

Die offene Gesellschaft und ihre neuen Feinde

Unsere Kriege sind im Grunde Religionskriege; es sind Kriege zwischen rivalisierenden Theorien darüber, wie eine bessere Welt geschaffen werden kann.

Karl R. Popper¹

I. Das Ende der Geschichte?

Beginnen wir mit einer historischen Betrachtung. Angenommen, wir sollten eine Geschichte des Zwanzigsten Jahrhunderts schreiben: Welche herausragenden Ereignisse müssten wir nennen? Zunächst wohl den Ersten Weltkrieg; er wirkte sich gravierend auf die internationale Machtverteilung aus. Mit Ausnahme der USA, die erst im April 1917 in den Krieg eintraten und ihn dadurch entschieden, wurden alle beteiligten Großmächte geschwächt: England, dessen maritim begründete Weltgeltung seitdem bis in die Siebziger Jahre hinein kontinuierlich abnahm; Russland, das zunächst in den Wirren der Oktoberrevolution versank; Deutschland, das neben den wirtschaftlichen Kriegsfolgen und dem Verlust seiner Kolonien auch hohe Reparationslasten zu tragen hatte; und schließlich das Kaiserreich Österreich-Ungarn, das nach großen territorialen Einbußen von der politischen Landkarte verschwand.²

Als zweite Epochenäsur würden wir wohl das Ende des Zweiten Weltkriegs im Jahre 1945 werten. Damals wurde nicht nur das Ende des Dritten Reiches besiegelt, sondern auch das Ende des expansionistischen japanischen Kaiserreichs;³ außerdem ist dieses Datum mit dem Abwurf der ersten beiden (und bisher einzigen) Atombomben sowie mit dem unübersehbaren und bis heute währenden Aufstieg

der USA zur führenden Weltmacht verbunden.⁴

Als drittes epochales Ereignis dieses Jahrhunderts werden künftige Historiker vermutlich die friedlich verlaufene Öffnung der Grenzen des ehemaligen Ostblocks im Jahre 1989 und die mit ihr verbundene Implosion des Warschauer Paktes und der ihn tragenden Volkswirtschaften ansehen. Hier wurden auf fast immer unblutige Weise demokratische Legitimitätsgrundlagen etabliert und mehr oder weniger große Schritte auf dem Weg zu einer marktwirtschaftlichen Öffnung der Wirtschaft unternommen. Damit wurde der im Jahr 1917 aufgebrochene Systemwettbewerb zwischen Kapitalismus und Sozialismus zugunsten marktwirtschaftlicher Ordnungen entschieden.

Obwohl es noch manche Besorgnisse gibt, die sich etwa auf die neu entstandenen Länder im ehemaligen Jugoslawien beziehen, sehen viele Menschen optimistisch in die Zukunft. Am Anfang des 21. Jahrhunderts verbreitet sich das Gefühl, wiederum sei ein folgenreicher politischer Irrweg verlassen worden; es zeichne sich eine Zukunft ab, die von technologischem Fortschritt und Freihandel, von wachsendem weltweiten Wohlstand und von einer Ausbreitung des „demokratischen Friedens“⁵ geprägt sein werde. In der wissenschaftlichen Politikberatung begann sogar das Schlagwort vom „Ende der Ge-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007

schichte“ zu kursieren. Dieser Begriff des amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama steht für seine These, dass der geschichtliche Suchprozess nach einer Gesellschaftsform, die Freiheit, wirtschaftliche Effizienz und Moral optimal miteinander vermittelt, mit den demokratisch verfassten Marktwirtschaften des Westens an sein Ende gekommen sei. Künftig könne es allenfalls noch darum gehen, *wie* eine demokratische und marktwirtschaftliche Ordnung im Einzelnen ausgestaltet sein müsse; erledigt sei hingegen die Frage, *ob* solche Ordnungen legitim seien und daher angestrebt werden sollten.⁶

Nach den Ereignissen des Jahres 1989 dürften sich insbesondere zwei Denker bestätigt gefühlt haben, die auf die politischen Verwerfungen des Jahrhunderts mit zentralen Publikationen reagiert haben: Karl Popper und Friedrich August von Hayek. Beide analysierten in ihren Schriften die intellektuellen Schwächen der Ideologien, die nach ihrer Auffassung für die politischen Katastrophen bis 1945 verantwortlich waren; und beide haben den Umbruch des Jahres 1989 noch miterleben können.⁷

Karl Popper kritisierte in seinen Werken⁸ vor allem den Glauben, „dass die Geschichte als Ganzes sich nach bestimmten Naturgesetzen entwickeln würde oder nach einem nicht vom Menschen gemachten Plan verlaufe und ein Ziel habe“⁹, und dass es darüber hinaus Individuen gebe, die von diesem Ziel wissen können. Für diese Auffassung führte Popper die Bezeichnung *Historizismus* ein. Wenn der Historizismus wahr wäre, dann gäbe es Individuen oder „Klassen“ von Individuen mit einem Wissen, das die Richtigkeit politischer Entscheidungen verbürgte.

Denn wer wissen kann, welche Richtung „die Geschichte“ nehmen wird, der könnte natürlich das Ruder des Staatsschiffs rechtzeitig in die richtige Richtung drehen¹⁰ – zum Wohle aller.

Doch dieser historizistische Glaube beruht nach Popper auf *angemäßigtem Wissen*. Das zeige schon ein Blick auf die Natur des Wissens selbst: Da der Fortgang der Geschichte erheblich vom Fortschritt des Wissens abhängt, und weil wir nicht prognostizieren können, was wir morgen erst wissen werden (denn dann wüssten wir es ja heute schon), können wir keine wissenschaftlich seriösen Aussagen über den Fortgang der Geschichte machen.¹¹ Dieser einfache Sachverhalt hindere jedoch die Menschen nicht daran, ihre Mitmenschen *glauben* zu machen, dass sie über ein solches Wissen verfügen. Von Platon bis zur leninistischen Avantgarde der Arbeiterklasse diene der Historizismus zur Begründung eines politischen Paternalismus – also der Auffassung, andere wüssten besser als wir selbst, was für uns gut ist, und dürften dies im Namen der angeblich erkannten Wahrheit auch gegen uns politisch durchsetzen.

Friedrich August von Hayek steuerte mit seinem Buch „Der Weg zur Knechtschaft“¹² einen anders akzentuierten Beitrag zur intellektuellen Bewältigung der politischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts bei. Seine Aufmerksamkeit galt weniger den geistigen Wegbereitern der antidemokratischen Kräfte als vielmehr den unerkannten und schon deshalb gefährlichen Nebenwirkungen wirtschaftspolitischer Interventionen. Man müsse nicht unbedingt Historizist oder ein Feind der Demokratie sein, um die Errungenschaften von Freiheit und Wohlstand zu gefährden. Es ge-

nüge schon, in bester Absicht gesellschaftliche Zielzustände anzusteuern. Da jedoch die Komplexität der Gesellschaft eine einfache Verbindung von Absicht und Erfolg fast immer vereitelt, fühle sich nach entsprechenden Misserfolgen jeder Politiker dazu ermuntert, die Regelungsintensität zu verstärken, um doch noch zum Ziel zu kommen. Und damit befinde man sich bereits auf der schiefen Ebene, an deren Ende die ungewollte Abschaffung der Demokratie steht. Kurz: „Der Weg zur Knechtschaft“ sei mit zahlreichen gut gemeinten sozialpolitischen Interventionen gepflastert.

Die modernen westlichen Gesellschaften haben die von Popper und Hayek analysierten Herausforderungen zumindest bisher intellektuell und institutionell ausreichend bewältigt. *Intellektuell* gesehen sind die alten Feinde der offenen Gesellschaft zu einer marginalen Größe geschrumpft: *Politisch* gesehen kommen sie über eine Randexistenz nicht hinaus,¹³ und *wirtschaftspolitisch* gesehen ist der tendenziell antidemokratische Interventionismus der Einsicht gewichen, dass gesellschaftliche Steuerung in manchen Bereichen schwieriger als erwartet, in anderen Bereichen sogar gänzlich unmöglich ist. Das bedeutet: Nicht mehr der prozesspolitische Weg des Interventionismus, sondern der ordnungspolitische Weg des Ordoliberalismus erscheint allein noch offen.¹⁴

II. Übersehene politische Wasserscheiden des 20. Jahrhunderts

Aber daraus dürfen wir nicht schließen, dass es von nun an keine Feinde der offenen Gesellschaft mehr geben wird. Schließlich sind demokratische Gesellschaften noch immer nicht die Regel; und wir müs-

sen leider feststellen, dass die historische Durchsetzung der offenen Gesellschaft ein von den Fachwissenschaften theoretisch noch immer nicht befriedigend aufgearbeitetes „Wunder“ ist – und daher von uns auch nicht beliebig herbeigeführt werden kann.¹⁵ Darüber hinaus ist jede Erregenschaft von Voraussetzungen abhängig, deren Fortbestand wir zwar wünschen, aber nicht garantieren können – schon deshalb, weil wir die Voraussetzungen unserer erfolgreichen Handlungen nicht vollständig kennen (können).¹⁶ Gewiss – die Feinde der offenen Gesellschaften sind in ihnen heute in der Minderheit; und wer glaubt schon noch ernsthaft an zivilisatorische Brüche, die den Weg in eine bessere Zukunft gefährden könnten? Doch auch die Nationalsozialisten spielten in den frühen 1920-er Jahren nur eine marginale Rolle;¹⁷ und um 1910 glaubten ebenfalls viele Menschen an eine lichtvolle Zukunft, die von technologischem Fortschritt und Freihandel, von wachsendem Wohlstand und der zunehmenden Einsicht in die ökonomische Kontraproduktivität des Krieges geprägt sei.¹⁸ Daher müsste und könnte er durch eine kluge (Balance-)Politik der großen Mächte und durch den Ausbau des Freihandels (heute: der Globalisierung) vermieden werden.¹⁹

Wir haben jedoch erfahren müssen, so könnte der Skeptiker sein Plädoyer fortsetzen, dass sich dieses optimistische Szenario leider nur um den Preis (vorerst) zweier Weltkriege erfüllt hat – und das sei ein eher paradoxer als optimistisch stimmender Tatbestand. Daher sei es keineswegs sicher, dass der künftige Fortschritt der Menschheit zu geringeren humanitären Kosten zu haben sein wird. Ferner müsse man bedenken, dass sich die Weltbevölkerung im vergangenen Jahrhundert

verdreifacht habe. Doch schon die Kapitalausstattung, um all diese Menschen angemessen ernähren, kleiden und behausen zu können, habe mit dem Bevölkerungswachstum nicht Schritt gehalten. Armut jedoch sei (wie schon in den späten Zwanziger Jahren in Europa) ein Resonanzboden für radikale Ideologien, die hinter den schon erreichten kognitiven und normativen Horizont entwickelter Länder dramatisch zurückfallen. Zwar seien arme und/oder despotisch regierte Länder langfristig nicht überlebensfähig, kurzfristig könnten sie jedoch beachtlichen politischen Schaden anrichten; und selbst entwickelte Länder seien gegen zivilisatorische Rückfälle gewaltigen Ausmaßes nicht gefeit – wie Deutschland nach 1932 bewiesen habe.²⁰

Im Übrigen müssen wir nach Auffassung des Skeptikers an der obigen eurozentrischen Aufzählung von Schlüsselereignissen des 20. Jahrhunderts wichtige Ergänzungen vornehmen. Zunächst wird er die Liste der Nachwirkungen des Ersten Weltkriegs um den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches ergänzen wollen. Mit ihm endete die türkische Herrschaft über zahlreiche arabische Länder – allerdings nicht zugunsten ihrer politischen Selbständigkeit, sondern zugunsten einer britischen Mandats Herrschaft. Gegen diese erneute Fremdherrschaft entwickelte sich vor allem religiös begründeter Widerstand. Ein Beispiel ist die im Jahre 1928 in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft. Sie war zu Beginn eine eher philanthropische Gemeinschaft, die islamische Moralvorstellungen gegen die säkularistischen Tendenzen der britischen Mandatsmacht *und* (!) der modernisierungswilligen ägyptischen Bourgeoisie verteidigen und verbreiten wollte.²¹ Die Herausforderungen der Mo-

dernisierung, die äußeren Umstände der Fremdherrschaft sowie die spezifische Verbindung von Moral und Politik innerhalb der islamischen Theologie²² führten dann aber (der Szeptiker würde sagen: notwendigerweise) zur Radikalisierung der Muslimbrüder, die zunächst in der Ermordung des ägyptischen Premierministers Nuqrashi Pascha im Jahre 1948 gipfelte.

Die bald danach erreichte nationale Unabhängigkeit Ägyptens änderte an den Einstellungen und Aktivitäten der Muslimbrüder nichts. Schon der Begriff „nationale Unabhängigkeit“ war in ihren Augen ein unislamisches Zugeständnis an den westlichen Säkularismus und an die westliche Idee des Nationalstaates. Länder, die sich nicht religiös, sondern durch eine nationale Idee definieren, würden jedoch in „Unwissenheit“ verharren; aufrichtige Muslime dürften daher deren Regierungen stürzen, sofern die sich nicht dazu durchringen können, „islamischen Gesetzen“ zu folgen – also die staatlichen Rechtsverhältnisse am Koran und der islamischen Rechtstradition, der *Scharia*, auszurichten. Trotz wachsenden Verfolgungsdrucks konnten die Aktivitäten der Muslimbrüder daher nicht eingedämmt werden. Im Gegenteil: Staatliche Repression trug zur weiteren Delegitimierung nationalistisch begründeter arabischer Regimes bei.²³

Dieser theologisch begründete Widerstand gegen eine religionsneutrale Begründung politischer Identität verlegt den Ausweg, islamistische Bewegungen lediglich als eine Variante der Befreiungsbewegungen der Dritten Welt zu verstehen, deren Ziele mit einem Regimewechsel und der politischen Unabhängigkeit einzelner Staaten erreicht wären. Die *Umma*, also die Glaubensgemeinschaft des Islams, definiert sich ge-

rade nicht national, sondern *transnational*, und sie versteht die Gestaltung von Staat und Gesellschaft gerade nicht als säkulare, sondern als religiöse Aufgabe. Das Ziel der Muslimbruderschaft ist daher auch unverändert – nämlich „die Errichtung einer islamischen Gesellschaftsordnung, deren oberster Souverän nur Gott allein sein könnte“.²⁴ Es muss kaum betont werden, dass diese gesellschaftspolitische Zielvorstellung mit den (westlichen) Ideen der Volkssouveränität sowie der Meinungs- und Religionsfreiheit unvereinbar ist, wie sie sich als Konsequenz aus den als unlösbar erkannten religiösen Konflikten der europäischen Geschichte herausgebildet haben.

Als weiteres epochales Ereignis würde unser Skeptiker der obigen Liste den Sechstagekrieg des Jahres 1967 hinzufügen. Am 5. Juni 1967 führte Israel einen wohlvorbereiteten und taktisch brillanten Präventivschlag gegen die ägyptische Luftwaffe und danach auch gegen die ägyptische Armee auf der Sinai-Halbinsel durch. Am 9. Juni ging man auch gegen die syrischen Einheiten auf den Golan-Höhen vor. In nur sechs Tagen besetzten israelische Truppen die ganze Sinaihalbinsel, den Gazastreifen, das Westjordanland, Ost-Jerusalem und die syrischen Golanhöhen. Israel sprengte damit den Belagerungsring, der sich mit der Sperrung des Hafens von Eilat und den Truppenmassierungen an seinen Grenzen zu schließen drohte. Die zahlenmäßig weit überlegenen arabischen Armeen waren den mit westlicher Technologie, westlichen Führungsgrundsätzen und moderner Taktik operierenden israelischen Verbänden nicht gewachsen.²⁵ Auch hier sind es wieder die *unbeabsichtigten Folgen* des Krieges, die für unser

Thema interessant sind. Denn Israel eroberte nicht nur Land und nicht nur hochrangige muslimische Heiligtümer; es brachte auch nicht nur Hunderttausende von Palästinensern im Westjordanland, in Jerusalem und im Gazastreifen unter israelische Militärverwaltung und veranlasste weitere Hunderttausende zur Flucht. Der Krieg führte der Welt vielmehr drastisch vor Augen, dass die islamischen Gesellschaften politisch, wirtschaftlich, technologisch, organisatorisch und daher auch militärisch entscheidend hinter den Westen zurückgefallen waren²⁶ – und dies, obwohl alle islamischen Länder inzwischen ihre nationale Unabhängigkeit erlangt hatten. Islamische Länder galten fortan nicht mehr als ernstzunehmende Gegner in der Konkurrenz der Kulturen. Die besondere historische Bedeutung des Sechstagekrieges liegt darin, diesen Tatbestand der internationalen politischen Öffentlichkeit mit bisher ungewohnter Deutlichkeit vor Augen geführt zu haben.

Natürlich könnte man auch den zweiten Nahostkrieg von 1956 mit seinem endgültigen Zusammenbruch westlicher Herrschaft im Nahen Osten als welthistorisch bedeutsames Datum gelten lassen.²⁷ Der dritte Nahostkrieg von 1967 hat jedoch aus zwei Gründen eine noch höherrangige Bedeutung. Zum einen verlor mit der militärischen Niederlage der sozialistisch dominierte *panarabische* Nationalismus von Gamal Abdel Nasser zugunsten eines *panislamischen* Gemeinschaftsdenkens an integrativer Kraft. Seitdem versucht sich die islamische Welt (bisher erfolglos) als einheitlicher politischer Akteur zu etablieren. Schon 1969 wurde die erste Islamische Weltkonferenz nach Rabat einberufen, um zwischen der Ersten Welt (der Atlantischen Gemeinschaft) und der Zweiten Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007

ten Welt (dem Ostblock) einen „Dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus, eine spezifische „Ordnung des Islams“ zu finden. Damit trat ein nicht national oder ideologisch, sondern religiös motivierter politischer Akteur in die Weltpolitik ein.²⁸

Zum anderen änderten sich nach dem Sechstagekrieg sowohl die Methoden als auch die Ziele des Kampfes gegen Israel – den Vorposten des Westens im Nahen Osten. Im Jahre 1968 versuchte eine Gruppe von Terroristen, mit Hilfe einer Geiselnahme der OPEC-Ölminister in Wien „eine klarere Verpflichtung der arabischen Staaten zur Vernichtung Israels zu erzwingen“.²⁹ Viele arabische Staaten folgten einer entsprechenden Politik jedoch nicht mit der von den Radikalen gewünschten Entschlossenheit. Im Gegenteil: Zwischen Ägypten und Israel kam es im Jahre 1979 zu einem Separatfrieden, der dem Grundsatz „Land gegen Frieden“ folgte.³⁰ Radikale Akteure, deren Ziel nicht der Frieden *mit* Israel, sondern die Zerstörung *von* Israel ist, konnten danach offenbar nicht mehr auf die wirksame Unterstützung durch arabische Staaten zählen, sondern mussten an die *Umma*, die islamische Weltgemeinschaft appellieren – eines der vielen Zeichen (und Gründe) für die Erosion staatlicher Strukturen, wie sie in den unterentwickelten Regionen zunehmend beobachtet werden kann.³¹ Sowohl die mit dem Westen kooperierenden arabischen Regime als auch der israelfreundliche Westen wurden so zu einer Zielscheibe islamistischer Umsturzbestrebungen. Da Israel (und damit der Westen insgesamt) sich durch konventionelle Streitkräfte als unbesiegbar erwiesen hatte, musste man ihm (und damit dem Westen insgesamt) mit den klassischen Mitteln des Unterle-

genen beizukommen versuchen – dem Terror.³²

Die internationale Ausweitung des Terrors als Methode des politischen Kampfes verband sich mit einer schon damals systematisch angelegten und immer noch unterschätzten Ausweitung des Ziels: Alle Staaten, die Israel unterstützen, werden in islamistischer Perspektive zu Kombattanten und damit zu potentiellen Terrorzielen. Mehr noch: Eine endgültige Beseitigung der Quelle der Bedrohung islamischen Territoriums und islamischer Heiligtümer kann in islamistischer Perspektive nur durch die endgültige Beseitigung des „Hauses des Krieges“ (Dar al-Harb) gelingen – nämlich durch die Unterwerfung auch der nicht-muslimischen Menschen (also *aller* Menschen) unter die Rechtsregeln und die Religion des Islams. Denn der Islam versteht sich eben nicht nur als ein Glaube unter vielen anderen, sondern als krönender Abschluss der Abfolge monotheistischer Weltreligionen, die ihrerseits als Überwindung abergläubischer Polytheismen gesehen werden: Er ist konzeptionell gesehen „ein Glaube für die gesamte Menschheit“³³ – und damit das ideologische Fundament eines neuen Weltherrschaftsanspruchs.

Islamismus und Fundamentalismus sind Doktrinen, in denen Ziel und Mittel dieses Kampfes formuliert sind. Das *Ziel* des Islamismus ist (wie das des Kommunismus) die Weltherrschaft – diesmal nicht unter Rotem, sondern unter Grünem Banner.³⁴ Der Fundamentalismus dagegen ist die *Methode* (genauer: eine der Methoden), wie die verloren gegangene Weltherrschaft des Islams wieder errungen werden kann.³⁵ Er folgt aus einer zutreffenden Diagnose und einem ungeeigneten Therapie-vorschlag. Die auch von vielen Muslimen

geteilte Diagnose besteht darin, dass die islamischen Gesellschaften in der Konkurrenz der Kulturen zurückgeblieben sind, und zwar auch und gerade auf humanitär relevanten Gebieten.³⁶ Die Therapie besteht in der Strategie, durch Rückbesinnung auf die Fundamente des Glaubens die innere Einheit der *Umma* und damit die einst errungene Vorrangstellung des Islams wieder zu gewinnen: „Wie es am Anfang gewesen war, so sollte es wieder sein.“³⁷ Die Rückeroberung der seit 1948 an Israel verloren gegangenen Gebiete gilt in vielen islamistischen Gruppierungen dabei als *Etappenziel* auf dem Weg der Wiedererringung der weltweiten Vorrangstellung des Islams:³⁸

„... wenn die Muslime ihren Vorvätern des 7. Jahrhunderts folgten, das heißt genau deren Taten nachvollzögen, errängen sie wieder ihre angestammte Stellung bei Gott, sowohl in der Welt als auch im Jenseits. Aber die große Frage lautet: ‚Wie kann ein Stück Geschichte buchstabengetreu wiederholt werden?‘ Der einzige Sinn, den diese Aussage ergeben kann, ist der, dass die Muslime im 20. Jahrhundert genau das vollziehen und anordnen müssen, dessen moralische und spirituelle Dimension jener des Handelns der Muslime im 8. und 9. Jahrhundert entspricht.“³⁹

Das bedeutet: Pferd und Säbel sind inzwischen zwar dem Düsenjet und dem Teppichmesser gewichen, doch die „moralische und spirituelle Dimension“ des Verhaltens kann unverändert aus der Tradition übernommen werden: Es gelte, Regeln und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen nicht zu *erfinden*, sondern *wiederzufinden*, wenn man die Unterlegenheit islamischer Gesellschaften überwinden möchte.⁴⁰

Plötzlich und unerwartet haben die offenen Gesellschaften also neue Feinde bekommen. Aber was folgt daraus? Folgt

aus der Rückkehr der Religionen⁴¹ eine ernsthafte Bedrohung der westlichen, säkularen und humanitären Errungenschaften, oder ist der islamistische Terror nur ein vorübergehendes Phänomen, das die These Fukuyamas vom Ende der Geschichte nicht widerlegt? Dieser Frage wollen wir uns nun zuwenden.

III. Die islamische Herausforderung: Huntingtons Perspektive

Das tiefere Problem für den Westen ist nicht der islamische Fundamentalismus. Das tiefere Problem ist der Islam, eine andere Kultur, deren Menschen von der Überlegenheit ihrer Kultur überzeugt und von der Unterlegenheit ihrer Macht besessen sind.

Samuel Huntington⁴²

Im Jahre 1993 erschien in der Zeitschrift „Foreign Affairs“, dem außenpolitischen Diskussionsforum amerikanischer Entscheidungseliten, ein Aufsatz mit dem Titel „The Clash of Civilizations“. Bemerkenswert an diesem Aufsatz war vor allem die erregte Diskussion, die seinem Erscheinen folgte. Der Autor, der Harvard-Politologe Samuel Huntington, stellte sich in ihm dem nach 1990 verbreiteten Konsens-Optimismus entgegen, nach dem das Goldene Zeitalter von Frieden und Wohlstand unmittelbar vor uns liege. Das Bewusstsein dafür, in Einer Welt zu leben und für sie auf Grund gemeinsamer Erkenntnisse, Interessen und Ideale Verantwortung zu übernehmen, sei schon deshalb nicht überall zu erwarten, weil sich die Welt nach dem Ende des Kalten Krieges anhand *kultureller* (und das bedeutet für Huntington wie für Max Weber im Wesentlichen: religiöser) Loyalitäten neu ordne. Politische Konflikte erzeugten Solidarisierungseffekte, die nicht mehr wie im Kalten Krieg nach ideologischer, sondern Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007

nach religiöser Nähe wirken würden. Vereinfacht gesagt: Vor 1990 halfen marxistische Regime marxistischen Regimen, nach 1990 helfen christliche Länder christlichen Ländern und islamische Länder islamischen Ländern.⁴³

Huntington fühlte sich durch die dem Aufsatz folgende lebhaft (und durchaus nicht *nur* negativ akzentuierte) Diskussion dazu herausgefordert, eine ausführlichere Begründung seiner Thesen auszuarbeiten, die 1996 unter dem Titel „Kampf der Kulturen“ auch auf Deutsch erschien. In ihm stellt er sich folgende Aufgabe:

„Das Buch ... versteht sich als eine Interpretation der Entwicklung der globalen Politik nach dem Kalten Krieg. Es will ... ein Paradigma für die Betrachtung globaler Politik liefern, das für Wissenschaftler gehaltvoll und für die Macher der Politik nützlich ist.“⁴⁴

Die heftigen Reaktionen auf Huntingtons Arbeiten ließen darauf schließen, dass hier ein Tabu oder wenigstens ein Grundkonsens verletzt worden war – ein Konsens, der von Hegel bis Fukuyama reicht und mit Hegels Worten so beschrieben werden kann: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“⁴⁵ Wir sind nach Fukuyama in einer Situation, in der ein Land nach dem anderen seine gesellschaftliche Organisation auf demokratisch legitimierte Rechtsstaaten und Marktwirtschaften westlichen Typs umstelle; wir hätten daher nichts weiter zu tun, als diesen quasi-naturgesetzlichen Vorgang nach besten Kräften zu fördern oder uns ihm wenigstens nicht entgegen zu stellen: Der westliche Weg sei allein noch offen.

Huntington dagegen hält diese Sichtweise für eine gefährliche Illusion.⁴⁶ Andere Kulturen würden die sich immer mehr ab-

zeichnende weltweite Durchsetzung westlicher Wertvorstellungen mit Misstrauen und Abwehr beantworten;⁴⁷ der wirtschaftlich begründete Imperialismus früherer Zeiten sei in der Sicht anderer Kulturen jetzt einem Menschenrechts- und Werte-Imperialismus gewichen, der in den Zieländern höchst unwillkommen und sogar riskant sei. Die Kriege der Zukunft würden daher aus der mangelnden Bereitschaft oder Fähigkeit der Staatsmänner entstehen, eine globale Politik zu verfolgen, „die unterschiedliche kulturelle Wertvorstellungen berücksichtigt“⁴⁸ und fremde Kulturkreise respektiert – auch um den Preis der „Nichteinmischung“ in die inneren Konflikte eines anderen Kulturkreises und auch um den Preis einer nur lokalen, nicht universalen Verbreitung westlich definierter Menschenrechte. Vom Standpunkt der Friedenserhaltung gesehen sei die universale Verbreitung westlicher Wertvorstellungen nicht wünschenswert, sondern mit erheblichen und im Zeitverlauf zunehmenden Risiken behaftet.

Die Risiken einer universalistischen Politik des Westens nehmen nach Huntingtons Überzeugung deshalb zu, weil seine bisherige Vorrangstellung aus demografischen Gründen erodiert und außerdem westliche Wertvorstellungen eben nur vom Westen als überzeugend empfunden würden. Mit der demografischen Schwächung gehe außerdem eine allmähliche Erosion der wirtschaftlichen Basis des Westens einher, die auch die militärischen Durchsetzungschancen westlicher Wertvorstellungen auf Dauer nicht unbeeinflusst lassen werde. Damit schwinden nach Huntingtons Auffassung die *realen* Grundlagen eines freiheitlichen Politikverständnisses:

„Die im Westfälischen Frieden etablierte Trennung von Religion und internationaler Politik, ein

ureigenes Ergebnis westlicher Kultur, geht zu Ende ... Die intrakulturelle Auseinandersetzung um die politischen Ideen aus dem Westen wird abgelöst von einer interkulturellen Auseinandersetzung um Kultur und Religion.⁴⁹

Die nach Huntington fortschreitende Erosion der realen Grundlagen des universalistischen Liberalismus gehe mit einer Zunahme von „Bruchlinienkonflikten“ einher, deren geistige Wurzel im unterschiedlichen ideologischen Gehalt der jeweiligen Religion der Kulturkreise zu sehen sei und daher auch nicht auf die gleiche einfache Weise wie Interessenkonflikte *innerhalb* des Westens (etwa Tarifauseinandersetzungen oder Streiks) vermieden oder beendet werden könnten. Um Huntingtons Position zuzuspitzen: An runden Tischen können nur Personen Platz nehmen, die sich als prinzipiell gleichrangig ansehen. Wenn aber Nicht-Muslime als nicht gleichrangig gelten und Atheisten oder Agnostiker sogar niedriger als Tiere stehen, wird ein gläubiger Muslim den Runden Tisch nicht nutzen, sondern zerschlagen – schon um seine Position im Paradies nicht zu gefährden. Bruchlinienkonflikte seien allenfalls für eine gewisse Zeit durch eine vorsichtige Politik der eigenen Stärke und der Anerkennung des Gegners vermeidbar; sie sind und bleiben jedoch eine ständige Gefahr – erst recht, wenn man an die demografische, wirtschaftliche und militärische Dynamik der Herausfordererkulturen denkt. Daher werde die Machtposition des „sinischen“ Kulturkreises, insbesondere Chinas, aber auch die des islamischen Kulturkreises zunehmen.⁵⁰ Er resümiert:

„Unter dem Druck der Modernisierung erlebt globale Politik heute eine Neugestaltung entlang kultureller Kampflinien. Völker und Länder mit ähnlicher Kultur rücken zusammen. ... An die

Stelle von Blöcken wie in der Zeit des Kalten Krieges treten kulturelle Gemeinschaften, und die Bruchlinien zwischen den Zivilisationen sind heute die zentralen Konfliktlinien globaler Politik geworden.“⁵¹

Der Islam stelle im künftigen „Kampf der Kulturen“⁵² insofern ein besonderes Problem dar, als der Islam und der Westen ein miteinander unvereinbares Verständnis von staatlicher Ordnung und *gleichzeitig* ein universalistisches Verständnis von Politik hätten – also der Vorstellung anhängen würden, dass die jeweils andere Kultur die eigenen Wertvorstellungen übernehmen *solle*:

„Die Ursachen für dieses Konfliktmuster liegen nicht in Übergangserscheinungen wie dem christlichen Eifer des 12. Jahrhunderts oder dem muslimischen Fundamentalismus des 20. Jahrhunderts. Sie entspringen vielmehr der Natur dieser beiden Religionen und der auf ihnen basierenden Kulturen. ... Beide sind universalistisch und erheben den Anspruch, der eine wahre Glaube zu sein, dem alle Menschen anhängen sollen. Beides sind missionarische Religionen, die glauben, dass ihre Anhänger die Verpflichtung haben, Nichtgläubige zu dem einen wahren Glauben zu bekehren. Von Anfang an breitete sich der Islam durch Eroberung aus, und ebenso das Christentum, wenn sich eine Gelegenheit bot.“⁵³

Der Machtkonflikt zwischen dem islamischen und dem christlichen Kulturkreis habe nach verbreiteter Auffassung bisher einem Nullsummenspiel geglichen, in dem mal der Eine und mal der Andere die Oberhand gewinnt, aber nicht beide gleichzeitig (etwas) gewinnen können. Dieser politische Konflikt um Territorium und Ressourcen werde noch durch einen kognitiven Konflikt verschärft, der ebenfalls nicht durch Kompromisse beizulegen sei, die ja zu ihrer Formulierung bereits gemeinsame Interessen voraussetzten:

„Es gibt einen zusätzlichen Konflikt ...: den Konflikt zwischen zwei verschiedenen Auffassungen dessen, was richtig und was falsch ist, und infolgedessen, wer recht hat und wer nicht recht hat.“⁵⁴

Denn „der Westen“ ist nicht nur die Welt des Christentums, sondern auch die der ebenso universalistisch angelegten *Wissenschaft*, deren Geltungsanspruch den kognitiv begründeten Konflikt um theologische, philosophische, ethische, moralische und gesellschaftstheoretische Positionen verschärft, ohne ihn immer lösen zu können. Dieser intellektuelle Modernisierungsdruck wird nach Huntingtons Auffassung vom Islam mit moralischen Argumenten pariert: In muslimischen Augen ist die Säkularisierung des Westens die Ursache (nicht seines Wohlstandes, sondern) seiner zunehmenden „Dekadenz und Immoralität“; im Westen dagegen wird sie als Voraussetzung des Erkenntnisfortschritts begriffen, der wiederum seine wirtschaftliche und militärische Dominanz ermöglicht und weiter fördert.

„Zunehmend greifen Muslime den Westen nicht darum an, weil er sich zu einer unvollkommenen, irrigen Religion bekennen würde, ... sondern darum, weil er sich zu überhaupt keiner Religion bekennt. In muslimischen Augen sind Laizismus, Irreligiosität und daher Unmoral des Westens schlimmere Übel als das westliche Christentum, das sie hervorgebracht hat.“⁵⁵

Mit anderen Worten: Die Säkularisierung ist eine Erfolgsbedingung des Westens, auf die er gerade deshalb nicht verzichten wird; doch gerade sie ist der entscheidende Stein des Anstoßes für die muslimische Herausfordererkultur. Und Islamisten könnten in der Tat in vielen Politikfeldern des Westens anschauliche Beispiele für gesellschaftliche Fehlsteuerungen vorweisen und mit einem gewissen Erfolg sug-

gerieren, dass solche Fehlsteuerungen nicht lediglich einem partiellen und korrigierbaren Irrtum, sondern einem *substantiellen Konstruktionsfehler der westlichen Kultur* entspringen: Politikversagen *im Westen* wird so zum Politikversagen *des Westens*.

Wir können den von Huntington prognostizierten Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen auch mit Hilfe des soziologischen Begriffs der Modernisierung erläutern. Im Gegensatz zur westlichen Kultur der Moderne habe der Islam als Kultur und als Gesellschaftsordnung⁵⁶ systematische Modernisierungsschwierigkeiten.⁵⁷ Wenn wir unter Modernisierung verstehen, dass Gesellschaften übereinkommen, die Grundsätze der politischen Führung nicht aus einer bestimmten Religion, sondern aus den konsensfähigen Interessen der betroffenen Menschen abzuleiten; wenn Modernisierung sich durch eine allmähliche Diffusion wissenschaftlichen Wissens in die Gesellschaften charakterisieren lässt, das sich nicht nur auf naturwissenschaftlich-technische Aspekte beschränkt, sondern auch sozialwissenschaftlich begleitete Reformen von Institutionen umfasst; wenn Modernisierung die Einführung marktwirtschaftlicher Strukturen bedeutet, die systematisch auf eine Entmachtung von Akteuren und auf die Souveränität der Individuen abgestellt sind; wenn Modernisierung schließlich bedeutet, einen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat mit Gewaltenteilung zu etablieren, wie er in der europäischen Aufklärung erstmals formuliert worden ist⁵⁸ – wenn all dies die Substanz des Westens ausmacht, dann ist nach Huntingtons Überzeugung ein dauerhafter Konflikt zwischen ihm und den islamischen Gesellschaften *ideologisch programmiert*. Mehr noch: Wir sind

seit Neuestem Zeitzeuge eines neuen Jahrhundertkonflikts, der möglicherweise den Systemkonflikten des 20. Jahrhunderts in Nichts nachstehen wird: „Die Ära der muslimischen Kriege hat begonnen“ – so Huntingtons Urteil im Jahre 2002.⁵⁹ Und nichts spreche dafür, dass die Überlegenheit der europäischen Kultur, der „Davos-Kultur“ wirtschaftlichen Fortschritts, individueller Freiheit und politischer Kooperation mehr ist als eine temporäre provinzielle Einbildung – erst recht, wenn man bedenkt, dass die Davos-Kultur es schon biologisch nicht schafft, sich selbst zu reproduzieren.⁶⁰

Was müssen wir also befürchten? Nun: Von *semantischen* und konzeptionellen Widersprüchen allein kann man nicht umstandslos auf eine höhere Wahrscheinlichkeit *realer politischer* Konflikte schließen – auch wenn Intellektuelle, die sich gewissermaßen als Fachleute für Ideen verstehen, im Gefolge Hegels gern eine solche unmittelbare Wirksamkeit von Ideen (oder wenigstens eine prästabilisierte Harmonie zwischen Idee und Wirklichkeit) unterstellen. Werfen wir also zunächst einen Blick auf die professionellen Reaktionen auf Huntingtons Konfliktprognosen.

IV. Hat Huntington unrecht?

Zunächst ist festzustellen, dass Huntingtons Thesen in der Fachwelt überwiegend auf Ablehnung gestoßen sind.⁶¹ *Empirische Einwände* relativieren Huntingtons Behauptung, dass islamische Gesellschaften ein größeres Konfliktpotential hätten als Gesellschaften aus anderen Kulturkreisen. Nach Russett und Mitarbeitern sind Staaten in unmittelbarer Nachbarschaft islamischer Staaten nicht gefährdeter als in der Nachbarschaft anderer Staaten: Konfliktfördernde Determinanten liegen, so die

Autoren, eher in den klassischen Konfliktvariablen wie geografische Nähe, Bündniszugehörigkeit, relative Stärke und Demokratisierungsgrad – ganz unabhängig von der Zugehörigkeit von Staaten zu bestimmten „Kulturkreisen“. Die „blutigen Grenzen des Islam“ entpuppten sich daher bei genauerer Betrachtung als statistisches Artefakt: Islamische Länder hätten überdurchschnittlich viele Grenzen mit Ländern, die zu anderen Kulturkreisen gehören. Schon aus geografischen Gründen haben „Staaten, die auf Land aneinandergrenzen, die größtmögliche Chance ..., in Händel miteinander zu geraten“.⁶²

Ein anderes Beispiel. Von 27 Kriegen des Jahres 1996 können nur neun als Konflikte gelten, die im Sinne Huntingtons entlang kultureller Bruchlinien ausbrachen. Mehrheitlich waren die Konflikte also solche, die sich *innerhalb* einer Kultur ereigneten. Demnach sind hier ethnische, politische und wirtschaftliche, aber nicht kulturelle Variablen ausschlaggebend.

Allerdings könnte Huntington darauf verweisen, dass der Beobachtungszeitraum von Russett und Mitarbeitern nur bis zum Jahr 1992 reicht – also im Grunde nur bis zu dem Zeitpunkt, zu dem sich die Dynamik der von Huntington prognostizierten neuen Kulturkonflikte nach dem Ende des Kalten Krieges und nach dem Abzug der russischen Truppen aus Afghanistan erst allmählich zu entfalten begann. Und gerade die Ereignisse *nach* 1992 lassen den Schluss zu, dass die Verbreitung islamistischer Ideologie zunimmt und überdurchschnittlich konfliktverschärfend wirkt – so, wie Huntington es prognostiziert hat.

Theoretische Einwände ergeben sich für viele Kommentatoren daraus, dass Huntington

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007

tington die Zivilisationskonflikte offensichtlich nach Maßgabe der sog. *realistischen Theorie der internationalen Beziehungen*⁶³ modelliert. Nach dieser Theorie agieren Staaten in einem anarchischen System, in dem sie neben dem Abgrenzungsdilemma (Staatsgrenzen sind fast immer umstritten) vor allem dem Sicherheitsdilemma unterworfen sind: Um ihr Überleben zu sichern, rüsten Staaten auf eine Weise, die andere Staaten als Bedrohung ihrer eigenen Sicherheit empfinden. Indem diese Staaten aber entsprechende Rüstungsanstrengungen unternehmen, um diese Bedrohung zu parieren, schaffen sie eine Situation, die wiederum andere Staaten als Bedrohung empfinden – und so fort. Um sich in einer solchen Situation wirksamer zu schützen, gehen Staaten (wechselnde) Allianzen ein; sie schließen Beistands- oder Handelsverträge ab oder arbeiten auf sonstige Weise mit anderen Staaten friedlich zusammen. Kooperation allein schaffe jedoch keinen Frieden:⁶⁴ Kooperationsgewinne lassen nach Auffassung politikwissenschaftlicher Realisten immer auch neue Machtressourcen entstehen – und damit eine potentielle Grundlage militärischer Überlegenheit. Daher kooperiert man immer nur auf Zeit, da Kooperationsgewinne ungleich verteilt werden und die Bedrohungslage sich dadurch ständig verändert. Nach realistischer Sicht gilt also: „Der Verbündete von heute ist der Feind von morgen.“⁶⁵

Aber die anarchische Theorie der internationalen Beziehungen entspricht – so die Kritik an Huntington⁶⁶ – nicht der realen Welt, die inzwischen zunehmend von internationalen Institutionen und *internationaler Kooperation zu beiderseitigem Vorteil* geprägt ist. Die Anarchie der internationalen Beziehungen werde zunehmend

durch Institutionen gebändigt, welche die Interaktion zwischen Staaten reglementiert – und zwar gerade über die von Huntington definierten Grenzen der Kulturen hinweg: Die UN oder die WTO, aber auch zahlreiche zivilgesellschaftliche Institutionen würden von Staaten oder Gruppen gebildet, die ganz unterschiedlichen Kulturkreisen angehören und dennoch den Wert der Kooperation im atomaren Zeitalter der Globalisierung erkannt hätten. Das internationale System werde daher durch die entstehenden Kooperationsgewinne stabilisiert und nicht destabilisiert; und sogar Staaten, die diesem kooperativen Netzwerk noch nicht angehören, würden die Vorteile der Kooperation über kurz oder lang erkennen (müssen).

Das Gewicht dieser Kritik wird noch dadurch verschärft, dass Huntington selbst dazu aufforderte, „... nach Werten, Institutionen und Praktiken [zu] suchen ..., die sie mit Menschen anderer Kulturen gemeinsam haben“.⁶⁷ Genau das können wir geradezu als das intellektuelle Paradigma des Westens ansehen: Die Suche nach gemeinsamen Interessen und Werten sowie nach institutionellen Designs, die konfliktierende Werte (um mit Leibniz zu sprechen) *kompossibel* machen, ist eine zentrale Methode der Konfliktbewältigung.⁶⁸ Aber wenn nicht Interessen, sondern „... Kultur das zentrale Merkmal der Identifikation ist, wenn die Menschen sich nur in Abgrenzung zu anderen finden können und die Interaktion mit anderen Kulturen notwendig zu Konflikten zwischen den Kulturen führt, dann ist eine kulturübergreifende Suche nach universellen Werten unmöglich“.⁶⁹ Nun gibt es aber interkulturelle Kooperation. Daher seien gemeinsame Interessen bestimmender als kulturelle Unterschiede.

Auch diese Kritik ist jedoch nicht völlig überzeugend. Zum einen kritisiert Huntington selbst die realistische Theorie der internationalen Beziehungen als unzureichend.⁷⁰ Er tut dies aber nicht, weil diese Theorie die Politik im Sinne eines Nullsummen-Paradigmas denkt und zu erklären versucht, sondern weil erstens Positivsummenspiele zunehmend mit Staaten des *gleichen* Kulturkreises gespielt werden, weil es zweitens ausreicht, dass Staaten in *einigen* Punkten ihre Interessen nicht auf die gleiche Weise wie Staaten eines anderen Kulturkreises begreifen und demgemäß handeln, weil drittens existierende Handels- und Wirtschaftsbeziehungen kriegerische Konflikte kaum unwahrscheinlicher machen, und weil viertens die heutigen Staaten „Einbußen an Souveränität, Funktionen und Macht hinnehmen“ müssen. Die Davos-Kultur, so könnte Huntington seinen Kritikern antworten, setzt eine funktionierende Staatlichkeit voraus, deren Bestand keineswegs als ausgemacht gelten kann – ganz im Gegenteil: Die sich in immer mehr Ländern vollziehende Erosion der Staatlichkeit wird nach Martin van Creveld⁷¹ von vielen Menschen wahrscheinlich mit einem Verlust an Freiheit, ökonomischer und außerökonomischer Sicherheit sowie vor allem an politischer Gleichheit bezahlt werden müssen – eine Entwicklung, die sogar in eine „Rückkehr zu primitiveren Lebensformen“ münden kann. Immerhin hält Creveld es nicht für undenkbar, dass unkontrollierbare religiös motivierte Gewalt wieder einen Stellenwert einnehmen könnte wie zur Zeit vor dem Westfälischen Frieden von 1648. Ich habe nicht den Eindruck, dass sich aus diesem Szenario ein Argument *gegen* Huntington ergibt. Wohl aber ergibt sich daraus ein Argument ge-

gen eine Position, die angesichts des Bevölkerungswachstums und sich verschärfender Verteilungskonflikte unbeirrt von einer störungsfreien Integration einer „Weltkultur“ ausgeht. Wie gesagt: Auch um 1900 konnte man sich nicht vorstellen, dass das sich abzeichnende Zeitalter des Friedens, der wirtschaftlichen Prosperität und der internationalen Kooperation abrupt zu Ende gehen könnte.

Grundlegende Zweifel an der künftigen weltpolitischen Stabilität als Voraussetzung jeder friedlichen Entwicklung gibt es also auch bei anderen namhaften Autoren. Und wir sollten zugeben, dass Huntington eine nach meiner (wachsenden) Überzeugung außerordentlich wichtige Fragestellung wenigstens *aufgeworfen* hat, nämlich die *Frage nach der politischen Zukunftsfähigkeit offener Gesellschaften*. Dennoch sollte man mit Riesebrodt zugestehen, dass er dieses Problem auf eine wissenschaftlich letztlich nicht befriedigende Weise *bearbeitet* hat.⁷² Dies gibt Huntington implizit sogar selbst zu. Unmittelbar vor der oben zitierten Stelle, in der Huntington seine Aufgabenstellung umreißt, schreibt er: „Dieses Buch ist kein sozialwissenschaftliches Werk und soll es nicht sein.“⁷³ Genau dies macht aber seinen *konzeptionellen* Mangel aus: Prophetien sind wohlfeil; Prognosen lassen sich jedoch nur aus wissenschaftlichen Theorien ableiten. Diese Theorien müssen entwickelt, genau formuliert und an Hand angemessen aufbereiteten statistischen Materials geprüft werden – was Huntington in seinem als Leitfaden für die praktische Politik gedachten Buch allzu oft unterlässt, unzureichend leistet oder letztlich für überflüssig hält. Aber auch schlecht begründete Hypothesen können einen erheblichen Wahrheits-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007

gehalt besitzen und im Laufe weiterer Forschungen an Überzeugungskraft gewinnen. Unabhängig davon, wie man die wissenschaftliche Substanz des Buches beurteilt, hat Huntington uns jedenfalls dazu gezwungen, über die Zukunftsfähigkeit des westlichen Politikmodells nachzudenken und sie nicht im Sinne einer voreiligen historizistischen Harmonieerwartung für gegeben zu halten. Für Huntington ist die islam(ist)ische Herausforderung offener Gesellschaften ein ernst zu nehmendes Problem; seine Kritiker hingegen scheinen sie für eine vorübergehende Episode, für ein Epiphänomen innenpolitischer Rivalitäten oder für ein Ergebnis vorübergehender demografischer Verwerfungen zu halten – also gewissermaßen für eine pubertätsanaloge Erscheinung der reifenden Weltgesellschaft.⁷⁴

V. Die offene Gesellschaft und ihre Zukunft

Für einen Kritischen Rationalisten, der sich mit Popper der Bewahrung und Weiterentwicklung offener Gesellschaften verpflichtet weiß, ist die von Huntington aufgeworfene Frage natürlich von größtem Interesse. Denn der Kampf um die offene Gesellschaft ist an keinem bestimmbareren Punkt der Geschichte zu Ende: Jeder Erfolg ist nur auf Zeit wirksam, denn Freunde der geschlossenen Gesellschaft der Horde kommen jeden Tag massenweise zur Welt. Wie jedes komplizierte System ist auch das System der offenen Gesellschaft eine Errungenschaft, deren Fortbestand nicht selbstverständlich ist. Sie hängt vielmehr von Voraussetzungen ab, die (wie etwa Bildung und moralische Legitimität) immer wieder erneuert und in vielen Fällen sogar erst noch geschaffen werden müssen. Systemtheoretisch gesehen kön-

nen wir offene Gesellschaften als Systeme ansehen, die spezifischer Inputs und möglicherweise auch besonderer Grenzbeziehungen bedürfen, um ihr Fließgleichgewicht bzw. ihre Stabilität zu erhalten. Offene Gesellschaften können schließlich viel leichter zerstört als aufgebaut werden; das sollte uns davor bewahren, mit ihren Grundlagen politisch und intellektuell leichtfertig umzugehen. Daher also noch einmal die Frage: Stellt der Islam(ismus) eine besondere Herausforderung für die offenen Gesellschaften des Westens dar?

Auf den ersten Blick sprechen zahlreiche Gründe dafür, den von Huntington erwarteten Konflikt der Kulturen (vor allem den zwischen der islamischen und der westlichen Kultur) für pragmatisch irrelevant zu halten und daher Entwarnung zu geben:

1. Die internationale Interdependenz macht alle Staaten voneinander abhängig. Ihre Stabilität und der Wohlstand ihrer Bevölkerungen hängen maßgeblich vom Funktionieren internationaler Waren- und Kapitalströme ab. Eine Störung dieser Ströme und eine daraus folgende nachhaltige Schwächung der westlichen Staatengemeinschaft würde sofort auch auf die islamischen Länder durchschlagen – Länder, die sich im ernsthaften Konfliktfall in vielen Fällen noch nicht einmal selbst ernähren, geschweige denn sich selbst wirksam verteidigen könnten.
2. Die internationale Interdependenz findet ihren Ausdruck in internationalen Institutionen, die ihrerseits das Ergebnis internationaler Bemühungen um die rechtliche Regulierung staatlichen und nicht-staatlichen Verhaltens sind. Die Legitimität dieser Institutionen ist zwar nicht selten größer als ihre Effizienz,

aber es ist (von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen) bisher nicht erkennbar, dass die Staaten der verschiedenen Kulturkreise diese Institutionen nur als propagandistisch gemeinte Ablenkung vom Kampf der Kulturen ansehen.

3. Die Terroranschläge vom 11. September 2001 haben Staaten ganz unterschiedlicher Kulturkreise zusammenrücken lassen: Russland und China, ja selbst einige islamische Länder kooperieren ernsthaft mit Amerika gegen den Islamismus.

4. Die wirtschaftliche Kraft der OECD-Länder und vor allem die aus ihr resultierende militärische Stärke lassen islamistische Ambitionen, eine spürbare Verschiebung des internationalen Machtgleichgewichts zugunsten der islamischen Länder herbeizuführen, als unrealistisch erscheinen.⁷⁵ Schon die Wahl des bevorzugten politischen Instruments, nämlich des Terrors, zeigt die politische und militärische Ohnmacht von Ländern oder nichtstaatlichen Gruppierungen mit islamistischen Ordnungsgrundsätzen.

5. Erfolgreiche Gesellschaften des Westens machen zwar nicht immer den Administrationen, wohl aber den Menschen anderer Länder deutlich, welche Chancen mit einem Verzicht auf eine religiös begründete Politik und mit einer Orientierung an Bildung, Individualisierung und Freiheit verbunden sind. Kaufentscheidungen (wo immer sie möglich sind) und internationale Migrationsbewegungen (wo immer sie möglich sind) zeigen, wie Menschen mit ihrem Portmonee und ihren Füßen abstimmen – wenn sie denn dürfen. Aus beidem lässt sich nicht gerade auf eine nachhaltige Attraktivität islamischer Ordnungen schließen.

6. Und schließlich übersieht das Konzept vom Kampf der Kulturen nach Ansicht des Optimisten, dass jede Kultur (also auch die islamische) *in sich* um den richtigen Weg ringt und dass sich innerhalb der islamischen Länder zahlreiche modernisierungswillige Oppositionsbewegungen etabliert haben, die im Interesse der Zukunftsfähigkeit ihrer eigenen Gesellschaften auf eine Veränderung der islamischen Rechtsverhältnisse in Richtung auf eine Verwestlichung dringen. So gesehen gehe es gar nicht um die „offene Gesellschaft und ihre islam(ist)ischen Feinde“, sondern um den „offenen Islam und seine Feinde“, ⁷⁶ nämlich um den seit 1.000 Jahren währenden Kampf des islamischen Rationalismus von Ibn Ruschd gegen seine fundamentalistische Konkurrenz, der irgendwann zugunsten des islamischen Rationalismus entschieden sein werde.

Dies alles, so könnte der Optimist sagen, rechtfertige die Erwartung, dass sich in den nächsten 20 oder 30, ja selbst 50 Jahren an der Vorrangstellung des Westens nichts ändern werde. Und da demokratisch verfasste Gesellschaften in ihren politischen Entscheidungen ohnehin einen erheblich kürzeren Zeithorizont (oft sogar nur den einer einzigen Wahlperiode) gewöhnt sind, seien weiter gehende Überlegungen vom Standpunkt der praktischen Politik aus gesehen (und daher erst recht vom Standpunkt Huntingtons aus gesehen) überflüssige Spekulationen.

Der Skeptiker könnte den Optimisten jedoch zunächst daran erinnern, dass es in offenen Gesellschaften durchaus Politikfelder gibt, in denen wir sehr weit vorausdenken. In diesen Politikfeldern begrün-

den wir die Zielangemessenheit unserer Entscheidungen sowie die Legitimität unseres politischen Handelns mit Folgewirkungen, die vielleicht erst in 50 bis 100 Jahren spürbar werden – zum Beispiel in der Klima- oder Sozialpolitik. Ein kritischer Rationalist, der an der Prosperität offener Gesellschaften interessiert ist, kann jedenfalls verlangen, dass den zukünftigen politischen Freiheitschancen mindestens ebenso viel Aufmerksamkeit gewidmet wird wie den zukünftigen Höchsttemperaturen oder der erwartbaren Rentenhöhe. Und dies macht die Frage im Grunde unabweisbar: Stehen wir vor einer islamistischen Herausforderung, die der totalitären Herausforderung der offenen Gesellschaften im Europa des 20. Jahrhunderts ebenbürtig ist?

Wer diese Frage im Prinzip bejaht, könnte sich auf folgende Argumente berufen.

1. Eine erste Gruppe von Argumenten können wir unter der Bezeichnung *externes Politikversagen* zusammenfassen. Schließlich waren es *europäische* Länder, die bis zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine kolonialistische Ausbeutung arabischer und anderer islamischer Länder betrieben, die mit den heute (*und* damals!) propagierten „Werten“ wohl kaum in Einklang zu bringen war. Die kolonialistische Phase wurde zu allem Überfluss dann auch noch durch den Kalten Krieg abgelöst, in dem sich autokratische Regimes der Dritten Welt der Gunst des Westens nicht deshalb erfreuten, weil sie Menschenrechte und Marktwirtschaft garantierten, sondern weil sie nicht der Freund des Feindes waren. Diese Sünden der Vergangenheit beeinträchtigen die heutige Attraktivität westlicher Werte

nicht unerheblich und erleichtern die autokratische Abwehr demokratischer Modernisierungsbestrebungen.

2. Eine zweite Gruppe von Argumenten können wir unter der Bezeichnung *internes Politikversagen* zusammenfassen. Die *Ulema*, also die theologisch ausgebildete gesellschaftliche Entscheidungselite islamischer Gesellschaften, hat es (siehe Punkt 1) bisher vermocht, jeglicher Machtbeschränkung zu widerstehen. Islamische Kritiker des Islams, die auf einer reformatorischen Öffnung des islamischen Denkens bestehen, werden ins Exil getrieben, mundtot gemacht oder vorsichtshalber sofort erschossen⁷⁷ – mit der Folge, dass die gewaltsam bewahrte gesellschaftliche Ordnung nach islam(ist)ischen Grundsätzen das Haupthindernis für die geistige und damit ökonomische Prosperität islamischer Länder darstellt.

3. Die zeitweise Attraktivität sozialistischer Ordnungsmodelle im islamischen Raum hatte den aus der Sicht des Westens unerwünschten Nebeneffekt, dass in islamischen Ländern westliche Irrtümer als Irrtümer des Westens gelten. Nichts spricht jedoch dafür, dass die islamischen Massen ihre Sympathie für den Westen und seine Ideen deshalb entdecken werden, weil sie derartige politikwissenschaftliche Subtilitäten durchschauen lernen. Im Gegenteil: Die *Ulema* ist daran interessiert, das Versagen des arabischen Sozialismus als Versagen der Westorientierung insgesamt darzustellen und jede Information zu unterdrücken, die diesen tragischen Irrtum aufzuklären versucht. Wichtige Publikationen, die eine rechtssoziologische und rechtsphilosophische Erneuerung des Islams andeuten, erschei-

nen daher (siehe Punkt 2) notgedrungen im Ausland.⁷⁸

4. Politische Unternehmer im orthodoxen Islam haben keine Veranlassung, ein für sie erfolgreiches Modell der Rekrutierung von Anhängern aufzugeben.⁷⁹

Wer ungebildete Massen im Namen Gottes zur Verteidigung eigener Pfründe mobilisieren kann, wird sein Positionsgut⁸⁰ kaum aus abstrakter Einsicht in die allgemeinen Vorteile des geistigen Pluralismus und der Meinungsfreiheit aufgeben und einem bürgerlichen Beruf in einer arbeitsteiligen Industriegesellschaft nachgehen – und Fliesenleger, Anwalt oder Installateur werden.⁸¹

5. Kollektiv wünschenswerte institutionelle und arbeitsethische Lernprozesse werden in vielen islamischen Ländern dadurch blockiert, dass diese Länder über den weitaus größten Teil der nachgewiesenen Ölvorkommen verfügen. Wenn wir uns an die Entwicklung Europas erinnern und davon ausgehen, dass dort nicht der Luxus, sondern (neben kulturellen Faktoren) die Not und die militärische Konkurrenz die (mit-)entscheidenden Lehrmeister waren, dann bilden die durch die Ölvorkommen ermöglichten Einnahmen der islamischen Länder (vor allem Saudi-Arabiens) eine gewissermaßen natürliche Barriere gegen gesellschaftliche Lernfortschritte. Ölvorkommen werden so zum Standortnachteil, Petro-Dollars zum konvertiblen und frei transferierbaren Lernhemmnis auch für andere Gesellschaften: Al-Qaida zahlt besser.

6. Die durch die Ölvorkommen erzielbaren Ressourcen könnten bei einer angemessenen Ordnungspolitik zur Finanzierung von Arbeitsplätzen eingesetzt werden, die für die überproportional

zahlreichen Jugendlichen arabischer Länder ökonomisch notwendig wären. Dies ist (siehe Punkt 2) jedoch bei weitem nicht im erforderlichen Ausmaß geschehen. Daher gleicht nicht nur die demografische Verteilung der Altersgruppen in den islamischen Ländern, sondern auch ihr sozio-ökonomischer Status den entsprechenden Werten in den europäischen Ländern zur Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, die ökonomischen Daten sogar denen in Deutschland um 1930. Ich sehe nicht, dass diese Hinweise Huntingtons bei der Beurteilung seiner Ansichten bisher angemessen gewichtet wurden.

7. Schließlich dürfen wir auch die *ausschließlich* ideologischen Wurzeln des Konflikts nicht unterbewerten. Michael Ley hat vor einiger Zeit erneut darauf hingewiesen (oder genauer: wieder darauf hinweisen müssen), dass der Nationalsozialismus ohne seine religiöse Komponente nicht wirklich verstanden werden kann.⁸² Dies gilt m.E. auch für den Islamismus. Er ist in den meisten Ländern eben nicht *nur* das prinzipiell akzeptierbare Mittel der Wahl gegen illegitime und modernisierungsunfähige Diktaturen oder Strukturen, sondern *auch* eine durchaus eigenständige und mit westlichen Vorstellungen unvereinbare Art, das Verhältnis von Mensch, Welt und Gesellschaft zu denken, zu gestalten und für alle (!) verbindlich zu machen. Zwar neigt man als Intellektueller und erst recht als Philosoph dazu, den Einfluss von Ideen *überzubewerten*. Aber es ist durchaus eine Überlegung wert, ob wir uns nicht inzwischen zu unserem Schaden daran gewöhnt haben, den Einfluss von Ideen *unterzubewerten*. Ideologien, so

schon eine Einsicht Bertrand Russells,⁸³ eignen sich vorzüglich zur Gruppenbildung und damit zur Abgrenzung, zur Mobilisierung – und zum Krieg.

„Noch heute erinnern sich Gefolgsleute gerne an den Winter 1985, als sich Osama bin Laden in einem Flüchtlingslager nahe dem pakistanischen Peshawar als Herr eines »heiligen Krieges« zelebrierte. In einem Ziegelgemäuer kauerten bärtige Gestalten in zerlumpte Kleidern und löchrigem Schuhwerk auf dem Lehm Boden. Araber aus Saudi-Arabien, Jordanien, Marokko. Solche aus Algerien und Palästina. Muslime aus Indonesien, Pakistan und Indien. Der Mann, der vor ihnen unter der grünen Fahne des Propheten stand, geiferte nicht, er dozierte. Ruhig und sehr überlegt hat er eine Stunde lang seinen Zuhörern den Zustand der muslimischen Welt aufgezeichnet. Die Menschen lauschten gebannt der hageren Gestalt, die mit sanftmütiger Stimme, leise und konzentriert über die eine, die Heilige Stadt sprach, die ausgerechnet in den Händen der Juden sei. Al Quds – Jerusalem. Und als Osama bin Laden sie schließlich zum Dschihad aufforderte, zur Selbstläuterung, und den Anstrengungen, die sie auf ihrem Weg zu dem einen Islam zu unternehmen hätten, schallte ihm ein durchdringendes *Allahu akbar* entgegen – »Gott ist groß.«⁸⁴

Vor diesem Hintergrund, so würde Huntington vielleicht sagen, ist die in manchen Regionen zu beobachtende Auflösung funktionierender Staatlichkeit ein beunruhigendes Phänomen. Noch beunruhigender ist in dieser Perspektive die in einem Zeitalter technologischer Innovationen zu beobachtende Proliferation von Massenvernichtungswaffen. Das Gleiche gilt für die von ausgewiesenen Islam-Kennern zu hörende Erwartung, dass sich Muslime in Westeuropa nicht auf die gleiche Weise wie Polen oder Hugenotten integrieren werden und dass „die rigide Trennung von Religion und Politik, die am Ende nur noch das ‚C‘ oder das ‚I‘ im Kürzel einer

Partei übriglässt“⁸⁵ zumindest in der islamischen Welt nicht zu erwarten sei.⁸⁶ Denn Islamisten kämpfen für alles Mögliche – nur eben nicht für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit *aller* Menschen. Und die islamischen Eliten in arabischen und außerarabischen Ländern setzen sich für alles Mögliche ein – nur eben nicht für Freiheit, Toleranz und wirtschaftliche Prosperität *aller* Menschen. Kurz: Solange es keine konzeptionellen Änderungen der islamischen Theologie gibt, die nicht nur auf in Oxford bedrucktem Papier stehen, sondern auch in den entsprechenden Ländern sozial wirksam geworden sind, wird es keine islamischen Demokratien geben.⁸⁷ Und solange es keine islamischen Demokratien gibt, werden wir von den islamischen Ländern keinen demokratischen Frieden erwarten können – sondern allenfalls einen Frieden durch Abschreckung, aus Zufall oder Machtasymmetrie. Und solange wir keinen demokratischen Frieden erwarten können, wird der kulturelle Konflikt zwischen dem real existierenden Islam und dem Westen weitergehen. Und bis auf weiteres gilt sogar: Selbst wenn wir islamische Demokratien hätten, könnten wir angesichts des niedrigen Bildungsniveaus, des niedrigen Durchschnittsalters der Bevölkerungen und des niedrigen Bruttoinlandsprodukts islamischer Länder keinen demokratischen Frieden erwarten: Weimar ist dort überall.

VI. Fazit: Kulturkampf oder Kampf der Kulturen

Auch wenn wir zusammenfassend feststellen können, dass Huntingtons Konzept des „Kampfs der Kulturen“ die Gefahren für die offenen Gesellschaften für die absehbare Zukunft wohl *überschätzt* und die Kooperationswilligkeit der weitaus meisten

Menschen auch anderer Kulturkreise *unterschätzt*; auch wenn zugegeben werden sollte, dass Huntingtons Arbeiten in *einigen* Bereichen hinter den erreichten Stand der Politikwissenschaft und der politischen Philosophie zurückfallen; auch wenn er die Konflikte *innerhalb* der Kulturen sowohl in ihrer historischen als auch ihrer theoretischen Bedeutung unterschätzt – zwei Dinge können wir von Huntington lernen.

Erstens ist es für die Zukunft der offenen Gesellschaften unerlässlich, inhaltlich breit angelegte Zukunftsstudien zu unternehmen. Strategisches Denken, also eine wissenschaftlich fundierte Zukunftsforschung auf der Basis langfristiger Trendanalysen, sollte nicht das Privileg von Klimafor-schern und Krötenzählern bleiben. Erst eine solche strategisch inspirierte Forschung kann die Grenze zwischen begründeten und unbegründeten Sorgen verlässlich ziehen.

Zweitens ist der Rat Huntingtons bedenkenswert, systematischer als bisher kulturübergreifend nach gemeinsamen Interessen und Werten Ausschau zu halten. Natürlich gibt es diese Interessen, wie jeder weiß, der je mit Menschen anderer Kulturen zu tun hatte. Fast alle Menschen sind daran interessiert, im Sinne der amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum⁸⁸ ein gelungenes Leben zu führen: Man möchte in seiner physischen und geistigen Existenz von anderen Menschen akzeptiert werden, die lebensnotwendigen Güter (und möglichst noch mehr) erwerben und sein Wissen und seine Werte an seine Kinder weitergeben dürfen. Und wir können die Aufgabe eines zeitgemäßen Humanismus genau darin sehen, die intellektuellen und institutionellen Voraussetzungen für ein solches gelungenes Leben

für alle zu schaffen – denn ein menschenwürdiges Leben ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben. Aber wir können dieses Ziel nur dann realisieren, wenn wir weltweit nicht nur wirtschaftliche, sondern auch religiöse Monopole beschränken und damit die aus ihnen folgende Intoleranz und Unterentwicklung bekämpfen. Und das bedeutet: Ein nachholender Kulturkampf *im* und *mit* dem Islam ist unerlässlich.

Im europäischen Raum hat im 19. Jahrhundert beispielsweise Deutschland einen entsprechenden Kulturkampf ausgefochten – mit dem Ergebnis, dass der Einfluss der katholischen Kirche auf die Politik entscheidend zurückgedrängt wurde.⁸⁹ Anlass des Kulturkampfes war das Erste Vatikanische Konzil von 1870/71, in dem das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes verkündet wurde – und zwar mit dem gleichen politischen Anspruch, wie er heute von vielen islam(ist)ischen Gelehrten erhoben wird. Die katholische Kirche hat diesen Kulturkampf verloren – u. a. mit dem Ergebnis, dass die Verwaltung von Familienstandsdaten aus der Verantwortung der Kirche genommen und fortan in „Standesämtern“ staatlich geregelt wurde; dass dadurch Hochzeiten und Scheidungen zumindest auch staatliche Veranstaltungen wurden und Heiratsregeln nicht mehr religiös dominiert waren, sondern auch ohne religiöse Sanktionierung zivilrechtlich rechtswirksam wurden; und dass den Kirchen die Kontrolle über die Schulen entzogen wurde. Am wichtigsten jedoch: Im Gesetz über den Kanzelmissbrauch von 1872 wurde den Priestern und Pastoren verboten, Negatives über *bestimmte* staatliche Anordnungen zu predigen. Der politisierende (und dabei dilettierende) Priester ist seitdem aus der

politischen Kultur Europas nach und nach verschwunden. Aber der politisierende (und dabei dilettierende) Mullah ist aus der politischen Kultur islamischer Länder noch nicht wegzudenken – mit allen Folgekosten, die zu erwarten sind.

Es kann m.E. wenig Zweifel daran geben, dass die christliche Theologie für die demokratiethoretisch so wichtige Trennung von Kirche und Staat entscheidende Anknüpfungspunkte bot: Christen waren von Anfang an aufgefordert, zu geben, was des Kaisers ist, und das Reich Christi als nicht von dieser Welt zu *denken*. Anknüpfungspunkte für eine vergleichbare Trennung von Religion und Staat im Islam können wir dem Koran und der islamischen Tradition jedoch nicht entnehmen.

Eine grundlegende Modernisierung islamischer Länder ist jedenfalls nicht ohne einen nachholenden Kulturkampf erreichbar, der auf eine Trennung von religiösen und staatlichen Institutionen zielt. Entsprechende rechts-, wirtschafts-, familien- und erziehungspolitische Neuerungen sowie die dafür erforderliche Domestizierung der *Ulema* sind dabei keine westlichen Anmaßungen, sondern innerislamische Forderungen: Sie werden gerade auch von aufgeklärten Angehörigen des islamischen Kulturkreises erhoben, die eine gesellschaftliche, technologische, moralische und wirtschaftliche Rückständigkeit ihrer Länder nicht nur feststellen, sondern auch mit Aussicht auf Erfolg, also mit zielangemessenen Mitteln, überwinden wollen:

„Wenn wir verhindern wollen, dass wir weiterhin im Stillstand unserer eigenen Kultur verharren, müssen wir der Macht der orthodoxen Islam-Gelehrten entgegentreten. Die Ulema ... muss auf das beanspruchte Monopol verzichten. Wo steht geschrieben, dass nur diese kleine Gruppe

selbsternannter Experten die Heilige Schrift der Muslime interpretieren darf? Nirgendwo. Seit Jahrhunderten halten die orthodoxen Gelehrten an sozialen und politischen Vorstellungen fest, die ihren Ursprung in einer archaischen Gesellschaft von Händlern und halbsesshaften Nomaden haben. Deshalb ist eine offene Auslegung des Koran überfällig. ... Ich weiß, wie schwer es sein wird, das Monopol der Orthodoxie zu brechen. Es erfordert ein völliges Umdenken hin zu mehr Verantwortung und Entscheidungsfreiheit des Einzelnen. *Ich als gläubiger Muslim muss selbst ein unabhängiges Urteil darüber abgeben können, was Gott erlaubt und was er verbietet.*“⁹⁰

Die Haltung, wie sie im letzten zitierten Satz zum Ausdruck kommt, ist die Haltung der europäischen Reformation. Auch in ihr ging es dem theologischen Laien darum, gegen das Monopol der katholischen Orthodoxie zu „protestieren“ und die Verantwortung des *Einzelnen* vor Gott zu stärken. In dieser Haltung liegt eine in ihrer ideengeschichtlichen und damit politischen Bedeutung kaum zu überschätzende religiöse Voraussetzung für den westlichen Sonderweg und den westlichen Individualismus. Westliche Islam-Experten weisen daher immer wieder und mit Recht darauf hin, dass der Islam ohne eine vergleichbare Reformation mit der modernen Welt nicht intellektuell kompatibel werden kann. Mehr noch: Der Entwicklungsrückstand der islamischen Länder ist insgesamt ein Symptom für das intellektuelle Versagen der islamischen Intelligenz. So jedenfalls urteilt der in Frankreich wirkende Islam-Gelehrte Mohammed Arkoun:

„Die islamischen Denker beteiligten sich in keiner Weise an der Schaffung der Moderne. Sie verweigerten sich hartnäckig den Ideen der Aufklärung, und über Jahrhunderte, bis zur Abschaffung des osmanischen Sultanats 1923 durch Kemal Atatürk, ignorierten sie alle wissenschaft-

lichen und intellektuellen Ereignisse in Europa. Daraus resultiert die noch heute andauernde Schwäche islamischen Denkens, das damit auch leicht manipulierbar ist.⁶⁹¹

Wenn wir annehmen, dass Menschen ideen-gesteuerte Akteure sind und soziales Handeln nicht ohne Rekurs auf handlungs-steuernde Ideen verstanden werden kann,⁹² dann können wir aus der Persistenz eines mittelalterlichen Weltbildes im islamischen Kulturraum auf absehbare Zeit leider keine ermutigende Prognose für die künftige weltpolitische Entwicklung ableiten. So weit ich sehe, beantworten Islam-Experten nämlich niemals die Frage, ob eine solche Reformation und eine entsprechende *politisch erforderliche Umwälzung des Denkens* nicht nur „erforderlich“, sondern auch *zu erwarten* ist,⁹³ und sie fragen auch nicht, ob wir uns dann auch auf entsprechende Folgen einstellen müssen – nämlich auf die Religionskriege, wie sie Europa (mindestens) bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges erschütterten; und sie beantworten auch nicht die weiter gehende Frage, ob und wie solche Auseinandersetzungen auch andere Kulturkreise betreffen werden.

Huntington gebührt jedenfalls das Verdienst, auf die realen Gefahren hingewiesen zu haben, die für die offenen Gesellschaften vom Islam *und* vom Islamismus ausgehen. Zwar fristet der heutige Islamismus trotz aller massenmedialen Aufmerksamkeit eine Randexistenz, und er ist für den islamischen Kulturkreis wohl genau so wenig charakteristisch, wie es der Nationalsozialismus für den christlich und humanistisch geprägten westlichen Kulturkreis war. Aber inzwischen wissen wir, welche Opfer es gekostet hat, dass das auch so blieb.⁹⁴

Anmerkungen:

¹ Popper, Karl R.: Die Geschichte unserer Zeit. Die Ansicht eines Optimisten (1969). In: Ders.: Vermutungen und Widerlegungen. Teilband II: Widerlegungen. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1994, S. 528-545, hier: S. 531.

² Vgl. Zentner, Christian: Der Erste Weltkrieg. Daten, Fakten, Kommentare. Rastatt: Moewig 2000, S. 426-428.

³ Die ideologischen Grundlagen des japanischen Kaisertums behandelt Hagiwara, Yoshihisa: Über Begriff und Funktion der „kokutai“-Ideologie. Der Mythos des japanischen Kaisertums als Herrschaftsideologie vor dem Zweiten Weltkrieg. In: Salamun, Kurt (Hrsg.): Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1989, S. 9-17.

⁴ Vgl. dazu Hillgruber, Andreas: Bilanz des Zweiten Weltkrieges. In: Michalka, Wolfgang (Hrsg.): Der Zweite Weltkrieg. Analysen – Grundzüge – Forschungsbilanz. München: Piper 1989, S. 189-202. Für Hillgruber zählt auch der Aufstieg der Sowjetunion zur Weltmacht zur Folgenbilanz des Zweiten Weltkrieges.

⁵ Mit diesem Ausdruck bezeichnet man in den Sozialwissenschaften die Tatsache, dass es *bisher zwischen* Demokratien keine Kriege gab. Vgl. dazu etwa Weede, Erich: Some Simple Calculations on Democracy and War Involvement. In: Journal of Peace Research 29 (1992), No. 4, S. 377-383.

⁶ Vgl. dazu Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler 1992. Ders.: Against the New Pessimism. In: Commentary 97 (1994), No. 2, S. 25-29.

⁷ Hayek starb 1992, Popper zwei Jahre später.

⁸ Vgl. dazu Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (1945). Band I: Der Zauber Platons. Band II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Tübingen: Mohr (Siebeck), 7. Auflage 1992. Ders.: Das Elend des Historizismus (1960). 4. Auflage 1974. Beide Werke schrieb Popper in seinem neuseeländischen Exil.

⁹ Gadenne, Volker: Hommage an Sir Karl Popper: Fortschritt zu tieferen Problemen. In: Protosociology 7 (1995), S. 272-281, hier: S. 275. URL: <https://ssl.humanities-online.de/download/popper.html>.

¹⁰ Diese Auffassung geht auf Platon (Staat, 488a-b) zurück. Zur Kritik vgl. Poppers Platon-Kritik (Anm. 8).

¹¹ Dieses Argument findet sich bei Popper erstmals im *Elend des Historizismus* (Anm. 8), S. XI.

¹² Hayek, F. A. von: *Der Weg zur Knechtschaft* (1944). München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1976.

¹³ Vgl. Bundesministerium des Innern (Hrsg.): *Verfassungsschutzbericht 2001*. Berlin: Bundesministerium des Innern 2002, besonders S. 34, 140 und 197.

¹⁴ Die Unterscheidung zwischen Prozesspolitik und Ordnungspolitik geht auf Walter Eucken zurück. Vgl. etwa seinen Aufsatz „Über die Gesamtrichtung der Wirtschaftspolitik“. In: Ders., *Ordnungspolitik*. Hrsg. von Walter Oswalt. Münster: Lit-Verlag 1999, S. 1-24. Ordnungspolitik erreicht erwünschte gesellschaftliche Zustände durch die langfristig angelegte Setzung eines stabilen und genau justierten Ordnungsrahmens; Prozesspolitik dagegen versucht, diese Zustände durch ständige Eingriffe in den wirtschaftlichen Prozess zu erreichen. Zu den unerwünschten Folgen prozesspolitischer Interventionen gehört es, dass den gesellschaftlichen Akteuren langfristige Planungen erschwert werden, da sie nicht von konstanten Eigenschaften des Ordnungsrahmens ausgehen können. Zu einer Aktualisierung des Euckenschen Ansatzes vgl. Pies, Ingo: *Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag Walter Euckens*. In: Ders. und Martin Leschke (Hrsg.): *Walter Euckens Ordnungspolitik*. Tübingen: Mohr (Siebeck) 2002, S. 1-35.

¹⁵ Diesen Ausdruck benutzt Jones, Eric Lionel: *Das Wunder Europa. Umwelt, Wirtschaft und Geopolitik in der Geschichte Europas und Asiens* (1981). Tübingen: Mohr (Siebeck) 1991. Noch 1986 konnte Hans Albert (*Freiheit und Ordnung. Zwei Abhandlungen zum Problem der offenen Gesellschaft*. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1986, S. 13) von der atlantischen Gemeinschaft als einer „Ausnahmerecheinung unter den Hochkulturen“ sprechen. Wenigstens im osteuropäischen Raum hat sich die Lage allerdings seitdem deutlich verbessert.

¹⁶ Dieses Argument ist u.a. von Friedrich August von Hayek ausgearbeitet worden. Vgl. dazu Engel, Gerhard: *Hayek und die gesellschaftlichen Probleme der Evolution*. In: Pies, Ingo / Leschke, Martin: *Friedrich August von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*. Tübingen: Mohr (Siebeck) 2003, S. 35-71.

¹⁷ Im Jahre 1928 erreichte die NSDAP gerade einmal 2,6% der Wählerstimmen; nach heutigen Wahl-

gesetzen wäre sie also an der Fünfprozenthürde gescheitert. Vgl. dazu Steffahn, Harald: *Hitler. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983. 8. Auflage 1994, S. 84.

¹⁸ Den Nachkriegskonsens in dieser Frage drückte Bertrand Russell schon in seiner Nobelpreisrede von 1950 aus: „Es ist klar, dass der moderne Krieg kein gutes Geschäft ist. Obwohl wir [die Briten, G.E.] beide Weltkriege gewonnen haben, wären wir viel reicher, wenn sie nicht stattgefunden hätten.“ (Russell, Bertrand: *Moral und Politik* (1954). Frankfurt am Main: Fischer TB 1988, S. 151)

¹⁹ In unserer Zeit betont diesen Gesichtspunkt Weede, Erich: *China und der Westen – Partner oder Gegner? Freihandel als beste Voraussetzung für friedliche Entwicklung*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 140 (1994), 18./19. Juni, S. 87-88.

²⁰ Zum „kognitiven“ Hintergrund des Nationalsozialismus vgl. Heer, Friedrich: *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*. Frankfurt/Main, Berlin: Ullstein 1989; Daim, Wilfried: *Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektiererischen Grundlagen des Nationalsozialismus*. Berlin: Dietz 1991.

²¹ Vgl. dazu die ausgezeichnete Diskussion in Al-Azm, Sadik: *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 78, ferner Conermann, Stephan: *Art. „Muslimbruderschaft“*. In: Elger, Ralf (Hrsg.): *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur*. München: Beck 2001, S. 214-216.

²² Die theologischen Kernaussagen des Islam formuliert Adel Theodor Khoury so: „Der Islam ist die Religion der totalen Hingabe an Gott, der vollkommenen Unterwerfung des Menschen unter den Willen des einen, einzigen, gütigen und barmherzigen Herrn. [...] Das Denken, der Glaube, das Reden als Ausdruck des Denkens, das Handeln als Ausdruck des Glaubens, der Bereich des persönlichen Lebens, der des Familienlebens, endlich die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gruppe, der Gemeinde, der Gemeinschaft und der Gesamtgesellschaft sowie die zwischenstaatlichen Beziehungen: alles unterliegt der Führung Gottes und gehört somit in den direkten Einflussbereich der Religion. Es gibt also keine Trennung zwischen Sakralem und Profanem, zwischen Religion, Sozialethik und Politik.“ (Zur *Theologie des Gesetzes im Koran*. In: Fitzgerald, Michael / Khoury, Adel Th. / Wanzura, Werner (Hrsg.): *Mensch, Welt, Staat im Islam*. Graz,

Wien, Köln: Styria 1977, S. 73-101; hier: S. 73) Genau diese Trennung gehört aber seit dem Westfälischen Frieden im Jahre 1648 und erst recht seit der Aufklärung zum Traditionsbestand des Westens. Zur theokratischen Theologie des Islams vgl. auch den ausgezeichneten Aufsatz von Nagel, Tilman: Theologie und Ideologie im modernen Islam. In: Antes, Peter / Durán, Khalid / Nagel, Tilman / Walther, Wiebke: Der Islam. Religion – Ethik – Politik. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1991, S. 1-57.

²³ Vgl. dazu Reissner, Johannes: Die militant-islamischen Gruppen. In: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München: Beck 1984. 4., erweiterte Auflage 1996, S. 630-645, hier: S. 640.

²⁴ Conermann (Anm. 21), S. 215. Vgl. auch Reissner (Anm. 23), passim.

²⁵ Zu grundlegenden Informationen über den Sechstagekrieg vgl. Tophoven, Rolf: Erste Jahrzehnte des Nahostkonflikts. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Israel (Heft 247). Online-Ausgabe, Januar 2002. URL: http://www.brueckner-online.de/html/body_politik_nahostkonflikt_israel_6.htm; die politischen Folgen diskutiert ausführlich Meijcher, Helmut: Sinai, 5. Juni 1967. Krisenherd Naher und Mittlerer Osten. München: dtv 1998. Dazu gehört paradoxerweise auch ein Erstarken des *jüdischen* Fundamentalismus.

²⁶ Der Abstieg der islamischen Welt wurde schon im 19. Jahrhundert deutlich (Steinbach, Udo: Vom islamisch-westlichen Kompromiss zum Islamismus. In: Ende/Steinbach (Anm. 23), S. 213-232). Das hier relevante Menetekel war wohl die Eroberung Ägyptens durch Napoleon im Jahre 1798.

²⁷ Vgl. dazu Panikkar, Kavalam Madhava: Neue Staaten in Asien und Afrika. In: Mann, Golo (Hrsg.): Propyläen Weltgeschichte. Band 10: Die Welt von heute. Frankfurt am Main und Berlin: Propyläen 1961, S. 103-164.

²⁸ Steinbach (Anm. 26), S. 222.

²⁹ Sterling, Claire: Das internationale Terrornetz. Der geheime Krieg gegen die westlichen Demokratien. Bern und München: Scherz 1981. 2. Auflage, S. 11.

³⁰ Dieser Grundsatz kann übrigens in zwei Richtungen interpretiert werden: Israel zieht sich aus besetzten Gebieten zurück, wenn es dafür Frieden eintauschen kann; umgekehrt gesteht die arabische Welt Israel bestimmte Gebiete zu, wenn sie danach vor weiteren religiös oder sicherheitspolitisch begrün-

deten Territorialansprüchen geschützt ist. Angemerkt sei noch, dass der ägyptische Präsident Anwar el-Sadat die im Text geschilderte Konzession an Israel nicht lange überlebt hat: 1981 wurde er von Islamisten erschossen. Auch die Ermordung demokratenaher libanesischer Politiker in den Jahren 2004-2006 zeigt die Entschlossenheit der islamistischen Gegner offener Gesellschaften.

³¹ Vgl. dazu Creveld, Martin van: Aufstieg und Untergang des Staates. München: Gerling Akademie Verlag 1999.

³² Zur Geschichte und Systematik des Terrors vgl. Sterling (Anm. 29) und Laqueur, Walter: Die globale Bedrohung. Neue Gefahren des Terrorismus. München: Econ 2001; ders.: Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert. München: Propyläen 2003.

³³ Tibi, Bassam: Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus (1998). München: Econ. 2., aktualisierte Auflage 2001, S. 51.

³⁴ Mit dem Kommunismus teilt der Islamismus allerdings die geringe Aussicht, durch eine einmal erlungene Weltherrschaft Frieden zu schaffen. Man denke an die kriegerische Rivalität zwischen ehemals kommunistischen Ländern (etwa zwischen Russland und China oder zwischen Vietnam und Kambodscha) sowie an die Kriege zwischen islamischen Ländern (etwa zwischen Irak und Iran) oder an die innerislamischen militärischen Auseinandersetzungen schon unmittelbar nach Mohammeds Tod im Jahre 632.

³⁵ Der Fundamentalismus als Methode ist mitnichten nur in seiner islamischen Spielart zu beobachten: Jüdische Fundamentalisten versuchen, das Grundbuch des Nahen Ostens mit der Thora in der Hand zu schreiben. Zu einer deutlichen und m.E. in *diesem* Punkt gerechtfertigten Kritik an der fundamentalistisch beeinflussten Politik Israels vgl. Müller, Harald: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington. Frankfurt am Main: Fischer. 4. Auflage 2001, S. 232 f. Vgl. auch Marienfeld, Wolfgang: Fundamentalismus im Nahostkonflikt. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung 2002, S. 12 f. Aber das orthodoxe Judentum strebt im Gegensatz zum Islamismus *nicht schon konzeptionell* die Weltherrschaft an, sondern ist auf die (Rück-)Eroberung des „Heiligen Landes“ beschränkt. Zur sozialwissenschaftlichen und konzeptionellen Berechtigung des

Begriffs „Fundamentalismus“ vgl. Al-Azm (Anm. 21), S. 85-94. Die hier vorgenommene Einordnung des Fundamentalismus als einer Methode wird beispielsweise durch die Aussage eines Mitglieds der Vierergruppe bestätigt, die Anwar el-Sadat ermordete: Die Aufgabe der religiösen Fundamente „... bedeutet den Verlust jeglicher Hoffnung auf den Sieg“ der islamistischen Bewegung. Vgl. Al-Azm (Anm. 21), S. 88; zu den Quellen S. 86 f. Zum Fundamentalismus allgemein vgl. Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München: Piper. 2. Auflage 1991.

³⁶ Der neueste UN-Report zum Entwicklungsstand Arabischer Länder bestätigt einmal mehr: Demokratisch und rechtsstaatlich verfasste Marktwirtschaften sind in den 22 arabischen Ländern bis heute unbekannt. Vgl. dazu United Nations Development Programme (Hrsg.): Arab Human Development Report. New York: UNDP 2002. URL: <http://www.undp.org/rbas/ahdr/english.html>. Die kulturellen Ursachen der arabischen Unterentwicklung diskutiert Kohlhammer, Siegfried: Kulturelle Grundlagen wirtschaftlichen Erfolgs. In: Merkur, Nr. 691, November 2006, S. 1025-1037.

³⁷ Nagel (Anm. 22), S. 8. Vgl. auch Ghazali, Abdus Sattar: Islam in the Post-Cold War Era. An analysis of the problems faced by the Islamic World and the role of Islam in the new millennium. Kuwait City 1999. URL: <http://www.ghazali.net/book2>, Introduction: „Zu Beginn des neuen Jahrtausends wird den Muslimen bewusst, dass sie wegen der besonderen strategischen Lage im Nahen und Mittleren Osten seit nahezu zweihundert Jahren im Belagerungszustand leben. Da sie sich einem dauernden und oft unwiderstehlichen Druck gegenüber sahen, mussten sie auf etwas zurückgreifen, das leicht und ohne Umwege verfügbar war. Weil das Festhalten an der islamischen Scharia im 7. Jahrhundert so großen Erfolg gebracht hatte, glauben viele Muslime, dass ihre gegenwärtige Lage im Wesentlichen dadurch erklärt werden kann, dass sie bestimmte klare und eindeutige Regeln und Institutionen des Islams und der Sunna aufgegeben haben.“

³⁸ Zu einigen Belegen vgl. Bundesministerium des Innern (Hrsg.): Verfassungsschutzbericht 2001. Berlin: Bundesministerium des Innern 2002, S. 218-220.

³⁹ Rahman, Fazlur: Islamic Methodology in History, Islamabad 1984, S. 142 f.; zitiert nach Nagel (Anm. 22), S. 53.

⁴⁰ Vgl. dazu Nagel (Anm. 22), S. 10. Nagel präzisiert: „Dass möglicherweise die dem Aufbau des [Osmanischen] Reiches zugrundeliegenden islamischen Ordnungsvorstellungen nicht unverändert beibehalten werden könnten, wenn man den Verfall abwenden wollte, wurde ... nicht erwogen. So sieht der osmanische Hofhistoriograph Na'ima (gest. 1716) die Gründe für die Misserfolge der osmanischen Europapolitik seit der zweiten Belagerung Wiens vor allem in Hofintrigen. An und für sich sei die islamische Ordnung so kraftvoll, dass alle übrigen Gesetze im Vergleich zu ihr nichtiger als Spinnweben seien.“ Man wird sehen.

⁴¹ Vgl. dazu Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: Beck 2000. 2. Auflage 2001.

⁴² Huntington, Samuel: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München, Wien: Europa-Verlag. 5. Auflage 1997, S. 349 f.

⁴³ Die Wiederannäherung Russlands an Europa unter dem Druck des islamistischen Terrors bestätigt die Weitsicht General de Gaulles, der schon in den sechziger Jahren gesagt haben soll: Auch Russland werde noch entdecken, dass es ein christliches Land sei.

⁴⁴ Huntington (Anm. 42), S. 12.

⁴⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1830). In: Werke. Gesamtausgabe CD-ROM, hrsg. vom Hegel-Institut Berlin. Talpa-Verlag 1998, S. 33.

⁴⁶ Huntington (Anm. 42, S. 34) spricht von einer kollektiven „Harmonieerwartung“ westlicher Intellektueller.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa Huntington (Anm. 42, S. 68): „Der Westen eroberte die Welt nicht durch die Überlegenheit seiner Ideen oder Werte oder seiner Religion ..., sondern vielmehr durch seine Überlegenheit bei der Anwendung von organisierter Gewalt. Oftmals vergessen Westler diese Tatsache; Nichtwestler vergessen sie niemals.“

⁴⁸ Huntington (Anm. 42), S. 20.

⁴⁹ Huntington (Anm. 42), S. 71 f.

⁵⁰ Huntington (Anm. 42), S. 119.

⁵¹ Huntington (Anm. 42), S. 193.

⁵² Es ist vielleicht der Erwähnung wert, dass dieser Terminus nicht von Huntington selbst, sondern vom m.E. bedeutendsten Islam-Experten stammt, nämlich Bernard Lewis. Er verwendete ihn erstmals 1990 in einem Artikel im *Atlantic Monthly* (Sep-

tember 1990, S. 60). Vgl. dazu Huntington (Anm. 42), S. 565.

⁵³ Huntington (Anm. 42), S. 337.

⁵⁴ Huntington (Anm. 42), S. 339.

⁵⁵ Huntington (Anm. 42), S. 342.

⁵⁶ Den Islam als gesellschaftstheoretischen Entwurf behandelt Gellner, Ernest: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1992.

⁵⁷ Das modernisierungsfeindliche muslimische Selbstverständnis ist mitnichten eine Erfindung westlicher Intellektueller. Im Gegenteil: Es ist das zentrale religionssoziologische Problem der Zukunft. Vgl. dazu die folgende kritische Äußerung des syrischen Schriftstellers Esber Ali Adonis über die Mentalität seiner Glaubensgenossen: „Man selbst ist im Besitz der absoluten Offenbarung, jeder Nichtgläubige aber hat keinerlei Zugang zur Wahrheit. Er wird sie erst dann erkennen, wenn er wird wie ich selbst. Bis dahin bleibt er ein Fremder, es gibt keinen Dialog mit ihm. In dieser Sichtweise kann man weder Demokratie noch Menschenrechte, noch Freiheit haben. Der Westen hat die Demokratie geschaffen, und er hat noch viel damit zu tun, sie umzusetzen. Der Islam kann sich jedoch nicht demokratisieren, das ist völlig unmöglich, weil das Leben für ihn mit der religiösen Offenbarung verknüpft ist.“ (Adonis, Esber Ali: *Die Poesie der Freiheit* (ZEIT-Gespräch). In: DIE ZEIT, Nr. 41, 2.10.2002, S. 43. URL: http://www.zeit.de/2002/41/Kultur/200241_interview-adonis.html) Adonis, der auch für einen Dialog mit Israel eintrat, wurde 1995 wegen seiner Ansichten aus dem syrischen Schriftstellerverband (!) ausgeschlossen. Wer die im Folgenden zitierte Verlautbarung der syrischen Regierung aus dem Jahre 1992 liest, ahnt, warum: „Jeder, der auch nur einen Zoll arabischen Landes hergibt, ist ein Verräter, und wir alle wissen, wie man in der arabischen Welt mit Verrätern umgeht. ... Wir Araber haben 200 Jahre gewartet, um die Kreuzritter aus dem Heiligen Land zu vertreiben. Die Israelis sind erst 50 Jahre hier. So können wir getrost noch einmal 150 Jahre warten.“ (Francesco Spadafora, *Die neue Theologie, Sion 1996*, zitiert nach Raddatz, Hans-Peter: *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*. München: Herbig 2001, S. 286.) In der Tat: Schon die demografischen Tendenzen sprechen dafür, dass sich die Landkarte des Nahen Ostens erneut ändern wird – angesichts der Atomkraft Israel unter gewiss nicht undramatischen

Begleitumständen. Zu einer pessimistischen Einschätzung der Friedenschancen im Nahen Osten vgl. auch Laqueur, Walter: *Ach, ihr guten Pazifisten!* In: DIE ZEIT, Nr. 43 (2002), 17.10., S. 11.

⁵⁸ Zum sozialphilosophischen Hintergrund dieser Bemerkungen vgl. Homann, Karl: *Rationalität und Demokratie*. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1988.

⁵⁹ Huntington, Samuel: *Die blutigen Grenzen des Islam*. Im 21. Jahrhundert hat die Ära der muslimischen Kriege begonnen (ZEIT-Gespräch). In: DIE ZEIT, Nr. 37, 5.9., S. 15. Huntington nennt „Tschechien, Aserbajdschan, Afghanistan und Zentralasien, Kaschmir, Philippinen, Sudan und natürlich Nahost. Es sind all die Kriege, wo Muslime gegen Nichtmuslime wie auch untereinander kämpfen.“

⁶⁰ Huntington (Anm. 42), S. 78 und 75. Es ist überraschend und im Grunde beunruhigend, dass Politiker, Politikwissenschaftler und Politische Philosophen allenfalls die ökonomischen und rentenrechtlichen Aspekte der zurückgehenden Bevölkerung der OECD-Länder thematisiert haben, aber kaum einmal die kulturellen und intellektuellen Folgen, die dies nach sich ziehen wird. Zu den möglichen kulturellen Auswirkungen vgl. neuerdings Birg, Herwig: *Schrumpfen oder wachsen? Die Lebensbedingungen sind entscheidend. Bevölkerungspolitik in der Demokratie*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* Nr. 19-20, 10./17.05 2002. URL: http://www.dasparlament.de/2002/19_20/Titelseite/002.html. (2002): „In einer Demokratie bedeutet ein Bevölkerungsrückgang einen Rückgang der Zahl der Demokraten. Wem ist damit eigentlich gedient?“ Das Desinteresse an solchen Fragen hängt zweifellos damit zusammen, dass sich die kulturellen Folgen erst weit nach den rentenrechtlichen Folgen einstellen werden und eine langfristige Betrachtungsweise nicht zu den politischen Gewohnheiten in Demokratien gehört. Aber sie sollte zu den intellektuellen Gewohnheiten von Philosophen werden.

⁶¹ Als Beispiele seien hier genannt: Druwe, Ulrich: *Huntingtons „Kampf der Kulturen“*. Eine kritische Analyse aus politiktheoretischer Sicht. In: *Rechtstheorie* 29 (1998), S. 269-291; Müller, Harald: *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Frankfurt am Main: Fischer 1998. 4. Auflage 2001; Russett, Bruce M. / Oneal, John R. / Cox, Michaelene: *Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence*. In: *Journal of Peace Research* 37 (2000), Heft 5, S. 583-608. Müllers Urteil mag für viele stehen: „Die Welt-

deutung [Huntingtons] passt nicht zu unzähligen Details der widerspenstigen und ungebärdigen Wirklichkeit, die sie doch ordnen will.“ (S. 12)

⁶² Müller (Anm. 61), S. 13. Zu den im Text folgenden Angaben vgl. S. 74-76. Die südamerikanischen Länder beispielsweise sind kulturell homogen und haben keine Außengrenzen zu Staaten, die anderen Kulturkreisen angehören; sie können daher also auch kaum in interkulturelle Konflikte verwickelt werden.

⁶³ Zum politikwissenschaftlichen Realismus vgl. Müller (Anm. 61), S. 20.

⁶⁴ Vgl. Huntington (Anm. 42), S. 95. Dass Verträge und wirtschaftliche Beziehungen keine hinreichenden Bedingungen für Frieden sind, hat schon Erich Weede gezeigt (Weltpolitik und Kriegsursachen im 20. Jahrhundert. München: Oldenbourg 1975).

⁶⁵ Müller (Anm. 61), S. 20.

⁶⁶ Als Beispiel für diese Argumentationsweise vgl. Müller (Anm. 61), Kap. II.

⁶⁷ Huntington (Anm. 42), S. 528.

⁶⁸ Vgl. dazu Engel, Gerhard: Die Überwindung von Normativität durch Theoriebildung. Anmerkungen zu Popper, Eucken, Hayek und Buchanan. In: Helmut Leipold und Ingo Pies (Hrsg.): Ordnungstheorie und Ordnungspolitik. Konzeptionen und Entwicklungsperspektiven. Stuttgart: Lucius & Lucius 2000, S. 277-302.

⁶⁹ Druwe (Anm. 61), S. 278.

⁷⁰ Huntington (Anm. 42), S. 38-40. Das im Text folgende Zitat auf S. 40.

⁷¹ Creveld (Anm. 31), S. 461-463.

⁷² Riesebrodt (Anm. 41), Kap. 1.

⁷³ Huntington (Anm. 42), S. 12.

⁷⁴ Diese Vermutung äußert Huntington (Anm. 42, S. 188) sogar selbst – allerdings vor dem Hintergrund einer pessimistischen Perspektive für den Westen.

⁷⁵ Dies gilt erst recht, wenn man an die erstarkende Supermacht China denkt.

⁷⁶ So die Formulierung von Wolfgang Günther Lerch in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 4.5.1999. Vgl. dazu Tibi (Anm. 33), S. 358 und 415.

⁷⁷ Zu zahlreichen dramatischen Beispielen vgl. Pott, Marcel: Allahs falsche Propheten. Die arabische Welt in der Krise. München: Orbis 2001.

⁷⁸ Vgl. dazu etwa Soroush, Abdolkarim: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Oxford: Oxford University Press 2000.

⁷⁹ Zu den theoretischen Grundlagen dieser Aussage

vgl. etwa Downs, Anthony: Ökonomische Theorie der Demokratie (1957). Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968.

⁸⁰ Zum Begriff des Positionsguts vgl. Hirsch, Fred: Die sozialen Grenzen des Wachstums. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980. Positionsgüter sind, wie alle Güter, von Menschen erstrebt und umfassen die Leitungsfunktionen in Gesellschaften, die nicht wie normale Güter beliebig vermehrbar sind. Pointiert ausgedrückt: Wir können zwar alle ein Auto besitzen, aber wir können nicht alle Häuptlinge sein.

⁸¹ Erschwerend tritt hier hinzu, dass auch die arabische Arbeitsethik mit einer funktionierenden Industriekultur nicht vereinbar ist: Handarbeit (und erst recht Feldarbeit) ist im arabischen Raum verpönt – so wie im Europa der Ritterzeit. Zur ökonomisch nachteiligen arabischen Arbeitsethik, ihren historischen Bedingungen und zu den Versuchen, sie in Richtung auf eine protestantische Arbeitsethik zu verändern, vgl. Pott (Anm. 77), S. 62-69.

⁸² Vgl. dazu das interessante Buch von Ley, Michael: Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum. Wien: Picus. 2. Auflage 1995. Die zu Grunde liegende These, dass der Nationalsozialismus eine heilsgeschichtliche Argumentationsstruktur besitzt, die der des Christentums und der des Marxismus ähnelt, geht auf den deutsch-amerikanischen Politikwissenschaftler Eric Voegelin zurück. Vgl. dazu etwa Kraus, Hans-Christof: Eric Voegelin redivivus? Politische Wissenschaft als politische Theologie. In: Ley, Michael / Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Der Nationalsozialismus als politische Religion. Bodenheim: Philo 1997, S. 74-88.

⁸³ Vgl. dazu Russell (Anm. 18), S. 149.

⁸⁴ Vgl. dazu Buch, Hans Christoph et al.: Das Idol der Krieger. In: DIE ZEIT, Nr. 40 (2001), 27.9., S. 13-16, hier: S. 14.

⁸⁵ Steinbach, Udo: „Gleiche Rechte für die Muslime“ (ZEIT-Interview). In: DIE ZEIT, Nr. 6 (1999), 4.2., S. 12.

⁸⁶ Demografische Entwicklungen lassen im übrigen die Grenzen der „islamischen Welt“ verschwimmen. Falls Muslime in bestimmten europäischen Regionen einmal die Mehrheit stellen sollten, werden entsprechende politische Unternehmer auftreten und die Einführung islamischen Rechts fordern. Vgl. dazu etwa Bundesministerium des Innern (Anm. 13), S. 218. Die Entwicklung eines „Euro-Islams“ (Tibi, Anm. 33, S. 256) sowie die rechtsphilosophische Domestizierung des Islams (El-Fadl, Khaled Abou:

Rebellion and Violence in Islamic Law. New York: Cambridge University Press 2002) ist daher neben der wirtschaftlichen und sozialen Integration der bereits in Europa lebenden Muslime eine dringende Gegenwartsaufgabe – wenn man Schaden von der offenen Gesellschaft abwenden will.

⁸⁷ Vgl. dazu Soroush, Abdolkarim: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Oxford: Oxford University Press 2000. Eine Option ist natürlich die Beseitigung autokratischer oder diktatorischer Regimes mit militärischen Mitteln. Aber die Beispiele Japan und Deutschland zeigen, wie hoch der Preis dafür werden kann. Heutige Demokratien scheinen nicht bereit zu sein, einen entsprechend hohen Preis zu zahlen – noch nicht.

⁸⁸ Nussbaum, Martha: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

⁸⁹ Lescow, Adolf: Art. „Kulturkampf“. In: Das Religions-Lexikon im Internet. 1.10.2002. URL: <http://www.rpi-virtuell.de/verweise/LexArtikel.asp?VerweisID=5740>.

⁹⁰ So ein halbanonymer Gewährsmann gegenüber dem Nahost-Korrespondenten der ARD, Marcel Pott (Anm. 77, S. 39 und 40). Die Hervorhebung ist von mir.

⁹¹ Arkoun, Mohammed: „Islam und Christentum müssen ihre gemeinsamen Wurzeln erkennen“. Gespräch mit Adalbert Reif. In: UNIVERSITAS 53 (1998), Nr. 630, S. 1202-1212; hier: S. 1202. Arkoun war bis 1992 Professor für islamische Geistesgeschichte in Paris.

⁹² Das Modell eines ideengesteuerten Homo oeconomicus diskutiere ich in Engel, Gerhard: Walter Eucken und die ordnende Potenz der Wissenschaft. In: Walter Euckens Ordnungspolitik. Hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke. Tübingen: Mohr (Siebeck) 2002, S. 181-213, vor allem S. 196-199.

⁹³ Ein Beispiel dafür liefert Tibi (Anm. 33, S. 334 f.), der eine „Religionsreform“ für „erforderlich“ hält, die auf der „Vernunft“ beruht – also nicht auf einer „Schriftauslegung“, die keine Kompatibilität von Islam und Demokratie ergeben könne. Aber wie realistisch ist das, was er fordert und wünscht?

⁹⁴ Die Annahme Huntingtons, dass wir aus der gegenwärtigen militärischen Schwäche islamischer Länder kein „Sicherheitsgefühl für den Westen“ ableiten dürfen (Weede, Erich: Machtverschiebungen, Kampf der Kulturen und Globalisierung. In: Internationale Politik 52 (1997), Heft 12, S. 10-20; hier: S. 15), teilen auch andere Politikwissenschaftler. Im

Zeitalter der Massenvernichtungswaffen und der fortschreitenden technologischen Entwicklung ist diese Skepsis auch mehr als angebracht. Vgl. dazu Laqueur (Anm. 32).

Zum Autor:

Dr. Gerhard Engel (55) studierte nach dem Pharmazeutischen Vorexamen Philosophie, Musikpädagogik, Musikwissenschaft, Soziologie und Erziehungswissenschaft an der Hochschule für Musik und Theater Hannover sowie an den Universitäten Hamburg und Hannover. Er promovierte 1988 an der Universität Mannheim bei Hans Albert im Fach Wissenschaftslehre.

Tätigkeiten am Seminar für Philosophie der TU Braunschweig (Gerhard Vollmer), von 1997 bis 2002 am Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie (Norbert Hoerster, später Uwe Volkmann) an der Universität Mainz. Lehraufträge für Wirtschaftsethik, Politische Philosophie und für Didaktik der Philosophie an der Technischen Universität Braunschweig.

Arbeitsgebiete:

Humanismus, Kulturphilosophie, Politische Philosophie, Wirtschaftsethik und Metaphilosophie.