwar aus dem Jahr 1936 und trägt den Titel: "Einige Schritte der praktischen Reform - Aufbruch zum Licht". Allerdings dient es den Muslimbrüdern heute noch als programmatische Zielvorstellung. Darin heißt es: "(...) Zensur der Schauspielhäuser und Kinofilme, strenge Auswahl der Theaterstücke und Filme, verschärfte Kontrolle, Auswahl und Zensur der Lieder und Schlager, sorgfältige Auswahl der im Rundfunk übertragenen Vorträge, Lieder und Themen, Verwendung des Rundfunks im Sinne einer vorzüglichen nationalen und moralischen Erziehung, Konfiszierung der Theaterstücke, Bücher und Zeitschriften, welche Provokationen, destruktiven Skeptizismus und Frivolitäten verbreiten, indem sie die niederen Instinkte des Publikums schamlos ausnutzen"(al-Banna 1936, S. 182). Und im 1962 veröffentlichten Programm der islamischen Weltliga, in der alle islamischen Völker aus allen Teilen der Welt vertreten sind und aus der die islamische Weltkonferenz hervorgegangen ist, heißt es unter dem Kapitel "Ziele der Liga" unter Ziffer 13: "Das Bemühen um die allgemeine Reinigung des islamischen Kommunikations- und Informationswesens von den Einflüssen aller Lehren, die dem Geist des Islam fremd sind "(in: Meier 1994, S. 248).

Auch an dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß es zum Thema Menschenrechte im Islam auch andere Auffassun-

gen gibt, die die Übernahme des westlichen Verständnisses von Menschenrechten fordern oder den Islam entsprechend deuten wollen. Der US-amerikanische Politik-wissenschaftler Emerson schreibt, der Islam könne so ausgelegt werden, daß er, wenn er schon nicht die universellen Menschenrechte fördere, Ergebnisse ermöglichen könne, die von westlichen Menschenrechtsadvokaten gefordert würden (Emmerson 1996).

Diese Haltung wird, wie erwähnt, von einigen islamischen Rechtsgelehrten unterstützt. Allerdings handelt es sich um eine Mindermeinung. Die Mehrheit der muslimischen Rechtsgelehrten lehnt diese Vorstellung als unislamisch ab. Mehr noch: Vertreter dieser liberalen Haltung sehen sich heftiger Kritik bis hin zu massiver Verfolgung ausgesetzt, wie das Beispiel des ägyptischen Wissenschaftler Abu Zaid zeigt, gegen den wegen seiner Auffassungen ein Zwangsscheidungsverfahren eingeleitet wurde und er deswegen mit seiner Frau Ägypten verließ. Auf absehbare Zeit hat diese liberale Interpretation des Islam keine Chance, zur Mehrheitsmeinung zu werden.

5.2 Meinungspluralismus

Zu der Frage, ob aus islamischer Sicht eine Vielfalt von Interessen und Meinungen legitim ist und ob sie gegebenenfalls in Vereinigungen, Parteien und Parlamenten institutionalisiert werden darf, fände sich ein breites Spektrum von Positionen, die von der kompromißlosen Ablehnung jeglicher Meinungs-vielfalt bis hin zu aufgeschlossenen, liberalen Ansätzen reiche, hält Krämer fest (1994, KE 3, S. 43). In der Parteienfrage gingen mittlerweile auch viele konservative Rechtsgelehrte weiter als allgemein angenommen: Es könne durchaus legitim sein, Vereinigungen, Gewerkschaften und Parteien zuzulassen, wenn sie keine "egoistisch"-spalterischen Partikularinteressen verträten und sie sich im Rahmen des Islam bewegten. Dadurch werde das pluralistische Prinzip, schreibt Krämer (1994, KE 3, S.47), gravierend eingeschränkt. Der wahre Test für die Chancen des Pluralismus lägen aber dort, wo der Boden der gemeinsamen Weltanschauung verlassen würde. Dürften Atheisten ihre Welt-sicht verbreiten, Kommunisten für sich werben, Christen eine

christliche Partei gründen? Als Mehrheitsposition zeitgenössischer Rechtsgelehrter aus dem sunnitischen Raum (Anmerkung des Verfassers: auch im schiitischen Raum) zeichne sich ab, so Krämer, daß es für die "Feinde des Islam" keine Freiheit und keine Duldung geben könne. Geduldet werden könnten sie allenfalls dann, wenn ihre Unterdrückung der muslimischen Gemeinschaft größeren Schaden zufüge als ihre Duldung (1994, KE 3, S. 47f). Pluralismus gelte nur in den Grenzen des Islam (1994, KE 3, S. 67).

Ägyptische Islamisten, schreibt al-Azm, kritisierten das in der ägyptischen Verfassung verankerte Prinzip des Pluralismus als eines, das dem Islam radikal widerspreche. Pluralismus entspreche dem Pluralismus der Ideologien. In einem islamischen Staat könne aber die Macht unmöglich Gegenstand von Konflikten menschlicher Ideologien sein (al-Azm 1993, S. 116f). Steinbach zeichnet die Begründung nach, warum es aus Sicht der Islamisten nur eine Partei, die Partei Gottes, geben könne. Nur sie befände sich nach deren Auffassung im Besitz der allein richtigen Staatsauffassung (Steinbach 1992, S. 90). Diese Haltung gilt - wie erwähnt - auch unter schiitischen Fundamentalisten (vgl. Ferdows 1981, S. 135). Rotter bemerkt hierzu, daß einigermaßen überraschend die Verfassung der islamischen Republik Iran in Art. 25 ausdrücklich hervorhebe, daß die Bildung von Parteien, Gesellschaften und beruflichen Vereinigungen wie auch religiöser Gemeinschaften erlaubt sei, vorausgesetzt, sie verletzen nicht die Prinzipien der Unabhängigkeit, Freiheit und nationale Einheit oder die Grundlagen der islamischen Republik. Es wirke dies jedoch eher wie ein äußeres Zugeständnis an westliche Demokratievorstellungen, denn die Rolle der Parteien werde nirgends näher definiert (Rotter 1993, S. 176f). So sind denn auch bei den letzten Parlamentswahlen im Iran keine Parteien, sondern nur einzelne Kandidaten wählbar gewesen.

Für muslimische Fundamentalisten, schreibt Taheri, sei Pluralismus "shirk", Pantheismus, eine Sünde, auf die der Tod stehe (1993, S. 274). (Anmerkung des Verfassers: eigentlich: „schirk“, d.h. Vielgötterei, Polytheismus. Der Islam ist eine monotheistische Religion).

Die Muslimbruderschaft in Syrien veröffentlichte 1980 ihr Programm der islamischen Revolution. Darin heißt es: "Das Experiment `Partei` war und ist bis heute nichts anderes als eine absolute Katastrophe" (in: Meier 1994, S. 382), und der bereits zitierte Gründer der Muslimbruderschaft, al-Banna, schreibt zur notwendigen Reform: "Beendigung des Parteienwesens und Orientierung der politischen Kräfte der Nation in einer Richtung als einer einzigen Front." (al-Banna 1936, S. 180).

Selbstverständlich gibt es auch in dieser Frage Stellungnahmen auf muslimischer Seite, die zu einem anderen Ergebnis kommen. Der ägyptische Publizist Hamid Sulaiman schreibt in einem Essay unter dem Titel "Islamische Verantwortung unter dem Schuttschirm der Demokratie" im Jahre 1990: "Wenn der Islam es akzeptiert, daß wir im islamischen Staat mit den Christen und Juden zusammenleben (...) wie sollten wir dann nicht erst recht eine politische Partei akzeptieren, die eine andere Meinung als wir hat? Und wenn die traditionellen kapitalistischen Staaten in Europa und selbst in Amerika die Etablierung kommunistischer und linker Parteien erlauben, so sollte der islamische Staat noch eher alle Parteien einbeziehen einschließlich derjenigen Organisationen, die anderer Meinung sind als wir" (Sulaiman, H. 1990, S. 514).

Auch auf die Gefahr einer Wiederholung muß aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Auffassung keine Mehrheitsmeinung darstellt. Im Gegenteil: Mit dieser Haltung dürfte Sulaiman auf völliges Unverständnis stoßen, da nach weit verbreiteter Auffassung im Islam zwar Juden und Christen in einer islamischen Gesellschaft leben dürfen, aber diese dort nur den Status von sogenannten "Dhimmis", d.h. Schutzbefohlene, haben. Daraus ein völlig gleichberechtigtes Mitspracherecht abzuleiten, ist für die meisten islamischen Rechtsgelehrten abwegig.

5.3 Partizipation

Die Frage, ob dem Volk in geeigneter Weise Beteiligungsrechte an der politischen Willensbildung zugestanden werden müssen, wird auf islamistischer Seite unter Verweis auf die Ablehnung

des der Partizipation zugrundeliegenden Souveränitätsprinzips eindeutig beantwortet: Die alleinige Urteils- und Befehlsgewalt obliege Gott, der zugleich alleiniger Träger der Souveränität sei. Hierbei, schreibt Krämer, werde zurückgegriffen auf das klassisch-islamische Konzept des "mulk", welches Gott als Besitzer und Herrscher über die Schöpfung bezeichne. Gottes Souveränität manifestiere sich in erster Linie in der Festlegung der Gesetze menschlichen Lebens. Jeder Versuch von Menschen, an dieser Souveränität teilzuhaben und womöglich selbst Gesetze zu erlassen, sei aus dieser Sicht illegitim (1994, KE 3, S. 21, so auch al-Azm 1993, S. 114 ff).

Al-Maududi äußerte in einer Vorlesung über islamisches Staatsrecht in Marrakesh 1952: "Die Souveränität in ihrem vollen Sinn kommt allein Gott zu. Er ist der wahre und wirkliche Souverän (...) Ihm gegenüber besitzen die Einzelnen im Staat von sich aus nicht die geringsten Rechte. Alles, was sie an Rechte haben, ist lediglich eine Gnadengabe"(S. 189).

Wer dies nicht akzeptiere, schreibt Krämer, mache sich der Vielgötterei schuldig, weil er sich Gott ebenbürtig erkläre (1994, KE 3, S. 21f). Politische Regierungen beschränkten sich dabei lediglich darauf, göttliche Gesetze anzuwenden.

Krämer verweist darauf, daß es eine Reihe von zeitgenössischen Entwürfen gebe, Partizipation zu ermöglichen. Dazu gehöre die im Koran verankerte Pflicht zur Schura (Anmerkung des Verfassers: Beratung, Konsultation). Sie werde heute sogar vielfach als funktionale Entsprechung einer parlamentarischen Ordnung verstanden (Krämer 1994, KE 3, S. 36ff). Sie könne zweifellos als spezifisch islamische Begründung von politischer Partizipation dienen (ebda, S. 39). Aber gleichzeitig weise dieses Prinzip Mängel auf, die verhinderten, daß Schura mit modernen parlamentarischen Gremien gleichgesetzt werden könne. Zum einen sei Schura schon in der Vergangenheit in der Praxis kaum zum tragen gekommen, daneben sei unklar, ob der Herrscher zur Schura verpflichtet werden könne (Zakariya 1992, S. 243f verneint), und ob er an die Entscheidung der Konsultierten gebunden sei. Ferner sei unklar, ob er die Konsultierten selbst auswählen könne oder ob es sich um gewählte Ver-

treter einer Gemeinde handeln müsse und ob Mehrheitsentscheide zulässig seien (Krämer 1994, KE 3, S. 39f).

Die Prüfung der Akzeptanz dieser drei Kriterien macht deutlich, daß die Vorstellungen von der Gestaltung von menschlicher Gesellschaft erheblich abweichen. Und das Beispiel der ägyptischen Haltung in der Frauenfrage zeigt, daß auch in den Fällen, in denen in der muslimischen Welt Regierungen näherungsweise nach westlich-demokratischen Prinzipien gebildet werden, diese sich nicht gänzlich von der islamischen Tradition lösen können, ohne damit gleichzeitig erhebliche Konflikte in der Gesellschaft auszulösen.

6. Der Begriff der Sicherheit und des Konflikts

Zunächst sei etwas ausführlicher auf die Definitionen dieser Begriffe eingegangen. Lutz vom Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik in Hamburg definiert Sicherheit wie folgt: "Unter Sicherheit wird in der Regel die Abwesenheit von (bzw. der Schutz vor) Gefahren und Bedrohungen verstanden (negativer Sicherheitsbegriff). Von objektiver Sicherheit kann gesprochen werden, wenn Gefahren real nicht existieren; subjektive Sicherheit dagegen bezeichnet lediglich die Abwesenheit von Furcht vor Gefährdungen. Innere Sicherheit bezieht sich auf Gefahren, die von innen auf eine Gesellschaft oder einen Staat einwirken, äußere Sicherheit definiert sich entsprechend aus der Abwesenheit von (bzw. aus der Vorsorge gegen) Eingriffe(n) von außen" (Lutz 1991, S. 602).

Auf die beiden in der folgenden Argumentation noch wichtigen Komponenten des Sicherheitsbegriffs, nämlich subjektiv und objektiv, geht auch Meyers ein (1994, S. 43f): Sicherheit scheine als Kürzel für ein elementares individuelles und gesellschaftliches Bedürfnis zu stehen: erworbene Werte zu schützen und zu verteidigen, ihren Genuß oder Gebrauch gegen Störungen und Beeinträchtigungen durch Dritte abzusichern. Sicherheit sei ein Zustand ohne Sorge, wie schon die etymologische Ableitung zeige. Das deutsche Wort "Sicherheit" gehe auf das lateinische "securus" (sicher) zurück, welches wiederum aus den Elementen "se" (ohne) und "cura" (Sorge) zusammengesetzt sei. Insoweit drücke Sicherheit in psychologisch-subjektiver Hinsicht ein Gefühl der Geborgenheit aus, in objektiver Hinsicht einen konkret bestimmbareren, zumeist rechtlich definierten Zustand des Geschütztseins. Die Unterscheidung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Aspekt von Sicherheit, so Meyers, kennzeichne auch den klassischen Begriff der "nationalen Sicherheit", der gemeinhin verstanden werde als Sicherung der Unabhängigkeit eines Staates vor Eingriffen dritter Mächte. Wolfers habe ausgeführt, daß Sicherheit im objektiven Sinn das Nichtvorhandensein von Gefahren für erworbene

Werte und im subjektiven Sinn das Nichtvorhandensein von Furcht, daß diese Werte gefährdet sein könnten, bezeichne (Wolfers 1971, S. 150). Ähnlich wie der Begriff des negativen Friedens, fährt Meyers fort, sei auch der Begriff der Sicherheit primär definiert durch die Abwesenheit von Störungen oder Bedrohungsfaktoren - seien sie nun objektiv vorhanden oder nur in der individuellen Perzeption gegenwärtig (ebda, S. 43f).

Eine in diesem Zusammenhang gleichermaßen notwendige Definition des Begriffs Konflikt liefert ebenfalls Meyers: "In aller Regel entstehen Konflikte in einer spezifischen Situation gesellschaftlichen Wettbewerbs, in der die beteiligten Akteure miteinander unvereinbare Ziele durchzusetzen versuchen und in der jeder Akteur eine (Ausgangs)position bezieht, die mit den (wahrgenommenen) Interessen anderer Akteure nicht in Übereinklang steht. Oder: Konflikte sind der Ausdruck widerstreitender individueller und/oder gesellschaftlicher Interessen" (Meyers 1994, S. 21). Neben einer Aufteilung von Konflikten je nach gesellschaftlicher Ebene, auf der Konflikte auftreten, wie internationale Konflikte (Machtkonflikte und Kriege, Konkurrenz weltanschaulicher Systeme, globale Verteilungskonflikte, regionale Spannungen und Auseinandersetzungen), innergesellschaftliche und inter-/intrapersonale Konflikte, unterscheidet Meyers noch gegenständliche und nichtgegenständliche Konflikte. Bezogen auf den Anlaß seien erste ein Zusammenprall von Individuen (und Gesellschaften, Anmerkung des Verfassers) bei der Verfolgung von Zielen, Ansprüchen und erwarteten Gewinnen und letztere Ausdruck aggressiver Impulse.

Abschließend sei noch die Definition zum Begriff Konflikt durch den Konfliktforscher Johan Galtung erwähnt. Er hält Konflikte für eine "Inkompatibilität zwischen Zielsetzungen oder Wertvorstellungen von Akteuren in einem Gesellschaftssystem" (Galtung 1975, S. 110). In einem Konflikt gäbe es immer wenigstens drei Komponenten. Galtung nennt sie das ABC-Dreieck: attitude, behavior and contradiction. Mit allen drei Ecken des Dreiecks müsse man sich befassen, um eine Konflikttransformation zu erreichen. So genüge es z.B. nicht, Vorurteile abzubauen, wenn demgegenüber Widersprüche weiterbeständen (Galtung 1995, S. 197).

Hinsichtlich der objektiven Werteinkompatibilität der beiden Kulturkreise Islam und Westen sind in den beiden Kapiteln 4.3 und 4.4 hinreichende Ausführungen erfolgt, d.h. jeweils eine Mehrheit der in den Kulturkreisen lebenden und handelnden Akteure ist von der Richtigkeit und Überlegenheit seines Wertesystems überzeugt. Da die Wertevorstellungen des einen Systems aber gleichzeitig die Vorstellungen des anderen Systems ausschließen - entweder säkularisierte Gesellschaft oder Religion als die fortwährende Grundlage einer Gesellschaft, entweder Gott als oberster Souverän oder das Volk, entweder Mensch als Träger von originären und angeborenen Rechten oder nicht - und darüber hinaus einen jeweiligen Universalitätsanspruch erheben, beinhalten die Wertevorstellungen des jeweiligen anderen Kulturkreises Gefahren für die erworbenen eigenen Werte. Sollten sich nämlich die anderen Werte durchsetzen, gehen die eigenen Werte verloren.

Soviel zum objektiven Aspekt des Begriffs Sicherheit. Einen wesentlichen, m.E. sogar in diesem Zusammenhang entscheidenden Aspekt in vorliegendem Untersuchungsgegenstand, macht aber der subjektive Aspekt aus, also die Furcht, daß die eigenen Werte gefährdet sein könnten. Daß es im Westen Angst vor dem Islam gebe und dies historisch und theologisch begründet werden könne, darauf wurde bereits in Kapitel 4.1 hingewiesen (vgl. Colpe 1989, S. 11ff). Dies soll hier aufgegriffen werden, ebenso wie im Islam Ängste vor dem Westen existent sind.

Wie sehr Religion Angst hervorzurufen vermöge, zeige sich gerade in der aufgebrachten Reaktion des Westens auf die islamischen Bewegungen, schreibt Schulze (1992, S. 94). Angst und Schrecken, so Schulze, verbreite das Religiöse erstaunlicherweise gerade in den Gesellschaften, die für sich den Schrecken der Religion als gesellschaftliche Macht überwunden zu haben glaubten. Meyer schreibt, daß die Kultur der Moderne Religion gegen alle Erwartung nicht aufgelöst habe (1989, S. 36), was vielleicht den von Schulze aufgezeigten Widerspruch erklären kann. Fest stehe, daß religiöse Aktivitäten in der islamischen Welt als bedrohlich empfunden werden (Lücke 1993, S. 86) und diese empfundenen Bedrohungen dauern an.

So lesen sich denn entsprechende programmatische Äußerungen vornehmlich islamisch-fundamentalistischer Gruppierungen wie ein Horrorszenario: Für den iranischen Revolutionsführer Khomeini ist es Pflicht, andere Länder und Reiche zu erobern. Dies sei aber nicht dasselbe, als wenn andere Herrscher der Welt Eroberungen vornehmen würden. Sie wollten Ungerechtigkeiten und sexuelle Unzüchtigkeit jedweder Art verbreiten, während der Islam die Welt erobern wolle, um geistige Werte zu fördern. Khomeini weiter: "Die vom Islam nichts wissen, behaupten, der Islam rate vom Krieg ab. Die (das sagen), sind einfältig. Der Islam sagt: Tötet alle Ungläubigen" (al-Mussawi-Khomeini 1983, S. 329 f). Colpe schreibt hierzu, daß Khomeinis Theokratie Elemente des Weltherrschaftsgedankens, der ganze Messianismus und das Modell einer vollkommenen Gesellschaft integriere (Colpe 1989, S. 142). Hierauf weist auch al-Azm hin. In der Schrift "Das fehlende Gebot der Jihad-Organisation" würden islamische Freidenker und Modernisten gegeißelt, weil jene den Befehl zum Heiligen Krieg kastriert hätten. Der Islam rufe eben nicht vorwiegend zum Verteidigungs- sondern zum Angriffskrieg auf. Ein Mitglied der ägyptischen Gruppe, die Präsident Sadat ermordet habe, habe die Überzeugung geäußert, daß es einfach nicht wahr sei, daß der Dschihad ausschließlich als Befehl zur Verteidigung des Islam erlassen worden sei, ohne die Ungläubigen in ihrem eigenen Haus anzugreifen (al-Azm 1993, S. 130f). Im Manifest einer islamischen Befreiungstheologie – „Wegmarken“ des Fundamentalisten Qutb aus dem Jahre 1983 heißt es: "(...) jene Bewegung nicht bloß auf die Verteidigung beschränkt.. Demgegenüber ist der Islam eine Bewegung des aktiven Aufbruchs zur Befreiung des Menschen auf der Erde" (Qutb 1983, S. 202).

Im Verfassungsentwurf eines islamischen Idealstaates der Islamischen Befreiungspartei, gegründet von an-Nabhani, heißt es in Art. 176: "Das politische Interesse (...) besteht darin (...) daß die islamische Botschaft in aller Welt beharrlich verbreitet wird" (an-Nabhani 1953, S. 207, vgl. auch al-Banna 1985, S. 371ff).

1989 veröffentlichte in Kairo die Muslimbruderschaft ihre "Allgemeine Ordnung". In Kapitel 2 heißt es: "Die Muslimbrüder sind eine universale islamische Organisation, welche sich darum

bemüht, die Religion Gottes auf der Erde aufzurichten und die Ziele zu verwirklichen, um deren Willen der wahre Islam offenbart worden ist" (an-Nafisi (Hrsg.) S. 355). Und Scheich Schaaban, Oberhaupt der sunnitischen Gemeinde in Tripoli habe, so Taheri, erklärt, der Islam sei der einzige Weg zur Erlösung, der dieser verzweifelten Welt noch bliebe. Der Auftrag sei, der gesamten Welt die Erlösung zu bringen. Und niemand solle glauben, die Muslime seien utopische Träumer (Schaaban 1983, S. 51).

Solche und ähnliche Äußerungen und Stellungnahmen ließen sich in unzähliger Weise fortsetzen. Tibi schreibt, der Islam verstehe seine Mission als für die gesamte Menschheit bestimmt (1995, S. 195) und er, Tibi, habe in Algier persönlich Flugblätter der algerischen Fundamentalistenbewegung „Islamische Heilsfront“ (FIS) gelesen, die Bezug genommen hätten auf islamische Eroberungen in Europa: Ein geographisch vergrößerter Maghreb erscheine als logische Folge (islamisches Mittelmeer) (Tibi 1995, S. 178).

Nun handelt es sich hierbei ausschließlich um fundamentalistische Programmentwürfe, die von äußerst radikalen und z.T. auch gewaltbereiten Gruppen stammen, die aber teilweise durch entsprechende Handlungen, wie z.B. den Bombenanschlag auf das World-Trade-Center in New York, der einen Lebensnerv des Hauptfeindes des Islam, die USA, treffen sollte, untermauert werden. Selbstverständlich kann nicht von diesen islamistischen Programmentwürfen auf ein islamisches Gesamtprogramm geschlossen werden. Aber aus drei Gründen haben diese Entwürfe - und in dessen Namen ausgeführte Handlungen - Auswirkungen auf das Gefühl der Bedrohung durch den Islam in der westlichen Welt:

1. Diese Bewegung, die zwar keinen homogenen Block darstellt im Sinne einer islamistischen Internationale, aber gleichwohl Grundüberzeugungen teilt, ist innerhalb des Islam nicht isoliert. Die breite Hauptströmung des Islamismus findet innerhalb des politischen Islam, der seinerseits derzeit eine dominierende Rolle einnimmt (im Gegensatz zum Volksislam oder dem mystischen Islam) überwiegend Zustimmung. Gellner schreibt hierzu, daß der muslimische Neo-Puritanismus eine so breite Wirkung

habe, beweise, daß er in der Tat in der psychischen und sozialen Bedürfnisstruktur der heutigen Muslime auf eine tiefe Resonanz stoße (Gellner 1985, S. 108). Lücke benutzt zur Beschreibung dieses Phänomens folgendes Bild, welches in der muslimischen Welt selbst Anwendung fände: zwischen der Re-Islamisierung, die eine verstärkte Identifizierung mit der islamischen Glaubenszugehörigkeit offenbare und der politischen Ideologisierung des Islam bestehe ein enger Zusammenhang. Re-Islamisierung entspräche demnach einem Fluß, der zur Zeit stark angeschwollen sei. In diesem bewege sich ein Floß - der Islamismus. Und da die Strömung derzeit stärker sei, käme auch das Floß schneller voran (Lücke 1993, S. 142f).

Diesem Bild ist hinzuzufügen, daß der Islamismus seinerseits zwischenzeitlich eine solche Bedeutung gewonnen hat, daß er den Fluß zu einer noch größeren Strömungsgeschwindigkeit veranlaßt. Dies soll heißen, daß zwischen der diagnostizierten Re-Islamisierung und dem Islamismus eine gegenseitig bestärkende Wechselwirkung besteht.

Auswirkungen auf das Gefühl der Bedrohung hat obendrein die Tatsache, daß die Entwicklung nicht geographisch beschränkt ist. In nahezu allen Ländern, in denen Muslime leben, versuchen islamische Bewegungen Einfluß auf Politik, Kultur und öffentliches Leben zu bekommen (vgl. auch Krämer 1994, KE 1, S. 4).

2. Abgesehen von einigen wenigen Staaten, wie Iran und der Sudan, ist der zeitgenössische Islamismus in erster Linie Oppositionsbewegung zu den jeweiligen Regierungen, z.B. in Ägypten, Algerien, Tunesien und teilweise der Türkei. Allerdings kann niemand ausschließen, daß diese fundamentalistische Opposition, sei es legal, wie beinahe die "Islamische Heilsfront" (FIS) in Algerien, wo nur durch die Absage des zweiten Wahlganges eine überwältigende Mehrheit der FIS während der Parlamentswahlen verhindert werden konnte, sei es illegal durch putschartige Regierungsübernahmen, wie im Sudan, an die Macht kommt. Sollten in Zukunft weitere, insbesondere nordafrikanische Staaten durch fundamentalistische Bewegungen regiert werden, sähe die Sicherheitslage für weite Kreise in Eu-

ropa anders aus als derzeit, d.h. der subjektive Aspekt der Bedrohung nähme dadurch zu.

Um es nochmal deutlich zu machen: Objektiv gesehen befindet sich derzeit kein "Khomeini ante portas", aber kein Politikwissenschaftler und auch kein Politiker kann die künftige Entwicklung so genau vorhersagen, daß nicht doch der Fall eintritt, den der Leiter des Zentralinstituts "Islam-Archiv-Deutschland" in Soest, Abdullah, so weit von sich weist: "(...) daß keines der Regime zwischen dem Atlantik und dem Persischen Golf jemals in der Lage sein dürfte, einen Angriffskrieg gegen die westliche Welt zu führen (Abdullah 1993, S. 126). Das subjektive Gefühl der Bedrohung antizipiert diese Vorstellung von einem Angriffskrieg, unabhängig, ob diese Entwicklung tatsächlich auch eintritt.

3. Der dritte Grund für die Existenz eines Gefühls der Bedrohung ist die mögliche Beeinträchtigung der eigenen Werte innerhalb der westlichen Gesellschaften durch eine Unterwanderung. Die Angst vor dem Islam, schreibt Lueg, sei auch die ideologisch-religiöse Version der Angst vor der eigenen Zukunft. So werde beispielsweise befürchtet, daß der "Wandermensch" auch einmal als Waffe eingesetzt werden könne und es verbreite sich namentlich in Westeuropa die Furcht vor einer Invasion durch Außenseiter - muslimische Fundamentalisten und Terroristen und hungernde Afrikaner; Menschen, die vor Konflikten in der dritten Welt geflohen seien (Lueg 1993, S. 40).

Eine solche Entwicklung könnte dann, so die Befürchtung, diejenigen muslimischen fundamentalistischen Bewegungen bestärken, die bereits in den westlichen Gesellschaften existierten, so daß deren programmatische Äußerungen dann ein ganz anderes Gewicht bekämen. In einem Pamphlet unter dem Titel "Islam- Idee und Lehre" aus dem Jahre 1984 heißt es: "Die verfassungsmäßige Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland ist keine islamische Ordnung. Also ist sie eine tyrannische Ordnung des Unglaubens (...). Der wahre Muslim ist zum Aufstand gegen diese Ordnung verpflichtet." (in: Abdullah 1993, S. 67). Abdullah schreibt weiter: "Eine positive Einstellung zum Grundgesetz...darf nicht mit einem Sich-Bescheiden mit den in der Verfassung geforderten Mindeststandards bei den Grundrechten

oder gar einem Bekenntnis zur Politik der jeweiligen Regierung verwechselt werden (...). Moslems sollen `Ja`sagen zum säkularen, pluralistischen und demokratischen politischen System wegen der Möglichkeit, die es bietet, *islamische Inhalte und Forderungen in den politischen Entscheidungsprozeß einzubringen*" (Hervorhebung durch Verfasser) (Abdullah 1993, S. 93). Und in einer Programmschrift über die "Rolle Europas für die Zukunft islamischer Aktivitäten", die 1983 von der internationalen Muslimbruderschaft veröffentlicht wurde, heißt es, daß die Erneuerung des Islam von Westeuropa aus ihren Weg in die islamische Welt nehmen werde (in: Abdullah 1993, S. 116). Begründet werde dieser Optimismus, so Abdullah, mit der Feststellung, daß die hier lebenden Anhänger des Islam in hohem Maße an den in den europäischen Verfassungen verankerten Grund- und Freiheitsrechten partizipieren und folglich die "Verkündigung des Islam vertrauensvoll vorantreiben" könnten. Eine äußerst zweideutige programmatische Äußerung.

Auch Tibi weist daraufhin, daß es einen engen Zusammenhang zwischen dem "Krieg der Zivilisationen" und der Bevölkerungsexplosion gebe. Der "Krieg der Zivilisationen als ein Krieg der Weltanschauungen wird auch in den multikulturellen Gesellschaften des Westens - vorwiegend in Europa - stattfinden" (Tibi 1995, S. 123).

All diese Äußerungen sind nicht dazu geeignet, die westliche Befürchtung der Bedrohung der eigenen Werte durch den Islam zu zerstreuen.

Umgekehrt entstand im islamischen Kulturkreis ein ausgeprägtes Gefühl der Bedrohung durch westliche Werte. Lüders führt dies vor allem auf soziale Unsicherheit zurück (1992, S. 142). Und Meier schreibt in einer Kommentierung zum Verfassungsentwurf der islamischen Befreiungspartei (s.o.), daß die rigorose Durchführung des Freund-Feind-Schemas das aktuelle Bedrohungsgefühl, das viele Menschen der islamischen Welt bis zur Gegenwart gegenüber der (neo)kolonialistischen Überlegenheit des Westens empfinden, in realistischer Weise zum Ausdruck brächte (Meier 1994, S. 206).

Sehr ausführlich befaßt sich Mernissi mit dem Problem. Das Wort Angst, schreibt sie, umfasse eine ganze Tonleiter verschiedener

Gefühle. Diese Vieldeutigkeit des Begriffs Angst finde sich auch in der muslimischen Welt beim Wort Demokratie. Angst und Demokratie zusammen zu nennen, hieße, die Vieldeutigkeiten zu vervielfältigen und die Ungewißheit zu vermehren. Im arabischen gebe es kein passendes Wort für Demokratie (Mernissi 1992, S. 73 ff). Und weiter schreibt sie: "Vom arabischen Ufer des Mittelmeeres aus gesehen ist der Westen, genauer Europa, so zerrissen und gespalten es auch sein mag, eine Macht, die uns erschlägt, unsere Märkte abschnürt, unsere kleinsten Ressourcen, Initiativen und Möglichkeiten kontrolliert. So nehmen wir es jedenfalls wahr, und der Golfkrieg hat diese unsere Wahrnehmung zur Gewißheit werden lassen. Daher die nur allzu berechtigte Frage, die wir legitimerweise stellen können: Ist der Westen in der Lage, eine universelle Kultur zu schaffen?" (Mernissi 1992, S. 205).

Es bleibt also festzuhalten, daß in beiden Kulturkreisen Furcht vorhanden ist, daß der jeweils andere Kulturkreis die eigenen Wertevorstellungen bedroht, so daß zu der objektiven Komponente des Begriffs Sicherheit die subjektive hinzutritt und, wie eingangs des Kapitels erwähnt, die ausschlaggebende Rolle übernommen zu haben scheint.

Diese auf beiden Seiten wahrgenommene Konflikthaftigkeit führt nunmehr zu vielfältigen Gegenreaktionen. Ein Roman wie "Die satanischen Verse" von Salman Rushdie wird in der islamischen Welt als ein gezielter und beabsichtigter Vorstoß gegen die religiösen Grundüberzeugungen gewertet, während die daraufhin ausgesprochene Fetwa (Anmerkung des Verfassers: religiöses Rechtsgutachten) gegen Rushdie im Westen als eklathafter Vorgang gegen die Meinungsfreiheit und vor allem als Angriff gegen die körperliche Unversehrtheit betrachtet wird. Beide Bewertungen sind gleichermaßen falsch und machen sehr deutlich, von welchen unterschiedlichen Wertgrundlagen und deren Prioritäten die Kulturkreise ausgehen und zu welchen Mißverständnissen dies führen kann. Wird im Westen die Meinungsfreiheit als das höherwertige Rechtsgut angesehen, ist es im Islam hingegen das Recht auf Unversehrtheit der religiösen Überzeugungen.

In Anlehnung an einen Begriff aus der sicherheitspolitischen Debatte kann dieser Zustand als ein sicherheitspolitisches Dilemma umschrieben werden: Die Defensivhandlungen erscheinen beim Gegner als offensive Handlungen. Erstrecken sich diese Handlungen auch auf die Führung eines Krieges, und seien es auch nur vorgeblich defensive Handlungen, wie z.B. die Bemühungen um Aufrüstung einiger Staaten, wie Iran, Libyen, Sudan usw. mit atomaren, biologischen und chemischen Kampfstoffen und entsprechender Trägersysteme, so kann aus westlicher Sicht die legitime Reaktion darauf nur darin bestehen, dieser Aufrüstung durch eigene Maßnahmen entgegenzutreten.

In Zusammenhang mit der Stationierungsdebatte von Mittelstreckenwaffen in den 80er Jahren (NATO-Doppelbeschluss) als Reaktion auf die Dislozierung sowjetischer Systeme stellt der französische Philosoph Glucksmann fest, daß die Europäer das Recht hätten, sich um jeden Preis gegen eine solche Bedrohung zu wehren (Glucksmann 1984, S. 245). Die Funktion der Abschreckung hänge letzten Ende von der Glaubwürdigkeit und der Entschlossenheit ab, um jeden Preis Widerstand zu leisten (ebda, 1984, S. 121). Und wenn ein waffenloses Europa schon eine Versuchung für Andropow darstelle (ebda, S. 100), so gilt dies auch für einen Islamismus, der auf die internationale Politik einen zunehmenden Einfluß zu nehmen sucht.

7. Schlußbemerkung

"Wodurch werden Kriege verursacht? Diese Frage beunruhigt Philosophen und politische Denker seit Jahrhunderten. Kriege haben vielfältige Ursachen: gegensätzliche ökonomische Interessen, Konflikte zwischen politischen Parteien oder zwischen Kulturen oder ethnischen Gruppen, die einander traditionell feindselig gegenüberstehen, Kämpfe zwischen antagonistischen Ideologien oder die Konfrontation rivalisierender Nationen. Aber diese Gründe können einen Krieg weder ausreichend noch vollständig erklären. Immerhin gibt es Konflikte, die jahrzehnte-, sogar jahrhundertlang andauern und dennoch kaum oder gar nicht mit Gewalt ausgetragen werden," heißt es im Bericht der Unabhängigen Kommission für Abrüstung und Sicherheit (sog. Palme-Bericht, Palme u.a. 1982, S. 30).

In einer Zusammenfassung der Ergebnisse einer Tagung an der evangelischen Akademie in Loccum vom 9. bis 11. Dezember 1994 mit dem Thema "Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt" schreibt Calließ, daß "kaum irgendwo das Nebeneinander oder Gegeneinander von Kulturen als eigentlicher Grund oder Anlaß von Konflikten gesehen" werden könne und daß auch kaum zu erwarten sei, daß Kultur als strukturbildendes Element die internationalen Beziehungen und die zukünftige Weltordnung prägen werde. Die Teilnehmer der Tagung hätten herausgearbeitet, daß die eigentlichen Konfliktgründe im ökonomischen, sozialen und politischen Feld gesucht werden müßten. Unbestritten sei aber, daß in sich formierenden und in eskalierenden Konflikten die Mobilisierung der Kultur oder die Manipulation durch Kultur eine ganz wichtige Funktion für Identitätsbildung und Solidarisierungsprozesse haben und häufig sogar die eigentlichen Konfliktursachen in den Hintergrund treten lassen könnte, weil etwa in der Begründung und Zuspitzung der eigenen Konflikthaltung die Bezugnahme auf kulturelle Elemente dominant werde (Calließ 1995, S. 8).

In ähnlicher Weise äußern sich Hummel/Wehrhöfer. Ethnizität müsse deswegen als eigenständiger Konfliktfaktor betrachtet werden, weil, obwohl jeder ethnischer Konflikt bzw. jede Form

der Ethnisierung ursprünglich einen engen kausalen Zusammenhang zu sozio-ökonomischen und politischen Konflikten aufweise, sich ethnische Konflikte von ihrer ursprünglichen Basis ablösen und sich verselbständigen könnten. In diesem Fall könne man von einer "Überethnisierung" sprechen. Darüber hinaus könne eine Abkopplung der Ethnisierung von den materiellen Grundlagen aber auch darauf beruhen, daß es zu Ungleichzeitigkeiten und Trägheitseffekten im Wandel der Ethnizität im Verhältnis zur materiellen Basis kommen könne. So wie eine Ablösung ethnischer Konflikte von ihrer Ursache feststellbar sei, ließe sich aber auch eine spezifische Zählebigkeit ethnischer Orientierungen erkennen (Hummel/Wehrhöfer 1996, S. 27).

Eine andere Haltung nimmt Galtung auf der oben genannten Tagung in Loccum ein. Nach ihm prägen "Tiefenkulturen" so tief das Denken und Handeln von Menschen, daß dadurch Strukturen und Konfliktformationen prädisponiert würden (in: Calließ 1995, S. 173 ff).

All diese Äußerungen machen deutlich, daß Konfliktursachen selten eindeutig nachzuweisen sind. Auf diese Problematik weist auch Meyers hin, indem er zum Stand der Kriegsursachenforschung - hierbei Krieg als ein gesellschaftliches Phänomen begriffen, das am Ende eines Prozeßkontinuums Konflikt - Eskalation - Krise - Krieg steht - schreibt, daß seit den sechziger Jahren die Menge vergleichender, insbesondere empirisch ausgerichteter Studien über Kriegsursachen ganz erheblich zugenommen habe, aber eher eine Vielzahl verwirrender, wenn nicht sogar teilweise sich widersprechende Hypothesen über Kriege und ihre Ursachen gezeitigt habe. Es fehle an einer erfahrungswissenschaftlich fundierten Kriegsursachentheorie, die derart allgemeingültig formuliert sein müßte, daß sie zur Erklärung einer Vielzahl unterschiedlicher Kriegsausbrüche verwendet werden könnte (Meyers 1994, S. 103).

Wenn man also konstatiert, daß kulturelle Identität, wie oben erwähnt, ein Faktor von vielen für die Beantwortung der Frage nach konfliktauslösenden Ursachen darstellt und damit verbunden die unterschiedlichen Wertevorstellungen der Kulturkreise mit in die Überlegung einbezieht, dann dürfte deutlich

werden, daß die kulturellen Wertevorstellungen und Identitäten kaum als alleinige konfliktauslösende Ursache in Frage kommen. In dem Prozeßkontinuum Konflikt-Krieg dürfte aber das derzeitige Konfliktpotential zwischen westlichen und muslimischen Wertevorstellungen unbestritten sein. Fraglich ist lediglich, welchen Anteil dieses Potential am Ausbruch eines Konfliktes haben kann, wenn kulturelle Wertvorstellungen Einfluß auf ökonomische oder andere soziale Bedingungen erhält und somit indirekt zum strukturbildenden Element wird und ab welchem Punkt ein ethnischer Konflikt sich von dieser Basis ablösen und sich dann verselbständigen könnte. Daß Wertevorstellungen im politischen Tagesgeschäft zurückgestellt werden können und anderen Interessen der Vorrang eingeräumt wird, wie z.B. die Behandlung der Menschenrechtsfrage durch westliche Regierungen gegenüber nicht nur muslimischen Staaten in Abhängigkeit von den Wirtschaftsbeziehungen und dem Zustand der heimischen Konjunktur, ist evident.

Einer plakativen Zuspitzung durch Huntington, wenn es denn zu einem dritten Weltkrieg komme, so sei dieser einer zwischen den Kulturen, muß also insofern relativiert werden, als daß derzeit keinerlei Anzeichen für den Ausbruch eines Krieges bestehen, der durch unterschiedliche ethnisch bedingte Wertvorstellungen mitverursacht werden könnte, obwohl das theoretische Konfliktpotential durchaus vorhanden ist. Aber, und diese Einschränkung muß gemacht werden, besteht die Gefahr, daß es Kräfte innerhalb von Kulturen geben kann - z.B. fundamentalistische Bewegungen - die eher geneigt sein könnten, ihre Wertvorstellungen als obersten Bezugspunkt zu setzen und diesen als Richtlinie ihrer Politik betrachten. Dies hätte zur Folge, daß andere, rationalere Interessen, auch wenn sie sogar durch die Verfolgung dieser Richtlinie beeinträchtigt würden, zurückgestellt werden könnten, was Hummel/Wehrhöfer als "Abkopplung von den materiellen Grundlagen" (s.o.) bezeichnen. Ein, wenn auch vergleichsweise unbedeutendes Beispiel, ist das Beharren des iranischen Außenministers Welajati während eines Besuches im außenpolitischen Ausschuß des Deutschen Bundestages, den dargebotenen Wein aus Glaubensgründen entfernen zu lassen, verbunden mit der Drohung, ansonsten die Sitzung zu verlassen.

Dem entspräche es, wenn eine deutsche Delegation in Teheran verlangte, daß nicht nur Wein aufgetragen, sondern die muslimischen Gastgeber diesen auch mittrinken müßten.

Das Bestreben also, die "reine Lehre" als obersten Bezugspunkt auch gegenüber dem Anderen zwangsweise durchzusetzen, die Bereitschaft, frühzeitig sich von den materiellen, wirtschaftlichen sozialen und anderen, insofern rationalen Grundlagen abzukoppeln und Konflikte aufgrund unterschiedlicher Werte eskalieren zu lassen, ist ein Element, was den "clash of civilization" ausmacht. Wenn es also Huntington mit seiner These darum ging, deutlich zu machen, daß zunehmend ethnische Orientierungen und die zunehmende Rekurrerung auf kulturelle Identität und somit weniger ideologische Gegensätze mit dafür verantwortlich sind, daß Konflikte (und zwar Konflikte und keine Kriege) ausbrechen, so ist die Richtigkeit der Intention der These am Beispiel des islamischen und des westlichen Kulturkreises belegbar. So schreibt Tibi (1996, S. 28), daß der Zivilisationskonflikt an sich immer schon präsent gewesen sei, nur sei er durch die unangefochtenen westliche Übermacht und durch die globalen Formen des Ost-West-Konflikts verdrängt worden.

Es bleibt also fraglich, inwieweit künftig fundamentalistische Wertevorstellungen Einfluß auf die "Zähigkeit des Modernismus" (Ajami, vgl. Kap. 3) erlangen werden.

Dies wird vor allem in einem Punkt deutlich, den Huntington in seiner These hervorhebt. Kulturelle Charakteristika und Unterschiede sind Huntington zufolge resistenter gegen Veränderungen als politische oder ökonomische Unterschiede; sie seien mithin fester verwurzelt und liegen gleichsam unter der ideologischen Schale. Bestätigt werden kann dies an der Wiederentdeckung des Islam in den südlichen Randgebieten der ehemaligen Sowjetunion. So hat in Staaten wie Aserbaidshan, Kasachstan, und Kirgisien nach langjähriger kommunistischer Herrschaft der Islam eine bedeutende Wiederbelebung erfahren, so daß der Niedergang des Kommunismus diese tieferliegenden kulturellen Strukturen freigelegt und ein Bekenntnis hierzu nunmehr wieder ermöglicht hat. Deswegen ist eine Bemerkung von Binyan, fünfundsiebzig Jahre kommunistischer

Herrschaft in China habe die Religion zerstört (vgl. Kapitel 3) unter Vorbehalt zu stellen.

Es bleibt also festzuhalten, daß Huntingtons These ein Modell ist, Konflikte und deren Ursachen mit zu erklären. Da, wie bereits mehrfach festgestellt, die Palette möglicher Ursachen von Konflikten sehr weit reichen kann, muß sich mit einem ebenso breiten theoretischen Instrumentarium dem Gegenstand genähert werden. Eine Bereicherung des Instrumentariums ist mit der These von Huntington gegeben. Allerdings kann man den Eindruck gewinnen, als ob die Kritiker von Huntington in seiner These die von Meyer geforderte allgemeingültige, erfahrungswissenschaftlich fundierte Kriegsursachentheorie schlechthin sehen. Dies aber kann Huntingtons Theorie nicht sein und sie will es auch nicht. "Does a clash of civilizations perspective account for everthing of significance in world affairs during these past few months? Of course not." schreibt Huntington in seiner Replik (Huntington 1993², S. 189).

Außerordentlich widersprüchlich nehmen sich Problemlösungsvorschläge zur Verhinderung eines "clash of civilization" aus. Konzepte von Teilen der Friedensforschung von der "einen Welt" blieben angesichts der realen Klüfte zwischen Arm und Reich, zwischen Oben und Unten, zwischen Verschwendung und Knappheit problematisch, schreiben Hummel/Wehrhöfer (1996, S. 28). Und während Huntington in seinem Essay zu größerem gegenseitigen Verständnis und Toleranz zwischen den Kulturen aufrufe, so verfechte er gleichzeitig die Förderung und den Schutz westlicher Werte, schreibt O'Hagan vom Zentrum für internationale Studien (1995, S. 35).

Völlig widersprüchlich sind die Äußerungen Tibis hierzu. Einerseits behauptet er, die Differenzen zwischen dem islamischen und dem westlichen Kulturkreis seien Grenzen und keine Schranken, mithin unüberbrückbar (1995, S. 39). Andererseits ähnele seine, Tibis, Diagnose der von Huntington, aber seine Vorstellung von einer politischen Lösung sei eine ganz andere. Er wolle "helfen, Brücken zu schlagen" (ebda, S. 40) und "interzivilisatorischer Brückenbau" sei ein Friedensprojekt (ebda, S. 274). Einerseits fordert er im "Streben nach Elementen einer global gültigen, die Menschheit vereinigenden internationalen

Moralität" Kompromißbereitschaft (ebda, S. 63), beansprucht aber andererseits, daß modernes, rationales Wissen universelle Gültigkeit beanspruchen müsse (ebda, S. 152). Erwartet man aber die Kompromißbereitschaft nur auf der anderen Seite, kann kein, wie es Krieger nennt, Grenzdiskurs (Kommunikation auf der Ebene von Letztüberzeugungen) erfolgen. Dieser setze nämlich voraus, daß das Bekenntnis zur eigenen Wahrheit gepaart werden müsse mit der Bereitschaft, Weltbildtransformationen zu akzeptieren (Jäggi/Krieger 1991, S. 221).

"Bürger aller Nationen", heißt es im Palme -Bericht (Palme u.a. 1982, S. 20), "wollen den Prinzipien und Idealen, auf die ihr Staat gegründet wurde, treu bleiben und ihre Zukunft nach eigener freier Wahl bestimmen können." Aufgabe sei es sicherzustellen, daß Konflikte nicht zu kriegerischen Handlungen oder zu Kriegsvorbereitungen ausgeweitet würden. Die Völker müßten begreifen lernen, daß der Erhaltung des Weltfriedens eine höhere Priorität zukomme als der Durchsetzung ihrer eigenen ideologischen oder politischen Positionen (Palme u.a. 1984, S. 24). Da diese optimistische Forderung nach einem Verzicht auf die Durchsetzung ideologischer oder politischer Positionen (und kultureller Wertvorstellungen; also jeweils die Letztüberzeugungen) in beiden Kulturkreisen unmöglich erscheint, kommt es zu folgendem fiktiven Dialog, den Glucksmann im Zusammenhang mit der Mittelstreckenwaffenstationierung in den 80er Jahren konstruiert (1984, S. 274) (modifiziert übertragen auf vorliegende Untersuchung): Sie glauben doch nicht allen Ernstes, daß es zu einer muslimischen Invasion kommen wird: Panzer, mit grünen Schwertern bemalt, die vom Mittelmeer bis zum Polarkreis vorstoßen und Araberhengste, die in den Bassins der Tuileries ihren Durst löschen? Beifall aus der einen Hälfte des Auditoriums. Und sie wollen mir doch nicht weismachen, daß eine muslimische Diktatur freiwillig den größten Teil ihres Geldes für die Anschaffung und Entwicklung spaltbaren und entsprechenden Trägermaterials verwendet, nur um es anschließend zu verschrotten? Beifall auf der anderen Seite. Unentschieden!

Literaturübersicht

- Abdullah, Mohammad S. Was will der Islam in Deutschland?
Gütersloher Verlagshaus Mohn Gütersloh 1993
- Adonis (bürgerlich: Esber, Ali Ahmad Sa'id). Plädoyer für eine Utopie in: Lüders (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Verlag Piper, München 1992, S. 197 ff
- Ajami, Fouad. The Summoning in: Foreign Affairs 1993 Nr. 4 S. 2 ff
- al-Azm, Sadik J. Wider den fundamentalistischen Ungeist in: Lüders (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Verlag Piper München 1992, S. 246 ff
- al-Azm, Sadik J. Unbehagen in der Moderne Aufklärung im Islam Fischer-Verlag Frankfurt/M. 1993
- al-Banna, Hassan. Einige Schritte der praktischen Reform - Aufbruch zum Licht 1936 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 180 ff
- al-Banna, Hassan. Der nahe und der ferne Feind - Manifest der ägyptischen Jihad-Gruppe 1985 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994, S. 371 ff
- al-Gundi, Anwar. al-Islam wa l-garb 1982 Zit. nach: Rotter, G. Wurzeln der Angst - das Feindbild der anderen Seite in: Rotter, G (Hrsg.) Die Welten des Islam Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen Fischer Verlag Frankfurt/M. 1993, S. 219 ff
- al-Mussawi-Khomeini, Ruhollah. Schlüssel zu den Geheimnissen 1983 in: Taheri, Amir Morden für Allah - Terrorismus im Auftrag der Mullahs Droemersch Verlaganstalt Knauer München 1993, S. 329 ff
- al-Maududi, Abu I-A'la-I. Vorlesung über islamisches Staatsrecht in Marrakesch (1952) in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 188 ff

- an-Nabhani, Taqiaddin. Verfassungsentwurf der islamischen Befreiungspartei 1953 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 206 ff
- an-Nafisi, Abdallah (Hrsg.). Islamisches System und offene Gesellschaft - Allgemeine Ordnung der Muslimbrüder 1978 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer-Verlag Wuppertal 1994 S. 354 ff
- Antes, Peter. Der Islam als politischer Faktor hersg. von der niedersächsischen Landeszentrale für pol. Bildung Hannover 1991
- Arkoun, Mohammed. Westliche Vernunft kontra islamische Vernunft? Versuch einer kritischen Annäherung in: Lüders, M. (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Verlag Piper München 1992 S. 261 ff
- Armstrong, Karen. Muhammad Religionsstifter und Staatsmann Heyne-Verlag München 1993
- Barreau, Jean-Claude. Die unerbittlichen Erlöser Vom Kampf des Islam gegen die moderne Welt Rowohlt-Verlag Reinbek 1992
- Bartley, Robert L. The Case of optimism - The West should believe in itself in: Foreign Affairs 1993, Nr. 4 S.15 ff
- Binyan, Liu. Civilization Grafting in: Foreign Affairs 1993, Nr. 4 S. 19ff
- Bräker, Hans. Es wird kein Friede sein Der islamische Orient im Zangengriff von West und Ost Artemis & Winkler-Verlag München 1992
- Bundesminister des Innern (Hrsg.). Verfassungsschutzbericht 1990 ISSN: 0177-0357
- Bürgel, Johann Christoph. Allmacht und Mächtigkeit Religion und Welt im Islam C.H. Beck München 1991
- Bürklin, Wilhelm. Wählerverhalten und Wertewandel Leske und Budrich Opladen 1988

- Caglar, Ayse. Huntington und der modische Trend zum Kulturalismus Vortrag während eines Symposiums mit dem Thema: Krieg der Kulturen als Zukunftsperspektive? im Haus der Kulturen der Welt in Berlin vom 23. bis 25. Januar 1996 (unveröffentlichtes Manuskript)
- Cahan, Claude (Hrsg.). Der Islam I Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches Fischer Verlag Frankfurt/M. 1987
- Calließ, Jörg (Hrsg.). Der Konflikt der Kulturen und der Friede der Welt oder: Wie können wir in einer pluralistischen Welt zusammenleben? Evang. Akademie Loccum 1995 (Loccumer Protokolle 65/94)
- Colpe, Carsten. Problem Islam Athenäum-Verlag Frankfurt/M. 1989
- Duran, Khalid. Islam und politischer Extremismus Einführung und Dokumentation Dt.Orient-Institut Hamburg 1985
- Eaton, Charles Le Gai. Der Islam Diederichs-Verlag München 1994
- Elyas, Nadeem. Der Beitrag des Islam zum Weltfrieden in: Calließ (Hrsg.) Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt oder: Wie können wir in einer pluralistischen Welt zusammenleben Evang. Akademie Loccum 1995, S. 105 ff
- Emmerson, Donald K. Können sich Ost und West doch treffen? Aufsatz in der Wochenzeitung Die Zeit vom 3. Mai 1996, S. 8
- Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart Verlag C.H. Beck, München 1991
- Fauda, Farag Ali. Sein oder Nichtsein - islamistische Militanz und politische Spekulation als Gefahr für den Rechtsstaat in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 477 ff
- Fenske, Hans. Politisches Denken im 20. Jahrhundert in: Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.) Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart Bundeszentrale für politische Bildung Bonn 1991 S. 657 ff

- Ferdows, Amir H. Die Fedai'yan-e eslam und Ayatollah Khomeyni: Das Modell einer islamischen Gesellschaft in: Greussing (Red.) Religion und Politik im Iran mardom nameh-Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients herausgegeben vom Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung Syndikat-Verlag Frankfurt/M. 1981 S. 120 ff
- Funke, Hajo. Bosnien-Krieg - Ein Kulturkampf des Westens gegen Muslime? Vortrag während eines Symposiums mit dem Thema Krieg der Kulturen als Zukunftsperspektive? im Haus der Kulturen der Welt in Berlin vom 23. bis 25. Januar 1996 (unveröffentlichtes Manuskript)
- Galtung, Johan. Strukturelle Gewalt Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung Rowohlt-Verlag Reinbek 1975
- Galtung, Johan. Konvivenz statt Konflikt Von den Überlebensbedingungen in der pluralistischen Welt (Diskussionsbeitrag) in: Calließ, Jörg (Hrsg.) Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt oder: Wie können wir in einer pluralistischen Welt zusammenleben? Evang. Akademie Loccum 1995 S. 197 ff
- Gamal, Ahmad Muhammad. Jawohl, wir wollen in die Vergangenheit zurückkehren 1989 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 399 ff
- Geertz, Clifford. Anti-Relativisms in: The American Anthropologist Bd-86 1984 H.2, S. 263 ff
- Gellner, Ernest. Leben im Islam Religion als Gesellschaftsordnung Klett-Verlag Stuttgart 1981
- Gellner, Ernest. Bedingungen der Freiheit Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen Klett-Verlag Stuttgart 1995
- Glassen, Erika. Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000 - 1501) in: Greussing (Red.) Religion und Politik im Iran mardom nameh - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients

- Herausgegeben vom Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung Syndikat-Verlag Frankfurt/M. 1981 S. 58 ff
- Greussing, Kurt (Redaktion). Religion und Politik in Iran mardom nameh - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients Herausgegeben vom Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung Syndikat-Verlag Frankfurt/M. 1981
- Glucksmann, André. Philosophie der Abschreckung Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1984
- Göhler, Gehard; Klein, Ansgar. Politische Theorien des 19. Jahrhunderts in: Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.) Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart Bundeszentrale für politische Bildung Bonn 1991, S. 259 ff
- Gottschalk, Herbert. Weltbewegende Macht Islam Scherz-Verlag München 1980
- Grunebaum, G. E. von. Der Islam II Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel Fischer Verlag Frankfurt/M. 1988
- Halliday, Fred. Islam an the myth of confrontation Tauris & Co Ltd. London/New York 1996
- Halm, Heinz. Fundamentalismus - ein leeres Etikett in: Rotter, G. (Hrsg.) Die Welten des Islam Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen Fischer Verlag Frankfurt/M. 1993 S. 211 ff
- Hemminger, Hansjörg (Hrsg.). Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur Quell-Verlag Stuttgart 1991
- Hippler, Jochen; Lueg Andrea. Feindbild Islam Konkret-Literatur Verlag Hamburg 1993
- Hofmann, Murad. Der Islam als Alternative Diederichs-Verlag München 1992
- Hottinger, Arnold. Die Araber vor ihrer Zukunft Geschichte und Problematik der Verwestlichung F. Schöningh-Verlag Paderborn 1989

- Hottinger, Arnold; Jansen, Godfrey H. und Mikdashi, Zuhayr. Der Islam in der Weltpolitik aus der Reihe Weltpolitik und Sicherheit Programm für Studien in Strategie und internationaler Sicherheit (PSIS) Genf Fischer Verlag Alt-Fechenheim 1982
- Hourani, Albert. Die Geschichte der arabischen Völker Fischer Verlag Frankfurt/M. 1992
- Hummel, Hartwig; Wehrhörer, Birgit. Geopolitische Identitäten. Kritik der Ethnisierung einer sich regionalisierenden Welt als paradigmatische Erweiterung der Friedensforschung aus der Reihe: Forschungsberichte aus dem Seminar für Politikwissenschaft und Soziologie der TU Braunschweig, Nr. 11, Januar 1996
- Huntington, Samuel. The clash of civilizations? in: Foreign Affairs 1993 ¹, Nr.3 S. 22 ff
- Huntington, Samuel. If Not civilizations, What? in: Foreign Affairs 1993 ², Nr. 5 S. 186 ff
- Italiaander, Rolf (Hrsg.). Die Herausforderung des Islam Ein ökumenisches Lesebuch Muster-Schmidt Verlag Göttingen 1987
- Jäggi, Christian J.; Krieger, David J. Fundamentalismus - Ein Phänomen der Gegenwart Orell Füssli Verlag Zürich 1991
- Jelloun, Tahar Ben. Der Bruch mit dem Westen in: Die Zeit Nr. 29 vom 12. Juli 1996, S. 7
- Kappert, Petra. Attatürks Erbe in: Der Spiegel Nr. 28 vom 8. Juli 1996 S. 124 f
- Karras-Klapproth, Margret. Muhammad und die Begründung der muslimischen Herrschaft bis zum Jahr 661 n. Chr. Kurseinheit 1 - 3, Kurs 4159 der Fernuniversität Hagen 1990
- Kepel, Gilles. Allah im Westen Die Demokratie und die islamische Herausforderung Piper Verlag München 1996
- Khalid, D. u. Hansen, G. (Hrsg.). Entwicklungspolitische Untersuchungen zur islamischen Herausforderung Fallbeispiele Ägypten, Iran, Türkei Dt.Orient-Institut Hamburg 1983

- Khoury, Adel Theodor. Religion und Politik im Islam in: Aus Politik und Zeitgeschichte Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament vom 25. Mai 1990
- Kirkpatrick, Jeane J. u.a. The Modernizing Imperative - Tradition and Change in: Foreign Affairs 1993, Nr. 4, S. 22 ff
- Kluckhohn, C. Values and Value Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification in: Parsons, T./Shils, E.S.: Toward a General Theory of Action Cambridge/Mass. 1951, S. 388 ff
- Koran, Der. Das heilige Buch des Islam Dt. Übersetzung von Ludwig Ullmann neu bearbeitet von L.W. Winter Goldmann-Verlag München 1989
- Krämer, Gudrun Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam in: Lüders (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Verlag Piper München 1992
- Krämer, Gudrun. Politischer Islam Kurseinheit 1 - 3, Kurs 4179 der Fernuniversität Hagen 1994
- Krämer, Gudrun. Der Islam auf dem Vormarsch Religiöser Fundamentalismus - Gefahr für die Welt? In Das Parlament Nr. 15 vom 15. April 1996 S. 8
- Krüger, Gundula. Die Stellung der Frau in der islamischen Gesellschaft Wie leben Frauen in islamischen Ländern - heute? in: Islamismus - die Rolle der Frau im Islam - aus der Reihe Beiträge zur Inneren Sicherheit, hrsg. von der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung Brühl 1996 ¹, S. 5 ff
- Krüger, Gundula. Die Stellung der Frau nach islamischem Recht in: Islamismus - Die Rolle der Frau im Islam - aus der Reihe Beiträge zur Inneren Sicherheit, hrsg. von der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung Brühl 1996 ², S. 63 ff
- Kuhn, Thomas S. Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1976
- Lewis, Bernhard. Die politische Sprache des Islam Rotbuch-Verlag Berlin 1991

- Lewis Bernard. Der Atem Allahs Die islamischen Welt und der Westen - Kampf der Kulturen? Europaverlag München 1995
- Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.). Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart Bundeszentrale für politische Bildung Bonn 1991
- List, Martin; Reichardt, Wolfgang und Simonis, Georg. Internationale Politik-Probleme und Grundbegriffe Kurseinheit 1 - 3 Kurs 4651 der Fernuniversität Hagen 1993
- Lueg, Andrea. Das Feindbild Islam in der westlichen Öffentlichkeit in: Hippler, Jochen; Lueg, Andrea Feindbild Islam Konkret Literatur Verlag Hamburg 1993 S. 14 ff
- Lücke, Hanna. "Islamischer Fundamentalismus" Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Die Stellungnahme der Forschung Schwarz-Verlag Berlin 1993
- Lüders, Michael (Hrsg.). Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Verlag Piper, München 1992
- Lutz, Dieter S. Sicherheit/Internationale Sicherheitspolitik in: Nohlen (Hrsg.) Wörterbuch Staat und Politik Bundeszentrale für politische Bildung 1991 S. 602 ff
- Mahbubani, Kishore. The Dangers of Decadence in: Foreign Affairs 1993 Nr. 4, S. 10 ff
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hrsg.). Fundamentalismus Observed The University of Chicago Press Chicago 1991
- Meier, Andreas. Der politische Auftrag des Islam Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen Originalstimmen aus der islamischen Welt Hammer Verlag Wuppertal 1994
- Menzel, Ulrich. Kulturen und Strukturen im Internationalen System - oder: Bilden sich neue Feindbilder heraus? in: Calließ (Hrsg.) Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt oder: Wie können wir in einer pluralistischen Welt zusammenleben? Evang. Akademie Loccum 1995 S. 139 ff

- Mernissi, Fateme. Die Angst vor der Moderne Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie Luchterhand-Verlag Hamburg 1992
- Meyer, Thomas. Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne Rowohlt-Verlag Reinbek 1989
- Meyers, Reinhard. Begriffe und Probleme des Friedens Beiträge der Politikwissenschaft Kurs 4667 der Fernuniversität Hagen 1994
- Meyers, Reinhard (Hrsg.). Begriffe und Probleme des Friedens Beiträge der Politikwissenschaft Reader: Grundpositionen und Grundprobleme der Friedensdiskussion Kurs 4667 der Fernuniversität Hagen 1994
- Nippel, Wilfried. Politische Theorien der griechisch-römischen Antike in Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.) Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart Bundeszentrale für Politische Bildung Bonn 1991, S. 17 ff
- Nohlen, Dieter (Hrsg.). Wörterbuch Staat und Politik Bundeszentrale für politische Bildung 1991
- O'Hagan, Jacinta. Civilisational conflict? looking for cultural enemies in: Third World Quarterly Vol. 16 1 1995 S. 19 ff
- Opaschowski, Horst W. Freizeit im Wertewandel Schriftenreihe zur Freizeitforschung Bd. 4 hrsg. vom BAT-Freizeitforschungsinstitut Hamburg 1982
- Palme, Olaf u.a. Der Palme-Bericht Bericht der unabhängigen Kommission für Abrüstung und Sicherheit Severin & Siedler Verlag Berlin 1982
- Paret, Rudi. Der Koran Kommentar und Konkordanz Kohlhammer Verlag Stuttgart 1980
- Peters, Rudolph. Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jhrd. und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus in: Ende/Steinbach, Udo (Hrsg.) Der Islam in der Gegenwart Verlag C.H. Beck München 1996, S. 90 ff

- Probst, Lothar. Die Blindstellen des Huntington Paradigmas Partikularismus und kulturelle Anerkennungskämpfe in westlichen Gesellschaften Vortrag während eines Symposiums mit dem Thema Krieg der Kulturen als Zukunftsperspektive? im Haus der Kulturen der Welt in Berlin vom 23. bis 25. Januar 1996 (unveröffentlichtes Manuskript)
- Probst, Lothar. Kampf um kulturelle Anerkennung, Signum einer neuen Epoche in: TAZ 1. Juni 1995, S. 12
- Qutb, Sayyid. Manifest einer islamischen Befreiungstheologie, Wegmarken 1983 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 198 ff
- Rotter, Gernot (Hrsg.). Die Welten des Islam Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen Fischer-Verlag Frankfurt/M. 1993
- Rotter, Gernot. Wurzeln der Angst - das Feindbild der anderen Seite in: Rotter, G. (Hrsg.) Die Welten des Islam Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen Fischer-Verlag Frankfurt/M. 1993 S. 219 ff
- Schaaban, Said. in Zeitschrift L'Orient le Jour, Beirut, 19. Oktober 1983 Zit. nach: Taheri, Amir Morden für Allah Terrorismus im Auftrag der Mullahs Droemersch Verlagsgesellschaft Knauer München 1993, S. 51
- Schimmel, Annemarie. Der Islam Eine Einführung Reclam-Verlag Stuttgart 1990
- Schimmel, Annemarie. Im Islam leben Vorwort zu: Eaton, Charles le Gai Der Islam Diederichs-Verlag München 1994 S. 7 ff
- Schimmel, Annemarie. Die Zeichen Gottes Die religiöse Welt des Islam Verlag C.H. Beck München 1995
- Schulze, Reinhard. Islam und Herrschaft zur politischen Instrumentalisierung einer Religion in: Lüders, Michael (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Piper Verlag München 1992 S. 94 ff

- Schulze, Reinhard. Muslimische Intellektuelle und die Moderne in: Hippler/Lueg (Hrsg.) Feindbild Islam Konkret Literatur Verlag Hamburg 1993 S. 77 ff
- Schuon, Fritjof. Den Islam verstehen Eine Einführung in die innere Lehre und die mystische Erfahrung einer Weltreligion Scherz-Verlag München 1988
- Schwan, Alexander. Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung in: Lieber, Hans-Joachim (Hrsg.) Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart Bundeszentrale für politische Bildung Bonn 1991, S. 157 ff
- Sid Ahmed, Mohamed. The Huntington Paradigm and the Arab-Israeli Conflict Vortrag während eines Symposiums mit dem Thema Krieg der Kulturen als Zukunftsperspektive? im Haus der Kulturen der Welt in Berlin vom 23. bis 25. Januar 1996 (unveröffentlichtes Manuskript)
- Steinbach, Udo. Flucht in die Geschichte? Zur Genesis und Wirkung islamistischer Strömungen in: Lüders, M. (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Piper-Verlag München 1992, S. 76 ff
- Steppat, Fritz. Islamische Antworten auf die Fragen der modernen Welt in: Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit (Hrsg.) Weltmacht Islam München 1988, S. 413 ff
- Sulaiman, Adil Die Kreuzzüge haben begonnen - ewige Schande für tausend Millionen Muslime in: ägyptische Tageszeitung "al-Gumhuriya" vom 21. Nov. 1992, Kairo S. 5 abgedruckt in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 294 ff
- Sulaiman, Hamid. Islamische Verantwortung unter dem Schutzschirm der Demokratie 1990 in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Verlag Wuppertal 1994 S. 506 ff
- Taha, Mahmud. Muhammad. Zweite Botschaft des Islam in: Meier, Andreas Der politische Auftrag des Islam Hammer Wuppertal 1994 S. 533 ff

- Taheri, Amir Morden für Allah Terrorismus im Auftrag der Mullahs Droemersch Verlagsgesellschaft Knauer München 1993
- Tarock, Adam. Civilisational conflict? fighting the enemy under a new banner in: Third World Quarterly Vol. 16 No. 1 1995 S. 5 ff
- Tibi, Bassam. Islamischer Fundamentalismus gegen den Westen in: Aus Politik und Zeitgeschichte Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament vom 25. Mai 1990
- Tibi, Bassam. Die Krise des modernen Islam Suhrkamp-Verlag Frankfurt/M. 1991
- Tibi, Bassam. Im Namen Gottes? Der Islam, die Menschenrechte und die kulturelle Moderne in: Lüders (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt Verlag Piper München 1992 S. 144 ff
- Tibi, Bassam. Krieg der Zivilisationen Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus Hoffmann und Campe Hamburg 1995
- Wolfers, Arnold. Discord and Collaboration Essays on International Politics 3. Auflage Baltimore 1971 Zit. nach: Meyers, Reinhard Begriffe und Probleme des Friedens Beiträge der Politikwissenschaft Kurs 4667 der Fernuniversität Hagen 1994
- Zaid, Nasr Hamid Abu. Islam und Politik-Kritik des religiösen Diskurses Dipa-Verlag Frankfurt/M 1996
- Zakaria, Fuad. Säkularisierung - eine historische Notwendigkeit in: Lüders (Hrsg.) Der Islam im Aufbruch ? Perspektiven der arabischen Welt Piper Verlag München 1992 S. 228 ff

