

Zu den Konsequenzen der normativen Modernisierung

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

Paul Kevenhörster

Kein Aufsatz hat in den vergangenen vier Jahrzehnten international in der Politik, den Medien und der Wissenschaft heftigere Diskussionen ausgelöst als der 1993 von Samuel P. Huntington in der Zeitschrift *Foreign Affairs* veröffentlichte Artikel „The Clash of Civilizations?“. Aufgrund der vielfältigen Reaktionen auf diese Frage von Diskutanten aus fünf Kontinenten hat der Verfasser seine These weiter ausgebreitet und untermauert sowie 1996 – ohne Fragezeichen – in Buchform veröffentlicht. Nun gilt es, das ursprüngliche Fragezeichen wieder aufleben zu lassen und sich mit der Frage „Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?“ zu befassen. Dabei soll die Entwicklung einiger Perspektiven angestrebt werden, die über die Polarität dieses Themas hinausführen können. Hier sollen im ersten Teil des Aufsatzes die Diskussionslinien zwischen Relativisten und Universalisten nachgezeichnet werden, um dann im zweiten Teil mit der These vom „Kampf der Kulturen“ zu konfrontieren und in einem abschließenden dritten Schritt die Leitbilder des Multikulturalismus und des kulturellen Pluralismus auf den Prüfstand der Kritik stellen.

Wir können die Menschen, die sich an dieser Debatte beteiligen, nach einem Vor-

schlag von Amitai Etzioni in zwei Gruppen einteilen: jene, die der Meinung sind, dass uns ein verbindliches Urteil über Bürger einer anderen Kultur nicht zustehe, und andere, die alle Kulturen auf dem Wege der Menschenrechte und anderer globaler Wertmaßstäbe voranschreiten sehen. Die Debatte um diese beiden Sichtweisen hat zu mehreren Fixpunkten eines breiten interkulturellen Konsensus geführt.

Relativisten und Universalisten

Nach dem Schwinden eines eurozentrischen Weltbildes und dem Aufkommen eines neuen Kulturrelativismus herrscht in der Theorie der internationalen Beziehungen die Sichtweise vor, dass jede Gemeinschaft ihre eigenen Werte setzt und die Legitimität dieser Wertsetzungen nicht gegenüber anderen Gemeinschaften rechtfertigen muss. Doch haben die Vertreter dieses Standpunktes nicht gezögert – und dies zu Recht –, etwa Kinderarbeit, Verhaftung und Gefängnis ohne Gerichtsverfahren, die Beschneidung von Mädchen, Prügelstrafe und Amputationen als Strafen aus der Sicht eines klassisch-humanitären und liberalen Gesellschaftsbildes abzulehnen.

Bezeichnet man die Vertreter der genannten Grundsatzperspektiven als Relativisten einerseits und als Universalisten andererseits, so ist doch im Laufe der Debatte deutlich geworden, dass sich beide Perspektiven gegenseitig nicht völlig ausschließen, sondern sehr wohl zu einer Synthese zusammengefügt werden können. Auch Asiaten wie Bilahari Kausikan aus Singapur und Onuma Yasuaki aus Japan bekennen sich zur Universalität der Menschenrechte. Die „Suche nach einem Konsensus“, so hat Roman Herzog einmal gesagt, „ist nicht etwas, was wir leicht aufgeben sollten“. Zu den wesentlichen Stützen dieses Konsensus gehören die Respektierung der Menschenwürde und der Schutz der Umwelt.

Diese universalistische Synthese hat allerdings ihre zwei Seiten. Unter den Stichworten „Menschenrechte“, „Umwelt“, „Good Governance“, „Marktwirtschaft“ und „Bekämpfung der Korruption“ fließt der Strom moralischer Werturteile und politischer Mahnungen nicht nur von Nord nach Süd, von Europa und Nordamerika nach Asien, Afrika und Lateinamerika, sondern auch in umgekehrter Richtung. Auf diese zweifache Bahn macht Etzioni zu Recht aufmerksam. Gegenüber den Ländern Asiens weist „der Westen“ auf die Bedeutung der Freiheit der politischen Meinung und Betätigung hin. Die Asiaten beklagen wiederum den Verfall ethischer Standards unter dem Einfluss westlicher Werte. Beide Seiten können ihre Wertungen auch mit kulturellen Traditionen des anderen Landes begründen. So ist die Solidaritätsnorm, die von Asiaten gern ins Feld geführt wird, auch in westlichen Kulturtraditionen stark verwurzelt – wie die Debatte um die Reform des Sozialstaates, die Zukunft der Familienpolitik, die Perspektiven der Entwicklungspolitik und das ordnungspolitische Leitbild der Sozialen

Marktwirtschaft zeigen. Andererseits legt die internationale Diskussion um Typen repräsentativer Demokratie (Präsidentialismus versus Parlamentarismus), Wirtschaftsordnungen („Turbokapitalismus“ versus Soziale Marktwirtschaft), unterschiedliche Formen der Interessenvermittlung (Korporatismus versus Individualismus) und unterschiedliche Staatsauffassungen (Etatismus versus Zivilgesellschaft) offen, dass es aus der Sicht des interkulturellen Vergleichs den *one best way* für Staat, Gesellschaft und Politik nicht gibt.

Ein weiterer Teil dieses Konsensus ist die Interdependenz sozioökonomischer und politischer Entwicklung. Was Seymour Martin Lipset in der Tradition Max Webers für die soziale Verankerung der Demokratie in den westlichen Industriestaaten festgestellt hat, gilt auch für die jungen Verfassungsstaaten des Südens und Ostens: Länder mit niedrigem Pro-Kopf-Einkommen, unzureichender Basisgesundheitsversorgung und niedrigem durchschnittlichen Bildungsgrad werden die Grundsätze demokratischer Regierungsweise weniger tief im Bewusstsein der Bevölkerung wie der Führungsschichten verankern können als weiterentwickelte Länder. Wirtschaftliches Wachstum, Basisgesundheitsdienste und breite Schulbildung sind keine Garantie für die Etablierung demokratischer Herrschaftsformen, stellen aber wichtige Voraussetzungen einer größeren Interessenvielfalt und breiteren politischen Interessenartikulation dar, die der Entwicklung pluralistischer, marktwirtschaftlicher Strukturen und damit auch der Durchsetzung pluralistisch-demokratischer Herrschaftsverhältnisse auf Dauer zugute kommen. Diese Folgerungen, die die alte Theorie der Interdependenz der Ordnungen bestätigen, legen auch neuere Untersuchungen

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

der demokratischen Transition von Reformstaaten nahe.

Demokratie als Antriebsmotor

Diese Befunde, vor allem aber die Entwicklungsfortschritte demokratisch verfasster Entwicklungsländer wie Südkorea, Indien, Taiwan, Thailand, Malaysia, Südafrika und vieler lateinamerikanischer Staaten, unterstreichen ebenfalls, dass Entwicklungsländer die Einführung rechtsstaatlicher Verhältnisse nicht bis zum Ende der Phase nachholender wirtschaftlicher Entwicklung aufschieben müssen. Werden starke rechtsstaatliche und administrative Institutionen geschaffen, ist die Etablierung demokratisch-rechtsstaatlicher Strukturen ein Antriebsmotor wirtschaftlicher Produktivität und gesellschaftlicher Modernisierung. Die Vergleiche zwischen Taiwan und der Volksrepublik China, zwischen Süd- und Nordkorea fallen jedenfalls hinsichtlich beider Kriterien – Demokratie und Massenwohlstand – eindeutig aus. Allerdings sei nicht verschwiegen, dass bei allen politischen Liberalisierungsfortschritten wirtschaftlich erfolgreicher Staaten in Asien Singapur aus dem Rahmen fällt: wirtschaftlich dynamisch und politisch autoritär. Für die allermeisten Entwicklungsländer und neuen Industrieländer gilt jedenfalls das Gleiche wie für die Entwicklung der demokratischen Industriestaaten in Europa und Amerika: Offene Gesellschaften stellen mehr wirtschaftliche und gesellschaftliche Leistungsanreize bereit als geschlossene Gesellschaften.

Das von Asiaten häufig angeführte Argument, die politische Liberalisierung führe, wie der Westen zeige, zum Verfall sozialer Ordnungen, ist zumindest zweischneidig. Denn einmal ist die Klage über den „Verfall“

einer gesellschaftlichen Ordnung nichts anderes als die Konsequenz der Verabsolutierung sozialer Kohäsion und sozialer Ordnung zu Lasten persönlicher Freiheit. Zum anderen wird „soziale Ordnung“, wenn sie nicht durch freie Vereinbarung und rechtsstaatliche Ordnungen gestützt wird, gesellschaftlich „teuer“ erkaufte: um den Preis repressiver Herrschaftsverhältnisse, staatlicher Unterdrückung und umfassenden Terrors.

Außerdem zeigt das Beispiel Japan, dass demokratische Regierungsweise sehr wohl mit einer stabilen sozialen Ordnung und hohem Zusammenhalt innerhalb der gesellschaftlichen Subsysteme (Familie, Unternehmen, Nachbarschaft, Gemeinde) verbunden werden kann. Dies entspricht im Kern den Forderungen kommunitaristischen Denkens im Westen, das die Stabilität und Funktionsfähigkeit einer demokratischen Gesellschaft durch das freiwillige soziale Engagement seiner Mitglieder und durch feste, dicht geknüpfte soziale Netze verwirklicht sieht. Kritiker der gesellschaftlichen Entwicklung im Westen wie Robert Putnam weisen darauf hin, dass die Tendenzen individueller Selbstverwirklichung, des Selbstmitleids und gesellschaftlicher Permissivität hier so weit um sich gegriffen und so tief greifend gewirkt hätten, dass solidarische Grundhaltungen als Fundament einer freiheitlichen Gesellschaft brüchig geworden seien.

In dieser Debatte kommt es darauf an, die historisch-kulturelle Quelle der Ideen, die den infrage gestellten Gesellschaftsformationen zu Grunde liegen, und ihre politische Legitimität nicht miteinander zu vermengen. Weder sind die Menschenrechte, wie Adamantia Pollis und Peter Schwab behauptet haben, nur ein Ergebnis der historisch-politischen Erfahrungen Englands,

Frankreichs und der Vereinigten Staaten, noch sind Vorstellungen von gesellschaftlicher Solidarität und Harmonie ein Privileg asiatischer Gesellschaften. Zugleich haben die westlichen Staaten Menschenrechtsverstöße in Drittstaaten wiederholt zum Anlass von Interventionen genommen. Anders gesagt: Die Legitimität sozialetischer Vorstellungen muss in allen Kulturen von den Mitteln und Wegen getrennt werden, auf denen diese Wertvorstellungen politisch umgesetzt werden.

So werden ethnische Debatten auch künftig eine wichtige Rolle im interkulturellen Dialogspielen. Diese setzen aber wiederum verbindliche sozialetische Standards voraus, die selbst nicht zur Disposition stehen. Dass dies auf internationaler Ebene möglich und wünschbar ist, zeigt die internationale Diskussion um Umweltnormen und Umweltstandards. Die Umweltkonferenzen der Vereinten Nationen in Rio de Janeiro (1992) und Kyoto (1996) haben das anschaulich unter Beweis gestellt.

Ein starkes Plädoyer für einen interkulturellen Dialog über ethische Standards tragen die Kommunitaristen vor. Sie verweisen auf ethische Grundlagen jedes demokratisch-rechtsstaatlichen Gemeinwesens. In der Diskussion um die Basis des Verfassungskonsensus und eines „Verfassungspatriotismus“ ist vom früheren Bundesverfassungsrichter Böckenförde darauf hingewiesen worden, dass der demokratische Rechtsstaat auf Grundlagen beruht, deren Existenz er selbst nicht schaffen kann. Umso wichtiger ist es, dass auch kleinere Staaten wie Costa Rica, Mexiko, die skandinavischen Länder, die Schweiz und Israel im internationalen Wertedialog ihre Stimme erheben, um ethische Standards zu setzen (Etzioni: „Laying moral claims“). Der lange Weg zu einem normativen Konsensus zwischen

den demokratischen Verfassungsstaaten aber wird kürzer, wenn diese sich auf wenige normative Grundlagen beschränken – etwa auf den Schutz der Menschenwürde und die Verantwortlichkeit der Regierung gegenüber der gesamten Gesellschaft. Dennoch bleiben unterschiedliche Wege zur rechtsstaatlichen Demokratie offen.

Die Förderung demokratischer Bewegungen im internationalen Maßstab ist daher nichts anderes als die Schaffung von Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs über Werte. Diesen Dialog suchen fundamentalistische Strömungen bereits im Ansatz zu ersticken. Fundamentalismus geht stets einher, wie besonders Roman Herzog geltend gemacht hat, mit einer inhumanen Justiz, mit Einschränkungen der Meinungs- und Redefreiheit für Schriftsteller und Journalisten und der Erniedrigung von Frauen. Fundamentalisten streben nach totalitärer Macht. Soweit sie sich einen religiösen Habitus geben, instrumentalisieren sie religiöse Empfindungen für autoritäre Macht.

Es ist daher nur legitim, andere Staaten wegen Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren. Genauso legitim ist es aber auch, wenn Vertreter dieser Staaten auf vernachlässigte oder vergessene Werte in den Ländern der Kritiker verweisen. Der amerikanisch-chinesische Dialog liefert hierfür anschauliche Beispiele. Denn im Zuge der Individualisierung haben auch die fortgeschrittenen Gesellschaften der Postmoderne solidarische Werte infrage gestellt, von deren dauerhafter Geltung der Fortbestand ihrer Gemeinwesen abhängt. Die Idee der Menschenwürde und der Grundsatz der Menschenrechte bleiben auch künftig das wichtigste Instrument, friedliche Beziehungen zwischen Bürgern, Staaten und Kulturen zu schützen. So sollte

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

uns die Tradition islamischer Aufklärung, vor mehr als sechshundert Jahren begründet, davor bewahren, Islam und Fundamentalismus gleichzusetzen. Der Islam Indonesiens unterscheidet sich grundsätzlich von demjenigen des Irans, der Islam Malaysias ebenso grundsätzlich von dem Afghanistans. Die Fundamentalisten jedoch missbrauchen Religion für die Begründung und Durchsetzung ihrer Machtansprüche. Menschenrechte – die Freiheit der Meinung und die Freiheit der Rede – sind nicht verhandelbar. Ein ethischer Relativismus Platz würde nicht Toleranz ermöglichen, sondern ethische Standards vernichten: die Würde des Einzelnen, den Schutz des Lebens, die Bannung von Folter und Körperstrafe, die Freiheit der Meinung, die Freiheit der Person und die Gleichheit der Geschlechter vor dem Gesetz.

Kampf der Fundamentalismen

So ist der von Samuel Huntington beschriebene „Kampf der Kulturen“ in Wirklichkeit ein „Kampf der Fundamentalismen“. An diesen Fundamentalismen aber dürften die Mehrheiten in fundamentalistisch dominierten Gesellschaften ein ebenso geringes Interesse haben wie die Mitglieder der internationalen Staatengemeinschaft. Annemarie Schimmel hat in ihrem Standardwerk *Mystische Dimensionen des Islam* auf den in langen kulturellen Traditionen verankerten Konflikt zwischen islamischen Mystikern (Sufis) und orthodoxen Muslims hingewiesen. Die von den Dogmatikern immer wieder unter Druck gesetzten und verfolgten Mystiker betrachteten sich selbst als Wächter der Freiheit in einem feindlichen Umfeld des religiösen Legalismus und des theokratischen Rigorismus.

Huntington betont den multipolaren und multikulturellen Charakter globaler Politik als besonderes Kennzeichen der Gegenwart und diagnostiziert weit reichende Verschiebungen des Machtgleichgewichts zwischen den Kulturkreisen: Der Westen verliere an relativem Einfluss, während asiatische Kulturen ihre wirtschaftliche, militärische und politische Macht erweiterten. Er unterscheidet sechs große zeitgenössische Kulturkreise – den sinischen, japanischen, hinduistischen, islamischen, westlichen und lateinamerikanischen Kulturkreis – und kommt zu dem Ergebnis, der Westen gerate durch seine universalistischen Ansprüche zunehmend in Konflikt mit den anderen Kulturkreisen, insbesondere und am schwerwiegendsten mit dem Islam und China.

Das „Überleben des Westens“ hänge davon ab, dass „die Amerikaner ihre westliche Identität bekräftigen und die Westler sich damit abfinden, dass ihre Kultur einzigartig, aber nicht universal ist, und sich einigen, um diese Kultur zu erneuern und vor der Herausforderung durch nicht westliche Gesellschaften zu schützen.“

Es ist gewiss ein Verdienst Samuel Huntingtons, mit seiner These vom „Kampf der Kulturen“ auf die grundsätzliche Bedeutung der Religionen für internationale Konflikte und globale Politik hingewiesen zu haben – ein Zusammenhang, den etwa Henry Kissinger in seinem Standardwerk *Diplomacy* keiner Erwähnung für würdig befindet. Eine nur geopolitische Perspektive reicht nicht mehr aus. Grundsätzliche Einwände sind aber gegenüber dem Kern der Argumentation Huntingtons angezeigt, vor allem Kritik an dem vom britischen Historiker Arnold Toynbee entlehnten Konzept der „kulturellen Kreise“. Aus dieser Sicht erscheinen die größeren Zivilisationen der Welt durch Religionen determiniert: Islam, Hinduismus,

Konfuzianismus, slawische Orthodoxie. Aber wie sollen in diesem Rahmen die westliche und die japanische Zivilisation eingeordnet werden? Außerdem sind die Kontraste innerhalb des Islams größer als zwischen dem Islam und westlicher Zivilisation. So geraten Huntingtons Zivilisationen zu monolithischen Blöcken, wie Hans Küng kritisch anmerkt. Wo es inopportun erscheint, werden die Blöcke aufgespalten: in östliche Orthodoxie und westliches Christentum, in eine europäisch-nordamerikanische und eine lateinamerikanische Zivilisation. Der „euro-amerikanische Westen“ könne, ja dürfe nicht multikulturell werden – und ein multikulturelles Amerika erscheint Huntington unvorstellbar. Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes wird so eine neue kulturelle Frontlinie aus westlicher Sicht gezeichnet, bei der China und die Mehrzahl der islamischen Länder auf der anderen Seite stehen. In dieser Perspektive entsteht ein neues Freund-Feind-Bild, und die Hoffnung auf die „Friedensdividende“ bleibt ein unerfüllbarer Traum.

Hinter dem „Kampf der Kulturen“ steht aber oft genug der Kampf von Minderheiten gegen die Armut. Zu bedenken ist auch: In vielen Staaten Asiens leben Anhänger des Konfuzianismus, Buddhismus, Islams und des Christentums friedlich zusammen. Wo dies nicht der Fall ist, wie in Indonesien, entzündet sich der Konflikt an der Kluft zwischen armen Muslims und wohlhabenden Chinesen oder wie in den USA zwischen den *Black Muslims* als selbst ernannten Vertretern der afro-amerikanischen Unterschicht und der christlichen Mittel- und Oberschicht.

Die Grenzen zwischen den Zivilisationen verlaufen somit keineswegs so klar, wie Huntington behauptet. Entgegen seiner These zeichnen sich keine großräumigen Blockbildungen entlang religiöser oder kul-

tureller Konfliktlinien ab. Die Zivilisationen der Gegenwart sind sogar in ihren Zentren synkretistisch: Die westliche Kunst beispielsweise hat sich von allen Kulturen inspirieren lassen. Der Tübinger Philosoph Otfried Höffe führt gegen die These Huntingtons noch ein weiteres Argument ins Feld: Die Gesellschaftsformen der Gegenwart breiten sich kampflos, gewissermaßen durch Suggestion, aus. Wo sich aber nur einzelne Religionen oder politische Ideologien ausbreiteten, dort erreichten die Gemeinsamkeiten noch keineswegs den Rang einer eigenen Zivilisationsform. Die international vorherrschende globale Zivilisationsform sei vielmehr geradezu gegen Glaubens- und Heilsfragen indifferent, „multireligiös verträglich“ und auch deswegen globalisierungsfähig und globalisierungsberechtigt. Die Konsequenz dieser Argumentation: Aus drei Gründen stehen sich in den großen Auseinandersetzungen der Gegenwart nicht der Westen und der Nicht-Westen und schon gar nicht das Christentum und der Islam antagonistisch gegenüber: wegen der religiösen Neutralität der westlichen Zivilisation, der Relativierung ihrer regionalen Herkunft und schließlich und vor allem wegen ihrer Modernisierung im normativen Sinne, im Sinne der Aufklärung, des Liberalismus und eines aufgeklärten Neopluralismus. Und hier setzen auch die entscheidenden Konfliktlinien an: die zwischen Modernisierungsgewinnern und Modernisierungsverlierern, zwischen Befürwortern und Gegnern der normativen Modernisierung. Diese globale Zivilisationsform aber erlaubt ein hohes Maß an Eigenständigkeit von Teilgesellschaften, Kulturen und Religionen. Sie ist diesen gegenüber nicht indifferent, sondern ermöglicht, jedem Kulturimperialismus abhold, eine Vielfalt gesellschaftlich-kultureller Unterschiede.

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

Unter Politikwissenschaftlern ist die These vom „Kampf der Kulturen“ und ihrem unvermeidlichen Zusammenprall höchst umstritten. Zwei grundsätzliche Einwände werden gegen diese Behauptung erhoben: Einerseits ist die Zahl der Kriege innerhalb der Kulturkreise Huntingtons und die Zahl der militärischen Allianzen zwischen Akteuren fremder Kulturen zu groß, als dass ein neuer Blockbildungsprozess überzeugend behauptet werden kann. Zum anderen ist die politische Renaissance der Religionen in vielen Ländern mit wirtschaftlichen und sozialen Konflikten und Krisen eng verknüpft. Hier werden religiöse Auseinandersetzungen dadurch zu politischen Konflikten, dass sie von der Führungsschicht für politische Ziele instrumentalisiert werden. Vielfach liegt die „Dritte Welt“ vor allem mit sich selbst im Krieg. Nicht eine neue Weltordnung nach kulturellen Konfliktlinien entsteht somit, sondern ein Prozess zunehmender Fragmentierung und Regionalisierung bei immer stärkeren Tendenzen wirtschaftlicher Globalisierung.

Eine stattliche Anzahl von Allianzen passt nicht in das von Huntington gezeichnete Bild: das Eingreifen der NATO im Jugoslawien-Konflikt eher zu Gunsten der Muslime, das Bündnis der Vereinigten Staaten mit Japan, Südkorea und Taiwan, das Engagement Saudi-Arabiens gegen den islamischen Norden zu Gunsten des säkularen Südens im jemenitischen Sezessionskrieg, das Bündnis christlicher und muslimischer Widerstandsgruppen gegen das orthodoxe islamische Regime im Sudan, die Kooperation dieses Regimes mit einer christlich-fundamentalistischen Rebellenorganisation in Uganda und schließlich die Befreiung des islamischen Kuwait durch die westliche Golfkriegsallianz. Man wird daher nicht umhinkommen, der Schlussfolgerung

Rittbergers und Hasenclevers zuzustimmen, die in diesen und anderen „untypischen Allianzen“ eher die Logik der klassischen Gleichgewichtspolitik und der Ressourcensicherung als diejenige kultureller Identifikationen wieder erkennen.

Wer vor diesem Hintergrund Schwierigkeiten hat, das Weltbild Huntingtons nachzuvollziehen und seiner These vom „Kampf der Kulturen“ zu folgen, wird noch größere Probleme haben, Bassam Tibis These vom „Krieg der Zivilisationen“ zu folgen. Gewiss befinden sich Politik und Religion in vielen inner- und zwischenstaatlichen Konflikten im Spannungsverhältnis zwischen „Vernunft und Fundamentalismus“. Aber die genannten Befunde der politikwissenschaftlichen Erforschung internationaler Konflikte und Konfliktursachen lassen diese Behauptung als nichts anderes erscheinen als eine dramaturgisch effektvolle Überzeichnung der Rolle von Religionen in innerstaatlichen und internationalen Konflikten. Wer die Kulturen Asiens, insbesondere Ost- und Südasiens, genauer studiert, wird große Schwierigkeiten haben, „die Revolte der nicht westlichen Zivilisationen gegen den Westen“ zu erkennen. Diese Formel bedient eher den Bedarf an neuen Freund-Feind-Kategorien nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes zur neuen kulturellen Befestigung euro- und amerikazentrischen Denkens.

Multikulturalismus oder kultureller Pluralismus?

Können Demokratie und Islam koexistieren? Zu dieser Frage haben zwei ausgewiesene Islamexperten am 24. März in der *International Herald Tribune* unterschiedlich Stellung bezogen. Der eine, Ausaf Ali, früherer Professor an der Universität Karachi, ver-

neint die Frage. Seine Begründung: Das Beispiel seines Heimatlandes Pakistan zeige, dass Islam und islamisches Recht nicht das Potenzial, die Flexibilität und Dynamik für das demokratische Management eines modernen Staates, einer rationalen Wirtschaft und einer expandierenden Zivilgesellschaft aufbrächten. Im Gegensatz zum Hinduismus sei der Islam mit säkularen, demokratischen Werten nicht vereinbar. Dagegen sieht Maher M. Hathout, Berater des Muslim Public Affairs Council, eine Möglichkeit der Koexistenz. Mit den Grundsätzen demokratischer Herrschaftsweise – Gewaltenteilung, Mehrheitsherrschaft, Schutz der Grundrechte – sei der Islam durchaus in Einklang zu bringen. Es entspreche dem Kern seiner Lehre, dass das Volk die Grundentscheidungen über die Auswahl der Regierung fälle. Ulemas, die muslimischen Gelehrten, stünden nicht über dem Gesetz. Zwischen den Prinzipien der Demokratie und denen des Islams bestehe somit kein Widerspruch. Hathout hätte zudem zur Untermauerung seiner Argumentation auf mehrere Transitionsländer verweisen können, in denen muslimische Bevölkerungsgruppen in einem rechtsstaatlichen Rahmen friedlich mit anderen Gruppen koexistieren.

Ist der Hinweis auf die „multikulturelle Welt“ eine tragfähige Antwort auf den „Kampf der Kulturen“? Der Begriff des Multikulturalismus stellt wegen seiner Unschärfe, Unklarheit und vielfältiger Instrumentalisierbarkeit keine befriedigende konzeptionelle Alternative zum Horrorszenario eines vermeintlich weltweiten Kampfes zwischen Kulturen dar, und zwar aus folgenden Gründen: Er geht zwar von idealistischen Intentionen der Toleranz aus, unterliegt aber insofern einem essenzialistischen Missverständnis, als er jeweils ein statisches

Verständnis der jeweiligen Kultur(en) fest schreibt. Wer von der Identität von „Minderheiten“ spricht, unterstellt eine entsprechende Identität der „Mehrheitsbevölkerung“ und nimmt folglich weit reichende politisch-psychologische Ausgrenzungseffekte in Kauf. Verbindet sich der Begriff des Multikulturalismus noch mit dem der Multinationalität („Vielvölkerstaat“), ist der Weg bis zur Ausgrenzung nicht nur von Nichtdeutschen, sondern auch von nicht-ethnisch deutschen Staatsbürgern aus dem deutschen Volk nicht weit. Parlamentarische Demokratie und Sozialstaat aber sind nationalstaatlich definiert, und der Nationalstaat bleibt auch im Zeitalter der Globalisierung der wichtigste Akteur der internationalen Politik und zugleich ein Konstruktionsbestandteil der Moderne.

Als Doktrin kultureller Gleichheit und des Schutzes kultureller Kollektive vor Vermischung schützt der Multikulturalismus, wie Dieter Oberndörfer geltend gemacht hat, „die Reinheit der dominanten Nationalkultur ebenso wie die der Kulturen von Minderheiten [...] durch die wechselseitige Abschottung der Kulturen der Mehrheit und der Minderheiten“. Der verfassungsrechtliche Schutz der individuellen Freiheit ermöglicht eine politische Integration von Einwanderern und erleichtert die soziale Integration über längere Zeiträume im Rahmen der Generationenfolge. Eine Tendenz zur Trennung dieser Kulturen aber wirkt diesem Integrationsprozess entgegen. „Können die nach Europa – und hier besonders nach Deutschland – zugewanderten Ausländer in ähnlicher Weise Deutsche im Sinne von Bürgern/Citoyen werden?“, fragt der Göttinger Politikwissenschaftler Basam Tibi und fährt fort: „Ich glaube, dass dies möglich ist, wenn beide Parteien, Deutsche und Ausländer, dies ehrlich wollen. Die Hin-

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

dernisse kommen allerdings von extremen Seiten, wie ich selbst erfahren habe: Getto-Muslime feinden mich an, weil ich mich integrieren will; deutsche Multikulturalisten grenzen mich aus, weil ich eine andere Meinung habe als sie.“

Der Multikulturalismus-Begriff ist zudem im praktischen Diskurs vielfach zu einer Chiffre für Wertebeliebigkeit, das heißt multikulturellen Werterelativismus, geworden, der – wie Dietrich Thränhardt pointiert bemerkt – „Gutmeinenden freundliche Einstellungen ohne volle Akzeptanz“ ermöglicht. Zum anderen ist er ein ambulanter Entrüstungsbegriff für die Promotoren der politischen Korrektheit und die stets besorgten Vertreter der politisch-psychologischen und sozialpädagogischen „Betreuungsindustrie“.

Und die Alternative? Hier bietet sich nach wie vor der Begriff des „Pluralismus“ an, der als Grundlage unseres freiheitlichen, repräsentativen Demokratieverständnisses die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Gesellschaft betont und politische, sozioökonomische und kulturelle Gleichberechtigung garantiert. Ernst Fraenkel's Umschreibung dieses Konzeptes durch den „autonom legitimierte, heterogen strukturierte, pluralistisch organisierte Rechtsstaat“ verweist auf Schlüsselbegriffe wie Gleichheit, Wahlfreiheit und Zusammenarbeit, die sich etwa in der Einwanderungspolitik Schwedens im raschen Zugang von Immigranten zum kommunalen Wahlrecht, zur Einbürgerung, zum Sprachunterricht und den Leistungsangeboten des Sozialsystems niederschlagen. Nicht im Minderheiten wohlmeinend ausgrenzenden Multikulturalismus („die Türken“) ist also die Antwort auf die Konflikte zwischen Kulturen und auf die politischen Herausforderungen der Migration zu sehen, sondern im pluralis-

tischen Wertekonsens der Zivilgesellschaft und der Politik, der etwa die Etablierung eines deutschen Islams mit denselben Rechten und Pflichten vorsieht, wie sie dem Katholizismus, dem Protestantismus und den jüdischen Gemeinden eigen sind.

Wertegrundlagen

Für unser Verfassungsverständnis ist der Begriff des Multikulturalismus nicht sonderlich hilfreich. Das Grundgesetz ist wertgebunden: Seine Garantie der Menschenwürde und der Freiheit bildet die Wertebasis des freiheitlich-demokratischen Staates und der Geltungskraft der Rechtsordnung. Insofern kann diese freiheitliche Ordnung als „multikulturell“ bezeichnet werden, wie der frühere Bundesverfassungsrichter Paul Kirchhof anmerkt, „als im fest gefügten Werte- und Ordnungsrahmen des Grundgesetzes sich verschiedene Kulturen entfalten können“. Der Wert der Freiheit würde aber missverstanden, wenn der Staat nur das Ergebnis des Wettbewerbs widerstreitender Kulturen zu registrieren und sich zu Eigen zu machen hätte. Die freiheitsstaatsrechtliche Demokratie des Grundgesetzes ist kulturgeprägt, streitbar und auf dieser Grundlage unstrittiger Verfassungsnormen und eines breiten Verfassungskonsensus für die Entfaltung unterschiedlicher Kulturen offen, solange Wertgrundlagen und Ordnungsprinzipien der Verfassung nicht verletzt werden.

Für die deutsche Politik bedeutet das Bekenntnis zur kulturellen Vielfalt unserer Gesellschaft keine Beliebigkeit kultureller Orientierungen. Richtschnur sind vielmehr das Grundgesetz und seine normativen Grundlagen. Da das Grundgesetz in Artikel 7, Absatz 3, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gewährleistet, muss auch

eine gemeinsame Verantwortung von Staat und Religionsgemeinschaft für einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen hergestellt werden. Unterricht in deutscher Sprache, staatlich ausgebildete und anerkannte Lehrer sowie akademisch gestützte Unterrichtskonzepte, die in Zusammenarbeit mit islamischen Partnern erstellt werden sollen, gelten als Voraussetzung. Der Religionsunterricht muss, wie die baden-württembergische Kultusministerin Annette Schavan im Anschluss an ein Urteil des Bundesverwaltungsgerichts bemerkt hat, als gesellschaftskritische Kraft zu gesellschaftlicher und kultureller Verständigung beitragen. Die Religionsgemeinschaft, die ein Angebot in der öffentlichen Schule machen wolle, müsse zudem eindeutig auf dem Boden des Grundgesetzes stehen. Es muss sicher sein, dass gerade in der Schule Freiheit und Toleranz vor jeder Art der Indoktrination geschützt werden.

Multikulturelle Gesellschaften müssen sich ihrer gemeinsamen Wertgrundlagen als Basis des Verfassungskonsensus bewusst sein. Das Grundgesetz spricht vom „deutschen Volk“, nicht von der „deutschen Bevölkerung“. Dies setzt eine behutsame Integrationspolitik voraus, die darauf zielt, die ausländischen Mitbürger gesellschaftlich zu integrieren. Johannes Rau stellt fest: „Integration: Das bedeutet nicht Entwurzelung und gesichtslose Assimilation. Integration ist auch die Alternative zum beziehungslosen Nebeneinander unvereinbarer Kulturen. Integration: Das ist die immer wieder zu erneuernde Bindung aller an gemeinsame Werte.“ Dass damit dennoch ein erhebliches Maß von Akkulturation verbunden ist, scheint mir unausweichlich. Die gesetzlichen Anforderungen an die inzwischen erleichterte Einbürgerung sprechen eine

deutliche Sprache. Multiethnische Gesellschaften lassen sich jedenfalls nicht am Reißbrett konstruieren. Das zeigen der Kosovo und Bosnien.

Als größtes Einwanderungsland in der Europäischen Union und zweitgrößtes – nach den USA – unter den westlichen Demokratien braucht die Bundesrepublik Deutschland ein Einwanderungsgesetz, das Einwanderungsquoten, Sprach- und Integrationshilfen, den Zugang zu Einstiegsarbeitsmärkten und den Aufbau eines „Bundesamtes für Einwanderung und Integration“ verbindlich regelt. Derzeit ist Deutschland, wie die Berliner Ausländerbeauftragte Barbara John anmerkt, „das größte Nichteinwanderungsland mit der höchsten Zahl der Einwanderer ohne Integrationskonzept weltweit“. Die alternde deutsche Gesellschaft kann vom Erfolgswillen, dem Elan und Ideenreichtum der Einwanderer profitieren – eine Perspektive, die über die verkrampte „Greencard“-Diskussion weit hinausweist. Die Einwanderungs- und Integrationspolitik der Niederlande zeigt beispielhaft, wie die Integration fördernde politische Weichenstellungen die Perzeption der Bevölkerung strukturieren, das politische Klima beeinflussen und diffusen Ängsten entgegenwirken können.

Dies alles geschieht im Rahmen einer die Integration fördernden Verfassung. Die Gründungsväter der Vereinigten Staaten – Benjamin Franklin, Thomas Jefferson und John Adams – hatten in der Verschiedenheit ihrer Bevölkerung eine besondere Herausforderung an Verfassungsgebung und Politik gesehen, folgten dem Aufruf nach nationaler Einheit jenseits ethnischer, regionaler sowie kultureller Gegensätze und riefen als nationale Parole „e pluribus unum“ aus. An diesem Leitgedanken sollten auch wir uns orientieren.