

Osnabrücker Jahrbuch
Frieden und Wissenschaft
VI / 1999

- OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 1998
- MUSICA PRO PACE 1998
- BEITRÄGE ZUM SCHWERPUNKTTHEMA:
ZUSAMMENPRALL DER KULTUREN IM
ZEICHEN DER GLOBALISIERUNG?

Herausgegeben vom Oberbürgermeister der
Stadt Osnabrück und dem Präsidenten der
Universität Osnabrück

Universitätsverlag Rasch Osnabrück

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
Editorial	9

I. OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 1998

Udo Steinbach, Hamburg <i>Islam und der Westen. Zukunft im Zeichen friedlichen Zusammenlebens?</i>	15
---	----

Rita Süssmuth, Bonn <i>150 Jahre nach 1848 – Herausforderungen für die parlamentarische Demokratie</i>	37
---	----

Podiumsdiskussion <i>Angst vor dem Fremden: Die ›Einheimischen‹ und die ›Anderen‹</i> Cornelie Sonntag-Wolgast, Günther Beckstein, Cem Özdemir, Peter Graf	49
---	----

Wilhelm Heitmeyer, Bielefeld <i>Freigesetzte Gewalt – Sozialisation zwischen Desintegration und Nutzenkalkül</i>	67
---	----

Dieter Chenaux-Repond, Bonn <i>»Europa sieht Deutschland«: Hat der Westfälische Friede das Europa von heute vorgeprägt?</i>	79
--	----

Podiumsdiskussion <i>Kritischer Dialog oder Konfrontation mit islamistischen Staaten und Bewegungen?</i> Henry Kissinger, Johannes Rau, Sabine Christiansen	89
---	----

<i>»Ist die Integration von türkischen Mitbürgern in Deutschland geschei- tert?« – Publikumsfragen an Henry Kissinger und Johannes Rau</i>	104
--	-----

II. MUSICA PRO PACE – 25. OKTOBER 1998

Stefan Hanheide, Osnabrück <i>›Friedensseufftzer und Jubelgeschrey‹ – Kriegsklagen und Friedensfeiernmusik um 1648</i>	111
---	-----

III. BEITRÄGE ZUM SCHWERPUNKTHEMA:

Zusammenprall der Kulturen im Zeichen der Globalisierung?

Cornelia Schmalz-Jacobsen, Berlin

Einwanderung und Gemeinsinn: Von der selbstbewußten offenen Gesellschaft 131

Dieter Kramer, Frankfurt a.M.

Kulturelle Vielfalt ist eine notwendige Struktur menschlicher Vergemeinschaftung 143

Jost Halfmann, Dresden

Können Kulturen zusammenprallen? Die Theorie der Weltgesellschaft und der »clash of civilizations«. 157

Bassam Tibi, Göttingen / Harvard

Friede im Nahen Osten im Lichte einer Vergegenwärtigung des Westfälischen Friedens 175

Moshe Zuckermann, Tel Aviv / Berlin

Antisemitismus, Zionismus und Assimilation 187

Mohssen Massarrat, Osnabrück

Islamischer Orient und christlicher Okzident: Gegenseitige Feindbilder und Perspektiven einer Kultur des Friedens 197

Michael Bommers, Osnabrück

Multikulturalität und Transnationalismus: Über die nachlassende Integrationskraft des nationalen Wohlfahrtsstaates 213

IV. ANHANG

Referentinnen und Referenten, Autorinnen und Autoren 231

Abbildungsnachweis 236

Jost Halfmann, Dresden

Können Kulturen zusammenprallen? Die Theorie der Weltgesellschaft und der »clash of civilizations«

I. *Einleitung* — Im Jahre 1993 erregte der amerikanische Politikwissenschaftler *Samuel P. Huntington* mit seinem Aufsatz¹ *The Clash of Civilizations?* ungewöhnliche Aufmerksamkeit. Er behauptete, daß mit dem Ende des Kalten Krieges Konflikte zwischen *Nationalstaaten* durch Konflikte zwischen *Zivilisationen* abgelöst würden, ja daß seither erstmals in der Geschichte globale Politik multipolar und multikulturell geworden sei.² Zivilisationen seien durch einige von Personen, Gruppen und Völkern geteilte kulturelle Merkmale wie Sprache, Geschichte und Religion bestimmt. Die Zukunft der Welt werde durch die konflikthaltigen Beziehungen zwischen Zivilisationen geprägt sein. *Religion* sei der entscheidende Faktor bei der Bildung von zivilisatorischen Einheiten und deren Divergenzen. »Die intrakulturelle Auseinandersetzung um die politischen Ideen aus dem Westen wird abgelöst von einer interkulturellen Auseinandersetzung um Kultur und Religion.«³

Die wichtigsten zukünftigen Konflikte seien zwischen der westlichen (christlichen) und der islamischen Kultur und zwischen der westlichen und der chinesischen (konfuzianischen) Kultur zu erwarten. Huntington schreckte viele Zeitgenossen auch deshalb auf, weil aus ›westlicher‹ Sicht aktuell gerade die Beziehungen zu ›islamischen‹ Staaten wie Iran, Irak oder Libyen hochproblematisch erschienen. Daher liegt der Gedanke nahe, die Brisanz dieser Beziehungen im Lichte einer langen Geschichte islamisch-christlicher Konflikte in Europa zu dramatisieren.⁴

Huntington baute seine Skizze zur Buchform aus, die 1996 unter dem Titel *The Clash of Civilizations* (dt. »Kampf der Kulturen«) erschien. Die Bescheidenheit der von Huntington eingesetzten konzeptuellen Mittel selbst kann wohl kaum für den enormen Erfolg des Buches verantwortlich sein. Huntington hat aber mit seinem Konfliktszenario einen Nerv zeitgenössischer Weltsicht getroffen, eine im ›Westen‹ immer wieder gepflegte, zum *fin-de-siècle* sich einstellende Stimmung, die insbesondere durch die Prognose eines möglichen ›Untergangs des Abendlandes‹ US-amerikanischer Prägung verstärkt wird. Huntingtons Buch kam so medien- und marktpolitisch als Gegenentwurf zu *Francis Fukuyamas* selbstgewisser Utopie eines Endes der Geschichte ideologischer Konflikte nach dem »Sieg« des Westens über den Sowjetkommunismus gerade zur rechten Zeit.⁵

Die in der Öffentlichkeit präferierte Lesart der Thesen Huntingtons bezog sich in der Tat auf die politisch-strategischen Überlegungen zum möglichen Ende der Vorherrschaft des ›Westens‹ in der Weltpolitik. Die politisch-

strategische Deutung des Buches, die im Untertitel der deutschen Übersetzung anklingt (»Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert«), konzentriert sich auf die Chancen des ›Westens‹, sich in einer multipolaren Welt zu behaupten, die dessen kulturellen Werten nicht unbedingt freundlich aufgeschlossen gegenüberstehe. Solche mehr oder weniger pessimistischen Lamenti sind Legion und würden allein deshalb kein weiteres wissenschaftliches Interesse beanspruchen dürfen. Es gibt aber noch eine andere Lesart des Buches, die wesentlich interessantere Implikationen beinhaltet.

Diese Lektüre konzentriert sich auf die *gesellschaftstheoretischen Überlegungen* Huntingtons, die die am Ende apokalyptischen Erwartungen über die Zukunft weltpolitischer Konflikte in einem anderen Licht erscheinen lassen. Die gesellschaftstheoretische Lesart des Buches hebt auf den Versuch Huntingtons ab, der Theorie der Internationalen Beziehungen neue Anstöße durch die Einführung von modernisierungs- und zivilisationstheoretischen Überlegungen zu geben. Dies wird mich im folgenden primär interessieren.

Dabei möchte ich zeigen, daß die Verwendung zivilisations- und modernisierungstheoretischer Motive nicht unbedingt geeignet ist, um die Gegenwart weltpolitischer Entwicklungen zu erhellen – von deren Zukunft ganz zu schweigen. Huntington entwirft das Szenario eines möglichen Weltkrieges, der aus einem Konflikt zwischen China und den USA (als den Kernstaaten zweier verschiedener Zivilisationen) über die Unabhängigkeit Vietnams hervorgehen könnte. Zwar weicht diese Antizipation von der Kernthese seines Buches ab, daß »Bruchlinienkonflikte« an den Grenzen zwischen Zivilisationen der wahrscheinlichste Typus von kriegerischen Auseinandersetzungen seien.⁶

Dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die sogenannten »Kulturkonflikte«, die Huntington mit unzulänglichen theoretischen Mitteln beschreibt, ganz real und schwer traktierbar sind. Denn diese Konflikte, die – angefeuert durch fundamentalistische religiöse und ethnische Ideologien – zwischen Staaten, aber auch zwischen sozialen Bewegungen oder Gruppen und Staaten aufbrechen, sind mit den üblichen Mitteln der friedlichen Aushandlung oder der militärischen Gewalt nicht zu lösen. Die in Huntingtons Analyse verwendeten Konzepte von Kultur und Zivilisation sind jedoch noch an den weltanschaulichen Problemstellungen des 19. Jahrhunderts orientiert. Mir scheint die *Theorie der Weltgesellschaft*, wie sie im Umkreis der soziologischen Systemtheorie entwickelt wurde, besser geeignet zu sein, um zeitgenössische weltpolitische Konflikte nachvollziehen zu können.

Ich werde im folgenden den Kulturbegriff Huntingtons diskutieren (II) und vorschlagen, die moderne weltpolitische Konstellation statt in Begriffen von Beziehungen zwischen Zivilisationen in solchen einer funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft zu beschreiben (III). Ich werde meine Überlegungen mit einigen knappen Bemerkungen zu den Folgen einer solchen begrifflichen Umstellung auf die Beobachtung von Weltpolitik abschließen (IV).

II. *Kultur und Gesellschaft* – Samuel Huntington betrachtet es als besonderes Verdienst seiner Schrift, den *Kulturbegriff* in die Theorie internationaler Beziehungen eingebracht zu haben, um damit die Begrenzungen der einstmals herrschenden Auffassung des Realismus aufzusprengen. Der *Realismus* (auch in seiner moderneren Variante als Neorealismus⁷) nimmt die Existenz von Nationalstaaten zum Ausgangspunkt einer Beschreibung des internationalen Systems, in dem utilitaristische Optimierungsstrategien dominieren. Wichtigstes Ziel von Nationalstaaten sei die Wahrung uneingeschränkter Souveränität; wichtigstes Mittel zur Erreichung dieses Zieles sei diplomatische und militärische Macht, deren Umfang von den demographischen und industriellen Potentialen auf den von Staaten kontrollierten Territorien abhängen würden. Konflikte seien der Normalfall zwischenstaatlicher Beziehungen, da das verfügbare globale Territorium begrenzt sei und Machtsteigerungen eines Staates nur auf Kosten von anderen möglich seien. Die einzige mögliche Form der »Lösung« solcher Konflikte bestehe in der Schaffung und Bewahrung von temporären Machtgleichgewichten. Ideologie (»Kultur«) als Quelle von Konflikten spielt in der realistischen Theorie der internationalen Politik nur eine untergeordnete Rolle.⁸

Der Realismus ist einer Vielzahl von Kritiken ausgesetzt gewesen, zuletzt von seiten des *Institutionalismus*, der darauf hinweist, daß das Verhalten von Nationalstaaten nicht allein von Interessen an absoluter Souveränität, sondern auch von Traditionen und Kontexten (»Institutionen«) bestimmt sei.⁹ Darüber hinaus betonen Kritiker des Realismus, daß das internationale politische System nicht mehr allein aus den Aktivitäten von Staaten zu erklären sei, sondern auch supranationale Organisationen wie zum Beispiel die NATO, die Europäische Union und die Vereinten Nationen, aber nicht zuletzt auch nicht-staatliche politische Organisationen einbeziehen müsse.¹⁰ Zu dieser Debatte trägt Huntington den Vorschlag bei, nicht mehr Nationalstaaten, sondern »Kulturen« als weitere Einheiten (neben und über Nationalstaaten) des internationalen politischen Geschehens zu betrachten. Er formuliert:

»In der Welt nach dem Kalten Krieg ist Kultur eine zugleich polarisierende und einigende Kraft. Menschen, die durch Ideologien getrennt, aber durch eine Kultur geeint waren, finden zusammen, wie die beiden Deutschlands zusammenfanden und wie die beiden Koreas und verschiedenen Chinas zusammenzufinden beginnen. [...] Fünfundvierzig Jahre lang war der Eiserne Vorhang die zentrale Trennungslinie in Europa. Diese Linie hat sich um mehrere hundert Kilometer nach Osten verschoben. Heute ist es die Linie, die die Völker des westlichen Christentums auf der einen Seite von muslimischen und orthodoxen Völkern auf der anderen trennt«.¹¹

Huntington verwendet mindestens zwei Begriffe von Kultur: Kultur als Zivilisation und Kultur als Perspektive.¹² Im ersten Fall meint Kultur eine Le-

bensform, im zweiten Fall eine bestimmte Weise, die Welt zu beobachten, etwa unter dem Gesichtspunkt der Anerkennung oder Ablehnung demokratischer Regierungsformen oder der Norm der Trennung von Staat und Kirche. Wenn Huntington Kultur als Lebensform meint, gebraucht er die Begriffe »Zivilisation« und »Kultur« bedeutungsgleich. »Zivilisation und Kultur meinen beide die gesamte Lebensweise eines Volkes; eine Zivilisation ist eine Kultur in großem Maßstab«. ¹³ Kultur als Lebensform von Großgruppen schreibt »Institutionen und Verhaltensmuster vor, um die Menschen auf die Pfade zu lenken, die in einer bestimmten Gesellschaft die rechten sind«. ¹⁴ Offensichtlich ist hier »Gesellschaft« der umfassendere Begriff; allerdings muß man vermuten, daß Huntington damit immer nationalstaatlich verfaßte Gesellschaften meint. Es gibt also eine Vielzahl von Gesellschaften und Kulturen. Begriffliche Konsistenzprobleme entstehen, wenn Kulturen im zivilisationstheoretischen Sinne (national-)gesellschaftsübergreifend sein sollen. Huntington löst das Problem für sich dadurch auf, daß er Religion und Sprache als zentrale Kulturfaktoren einführt, ¹⁵ die Kulturen unterscheidbar machen und zugleich mehrere (National-)Gesellschaften umfassen können.

Wie bereits erwähnt, steht der Kulturbegriff bei Huntington aber nicht nur für das Vorhandensein einer institutionell geordneten Realität, etwa in Gestalt von überstaatlichen Werte- und Solidargemeinschaften, die sich entlang bestimmter ›kultureller‹ Eigenarten assoziieren. Er bezieht sich auch auf das Phänomen der Vervielfachung der Perspektiven auf die Welt und die Gesellschaft und auf die Reflexion dieser Multiplizierung von Beobachtungsperspektiven in den jeweiligen Beobachtungen der Welt selber. ¹⁶ Dieser Kulturbegriff wird von Huntington verwendet, wenn er dafür plädiert, daß der Westen den Anspruch aufgeben müsse, ›seine‹ Werte für universell zu halten. ¹⁷ Wenn Kultur bedeutet, daß man dieselbe gesellschaftliche Realität aus verschiedenen Perspektiven betrachten kann, dann läßt sich schwer vorstellen, daß Kulturen wie Autos aufeinanderprallen können. Nur in dem Sinne von Wertegemeinschaften kann man sich vorstellen, daß »Kulturen«, also Koalitionen von Staaten, im Kampf um Einfluß und Ressourcen zusammenstoßen.

Huntington will mit dem Kulturbegriff zwei verschiedenen Problemen der Theorie der Internationalen Politik Rechnung tragen: zum einen dem Sachverhalt, daß die moderne Welt nicht allein aus dem Verhalten von Nationalstaaten zu begreifen ist; zum anderen, daß die Herausbildung moderner globaler Vernetzung nicht zu Harmonie und ökumenischer Solidarität, sondern zu ungewohnten und ganz neuen Formen von Konflikten geführt hat.

Dynamik wird in die Entwicklung von Kulturen (im Sinne von Lebensformen) durch die Konkurrenz von Kulturen eingeführt. Huntington schließt sich im wesentlichen der Zivilisationstheorie von *Arnold Toynbee* an, dessen Weltgeschichte sich von der Idee des Auf- und Abstiegs von Zivilisationen leiten ließ, die – weil quasi biologischen Reifungs- und Alterungsprozessen

unterworfen – ihre Entwicklungszyklen trotz Gleichzeitigkeit relativ unabhängig voneinander durchlaufen können.

Nach dieser Vorstellung ist die westliche Zivilisation in der Endphase ihres Zyklus' angelangt und muß sich nun der Tatsache stellen, daß neue Herausforderer (wie China oder Indien) die Zukunft auf ihrer Seite haben. Man versteht nun die Verbindung, die Huntington zwischen den beiden Kulturbegriffen herstellt: Die westliche Zivilisation erfährt, daß ihre Lebensform nicht (mehr) in anderen Zivilisationen anerkannt wird, und nimmt Abschied von ihren universalistischen ›Lebenslügen‹.

Weltpolitische Konflikte zwischen Zivilisationen entstehen, so Huntington, an den »Bruchlinien« von Zivilisationen.¹⁸ Bruchlinien werden durch Grenzen zwischen Religionsgemeinschaften definiert, sie können mitten durch Staaten hindurchlaufen, wie die Bürgerkriege in Sri Lanka, dem Sudan oder Bosnien belegen sollen. Das Risiko von Bruchlinienkonflikten liege darin, daß sie nur mit Hilfe von »Sekundär- und Tertiärbeteiligten« beendet werden könnten, also von Parteien, die zwar selber eigennützige Interessen verfolgen, aber nicht direkt in den Konflikt involviert sind und deshalb ihr Gewicht in die Waagschale werfen könnten. Huntingtons These, daß »kultureller Schulterschuß« zwischen Primär- und Sekundärbeteiligten die Konflikte so schwer lösbar machten, ist mit Skepsis aufgenommen worden, zumal Huntington kulturelle Motive für Konflikte zwischen den Kernstaaten der jeweiligen Zivilisationen gerade ausschließt.¹⁹

Ich möchte mich nun auf die Kritik an Huntingtons Kulturbegriff konzentrieren: Eine naheliegender Einwand ist, daß Kulturen kein Akteursstatus wie Staaten zugeschrieben werden kann.

»As Huntington himself points out, ›civilizations‹ do not make decisions; they are an abstract cultural category rather than a concrete political agency. States, on the other hand, have defined borders, designated leaders, established decision-making procedures, and direct control over political resources«.²⁰

Huntington meint eher, daß Staaten sich zu Gruppen entlang kultureller (speziell religiöser) Affinitäten zusammenschließen, wobei er besonders die Rolle von sogenannten »Kernstaaten« innerhalb solcher kulturell assoziierter Staaten hervorhebt. Er nimmt an, daß sich die Loyalitäten der Massen von Nationalstaaten auf Zivilisationen verschieben. Die Frage ist, wodurch genau Kultur eine solche Bindewirkung auf Staaten oder Massen entlang kultureller Kriterien ausüben soll, die die Solidaritätsbeziehungen zwischen Staatsbürgern und Nationalstaaten übersteigen könnte.

Den Zweifel an dieser Konstruktion mag folgende Überlegung verdeutlichen: So mögen Franzosen Kaugummi kauen, sogar ohne schlechtes Gewissen Anglizismen verwenden und vielleicht auch die amerikanische der franzö-

sischen Revolution gleichstellen; dies muß sie aber dennoch nicht veranlassen, mit den USA bei der Beilegung des Bürgerkrieges im ehemaligen Zaire oder bei der Bombardierung des Irak an einem Strang zu ziehen.

Ernest Gellner macht in seiner Studie über den Islam als Gesellschaftsordnung einen Deutungsvorschlag, der Huntingtons These stützen könnte.²¹ Man könnte argumentieren, daß zumindest einige Religionen wie das Christentum und der Islam gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen enthalten, die über die Grenzen moderner territorialer Nationalstaaten hinweg wirken und gemeinsame Formen der Rechtsgestaltung, des Schulwesens oder der Außenpolitik entwickeln. Man müßte unterstellen, daß kulturelle Bindungen stärkere Auswirkungen auf soziale Organisation haben als das Nationalstaatsprinzip. Aber schon beispielsweise die Kriege und Konflikte zwischen den arabischen Staaten (so der langjährige Krieg zwischen Iran und Irak in den achtziger Jahren oder die Grenzkonflikte zwischen Iran und Afghanistan von 1998²²) widersprechen der durchschlagenden Wirkung übergreifender »kultureller« Vorstellungen wie »Panarabismus« oder »Islamismus« auf bestehende nationalistische Solidaritäten. Man muß daraus nicht schließen, daß die realistische Schule doch recht habe, daß Staaten (und die ihnen zufallenden Loyalitäten) die ausschlaggebenden Kräfte des internationalen politischen Geschehens blieben. Huntingtons Befund, daß Nationalstaaten nicht mehr der ausschließliche Bezugspunkt der Beobachtung des weltpolitischen Geschehens seien, bleibt trotz aller Einwände realistischer Kritiker plausibel. Allerdings ist das gewählte Theoriemodell (klassische Zivilisations- und Modernisierungstheorie) nicht das geeignete Instrument zur Diagnose einer multipolaren Welt mit nationalstaatlichen, supranationalstaatlichen (wie die Europäische Union) und transnationalstaatlichen Akteuren (wie die globalen Unternehmen).

Gegenwärtige weltpolitische Konflikte lassen sich besser ohne Huntingtons zivilisationstheoretisches Vokabular begreifen. So ist die reifungstheoretische Implikation der von Toynbee übernommenen Weltgeschichte von Zivilisationen ganz unplausibel. Zivilisationen – wenn es sie denn gibt – sind offensichtlich voneinander beeinflusst (u.a. über Konflikte) und dadurch in ihrer zukünftigen Entwicklung ganz und gar nicht vorhersehbar, schon gar nicht im Sinne biologischer Alterungsprozesse.²³ Es wird deutlich, daß Huntington ein Begriff fehlt, der das weltpolitische Geschehen als Ganzes erfassen, aber auf die überholte Vorstellung lebenszyklisch gesteuerter Zivilisationen verzichten kann.

Um dies leisten zu können, müssen gegenüber Huntingtons Vorschlag zwei Umstellungen in der Theorie der Weltpolitik gemacht werden. Erstens muß der Begriff der »Zivilisation« durch den der »Gesellschaft« ersetzt werden. Die Beziehungen zwischen Zivilisationen müssen als interne Prozesse der Weltgesellschaft gedeutet werden. Zweitens gibt es, anders als Huntington glaubt, sehr wohl universalistische Züge der modernen Weltgesellschaft,

die aber nicht (wie mit Allgemeinanspruch versehene Werte) durch kulturelle Institutionen zustandekommen, sondern durch die generalisierten *Inklusionsleistungen* sozialer Systeme – eine Eigenart *funktionaler Differenzierung* der modernen Gesellschaft. ›Kultur‹ führt in der Tat zu Relativierungen, zu beobachterabhängiger Urteilsbildung. Aber der gesellschaftliche Mechanismus, der eine ›Kultur‹ ermöglicht, – die funktionale Differenzierung – weist auch andere Eigenschaften auf, die auf Strukturgleichheiten über die ›kulturellen‹ Grenzen hinweg schließen lassen, die also in der modernen Gesellschaft universell sind. Dies gilt es im weiteren zu erläutern.

III. Die Theorie der Weltgesellschaft – Der Effekt einer kulturellen Vervielfachung der Beobachtbarkeit und Beurteilbarkeit von Welt-Sachverhalten wird aus Sicht der soziologischen Systemtheorie durch *funktionale Differenzierung* als zentralem Merkmal der modernen Gesellschaft hervorgerufen. Funktionale Differenzierung wiederum hängt eng mit der Entwicklung der Gesellschaft zur Weltgesellschaft zusammen. Seit der Fernhandel in der Frühmoderne sich verstetigte und die technischen Mittel der Verbreitungs- und Übertragungsmedien soweit entwickelt waren, daß eine einheitliche Weltzeit etabliert wurde, d.h. eine Vorstellung von der Gleichzeitigkeit von Ereignissen auf dem Globus institutionalisiert wurde, kann man von der ›Weltgesellschaft‹ sprechen. Die parallel dazu sich ausbildende funktionale Differenzierung der Weltgesellschaft in selbstbezügliche kommunikative Kontexte der Problembearbeitung entwertet die ältere Idee, daß jeder Nationalstaat eine Gesellschaft bilde. Dies war schon seit der Existenz einer Weltwirtschaft, deren Anfänge auf das 15. und 16. Jahrhundert zurückgeführt werden können, unplausibel, wie bereits an der Vergeblichkeit merkantilistischer Wirtschaftspolitik deutlich wurde.

Mit der Etablierung weltgesellschaftlicher Verhältnisse, so merkt *Niklas Luhmann* an,

»entfällt die Möglichkeit, die Einheit eines Gesellschaftssystems durch territoriale Grenzen oder durch Mitglieder im Unterschied zu Nichtmitgliedern (etwa Christen im Unterschied zu Heiden) zu definieren. Denn die Funktionssysteme wie Wirtschaft oder Wissenschaft, Politik oder Erziehung, Krankenbehandlung oder Recht stellen jeweils eigene Anforderungen an ihre eigenen Grenzen, die sich nicht mehr konkret in einem Raum oder im Hinblick auf eine Menschengruppe integrieren lassen.«²⁴

Funktionale Differenzierung ist in der soziologischen Evolutionstheorie das allgemeinste Merkmal moderner Gesellschaft. Die funktional differenzierte Gesellschaft unterscheidet sich von der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft mit dem gesellschaftsweit geltenden Kriterium der Rangdifferenzen dadurch, daß es kein für alle Teilsysteme der Gesellschaft gemeinsames Diffe-

renzkriterium mehr gibt. Funktionale Differenzierung besagt, daß sich gesellschaftliche Handlungsbereiche ausbilden, die auf die exklusive Bearbeitung von Leistungen spezialisiert werden, die zur Aufrechterhaltung eines bestimmten, evolutionär erreichten Ordnungsniveaus von Gesellschaft nötig sind. So haben sich u.a. ein ökonomisches Funktionssystem, das auf die Allokation knapper Güter spezialisiert ist, und ein politisches System herausgebildet, das für die exklusive Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen in Anspruch genommen wird.²⁵

Wichtigste Begleiterscheinung und zentrales evolutionäres Risiko einer funktional differenzierten Gesellschaft ist der *Redundanzverzicht*, also das Fehlen von Reservevorrichtungen für Funktionserfüllung in anderen Funktionssystemen.

»Jedes Funktionssystem kann nur die eigene Funktion erfüllen. Keines kann im Notfall oder auch nur kontinuierlich ergänzend für ein anderes einspringen: Die Wissenschaft kann im Falle einer Regierungskrise nicht mit Wahrheiten aushelfen. Die Politik hat keine eigenen Möglichkeiten, den Erfolg der Wirtschaft zu bewerkstelligen, so sehr sie politisch davon abhängen mag und so sehr sie tut, als ob sie es könnte. Die Wirtschaft kann Wissenschaft an der Konditionierung von Geldzahlungen beteiligen, aber sie kann mit noch so viel Geld keine Wahrheiten produzieren.«²⁶

Keines dieser Funktionssysteme ist höherrangig im Verhältnis zu einem anderen, da es kein (stratifikatorisches) Kriterium für Rangdifferenzen mehr gibt. Dies bedeutet auch, daß es keine Instanz, kein Funktionssystem in der Gesellschaft gibt, das die Einheit der Gesellschaft herstellt und repräsentiert. Das gilt auch für das politische System und dessen zentrale Organisation, den modernen Nationalstaat, obwohl ihm bei der Ausdifferenzierung moderner Funktionssysteme eine entscheidende Rolle zukam. Ein relevanter Faktor bei der Dynamisierung der Evolution funktional differenzierter Gesellschaft war die Entstehung von in Regierungen und öffentlichen Verwaltungen Macht konzentrierender Staatlichkeit, deren Ursprünge zwar schon bis in das 15. und 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann, die aber erst mit der Entstehung moderner Nationalstaaten seit dem 18. Jahrhundert voll ausgebildet wurde. Die Ausdifferenzierung eines politischen Systems der modernen Gesellschaft ist also *ko-evolutiv* mit der Ausbildung moderner zentralisierter Nationalstaatlichkeit.

Die Theorie funktionaler Differenzierung hat dem Universalismus-Problem eine andere Kontur verliehen. Die *Modernisierungstheorie*, deren Konzept des Universalismus moderner (westlicher) Gesellschaft Huntington mit der Toynbee'schen Idee von singulären Zivilisationen zu verbinden suchte, hatte durch *Talcott Parsons* eine klassische Fassung gewonnen. Parsons hatte unterstellt, daß evolutionäre Universalien wie Sprache, Verwandtschaft,

Geld, Technik oder Demokratie die Entwicklung von Gesellschaft steuern und daß vor allem universelle Werte wie Freiheit oder Gerechtigkeit für die Integration der modernen Gesellschaft sorgen.²⁷ Dort, wo diese Werte nicht in Verfassungen, Rechtsprechungen oder Bildungseinrichtungen institutionalisiert waren, wurde von der Modernisierungstheorie Bedarf an Entwicklung und eventuell an Entwicklungshilfe diagnostiziert. Nun zeigt aber schon ein oberflächlicher Blick auf die Vielfalt politischer und wirtschaftlicher Entwicklungen, daß hohe Verwirklichungsgrade bestimmter Universalien wie Arbeitsteilung und Technik mit niedrigen Niveaus an Freiheit und Gerechtigkeit vereinbar sind, ohne daß deshalb Desintegration droht, wie die Modernisierungstheorie unterstellte. Die Art der Werte und die Form ihrer Realisierung können weder als Maßstab für die gelungene oder mißlungene Integration von Gesellschaft noch als Indikator für das Verhalten von Staaten als Organisationen des politischen Systems der Gesellschaft gelten.

Es ist also nicht Kultur, sondern funktionale Differenzierung, die strukturelle Vorgaben für das Handeln von Staaten macht. Staaten sind Organisationen des politischen Systems der Weltgesellschaft, die mit anderen politischen Organisationen (wie supranationalen »government«-Organisationen) um Machtressourcen konkurrieren und die die Entscheidungen von Organisationen anderer Funktionssysteme der Weltgesellschaft (wie vor allem von Unternehmen) als Einschränkung ihrer Entscheidungsgewalt in Rechnung stellen müssen. Die Ausdifferenzierung eines politischen Systems der Weltgesellschaft vollzog sich ko-evolutiv mit der Entstehung moderner Staatlichkeit. Universell am modernen politischen System der Weltgesellschaft ist die Form der Organisation von politischer Macht in Nationalstaaten. Das Prinzip des territorialen Nationalstaats hat sich über den ganzen Globus ausgebreitet und konkurrierende Formen (wie Reichsverfassungen oder Kirchenstaaten) weitgehend verdrängt. Man kann behaupten, daß der Nationalstaat derzeit und immer noch die erfolgreichste Organisationsform ist, die die Funktion der Politik erfüllt, kollektiv bindende Entscheidungen zu fällen.

Den Zusammenhang von Funktion und Organisation bekräftigen die Befunde vergleichender Organisationsforschung, die Strukturähnlichkeiten über ›kulturelle‹ Differenzen hinweg nicht nur in Hinblick auf Staatsorganisationen, sondern z.B. auch auf Schulsysteme und soziale Bewegungen nachgewiesen haben.²⁸

Funktionale Differenzierung hat ›kulturelle‹ Folgen, ja sie erzeugt überhaupt erst die Vorstellung, daß die moderne Weltgesellschaft in eine Vielzahl von Kulturen gespalten sei. Mit funktionaler Differenzierung

» [...] verliert die Gesellschaft die Möglichkeit einer verbindlichen Weltrepräsentation. Die damit einhergehende Anerkennung kultureller Diversität – und dafür ist der reflexive (Kultur als Kultur reflektierende) Kulturbegriff gegen Ende des 18. Jahrhunderts eingeführt worden – erfordert die Aufgabe

des am Ding orientierten Weltbegriffs. Er wird durch die Annahme einer unbeobachtbaren Welt ersetzt.«²⁹

In der modernen Wissenschaft ist diese Einsicht spätestens seit der Jahrhundertwende unabweisbar geworden. Schon die anthropologische Forschung des 20. Jahrhunderts war auf das Problem der deskriptiven und normativen Maßstäblichkeit ihrer Beschreibungen fremder ›Zivilisationen‹ gestoßen und hatte darauf mit einer Krise des wissenschaftlichen Anspruchs auf Universalismus reagiert. Diese Krise hatte deutlich gemacht, daß die Idee, Kulturen seien als Lebensformen eindeutig und allgemein gültig beschreibbar, noch von der Unterstellung lebt, daß Wissenschaft eine unanfechtbare Beobachtungsposition einnehmen könne.³⁰ Aber auch Wissenschaft ist eine ›Kultur‹, die selber mit ethnologischen Mitteln beobachtet werden kann.³¹ Dies zwingt dazu, ›Kultur‹ als unvermeidbaren Begleiteffekt jeder Form der Beobachtung anzuerkennen.

Auch die Politik ist von dieser Art des Reflexiv-Werdens nicht verschont geblieben. Nicht zuletzt die kriegerischen Konflikte der Nachkriegszeit, vor allem der Vietnamkrieg, hatten auch in der Politik Zweifel gesät, daß es eine weltweit akzeptierbare inhaltliche Grundlage für die Durchsetzung einer einheitlichen (»universalistischen«) Idee von politischer Ordnung vom Typ ›freiheitlich-demokratische Ordnung‹ geben könnte, zumal die gerade in Vietnam eingesetzten Mittel (Flächenbombardierung, Napalm) die proklamierten Ziele desavouierten (Verhinderung der in der »Domino-Theorie« prognostizierten kommunistischen Gefahr). Gewaltsame Konfliktlösung im Namen von Werten hat seither einen ominösen Ruf und erweckt den Verdacht der *Camouflage* klassischer machtpolitischer Interessen von einzelnen Staaten oder Staatenbünden.

In der westlichen (vor allem der deutschen) sozialphilosophischen Tradition wurde seit der Aufklärung versucht, den modernen Nationalstaat als Ausdruck und Garanten einer vernünftigen Form der gesellschaftlichen Integration zu stilisieren. Die Souveränität des Staates beruhte nicht nur auf der äußeren Unabhängigkeit von anderen Staaten, sondern auch auf der inneren Unabhängigkeit von den Bürgern und der von ihnen ausgehenden Gefahr des Bürgerkrieges.³² Dieser herausgehobene Status des Staates drückte sich seit dem 19. Jahrhundert und noch bis in die Gegenwart in der Gegenüberstellung von Staat und Zivilgesellschaft aus, die dem Staat den Anschein einer verantwortlichen Position außerhalb oder oberhalb der Gesellschaft verleiht. Selbst noch in der Selbstbeschreibung des modernen Wohlfahrtsstaates als Verantwortlichem für das Gemeinwohl schwingt dieser Anspruch auf universelle Integrationsleistung für die Gesellschaft mit.³³

Durch die Kenntnisaufnahme funktionaler Differenzierung ist der Staat ›vergesellschaftet‹, also als Organisation des politischen Systems identifiziert worden, die zumal mit anderen Organisationen (vor allem auf weltpolitischer

Ebene) um den Anspruch auf legitime und erfolgreiche Verwendung von Machtressourcen konkurrieren muß. Mit der faktischen Depotenzierung des Staates erodieren alle Erwartungen an den Staat als überlegener Agentur einer vernünftigen (und d.h. global durchsetzbaren) politischen Ordnung. Im Gegenteil: moderne Nationalstaatlichkeit erweist sich aus evolutionärer Perspektive als durchaus temporäre (wenngleich bisher alternativlose) Form der Konzentration von politischer Macht, die unter Bedingungen der Durchbildung eines politischen Systems der Weltgesellschaft mit schwach ausgebildeten, global wirksamen supranationalen Organisationen an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit gerät. Die Leistungsgrenzen werden durch die territoriale Markierung von Nationalstaaten gesetzt, die ihre Relevanz durchaus bei der Lösung regionalhistorisch geprägter politischer Probleme bewiesen haben, die aber zunehmend überfordert scheinen, wenn es darum geht, kollektiv bindende Entscheidungen auf globaler Ebene zu treffen.³⁴

Der *Universalismus* des politischen Systems der Weltgesellschaft besteht also darin, daß überall dort, wo kollektiv bindende Entscheidungen unter Verwendung von Macht gefällt werden, Politik stattfindet. Eines der schwer zu lösenden Probleme der Moderne – eine unbeabsichtigte Folge der Etablierung des internationalen Systems von Nationalstaaten – besteht darin, daß die Kollektive, für die politische Entscheidungen zu treffen sind, nicht unbedingt auf nationalstaatlich ›eingehegte‹ Völker begrenzt sind, sondern ganze Regionen (siehe ›Balkan‹- und ›Nahost‹-Krisen) und – wie im Falle der atomaren Proliferation – potentiell die ganze Erde umfassen. Zur Lösung politischer Probleme auf weltgesellschaftlichem Niveau stehen aber nur Nationalstaaten und supranationale Organisationen mit ihren jeweils regionalen und lokalen Traditionen der Handhabung von internationalen Konflikten zur Verfügung.

Die Nichtausschließbarkeit weltpolitischer Problemlagen zwingt jedoch die Nationalstaaten und ihre supranationalen Organisationen zur Abkehr von ihren traditionellen Auffassungen von Staatssouveränität, wie sie auch noch in der realistischen Schule der Internationalen Politik und der Huntington'schen Kritik daran mitschwingen. Weltpolitisches Agieren führt immer mehr dazu, daß Staatengruppen oder die gesamte Staatengemeinschaft in die nationalstaatliche Entscheidungshoheit eingreifen, z.T. in der Absicht, staatliche Entscheidungsstrukturen vor dem Kollaps zu bewahren oder (wieder-)herzustellen (Somalia, Bosnien). Für diese Problemlage – die Realisierung eines politischen Systems auf weltgesellschaftlicher Ebene – eröffnet Huntingtons Kulturtheorie der Weltpolitik jedoch keine brauchbare konzeptuelle Beschreibungsmöglichkeit.

IV. Die Politik der Perspektivität — Huntington plädiert für die Einsicht, daß die westliche Zivilisation keinen Anspruch auf universelle Anerkennung, wohl aber auf Einzigartigkeit erheben könne.³⁵ Huntingtons Zugeständnis an

den ›Multikulturalismus‹ der modernen Weltgesellschaft greift allerdings zu kurz. Denn der eigentliche Universalismus der modernen Gesellschaft, der fälschlicherweise als Postmodernismus oder Dekonstruktivismus bezeichnet wird, besteht in der Ausbildung der Denkfigur einer ›kulturellen Perspektivität‹. Diese Figur verlangt, die Beobachtung der Welt nicht zwecks Erkenntnis des Seienden zu betreiben, also die Welt und vor allem die (Welt-)Gesellschaft nicht als Ansammlung von *Dingen* (wie Menschen, Waffen, Staaten), sondern von *Kommunikationen* zu betrachten (Aussagen *über* Welt Dinge). Natürlich wird geschossen und getötet, gegessen und getrunken. Aber diese Ereignisse werden erst zu Ereignissen, wenn sie in der Kommunikation als Befehle, Berichte, Anzeigen, Enthüllungen oder wissenschaftliche Abhandlungen thematisiert werden.

Mit dieser Entscheidung trägt die Gesellschaftstheorie der Abkehr von der Ontologie im Verhältnis zu Welt-Sachverhalten Rechnung. Gesellschaft ist nicht das Netz von den Menschen und den Dingen ihres Umgangs, sondern das Netz der zu einem jeweiligen Zeitpunkt aktualisierten Kommunikationen. Wenn Gesellschaft aus Kommunikationen besteht, dann wird einsehbar, daß Dissens über die Beschreibungen von Sachverhalten in der Welt (in der Umwelt der Gesellschaft) wie Waffen, Staaten oder Menschen selber als Teil der Kommunikation behandelt werden muß (und nicht als Erkenntnisirrtum in bezug auf die Welt). Die moderne Gesellschaft ist genau dadurch charakterisiert, daß sie nicht mehr über Instanzen verfügt, die eine Unbestreitbarkeit in der Weltbeobachtung herstellen könnten, daß sie also gerade die *Anerkennung von Differenzen und Abweichungen* prozessieren muß.

Weder Religion noch Wissenschaft besitzen die Autorität, Eindeutigkeit (das Wesen) von Dingen zu dekretieren. Die moderne Weltsicht ist spätestens seit Kant konstruktivistisch. Dies impliziert das Wissen darum, daß die Welt Dinge immer auch anders als gerade gewählt gesehen werden können, daß die Realitätskonstruktionen also ein Produkt der gewählten Ausgangsunterscheidungen sind. Dies impliziert weiterhin, daß man dieses Wissen bei Interventionen in die Welt berücksichtigen muß. Wenn sich solche divergenten Realitätskonstruktionen zu eigenständigen Traditionen auskristallisieren, kann man von Kulturen sprechen.

Daraus folgt, daß der eigentliche moderne Universalismus darin besteht, die Andersartigkeit von Weltbeobachtung als Begleiterscheinung der eigenen Beobachtung anderer Beobachtungen zu identifizieren und dies für die eigenen Entscheidungen in Rechnung stellen zu können. Nichts anderes ist gemeint, wenn von der Pluralität von Kulturen in der Welt gesprochen wird.³⁶

Diese Sichtweise wird zu der Schlußfolgerung führen, daß ein zentrales zukünftiges Problem der Weltpolitik darin liegt, der »kulturellen Perspektivität« als universellem Prinzip Anerkennung zu verschaffen, also in den Abgrenzungen von einer anderen ›Kultur‹ die Projektionen der eigenen ›Kultur‹ wiederzuerkennen. Dies ist nicht einfach ein Plädoyer für Toleranz, wie es in

Kirchenkreisen unter Berufung auf den Gedanken der Ökumene üblich ist.³⁷ Es ist ein Hinweis auf konzeptuelle Vorurteile über ›wahre‹ Zustände in der Welt, die politisch folgenreich waren und noch sind. So wäre etwa von der lange für selbstverständlich gehaltenen Tradition der Gleichsetzung von Nationalstaat und Gesellschaft Abstand zu nehmen, aber auch von der Annahme ›realistischer‹ Theorien in der Internationalen Politik, daß der Nationalstaat der ›natürliche‹ Ausgangs- und Zurechnungspunkt aller weltpolitischer Entscheidungen sei.

Statt dessen wäre der Interdependenz der politischen Beziehungen in der Weltgesellschaft nicht nur in ökonomischer oder militärischer, sondern vor allem auch in interpretativer Hinsicht Rechnung zu tragen. Es ist auch ein Plädoyer für den vorsichtigen Umgang mit Zuschreibungen wie etwa der Unterstellung einer (einheitlichen) Kultur der islamischen Welt,³⁸ die eben einen realitätskonstituierenden Charakter gewinnen, vor allem wenn sie zur Grundlage von politischen Entscheidungen gemacht werden.³⁹ Reflexiver Umgang mit Zuschreibungen führt auch zur Aufhellung von Blindstellen der eigenen ›Kultur‹, wie sich als Nebeneffekt der Auseinandersetzungen um das ›Kruzifix-Urteil‹ in Deutschland herausstellte.

Zwar ist die Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung verankert. Aber sie gilt nur insoweit, als Religionsfreiheit ›negativ‹ gewahrt sein soll, der Staat also über die Schule nicht zugunsten einer bestimmten Religion missionieren darf. Die Klage anthroposophisch ausgerichteter Eltern auf Entfernung eines christlichen Symbols, des Kruzifix, aus einer bayerischen Schule wies das Bayerische Verfassungsgericht zurück. Die Begründung lautete:

»Kreuzesdarstellungen [...] sind – ebenso wie das überkonfessionelle Schulgebet – nicht Ausdruck des Bekenntnisses zu einem konfessionell gebundenen Glauben. [...] Sie sind ein wesentlicher Gegenstand der allgemeinen christlich-abendländischen Tradition und Gemeingut des christlich-abendländischen Kulturkreises.«⁴⁰

Die Richter des Bayerischen Verfassungsgerichtes, die dieses Urteil fällten, befanden sich im Einklang mit der Zivilisationstheorie Huntingtons. Sie deckten aber unbeabsichtigt auch die dieser Theorie verborgen gebliebene dogmatische Implikation auf, daß jede Zivilisation die eigenen kulturellen Werte ›zivilisationsfremden‹ Mitgliedern glaubt zumuten zu dürfen.⁴¹ Die Rückbeobachtbarkeit, der man sich durch politische Entscheidungen aussetzt, vor allem wenn sie im Namen universeller Werte wie der ›Menschenrechte‹ gefällt werden, schließt jegliche Position der Unanfechtbarkeit gegenüber Kritik auf Grundlage genau jener Werte aus.

Bombardements anderer Staaten, die zur Verhinderung »humanitärer Katastrophen« unternommen werden, können kaum vor der Kritik der Bombardierten – wie immer diese auch moralisch oder politisch diskreditiert sein

mögen – standhalten, daß die Erreichung solcher Ziele mit militärischen Mitteln selber gegen die Humanität verstößt, weil sie unvermeidlich unschuldige Opfer fordert. Es kann sein, daß letztlich nur noch die überlegene militärische, aber nicht mehr die moralische Ausstattung den Ausschlag gibt, und dann wäre man auch nicht weiter als *Machiavelli* mit seiner Furcht vor dem Machtverlust des Souveräns gegenüber Herausforderern. Dies muß nicht als Absage an die Einforderung von Menschenrechten gelesen werden, sondern soll als Erinnerung daran verstanden werden, daß die Berufung auf solche, in der christlichen Tradition ruhenden Werte bei militärischen »Strafaktionen« nicht dagegen schützt, daß die andere Seite einen Punkt trifft, wenn sie gewisse westliche Staaten als »Hort des Satans« einordnet.

Huntington hat der seit dem 18. Jahrhundert in der Literatur und Sozialphilosophie thematisierten Einsicht in die kulturelle Perspektivität aller Weltbeobachtung Eingang in die Theorie der Internationalen Politik zu schaffen versucht und – so sein Ehrgeiz – in die Internationale Politik selber. Sein latenter ›Realismus‹, gepaart mit einem US-amerikanischen Patriotismus, lenkt sein Denken allerdings in die üblichen Bahnen der Wahrung des nationalstaatlichen (vorzugsweise: des US-amerikanischen) Interesses. Die Entdeckung der Existenz von weltpolitischen ›Kulturen‹, die der politikwissenschaftlichen Betrachtung – wohl auch durch die Probleme des Kalten Krieges – lange verborgen geblieben war, wird von ihm noch immer in das Schema aufsteigender und absteigender Mächte im internationalen politischen System eingeordnet.⁴² Deshalb entgeht Huntington die eigentliche Pointe ›kultureller‹ Konflikte: Ethnisch und religiös motivierte Konflikte, in die militante Gruppen, soziale Bewegungen, aber auch Staaten involviert sein können, unterlaufen die kulturell perspektivische Selbstwahrnehmung moderner Organisationen. Deshalb greifen auch die inzwischen etablierten Strategien der Konfliktlösung wie die Suche nach Kompromissen, die finanzielle Abgeltung moralischer oder politischer Ansprüche und der Gewalteinsetz nicht. Sie alle gehen von der Prämisse aus, daß über die Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit vieler kontroverser Ansprüche insbesondere in der internationalen Politik aus Gründen von Zeit- oder Konsensknappheit nicht entschieden werden kann und muß.

Ein *fundamentalistischer* Umgang mit Konflikten beruht aber gerade auf der Zurückweisung des modernen kulturellen Pluralismus, der aus der Vielfältigkeit der Selbstbeschreibungsmöglichkeiten einer funktional differenzierten Gesellschaft erwächst. Wo fundamentalistische Bewegungen auftreten – seien es terroristische Organisationen der »*pro-life*«-Bewegung in den USA, islamistische Gruppen im Nahen Osten, ›Stadtguerilla‹-Gruppen wie die Aum-Sekte in Japan oder rechtsextrem-nationalistische Bünde in Deutschland –, berufen sie sich gerade auf die Selektivität und ›Ungerechtigkeit‹ dieser vom ›Kulturrelativismus‹ getragenen Praktiken.

Der Fundamentalismus in den ›eigenen Reihen‹ erinnert nicht nur daran, daß auch der ›Westen‹ vor nicht einmal tausend Jahren dem zivilisierten ›Nahen Osten‹ in Kreuzzügen und *reconquista* mit jener rohen Brutalität eines religiösen (christlichen) Fundamentalismus gegenübertrat, die man heute dem ›Islamismus‹ unterstellt. Er verweist auch darauf, daß die moderne Anerkennung kultureller Perspektivität auf einem Erbe aufsitzt, dessen Widerstreit zu dem Selbstbeschreibungspotential der modernen Gesellschaft sich bis heute bemerkbar macht. Der Umgang mit fundamentalistisch motivierten Konflikten kann dann besondere Probleme bereiten, wenn solche Gruppen Mitglieder unterschiedlicher Nationalität aufweisen oder gar von bestimmten Regierungen zu ihren terroristischen Aktivitäten ermuntert werden. In einer solchen Konstellation ist der von Huntington entwickelte Kulturbegriff zu kompakt, um einen differenzierten Umgang mit fundamentalistischen Konflikten zu ermöglichen. Bei der Wahl angemessener Umgangsweisen spielt die Unterscheidung nach dem Typ von Organisation eine wichtige Rolle. Terroristischen Gruppen und fundamentalistischen Bewegungen läßt sich mit den üblichen Strategien der staatlichen Strafverfolgung und Gewaltanwendung begegnen, sogenannten »Schurkenstaaten« aber nicht. Solche Staaten kann man nicht einsperren oder durch Bombardierung zur Raison bringen.

Die Intervention supranationalstaatlicher Organisationen in Nationalstaaten muß die prekäre Balance zwischen langfristiger Erhaltung und temporärer Beeinträchtigung staatlicher Souveränität finden, und dies setzt der Anwendung von militärischer Gewalt Grenzen. Langfristig wichtiger ist deshalb eine Strategie der immer wieder neu zu etablierenden und dauerhaften Einbindung solcher Staaten in multilaterale Beziehungen und internationale Organisationen, deren wichtigste Leistung in der Transformierung fundamentalistischer in ›triviale‹ Konflikte besteht, die über Kompromisse, finanzielle Kompensation und Prozeduralisierung abarbeitbar sind.

Deswegen sind Lösungen von Konflikten mit ›fundamentalistischen‹ Staaten eher von Arrangements des Typs »Dayton-Abkommen«, das seit 1998 eine Eigenstaatlichkeit Bosniens sichern soll, zu erwarten, als von militärischen Bestrafungsaktionen. Huntingtons Vorschlag, Konflikte mit Kernstaaten anderer Zivilisationen zu vermeiden⁴³ und ansonsten »realistische« Strategien der internationalen Politik zu betreiben – ein Vorschlag, der übrigens stark an Carl Schmitts ominöses Konzept der »Großraumordnung mit Interventionsverbot« von 1939 erinnert⁴⁴ –, geht deshalb an der eigentlichen Botschaft des ›kulturalistischen‹ Ansatzes der Theorie und Praxis der Internationalen Politik vorbei. Diese besteht nämlich darin, daß bei der Bearbeitung ethnisch und religiös motivierter politischer Konflikte rechtliche und politische Organisationen und Bündnisse zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Instanzen nötig werden, die bewußt weltpolitisch agieren und einzelstaatliche Interessen (und den an ihnen haftenden Verdacht des machtpolitischen Egoismus) übersteigen können. Wenn man glauben möchte, daß

sich politische Organisationen durch Wissenschaft über ihr Selbstreflexionsniveau aufklären lassen, müßten gerade mächtige Staaten aufgefordert werden, internationale politische Instanzen und Arrangements zu stärken. Denn deren Leistung könnte am ehesten in der Wahrung der eigentlichen universalistischen Errungenschaft der Moderne bestehen, nämlich: die Multiperspektivität der Weltbeobachtungen, die kulturelle Diversität der Welt zu organisieren.

Auf dieser Grundlage ließe sich ein Konzept rationaler Weltpolitik denken, das darin besteht, daß politische Akteure die Wirkungen ihrer Entscheidungen auf andere Akteure unter dem Gesichtspunkt der Wirkungen auf sich selbst kontrollieren – besonders wenn sie sich wie im Falle von Nationalstaaten vom sogenannten »nationalen Interesse« leiten lassen.⁴⁵

Da Wissenschaft kaum diese Wirkung auf Politik hat, selbst wenn sie – wie im Falle Huntingtons – sich so nahe wie möglich an die in der Politik kursierenden ›realistischen‹ Alltagsdeutungen hält, wird man wohl darauf warten müssen, daß politische Akteure durch ihre eigenen Mißerfolge selbst auf die Reflexivität und ›Kulturabhängigkeit‹ aller politischer Entscheidungen gestoßen werden.

-
- 1 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, Vol. 72, N° 3, 1993, S. 22–48.
 - 2 Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* München und Wien 1996, S. 29 – eine Behauptung, die bestreitbar ist, siehe Stephen M. Walt: *Building up new bogeymen.* In: *Foreign Policy*, N° 106, Spring 1997, S. 182.
 - 3 Huntington: *Kampf der Kulturen* (Anm. 2), S. 72.
 - 4 Bernard Lewis: *Europa, der Islam und die Civil Society.* In: Krzysztof Michalski (Hg.): *Europa und die Civil Society. Castalgandolfo-Gespräche 1989.* Stuttgart 1991, S. 157–173.
 - 5 So David R. Gress: *The Subtext of Huntington's ›Clash‹.* In: *Orbis. A Journal of World Affairs*, Vol. 41, N° 2, 1997, S. 286.
 - 6 Huntington: *Kampf der Kulturen* (Anm. 2), S. 514ff.
 - 7 Siehe als ›klassisches‹ Statement Kenneth Waltz: *Theory of International Politics.* Reading, Mass. 1979.
 - 8 Siehe die kritische Skizze des Realismus bei Richard Rosecrance: *The Rise of the Trading State. Commerce and Conquest in the Modern World.* New York 1986, S. 44ff.; realistische Interpretationen der Phase nach dem Ende des Kalten Krieges finden sich in Michael E. Brown / Sean M. Lynn-Jones / Steven E. Miller (eds.): *The Perils of Anarchy: Contemporary Realism and International Security.* Cambridge, Mass. 1995; siehe auch Robert O. Keohane (ed.): *Neorealism and its Critics.* New York 1986.
 - 9 Siehe mit Blick auf Deutschlands Orientierung an der europäischen Integration statt – wie der Realismus annehmen muß – an klassischer Machtpolitik nach der Wiedervereinigung Peter J. Katzenstein: *United Germany in an Integrating Europe.* In: Peter J. Katzenstein (ed.): *Tamed Power. Germany in Europe.* Ithaca, N.Y. 1997, S. 1–48.
 - 10 Siehe etwa Ernst-Otto Czempiel: *Innovationen statt Kanonen. Ist die Realpolitik alten Stils noch zeitgemäß?* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 272 vom 22. November 1997.
 - 11 Huntington: *Kampf der Kulturen* (Anm. 2), S. 24f.
 - 12 Huntington verwendet auch noch einen dritten Begriff von Kultur (Kultur als Kultiviertheit), wenn er schreibt: »In Kriegen zwischen Kulturen ist die Kultur der Verlierer«; vgl. Huntington: *Kampf der Kulturen*, S. 444.
 - 13 Ebd. S. 51.
 - 14 Ebd. S. 525.
 - 15 Ebd. S. 81.
 - 16 Siehe dazu z.B. Armin Nassehi: *Die ›Welt‹-Fremdheit der Globalisierungsdebatte. Ein phänomenologischer Versuch.* In: *Soziale Welt*, Jg. 49, 1998, S. 151–166.

- 17 Huntington: Kampf der Kulturen, S. 76ff.
- 18 Huntington: Kampf der Kulturen, S. 400ff.
- 19 Siehe z.B. Stephen Walt (Anm. 2), S. 188.
- 20 Siehe ebd. S. 187.
- 21 Ernest Gellner: Der Islam als Gesellschaftsordnung. München 1992.
- 22 Navid Kermani: Brüder im Geiste, vereint im Unverständnis. Der Streit zwischen Iran und Afghanistan zeigt, daß die islamistische Welt nicht so homogen ist, wie manche Theorie es gerne hätte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 215, 16. September 1998, S. 41.
- 23 Siehe ähnlich William H. McNeill: Decline of the West? In: The New York Review of Books, Vol. XLIV, N° 9, 9 January 1997, S. 18–22.
- 24 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt a.M. 1997, S. 149.
- 25 Das Rechtssystem ist an der Bearbeitung von Sachverhalten unter dem Gesichtspunkt von Recht und Unrecht, das Wissenschaftssystem unter dem von Wahrheit und Unwahrheit orientiert usw., siehe dazu Luhmann (Anm. 24), S. 707ff.
- 26 Ebd. S. 762f.
- 27 Talcott Parsons: Das System moderner Gesellschaften. München 1970.
- 28 Siehe dazu George M. Thomas et al. (eds.): Institutional Structure. Constituting State, Society and the Individual. Newbury Park 1987; John W. Meyer et al.: World Expansion of Mass Education 1879–1980. In: Sociology of Education, Vol. 65, 1992, S. 128–149.
- 29 Luhmann (Anm. 24), S. 151f.
- 30 Diese Einsicht hat sich aber noch nicht einmal in der Soziologie überall durchgesetzt, wie man einem aktuellen Lehrbuch entnehmen kann. So heißt es unter dem Stichwort »Kultur« in dem von Bernhard Schäfers herausgegebenen Band: Grundbegriffe der Soziologie. 4. Aufl., Opladen 1995, S. 174: »Heute versteht man unter Kultur die raum-zeitlich eingrenzbar Gesamtheit gemeinsamer materieller und ideeller Hervorbringungen, internalisierter Werte und Sinndeutungen sowie institutionalisierter Lebensformen von Menschen«.
- 31 Siehe nur Karin Knorr-Cetina: Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt a.M. 1984.
- 32 Siehe dazu Niklas Luhmann: Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik. In: Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, S. 65–148.
- 33 Mit dem Aufkommen des Wohlfahrtsverantwortung nimmt der moderne Staat aber zugleich Abschied von den alten Souveränitätsvorstellungen, wie schon Forsthoff mit unverhohlenem Bedauern feststellte, siehe Ernst Forsthoff: Der Staat der Industriegesellschaft. München 1971.
- 34 Der gegenwärtige Kosovo-Konflikt zeigt nicht nur, daß die Greuel des »ethnic cleansing« keineswegs der Vergangenheit angehören, sondern auch, daß die Fähigkeit der Generierung supranationalstaatlicher Macht hoch voraussetzungsreich ist. Auch die NATO war bisher nicht in der Lage, genügend Einigkeit herzustellen, um die verfügbare politische Macht tatsächlich glaubhaft mit Gewaltandrohungen versehen zu können. Der Kosovo-Konflikt ist auch unter dem Gesichtspunkt zu sehen, wie supranationale Organisationen sich in die Lage versetzen, die Souveränität von Nationalstaaten effektiv einzuschränken. Insofern ist die Aktion der NATO, wie immer kritisch die Bewertung ihrer taktischen und strategischen Planung ausfallen mag, ein Indiz für die Existenz und Operationsweise eines politischen Systems der Weltgesellschaft, das über die konventionelle Vorstellung von internationalen Beziehungen zwischen Staaten hinausgeht.
- 35 Samuel P. Huntington: The West Unique, not Universal. In: Foreign Affairs, Vol. 75, N° 6, 1996, S. 28–46.
- 36 Einen Schritt in Richtung dieser Deutung macht Huntington, wenn er schreibt: »Der konstruktive Weg in einer multikulturellen Welt besteht darin, auf Universalismus zu verzichten, Verschiedenheit zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen« (Huntington, [Anm. 2], S. 526). Die »interkulturellen« Gemeinsamkeiten können aber gerade nicht Werte, sondern nur Perspektiven sein.
- 37 Zumal der Einfluß von Religion auf Politik eher zu »kulturellen« Differenzen und Konflikten als zu einer weltumspannenden Solidarität führt, siehe dazu Peter F. Beyer: Globalism and Inclusion. Theoretical Remarks on the Non-Solidary Society. In: William H. Swatos (ed.): Religious Politics in Global and Comparative Perspective. New York 1989, S. 39–53.
- 38 Diese ist eben keineswegs als »Kultur« (hinsichtlich staatlicher Verfassungen, Auslegungen des Korans, literarischer Traditionen etc.), sonderlich einheitlich; siehe Navid Kermani: Versteinerter Traum und rote Rose. Über die Widersprüche des Islams und anderer Religionen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 31 vom 6. Februar 1999.
- 39 Ein Motiv, das den iranischen Präsidenten Chatami veranlaßt hat, mit Blick auf westliche Zuschreibungen eines islamischen Fundamentalismus die Abhängigkeit religiöser Deutungen von der Relativität und Begrenztheit menschlicher Erkenntnis zu betonen; siehe Sejjed Mohammad Chatami: Keine

- Religion ist im Besitz der absoluten Wahrheit. Das Haupt des Menschen ragt in den Himmel, aber seine Füße stehen auf der Erde. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 224 v. 26. Sept. 1998, S. 35.
- 40 Beschluß des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes vom 3. Juni 1991. Abgedruckt in Holger Knudsen (Hg.): Ergänzbare Sammlung schul- und prüfungsrechtlicher Entscheidungen. Neue Folge. Neuwied 1993, S. 10.
- 41 Daß die Unterscheidung zwischen »zivilisationseigen« und »zivilisationsfremd« selbst zum Problem wird, zeigt die Entwicklung der »kulturellen« Zusammensetzung der amerikanischen Bevölkerung in den letzten Jahrzehnten: Mit Rückgang der »kaukasischen« Bevölkerung löst sich der Anspruch des protestantischen »frontier«-Mythos als dominanter kultureller Deutung der USA auf und weicht einer Ideologie des »Multikulturalismus«; vgl. Jost Halfmann: Die Dialektik der Zivilisierung. Zur Erzeugung minoritärer Kulturen in Nordamerika. In: Helmut J. Vollmer (Hg.): Multikulturelle Gesellschaft und Minderheiten: Kanada und USA. Augsburg 1992, S. 23–38.
- 42 Ganz ähnlich bei Paul Kennedy: The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000. New York 1987.
- 43 Huntington (Anm. 2), S. 522.
- 44 Dort wurde unter Verzicht auf globale Expansionspläne für eine begrenzte, aber im erweiterten Umkreis des deutschen Nationalstaates reklamierte Einflußsphäre plädiert, siehe dazu Frank-Rutger Hausmann: Die Aktion Ritterbusch. Auf dem Wege zum Politischen: Carl Schmitt und der Kriegseinsatz der deutschen Geisteswissenschaft. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 61 v. 13. März 1999.
- 45 Diese Idee läßt sich aus dem mit polemischen Obertönen gespickten Artikel von Zieburas zum Golfkrieg von 1991 herauslesen. Siehe Gilbert Zieburas: Der Golfkrieg oder die Mißgeburt der »neuen Weltordnung«. In: Leviathan, 19. Jg., Heft 2, 1991, S. 157–165; allgemein zum Konzept folgenreflektierender Rationalität siehe Elena Esposito: Die Orientierung an Differenzen. Systemrationalität und kybernetische Rationalität. In: Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Heft 6, Berlin 1995, S. 161–176.