

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



Udo Steinbach

*Udo Steinbach, Hamburg*

## **Islam und der Westen. Zukunft im Zeichen friedlichen Zusammenlebens?**

Vortrag im Rathaus der Stadt am 28. Januar 1998

Wenn die Zeichen nicht trügen, wird die Gestaltung der Beziehungen zwischen ›dem Islam‹ und ›dem Westen‹ eine der größeren Herausforderungen an die Außenpolitik ebenso wie die Innen- und Gesellschaftspolitik europäischer Staaten werden. Bis vor kurzem schien dies kein Thema zu sein; die Welt war fest gefügt, Priorität hatte der Ost-West-Konflikt. Eine ›islamische Welt‹ war in der westlichen Wahrnehmung insofern nicht vorhanden, als deren Eliten in weiten Teilen ein säkulares Selbstverständnis entwickelt hatten, hinter dem der Islam bestenfalls in seiner rein religiösen Dimension sichtbar wurde. Wer etwa hätte vor zwei Jahrzehnten vermutet, daß es eines Tages als problematisch empfunden werden würde, eine muslimische Gemeinschaft von wachsender Stärke in Deutschland zu haben und daß daraus ein gesellschaftlicher Konflikt entstehen könnte? Heute den Versuch zu unternehmen, die Perspektiven für die Auseinandersetzung zwischen dem, was wir ›islamische Welt‹ und dem, was wir ›den Westen‹ nennen, für die nächsten Jahre und Jahrzehnte gleichsam bereits als Agenda zu definieren, bedeutet mehr, als die Wissenschaft zu leisten vermag.

Am Ende, so ist anzunehmen, werden wir einer neuen Situation gegenüberstehen, einer Situation, in der wir sehr vieles tun müssen, um die konfliktträchtigen Elemente, die gewiß vorhanden sind, zugunsten jener Möglichkeiten zu überwinden, die sich der Kooperation eröffnen. Das wird uns nicht in den Schoß fallen, weder in Deutschland noch im internationalen Kontext. Die Aussicht sollte uns freilich nicht pessimistisch stimmen, wenn auch vieles heute darauf hindeutet, daß auf beiden Seiten, auf seiten Europas wie auf seiten der islamischen Welt, weithin eine negative Grundwahrnehmung besteht.

*I. Irritierte Wahrnehmungen* — Die negative Wahrnehmung der Europäer aus der islamischen Welt hat vielfältige Ursachen, darunter historische: Manche mögen noch immer an 1683 zurückdenken, als die Türken vor Wien zurückgeschlagen wurden. Andere, aktuellere Ursachen mögen darin gesehen werden, daß sich die ›islamische Renaissance‹ in den letzten Jahren in einer Region artikuliert, wo der Westen massive ökonomische Interessen hatte

und hat – so am Persischen Golf. Ganz sicher aber hat diese Einstellung auch mit jenen Meldungen zu tun, die über die Aktivitäten islamischer Extremisten fast täglich eingehen. Von seiten Europas bzw. des Westens ist die Stimmung mit Bezug auf die islamische Welt also angespannt, zumindest irritiert.

Das ist in umgekehrter Richtung kaum anders. Die Art und Weise, wie der Westen von vielen Menschen in der islamischen Welt zwischen Nordafrika und Südostasien gesehen wird, ist ebenfalls von Irritation gekennzeichnet – und dies hat gleichfalls eine ganze Reihe von Gründen: Zu nennen ist zunächst das offenkundige Scheitern jener Entwicklungskonzepte, die die Europäer der islamischen Welt in den letzten Jahrzehnten zgedacht hatten. Ob Sozialismus, Kapitalismus, (Neo-)Liberalismus – alle diese ›Ismen‹ haben in der Praxis dort versagt. So sind es gerade auch die doppelten Standards, die man in der Politik des Westens feststellt und ihm vorwirft: Daß er immer noch ausschließlich nach seinen eigenen Interessen Politik macht, die in vielen Fällen mit der lauten Rhetorik von Menschenrechten und Demokratie nicht vereinbar ist; daß er auf der anderen Seite ständig Demokratie und Menschenrechte einfordert.

Diese Konstellation wird noch durch die westliche Dominanz in wirtschaftlicher, politischer und militärischer Hinsicht verschärft. Man denke unter dem Stichwort ›doppelte Standards‹ etwa an jene aktuelle Frontstellung gegenüber dem Irak im Herbst / Winter 1997 / 98: Dort wurde der irakische Diktator scharf angegriffen, als er sich nicht an internationale Abmachungen hielt. Wer stellte demgegenüber die israelische Führung zur Rede, als sie den mit dem »Oslo-Abkommen« vereinbarten Friedensprozeß scheitern ließ?

So gibt es also eine Reihe von Faktoren und Vorkommnissen, die auf seiten der islamischen Welt auch heute zu einem negativen Image, zu einer negativen Wahrnehmung des Westens führen. Beide Seiten stehen vor einer unsicheren Zukunft, und trotzdem gilt: »Das 21. Jahrhundert muß ein Jahrhundert der Partnerschaft werden«, um Bundespräsident *Roman Herzog* zu zitieren, der sich beim Neujahrsempfang für das diplomatische Corps 1998 in Bonn derart geäußert hat.

Daß dieser Wunsch sich erfüllen wird, ist wie gesagt keineswegs selbstverständlich, gerade auch nicht vor dem Hintergrund jener Buchveröffentlichung, die wie kaum ein anderes wissenschaftliches Werk in den letzten Jahrzehnten die Welt bewegt und Einstellungen geprägt hat: Gemeint ist das Buch von *Samuel Huntington*, seine These vom *clash of civilizations*, der zufolge Konflikte nicht mehr auf der Grundlage von Ideologien oder von nationalen Konfigurationen entstehen und ausbrechen, sondern in der Existenz und der Ausprägung unterschiedlicher ›Kulturen‹ angelegt sind und sich auf der Grundlage der Zugehörigkeit zu ihnen entwickeln.

Das dementsprechend böse Wort ist das der ›blutigen Grenze‹, das Bild einer seit 1.300 Jahren umkämpften Linie zwischen dem Islam und dem Westen – das verheißt nichts Gutes und geht unter die Haut. Und unter die Haut

geht es auch, wenn der Autor am Ende seines langen Buches den Zerfall der multikulturellen Gesellschaft prognostiziert, zunächst für Amerika und dann auch für Europa.

Vor diesem Hintergrund, dem verbreiteten Topos von der ›blutigen Grenze‹ zwischen dem Westen und der islamischen Welt und dem Zerfall der multikulturellen Gesellschaften Amerikas und Europas, sind zwei Dimensionen zu unterscheiden: zum einen die Dimension der westlich-islamischen Beziehungen als Bestandteil der gegenwärtigen internationalen Politik, zum anderen eben auch die Dimension der künftigen Gestaltung und Entwicklung der Beziehungen zwischen Nicht-Muslimen und Muslimen innerhalb der europäischen Gesellschaften, in denen – und dies gilt für Deutschland in ganz besonderem Maße – der Islam in wenigen Jahrzehnten zur Religion mit der zahlenmäßig zweitstärksten Anhängerschaft geworden ist.

*II. Die konstruktive Dimension der ›Grenze‹* — Es stimmt nachdenklich, daß eine Buchveröffentlichung wie diejenige Samuel Huntingtons, ein so fehlerbehaftetes Buch, in dem so viele Fakten manipuliert sind, einen so hohen Stellenwert, ein so immenses internationales Echo haben konnte. Daß dem so ist, läßt sich wohl nur auf die Befindlichkeit der Öffentlichkeit zurückführen, kaum aber auf die ›Tatsachen‹, die darin ausgebreitet werden. Es hat wenig Sinn, sich darüber zu entrüsten oder, wie es viele der akademischen Kollegen getan haben, die Fehler des Buches aufzuzeigen. Warum? Weil es tatsächlich ein ›glänzendes‹ Buch, eine glänzende These ist, eben weil sie so deutlich macht, wie im Augenblick die öffentliche Befindlichkeit im Westen beschaffen ist und wo wir mithin an uns selber arbeiten müssen. Deshalb hat es keinen Sinn, dem Buch defensiv zu begegnen, seine Fehler aufzuzeigen und mit wissenschaftlichen Argumenten das Eintreten – oder Nicht-Eintreten – der Prophezeiung vom ›Zusammenprall der Kulturen‹ zu erörtern.

Vielmehr sollten das Buch und seine Thesen angenommen werden; man sollte wahrnehmen, daß es hierzulande eine Seite berührt, die stark schwingt und auch in den nächsten Jahren noch nachklingen wird. Das heißt, das Buch sollte als ein Dokument genommen werden, dem nicht Fragen nach ›richtig‹ oder ›falsch‹ zu stellen sind – etwa so wie Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* in den zwanziger Jahren. Das Abendland ist damals nicht untergegangen, während das Buch seinerzeit Furore machte, eben deshalb, weil es ein Dokument einer Befindlichkeit der Zeitgenossen war. Huntingtons Buch mußte kommen; und wenn nicht im Jahr 1993, dann wäre es, dies ist gewiß, bald aus einer anderen Feder veröffentlicht worden. Es mußte kommen, weil es eine neue Befindlichkeit zum Ausdruck brachte. Interessant ist dabei natürlich, daß es aus Amerika kam. Samuel Huntingtons Begriff von der *borderline*, der ›Grenze‹, die seit 1.300 Jahren blutig sei, ist für seine Argumentation von zentraler Bedeutung. Dieser Begriff verdient besondere Aufmerksamkeit, insofern die bis dahin problematische letzte ›Grenze‹ zwi-

schen dem Westen und dem ehemaligen Ostblock in den Jahren 1990/91 eingerissen, überwunden worden ist. Innerhalb dieser Grenze waren alle, ob Nicht-Muslime, ob Muslime, ob die Dritte oder die Erste Welt, zuletzt positioniert. Ohne Grenze, ohne Bezugssystem – das wäre zu folgern – lebt es sich offenbar schlecht: Der eigene Standort ist irgendwie unklar geworden, und so wird nun über neue Grenzen nachgesonnen. Das ist ein ungemein konstruktiver, sehr positiver Vorgang: Man sinnt über Grenzen nach als Europäer: Wo endet Europa mit einem Mal? Ist es der Bosphorus? Bildet das Mittelmeer eine Grenze? Tut dieses der Balkan? – Immer wieder denkt man über die Grenze nach im Hinblick auf die islamische Welt – niemals hingegen mit Bezug über den Atlantik. Indem man angesichts der verschwundenen alten Grenze beginnt, neu über die Grenze nachzudenken, jenseits derer ›das Andere‹ beginnt, wird Kultur unübersehbar zu einer bestimmenden Größe. Signifikant ist vor diesem Hintergrund die Diskussion um die Türkei. In einem Papier, das im März 1997 bekannt wurde, stellte die Europäische Volkspartei – und Bundeskanzler Helmut Kohl hat dies wiederholt – fest, daß die Erweiterung Europas sich nur auf der Grundlage ›gemeinsamer kultureller Identität‹ vollziehen könne; die Türkei habe an dieser kulturellen Identität Europas keinen Anteil.

Aber auch die islamische Welt ist aufgebrochen, ihre Identität zu suchen. Auch sie sucht sich erneut ›abzugrenzen‹, nachdem sie Europa über die vergangenen zwei Jahrhunderte sozusagen grenzenlos ausgeliefert war. Was seit zwei Jahrzehnten als sogenannte ›Re-Islamisierung‹ festzustellen ist, ist der Versuch, den Islam als Religion, als soziale Kraft, als politischen Faktor und kulturelle Identifikation zu betonen und zurückzubringen. Darin liegt nichts anderes als der Versuch, endlich wieder eine Grenze zu finden, hinter der man erneut eine eigene politische und kulturelle Persönlichkeit wird. Jahrhundertlang hat zwischen der islamischen und der westlichen Welt keine Grenze mehr bestanden: Der Kolonialismus war darauf gerichtet, sie zu verwischen. Eine Grenze existierte nicht mehr, und weiteste Teile der islamischen Welt und der Muslime mit ihrer Kultur mußten die islamische Persönlichkeit, die islamische Identität bedroht sehen.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges führte eine veränderte Konfliktkonstellation dazu, daß sich die Grenze des Ost-West-Konflikts aufbaute. Er bezog die islamische Welt weitestgehend mit ein. Auf der einen und auf der anderen Seite der Konfliktlinie und des Eisernen Vorhangs hatten islamische Staaten und Gesellschaften zu stehen, wohin sie aus politischen, strategischen und wirtschaftlichen Kriterien heraus gestellt wurden. Mit der islamischen Revolution des Jahres 1979 in Iran, als ein wesentlicher Stützpfeiler des westlichen Systems kraft der Stärke und der Wirkung der islamischen Ideologie zusammenbrach, deutete sich schließlich das Ende dieses Ost-West-Konfliktes an. Urplötzlich schienen Muslime eine neue Grenze zu verspüren:

›Wir‹ auf der Grundlage unserer Tradition, Religion und Geschichte gegenüber den ›Anderen‹, das hieß dem Westen.

Noch einmal sei es gesagt: Dieser Prozeß der Grenzfindung ist zunächst einmal fruchtbar. Er ist die Voraussetzung dafür, daß beide Seiten im Verhältnis zueinander wieder ihre Identität neu definieren. Zur Suche nach der europäischen Identität gehören Fragen wie: Wer sind wir? Wo hört Europa auf? Was bedeutet es für Europa, eine Abgrenzung von den Nachbarn vorzunehmen? Die andere Seite fragt sich im gleichen Sinn: Was gibt Muslimen ihre spezifische Identität? Was ist eine islamische Ordnung? Worin liegen die Unterschiede zu einer reinen Imitation westlicher Orientierungen?

Die Grenze ist demnach Voraussetzung einer kulturellen und politischen Persönlichkeitsbestimmung. Damit wird sie geradezu die Voraussetzung für Partnerschaft. Nur wirkliche Persönlichkeiten, politische, kulturelle Identitäten, können ihre Zukunft auf der Grundlage von Gleichheit und Partnerschaft gestalten. Der Westen und die islamische Welt haben über zwei Jahrhunderte ihre politische und kulturelle Auseinandersetzung wenig partnerschaftlich ausgetragen: Der Westen hat die Beziehungen diktiert und ist nun – verunsichert – auf die Suche nach der neuen Grenze gegangen. Die muslimische Welt ihrerseits tut ein ähnliches. Das Ergebnis ist eine Verunsicherung auf der Seite eines Westens, der den Islam als Religion und die islamische Welt als politisches *vis-à-vis* abhaken zu können geglaubt hatte.

So stehen wir vor einer neuen Situation, die eine bedeutende historische Chance bietet. Sie ist freilich nicht ohne Risiken: Wie weit wird die Grenzziehung getrieben? Ohne Zweifel gibt es Kräfte, die die Grenze ziehen, um die andere Seite auszugrenzen. Werden also auf beiden Seiten, in Europa wie auch in Teilen der islamischen Welt, Grenzen aufgerichtet, um die Verbindungen zu und Bindungen an die andere Seite loszuwerden? Oder will man – im Sinne des Gesagten – die Grenze als die sich bietende Chance für die Entstehung historisch konsistenter Identitäten auffassen, und damit als Voraussetzung für das Entstehen einer echten Partnerschaft? Was sind die Bedingungen, die Parameter, für eine Partnerschaft in der Zukunft? Diese Frage ist nicht nur abstrakt zu verhandeln, sondern tatsächlich funktional. Bloße Maximen tragen nicht sehr weit. Statt dessen gilt es, konkrete Ebenen in den Vordergrund zu rücken, auf denen beide Seiten gestaltend tätig werden können, um diese Chance zu ergreifen.

Problematisch ist dabei natürlich die verallgemeinernde Rede von ›der islamischen Welt‹ – gibt es sie doch als einheitliche gar nicht, kaum weniger, als es ›die christliche Welt‹ gibt. Es gibt viele islamische Gesellschaften, Erscheinungsformen von Politik, Gesellschaft und Kultur innerhalb dessen, was immer wieder vereinfacht und abstrahierend als ›islamische Welt‹ bezeichnet wird. Ein weiteres Verständnisproblem liegt darin, daß man in Europa dazu neigt, die islamische Sphäre als den Raum des Mittelmeeres, Nordafrikas und des Mittleren Ostens zu verstehen, während doch im Fernen Osten mit Ma-

Malaysia und Indonesien sich Sonderentwicklungen ausgeprägt haben. Indonesien ist die bevölkerungsreichste muslimische Gesellschaft. Auch gibt es keine einheitliche Perspektive ›des Westens‹ mit Bezug auf die islamische Welt: Die Perspektive der Europäer ist notwendigerweise eine andere als diejenige Amerikas, das weit von ihr entfernt ist. Der Nachbar Europa sollte die Differenzierungen innerhalb der islamischen Welt deutlicher wahrnehmen.

*III. Das Fundament: Die Wirtschaftsbeziehungen* — Die erste Dimension in der Gestaltung der Beziehungen Europas zu dem ihm benachbarten Teil der islamischen Welt, dem Mittleren Osten, ist die wirtschaftliche. Die ökonomische Entwicklung in Nordafrika und im Mittleren Osten wird eine erhebliche Rückwirkung auf die Beziehungen zu Europa haben. Weit über den Mittleren Osten hinaus ist die islamische Welt wirtschaftlich in der tiefsten Krise seit Jahrzehnten. Ob man nach Algerien oder Saudi-Arabien blickt, man wird zu einem negativen Befund im Vergleich der Situation vor zehn oder zwanzig Jahren kommen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Das Pro-Kopf-Einkommen Saudi-Arabiens beträgt heute nur mehr etwa ein Drittel der Höhe von 1986. Tiefe wirtschaftliche Einbrüche im Nahen Osten haben insbesondere Ägypten und vor allem auch das Öl und Gas produzierende Algerien hinnehmen müssen.

Ohne Zweifel wäre die heutige Situation in Algerien deutlich stabiler, wenn im Jahre 1988, als das Land sich zu demokratisieren und zu öffnen begann, die wirtschaftlichen Voraussetzungen besser gewesen wären. Der aktuelle islamistische Radikalismus dort ist in hohem Maße die Folge von ökonomischen Fehlentwicklungen. Dabei ist das Beispiel Algerien nur die Spitze des Eisbergs. Keine Schadenfreude sollte darüber aufkommen, daß in Malaysia und Indonesien immer deutlicher wird, daß die Volkswirtschaft auf tönernen Füßen steht. Beide Länder schienen die Ausnahme von der Annahme zu sein, daß die islamische Welt sich schwer tun würde, mit dem Rest der Welt wirtschaftlich Schritt zu halten, ein Befund, den die Entwicklungen zwischen Algerien und Zentralasien zu bestätigen scheinen. Malaysia und Indonesien aber scheinen die erfolgverheißenden Beispiele islamischer und sich zugleich dynamisch entwickelnder Gesellschaften zu sein. Tatsächlich aber waren und sind soziale und politische Konflikte in beiden Ländern programmiert, wie die jüngsten Entwicklungen zeigen.

Mit Blick auf die nächsten Jahre spielen die Disparitäten in den Gesellschaften der islamischen Welt eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Frage nach künftiger Stabilität bzw. einer möglicherweise wachsenden Radikalisierung von Teilen der Gesellschaft. So muß das Ziel der Entwicklung auch aus europäischer Sicht heißen, einen Beitrag dazu zu leisten, daß sich akute ebenso wie sich andeutende Disparitäten und Spannungen abbauen. Einen besonderen Stellenwert hat dabei die Verringerung des Bevölkerungswachstums. In ihm liegt ein hohes Risiko für eine stabile Zukunft der Länder

der Region, aber auch für ihre Beziehungen zu uns. Die Zusammenarbeit bei der Bekämpfung des problematischen Bevölkerungswachstums könnte sich als eine jener Ebenen erweisen, auf denen Europäer ganz konkret und pragmatisch mit Teilen der islamischen Welt einen Beitrag zur Überwindung von Entwicklungsproblemen und damit zugleich zur Stabilisierung ihrer Beziehungen leisten können.

Natürlich ist auch die wirtschaftliche Entwicklung in Europa von großer Wirkung auf die islamische Welt: Nur ein prosperierendes Europa, ein Europa, das sich als Markt öffnet, wird nicht zur Festung werden. Ein Europa, das ökonomisch schwach ist, wird sich selbst als Festung verteidigen und würde somit zur Verfestigung von wirtschaftlicher Instabilität und Disparität in der islamischen Welt beitragen. Eine wirtschaftliche ›Festung Europa‹ wäre ein Verhängnis für die Stabilität der islamischen Welt in unserer Nachbarschaft. Und nur ein wirtschaftlich starkes Europa wird auch ein demokratisches Europa bleiben – das sei insbesondere mit Hinblick auf die Lebensmöglichkeiten für die in Europa ansässigen Muslime gesagt. In einem wirtschaftlich schwachen Europa stünde es auch um die Demokratie vermutlich nicht sonderlich gut.

Bei aller Unsicherheit hinsichtlich der wirtschaftlichen Zukunft Europas und der islamischen Welt deutet sich indessen die Trendwende bereits an: Die Europäische Union hat 1995 in Barcelona eine euro-mediterrane Partnerschaft beschlossen – bisher mehr eine Vision und vielleicht in der Praxis noch unzulänglich. Aber die EU hat sich zum Ziel gesetzt, bis zum Jahre 2010 eine Freihandelszone zu errichten, die die Mittelmeeranrainer und einige andere islamische Staaten umfassen soll. Mit Hilfe dieser Freihandelszone, die einen Rahmen für die wirtschaftliche, insbesondere auch finanzielle Kooperation bieten wird, wird wirtschaftlicher Instabilität begegnet werden können. Im Rahmen dieses »Barcelona-Prozesses« sollen zugleich ein politischer Dialog, eine sicherheitspolitische Zusammenarbeit und eine neue Form der kulturellen Kommunikation in Gang kommen. In diesem umfassenden Programm einer Partnerschaft zwischen Europa und islamischen Ländern dominiert naturgemäß noch immer die europäische Seite, während die islamische erkennbar in einer schwächeren Verfassung ist. Aber es kann nicht darüber hinweggesehen werden, daß ein ökonomischer Ausgleich zwischen der EU und dem islamischen Gegenüber die Voraussetzung für stabile Verhältnisse in der islamischen Welt ist, und damit auch für einen funktionierenden Interessenausgleich zwischen beiden Seiten, Zug um Zug.

*IV. Der israelisch-arabische Friedensprozeß: conditio sine qua non* – Wirtschaftliche Erwägungen finden in der Öffentlichkeit nicht immer die ihnen gebührende Aufmerksamkeit – anders als die diplomatischen und politischen Konditionen und Verlaufsformen gegenseitiger Beziehungen. Die angesprochene euro-mediterrane Partnerschaft, innerhalb derer die wirtschaftliche

Zusammenarbeit eine zentrale Komponente darstellt, läßt erkennen, welche Probleme auf politischem Parkett zu bewältigen sind. Nicht zuletzt bildet die Stagnation des Friedensprozesses eine Barriere auf dem Weg des Ausbaus dieser Partnerschaft.

Wie soll eine mediterrane Partnerschaft, wie soll selbst prosperierender Freihandel Gestalt gewinnen, wenn ›die Partner‹ nicht bereit sind, sich an einen Tisch zu setzen? Der anhaltende arabisch-israelische Konflikt belastet die Zusammenarbeit schwer, solange die Sackgasse, in die der Nahost-Friedensprozeß geraten ist, nicht wieder geöffnet wird. Der ungelöste Konflikt verheißt nichts Gutes für die ganze Region und für deren Beziehungen zu Europa. Seine Überwindung ist die Voraussetzung für eine Stabilisierung der Beziehungen zwischen dem islamischen Nahen Osten und seinem europäischen *vis-à-vis*.

Der Nahostkonflikt war tatsächlich niemals ein ausschließlich politischer Konflikt. Die Entstehung Israels und des arabisch-israelischen Konflikts bzw. des islamisch-israelischen Konflikts beinhaltet immer auch einen Kulturkonflikt. Was seit der Staatsgründung Israels Nahostkonflikt genannt wird, geht zurück auf die britische Mandatszeit in Palästina, als der Westen nach dem Ende des Ersten Weltkriegs mit der Schaffung einer jüdischen Heimstätte in Palästina und schließlich der Gründung des Staates Israel nach Auffassung der Mehrheit der Araber einen ›Brückenkopf‹ errichtet hatte, während die arabisch-islamische Welt sich noch unter europäischer, später auch amerikanischer, Dominanz befand. So wird der Nahostkonflikt jedenfalls in der islamischen Welt weithin wahrgenommen und als Konflikt, der zutiefst auch eine Auseinandersetzung zwischen dem Westen bzw. Europa auf der einen und der islamischen Welt auf der anderen Seite ist, empfunden. Deswegen war und ist die Lösung dieses Konflikts noch immer eine Herausforderung im Rahmen der neuen politischen, ja weltpolitischen Rahmenbedingungen, die nach dem Ende des Ost-West-Konflikts entstanden sind. Mithin geht es nicht nur darum, ein Nebeneinander von Arabern bzw. Muslimen und Israelis auf partnerschaftlicher Basis zu schaffen; vielmehr ist dies auch eine Voraussetzung dafür, wieder zwischen Europa und den Muslimen auf der anderen Seite des Mittelmeeres in einen unbelasteten und unbefangenen Dialog von Partnern einzutreten. Erst wenn das Gefühl schwindet, daß Israel einen ›Pfahl im Fleisch‹ der arabischen und islamischen Gemeinschaft darstellt, wird eine wirkliche europäisch-islamische Partnerschaft möglich sein.

Rückblickend ist ja bis ins 20. Jahrhundert hinein ein durchaus offener Dialog zwischen beiden Seiten erkennbar. Die Sorge um eine friedliche und fruchtbare Zukunft zwischen ihnen wäre unbegründet und gegenstandslos, wenn nicht nach dem Ersten Weltkrieg Europa seinen ›Verrat‹ an der arabischen Welt begangen hätte. Europa sowie Muslime und Christen auf arabischer Seite führten während des 19. Jahrhunderts ja einen intensiven Dialog. Es bestand die Bereitschaft zum Austausch mit einem Europa, das so viel zu

geben hatte und in das von islamisch-arabischer Seite enorm hohe Erwartungen gesetzt waren. Diese freilich brachen zusammen, als 1918 dann die Hoffnungen auf unabhängige arabische Staatlichkeit von den europäischen Kolonialmächten enttäuscht wurden.

Was war nun mit den hehren europäischen Prinzipien? Diese Frage erhob sich in der Perzeption vieler Muslime, vieler Araber eben, angesichts der kolonialen Attitüde, deren Resultat dann jenes dominierende, 1948 ins Leben getretene Israel war.

Damit war die Kommunikation pervertiert. Eine Minderheit von Muslimen paßte sich europäischen Entwicklungskonzepten an; Nationalismus, Sozialismus, Liberalismus und andere ›Ismen‹ wurden gängige Münzen im intellektuellen Diskurs und im Entwicklungsprozeß zahlreicher Gesellschaften und Staaten in der islamischen Welt. Am Ende des Jahrhunderts ist die Wirkung jener europäisierten, verwestlichten Minderheiten in der islamischen Welt erheblich reduziert.

Eine anhaltende Stagnation des euro-islamischen Verhältnisses wäre mit Blick auf jene beschlossene politische und wirtschaftliche Partnerschaft verhängnisvoll. Das wirtschaftliche Geflecht, das sich mit dem Friedensprozeß im Nahen Osten entwickeln sollte, d.h. ein komplementäres Zusammenwirken zwischen Israel auf der einen und den arabischen Volkswirtschaften auf der anderen Seite, ist noch nicht entstanden, und seine zaghaften Ansätze kommen nicht voran.

Der Wirtschaftsgipfel von *Qatar* im Herbst 1997 stand in seiner Ausstrahlung sichtbar hinter den drei Vorgänger-Treffen (in Casablanca, Amman, Kairo) zurück; unübersehbar hatte sich der politische ›Mehltau‹ auf die wirtschaftlichen Aktivitäten und Planungen gelegt. Die politischen Kontakte Israels mit einigen arabischen Ländern haben sich gelockert oder sind abgerissen, und radikale Elemente schaffen sich Gehör. Auf beiden Seiten haben die, die den Frieden nicht wollen, wieder ihre Argumente gegeneinander positioniert. Sie gehören zu jener Kategorie von politischen Kräften, die auf arabischer Seite 1981 den ägyptischen Präsidenten *Sadat* umbrachten und im November 1995 den israelischen Ministerpräsidenten *Rabin* wegen seines »Verrats an der zionistischen Sache« ermordeten. Während der islamistische Extremist in Ägypten mit seinem Versuch, den Lauf der Geschichte aufzuhalten, nicht erfolgreich war – hat doch die arabische Welt seither den Friedensprozeß weiterhin gesucht –, so ist tragisch festzustellen, daß der jüdische Extremist des Jahres 1995 sein Ziel erreicht hat. Es drängt sich unabweisbar auch aus den politischen Erwägungen die Schlußfolgerung auf, daß mit hoher Priorität der arabisch-israelische Konflikt, der, wie betont, mehr als nur ein politischer Konflikt ist, gelöst werden muß, wenn eine Stabilisierung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit erreicht und jene euro-mediterrane Partnerschaft Wirklichkeit werden soll, die 1995 auf die Schiene gesetzt worden ist.

Solange dieses Problem nicht gelöst wird und es nicht zu einem Ausgleich kommt, der auf Gerechtigkeit beruht, wird es schwer werden, eine tragfähige Wertegrundlage für Europa und eine islamische Welt zu finden, die in ihrer Auseinandersetzung mit Europa befangen bleibt, weil der ›Brückenkopf Israel‹ weiterhin eine freie Kommunikation verhindert. Verbindliche politische Wertvorstellungen wie Demokratie, Menschenrechte etc. sollten auf beiden Seiten akzeptiert werden, wenn es zu einer Partnerschaft kommen soll, die die Grundlage für die Beziehungen zwischen beiden Seiten im 21. Jahrhundert darstellt. Wenn das Blockdenken vergangener Jahrzehnte überwunden ist, was könnte im 21. Jahrhundert eine Wertegrundlage bilden, wenn nicht Demokratie und Menschenrechte? Aber mit der Glaubwürdigkeit Europas in dieser Hinsicht ist es noch immer nicht zum besten bestellt.

*V. Demokratie und Menschenrechte: Universalität durch Kulturalisierung* — An dieser Stelle wird der Kern der Problematik der Beziehungen zwischen dem Islam und dem Westen berührt. Das Kapitel ›Menschenrechte und Demokratie‹ schien zunächst seit der Unterzeichnung der Allgemeinen Erklärung über Menschenrechte der Vereinten Nationen im Jahr 1948 unproblematisch. Die Regierungen der seinerzeit unabhängigen islamischen Staaten – mit Ausnahme Saudi-Arabiens – setzten ihre Unterschriften darunter. Es waren diese jene Regierungen, die westliche säkulare Vorstellungen und Werte, darunter auch die Menschenrechte, wie sie in der Menschenrechtserklärung fixiert waren, zu übernehmen keine Bedenken hatten. Im übrigen waren sie derart von westlichen Mächten abhängig, daß eine Weigerung starke politische Reaktionen nach sich gezogen hätte. Auch die Forderung nach Demokratisierung bedeutete ihnen nicht wirklich ein Problem, machte der Westen doch in seiner Politik deutlich, daß er angesichts der globalen Konfrontation auf wirklicher Demokratisierung nicht unbedingt bestehen würde. In den Zeiten des Ost-West-Konflikts konnte die Demokratie ein politisch wenig opportunes, ja gefährliches Ideal sein: Im Westen war eine nicht geringe Zahl von Diktatoren politisch akzeptiert, und der sozialistische Block bewies durch seine Einparteien- und Militärherrschaften ohnehin seine eigene Auffassung von Demokratie. Aus einer Reihe von Gründen waren auch die Menschenrechte im Zeichen der Säkularität des Orients und des Ost-West-Konflikts von geringem praktisch-politischen Stellenwert.

Anders heute: Zum einen ist die Säkularität, die Trennung von Religion und Politik, Religion und Gesellschaft, in der islamischen Welt unter Druck geraten. Diese Weltanschauung, auf der die Eliten in weiten Teilen der islamischen Welt seit den zwanziger Jahren ihre Entwicklungsparadigmata gründeten, wird von eben jenen Kräften in Frage gestellt, die eine neue Form von Solidarität, Legitimation usw. aus der islamischen Religion heraus entwickeln wollen. Auch die Einparteien-Regierungen und die Militärregimes sind – wo noch an der Macht – Relikte einer zu Ende gehenden Epoche.

In den islamischen Gesellschaften sucht man einen neuen Inhalt für die Legitimation auch politischer Macht; damit aber wird auch ein neuer Rahmen für die Rezeption politischer Wertvorstellungen von ›Menschenrechten‹ und ›Demokratie‹ gesucht. Darunter sind Alternativen zu jener Verortung zu verstehen, die der Westen über Jahrzehnte direkt oder indirekt diktierte: Im Rahmen der Koordinaten der Verwestlichung weckt der Ruf nach Menschenrechten und Demokratie Unbehagen, ja Protest. Der Islam – und dies ist die neue Entwicklung, die man im Westen wird zur Kenntnis nehmen müssen – wird nun zur Quelle einer neuen Legitimation für Gesellschaften, deren herkömmliche Legitimationsstrategien nicht mehr tragen.

Ob Sozialismus, Kommunismus, Nationalismus oder welche ›Ismen‹ auch immer: Sie werden abgelöst oder zumindest eingefärbt durch eine Kulturalisierung im Namen des Islam. Dabei sind es erstaunlicherweise gerade die Islamisten (Fundamentalisten), die sich auf ihre Weise der Herausforderung durch westliche Werte explizit gestellt haben. Auch sie bekennen sich zu Menschenrechten und Demokratie, wenn auch mit dem Vorbehalt einer eigenen Ausdeutung, also mit einem Verständnis, das sie aus ihren eigenen religiösen Koordinaten heraus ableiten. So gesehen ist dies natürlich eine Sackgasse.

Die Diskussion unter den Islamisten kreist um ein Verständnis von Demokratie, das dieser nicht mehr als eine beschränkte Beratungsfunktion gegenüber der politischen Herrschaft zuweist, deren Macht aber auf eigenen Fundamenten beruht. Demokratie im Sinne von Parlamentarismus, d.h. einer repräsentativen Volksvertretung, ist bei ihnen nicht vorgesehen; und ebenso wenig kann sich ein Menschenrechtsverständnis, das vollständig aus dem Koran geschöpft ist, mit westlichem Menschenrechtsverständnis decken, das in der Menschenrechtserklärung der UNO Niederschlag gefunden hat. So muß eine islamistische Variante von Demokratisierung scheitern, solange die Universalität von Demokratie und Menschenrechten zwar formal bestätigt wird, aber im Lichte eines engen Islam- bzw. Koranverständnisses im Ergebnis aus westlicher Sicht absolut unakzeptable Umsetzungsformen implementiert werden. Jenseits dieser, hier nur vereinfacht darstellbaren islamistischen Konstellation, in der das Parlament mit der Beratung der Herrschenden und eine korangebundene Ausdeutung der Menschenrechte mit einem universellen Menschenrechtsverständnis gleichgesetzt wird, hat in Teilen der islamischen Welt – und hier spreche ich insbesondere den heutigen Iran an – indessen eine tiefgreifende Reflexion über die Art und Weise begonnen, wie im islamischen Kontext Menschenrechte und Demokratie so zu verorten sind, daß sie zwar auf der einen Seite islamisch verstanden werden können, d.h. eine islamische Wurzel haben, auf der anderen Seite aber auch mit einem pluralistischen Demokratie- und Menschenrechtsverständnis im westlichen Sinne kompatibel sind. Das Menschenrechtsverständnis, wie es die Islamisten in Iran zunächst seit dem Jahr 1979 institutionalisiert hatten, ist mit den Präsidentschafts-

wahlen von 1997, in denen sich 70% der iranischen Bevölkerung für einen ›liberalen‹ Kandidaten ausgesprochen haben, herausgefordert. Immerhin war dieser Prozeß der Ablösung seit langem erkennbar, hatte sich doch Iran als einziges islamisches Land nach 1990 auf einen echten und engagierten Menschenrechtsdialog überhaupt eingelassen. Weder die Türkei noch gar das traditionalistische Saudi-Arabien – Länder, mit denen der Westen doch so eng verbunden ist – und auch kaum ein anderes islamisches Land haben einen derartigen Gedankenaustausch mit dem Westen angenommen, wie er seit Ende der achtziger Jahre im Rahmen des ›kritischen Dialogs‹ geführt wurde. In ihm waren durchaus Geister vertreten, die dem neuen iranischen Präsidenten, Mohammed *Khatami*, nahestanden und -stehen. Anlässlich der Revolutionsfeierlichkeiten von 1994 hatte dieser vor einer breiten Öffentlichkeit der gesamten islamischen Welt in Teheran versichert:

»Eine Religion kann zwei Fehler machen – zum einen: Sie verspricht zu viel, und die Gläubigen wenden ihr den Rücken, weil sie ihre Versprechungen nicht halten kann. Und zum anderen: Eine Religion institutionalisiert sich und begibt sich damit in die Hände von Menschen und wird instrumentalisierbar für menschliche Machtinteressen«.

Daraus spricht ein neues Verständnis von Menschenrechten, das Kulturalisierung und Universalität im Sinne der Allgemeinen Menschenrechtserklärung in Einklang zu bringen versucht. Einer, der in dieser Richtung vordenkt, ist der Philosoph *Abdul Karim Soroush*. Ursprünglich einer der geistigen Väter des islamistischen Systems, läßt Soroush heute den Islam nur noch als eine Art Schirm oberhalb islamischer Gesellschaften und Staatssysteme gelten. Darunter bestünde, so Soroush, ein großer Freiraum für Demokratie und Menschenrechte, welche nach den praktischen Gegebenheiten der Welt des ausgehenden 20. Jahrhunderts geregelt werden müßten. Islam und Menschenrechte, Glaube und Vernunft, stünden durchaus nicht im Widerspruch. Die Frage nach den Menschenrechten wird von diesem Intellektuellen als die größte Herausforderung bei der Wiederherstellung eines islamischen Gedankengebäudes bezeichnet. Weder Fundamentalismus noch abstrakte Philosophie sind die Ursprünge dieser Forderungen; vielmehr verbinden sie sich mit konkreten politischen, gesellschafts- und kulturpolitischen Aufgabenstellungen. Ein Mann wie Hodjatolislam Dr. *Shabestari*, ebenfalls dem Präsidenten geistig nahe, vertrat in dem Menschenrechtsdialog einen Freiheitsbegriff, der sich aus der individuellen Gestaltung der Beziehung der Menschen zu Gott ableitet und im Resultat dem europäisch-abendländischen Menschenrechtsbegriff sehr nahe kommt.

Die Menschenrechtsdiskussion ist in weiten Teilen der islamischen Welt – in Iran, in der Türkei, aber auch in Nordafrika, in Ägypten und namentlich auch in Malaysia und Indonesien – eng verbunden mit der Diskussion über

Demokratie und die weitere Entwicklung hin zu einer bürgerlichen Gesellschaft. Wie wird eine solche aussehen? Wird sie eine rein säkulare Verfassung haben, die die Religion nach dem Beispiel Europas aus dem politischen und gesellschaftlichen Raum verdrängt? Ist, wie es die Islamisten wollen, die bürgerliche Gesellschaft als islamische Gesellschaft die einzig mögliche Form einer bürgerlichen Gesellschaft? Ist der Islam als politischer Faktor die einzige Kraft, die den Menschen zum Bürger und die Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft macht? Welche Rolle spielt der Islam in dieser komplexen Diskussion, die dort geführt wird, nachdem islamische Intellektuelle ihn zunehmend als legitimierenden Faktor im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß produktiv machen wollen?

Das Beispiel der Präsidentschaftswahlen in Iran im Mai 1997 zeigt an, daß, wenn schon nicht die Rückkehr zu einer westlichen Form der Demokratie, doch immerhin die Rückkehr zu einer Perspektive auf Demokratisierung möglich ist. Für Präsident Khatami, der keinen Zugang zu den Massenmedien hatte und dessen Wahlkampf teilweise von Schlägertrupps des konservativen Teils des Regimes gestört wurde, haben 70% der Iraner votiert, vornehmlich deswegen, weil er von Bürgerrechten, Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit, Presse- und Meinungsfreiheit und Verfassungsmäßigkeit sprach. Nachdem ihm die Machtmittel fehlen, über die noch immer der traditionalistische Teil des Regimes verfügt, kann er sich bei dem anstehenden Prozeß der Umgestaltung Irans auf nichts anderes berufen als eben diese überwältigende Zustimmung. Das mag angesichts der fortbestehenden Machtverhältnisse wenig sein, aber angesichts des Votums des Volkes, das Demokratie will, auch wenn die Demokratie noch das Gewand des Mullahs trägt, läßt sich das Vorurteil der Demokratieunfähigkeit einer muslimischen Bevölkerung nicht länger halten.

Die Türkei ist vor diesem Hintergrund augenblicklich in einem prekären Zustand: Werden die Anhänger der verbotenen Heilspartei *Necmettin Erbakan's*, die Islamisten, bereit sein, sich den gegebenen politischen Spielräumen der Demokratie einzugliedern? Zur Zeit freilich ist die Frage nach dem Demokratieverständnis gar nicht einmal in erster Linie den Islamisten zu stellen, sondern den laizistischen Kräften in der Türkei, die es trotz eines Stimmenanteils von über 70% bei den Wahlen vom Dezember 1995 nicht vermocht haben, dem Islamismus politisch wirkungsvoll zu begegnen und statt dessen am Ende dem Militär die ›Lösung‹ des Islamismus-Problems überlassen haben. Das Militär ›klärte‹ die Situation mit den Mitteln des Verbots, der Unterdrückung, der Gewalt. So ist die Frage nach dem Demokratieverständnis sowohl dem Islamismus zu stellen, der in der türkischen Gesellschaft ein unbestreitbarer Faktor ist, als auch den säkularen politischen Kräften, Parteien und dem Militär.

Im heutigen Algerien stellt sich schließlich die Frage nach der demokratischen Zukunftsfähigkeit der islamistischen Kräfte besonders dringlich. Ist die

*Islamische Heilsfront*, deren politische Militanz im Januar 1992 zur Aussetzung der Parlamentswahlen und damit zu einer dramatischen Eskalation der innenpolitischen Krise führte, in eine neue algerische Demokratie integrierbar, die sich in Umrissen abzeichnet? Oder sind die Islamisten als hoffnungslose Fälle anzusehen, die man ausschließlich militärisch und polizeilich bekämpfen muß? Der ägyptische Präsident *Mubarak* hat das gleiche Problem, und so zeigt sich, daß nur angesichts der jeweils konkreten Verhältnisse Möglichkeiten einer Einbeziehung islamistischer Kräfte zu beurteilen sind – dies bezieht sich wenigstens auf diejenigen, die gewaltfrei gehen wollen und sich zu einem Bekenntnis zur Demokratie verstanden haben. Alle Möglichkeiten auszuschöpfen, sollte jedenfalls versucht werden. Malaysia und Indonesien werden auch in dieser Hinsicht sehr signifikante politische Schauplätze bleiben, wenn es mit der Ökonomie in diesen Ländern weiter bergab gehen sollte.

VI. *Muslime in europäischen Gesellschaften: Integration oder Ghetto?* – Bei der Erörterung der Ebenen und Parameter der Politikgestaltung im westlich-islamischen Verhältnis ist eine Dimension von nicht zu unterschätzender Bedeutung: die Gestaltung der innergesellschaftlichen Beziehungen in Europa. Wenn über die gemeinsame Zukunft nachgedacht wird, müssen gemeinsame politische Werte entwickelt werden. Und so stellt sich erneut die Frage nach der Demokratie: nach dem Verständnis von Demokratie auf muslimischer Seite ebenso wie – mit Blick auf die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft – nach deren eigenem Demokratieverständnis. In Europa leben gegenwärtig etwa 20 Millionen Muslime. Sind dies zur Mehrheit Menschen, die *per definitionem* als demokratieunfähig anzusehen sind? Wenn sie ihren gelebten Islam zum Ausdruck bringen, ist da Mißtrauen mit Blick auf Pluralität angezeigt? Wieviel Toleranz vermögen auf der anderen Seite europäische Gesellschaften aufzubringen?

Solange über die außenpolitische Dimension in regionaler und internationaler Perspektive nachgedacht wird, ist die islamische Welt noch immer ›das Andere‹; sie hat ihren Ort ›da drüben‹, südlich und östlich des Mittelmeers; sie liegt weit außerhalb. Die neuartige Situation Europas ist aber, daß der Islam zum ersten Mal in seiner Geschichte eine Facette auch der Erscheinungsform Europas ist: Die Muslime sind hier; knapp drei Millionen von ihnen leben in Deutschland, und das ist kein geringer Teil an der Gesamtbevölkerung. Sie haben beschlossen hierzubleiben und werden nicht mehr gehen; sie werden hoffentlich niemals unter Druck gesetzt, gehen zu müssen. So leben europäische Gesellschaften mit der neuen Situation, daß der Islam, der über die Jahrhunderte das Fremde schlechthin war, daß die islamische Religion und Elemente ihrer Zivilisation zusammen mit den Muslimen bei uns sind. Manchen beschleicht da das Gefühl, das christliche Abendland sei in Gefahr.

Es war der schwedische Botschafter in Prag, *Ingmar Carlsson*, der 1996 in einem in jeder Hinsicht bemerkenswerten Vortrag gesagt hat:

»Auch wenn das Wirtschaftsgefälle zwischen Europa und seiner nächsten Umgebung einigermaßen unter Kontrolle gehalten werden kann, werden West- und Südeuropa eine enorme Anziehungskraft ausüben. Die Entwicklung läuft unausweichlich auf ein in den Rassen gemischtes, multi-konfessionelles Europa hinaus. Sicher ist, daß die europäische Identität vor einer dramatischen Veränderung steht«.

Es ist kein Christdemokrat aus Deutschland oder Belgien, der dies festgestellt hat, sondern ein Sozialdemokrat aus Schweden.

Die Aufgabe, die Herausforderung besteht demnach nunmehr darin, dieses Fremde zu etwas Eigenem, zu etwas Europäischem zu machen. Wie läßt sich, bildhaft formuliert, die Moschee als Ausdruck bisher ›fremder Architektur‹ schlechthin zu einer Facette europäischer Architektur und des Erscheinungsbildes Europas machen? Auf der anderen Seite – beide Seiten müssen gesehen werden – stellt sich das Problem: wie sich als Fremder, der aus einer Welt kommt, die stets als das schlechthin Fremde angesehen worden ist, in einer neuen Heimat einbürgern? Wie wird aus dem Fremden der deutsche Bürger muslimischen Glaubens?

Die dafür nötige Kraft der sozialen und kulturellen Gestaltung läßt sich anhand einer Reihe von Beispielen ermessen: Ein Muslim, der sich als Muslim fühlt und seinen Glauben ganz erst nimmt, folgt dem Koran als göttlicher, von Allah für alle Zeiten als der letztgültig verkündeten Offenbarung darin, daß seine *umma*, seine Gemeinde, die schlechthin vollkommene ist. Die göttliche Offenbarung hat nicht nur im religiösen Sinne Geltung, sondern beinhaltet auch eine politische und gesellschaftliche Aufgabenstellung, die islamische Gemeinde in ihrer Vollkommenheit nach außen sichtbar zu machen. Daraus mag sich für einen Muslim, der zu uns kommt, eine fortdauernde Distanz zu einer Gesellschaft ergeben, in der er jene Vollkommenheit für sich selbst eben nicht reklamieren kann, sondern in der er vielmehr neben der Gesellschaft oder unterhalb ihrer Standards angesiedelt ist. Diese Distanz könnte ein Element des Konflikts sein.

Der Islam ist eine sehr ›sichtbare‹ Religion. Muslime wollen sich nicht ins Private, ins Innerliche zurückziehen, sondern ihren Glauben sichtbar machen. Ob im Fastenmonat *Ramadan* oder gelegentlich der Pilgerfahrt, ob im gemeinsamen Gebet oder durch das Tragen bestimmter Symbole, einer Kopfbedeckung, eines Bartes etc. – Muslime wollen sich sichtbar machen. Das führt in europäischen Gesellschaften, in denen eine Tendenz besteht, den Glauben eher im Verborgenen zu praktizieren, naturgemäß zu Irritationen. Für das eigentümliche Bewußtsein, daß die Religion nicht allein in die Betstube, sondern in die Gesellschaft gehört, dafür daß der Muslim eine gesellschaftli-

che Aufgabe als muslimischer Bürger hat, wird in einer säkularen Gesellschaft wenig Verständnis aufgebracht. Mit diesem islamischen Bedürfnis nach der Koexistenz von religiöser und gesellschaftlich-politischer Dimension ist auch die Frage nach dem islamischen Gesetz, dem man folgen und entsprechen möchte, unabweisbar gestellt. Dabei geht es nicht um jene drakonischen islamischen Strafvorschriften wie das Hand- oder Fußabtrennen, sondern um das islamische Gesetz als die Richtschnur, nach der der Muslim in jeder Gesellschaft als Muslim leben kann, in einem mehr grundlegenden Sinne. Ein als Christ getaufter, aber an einem bestimmten Punkt seines Lebens zum Islam übergetretener Deutscher, der zeitweilig in der islamischen Gemeinde eine größere Rolle gespielt hat, ist *Abdullah Leonard Borek*. Bewußt werden hier sein islamischer und sein christlicher Name genannt. Er schreibt:

»Es ist nicht vorstellbar, daß eine Gesellschaft, die wirklich an den Islam glaubt, sich entschließt, das islamische Gesetz im Tausch für ein anderes gesetzliches Regelwerk zu ignorieren. Andererseits würde niemals eine Gemeinschaft, die nicht an die Botschaft des Islams und seinen letzten Gottesgesandten glaubt, das islamische Gesetz annehmen und es wie menschliches Recht anwenden.«

Das Spannungsverhältnis, in nicht-islamischen Gesellschaften zu leben und sich dennoch auf das islamische Gesetz, die *Scharia*, beziehen zu wollen, löst sich für ihn als Deutschen, der das Grundgesetz fraglos und vorbehaltlos bejaht und auf der anderen Seite erst durch die Rechtleitung der Scharia zum Muslim wird und sich von seinem nicht-islamischen Umfeld unterscheidet: Es löst sich auf eine einfache Weise, gleichsam auf einem Königsweg: Er verweist auf die grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit, die ihm mehr Freiheit gibt, seinen Glauben zu praktizieren und zu manifestieren, als er in vielen islamischen Gesellschaften, etwa in Saudi-Arabien, hätte. Ein anderer Deutscher, ursprünglich protestantischer Muslim, *Christian Abdulhadi Hofmann*, über Jahre prominentes CDU-Mitglied und zeitweilig für die Partei als Pressesprecher tätig, resümiert:

»Von der Verfassungsgrundlage her kann ich als Muslim ohne Vorbehalt in einem demokratischen Staat wie der Bundesrepublik Deutschland leben, solange mir die Religionsfreiheit gewährt und damit die Ausübung meines Glaubens ermöglicht wird. Vom Islam her gesehen gibt es keine Vorschriften, die mir das Leben und das Engagement in diesem Staate verbieten.«

Solche Stimmen deutscher Muslime, die hierzulande geboren, hierzulande aufgewachsen sind, können natürlich nur besondere Lebenswege ›zwischen den Welten‹ illustrieren. Sie können nicht repräsentativ sein für die Masse der

Muslime, die die weltweiten Migrationsbewegungen nach Europa und Deutschland gebracht haben und für die ein Islam, wie er daheim gelebt und gelehrt wird, die Richtschnur ihres Lebens auch hierzulande ist. Letzteres gilt um so mehr, als sie sich in dieser säkularen deutschen Gesellschaft nicht aufgehoben fühlen können, ja sich sogar zurückgewiesen sehen. Es fällt ihnen schwer, den beschriebenen Königsweg zu beschreiten. Drei wesentliche Aspekte sind bei der für beide Seiten sich ergebenden Aufgabenstellung zu berücksichtigen:

Zum einen sind es die bestehenden vielfältigen Bindungen der meisten Muslime aus der Türkei, aus Nordafrika oder anderswoher an ihre Herkunftsländer und -regionen, die die meisten Muslime pflegen; sie haben verständlicherweise das Bedürfnis, ihrer Heimat verbunden zu bleiben. Ohne Zweifel liegt darin eine hohe Barriere, ihren Glauben an die Gegebenheiten der neuen Gesellschaft anzupassen.

Ein zweiter wichtiger Umstand ist, daß es im Islam keine Kirche gibt. Die hier in den sechziger Jahren einsetzende spanische, portugiesische oder italienische Einwanderung wurde von einer christlichen Kirche, meist der katholischen, wahrgenommen und betreut. Die Zuwanderer hatten eine religiöse Organisation, die sie hier aufnahm und die ihrerseits in der Folge sogar manche italienische, spanische oder portugiesische Facette ausbildete. Welche religiöse Organisation aber nimmt die Muslime hierzulande auf? Es gibt keine ›Islamische Kirche‹, keine entsprechenden Strukturen oder Hierarchien. Muslime kommen nach Europa lediglich mit ihrer Religiosität. Um im Glauben zusammenzukommen, organisieren sie sich entsprechend ihrer regionalen bzw. lokalen Herkunft als eingetragene Vereine mit entsprechenden Dachverbänden. Dabei handelt es sich um lose Einheiten, denen weithin Kohärenz, eine vorgegebene religiöse Linie und Rechtleitung fehlt, d.h. eine religiöse Instanz, die darüber orientiert, was die Stellung der eingewanderten Muslime in ihren neuen Gesellschaften, was Recht und Unrecht, was radikal und was konsensfähig ist.

Es fehlt eine religiöse Autorität, auch gegenüber dem deutschen säkularen Staat; und so sehen sich die Muslime im Vergleich mit anderen religiösen Strömungen – und insbesondere den christlichen Kirchen – im Nachteil. Sie haben keine Körperschaften des öffentlichen Rechts, die Einfluß in den Medien oder anderen öffentlichen Organisationen geltend machen können.

Ein dritter prägender Sachverhalt ist die Medienrevolution auch in der islamischen Welt. Sie erlaubt heute den Empfang eines jeden Fernsehprogramms der Türkei, Irans, Saudi-Arabiens, Pakistans, Indonesiens, Malaysias etc. in den Wohnzimmern in Deutschland, England, Frankreich oder anderswo in Europa. Nach einem geschäftsmäßig-bürgerlichen Arbeitsalltag können Muslime auch in der Fremde auf diesem Weg am Abend am öffentlichen Leben in ihrer Heimat in allen Schattierungen teilhaben. Sie können sich bei

uns aufhalten, hier leben, ohne den Kontakt mit ihrem Glauben und dessen ursprünglichen Quellen aufzugeben.

Sicher ist die Frage der Handhabung der Religionsfreiheit in der Wirklichkeit wesentlich komplizierter, als dies die zitierten Stellungnahmen der deutschen Muslime erkennen ließen. Wo liegen die Grenzen der möglichst großzügig zu bemessenden Religionsfreiheit, wo endet die weitgefaßte Toleranz, ohne daß die wesentlichen Grundwerte, auf denen diese Gesellschaft, der Staat, das Grundgesetz etc. beruhen, preisgegeben würden? Auch hier muß die ›Grenze‹ ermittelt werden, die notwendig ist, um zwei Persönlichkeiten, die miteinander auskommen sollen, ihre Chancen und ihre Möglichkeiten, ihre Handlungsspielräume bestimmen zu lassen.

Auf der anderen Seite müssen sich die Muslime fragen, was sie für sich reklamieren sollen, wie weit ihre Forderungen gehen müssen, um sich selbst als Muslime kenntlich zu machen, wenn sie denn gemäß dem islamischen Gesetz leben wollen. Was darf man erwarten, was darf man fordern? Wie weit darf man gehen, ohne daß die andere Seite das Gefühl hat, das christliche Abendland stünde zur Disposition? Kopftuch? Ja! – Schleier? Da wird es schon prekär. – Schule, Turnunterricht, Befreiung für muslimische Mädchen? Ja, das ist möglich. – Befreiung vom Sexualkundeunterricht? Das ist wiederum problematisch; die Forderungen danach werden aber immer lauter. Die koedukative Erziehung insgesamt aufgeben? – Die Stellung der Frau? Da sind wesentliche Wertvorstellungen unseres Erziehungs- und Gesellschaftssystems berührt. – Und dann natürlich die ganze Problematik der Moschee: Die Moschee, groß oder klein? Das Recht, eine Moschee zu bauen, erscheint selbstverständlich. Schließlich wollen die Muslime auf Dauer hierbleiben. Früher, als sie noch zurückgehen wollten, haben sie in Garagen gebetet, in Hinterhöfen und in aufgelassenen Supermärkten. Jetzt wollen sie hierbleiben und als Gläubige ein normales Leben führen; dafür ist die Moschee nicht nur zulässig, sondern notwendig. Nur, wie groß? Das Minarett – wie hoch? Der Ruf des *Muezzin* – wie häufig? Fünfmal am Tag oder nur einmal in der Woche? Und in welcher Lautstärke?

Die Suche nach dem ›Grenzverlauf‹, die Frage nach den notwendigen Konzessionen und der erforderlichen Selbstbeschränkung kann man nur andeuten. Selbstverständlich wird die Größe einer Moschee beschränkt sein und die Höhe der Minarette, ebenso wie die Lautstärke und die Häufigkeit des Muezzinrufs. Solche Diskussionen müssen jedoch geübt werden, um diesen Prozeß des Bürgerwerdens in einem fremden Land konfliktfrei zu gestalten, um die Aneignung des Fremden in Deutschland, in Europa zu fördern und nicht von Anfang an zu blockieren.

Der eingangs zitierte Bundespräsident Roman Herzog hat das 21. Jahrhundert zutreffend als ein Jahrhundert der Partnerschaft charakterisiert. Aber dies wird nur gelingen, diese Partnerschaft wird nur stattfinden, wenn sie auf einem umfassenden Transformationsprozeß beruht – sowohl was die Dimen-

sionen der regionalen und internationalen Anerkennung als auch, was unsere innergesellschaftliche Situation betrifft. Der notwendige weitreichende Transformationsprozeß benötigt prinzipielle Klärungen: Zum einen mit Bezug auf die gemeinsamen geistigen Grundlagen, denen alle Beteiligten sich annähern müssen, ohne daß sie sich verbiegen oder verlorengehen.

Für den Islam heißt das: Er muß sich verändern. Der Islam Saudi-Arabiens, Ägyptens, der Türkei, Nordafrikas kann nicht der Islam in Europa werden. So wie sich der Islam, wo immer er in den unterschiedlichsten Phasen seiner Geschichte und Ausbreitung hingekommen ist, stets in spezifischer Weise fortentwickelte und an kulturelle und gesellschaftliche Gegebenheiten anpaßte, muß der Islam in Europa etwas Eigentümliches werden. So muß z.B. darüber nachgedacht werden, ob die Geistlichen, *Ulama*, *Mullahs* oder *Imame* unbedingt in Damaskus, in Saudi-Arabien, in Kairo oder in der Türkei ausgebildet werden müssen. Ein Islam, der in Europa gelebt wird, muß – wenn er auch dem deutschen Bürger etwas bedeuten soll – am Ende in Europa, also auch in Deutschland, gelehrt werden. Das hieße, mit Blick auf einen europäischen Islam von morgen an deutschen Universitäten islamische theologische Fakultäten zu schaffen.

*VII. Keine Alternative zur Gemeinsamkeit* — Für die deutsche Gesellschaft liegt in dem neu erfahrenen Zusammenleben mit Muslimen die Herausforderung, die Frage nach der Spiritualität wieder neu zu stellen und eine Antwort darauf zu finden. Das ist es, was die Muslime, gerade auch die moderaten, immer wieder einfordern. Sind Europa und der Westen insgesamt nicht doch in der Säkularität zu weit gegangen? Ist diese Säkularität am Ende nicht banal geworden? Europäer sind auf diese Säkularität stolz, müssen aber einräumen, daß – wenn sie genau hinschauen, wer sie sind, in welchem Zustand ihre Gesellschaft ist – ein hohes Maß an Banalität festzustellen ist. Säkularität ist gewiß wichtig. Wenn sie aber in Leere und Banalität umschlägt, wird sie fragwürdig. Im Dialog mit dem Islam, der dieses Vakuum von der Religion her zu füllen bereit und imstande ist, wie in den letzten Jahren deutlich wurde, ist die gesellschaftliche Seite Deutschlands (und Europas) oft genug unterlegen. Auf der Ebene der gemeinsamen gesellschaftlichen Praxis müssen praktische Begegnungsmöglichkeiten in neuer, bislang unbekannter Dimension geschaffen werden.

Eine ›Vernetzung‹ von Menschen aller Schattierungen und aller gesellschaftlichen wie beruflichen Bereiche sollte realisiert werden – funktionale Ebenen, auf denen sich die Menschen als Künstler, als Ingenieure, als Parlamentarier, als Unternehmer etc. begegnen, und dieses auf beiden Seiten. Die gemeinsame Suche nach Lösungswegen mit Blick auf die Umweltproblematik könnte dafür eines unter mehreren Beispielen sein; vertrauensbildende Maßnahmen z.B. bei der Begrenzung des Bevölkerungswachstums, das sich so verhängnisvoll auf die ökonomische Situation und die Stabilität auswirkt,

sind nicht weniger dringlich. Die gemeinsam zu findende ›Grenze‹ darf nicht ausgrenzen, sondern sie muß zu einer Begegnung und Entwicklung zweier nun zum ersten Mal seit Jahrhunderten gleichberechtigter, auf der Grundlage einer je eigenen Identität lebender Kulturen und politischen Gemeinschaften führen. Aufschlußreich sind auf lange Sicht die weiteren politischen Konsequenzen: Die Ausdehnung der Europäischen Union ist ein durchaus notwendiger und irreversibler Prozeß – ein neues Europa entsteht auf einer neuen europäischen Identität. Der islamischen Welt muß etwas Vergleichbares gelingen, denn das neue Europa sollte nicht mit einer in sich zerstrittenen, in sich verfeindeten, unterentwickelten, destabilen islamischen Welt konfrontiert sein. Was bei einer Zusammenkunft von 55 islamischen Staatsoberhäuptern im Dezember 1997 in Teheran sichtbar wurde – sehr theoretisch zugegebenermaßen und doch für einen Augenblick sichtbar –: daß islamische Staaten zusammenkamen und versuchten, z.B. einen Minimalkonsens in der Verurteilung des Terrorismus zu erzielen, sollte Ermutigung bedeuten, daß auch die andere Seite zu einem auf verbindlichen Werten beruhenden Konsens mit Blick auf die wesentlichen Fragen der Zukunft kommen wird. Dies bedeutet zugleich Stabilität, die auf Partnerschaft und Integration beruht. Dies gilt für Europa, und dies gilt für die islamische Welt.

Samuel Huntington trifft am Ende seines an apokalyptischen Prophezeiungen so reichen Buches eine hoffnungsvolle Feststellung:

»Eine auf Kulturen basierende internationale Ordnung ist der sicherste Schutz vor einem Weltkrieg. Die Zukunft des Friedens und der Zivilisation hängt davon ab, daß die führenden Politiker und Intellektuellen der großen Weltkulturen einander verstehen und kooperieren. In dem größeren Kampf, dem eigentlichen Kampf zwischen Zivilisationen und Barbarei, sind es die großen Weltkulturen mit ihren großen Leistungen auf dem Gebiet der Religion, Kunst und Literatur, der Philosophie, Wissenschaft und Technik, der Moral und des Mitgefühls, die vereint marschieren müssen, da auch sie sonst getrennt geschlagen werden«.

350 Jahre nachdem der Friede von Münster und Osnabrück die Voraussetzung dafür schuf, daß die Konfessionen in Europa zusammenleben konnten, sollten sich auch im Zusammenleben der Menschen, die von den beiden großen Weltreligionen Christentum und Islam – wenn auch in unterschiedlicher Weise – geprägt sind, friedliche Perspektiven abzeichnen.