

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

28–29/2006 · 10. Juli 2006



Dialog der Kulturen

Sinasi Dikmen

Solange man dich noch sieht

Olivier Roy

Der Islam in Europa – eine Ausnahme?

Wolfgang Günter Lerch

Der Islam in der Moderne

Naika Foroutan

Kulturdialoge in der politischen Anwendung

Levent Tezcan

Interreligiöser Dialog und politische Religionen

Armin Nassehi

Dialog der Kulturen – wer spricht?

Editorial

Vor mehr als 50 Jahren begann mit der Anwerbung von „Gastarbeitern“ aus den Mittelmeerländern die Migrationsgeschichte der alten Bundesrepublik. 1961 wurde auch mit der Türkei ein Anwerbeabkommen geschlossen. Die Migrantinnen und Migranten brachten ihre Kultur und Religion mit. Das Zusammenleben von Christen und Muslimen gehört seither zum Alltag in Deutschland.

Und doch geht spätestens seit dem 11. September 2001 das Schlagwort vom „Clash of Civilizations“ um. Unter dem Eindruck globalen islamistischen Terrors wird immer häufiger zu einem „Dialog der Kulturen“ aufgerufen – als Beitrag zur inneren und äußeren Sicherheit sowie zur Integrationspolitik. Vielerorts haben sich neue Dialoginitiativen und Islamforen zusammengefunden. Worum geht es in diesem Dialog, und wer sind die Gesprächspartner? Sind Kulturen oder Religionen gemeint? Welche Bedeutung hat die Religionszugehörigkeit?

Gewaltsame Auseinandersetzungen um Karikaturen, Streit um das Tragen von Kopftüchern sowie Boykottaufrufe gegen Bücher und Filme offenbaren die neue Brisanz religiöser Grundfragen. Häufig scheinen sich hinter dem Bekenntnis zum gleichberechtigten Miteinander Motive religiöser Selbstvergewisserung zu verbergen, die eher zur kulturellen Abgrenzung denn zur gesellschaftlichen Integration beitragen. Ein erfolgreicher „Dialog der Kulturen“ wäre ein Verständigungsversuch darüber, was die von Migration geprägte Zivilgesellschaft des 21. Jahrhunderts zusammenhält. Im Mittelpunkt müssten die Durchsetzung der Menschen- und Bürgerrechte einschließlich der Religionsfreiheit sowie der Vorrang der demokratischen Verfassungsordnung vor Glaubensfragen stehen.

Hans-Georg Golz

Sinasi Dikmen

Solange man dich noch sieht

Essay

Der Junge ist elf Jahre alt, in Deutschland geboren, deutscher Staatsbürger und geht in Ulm auf das Gymnasium. Seine Mutter ist deutschsprachig und ebenfalls deutsche Staatsbürgerin. Er spricht einige türkische Brocken, seine Alltagssprache ist schwäbisch. Er spielt sehr gut Fußball, schießt oder verhindert Tore für seine deutsche Mannschaft. Eine perfekte Integration. Als ich, sein Groß-

Sinasi Dikmen

Geb. 1945; seit 1972 in Deutschland; Kabarettist und Autor; Leiter der Kabarettbühne „Die Käs“ in Frankfurt/M.; Kolumnist der Tageszeitung „Hürriyet“. Die Käs. Kabarett in der City, Waldschmidtstraße 19, 60316 Frankfurt/M. sinasidikmen@yahoo.de www.die-kaes.com

vater, ihn eines Tages fragte: „Na, wie spielen wir gegen Argentinien?“, antwortete er erstaunt: „Opa, wir spielen doch gar nicht gegen Argentinien. Die Deutschen spielen.“ – „Aber du bist doch auch Deutscher.“ – „Ja, aber nur vom Pass her.“

Der Junge hatte schon immer Fußballer werden wollen. Sein größtes Problem war, wo er denn spielen sollte – bei Real Madrid, bei Besiktas Istanbul oder in der türkischen Nationalmannschaft. Er glaubte, die türkische Nationalmannschaft sei eine normale Mannschaft. „Ich will nur deshalb nicht bei Real Madrid spielen, weil meine Mutter dann nicht jeden Tag zur Arbeit kommen kann.“ – „Dann spiele doch für den FC Bayern München.“ – „Opa, du spinnst wohl, das sind 120 Kilometer weg von Ulm. Da kommt sie auch nicht pünktlich zur Arbeit.“ – „Wenn du aber in Istanbul spielst, kann sie das erst recht nicht.“ – „Wieso nicht, Istanbul ist doch nicht so weit.“

Wer hat Istanbul so nahe an Ulm herangebracht, wer hat München so weit von Ulm entfernt? Wie kann ein junger Mensch, der noch nie in seinem Leben in Istanbul war, die

Sprache in Istanbul nicht konnte, keinen Menschen aus Istanbul kannte, glauben, dass Istanbul gleich um die Ecke von Ulm, also vor München, liegt? Wer hat ihm das beigebracht? Es muss ein ganz gemeiner, hinterlistiger, integrationsfeindlicher Mensch gewesen sein. Wir können ohne Beweise niemanden beschuldigen, zumal wir in einem demokratischen Staat leben. Lassen Sie mich einen Moment den Staatsanwalt spielen, und beginnen wir mit dem Satz: J'accuse.

Ich, der Großvater dieses jungen Menschen, war einst an einem nassen Apriltag nach Deutschland gekommen. Der schwäbische Taxifahrer begrüßte mich auf Hochdeutsch (was ihn eine Menge Überwindung kostete), fuhr mich höflich zu der gewünschten Adresse, wollte eigentlich kein Geld nehmen, aber das Auto gehörte ihm nicht, und der Fahrer wollte den Besitzer nicht betrügen. So waren die Deutschen damals: höflich und anständig. Bevor ich aus dem Auto ausstieg, bat mich der Fahrer: „Natürlich dürfen Sie bei uns bleiben, solange es Ihnen beliebt und Ihnen danach ist. Nehmen Sie auch unsere vielfältigen Integrationsangebote an.“ Ich, der Gast, nickte mit dem Kopf und dachte: INTEGRIEREN? Selbstverständlich werde ich mich integrieren. Deshalb bin ich ja da! Viel Geld verdienen werde ich. Und ich werde mir ein Auto kaufen, eine Wohnung in der Türkei, dann will ich auch noch sparen, meine Frau will auch einen Kühlschrank, und einen Fernseher, und die Kinder sollen in die Schule gehen. Integrieren werde ich mich, ehrlich, ohne Tricks.

Damals wusste in Deutschland keiner, was Integration für einen Türken bedeuten würde und wie ein Türke sich in Deutschland integrieren sollte. Der Taxifahrer, so dachte ich, hatte vielleicht gemeint: Ich sollte mehr arbeiten – das tue ich gerne. Um die Integration zu schaffen, arbeitete ich Tag und Nacht, wohnte in einer Baracke, ernährte mich von Konserven, verzichtete auf Pausen und auf Sex. Ich wollte mich integrieren und so viel Geld wie möglich nach Hause schicken. Auch mein Arbeitgeber dachte so, auch die Kirchen und Wohlfahrtsorganisationen, die Parteien und Gewerkschaften und auch die Intellektuellen und Journalisten. Alle sagten über mich, den Türken: „Der Junge arbeitet gut, er ist genügend, spart viel, stört niemanden.“

Der Westdeutsche Rundfunk rief damals zu einem Wettbewerb auf, um diesem Türken einen Namen zu geben. Unter Tausenden von eingeschickten Vorschlägen wurde das Wort „Gastarbeiter“ ausgesucht. Jetzt hatte ich, der Großvater unseres jungen Menschen, einen Namen: „Gastarbeiter“. Ich hieß nicht mehr Türke, nicht Ahmed und nicht Mehmet oder Großvater eines vielleicht deutschen Fußballnationalspielers, nein: „Gastarbeiter“. Der Name war schön, denn er drückte die herzlichen Gefühle der Deutschen für mich aus, und ich freute mich über den tollen Namen. Niemand in Deutschland hatte diesen Namen zuvor getragen. Niemand sollte diesem Deutschland ein solch neues Gesicht verpassen wie dieser Name. Niemand brachte die Menschen in Deutschland mehr durcheinander als „Gastarbeiter“. Das wusste ich, der Großvater dieses jungen Menschen, damals aber noch nicht. Dieser junge Mensch existierte noch nicht einmal in der Vorstellung.

Nachdem ich, der Großvater, mit diesem wunderbaren, sagen- und heldenhaften Namen dekoriert worden war, wurde ich übermütiger, arroganter und frecher. Ich benahm mich bald nicht mehr wie ein „Gastarbeiter“, sondern ließ mich, ohne irgend jemanden gefragt zu haben, gemütlich in Deutschland nieder. Ich holte meine dicke Frau und meine schüchternen Kinder nach, kassierte Kindergeld und wohnte zum Trotz in abbruchreifen Wohnungen, obwohl die Deutschen mich immer wieder ermahnten: „Du bist unser einziger Gastarbeiter, bitte wohne nicht dort, wir haben doch schönere Wohnungen.“ Nein, ich wollte unbedingt billig hausen. Die Deutschen haben mir Sprachunterricht angeboten, der Arbeitgeber hat mich vom Dienst befreit, damit ich Deutschland beschnuppere, das Land erkunde. Die Gewerkschaften haben mich immer wieder zur Seite genommen: „Genosse, komm, wir geben dir die deutsche Sprache, du gibst uns deine Beiträge.“ – „Kein Problem“, dachte ich, der stumme „Gastarbeiter“, „wie viel Mark Mitgliedsbeitrag im Monat hättet Ihr denn gern? Bitte sehr, aber ich will nicht Deutsch lernen. Ich bin Gast hier, ich will schnell wieder gehen.“

Die Kirchen haben mich in ihre Gebete einbezogen. Wie oft hat mich die katholische Kirche angesprochen: „Ist egal, woran du glaubst, du bist unser Bruder, komm unter

uns.“ – „Nein“, sagte ich, der muslimische „Gastarbeiter“, „ich will allein beten, und zwar gen Mekka.“ Da haben die Kirchen gemerkt, dass der „Gastarbeiter“ in eine ganz andere Richtung betet. Und was haben die politischen Parteien alles für mich getan? Was haben sie mir alles ermöglicht? CDU und CSU haben mich damals auf Knien angefleht: „Warum übersiehst du uns, werde unser Mitglied, kandidiere für unseren Parteivorstand.“ – „Nein“, sagte ich, der Querulant, „CDU und CSU sind ungläubig, ich will in die Korankurse.“ Die unmittelbaren Nachbarn des „Gastarbeiters“ haben mir damals sogar geholfen, als ich krank wurde: Sie brachten mir Suppe ins Haus und machten mir Wadenwickel, um mein Heimweh zu kurieren. Später, in Schwandorf, Mölln und Solingen, haben sie mir Feuer gegeben.

Ich, der Großvater des jungen potenziellen deutschen Fußballnationalspielers, sah, wie mein italienischer Nachbar, der ehemalige Gastarbeiter, der nun wieder Giovanni genannt wurde, jeden Tag vor dem Pizzabacken vor sich hinmurmelte, eigenartige Bewegungen machte, sich selber kurz und knapp begrüßte, dann wieder mit seinen beiden Händen redete und schließlich die Handfläche, Daumen, Zeige- und Mittelfinger eng aneinanderlegend, zum Himmel erhob, dann wieder langsam und deutlich deutsch sprach. Das nannte er seine alltägliche Integrationsübung; er meinte, wenn er weiter so fleißig übe, werde er in Deutschland unsichtbar und damit unangreifbar werden. Das nennt man „gelungene Integration“: Die Unsichtbarkeit soll das Ziel jedes „Gastarbeiters“ in Deutschland sein. Erst, wenn ihn keiner mehr bemerkt, keiner mehr spürt, keiner mehr riecht, ist die Integration gelungen. So sagte und dafür befließigte sich der Mensch, der früher „Itacker“ hieß, dann für kurze Zeit „Gastarbeiter aus Italien“, dann Giovanni.

Ich, der Großvater, hatte schon ein Haus in der Türkei, meine Kinder besuchten die deutsche Schule, der eine die Hauptschule, die anderen die Realschule, die Jungs wurden Kfz-Mechaniker, die Mädchen Friseurinnen, nahmen den Deutschen Arbeitsplätze weg, verdienten viel Geld, aber das Integrieren fehlte. Das merkte auch ich, weil mir das Wort überall entgegenschlug. Ich fragte einen Pfarrer, wo man sich in Deutschland integrieren kann, dann einen Gewerkschaftssekretär,

dann einen Lehrer, dann einen Politiker. Der eine schickte mich zu seinem Gemüsehändler: „Gehe doch zu meinem Türken, wo ich frische Wassermelonen kaufe.“ Der andere zu seiner türkischen Imbissbude: „Mein Türke Ahmed, der kann dir helfen.“ Der Dritte zu seinem türkischen Metzger: „Gehe zu meinem Türken. Da kannst du billig Hammelfleisch kaufen, und er bietet dir jedes Mal Oliven an, umsonst.“ Ich besuchte sie alle, fragte, wie sie das geschafft hätten, dass diese Deutschen sie so liebevoll zu „ihren“ Türken erwählt hätten. Ich erhielt viele Tipps: „Du musst zu dem Deutschen immer freundlich sein. Immer lachen.“ – „Du musst den Deutschen besonders lieb behandeln.“ – „Stehe jedes Mal auf, wenn ein Deutscher in deinen Laden eintritt.“ – „Der Deutsche ist gebildet, unterhalte dich über Gott und die Welt mit ihm.“ – „Der Deutsche ist sehr engagiert, erzähle nie Positives über das türkische Militär.“ – „Der Deutsche ist sehr belesen, zeige ihm, was du von deutscher Literatur weißt.“

Das alles konnte ich nicht. Ich wollte arbeiten, um mich zu integrieren, aber zu spät habe ich begriffen, dass nur arbeiten nicht ausreicht. So blieb ich zu Hause, wollte mich mit keinem Deutschen mehr unterhalten, ging nur noch in die türkischen Vereine, in die türkischen Cafés, las türkische Zeitungen und kaufte mir eine große Antenne für meine türkischen Fernsehprogramme. Das aber wollen die Deutschen nicht, sie sehen mich schief an, ich bin ihnen zu sichtbar, sie halten es für Trotz, weil sie sich nicht vorstellen können, dass jemand glücklich sein kann, wenn er anders ist als sie. Aber warum macht sie das nur so aggressiv?

Mir geht es seitdem gut, ich will arbeiten und nichtintegriert in Rente gehen. Dann will ich vielleicht jährlich sechs Monate lang in der Türkei leben. Außer der Sprache habe ich dort nichts, aber da bin ich jemand, da brauche ich mich nicht unsichtbar zu machen. Mit meinen Enkelkindern habe ich manchmal Sprachprobleme, aber das liegt nicht an mir, sondern an den Kindern, sie konnten sich nie in das türkische Leben in Deutschland integrieren. In der Türkei werde ich sie vermissen. Es sei denn, der Junge wird deutscher Fußballnationalspieler: Ich werde stolz sein auf meinen Enkelsohn. Der Junge hat es geschafft.

Olivier Roy

Der Islam in Europa – eine Ausnahme?

Ersetzt man das viel beschworene Schlagwort vom „Zusammenprall“ (*clash*) durch den „Dialog der Kulturen“, bedeutet das im Wesentlichen ein Zugeständnis an die Verteidiger des *clash of civilizations* und deren Grundgedanken, die Welt sei in verschiedene „Kulturen“ gespalten. Doch wie definiert man Kultur? Nach herkömmlichem Sprachgebrauch gründet sich Kultur auf Religion (christliche Kultur des Westens, islamische Kultur), ein geographisches Gebiet (Kulturräume wie der Nahe und Mittlere Osten oder „die islamische Welt“) und, zumindest ursprünglich, eine Ethnie („arabische“ Kultur). Aufgrund von Bevölkerungsverminderungen und Migrationsbewegungen ist eine Kultur nicht mehr notwendigerweise einem bestimmten Gebiet oder einer ethnischen Gruppe zu Eigen, sondern heute wird als selbstverständlich angenommen, dass jede Kultur auf einer Religion begründet und jede Religion in eine Kultur eingebettet ist.

Dieser Gedanke liegt auch der Debatte über den Islam in Europa zugrunde. Der europäische Islam ist aus einer massiven Einwanderungswelle in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hervorgegangen. Der Umgang Europas mit diesem Thema lässt sich an zwei auf den ersten Blick widersprüchlichen Paradigmen erläutern: am Multikulturalismus in Nordeuropa und am Assimilationismus in Frankreich.

Übersetzung aus dem Französischen: Doris Tempfer-Naar, Mödling/Österreich.

Olivier Roy

Ph.D., geb. 1949; Professor, Forschungsdirektor am Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS); Dozent an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) und am Institut d'Etudes Politiques de Paris (IEP). EHESS, 54 bd Raspail, 75006 Paris/Frankreich. oroy@compuserve.com

Beide Modelle sind aus ähnlichen Gründen gescheitert. Beide gehen davon aus, dass Religion und Kultur im Innersten verbunden sind, das heißt, dass man, wenn man seine Religion behält, auch an seiner Kultur festhält. Der Multikulturalismus nimmt an, dass Religion in ihrer Ursprungskultur, die weiter besteht, eingebettet bleibt; der Assimilationismus geht davon aus, dass Integration per definitionem die Säkularisierung des Glaubens und des Verhaltens mit sich bringt, da ja die Herkunftskulturen verschwinden. Das Problem liegt aber darin, dass sich heute die Rückkehr des Religiösen (sei es in fundamentalistischer oder in spiritualistischer Ausprägung) abgekoppelt von seinem kulturellen Bezug vollzieht. Die Religion erblüht auf der Dekulturation: Die französischen Muslime wollen als Franzosen und als Muslime anerkannt werden, und die jungen, „wiedergeborenen“ (*born again*) Muslime aus den Niederlanden oder Großbritannien wollen nicht mit der Kultur ihrer Eltern identifiziert werden. Beide Modelle, Multikulturalismus und Assimilationismus, haben es heute schwer, mit dieser neuen Ausdrucksform des „reinen“ Religiösen umzugehen, das im Übrigen sehr unterschiedliche Formen annehmen kann, vom Bau von Moscheen über das Tragen des Schleiers bis zu politischem Radikalismus.

Die entscheidende Frage ist, ob das Phänomen der Dekulturation nur den Islam betrifft – handelt es sich doch um eine Folge der Veränderungen in der zweiten und dritten Einwanderergeneration in Europa sowie der fortschreitenden Verwestlichung der islamischen Gesellschaften – oder aber, ob es nicht vielleicht allen großen Religionen unserer Zeit gemein ist, beginnend mit dem Christentum. In diesem Fall, und das ist meine Analyse, wären die Manifestationen der Religiosität im Zusammenhang mit der islamischen Einwanderung in Europa nur eine Dimension des Phänomens der Neuordnung religiöser Identitäten im Rahmen der Globalisierung.

Globalisierter Islam

Das Phänomen der Dekulturation tritt im Islam sehr offen zutage.¹ Es war noch verdeckt in der ersten Einwanderergeneration, für die ihre Religion noch eng mit der Aus-

¹ Vgl. dazu Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006.

gangskultur verbunden war. Die Dekulturation der nachfolgenden Generationen ist dagegen an einer Reihe von Merkmalen deutlich zu erkennen. Am augenfälligsten erscheint der Rückgang der Ursprungssprache zugunsten der jeweiligen Sprache der Aufnahmeländer: Dieses Phänomen ist am stärksten erkennbar in Frankreich und Großbritannien, schwächer in Italien und Spanien (da es sich dort um die erste Generation handelt) sowie in Deutschland (weil dort das Türkische aufgrund der Alphabetisierung der Türken in ihrer Herkunftssprache erhalten bleibt und weil die Türkei von den Türken als europäisches Land betrachtet wird).

Zweitens erleben wir einen Generationenkonflikt. Das traditionelle patriarchalische Familienmodell ist in der Krise. Die Zunahme von „Ehrenmorden“ ist ein deutliches Indiz für die Emanzipation der Frau in der zweiten Einwanderergeneration (selbst Emel Abidin Algan, die Tochter des Gründers der islamischen Organisation Milli Görüs, hat im November 2005 den Schleier öffentlich abgelehnt). Bei den jungen Leuten zeugen Modestil, Musikvorlieben und Essgewohnheiten eher von westlicher „street culture“ als von der Tradition ihrer Eltern. Jene Jugendlichen, die zum Islam zurückkehren, folgen nicht dem Islam ihrer Eltern, sondern konstruieren sich ihren eigenen. Sie erstreben eine „Glaubensgemeinschaft“, die allein auf der Religion aufgebaut ist, während sich ihre Eltern (und ihre oft weniger religiösen Cousinen und Cousins) weiterhin vor allem der Ethnie, dem Clan und der Nation verpflichtet fühlen. Die jungen, „wiedergeborenen“ Muslime suchen dagegen nach Formen sozialer Bande, die nicht mehr durch Traditionen festgeschrieben sind (etwa die Heirat mit einer Muslima, die den Schleier trägt, aber nicht unbedingt derselben ethnischen Gruppe angehört). Und so stehen sich Volkskultur und fundamentalistischer Islam feindlich gegenüber, anstatt sich gegenseitig zu stärken.

Die Spielart des Islam, zu der sich viele „Wiedergeborene“ bekennen, der Salafismus, stellt sich ausdrücklich gegen alle nationalen Kulturen einschließlich der islamischen und fordert eine Religion, die von kulturellen Einflüssen und lokalen Partikularismen gereinigt ist. Das erklärt die Anziehungskraft, die der Salafismus auf kulturell entwurzelte junge Leute wie europäische Muslime der zweiten

Generation ausübt. Der Salafismus stellt die kulturelle Entwurzelung nicht als Verlust, sondern im Gegenteil als Gelegenheit dar, einen reinen, universellen und wahrhaft internationalistischen Islam wiederzufinden. Im Unterschied dazu muss man feststellen, dass die türkische Bevölkerung in Europa, die sehr eng mit dem Herkunftsland verbunden geblieben ist (durch die Sprache, das Fernsehen und verschiedene Organisationen), praktisch nicht in den islamistischen Terrorismus verwickelt ist. Das zeigt, dass praktizierter Islam umso weniger radikal ist, je stärker die Bindung an das Herkunftsland ist.

Es ist vielmehr die „diasporische“ Beziehung, die in der Krise steckt. Die islamischen Organisationen, die von der ersten Einwanderergeneration an als eine Art von Tochtergesellschaften der großen politischen und religiösen Bewegungen der Herkunftsländer geschaffen wurden (Milli Görüs für die Türken, die Muslimbruderschaft für die Araber), haben sich nach und nach von den Gründungsvätern gelöst, die selbst einer immer nationalistischeren Linie folgen. Der Bruch zwischen der Wohlfahrtspartei (Refah Partisi) und der Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) in der Türkei hatte zur Folge, dass sich Milli Görüs in Europa verselbstständigt hat und wie die Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), die ursprünglich aus der Muslimbruderschaft hervorgegangen ist, zum Kämpfer für einen europäischen Islam geworden ist.

Ein weiterer Grund für diese Abkoppelung besteht darin, dass die Bedürfnisse von Muslimen in Europa immer stärker von denen in ihren Herkunftsländern abweichen. Was die Beziehungen zum Staat betrifft, zu den politischen Akteuren, dem laizistischen Umfeld oder zu anderen Religionen, streben die europäischen Muslime nach Anerkennung und Integration als die, die sie sind, nicht als „fünfte Kolonne“ eines fremden Landes. Die für sie wichtigen Fragen betreffen *halal* (Dinge und Handlungen, die aus islamischer Sicht gestattet, zulässig und islamkonform sind, auch Lebensmittelvorschriften), Friedhofsordnungen, Kleidungsregeln (nicht nur den Schleier betreffend), die Moscheen und den rechtlichen Status. Aus diesem Grund haben die Muslimbrüder den Conseil Européen de la *fatwa* et la Recherche mit Sitz in Dublin gegründet,

der vorschlägt, ein besonderes islamisches Recht (*fiqh*) für Muslime zu entwickeln, die als Minderheiten leben; dagegen wandten sich die Al-Azhar-Universität in Kairo ebenso wie die wahhabitischen Scheichs Saudi-Arabiens. Auch die UOIF hat sich von dem Vorschlag distanziert, wenn auch aus einem völlig anderen Grund: Sie hält den Conseil für zu „nahöstlich“. In den Niederlanden hat Milli Görüs 1999 sogar eine gemeinsame Kommission mit Vertretern von Lesben- und Schwulenvereinigungen gebildet.

Die Krise der ursprünglichen Identität zieht nicht automatisch Assimilation nach sich, sondern die Neuformulierung eines Unterschiedes, der eher die „Rasse“ (im Sinne von: Rassismus ausgesetzt zu sein), nicht so sehr die Volkszugehörigkeit oder die Religion betrifft: Man formuliert seine Religion neu, und zwar außerhalb einer Kultur, in der man sich nicht mehr wiedererkennt, sei es, um sie dem Westen anzupassen, sei es, um aus ihr von Neuem ein Anderes, Absolutes zu machen, jenseits aller kulturellen Identitäten einschließlich der europäischen. Das kann mit einem antikolonialistischen oder antiimperialistischen Aktivismus einhergehen, der den Diskurs vom Bruch mit der dominierenden Gesellschaftsschicht wieder aufnimmt, wie es die Ultra-Linke einst in den siebziger Jahren tat.

Es ist also das Konzept eines europäischen Islam in Begriffen der „Diaspora“, welches Probleme verursacht. Die Gewalt entsteht in der gleichen Weise, durch den Bruch der Verbindung zu den Herkunftsländern. Radikalismus ist aus dieser Perspektive eine fehlgeleitete (und von einer Minderheit ausgeübte) Konsequenz der Verwestlichung, nicht etwa Ausdruck des Imports von Kulturen und Konflikten aus dem Nahen und Mittleren Osten. Daher können Lösungen für die Probleme, außer in Einzelfällen, nicht über einen Dialog mit den Behörden der Herkunftsländer der Immigration gefunden werden. Ebenso wenig wird der Begriff des „Dialogs der Kulturen“ der Tatsache gerecht, dass man es nicht mit zwei verschiedenen Kulturen zu tun hat, sondern mit einer Krise der Zivilisation, einer Krise der Beziehung zur Kultur. Wenn eine Religion, welche auch immer, sich außerhalb der Kultur neu konstruiert, mündet sie notwendigerweise in Radikalismus.

Die zweite Folgerung aus unserer Analyse lautet, dass die entscheidende Frage nicht mehr jene der Einwanderung ist (die längst stattgefunden und zur endgültigen Anwesenheit einer islamischen Bevölkerung in Europa geführt hat), sondern jene des Wiederaufbaus des Islam (vielmehr: von „Islamen“) im Kontext der Verwestlichung und Dekulturation.

Je tiefer die Kultur in der Krise steckt, desto stärker wird die Religion. Man muss sich von der Huntington'schen Vorstellung vom Zusammenprall der Kulturen lösen, weil diese von der Gleichsetzung von Religion und Kultur ausgeht, denn gerade diese Übereinstimmung funktioniert nicht mehr. Die Auflösung der Einheit des Kulturellen und des Religiösen muss vom Bemühen begleitet werden, die Entstehung eines europäischen Islam zu unterstützen. Doch hier gibt es ein großes Missverständnis: In den Augen der europäischen Öffentlichkeit ist ein europäischer Islam ein liberaler, feministischer und offener Islam. Selbstverständlich existiert ein solcher Islam bei reformistischen Denkern, aber er ist nicht derjenige, der sich unter „Wiedergeborenen“ und Konvertiten ausbreitet. Der Islam in Europa folgt den gleichen Gesetzen wie einst das Christentum: Die Zeichen der Zeit weisen nicht auf ein liberales, theologisches Aggiornamento (als Inbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils), sondern auf den Rückzug auf die „Glaubensgemeinschaft“ und die Neuformulierung der religiösen Vorschriften im Sinne konservativer Werte („das Leben“, die Familie, die Moral). Hier befinden sich Muslime in großer Nähe zur katholischen Kirche, die den Islam im Namen der christlichen Identität Europas zurückweist.

Man findet unter Muslimen alle möglichen Formen des Islam: liberal, konservativ, reformiert, aber die vorherrschende Tendenz ist die eines gemäßigten Konservatismus. Der Gedanke, dass ein europäischer Islam ein „liberaler“ wäre, ist ebenso wenig sinnvoll wie zu behaupten, dass ein europäisches Christentum per definitionem liberal sei. Die Versteifung der katholischen Kirche auf Fragen des Dogmas und der moralischen Werte wie auch die sozial und politisch reaktionäre Dimension der charismatischen protestantischen Bewegungen zeigen deutlich, dass „Liberalismus“ kein Markenzeichen der Europäisierung ist.

Das Phänomen, das wir im Zusammenhang mit dem Islam beschrieben haben, berührt auch das Christentum. Im Protestantismus ist es erkennbar im stetigen Auseinanderdriften von „nationalem“ und traditionellem Protestantismus sowie in den vor allem amerikanisch beeinflussten evangelikalen Gemeinden. Die traditionellen protestantischen Kirchen, die liberalere Ansichten vertreten als die Evangelikalen (bezüglich Abtreibung, Homosexualität oder Ehescheidung), drohen allmählich ins Hintertreffen zu geraten.

Die paradoxeste Situation finden wir in Dänemark: Dort kennt man keine Trennung zwischen Kirche und Staat, der Lutheranismus ist Staatsreligion, und die Pastoren haben zivilen Status (es ist das einzige europäische Land, in dem es keine Trennung zwischen der Institution Kirche und dem Staat, also keinen weltlichen Bereich gibt). Katholiken, Juden und Muslime müssen Geburten und Hochzeiten beim Pastor registrieren lassen. Und trotzdem ist Dänemark das vielleicht am wenigsten christliche Land in Europa (das ist auch der Grund, warum diese fehlende Trennung zwischen Kirche und Staat nicht ähnliche Spannungen hervorruft wie in Griechenland oder sogar in Spanien). Die Rückkehr zum Religiösen findet bei den Protestanten nicht im Rahmen der traditionellen Kirchen statt. Die „Wiedergeborenen“ und die Konvertiten gehen dort in die charismatische Richtung. Doch gerade diese bieten ein perfekt standardisiertes Produkt an: Sehen wir uns die religiösen Fernsehkanäle an – nur die Sprache macht den Unterschied, der Inhalt der Predigten, die Gestik und oft sogar der Hintergrund sind identisch. Einziger Bezugspunkt ist die Bibel, und diese wird wörtlich ausgelegt. Hier, in der großen Tradition der Pfingstbewegung, ist Sprache nicht Trägerin einer Kultur, sondern ein rein technisches Kommunikationsinstrument: Die Botschaft ist unabänderlich und soll weitergegeben werden, ungeachtet des kulturellen Kontexts, der eher ignoriert als bekämpft wird.

Die evangelikale Bewegung ist daher dort, wo sie auf kulturelle Entwurzelung trifft, besonders aktiv im Rekrutieren neuer Anhänger: unter Einwanderern (etwa unter den Latinos in den USA, aber auch in Spanien)

sowie in sozialen oder gesellschaftlichen Krisen (im westlichen Afrika, Zentralasien oder Albanien). Sie hat in Frankreich beim „*gens du voyages*“ (*tziganes/Zigeuner*) beachtlichen Erfolg gehabt. Paradoxerweise breitet sie sich nun, nachdem sie zuerst unter traditionellen Protestanten und später unter Katholiken – insbesondere den Christen des Orients – missioniert hat, auch unter Muslimen aus (in Zentralasien, auch im Maghreb und in Europa), ja sogar unter Juden (wie die Bewegung „Juden für Jesus“, die Juden an ein judaisiertes Christentum heranzuführen versucht, wobei sie sich auf die Urchristen im Heiligen Land beruft). Es kommt häufig zu Spannungen mit den „nationalen“ Kirchen, besonders den Orthodoxen, die Sekten und Protestanten verbieten lassen. Die christlich-orthodoxen Kirchen haben sich dagegen immer mehr mit den Nationalstaaten identifiziert (jedes unabhängige Land, sei es die Ukraine, sei es Mazedonien, will seinen eigenen Patriarchen) und berauben sich daher der Möglichkeit zur Konversion, mit Ausnahme der wenigen Kirchen, die sich außerhalb des nationalen Modells zu definieren suchen.

Auch die katholische Kirche hat große Schwierigkeiten, ihre Beziehung zur Kultur zu gestalten; sie steht im Spannungsfeld zwischen einer europäischen Identität auf der einen und der Entchristlichung Europas, dem vermehrten Auftreten von Priestern und Bewegungen aus der „Dritten Welt“ und vor allem der Faszination für das Charismatische auf der anderen Seite. Einerseits versteht sie sich als Ausdruck einer Kultur oder sieht vielmehr keinen Widerspruch zwischen dem Glauben und der Kultur (so wie die Antinomie zwischen Glauben und Philosophie in der Lehre Thomas von Aquins eine – oder eher mehrere – Lösungen gefunden hat), andererseits tut sie alles, um die religiöse Botschaft von einem kulturellen Umfeld zu trennen, das als atheistisch und die religiöse Botschaft verneinend wahrgenommen wird, wie ihre Empörung über den Erfolg des Buches bzw. des Filmes „The Da Vinci Code“ („Sakrileg“) zeigt.

Auch der folgende Vorfall belegt dies. Im April 2005 setzte die katholische Kirche Frankreichs bei der Cour d’Appel (Berufungsgericht) das Verbot einer Werbekampagne durch, die das „Abendmahl“, ein Gemälde Leonardo Da Vincis, benutzte und die

Apostel durch junge, spärlich bekleidete Frauen ersetzte (nach der Vorstellung des weiblichen Apostels, die man in „The Da Vinci Code“ findet). Diese Forderung nach einem Verbot der Darstellung des Letzten Abendmahles in der Werbung wirft die Frage auf, wie die katholische Kirche die christlichen Symbole begreift: Sind sie universell und gehören sie zur abendländischen Kultur, oder sind sie Eigentum der Gemeinschaft der Gläubigen, in diesem Falle repräsentiert durch eine Institution, die katholische Kirche? Man kann nicht zugleich dafür kämpfen, dass das Christentum als kultureller Grundstein eines säkularisierten Europas angesehen wird, und dafür, dass eine Institution weiterhin das Monopol auf die Verwaltung religiöser Symbole hält.

Der Vatikan hatte sich dafür eingesetzt, dass in der Präambel des Entwurfs der Europäischen Verfassung ein Verweis auf die christlichen Wurzeln Europas aufgenommen wird. Als dies abgewiesen wurde, erklärte der Heilige Stuhl: „Es handelt sich um die Ablehnung einer historischen Tatsache und der christlichen Identität der europäischen Bevölkerungen.“ Doch Religion wird in Europa nur mehr von einer Minderheit praktiziert. Die christliche Identität, wie sie von der Kirche im Zusammenhang mit der Europäischen Verfassung erwähnt wurde, war nicht jene einer Gemeinschaft von Gläubigen, sondern jene einer kulturellen Gemeinschaft, in der Glaube kein zentrales Element ist. Die religiösen Symbole gehören Gläubigen ebenso wie Nichtgläubigen. Eine lebendige Kultur ist ständig mit neuen Wendungen, neuen Sichtweisen und neuen Interpretationen konfrontiert, selbst in ihren alltäglichsten Aspekten. Zu behaupten, es gebe ein gemeinsames Erbe, bedeutet auch, es dem Einzelnen zu erlauben, es sich anzueignen – auch im Sinne der Verspottung. Wenn sich die Werbung des Letzten Abendmahls bemächtigt hat, dann deshalb, weil das Abendmahl zu uns spricht. Diese neue Sichtweise ist nichts anderes als eine Hommage an vertraute religiöse Bilder (im Jemen etwa würde ein solcher Spot keinen Sinn ergeben).

Die ironische, ja blasphemische Verwendung eines religiösen Paradigmas zu untersagen, bedeutet nichts anderes, als es aus dem kulturellen Zusammenhang zu nehmen und ausschließlich in den Bereich des Sakralen zu stellen. So wird es zum alleinigen Gut der

Gemeinschaft der Gläubigen, die als solche anerkannt werden will. Es ist nicht mehr die Kultur, die Identität begründet, sondern allein der Glaube. Die „reine“ Religion ist jene, die von allen kulturellen Bezügen losgelöst ist. Indem sie sich die Kontrolle über die Verwaltung der religiösen Symbole sichert, bekräftigt die katholische Kirche das Gegenteil von dem, was sie sagen wollte, als sie auf dem Stellenwert der christlichen Kultur in Europa beharrte: Sie ist nicht mehr Verteidigerin einer Universalität, sondern einer geschlossenen Gemeinschaft, ja einer Minderheit, die vom Gesetz erwartet, die Gefühle ihrer Mitglieder zu schützen. Sie vertritt eine Gemeinschaftslogik, wie es auch beispielsweise die Verteidiger der Rechte von Homosexuellen oder die Gegner sexistischer Scherze tun.

In diesem Sinne unterscheidet sich ihr Handeln nicht von dem, was wir im religiösen Lager überhaupt und nicht zuletzt im Islam beobachten: Das Religiöse erlebt eine Renaissance, indem es Religion von Kultur abkoppelt, religiöse Anzeiger aus ihrem sozialen Kontext herauslöst und eine definitive Trennlinie zwischen Gläubigen auf der einen und Nichtgläubigen, vom Glauben Abgefallenen und Skeptikern auf der anderen Seite zieht. Diese Entwicklung stand hinter dem Ruf nach dem Verbot von Salman Rushdies Buch „Die Satanischen Verse“. Sie ist verständlich in einem Umfeld von Entwurzelung und Kulturverlust, wie es Migration mit sich bringt. Wenn der Spiegel der Gesellschaft die Glaubensinhalte nicht mehr bestätigt, müssen explizite Normen bis hin zu Sanktionen eingeführt werden. Das hat der Fundamentalismus, sei er christlich-evangelikal oder islamisch-salafistisch, schon lange erkannt. Er rekrutiert auf dem Boden der kulturellen Entwurzelung neue Anhänger, denen als Alternative die reine und virtuelle Gemeinschaft der wahren Gläubigen angeboten wird. Die Reaktion der Kirchen zeigt, dass Dekulturation hier und jetzt im christlichen Abendland stattfindet. Indem sich die katholische Kirche auf dieses Spiel der Trennung des Religiösen vom Kulturellen einlässt, stellt sie sich als eine virtuelle Gemeinschaft unter anderen dar. Doch die mehr oder weniger christliche Kultur, auf die sich Europa zu Recht berufen kann, hat nicht mehr viel mit einem reinen, zerbrechlichen Glauben zu tun, der um den Schutz der Gerichte bitten muss. Die Reli-

gion hat sich von der Kultur verabschiedet, und die Kirche ist zum Akteur der Säkularisierung geworden.

Doch Dekulturation schwächt die Religionen, da alles auf der „Gemeinschaft der Gläubigen“ und auf dem Glauben beruht. In der Folge mündet die gegenseitige Annäherung heutiger Formen von Religiosität in zwei widersprüchliche Entwicklungen: Konvergenz, was die Werte betrifft, eine deutliche, betonte Divergenz in Bezug auf das Dogma und die Abgrenzung der Gemeinschaft. So können wir beobachten, wie Evangelikale, konservative Katholiken und streng gläubige Muslime gegen Homosexuellenehe, Pornographie und Gotteslästerung in die Schlacht ziehen (auch der Vatikan hat die dänischen Mohammed-Karikaturen verurteilt, und viele islamische Institutionen haben ein Verbot des „Da Vinci Code“ gefordert). Diese Übereinstimmung in Fragen der Werte geht Hand in Hand mit einer Krise der Ökumene und des interreligiösen Dialogs. Papst Benedikt XVI. hat die Assisi-Treffen nicht weitergeführt und betont (wie es auch Salafisten und Wahhabiten tun), dass es nur eine einzige Wahrheit gibt. Die Religionen ziehen ihre Grenzen neu, die Fronten verhärten sich: Themen wie Konversion und Apostasie rücken in den Mittelpunkt.

Das zeigt gleichzeitig, dass es eine Wechselwirkung zwischen den Gläubigen der verschiedenen Religionen gibt. Während die friedliche Koexistenz von Christen und Muslimen im Nahen und Mittleren Osten über Jahrtausende mit dem Fehlen jedes theologischen Dialogs und einer profunden Indifferenz gegenüber Andersgläubigen einherging, stehen die Gläubigen in der westlichen Welt heute zunehmend nicht als Gläubige mit denen anderer Religionen in Konfrontation, sondern mit der Säkularisierung. Das Eingeständnis, dass die „Glaubensgemeinschaft“ in einem säkularen Umfeld zur Minderheit geworden ist, hat zur Folge, dass diese die Beschäftigung mit ihrem Glauben einer Reform der Gesellschaft vorzieht, auf die sie immer weniger Einfluss hat. Die Forderung nach Respekt und Anerkennung geht mit der Verinnerlichung des Minderheitenstatus einher. In diesem Sinne stellt der Islam in Europa eine Chance für Muslime weltweit dar, sich zu reformieren – nicht im Dogma, sondern in ihrer Beziehung zur Welt.

Vom Dialog zwischen den großen religiösen oder staatlichen Institutionen haben wir nicht viel zu erwarten. Die Entwicklung des Islam in Europa vollzieht sich an der Basis, nicht in Büchern oder Resolutionen. Wir müssen die Autonomisierung der Religionen begleiten und nicht gegen sie kämpfen. Das heißt: Politische Kräfte dürfen sich nicht in Theologie einmischen (das wäre das Ende der Trennung zwischen Kirche und Staat), sondern sollen die religiöse Autonomie des europäischen Islam von den Kulturen der jeweiligen Herkunftsländer unterstützen.

Der Aufbau von Beziehungen mit den anderen in Europa vertretenen Religionen ist wünschenswert und wichtiger als jener mit den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens. Anstatt mit den ägyptischen oder pakistanischen Behörden über die Rolle der Islamschulen (*madrassas*) oder die Ausbildung der Imame zu verhandeln, sollte die Entstehung solcher Stätten in Europa gefördert werden. Das Bestreben, aus dem Islam eine europäische Religion zu machen, sollte sich nicht auf Dogmen konzentrieren, sondern auf die Autonomie und die Integration des Islam als „einfache“ Religion (nicht als Kultur) in einem nicht „multikulturellen“, sondern vieltaligsten Europa.

Die Einwanderung hat Entwurzelte und Rebellen hervorgebracht, die sich „ihrer“ Sache verschrieben haben. Sie hat aber auch eine Mittelklasse geschaffen, Intellektuelle und eine Bürgerschicht, die erwartet, als Muslime und als Europäer leben zu können: An sie müssen wir uns wenden, abseits von Sicherheitsdenken und strategischen Überlegungen, denn sie verkörpern die Zukunft.

Der Islam in der Moderne

Steinigungen von Ehebrechern in Pakistan, Enthauptungen von zum Tode Verurteilten in Saudi-Arabien, Morde an Anhängern der Bahai-Religion im Iran, Drohungen und Verfolgungen bis hin zur Ermordung kritischer Schriftsteller oder Intellektueller in etlichen Ländern der islamischen Hemisphäre, „Ehrenmorde“ und Zwangsheiraten unter türkischen Muslimen in Deutschland, Feme-Verbrechen nach den Regeln der Blutrache in der Türkei, tödlicher Streit über Mohammed-Karikaturen – dies sind nur wenige Stichworte aus jüngster Zeit, welche die Frage aufkommen lassen, ob Islam und Moderne überhaupt zusammen gehen. Dazu gehört auch die immer wieder gestellte Frage, ob Islam und Demokratie miteinander vereinbar seien.

Wolfgang Günter Lerch

Geb. 1946; studierte Philosophie, Islamkunde und Religionswissenschaft in Tübingen; Redakteur der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ (FAZ).
FAZ, 60267 Frankfurt/M.
w.lerch@faz.de

Unter dem Eindruck des 11. September 2001 und dem Einfluss von Islamisten und Dschihadisten innerhalb und außerhalb des *dar-al-islam* („Haus des Islam“; die muslimische Welt) mag mancher in den westlichen Ländern glauben, die Moderne – eine im Wesentlichen in Europa und Amerika entstandene, auf Säkularisierung, Technisierung und rationalem Diskurs beruhende Lebensweise in einer pluralistisch-liberalen, zunehmend auch individualistischen „Bürgergesellschaft“, die mittlerweile sogar Japan, Südkorea und andere Länder erfasst hat – habe den islamischen Orient noch gar nicht erreicht. Diese Auffassung ist falsch, doch gibt sie durchaus einen richtigen Eindruck wieder: In der islamischen Welt findet seit einigen Jahrzehnten ein erbitterter Kampf zwischen Erneuerern und Traditionalisten statt, der seinen geistigen Schauplatz auch in der Konfrontation mit dem Westen findet.

Das Phänomen des Islamismus oder des ideologisierten Islams, dessen militante Form sich im Terror des Dschihadismus Bahn bricht, ist von westlichen Analytikern gelegentlich als „revolt against the west“ (Hedley Bull) – und damit gegen die Moderne – charakterisiert worden. Der von Samuel Huntington schon vor mehr als einem Jahrzehnt diagnostizierte „clash of civilizations“ findet jedoch ganz entschieden zunächst im Islam selbst statt. Berechtigte Versuche, das vorherrschende Bild eines monolithischen Islams aufzubrechen, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Protagonisten einer Versöhnung von Moderne und Islam, die gar nicht so kleine Zahl von islamischen Reformdenkern, im Augenblick keinen leichten Stand haben. Viele von ihnen leben im westlichen Exil, andere sind in ihren Ländern dem Druck der Islamisten oder der Regime selbst ausgesetzt. Einige wurden sogar ermordet.

Was in vielen islamischen Ländern auffällt, ist der herbe Kontrast zwischen dem äußeren zivilisatorischen Erscheinungsbild und teilweise äußerst traditionsverhafteten Denk- und Verhaltensweisen, die das öffentliche Bewusstsein und häufig auch die Politik dieser Länder prägen. Dies gilt auch dort, wo scheinbar Welten der historischen Entwicklung einen breiten Graben aufgerissen haben – etwa zwischen der „verwestlichten“ Türkei und dem Jemen oder Pakistan. Das hat manche davon sprechen lassen, der Islam habe im Großen und Ganzen nur eine „halbe Moderne“ (Bassam Tibi) hervorgebracht: Man habe zwar westliche zivilisatorische Errungenschaften übernommen, was man dem Bild der Städte ansehe, auch manche Institutionen im Bildungswesen und in der Wirtschaft, vor allem auch im Militär; dies alles aber spiegele nicht den tatsächlichen kulturellen und zivilisatorischen Entwicklungsstand wider. Als Musterbeispiel dafür mag Saudi-Arabien gelten, das sich mit Hilfe enormer Öleinnahmen binnen zweier Generationen ungeheuer modernisiert hat, bis hin zu einer futuristischen Architektur, das aber dennoch der strikten, unveränderten wahhabitischen Lehre des Islams folgt, die selbst viele Muslime in ihrer freudlosen Strenge archaisch anmutet.

Zuletzt hatte der dritte Bericht der Vereinten Nationen über die menschliche Entwicklung in der arabischen Welt (Arab Human Development Report 2004) auf vielen Gebieten ekla-

tante Rückstände und Fortschrittshindernisse im Nahen Osten festgemacht, vom Erziehungswesen bis hin zum Feld der technischen Innovationen. Vor allem beklagte der Report die noch immer große Benachteiligung der muslimischen Frau in der Gesellschaft. Man muss der Tatsache ins Auge sehen: Die islamische Zivilisation, die einmal, vor etwa tausend Jahren, die am höchsten entwickelte der Welt gewesen ist, hat in der Folgezeit lange Epochen der geistigen Erstarrung erlebt, die dazu führten, dass die Muslime im *taqlid*, der geistig und politisch ziemlich unfruchtbaren Nachahmung der Altvorderen, ihr Ideal sahen und religiöse wie geistige Innovationen als „unerlaubte Neuerung“ (*bid'a*) bekämpften. Diese theologische Maxime, die man im sunnitischen Islam als „Schließung des Tors der freien Koranauslegung“ (*bab al-idschtihad*) bezeichnete, schlug auch zivilisatorisch zu Buche. Trotz mancher Höhepunkte, die diese Kultur noch im Osmanischen Reich oder im Reich der indischen Moguln erreichte, wurde der islamische Orient vom christlichen, sich aber reformierenden und immer stärker säkularisierenden Europa mehr und mehr an den Rand gedrängt.

Es war ein unsanfter Schock, der den Orient aus seiner Lethargie herausriss: die militärische Invasion Bonapartes in Ägypten. Der Überfall Napoleons brachte den Ägyptern 1798 zwar weder die Demokratie noch die Menschenrechte, doch wurde das Land am Nil durch ihn zum Einfallstor der Moderne im Orient. Unter der darauf folgenden Herrschaft Mehmet Alis, der viele Jahrzehnte regierte, und seiner bis 1952 herrschenden Nachfahren erfuhr Ägypten einen Modernisierungsschub, den die Machthaber vor allem auswärtigen Fachleuten der verschiedensten Gebiete, die sie engagierten, verdankten. Westliche Techniken und Methoden gelangten in die Region. Ein weiterer Schwerpunkt der Modernisierung (was immer auch Verwestlichung hieß) wurde etwa zur selben Zeit Konstantinopel/Istanbul, der Sitz des osmanischen Sultans und Kalifen, dem Ägypten zu jener Zeit nominell noch unterstand. Seit Sultan Selim III. (1789–1807) bemühten sich die türkischen Herrscher nicht nur um eine Modernisierung der Armee, sondern auch des Staates und seiner veralteten Institutionen. Befördert wurde dies durch die beiden Reformersätze der so genannten Tanzimat-Ära, die 1839 und 1856 unter Sultan Abdulmedschid veröffentlicht wurden. Sowohl im

Ägypten Mehmet Alis als auch im Reich des Sultans regte sich der Widerstand der *Ulema*, der Schriftgelehrten, und der *softalar*, der Studenten in den theologischen Schulen, gegen jenen Teil der Modernisierungsbestrebungen, die ihnen geeignet schienen, den islamischen Charakter der Gesellschaft anzutasten.

Hinzu kam, dass die Modernisierung parallel zu den Bestrebungen der wichtigsten westlichen Mächte lief, den islamischen Orient direkt oder indirekt zu dominieren. Zwischen Algerien, wo die Franzosen 1830/31 landeten, und Indien, wo die Briten schon seit dem 18. Jahrhundert herrschten, entstand ein System von europäisch beherrschten abhängigen Dynastien, Kolonien oder später, im 20. Jahrhundert, Völkerbund-Protectoraten, dessen negative Wirkung auf die einheimischen Bevölkerungen bis heute ein Problem bei der Wahrnehmung des Westens, seiner Politik und seiner Ziele und Werte darstellt. Modernisierung des Islams wird nicht zuletzt deshalb vor allem als „Verwestlichung“ verstanden, was ein Teil der islamischen Reformer und Modernisierer durchaus bejaht, ein anderer Teil hingegen – vor allem, sofern er dem Islamismus nahe steht – entschieden ablehnt.

Das Eindringen der Moderne in die islamische Welt sowie die imperialistische Fremdbestimmung durch äußere Mächte zeitigten mehrere ideologische Reaktionen in der Region, die ich mit den Begriffen „Panislamismus“, „Nationalismus“ und „Islamismus“ bezeichne. Sie alle sind Resultat des Zusammenpralls der islamischen Zivilisation mit der europäischen Moderne, inhaltlich aber Versuche einer indigenen Selbstbestimmung in gewandelter Zeit, obschon es auch dabei ohne äußere Anleihen nicht abging.

Panislamismus und Nationalismus

Geistiger Schöpfer des Panislamismus, einer Ideologie, die bis heute nachwirkt, ist Dschamal al-Din al-Afghani (1838–1897). Er kann als der panislamische Revolutionär kat' exochen angesehen werden, der in Fragen der Religion weniger festgelegt war als in denen der Politik. Zwar wollte seine Bewegung durchaus auch der Wiederbelebung des Islams dienen, dies aber vor allem im politischen und auch kulturellen Sinne. Er ist der

Stammvater aller Bestrebungen, die aus der Weltreligion Islam eine „dem Westen“ gleichberechtigte kämpferische Ideologie machen wollen. Es ging ihm um Machtpolitik. Afghani warb, nachdem er schon 1868 seine Heimat verlassen musste, sowohl in Ägypten als auch am Sultanshof zu Istanbul für seine Ideen, die sich gegen den Imperialismus wandten und den Islam durch eine Übernahme moderner Errungenschaften erneuern wollten. Er tat dies nicht zuletzt in der Zeitschrift „Das feste Band“ (*al-urwa al-wuthqa*), die er zusammen mit seinem bekanntesten Schüler, dem ägyptischen Theologen Muhammad Abduh (1849–1905), herausgab. Den sichtbarsten Einfluss hatte Afghanis Panislamismus auf den türkischen Sultan Abdulhamid II. (1876–1909), dem diese Ideologie dazu diente, das zerbröckelnde Osmanische Reich, den „kranken Mann am Bosphorus“, gegen die nicht-muslimischen Minderheiten und die europäischen Mächte zusammenzuhalten.

Auch der arabische und osmanisch-türkische, danach rein türkische Nationalismus strebte den Kampf gegen den Imperialismus und die Unabhängigkeit von den europäischen Mächten an. Ziele waren die Entwicklung und Modernisierung der vom Islam geprägten Regionen, allerdings mit dem Schwerpunkt „völkischer“ Entwürfe. Der arabische und türkische Nationalismus drängte den Islam zugunsten eines Nationenbegriffs zurück, den man dem europäischen Denken entnahm. Die türkischen Revolutionäre um Ziya Gökalp (1876–1924), deren Bestrebungen im Werk von Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) gipfelten, nahmen sich mehrheitlich die französische Verfassung zum Vorbild, eine weltliche Republik, welche die Religion weitgehend zur Privatsache machen sollte. Der Schöpfer der positivistischen Philosophie, Auguste Comte, wurde ihr Vorbild.

Nicht ganz so weit gingen die Theoretiker des arabischen Nationalismus, etwa Sati al-Husri (1882–1968) oder Michel Aflaq (1910–1989), die sich mehr am „organischen“ Nationenbegriff des deutschen Idealismus, an Herder, Fichte, Arndt und Hegel, orientierten. Für sie gehörte der Islam zum ewigen Wesen des Arabertums, war insofern nicht nur Privatsache. Es sollte freilich ein laizistischer Islam sein. Der arabische Nationalismus wurde zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Jahre 1967 die Ideologie, die unter den

Intellektuellen, aber auch bei den Volksmassen den meisten Anklang fand, zumal er – im Maghreb, in Ägypten, in Syrien und im Irak, aber auch anderswo – Erfolge bei der Befreiung von kolonialer Bevormundung und der Entstehung von modernen Nationalstaaten in der Region verzeichnen konnte. Der Nasserismus und der syrische wie irakische Baathismus stellten die historisch einflussreichsten Formen dieses Nationalismus dar. Die Modernisierungsprozesse, die der Nationalismus einleitete, trugen freilich den Charakter einer autokratischen Aufklärung von oben.

Abwehr der Moderne: Islamismus

Die Politisierung und Ideologisierung der Weltreligion Islam, mit der wir heute als sichtbarster, teilweise auch militantester Strömung zu tun haben, entwickelte sich parallel zu den nationalistischen Strömungen; seine Wurzeln reichen jedoch teilweise weiter in die Vergangenheit zurück. Dies gilt vor allem für den Wahhabismus, eine besonders strikte Auslegung des islamischen Scharia-Rechts, die im 18. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel entstand. Ihr Schöpfer war Muhammad Ibn Abdal Wahhab (1703–1791), ein Theologe, der sich vor allem gegen die Dynastie der Osmanen wandte. Diese herrschten damals über die heiligen Stätten in Mekka und al-Medina, hatten für den Ablauf der Pilgerfahrt zu sorgen und profitierten vom Pilgerwesen. Abdal Wahhab warf den Osmanen, die der als liberal geltenden Rechtsschule der Hanafiten folgten, vor, sie hätten den Islam verbogen und entstellt sowie durch einen überflüssigen Heiligenkult und viele andere Praktiken dem Aberglauben Tür und Tor geöffnet. Die Muslime müssten zurückkehren zum reinen, unverstellten Islam des Propheten.

Der Puritanismus Abdal Wahhabs fand ein geneigtes Ohr beim Clan der Al Saud, die sich auch familiär an den Prediger banden. Im 19. Jahrhundert gelang es den Al Saud, zweimal die Herrschaft über große Teile der Arabischen Halbinsel zu erringen; ihre dritte Reichsgründung gelang ihnen, als ihr fähigster Führer, König Abdal Rahman Ibn Saud, seit Beginn des 20. Jahrhunderts das alte Herrschaftsgebiet aus den Händen der Al Raschid und der Banu Haschim (Haschemiten) zurückeroberte und das moderne König-

reich Saudi-Arabien begründete. Dank des beginnenden Erdölexportes wurde dieser Staat zu einem der einflussreichsten nicht nur in der islamischen Welt. Bis heute hält die Symbiose zwischen dem Herrscherhaus der Al Saud mit seinen vielen tausend Prinzen und der Familie des Begründers der Wahhabiten-Sekte, den Al Sheikh. Außer dem Öl und der bloßen Macht ist es der auch religiös begründete Anspruch, über die heiligen Stätten des Islams zu herrschen und sie zu verwalten, der die Al Saud legitimiert. Deshalb waren und sind sie versucht, überall auf der Welt islamische Bewegungen strengster Observanz finanziell und ideell zu fördern.

Saudi-Arabien ist bis heute der Hauptsponsor von Fundamentalismus, ja Islamismus. Vor allem unter den Muslimen des indischen Subkontinents, insbesondere im modernen Pakistan, hat das Königreich mit seiner radikalislamischen Lehre jenen Einfluss gehabt, der schließlich mit zur Schaffung militant-islamistischer Gruppen bis hin zu den Terrororganisationen im Umkreis von Al Qaida („Basis“) beigetragen und sich am Ende gegen den Sponsor selbst gewendet hat. Saudi-Arabien ist heute ebenso sehr Ziel von Terroristen wie der Westen, mit dessen Führungsmacht es verbunden ist. In Pakistan waren es vor allem die Theologen der Deobandi-Gemeinschaft, die den saudischen Islam weitertrugen, aus dem sich die radikalislamischen, vormodernen Taliban in Afghanistan speisten. Die Herrschaft der Taliban, die bis 2001 währte, bestärkte große Teile der Welt in ihrer Auffassung, der Islam und die Moderne seien nicht zu versöhnen.

Ein weiteres Zentrum des Widerstandes gegen die Moderne wurde Ägypten, just zu jener Zeit, da dort eine bürgerliche Emanzipationsbewegung erste Erfolge verzeichnete: unter den Frauen, in der Literatur, in der neu entstandenen Filmindustrie, ja sogar in der Theologie, wo ein „Dissident“ wie Ali Abdal Raziq (1888–1966) nach einer Historisierung der Quellen strebte, um sie der Moderne anzupassen. Dagegen wandten sich die 1928 von dem Lehrer Hassan al-Banna in Ismailia gegründete Organisation der Muslimbrüder (*Ikhwan al-muslimin*). „Den Ideologien des Westens muss widerstanden werden“, schrieb al-Banna und gab damit die Richtung des Kampfes vor. Ziel war es, die aus Europa und Amerika herandrängende Moderne und ihre

Werte, insbesondere die Laizität des Staates (Trennung von Religion und Politik), sowie den Individualismus abzuweisen.

Der dritte Führer der Muslimbruderschaft, der 1966 unter Präsident Gamal Abdel Nasser hingerichtete Sajjid Qutb, wurde zum bis heute wichtigsten antimodernen Theoretiker des Islamismus. Die Muslimbruderschaft, die sich in viele islamische Länder ausdehnte, wurde zur Keimzelle zahlreicher islamistischer Zirkel und Gruppierungen, keineswegs nur in Ägypten. Bis heute kommt den Muslimbrüdern und anderen Organisationen dieser Prägung zugute, dass sie innerhalb politisch autokratischer, korrupter und ineffizienter politischer Regime oft die einzige für das Volk glaubwürdige Alternative darstellen. Dies gilt selbst dann, wenn man sieht, dass die Islamisten dort, wo sie die Macht errungen haben, keine durchgreifende Besserung der Lebensverhältnisse bewirken: Man denke an den Iran, den Sudan oder an die Taliban in Afghanistan, deren Herrschaft durch den Angriff der USA Ende 2001 beendet wurde.

Das vorige Jahrhundert islamischer Geschichte stellt sich als komplexes Mit- und Gegeneinander reformerischer, panislamischer, nationalistischer und islamistischer Strömungen dar, wobei bis 1967 der arabische Nationalismus mit seiner auch weltlichen Tendenz vorherrschte. Die islamistischen Ideen erhielten nach der vernichtenden Niederlage der Araber gegen Israel im Sechstagekrieg wieder Oberwasser. Heute gibt es kaum ein Land in der arabischen Welt, in dem nicht starke fundamentalistische bis islamistische Strömungen auf dem Vormarsch wären oder zumindest den öffentlichen Diskurs in maßgeblicher Weise mitbestimmen.

Islam, Scharia und Moderne

Beim Zusammenprall mit der Moderne zeigen sich die Antagonismen zwischen einer über weite Strecken noch funktionierenden Sakralkultur und einer stark verweltlichten Zivilisation, die alles und jedes der Kritik preisgibt, einschließlich ihrer eigenen Prinzipien. Zwar gibt es viele Formen des Islams, von denen der mystische Islam der Sufis die offenste, liberalste ist. Vorherrschend ist jedoch noch immer – und sogar wieder mehr – die Auffassung, der Islam sei eine Gesellschafts- und

Werteordnung unveränderlichen Charakters, deren Grund und Form die Scharia sei, das islamische Recht, wie es in den ersten beiden Jahrhunderten nach dem Tode Mohammeds von den Überlieferern und den Sakraljuristen (*fuqaha'*) entwickelt worden ist. Dieses Regelwerk von Verhaltensweisen, welches das Leben des Gläubigen von der Wiege bis zur Bahre zu prägen beansprucht, gründet auf dem Prinzip der Souveränität Gottes, zudem auf einer theokratischen Kosmologie, die sich mit der Anthropozentrik der Moderne auf das Herbe stößt.

Bis heute sind die Quellen der islamischen Lebenswelt zwar auslegbar, aber nicht im Sinne einer Quellenkritik hinterfragbar. Der Koran, so könnte man formulieren, enthält nicht Gottes Wort, sondern er *ist* es. Unter dem Einfluss des Islamismus findet diese vor-moderne Auffassung der heiligen Schrift des Islams heute mehr Verfechter als noch vor zwei Generationen. Die Vertreter sowohl des Traditionalismus als auch des Islamismus beschränken sich im Wesentlichen auf jene Methoden der Auslegung, die sich mit den Stichworten „Analogieschluss“ (*qiyas*) und „consensus omnium“ (*idschma*) beschreiben lassen. Sie sind weit davon entfernt, einen mutigen Zugriff auf eine sich verändernde Gegenwart oder gar Zukunft zu ermöglichen.

Das heißt nicht, dass eine Reformtheologie und ein kritisches, sich zur Moderne öffnendes Reformdenken im Islam nicht existiert. In allen Ländern gibt es mutige Geister, die versuchen, mit Hilfe hermeneutischer Mittel den Quellen der Religion einen neuen, modernen Sinn abzugewinnen. Am weitesten dürfte dabei die Ankaraner Schule in der Türkei gehen. Deren Theologen sind von der 1954 gegründeten Theologischen Fakultät der Universität Ankara geprägt, der ersten ihrer Art in einem muslimischen Land überhaupt, die sich mit Mitteln der modernen Religionswissenschaft und der vergleichenden Religionskunde, die auch andere Religionen und Glaubensvorstellungen studiert und vermittelt, der Überlieferung stellt. Inzwischen gibt es in der Türkei 24 solcher Fakultäten. Der wichtigste Interpret dieser Schule ist Mehmet Aydın, der mutige Schritte hin zu einer aufgeklärten Religiosität befürwortet. Deutlich erkennbar im türkischen Islam sind auch Versuche, jenen „Staatsislam“ aufzubrechen, der seit Kemal Atatürk im Dienst des türkischen Nationalis-

mus stehen soll und lange ein lebendiges religiöses Leben verhinderte oder in den Untergrund drängte. Seine hartnäckigsten Verteidiger sind bis heute die Militärs. In ihrem begrüßenswerten Eifer, das Wiedererstarken eines islamischen Staates zu verhindern, stützen sie einen von oben, durch das Amt für religiöse Angelegenheiten verordneten Islam, der sich bisher schwer tat mit dem Pluralismus religiöser Meinungen. Seitdem mit Recep Tayyip Erdogan ein moderater Islamist Regierungschef ist und seine Partei geöffnet hat, ist manches entkrampft worden, ist die Türkei, mehr als andere Länder, auf dem Weg zu einem islamischen Pluralismus.

In anderen Ländern der Region kann man die Reformdenker im Großen und Ganzen in zwei Gruppen einteilen. Die erste Gruppe umfasst Theoretiker, die für eine Öffnung und Veränderung aus der Tradition selbst votieren. Sie füllen gewissermaßen den alten Wein in neue Schläuche, indem sie die Texte vor dem Hintergrund der Moderne neu lesen. Sie wollen eine „islamische Moderne“ schaffen, die weitgehend auf Anleihen aus der westlichen Moderne verzichtet. Prominentester Kopf dieser Strömung ist Tariq Ramadan, der seine familiären und geistigen Wurzeln in der ägyptischen Muslimbruderschaft hat, aber in der Schweiz sozialisiert wurde und heute in London lehrt. Ramadan ist nicht unumstritten; Kritiker werfen ihm vor, er rede fortschrittlicher, als er denke und schreibe.

In Iran sind es vor allem zwei Theologen und Philosophen, die man als echte Reformdenker bezeichnen kann: Abdolkarim Sorousch und Mohammad Shabestari. Sorousch ist der Bekanntere von beiden. Er ist ursprünglich Naturwissenschaftler, hat sich jedoch auch dem Studium der Philosophie gewidmet, vor allem dem Werk Hegels und Heideggers. Er plädiert, um den – in seinem Fall schiitischen – Islam für die Moderne kompatibel zu machen, für eine radikale Historisierung der Quellen. Es müsse unterschieden werden zwischen Glaubenslehren und Inhalten, die unaufgebbar sind, wie der Monotheismus (*tauhid*), die Prophetenschaft Mohammeds (*nubuwwat*), ferner essenziellen Forderungen der Ethik (*achlaq*), die jede Gesellschaft braucht, um zu überleben, und jenen Inhalten, die allein zeitgebunden sind und daher aufgegeben werden können, ja müssen. Shabestari verknüpft theologische

Erwägungen mit philosophischen Prinzipien, die er auch dem europäischen Denken verdankt. Die eigene Tradition wird bei Shabestari insofern schöpferisch, als er zurückkehren möchte zu jenem „dialektischen Prozess“, als den er die Scharia, so wie sie vor tausend Jahren entstand, begreift; die Scharia ist für ihn kein abgeschlossenes System von Dogmen und Regeln, sondern interpretatorisch immer in Bewegung, wie die Gesellschaft auch. Ergänzt wird Shabestaris kritischer Umgang mit den Quellen durch die Techniken der Hermeneutik, wie er sie in den Schriften von Hans-Georg Gadamer (1900–2002) gefunden hat.

Hermeneutik und Semiotik, die Lehre von den Wörtern als Zeichen, sind die Mittel der Koranexegese, die der bekannteste ägyptische Koranforscher anwendet, um die Lehren seiner Religion mit der Moderne zu versöhnen: Nasr Hamid Abu Zaid. In seinen Werken „Der Begriff des Textes“ und „Kritik des religiösen Diskurses“ strebt Abu Zaid eine Unterscheidung und Ausdifferenzierung des Verständnisses der Koran-Suren und -Verse an, die Ähnlichkeiten mit den Auffassungen Sorouschs aufweist. Allerdings geht Abu Zaid stärker von Kommunikationstheorien aus als der Iraner. Die Schwierigkeiten, die Abu Zaid mit seiner Regierung bekam – er wurde auf Betreiben von Fundamentalisten zwangsweise geschieden und lebt heute im niederländischen Exil –, machen deutlich, wie weit der Islam insgesamt von einer Adaption moderner Methoden seiner Auslegung und Neuinterpretation noch entfernt ist. Mit ihnen aber steht und fällt die allmähliche, als positiv – und nicht mehr nur als Bedrohung von außen – aufgefasste Aneignung von politischen und gesellschaftlichen Errungenschaften der Moderne. Diese müsste dann auch keine unbefragte Übernahme sein, sondern ließe Raum für eine eigenständige Gestaltung.

In diesen Zusammenhang gehört die Frage nach der Demokratie. Reduziert man den Islam auf seine „Fünf Pfeiler“, so steht einer Demokratisierung wenig im Wege; denn weder der monotheistische Glaube an den einen und einzigen Gott oder die Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Gebet, weder das Zahlen einer Armensteuer noch das Fasten im Ramadan oder die Pilgerfahrt nach Mekka sind Hindernisse für einen demokratischen Aufbau der Gesellschaft. Es ist jedoch der Bal-

last einer nicht kritisch befragten Sakralordnung, die seit mehr als tausend Jahren um die alleinige und unumschränkte Souveränität Gottes (*hakimijat Allah*) kreist, wie sie sich in der Offenbarung des Korans gezeigt hat, der die Adaption der wichtigsten intellektuellen und rechtlichen Prinzipien der Moderne für die Muslime so schwer macht: Wenn Gott der Souverän ist, kann es das Volk nicht sein.

So kommt es nicht von ungefähr, dass das fundamentalistische Königreich Saudi-Arabien bis heute keine rechte Verfassung hat, sondern der Koran und die Lehrentscheidungen der wahhabitischen Ulema das Gerüst des Staates bilden. Entweder Verfassung oder Koran – so ist man versucht zu fragen. In letzter Zeit hat es den Eindruck, als habe sich, was Modernisierungsprozesse angeht, das Zentrum des Nahen Ostens aus seinem ehemaligen Kernraum zwischen Ägypten und Syrien weiter nach Osten verschoben. Während die traditionellen Zentren zu stagnieren scheinen, sind die kleineren arabischen Golfstaaten – zwischen Kuwait und Oman – in rascher Modernisierung begriffen. Dazu gehört auch eine Öffnung zum politischen Pluralismus. Gewiss wird keine der dort herrschenden Dynastien ihre Macht grundsätzlich in Frage stellen lassen, doch haben der Emir von Kuwait, die Herrscher der Vereinigten Arabischen Emirate (VAE), der Herrscher von Qatar oder der Sultan von Oman eine bescheidene Demokratisierung angestoßen, die ausbaufähig ist. Die Parlamente arbeiten (wieder), und Frauen erhielten das Wahlrecht. Qatar wurde Sitz des Senders al Dschazira, der in ungewohnter Offenheit teilweise provozierend pluralistische Programme in der islamischen Welt anbietet. Auch im Erziehungswesen, etwa bei der Ausbildung von Frauen, haben die Golfstaaten große Fortschritte gemacht, zu deren antreibenden Kräften etwa in Qatar die Frau des Herrschers, Scheicha Mouza, gehört.

Überhaupt spricht vieles dafür, dass der islamische Orient eines Tages den Anschluss an die Moderne erst dann finden wird, wenn er die Frauenfrage im Sinne der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der Gleichberechtigung der Geschlechter und der Emanzipation der Frau in einer Zivilgesellschaft gelöst haben wird.

Naika Foroutan

Kulturdialoge in der politischen Anwendung

Die Frage nach der politischen Anwendbarkeit von Kulturdialogen ist allgegenwärtig – nicht nur innerhalb der breiten Bevölkerung, wo es den Anschein hat, als ob Kulturdialoge nur ein Gerede von „Gutmenschen“ ohne politische Wirkung seien. Auch im Feuilleton schwingen sich manche Schreiber auf den Zug, der lauthals verkündet, Kulturdialog führe zu nichts und stehe „in einer langen Reihe von politischen Absichtserklärungen, deren einziges Ziel es ist, virtuelle Debatten zu erzeugen, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben, dafür aber politisches und kulturelles Engagement simulieren“.¹

Diese Vorwürfe machen deutlich, wie sehr ein Großteil der Öffentlichkeit in der Ausschließlichkeit der „Kampf-der-Kulturen-Debatte“ gefangen ist. Die Kurzsichtigkeit und mangelnde Kenntnis über Funktion und Wirkung des Kulturdialoges wird vollends deutlich, wenn empört abgelehnt wird, dass dieser Dialog auf gleicher Augenhöhe und ohne Vorbedingungen erfolgen sollte: „Würde jemand vorschlagen, Kannibalen und Vegetarier, Brandstifter und Feuerwehrlaute, Drogendealer und Junkies sollten in einen Dialog miteinander eintreten, würde man ihm zur Ernüchterung kalte Fußbäder verordnen.“²

Abfällige Bemerkungen wie „Dialog-Industrie“, „Dialogitis“, „Goethe-Institut-De-

¹ Henryk M. Broder, Dialog? Nein Danke!, in: www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,403133,00.html (20. 5. 2006).

² Ebd. Für den Leser ist logisch, dass in der Assoziationskette die Kannibalen, die Brandstifter und die Drogendealer natürlich die Muslime sind.

Naika Foroutan

Dr. rer. pol., geb. 1971; lehrt Internationale Beziehungen an der Universität Göttingen und der FU Berlin.

Seminar für Politikwissenschaften, FU Berlin, Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients, Ihnestr. 22, 14195 Berlin. foro@zedat.fu-berlin.de

batten“ und „Phrasen-Allmacht“ zeigen, wie wenig der Begriff für die Öffentlichkeit mit seinem Anspruch, Veränderbarkeit im politischen Raum zu erzeugen, einhergeht. Das größte Hindernis für die Akzeptanz des Kulturdialoges ist jedoch Ungeduld. Kulturdialog ist ein Prozess: eine Abfolge sich wiederholender, miteinander verknüpfter Aktivitäten zur Erstellung von Produkten oder Leistungen. Zentral ist wie bei jedem Prozess, dass sich die Abfolge wiederholen muss, damit die Leistung oder das Produkt erstellt werden kann: mehr Sicherheit, Systemstabilität, Aufbau von Integrationsmechanismen, Konfliktregulierung und Abbau von Denkbarrieren im Kulturkampf-Dogma zwischen der Mehrheits- und der Minderheitsgesellschaft (auf nationaler Ebene) und zwischen verfeindeten Zivilisationen (auf internationaler Ebene).

Zusammenprall der Zivilisationen

Jede Zivilisation^P hat ihren Bestand an Weltanschauungen und Wertvorstellungen. Diese können sich von einer anderen Zivilisation so sehr abgrenzen, dass es bei zwangsläufigen Kontakten zwischen den einzelnen Gruppen zu gewaltsamen Konflikten kommt. Besonders in Gesellschaften, die unter externem oder unter sozioökonomischem Druck stehen, werden Fragen der politisch-kulturellen Identität bedeutsam. Die Konfliktursachen werden mit zivilisatorischen Attributen untermauert: Man spricht von ethnischen Spannungen und von religiösen, kulturellen, nationalen oder historischen Ursachen, die auf Traditionen, Kollektiverfahrungen oder Missionsgedanken und anderen diffusen Kriterien aufbauen. Sie alle basieren zusätzlich zu der zivilisatorischen Außenrhetorik auf klassischen Konfliktparametern wie territorialen, geopolitischen, soziopolitischen, machtpolitischen oder sozioökonomischen Motiven und lösen die ein halbes Jahrhundert dominieren-

^P Zivilisation soll hier in Anlehnung an Norbert Elias als Oberbegriff für historische Abgrenzungs- sowie nationale Selbstfindungsprozesse verstanden werden. Diese Funktion übernehmen innerhalb einer Gesellschaft sowohl Ethnizität als auch Kultur, Religion und Nation. Eine Zivilisation bildet demzufolge eine Verwandtschaftsgruppe aus größeren kulturellen, ethnischen und nationalen Gruppierungen. Vgl. Norbert Elias, Zur Soziogenese der Begriffe Zivilisation und Kultur, in: ders., Über den Prozess der Zivilisation, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997.

den ideologischen Konfliktmotive ab. Signifikant für diese Konflikte der neuen Weltordnung ist, dass die kulturellen oder zivilisatorischen Faktoren überbetont und als hauptsächliche Konfliktmotivation angegeben werden, was dem Konflikt eine antagonistische Wertausrichtung gibt – dies wiederum erinnert an die ideologischen Auseinandersetzungen der vergangenen 50 Jahre. Der Unterschied besteht darin, dass sich die antagonistischen Konflikte der bipolaren Weltordnung auf zwei Konfliktgegner – Kommunismus versus Kapitalismus – reduzierten, während die neuen Konflikte zahlreiche Ethnien, Kulturen, Religionen, Nationen, kurz: Zivilisationen mit scheinbar höchst diversen Konfliktmotivationen involvieren, was eine gewisse Unüberschaubarkeit mit sich bringt.

Solange ein Konflikt rationale Ursachen aufzuweisen hat wie den Zugang zu Wasser oder Rohstoffquellen, den Kampf um Territorien oder die berechtigte Forderung nach der Verteilung von Gütern und sozialen Leistungen oder nach Partizipation, könnte ein imaginäres Schiedsgericht die Lösung des Konfliktes nach Gerechtigkeitsaspekten beschließen. Ist der Konflikt jedoch völkisch, ethnisch, religiös oder gar zivilisatorisch begründet, so entstehen irrationale Kräfte, die Menschen aus dem eigenen, „gerechten“ Sichtfeld in eine emotionale Position hineinkatapultiert, die politisiert und dadurch besonders konfliktlastig ist. Dies geschieht auf der internationalen Ebene, wo ein Zivilisationskonflikt zwischen „dem Westen“ und „der islamischen Welt“ diagnostiziert wird. Dies geschieht aber auch auf nationaler Ebene, wo eine immer stärkere Entfremdung zwischen muslimischen Migranten und der Mehrheitsgesellschaft spürbar wird, ausgedrückt durch Fremdenhass und Diskriminierung auf der einen und Abschottung, Aggression und „Parallelgesellschaften“ auf der anderen Seite.

Bei Konflikten zwischen Zivilisationen lässt sich niemals eine einzelne Begründung als Krisenursache feststellen. Offensichtlich ist, dass jede der Zivilisationen sich selbst gegenüber der anderen als überlegen betrachtet. Diese Hierarchisierung ist Kernbestandteil des zivilisatorischen Zusammenpralls. In einem solchen politischen Moment befinden wir uns spätestens seit dem 11. September 2001. Die Forderung nach verstärkten Sicherheitsmaßnahmen auch militärischer Natur ist in Momenten der steigenden gesellschaftli-

chen Unsicherheit nachvollziehbar.¹⁴ In der öffentlichen Meinung wurde die Rhetorik der US-Regierung der „präventiven Intervention“ weithin akzeptiert. Auch in der Sicherheitspolitik der Europäischen Union ist nach dem 11. September eine erhöhte Akzeptanz für militärische Formen der Konfliktregulierung nachweisbar.¹⁵ Die Antwort auf Terrorattacken von Islamisten wird in militärischen Gegenattacken gesucht. Der britische Diplomat und Mitarbeiter von Javier Solana, Robert Cooper, schreibt, der Westen lebe bereits im Postmodernismus, während der Großteil der restlichen Welt noch im Prämodernismus, in einer vormodernisierten Welt lebe, in einem Chaos ohne Regeln und Werte. Das erfordere andere Methoden der EU: „When we are operating in the jungle, we must also use the laws of the jungle.“¹⁶ Gleiches wird mit Gleichem vergolten, vermeintlich Stärke symbolisiert und der Kulturdialog verächtlich aus dem politischen Raum auf den Nebenschauplatz des kulturellen Austausches verdrängt.

Der klassische Vorteil militärischer Konfliktregulierung liegt in der möglichen, schnellen und vollständigen Unterwerfung des Konfliktgegners zur Durchsetzung der eigenen Interessen. Dies ist zumindest der Anspruch einer militärischen Intervention. In der sicherheitspolitischen Debatte wird angeführt, dass im Kontinuum der Instrumentarien zur Friedensdurchsetzung die robustesten Mittel schneller und wirksamer seien. Erfahrungswerte, etwa in Afghanistan, im Irak oder in Somalia, beweisen jedoch das Gegenteil: Auch nach Beendigung der unmittelbaren militärischen Aktionen sind dort die Konflikte keineswegs beendet. Der islamistische Terrorismus ist ein Krieg um Werte, und dieser kann nicht militärisch ausgefochten werden. Es wird deutlich, dass interzivilisatorische Konflikte mit militärischen Konfliktlösungsformen nicht dauerhaft zu beheben sind, da der Konflikt sich, selbst nach einem

augenscheinlich errungenen Sieg, auf eine latente Ebene zurückzuziehen droht und jederzeit als ‚kollektives Trauma‘ wieder aktiviert werden kann.

Ähnliches gilt auch für die nationale Ebene: Die westlichen Industrienationen sind angreifbar und können sich gegen die internationalisierten Formen des Terrors nicht allein sicherheitspolitisch schützen, ohne dabei Grundprinzipien der liberalen Demokratie aufzugeben. Denn um einen sicherheitspolitischen Allroundschutz zu erringen, müsste ein Überwachungsstaat etabliert werden, was einer offenen demokratischen Gesellschaft, die es zu schützen gilt, zuwiderläuft. Demnach müssen die Möglichkeiten des Schutzes gegen Terrorismus in Alternativen zu einer verschärften Sicherheitspolitik gesucht werden. Auch für den Schutz der westlichen Gesellschaften wird der interzivilisatorischen Dialogführung eine aktivere Rolle als bisher zukommen müssen.

Kulturdialoge zur Konfliktregulierung

Kulturdialoge wirken deeskalierend, präventiv und langfristig. Sie werden auf nationaler und auf internationaler Ebene geführt. Ihr Ziel ist es, Gleichwertigkeit der Verhandlungspartner im Dialog herzustellen und der diagnostizierten Hierarchisierung von Zivilisationen entgegenzuwirken. Im jährlichen Bericht über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer in Deutschland, der von der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration herausgegeben wird, ist zu lesen: „Der Kern ausgrenzender Haltungen und somit auch Basis für fremdenfeindliche, rassistische und antisemitische Einstellungen ist die Vorstellung von der ‚Ungleichwertigkeit‘ verschiedener Menschengruppen.“¹⁷ Empfohlen wird, an der Behebung dieses Missstandes zu arbeiten und frühzeitig mit Demokratieerziehung und Toleranzförderung zu beginnen; dies gilt als Zielkriterium des Kulturdialoges.¹⁸

¹⁷ Bericht über die Lage der Ausländerinnen und Ausländer, hrsg. von der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Bonn 2005, S. 261.

¹⁸ Vgl. zu den Zielen des Kulturdialoges Naika Foroutan, Kulturdialoge zwischen dem Westen und der islamischen Welt. Eine Strategie zur Regulierung von Zivilisationskonflikten, Wiesbaden 2004.

¹⁴ Vgl. Bassam Tibi, Politisierung der Religion. Sicherheitspolitik im Zeichen des islamischen Fundamentalismus, in: Internationale Politik, (2000) 2.

¹⁵ Vgl. Jürgen Wagner, Die Blaupause für Europas Kriege der Zukunft: Das European Defence Paper, in: IMI-Analyse 2004/038, Tübingen 2004, auf: www.imi-online.de/2004.php?id=1074 (13. 5. 2006).

¹⁶ Robert Cooper, The European Answer to Robert Kagan, in: Transatlantic – Internationale Politik, (2003) 2, auf: www.weltpolitik.net/Sachgebiete/International%20Sicherheitspolitik/GASP (10. 11. 2005).

Institutionalisierung der Kulturdialoge

Es wird ein Dialog auf gleicher Augenhöhe gefordert – aber nicht ohne Forderungen. Vielmehr gehört die Formulierung von Forderungen zum fundamentalen Funktionskatalog von Kulturdialogen. Man spricht von Dialogen im Plural, da sie auf politischer, gesellschaftlich-kultureller und wirtschaftlicher Ebene geführt werden. Ziel der Dialoge ist ein Wertekonsens, der für beide Seiten einen verbindlichen Handlungsrahmen vorgibt, etwa das Primat der Verfassung oder die Religionsfreiheit. Es wird jedoch häufig unterstellt, dass es zwischen der westlichen und der islamischen Kultur einen solchen Wertekanon nicht geben könne. Dabei basieren Dialog und Argumentation auf dem Zielprinzip der konsensualen Einigung. Diese kann sich jedoch erst im Verlauf eines Streitgesprächs, Diskurses, Dialoges entwickeln. Vorzugeben, welcher Konsens erreicht werden muss, damit der Dialog als erfolgreich gilt, hemmt die Konfliktparteien, sich in diesen Prozess hineinzubegeben. Dabei ist im Kulturdialog der Weg das Ziel.

Um den Kulturdialog in der Politik als konfliktregulierendes Modell zu etablieren und um Erwartungsstabilität und Planungssicherheit zu erlangen, müssen Möglichkeiten zu dessen Institutionalisierung geschaffen werden. Denn „Institutionen haben keine raum- und zeitspezifischen Bedingungen ihres Entstehens und Wirkens, und es ist ganz natürlich, dass sie sich nach dem Wegfall von Hemmnissen konsequent vertiefen und/oder erweitern. Je mehr die Institutionen Fuß fassen, desto mehr nehmen die Konflikte ab; Institutionen sind gleichbedeutend mit Fortschritt und politischer Kompetenz, Institutionen verkörpern erkenn- und nachahmbare Modelle guter politischer Ordnung.“¹⁹

Der interzivilisatorische Kulturdialog kann präventiv zur Konfliktregulierung beitragen, wenn Dialogforen zwischen den Zivilisationen auf internationaler und auf nationaler Ebene institutionalisiert werden. Mit der institutionellen Verankerung unterschiedlicher Dialogebenen kann das Verhältnis zwischen ehemaligen Konfliktgegnern stabilisiert werden und einen Entwicklungsprozess bilden, der bereits im Vorfeld Systemstörungen wahrnehmen und darauf reagieren kann.

¹⁹ Alexander Siedschlag, Politische Institutionalisierung und Konflikttransformation, Opladen 2000.

Eine Institutionalisierung von Kulturdialogen findet auf mehreren Parallelebenen statt – auf der obersten Staatsebene ebenso wie auf der Grassroots-Ebene. Um die Institutionalisierung weiter voranzutreiben, müssen neben der staatlichen Ebene weitere geschaffen bzw. vertieft werden. Jeder dieser Systemstufen kommen unterschiedliche Bedeutungen und Ziele für die Realisierung einer friedlichen Konfliktlösung zu: Vorrangig sollen sie dazu beitragen, den interzivilisatorischen Kulturdialog auf gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Ebene zu institutionalisieren.

Im Folgenden skizziere ich in Anlehnung an den Multi-Track-Ansatz¹⁰ acht Ebenen zur Institutionalisierung von Kulturdialogen. Diese Ebenen sind keine starren Konstrukte und auch nicht konstitutiv. Sie können weiter differenziert werden und sind stark vereinfachend. Sie sollen jedoch einen Orientierungsrahmen für die Umsetzbarkeit von Kulturdialogen bieten und dem Vorurteil entgegenwirken, dass Kulturdialoge nur Randdebatten kultureller Foren seien. Es soll deutlich gemacht werden, dass Kulturdialoge, wenn sie konfliktregulierend und präventiv wirken sollen, zeitgleich auf unterschiedlichen Ebenen geführt und institutionalisiert werden müssen.

Der angestrebte Dialog kann jeweils auf einer Einzelebene geführt werden, die Systemstufen laufen jedoch auf eine Vernetzung hinaus. Es besteht keine Verpflichtung, auf allen Ebenen gleichzeitig zu kommunizieren. Somit entsteht für den interzivilisatorischen Kulturdialog der positive Effekt, dass selbst bei einem Kommunikationsabbruch auf einer Ebene nicht sämtliche Kommunikationskanäle verschlossen werden, was eine Normalisierung der Beziehungen erleichtert. Hierbei ist die Rolle von Führungspersönlichkeiten aus Politik, Wirtschaft und Gesellschaft für die Transformation eines interzivilisatorischen Konfliktes ebenso wichtig wie die Rolle interner Akteure, die unmittelbar von den Konflikten betroffen sind. Diese „parteilichen Insider“ müssen aus verschiedenen

¹⁰ Vgl. Louise Diamond/John McDonald, Multi-Track Diplomacy. A System Approach to Peace, Washington D.C. 1993. Die ursprünglich neun Ebenen werden von mir zu acht zusammengefasst.

Sektoren der Zivilgesellschaft heraus für die aktive Konfliktverhütung mobilisiert werden.¹¹ Dies ist der Sinn des Multi-Track-Konzeptes, welches im Folgenden auch als Mehr-Ebenen-Konzept bezeichnet werden soll. Folgende Ebenen können unterschieden werden.

Der *Staats- und Regierungsebene* wird bei der internationalen Institutionalisierung von Kulturdialogen die Führungsfunktion zugestanden. Nur auf dieser Ebene können internationale Abkommen geschlossen werden. Involviert sind politische und militärische Führungspersonen als Repräsentanten der staatlichen Ebene der Konfliktparteien. Zu dieser Führungsgruppe zählen auch supranationale Institutionen wie die Vereinten Nationen, die EU oder die OSZE. Aber auch für den Kulturdialog auf nationaler Ebene ist die Staatsebene entscheidend, so z. B. bei der Formulierung von Gesetzen zur Integration von Migranten.

Professionelle Verhandlungsführung ergänzt die Regierungsebene und verläuft parallel zur offiziellen Diplomatie.¹² Der Anstoß eines inoffiziellen Dialoges, der zur Aufnahme neuer Konfliktverarbeitungskanäle führt, ermöglicht es den Teilnehmern, zu einem veränderten Verständnis des Konfliktes zu gelangen. Dies ist über den offiziellen Weg interstaatlicher Diplomatie kaum möglich. Das Problem und der Konflikt können neu konzeptionalisiert werden, was dazu beitragen kann, die öffentliche Meinung und die politischen Eliten der verfeindeten Konfliktparteien für einen Neuanfang zu gewinnen.¹³ Insbesondere, wenn die Diplomatie auf staatlicher Ebene durch Konflikteskalation gestoppt ist, kommt dieser zweiten Ebene die Aufgabe zu, alternative Lösungskonzepte zu erarbeiten, in der Vergangenheit etwa bei den Osloer Friedensgesprächen. Diese Ebene ist für Kulturdialoge auf nationaler Ebene weniger bedeutend.

¹¹ Vgl. Norbert Ropers, Die internen Akteure stärken! Krisenprävention und Konflikttransformation durch Friedensallianzen, in: Tilman Evers (Hrsg.), Ziviler Friedensdienst – Fachleute für den Frieden, Opladen 2000.

¹² Vgl. Joseph V. Montville, Transnationalism and the Role of Track-Two Diplomacy. Washington D.C. 1993.

¹³ Vgl. Harold H. Saunders, When Citizen Talk: Nonofficial Dialogue in Relations Between Nations, Washington D.C. 1995, S. 103–111.

Auf der *Wirtschaftsebene* werden Unternehmen angesiedelt, die die Möglichkeit haben, Beiträge zu einer friedlichen Lösung eines interzivilisatorischen Konfliktes zu leisten. Wirtschaftliche Kooperation kann eine funktionale Sachlogik bei Konfliktparteien erzeugen, die den Weg für den Ausbau weiterer Beziehungen ebnen kann. Die internationale *business community* hat in den vergangenen Jahrzehnten weltweit an Gewicht gewonnen, etwa aufgrund der Rolle, die ihr beim Aufbau der Entwicklungsländer zukommt, denn durch die Anhebung des Wirtschaftsstandards eines Landes mittels Investitionen wird mancherorts bereits ein Beitrag zur Konfliktreduzierung geleistet. Wirtschaftsunternehmen können auch konflikt-hemmend wirken, indem sie androhen, bei aufkommenden Konflikten das Land zu verlassen: Nicht zuletzt ist es die Wirtschaftswelt, die über das Kapital verfügt, welches für eine künftige Konfliktvermeidung notwendig ist. Der Dialog findet in dem Habitus statt, der für die Wirtschaftswelt charakteristisch ist, also in Form von gemeinsamen Programmen für private Unternehmensstrategien, Entwicklungszusammenarbeit oder kooperativer Wirtschaftsberatung. Ein Großteil der Wirtschaft profitiert von Sicherheit, Planbarkeit und Verlässlichkeit, was in Friedenszeiten eher gewährleistet wird.¹⁴

Natürlich gibt es auch sehr viele Wirtschaftszweige, die von Kriegen und Konflikten profitieren; darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.¹⁵ Die Wirtschaft ist jene Ebene, auf der heute die meisten Kulturdialoge stattfinden, ohne dass diese so genannt werden: Da die Wirtschaft weniger an religiösen oder gesellschaftlichen Wertmaßstäben orientiert ist, sondern an einem Kosten-Nutzen Kalkül, gelingt ihr der verbindende Brückenschlag zwischen den Kulturen leichter. Außerdem ist innerhalb der Wirtschaft eine Hybridisierung (Vermischung) von zivilisatorischen Elementen zu beobachten, wenn dies dem Unternehmen dient, etwa der Verzicht auf Schweinefleisch bei Mc-Do-

¹⁴ Vgl. Michael E. Brown/Richard Rosecrance (Hrsg.), The Costs of Conflict: Prevention and Cure in the Global Arena. Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, Lanham 1999.

¹⁵ Zur negativen Rolle der Wirtschaft in der Weltpolitik vgl. Peter Lock, Ökonomien des Krieges, in: Joachim Betz/Stefan Brüne (Hrsg.), Neues Jahrbuch Dritte Welt: Entwicklungsfinanzierung, Opladen 2001.

nald's-Filialen in der islamischen Welt. Auf nationaler Ebene ist eine kulturelle Annäherung auf der Wirtschaftsebene ebenfalls eher vollzogen als auf anderen Ebenen: Migranten als Döner-Laden-Besitzer oder als Kollegen bei den Ford-Werken sind eine akzeptierte Assoziationskette – allerdings weniger in gehobenen Positionen.

Auf der Ebene *nicht-staatlicher Bürgerinitiativen/NGOs* kann ein großer Teil der Bevölkerung in den Kulturdialog eingebunden werden. Hier sind aktive NGO-Gruppen und Stiftungen ebenso präsent wie bilateral arbeitende Berufs- oder Kulturgruppen. Die Rolle dieser vierten Ebene für den interzivilisatorischen Dialog ist vor allem deswegen von großer Bedeutung, da in ihr in großem Maße idealistisch geprägte Vorstellungen verfolgt werden. Dies ist in den ersten drei Ebenen weniger der Fall, wo Dialog und Konfliktresolution stets mit der Realisierung eigener Vorteile in Verbindung stehen (was im Falle eines positiven *outcome* nicht beklagt werden soll). Allerdings sieht sich diese vierte Ebene am häufigsten dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei zu einer „Dialog-Industrie“ geworden, die letztlich „heile Welt“ spiele. Zu den Aktivitäten gehören Initiativen von Bürgerinnen und Bürgern, die in staatlichen, wirtschaftlichen und nebenstaatlichen Aktionen das notwendige Engagement vermissen. Der dialogische Ansatz bezieht sich vorrangig auf die Herstellung von Kontakten zwischen Angehörigen der antagonistischen Gruppen. Ziel ist die Wiederherstellung einer Verständigung und die Herstellung einer funktionalen Kooperation. Dies geschieht z. B. durch kulturübergreifende Trainingsprogramme, die Ausbildung von Führungskräften, wissenschaftliche und studentische Austauschprogramme, Bürger-Austauschprogramme im kulturellen Bereich oder technische Zusammenarbeit auf internationaler Ebene.

Bereits institutionalisierte Dialogprojekte begleiten Kulturinstitute wie das Goethe-Institut Inter Nationes oder auch Stiftungen, die aktiv einen interzivilisatorischen Austausch fördern, wie das Institut für Auslandsbeziehungen (ifa). Außerdem zählen berufliche Vereinigungen wie der Schriftstellerverband PEN, der sich weltweit für bedrohte Schriftsteller einsetzt und international und interzivilisatorisch organisiert ist, oder bilateral arbeitende Berufsgruppen wie die deutsch-ira-

nische Rechtsanwaltsvereinigung zu jenen zivilgesellschaftlichen Gruppen, die für einen Dialog der Kulturen eintreten. Der Kulturdialog wird über die berufliche Verbundenheit institutionalisiert und macht deutlich, wie auf einer gemeinsamen Basis zivilisatorisch bedingte Unterschiede vermittelt und aufgebrochen werden können.

Der Bereich *Forschung, Erziehung und Training* wird als „Gehirn des Systems“ beschrieben und verfügt über das Potential, das System mit Ideen, Methoden und Konzepten zu bereichern¹⁶. Der weltweite wissenschaftliche und kulturelle Austausch kann zu einer geradezu „historischen“ Form des interkulturellen Dialoges gezählt werden. Wissenschaftler unterschiedlichster Kulturen, Nationen und Zivilisationen haben an den Königshöfen in Europa und Asien zu allen Zeiten wissenschaftlichen Austausch betrieben. Wissenschaftlich gewonnene Erkenntnisse wie die Mathematik, Astrologie oder Medizin wurden losgelöst von zivilisatorischer Zugehörigkeit übernommen und zum Allgemeinut. Andere Wissenschaftszweige wie die Philosophie oder die Theologie blieben zivilisatorisch aufgrund ihrer Werteorientiertheit eingegrenzt, beeinflussten aber außerhalb der wissenschaftlichen Zirkel die Gesellschaften.

Dieser Ebene kommt vorrangig die Aufgabe zu, den für den Kulturdialog so wichtigen gemeinsamen Wertekanon zu skizzieren. Weitere Möglichkeiten, zur Institutionalisierung des Kulturdialoges beizutragen, sind die Veranstaltung multiethnischer Wissenschaftsforen und die Erarbeitung von Strategien für die Staatsebene. Auch die Entwicklung von Unterrichtsmaterialien in der politischen Bildung, die Aufklärung und Information über andere Zivilisationen vermitteln, oder die Fortbildung von Lehrkräften über bilinguale Bildungsangebote zu Konflikt- und Kulturpädagogik zählen zum Kulturdialog auf der fünften Ebene. Hier ist ein interzivilisatorischer Kulturdialog vergleichsweise leicht zu gestalten, denn es ist davon auszugehen, dass die Teilnehmer an einem solchen Diskurs bereits zu einer vergleichsweise gebildeten Elite zählen, die tendenziell die Bereitschaft zur Akzeptanz unterschiedlicher Ideen mit sich

¹⁶ Olliver Wolleh, Die Teilung überwinden. Eine Fallstudie zur Friedensbildung in Zypern, Berghof Forschungszentrum, Berlin 2002, S. 24.

bringen. Vom Gedanken der Logik geleitet, besteht in der Wissenschaft der Vorrang der richtigen Lösung vor der eigenen Meinung. Aus diesem Grunde kommt dem Kulturdialog hier eine Vorreiterposition zu, die als intellektueller *think-tank* der internationalen und nationalen Entwicklung vorgreifen könnte.

Primäres Ziel von *Aktivismus und öffentlichem Protest* ist es, Institutionen, Gewohnheiten und Gesellschaften zu verändern. Die Teilnehmenden an öffentlichem Protest empfinden eine moralische Verpflichtung, ungerechte politische Verhältnisse und Unterdrückung öffentlich anzuprangern. Auf dieser Ebene gelingt es, breite Bevölkerungsgruppen auf Notstände, Bedürftigkeiten oder politische Missstände der eigenen Zivilisation aufmerksam zu machen und somit öffentlichwirksam empfundenes Unrecht zu thematisieren. Auch die öffentliche Formulierung der Interessen der Konfliktgegner und die Organisation von friedensbildenden Maßnahmen zwischen den Konfliktgegnern gehört zu dieser Ebene, ebenso wie die aktive Beobachtung und Dokumentation eines Konfliktes, etwa die Zählung jedes Toten seit dem Irak-Krieg auf der Website von Iraq Body Count. Diese Aktionen haben einen stark öffentlichen und häufig kurzfristigen Charakter. Es entstehen Ad-hoc-Initiativen, die nach der Konfliktregulierung wieder abebben (z. B. die Kundgebungen vor der Leipziger Nikolaikirche für die beiden im Irak verschleppten deutschen Geiseln – bei denen auch immer wieder auf die katastrophalen Zustände im Irak für die dortige Zivilbevölkerung aufmerksam gemacht wurde). Eine Institutionalisierung von Kulturdialogen auf dieser Ebene ist schwierig. Dennoch können aus öffentlichen Protesten Strukturen hervorgehen, die sich nachhaltig auf der vierten Ebene der NGOs und Stiftungen ansiedeln lassen.

Die *Religion* gilt als die spirituelle Ebene des Kulturdialoges, denn die Religionen bilden ein konstitutives Element der Wertvorstellungen sich im Konflikt befindender Zivilisationen. Religionen wird ein konflikttreibender Charakter zugesprochen, der in Form von religiösem Extremismus oder Fundamentalismus für verhärtete Fronten sorgt. Die Expansion der Religionen, sowohl des Christentums als auch des Islams, war historisch mit

Gewaltakten verbunden.¹⁷ Auch heute wird von Seiten islamischer Fundamentalisten eine Rechtfertigung ihrer Terrorakte durch religiöse Argumentation zu erlangen versucht. Religion ist für viele Menschen identitätsstiftend. Daher fällt es in ihr Aufgabengebiet, die spirituellen Grundargumente für einen Kulturdialog zu liefern, der einen Weg für die Suche nach gemeinsamen Werten und Normen innerhalb der Weltreligionen ebnet und sie von dem Vorwurf befreit, stets die maßgebliche Ursache der Zivilisationskonflikte darzustellen.¹⁸ Unterschiedlichste religiöse Gruppierungen sind auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene an der Institutionalisierung von Kulturdialogen beteiligt, in Form von religiösen Bildungsprogrammen oder auch religiöser Elitenschulung, durch weltweit organisierte Konferenzen zum interreligiösen Dialog und durch den öffentlichen Protest von Religionsführern gegenüber Aktionen, die interzivilisatorische Gräben vertiefen.

Die *Medien* haben einen beherrschenden Einfluss auf die öffentliche Meinung. Die Rolle der Medien bei der Schaffung und Lösung von Konflikten hat in den vergangenen Jahren so sehr an Bedeutung gewonnen, dass sie als eigenständiger Akteur im internationalen System agieren, neben den Nationalstaaten und dem internationalen Recht. Medien können massiv zur Verstärkung von Konflikten beitragen. Als erschreckendster Beleg dafür sei an das „Hate Radio“ erinnert, welches das ethnische Abschlachten zwischen Hutu und Tutsi in Ruanda anstachelte. Islamische Fundamentalisten benutzen die Medien, um Hassparolen gegenüber dem Westen zu verbreiten oder Forderungen zu übermitteln (z. B. die Aussendung der Botschaften Osama Bin Ladens durch den Fernsehsender Aljazeera). Die spektakuläre Geiselnahme im Moskauer Theater durch eine Gruppe tschetschenischer Terroristen im Oktober 2002 oder das blutige Geiseldrama in Beslan wurde von massiver Medienpräsenz begleitet; die Aufmerksamkeit wurde auf die desolante Situation in Tschetschenien gelenkt. Auf natio-

¹⁷ Vgl. Bassam Tibi, Selig sind die Betrogenen, in: Die Zeit Nr. 23/2002, in: www.zeit.de/archiv/2002/23/200223_essay.tibi.xml (28. 2. 2006).

¹⁸ Vgl. Fred Kniss/Todd David Campbell, The Effect of religious Orientation on International Relief and Development Organization, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 36 (1997) 1, S. 93 ff.

naler Ebene wurden der „Ehrenmord“ an der türkischen Migrantin Hatun Sürücü und die Vorfälle in der Rütli-Schule in Berlin stark medial begleitet. National und international hat der Medienkonflikt über die Verbreitung der Mohammed-Karikaturen das Bild von verfeindeten Zivilisationen vertieft. Es hat den Anschein, als ob es Extremisten besser gelänge, die Medien für den Transport ihrer Botschaften zu benutzen. Diese Position muss ihnen von den Medien genommen werden, indem mediale Strukturen des Kulturdialoges aufgebaut werden. Die Rolle der Medien im Kulturdialog liegt in der Aufklärung der Massengesellschaft, im Abbau von Feindbildern sowie in der Sensibilisierung für soziales Elend.

Anwendbarkeit auf nationaler Ebene

In einem politischen Moment, der das Thema Integration als akutes Sicherheitsproblem definiert, könnte ein Sofortprogramm für die Institutionalisierung von Kulturdialogen unter Einbindung der acht skizzierten Ebenen und in Anlehnung an etablierte Modelle der Konfliktregulierung in vier Phasen erfolgen.¹⁹

Anamnese/Problemerkennung: Eine Klärung dessen, worum es tatsächlich in dem bestehenden Konflikt geht, ist zur Entmystifizierung des Zivilisationskonfliktes unverzichtbar. In diese Phase gehört das Aufbrechen der „political correctness“: Es müssen sämtliche Vorwürfe, Stereotypen, Schuldzuweisungen, Angst-, Hass- und Rachegefühle formuliert und gesammelt werden. Diese Rolle kann von den Medien übernommen, aber auch von der Politik initiiert werden. Ebenso müssten sich die Vertreterinnen und Vertreter der Religionsgemeinschaften beteiligen.

Diagnose: Die Analyse der Ursachen des Konfliktes kommt vor allem den Integrations- und Migrationsforschern zu. Studien, die den Fremdenhass in Ostdeutschland auf

¹⁹ In Anlehnung an die Alternative Dispute Resolution (ADR) der Harvard School in den sechziger Jahren, vgl. dazu Joseph A. Scimecca, Conflict Resolution in the United States: The Emergence of a Profession?, in: Kevin Avruch/Peter W. Black/Joseph A. Scimecca (Hrsg.), Conflict Resolution. Cross Cultural Perspectives, London 1991, S. 19–39.

fast 60 Prozent taxieren, müssen den Studien des Zentrums für Türkeistudien gegenübergestellt werden, in denen festgestellt wird, dass die türkische Bevölkerung sich immer mehr von der deutschen Gesellschaft entfremdet und diese umso mehr ablehnt, je mehr sie soziale Zuflucht in die Moscheevereine sucht.²⁰ Die Forschungsergebnisse müssen über die Medien an die Öffentlichkeit gelangen. Das Amt der Integrationsbeauftragten kann das Parlament mit Informationen versorgen, welches in Ausschüssen über Gesetzesänderungsmöglichkeiten berät. NGOs und Institute bzw. die politischen Stiftungen müssen ihre Forschungsdaten stärker publik machen und aktiv an die politische Ebene herantreten, auch mit Hilfe von Aktivisten.

Lösungsmöglichkeiten: Hier erfolgt eine gemeinsame Entwicklung und Reflexion möglicher Konfliktregelungen. Zugrunde liegende Interessen und Rahmenbedingungen müssen ausführlich thematisiert werden. In dieser Phase werden Problemregelungsvarianten und -strategien entwickelt, die von beiden Seiten akzeptiert werden können. Dazu ist ein interkultureller Brückenschlag (*cross-cultural-bridging*) notwendig, der alternative Wertvorstellungen zwischen den konkurrierenden Wertesystemen als Basis erarbeiten soll. Hier ist eine Beteiligung der meisten Ebenen gefragt (Regierungsebene/Wirtschaft, NGOs, Institute, Wissenschaft, Religionsvertreter, Medien). Folgende Ideen könnten verfolgt werden.²¹ *Affirmative Aktionen* führen zur stärkeren Einbindung von Menschen mit Migrationshintergrund in die Öffentlichkeit als positive Identifikationsfiguren (etwa als Nachrichtensprecher, Talkshow-Moderator, Politikerin, Konfliktpädagogen in Problemschulen). Mit der Einführung einer *Quotenregelung* könnte die strukturelle Diskriminierung überwunden werden. Zwar wird meist eingeräumt, dass viele Deutsche mit Migrationshintergrund mittlerweile qua Ausbildung

²⁰ Vgl. die Ergebnisse der Langzeituntersuchungen des Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit, auf www.uni-bielefeld.de/Universitaet/Einrichtungen/Zentrale%20Institute/IWT/FWG/Feindseligkeit/Einfuehrung.html (28. 4. 2006), sowie Dirk Halm/Martina Sauer, Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, (2006) 1–2.

²¹ Als Impulsgeber und engagiertem Diskussionspartner danke ich Farhad Dilmaghani.

zur Elite gehören. Eine tatsächliche Einbindung in angemessene Positionen erfolgt jedoch kaum, denn Migranten werden noch immer nur ungern als gleichberechtigte Konkurrenten im Berufsleben angesehen. Nach einer ersten Phase, in der eine Sammlung der Vorurteile stattgefunden hat und öffentlich gemacht wurde und nach einer zweiten, in der eine Analyse der Gründe erfolgte, könnte in einer dritten Phase *Rassismus gesetzlich sanktioniert* werden. Mit dem Antidiskriminierungsgesetz hat die Bundesregierung (auf Umsetzungsdruck einer entsprechenden EU-Richtlinie) bereits einen Anfang gemacht, leider jedoch, ohne gleichzeitig auf den ersten beiden Stufen zu arbeiten, weswegen in der Öffentlichkeit die Notwendigkeit dieses Gesetzes bisher kaum erkannt wird. Auch von Seiten der Migranten müssen *affirmative Aktionen* erfolgen: ein deutliches Bekenntnis zum Grundgesetz, öffentliche Distanzierung von extremistischen Handlungsmotiven, stärkere Einbindung in sicherheitspolitische Felder (Polizei, Armee) und in die gesellschaftspolitische Ebene (Kommunal- wie Bundespolitik). Möglicherweise ist auch die *Bildung einer politischen Partei* wünschenswert, die das Thema Integration und Abbau von Parallelgesellschaften im Kontext der veränderten sicherheitspolitischen Situation für sich besetzt. Eine solche Partei könnte die öffentliche Meinung für dieses Kernthema der Politik im 21. Jahrhundert sensibilisieren.

Therapie: Die Entscheidung für eine bestimmte Form der Konfliktregelung und die Vereinbarung von Maßnahmen zu ihrer Umsetzung müssen zwischen der Mehrheits- und der Minderheitsgesellschaft formuliert und fixiert werden. Der Vorwurf „Die reden immer nur *über* uns und nicht *mit* uns“ muss entkräftet werden. Auch hier sind fast alle genannten Ebenen zur aktiven Umsetzung des Kulturdialoges gefragt. Es muss die Möglichkeit bestehen, an jeder dieser Phasen gleichzeitig zu arbeiten und nicht erst nach erfolgreichem Abschluss einer Phase in die nächste überzugehen. Charakteristisch ist vor allem der zirkuläre Charakter des Kulturdialogs, der dazu führt, dass die Konfliktlösung nicht als punktuell und abgeschlossen gilt, wenn ein Konflikt beseitigt worden ist oder seinem Ausbruch vorgebeugt werden konnte. Dies hebt den Prozesscharakter der Kulturdialoge hervor. Sie müssen als Kontinuum geführt werden, nicht als akutes Konfliktlösungszen-

trum, gleich einer Notrufzentrale, die aktiviert und in Alarmbereitschaft versetzt, danach aber deaktiviert wird.

Vergemeinschaftung statt Parallelgesellschaft

Der Weg, den Kulturdialoge weisen können, um konfliktpräventiv zu wirken, ist ein Prozess in Richtung politischer „Vergemeinschaftung“.²² Es geht um die Vereinbarkeit von Grundwerten, um die Erweiterung von grenzüberschreitenden Kommunikationsvorgängen, um *responsiveness* (die Aufgeschlossenheit stärkerer Partner für die Belange schwächerer), um die Erwartung von gemeinsamen Vorteilen durch akzentuiertes Wachstum, um die Steigerung von Problemlösungsfähigkeit durch Institutionalisierung der Verhältnisse, um die Definition von Kerngebieten mit Zugpferdfunktion, um die Akzeptanz von Rollenwechseln, um die Erweiterung gemeinsamer Eliten statt Abkapselung und Abgrenzung, um das Erkennen der Chancen eines neuen/alternativen Lebensstils durch Herausbildung von politischer Gemeinschaft aufgrund von Alltagserfahrungen sowie um die Voraussagbarkeit der Motive und des Verhaltens (Erwartungsstabilität und Planungssicherheit).

Es gilt, dem Zusammenprall der Zivilisationen und der Entfremdung entgegenzuwirken. In Zeiten, in denen die klassischen Muster der Sicherheitspolitik vor aller Augen versagen, in Zeiten von Terrorismus, islamischem Fundamentalismus, Fremdenhass und zerfallendem gesellschaftlichen Konsens sind Kulturdialoge und Vergemeinschaftung nicht mehr schöngeistige, idealistische Plaudereien von Intellektuellen, sondern aktive Sicherheitspolitik.

²² Vergemeinschaftungskonzept übernommen von Dieter Senghaas, *Frieden – ein mehrfaches Komplexprogramm*, in: ders. (Hrsg.), *Frieden machen*, Frankfurt/M. 1997, S. 566 ff.

Levent Tezcan

Interreligiöser Dialog und politische Religionen

Wie man auch immer zur umstrittenen Zeitdiagnose vom „Kampf der Kulturen“ stehen mag – gegenwärtig kann man diesem Diskurs kaum entkommen. Das Gegenkonzept, der „Dialog der Kulturen“, scheint nur die Stoßrichtung jenes Schlagwortes zu ändern. Die Vorstellung von kulturellen Einheiten, die gewissermaßen als Subjekte handeln, wird übernommen. Doch es geht nicht nur um eine intellektuelle Debatte, die an der Realität vorbeingeht.

Levent Tezcan

Dr. rer. soc., geb. 1961; Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG), Universität Bielefeld, Universitätsstraße 25, 33615 Bielefeld. levent.tezcan@uni-bielefeld.de

Wenn sich Menschen

als Repräsentanten von Kulturen begegnen und sich das politische Handeln darauf einstellt, gewinnt „Kultur“ als neues Paradigma an gesellschaftlicher Realität.

Doch „Kultur“ ist schwer greifbar. Mit Blick auf kollektive Identitäten und die politische Operationalisierbarkeit verdichtet sie sich im Begriff „Religion“. Die Religion mit klarer Dogmatik, ansprechbaren Akteuren, erkennbaren Zeichen und heiligen Orten und Plätzen dominiert folglich zunehmend den Dialog der Kulturen. Es verwundert keineswegs, dass die Frontlinien des „Kampfes der Kulturen“ auch beim Namensgeber Samuel Huntington letztlich entlang religiösen Zivilisationsmarkierungen verlaufen. Auch lokale Kulturdialoge laufen mehr und mehr auf *interreligiösen* Dialog hinaus. Es ist die Religion, die den Diskurs des Multikulturalismus für gesellschaftspolitisches Handeln operationalisierbar macht.

Meine Grundthese lautet: Religion avanciert zum Vehikel, mit dem die multikultu-

relle Gesellschaft regierbar gemacht werden soll. Diese wird gegenwärtig, gekoppelt an die Integrationspolitik, in zunehmendem Maße über den interreligiösen Dialog kommuniziert. Im Folgenden werde ich vor dem Hintergrund einer laufenden empirischen Untersuchung¹ einige Züge des christlich-islamischen Dialogs (fortan CID) in Deutschland darstellen. Eine systematische Analyse des interreligiösen Dialogs, dessen Praxis oder theologischer Begründungen kann hier nicht geleistet werden.

Die Geburt des Dialogs aus „Schwäche“

Selbstverständlich bezieht die Rede von „Kultur“ ihre Plausibilität aus der Globalisierung, die Völker und Glaubensgemeinschaften in zuvor nie da gewesenem Maße zusammengeführt hat. Dies setze ich als gegeben voraus. Im Zusammenhang mit dieser neuen Weltlage kann man mit der folgenden These beginnen: Der interreligiöse, zumal der christlich-islamische Dialog entspringt einem Zustand der „Schwäche“. Diese „Schwäche“ ist soziologisch zu verstehen: Der Dialog taucht auf, weil man, formal gesprochen, nicht mehr so kommunizieren kann wie zuvor. Das lässt sich gesellschaftstheoretisch wie historisch erläutern.

Soziologen gehen davon aus, dass die moderne, säkulare Gesellschaft gemäß ihrem Prinzip der funktionalen Differenzierung den Menschen in eine Vielzahl systemisch bestimmter Funktionen auflöst. Das bedeutet, dass sich auch die Religion als ein System *neben anderen* etabliert. Säkularisierungstheoretisch spricht man davon, dass die Religion ihre Vormachtstellung in der Bestimmung gesellschaftlicher Verhältnisse verloren hat. Das bedeutet auch, dass man niemandem ungefragt Religion „zumuten“ kann. Es handelt sich also um eine *gesellschaftsstrukturell* bedingte „Schwäche“: Sie muss aus Sicht der Religionen nicht notwendigerweise als Zeichen einer *substantiellen* Schwäche registriert werden. Auch wenn die säkulare bzw. mo-

¹ „Macht und kulturelle Selbstbehauptung in der interreligiösen Kommunikation. Konflikt im Dialog? Eine empirische Analyse christlich-islamischen Dialogs in Deutschland“, IKG Bielefeld. Auf dieses Projekt beziehen sich die Hinweise auf Gesprächspartner im Text. Die Vorarbeiten wurden im von der DFG geförderten Projekt „Transnational Political Practices of Migrants“ geleistet.

derne Gesellschaft von manchen christlichen und muslimischen Gemeinschaften als große Herausforderung, manchmal auch als dekadent, moralisch zweifelhaft und gewissermaßen zügellos registriert wird, kann diese „Schwäche“ zugleich als Quell moralischer Stärke gedeutet werden. Das Christentum etwa kann jetzt seine Angebote aus eigenem Antrieb und nicht über politische Macht unterbreiten. Christen ermutigen Muslime sogar dabei, sich mit der modernen säkularen Gesellschaft zu arrangieren, was ja auch den Christen lange sehr schwer fiel. Auch den muslimischen Verbänden, die den Zwängen der modernen Gesellschaft ausgesetzt sind, kommt die „Schwäche“ der Religion gelegen, da sie dadurch paradoxerweise in den Genuss der Religionsfreiheit kommen. Sie leben nicht in einer erklärten christlichen Republik und dürfen Gottes Wort sogar im christlichen Europa verkünden, was zuvor nur mit dem Schwert möglich gewesen war.

Gleichwohl bleibt eine deutliche Differenz zwischen Muslimen und Christen in der Frage, wie die *strukturelle* Schwäche theologisch in *substantielle* Stärke übersetzt werden soll. Das Christentum beruht auf dem ursprünglichen Gestus, dass Jesus einen Triumphzug des Kreuzes gegenüber den Gewalten dieser Welt feierte.¹² Es gibt zudem theologische (auf Barths Religionskritik bezogene) und philosophische Konzepte (z. B. Vattimo), die diese zeitgenössische Schwäche als ureigene christliche Haltung, als Grundzug eines genuin christlichen Glaubensverständnisses bejahen. Mit Karl Barths Satz „Keine Religion ist wahr“ weist Michael Weinrich auf die grundsätzliche Schwäche der Religionen hin, als irdisches Gefäß die Wahrheit der Offenbarung nur unzureichend zu erfassen. Aus der Einsicht in eine solche Selbstbeschränkung, die den eigenen Wahrheitsanspruch relativiert, resultiert für ihn die Stärke der Religionen, die eine gute Grundlage für das interreligiöse Gespräch abgebe.¹³ Der italienisch-katholische Denker Gianni Vattimo plädiert für ein „schwaches“ Denken, das unmittelbar aus dem christlichen Dogma der Fleischwerdung Gottes (die irdi-

sche Verwundbarkeit, Endlichkeit, Selbstrelativierung anerkennend) hervorgehe.¹⁴

Das islamische Gegenstück in religionshistorischer Hinsicht wäre vielleicht das Lob an die Mekkanische Zeit der Offenbarung, als Muhammad und seine Anhänger Peinigungen ausgesetzt waren. Die muslimische Erfahrung war es, zu fliehen und als Sieger zurückzukehren. Die Schwäche ist im Rückblick und vor allem im Bewusstsein zeitgenössischer Muslime eher praktisch bedingt und zeitlich eingeschränkt, ohne Spuren in der religiösen Lehre zu hinterlassen. Da, wo sie, etwa in der Modernisierungsgeschichte muslimisch geprägter Länder, ins Bewusstsein rückt, wird Schwäche als Schmach, als Ergebnis von Dekadenz reflektiert. Eine sich für das Andere überhaupt öffnende Selbstbeschränkung wäre aber auch auf muslimischer Seite kulturell durchaus aufzufinden. Dafür muss man wie im christlichen Fall die orthodoxe Linie ein Stück verlassen und in anderen Quellen forschen, wie es etwa Navid Kermani kürzlich am Beispiel des „Buchs der Leiden“ des mittelalterlichen persischen frommen Dichters Attar tat.¹⁵ Man kann aber auch das Insistieren des ägyptischen Denkers Nasr Hamid Abu Zaid auf der Verfasstheit des Korans in menschlicher Sprache, während ihr göttlicher Ursprung unerreichbar bleibt, als Selbstbeschränkung der Religion verstehen.

Die strukturelle „Schwäche“ lässt sich mit Blick auf die Verbreitung religiöser Botschaften in die Gesellschaft, vor allem aber an die Andersgläubigen, auch historisch nachzeichnen. Seit der Entkolonisierung distanzieren sich die großen christlichen Kirchen zunehmend von ihrer missionarischen Politik – wobei fundamentalistische Sekten weiterhin einen ungebrochenen Missionarismus betreiben, also den Anderen weiterhin Religion „zumuten“. Die christliche Mission in den muslimischen Ländern war ursprünglich verbunden mit kolonialistischer Präsenz. Das Ende des Kolonialismus regte daher folgerichtig zu Reflexionen über neue Wege der Kommunikation mit den Muslimen an. Der französische Orientalist und katholische Geistliche Louis Massignon hatte maßgeblich

¹² Vgl. René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München–Wien 2002, insbes. Teil 3.

¹³ Vgl. Michael Weinrich, Von der Humanität der Religion. Karl Barths Religionskritik und der interreligiöse Dialog, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie, 19 (2003) 1, S. 25–45.

¹⁴ Vgl. Gianni Vattimo, Christentum im Zeitalter der Interpretation, Wien 2004.

¹⁵ Vgl. Navid Kermani, Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005.

chen Einfluss auf die Wende in Sachen Annäherung an den Islam (zunächst an die Muslime und nicht an die muslimische Religion) durch den Vatikan. Er war ein Schüler des Jesuitenmissionars Charles de Foucauld, der sich ihm gegenüber freimütig über die ausbleibenden Ergebnisse langjähriger Missionstätigkeit beklagte. Parallel zur eigenen Ohnmacht registrierten die Missionare während der Befreiungskriege, dass dem Islam im Gegenzug ohne sonderliche Missionsarbeit eine Mobilisierung der Massen gelang. Massignon, ein hervorragender Kenner der islamischen Mystik, hat die Erkenntnisse seines Lehrers reflektiert und gilt als einer der Ideenväter des abrahamitischen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen.

Für Muslime stellt sich der Bedarf nach Dialog mit Christen als explizitem Konzept ebenfalls neu.¹⁶ Das sunnitisch-muslimische Selbstverständnis ist bis heute vornehmlich von der Erfahrung gezeichnet, nicht nur politisch, sondern auch alltagsweltlich die herrschende Religion zu sein. Die Beziehungen zu anderen Religionen wurden bisher kaum unter dem Stichwort „Dialog“ reflektiert. Gleichwohl darf dies nicht heißen, dass andere Lebens- und Glaubensformen weniger geachtet bzw. toleriert worden wären. In Europa fehlt es an einer historisch gewachsenen, selbstverständlichen Stellung in der Gesellschaft, die das sunnitisch-muslimische Selbstverständnis weitgehend geprägt hat. Auf dieser historischen Grundlage beruhen die Infrastruktur, die Religionsbürokratie, Moschee- und Schulbildung, meist qua Staatsapparat, die in Europa erst allmählich aufgebaut werden. Der interreligiöse Dialog bietet sich daher für den Minderheitenislam in Europa als ein besonders geeigneter Weg dafür an, sich eine öffentliche Stimme zu verschaffen. Vielleicht sind die Aleviten die einzigen, die nicht infolge einer Schwächung in den interreligiösen Dialog treten. Als jahrhundertlang verfolgte Gemeinschaft ist für sie ohnehin nur eine Verbesserung ihrer Lage denkbar.

Dialogzirkel existieren in Deutschland bereits seit 30 Jahren, also seit dem Beginn der

Arbeitsmigration. Anfängliche Hilfeleistungen der christlichen Kirchen für Muslime (z. B. die Bereitstellung von Gebetsnischen in den Kirchen) haben schnell dazu geführt, die Beziehungen auf Dauer anzulegen und ihnen einen religiösen Rahmen zu verleihen. Diese Kommunikation ist zunächst nicht als Reaktion auf Terrorismus und Gewalt entstanden, sondern aus einer Mischung aus religiöser Sendung und nachbarschaftlichem Interesse.

Systematisch wird der interreligiöse Dialog seit Ende der achtziger Jahre betrieben. Als beispielhaft ist das Pastoralkolleg der Evangelischen Kirchen von Westfalen und im Rheinland hervorzuheben, das 1988 startete und seitdem muslimische und christliche Geistliche zusammenbringt.¹⁷ In den vergangenen Jahren haben sich in mehreren Bundesländern Islamforen und Dialoginitiativen (Christlich-Islamische Gesellschaften) herausgebildet, mit weiter steigender Tendenz. Meine These lautet, dass der CID lange Zeit ein Randthema war, das vornehmlich in kleinen Gruppen behandelt wurde, bis er insbesondere nach dem 11. September 2001 in einer gesellschaftlich erregten Atmosphäre unmittelbar mit der Integrationsfrage und der Sicherheitspolitik verbunden wurde.

Diese Verknüpfung von gesellschaftspolitischen und religiösen Themen war im CID von Anfang an präsent; Gottesdienst und Dienst am Menschen gehören aus religiöser Perspektive zusammen. Es fehlte jedoch die gesellschaftliche Aufmerksamkeit. Diese wurde ihm erst zuteil, als der Islam und die Muslime in vielerlei Hinsicht als Sicherheitsrisiko auftauchten. Inzwischen scheint sich die Rede vom interkulturellen und interreligiösen Dialog zu verselbstständigen. Neben den organisierten Dialogen der religiösen Akteure findet in der medialen Öffentlichkeit ein überbordender Diskurs statt, der nach sensationsträchtigen Gewaltakten wie den Terroranschlägen in Madrid und London oder dem Mord an Theo van Gogh erneut auflebte.

Wenn diese Aufwallungen abgeebbt sind, bleibt die Überzeugung, dass der Religion wesentliche Bedeutung für den Integrationsprozess zukomme. Es werden Treffen zwi-

¹⁶ Vgl. Hüseyin Inam, „Schlechter Dialog“ ist besser als kein Dialog! Oder der Wille zum Dialog – eine Frage der Mündigkeit von Beziehungen, in: Bernd Neuser (Hrsg.), Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog, Neukirchen–Vluyn 2005.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich B. Neuser (ebd.).

schen Politikern, Behörden- und Religionsvertretern organisiert, bei denen es um die gesellschaftliche Integration der Muslime geht. Ohne diesen Bezug wäre der CID weiterhin ein randständiges Thema.

Der Heilige Gral des Dialogs

Der organisierte, engere Dialog bewegt sich auf zwei Ebenen, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen: auf der theologischen und der praktischen, gesellschaftspolitischen. Erstere bildet den Fluchtpunkt, während Letztere die Praxis bestimmt. Die katholische Kirche hat ein Vierebenenmodell entwickelt: Dialog des Lebens (alltägliche Begegnung), des theologischen Austausches, des Handelns (über gesellschaftspolitische Fragen) und der religiösen Erfahrung (Spiritualität).¹⁸ Die Dialogakteure möchten beide Ebenen parallel pflegen, praktisch entscheidet aber das Regierungsinteresse, die religiöse Kommunikation in das politische Handeln einzubinden. Das kommt den Religionsgemeinschaften durchaus gelegen.

Dialoginitiativen können auf unterschiedliche Weise entstehen. Ein gängiges Muster besteht darin, dass ein praktischer Bedarf der Muslime (z. B. ein Moscheebauprojekt) bei den christlichen Kirchen unterstützendes Interesse erfährt. Aus der praktischen Zusammenarbeit erwächst dann der Wunsch, die interreligiöse Beziehung zu institutionalisieren, und es bilden sich Dialogzirkel. Inzwischen werden Anfragen direkt an die bestehenden Dialognetzwerke gerichtet: Es kann z. B. sein, dass sich die Feuerwehr über kulturelle und religiöse Geflogenheiten erkundigen will, da sie bei Einsätzen in den Moscheen spezifische Probleme erwartet. Die Bewegung führt von der punktuellen Begegnung oder Zusammenarbeit zu einer verallgemeinerten Form der Kommunikation, die den Anlass überdauern soll. Erste Kommunikationsstörungen tauchen bereits an diesem Punkt auf. Offenbar sind die Erwartungen, jedenfalls in der Dialogpraxis, durchaus unterschiedlich. Im Gespräch mit einem evangelischen Islambeauftragten kam der vorsichtig geäußerte Verdacht zum Ausdruck, ob die Muslime Interesse an einem „ehrlichen Dialog“ hätten oder aber „handfeste Interes-

sen“ verfolgten. Gemeint ist, dass die Muslime das Interesse am Dialog verlören, sobald der Dialoganlass einigermaßen geregelt werde (das wurde auch von anderen Interviewpartnern angemerkt). Das christliche Interesse, das auf diese Weise zur Sprache kommt, zielt offenbar darauf, durch den praktischen Dialog zum *eigentlichen* Dialog zu gelangen, der sich um Glaubensfragen drehen soll. Im geselligen Teil einer Akademietagung fragte ein evangelischer Theologe, warum man überhaupt einen Dialog führen solle, wenn man nicht auf die Ebene der grundlegenden Glaubensfragen vorstoßen könne.

Diese Skepsis findet ihr Gegenstück auch auf muslimischer Seite, wo den Christen bisweilen „andere Ziele“ unterstellt werden. Für den Vorsitzenden des Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland, Ali Kizilkaya, machen die Kirchen zu viel Politik und vernachlässigen den Dialog. Bisweilen wird dem Dialog als neuer Form des christlichen Missionarismus mit Skepsis begegnet. Der Dialogbeauftragte der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB), Bekir Alboga, kann hingegen keine missionarische Politik erkennen, wobei für ihn am Missionsauftrag der Kirchen ohnehin nichts auszusetzen ist, da dieser zum Wesen des christlichen Glaubens gehöre. Sein Verständnis basiert auf Kennenlernen und Informieren. Einigen meiner muslimischen Gesprächspartner scheint es auszureichen, wenn Gläubige beider Religionen in praktischen Handlungszusammenhängen zusammenkommen, ohne dass dahinter gleich der Zweck einer höheren Kommunikation stecken muss. „Praktisch“ bedeutet nicht nur eine gesellschaftspolitische Angelegenheit, sondern auch schlicht der wechselseitige Besuch. Man kann die Hypothese formulieren, dass der Dialog für Muslime tendenziell pragmatisch orientiert bleibt und stark rituelle Züge aufweist (*dass* man zusammenkommt, miteinander spricht und sich wechselseitig als Gastgeber bewirbt), während der Dialog bei Christen viel stärker auf „Heilserwerb“ orientiert zu sein scheint.

Diesen Tendenzen müsste man religionssoziologisch genauer nachgehen, was ich hier nicht leisten kann. Viel gewonnen wäre bereits, wenn man die richtigen Fragen stellen würde – z. B., ob das christliche und das muslimische Heilsverständnis gleichermaßen da-

¹⁸ Vgl. Arbeitshilfen des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 172, Bonn 2003, S. 142 ff.

rauf angewiesen sind, den Anderen hermeneutisch in seiner Ganzheit zu verstehen. Ist die hermeneutische Anfrage an das Verstehen des Anderen eher eine christliche Haltung, während Muslime sich darauf verlassen, dass „richtige“ Informationen Vorurteile abbauen würden? Ich kann hier nur die Vermutung äußern, dass die Fähigkeit zum friedlichen Zusammenleben im gegenwärtigen christlichen und muslimischen Denken nicht gleichermaßen von einem inneren Verstehen des Anderen abhängig gemacht wird.

Auch wenn die Dialogtreffen offenbar nach dem Heiligen Gral eines „echten“ theologischen Austausches streben, der als Vision am Horizont wartet, weisen die Themen der Veranstaltungen hohe politische Aktualität auf. Am katholischen Vierebenenmodell gemessen, bewegt sich der öffentliche Dialog vornehmlich auf der Ebene des Dialogs des Handelns. Der Dialog des Lebens (die alltagsweltliche Begegnung), obwohl durchaus erwünscht, scheint wegen der zunehmenden integrationspolitischen Relevanz des CID für die „Public Religions“¹⁹ nicht so entscheidend zu sein. Dieser Umstand gilt auch für die internationalen Dialogtreffen, die es seit 1954 zwischen Christen und Muslimen gibt, und zwar meist auf einer hohen repräsentativen Ebene. Trotz der vorhandenen Kompetenz auf beiden Seiten, anders als bei den Muslimen in Deutschland, scheint sich auch dort der Dialog eher um gesellschaftspolitische Themen zu drehen als um den erstrebten theologischen Austausch um letzte Glaubensfragen.¹⁰

Es verwundert nicht, dass man sich bereits bei den ersten religiösen Grundsätzen an den Grenzen der Blasphemie für die andere Religion bewegt (anschaulich am Beispiel der Bedeutung von Jesus Christus für beide Religionen). Nichtsdestoweniger gewinnen theologische Fragen hohe Bedeutung, wenn gegenüber der bisherigen Praxis kritische Stimmen (oft auch von der Kirchengspitze, z. B. von Joachim Kardinal Meißner oder Bischof Wolfgang Huber) laut werden. Hier kann gegenüber dem so bezeichneten „Kuscheldialog“ wieder auf die Unterschiedlichkeit

christlicher und islamischer Gottesvorstellungen hingewiesen werden.¹¹

Diese grobe Schematik kann lediglich Orientierungshilfe leisten, um Linien in Kommunikationsstilen aufzuzeigen; die Vielfalt der Dialogpraxis kann sie nicht adäquat wiedergeben. Schaut man von der praktischen Ebene, stellt man fest, dass die Überbetonung der praktischen Dimension bei Muslimen zwar nicht allein, wohl aber in erheblichem Maße damit zu tun hat, dass im Dialog studierte christliche Theologen oft auf „Self-made-Theologen“ oder ehrenamtlich engagierte Dialogpartner des (in dieser Hinsicht noch immer als solchen zu bezeichnenden) „Gastarbeiter-Islams“ treffen. Diese Asymmetrie ist zugleich von institutioneller Natur, insofern die traditionsreichen christlichen Kirchen mit ihrem differenzierten Organisationsapparat Moscheevereinen begegnen, die als solche – als Verein – eine sehr junge organisatorische Gestalt sind und sich erst im Aufbau befinden. In der Kirchengspitze wird daher der Mangel einer institutionellen Repräsentanz der Gegenseite kritisch vermerkt. Im lokalen Dialog (z. B. „Dortmunder Seminar“) oder auf der mittleren Dialogebene (Konferenz des christlich-islamischen Dialogs) scheint dies weniger ein Problem zu sein als die mangelnde Dauerhaftigkeit der Beziehungen.

Es war durchaus ein Effekt des Dialogdiskurses, dass muslimische Organisationen analog zu Kirchen und als Antwort auf deren Anforderungen Dialogbeauftragte berufen. Die größte muslimische Organisation in Deutschland, die DITIB, hat drei Mitarbeiter hauptamtlich mit interreligiösem Dialog betraut. Der Effekt kann sich am vermehrten und konzertierten öffentlichen Engagement der DITIB beobachten lassen. Gleichwohl wollen die Kirchen und können die Behörden prinzipiell nicht auf eine einzige Organisation setzen und andere ausschließen.

¹¹ Im Diskurs des CID besitzt das Argument „Christen und Muslime glauben an den einen Gott“ hohen Stellenwert; mitunter hat man den Eindruck, dass davon der Frieden abhängt. Wie wäre es aber, diese Frage von der anderen Seite her anzugehen? Was wäre, wenn Christen und Muslime an einen anderen Gott glauben würden? Wäre das Zusammenleben dann gefährdeter? Warum ist der Monotheismus ein Friedensgarant, wo doch die Geschichte, auch die innerchristliche und innermuslimische mit dem jeweils gleichen Gott, eine andere Sprache spricht?

¹⁹ Vgl. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

¹⁰ Vgl. Ludger Kaulig, *Ebenen des christlich-islamischen Dialogs*, Münster 2004.

Der Dialog schafft eigene Subjekte

Seitdem der interreligiöse Dialog, verstärkt als Reaktion auf den internationalen Terrorismus, öffentlich mit der Aufgabe betraut wird, bei der Integration von (muslimischen) Einwanderern zu helfen, ist er kein randständiges Thema mehr. Es geht um die Transformation vom (muslimischen) Einwanderer zum eingewanderten Moslem. Integrationsfragen erscheinen immer mehr als religiös-kulturelle Fragen. Die Kirchen betonen ihre Bedeutung als Integrationsmittler, muslimische Organisationen bieten sich als effektive Vertreter ihrer Community an. Damit verändert sich auch die Landschaft der Integrationsakteure: Die „Integration der Muslime“ erweist sich als Schaltstelle, über die beide Religionen ihre gesellschaftliche Relevanz unterstreichen. Im Sinne dieser neuen Aktualität des interreligiösen Dialogs formuliert es der Koalitionsvertrag zwischen CDU/CSU und SPD: „Ein interreligiöser und interkultureller Dialog ist nicht nur wichtiger Bestandteil von Integrationspolitik und politischer Bildung; er dient auch der Verhinderung und Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Extremismus. Gerade dem Dialog mit dem Islam kommt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle zu. (...) Dieser Dialog wird nur gelingen, wenn wir insbesondere junge Muslime sozial und beruflich besser integrieren.“¹²

Die Adressaten der sozialen und beruflichen Maßnahmen werden nunmehr unter dem Etikett „muslimisch“ versammelt. Man kann vermuten, dass der Islam nicht nur Lob für erfolgreiche Integration verbuchen wird. Die Religion wird im Gegenzug für jede Missetat zur Rechenschaft gezogen werden. Hier geht der organisierte Dialog in den medialen über: Jedes Thema, das mit türkischen oder arabischen Einwanderern zu tun hat, wird tendenziell zum Gegenstand des interkulturellen und interreligiösen Dialogs. Diese Dynamik, die jede Kommunikation zwischen Gesellschaftsmitgliedern unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft über Gemeinschaftsidentitäten kodiert, ist im Dialog angelegt. Für die deutschen Christen ist gemäß dieser Logik der ideale türkische Einwanderer derjenige, der sich seiner religiösen Identität bewusst ist und sich dementspre-

chend verhält. Als ich auf einer öffentlichen interreligiösen Dialogveranstaltung auf die Frage eines anderen Pfarrers nach meinem Glauben antwortete, dass ich Soziologe sei, sagte er, dass ich dann beim Dialog außen vor bleibe. Eine Türkin wollte sich mit dem Hinweis dem Bekenntnisdruck entziehen, dass sie noch Studentin sei. Auf Insistieren des Veranstalters musste sie sich doch zu ihrem Glauben bekennen.

Dialog als religiöse Kommunikation, auch wenn er sich vornehmlich mit gesellschaftspolitischen Fragen befasst, verlangt offenbar ein eindeutiges Glaubensbekenntnis, das die Grundlage der religiösen Identitäten ist. Hier wäre sicherlich immer noch der Ort, den die moderne Gesellschaft dem Bekenntnis zur Religion zugesteht. Die Religion muss sich nicht daran halten. Wenn die Kommunikation mit Einwanderern im Kontext des interreligiösen Dialogs stattfindet, wenn der Türke oder Araber als Teil einer muslimischen Gemeinschaft behandelt wird, strahlt der Bekenntnisdruck aus dem spezifischen Kontext des Dialogs religiöser Menschen in die Gesellschaft hinein. Darum ist der CID auch ein Identitätsdiskurs, der mehrdeutigen Identitäten Eindeutigkeit verleihen soll. Darum werden Migranten zunehmend als Muslime adressiert, und darum verbreitet sich der CID, wenn nicht notwendigerweise als organisierter Kreis, so doch als gesellschaftspolitischer Diskurs. Dabei wird nicht einfach mit einer bestehenden Community muslimischer Einwanderer kommuniziert, sondern diese wird mit klaren Grenzen und mit Machtstrukturen erst im gesellschaftlichen Dialogdiskurs konstituiert. Die britische Integrationspolitik geht seit den Londoner Anschlägen vom 7. Juli 2005 verstärkt den Weg, Einwanderer qua religiöser Zugehörigkeit zu klassifizieren und mit Hilfe von religiösen „Community-Repräsentanten“ den Extremismus zu bekämpfen.

Der Nobelpreisträger Amartya Sen bezeichnete diesen im kolonisierten Indien bereits erprobten Multikulturalismus als Monokulturalismus, in dem die Grenzen verschiedener Volks- und Glaubensgruppen nur noch deutlicher gezogen würden.¹³ In Deutschland erschwert die Angst vor „Parallelgesellschaft-

¹² www.spd.de/servlet/PB/show/1589444/111105_Koalitionsvertrag.pdf, S. 137 (12. 6. 2006).

¹³ Vgl. Amartya Sen, Welcher Multikulturalismus?, in: *Lettre International*, Nr. 72 (2006).

ten“ eine solche Community-Förderung als dominanten Modus der Integrationspolitik. Integration erfolgt vielmehr korporatistisch; daher rührt die hohe Bedeutung, die dem islamischen Religionsunterricht und einem repräsentativen muslimischen Dachverband zugesprochen werden. Auch Kirchenvertreter spüren das Problem: Einerseits wollen sie die Schaffung einer muslimischen Infrastruktur mit Akademien, Schulen, Internaten, Krankenhäusern und Kindergärten gemäß dem Modell der christlichen Kirche fördern; andererseits zeigen sie sich über eine solche Separierung der Lebenswelten besorgt.

Dieses Problem wird sich nicht einfach lösen lassen. Solange der interreligiöse Dialog ein spezifischer Diskurs bleibt, wird er zur Entspannung des Problems in vielen Lebensbereichen beitragen. Überwölbt er aber den Integrationsdiskurs, verwandelt er also die eingewanderten Bürger vor allem in muslimische Wesen, wird er Teil des Problems. Hier ist Selbstbeschränkung gefragt: Werden die interreligiösen Dialogakteure in religionseuphorischen Zeiten wie der unsrigen der Versuchung widerstehen, der Religion die Welt zu unterwerfen, oder werden sie sich auf eine Stärke besinnen, die sich aus der Selbstbeschränkung, also aus der Einsicht in die „Schwäche“ ergibt?

Dialog jenseits von Identität und Integration?

Man kann die Frage stellen, ob nicht in diesem mit der Integration eng gekoppelten und stark institutionalisierten Dialog der spirituelle Aspekt, der Aspekt der religiösen Erfahrung, zu kurz kommen muss, da er tendenziell über Identitäten hinausgreift. Bei aller Rhetorik der Begegnung mit dem Anderen scheint mir, dass man das Entscheidende, das im Dialog impliziert ist, verfehlt: sich dem Anderen aussetzen. Daher wohnt dem Dialog ein Paradoxon inne: Wenn sich durch den Dialog Identitäten selbstbewusst gegenüberstehen sollen, können sie in keinen echten Austausch miteinander treten. Sie könnten allenfalls eine Art interreligiöse Diplomatie betreiben, so, wie es bei Huntington mit Kulturkreisen auf der Ebene globaler Politik angelegt ist. Das wäre ein Monolog jeder Partei mit sich, zu dem der andere als Zuschauer eingeladen wird.

Doch nur unvollendete, prekäre „Identitäten“ können miteinander im Sinne eines intendierten empathischen Dialogs kommunizieren. Ein gelungener Dialog würde also paradoxerweise über die bestehenden Identitätsgrenzen hinaus funktionieren, indem sich die Akteure (als Christen und Muslime) nicht einfach nur im Namen von Religionen ansprechen, sondern als religiös bewegte Menschen, die mit anderen religiös bewegten Menschen ins Gespräch kommen und dabei die Grenzen ihrer Identität durchaus auf Spiel setzen. Das hieße nicht notwendigerweise, dass man dann seinen Glauben aufgeben müsste. Das Problem würde sich eventuell erst gar nicht stellen.

Die institutionalisierte Struktur des Dialogs, ihre strenge Ausrichtung auf Integrationspolitik, über die die Religionen gesellschaftliche Aktualität genießen, scheint aber gerade ein solches Gespräch zu erschweren.

Armin Nassehi

Dialog der Kulturen – wer spricht?

Das man auf weltgesellschaftliche Herausforderungen und Konflikte mit *Dialog* reagiert, liegt nahe. Und dass die Antipoden des Dialogs *Kulturen* seien, scheint auch plausibel zu sein. Wie sollte man auch sonst zwischen Unterschieden vermitteln? Wie sonst ließe sich das Trennende zugunsten des Gemeinsamen überwinden? Wie sonst wären Missverständnisse auszuräumen, wenn

Armin Nassehi

Dr. phil., geb. 1960; Professor für Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München.
Institut für Soziologie der LMU, Konradstraße 6, 80801 München.
armin@nassehi.de

nicht durch die Kraft der vermittelnden Rede und der Anerkennung des sprechenden Gegenübers? Und wie sonst könnte man wenigstens Konsens über letzte unheilbare Dissense erzielen, wenn nicht durch den Dialog?

Die Lösungsrichtung ist damit angezeigt – und die Problemstellung ebenfalls. Das Problem wird allenthalben im Mangel an unmittelbarer Wechselseitigkeit ausgemacht, und die Lösung kann dann folgerichtig nur ihre Herstellung sein. Zur Debatte stehen nun nur noch die Inhalte: wie „der Orient“ und „der Westen“ zusammenkommen, wie sich „der Islam“, „das Christentum“ und „das Judentum“ zueinander verhalten sollen, wie sich ökonomische Interessen und politische Anerkennung miteinander verbinden lassen und wie man sich auf gleicher Augenhöhe begegnen kann. So ähnlich wie sich die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund am 31. Oktober 1999 nach einem halben Jahrtausend auf eine gemeinsame Formel über die Rechtfertigungslehre geeinigt haben, erwartet man nun im weltweiten *Dialog der Kulturen* Dialogergebnisse, denen Ausgleich und Verständigung oder wenigstens eine Entdramatisierung des Trennenden zu entnehmen sind. Die europäischen Konfessionskrie-

ge stehen dem, was derzeit als „Kampf der Kulturen“ inszeniert wird, in nichts nach. Und doch, so lässt sich dem Exempel entnehmen, hätte es nur ein wenig Dialogbereitschaft bedurft, und man hätte sich darauf einigen können, dass es zwar einen Unterschied macht, ob nun eher Glaube oder eher Gnade der Quell der Wiederherstellung der Gerechtigkeit zwischen Gott und den Menschen sei, dass es am Ende aber doch auf das Verbindende ankomme. Nach diesem Modell die Kulturkonflikte der globalen Welt zu behandeln, bietet einen wunderbaren Maßstab: Ohne von der eigenen Position prinzipiell Abschied nehmen zu müssen, lässt sich die Anerkennung des anderen im Dialog der Kulturen inszenieren.

Einen solchen zu postulieren liegt so nahe, dass man ihm wohl kaum widersprechen kann. Nur eine Frage wird selten gestellt: *Wer spricht da?* Wer ist es, der oder die als *Kultur* auftritt? Warum erscheinen Konflikte als Konflikte von *Kulturen*, die dann durch *Dialog* zu lösen sind? Um die Frage zu beantworten, werde ich zunächst einen Blick auf „Kultur“ werfen – denn ein Dialog der Kulturen ist es ja, was postuliert wird.

Kultur als Beobachtungsschema und Ressource

„Kultur“ ist ein Un-Begriff, weil sich letztlich nichts identifizieren lässt, was nicht Kultur ist. Es waren die modernen Kulturwissenschaften, die Ethnologie, die Geschichtswissenschaften, die Philologien und neuerdings die *cultural studies*, die uns mit dieser merkwürdigen Chiffre versorgt haben und vor deren Zugriff nichts sicher ist: Alles, was sich beobachten lässt, kann auch als Kultur beobachtet werden. Das Konzept *Kultur* scheint einen Beobachter mit einem Schema zu versorgen, das Eindeutigkeiten verspricht und Muster erkennbar macht, Regelmäßigkeiten und Erwartbarkeiten. Man weiß dann etwa, dass sich Angehörige bestimmter *ethnischer* oder *nationaler Kulturen* so und nicht anders verhalten; man weiß, dass Angehörige der Arbeiterklasse dieses oder jenes tun und rundet dieses oder jenes dann zur *Arbeiterkultur* auf; man möchte, dass in bestimmten Unternehmen ein bestimmter Umgangston und eine spezifische Form der Identifikation herrschen

und redet dann von *Unternehmenskultur* – der Beispiele wären viele.

Kultur wäre dann so etwas wie ein verhaltensrelevanter Deutungsvorrat, der den Angehörigen einer solchen *Kultur* Hinweise an die Hand gibt, wie sie sich verstehbar zeigen können und wie sie die anderen verstehen können. Und exakt so wird dann auch der klassische soziologische Kulturbegriff gebildet: Kultur bezeichnet dann, in einer Formulierung von Hans Georg Soeffner, einen „symbolisch ausgedeuteten Sinnhorizont, in den *alle* unsere Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungen eingebettet sind“.¹ Letztlich fällt aber nach diesem Verständnis Kultur mit Gesellschaft oder zumindest mit dem Sozialen schlechthin zusammen, denn sowenig soziale Prozesse ohne symbolische Sinnhorizonte denkbar sind, sowenig sind symbolische Signifikationsysteme außerhalb sozialen Geschehens denkbar. Kultur wird dann zu einem gewissermaßen unsichtbaren Algorithmus des sozialen Lebens – unsichtbar deshalb, weil dieser Algorithmus doch offensichtlich den Handlungen selbst vorgeordnet ist, sonst könnte er nicht der Einbettung dienen.

Die Aufgabe der Kulturwissenschaften besteht einerseits darin, solche Algorithmen und ihre Signifikationsysteme zu entbergen, das Unsichtbare sichtbar zu machen, andererseits ihre Praxisrelevanz, ihren Niederschlag in Handlungs- und Einstellungssyndromen zu untersuchen.² Letztlich dient ein solcher Begriff der Kultur dazu, exakt das zu tun, was Kultur stets soll: komplexe Sachverhalte einfach auszudrücken und Mannigfaltigkeiten auf algorithmische Muster zurückzuführen. So gerinnen Kulturen tatsächlich zu *Identitäten*, denen man durchaus zutrauen kann, dass sie miteinander in einen Dialog treten und sich über sich selbst und ihre Differenzen dialogisch verständigen können.³

¹ Hans-Georg Soeffner, Kulturmythos und kulturelle Realität(en), in: ders. (Hrsg.), *Kultur und Alltag. Soziale Welt, Sonderband 6*, Göttingen 1988, S. 3–20, hier: S. 12.

² Vgl. etwa Karin Knorr-Cetina/Richard Grathoff, Was ist und was soll kultursoziologische Forschung?, in: ebd., S. 21–36, sowie Margaret S. Archer, *Sociology for One World. Unity and Diversity*, in: *International Sociology*, (1991) 6, S. 131–147.

³ Vgl. Armin Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2003, S. 231 ff.

Diese reifizierende (vergegenständlichende) Perspektive auf „Kultur(en)“ ist einer eingehenden kulturwissenschaftlichen Kritik unterzogen worden. Auf die Hybridität des Kulturellen, auf die geradezu künstliche Konstruktion kultureller Identitäten ist in den Kulturwissenschaften von sich hybride inszenierenden Sprechern hingewiesen worden, von einer nicht-westlichen Perspektive in den Metropolen des Westens, wie es Homi Bhaba formuliert.⁴ Die poststrukturalistische und postkoloniale Kritik an der Produktion von „Kulturen“ wurde insbesondere von solchen Autoren vorgetragen, die selbst im wahrsten Sinne des Wortes inkarnierte, Fleisch gewordene Folgen europäischer Kolonialpolitik geworden sind, lehrend an den Eliteuniversitäten Großbritanniens und Nordamerikas und damit die Hybridität des Westens symbolisierend.

Edward Said etwa prangert eine kulturwissenschaftliche „Politik der Identität“ an: „Diese Politik musste davon ausgehen, ja fest daran glauben, dass alles, was für Orientalen oder Afrikaner zutrifft, ganz sicher *nicht* für Europäer zutreffen kann.“⁵ Diese (literaturwissenschaftliche) Kritik an der Konstruktion des „Orients“ und seiner Kultur machte darauf aufmerksam, wie hybride auch die westliche Kultur ist – letztlich machte diese Kritik auch „den Westen“ zur Kultur. Die Attraktivität dieser poststrukturalistischen Kritik für die wohlgenährte akademische Jugend des Westens besteht im wohligen Schauer, dass auch die eigene Authentizität zum Thema werden konnte, nicht immer nur die der Geknechteten, der anderen, der Fremden. Irgendwie war man nun selbst kolonisiert – durch fremde Zumutungen des eigenen Territoriums und durch die Borniertheit der eigenen universalistischen Tradition. So ein bisschen partizipiert man dann an der Würde der Verdammten und der Unterdrückten. Aber was war der Ausweg? Sollte man auf Kulturalisierung verzichten?

⁴ Vgl. Homi K. Bhaba, *The Location of Culture*, London–New York 1994; vgl. auch Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, London–New York 1987; Edward Said, *Orientalism. Western Concepts of the Orient*, Harmondsworth 1991; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London 1993.

⁵ Edward Said, *Die Politik der Erkenntnis*, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusbefragung*, Tübingen 1997, S. 81–96, hier: S. 85.

Was Said geradezu paradox vorschlägt, ist so etwas wie ein *echter* Dialog – nicht ein Dialog der Kulturen, sondern einer, der sich den reifizierenden, Identitäten konstruierenden „Kulturen“ geradezu entzieht und authentische Sprecher einsetzt. Als Literaturwissenschaftler geht es Said um die Frage, wie man im Westen mit der Literatur aus Asien und Afrika umzugehen hat. Er schreibt: „Wenn wir Werke miteinander in Verbindung bringen, entreißen wir sie der Missachtung und Zweitklassigkeit, zu der sie zuvor aus verschiedenen politischen und ideologischen Gründen verurteilt waren. (. . .) Nur indem man diese Werke *als* Literatur untersucht, als Ausdruck eines Stils, als Unterhaltung und als Erhellung, kann man sie mit einbeziehen und sozusagen nicht mehr loslassen. Andernfalls wird man lediglich aufschlussreiche ethnographische Zeugnisse in ihnen sehen (. . .).“¹⁶ „Als Literatur“ heißt: als Text auf gleicher Augenhöhe jenseits seiner kulturellen Indizierung. Said will die „Kultur“ zugunsten eines wirklichen Dialogs vermeiden – heraus kommt aber letztlich eine noch authentischere Form der „Kultur“, eine Kultur nämlich, die deshalb kulturfähig ist, weil sie das repräsentieren darf, was sie ist. Dabei werden die „Kulturen“ in den Singular versetzt, und nun sieht man nicht mehr „einen winzigen, hermetisch geschlossenen Winkel der Welt, sondern das große, mit vielen Fenstern ausgestattete Haus der menschlichen Kultur als Ganzheit“¹⁷ – der einen menschlichen Kultur.

Said ist insofern aufschlussreich, als er die Kultur „wegschreibt“, um ihr dann doch wieder auf den Leim zu gehen. Denn die Konsequenz seiner Kulturkritik ist nicht die Abschaffung des Schemas „Kultur“. Er bringt es vielmehr zu seiner eigentlichen Blüte. Jedenfalls vertraut Said nicht wie etwa Niklas Luhmann auf den intellektuell abgeklärten Umgang mit Kontingenz. Luhmann behandelt den Kulturbegriff als historischen, empirischen Begriff, der mit seiner vergleichenden Intention darauf verweist, „dass das, was verglichen wird, auch anders möglich (ist) (. . .), und eben das belastet die Kultur mit dem Geburtsfehler der Kontingenz“.¹⁸ Die paradoxe Wirkung des Beobachtungsschemas Kultur

liegt in dem Versuch der Kontingenzbewältigung durch Betonung von Kontingenz. Es macht deutlich, dass die Dinge beobachtet werden, d. h. dass man sie auch anders sehen kann. Stabile Kulturen sind letztlich keine, denn sie sind in der Lage, ihre Beobachtung so zu kontrollieren, dass sie die Möglichkeit alternativer Beobachtungen völlig ausschließen.

Solche Stoppregeln lassen sich spätestens dann nicht mehr in die Beobachtung einbauen, wenn es zu gepflegten Formen des Vergleichs kommt, der empirisch nachweist, dass auch die eigene Beobachtung nur eine Beobachtung ist, die auch anders hätte ausfallen können. Das Beobachtungsschema Kultur ist gefangen in der Dynamik der Geschlossenheit seiner Beobachtung, seiner Unterscheidungspraxis – und Luhmann scheint den Hinweis darauf, dass man all das inzwischen beobachten kann, mit einer gewissen Hoffnung aufzuladen. Ohne es ausdrücklich zu sagen, macht Luhmann darauf aufmerksam, dass man die Sprengkraft des Kulturellen dadurch überwindet, dass man neben sich treten kann, weil man ja weiß, dass Kulturen nur Vergleichsinstrumente zur wechselseitigen Stabilisierung sind. Die historisch so folgenreiche Lösung, die Kontingenz der Unterscheidung wenigstens durch stabile Asymmetrien unsichtbar zu machen, scheint erkenntnistheoretisch gebannt. Die *andere Seite* – der Wilde für den Zivilisierten, der Franzose für den Deutschen, der Prolet für den Bürger, der Protestant für den Katholiken, der Orientale für den Europäer – hatte geradezu *unsichtbar* stets dazu gedient, die andere Seite der Unterscheidung in Anspruch zu nehmen. Das Beobachtungsschema Kultur stabilisierte sich also durch seine Instabilität. Es machte aus der Not der Geschlossenheit seiner Unterscheidungspraxis die Tugend der Stabilität, die präferierte Seite der Unterscheidung mit Erhabenheit zu belegen und so einen Wechsel zu unterbinden. Das Schema Kultur erzeugte damit stabile Kontexturen (Zusammenhänge) mit relativ eindeutigen Präferenzwerten – und erkaufte sich all das durch die permanente Konfrontation mit anderen Möglichkeiten.

Anders als Luhmann setzt Said freilich nicht auf den nun möglichen abgeklärten Umgang mit Kontingenz, sondern darauf, die Stabilität einer asymmetrischen Unterscheidung durch die Instabilität einer symmetri-

¹⁶ Ebd., S. 92.

¹⁷ Ebd., S. 93.

¹⁸ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1995, S. 48.

schen Unterscheidung zu ersetzen. Der andere soll *als Kultur* sichtbar werden, aber das nun auf gleicher Augenhöhe. Besonderheiten in der einen menschlichen Kultur machen Sprecher sichtbar, deren Authentizität von nun an nicht mehr relativiert werden kann – weder durch den abgeklärten Hinweis auf den Geburtsfehler der Kontingenz noch durch legitime Asymmetrien der klassischen Beschreibung von Kulturen.⁹ Es sind immer neue, authentische Sprecherpositionen, die aus einer solchen Praxis entstehen. Die Legitimation des Sprechens wird das Sprechen selbst. Wer authentisch *als Kultur* spricht, muss nur sprechen, um sich zu legitimieren – er ist dann kein ethnographisches Beispiel mehr, das man als Kuriosum auf dem Jahrmarkt fremdartiger Merkwürdigkeiten vorzeigen kann, sondern Sprecher. Man kann ihn verachten. Aber man muss ihn anhören.

Ist eine solche Etablierung symmetrischer Sprecherverhältnisse nicht die beste Voraussetzung für den *Dialog der Kulturen*? Ja und Nein! Ja, weil tatsächlich ein Dialog entsteht, nein, weil dieser ganz anders aussieht, als man es sich womöglich erträumt hatte. Ich komme auf dieses Argument zurück. Zunächst sei jedoch betont, dass mit der Erfahrung der Multiplikation von Sprechern auf gleicher Augenhöhe nicht nur mehr Kommunikation stattfindet und nicht nur mehr Sprecher sichtbar werden, sondern auch weniger Widerspruch denkbar wird. Kulturell authentische Sprecher lassen sich letztlich nicht kritisieren – sie nutzen die Ressource, authentische Kultur zu sein, und erzeugen damit authentische, politisierbare Kollektive, die strategisch in Anspruch genommen werden können. An der Politisierbarkeit solcher Positionen erweist sich ihre Modernität, und die Ressource „Kultur“ kann dann sogar westliche Großstädter mit für sie eher gewöhnungsbedürftigen normativen Erwartungen versöhnen. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Shalini Randeria etwa beschreibt, wie indisches Kastenrecht dadurch zivilgesellschaftliche Qualität bekommt, dass es politisierbar wird und seine kulturelle Bedeutung reflek-

tiert.¹⁰ Veena Das führt den Nachweis, dass so genannte kulturelle Rechte vor individuellen Rechten durchaus bestehen können, wenn sie in der Lage sind, ihre Kollektivitätsorientierung zu reflektieren.¹¹

Die moderne Weltgesellschaft nimmt an sich selbst wahr, dass es kein Außen mehr gibt, dass aber die Innenverhältnisse komplizierter geworden sind. Man trifft nicht nur auf authentische, sondern auch auf selbstbewusste „Kulturen“, die insofern „modern“ geworden sind, als sie dieselben praktischen Formen in Anspruch nehmen, mit denen sie vom modernen Westen traktiert wurden: elektronische Medien, politische Mobilisierbarkeit, die *Theodizee der Zukunft*¹² und nicht zuletzt das politische Versprechen der Versöhnung individueller Lebensentwürfe und kollektiver Lösungen in selbstbewussten Staaten. Insofern wiederholt sich womöglich im Orient das, was zuvor in Europa stattgefunden hat: Haben „wir“ zunächst den „Orient“ erfunden, erfindet dieser nun den „Westen“ neu und zwingt uns zu authentischer Stellungnahme. Wer „kulturell“ vorgibt, dass seine religiösen Gefühle durch Karikaturen verletzt wurden, die er nie gesehen hat, dem werden wenigstens Gefühle solcher Art zugestanden – und bald muten wir uns selbst womöglich ähnliche Gefühle zu.

Dialog der Kulturen als „Kultur“

In der globalisierten Weltgesellschaft, in der sich Beobachter und Sprecher wechselseitig wahrnehmen und aufeinander reagieren, kommt man am Beobachtungsschema Kultur nicht vorbei. Insofern ist die Kulturalisierung, die Ethnisierung und Konfessionalisierung

¹⁰ Vgl. Shalini Randeria, *Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindungen und nicht-staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien*, in: dies./Martin Fuchs/Antje Linkenbach (Hrsg.), *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien, Soziale Welt, Sonderband 15*, Baden-Baden 2004, S. 155–178.

¹¹ Vgl. Veena Das, *Gemeinschaften als politische Akteure. Die Frage der kulturellen Rechte*, in: ebd., S. 137–154.

¹² Unter der „Theodizee der Zukunft“ verstehe ich das Versprechen, dass aus politischer Mobilisierung Lösungen für die Zukunft erwartet werden können – ein Modell, das das Nationalstaatssystem des 19. Jahrhunderts in Europa etabliert hat und das nun in allen Weltregionen strukturell wiederholt wird. Vgl. dazu Armin Nassehi, *Der soziologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 2006, S. 384 ff.

⁹ Vgl. Irmhild Saake/Armin Nassehi: *Die Kulturalisierung der Ethik. Eine zeitdiagnostische Anwendung des Luhmannschen Kulturbegriffs*, in: Günter Burkart/Gunter Runkel (Hrsg.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt/M. 2004, S. 102–135, hier: S. 114 f.

globaler und lokaler politischer Konflikte in der Weltgesellschaft unvermeidbar. Selbst wer auf die alten Asymmetrien pochen will, sieht sich der Erfahrung ausgesetzt, dass es auf kugelförmigen Gebilden keine Peripherie geben kann. Die Welt wird multizentrisch, sie etabliert Sprecher überall – und macht sie damit zu „Kulturen“, die verglichen werden wollen. Nur diejenigen, die den „Dialog der Kulturen“ propagieren, ob mit den noch protestierenden Mitteln Edward Saids oder mit der ethischen Maxime einer „Dialogkultur“, scheinen die Kulturalisierung zu unterlaufen und wirkliche Sprecher zu installieren, die einerseits zu ihrem kulturellen Gewand stehen, es aber nicht mehr wie einen Herrenmantel vor sich hertragen. Diese Position setzt tatsächlich voraus, was sie anstrebt: eine „Kultur“ des Dialogs – doch das führt, wie man an Said demonstrieren kann, doch wieder nur zur Kulturalisierung von Positionen.

Die Position, man müsse einen „Dialog der Kulturen“ führen, wird selbst zur „Kultur“. Man denke an zwei prominente Protagonisten einer solchen, die Kulturen unterlaufenden Kultur: etwa an Hans Küngs wahrhaft katholische Idee des „Weltethos“, das, Gleichheit und Verschiedenheit versöhnend, letztlich in der Aufhebung aller Kultur kulminiert: „Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden.“¹³ Ähnlich hört sich das bei Ulrich Beck an: „Kosmopolitismus meint: die Anderen als verschieden und gleich zu bejahen.“¹⁴ Auch das sind authentische Sätze, denen man nicht widersprechen kann. Sie nehmen nicht die Dignität der Herkunft und des Autochthonen in Anspruch, sondern die Dignität des Ethischen und ziehen damit doch wieder kulturalisierende Grenzen, denn die ethische Reflexion der Moral reflektiert nur selten, dass Moral nur dann greift, wenn man sie nicht braucht: wenn alle Beteiligten denselben moralischen Standards folgen oder sich wenigstens von ihnen beeindruckt lassen. So nimmt die Ethik des Dialogs selbst die Form der Kultur an, indem sie Sprecherpositionen etabliert – zweifellos aber *andere* Sprecherpositionen *anderer* Sprecherpositionen. Das Merkwürdige an dieser „Kultur des Dialogs der Kulturen“ besteht darin, dass sie

wie jegliche kulturelle Stellungnahme nur die Zahl der Sprecher erhöht und damit darauf hinweist, dass das, was sie einfordert, geradezu unmöglich ist. Auch hier wird Kultur als Ressource verwendet – nicht freilich eine bestimmte ethnische oder nationale, eine bestimmte religiöse oder weltanschauliche Stellungnahme zur Welt, sondern der Versuch, all das aufzuheben. Aber auch das muss *gesagt* werden, auch das erfordert sichtbare *Sprecher* – und ist damit doch nur eine kulturelle Stellungnahme unter vielen.

Um nicht falsch verstanden zu werden: Ich spreche hier weder gegen ein Weltethos, das den Menschen menschlich behandeln will, noch soll irgend etwas gegen den Kosmopolitismus einer neuen soziologischen Moralphilosophie gesagt werden. Demonstrieren möchte ich nur, dass auch der Appell, die kulturellen Grenzen zu überwinden, nur eine kulturelle Stellungnahme sein kann und letztlich ästhetisch eine ähnliche Form annimmt wie all jene, die Kultur als Ressource in Anspruch nehmen. Auf den „Dialog der Kulturen“ zu setzen, ist damit selbst eine kulturalisierende Reaktion auf die Differenzen und Unterschiede, die sich in weltgesellschaftlich inszenierbaren Konflikten zeigen. Auf den „Dialog der Kulturen“ zu setzen bedeutet, sich in Differenz zu setzen zu solchen „Kulturen“, die sich dem verweigern.

Der Dialog der Kulturen findet längst statt

Die Erfahrung der Globalisierung der Weltgesellschaft hat nicht nur mit der realen Intensivierung ökonomischer und politischer Verflechtungen zu tun – Verflechtungen, die ohnehin viel älter sind, als unsere historische Mikroperspektive auf das 20. und 21. Jahrhundert es nahe legt. Das Neue an der Globalisierung der Weltgesellschaft ist die Erfahrung der gleichzeitigen und wechselseitigen Sichtbarkeit anderer Räume. Weltgesellschaftliche, globale Ereignisse finden überall statt – soweit sie auch (wenigstens potenziell) überall sichtbar gemacht werden.

Dass man in arabischen Metropolen vor einer Weltöffentlichkeit dänische Flaggen verbrennt, hat seinen sozialen Sinn nicht in dem pyrotechnischen Akt selbst, sondern in seiner weltweiten Sichtbarkeit nahezu in Echtzeit.

¹³ Hans Küng, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997, S. 154.

¹⁴ Ulrich Beck, Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt/M. 2004, S. 92.

Lokale politische Mobilisierungen werden damit nicht nur sichtbar, sondern entstehen erst durch ihre potenzielle Sichtbarkeit. Letztlich treten solche weltpolitischen Ereignisse als *Dialog der Kulturen* auf, d. h. sie bekommen auch ihren lokalen Sinn nur dadurch, dass sie anderswo anders gelesen werden. Es ist dies eine dialogische räumliche Struktur. Die Mobilisierung islamischer Empörung im „Orient“ und die Erstarkung evangelikaler Fundamentalismen im *biblebelt* in den USA, die Instrumentalisierung von Nukleartechnik als Symbol nationalkultureller Autonomie im Iran oder die eigentümliche chinesische Interpretation der Menschenrechte als kulturelle Eigenart *sind* bereits ein Dialog, der *Kultur* in Anspruch nimmt: Kultur als Sprecherposition, die allein schon aufgrund ihrer Existenz gehört werden muss. Die eigentümliche „Kultur“ westlicher Universalisten dagegen scheint darin zum Ausdruck zu kommen, dass sie die kosmopolitische Anerkennung der anderen „als verschieden und gleich“ bejaht. Sie setzt sich damit – wie alle Kultur – dem Vergleich aus, ist ganz anders als andere „Kulturen“ und damit selbst: Kultur.

Damit jedenfalls ist wenigstens erwiesen, dass es zum „Dialog der Kulturen“ keine Alternative gibt – weder normativ in dem Sinne, dass man ihn suchen muss, wo es geht, noch analytisch in dem Sinne, dass er bereits stattfindet, als Ausdruck einer Weltgesellschaft, deren Einheit zumindest darin besteht, dass man in ihr sehen kann, dass dieselbe Welt aus unterschiedlichen Perspektiven sehr unterschiedlich erscheint. Es entsteht weltweit eine Situation, die man soziologisch „Interaktion“ nennen könnte. Der Begriff meint Kommunikation unter Anwesenden, die sich wechselseitig wahrnehmen und deshalb schnell und unmittelbar aufeinander reagieren müssen. Man nimmt wahr, dass man wahrgenommen wurde, und kann nun nicht mehr ausweichen, denn das Ausweichen selbst würde als Kommunikation registriert werden. Man kann Kommunikation nicht mehr vermeiden. Üblicherweise stellen wir uns Gesellschaft als eine Einheit vor, die vor allem durch Abwesenheit geprägt ist, durch die Abwesenheit anderer Kontexte und Räume. „Kulturen“ freilich scheinen sich derzeit, vermittelt über eine schnelle Weltpresse, im Modus der wechselseitigen Sichtbarkeit zu begegnen und erzeugen dadurch Identitäten, von denen

man meinen könnte, dass sie tatsächlich „sprechen“. Es entsteht damit ein „Dialog der Kulturen“, ob wir wollen oder nicht, vor allem anders, als wir womöglich wollen. Man muss dann sogar jemandem wie dem iranischen Präsidenten Ahmadinedschad zuhören, der die Klaviatur dieser Art Dialog jedenfalls meisterlich beherrscht.

Gegen meine Gedankenführung kann man einwenden, das sei ja gar kein „echter Dialog“ – aber das ist ja gerade der empirische Punkt: Den „echten Dialog“ kann man normativ fordern, geführt wird ein anderer. Es gibt kein Entkommen: Wer den „echten“ Dialog fordert, befindet sich bereits mitten im kulturalisierenden Spiel und muss dann auch Ungeheuerlichkeiten ertragen. Das ist kein versöhnliches Argument, aber es hilft, die Kultur des „Dialogs der Kulturen“ in ihren „kosmopolitischen“ Dimensionen sowie in ihren selbst kulturalisierenden Grenzen zu erkennen.

Um noch einmal auf den gelösten Kulturkonflikt um die Rechtfertigungslehre zu sprechen zu kommen: An diesem Beispiel kann man lernen, dass der „Dialog der Kulturen“ wohl erst dann gelingt, wenn man ihn nicht mehr braucht. Hier waren es Theologen der beiden Seiten, die zwar immer noch mit Unbehagen, aber in der zivilisierten Atmosphäre des akademischen Diskurses zu einer Verständigung über Trennendes gekommen sind. Der Dialog funktionierte vor allem deshalb, weil er keine praktisch-politische Bedeutung mehr hat. Es ist leider unmöglich, dieses Beispiel auf das zu übertragen, was Gegenstand des „Dialogs der Kulturen“ ist. Am besten würde er in der Tat gelingen, wenn man ihn praktisch-politisch nicht bräuchte – im Stile des west-östlichen Diwans vielleicht, womöglich als kulturwissenschaftlich-philologischen Diskurs über apokryphe Texte oder in Form eines Theologenpapiers, das keiner liest, das es aber dennoch für zwei Tage in die Weltpresse schafft – und noch wichtiger: das danach wieder verschwindet.

APuZ

Nächste Ausgabe 30–31/2006 · 24. Juli 2006

Deutschland in Europa

Detlef Pollack

Wie ist es um die innere Einheit Deutschlands bestellt?

Oscar W. Gabriel · Sonja Zmerli

Politisches Vertrauen: Deutschland in Europa

Heiner Meulemann

Religiosität: Immer noch die Persistenz eines Sonderfalls

Edeltraud Roller

Das Bildungs- und Gesundheitssystem im Urteil der Bürger

Katja Neller · Jan W. van Deth

Politisches Engagement in Europa

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Dr. Ludwig Watzal
Sabine Klingelhöfer
Andreas Kötzing (Volontär)
Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 36 91-0

Internet

www.bpb.de/publikationen/apuz
apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main.

Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main.
Telefon (0 69) 75 01-42 53
Telefax (0 69) 75 01-45 02
parlament@fsd.de

Die Veröffentlichungen
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*
stellen keine Meinungsäußerung
der Herausgeberin dar; sie dienen
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Dialog der Kulturen APuZ 28–29/2006

Sinasi Dikmen

3–5 Solange man dich noch sieht

Das nennt man „gelungene Integration“: Die Unsichtbarkeit soll das Ziel jedes „Gastarbeiters“ in Deutschland sein. Erst wenn ihn keiner mehr bemerkt, keiner mehr spürt, keiner mehr riecht, ist die Integration gelungen.

Olivier Roy

5–11 Der Islam in Europa – eine Ausnahme?

Das Bestreben, aus dem Islam eine europäische Religion zu machen, sollte sich nicht auf Dogmen konzentrieren, sondern auf die Autonomie und die Integration des Islam als „einfache“ Religion (nicht als Kultur) in einem nicht multikulturellen, sondern vielgestaltigen Europa.

Wolfgang Günter Lerch

11–17 Der Islam in der Moderne

Der Islam bietet ein zerrissenes Bild: Äußerliche Modernisierung kontrastiert vielerorts mit vormodernen Erscheinungen. Insbesondere die Vorstellung, der Islam habe in den Bestimmungen eines religiösen Gesetzes seine endgültige Gestalt gefunden, verhindert die eigenständige Dynamisierung dieser Kultur.

Naika Foroutan

17–25 Kulturdialoge in der politischen Anwendung

Der Dialog der Kulturen ist trotz des Scheiterns sicherheitspolitischer Konzepte noch immer nicht als politisches Handlungsschema der Konfliktregulierung akzeptiert. Eine Anwendbarkeitsskizze soll seine politische Aufgabe als Katalysator von Konflikten zwischen westlicher und islamischer Zivilisation verdeutlichen.

Levent Tezcan

26–32 Interreligiöser Dialog und politische Religionen

Christlich-islamischen Dialog gibt es in Deutschland seit der Arbeitsmigration. Er wurde zu einem gesellschaftspolitischen Diskurs, als er als Reaktion auf die islamistische Gewalt mit der Integrationspolitik verbunden wurde.

Armin Nassehi

33–38 Dialog der Kulturen – wer spricht?

Dass es eines „Dialogs der Kulturen“ bedarf, scheint ausgemacht zu sein. Wer aber spricht in diesem Dialog? Und warum sprechen die Dialogteilnehmer im Namen von Kulturen?