

Reinhard Schulze

Rasse, Klasse und Kultur

Der Islam als politischer Ordnungsbegriff



Prof. Dr. Reinhard Schulze, geb. 1953 in Berlin, Studium der Islamwissenschaft, Romanistik und Linguistik in Bonn, lehrte Orientalische Philologie, Islamwissenschaft und Arabistik in Bochum und Bamberg und lehrt seit 1995 Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie an der Universität Bern.

Die verheerenden Terroranschläge in New York und Washington am 11. September 2001 haben die islamischen Kulturen einmal mehr in den Mittelpunkt der Öffentlichkeit gerückt. Man vermutet, dass hinter den Anschlägen islamistische Extremisten stehen, die dem Umfeld des 1988 eingerichteten „Registrierungsbüros“ für Jihad-Kämpfer (sijill al-qa’ida oder kurz al-qa’ida) von Usama Bin Ladin (geb. 1957), zumindest nahe stehen, wenn nicht ihr sogar angehören. Dieser hatte in einer am 23. Februar 1998 im Namen einer „islamischen Weltfront“ publizierten Erklärung den USA als dem Ort des „grossen Unglaubens“ den Krieg erklärt. Wie umfangreich das Netz dieser „islamischen Weltfront“ ist, vermag kaum jemand mit Gewissheit zu sagen. Amerikanische Stellen gehen von etwa 1000 engeren Mitstreitern aus. Weitere mit Bin Ladin sympathisierende Verbände sollen in Afghanistan trainiert worden und in Krisengebieten wie Tschetschenien und vielleicht auch Algerien zum Einsatz gekommen sein.

Alles in allem dürften vielleicht 10 000 Sympathisanten im weiteren Sinne in Beziehung zu Bin Ladins „Front“ stehen. „Ladinistische“ Sympathisanten finden sich wahrscheinlich auch noch in anderen islamistischen Kreisen vor allem in Pakistan, Ägypten und Saudi-Arabien, ohne aber als „Unterstützergruppen“ zu agieren. Diese Extremisten stellen nur einen sehr kleinen Bruchteil der muslimischen Weltbevölkerung, die auf über eine Milliarde Menschen geschätzt wird.

I.

Die Ladinisten verstehen sich als die Elite der „wahren Muslime“. Sie begründen ihre Kollektividentität aus einer „Schicksalsgemeinschaft“ heraus, die im jahrelangen Jihad geformt

worden sei. Abgeschnitten von dem sozialen und kulturellen Umfeld ihrer Heimatländer wännen sie sich als ortlose Kämpfer, deren einzige soziale Wirklichkeit die Gemeinschaft der Jihad-Kämpfer, der mujahidun, ist. Sie verstehen sich zugleich als militärische Avantgarde der islamischen Gemeinschaft und als Exekutive eines postulierten „islamischen Willens“, der nicht mehr als Wille einer in einer Nation versammelten Gemeinschaft, sondern als Wille aller Muslime begriffen wird. Im Unterschied zu den klassischen islamistischen Gruppen und Verbänden, zu denen zum Beispiel die Muslimbrüder oder der algerische FIS zählen und die in ihre Blütezeit auf bis zu 15 Prozent der Wählerstimmen eines Staates hoffen konnten, gibt es bei den Ladinisten keine Gesellschaftsutopie mehr. Diese war noch bis Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts markantes Merkmal des Islamismus gewesen und hatte die islamische Revolution im Iran nachhaltig geprägt. Die islamistischen Gesellschaftsutopien waren keineswegs homogen. Vielmehr traten sie im Gewand anarchistischer, sozialistischer, rechtspopulistischer und sogar faschistisch anmutender Weltanschauungen auf, deren Gemeinsamkeit allein durch die islamische Ausformulierung gegeben war. Das Islamische aber war schon hier keine Determinante, die die Weltanschauung bestimmt hätte. Vielmehr ist der Islam eine äußerst wirkungsmächtige Interpretationsfolie gewesen, die dazu beitrug, die globalen Ideologien des 20. Jahrhunderts in muslimischen Gemeinschaften zu verorten.

Wie jede andere Kultur, sei sie nun explizit religiös oder religionsneutral, determiniert der Islam weder soziales noch politisches Handeln in der Gemeinschaft. Als komplexes System von Traditionen, Symbolen und Ritualen bietet er Mittel zur Interpretation der Welten an, in denen Menschen islamischen Glaubens leben. Es sind so stets die Menschen, die sich mittels der islamischen Tradition ihre Umwelt zu erschliessen und sie zu verstehen versuchen. Der normative Gehalt der islamischen Religion ist zwar bedingungslos, was seine Aussage über Gott, seinen letzten Propheten Muhammad und das Jüngste Gericht anbetrifft. Doch was darüber hinaus als Norm im Weltverstehen zu gelten habe, war schon seit jeher Streitpunkt islamischer Traditionsgelehrter und Exegeten. In langen Debatten, die über mehrere Generationen hinweg ausgefochten wurden, wurde ein mühseliger Konsens zumindest über bestimmte Normen im Bereich des islamischen Rechts geschaffen, der es ermöglichte, dass die islamische Religion auch weiterhin ohne eine zentrale Lehrinstitution auskam. Dieser Konsens war flexibel genug, dass Muslime ihn zur Deutung ihrer sehr unterschiedlichen Welten benutzen konnten. Diese wurden durch die islamische Interpretationsfolie denn auch mehr bestätigt als verändert. Der Islam bedeutet somit zunächst ein Mittel zur Weltdeutung, ohne dass die Welt zwangsläufig in Entsprechung zu gesetzten Normen umgestaltet werden müsste. Im 20. Jahrhundert änderte sich in einigen avantgardistischen Kreisen diese Sicht. Für sie stellte der Islam eine geschlossene Aussage über die Welt dar, die - wenn sie nicht dieser Aussage entsprach - verändert werden müsste. Die Welt, die diese Islamisten meinten, war natürlich die der Nationalstaaten, in denen sie lebten. So geriet der Islam - durchaus im Sinne des europäischen Positivismus - zu einer sozialen Tatsache, an deren Grundmustern die Gesellschaften auszurichten seien. Folglich verweltlichte sich der Auftrag des Islam insofern, als nun aus seiner Texttradition heraus Gesellschaftsutopien formuliert und legitimiert wurden, in denen der Bezug zum Jenseits mehr und mehr in den Hintergrund trat und oft nur noch die ethischen Maximen für diesseitiges soziales Handeln lieferte. Ende der achtziger Jahre zeichnete sich nun auch für die islamische Welt das Ende der grossen Ideologien ab. Gesellschaftsentwürfe kamen mehr und mehr außer Mode; Klassen der soziale Gruppen dienten auch in den islamischen Ideologien fürderhin nicht mehr als Ordnungskategorien. Der klassische Islamismus wandelte sich mehr und mehr zu einem Wertkonservatismus oder zu einer rein populistischen Propaganda.

II.

Die von Samuel Huntington an prominenter Stelle vorgetragenen Thesen zum Konflikt der Kulturen sind nur ein Ausdruck eines globalen Prozesses, die sozialen Welten zu kulturalisieren. Kulturen werden in diesem Kontext zu politischen Größen, so dass von der kommunalen Ebene bis zur Weltpolitik Kulturen zum Gegenstand politischer Orientierung und politischen Handelns werden. Die enge Verzahnung von Politik auf der einen und Konflikten auf der anderen Seite führt schliesslich sogar dazu, dass militante oder militärische Auseinandersetzungen als Kampf der Kulturen gedeutet werden. Zu einer politischen Größe geronnen, scheinen Kulturen ein Eigenleben zu entfalten, dem jedwedes soziale Handeln, ja jedwede Individualität untergeordnet sei.

Sowohl auf globaler Ebene wie im kommunalen Bereich werden Kulturen als Tatbestände angenommen. Auf eine klare Bestimmung dessen, was Kultur eigentlich sei, wird meist verzichtet. Die Wirkungsmächtigkeit des Wortes Kultur ergibt sich gerade durch diese Nichtdefinition, denn ohne Definition ist Kultur ein Alltagsbegriff, das heisst, mit dem Wort Kultur werden vornehmlich Alltagserfahrungen summiert.

Die Nutzung eines undefinierbaren, subjektive Erfahrungen beschreibenden Alltagsbegriffes im politischen oder wissenschaftlichen Kontext ist mehr als problematisch. Subjektive Erfahrungen werden so zu „objektiven Tatbeständen“ transformiert, und Politik, die mit einem solchen Kulturbegriff operiert, kann sich sicher sein, „nahe am Volk zu sein“.

In der Zeit der Globalisierung wird auch der Diskurs um Kulturen globalisiert. Aus Kulturen werden dann Zivilisationen, und die historischen Selbstdefinitionen der Tradenten solcher Zivilisationen werden wieder zu objektiven Merkmalen; in den globalen Szenarien etwa von Autoren wie Huntington bleiben schliesslich sechs bis sieben Zivilisationen übrig, unter denen der ewige Streit um die Weltgeschichte ausgetragen werden soll. Noch weiter reduziert werde der drohende Weltkonflikt durch die Bündnisse, die einige Zivilisationen gegen die eine andere, nämlich die westliche Zivilisation, eingehen werden.

In diesem umfassenden Szenario kultureller Globalisierung werden aus Kulturen Agenten der Geschichte, autonome Gebilde, die historische Prozesse aller Art determinieren. Den Menschen der westlichen Zivilisation wird dabei insofern eine Besonderheit zugewiesen, als die westliche Zivilisation sie zum Individualismus determiniere, mithin könnten sie, im Gegensatz zu den Nichtwestlern, ihre eigene kulturelle Determiniertheit überwinden.

Andere Zivilisationen - allen voran der Konfuzianismus und der Islam - hätten die Menschen nicht zum Individualismus determiniert, sondern zu Kollektivismus unterschiedlichster Prägung; diese unterschiedliche Determinierung schaffe die Grundlage für das kommende Drama des Weltgeschehens: Der Individualismus, zu dem die westliche Zivilisation den Menschen bestimmt habe, stelle den Motor für Fortschritt und Freiheit dar, doch gleichzeitig sei er dem Angriff des Kollektivismus der nichtwestlichen Welt - nun ein Synonym für Rückschritt und Unfreiheit - ausgesetzt. Das Szenario des drohenden Konflikts des 21. Jahrhunderts aber endet für den Westen tröstend: denn allein die westliche Zivilisation vermag das Ziel der Menschheit - ein Leben in Freiheit und Fortschritt - zu determinieren.

Die kulturelle Dramatisierung von Konflikten ist selbst wieder ein globaler Prozess, der sich in den späten achtziger Jahren entfaltete. Der Kulturbegriff leistete hierfür hervorragende Dienste, da er - gerade als Alltagsbegriff - global oder besser umfassend und unspezifisch ist. Das war nicht immer so. Als in den frühen siebziger Jahren die so genannte anthropologische Wende einsetzte, die in den Sozialwissenschaften zu einer Aufwertung des Kulturbegriffes führte, war noch von einem völlig anderen Kulturbegriff die Rede.

Kultur wurde als Interpretation sozialer Wirklichkeit gedeutet, wobei vor allem darum gestritten wurde, ob wir nur Interpretationen oder auch noch Wirklichkeiten erkennen können. Ein solcher hermeneutischer Kulturbegriff bezog sich aber fast ausschliesslich auf kleine Welten; komplexe Zivilisationen wurden kaum jemals mit diesem Kulturbegriff in Verbindung gebracht.

Mit diesem hermeneutischen Kulturbegriff, der bis heute in den Sozialwissenschaften und der Ethnologie diskutiert wird, hat der politische Kulturbegriff nichts zu tun. Allerdings hilft uns der hermeneutische Begriff von Kultur zu verstehen, was das Anliegen einer politischen Formulierung des Kulturbegriffs ist. Möglich ist dies, weil der hermeneutische Kulturbegriff extrem reflexiv ist und den Deutungsprozess, mit dem Kultur erkannt wird, selbst wieder nur als symbolische Interpretation erfasst.

Es geht also nicht darum zu fragen, ob denn etwas wirklich Kultur ist und ob entsprechend Konflikte kultureller Natur sind, denn dies setzt einen analytischen Kulturbegriff voraus, den es nicht gibt. Wenn es ihn gäbe, könnten wir bestimmte Merkmale sozialen Handelns, beispielsweise eine Konfliktgestaltung, einem kulturellen Schema zuordnen. Dies ist aber empirisch unmöglich, allein schon deshalb, weil oft schon ein Gegenbeispiel genügt, um diese Zuordnung zu falsifizieren.

Kultur, und darin sind sich wohl die meisten Sozialwissenschaftler einig, ist kein Seinsbegriff. Vielmehr sind es die Menschen, die gewöhnlich ihr soziales Handeln deuten oder interpretieren, sei es mit Sprache, sei es mit anderen Zeichensystemen. So gesehen ist Kultur also nur ein Artikulationssystem, das aus Zeichen und Konventionen verschiedener Art besteht. Tatsächlich ist Kultur der Sprache sehr ähnlich, und man könnte sogar behaupten, dass Kultur nur ein spezifisches Sprachsystem darstellt.

Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen, welchen Sinn es macht, heute die Welt zu kulturalisieren oder anders ausgedrückt, welche Bedeutung Kultur als Ordnungsbegriff des späten 20. Jahrhunderts trägt.

III.

Als Erstes fällt auf, dass im 20. Jahrhundert drei verschiedene Ordnungsbegriffe genutzt wurden, um soziale Wirklichkeiten zu verstehen und zu gestalten: Bis zum Zweiten Weltkrieg war der Staat der vorherrschende Ordnungsbegriff par excellence. Der Staat wurde als politischer Handlungsträger und als autonome historische Instanz begriffen, der die als Nation konzeptionalisierten Bewohner eines Landes determiniert. Ein Entrinnen aus diesem Staat gab es für dieses Staatsvolk nicht. Der Erste Weltkrieg erschütterte den Glauben an diesen schier allmächtigen Ordnungsbegriff; die Revolutionen von 1918 bis 1920 waren auch Versuche, einen anderen Ordnungsbegriff an die Stelle des Staates zu setzen, der das unermessliche Leid im Krieg zu verantworten hatte und dank seiner Autorität Millionen von Menschen auf den Schlachtfeldern verbluten liess. Ein zweiter Ordnungsbegriff aber hatte noch keine ausreichende Legitimität: die Gesellschaft. Erst in den zwanziger Jahren emanzipierte sich der Gesellschaftsbegriff vom Staat; Menschen wurden nun nicht nur dem Ordnungsbegriff des Staates unterworfen, sondern einem - allerdings auch nicht freigewählten - Gesellschaftsbegriff zugeordnet. Die politische Konstruktion von Menschen eines Landes als Gesellschaft verlangte natürlich eine ideologische Interpretation: Im Gegensatz zum Staat definierte sich eine Gesellschaft meist nicht historisch, sondern utopisch. Diese Interpretation konkurrierte mit dem Ordnungsbegriff Staat, was bisweilen, wie im Faschismus, zu aben-

teuerlichen Hybridisierungen führte. Doch erst nach dem Grauen des Zweiten Weltkrieges wurde der Gesellschaftsbegriff auch politisch gesellschaftsfähig: Historische Rückbindungen und Legitimationen entsprachen immer weniger den gängigen Interpretationsmustern; die Ideologisierung der öffentlichen Diskurse erreichte bald ihren Höhepunkt. Interpretationen wurden nun fast ausschliesslich an die erwartete Zukunft gebunden.

Doch auch dem Gesellschaftsbegriff droht das gleiche Schicksal wie ehemals dem Staatsbegriff. Als Ordnungskategorie leistet er praktisch nichts mehr, da er immer weniger soziale Prozesse zu deuten vermag. Da der Gesellschaftsbegriff immer auch ein Reichtumsbegriff war, machte sich der Niedergang des Gesellschaftsbegriffes vor allem in armen, ja in den ärmsten Ländern zuerst bemerkbar. Somalia und Afghanistan sind nur zwei Beispiele, wo der Gesellschaftsbegriff keine Integrationskraft mehr besitzt, wo also die auf gestaltbare Zukunft ausgerichtete Gesellschaft keine Deutung sozialer Prozesse erlaubte.

Dieser Zusammenhang aber ist keinesfalls zwingend. Die Delegitimierung des Gesellschaftsbegriffes als Ordnungskategorie macht auch vor reichen Ländern nicht halt. Aber es ist bezeichnend, dass in reichen Ländern in erster Linie jenes Drittel der Bevölkerung dem Gesellschaftsbegriff entsagt, das Opfer der weitreichenden ökonomischen Restrukturierung ist und das für sich keinen Gesellschaftsbegriff mehr akzeptiert. An die Stelle des Gesellschaftsbegriffes tritt mehr und mehr eine Gruppenidentität, die weder historisch noch utopisch die Lebenswelten interpretiert. Vielmehr werden Wesensmerkmale der Gruppe postuliert, die - eben weil sie wesentlich seien - die Kultur der Gemeinschaft prägen würden. Hier benutze ich „Kultur“ bewusst im alltagssprachlichen Sinne. In manchen Kontexten, wie zum Beispiel in Afghanistan oder in Algerien, nehmen diese Gruppenidentitäten gar mythische Züge an, die auf eine „Schicksalsgemeinschaft“ verweisen. Die Mitglieder einer Gruppe sehen sich durch ein gemeinsames Schicksal, begründet durch einen gemeinsamen Mythos, untrennlich verbunden. Entsprechend werden nicht dem gemeinsamen Mythos angehörende Menschen als Nichtmitglieder angesehen und können unter Umständen ad hoc bekämpft werden.

In zivilen, also in nicht bewaffneten Kontexten, können solche kommunitarischen Ideen zu einem radikalen Wertepluralismus führen oder gar als Träger einer „zivilen Gesellschaft“ begriffen werden. Im Moment aber, wo die Konkurrenz der Gruppenidentität aus welchen Gründen auch immer bewaffnet ausgetragen wird, droht - wie in Bosnien - das Massaker.

Kultur ist nun der Alltagsbegriff, der die lebensweltlichen Erfahrungen in Gruppen positiv wertet. Brisant wird es, wenn in der politischen Öffentlichkeit eine Politisierung des Kulturbegriffes die Runde macht. Dann nämlich deckt sich der politische Begriff mit dem lebensweltlichen Kulturbegriff; dies fördert natürlich die politische Akzeptanz - und das wollen ja manche Politiker besonders gerne -, mündet aber auch in einen großartigen Bestätigungsdiskurs darüber, dass die Welt durch Kulturen geordnet sei und dass Menschen eben kulturell determiniert seien.

Das Reden über den Kampf der Kulturen ist nichts anderes als ein solcher Bestätigungsdiskurs. In ihm wird akzeptiert, dass Kultur die Stelle der Gesellschaft als dominante Ordnungskategorie eingenommen hat und dass die Welt nur noch aus Kulturen bestehe. Alle sozialen Kontexte können nun kulturell interpretiert werden. Ein anderes Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit hierfür sind die Auseinandersetzungen in Algerien, wo die eigentlichen Konfliktursachen eben wegen des überlagerten kulturellen Diskurses kaum noch hervortreten oder kenntlich gemacht werden. Die brutale Ermordung von Menschen jeden Geschlechts und jeden Alters durch Banditen kann nur noch kulturell begriffen und bewältigt werden; und da die vermutlichen Mörder ebenfalls diesen kulturellen Diskurs pflegen,

scheinen sich Mörder wie Beobachter einig: die kulturelle Prägung durch den Islam sei verantwortlich für das Morden.

Die Problematik eines solchen Kulturbegriffs liegt in der politischen Nutzung eines Alltagskonzeptes. Wird „Kultur“ in diesem Sinne zu einer analytischen Kategorie der Weltordnung, ist einer weitgehenden Kulturalisierung der Welt Tür und Tor geöffnet. Und da jeder Mensch subjektiv etwas über Kultur zu wissen glaubt, kann er oder sie auch durchgehend seine oder ihre Welt auf einfachste Art und Weise ordnen und werten.

Die Gefahr einer solchen Kulturalisierung liegt auf der Hand: Erstens werden soziale Gruppen durchweg als kulturelle Einheiten neu konstruiert. Ältere Ordnungskriterien wie Reichtum oder Armut treten hinter diese Universalkategorie zurück und werden bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. Zweitens tritt an die Stelle historischer, sozialer oder meinetwegen auch utopischer Interpretationen der Wirklichkeit die mythische Bezugnahme auf den schicksalhaften gemeinsamen Ursprung einer Gruppe, der ihre Kultur bestimme. Drittens entzieht sich eine kulturelle Konstruktion sozialer Wirklichkeit jedweder intellektuellen Kritik. Da Kultur von einem Erfahrungsbegriff zu einem analytischen Konzept transformiert wird, werden subjektive Zuordnungen mit objektiven Wesensbestimmungen von anderen Kulturen gleichgesetzt. Viertens ermöglicht eine Kulturalisierung die Legitimation für eine ad hoc konstituierte Gruppe jedweder Couleur. Soziale Prozesse der Isolation oder Separation können bestens durch den Verweis auf eine eigenständige Kultur (immer im Gegensatz zu anderen Kulturen) erklärt und gerechtfertigt werden. Und fünftens, und das ist nicht zu unterschätzen, liefert der Markt einen hervorragenden Rahmen für die materielle Bestätigung von Kultur. Ein Parfüm, das Kultur genannt werden kann, verbreitet suggestiv einen Duft von Besonderheit und Ursprünglichkeit, ja von Reichtum jenseits materiellen Reichtums, und um Besonderheit geht es ja vor allem bei diesem Kulturbegriff.

Im heutigen Sprachgebrauch ist Kultur ein postmoderner Identitätsbegriff: Er charakterisiert Eigenheiten, Besonderheiten und Ursprünglichkeiten, die - gleich ob historisch oder nicht - die Identität eines Menschen mehr prägen als eigene individuelle Lebenserfahrung. Plural gedacht müssen solche Kulturen nicht miteinander in Konflikt stehen; und tatsächlich könnten wir uns eine rosige Welt aus zahlreichen bunten Kulturen vorstellen, die in einem gemeinsame weltweiten Blumengarten gedeihen.

Die Wirklichkeit aber ist anders und eben kein Arkadien friedlicher Kulturmenschen. Aus kritischer Perspektive wird deutlich, dass Kultur nur eine Interpretation sozialer Wirklichkeit ist, und kein Kulturbegriff kann diese Wirklichkeit ausmerzen. Die soziale Wirklichkeit ist durchweg konfliktgeladen, und zwar nicht durch Kulturen, sondern durch andere Prozesse sozialer Differenzierung. Solange die sozialen Beziehungen in politischen Ideologien selbst angesprochen wurden, standen sie sich „nackt“ gegenüber; der marxistische Begriff des Klassenkampfes war wohl eines der prägnanten Konzepte dieser Sicht. Die Vorstellung, dass die Menschen nach sozialen Klassen geordnet seien, ist sehr alt; erst im 19. Jahrhundert wurde sie dadurch politisiert, dass marxistische wie konservative Theoretiker aus dem konventionellen Ordnungsbegriff „Klasse“ einen analytischen Begriff gemacht haben, dem dann objektiv, das heisst ohne Berücksichtigung des individuellen Wollens, Menschen zugeordnet wurden.

Nicht anders erging es dem Rassenbegriff, der ja auch einen unpolitischen, subjektiven Erfahrungswert spiegelte, indem in simpelster Manier das Äußere eines Menschen zum Ordnungskriterium erhoben wurde. Die Rassentheoretiker machten aus dieser Alltagserfahrung einen objektiven Begriff und bestätigten quasi wissenschaftlich die subjektive Interpretation von Andersartigkeit. Dass auf diese Weise eine extrem grosse Zahl von Befür-

wortern einer „Rassenpolitik“ mobilisiert und diese dann in der Vernichtung von rassistisch anders Gedachten eingesetzt werden konnten, verwundert nicht.

Und heute nun scheint sich eine dritte Kategorie analoger Art zu entfalten: Kulturtheoretiker bestätigen den Alltagsbegriff „Kultur“, mit dem Menschen üblicherweise ihre Umwelt kategorisieren. Bedeutsam wird die Zusammenstellung dieser drei Ordnungsbegriffe auch deshalb, weil in der Alltagserfahrung Kultur Merkmale von Klasse und Rasse aufgenommen hat. Unterschwellig werden so ältere Klassifikatoren im Kulturbegriff aufgenommen: In Bosnien wurden Menschen zwar kulturell identifiziert, um Freund oder Feind auszumachen; da aber Kultur schwer dingfest zu machen ist, wurden als ethnisch schöneredete rassistische Interpretationen und ältere Klassenzuordnungen mobilisiert. So konnte aus der Sicht eines Serben ein Mensch aus Sarajewo zu einem Mitglied einer muslimisch-türkischen Grundbesitzerfamilie werden, ganz gleich wie er sich selbst sah; oder aus einem Menschen aus Pale ein serbisch-orthodoxer Bauer. Diese Klassifikatoren genügten, um den anderen zu töten, denn sie allein bestimmten den Handlungsrahmen und die Werteinschätzung.

In der öffentlichen Meinung wird die kulturelle Interpretation von sozialen Konflikten inzwischen als selbstverständlich angenommen. Überall werden Kulturkämpfe gewittert; und tatsächlich inszenieren soziale Gruppen ihre Konflikte als Kulturkämpfe. So genannte ultraorthodoxe Juden und so genannte säkularisierte Juden sind sich dahingehend einig, dass ihr Konflikt ein Kampf der Kulturen ist; muslimische Intellektuelle und Islamisten befenden sich im Rahmen eines Kampfes der Kulturen; in den USA sind Kulturkonflikte heute so präsent wie ehemals Rassenkonflikte. Straßengangs im südlichen Los Angeles identifizieren sich kulturell und werten damit automatisch ihren Konflikt auf. Kulturkonflikte also überall, aber nicht deshalb, weil es Kulturen gibt, sondern deshalb, weil Kulturen heute ein wunderbares rhetorisches Mittel sind, Konflikte zu legitimieren.

Es gibt, und davon sollte ausgegangen werden, einen problematischen Diskurs, der die Welt als kulturell geordnet sieht. Der Kampf der Weltkulturen ist nur die omnipotente Phantasie eines Kulturtheoretikers, der nicht davon lassen kann, die Welt durch Kulturen geordnet zu sehen. Und da es sich um einen globalen Diskurs handelt, da also überall über Kulturen in dieser Weise gesprochen wird, scheinen sich die Kulturtheoretiker aller Kulturen kontinuierlich gegenseitig zu bestätigen: Kultur wird selbsterklärend.

Aus den Klassen- und später den nationalen Befreiungskämpfen ist nun der Krieg der Kulturen oder der Zivilisationen geworden. Der Sprachgebrauch ist erhellend: Im 19. Jahrhundert sprach man häufiger von den „Kulturkämpfen“, wenn man die Auseinandersetzungen um die Durchsetzung einer säkularistischen oder laizistischen Ordnung bezeichnen wollte. Die „Kämpfe“ waren noch plural und bezogen sich auf kulturelle Institutionen innerhalb einer Gesellschaft (etwa Preussens oder Frankreichs). Heute ist der Kulturbegriff pluralisiert, und der Krieg steht - der globalen Perspektive entsprechend - stets im Singular. Ganz ähnlichen Gehalt hat die heute beliebte Umschreibung „globaler Konflikte“ als „Krieg der Welten“: auch hier ist der Krieg singularisiert, und die Welt ist pluralisiert, während man früher von „Weltkriegen“ sprach. Die Vorstellung, die Welt sei durch Kulturen geordnet und determiniert, erlaubt eine andere Form von mentaler Weltgeographie: Die Welt gliedert sich nicht mehr in Staaten, deren Souveränität sowieso angesichts der Globalisierung aufgeweicht wird, sondern in „Kulturen“. Diese Sicht ist selbst eine globale Idee und macht daher auch vor der islamischen Welt nicht halt. Und so, wie früher manche Islamisten den Islam als die beste Idee einer Gesellschaft, ja sogar als gleichbedeutend mit Gesellschaft verstanden, wird heute der Islam von vielen als politische Kultur begriffen, mit deren Hilfe die Welt

kategorisiert und geordnet werden kann. Dabei ist die funktionale Äquivalenz zum alten Gesellschaftsbegriff frappierend: So, wie in den Entwicklungsutopien in den Gesellschaften die kollektive Determinante menschlichen Handelns gesehen wurde, wird heute die Kultur, und entsprechend auch ein als Kultur begriffener Islam, als Determinante jedweden Handelns eines Muslims gedeutet. Bedenklich ist, dass diejenigen, die Muslime durch ihren Islam determiniert sehen, genau die Argumentation aufgreifen, die islamische Extremisten verwenden: diese behaupten nämlich auch, dass der Islam die Muslime zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammenbinde und ihre soziale und politische Identität stifte. Muslime bildeten so eine „verschworene Gemeinschaft“, die auf einem gemeinsamen religiösen Ursprung gründe. Der Islam wird dabei als eine vom Menschen unabhängige, Gott gewollte Ordnung gesehen, deren Gesetzen der Mensch sich fügen müsse.

Mit dem Kulturbegriff wandelte sich auch der Kontext des sozialen und politischen Handelns. Kulturen werden nicht mehr auf Nationalstaaten bezogen, eine „kulturelle Befreiungsbewegung“, wie Bin Ladin wohl seine Weltfront bezeichnen würde, agiert daher auch nicht mehr in den Grenzen eines Staates. Die alten nationalen Befreiungsbewegungen hatten noch ein klares strategisches Ziel: die Verwirklichung einer Gesellschaftsutopie in einem bestimmten Territorium. War das „Hauptquartier gestürmt“ (Mao Zhedung), war der Sieg errungen. Kulturen aber werden nicht durch Nationalstaaten konstruiert. Sie sind grenzenlos. „Kulturelle Befreiung“ hat daher auch kein strategisches Ziel innerhalb eines bestimmten Staates, es gibt kein Hauptquartier mehr, das erobert werden könnte. An seine Stelle treten die Symbole der „feindlichen Kultur“, die es zu zerstören gilt. Die Angriffe auf das WTC in New York sind hierfür ein grausames Beispiel.

Kulturen sind nicht utopisch ausgerichtet, sondern verweisen auf Ursprünge und Identität, die „verwirklicht“ oder „wiedererinnert“ werden müssen. Die politische Rhetorik kreist daher ständig um diese beiden Begriffe. Der Islam ist dabei der politischen Kulturalisierung genauso ausgesetzt wie nichtislamische Kulturen. Muslime, die sich ihrer Islamität bedienen, um eine prinzipielle Differenz zu anderen Kulturen zu postulieren, können dabei auf die Wirkungsmächtigkeit des Schlagworts Kultur hoffen. In Zeiten der politischen Korrektheit sind kulturelle Identitätsgrenzen garantiert.

Die politische Kulturalisierung der Weltordnung hat ein neues Erklärungsskript für soziales und politisches Handeln geschaffen. Dieses wird nun daraufhin befragt, ob es durch die Kultur oder die Religion bedingt sei. Man fragt, ob der Islam Selbstmordattentate befürworte oder gar fördere, ob der Islam vom einzelnen Menschen den Jihad bedingungslos fordere und ob der Islam Gewalt ethisch legitimiere. Menschen erscheinen hier nicht mehr als Urheber ihres Tuns, sondern als Exekutive des „Auftrages einer Kultur“. Ihr Tun ist aber nicht durch eine islamische Norm determiniert, sondern sie sind es, die durch die Erklärung ihres Tuns neue Normen schaffen. Bin Ladins Terrorismus ist daher auch nicht Ausdruck einer islamischen Gewalt- oder Opferbereitschaft, sondern Ausdruck seiner Weltanschauung. Damit ist er es, der die Bedeutung von Jihad, Gewalt oder Märtyrertum rhetorisch neu konstruiert. Seine Rhetorik ist nicht islamisch bedingt, sondern islamisch formuliert. Sie kann nur dort Erfolg haben, wo sie der Erklärung oder Deutung von sozialen Wirklichkeiten dienlich ist. Dies ist sicherlich dort am ehesten zu erwarten, wo Menschen sich ähnlich heimatlos wännen, sich vom wertkonservativen Schwenk ihrer Elterngeneration verraten fühlen und im Islam eine Schicksalsgemeinschaft zu erkennen meinen. Der politische Kulturbegriff fördert diese Entwurzelung insofern, als er dazu beiträgt, dass Menschen nicht mehr ihre soziale Situation kritisch reflektieren und die Bedingtheit ihr eigenes Handeln zu verstehen versuchen, sondern sich als geschichtlicher Wille, ja als Vollstrecker einer transhumanen Kultur begreifen.

In der nichtislamischen Öffentlichkeit wird diese Rhetorik - bewusst oder unbewusst - mitgetragen. Wenn man - wie jüngst „Der Spiegel“ - fragt, ob muslimische Studenten eine Gefahr für die innere Sicherheit seien und den Afghanistankrieg als „Krieg der Welten“ apostrophiert, dann wird unterschwellig mitgeteilt, dass der Islam eine Bedrohung darstellen könne. Früher waren es Staaten, die als eine Bedrohung empfunden wurden, heute können es Kulturen sein. Trotz aller Dementis, dass die aktuelle Krise nicht der Anfang eines Kriegs der Kulturen sei, wird so die Kultur zum analytischen Begriff, mit dem man meint, Gefahrenpotentiale identifizieren zu können. Tatsächlich aber vermag der Rückgriff auf den Kulturbegriff - und damit auch auf den Islam - die gegenwärtigen Konflikte nicht zu erklären.