

DIETER SENGHAAS

GEOKULTUR: WIRKLICHKEIT ODER FIKTION?

DREI ABHANDLUNGEN ZUR DEBATTE ÜBER DEN
"ZUSAMMENPRALL DER ZIVILISATIONEN"

InIIS-Arbeitspapier Nr. 1/96

Institut für Interkulturelle und Internationale Studien
(InIIS)
Universität Bremen
Postfach 33 04 40
28334 Bremen

Inhalt

1.	Vorwort	3
2.	Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe	5
2.1	Rückerinnerungen	5
2.2	Verortungen	11
2.3	Der Westen und die Kulturkämpfe	16
2.4	Schlußbemerkungen	17
3.	Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs	19
3.1	Die wirklichkeitsnahe Rekonstruktion des eigenen westlichen Entwicklungsweges	20
3.2	Um ein wirklichkeitsgerechtes Islambild von innen bittend	22
3.3	Über den Tellerrand des christlich-muslimischen Dialogs hinausschauen	25
3.4	Die Botschaft der Moderne - ein Angebot	30
4.	Über asiatische und andere Werte	32
5.	Folgerungen	39
	Literatur	41

1. Vorwort

Im Jahre 1989/90 ist eine weltpolitische Konstellation, der Ost-West-Konflikt, weggebrochen. Was wird an ihre Stelle treten?

Die Beobachter des Zeitgeschehens - Wissenschaftler, Journalisten, Politiker und Kulturschaffende im allgemeinen - sind sich in der Beantwortung dieser Frage durchaus uneins. Dieser Sachverhalt kann nicht überraschen, denn eine Welt, in der sich Verfalls- und Restrukturierungsprozesse mischen, eignet sich kaum für verlässliche Prognosen: Allein schon fundierte Aussagen über offene Konstellationen und deren mögliche Entfaltung wären angesichts der Widersprüchlichkeit vieler Vorgänge, die heute für die Weltlage konstitutiv sind, von analytischem Gewinn.

Wohin also driftet die Welt? Der Autor der nachfolgenden Untersuchungen hat vor kurzem in einem Buch, das eben diese Frage zum Titel hat, einige orientierende Antworten herauszuarbeiten versucht (*Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1994; edition suhrkamp 1916). *Zivilisierung* wurde in diesem Buch als eine erfahrungswissenschaftlich begründbare normative Leitperspektive entfaltet. Ihre konstitutiven Bausteine sind: Schutz der Freiheit, Schutz vor Gewalt, Schutz vor Not und Schutz vor Chauvinismus. Gebündelt eröffnen sie einen Zugang zu konstruktiven Formen der Konfliktbearbeitung. Die Gefahrenlage - benennbar als Entzivilisierung bzw. *Regression* von Politik - wurde ebenfalls in vierfacher Hinsicht diagnostiziert, nämlich als

- Regression im Sinne von *Geopolitik*, verstanden als uneingehegter Machtkampf (insbesondere zwischen den "großen Mächten");
- Regression im Sinne von *Geoökonomie*, verstanden als aggressiv-eigennützige Maximierung der jeweiligen ökonomischen Position;
- Regression im Sinne von *Geoökologie*, verstanden als rücksichtslos-egoistische Vorteilsnahme bei der Vernutzung von Natur (insbesondere von Gemeingütern); sowie
- Regression im Sinne von *Geokultur*, verstanden als bewußte Instrumentalisierung von "Kultur" (oder vielmehr Unkultur) im internationalen Machtkampf.

Die Begriffe *Geopolitik*, *Geoökonomie*, *Geoökologie* und *Geokultur* - in dem zitierten Buch bewußt gewählt und hier wieder aufgegriffen - legen die Frage nahe, ob von der jeweiligen Dimension bzw. einer Kombination von Dimensionen ausgehend *übergreifende strukturbildende weltpolitische Konfliktformationen* von mehr oder weniger ausgeprägter Gewaltträchtigkeit zu erwarten sind. Geopolitische und geoökonomische Fragestellungen sind in weltpolitischer Analyse wohlvertraut, gleichgültig ob mit diesen Begriffen gearbeitet wird oder nicht: Die aktuelle Debatte über Multipolarität bzw. Polyzentrismus in der Weltpolitik und über

Regionalisierungstendenzen in der Weltwirtschaft ("Weltwirtschaftsblöcke") ist diesen Dimensionen zuzuordnen.

Geoökologische Fragestellungen im Hinblick auf ökologisch motivierte Raumbildungsprozesse auf Weltebene blieben bisher unterbelichtet. Demgegenüber hat die sowohl in der Friedensforschung (Galtung) als auch in der "strategic community" (Huntington) artikulierte These von kulturell bestimmten internationalen Konfliktmustern, dem drohenden "Zusammenprall der Zivilisationen", eine lebhafte Debatte über geokulturelle Raumbildungsprozesse ausgelöst. Diesen Thesen zufolge erscheinen Großkulturbereiche - "Zivilisationen" - als politisches Agens, wenn nicht gar als Akteure, die - so unterstellt - in zunehmendem Maße das weltpolitische Geschehen strukturieren würden.

Diese Debatte wird noch von vielen Unklarheiten und Ungereimtheiten geprägt, einschließlich von werbewirksamen Zuspitzungen, denen zufolge dann sogar von einem "Krieg der Zivilisationen" (Tibi) gesprochen wird.

Die drei nachfolgenden Abhandlungen fügen sich in den analytischen Rahmen ein, der in dem obengenannten Buch entfaltet wurde. Sie erscheinen hier gebündelt als Beiträge zur genannten *geokulturellen* Debatte. Der erste Beitrag thematisiert die Hintergründe von *Kulturkämpfen*, hier verstanden als zugespitzte Kulturkonflikte von erheblicher politischer Relevanz. Dabei erweist sich eine historisch-vergleichende und systematische Perspektive als unentbehrlich.

Sie findet auch ihren Niederschlag im zweiten Beitrag, der ein Plädoyer für die *Reorientierung des interkulturellen Dialogs* enthält.

Der dritte Beitrag konzentriert sich auf die Kulturalisierung der politischen Debatte in Teilen Ostasiens bzw. Südasiens: auf eine Auseinandersetzung um die sog. "asiatischen Werte". Diese Debatte ist von besonderem Interesse, weil sie unter ganz anderen Prämissen stattfindet als die innerislamische und islamisch-westliche, die aus naheliegenden Gründen in Europa besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Wie die Begriffe Geopolitik, Geoökonomie und Geoökologie, so ist auch *Geokultur* als hypothesenträchtiger Begriff zu verwenden. Zunächst einmal impliziert er Fragestellungen, nicht Antworten. Wird er demgegenüber begriffsrealistisch aufgebläht, dann wird er - nicht anders als in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der Begriff der Geopolitik - zu einem politisch motivierten Instrument der Propaganda und nicht zu einem Hebel für Analysen mit offenem Horizont. In einer Zeit, in der Wesenskern von Zivilisationen als Agentien auf weltpolitischer Bühne "entdeckt" oder konstruiert werden, muß man auf diese methodische Problematik aufmerksam machen, damit nicht Begriff und Wirklichkeit in eins gesetzt und folglich - *petitio principii* - beide miteinander verwechselt werden.

In den nachfolgenden Abhandlungen wird einige Mühe darauf verwandt, nicht diesem Trugschluß zu verfallen.

2. Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe

Die These vom drohenden "Zusammenprall der Zivilisationen" findet immer noch eine große Resonanz - nicht zuletzt, weil sie von ihren Kritikern nur oberflächlich und plakativ abgewehrt wird. Selbst wenn man sie für wenig gehaltvoll hält, bleibt eine Diskussion zur Sache überfällig. Meine Abhandlung habe ich als Beitrag zu eben dieser Diskussion verfaßt.

2.1 Rückerinnerungen

1. Beginnen wir mit einem Zitat:

"Die Überlegenheit, die Europa schon seit langem pflegt, hat es dazu veranlaßt, sich selbst als die Herrscherin der Welt herauszuputzen und den Rest der Menschheit so zu behandeln, als sei er allein zum Nutzen Europas geschaffen worden. Männer, die als profunde Philosophen bewundert werden, haben mit eben solchen Worten den Einwohnern Europas ihre physische Überlegenheit bescheinigt und gleichzeitig bedeutungsschwer behauptet, daß alle Tiere - und darunter eben auch die menschliche Rasse - in Amerika nur degenerieren - ja daß sogar Hunde aufhören zu bellen, nachdem sie für einige Zeit unsere Luft eingeatmet haben.

Manche Tatsachen haben schon zu lange diese arroganten Anmaßungen der Europäer unterstützt. Jetzt liegt es an uns, die Ehre der menschlichen Rasse zu retten und diesem unserem anmaßenden Bruder Bescheidenheit beizubringen. Die Union wird uns dazu in die Lage versetzen. Sollten wir uns aber nicht vereinigen, würden wir zu einem weiteren Opfer solcher Anmaßung werden. Laßt uns Amerikaner aufhören, Instrumente europäischer Größe sein zu wollen. Laßt die dreizehn Staaten, verbunden in einer strikten und unauflösbaren Union, beschließen, ein großes amerikanisches System aufzubauen - ein System, das allen Kontrollen einer transatlantischen Gewalt überlegen ist und schließlich in der Lage sein wird, die Bedingungen der Beziehungen zwischen der alten und der neuen Welt zu diktieren."

Die Aussage stammt von Alexander Hamilton und findet sich in den berühmten *Federalist Papers* (Nr. 11). Sie ist unschwer aktualisierbar: Wo Hamilton von "Europa" spricht, muß man "Europa" nur durch "den Westen" ersetzen; ersetzt man ferner "Amerikaner", die er zu agitieren versucht, durch "Muslime" und denkt man sich als Autor nicht Hamilton, sondern beispielsweise einen der bekannten fundamentalistischen Autoren aus dem islamischen Bereich, Sayyid Qutb (1906-1966), dann könnte das Zitat aus unserer eigenen Zeit stammen. Man müßte dann nur noch an die Stelle der "dreizehn Staaten" "die Staaten der islamischen Welt" setzen, an die Stelle des "großen amerikanischen Systems" vielleicht "die Gemeinschaft der

Muslime", also die "umma", oder in einem begrenzteren Raum, nämlich bezogen auf den arabisch-islamischen Bereich, "die arabische Nation" als das Projekt eines Einheitsstaates aller Araber.

Wenn man Kultur als die Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Bevölkerung, einschließlich der sie tragenden Geistesverfassung und Werteinstellungen begreift, handelt es sich bei dem von Hamilton angesprochenen Sachverhalt um einen Kulturkonflikt, politisch formuliert: um einen Kulturkampf. Worum ging es in der Auseinandersetzung zwischen Englands amerikanischen Kolonien und dem Mutterland?

In der Wahrnehmung derer, die über diesen Konflikt zu "Amerikanern" wurden, galt Europa als Inbegriff einer alten, nicht lebenswerten Weltordnung, der man sich seit 1620, dem Jahr der Landung der "Pilgerväter", entzogen hatte. Die alte Weltordnung war in der Perspektive der Europa entfliehenden puritanischen Kolonisten durch feudalen Despotismus, eine extreme Klassengesellschaft, die Dünkelhaftigkeit luxurierender Oberschichten und durch extreme Ausbeutung der Massen charakterisiert. Überdies galt Europa in den Augen der Bewohner jenseits des Atlantiks als "rotten", als moralisch verkommen: Europäische Potentaten verkauften ihre Untertanen wie Waren, andere europäische Potentaten wiederum kauften sie, um sie im Kampf gegen die Bewohner der englischen Kolonien auf dem nordamerikanischen Kontinent einzusetzen. Das "Hessen-Syndrom" ("ab nach Kassel!") war notorisch für diese Wahrnehmung. Bekanntlich hatte dieses Europa-Bild viel mit der Wirklichkeit Europas zu tun.

Die eigene Welt, verstanden als Inbegriff einer "Neuen Weltordnung", als "Empire of Liberty", kontrastierte mit der alten in jeder Hinsicht: Die Freiheit des Individuums, verbürgt durch entsprechende einklagbare Schutzrechte, in Kombination mit einer Fülle von freiwilligen Assoziationen, die Jahrzehnte später Alexis de Tocqueville in großes Erstaunen versetzten, sollte eine Bürgergesellschaft - die "*civil society*" - begründen. Also lautete die Devise: Individualismus *plus* Solidarität, untermauert und eingerahmt durch politische Selbstbestimmung, d.h. legitimierte öffentliche Gewalten, begründet in religiösen Freiheiten, aber auch durch ökonomische Selbstbestimmung im Innern ("*taxation only with representation*") und flankiert durch eine souveräne Verfügung über die Außenwirtschaftspolitik, die als ein unerläßliches Medium für eine gedeihliche innerwirtschaftliche Entwicklung begriffen wurde.

So also stand die Neue Welt der alten gegenüber, zunächst vor allem im Bewußtsein der Hauptakteure, die die an Auflagenhöhe zunehmenden Print-Medien jener Tage (lokale Presseorgane) zur Plattform für die Propagierung ihrer Ideen machten. Aber diese Ideen wären nicht auf Resonanz gestoßen, wenn nicht die Lagebeurteilungen der politischen Führer und der Bürger in der Tendenz übereingestimmt hätten. Die "Neue Welt", mehr noch: "die Neue Weltordnung" - das war ein "projet" im Sinne des Sartreschen Begriffes, also ein Lebens- und Zukunftsentwurf. Dieses Projekt hatte klar erkennbare Komponenten: ein spezifisches Menschen- und Gesellschaftsbild;

entsprechende Überlegungen über eine dazu kongeniale politische Ordnung (Verfassung); Aufbauprogramme im Bereich von Erziehung und Infrastruktur; eine wirtschaftspolitische Konzeption, insbesondere im Hinblick auf die Förderung einer eigenen Industrie, und dazu gehörend: ein Konzept für die Außenwirtschaftspolitik, die den inneren Entwicklungsweg absichern sollte (worüber sich später eine weitgehende Kongenialität zwischen Friedrich List und den "Federalists" einstellte). Das Programm setzte politische Souveränität, also Selbstbestimmung voraus.

Was vorlag, war die Vorstellung von einem *Entwicklungsprojekt*, den Begriff im umfassenden Sinne verstanden. Es galt, etwas Neues zu gründen: zum einen aus Abwehr gegen das despotische Europa, zum anderen aber aus freien Stücken. Das Neue sollte etwas Besseres sein. Der damals schon zu beobachtende Schritt hin zur Vorstellung, ein "auserwähltes Volk" zu sein, also zum Sendungsbewußtsein, hängt mit diesem Gründungsmythos zusammen, der nicht nur ein Mythos war, schon gar nicht nur eine Fiktion. Denn das Projekt war, wie die Geschichte zeigen sollte, geschichtsträchtig, weil es einen seinerzeit erst *in nuce* erkennbaren säkularen Entwicklungstrend zur Grundlage hatte, das "Projekt der Moderne", verstanden nicht nur als Angelegenheit einer dissentierenden, aber elitären Geistesaristokratie wie im europäischen "siècle de lumières", sondern als ein Vorhaben und politischer Vorgang auf breiter Zustimmung, d.h. auf Massenbasis.

Man kann an unserem ersten Beispiel die wichtigsten Faktoren eines Kulturkampfes exemplifizieren: die Abwehrhaltung gegen Fremdbestimmung; deshalb die antihegemoniale, antiimperiale, antikoloniale und antiimperialistische Einstellung. Die Antihaltung dient der Bewußtwerdung, ganz im Sinne des Konzeptes der "concienciación" (P. Freire), und sie hat über die Bewußtseinsbildung hinaus die Mobilisierung von effektiven Gegenkräften ("empowerment") zum Ziel. Die Antihaltung wird ergänzt durch einen eigenen Lebens- und Gesellschaftsentwurf, womit sich auch die Idee der politischen Innovation verbindet. Der Vorgang insgesamt ist also umfassend: er berührt die politische, die soziale und die ökonomische Ordnung - und alle drei unter dem Vorzeichen einer eigenen Sinngebung. Deshalb kann der Kulturbegriff in diesem Zusammenhang, anders als im *Duden* vermerkt, nicht "auf die Gesamtheit der geistigen und künstlerischen Lebensäußerungen einer Gemeinschaft oder eines Volkes" reduziert werden; er enthält in sich ebenso die abgelehnte alte wie die angestrebte *neue öffentliche Ordnung*. Kultur ist in diesem Kontext, wo es um Entwurf und Gegenentwurf öffentlicher Ordnungen geht, nicht eine Dimension neben anderen Dimensionen, sondern im Kern der Inbegriff der politischen Ordnung, weil entsprechende Vorstellungen die aktive Gestaltung der diversen Lebenssphären zum Ziel haben. Sie ist also im emphatischen Sinne *politische* Kultur.

Das Beispiel zeigt, wie die Kombination von Antihaltung und zukunftsorientierter Entwurfsperspektive - beides auf der Ebene der Elite und auf Massenbasis - einen Kulturkampf zu einem geschichtsmächtigen Konflikt werden läßt. Seine Träger wurden im amerikanischen Fall durch die Geschichte nicht bestraft, sondern belohnt. Der Fall ist nicht sehr häufig, aber gerade deshalb besonders lehrreich: Tu felix America!

2. Wenden wir uns einer *zweiten Rückerinnerung* zu: dem Ringen Schwarzafrikas um Entkolonisierung und einen eigenen Entwicklungsweg mehr als 150 Jahre später. Auch hier konnte man, vom Kontext vorgezeichnet, Antihaltungen beobachten, vor allem eine seit den 50er Jahren dieses Jahrhunderts sich zuspitzende antikoloniale und antiimperialistische Propaganda und entsprechende politische Bewegungen. Aber auch zukunftsorientierte Perspektiven wurden artikuliert und flossen in die politischen Debatten ein. Sie lassen sich mit bestimmten Schlagworten umschreiben, die mehr als nur Schlagworte waren, sondern durchaus weitreichende Überlegungen bündelten. So wurde die Vorstellung, daß im sich entkolonisierenden Schwarzafrika ein Prozeß der Erneuerung stattfinden müsse - eklektisch aufbauend auf der eigenen Tradition *und* den externen Einflüssen (christliche Mission und Islam, Vermächtnis der modernen Kolonialverwaltungen und des laizistischen Staates) - beispielsweise in dem von Nkrumah geprägten Begriff des "consciencism" zusammengefaßt. Intendiert war damit, aus dem Tatbestand völlig unterschiedlicher Erfahrungsbruchstücke ("strukturelle Heterogenität im Bewußtsein") ein neues, kohärentes Bewußtsein zu schaffen, also eine neue eigene Identität: die "African personality". Und letztere nicht nur auf individueller, sondern auch auf staatlicher bzw. auf gesamtafrikanischer Ebene. Deshalb wurde die Idee der "African personality" in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Konzept des "Panafricanism" gebracht. Politische Souveränität als Ergebnis erfolgreicher Dekolonisierung war auch hier für das Projekt die entscheidende Voraussetzung: "Seek ye first the political Kingdom and all other things shall be added unto it". So war es, eingemeißelt an zentralem Ort, in Accra (Ghana) nach 1957 zu lesen.

Andere Varianten dieses Afrika-Projektes wurden mit einer eigenen Lebensphilosophie ausgestattet, bisweilen auch mit einer eigenen Erkenntnistheorie überhöht. Senghor kontrastierte die westliche "raison analytique à distance" mit der afrikanischen "raison-étreinte" bzw. der "raison-toucher", also die kühle, sezierende Vernunft mit jener Vernunft, die mit Menschen, Welt und Natur symbiotisch verbunden bleibe. Letzteres war eine Kernannahme der "négritude", der behaupteten eigenen Identität der schwarzafrikanischen Menschen.

Das Schicksal des Projektes ist bekannt; es ging, wie so viele andere auch, den Weg des postkolonialen Staates: vom befreienden Aufbruch zur Herrschaftsideologie, um schließlich in Vergessenheit zu geraten. Dabei vermag das zuvor zitierte amerikanische Beispiel Fingerzeige zu geben für die Gründe dieses historischen Verlaufes: Es fehlten vor allem Vorstellungen über ein ökonomisches Projekt der eigenständigen Entwicklung als Grundlage und Untermauerung des kulturellen Projektes.

Der Sachverhalt selbst, hier am Beispiel Afrikas (und insbesondere Westafrikas) exemplifiziert, hätte auch mit anderen Fällen beschrieben werden können. Er ist immer dort auffindbar, wo politische Gruppierungen irgendeiner Art (Stämme, Völker, Kolonien etc.) sich gegen Fremdherrschaft erheben, in einen antikolonialen Kampf eintreten und als Ergebnis von Dekolonisierung politische Souveränität anstreben.

Dabei sind Antihaltungen bestimmend, aber auch Bemühungen um die Begründung einer eigenen Identität. Wo immer aus kolonialer bzw. informeller Abhängigkeit Entkolonisierungsbewegungen inszeniert wurden, also "Peripherien" gegen die "Zentren" aufgestanden sind - Protest artikulierend und schließlich nicht selten gegen die Kolonialherren und sogenannten Mutterländer militärisch kämpfend - war der Vorgang auch ein Kulturkampf, und sei es auch nur als zugespitztes antikoloniales Mobilisierungsprogramm.

Dieser Sachverhalt war mit entsprechenden programmatischen Doktrinen schon im 19. Jahrhundert zu beobachten; wirklich geschichtsbestimmend wurde er jedoch vor allem im 20. Jahrhundert und insbesondere nach 1945. Südosteuropa spielte dabei im späten 19. Jahrhundert eine gewisse Vorläuferrolle: Hier (insbesondere in Rumänien) liegt die Geburtsstätte für ausgefeilte Doktrinen über das Verhältnis von "Zentren" und "Peripherien"; hier wurden entsprechende entwicklungspolitische Imperative formuliert; auch die Erfordernisse einer kulturellen Identitätsbildung wurden erkannt. Viele Spielarten des späteren Entwicklungssozialismus (afrikanischer, arabischer, indischer, indonesischer Prägung usw.) sind in vergleichbarem Kontext vorbereitet worden. Auch härtere Ausprägungen des Entwicklungssozialismus im Sinne eines marxistisch motivierten Volkskommunismus (beispielsweise der vietnamesischen oder chinesischen Variante) haben in solcher Ausgangslage ihr historisches Fundament.

3. Diese Beobachtung führt zu einer *dritten Rückerinnerung*: Merkwürdigerweise wird in der aktuellen Diskussion über den "Zusammenprall der Zivilisationen" der Ost-West-Konflikt als ein inzwischen beendeter Konflikt der *Ideologien* interpretiert, der nunmehr vermeintlich sich anzeigende "Zusammenprall der Zivilisationen" dagegen als ein aus historischen Tiefendimensionen hervorkommender Konflikt der *Kulturen* und die sie kennzeichnenden "Kosmologien". Aber was war der Ost-West-Konflikt? Aus der zeitgenössischen Perspektive von 1917 oder 1950, auch von heute aus im Rückblick betrachtet, standen im Ost-West-Konflikt zwei ordnungspolitisch unvereinbare Menschen- und Gesellschaftsbilder (und entsprechende Wirklichkeiten) einander gegenüber. Für die westliche Seite waren und sind repräsentativ: Individualismus und Pluralismus als konstitutive Bedingungen moderner Gesellschaft, Gewaltenteilung als politisches Ordnungsprinzip, Öffentlichkeit als Eigenwert (einschließlich der modernen Vorstellung von den Medien als einer "vierten Gewalt"); dazu Wissenschaft, Justiz und Verwaltung als in der Tendenz nicht parteiische, neutrale Sphären; der Markt und die Kultur als Handlungsräume mit eigenem Stellenwert und eigener Logik; und im ökonomischen Bereich: Marktpreise, Privateigentum und Orientierung an komparativen Kosten und Vorteilen.

Die östliche realsozialistische Seite war gekennzeichnet durch: Kollektivismus, die Gleichschaltung von Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Kultur - und daraus resultierend: Gewaltenkonzentration; gewollte Parteilichkeit in Wissenschaft, Justiz und Verwaltung; im ökonomischen Bereich: die Orientierung an administrativen politischen Preisen, an Kollektiveigentum und am Außenhandelsmonopol. Ein gravierender Unterschied bestand auch in der Bewertung der für moderne Gesellschaften

unabwendbaren politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Konflikte: Das westliche Verständnis hält Konflikte in aller Regel für unentrinnbar-endemisch; sie sind nicht abzuschaffen, sondern durch vielfältige Modalitäten der Konfliktbearbeitung zu regeln. Im östlichen Verständnis wurden sie als störend und dysfunktional begriffen; Regelungsmechanismen waren unterentwickelt; es gab nur wenige selbstregulierende Auffangnetze, sich zuspitzende Fälle wurden vor allem repressiv beantwortet.

Es standen sich also zwei Projekte gegenüber. Man kann im Hinblick auf diese Konstellation sehr wohl von einem Kulturkampf sprechen, denn bei diesem Konflikt über die Gestaltung öffentlicher Ordnung handelte es sich um eine breit gefächerte Angelegenheit (wie es in jedem vergleichbaren Fall zu beobachten ist): Sie hatte eine soziale, ökonomische und kulturelle Dimension, die sich mit eigener Begründung und eigenem Sinngehalt zu einem spezifischen ordnungspolitischen Profil verdichteten. Daß die hier in wenigen Punkten umrissenen antagonistischen Entwicklungsprojekte Kern der Ost-West-Systemkonkurrenz waren, dokumentierte sich spätestens, als eines der beiden Vorhaben, der Realsozialismus, zusammenbrach und die aufgehäuften Rüstungen abrupt ihre Funktion und Bedeutung verloren und eben "ziellos" herumstanden. Der Sachverhalt deutet darauf hin, daß der Konflikt zwar hochmilitarisiert war und seine Dynamik auch über die Rüstungsdimension ("Rüstungskonkurrenz") vermittelt wurde, daß aber die Militarisierung eine abgeleitete und nicht eine originäre Erscheinung war.

Auch dieser Konflikt war aus der Peripherie entstanden, geboren aus Widerstand und Abwehr, gerichtet gegen den aus den Zentren kommenden ökonomischen und kulturellen Verdrängungswettbewerb. *Antiimperialismus* wurde zum Inbegriff des Realsozialismus, der zugleich eine politische, soziale, ökonomische und kulturelle eigene Perspektive verkörperte. Daß diese im Endeffekt gescheitert ist, spielt im Hinblick auf den originären Sachverhalt keine Rolle. Wie im zitierten amerikanisch-englischen Beispiel, standen sich im Ost-West-Konflikt zwei unterschiedliche Selbstverständnisse und Handlungsprogramme gegenüber. Zum Verhängnis des Realsozialismus wurde, daß er, anders als in der klassischen Doktrin vorgesehen, als geschichtsmächtige Kraft gegen drohende oder schon eingetretene Peripherisierung antrat - und in dieser Hinsicht durchaus innovativen Charakter hatte -, um schließlich an der Bewältigung jener sozio-ökonomischen und kulturellen Komplexität kläglich zu scheitern, die aus den *selbstinszenierten* Modernisierungsschüben resultierten. Darüber ist das Gegenprojekt zur westlichen Moderne, also der Versuch einer östlich-realistischen Moderne, zu einem Ende gekommen; die einst darauf aufgebaute Systemkonkurrenz ist gegenstandslos geworden, damit auch der ihr zugrunde liegende Kulturkampf.

2.2 Verortungen

- 1. Meine Rückerinnerungen lassen das Grundmuster von politisch relevanten Kulturkonflikten erkennen. Abstrahiert man von den einzelnen Fällen, so sind folgende Sachverhalte als Voraussetzung für Kulturkämpfe entscheidend:
- hierarchisierte Interaktionszusammenhänge zwischen Zentrum und Peripherie, in denen ein Machtgefälle, insbesondere ein ökonomisches und technologisches Kompetenzgefälle sich allmählich verfestigt;
- ein darin einseitig wirksam werdender anhaltender Verdrängungswettbewerb, vor allem in ökonomischer und kultureller Hinsicht (Peripherisierungsdruck);
- eine aus beidem resultierende Gefahr der Peripherisierung, die beim Opfer der strukturellen Abhängigkeit in offener Kolonisierung, in informeller Abhängigkeit ("informal empire"), in Überlagerung und Penetration und vergleichbaren Erscheinungen mit jeweils gravierenden Folgewirkungen (sozioökonomischen und mentalen Verwerfungen) zum Ausdruck kommt.

Eine solche Konstellation provoziert in aller Regel Abwehrhaltungen; und aus ihr inszenieren sich Gegenprojekte. Beides findet vor allem dann statt, wenn die betroffene Gesellschaft in einen Prozeß der sozialen Mobilisierung eingetreten ist oder darin schon rasch fortschreitet: zum Beispiel, wenn eine Subsistenzökonomie in eine arbeitsteilige Wirtschaft übergeht; wenn die Entvölkerung des ländlichen Raumes zu einer massiven Verstädterung führt; wenn die Lese- und Schreibunfähigkeit durch Alphabetisierung abgelöst wird. Die Ausweitung von abhängiger Beschäftigung, das Leben in Städten und eine breitenwirksame Bildung sind die moderne Grundlage für eine ebenso breite Politisierung - auch für eine Politisierung gegen die gekennzeichnete koloniale oder quasi-koloniale Konstellation.

2. Das Umfeld und der Gegenstand solcher Politisierung lassen sich als *Entwicklungsnationalismus* beschreiben. Er manifestiert sich in verschiedenen Varianten:

Ein erster Erfahrungsbereich in diesem Zusammenhang ist die Welt des *primären Entwicklungsnationalismus*, zu dem auch das genannte amerikanisch-englische Beispiel zu zählen ist. Es handelt sich hierbei um jenen Nationalismus, der in der Herausbildung der heutigen OECD-Gesellschaften zu beobachten war und der zur Entwicklung von Staatsnationen (wie im Falle Frankreichs) und zu Nationalstaaten (wie im Falle Deutschlands) geführt hat. Wie aus der Geschichte der west- und nordeuropäischen Nationalstaaten, aus der Geschichte der USA, aus Kanada, Neuseeland und Australien bekannt ist, spielte dabei der jeweils staatlich und kulturell umgrenzte Raum eine wichtige Rolle für den einzelnen Entwicklungsweg. Auch Japan ist in dieser Hinsicht ein markantes Beispiel. Zu einem Zeitpunkt, als sich die dominanten lateinamerikanischen Eliten in einer Art von Selbstkolonisierung in die Arme der europäischen Zivilisation warfen und einen eigenständigen Entwicklungsweg für nicht sinnvoll hielten und sogar vor Ort massiv bekämpften, besann sich Japan auf

seine eigene Kultur und begann, ungeachtet aller Anleihen aus dem Westen, ein eigenständiges Projekt zu inszenieren.

In der Welt jener Gesellschaften, die sich später zur OECD-Welt vernetzten, gab es eine relativ ausgewogene Kombination von Antihaltung und eigenständigem *national* bestimmtem Projekt. Die Antihaltung richtete sich zunächst gegen die historisch erste take off-Gesellschaft und Ökonomie: England. Das im einzelnen variable Entwicklungsprogramm läßt sich mit dem Buchtitel eines entwicklungstheoretischen Klassikers (Friedrich List) umschreiben: *Das nationale System der Politischen Ökonomie* - eine Schrift, die den Kulturgehalt von Entwicklungsprozessen deutlich hervorhebt.

Viel schwieriger ist der Ausweg aus der schon peripherisierten Welt heraus: dies ist die Erfahrung des sogenannten *sekundären Entwicklungsnationalismus* in Südwesteuropa, Südeuropa, Südosteuropa, Osteuropa und Irland sowie in jenem Teil der Welt, den man sich angewöhnt hat, als Dritte Welt zu bezeichnen. Das oben diskutierte afrikanische Beispiel ist hier einigermaßen repräsentativ. Hinzuzurechnen sind inzwischen viele Nachfolgestaaten der Sowjetunion, insbesondere die transkaukasischen und asiatischen Republiken, deren Lostrennung von der ehemaligen Sowjetunion einem Entkolonisierungsakt gleichkam. Letztlich handelt es sich innerhalb des heutigen Rußland bei Konfliktfällen wie Tschetschenien um ähnlich gelagerte Situationen: um Entkolonisierungsversuche.

Der Erfolg *oder* Mißerfolg des sekundären Entwicklungsnationalismus, d.h. des postkolonialen Entwicklungsprojektes, ist unmittelbar relevant für die derzeitige Kulturkonflikt-Problematik:

Als erfolgreich zu bezeichnen ist der ostasiatische Entwicklungsweg, der in eine grundlegende Modernisierung der jeweiligen Ökonomien mündete, begleitet von entsprechenden gesellschaftlichen Umschichtungen: Aus traditionellen Gesellschaften wurden innerhalb von wenigen Jahrzehnten Gesellschaften mit modernem sozialen Profil. Die Modernisierung des politischen Systems, insbesondere seine Pluralisierung und Demokratisierung, ist auf dem Wege. Hier wiederholt sich in gewisser Hinsicht, wenngleich mit anderer Sequenz, die westeuropäische Erfahrung. Dennoch, warum werden heute in diesem Raum "asiatische Werte" den westlichen Werten entgegengesetzt und zum Teil durchaus militant propagiert? Asiatische Werte (wie die hohe Bewertung von Familie, Gruppe und des Kollektivs, der Sinn für Ordnung und öffentliche Moral, die Achtung persönlicher oder rollenbedingter Autorität sowie des Alters usf.) werden in Kombination mit einer modernen, effizienten und international wettbewerbsfähigen Ökonomie als Ausdruck einer spezifischen "asiatischen Moderne" begriffen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch bei der Propaganda für sogenannte asiatische Werte um ein Rückzugsgefecht wider Willen von denjenigen Gruppierungen, die mit einer Mischung von Wirtschafts- und Erziehungsdiktatur die Gesellschaften dieses Raumes auf einen relativ erfolgreichen Entwicklungsweg brachten: Sich modernisierende und sich in der Folge tendenziell individualisierende Gesellschaften fordern

inzwischen eine faire Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten. Asiatische Werte dienen dazu, solche Anforderungen abzuwehren. Die Adressaten der Propaganda für asiatische Werte sind also eigentlich nicht der Westen und westliche Werte, sondern mündig geworden Asiaten mit hohem Bildungsstand, insbesondere der neue Mittelstand. Es handelt sich zuallererst um einen Konflikt vor Ort, der - das ist das Bemerkenswerte - einen relativ erfolgreichen Entwicklungsweg zum Hintergrund hat.

Das schiere Gegenteil läßt sich in Schwarzafrika beobachten, also jenem Raum, dem die zweite Rückerinnerung gewidmet war. Wie im Falle Ostasiens die Gründe für den Entwicklungserfolg heute durchsichtig sind, so sind es auch die Gründe für den dramatischen Mißerfolg der Entwicklungspolitik in Schwarzafrika. Ein Zusammenbruch auf breiter Front ist nicht selten, wobei es inzwischen zu einem Substanzverlust selbst im Hinblick auf jene Errungenschaften des Kolonialismus kommt, von denen bisher viele dieser Länder gezehrt haben: Straßen, Eisenbahnlinien, Hafenanlagen, öffentliche Gebäude usf. Der Zerfall übersetzt sich in einen im einzelnen schwierig zu kennzeichnenden Sachverhalt: in eine Art von "Retribalisierung", die mit einer Retraditionalisierung einhergeht. Ethnisierung erscheint dann vielerorts als unentrinnbares Schicksal. Es gibt indes auch Schritte in Richtung auf Demokratisierung, die allerdings von professionellen Afrika-Beobachtern wahrscheinlich vorschnell zu euphorisch bewertet wird: Denn Demokratisierung ohne verlässliche institutionelle Netze übersetzt sich leicht in ethnopolitische Konfliktlagen, die in problematischen ökonomischen Situationen immer ein hohes Chaotisierungspotential in sich bergen. Ob man in diesem Zusammenhang wirklich von einer Kulturkonflikt-Problematik sprechen kann, ist eine noch ungeklärte Frage.

Für die Diskussion der Kulturkonflikt-Problematik ist eine dritte Fallgruppe von größerer Bedeutung, nämlich jene Gesellschaften innerhalb der Dritten Welt außerhalb Ostasiens und Schwarzafrikas, in denen der postkoloniale Staat eine Mischung aus Erfolg und Mißerfolg gezeitigt hat - mit dem Gesamtergebnis einer sich zuspitzenden Entwicklungskrise. Der Erfolg besteht darin, daß es im Entwicklungsprozeß dieser Gesellschaften zeitweilig zu einem starken Modernisierungsschub mit einer deutlichen sozialen Aufwärtsmobilität gekommen ist. Diese Aufwärtsmobilität übersetzt sich aber heute nicht mehr in sichere berufliche und gesellschaftliche Positionen, vor allem nicht mehr in Stellungen in der überdimensionierten postkolonialen Staatsadministration und den Staatsbetrieben, die für die erste postkoloniale Elite und ihre Nachkommen ein probates Auffangbecken gewesen sind. Hinzu kommt, daß der Entwicklungsweg in aller Regel nicht breitenwirksam genug war, sondern zur Ausweitung von Marginalität führte und darin sein Scheitern dokumentiert. Für dieses Scheitern werden nun mit guten Gründen die politischen Repräsentanten des postkolonialen Status quo verantwortlich gemacht. Letztere sind damit in eine doppelt gefährdete Position zwischen zwei Seiten geraten: zwischen den frustrierten, politisierten, aufwärtsmobilen Mittelstand und die quantitativ wachsenden Schichten der marginalisierten Armutsbevölkerung.

3. Aus dieser Konstellation erwachsen grundlegende Konflikte, in denen die Auseinandersetzung über die Richtung der Entwicklung, ja über das Entwicklungsprojekt insgesamt, neu eröffnet wird. Dabei stellen sich nicht nur kleinkarierte Fragen über diese oder jene Entwicklungsvariante, sondern die Machtfrage selbst. Und diese wiederum ist gekoppelt mit einer sich zuspitzenden sozialen Frage, für die es derzeit, *rebus sic stantibus*, keine Aussicht auf Lösung gibt. Diese dichte Problemkonstellation ist die Geburtsstunde des *tertiären Entwicklungsnationalismus* als Reaktion auf das Scheitern des *sekundären* - Ausgangspunkt einer militanten Rekulturalisierung von Politik. Ihre Gründe: Entwicklungsnationalistisch motivierte Rekulturalisierung findet statt, weil sich in ihr - symbolträchtig - die Entwicklungskrise insgesamt ausdrücken läßt; sie kann aus Abwehrreaktionen gegen besonders starke, ja überwältigende Einwirkungen aus dem internationalen Umfeld hervorgehen; aber sie kann auch einfach machiavellistisch inszeniert sein, als naheliegende Strategie und probates Instrument in der Auseinandersetzung um Einfluß und Macht.

Der Sachverhalt läßt sich auf breiter Front beobachten: Notorisch ist er im islamischen Raum, insbesondere in der arabisch-islamischen Region, im Iran und sich zuspitzend in Pakistan. Von großer Brisanz ist er in Indien, wo hinduistisch motivierte Kräfte und islamische Gruppierungen, aber auch Sikhs militant aufeinanderstoßen. Ein mehr als zehn Jahre währender Bürgerkrieg resultiert aus dieser Konstellation in Sri Lanka, wo Singhalesen und Tamilen (damit auch ein politisierter Buddhismus und ein politisierter Hinduismus, was immer ihr jeweiliger Anteil an dem Konflikt ist) einen blutigen Bürgerkrieg ausfechten.

Was meist auf gesamtstaatlicher Ebene durchgefochten wird, findet inzwischen auch innerstaatlich statt, manchmal weniger zugespitzt, manchmal äußerst militant, jedoch immer mit deutlichen kulturellen Komponenten - also in jenen Konflikten, in denen eine politisch, ökonomisch, sozial und kulturell diskriminierte Minderheit sich gegen eine Mehrheitsbevölkerung zur Wehr setzt. Es handelt sich um politische Assimilationsabwehr, die, in aller Regel, ihren Ausgang in einem breiten Erfahrungshintergrund hat, in einer Kumulation von andauernden Frustrationen diverser Art. Der darin enthaltene leicht emotionalisierbare Kulturkonflikt (Streitfragen im Bereich von Schule und Sprachenpolitik) ist oft der unmittelbare Auslöser einer generellen Konflikteskalation.

Ein Kulturkonflikt eigener Art findet sich in jenen ethnopluralen Gesellschaften, die vor allem im ASEAN-Bereich zu beobachten sind, wo Minderheiten (wie beispielsweise die chinesischen communities) ökonomisch erfolgreich, aber politisch marginalisiert sind, während die Mehrheitsbevölkerungen politisch das Sagen haben, doch ihr ökonomischer Status eher zweit- oder dritrangig ist. Diese Konstellation ist auch aus anderen Teilen der Welt bekannt. Sie spielte früher in Ostafrika (mit der dynamischen indischen Minorität in den aktiven Wirtschaftssektoren) eine große Rolle. Ihre Ausdrucksform ist Sozialneid, mit Rassismus als dynamisierender Kraft. Auch in hochindustrialisierten Ländern ist der Sachverhalt nicht unbekannt: In Los Angeles wurde er jüngst in den blutigen Auseinandersetzungen zwischen neu zugezogenen

aufwärtsmobilen, dynamischen Koreanern und der angestammten schwarzen Unterschichtenbevölkerung sichtbar.

Ergänzend ist in diesem Zusammenhang auch jene Konfliktkonstellation zu erwähnen, die aus einem Apartheids-Regime hervorgeht: also aus einer Lage, in der eine Mehrheitsbevölkerung von einer Minderheit überlagert wird, die ihrerseits die Mehrheit zu marginalisieren versucht (derzeit im Kosovo zu beobachten). Diese Konstellation hat heute Seltenheitswert; aber auch sie enthält eine klare kulturelle Konfliktkomponente, weil jede Apartheids-Politik gerade in kultureller Hinsicht besonders aktiv ist, z.B. durch das Verbot der Sprache der Mehrheitsbevölkerung in Schule und Universität, der öffentlichen Verwaltung, insbesondere im Gerichtswesen und bei der Polizei. Kulturell motivierte Überfremdungsabwehr kennzeichnet diesen Konflikttyp.

In allen genannten Fallgruppen ist der politische Rückbezug auf Kultur, d.h. auf Sprache und Religion, Geschichte und Mythen, auf reale *und* fiktive Bezugspunkte, klar nachvollziehbar. Zu beachten ist dabei: Es handelt sich um ein *modernes* Phänomen, resultierend aus *modernen* Entwicklungskrisen.

Kultur im weiten Sinne des Begriffes kommt also ins politische Spiel, weil angesichts sich kumulierender Frustrationserfahrungen das postkoloniale Entwicklungsprojekt insgesamt in Frage gestellt wird und es objektiven (und nicht nur agitatorischen) Anlaß zur politischen Formulierung eines neuen Entwicklungsprojektes gibt. Wo, wie im arabisch-islamischen Raum, eher kulturelle Homogenität als Heterogenität zu beobachten ist (ungeachtet aller Minderheiten) und ein Rückbezug zur *einen* Quelle, dem Koran, stattfindet, bietet sich eine grundlegende ordnungspolitische Debatte geradewegs an: Ist die Entwicklungskrise nicht das folgerichtige Ergebnis der Mißachtung der eigenen Wurzeln, der eigenen, vom Koran gebotenen islamischen Identität? Eine Frage, die am Ort selten aus nur rhetorischen Gründen so artikuliert wird.

Kulturkonflikte kommen ins Spiel, wo immer Konfliktgruppen sich aus naheliegenden Gründen ethnopolitisieren, oft zu beobachten in ethnopluralen Gesellschaften: wo Sprache, Religion, historisches Bewußtsein *und auch ethnische Zugehörigkeit* - je einzeln oder in variabler Kombination - zum Kristallisationspunkt für Auseinandersetzungen werden. Kulturkonflikte entstehen ebenso, wenn in Ermangelung anderer Machtressourcen Sprache, Religion und Geschichte gezielt mobilisiert und instrumentalisiert werden. Der Rückgriff auf die Quellen der Kultur findet in diesen Fällen nicht um der Quellen, sondern um der Macht willen statt, und die Interpretation der Quellen ist nicht textexegetisch motiviert, sondern machtinspiriert. Die rechtgläubige Interpretation der für authentisch gehaltenen Quellen wird dann ihrerseits zum Gegenstand des Kulturkampfes. Das war, im übrigen, im frühen Europa nie anders.

2.3 Der Westen und die Kulturkämpfe

Wie kommt der Westen ins Spiel dieser Auseinandersetzungen?

Da "der Westen", repräsentiert durch einzelne Staaten, Ausgangspunkt des modernen Kolonialismus, Imperialismus und auch des Neokolonialismus gewesen ist, wird er in den weltweiten Kulturkämpfen immer präsent bleiben, solange postkoloniale Gegenprojekte entstehen und erfolglos bleiben. Das war und bleibt der erste Bezugspunkt.

Den zweiten bilden die postkolonialen Eliten, die als Brückenköpfe des Westens in ihren Ländern fungieren und selbst dort, wo sie diese Rolle nicht einnahmen und einnehmen, doch als solche empfunden werden. Der Kampf vor Ort gegen die korrupte, sich selbst bereichernde, die nachfolgende Generationen frustrierende postkoloniale Elite wird damit fast zwangsläufig zu einem Kampf auch gegen den Westen. Diese Stoßrichtung gilt insbesondere dort, wo - wie beispielsweise in Indien - der säkulare Staat von der postkolonialen Elite als Vermächtnis des Kolonialismus übernommen wurde, in seiner Form äußerlich immer noch überlebt, aber im wachsenden Maße als eine der Ursachen der Entwicklungskrise empfunden wird, nicht als eine Agentur für deren Lösung. Wenn der säkulare Staat nicht als eine hilfreiche Plattform zur Bewältigung der Koexistenzprobleme in pluralistisch verfaßten Gesellschaften gilt, sondern als Transplantat des Westens, gerät mit ihm der Westen insgesamt polemisch ins Visier. Der Vorgang mag für den Westen keine unmittelbaren Folgen haben, aber für das Konfliktgeschehen am Ort ist er von großer Bedeutung.

Der Westen kommt weiterhin ins Spiel, weil - in der Sache falsch, aber fast überall, auch im Westen - heute die Entwicklungskrise als eurozentrisch verursachte Krise interpretiert bzw. mißinterpretiert wird. Die in den postkolonialen Gesellschaften verfolgte Entwicklungspolitik folgte allerdings *nicht* jenen Prioritäten, die den europäischen Entwicklungswegen selbst zugrunde lagen. Das Mißverständnis jedoch ist irgendwie unüberwindbar; in ihm dokumentiert sich eine erstaunliche wirtschaftshistorische Ignoranz.

Aus den genannten drei Punkten ergeben sich vielfältige Projektionen auf den Westen, die oft in zugespitzter Propaganda ihren Ausdruck finden: Wenn "der" Westen, wie so oft geschehen, zum "Teufel" erklärt und gewünscht wird (manchmal auch ein einzelner Staat, insbesondere die USA), liegt in aller Regel in autistischer Bezug vor, der, wie jede autistische Feindschaft, durch hohe Eskalationsträchtigkeit und Eigendynamik gekennzeichnet ist. Die autistische Feindschaft wird vertieft und verfestigt, wenn ihr dann durch tatsächliche konkrete Konflikte, beispielsweise in Reaktion auf Geiseldramen, Terrorismus, Todesurteile (fatwa) und dergleichen, zusätzliche Emotionalität zugeführt wird und die Affekte ins Kochen geraten.

Dennoch: Ungeachtet aller genannten realen und/oder projektiven Bezüge ist unübersehbar, daß die eigentlichen Konfliktfronten in den Kulturkämpfen der Gegenwart

jeweils vor Ort entstehen, *geokulturelle* Konfliktkonstellationen also nicht erkennbar sind, obgleich die Zahl der manifesten Konflikte mit kultureller Komponente in jüngster Zeit zugenommen hat. Insbesondere gibt es keine phalanxhafte Konfliktfront zwischen dem Islam einerseits und dem Westen andererseits. Sie kann es allein schon deshalb nicht geben, weil es *den* Islam als eine monolithische Größe nur in der Fiktion der "umma", nicht aber als politische Realität gibt. Es gibt "den Islam" nicht im Singular; es gibt vielmehr, wie jüngst ein Buchtitel korrekt indizierte, "Welten des Islam": Gegenwärtig existiert eine Gottes- und Tugendstaatsvariante im Iran und Sudan, ein machtopportunistisches Verhältnis zum Islam im Irak, die offene Repression in Syrien, aufgeklärter Absolutismus in Jordanien, ein inzwischen intern bedrohter säkularer, typisch postkolonialer Staat in Ägypten, dazu die besonders interessante Variante eines unter orthodoxen Vorzeichen als häretisch zu bezeichnenden islamischen Regimes in Libyen. Ergänzt man diese Varianten noch um die besonderen Formen, die sich im Maghreb, in Teilen Schwarzafrikas und insbesondere im asiatischen Raum ausgebildet haben, wird die heterogene Ausprägung des politischen Islams vollends evident.

Diese Heterogenität wiederum übersetzt sich - trotz oft vergleichbarer Entwicklungskrisen - in ganz unterschiedliche Kulturkampfsituationen. Die Lage in Libyen ist beispielsweise mit dem Iran kaum auf einen Nenner zu bringen, und dennoch werden beide Staaten oft so wahrgenommen, als ob es sich um identische islamische (islamistisch-fundamentalistische) Regime handelte.

Analog der Westen: Er ist gewiß in vieler Hinsicht durchgängig "westlich", aber verfolgt in seinem politischen Verhalten nur in seltenen Ausnahmefällen eine gemeinsame Linie. Die Jugoslawien-Politik der vergangenen Jahre hat den Sachverhalt überdeutlich offengelegt, und es gibt keine Anzeichen, daß westliche Politik sich künftig grundlegend anders abspielen wird, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme, der Golfregion. Hier aber ist Öl und nicht Kultur handlungsbestimmend.

Auch in den anderen Regionen der Welt zeichnen sich keine geokulturellen Konfliktkonstellationen ab, die die *Makrostruktur* der internationalen Politik grundlegend und durchgängig prägen. Besonders abwegig ist die Konstruktion einer konfuzianisch-islamischen "connection", die bislang allerdings nur von einem Beobachter (S. Huntington) "gesichtet" wurde, ihm indes zu unvergleichlicher internationaler Prominenz verhalf. Extravagante Thesen über "Geokultur", ob wahr oder falsch, sorgen eben stets für große Aufmerksamkeit in den Medien.

2.4 Schlußbemerkung

Politisierte Kulturkonflikte, in meiner Abhandlung als Kulturkämpfe bezeichnet, hat es gegeben, lange ehe die neuere Diskussion über sie einsetzte. Meine Rück Erinnerungen zu Beginn des Beitrags sollten das zeigen. Andere Fälle hätten auch zitiert werden können, beispielsweise die Kulturkampffronten in der Folge der Französischen

Revolution, die einst im Rückblick den sicherlich übertriebenen Begriff des "Weltbürgerkrieges" provozierten.

Eine synthetisierende Geschichtsschreibung über die Neuzeit unter der Perspektive des Kulturkampfes steht noch aus. Sie könnte sich keineswegs auf jenen Ausschnitt der Geschichte beschränken, der nun durchaus zu Recht als Weltbürgerkrieg bezeichnet wurde: auf die sich globalisierende Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunismus in den Jahren zwischen 1917 bis 1989. Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe waren vielfältiger und facettenreicher; sie sind es auch heute noch. Und nichts deutet darauf hin, daß sich das in absehbarer Zukunft ändert. Denn es wäre schon merkwürdig, wenn gegenwärtig, da überall in Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur der *Abbau* von Großstrukturen zu beobachten ist (fälschlicherweise als Postmodernismus bezeichnet, obgleich es sich nur um die neueste Variante der Moderne handelt), gleichzeitig die zivilisatorischen Großaggrate wie Konfuzianismus, Hinduismus, Islam, christliche Orthodoxie, westliches Christentum usw. handlungsbestimmend würden. Was im ökonomischen Bereich ohne weiteres vorstellbar ist, die Herausbildung von noch größeren und weiterreichenden Regionen als Folge zunehmender materieller und informationeller Vernetzungen, ist im Kulturbereich gerade nicht wahrscheinlich. *Innerhalb* der kulturellen Großräume werden Rivalitäten, politische Ausscheidungskämpfe und Kämpfe um Hegemonialpositionen weit bestimmender sein als das vermeintliche gemeinsame Interesse von fiktiven Großkollektiven. Man betrachte in diesem Zusammenhang nur den islamisch-arabischen Raum seit den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts!

Dieser empirisch konstatierbare Sachverhalt zeigt einen Vorzug an, nämlich daß die konkreten Konfliktlagen in aller Regel handhabbar bleiben, das Konfliktgeschehen also prinzipiell beeinflussbar ist, auch wenn es im Falle von langandauernden Auseinandersetzungen ("protracted conflicts") oft den Anschein hat, Kulturkämpfe seien quasi-unlösbar. Irland, Kaschmir, Bosnien, Tibet und viele andere Beispiele lassen leider nicht ohne Grund einen solchen Eindruck entstehen. Doch Zivilisationen per se werden nicht zusammenstoßen - wie könnten sie auch. Kulturkämpfe wird es vielerorts geben. Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe sollten nicht zu einer geokulturellen Fiktion hochstilisiert und der fiktive Zusammenprall der Zivilisationen nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden. Diese Schlußfolgerung ist angesichts der empirischen Lage geboten; sie ist überdies unter politischen, auch friedenspolitischen Gesichtspunkten ratsam.

3. Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs

Die nachfolgenden Überlegungen wollen im Hinblick auf den Dialog zwischen Christen und Muslimen bzw. westlicher Moderne und Islam unzeitgemäß wirken: "das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit", gemäß der Definition, die Friedrich Nietzsche diesem Begriff einst gegeben hat. Der Anstoß zu dieser Betrachtung hat seinen Ursprung in der Beobachtung, daß der genannte Dialog vom Gesetz abnehmenden Grenznutzens eingeholt wird. Ursprünglich neue Informationen, Erkenntnisse und Einsichten mobilisierend hat er sich inzwischen so sehr routinisiert, daß er in analytischer und praktischer Hinsicht kaum noch neue Gesichtspunkte zu generieren imstande ist.

Überdies läßt sich in diesem Dialog ein merkwürdiges Rollenspiel beobachten: Die Teilnehmer, die aus dem muslimischen Bereich kommen, sind allermeist nicht die hartgesottenen Vertreter islamischer Orthodoxie, sei es in der (wechselseitig oft schwer abgrenzbaren) Variante des Traditionalismus, Islamismus, Integritismus oder Fundamentalismus; sie sind, gläubig oder nicht gläubig, in aller Regel Vertreter eines "modernen Islam" (was immer das im einzelnen auch heißen mag). Nur gruppenspezifisch zu erklären ist, daß gerade diese "Modernisten" in dem genannten Dialog in eine Position geraten, in der sie sich in der Ferne auf philosophischer Ebene islamistischen Argumenten annähern, die sie in politischer Auseinandersetzung vor Ort eher ablehnen würden bzw. zu bekämpfen geneigt wären, zumal islamistische Bewegungen sie oft zur Zielscheibe ihrer Agitation machen.

Die westlichen Teilnehmer an diesem Dialog zeichnen sich nicht selten durch eine naive Kritik an der Moderne, als deren unbehagliches Geschöpf sie sich empfinden, aus. Naiv ist diese Kritik deshalb, weil sie sich ihrer Implikationen nicht bewußt ist bzw. nicht bewußt werden will. So treffen zwei "Gesprächspartner" aufeinander, wobei die einen, die Muslime, um Verständnis für Positionen werben, die gar nicht die eigenen sein können (und, nimmt man die schriftlichen Äußerungen, auch nicht sind), während die anderen, die "Westler guten Willens", kaum anderes zu bieten haben als Selbstanklagen. Solcher Dialog, intellektuell erschöpft und in eine Sackgasse manövriert, wird keine Zukunft haben, außer daß er eben routinemäßig fortgesetzt wird und es zu einer Wiederholung des immer Gleichen kommt.

Gibt es Auswege aus dieser Situation und könnten bestimmte Themenstellungen und Akzentsetzungen hierbei hilfreich sein?

3.1 Die wirklichkeitsnahe Rekonstruktion des eigenen westlichen Entwicklungsweges

In dem gängigen Dialog zwischen Christen und Muslimen bzw. Westlern und Menschen aus dem Bereich des Islam (und auch aus anderen Kulturen) ist der Sinn für die historische Dimension der westlichen Entwicklung weithin verlorengegangen. Eigentlich ist die Geschichte der westlichen Welt nur in der durchaus berechtigten Anklage gegen Kolonialismus und Imperialismus präsent. In aller Regel wird jedoch über den Westen so diskutiert, als ob das Produkt seiner Entwicklung, "die Moderne", das späte finale Ergebnis eines ursprünglichen "Projekts der Moderne" sei. Dieses "Projekt" wird als authentisch-westlich unterstellt, gewissermaßen wie in Kulturgenen oder Kulturchromosomen angelegt: sich allmählich entfaltend, von gelegentlichen genetischen Sprüngen (wie Revolutionen) beschleunigt, aber letztendlich sich mehr oder weniger zwangsläufig entwickelnd. Der Diskurs über einige zentrale Aspekte des heutigen Selbstverständnisses innerhalb des Westens - Rationalität, Säkularismus, Individualisierung usf. - wird weithin durch eben solche Annahmen geprägt.

In Wirklichkeit sind alle wesentlichen Merkmale des heutigen Westens weit mehr das Ergebnis höchst widersprüchlicher und konfliktreicher Entwicklungsprozesse als das Produkt einer ursprünglich chromosomenhaft angelegten, kulturgenetischen Selbstentfaltung. Nicht nur waren die Entwicklungswege innerhalb Europas unterschiedlich (wobei es sowohl eine Trennung zwischen West und Ost sowie Nord und Süd gegeben hat, als auch viele Bruchlinien innerhalb der genannten Teilbereiche); auch innerhalb jedes einzelnen Entwicklungsweges war das Ergebnis des Entwicklungsprozesses - die jeweilige historische Resultante - immer abhängig von keineswegs gleichläufigen Entwicklungsfaktoren. Entscheidend waren unterschiedliche Konfigurationen von politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Gruppierungen und entsprechenden Geistesströmungen.

Dieser Entwicklungsprozeß beinhaltete, in Teilen Europas früher als anderswo, einen historisch beispiellosen Umbau von Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Kultur. Aus traditionellen Gesellschaften wurden moderne; aus Gesellschaften von Analphabeten sowie in kümmerlicher Subsistenzökonomie lebenden Menschen wurden Gesellschaften mit kompetenten, selbstbewußten Menschen, die sich in städtischen Ballungszentren ihrer neuen Interessen und Identitäten bewußt wurden, sich politisierten und organisierten. Dieser Umbauprozeß glich einem langwierigen Emanzipationsschub, der selbst im Westen noch immer nicht abgeschlossen ist. Vor allem lief er zu keinem Zeitpunkt wie von selbst. Und die Befreiung des Menschen aus Unmündigkeit zeitigte nur dort relativ stabile Ergebnisse, wo sie in materiell und/oder institutionell abgesicherten Gruppierungen einen verlässlichen Rückhalt fand.

Diese Geschichte konkreter europäischer Entwicklungswege wurde von Kräftegruppierungen mit jeweils unterschiedlicher Durchschlagskraft geprägt: Der Landadel, Bauern, die Kirche und das Königshaus bestimmten die Ausgangskonstellation; das Bürgertum, das Proletariat und die neue Mittelklasse waren relative Spätprodukte

dieses Umbauprozesses. Nichts war in diesem Entwicklungsprozeß von vornherein als Ergebnis gesichert: weder Grundfreiheiten und Menschenrechte, noch der Rechtsstaat, weder die Demokratisierung, noch die Emanzipation der Frauen, weder die Orientierung an "Rationalität", noch die Annahme, Konflikte seien legitim und bedürften "nur" einer konstruktiven Bearbeitung, usf. Falsch wäre auch die Annahme, der europäische Entwicklungsweg wäre einem Siegeszug der Modernisten gleichgekommen und die Traditionalisten hätten immer nur in Rückzugsgefechten von vornherein verlorene Schlachten geschlagen.

Manches, was als westliche Errungenschaften begriffen wird, ist neueren und zum Teil erst neuesten Datums: Im Jahre 1215, der Stunde der Magna Charta (einem Grunddokument europäischer Entwicklung), wurden nicht individuelle Schutzrechte im heutigen Sinne begründet; es ging vielmehr um die Verteidigung alter feudaler Rechte von englischen Baronen gegen die Arroganz der Macht desjenigen, der es wagte, sich mit militärischer Macht hegemonial an die Spitze des Landes zu setzen. Es bedurfte einer jahrhundertlangen und wechselvollen Geschichte, bis an die Stelle der Konstellation jenes Jahres - König John und die sich in ihrem Status gefährdet sehenden englischen Barone - die uns vertraute Konstellation - der Rechtsstaat und die Bürger mit ihren individuell einklagbaren Schutzrechten - trat. Aus der biblischen situationsopportunistischen Empfehlung "Gebt des Kaisers, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", ist kaum die heutige geläufige Trennung von Staat und Kirche abzuleiten: Der laizistische Staat war zu keinem Zeitpunkt das zwangsläufige Ergebnis europäischer Kultur; im Gegenteil mußte dieser Typ von Staat gegen allergrößte Widerstände erkämpft werden, was sich unter anderem darin zeigt, daß beispielsweise die lutherisch-protestantische Kirche erst nach dem Zweiten Weltkrieg und die katholische Kirche erst mit dem zweiten Vatikanischen Konzil, also in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts, ihren Frieden mit dieser Staatsordnung machten. Daß die Emanzipation der Frau ein Spätprodukt und nicht eine Frühererscheinung der Moderne ist, bedarf vielleicht derzeit keiner besonderen Erwähnung, da der Sachverhalt angesichts aktueller Auseinandersetzungen ganz offenkundig ist. Weitere Beispiele dieser Art könnten angeführt werden.

Worum es also geht, ist, die "europäische Entwicklung", die "Moderne" oder einfach "den Westen" von der wirklichen Geschichte her zu denken, als einer Geschichte der tiefgreifenden Konflikte zwischen vorhandenen und neu sich entwickelnden Kräftegruppierungen, von progressiven und reaktionären Entwicklungen, aber auch als einer Geschichte vieler unvermeidlicher Kompromisse zwischen kollektiven Akteuren, die kräftemäßig jeweils einzeln hegemoniale Siege nicht erringen konnten und damit notwendigerweise den Entwicklungsweg in Richtung auf verfassungspolitische Arrangements im Sinne von *checks and balances*, also Machtkontrolle und Gewaltenteilung, kanalisiert - *und dies allermeist wider Willen*. Während der interkulturelle Dialog heute nachdrücklich von einer Art von "Profillessentialismus" geprägt ist - man unterstellt Wesensmerkmale des Westens, wie wenn solche immer schon diesen geprägt hätten -, könnte die Wiederentdeckung der wirklichen Geschichte der Moderne für das eigene Selbstverständnis hilfreich sein, aber auch

dazu beitragen, in der geistigen Auseinandersetzung mit anderen Kulturen nicht in eine ähnliche Falle, nämlich in proflessentialistische Projektionen zu geraten. Ein Hineinschliddern in eine solche Falle ist aber in interkulturellen Dialogen allenthalben zu beobachten.

Eine zweite Empfehlung mag überdies hilfreich sein:

3.2 Um ein wirklichkeitsgerechtes Islambild von innen bittend

Zu den fatalen Aspekten des derzeitigen christlich-muslimischen Dialogs gehört die Fixierung auf den "islamischen Fundamentalismus". Merkwürdig ist dabei, daß der Begriff "islamischer Fundamentalismus" allermeist heftig kritisiert wird, aber der Dialog dennoch von dieser Begrifflichkeit durchtränkt bleibt: Weder dem Begriff noch der Sache ist offensichtlich zu entgehen. Mit der Kritik an dem Begriff wird allerdings oft auch die Sache geleugnet bzw. einfach terminologisch in "Islamismus" oder "Integrismus" umetikettiert.

Ungeachtet der Terminologie bleibt die Debatte selbst äußerst ausschnitthaft. Das läßt sich an einem ganz simplen Tatbestand aufzeigen: Gerade diejenigen, die am heftigsten den Fundamentalismusbegriff kritisieren und in ihm den Ursprung eines neuen Feindbildes sehen, haben bisher nichts dazu getan, das ganze Spektrum des Denkens im islamischen Bereich zu dokumentieren. Warum findet in bester Absicht Konferenz um Konferenz über den "Fundamentalismus" statt (bei immer vergleichbar vorgebrachter Kritik an diesem Konzept) und warum nicht ein Dialog mit den Repräsentanten eines modernen demokratischen Islam *über deren eigene Konzepte*?

Diese Repräsentanten des modernen Islam sehen sich einer Wirklichkeit ausgesetzt, der sich Traditionalisten und Fundamentalisten auf je spezifische Art entziehen: Auch die Gesellschaften im islamischen Bereich befinden sich in einem dramatischen Umbauprozess - einem sozialen Wandel, der alle Bereiche von Gesellschaft, Ökonomie und Kultur erfaßt. Neue Sozialschichten entstehen; die Gesellschaft und Ökonomie differenzieren sich aus; das Kompetenzniveau der Bevölkerung nimmt zu. In einer Situation wachsender gesellschaftlicher, ökonomischer und kultureller Komplexität stellt sich die Frage: Wie geht man im politischen Raum mit einer aus solcher Komplexität entstehenden Pluralität der Interessen und Identitäten um? Traditionalisten haben die eine oder andere Variante der überkommenen Ordnung vor Augen, wobei sie der illusionären Annahme unterliegen, die politische Ordnung des *ancien regime* könne auch unter den Vorzeichen einer sich verändernden gesellschaftlichen Situation überleben. Fundamentalisten (die es in der Sache gibt, ungeachtet, ob man den Begriff für sinnvoll hält) nutzen die aus dem Modernisierungsprozeß resultierenden Sozialpathologien als Bezugspunkt ihrer machiavellistischen Strategie, die auf Machteroberung aus ist. Ihre Antwort auf die wachsende Komplexität ist, wie auch sonst bei Fundamentalisten üblich, relativ simpel: Komplexität soll durch die eine oder andere Variante despotisch-totalitärer Komplexitätsreduktion bewältigt werden.

Daß solche Programme innerhalb islamischer Gesellschaften diskutiert werden und daß für und gegen sie politisch gekämpft wird, versteht sich von selbst. Ein solcher Konflikt ist, nicht anders als seinerzeit in Europa, Teil des Umwandlungsprozesses. Aber es gibt keinen Grund, hierzulande über diese Auseinandersetzung einen verquerten oder einen Pseudo-Dialog zu führen.

Eine intellektuelle Debatte müßte sich vielmehr intensiv mit den Konzepten der demokratischen Repräsentanten des islamischen Bereichs beschäftigen; nicht weil man unterstellt, daß es sich bei diesen Vertretern des Islam um die "besseren Muslime" handelt, sondern zunächst einfach aus Neugierde: Welche Vorstellungen haben Schriftsteller, Wissenschaftler, Politiker, Vertreter gesellschaftlicher und gerade auch religiöser Gruppierungen über die wünschenswerte zukünftige politische Verfassung ihrer komplexer werdenden Gesellschaften? Alte Texte können hierüber offensichtlich keine Antwort inspirieren, so auch nicht der Koran. Denn wie alle vergleichbaren Texte, war auch der Koran (und Weiterentwicklungen danach) eingebunden in das Umfeld traditionaler Gesellschaft. Was immer die Ordnungsvorstellungen über diesen Typ von Gesellschaft waren, sie können im Hinblick auf eine sich modernisierende bzw. moderne Gesellschaft nur wirklichkeitsfremd-unterkomplex sein. Anders formuliert: Alte Texte können immer noch (und vielleicht heute ganz besonders) Regeln für tugendhaftes Verhalten des einzelnen Menschen inspirieren, aber aus ihnen lassen sich weder Entwürfe eines idealen, noch eines lebensfähigen modernen Gesellschafts- oder Wirtschaftssystems ableiten. Ohnehin kann eine moderne Gesellschaftsordnung nicht per se tugendhaft sein. Will man sie zu einer tugendhaften machen, plädiert man für Despotie - und sei es im Namen einer Tugendrepublik.

Deshalb ist die Frage von größter Faszination, welche konstruktiven Überlegungen in anderen Kulturkreisen wie dem islamischen heute angestellt werden, mit dieser objektiven Problematik zu Rande zu kommen. Europa bedurfte, wie im ersten Punkt dargelegt, Jahrhunderte, um mit ihr auf eigene Weise fertig zu werden. Menschen aus dem islamischen Bereich, die sich auf der Höhe der derzeitigen gesellschaftlichen Entwicklung darüber den Kopf zerbrechen, werden in aller Regel über keine fertigen Lösungen verfügen, aber ihre Gedanken und Lösungsvorschläge sind vor Ort von großer Bedeutung, denn in ihnen dokumentieren sich wünschbare Optionen, die in die politische Auseinandersetzung einfließen. Mit diesem *zukunftsgerichteten* Denken im islamischen Bereich (wie anderswo) sich zu beschäftigen - zunächst einmal den Vorgang einfach zur Kenntnis zu nehmen, Übersetzungen zustande zu bringen, Dialoge darüber zu inszenieren -, ist weit zukunftsträglicher als weitere Fundamentalismus-Debatten mit verquerten Fronten zu veranstalten.

Man muß angesichts des eingangs geschilderten Sachverhalts sogar klipp und klar fordern: Keine Konferenz mehr über den islamischen Fundamentalismus!, nicht weil es die Erscheinung des politischen Fundamentalismus im islamischen Bereich nicht gäbe (ganz im Gegenteil!), sondern weil diese Fixierung den Dialog in Abwege führt, die Vertreter aus dem islamischen Bereich, wie dargelegt, in problematische Rollen

hineindrängt und hierzulande überdies ein merkwürdiges Islambild entsteht: Der Fundamentalismus wird darin oft verniedlicht, so wie er andererseits auch oft überzeichnet wird; doch die Bestrebungen in Richtung auf einen modernen Islam werden erst gar nicht wahrgenommen. Die Auseinandersetzung mit Denkern und politischen Kräftegruppierungen, die sich mit zukunftsorientierten Programmen abmühen, ohne regressive Lösungen zu insinuieren oder gar politisch zu inszenieren, ist demgegenüber von Dringlichkeit: für uns selbst, aber auch für die Repräsentanten des demokratischen Islam vor Ort. Polt man die Debatte auf diese Fährte um, entgeht man auch der Gefahr, wider Willen zum nützlichen Idioten der Fundamentalisten zu werden. Die Ausgangslage für einen neuen Dialog ist dabei nicht schlecht:

Denn anders als oft unterstellt, besteht heute zwischen der islamischen und der westlichen Welt keine brisante Konfliktfront: weder im Ansatz, noch im Aufbau, von einer phalanxhaften Konfrontation *in statu nascendi* ganz zu schweigen. Was es gibt, sind zum Teil mäßige, zum Teil sich punktuell aufschaukelnde, zum Teil schon heftige Konflikte innerhalb von Ländern des arabisch-islamischen und darüber hinausgehend des islamischen Bereichs insgesamt. Dabei handelt es sich um Modernisierungskonflikte, die, wenngleich auf anderer Grundlage und mit kulturell andersartigen Einfärbungen, auch das Europa des 16.-20. Jahrhunderts kannte. Innerhalb dieser Konflikte vor Ort spielt die islamisch-christliche Komponente, wenn man von den koptischen Christen in Ägypten, dem Sudan, dem Libanon und den Philippinen (einem allerdings zu über 90 Prozent christlichen Land) absieht, kaum mehr als eine marginale Rolle. Die Auseinandersetzungen sind in der Regel im wesentlichen auf politische Konflikte *innerhalb* der jeweiligen islamischen community, die sich selten wie eine "umma" verhält, konzentriert. Auch die Konflikte zwischen dem laizistischen Staat des Westens und islamischen Minderheiten innerhalb westlicher Gesellschaften sind bisher weithin marginal geblieben. Also, eine gute Startbasis!

Dieser elementare Sachverhalt vor Ort und hierzulande muß deshalb betont werden, weil hier im Westen die These vom "Feindbild Islam" eine gewisse Popularität gewinnt, überdies die Fixierung auf einen vermeintlichen "Konflikt zwischen Abendland und Morgenland" erneuern hilft und gerade von denjenigen besonders häufig artikuliert wird, die sich um einen Dialog mit dem Islam bemühen. Dabei wird nicht selten behauptet, dieses neue Feindbild sei machiavellistisch ausgedacht, um das alte des Antikommunismus abzulösen. Übersehen wird, daß das antikommunistische Feindbild schon seit den 60er Jahren kaum noch Orientierungskraft hatte, auch nicht während der Zeit des sogenannten "Zweiten Kalten Krieges" am Ende der 70er und zu Beginn der 80er Jahre. Als 1989/90 der Ost-West-Konflikt zu Ende ging, gab es deshalb auch keinen nachweisbaren Feindbildverlust, weder in der Elite noch im Massenpublikum. Das alte Feindbild aus den fünfziger und sechziger Jahren war nur noch von randständiger Bedeutung. Ein Ersatz war deshalb nicht gefragt: Die These vom Austausch der Feindbilder - früher: Kommunismus, jetzt: Islam - ist weitgehend der Wirklichkeit aufgesetzt. Ein wirklichkeitsgetreues Islambild wird es aber nicht geben können, wenn man sich hierzulande vor allem in Frontstellung mit einem phantasierten

Feindbild sieht und nicht mit den Wirklichkeiten des Islams (oder korrekter gesagt: der Islams).

3.3 Über den Tellerrand des christlich-muslimischen Dialogs hinausschauen

Der christlich-muslimische Dialog bedarf jedoch dringend auch einer Horizonterweiterung. Vielleicht könnten vier Beobachtungen dabei hilfreich sein.

Erstens: Wenn Muslime heute auf der Welt gefährdet sind, dann nicht im islamisch-christlichen Umkreis, sondern im mehrheitlich hinduistischen Bereich, also in Indien. Dort, wo Muslime eine "Minderheit" von 120 Millionen Menschen verkörpern, finden viele derjenigen Konflikte statt, über die im christlich-islamischen Bereich abstrakt phantasiert wird. Der dortige Konflikt ist quantitativ von erheblicher Bedeutung; er könnte zu einem Flächenbrand ohne Entkommen werden. Er findet schon heute ganz hautnah statt ("communalism"), teilweise auf bedauerlich intensiven Eskalationsstufen. Alle wesentlichen Elemente von ethnopolitischen Konflikten sind dabei zu beobachten: Wechselseitig macht man sich das Existenzrecht streitig. Auf die Idealisierung der eigenen Gruppe folgt die Feinderklärung. Je mehr sich diese Grenzziehungen psychodynamisch ausweiten, der Konflikt also autistisch wird, umso nachdrücklicher wird das Bemühen, die jeweiligen Kollektive symbolisch neu zu definieren, beispielsweise durch die Mythisierung des eigenen Ursprungs und der Geschichte. Dabei nutzen Machtstrategen ethnopolitische Symbolisierungen, um über die Eskalation des Konfliktes auch dort ethnopolitisches Bewußtsein zu schaffen, wo es zunächst gar nicht vorhanden ist. Aus "imagined communities" werden sich ethnopolitisch definierende und militarisierende Konfliktparteien.

Der eskalierte Konflikt zwischen Hindus und Muslimen sollte Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil er als wirklicher und nicht nur phantasierter Konflikt auch eine zwischenstaatliche Komponente mit konventioneller und gegebenenfalls nuklearer Kriegsgefahr hat (Indien/Pakistan). Im übrigen stoßen hier zwei sehr unterschiedliche Kosmologien aufeinander: Hinduismus und Islam unterscheiden sich weit mehr als Islam und Christentum. Der Konflikt ist auch (wie derjenige zwischen Hindus und Sikhs) von einer erheblichen Dramatik, weil er von Graswurzelbewegungen getragen wird: Manipulatoren von oben hätten keine Chance ohne die beobachtbare, erstaunlich breit gefächerte Resonanz von unten. Und da Hindus, Muslime und Sikhs, aber auch die politisch weniger ins Gewicht fallenden Christen, Buddhisten, Parsen und Jainisten keine Alternative haben, als vor Ort alte Formen der Koexistenz zu bewahren oder eben neue zu finden, sind die Vorgänge in Indien von beispielhafter Bedeutung: Der von der Kolonialmacht hinterlassene säkulare Staat hatte bisher einen Rahmen abgegeben, innerhalb dessen Koexistenz organisiert wurde. Wird dieser in Frage gestellt, welchen neuen wird es geben? Der Versuch einer hegemonialen Lösung ("Hindustan") käme einer Katastrophe gleich. Er bedeutete Bürgerkrieg auf breiter Front.

Zweitens: Über den Tellerrand hinauszusehen hieße auch, reale Konfliktfronten dort wahrzunehmen, wo Muslime und Christen nur am Rande eine Rolle spielen, also andere Kommunitäten sich wechselseitig bekämpfen. Was treibt sie in den Konflikt? Der in Sri Lanka eskalierte Konflikt zwischen Singhalesen und Tamilen - die ersten buddhistisch orientiert, die letzteren hinduistisch - wäre hier beispielhaft zu nennen. Was ist aus ihm zu lernen?

Die Ausgangslage des Konfliktes ist wiederum vergleichbar mit derjenigen anderer ethnopolitischer Konflikte. Aber das Erstaunliche ist, daß hier zwei Konfliktparteien aufeinanderstoßen, in deren Hintergrund zwei Kosmologien stehen, die wie kaum andere in der Welt auf Gewaltfreiheit ausgerichtet sind. Insbesondere ein sich militant politisierender Buddhismus muß eigentlich als ein Widerspruch in sich selbst erscheinen. Der Konflikt dokumentiert deshalb exemplarisch, wie sehr selbst originär konfliktmächtigende Kosmologien in intellektuelle Waffen des Konfliktes umfunktioniert werden können. Die in solchen Konflikten oft leichthin unterstellten Kausalitäten müssen also spätestens angesichts dieses Konflikts überdacht werden: Sind diese Konflikte originäre Auseinandersetzungen zwischen Kosmologien, Kulturen und/oder Religionen, gewissermaßen in den divergenten Quellen und Wurzeln der beteiligten Kulturen begründet? Oder handelt es sich bei ihnen nicht vielmehr um moderne Entwicklungskonflikte mit benennbaren modernen Parteiungen: abgedrängte alte Eliten (ein modernes Phänomen!); neue aufsteigende Eliten, die sich in Konfrontation mit den Machtbehauptungen der postkolonialen Eliten sehen, die als verwestlicht, korrupt und sich selbstprivilegierende Staatsklassen gelten; insbesondere neue *professionals* (oft Ingenieure und Naturwissenschaftler), die den Zugang zu Elitepositionen verstopft sehen und nicht selten zur Speerspitze fundamentalistischer Bewegungen werden; Marginalisierte in städtischen Ballungszentren als Resonanzboden unzufriedener Eliteaspiranten, usf.

Drittens: Die variable Bedeutung von kulturellen Werten im Entwicklungsprozeß wird auch deutlich, wenn man zum Kontrast auf Ostasien blickt. Hier existiert ein Kulturbereich, der in ökonomischer und sozialer, aber inzwischen auch in politischer Hinsicht neuerdings weitgehend "in der Nachfolge Europas" zu sehen ist. Die Gründe hierfür sind nicht in erster Linie im Konfuzianismus zu finden, schon gar nicht im Neokonfuzianismus, der heute nichts weiter als eine Geistesströmung neben anderen ist. Der wirkliche Grund für diese "Nachfolge" liegt darin, daß in Ostasien in den vergangenen Jahrzehnten aus im einzelnen angebbaren Gründen ein erfolgreicher ökonomischer Modernisierungsprozeß stattfand, der sich inzwischen in eine entsprechend moderne Sozialstruktur übersetzt. Die Breite dessen, was im allgemeinen eine solche Struktur ausmacht, ist in Ostasien immer mehr zu beobachten: eine quantitativ randständig werdende Bauernschaft, ein sich ausweitendes privates Unternehmertum, das sich von der staatlichen Administration abkoppelt und doch mit ihm verbunden bleibt (das MITI-Syndrom!); eine wachsende Schicht von Lohnabhängigen, deren politisches Gewicht in dem Maße zunimmt, wie das Angebot solcher Arbeitskraft knapp wird; ein aufstrebender Mittelstand; eine selbstbewußter werdende Intelligenzija. Diese Sozialschichten sind in den

ostasiatischen Ländern heute dabei, ihren Anteil am politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß einzufordern, ja zu erkämpfen. Und sie sind viel schneller erfolgreich als ihre europäischen Vorgänger, weil die Dynamik des Umbaus dieser Gesellschaften ungleich kraftvoller ist als der relativ langgezogene Entwicklungsprozeß in den europäischen Gesellschaften und weil ihre politischen Bestrebungen in Machtpositionen von zunehmendem ökonomischen Gewicht fundiert sind.

Die heute in Ostasien, besonders in Taiwan und Südkorea, zu beobachtende Pluralisierung politischer Systeme reflektiert also auf politischer Ebene die institutionelle Anpassung ursprünglich autokratisch-despotischer Regime an eine komplexer werdende sozio-ökonomische und kulturelle Realität. Wie in der europäischen Geschichte ist diese Anpassung kein einfacher Vorgang, sondern höchst konfliktreich; und auch hier ist er nicht linear-determiniert, sondern wechselhaft, allerdings mit Aussicht auf Erfolg, weil ihm eine entsprechende Ausdifferenzierung der überkommenen Gesellschaft in solide neue sozio-ökonomische Gruppierungen vorhergegangen ist.

Die in Ostasien, insbesondere in Singapur (Südostasien) zu beobachtende Debatte über die sogenannten "asiatischen Werte" sollte dabei nicht mißverstanden werden. Die heute proklamierten "asiatischen Werte" gleichen den alteuropäischen Werten von gestern: Einheit, Harmonie und Konsens werden dem Pluralismus vorgezogen; Mehrheitsabstimmungen und Minderheitenschutz als fremd erklärt; Ordnung wird höher bewertet als Freiheit, die als selbstsüchtig gilt; die Gruppe, insbesondere die Familie, wird höher eingestuft als das Individuum, Pflicht höher als das Recht, Autorität bzw. die Herrschaft der weisen Männer ("Gurukratie") höher als Parlamentarismus und Rechtsstaatlichkeit. Der Macht sollen Grenzen durch ethische Praktiken, ihrerseits geheiligt durch Brauchtum und Konvention, gezogen werden, nicht aber durch Gewaltenteilung. Der gute Herrscher erscheint auf staatlicher Ebene wie ein guter Vater in der Familie; erweist er sich als Tyrann, ist - abstrakt gesehen - Widerstand vorstellbar und legitim, aber eben nur abstrakt gesehen. Die politische Philosophie der "asiatischen Werte" setzt auf "Stabilität zuerst, Demokratie später!". Das war auch die Philosophie der früheren Machthaber in Europa, und noch heute sind in Europa manchmal Anklänge davon vernehmbar.

Während solche Vorstellungen, wie gesagt, aus der europäischen Geschichte vertraut sind und im übrigen auch mit den "islamischen Werten" völlig übereinstimmen, haben sie heute im ostasiatischen (und inzwischen auch im südostasiatischen) Raum eine spezifische herrschaftsideologische Funktion: Sie sind der programmatische Ausdruck einer Legitimitätskrise, in die in ökonomisch relativ erfolgreichen Ländern die überkommenen autoritären Regime geraten sind. "Asiatische Werte" dienen dort dazu, die politischen Ansprüche der neuen Sozialschichten, insbesondere der neuen Mittelklasse und der Lohnabhängigen abzuwehren. In China haben sie überdies die Funktion, den weiterhin bestehenden Monopolanspruch der kommunistischen Partei zu rechtfertigen. "Asiatische Werte" sind also der Ausdruck eines Neoautoritarismus, der

artikuliert wird, während der überkommene Autoritarismus der autokratischen Regime, also der Entwicklungsdiktaturen, aus der Gesellschaft heraus in Frage gestellt wird.

"Asiatische Werte" sind aber, so sie propagandistisch verfochten werden, auch der Ausdruck eines Rückzugsgefechtes: Sie dienen als ideologische Speerspitze gegen weitergehende Demokratisierungsansprüche neuer sozialer Gruppierungen, die die politische Entwicklung mitzubestimmen trachten. Solche Werte werden aller Wahrscheinlichkeit nach in Ostasien ohne Zukunft sein, weil, anders als in der Dritten Welt, hier die Ansprüche quantitativ wachsender aufwärtsmobiler sozialer Gruppierungen in einer sich solide ausdifferenzierenden Ökonomie begründet sind, die neuen Ansprüche also nicht abstrakt-grundfreiheitlich oder nur menschenrechtlich formuliert werden, sondern einen ökonomischen und sozialen Rückhalt besitzen.

Viertens: Der Vorgang in Ostasien ist deshalb von Interesse, weil er eklatant mit der Geschichte des Realsozialismus kontrastiert. Auch der Realsozialismus war ein Entwicklungsunternehmen unter autokratischen Vorzeichen. Machtkonzentration, der Monopolanspruch der einen Partei, die Gleichschaltung von Gesellschaft, Ökonomie und Kultur galten nicht als Ausdruck von Totalitarismus, sondern als Inbegriff fortschrittsorientierter Entwicklungspolitik beim Aufbau sozialistischer Gesellschaften. Geschaffen werden sollte der "sozialistische Mensch", insonderheit der "Sowjetmensch". "Republik, das ist nicht viel, Sozialismus ist das Ziel": das war nicht erst der Slogan im Realsozialismus, sondern auch schon im Sozialismus vor seiner Versozialdemokratisierung im Westen.

Warum ist der Realsozialismus gescheitert, und warum ist Ostasien erfolgreich? Gründe gibt es viele, aber für den hier zu diskutierenden Zusammenhang ist einer von entscheidender Bedeutung: Der Realsozialismus hat unbezweifelbar zu, sozialstatistisch betrachtet, modernen Gesellschaften geführt. Aus Analphabeten wurden Lese- und Schreibkundige, aus Bauern Städter mit vielfältigen neuen Berufen; soziale Aufwärtsmobilität fand allenthalben statt. Die Machthaber im Realsozialismus glaubten jedoch, aufwärtsmobile, intelligente und kompetente Menschen ließen sich anhaltend politisch gängeln. Die Diskrepanz zwischen professioneller Kompetenz und politischer Infantilisierung, akzentuiert durch die dramatischen Folgen eines ökonomischen Mißmanagements, ließ sich lange Zeit repressiv bewältigen, mußte aber beim Ausbleiben von strukturellen Reformen, wie früh prognostiziert, zu revolutionären Umbruchssituationen führen, in denen es auch zum vorübergehenden Sieg der Konterrevolution hätte kommen können.

Der Vorgang insgesamt ist für den hier zur Debatte stehenden Dialog aufschlußreich: Der Kontrast zu Ostasien ist evident. Aber offenkundig ist auch die Nähe mancher Varianten islamistisch-fundamentalistischer Programmatik zur realsozialistischen Ideologie: die Wertschätzung der Machtkonzentration, die Vorstellung einer homogenen moralischen Gemeinschaft als Grundlage von Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Kultur; die These, nicht den verwerflichen westlichen bürgerlichen Werten folgen zu wollen, sondern eigenen "authentischen". Fatalerweise wiederholt

sich auch die alte, inzwischen vergangene Debatte über einerseits westlich-bürgerliche und andererseits sozialistische Menschenrechte, nur daß an die Stelle "sozialistischer Menschenrechte" neuerdings "islamische" oder auch, vor allem im chinesischen Kontext, "asiatische" gerückt sind. Während jedoch die sozialistischen Menschenrechte proklamiert wurden, um eine schon errungene Macht zu behaupten und die Machtansprüche neuer gesellschaftlicher Gruppierungen, insbesondere einen pluralistischen Demokratisierungsprozeß abzuwehren, werden "islamische Werte" in aller Regel propagiert, um sie der Machterringung dienstbar zu machen. Einmal errungen, würde Macht sie zu dem umfunktionieren, was sie im sozialistischen Bereich gewesen sind: zur Herrschaftsideologie.

Eine Bemerkung am Rande: Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang, wie wenig bisher - rückblickend - der einst prominente christlich-marxistische Dialog kritisch aufgearbeitet wird, obgleich von ihm einiges zu lernen wäre, insbesondere, wie man vermeiden kann, aus good will oder Naivität auf Wege zu geraten, die gerade für diejenigen vor Ort nicht hilfreich sind, die es eigentlich zu stützen gilt, nämlich die auf Pluralisierung und Demokratisierung ausgerichteten politischen und sozialen Bewegungen.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Über den Tellerrand des bisherigen christlich-muslimischen Dialogs hinauszublicken, könnte in mehrfacher Hinsicht nützlich sein. Gelernt werden könnte dabei, daß für die Muslime die realen Gefährdungen ganz anderswo liegen als in ihrem Verhältnis zum Westen, nämlich vor allem in ihren eigenen Gesellschaften und im indisch-hinduistischen Bereich. Aber haargenau dieselben Konflikte, die muslimische Gesellschaften heute durchfechten und erleiden, zeigen sich auch dort, wo keinerlei islamische Wurzeln erkennbar sind, ja selbst dort, wo (prinzipielle) Gewaltfreiheit zur Botschaft der überkommenen Kultur gehört. Was islamische und solche Gesellschaften eint, ist das Versagen des postkolonialen Entwicklungsweges: die Entwicklungskrise. Wo diese wie in Ostasien in der Folge klug inszenierter Entwicklungspolitik ausbleibt, sind konsequenterweise Erscheinungen wie der Fundamentalismus nicht erkennbar; vielmehr zeigt sich ein dem sozio-ökonomischen Modernisierungsschub nachfolgender politischer Modernitätsschub in Gestalt von Demokratisierung bzw. der Durchsetzung von Rechtsstaatlichkeit. Muslime könnten, falls sie "den Westen" für unverbesserlich-verwerflich halten, aus diesem Vorgang viel lernen, und selbst geschichtsunbewußte Westler könnten in ihm, grosso modo, Aspekte ihrer eigenen Vorgeschichte wiederentdecken. Fatalerweise hat der Realsozialismus die auf der Höhe der erreichten Produktivkraftentfaltung gebotene politische Modernisierung verpaßt; er ist darüber zugrunde gegangen - eine nicht belanglose Erfahrung!

Lehrstücke über Lehrstücke. Sie und andere sind im genannten Dialog bisher unbedacht geblieben. Und wie hilfreich könnten sie sein, zumal, wenn ergänzend eine letzte Beobachtung Berücksichtigung fände:

3.4 Die Botschaft der Moderne - ein Angebot

Der Begriff der Moderne mag vielfältige Assoziationen wecken: Verwissenschaftlichung, Technologie, Rationalität, Individualisierung, usf. Wenn man will, kann man mit dem Begriff auch alle Sozialpathologien der Moderne assoziieren, wie das allermeist in christlich-muslimischen Dialogen geschieht: Entfremdung, Verlust an kollektiven, moralischen Maßstäben, sexuelle Permissivität und Laszivität, postmoderne Beliebigkeit, Kriminalität usf. Die Spitze der Kritik und Selbstanklage ist dann die These vom "Fundamentalismus der Moderne".

Vor allem in letzterer These wird verkannt, daß die Moderne sich immer schon über Kritik und Selbstkritik entfaltete. Insgesamt (also nicht nur selektiv) betrachtet gleicht die Moderne in der Tendenz einem antifundamentalistischen Programm: Sie setzte ein mit der Kritik an der feudalen Ordnung, und sie hat sich in den vergangenen Jahrzehnten zur letzten Variante der Selbstkritik durchgerungen, zum Postmodernismus, den man allerdings mißverstehen würde, wenn man ihn nicht der Moderne selbst zurechnen würde. Dazwischen ist eine Wellenbewegung von Entwicklungen zu beobachten: Die Aufklärung provozierte die Romantik, der Impressionismus den Expressionismus, der Individualismus kommunitaristische Gegenbewegungen, der Kapitalismus den Sozialismus, der liberalistisch orientierte Rechtsstaat den rechtsstaatlich orientierten Wohlfahrtsstaat. Und nie war die Moderne mit sich selbst zufrieden: Sie setzte schmalspurig-exklusiv ein, um immer breitspurig-inklusiver zu werden: Ursprünglich eine Veranstaltung von wenigen Bildungsbürgern und Besitzenden wurde "das Volk" erst als Ergebnis eines fortschreitenden Modernisierungsprozesses Träger und Nutznießer der Moderne. Jüngst wurde in der feministischen Debatte spät - aber korrekt - die Moderne als Männerveranstaltung entlarvt. Die Folge: auch in Hinsicht auf das Verhältnis der Geschlechter wird sie allmählich einschließender. Ihre Attraktivität findet die Moderne also gerade in ihrer Vielfältigkeit: in den Bewegungen, Gegenbewegungen und Ausweitungen.

Der Sachverhalt hat eine wenig bedachte Konsequenz: Da die Moderne in vielfältigster Hinsicht einem Emanzipationsprozeß gleichkommt, ist die wachsende Pluralität von Identitäten und Interessen, von Selbst- und Umweltbildern immer schon ihr unausweichliches Ergebnis. Wo aber Pluralität in einer sozial mobilisierten und damit politisierbaren sowie politisierten Gesellschaft nicht mehr eine abgehoben-elitistische Erscheinung ist, sondern ein Massenphänomen in zerrissenen und zerklüfteten Gesellschaften wird, stellt sich die Koexistenzfrage: Wie gelingt es, unter den genannten Bedingungen Modalitäten einer konstruktiven Konfliktbearbeitung zu finden, die trotz vorfindbarer Pluralität verlässlich gewaltfreie Übereinkünfte im öffentlichen Raum ermöglichen und erlauben? Denn Pluralität uneingehegt und ohne institutionelle Abfederung, d.h. außerhalb des Rahmens von als legitim anerkannten Verfassungen, bedeutet im Grenzfall Bürgerkrieg.

Die europäische Moderne gleicht - lange Zeit unbeabsichtigt - einem anhaltenden Ringen um die normativen, institutionell-verfahrensmäßigen, materiellen und

psychologischen Voraussetzungen erfolgreicher Koexistenz. Sie ist die Geschichte vieler Fehlschläge, gleichzeitig aber auch die Geschichte des demokratischen Verfassungsstaates, die nirgendwo und zu keinem Zeitpunkt einem linearen Schematismus folgte und die niemals ein Selbstläufer mit festgelegter Finalität war. In diesem Prozeß kam es zu bestimmten politischen Innovationen, wie beispielsweise den institutionell abgesicherten Schutzrechten und Grundfreiheiten von Individuen, der Gewaltenteilung, dem politischen Pluralismus als Grundlage öffentlicher Ordnung, usf. Nichts von dieser Erfahrung läßt sich schematisch oder gar missionarisch auf die übrige Welt ausbreiten. Aber ein frei verfügbares Angebot bleibt sie.

Denn auch in der übrigen Welt stellt sich im wachsenden Maße und oft weit brisanter als in der europäischen Vergangenheit die Koexistenzproblematik. Die wachsende Zahl der Bürgerkriege belegt den Sachverhalt. Keine Gesellschaft dieser Welt, die einem Modernisierungsprozeß unterliegt, kann sich ihr entziehen. Homogene Kollektive zu unterstellen, wie das oft im Hinblick auf die "umma" oder vergleichbare Konzepte geschieht, verkennt oder verschleiert gar das Problem und muß als eine schwere Last auf dem Wege zur Bewältigung desselben betrachtet werden. In vielen Teilen der Welt spitzt sich überdies die Politisierung zu, ohne daß schon ein entsprechender institutioneller Rahmen zu ihrer Abfederung bestünde. Und in vielen Teilen der Welt schrumpft fatalerweise die materielle Grundlage, die immer schon für eine solche Abfederung erforderlich war. Der politische Konfliktstoff ist also von erheblicher Brisanz, und die Versuchung, über einfache, fundamentalistische Lösungen, also Despotie oder Diktatur, der Problematik zu entgehen, ist in solchen Lagen groß. Europa hat auch in dieser Hinsicht leidvolle Erfahrungen aufzuweisen, und auch aus ihnen ließen sich nützliche Lehren ziehen.

4. Über asiatische und andere Werte

1. "Asiatische Werte" bewölken seit einigen Jahren zunehmend den Wertehimmel internationaler Debatten. In den Auseinandersetzungen über Menschenrechte werden sie westlichen Werten entgegengesetzt. In der Entwicklungsdiskussion wird auf ihren positiven Stellenwert, der Wachstum und Entwicklung förderlich sei, hingewiesen. Ordnungspolitisch wird mit ihnen ein eigenständiges, mit westlichen Vorstellungen nicht übereinstimmendes Demokratieverständnis begründet. Insbesondere aber werden diese Werte aus dem Fernen Osten als Garant gegen die Sozialpathologien der Moderne angepriesen. Manchmal wird mit der Gegenüberstellung von asiatischen und westlichen Werten sogar der Beginn einer neuen Systemkonkurrenz bzw. eines neuen Systemantagonismus in der internationalen Politik prognostiziert.

Was ist von dieser Diskussion zu halten? Um welche Werte handelt es sich?

2. "Asiatische Werte" werden heute vor allem in Ostasien und Südostasien propagiert. Anders als im für westlich geltenden Individualismus wird dabei die Einbindung des Individuums in das Kollektiv betont. Das Kollektiv seinerseits wird vor allem in der Familie, die wiederum als Großfamilie begriffen wird, verankert. Auch im Arbeitsleben spielt der Gruppenbezug eine wichtige Rolle. In beidem, Familie und Arbeitsgruppe, gilt das Individuum - gut hegelisch gedacht - als "aufgehoben": Dessen Würde erwachse aus den symbiotischen Beziehungen im Gruppenverband.

Eine ergänzende Argumentation betont Ordnung und öffentliche Moral im Unterschied zu der als selbstsüchtig geltenden Freiheitsorientierung der Westler. Die politische Theorie hat die Gesellschaft als Kollektiv zum Bezugspunkt, nicht so sehr die Schutzbedürftigkeit des einzelnen qua Individuum. Deshalb wird verständlich, daß die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft höher bewertet werden als die Rechte des einzelnen.

Mit dieser Ordnungsvorstellung geht die hohe Bewertung von persönlicher oder rollenbedingter Autorität einher: Der gute Herrscher erscheint als guter Familienvater. Die mit solcher Autorität ausgestattete Macht wird nicht in erster Linie durch rechtsstaatliche Prinzipien (wie Gewaltenteilung) begrenzt, sondern durch ethische Praktiken, die ihrerseits durch Brauchtum und Konvention geheiligt sind. Erweist sich die Herrschaft der weisen Männer ("Gurukratie") als dem Gemeinwohl nicht zuträglich bzw. als tyrannisch, ist - abstrakt gesehen - legitimer Widerstand zwar vorstellbar. Seine Übersetzung in konkrete politische Praxis ist aber nicht einfach, denn Einheit, Harmonie und Konsens werden hoch geschätzt. Deshalb gelten auch Abstimmungen nach dem Mehrheitsprinzip als problematisch, da in ihnen Zwietracht zum Ausdruck komme und verfestigt werde. Die Nation als Team entspricht den idealen Wertvorstellungen öffentlicher Ordnung, nicht die in Interessengruppen zerklüftete konfliktreiche Gesellschaft.

Auf gesellschaftlicher und ökonomischer Ebene gelten überdies Bildungsbeflissenheit, harte Arbeit und Sparsamkeit als Werte, ohne die sich keine Entwicklungserfolge einstellen können.

Diese zusammenfassende Darstellung mag leicht stilisiert erscheinen, doch alle genannten Punkte finden sich einzeln oder kombiniert in zahlreichen offiziellen oder offiziellen Darlegungen, neuerdings vor allem in Singapur, das zu einem Propagandazentrum für "asiatische Werte" geworden ist.

3. Nun sind Westlern solche "asiatischen Werte" nicht unvertraut. Man könnte formulieren: Die Werte, wie sie heute in Ost- und Südostasien von offizieller Seite verfochten werden, sind identisch mit den europäischen Werten von gestern. Auch ihre Übereinstimmung mit "islamischen Werten", wie sie heute lautstark im arabisch-islamischen Bereich und im Iran vertreten werden, ist bemerkenswert. Wer sich trotz des Zusammenbruches des Realsozialismus noch an die ordnungspolitischen Debatten zwischen Ost und West nach 1950 erinnert, wird zudem viele Parallelitäten zwischen realsozialistischen und asiatischen Werten feststellen. Überdies ist jede traditionale Gesellschaft, ungeachtet des Kulturkreises, auf solchen Werten aufgebaut. Was also ist das Asiatische an den "asiatischen Werten"?

4. In traditionellen Gesellschaften spiegeln Gemeinschaftswerte die "natürliche Ordnung der Dinge" wider. Bedingt durch die Selbstversorgungswirtschaft (Subsistenzökonomie) ist das Individuum in erster Linie Teil eines weitläufigen und unentrinnbaren Personenverbandes. In aller Regel ist dieser hierarchisch und paternalistisch strukturiert, aufbauend auf Zuschreibungen von abgeschichteter Autorität. Eine Freisetzung des Individuums ist nicht denkbar, weil die Gesellschaft entsprechende Differenzierungen nicht kennt und erlaubt. Die Gruppen- und Pflichtenorientierung ist deshalb wie "naturgegeben". Da alle großen lebenspraktischen Philosophien und Religionen einst in solchen sozialen Zusammenhängen entstanden sind, kann nicht überraschen, daß sie ungeachtet der jeweiligen Region entsprechende kollektivistische Werte verkündeten.

Darin machte auch das westliche Europa keine Ausnahme. Was immer heute in der internationalen Kulturdebatte als europäisch oder westlich deklariert wird, ist in aller Regel nicht ein europäisches Urprodukt, sondern das sehr späte Ergebnis konfliktreicher Entwicklungsprozesse. Diese Beobachtung gilt insbesondere für die Herausbildung individualistischer Mentalitäten und entsprechender pluralistischer Strukturen in Politik, Gesellschaft und Ökonomie. Sie gilt ganz besonders für die typisch westlichen Merkmale der öffentlichen Ordnung wie Gewaltenteilung, Mehrheitsprinzip, Minderheitenschutz usw. Diese Prinzipien gehören nicht zu den originären Kulturchromosomen Europas, denn auch Europa war ursprünglich kollektivistisch - im oben genannten Sinne "asiatisch". Konservative und restaurative Reaktionen auf die tiefgreifenden Wandlungsprozesse in Europa belegen diesen Sachverhalt noch zu einem Zeitpunkt, als die alteuropäische Ordnung längst im

Verschwunden begriffen war. Daraus erklärt sich der Anflug von Nostalgie, der solchem Denken anhaftete - und gelegentlich immer noch anhaftet.

5. Wo später jenseits der westlichen Moderne Einheit, Harmonie, Ordnung und Pflichten gezielt propagiert wurden, geschah und geschieht das in aller Regel in Reaktion auf den europäisch-westlichen Modernisierungsprozeß: Kollektivistische Ideale wurden und werden thematisiert und politisch instrumentalisiert, um über entsprechende Anstrengungen Anschluß an eben diese Moderne zu finden. Deshalb sind Entwicklungsideologien durchgängig auf die Mobilisierung von kollektiven Idealen ausgerichtet, d.h. auf übergeordnete nationale Ziele. Vor allem im Realsozialismus leninistischer Prägung war dieser Zug stark ausgeprägt, weit mehr als in den abgemilderten afrikanischen, arabischen oder asiatischen Versionen heute. Aber auch die korporatistischen Entwicklungsdiktaturen in der europäischen Peripherie der Zwischenkriegszeit (also in Süd-, Südost- und Osteuropa) zeigten schon vergleichbare Züge. Gegen den "individualistischen und anarchistischen Kapitalismus Westeuropas" verkündeten sie Klassensolidarität, Korporatismus und Nationalismus. Als unausweichlich galt eine Erziehungsdiktatur, um das Entwicklungsgefälle zwischen "plutokratischen" und "proletarischen" Nationen zu überwinden. Die Werte von damals muten heute im Rückblick "asiatisch" an, ähnlich wie die "asiatischen Werte" von heute ein inzwischen verblichenes südeuropäisches Flair haben.

Es überrascht deshalb nicht, daß die "asiatischen Werte" von heute auch früher schon in Ost- und Südostasien als entwicklungspolitische Aktivposten begriffen wurden - beispielsweise im Sunyatsenismus Chinas nach der Jahrhundertwende oder in der Entwicklungsideologie Sukarnos. Dabei handelt es sich um die Wiederholung einer entwicklungsgeschichtlich vertrauten Erfahrung: um die Abwehr der drohenden oder schon eingetretenen Peripherisierung mit Hilfe antikolonialer bzw. antiimperialistischer Entwicklungsziele.

Aber auch die derzeitige späte Propagierung "asiatischer Werte" im eingangs genannten Sinne ist vertraut: Entwicklungserfolge sind breitenwirksame Modernisierungsschübe. Sie bedrohen in ihrer Konsequenz diejenige Elite, die den Entwicklungsprozeß mit Erfolg vorangetrieben hat. Denn erfolgreiche Modernisierung bedeutet stets die Umgestaltung traditionaler bzw. peripherisierter Gemeinwesen in Gesellschaften mit neuen Differenzierungen und höherer Komplexität; sie hat insbesondere die breite Emanzipation von immer mehr Menschen zur Folge. Dabei entstehen harte Konflikte über Fragen der ökonomischen Verteilung und der politischen Teilhabe, ungeachtet aller entwicklungspolitischen Kollektivideologien. Unter den sich verändernden sozio-ökonomischen Bedingungen verwandeln sich die ursprünglich mobilisierenden Programmatiken plötzlich zur Herrschaftsideologie: Sie dient, trotz und wegen bemerkenswerter Entwicklungserfolge, plötzlich der *Abwehr* von politischen, sozialen und ökonomischen Forderungen, die von neuen aufstrebenden Sozialschichten erhoben werden und die erweiterte Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten verlangen.

6. Für traditionale Gesellschaften gibt es also kaum markante Unterschiede zwischen asiatischen Werten und solchen aus anderen Kulturbereichen, einschließlich dem europäischen. Der programmatische Stellenwert der asiatischer Werte ist mit jenen Entwicklungsdoktrinen vergleichbar, die typischerweise in den Peripherien der Weltwirtschaft als Antwort auf die Herausforderungen der europäisch-westlichen Moderne formuliert wurden. Trotz eines vergleichbaren Sprachduktus unterscheidet sich jedoch der Stellenwert, der *heute* der Propagierung asiatischer Werte zukommt, deutlich beispielsweise von islamischen Werten: Letztere werden seit ca. 15 Jahren in einer tiefgreifenden und chronischen Entwicklungskrise propagiert, aus der es derzeit kaum erfolgversprechende Auswege zu geben scheint. Die Propaganda für asiatische Werte reflektiert demgegenüber "nur" eine Übergangskrise: sie indiziert "nur" die Abwehrhaltung der Repräsentanten der überkommenen autokratisch-diktatorischen Regime gegen eine sich erfolgreich emanzipierende und in Interessengruppen ausdifferenzierende Gesellschaft. Solche widersprüchlichen Anpassungsprozesse sind mittel- und langfristig unausweichlich. Sie können zu einem Aktivposten gesellschaftlicher und ökonomischer Innovation, ja sogar der internationalen Wettbewerbsfähigkeit werden.

Der Sachverhalt ist den klügsten Köpfen unter den Verkündern "asiatischer Werte" nicht unbekannt, was freilich nicht heißt, daß auch entsprechende Konsequenzen daraus gezogen würden. So antwortete Lee Kuan Yew (Singapur) jüngst auf die Frage, ob Entwicklung ohne Demokratie möglich sei: "Wenn Sie Demokratie nach amerikanischem oder deutschem Muster meinen, dann würde ich sagen: Ja, es kann Entwicklung ohne Demokratie geben. Sie brauchen nicht unbedingt Wahlen, widerstreitende Ansichten und regelmäßig Wechsel von Parteien in der Politik. Wenn Sie aber Industrialisierung wollen, Innovation und Kreativität in der Gesellschaft, dann müssen Sie in jeder Generation die produktiven Kräfte pflegen. Sie brauchen Köpfe, die neue Produkte schaffen können, neue Dienstleistungen, neue künstlerische Formen. Das bedeutet, Sie brauchen eine gewisse Offenheit oder Flexibilität in Ihrem Erziehungssystem und in Ihrer Gesellschaft, damit Individuen, kleine und große Gruppen, in der Lage sind, Entscheidungen zu treffen. Wir brauchen das Gegenteil einer geplanten Gesellschaft oder einer Planwirtschaft." Und auf die Frage, ob es den freien Markt ohne eine freie Politik gäbe, antwortete Lee: "Mit dem freien Markt kommt das freie Denken, das den freien Markt lenkt. Viele Menschen, große Gruppen von Managern, Ingenieuren, Fachleuten gewöhnen sich daran, selbst zu entscheiden. Ich glaube, sie werden auch im sozialen Bereich, im Wirtschaftsleben mitreden wollen, auch darüber, wie sie regiert werden. Teilhabe an der Regierung wird daher unausweichlich, gutes Regieren bedarf der Partizipation." (Die Zeit, Nr. 49, 2. Dezember 1994, S. 7)

7. Was also ist das Schicksal der Menschenrechte und der Demokratie angesichts "asiatischer Werte"? Die Antwort im Blick auf Ostasien und Teile von Südostasien ist nicht schwierig, wenn man sich über die Zeitdimension im Klaren ist: In Ostasien fanden unglaubliche Modernisierungsschübe mit breitenwirksamen Folgen in nur vierzig Jahren statt. Vergleichbare Entwicklungen dauerten im industrialisierten Europa

ein- oder zweihundert Jahre und mehr. Was die politische Entwicklung angeht, hatte Europa einen noch längeren Vorlauf, einschließlich markanter Umbrüche (Reformation, Aufklärung diverse politische Revolutionen). Es scheint also "nur" eine Frage der Zeit zu sein - vielleicht von nochmals vierzig Jahren? -, ehe Demokratie und Menschenrechte, insbesondere der institutionell gesicherte Schutz individueller Grundrechte, zu einem selbstverständlichen Inhalt ostasiatischer politischer Kultur geworden sein werden. Demokratie und Menschenrechte werden dann in einem soliden Fundament begründet sein, weil sie nicht mehr bloße Proklamationen, sondern die institutionelle Antwort auf gesellschaftliche Anforderungen sein werden. Daß sich der Vorgang mit kulturspezifischen Einfärbungen vollziehen wird und daß auch das jeweilige institutionelle Produkt die konkrete Lokalität nicht verleugnen wird, ist so gewiß wie selbstverständlich, denn genau diese Erfahrung kennzeichnet auch die innereuropäische Entwicklung. Man kann Finnland und Portugal, Irland und die Niederlande (und alle übrigen Fälle) ohne weiteres auf einen gemeinsamen ordnungspolitischen Nenner bringen, auf den demokratischen Verfassungsstaat, und dennoch bleiben die spezifischen, nur nationalgeschichtlich verständlichen Einfärbungen unübersehbar. In Ostasien wird das nicht anders sein.

Mit großer Gelassenheit kann deshalb der Westen in den Fernen Osten blicken. Entwicklungserfolge schaffen unausweichliche Zugzwänge. Eine sich modernisierende oder gar eine schon moderne Gesellschaft kann nur vorübergehend mit Mitteln der Entwicklungsdiktatur und Autokratie manipuliert werden. Diese Zeit läuft mit dem Fortgang erfolgreicher Modernisierung ab; die Entwicklungsdiktatur wird dann zu einem politischen "Auslaufmodell", wie heute in Taiwan und Südkorea schon beobachtbar. Daß unter modernen Umständen mit traditionellen Werten die Sozialpathologien der Moderne völlig abgewehrt werden könnten, wird sich auch dort als Wunschdenken herausstellen. Doch vielleicht wird ja der Ferne Osten mit den auch ihm drohenden Sozialpathologien besser umzugehen verstehen als bisher der Westen?

Wer angesichts dieser Lage einen Zusammenstoß asiatischer und westlicher Werte im Sinne eines Systemantagonismus prognostiziert, verkennt also den historischen und politökonomischen Kontext. Der entscheidende Punkt wird sein, daß emanzipierte, mündig gewordene und politisch sich organisierende Asiaten - Unternehmer, Gewerkschaftler, Dienstleister, Akademiker, Rechtsanwälte, Ärzte usw. - ganz andere Ziele haben, als sie in den Katalogen asiatischer Werte bisher vorgesehen sind. In solchen real existierenden Asiaten liegt die Zukunft von Demokratie und Menschenrechten in dieser Weltregion begründet.

8. In Ostasien wiederholt sich damit die grundlegende Entwicklungserfahrung Europas. Um produktive Kräfte freizusetzen, sind zunächst einmal institutionell-gesellschaftliche Reformen, gegebenenfalls Revolutionen, erforderlich; sie beseitigen die in traditionellen Gesellschaften eingebauten Selbstblockaden. Reformen dieser Art fanden in Ostasien nach 1945 unter kapitalistischen *und* kommunistischen Vorzeichen statt. Asiatische Werte prägten davor und danach diesen Kulturkreis. Für sich allein genommen, hatten sie jahrhundertlang *nicht* zu einer entsprechenden Entwicklungsdynamik beigetragen.

Das gegenteilige Argument hat weit mehr Plausibilität für sich: Sie waren sogar eher Teil der Selbstblockade denn dynamisierender Motor der gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklung. Aber nachdem die Selbstblockaden beseitigt waren, entsprach die eingetretene Entwicklung jenem Befund, der, in positiver wie negativer Hinsicht, auch die Entwicklungsgeschichte Europas kennzeichnete: In Europa war Entfeudalisierung die Voraussetzung für die Freisetzung von Wachstumskräften und breitenwirksamer Entwicklungsdynamik. Wo Entfeudalisierung nicht stattfand, wo es wie in der östlichen Hälfte Europas sogar zu einer Reifeudalisierung ("zweite Leibeigenschaft") kam, blieb die moderne Entwicklungsdynamik aus.

Daß nach dem Umbruch asiatische Werte (wie Bildungsbeflissenheit, Teamorientierung) für den Entwicklungsprozeß Ostasiens hilfreich waren, ist heute weithin unbestritten. Aber dabei wird meistens der enorme Individualisierungsschub vergessen, der auch in Ostasien einsetzte und zu einem Bestandteil der Entwicklung wurde. Bewegte sich das ökonomische Ostasien der vergangenen vierzig Jahre "in der Nachfolge Europas" - beispielsweise durch eine weithin verkannte anfängliche Orientierung an landwirtschaftlicher Entwicklung, durch eine geschickte Mischung von Exportorientierung und Importersatzindustrialisierung, durch die kraftvolle Rolle des Staates als Entwicklungsmotor, durch eine neomerkantilistische Außenwirtschaftspolitik usf. -, so ist auch in verfassungspolitisch-menschenrechtlicher Hinsicht eine Annäherung Ostasiens an den demokratischen Verfassungsstaat zu erwarten.

9. In Südkorea und Taiwan findet dieser Übergang heute statt. Die Entwicklung Chinas ist demgegenüber schwer prognostizierbar, denn niemand in und außerhalb Chinas kann derzeit die Frage beantworten, wie das diktatorische Regime eines 1,3 Milliarden Volkes problemlos zu demokratisieren wäre, zumal die ökonomische Entwicklung nicht flächendeckend, sondern regionalisiert verläuft ("Küsten-China") und die Ausmaße sowie die Heterogenität des Landes, gemessen an Europa, kaum vorstellbar sind. Man tut aber gut daran, angesichts der Entwicklungsdynamik des sich vor allem in der Küstenzone modernisierenden Chinas, die auch in Peking neuerdings vernehmbare Propaganda für asiatische Werte als das zu nehmen, was sie ist: als ein neokonfuzianisch aufgeputzter Leninismus zur Abwehr jener politischen Kräfte in Kultur, Ökonomie und Politik, die China ganz vorsichtig und schrittweise auf den Weg einer Öffnung des politischen Systems bringen wollen. Da den Reformkräften eine neue, kapitalistisch-dynamisch sich erweiternde ökonomische Basis wächst und die Reformgegner sich auf eine schrumpfende, ökonomisch stagnierende Basis veralteter Planwirtschaft stützen müssen, ist der Erfolg der ersten gegenüber den letzteren zwar nicht gesichert, aber ihre Ausgangslage doch eine ganz andere als die jener Reformer im Osten Europas bis hin zu Gorbatschow, die über keine eigene Machtbasis, schon gar nicht über eine dynamisch wachsende Ökonomie verfügten (weshalb der Umbruch dort ins Chaos und nicht in einen Aufschwung mündete).

10. "Asiatische Werte" sind, zusammenfassend betrachtet, nicht ganz wörtlich zu nehmen: Im *originären* Kerngehalt handelt es sich um eine Variante von

Werthaltungen, die jeder traditionellen Gesellschaft zueigen sind: Familien- und Gruppenbezogenheit, Paternalismus und Pflichtenorientierung, Autoritätsfixierung und Arbeitsbeflissenheit, letztere ständig am Rande der Selbstverausgabung, ohne die es ein Überleben in Selbstversorgungswirtschaften nicht gab. Statt von asiatischen Werten ließe sich auch von lombardischen, anatolischen, schwäbischen Werten usf. oder eben einfach von traditionellen Werten sprechen.

In einem *sekundären* Sinne wurden asiatische wie andere kollektivistische Werte zum Inbegriff nationaler Mobilisierungsideologien, die auf die Abwehr des Westens gerichtet sind und doch gleichzeitig der nachholenden Entwicklung im Sinne eines Anschlusses an die Moderne dienen sollen. Entsprechende Entwicklungsideologien lassen sich quer durch die Kontinente und Kulturkreise beobachten. Explizit oder implizit waren sie meist sozialistisch-korporatistisch, weil die Wege, die aus kolonialer oder informeller Abhängigkeit führen sollten, stets kollektive oder nationale Projekte darstellten. Aus solchem Zusammenhang heraus erwuchs der postkoloniale Staat und die ihn kennzeichnende Entwicklungsbürokratie.

Das Scheitern des postkolonialen Projekts führt mancherorts zu einer vordergründigen Kulturalisierung der politischen Szene, heute markant beobachtbar in weiten Bereichen des Islam, aber auch unter hinduistischen Vorzeichen in Indien und unter buddhistischen in Sri Lanka. Der Kulturalisierung liegen jedoch allermeist handfeste machtpolitische Auseinandersetzungen zugrunde. Sie finden in einem Umfeld statt, in dem breitenwirksame Entwicklungserfolge in absehbarer Zeit nicht erwartbar sind. Deshalb ist die Intonation herkömmlicher (islamischer und anderer) Werte immer auch Ausdruck von Frustration und Verzweiflung, für die es im übrigen viele objektive, aus der Entwicklungskrise resultierende Gründe gibt.

Genau dieser Sachverhalt ist aber für Ostasien und Teile von Südostasien nicht repräsentativ. Hier bestimmt der Entwicklungserfolg den Rhythmus der Politik, so auch den Übergang von autokratisch-diktatorischen Regimen zu rechtsstaatlich-demokratischen. Und während die führenden Repräsentanten "asiatische Werte" verkünden, um in den tiefgreifenden sozio-ökonomischen Veränderungen den zerbröckelnden politischen Status quo zu bewahren - der *dritte* Kontext, den es in einer Debatte über "asiatische Werte" zu beachten gilt -, wird sich angesichts der machtvollen neuen sozialen und ökonomischen Gruppierungen eine Demokratisierung nicht aufhalten lassen. Ihr Ergebnis wird der demokratische Verfassungsstaat mit asiatischem Lokalkolorit sein.

5. Folgerungen

1. Politisierte Kulturkonflikte, hier als Kulturkämpfe bezeichnet, dienen der Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung in problematischen politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Lagen. In Situationen drohender oder tatsächlicher struktureller Abhängigkeit resultieren sie in aller Regel aus antihegemonialen bzw. antikolonialen Impulsen. Wo die Defensivreaktion sich mit einem Entwicklungsprojekt kombiniert, übersetzen sich Kulturkämpfe in Entwicklungsnationalismus, der sich in der Geschichte der Moderne in verschiedenen voneinander unterscheidbaren Kontexten auskristallisierte (primärer, sekundärer und tertiärer Entwicklungsnationalismus).

2. In den Entwicklungsregionen dieser Welt droht der Kulturkampf nicht nur; er findet vielmehr in vielen einzelnen Gesellschaften längst schon statt. Hintergrund ist eine sich verallgemeinernde Entwicklungskrise, die kurzfristig nicht überwindbar ist. Solche Kulturkämpfe, bei denen es im wesentlichen auch um machtpolitische Auseinandersetzungen geht, werden von großer Beharrlichkeit sein. Die Entwicklungskrise ist ihr Nährboden.

Von diesem Hintergrund, der weite Teile der Dritten Welt kennzeichnet, ist die Lage im Fernen Osten zu unterscheiden: Hier werden in wenigen Ländern (vor allem in Singapur, Malaysia) sogenannte "asiatische Werte" propagandistisch thematisiert, um die überkommenen Machtpositionen einer autokratischen Führungsschicht gegen die Ansprüche neuer Sozialschichten abzusichern. Diese neuen Schichten sind das Produkt eines umfassenden und nach gängigen Maßstäben als erfolgreich zu bezeichnenden Modernisierungsprozesses nachholender Entwicklung.

3. Kulturkämpfe im Zusammenhang von Entwicklungskrisen finden in erster Linie zwischen angebbaren Parteien vor Ort statt, beispielsweise zwischen Fundamentalisten und Laizisten. In aller Regel werden sie die Grenzen der jeweils betroffenen Gesellschaften nicht überschreiten. Eine solche Beobachtung gilt vornehmlich für hinduistisch und buddhistisch geprägte Gesellschaften.

Entgegen dem Augenschein ist auch im Falle einiger islamischer Gesellschaften eine Transnationalisierung des Kulturkampfes eher unwahrscheinlich. Zwischen verschiedenen islamischen Gesellschaften bestehen tiefgehende politische Rivalitäten; anhaltende hegemoniale Ausscheidungskämpfe kennzeichnen die politische Lage. Solche Rivalitäten und Ausscheidungskämpfe scheinen von weit größerem politischen Gewicht zu sein als die gemeinsamen religiösen Bande. So ist kulturelle Homogenität, wie sie vor allem im islamisch-arabischen Raum vorliegt, für politische Zielperspektiven weit weniger bestimmend als die jeweiligen partikularen Machtkalküle.

4. Großkulturbereiche oder Zivilisationen sind keine Handlungsträger. Wer sie zu "Wesenheiten" hochstilisiert, also ihre Historizität und kontroverse Interpretierbarkeit mißachtet, verfällt einem "profinessentialistischen Trugschluß". Es ist die Pluralität in

den Interpretationen der Kulturen selbst, die zum Problem wird, insbesondere dann, wo diese pluralen Interpretationen sich kontrovers politisieren und wo aufgrund dieser Politisierung vor Ort ein Machtkampf stattfindet. Dann wird strittig, welcher Stellenwert den "authentischen Quellen" wirklich zukommt. Denn es gibt dann eine Auseinandersetzung über die rechtgläubige Definition der Quellen.

5. Das europäisch-westliche Projekt der Moderne wird in vielfacher Hinsicht der Bezugspunkt politischer Konfrontation vor Ort bleiben. Die Annahme eines sich verallgemeinernden internationalen Kulturkampfes, schon gar eines "Krieges der Zivilisationen" ist jedoch weit weniger plausibel als die Prognose, daß sich in einigen Entwicklungsregionen der Welt - also nicht in allen - die innergesellschaftlichen Konflikte um Laizismus bzw. die "Resakralisierung von Politik" zuspitzen werden.

6. Obgleich ein sich verallgemeinernder internationaler Kulturkampf nicht droht, ist dennoch aus anderem Grunde Aufmerksamkeit geboten: Die in den einzelnen Gesellschaften dem Kulturkonflikt zugrundeliegende Entwicklungskrise ist langfristiger und nicht tagespolitisch-konjunktureller Natur. Wenngleich internationale Politik selbst kaum zum Schauplatz eines sich internationalisierenden Kulturkonfliktes werden wird, kann sie sich dennoch einer Auseinandersetzung mit den Folgen vieler einzelner Kulturkonflikte in den Entwicklungsregionen der Welt nicht entziehen. Unter Zugzwang wird sie vor allem dann geraten, wenn - wie in solchen Konflikten üblich - Mindeststandards von zivilisiertem Verhalten und von Menschenrechten mißachtet werden.

7. Der interkulturelle Dialog sollte von einer historisch-vergleichenden Perspektive ausgehen. Gerade in ihm sollte man historisch-problematische und politisch konterproduktive profiessentialistische Annahmen vermeiden. Ein wirklichkeitsgetreues Selbstbild der Europäer über die europäische Entwicklung könnte für diesen Dialog besonders nützlich sein.

Literatur

- AbuKhalil, As'ad, 1994: "The Incoherence of Islamic Fundamentalism. Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century", *Middle East Journal* 48 4: 677-694.
- Ajami, Fouad, 1993: "The Summoning", *Foreign Affairs* 72 4: 2-10.
- al-Azm, Sadik J., 1993: *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Bartley, Robert L, 1993: "The Case for Optimism", *Foreign Affairs* 72 4, 10-15.
- Bielefeldt, Heiner; Deile, Vollmar; Thomsen, Bernd (Hg.), 1993: *Menschenrechte vor der Jahrtausendwende*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Binyan, Liu, 1993: "Civilization Grafting", *Foreign Affairs* 72 4., 19-22.
- Galtung, Johan, 1992: "Konfliktformationen in der Welt von morgen", Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung/Schweizerische Friedensstiftung (Hg.), *Das Kriegsjahr 1991: Unsere Zukunft? Friedensbericht 1992. Friedensforscher zur Lage*. Wien:VWGÖ, 229-261.
- Galtung, Johan, 1987: "Peace and the World as Inter-civilizational Interaction", in: Väyrynen Raimo; Senghaas Dieter; Schmidt Christian (Hg.), *The Quest for Peace. Transcending Collective Violence and War among Societies, Cultures and States*. London: Sage, 330-347.
- Hottinger, Arnold, 1993: *Islamischer Fundamentalismus*. Paderborn/München: Schönigh/Fink.
- Huntington, Samuel P., 1993: "The Clash of the Civilizations?", *Foreign Affairs* 72 3, 22-49.
- Huntington, Samuel P., 1993: "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World", *Foreign Affairs* 72 5, 186-194.
- "Indien: Vielfalt als Grundlage", *Der Überblick. Themenheft der Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit* 29 (1993) 4.
- Juergensmeyer, Mark, 1993 : *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkely: University of California Press.
- Kepel, Gilles, 1991: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Kepel, Gilles, 1995: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: Piper.
- Khoury, Adel Th. (Hg.), 1993: *Ethos der Weltreligionen*. Freiburg: Herder.
- Kühnhardt, Ludger, 1991: *Die Universalität der Menschenrechte*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2. Auf.
- "Kulturen und Konflikte", *Zeitschrift für Kulturaustausch* (1994) 4.
- Küng, H.;Kuschel, K.-J. (Hg.), 1993: *Weltfrieden durch Religionsfrieden*. München: Piper.
- Küng, H., 1993: *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Küng, Hans, 1994: *Das Christentum*. München: Piper.
- Lüders, Michael (Hg.), 1993: *Der Islam im Aufbruch? Perpektiven der arabischen Welt*. München: Serie Piper (Aktuell), 2. Auf.

- Mahbubani, Kishore, 1993: "The Dangers of Decadence", *Foreign Affairs* 72 4, 10-15.
- Mandt, Hella, 1993: "Die offene Gesellschaft und die Wurzeln des zeitgenössischen Fundamentalismus", *Staatswissenschaften und Staatspraxis* 4 2, 175-196.
- Marty, Martin E.;Appleby, R. Scott (Hg.), 1993: *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Marty, Martin E.;Appleby, R. Scott (Hg.), 1993: *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Marty, Martin E.;Appleby, R. Scott (Hg.), 1991: *Fundamentalisms Observed*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- May, H.;Fritsch-Oppermann, S. (Hg.), 1993: *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Internationales Symposium*. Loccum: Ev. Akademie.
- Meier, Andreas, 1994: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Wuppertal: P. Hammer.
- Mernissi, Fatema, 1991: *Die Sultanin. Die Macht der Frauen im Islam*. Frankfurt/M.: Luchterhand.
- Mernissi, Fatema, 1992: *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*. Hamburg/Zürich: Luchterhand.
- Meyer, Thomas (Hg.), 1989: *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Paech, Norman, 1994: "Krieg der Zivilisationen oder dritte Dekolonisation?", *Blätter für deutsche und internationale Politik* 39 3, 310-321.
- Pohl, Manfred, 1995: "Südostasien: Autoritärer Pluralismus und wirtschaftliche Dynamik. Konfuzianische Gesellschaftsideale contra westliches Wertesystem?", *Entwicklung und Zusammenarbeit* 36 2, 40-43.
- Pulsfort, Ernst, 1993: *Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent*. Freiburg: Herder.
- Riesebrodt, Martin, 1990: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten und iranische Schiiten im Vergleich*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Rotter, Gernot (Hg.), 1993: *Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Schwardtländer, Johannes (Hg.), 1993: *Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz: Matth. Grünewald.
- Schweizer, Gerhard, 1986: *Abkehr vom Abendland. Östliche Traditionen gegen westliche Zivilisation*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Tibi, Bassam, 1991: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Frankfurt/M.:Suhrkamp, 2. Aufl.)
- Tibi, Bassam, 1995: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe.