Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Europäische Verbindlichkeiten II

Bronislaw Geremek Europa und die Welt

Timothy Garton Ash Was Europa sein kann

Die erweiterte EU und die USA

Jacques Rupnik Amerikas beste Freund in Europa

Ivan Krastev Das Jahrhundert des Anti-Amerikanismus

Kommentare **Janos Matyas Kovacs** und **Michael Mertes**

Religionen und europäische Solidarität II

José Casanova Der Ort der Religion im säkularen Europa

Peter Berger Bemerkungen aus amerikanischer Sicht

Adidal Abou-Chamat Borderlines. Photographien

Islam in Europa

Olivier Roy Kampf der Religionen?

Tariq Modood Muslime und Multikulturalismus in Europa

Dieter Oberndörfer Integration und kulturelle Freiheit

Farhad Khosrokhavar Muslime im Gefängnis. Der Fall Frankreich

verlag neue kritik

27

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main.

Herausgeber: Krzysztof Michalski (Wien/Boston)

Redaktion: Klaus Neilen (Wien)

Redaktionsassistenz: Thomas Szanto, Florian Korczak, Judith Bösch

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Henard (Paris), Tony Judt (New York), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Claus Leggewie (Gießen), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), Josef Wais (Wien, Photographie)

Beirat: Lord Dahrendorf (London), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemer Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York)

Redaktionsanschrift: Transit, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30, mail: transit@iwm.at/Website: www.iwm.at

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, mail: verlag@neuekritik.de

Die Beiträge im vorliegenden Heft stehen, in Fortsetzung von Heft 26, wieder im Zusammenhang mit der Arbeit der vom IWM gebildeten *Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas* (vgl. das Editorial zu *Transit* 26 und www.iwm.at/r-reflec.htm). Sie gehen z.T. auf öffentliche Debatten der Gruppe zurück, die Anfang 2004 in Paris (in Zusammenarbeit mit *La République des Idées)* und Berlin stattfanden; Gastgeber waren der französische Außenminister Dominique de Villepi und der deutsche Außenminister Joschka Fischer.
Wir danken dem Bundeskanzleramt der Republik Österreich für die Förderung dieser Publikation. Ebenso danken wir der Kunstsektion des Bundeskanzleramts, die den photographischen Beitrag unterstützt hat.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0605-6

Transit ist Partner von *eurozine – the netmagazine* (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet, sowie von *La République des Idées* (www.repid.com). Transit is regularly listed in the *International Current Awareness Services.* Selected material is indexed in the International Bibliography of the Social Sciences.

Textnachweise: Der Beitrag von Garton Ash entstammt seinem neuen Buch *Freie Welt. Europa, Amerika und die Chance der Krise,* das im Herbst 2004 im Carl Hanser Verlag erscheint (Details s. Anm. 1 im Text). Krastevs Beitrag erschien zuerst unter dem Titel »The Anti-American Century?« im *Journal of Democracy,* Bd. 15, Nr. 2, April 2004 (c National Endowment for Democracy und The Johns Hopkins University Press).

© 2004 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM.

© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

Transit 27 (Sommer 2004)

Europäische Verbindlichkeiten II

Bronislaw Geremek
Europa und die Welt 3

Timothy Garton Ash
Was Europa sein kann 12

Schwierige Freundschaft: Die erweiterte EU und die USA

Jacques Rupnik
Amerikas beste Freunde in Europa
Die USA von Ostmitteleuropa aus gesehen 29

Ivan Krastev
Das Jahrhundert des Anti-Amerikanismus? 54

Mit zwei Kommentaren:

Janos Matyas Kovacs
Little America 71

Michael Mertes
Amerikanophilie wider Willen 81

Religionen und europäische Solidarität II

José Casanova
Der Ort der Religion im säkularen Europa 86

Peter Berger
Religion und europäische Integration.
Bemerkungen aus amerikanischer Sicht 107

Islam in Europa

Olivier Roy
Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten? 118

Adidal Abou-Chamat
Borderlines. Photographien nach Seite 120

Tariq Modood
Muslime und Multikulturalismus in Europa 134

Dieter Oberndörfer
Moslems in Europa: Politische Integration und kulturelle Freiheit 150

Farhad Khosrokhavar
Muslime im Gefängnis. Der Fall Frankreich 159

Zu den Autorinnen und Autoren 171

Bronislaw Geremek

EUROPA UND DIE WELT

Dem neuen Jahrhundert gingen Prophezeiungen voran, die sich schon jetzt als falsch erwiesen haben. So hieß es, die Welt werde das »Ende der Geschichte« erleben, und Konflikte, wie wir sie aus der neueren Geschichte kennen, würden sicht totlaufen. Allein, kaum hatte diese hegelianische Vision es in die Schlagzeilen geschafft, als sie auch schon von den blutigen Auseinandersetzungen auf dem Balkan Lügen gestraft wurde. In den Beziehungen zwischen den Völkern werde, so hieß es ferner, eine »neue Ordnung« Platz greifen; in Wirklichkeit folgte dem Kalten Krieg auf der weltpolitischen Bühne eine Periode des Chaos nach. Der Kollaps der kommunistischen Systeme in Ost- und Mitteleuropa, der Fall der Berliner Mauer und die Implosion des Sowjetreichs wurden als Ereignisse gesehen, die von der Überlegenheit der westlichen Zivilisation und Politik und von der Einigkeit des Westens künden. Dann jedoch brachte der Irak-Krieg nicht nur einen grundlegenden Gegensatz zwischen Amerika und Europa zum Vorschein, sondern auch die Zerbrechlichkeit der Bande, die die westliche Welt im Inneren zusammenhalten. Die von den Vereinten Nationen am 8. September 2000 verabschiedete *Erklärung zur Jahrtausendwende* sagte voraus, die internationale Gemeinschaft werde große gemeinsame Anstrengungen unternehmen, um die Herausforderungen des neuen Jahrhunderts – globale Epidemien, Hunger und Armut, expandierender Terrorismus – bestehen zu können. Allein, wie die ersten Jahre des neuen Jahrhunderts gezeigt haben, war die beschworene internationale Solidarität auf Illusionen und Wunschdenken gegründet. Gegen ein Europa, das nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, gestärkt durch seine festen euroatlantischen Beziehungen, die schwierige Aufgabe gelöst hat, die wirtschaftliche Integration des alten Kontinents voranzutreiben, wird heute der Vorwurf erhoben, es sei innerlich schwach und habe sein kreatives Potential ausgeschöpft. Wichtiger noch – und schlimmer – ist, dass Europa offenbar selbst glaubt, sein Niedergang sei vorgezeichnet und unausweichlich, und seine Marginalisierung sei im Zeichen der fortschreitenden Globalisierung und der zunehmenden wirtschaftlichen und politischen Domi-

nanz der USA sowie der wachsenden wirtschaftlichen und politischen Stärke Asiens nur eine Frage der Zeit.

Es ist nicht meine Absicht, diese Klischeevorstellungen hier zu erörtern oder zu entkräften. Ich möchte vielmehr einige Fragen zur Stellung und Rolle Europas in der Welt von heute stellen – und die eine oder andere Antwort darauf vorschlagen. Der weltpolitischen Bühne mangelt es heute sicherlich an Politikern von staatsmännischem Format, desgleichen an einer in die Tiefe gehenden Debatte über die Zukunft der Politik. Die Beschleunigung der Geschichte, deren Zeugen wir alle sind, erfordert neue, vorausschauende Pläne und Handlungsszenarien. Sie verlangt uns aber auch den Mut ab, eine neue politische Strategie für Europa zu definieren – einen Mut, wie der britische Premierminister William Gladstone ihn bewies, als er forderte, Großbritannien müsse seine Macht in den Dienst rechtsstaatlicher und ethischer Prinzipien stellen, müsse sich ein Bewusstsein seiner moralischen Verantwortung für die Weltordnung und eine Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit Anderen bewahren. Vor derselben Herausforderung steht Europa heute.

Wir sollten über die Stellung der Europäischen Union in der Welt diskutieren, ohne uns durch das Klima der Negativität und des Misstrauens gegenüber den Vereinigten Staaten beeindrucken zu lassen, wie es sich in den Äußerungen von Vertretern der politischen und intellektuellen Elite vieler europäischer Länder und in einem erklecklichen Teil der öffentlichen Meinung quer durch den Kontinent widerspiegelt. Viele Anzeichen weisen darauf hin, dass Europa und Amerika anfangen, sich über ihre Uneinigkeit einig zu werden und zu akzeptieren, dass bei allen Differenzen, die bestehen bleiben werden, eine Rückkehr auf den Weg der Kooperation angesagt ist. Das gilt nicht nur im Hinblick auf den Irak, sondern für das weltpolitische Handeln insgesamt. Europa ist jetzt gefordert, seinen Platz und seine Rolle in der Welt neu zu definieren.

Während des vergangenen Jahrtausends hat sich Europa mit der Welt gleichgesetzt und die europäischen Interessen als identisch mit den Interessen der Welt als ganzer betrachtet – ungeachtet der Tatsache, dass die europäischen Interessen wesentlich in der Verfolgung imperialer Ambitionen durch Großbritannien, Frankreich, Spanien oder Preußen bestanden. Diese Epoche ist vorbei, wahrscheinlich für immer. Die Europäische Union, die manchmal als ein Zwitterwesen – wirtschaftlich ein Riese, politisch ein Zwerg – beschrieben wird, stellt immerhin nicht nur einen der

bedeutendsten Wirtschaftsräume der Welt dar, sondern ist eine der Großmächte in der Welt von heute. Samuel Huntington hat in seiner Studie »Die einsame Supermacht«[1] geschrieben, das Problem bestehe für die USA nicht darin, die richtigen Mittel und Wege für die Durchsetzung ihrer Anliegen zu finden, sondern Anliegen zu definieren, für deren Durchsetzung die den USA zu Gebote stehenden Machtmittel sinnvoll eingesetzt werden können. Diese Aussage im Hinblick auf unseren Kontinent paraphrasierend, würde ich sagen, dass es darauf ankommt, zunächst zu bestimmen, worin die Macht Europas besteht, und dann die Ziele zu definieren, für deren Erreichung diese Macht am besten – und zum Wohl der ganzen Welt – eingesetzt werden können.

Welche Rolle Europa im Bereich der globalen Sicherheitspolitik spielen kann, wird von seiner Fähigkeit abhängen, das eigene militärische Potential zu stärken. Dieses Ziel sollte der alte Kontinent freilich nur in Zusammenarbeit mit den USA verfolgen, nicht etwa in Form eines Wettrüstens mit ihnen. Das Militärbudget der Vereinigten Staaten allein entspricht immerhin knapp der Hälfte dessen, was weltweit für Verteidigung bzw. Rüstung ausgegeben wird; zugleich haben die unerhörten Fortschritte der Amerikaner in der waffentechnischen Forschung und Entwicklung zu einer offenkundigen militärischen Überlegenheit der USA geführt. Die Zusammenarbeit mit den Amerikanern im Rahmen der NATO eröffnet den Europäern die Chance, vom militärischen Potential der USA zu profitieren, bei gleichzeitiger Begrenzung der eigenen Rüstungsausgaben. Wie Zbigniew Brzezinski voraussagt, werden die gravierendsten Bedrohungen des internationalen Friedens von den Regionen ausgehen, die er unter der Bezeichnung »globaler Balkan« zusammenfasst: von einem territorialen Gürtel, der vom Nahen bis zum Fernen Osten reicht, einschließlich der ehemaligen Sowjetrepubliken in Transkaukasien, vom Suezkanal bis nach Xinjiang, von der kasachisch-russischen Grenze bis nach Süd-Afghanistan. Die Gefahren, die aus diesem Raum drohen, lauern praktisch vor den Toren der Europäischen Union, und die EU kann es sich nicht leisten, sie zu ignorieren. Sie hat die Chance, ein wichtiger strategischer Partner der einzig verbliebenen Supermacht zu werden, sollte aber nie vergessen, dass sie selbst zu schwach ist, um diesen Bedrohungen auf eigene Faust zu begegnen.

Die Macht Europas basiert auf dem *ius gentium*, das ein Produkt des europäischen Denkens und Handelns ist. Es stimmt, dass sowohl das

Völkerrecht als auch die Strukturen der internationalen Zusammenarbeit in ihrer gegenwärtigen Form Schwächen aufweisen – beide haben eine Reform dringend nötig –, aber ebenso wahr ist auch, dass ihre einzigen Alternativen das Chaos oder ein Rückfall in die Verlockungen des Imperialismus wäre. Hier bietet sich eine Chance für einen positiven Beitrag der EU zu einer Strukturreform der Vereinten Nationen, die die bestehende Spannung zwischen den USA und dem Rest der Welt verringern und eine Lanze für die weltweite Geltung der Rechtsstaatlichkeit brechen würde. Die EU hat schließlich Erfahrung darin, eine in der europäischen Wertetradition verankerte Rechtsordnung aufzustellen. Michel Rocard weist in seinem Beitrag mit der herben Überschrift »Vom rechten Gebrauch eines seelenlosen Europa«[2] zu Recht auf die Verdienste Europas um die Ausgestaltung rechtsstaatlicher Prinzipien hin, insbesondere auf die Schaffung zweier Rechtsinstrumente, denen im Bereich der internationalen Beziehungen eine ganz grundlegende Bedeutung zukommt: Zusätzlich zur Kodifizierung der Menschenrechte habe Europa ein Bündel wirtschaftspolitischer Gesetze entwickelt, das, wie sich herausgestellt hat, geeignet ist, der Entwicklung monopolistischer Tendenzen in der Weltwirtschaft entgegenzuwirken (wie z.B. der angekündigten Fusion von Boeing und McDonnell Douglas oder der Strategie von Microsoft, die Verbreitung von Informationstechnologien zu kontrollieren). Wenn Europa diese Rolle eines Formulierers und Anwalts rechtsstaatlicher Grundsätze in den internationalen Beziehungen wahrnimmt – sowohl inner- als auch außerhalb des Rahmens der Vereinten Nationen –, würde dies der EU einen Platz unter den Garanten der globalen Sicherheit bescheren.

In den letzten Jahren haben die Exzesse des internationalen Terrorismus etliche wichtige Initiativen überschattet, die unter der Ägide des UN-Generalsekretärs Kofi Annan ergriffen worden sind und eine Neudefinition des Sicherheitsbegriffs als solchen zum Ziel haben. Die Denkschrift »Responsibility to protest« und der Bericht der Commission on Human Security mit dem programmatischen Titel »Protecting and empowering people« haben den Sicherheitsbegriff erweitert: Über Kriege und bewaffnete Konflikte hinaus gelten für die UN nun auch die Durchsetzung der Menschenrechte, der Kampf gegen Armut und globale Epidemien sowie die Probleme der Migration und der sozialen Ausgrenzung als für die globale Sicherheit relevante Themen. Beide Dokumente sehen Sicherheit nicht mehr als etwas, um das man sich in Reaktion auf Krisensituationen

kümmert, sondern als ein Bündel präventiver Maßnahmen und Aktionen, die durchaus den durch die Charta der Vereinten Nationen vorgegebenen Rahmen überschreiten können – im Namen der Verteidigung von Menschenwürde und Weltfrieden. Innerhalb einer solchen ganzheitlichen Herangehensweise an die Frage der internationalen Sicherheit kann und sollte Europa eine tragende Rolle spielen – ganz sicher als Anreger international konzertierter Aktionen, vielleicht aber sogar als deren Dirigent.

Die Europäische Union müsste im Rahmen dieses ganzheitlichen Ansatzes zu einer Politik der Solidarität mit den ärmeren oder schwächeren Nationen bereit sein. Das Solidaritätsprinzip ist einer der Grundpfeiler, auf denen das Funktionieren der EU als Gemeinschaft beruht – Einrichtungen wie die Strukturfonds, der Kohäsionsfonds oder auch die Gemeinsame Agrarpolitik sind Beispiele für die praktische Anwendung dieses Prinzips. Die wohlhabenderen Länder und Regionen helfen den ärmeren, wobei diese Hilfe sich nicht in Ausgleichszahlungen erschöpft, sondern die Mobilisierung latent vorhandener Potentiale und Energien zum Ziel hat. Von der Europäischen Union kommt heute mehr als die Hälfte der Hilfsgelder für die sogenannten Entwicklungsländer. Es mangelt ihr aber noch an einer Politik der Solidarität gegenüber der übrigen Welt, die man sich ähnlich vorstellen könnte wie die Fördermaßnahmen, die innerhalb der Union selbst praktiziert werden. Würde Europa sich dieser Aufgabe annehmen, könnte es demonstrieren, dass es bereit ist, seinem erklärten Glauben an die Idee einer internationalen Gemeinschaft auch Taten folgen zu lassen.

Was den Erfolg der europäischen Integration in den letzten 50 Jahren ausmacht, ist, dass sie weit mehr erreicht hat als nur die Schaffung eines gemeinsamen Marktes und eines Systems der institutionalisierten Zusammenarbeit. Sie hat darüber hinaus eine »Gemeinschaft des Rechts« zustande gebracht, die es den Völkern und Staaten Europas erlaubt, zusammenzuarbeiten, ihre Interessen wechselseitig zu verstehen und zu berücksichtigen, Differenzen einvernehmlich beizulegen und die Vorstellung von einem europäischen Gemeinwohl zu entwickeln. Die Erfahrungen, die in und mit dieser supranationalen wirtschaftlichen und politischen Struktur gesammelt werden konnten, sind etwas, das Europa mit dem Rest der Welt teilen sollte. Jacques Delors sagte dazu in seiner 1989 am Europa-Kolleg in Brügge gehaltenen Rede »A Necessary Union«[3]: »Europa kann sich seiner Bestimmung nicht entziehen, die darin besteht, in globalen Kategorien zu denken, Besorgnisse zum Ausdruck zu bringen und Vorschläge zu unter-

breiten, alles im Dienst eines an unsere Epoche angepassten Humanismus.« Dieser Aufgabe gerecht zu werden, ist mehr als bloß eine Verpflichtung, die Erwartungen anderer Regionen und anderer Länder zu erfüllen – es ist auch eine außerordentliche Chance für Europa, seine Bedeutung in der Welt zu wahren.

Zwischen der Entwicklung Europas und jener der Vereinigten Staaten tut sich eine wachsende Kluft auf. Die Divergenz zeigt sich einmal am Wirtschaftswachstum, das in den USA heute höher ist als in der Alten Welt und den Voraussagen nach auch höher bleiben wird. Zum andern zeigt sie sich an den demographischen Trends: Während in den USA die Fruchtbarkeitsrate höher als 2 ist, ist sie in Europa bei 1,4 angelangt. Das bedeutet, dass die Bevölkerung in Europa abnimmt, während sie in den USA noch leicht wächst. Ein Politologe von der Catholic University of America hat vor kurzem die folgende These aufgestellt: Während in den USA die ethnische Gruppe der Latinos dabei sei, die demographische Palette zu dominieren, vollziehe sich in Europa eine analoge Entwicklung mit der moslemischen Minderheit. In Bezug auf die demographische Entwicklung ist es Europa bislang nicht gelungen, geeignete Instrumente für die Umkehrung des bestehenden Trends zu finden. Es wird den Bevölkerungsrückgang daher wohl durch Einwanderung von außerhalb des Kontinents ausgleichen müssen. Das wird die traditionelle Fähigkeit der europäischen Kultur stimulieren, Neues zu absorbieren und einen polykulturellen Lebensstil zu entwickeln. Umberto Eco hat in diesem Zusammenhang von der »Mestizierung« als einer kreativen Kraft gesprochen. Was das Wirtschaftswachstum betrifft, so glaube ich, dass Europa dank seiner jüngsten Rückbesinnung auf die Wichtigkeit schulischer Bildung und hochtechnologischer Kompetenz in der Lage sein wird, wieder zu einer führenden »prometheischen« Kraft im globalen Wettstreit zu werden. Europa muss also danach streben, die Herausforderung, die ihm in Gestalt des erfolgreichen amerikanischen Experiments erwachsen ist – der wirtschaftlichen und technologischen Innovationsfähigkeit und der fruchtbaren Koexistenz von Gruppen mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, Mentalität und kultureller Prägung zu bestehen. Das gilt im Übrigen nicht nur für Europa, sondern für die ganze übrige Welt.

Europa hat immer eine bemerkenswerte Fähigkeit zu Selbstreflexion und -kritik besessen. Dieser »europäische Geist« sollte auch in den Aktivitäten Europas gegenüber der Welt zum Ausdruck kommen und es davor

bewahren, eine gönnerhafte Attitüde an den Tag zu legen. Auf der anderen Seite sollte sich die EU, wenn sie strategische Entscheidungen trifft, stets bewusst bleiben, in welchen Bereichen Europa den besten Gebrauch von seiner Erfahrung machen kann und auf welche Felder es sich konzentrieren will. Ich glaube, eines dieser Felder sollte die Demokratie sein. Man darf sich nicht in dem Glauben wiegen, sie sei heute schon weltweit fraglos akzeptiert oder ihr Fortschreiten sei unaufhaltsam. Demokratie bedarf der ständigen Neudefinition und bedeutet heute sehr viel mehr als nur ein System, das es erlaubt, Regierungen mit friedlichen Mitteln gemäß dem Willen der Mehrheit abzulösen. Zu den Wesensmerkmalen der Demokratie gehören die Achtung der Menschenrechte, Rechts- und Freiheitsgarantien für Minderheiten, das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, die Entwicklung einer Zivilgesellschaft. Diese Vorstellung von Demokratie ist aufs Engste mit der europäischen Erfahrung verbunden, einer Erfahrung, die die Art und Weise, wie das Prinzip der Volkssouveränität in den internationalen Beziehungen zum Tragen gebracht wird, verändert hat. So ebneten etwa die Aktivitäten der *Médecins sans frontières (Ärzte ohne Grenzen)* den Weg zu einem neuen Konzept der humanitären Intervention; die Kopenhagener Kriterien, in denen die Bedingungen für den Beitritt zur Europäischen Union niedergelegt sind, formulieren die Standards moderner Politik neu; Strategien präventiver Konfliktregelung schließen heute die Förderung der Demokratie ein. In der von 107 Staaten unterzeichneten Warschauer Erklärung 2000 – die George Soros in seinem neuen Buch[4] als die neue Lehre von den internationalen Beziehungen bezeichnet – findet sich eine Definition der Grundsätze, die die Zusammenarbeit zwischen demokratischen Staaten regieren sollen, dazu Kriterien zur Bewertung der Funktionsfähigkeit einer Demokratie. Die Deklaration ist bis heute von etwa der Hälfte aller Mitgliedsstaaten der UN unterzeichnet worden. Europa könnte und sollte eine führende Rolle in der Gemeinschaft der Demokratien übernehmen, die im Anschluss an das Warschauer Treffen gegründet worden ist und die ihre nächste Konferenz 2005 in Chile abhalten wird. Die Europäische Union ist prädestiniert dafür, die Initiative für die Schaffung einer »Weltstiftung für Demokratie« zu übernehmen, Institute und »watchdog«-Organe einzurichten, die weltweit den demokratischen Fortschritt beobachten, für die Einführung von Demokratie als Lehrgegenstand in den Schulen zu sorgen und die Demokratieforschung an den Universitäten zu fördern.

Meine Schlussfolgerungen möchte ich aus zwei Perspektiven, in zwei »Registern«, ja sogar in zwei Sprachen präsentieren: einer philosophischen und einer politischen. Blaise Pascal hat geschrieben, man müsse danach streben, »das Gerechte stark oder das Starke gerecht zu machen«.[5] Europa könnte seine Stellung in der Welt stärken, indem es dieser Devise folgt und versucht, eine »gerechte Supermacht« zu werden. Das würde auf der einen Seite bedeuten, dass man die moralische Dimension der Politik hervorkehrt, sie in den Kontext von Menschenrechten, Solidarität und Rechtsstaatlichkeit rückt. Und auf der anderen Seite, dass man die Anwendung von Gewalt in allen Bereichen – ob im militärischen, wirtschaftlichen oder politischen – ächtet und nur dort zulässt, wo sie eindeutig moralisch gerechtfertigt ist. Eine nach diesen Grundsätzen handelnde »gerechte Supermacht« würde stets den Primat des Allgemeinwohls und des Rechts akzeptieren.

In die Sprache der Politik zurückkehrend, würde ich gerne sagen, dass die Europäische Union, obzwar sie wie jede andere politische Entität und jede andere Weltmacht in der Lage sein muss, als »harte Macht« aufzutreten, in die Rolle einer »weichen Macht« schlüpfen sollte. Joseph R. Nye hat vor kurzem darauf hingewiesen, dass die USA in dem Maß, wie ihre »harte Macht« sich zu nie dagewesenen Dimensionen steigerte, ihre Position im Spektrum der »weichen Macht« eingebüßt haben – ihr Image als ein Land, das anderen freundlich gegenüber tritt, das schwächeren Ländern eine helfende Hand reicht und in bezug auf Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit eine Vorbild- und Anwaltsrolle spielt. In dieser Rolle sehe ich die künftige Stärke Europas: als führende Kraft einer künftigen Weltordnung. Das würde nicht nur den Ambitionen der Europäer entsprechen, sondern auch dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Potential des alten Kontinents. Es setzt freilich voraus, dass Europa politischen Willen und inneren Zusammenhalt an den Tag legt. Im Übrigen wäre es gut, wenn der Rat William Gladstones weder bei den Amerikanern noch bei den Europäern in Vergessenheit geriete.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen der Redaktion

1 In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 5 / 1999 (Nachdruck aus *Foreign Affairs*).
2 »Du bon usage d'une Europe sans âme«, in: *Le Monde* vom 28. November 2003.
3 Wiederabgedruckt in: Brent F. Nelsen and Alexander C.-G. Stubb, (Hg.), *The European Union. Readings on the Theory and Practice of European Integration*, Boulder 1994, S. 51-64.
4 *The Bubble of American Supremacy: Correcting the Misuse of American Power*, New York 2003.
5 *Pensées*, 298.

Timothy Garton Ash

WAS EUROPA SEIN KANN[1]

Wenn ich nach Warschau, Berlin, Paris oder Madrid reise, bin ich im Ausland, doch auch zu Hause. Dieses sich im Ausland »heimisch« Fühlen ist das Wesen und das Wunder Europas.[2] Vieles, was unser Leben bereichert – die weibliche Schönheit und der männliche Charme, das politische Spektakel, die Sprache, Architektur, Presse, Küche –, variiert auf bezaubernde und prachtvolle Weise von Land zu Land. Und dennoch, als Europäer ist man in Europa daheim. Wie sonderbar und tollkühn mutet es angesichts dessen an, dass die Bewohner dieses babylonischen Turmes es irgendwie geschafft haben, sich in *einer* Gemeinschaft zusammenzufinden!

Manchen gefällt das überhaupt nicht. Ein amüsanter Essay des US-Humoristen P. J. O'Rourke mit dem Titel »Bei den Euro-Winzlingen«, fast ein Manifest europafeindlicher Satire, zeichnet einen düsteren einmonatigen Europaaufenthalt auf. »Ich hatte die Nase voll von diesen doofen kleinen Ländern mit all ihren engen Grenzen«, schimpft er. »Sogar die Sprachen sind mickrig. Manchmal braucht man zwei bis drei davon, nur um bis zum Mittagessen durchzukommen.«[3] Doch gerade darin liegt ja das Genüssliche. Jede der vielfältigen Sprachen, die man vormittags auskosten kann, bringt feine Unterschiede der Lebens- und Denkformen zur Geltung, die sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet haben. Das polnische Wort »*awantura*« bezeichnet einen schweren, lauten und doch insgeheim eher vergnüglichen Streit. Das italienische »*bella figura*« steht als eine unübersetzbare Schwärmerei dafür, wie Männer oder Frauen am liebsten von anderen gesehen würden. Während der Brite sagt »What *on earth* does that mean?«, heißt es unter den Deutschen »Was *im Himmel* soll das bedeuten?« Dieser kleine semantische Witz lässt auf einen tieferen philosophischen Sinn blicken – Empirismus gegen Idealismus. Wie wir Engländer sagen würden: *Vive la différence!* Europa ist ein facettenreicher, farbenprächtiger Flickenteppich, der nirgends auf Erden seinesgleichen findet.

Dieses Europa hat eine außerordentliche Geschichte zu erzählen, die von der Ausbreitung der Freiheit handelt. Auf dem Höhepunkt des Zweiten Weltkriegs, 1942, zählte ganz Europa nur vier, und auf höchst gefähr-

dete Weise, freie Länder: Großbritannien, die Schweiz, Schweden und Irland. 1962 war Westeuropa fast gänzlich frei, ausgenommen nur Spanien und Portugal. 1982 hatte es auch die Iberische Halbinsel geschafft, Griechenland war nach dem Intermezzo der Diktatur zurückgekehrt, aber der gesamte sogenannte Ostblock lebte weiter in Unfreiheit. 2002 stufte Freedom House in Europa nur noch einen einzigen Staat – nämlich Weißrussland – als »unfrei« und im neuen Osten und Südosten kaum mehr als eine Handvoll als »partiell« frei ein. Nach Erweiterung der Europäischen Union auf 25 und der NATO auf 26 Mitglieder wird die Mehrheit der Länder Europas in Staaten-, Wirtschafts- und Militärbündnissen vereint sein, mit den gleichen Rechten und Pflichten. Das gab es noch nie. Nie zuvor in der Geschichte ist Europa dem Ideal der »Einheit in Freiheit« so nahe gekommen. Wenn man darauf nicht stolz sein darf, worauf denn sonst?

Die Mitgliedschaft in der Europäischen Union bildet zwar keine direkte Garantie für Freiheit, ja, man muss sie sogar schon vor dem Beitritt haben, aber gewiss leistet die EU Schützenhilfe, und zwar durch ihre »Politik der Induktion«.[4] Diese tritt in zwei Formen auf. Erstens als eine Art Magnetismus, da die Freiheit und der Wohlstand Kerneuropas eine gewisse Anziehungskraft auf Spanier, Polen, Tschechen und Portugiesen ausübt, die alle das Bedürfnis verspüren, dem Ideal nachzueifern und näherzukommen. Daneben gibt es die formale Induktion – als Reiz der Mitgliedschaft im Verein. Da sich europäische Nichtmitglieder so stark angezogen fühlen, sind sie bereit, als Aufnahmegebühr ziemlich lästige Forderungen zu erfüllen. Zu diesen heute als »Kopenhagener Kriterien« kodifizierten Bedingungen gehören die Grundbestandteile der Demokratie, von freien Wahlen, Rechtsstaatlichkeit und Marktwirtschaft bis zur Achtung von Individual- und Minderheitenrechten. Bei den Polen ebenso wie zuvor den Spaniern ging die Rückkehr zur Freiheit Hand in Hand mit der nach Europa. Diese Politik der Induktion ragt als etwas einzigartig Europäisches heraus. So können zum Beispiel die südlichen Anrainer der Vereinigten Staaten kaum davon träumen, einmal Mitglieder der Union zu werden.

Die Expansion der Freiheit ist die große Erfolgsgeschichte Europas in den sechzig Jahren seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und bildet zugleich ein zentrales Anliegen für die nächsten zwanzig Jahre. Der Prozess wird nicht damit abgeschlossen sein, dass Länder wie die Slowakei und Estland offiziell einer EU der 25 angehören, er steht damit erst am Anfang. Auch wenn man bereits alle Hände voll damit zu tun hat, die Europäische

Union als Bündnis so vieler Staaten, von denen die meisten im Durchschnitt deutlich ärmer sind als die alteingesessenen fünfzehn, am Laufen zu halten, ist das erst die halbe Miete. Wer bildet sich ernsthaft ein, dass die Union noch zwanzig Jahre lang auf diesem Stand verharren sollte? Feste Zusagen wurden bereits an Rumänien und Bulgarien gemacht. Welchen plausiblen Grund könnte es geben, den anderen leidgeprüften Nationen des Balkans die gestaffelten Initiationsriten zu verweigern, wenn und falls sie die Kopenhagener Kriterien erfüllen, zumal die EU schon als Teil der internationalen Besatzungsmacht massiv in Bosnien und im Kosovo präsent ist? Je nachdem, wie viele neue Staaten der Balkan am Ende haben wird – und man muss damit rechnen, dass sich Montenegro und der Kosovo unabhängig machen werden –, kommen wir auf eine Mitgliedszahl zwischen 32 und 34. Und wer wollte dann Norwegen, die Schweiz oder Island zurückweisen, sofern sie Aufnahmeanträge stellen? Das ergäbe 37. Allerdings unter der gewagten Voraussetzung, dass keinem der heutigen Mitgliedsstaaten eine Abspaltung droht: Denkbar wäre zum Beispiel ein unabhängiges Schottland, aber auch das Baskenland, Flandern und Wallonien dürfen als heiße Kandidaten gelten.

Damit ist es an der Zeit, klar auszusprechen, welche Länder aus meiner Sicht in den nächsten zwanzig Jahren für eine Vollmitgliedschaft der Europäischen Union in Frage kommen. Nicht, dass sie besser oder schlechter wären als andere; es geht lediglich darum, welche man von den Traditionen her für zumindest halbwegs »europäisch« hält, so dass die Union sie innerhalb jener zwanzig Jahre aufnehmen könnte, ohne unter dieser Last als eine funktionstüchtige politische Gemeinschaft zusammenzubrechen. Das ist weniger ein Werturteil über sie als ein nüchternes über unsere Kräfte. Diese Frage zu klären, kann für die mit einem »Ja« bedachten Kandidaten ebenso hilfreich sein wie für die Adressaten eines »Nein«. Ja, die Entscheidung dient sogar als Grundlage für einen soliden Plan, den anderen, die nicht in den Genuss der Vollmitgliedschaft kommen, über die Runden zu helfen.

Neben all den oben erwähnten Balkan-Staaten sollten wir die Zusage innerhalb der nächsten zwanzig Jahre auch der Türkei anbieten, aber weder den anderen Ländern des Nahen Ostens noch den uns eng benachbarten nordafrikanischen Staaten wie Marokko. Ferner könnten wir die Ukraine, Weißrussland und Moldawien zulassen, doch weder Russland noch die

Kaukasus-Republiken. Diese heikle Grenzziehung rechtfertigt sich aus der aktuellen Politik ebenso wie der neueren, wenn auch nicht der älteren Kultur- und Religionsgeschichte. Bisher wurde von allen Ländern nur bei Marokko schon der Aufnahmeantrag nicht angenommen, und zwar mit dem Hinweis, dass es kein europäischer Staat sei. Doch mit welcher historischen Begründung? Ich würde nur ungern vor einem Obersten Gerichtshof der Historiker die Sache vertreten, dass die Türkei als ein europäischer Staat zu gelten hat, Marokko, geschweige denn Russland, aber nicht. Nein, trotz aller gewachsenen Ansprüche Konstantinopels und Byzanz' aus der Ära vor 1453 steht außer Frage, dass die Union mit der Aufnahme der Türkei eine der ältesten Grenzen überschreiten würde, die ursprünglich von den Geographen der Antike gezogen war und vom 15. bis zum 17. Jahrhundert eine zentrale Rolle für das Selbstverständnis Europas spielte.

Könnte man noch einmal ganz von vorne beginnen, so würde man vermutlich sowohl mit Russland als auch mit der Türkei spezielle Partnerschaften aufbauen, die keine Ausrichtung auf eine Vollmitgliedschaft einschlössen. Wenn Europa auch nicht in diesen beiden Ländern endet, so geht es hier doch in das über, was die Europäer als Asien bezeichnet haben. Allerdings fangen wir nicht ganz von vorne an. Wir haben Zusagen einzuhalten, die vor mehr als vierzig Jahren, noch in der Zeit des Kalten Kriegs, gemacht und dann 2000 beim EU-Gipfel in Nizza ausdrücklich bekräftigt wurden. Wenn wir diese nicht hielten, so würde das eine verheerende Botschaft an die Muslime in aller Welt aussenden: Dass sie, gleich wie säkular ihre Staaten und wie gemäßigt ihre Regierungen sind, in Europa unerwünscht bleiben. Europa erschiene nach wie vor als das, was es ehedem in den Augen von Papst Pius II. war, nämlich ein christlicher Verein. Wenn wir der Türkei gegenüber offen bleiben, dabei jedoch mit aller Strenge auf den Kopenhagener Kriterien der Demokratie beharren, so könnte davon das Signal ausgehen, dass ein weitgehend islamisches Land den Ehrenplatz als der vielleicht bevölkerungsreichste Staat der Europäischen Union einnehmen dürfte. Für diesen politischen Gewinn sollte man schon eine gewisse historische Inkonsequenz in Kauf nehmen.

Im Jahr 2025 könnte die Ukraine in puncto Bevölkerung zum zweitgrößten Mitgliedstaat der EU werden. Durch ihre und die Aufnahme Weißrusslands würde die Europäische Union nach Griechenland, Bulgarien, Rumänien und Serbien eine weitere Huntingtonsche »Kulturgrenze« überschreiten – denn Huntington zufolge ist die orthodox christliche

ebenso eine eigene Welt oder »Kultur« wie die islamische. Insofern könnte es sein, dass Europa innerhalb der nächsten zwanzig Jahre nebenbei noch etwas dazu beiträgt, Samuel Huntington zu widerlegen. Durch Induktion der Ukraine würde die Europäische Union zugleich ihre Ostgebiete stabilisieren und die politische Entwicklung eines wahrhaft »postimperialen« Russland im positiven Sinne beeinflussen.

Dass man Russland vorerst keine Hoffnung auf einen EU-Beitritt machen sollte, hat nichts mit einer »Kulturgrenze« zu tun (zumal zwischen seinem Westen und der östlichen Ukraine kaum Unterschiede bestehen), sondern mit den schieren Größenordnungen einer Landmasse, die das gesamte restliche Europa in den Schatten stellt, und hundertvierzig Millionen Menschen. Die russischen Eliten sind selbst intern gespalten, ob sie »bloß« eine europäische oder eine global orientierte eurasische Großmacht anstreben. Obgleich die Russische Föderation offiziell eine parlamentarische Demokratie ist, zeigt sie derzeit stark autoritäre Tendenzen und beginnt, in Osteuropa und am Kaukasus wieder eine Einflusssphäre aufzubauen. Die Europäische Union erscheint im Verhältnis zu Russland als schwach, zum einen weil größere europäische Staaten direkt und auf eigene Faust mit der rohstoffreichen einstigen Supermacht verhandeln wollen, zum anderen weil die EU-Politik der Induktion davon abhängt, glaubhafte Perspektiven auf die Mitgliedschaft bieten zu können. Diesbezüglich könnte Europas zweites Standbein helfen: Zwar wäre für die Europäische Union auch ein rundum demokratisches, kooperationswilliges Russland ein zu großer Brocken, für die NATO allerdings nicht, da dieses Bündnis ja mit den Vereinigten Staaten bereits eine externe, quasi halbeuropäische Militärmacht enthält und sich zielstrebig zur transkontinentalen Organisation für Sicherheit und Friedensstiftung entwickelt. Wenn die Europäische Union eine demokratisierte Türkei aufnehmen sollte, dann eben auch die NATO ein demokratisiertes Russland.

Ich habe mich so lange bei diesen Erweiterungsgrenzen aufgehalten, um die Größenordnung des europäischen Projekts in den nächsten zwei Jahrzehnten klarzumachen. Zwar ist es schon schwierig genug, tragfähige Regelungen für die nunmehr aus 25 Nationen mit rund zwanzig Sprachen bestehende Union zu treffen, wir müssen aber bereits vorausplanen für die ungefähr vierzig Staaten mit mindestens 33 Sprachen des Jahres 2025. Im Gebäude des Ministerrats der Brüsseler Rue de la Loi steht schon ein

eleganter neuer Konferenztisch für fünfzig Personen – je zwei Repräsentanten aus jedem der 25 Staaten –, doch derzeit weiß noch niemand so genau, wie man an ihm zu Entscheidungen kommen wird. Man stelle sich erst eine Runde mit achtzig Teilnehmern vor!

Konstitutionell gesehen gleicht die EU keinem anderen Staatengebilde. Jacques Delors hat sie einmal als ein Unbekanntes Flugobjekt bezeichnet. Bei dem Versuch, das bestehende System der Institutionen zu kennzeichnen, fanden Politikwissenschaftler so kuriose Neologismen wie »intensive transgovernmentalism«.[5] Um für Besserung zu sorgen, hat der Konvent einen Entwurf für einen Verfassungsvertrag vorgelegt, der nicht die angeblich übernationalen Komponenten – wie insbesondere die Europäische Kommission und das Parlament –, sondern die mittels des Ministerrats von den Mitgliedstaaten kontrollierten Elemente etwas stärken soll. Das zeichnet sich derzeit als der institutionelle Trend der Erweiterung ab.

Falls es in zehn Jahren eine stärkere europäische »Öffentlichkeit« geben sollte, das heißt mehr wahrhaft pan-europäische Parteien, Zeitungen, Fernsehsender, Debatten und Persönlichkeiten, könnte daraus eine neuerliche Stärkung des übernationalen Elements resultieren. Das ist zwar unwahrscheinlich wegen der prachtvollen Vielfalt von Europas Sprachen und Kulturen, sollte jedoch ein entsprechender Konsens zustandekommen, würde er den Fortschritt der Union sehr beflügeln. Gleichermaßen hilfreich wäre es, wenn wir mehr wirksame Ansatzpunkte für eine emotionale Identifikation mit den europäischen Institutionen hätten – Flaggen, Symbole, eine singbare europäische Hymne –, um den Fliehkräften der Erweiterung entgegenzuwirken. Was schließlich am meisten zählt, ist nicht die besondere Verfassungsform, die unvermeidlich eine Art Kreuzungsprodukt sein wird, sondern die Gewissheit, dass das Unbekannte nicht zum Unbemannten Flugobjekt wird oder abstürzt, weil ihm die Bevölkerungsmehrheit die Luft unter den Flügeln nimmt.

Um das zu verhindern, müssen sich die politischen Piloten einer genügend großen Anzahl von Mitgliedstaaten auf eine strategische Richtung einigen, ihre Kollegen in den Gremien der EU vom weiteren Kurs überzeugen und sich der Zustimmung ihrer Bürger versichern. Was dürfte als hinreichende Anzahl gelten? Von den frühen fünfziger bis zu den frühen neunziger Jahren hatten meist Frankreich und Deutschland den Ton angegeben. Doch seit dem Ende des Kalten Kriegs ließen viele Episoden, kulminierend in der Irak-Krise, erkennen, dass ein Führungsduo, beson-

ders in einer erweiterten EU, nicht mehr ausreicht. Solange nicht mindestens ein Trio daraus wird, könnte Großbritannien fortfahren, jeweils ad hoc andere Bündnisse zu schmieden, zum Beispiel mit Spanien, Polen oder Italien. Dann wäre Europa eher zwischen zwei Magnetpolen gespalten, als sich um einen Kern zu sammeln. Sollten Frankreich und Deutschland auf eigene Faust als »Stoßtrupp« voranpreschen, wie es besonders in Paris manche wünschen, so würden sie sich irgendwann umdrehen und feststellen, dass die Hälfte ihrer Miteuropäer in eine andere Richtung marschiert sind. Damit bliebe der unipolaren Welt todsicher ein multipolares Europa erhalten.

Nein, die politische Frage, vor der die Europäische Union Anfang des 21. Jahrhunderts steht, lautet nicht: »Müssen Frankreich und Deutschland ihre Ehe jetzt für Großbritannien öffnen?« Selbstverständlich sollten sie das. Es geht auch nicht darum, ob ein solcher *ménage à trois* funktionieren könnte, obwohl die Lebenserfahrung dabei zur Vorsicht ermahnt. Die Frage ist vielmehr: Würden denn überhaupt diese »drei Großen« ausreichen, um in einer Europäischen Union von 25 und später vierzig Mitgliedern die strategische Führung zu übernehmen und als »kritische Masse« zu wirken? Mir scheint auf der Hand zu liegen, dass dies so auf keinen Fall klappen kann. Mindestens zwei oder drei mittelgroße Staaten wie Spanien, Italien, Polen oder die Niederlande müssten noch hinzukommen. Doch selbst diese Konstellation würde die Kluft zwischen sogenannten »Großen« und »Kleinen« in der Union weiter vertiefen, die sich schon bei den Debatten des Verfassungskonvents so klar abgezeichnet hat. Daher wird es wesentlich darauf ankommen, auch einige der kleineren Staaten mit ins Boot zu nehmen, um innerhalb der gegebenen EU-Institutionen eine Führungsriege zu bilden.

Eine solche strategische Koalition ist schwer erreichbar, da die europäische Politik nach wie vor überwiegend national geprägt ist und die nationalen Prioritäten und Regierungen ständig wechseln. Wahrscheinlicher ist, dass am Ende verschiedene Staatengruppen in den einzelnen Politikfeldern enger zusammenarbeiten. Allerdings wird auch das nicht ausreichen, eine allgemeine Orientierung für die Richtung zu geben, in die Europa steuert. Wir müssen uns stets vor Augen halten, dass dieser Versuch, die Staaten und Völker Europas zusammenzubringen, noch ebenso scheitern könnte wie alle vorangegangen. Zwar wäre wohl kein spektakulärer Zusammenbruch zu befürchten, es besteht aber die ernsthafte Gefahr, dass die Insti-

tutionen der Europäischen Union allmählich zur Bedeutungslosigkeit herabsinken wie im Fall des Heiligen Römischen Reiches, so dass die Realpolitik sich ganz andere Wege suchen würde.

In den sechs Jahrzehnten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs haben viele der heutigen EU-Mitgliedstaaten ein beneidenswertes Zusammenspiel aus Wirtschaftswachstum und sozialem Frieden erreicht. Insofern gibt es nicht »den europäischen Weg«, sondern eine weitverzweigte Familie sozioökonomischer Modelle. Eines jedoch haben alle diese vielfältigen europäischen Ansätze heute gemeinsam, nämlich gleichermaßen gefährdet zu sein. Die EU hat feierlich das große Ziel verkündet, die europäische Wirtschaft bis 2010 zur wettbewerbsfähigsten weltweit zu machen. Wenn das gelingt, fresse ich einen Besen – und zum Nachtisch noch die Schaufel. Je mehr Fertigungsbetriebe nach China oder Naturwissenschaftler nach Amerika abwandern, desto mehr stehen die marktwirtschaftlichen Systeme Europas vor der Frage: Wie weit wären wir bereit, hinter die Wachstumsraten anderer Länder zurückzufallen, um an unserer sozialen Orientierung festhalten zu können? Oder umgekehrt: In welchem Maße wären wir geneigt, die Sozialleistungen um eines höheren Wirtschaftswachstums willen zu beschneiden? Wir stehen vor der Wahl.

Sogar Jürgen Habermas, der das sozialstaatlich verfasste Europa als Nicht-Amerika beschreibt, behauptet lediglich, dass »die europäischen Sozialstaaten lange Zeit vorbildlich waren«.[6] Man beachte die Vergangenheitsform. Gewiss gibt es überhaupt keinen Grund, warum alle Welt das sogenannte amerikanische Wirtschaftsmodell übernehmen sollte. Schweden steht genauso gut da. Doch werden die Europäer ziemlich viel Phantasie brauchen, wenn sie weiterhin immer weniger arbeiten, immer mehr Urlaub machen, eine zunehmend geringe Erwerbsquote hinnehmen und dabei ihren Wohlstand halten wollen. Übermäßige Regulierungen und hohe Sozialabgaben zu Lasten der Unternehmer steigern ebenfalls die Arbeitslosenquoten, was einem scharfsichtigen Kommentar Bill Clintons zufolge »eine andere Form von sozialer Ungleichheit ist«.[7]

Der Angriff auf den westeuropäischen Lebensstandard der Nachkriegsära fällt in eine Phase rapiden Alterns unserer Bevölkerungen. Wenn sich der heutige Trend fortsetzt, werden unsere Sozialkassen den Ruheständlern 2025 keine den Lebensbedarf deckenden Renten mehr zahlen können. Wer das in einem »sozialen« Europa für nicht hinnehmbar hält, muss auf

eine Reform der Rentensysteme dringen, selber mehr Kinder in die Welt setzen und junge, zeugungs- und gebärfähige Immigranten hereinlassen. Nur leider ist es Europa bisher nicht gelungen, dafür zu sorgen, dass sich hier größere Mengen besonders von muslimischen Immigranten wohlfühlen. Englischsprachige Zielländer wie Kanada, Australien und Amerika schneiden dabei erheblich besser ab – wobei die Briten wie üblich irgendwo in der Mitte liegen. Einem Europäer des 15. Jahrhunderts wäre es als ein Widerspruch in sich erschienen, von »muslimischen Europäern« oder »europäischen Muslimen« zu sprechen. Doch für das 21. Jahrhundert wird es wesentlich darauf ankommen, das tun zu können. Bislang gehen uns solche Wendungen noch kaum über die Lippen. Es ist schon eine beachtliche Leistung, dass die wichtigste politische Organisation des säkularsten Kontinents auf Erden dem Ziel so nahe kommen konnte, die islamische Welt davon zu überzeugen, ein christlicher Club zu sein.

»Europäisch« zu sein, sollte die übergreifende, multi-ethnische, nichtreligiöse Identität sein, die es den muslimischen Immigranten erlaubt, sich als Bürger und nicht bloß geduldet zu fühlen – ähnlich wie es beim »kanadisch«, »amerikanisch« oder auch »britisch« Sein längst der Fall ist. Leider schafft die Tatsache, europäisch zu sein, bisher noch kein solches Identitätsgefühl, so dass es darauf ankommen wird, ob Immigranten der zweiten Generation eine zuverlässige Selbstzuordnung zum Beispiel als asiatisch-britisch, marokkanisch-spanisch oder türkisch-deutsch entwikkeln können. Zwar muss dabei jede Nation ihren eigenen Weg gehen, doch kann man voneinander lernen. Wie so oft werden die beiden Extreme wahrscheinlich der kartesisch-republikanische Säkularismus Frankreichs – generelles Verbot islamischer Kopftücher oder jüdischer Käppis im Unterricht – und der pragmatische, leicht konfuse Pluralismus Großbritanniens sein – mit Mädchen in Hidschabs vor ebenfalls verhüllten Nonnen.

Wenn wir daran auch nur teilweise scheitern, droht uns eine Abwärtsspirale, die der national ausgerichteten Politik Europas noch jahrelang zum Verhängnis werden könnte. Populistische, gegen Immigration eingestellte Parteien dürften regelmäßig bei Wahlen auf allen Ebenen die jeweiligen Prozenthürden überwinden und verärgerte einheimische Gruppen mobilisieren, die unter dem rapiden Verfall ihrer traditionellen Lebensweisen leiden und den Immigranten den Verlust ihrer (eigentlich nach Asien

ausgelagerten) Arbeitsplätze und steigende Kriminalitätsraten in die Schuhe schieben. Tatsächlich neigen unzufriedene jugendliche Einwanderer, die oft selbst zu den Langzeitarbeitslosen gehören, verstärkt zur Straffälligkeit, eine Minderheit sogar zum islamischen Extremismus, zu antisemitischen Aktionen und zum Terrorismus. Das wiederum wird den gegen Immigration gerichteten Populismus schüren. Die Abwärtsspirale zu stoppen, dürfte im nächsten Jahrzehnt die vordringlichste Aufgabe der europäischen Innenpolitik sein. Doch könnten wir den letzten Zug schon verpasst haben.

Dieser innenpolitische Imperativ gibt auch die oberste Priorität der europäischen Außenpolitik vor: im »benachbarten Ausland« die Aufwärtsentwicklung zu fördern.[8] Entweder wir bringen den jungen Arabern mehr Wohlstand und Demokratie oder wir müssen mit noch größeren Zuströmen rechnen. Diese Faustregel gilt auch im Fall der Türkei, des Balkan, des neuen Osteuropa (Ukraine, Weißrussland und Moldawien), des Kaukasus und Russlands, die allesamt in unterschiedlichem Maße Quellen legaler und illegaler Immigration, politischen Radikalismus sowie organisierten Verbrechens sind. Ich hatte angeregt, in einem Zeitrahmen von zwanzig Jahren gegenüber der Türkei, dem Balkan und dem neuen Osteuropa die klassische EU-Politik der Induktion zu betreiben. Gegenüber den übrigen Nachbarn, deren Gebiet sich Zehntausende von Kilometern an unseren Süd- und Ostgrenzen entlang erstreckt, müssen wir eine neuartige Partnerschaft entwickeln, die nicht das Versprechen – ja nicht einmal die leiseste Andeutung – einer Vollmitgliedschaft einschließt.

Um einen großen Bogen der Partnerschaft zu schlagen, müssen wir alle möglichen Hilfsmittel einsetzen, die derzeit verschiedenenorts ersonnen werden, sowohl in den Institutionen der EU selbst als auch in den nationalen Regierungen. Europa hat Tausende linker Hände, aber keine davon weiß, was die rechte tut. Handel, Entwicklungshilfe, Zuwanderungspolitik, Bildung, Kulturaustausch, klassische Diplomatie, Rüstungsgeschäfte und Maßnahmen gegen die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen, Terrorismus-Bekämpfung, Kampf gegen Drogenhandel und organisiertes Verbrechen: Zwar zeitigt jede politische Maßnahme Europas gewisse Erfolge, aber insgesamt sind die Ergebnisse fragmentarisch und oft in sich widersprüchlich. Eine linke Hand verkauft Chemie- oder Nukleartechniken an ein benachbartes Land, und eine rechte versucht, es an der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen zu hindern. Eine weitere rechte Hand

bietet großzügige Entwicklungshilfen an, doch eine linke konterkariert das durch protektionistische Maßnahmen.

Unser wirkmächtigstes Mittel bleibt der Handel. Dabei muss es das strategische Ziel sein, eine Freihandelszone zu schaffen, die das gesamte Nachbarschaftsfeld einschließt. Wir müssen den betreffenden Staaten entweder mehr Waren oder mehr Menschen abnehmen. Die Öffnung der Märkte wäre außerdem das Beste, was wir für die ärmsten der Armen dieser Erde – besonders im südlichen Afrika – tun könnten. Ohne diese Maßnahme liefe alles stets bloß darauf hinaus, mit der einen Hand wieder zu nehmen, was die andere zuvor gegeben hat. Handel bildet auch den stärksten Hebel Europas, um die Entwicklungen in Asien vom Rande her zu beeinflussen.

Unsere stumpfste Waffe dagegen bildet militärische Gewalt. Europa sollte sich durchaus eine sechzig- bis hunderttausend Mann starke, gut gerüstete und trainierte schnelle Eingreiftruppe leisten. Diese kann und soll eingesetzt werden, um Entwicklungen wie in Bosnien künftig zu verhindern, ob nun direkt vor der eigenen Haustür oder weiter entfernt. Wenn sich Tyrannen oder dominante Volksgruppen anschicken, Genozid zu verüben, sollte Europa immer Gewehr bei Fuß stehen. Das verlangt schon unsere eigene Geschichte der Barbarei im 20. Jahrhundert. Doch sollten wir schon vorgreifend gewisse Lehren aus dem 21. Jahrhundert ziehen: Dass man Tyrannen und Terroristen jeden Zugang zu Massenvernichtungsmitteln verwehren muss, bevor es zu spät ist. Wenn uns die Bush-Doktrin der einseitigen Prävention nicht gefällt, müssen wir eben eine neuartige Praxis multilateraler Vorbeugung entwickeln. Doch im größeren Rahmen der europäischen Weltpolitik wird und sollte militärische Gewalt stets nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Bei der Haager Europakonferenz im Mai 1948 sprach einer der frühesten, leidenschaftlichsten Verfechter einer europäischen Union, Graf Coudenhove-Kalergi, eine denkwürdige Warnung aus: »Vergessen wir niemals, meine lieben Freunde«, donnerte der greise Aristokrat, »dass die Einigung Europas ein Mittel und kein Selbstzweck ist.«[9] Ich habe hier einige Antworten auf Fragen angedeutet, die junge Europäer ganz zu Recht am Beginn des 21. Jahrhunderts stellen könnten: Warum überhaupt Europa? Wozu brauchen wir eigentlich eine Europäische Union? Wem dient dieses Europa? Meine Antworten mögen nicht einfach sein, doch halte ich sie für zwingend.

Wir brauchen dieses Europa, um einen Rückfall in die schlechten alten Zeiten des Kriegs und der Barbarei zu verhindern, die den Balkan bis ins letzte Jahr des vorigen Jahrhunderts hinein heimsuchten. Wie Bertolt Brecht Mitte der fünfziger Jahre orakelte: »Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch«.[10] Doch geht es hier nicht um den Kapitalismus, wie er unterstellte, sondern um die menschliche Natur unter besonderer Berücksichtigung diverser unverkennbar europäischer Formen der Dummheit. Zweifellos könnten wir niemals beweisen, dass sich eine kontinentweite Ansammlung unabhängiger, voll souveräner europäischer Demokratien ohne die Existenz einer Union nicht ebenso weitgehend friedlich verhalten würde. Vielleicht wäre das der Fall. Doch wollte man es tatsächlich darauf ankommen lassen? Jedenfalls darf man wohl annehmen, dass eine Organisation, zu deren ursprünglichen Grundmotiven es gehörte, das Wiederaufflammen von Krieg zu verhindern; deren Hauptbeschäftigung darin besteht, in endlosen Verhandlungsrunden Konflikte zwischen nationalen Sonderinteressen zu lösen; deren Grundeinstellung der Kompromiss und deren Hauptprodukt Flickwerk ist – dazu beigetragen haben dürfte, dass Streitigkeiten zwischen ihren Mitgliedstaaten niemals in Gewalt ausarten. Um Churchills bekannte Äußerung über die Demokratie zu variieren: Dies ist das schlechtest mögliche Europa, abgesehen von all den anderen Europas, die von Zeit zu Zeit ausprobiert wurden.

Wir brauchen dieses Europa, um den beispiellosen Wohlstand und die soziale Sicherheit zu wahren, die Westeuropa im Lauf der letzten sechzig Jahre erarbeitet hat und jetzt versucht, mit dem übrigen Kontinent zu teilen, während es vor der Herausforderung des ökonomischen Wettbewerbs mit Asien und Amerika steht. Wenn die gegenwärtige überregulierte EU bei diesen beiden Aufgaben als Bremser wirkt, sollten wir das ändern, anstatt die Union selbst über Bord zu werfen. Außerdem brauchen wir Europa als Baustein für eine freie Welt. Dabei stellt sich die interessante Frage, ob das europäische Modell schon ausgereift und rund genug ist, um zur Nachahmung anzuspornen. Sollten wir zum Beispiel vielleicht in der Nahostpolitik die Bildung einer Arabischen Union fördern, wie es analog die Vereinigten Staaten nach 1945 im Fall Europas taten?

Ungeachtet dessen, dass man sich etwas anderes wünschen mag, neige ich zu Eric Hobsbawms historisch geschulter Prognose. »Die Europäische Union stand allein«, schrieb er am Ende des kurzen 20. Jahrhunderts, »und nachdem sie das Kind einer spezifischen und wahrscheinlich unwiederhol-

baren historischen Konstellation ist, wird sie vermutlich auch allein bleiben.«[11] Doch selbst als Einzelexemplar könnte eine erweiterte Europäische Union, mit der richtigen Mischung aus Pragmatismus und Weitblick aufgebaut, als mächtige Säule einer freien Welt dienen. Stellen wir uns kurz vor, wie Europa 2025 im Idealfall aussehen könnte: ein Staaten-, Wirtschafts- und Sicherheitsbündnis mit etwa vierzig Demokratien, 650 Millionen Menschen in Regionen, von denen einst zwei Weltkriege ausgingen und die nach wie vor einen Großteil des weltweiten Wohlstandes produzieren; dazu weitere 650 Millionen in Ländern, die Anfang des 21. Jahrhunderts in den brisantesten Teilen der Erde lagen, jetzt aber einem großen Bogen von Partnerschaft mit der Europäischen Union angehören, der von Marrakesch über Kairo, Jerusalem, Bagdad und Tiflis bis hinüber nach Wladiwostok reicht. Das wäre immerhin etwas.

Wohlgemerkt, alle diese Vorschläge, Visionen und Argumente für einen nüchternen Europa-Patriotismus leiten sich voll und ganz aus einer Analyse der eigenen Geschichte, Geographie, nationalen Zusammensetzung und Interessenlage Europas ab. Zwar sind gewisse Vergleiche mit Amerika unvermeidlich, doch ist es eine Krankheit der gegenwärtigen Europa-Debatten, dass Diskussionen darüber, was Europa sein sollte, immer explizit oder implizit von Amerika ausgehen. Gedanken über Europa müssen in diesem selbst wurzeln: »Europa denken« heißt, hier ansetzen. Wer dagegen die politische Identität Europas in Amerika als seinem Alter Ego sucht, wie einst die Briten ihre in Frankreich, wirbt damit nicht für einen europäischen Patriotismus, sondern für europäischen Nationalismus.

Außerdem wäre der Ansatz zum Scheitern verurteilt.[12] Gewiss bestehen zwischen den Vereinigten Staaten und Europa bemerkenswerte Differenzen – zum Beispiel in puncto Religion oder beim Sozialstaat. Niemand kann im Ernst behaupten, Europa sei Amerika moralisch überlegen oder umgekehrt: Ersteres steht in der einen, letzteres in einer anderen Weise besser da. Dessen ungeachtet reißen sowohl in Europa als auch in den USA immer tiefere Wertgräben auf; Staaten wie Kanada nehmen eine mittlere Position ein, und trotz allem überwiegen die gemeinsamen Grundwerte. Das neue alte Europa diesseits und das alte neue Europa jenseits des Atlantiks gehören zu ein und derselben Großfamilie. An den Wänden unserer Treppenaufgänge hängen Gemälde derselben Urahnen. (Meine große Liebe gilt einer würdigen alten Dame namens »Aufklärung«, doch

gibt es auch andere, eher düster wirkende Porträts.) Die europäische Identität auf transatlantische Wertdifferenzen aufzubauen, wie es Habermas und Derrida vorgeschlagen haben, würde die erweiterte Europäische Union nicht einen, sondern spalten.

Zwischen Europa und Amerika bestehen auch erhebliche Interessensunterschiede. Wie könnte es anders sein? Diese gilt es, offen auszusprechen. Doch bei den meisten unserer langfristigen Interessen herrscht Einigkeit, Deckungsgleichheit oder zumindest Vereinbarkeit. Ökonomisch gesehen ist die Interdependenz stärker als je zuvor, angefangen bei der Notwendigkeit, gegen Terrorismus, Genozid, nukleare, biologische oder chemische Kriegsführung vorzugehen, über die Befriedung des Nahen, den Beitrag zum kontrollierten Aufstieg des Fernen Ostens und die Unterstützung des notleidenden Südens bis hin zur Nachhaltigkeit des menschlichen Lebens auf der Erde. Diese globalen Aufgaben, von denen das Wohlergehen unserer Kinder abhängt, dürften wahrscheinlich selbst dann kaum zu bewältigen sein, wenn Amerika und Europa kooperierten. Doch ohne eine solche Kooperation wäre die Lage aussichtslos. Nur Amerika, Europa und die übrigen demokratischen Länder des Neuen Westens, die zusammen über den Löwenanteil der irdischen wirtschaftlichen und militärischen Macht verfügen, könnten gemeinsam die nötigen Mittel aufbieten, um es wenigstens zu versuchen.

Wir sollten von einer »Unabhängigkeitserklärung« ausgehen, wie John F. Kennedy sie schon vor mehr als vierzig Jahren vorschlug, und dann in einem anhaltenden Dialog anstreben: dass die verbliebenen Schranken für den freien Transatlantikhandel fallen; dass die NATO und die aufkommende Militärmacht der EU nicht gegeneinander arbeiten; dass gemeinsame Vorgaben für Entwicklungshilfe, Schuldenerlass, Abbau der Agrarsubventionen und die Bekämpfung des Treibhauseffekts zustandekommen. Daneben sollten wir mit anderen demokratischen Ländern und mit der UNO moderne Kriterien für einen »gerechten Krieg« vereinbaren, um verbindlich festzulegen, wer unter welchen Bedingungen das Recht und die Pflicht hat, sich in die inneren Angelegenheiten souveräner Staaten einzumischen.[13] Auf institutioneller Ebene benötigen wir klarer strukturierte Verhältnisse zwischen der EU als ganzer und den USA. Bei heiklen Themen, ob Sachfragen oder Staaten (wie den Iran) betreffend, sollten wir außerdem auf das wohlerprobte Modell der »Kontaktgruppen« zurückgreifen, um Reprä-

sentanten der direkt beteiligten Länder an einen Tisch zu bekommen. Wo ein politischer Wille, da ein institutioneller Weg.

Europa und Amerika bringen unterschiedliche Stärken und Schwächen mit ins Spiel, weil sie selbst grundverschieden sind. Eine kontinentübergreifende Gemeinschaft von mehr als vierzig eigenständigen Nationalstaaten mit kaum weniger Sprachen kann niemals das Ebenbild einer aus fünfzig Bundesstaaten gebildeten Föderation sein. Es wäre töricht, würde Europa das Ziel einer Supermacht anstreben, die es mit dem Goliath Amerika aufnehmen wollte. Selbst in der heutigen Welt bildet das Militärische die maßgebliche Machtbasis. Zwar hat die Sowjetunion bewiesen, dass sich Macht nicht eindimensional rein militärisch begründen lässt, aber bis heute wissen wir von keiner militärisch schwachen Supermacht. Die USA wären töricht (und sind es leider in den letzten Jahren) anzunehmen, dass sie Europa allein wegen ihrer Überlegenheit auf militärischem Gebiet einfach links liegen lassen können. Ökonomische, diplomatische und kulturelle Stärken sind nicht zu verachten und können für eine sogenannte »sanfte Balance« sorgen. Im Nachkriegsirak mussten die USA erneut einsehen, wie wahr Talleyrands Bemerkung ist, dass Bajonette für alles mögliche taugen, bloß nicht um darauf zu sitzen. Ohne eigene militärische Stärke wird Europa jedenfalls keine Großmacht im engeren Sinn des Wortes bilden können.

Die meisten Europäer sagen, sie wünschten sich ein starkes Europa, doch in Umfragen darauf angesprochen, ob dafür die Militärausgaben steigen sollten, lehnen sie das strikt ab.[14] Würden die Europäer, wenn das Wachstum oder die Sozialleistungen oder beides weiter zurückgingen, trotzdem viel mehr Geld für Rüstung ausgeben? Wer das glaubt, dem ist nicht zu helfen. Zwar bestehen unter den Mitgliedsländern erhebliche Differenzen, was die Einstellung zum Einsatz militärischer Gewalt angeht, doch gibt es einen starken Widerwillen, der aus eigenen bitteren Erfahrungen resultiert. Krieg gehört zu den neuralgischen Punkten, gegen die sich das ganze europäische Projekt immer scharf abgegrenzt hat: Die Union wurde gegründet, um Kriege zu verhindern, nicht zu führen. Wie dem auch sei, eine multinationale europäische Gemeinschaft dürfte höchstwahrscheinlich weder die Absicht verfolgen, noch die öffentliche Unterstützung dafür erhalten, einheitliche Kommandostrukturen aufzubauen, um größer angelegte Feldzüge führen zu können.

Gewiss wäre es für beide Seiten ungesund, wenn Amerika stets auf eigene Faust in den Krieg zöge, sei er in der Sache noch so gerecht, und erwartete, dass Europa sich anschließend um die Friedenssicherung und den Wiederaufbau kümmerte, nach dem Motto: »Amerika besorgt das Kochen, Europa den Abwasch.« Für eine gerechte Sache sollte Brüssel bereit sein, selbst den Kochlöffel zu schwingen, und Washington, beim Geschirrspülen zu helfen. Dennoch hat, wie bei guten Partnerschaften üblich, jede Seite ihre besonderen Fähigkeiten, die nicht mehr oder weniger wertvoll, sondern sehr unterschiedlich sind.

Hinter den gaullistischen Phantasien einer europäischen Rivalität mit den Vereinigten Staaten verbergen sich alte Wunschträume einstiger Weltmächte oder -reiche. Doch das Streben nach »Weltmacht« darf heute für Allianzen ebenso wenig als ein moralisch anerkennenswertes Ziel gelten wie für einzelne Nationalstaaten. Europäischer Nationalismus ist um keinen Deut besser als französischer, deutscher, britischer oder amerikanischer, wobei ich prinzipiell klar zwischen Nationalismus und Patriotismus unterscheide. Mit einem von der Hochaufklärung getragenen Idealismus appellierten Goethe und Schiller einst wie folgt an ihre Landsleute:

»Zur *Nation* euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens;
Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.«[15]

Zur *Supermacht* uns zu bilden, wir würdens, Europäer, vergebens hoffen. Bilden wir uns, wir könnens, dafür freier zu Menschen in einem Bund von Demokraten aus, die am Projekt einer Welt ohne Grenzen arbeiten.

Aus dem Englischen von Hans Günter Holl

Anmerkungen

1 Vorabdruck aus: Timothy Garton Ash, *Freie Welt. Europa, Amerika und die Chance der Krise*. Aus dem Englischen von Susanne Hornfeck und Hans Günter Holl. 368 S. mit 5 Karten. Euro 24,90 (Österreich 25,60), SF 44,50. Erscheint am 18. September 2004 im Carl Hanser Verlag, München.

2 Diese glänzende Formulierung verdanke ich meiner Kollegin Kalypso Nicolaïdis. Sie entwikkelt diese Vorstellung in Kalypso Nicolaïdis und Robert Howse (Hg.), *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford UP 2001, S. 474.

3 Wiederabgedruckt in P. J. O'Rourke, *Holidays in Hell*, London 2002, S. 211-231, Zitat S. 212.

4 Die Metaphorik der Induktion verdanke ich meinem Kollegen Adam Roberts, der gerade ein Buch zur internationalen Ordnung verfasst, in dem er sich ausführlich mit der Politik der Induktion beschäftigt.

5 Vgl. Helen und William Wallace (Hg.), *Policy-Making in the European Union*, Oxford UP 2000, S. 33ff.
6 Jürgen Habermas (gemeinsam mit Jacques Derrida), »Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 31. Mai 2003.
7 Rede anlässlich der »Conference on Progressive Governance for the 21st Century«, Villa la Pietra, Florenz, 20. November 1999 (Office of International Information Programs, U.S. Department of State).
8 Vgl. die Ausführungen des Autors hierzu im ersten Teil von *Free World*. (Anm. d. Red.)
9 Zitiert nach den als Faksimile veröffentlichten Sitzungsprotokollen, *Congress of Europe: The Hague 7-11 May 1948*, Europäischer Rat, Straßburg 1999, Zitat auf S. 16.
10 Bertolt Brecht, »Kriegsfibel« (1955), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1967, S. 1048.
11 Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 711.
12 Vgl. den ersten Teil von *Free World*. (Anm. d. Red.)
13 Vgl. den Bericht der International Commission on Intervention and State Sovereignity, *The Responsibility to Protect*, Ottawa, International Development Research Centre 2001.
14 German Marshall Fund e.a., *Transatlantic Trends*, Washington 2003. Von den 71 Prozent, die sich für eine EU als Supermacht aussprachen, revidierten 49 Prozent ihr Urteil für den Fall, dass dies höhere Militärausgaben bedeutete. Mit anderen Worten traten nur 36 Prozent aller Befragten für eine EU als Supermacht verbunden mit höheren Militärausgaben ein.
15 *Xenien*, Nr. 96 mit dem Titel »Deutscher Nationalcharakter«, hier zitiert nach J. W. Goethe, *Sämtliche Werke*, München (Artemis) 1977, Bd. 2, S. 455.

Jacques Rupnik

AMERIKAS BESTE FREUNDE IN EUROPA

Die Vereinigten Staaten im politischen Denken und Handeln der osteuropäischen Länder

Am Vorabend seiner seit langem angekündigten Vereinigung ging ein tiefer Riss durch Europa, ein Riss, der seinen Grund weniger in der Frage des Engagements im Irak selbst als vielmehr in der Einschätzung und im politischen Handeln der Länder Europas gegenüber der Supermacht USA hatte. Die transatlantische Entzweiung wurde zugleich eine der europäischen Länder untereinander, wobei jene Mittel- und Osteuropas mit ihrer Anerkennung der amerikanischen Führungsrolle ausschlaggebend waren. Der auf Initiative Englands und Spaniens verfasste Offene Brief mit der Überschrift »United We Stand«[1], den die Regierungen Polens, Ungarns und der Tschechischen Republik mitunterzeichneten, brachte diese Spaltung symbolisch zum Ausdruck. Er hob ab auf die »transatlantischen Bande als Garant unserer Freiheit«. Auf ihn folgte am 5. Februar der Offene Brief der »Zehn von Vilnius«, in dem Länder von Albanien bis Estland ihre Bereitschaft erklärten, sich einer internationalen Koalition zur Entwaffnung des Irak anzuschließen.[2]

»Europa, das ist für mich nicht nur Frankreich und Deutschland«, erklärte der amerikanische Verteidigungsminister, »für mich sind diese Länder das alte Europa. Wenn Sie auf ganz Europa blicken, dann hat sich sein Gravitationszentrum nach Osten verlagert.« Und, so fügte er hinzu, charakteristisch für das »neue Europa« sei, dass es »nicht an der Seite Frankreichs und Deutschlands, sondern an jener der Vereinigten Staaten steht«. Doch die undiplomatische Offenheit Donald Rumsfelds bzw. seine fragwürdige Terminologie – die meisten mitteleuropäischen Hauptstädte sind natürlich ebenso alt wie die westeuropäischen; zudem entsteht das »neue Europa« ja gerade erst durch die EU-Erweiterung um zehn neue Mitgliedsländer – sollte nicht verdecken, dass seine Feststellung unleugbar einen Kern Wahrheit enthält: Alle Länder des ehemaligen »kommunistischen Ostens« – »from the Baltic to the Adriatic«, wie Churchill es in seiner berühmten Rede über den Eisernen Vorhang genannt hatte – haben,

wenn auch mit unterschiedlicher Begeisterung, den Vereinigten Staaten ihre Unterstützung gelobt.

Ist also aus dem ehemaligen sowjetischen Block mittlerweile ein amerikanischer Block geworden, ein neues Kernstück der »Amerika-Fraktion« in der erweiterten Europäischen Union? War die durch den Irakkrieg ausgelöste Krise womöglich mehr als eine vorübergehende transatlantische Störung, von denen es seit der Suezkrise 1956 bis zum Bosnienkrieg fast vierzig Jahre später ja viele gegeben hat, nämlich ein Katalysator für einen tiefergreifenden Wandel im europäischen Denken und Handeln gegenüber den Vereinigten Staaten? Wenn dies zutrifft und die Periode zwischen dem Ende des Kalten Krieges und dem 11. September 2001 tatsächlich vorüber ist, dann müssen wir die gegensätzlichen Reaktionen einerseits der EU-»Kernländer« und andererseits der Neumitglieder aus Osteuropa auf die Irakkrise als Teil einer umfassenderen Neuordnung nach dem Ende des Kalten Krieges begreifen, und dann ist es auch sinnvoll, einen kursorischen Vergleich zwischen divergierenden Amerikabildern anzustellen, nämlich zwischen der Wahrnehmung, wie sie jenes Land hegt, das heute in den USA als Inbegriff des europäischen Anti-Amerikanismus gilt: Frankreich, und jener der Osteuropäer, die sich als »Amerikas beste Freunde« auf dem Kontinent anempfehlen.

Zunächst ein paar einschränkende Vorbemerkungen. Erstens muss man das Wort »Anti-Amerikanismus« mit einiger Vorsicht benutzen, weil es oft mehrdeutig oder zumindest zweideutig ist (so stehen etwa das Ressentiment gegenüber der amerikanischen Machtfülle und eine anhaltende Faszination durch den »American dream« unverbunden nebeneinander). Man sollte daher so sorgfältig wie möglich zwei Dinge unterscheiden: nämlich einerseits das Wiederaufleben eines anti-amerikanischen politischen Diskurses, der im Zweifelsfall immer der »amerikanischen Supermacht« die Schuld zuschieben möchte, bzw. der Rede von einer angeblichen Bedrohung der eigenen nationalen Identität, und andererseits die Geltendmachung legitimer politischer Differenzen in einem breiten Spektrum politischer und ökonomischer Fragen bis hin zur Gestalt einer »Neuen Weltordnung«. Wenn die meisten europäischen Länder sich in der Debatte über globale Umweltprobleme (Kyoto-Protokoll), den Internationalen Gerichtshof oder auch den Gewalteinsatz ohne UN-Mandat gegen die derzeitige Washingtoner Regierung stellen, so hat das nichts mit »Anti-Amerikanismus« zu tun (auch wenn diese Differenzpunkte im anti-amerikanischen Diskurs

wiederauftauchen). Wenn etwa ein Londoner Wochenmagazin eine Titelgeschichte unter die Schlagzeile »Unjust, unwise, un-American«[3] stellt und darin die amerikanischen Pläne kritisiert, Terrorismusverdächtigen vor ad-hoc-Militärkommissionen den Prozess zu machen, so mag man das in Washington so lange als Beleg einer anti-amerikanischen Voreingenommenheit interpretieren, als man nicht zur Kenntnis nimmt, dass der Artikel aus dem *Economist* stammt, einem Blatt mit untadeligen »atlantischen« Überzeugungen und einem Hang, die internationale Rolle der Vereinigten Staaten mit dem blatteigenen Programm eines freien Marktes gleichzusetzen. Und wenn weiter darauf hingewiesen wird, dass ein erfolgreicher Kampf gegen den Terrorismus nur möglich sei, wenn man sich mit den Bedingungen befasst, die sein Entstehen begünstigen, dann könnte das in Kreisen, die der derzeitigen US-Regierung nahestehen, durchaus als Meinungsäußerung eines »europäischen Neunmalklugen, der im Krieg gegen den Terrorismus einknickt« oder gar als Rechtfertigung des anti-amerikanischen Terrors verstanden werden, wäre der Autor nicht ausgerechnet ein ehemaliger Sicherheitsberater des amerikanischen Präsidenten, der seit den Zeiten des Kalten Krieges enge Beziehungen zum »neuen Europa« hat.[4]

Ebenso wichtig ist es allerdings, den europäischen Anti-Amerikanismus ins richtige Verhältnis zu setzen und ihn parallel – oder wenigstens in Relation – zum anti-europäischen Ressentiment in den Vereinigten Staaten zu untersuchen.[5] Beide Phänomene verstärken sich nämlich wechselseitig, und beide sind wichtig für das Verständnis der in Europa vorherrschenden unterschiedlichen Einstellungen.

Zweitens muss jedes Urteil über das Amerikabild nach dem 11. September in einen historischen Zusammenhang gestellt werden. Der Anti-Amerikanismus in Europa hat eine Geschichte, die zyklisch zu verlaufen scheint. Der Anti-Amerikanismus im Frankreich der Nachkriegszeit zum Beispiel verschwand in den siebziger und achtziger Jahren in den Kulissen, zeitgleich mit dem Bedeutungsverlust von Gaullismus und Kommunismus für die französische Politik – freilich nur, um zwei Jahrzehnte später in neuem Kontext wieder in den Vordergrund zu rücken. Und auch die derzeit zu konstatierende Periode des Philo-Amerikanismus in Osteuropa wird höchstwahrscheinlich in der Zukunft Veränderungen unterworfen sein, stellt sie doch zumindest teilweise eine Reaktion auf die jahrzehntelang aufgezwungene und mit Verweis auf das Feindbild USA legitimierte Herrschaft der Sowjets dar.

Drittens gibt es in Osteuropa – das ja alles andere als ein homogener Block ist – zahlreiche unterschiedliche Amerikabilder. Am deutlichsten identifizieren sich die Polen, Balten und Albaner mit der amerikanischen Außenpolitik, allerdings aus unterschiedlichen Gründen (bei den Ersteren aus Opposition gegen Moskau, bei den Letzteren aus Opposition gegen Belgrad). Ungarn, Tschechen und Slowenen zeigen dagegen eher ein laues Engagement. Überdies gibt es, wie die Positionen zum Irakkrieg belegt haben, erhebliche Unterschiede zwischen den politischen und intellektuellen Eliten auf der einen und der Öffentlichkeit auf der anderen Seite.

Was sich in der Vergangenheit bei den Franzosen zur Idiosynkrasie ausgewachsen hatte – die Zwangsvorstellung einer amerikanischen Übermacht –, ist zu einer inzwischen auch von anderen westeuropäischen Ländern geteilten Besorgnis geworden. Die jüngsten Anwandlungen des Anti-Amerikanismus sind in Deutschland mindestens so akut wie in Frankreich. Nie zuvor in der Geschichte der Bundesrepublik, heißt es bei Josef Joffe *(Die Zeit)*, hat ein Kanzler gegen seinen ältesten Verbündeten so dreist vom Leder gezogen. Mehr noch als Chiracs neogaullistische Haltung war es Schröders offener Widerstand gegen die Vereinigten Staaten, der das Ende des transatlantischen Konsenses markierte.[6] Als Antwort traten die osteuropäischen Länder, die jenen Konsens unbedingt bewahren wollten, in einen Wettlauf um den Titel des treuesten Freundes der USA. Beide Haltungen gegenüber den Vereinigten Staaten erklären sich aus einer unterschiedlichen Reaktion auf die Kräfteverschiebungen in Europa nach dem Ende des Kalten Krieges und auf die globale Festigung der amerikanischen Machtposition nach dem 11. September. Um die gegensätzlichen Amerikabilder in West- und in Osteuropa zu analysieren, ist es nützlich, sich an drei Facetten des französischen Anti-Amerikanismus zu orientieren – Furcht (vor der Machtfülle), Ressentiment (gegen das Wirtschaftsmodell), Verachtung (der Massenkultur):[7]

1. Gegensätzliche Haltungen zur zentralen Machtstellung Amerikas in der Welt nach dem Ende des Kalten Krieges. Zu den Ausläufern dieses Streites gehören die Differenzen über die Zukunft der NATO und die amerikanische Führungsrolle.
2. Widersprüchliche Einstellungen zur US-geführten Globalisierungsbewegung und zum Einfluss des »angelsächsischen« Modells der freien Marktwirtschaft, das einerseits als Bedrohung des Wohlfahrtsstaats westeuropäischer Prägung, andererseits als Inspirationsquelle für den Abbau

des östlich der Elbe vom Kommunismus hinterlassenen Etatismus wahrgenommen wird.

3. Unterschiedliche Reaktionen auf das Eindringen amerikanischer Massenkultur und Lebensformen und auf seine Auswirkungen auf die nationale (oder europäische) Identität.

Amerikanische »Hypermacht« oder »unentbehrliche Nation«?

Nach dem Ende des Kalten Krieges gilt: *Small is beautiful, Big is powerful*, und alles, was dazwischenliegt, ist ungemütlich. Ein solcher Befund trifft wohl auf Frankreich zu, das einen Teil seines Handlungsspielraums eingebüßt hat, über den es in der Ära des Kalten Krieges verfügte. Seither liegt das Land im Hader mit dem »unipolar moment«, wie es Charles Krauthamer genannt hat, und propagiert – unter Mitterand wie unter Chirac – die Idee einer multipolaren Welt. Die Irakkrise verstärkte lediglich einen längst schon bestehenden Trend. Anschaulich wird das bei einem Blick auf die führenden Köpfe (und überhaupt die Redaktionspolitik) der Tageszeitung *Le Monde*. Deren Herausgeber, Jean-Marie Colombani, der unmittelbar nach dem 11. September das berühmte »Wir sind alle Amerikaner« schrieb, hatte ein paar Jahre zuvor einen Leitartikel mit dem Titel »Arrogances américaines«[8] verfasst, in dem er die wesentlichen Merkmale des französischen Ressentiments gegen die amerikanische Machtposition analysiert. Erstens: »Was eigentlich als ›neue Weltordnung‹ gedacht war, ist nichts anderes als Hegemonie, Anspruch auf ein Monopol, nämlich das der Vereinigten Staaten.« Zweitens: Die amerikanische Außenpolitik, eine Mischung aus unverhohlener Machtausübung und Kirchturmpolitik »sollte sich hüten, den Planeten den Launen dieser oder jener Lobby oder eines Senator Helms zu unterwerfen«[9]. Drittens: Unilaterales Handeln und der Einsatz von Gewalt statt politischer Verhandlungen unter Berufung auf die Legitimität der internationalen Staatengemeinschaft. (Der Gedanke, dass letztere mitunter erfolgreich waren, weil mit ersterem gedroht wurde – etwa im Zusammenhang mit den Kriegen auf dem Balkan –, schien Colombani nicht in den Sinn zu kommen.)

Entscheidend ist hier, dass die grundsätzlichen Einwände gegen das einseitige politische Handeln der USA sowie die Versuche, in den Vereinten Nationen und der Europäischen Union ein Gegengewicht dazu zu schaffen, vor den 11. September und die Bush-Regierung zurückreichen.

Diese Vorbehalte haben nach und nach europäische Dimensionen angenommen, weil die EU-Länder sich für eine Reihe multilateraler Abkommen stark machten, die auf die Ablehnung der Vereinigten Staaten stoßen. Am meisten öffentliche Aufmerksamkeit fanden dabei die Unterzeichnung des Landminen-Abkommens im Dezember 1977 in Ottawa (gegen den Widerstand der USA, Russlands und Chinas), das Umweltprotokoll von 1998 in Kyoto über Maßnahmen gegen die globale Erwärmung sowie die Einrichtung eines Internationalen Gerichtshofes, die von allen EU-Ländern unterstützt, von den Vereinigten Staaten aber abgelehnt wird.

Die Irakkrise Anfang 2003 ebenso wie der Widerstand Frankreichs und Deutschlands gegen das Konzept eines Präventivkrieges ohne Legitimation durch ein UN-Mandat sind das Ergebnis einer Anhäufung von Unzufriedenheiten auf beiden Seiten. Die Erklärung des deutschen Kanzlers, weder an einem »Abenteuer« (Intervention im Irak) teilnehmen noch einen Scheck zu dessen Finanzierung ausschreiben zu wollen, und die breite Ablehnung des Krieges in der europäischen Öffentlichkeit ermutigte die Franzosen, einen Schritt über Hubert Védrines Formel »*amis, alliés, mais pas alignés*«[10] hinauszugehen. Die deutsch-französische Partnerschaft im Widerstand gegen die amerikanische Irakpolitik schien die Herausbildung eines »euro-gaullistischen« Standpunkts zu fördern, also den Versuch, Europa ein Gegengewicht zur Machtstellung und Führungsrolle der USA in Fragen der Außen- und Sicherheitspolitik zu verleihen. An genau diesem Punkt haben die osteuropäischen Neumitglieder des atlantischen Bündnisses einen anderen Weg eingeschlagen als Frankreich und Deutschland.

Warum sind die Osteuropäer proamerikanisch?

Während die »alten Europäer« in Frankreich und Deutschland die zentrale Machtstellung der USA mit gemischten Gefühlen betrachten, sehen die Osteuropäer darin offensichtlich kein Problem. Sie sind der Ansicht – das gilt vor allem für die Polen –, dass nicht die westeuropäische Entspannungs- und Ostpolitik, sondern Ronald Reagans Konfrontationspolitik gegenüber dem »Reich des Bösen« den entscheidenden Beitrag zum Sturz des Sowjetsystems geleistet habe. Die Jahre des Kalten Krieges bestärkten sie in ihrem Engagement für ein transatlantisches Bündnis, das in der Wahrnehmung der Westeuropäer seit 1990 an Bedeutung verloren hat. Sie

fühlen sich als Europäer, weil sie zum Westen gehören, während Franzosen oder Deutsche zum Westen gehören, weil sie Europäer sind.[11] Beide Europas sind, was ihre Haltung zu den Folgen angeht, die sich aus dem Ende des Kalten Krieges ergeben, regelrechte Antipoden. Den Westeuropäern gilt der osteuropäische Philo-Amerikanismus allenfalls als Anachronismus. In Osteuropa dagegen sieht man in der deutsch-französischen Kampfansage an die amerikanische Führungsrolle eine unverantwortliche Gefährdung der eigenen Sicherheit.

Aus dieser Perspektive ist Sicherheit weitgehend gleichbedeutend mit der Zuverlässigkeit der NATO und der Präsenz der USA. Mag den Franzosen unbehaglich sein ob des Zustands einer unipolaren Welt – die Osteuropäer weinen der bipolaren keine Träne nach. Das hat seinen Grund in einem Geschichtsverständnis, das man folgendermaßen resümieren könnte: Nach dem Ersten Weltkrieg zogen die US-Amerikaner aus dem alten Kontinent ab, was Europa und vor allem seinen östlichen Teilen nur Unheil brachte. Nach dem Zweiten Weltkrieg blieben sie, weshalb zumindest das halbe Europa seine Freiheit behielt und so die Voraussetzungen für die Befreiung der anderen Hälfte geschaffen werden konnten. Daher gelten die USA als eine Macht, die Europa vor den Dämonen seiner Vergangenheit bewahrt. In Osteuropa misstrauen viele den für Sicherheit zuständigen internationalen Institutionen bzw. dem Pazifismus, in dem sie seit dem Münchner Abkommen nichts weiter als eine Beschwichtigungspolitik gegenüber Diktatoren sehen. Während Paris die amerikanische Machtstellung in Schranken halten möchte, würde man in Budapest, Prag oder Warschau eher darauf verweisen, dass die Vereinten Nationen weder 1956 (Budapest) noch 1968 (Prag) und 1981 (Polen), geschweige denn in Afghanistan oder Bosnien in der Lage waren, Willkür und Machtgier in Schranken zu halten. Von den drei möglichen Formen des internationalen Staatensystems (Hegemonie, kollektive Sicherheit/Multilateralismus oder Kräftegleichgewicht) geben die Westeuropäer heute in aller Regel der zweiten den Vorzug; die Osteuropäer hingegen haben nichts gegen die erste, solange sie sich als »wohlwollend« erweist. Schon die bloße Vorstellung der Schaffung eines Gegengewichts zur amerikanischen Vormachtstellung in Gestalt einer Achse Paris-Berlin-Moskau weckt bei den Polen die Angst vor einem »neuen Rapallo«.

Neben den Lehren aus der Geschichte stehen die Lehren aus der Balkankrise. In den neunziger Jahren war von einer gemeinsamen Außen- und

Sicherheitspolitik der Europäischen Union nichts zu sehen, erst die US-geführte militärische Intervention unter dem Schirm der NATO hat den ethnischen Säuberungen in Bosnien und im Kosovo ein Ende gesetzt. Die einzige Sicherheitsgarantie sehen die Neumitglieder aus dem ehemaligen Ostblock daher in der NATO, weil sie die Fähigkeit der Vereinigten Staaten einschließt, »harte Sicherheitsmaßnahmen« zu ergreifen. Die EU dagegen gilt als Vertreter von »weichen Sicherheitsmaßnahmen« und damit nicht wirklich als Ersatz für die amerikanische Macht.

Dieser Glaubenssatz wird umso lauter wiederholt, je mehr sich in den letzten Jahren Zweifel an der amerikanischen Treue zur NATO eingestellt haben. Am Vorabend ihrer ersten Erweiterung im Jahr 1999 (Polen, Ungarn und Tschechische Republik) gab es drei Ansichten zur Zukunft der Allianz. Der US-Ansatz lautete, auf eine Kurzformel gebracht, »Out of area or out of business«. Für die Franzosen war das Wichtigste der Aufbau einer »europäischen Verteidigungsidentität«. Die Osteuropäer wollten ein »Ende der Ungewissheit«[12] über ihren geopolitischen Status und hätten nichts dagegen gehabt, an der alten, bewährten Formel des ersten NATO-Generalsekretärs festzuhalten, der den Zweck des Bündnisses so sah: »Keep the Americans in, the Russians out and the Germans down«. Rührt also daher die Besorgnis der neuen Mitglieder, dass mit dem 11. September womöglich das Interesse der Amerikaner am atlantischen Bündnis nachlässt? Die Partnerschaft mit Putins Russland und das Schmieden von Bündnissen mit den »Willigen« wurden Washingtons vorrangiges Ziel im »Krieg gegen den Terrorismus«. Franzosen und andere Westeuropäer sahen darin nur die Bestätigung, dass das alte Bündnis an Bedeutung verlor. Aus Furcht vor dieser Entwicklung und vor einer strategischen Abwertung Osteuropas versuchten daher die neuen NATO-Mitglieder durch eine noch engere Anlehnung an die Positionen der Vereinigten Staaten gegenzusteuern. Im Klartext bedeutete das eine Ausrichtung der NATO gemäß der neuen strategischen US-Doktrin: »Out of area« hieß nun »Out of Europe«;[13] es hieß, Amerika im Nahen Osten Gefolgschaft zu leisten, um dessen Engagement in Osteuropa zu bewahren.

Im Wettrennen um den Titel des treuesten Verbündeten Washingtons – das just in dem Moment stattfand, da das »alte Europa« auf Distanz ging – war Polen kaum zu schlagen. Die Irakkrise zwang die alten und neuen Freunde, ihre Gefolgschaftstreue zu Bush unter Beweis zu stellen. Die Franzosen und die Deutschen bestanden die Probe nicht, im Gegensatz zu

den bisweilen übereifrigen Osteuropäern. Als Präsident Kwasniewski verkündete: »Wenn es Präsident Bushs Sichtweise ist, so ist es auch meine«,[14] kam einem unweigerlich der Gedanke, dass die gewohnten Gesten der Unterwerfung zählebig sind. Interessanterweise waren es gerade die Veteranen des Sowjetkommunismus, welche die amerikanische Führungsrolle und den Irakkrieg besonders eifrig unterstützten, wie etwa Polens Ministerpräsident Leszek Miller oder der rumänische Präsident Ion Illiescu.[15] Beide (und ihre Parteien im Parlament) hatten seinerzeit Einspruch gegen die US-geführte Kosovo-Intervention im Frühjahr 1999 eingelegt. Mittlerweile haben sie sich im Wettstreit zwischen dem »alten Europa« und Amerika ganz pragmatisch für den Stärkeren entschieden. Das bot zwei Vorteile: Zum einen wurden die Exkommunisten dadurch endgültig politisch weißgewaschen und zu respektablen Demokraten, denen Washington den Ehrentitel der vertrauenswürdigsten Verbündeten verlieh; zum andern bestand Aussicht (oder wenigstens Hoffnung) auf eine durchaus handfestere Gewinnbeteiligung. Warschau hofft darauf, dass die Amerikaner sich bewegen lassen, ihre Militärbasen aus dem undankbaren Deutschland ins gastlichere Polen zu verlegen. Rumänien und Bulgarien haben nach der Weigerung der Türkei ihre Militärbasen am Schwarzen Meer zur Verfügung gestellt und hoffen, dass ihr Gast bleibt.[16] Ob solche Erwägungen, Deutschland und die Türkei, zwei Schlüsselländer der politischen und militärischen Nachkriegspräsenz der USA in Europa, durch Polen und Rumänien zu ersetzen, vom amerikanischen Standpunkt klug kalkuliert sind oder nicht – in Warschau und Bukarest gelten sie jedenfalls als wichtiger strategischer Trumpf.

Polens Politik bestand in den neunziger Jahren darin, nach und nach »auf Washingtons Kurs einzuschwenken«.[17] Das Ziel beschrieb der polnische Außenminister so: »Stärkung der Stellung Polens als Hauptpartner in der Region und wichtiger politischer Akteur in Europa. Es liegt in unserem nationalen Interesse sicherzustellen, dass die USA dauerhaft in Europa präsent sind und sich für europäische Angelegenheiten engagieren.«[18] In seiner Geschichte war Polen ein geopolitischer Spielball zwischen Russland und Deutschland. Heute nimmt es eine Position zwischen den Vereinigten Staaten und Europa ein. Nach langem Schattendasein hofft das Land nunmehr, dank seiner guten Beziehung zu den USA, die es für einen vermehrten Einfluss in der EU zu nutzen versucht, endlich auf die politische Bühne Europas zurückzukehren. Vielleicht herrscht in Polen nicht

völlige Klarheit darüber, in welchem Maße das Land von den USA benutzt wird, um die Europäer gegeneinander auszuspielen, wenn nicht gar die Europäische Union zu schwächen oder gar zu »zersetzen«.[19] Hätte diese Strategie Erfolg, so wäre das für Polen natürlich nicht weniger katastrophal als für die übrigen osteuropäischen Länder, die der EU soeben in der Hoffnung beigetreten sind, ihre Mitgliedschaft werde ihnen eine ähnliche wirtschaftliche Modernisierung bringen wie den südeuropäischen Ländern in den vergangenen zwanzig Jahren. Schlagen sich die Osteuropäer indessen jetzt auf die Seite der USA, dann bedeutet das, dass sie ihrer vermeintlichen strategischen Sicherheit den Vorrang vor ihren mittel- bis langfristigen Wirtschaftsinteressen geben.

Neben der außenpolitischen Umorientierung frischgebackener souveräner Staaten und dem schieren Pragmatismus exkommunistischer Politiker gibt es noch eine andere Sorte »Philo-Amerikanismus«: den der früheren Dissidenten unter den Intellektuellen. Sie erkennen Amerikas »demokratische Mission« der Bekämpfung von Diktaturen an. So wie, ihnen zufolge, die Vereinigten Staaten zum Zusammenbruch des Kommunismus beigetragen haben, so können sie heute auch zum Sturz von totalitären Systemen anderen Typs beitragen.

In den achtziger Jahren charakterisierte Timothy Garton Ash in einem Essay die neue Politik Osteuropas in Gestalt dreier führender Intellektueller, die der Dissidentenbewegung angehörten: Vaclav Havel in der Tschechoslowakei, Adam Michnik in Polen und György Konrad in Ungarn. Interessanterweise haben diese drei Verfechter einer gewaltlosen Veränderung in Mitteleuropa den amerikanischen Irakkrieg im Namen eines demokratischen »Regimewechsels« unterstützt. Havel unterschrieb am letzten Tag seiner Amtszeit den »Brief der Acht«,[20] Michnik wurde Mitglied im Washingtoner Komitee zur Befreiung des Irak, Konrad publizierte einen Artikel mit dem Titel »Warum ich den Krieg unterstütze«, worin er geltend machte, dass »der Sturz eines blutigen Tyrannen ehemaligen Dissidenten nur recht sein kann«.[21] Gegen einen deutschen Kritiker, der in der Kriegsunterstützung der drei Exdissidenten das neueste Beispiel für den »Verrat der Intellektuellen« (nach Julien Bendas »*La trahison des clercs*«) erblickte, wandte Michnik ein, die Unterstützung der Vereinigten Staaten sei politisch und moralisch gerechtfertigt. An die Stelle des osteuropäischen Kommunismus sei eine neue totalitäre Bedrohung getreten, der islamistische Terror.[22] Milan Simecka, der ehemalige slowakische Dissident und heutige

Herausgeber der Tageszeitung *SME* in Bratislava, nannte Amerika eine »Dissidentenmacht«, weil es bereit sei, auch allein, gegen den Rest der Welt, demokratische Werte zu verteidigen.[23] Veton Suroi, Herausgeber von *Koha Ditore* in Prishtina (Kosovo), sah eine Parallele zwischen der Bereitschaft der USA, mit Gewalt gegen Milosevic vorzugehen, und der militärischen Intervention, die zum Sturz des Diktators Saddam Hussein führte.[24] Für die ehemaligen Dissidenten bleibt Amerika die »unentbehrliche Nation«, weil es in der Welt nach dem Ende des Kalten Krieges an seiner »demokratischen Mission« festgehalten habe. Nichts kann sie offenbar von diesem Urteil abbringen, auch nicht die Kehre der USA vom Konzept der humanitären Intervention, wie es die neunziger Jahre prägte, zur Logik der Macht, wie sie seit dem 11. September vorherrscht, der Übergang also vom »Liberalismus ohne Macht« der Clinton-Ära zu George Bushs »Macht ohne Liberalismus«, wie Samantha Power es genannt hat.[25]

Die Tatsache, dass Regierungen und intellektuelle Eliten die Durchsetzung der US-Macht auf der internationalen Bühne in erheblichem Maße unterstützt haben, muss allerdings differenziert werden, denn es gibt nicht nur eine Vielzahl von Standpunkten (der sowjetische Block ist nicht einfach durch einen amerikanischen ersetzt worden), sondern auch tiefgehende Meinungsunterschiede zwischen Eliten und Öffentlichkeit. Bestätigt wird dies durch mehrere unabhängige Meinungsumfragen, aus denen hervorgeht, dass die Bürger der neuen EU-Mitgliedsstaaten dem amerikanischen Eingreifen im Irak ebenso kritisch gegenüberstehen wie die Bürger der alten.[26]

Diese Erhebungen zum Irakkrieg der USA müssen jedoch vor dem Hintergrund anderer Umfragen interpretiert werden, die 2002 und 2003 vom Pew Research Center durchgeführt wurden. Im Großen und Ganzen schließen sich die Osteuropäer den Zielen des nach dem 11. September begonnenen Antiterrorkrieges an, sind aber gegen ein einseitiges Handeln der Vereinigten Staaten. Dem Satz, »Die Vereinigten Staaten nehmen Rücksicht auf andere« bei ihrem Kampf gegen den Terrorismus, stimmten zwischen 60 und 70 % der Osteuropäer nicht zu (erheblich mehr Befragte als in den EU-Mitgliedsstaaten). Den Satz, »Die Welt wäre gefährlicher, wenn ein anderes Land militärisch gleich mächtig wäre wie die USA«, bejahte das »alte Europa« (Frankreich: 64%, Deutschland: 63%), während Tschechen (53% Ja) und Polen (46% Ja) die Situation gelassener sehen.[27] Der Satz, »Wenn es Differenzen mit Amerika gibt, dann liegt das an

unterschiedlichen Werten«, der als Hauptindikator für Anti-Amerikanismus galt, wird in Frankreich und Deutschland nur von einem Drittel der Befragten bejaht, in der Tschechischen Republik aber von 62%.

Kurz, zwischen Westeuropa und den Regierungen und intellektuellen Eliten Osteuropas besteht ein auffälliger Unterschied, was die Reaktionen auf den übermächtigen Primat der USA auf der internationalen Bühne betrifft. Doch scheint es demgegenüber unter den Bürgern ganz Europas einen breiten Konsens zu geben, der die These, Europa sei in Bezug auf die Vereinigten Staaten zutiefst gespalten in ein »altes« und ein »neues Europa«, mehr als fraglich erscheinen lässt.

Globalisierung und Amerikas soziales und ökonomisches Modell

Eine weitere Hinsicht, in der die amerikanische Vormachtstellung den Franzosen und einigen anderen Europäern ein Dorn im Auge ist, ist die ökonomische. Spätestens seit der Amtszeit Präsident Reagans wird das Amerikabild der Europäer entscheidend durch die Globalisierung und die Propagierung des freien Marktes bestimmt. Das liberale Wirtschaftsmodell Amerikas mit seinen hohen Wachstumsraten und seinem hohen Maß an Ungleichheit in Verbindung mit niedriger Arbeitslosigkeit und geringer sozialer Sicherheit gilt als umfassende Kampfansage an das kontinentaleuropäische Modell, das durch den Wohlfahrtsstaat, hohe öffentliche Ausgaben und eine hohe Arbeitslosigkeit gekennzeichnet ist. Michel Albert bezeichnet diesen Gegensatz als den zwischen dem »angelsächsischen Modell« und dem »rheinischen Kapitalismus«, den sowohl die westeuropäischen Sozialdemokraten als auch die Christdemokraten seit dem Zweiten Weltkrieg vertreten.[28] Nachdem Reagan und Thatcher in den achtziger Jahren gegen dieses Modell Front gemacht hatten, riefen Clinton und Blair den »Dritten Weg« aus als die allein überzeugende Antwort auf die Herausforderungen des Wohlfahrtsstaats im Zeitalter der Globalisierung. Mittlerweile ist das kontinentaleuropäische Modell in die Krise geraten, und zwar nirgendwo so deutlich wie in Deutschland und Frankreich, den ökonomisch »kranken Männern Europas«. In der ungleichen Auseinandersetzung zwischen »Territorialisten« (unter Führung Frankreichs) und (US-dominierten) »Globalisten« unterstützte das postkommunistische Osteuropa, wie zu erwarten, denn auch die letzteren.[29] In Westeuropa (und vor allem in Frankreich) besteht eine enge Korrelation zwischen den Kritikern

der Marktorientierung bzw. der Deregulierung der neunziger Jahre – ganz zu schweigen von den Globalisierungsgegnern – und dem Unmut über die wirtschaftliche Macht der USA.

Für die Osteuropäer hingegen war in der postkommunistischen Übergangsphase das Modell des freien Marktes doppelt attraktiv. Nach einem halben Jahrhundert staatlicher Kontrolle von Wirtschaft und Gesellschaft wollte man den Staat nicht reformieren – man wollte ihn abschaffen. Mit diesem Ziel vor Augen fanden die Osteuropäer den von den USA vertretenen Marktliberalismus und den Mythos von Amerika als einer Gesellschaft ohne Staat überaus nachahmenswert.

Dem postsozialistischen Osteuropa empfahl sich Amerika umso mehr, als es den Vorzug hatte, sich zu keiner Zeit auf den Sozialismus eingelassen zu haben. In Warschau oder Budapest hatte sich wohl kaum jemand mit Werner Sombart und seiner Frage auseinandergesetzt, warum es in den USA keinen Sozialismus gibt. Was man dagegen kannte, war Milton Friedman mit seiner einfachen Wahrheit, dass Amerika – gleich ob in der Ära der Reagonomics oder in der Amtszeit Clintons – für den freien Markt steht und wirtschaftlich erfolgreich ist, während Kontinentaleuropa (Frankreich und Deutschland) auf ein Jahrzehnt mit nahezu Nullwachstum und zehn Prozent Arbeitslosigkeit zurückblickte. Daher das Paradox, dass in Osteuropa unter dem Banner einer Gewerkschaft namens Solidarität der Wirtschaftsliberalismus der Chicago-Boys eingeführt wurde!

Kurz, das amerikanische Modell erschien verheißungsvoll, Wirtschaftsliberalen ebenso wie politischen Liberalen, Vaclav Klaus ebenso wie Vaclav Havel. Unter den osteuropäischen Verfechtern des freien Marktes, die unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Kommunismus für die Umstellung auf die Marktwirtschaft zuständig waren, beschränkte sich die Debatte, wie Timothy Garton Ash bemerkte, auf die Auseinandersetzung zwischen Hayek- und Friedman-Adepten. Die meisten beriefen sich bei der Anwendung der berühmten »Schocktherapie« auf amerikanische »Gurus«. Für Leszek Balcerowicz in Polen war das Jeffrey Sachs, für Vaclav Klaus war es Milton Friedman (und Margaret Thatcher). Die Begeisterung für das amerikanische Modell ebbte allerdings ab, als das politische Pendel in Warschau und Prag in die andere Richtung ausschlug (und als Vaclav Klaus Ende 1997 wegen undurchsichtiger Parteifinanzierung zurücktreten musste). Die Hauptorientierung aber wurde beibehalten, und andere Länder schlossen sich an: Estland als Vorkämpfer für den Freihandel und die

Slowakei nach der Ära Meciar optierten, animiert durch George Bushs Steuersenkungspolitik, für einen einheitlichen Steuersatz von 19% für Unternehmen und Einzelpersonen (im Gegensatz zu Resteuropa, wo die Steuersätze durchschnittlich mehr als doppelt so hoch sind).

Ein weiterer Anstoß für das Zurückdrängen des Staates ging von der Menschenrechtsbewegung und dem politischen Liberalismus aus. Die Dissidenten hatten die Ideen der universalen Rechte und der Zivilgesellschaft wiederentdeckt, und beides rief, wenngleich mit weniger Nachdruck, ebenfalls nach dem angelsächsischen Modell. »Beschäftigt man sich mit einem wichtigen Problem, dann stößt man in Frankreich auf den Staat, in England auf einen Lord und in Amerika auf einen Verein.« Was Alexis de Tocqueville damals beobachtet hat, gilt in gewisser Hinsicht auch für die Art und Weise, wie die osteuropäischen Postkommunisten ihre Probleme angingen: Der Staat wurde zurückgedrängt, den Adel gab es nicht mehr, und die Zivilgesellschaft, auf die man alle Hoffnungen setzt, ist ein langfristiges Projekt. Da Wirtschaftsliberale ebenso wie die politischen Liberalen im Staat den Feind sehen, dem Freiheiten abgetrotzt werden mussten, trachten sie nach dem, was Isaiah Berlin »negative Freiheiten« genannt hat. Daher rührt denn auch die Faszination durch das amerikanische Modell eines minimalistischen Staates. Was man unter einem solchen Staat versteht, fasste ein Artikel in einer tschechischen Tageszeitung kürzlich so zusammen: »In Amerika ist alles erlaubt, was nicht gesetzlich verboten ist. In Deutschland ist alles verboten, was nicht gesetzlich erlaubt ist. In Russland ist alles verboten, insoweit das Gesetz es erlaubt. In Frankreich ist alles erlaubt, auch wenn das Gesetz es verbietet. In der Schweiz ist alles Pflicht, was nicht gesetzlich verboten ist.«

Hier geht es natürlich nicht darum, ob diese Sätze zutreffen oder nicht, sondern darum, dass in ihnen eine weit verbreitete Wahrnehmung zum Ausdruck kommt: Während Amerika mit der Freiheit des Einzelnen assoziiert wird, zeichnet sich Kontinentaleuropa durch eine Überfülle an staatlich oktroyierten (wenngleich nicht immer durchgesetzten) Vorschriften und Regelungen unterschiedlichster Art aus. Dieser Gegensatz tritt noch stärker hervor, wenn man vergleicht, wie West- und Osteuropa auf den unter der Führung der USA betriebenen Prozess der wirtschaftlichen Globalisierung reagieren. Ist die EU ein Werkzeug dieser Globalisierung oder vielmehr ein Versuch, mit ihr fertig zu werden und die Neumitglieder gegen ihre abträglichen Folgen zu schützen?

Die Modernisierung Osteuropas nach 1989 hat eine doppelte Dimension: Halb ist sie eine Anpassung an den Prozess der EU-Integration und halb eine Transformation der Volkswirtschaften und der Gesellschaften unter dem Druck globaler bzw. amerikanischer Muster. Der ungarische Wirtschaftswissenschaftler Janos M. Kovacs schrieb dazu: »Mit dem NATO-Beitritt, mit der Öffnung ihrer Länder für multinationale Unternehmen, der Einführung von Kapitalmärkten und Sozialsystemen amerikanischer Prägung und dem Anschluss an globale Trends der Massenkultur könnten sich nicht wenige der neuen Demokratien in Osteuropa (...) von dem (den) Gesellschaftsmodell(en) entfernen, die Westeuropa anbietet. Und das umso stärker, als sie Gefahr laufen, eigentümliche Hybridformen aus der Kreuzung globaler Strukturen mit Überbleibseln des kommunistischen Erbes zu produzieren.«[30]

Sobald man den Blick von der Rhetorik zur Realität, von den anfänglichen Impulsen zur derzeitigen Phase wandern lässt, ist man indessen genötigt, die Behauptung, die osteuropäischen Übergangsgesellschaften strebten nicht auf ein »kontinentaleuropäisches«, sondern auf ein »amerikanisches« Modell zu, ein wenig zu differenzieren. Der Einfluss eines Kapitalismus nach amerikanischem Vorbild hängt doch auch von der Präsenz amerikanischen Kapitals ab. Bei den Kapitalströmen, die insgesamt in Osteuropa investiert werden, herrscht jedoch ein gewaltiges Ungleichgewicht, und zwar zugunsten der Europäischen Union. Im Jahr 2001 betrugen die direkten Auslandsinvestitionen aus der EU in Polen 6,37 Milliarden Euro (verglichen mit weniger als 37 Millionen aus den USA); in der Tschechischen Republik lagen die EU-Investitionen um ein Zehnfaches über denen der USA (2.429 Millionen gegenüber 249 Millionen). Ähnliche Zahlen (in Millionen) liegen aus den übrigen osteuropäischen Ländern vor: Ungarn 1247 zu 10, Slowakei 888 zu 28, Slowenien 391 zu 21, Lettland 220 zu 1, Estland 228 zu 0, Litauen 171 zu 0.[31] Kurz, wie immer die Rhetorik aussehen mag, die reale Dynamik der ökonomischen Integration bindet die Region fest an Westeuropa – und nicht an die Vereinigten Staaten.

Nicht weniger wichtig ist, dass die oben genannten Ost-West-Unterschiede in Bezug auf das Wirtschaftsmodell und die Globalisierung von Meinungsumfragen nicht bestätigt werden. Die Pew Global Attitudes-Umfrage zeigt eine nicht unerhebliche Konvergenz zwischen alten und neuen EU-Mitgliedern (damals noch Anwärtern) in zentralen Fragen wie etwa der Offenheit gegenüber einer weiteren Ausdehnung der Handels-

und Wirtschaftsbeziehungen.[32] Positiv (für das eigene Land) beurteilen ebenso viele Tschechen und Slowaken (etwa zwei Drittel) wie Westeuropäer die Auswirkungen der Globalisierung.[33] Nur in Polen gibt es mit nur 38% positiver Antworten stärkere Bedenken. Ein vergleichbares Bild zeigt sich im Hinblick auf die breite Zustimmung zum freien Markt, allerdings gekoppelt an die Forderung nach einem sozialen Sicherheitsnetz. Dieser Umfrage zufolge sind die Amerikaner unter allen Einwohnern der reichen Länder die einzigen, die mehr Wert auf persönliche Freiheit als auf die staatliche Garantie einer sozialen Absicherung legen. Nahezu sechs von zehn US-Bürgern geben der Freiheit, ihre individuellen Ziele ohne Einmischung des Staates verfolgen zu können, den Vorzug, während nur ein Drittel der Ansicht sind, eine Regierung müsse vordringlich sicherstellen, dass niemand Not leidet. In allen europäischen Ländern hingegen denkt die Mehrheit genau andersherum.[34]

Die einzige Diskrepanz zwischen den alten EU-Mitgliedern und den neuen aus dem Osten findet man in der Haltung der breiten Öffentlichkeit gegenüber den Globalisierungsgegnern. Während ein erheblicher Anteil der Westeuropäer den Globalisierungsgegnern einen »positiven Einfluss« attestiert (in Großbritannien 39%, in Frankreich 44%, in Deutschland 33%), teilen nur wenige Osteuropäer diese Ansicht (18% der Tschechen, 16% der Bulgaren, 21% der Polen).[35] Besonders augenfällig wurde der Gegensatz im September 2000, während des Gipfels von Weltbank und Internationalem Währungsfonds in Prag, als weite Teile der tschechischen Bevölkerung in den gewalttätigen Demonstrationen gegen die Globalisierung einen ausländischen Import anti-kapitalistischer bzw. anti-amerikanischer Rhetorik und Gewaltkultur sahen.[36]

Man kann also festhalten: In der Haltung gegenüber der Vormachtstellung der USA auf der internationalen Bühne und ihrem wirtschaftlichen Einfluss, der nicht selten mit den Herausforderungen der Globalisierung gleichgesetzt wird, zeigt sich eine Kluft zwischen einerseits den politischen und ökonomischen Eliten, die im ersten Jahrzehnt nach dem Kollaps des alten Regimes politisch dominierten, und andererseits der breiten Öffentlichkeit. Letztere teilt die grundsätzlichen Auffassungen und Prioritäten, wie sie auch in der westeuropäischen Öffentlichkeit zum Ausdruck kommen, zeigt aber weniger Toleranz, was die Proteste der radikalen Globalisierungsgegner betrifft.

»Amerikanisierung« der Kultur?

Die dritte Dimension des anti-amerikanischen Ressentiments in Frankreich (und Teilen Westeuropas) hat mit dem Vordringen der amerikanischen Massenkultur zu tun. Opposition gegen eine mit den USA assoziierte Globalisierung des freien Marktes ist in aller Regel eine Sache der politischen Linken. Opposition gegen die »Amerikanisierung« der Kultur wird zumeist von der nationalistischen Rechten artikuliert, fürchtet sie doch, dass moderne Lebensformen und Massenkultur die traditionellen Wertvorstellungen zerstören und die nationale Identität auflösen.[37] Der kulturelle Anti-Amerikanismus konzentriert sich fast immer auf zwei Hauptthemen. Erstens richtet er sich gegen die Kommerzialisierung der Kultur, gegen die Vorstellung, dass Kultur (vor allem in den USA) nicht mehr als ein Industriezweig unter anderen ist und in erster Linie dem Gesetz von Angebot und Nachfrage sowie des freien Handels gehorcht. Das von großen Teilen der französischen Eliten geteilte Gegenargument lautet, Kunst und Kultur dürften nicht wie eine Ware behandelt werden, denn die Kultur und das an sie geknüpfte Selbstverständnis der Nation seien zu wichtig, als dass man sie dem Markt überlassen dürfe, auf dem die wirtschaftlich schwächeren Nationalkulturen von der allmächtigen amerikanischen Dampfwalze platt gemacht zu werden drohen.[38]

In diesem »Kulturkampf«, wie es der *Nouvel Observateur* nennt, wird deutlich, dass »Amerika seine Weltherrschaft nicht nur seiner Wirtschaftsmacht, sondern ebenso sehr seiner kulturellen Hegemonie verdankt.«[39] Deshalb plädieren die Franzosen für eine »Sonderstellung der Kultur« *(exception culturelle)*, durch die einerseits die kulturelle Vielfalt, andererseits die von der Massenkultur mit ihrer mächtigen Unterhaltungsindustrie bedrohte Hochkultur gesichert werden soll.[40] Im Europäischen Verfassungskonvent gab Frankreich diesem Problem Priorität und konnte tatsächlich einen Verfassungszusatz einbringen, der den Ländern in kulturellen Angelegenheiten ein Vetorecht einräumt.[41] Dieser Zusatz zur Sonderstellung der Kultur bedeutet, dass ein einzelnes EU-Land Handelsbeziehungen zu außereuropäischen Ländern auf dem Gebiet der Kulturgüter-, Film- und Musikproduktion blockieren kann.[42] Niemand hatte auch nur den geringsten Zweifel, dass dies auf die Vereinigten Staaten gemünzt war.

Wie sehen nun die Reaktionen auf das Reizthema »Amerikanisierung der Kultur« in jenen Ländern aus, die zunächst Kulturnationen waren und

dann erst zu politischen Nationen wurden und in denen bis 1990 Schriftsteller und Philosophen als das letzte Bollwerk geistigen Widerstands gegen den Totalitarismus galten?

Die einstige Situation hat der amerikanische Romancier Philip Roth nach einem Besuch in Prag in den achtziger Jahren mit folgenden Worten beschrieben: »Im Westen geht alles, und nichts zählt; im Osten geht nichts, und alles zählt.« Im kommunistisch beherrschten Europa hatten manche Intellektuelle aus der Not eine Tugend gemacht: Die unabhängige Samisdat-Kultur war sozusagen das letzte Relikt einer nichtkommerziellen Kultur, deren Werke (um Hannah Arendt zu zitieren) »zu nichts anderem gemacht waren, als zu erscheinen«, und außerhalb der Konsumgesellschaft blieben. Daher die These (von Kundera bis Solschenizyn), das letzte Refugium einer Hochkultur, die noch nicht vom amerikanischen bzw. westlichen Kommerz verdorben sei, befinde sich paradoxerweise gerade dort, wo sie vom »Sozialismus, der aus der Kälte kam«, in ihrer Existenz bedroht war. Nicht unähnlich argumentierten interessanterweise auch der polnische Papst und die katholische Kirche Polens, die eine geistige Erweckung des dekadenten, materialistischen Westens *ex oriente* für möglich hielten.[43]

Das Erbe des Kommunismus und die Hinterlassenschaft der oppositionellen Gegenkultur sind komplexer, als es dieses selbstgefällige Klischee wahrhaben will. Vor 1989 stand in Prag die »Hochkultur« der Dissidenten (etwa die Samisdat-Übersetzungsseminare) viel stärker unter europäischem als amerikanischem Einfluss (Heidegger, Arendt, Levinas, Ricoeur), während die Gegenkultur sich mehr auf das Kalifornien und das New York der sechziger und siebziger Jahre bezog (Frank Zappa, Lou Reed und Velvet Underground).[44] Hier wie dort fanden sich Elemente einer Kritik am herrschenden kulturellen Kommerz. Vaclav Havel, Symbolfigur des »neuen« Osteuropa, das an gemeinsamen »atlantischen« Werten festhält, trat zugleich als Kritiker der Moderne auf und warnte vor der Beherrschung der Welt durch die Logik »unpersönlicher Megamaschinen«, deren östliche Form zwar besonders extrem und widerwärtig, aber nicht die einzige gewesen sei.[45] Darin standen Havel und die intellektuellen Dissidenten in der Tschechoslowakei unter dem Einfluss der Schriften von Jan Patocka und Martin Heidegger. Immerhin hatte schon letzterer geschrieben: »Dieses Europa (...) liegt heute in der großen Zange zwischen Russland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Russland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der

entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation der Normalmenschen.«[46]

Warum ein solcher Autor den Dissidenten so wichtig erschien (wo es doch gewiss verlässlichere philosophische Gewährsleute für ein Nachdenken über Demokratie und den Westen gibt), erklärte der tschechische Samisdat-Übersetzer von *Sein und Zeit* mit dem Einfluss Patockas (dessen »Meisterdenker« Husserl und Heidegger gewesen waren).[47]

Sowohl die Kritik der tschechoslowakischen Dissidenten an der westlichen Moderne (deren fortgeschrittenste Verkörperung sie in Amerika sahen) als auch die Forderung der polnischen Katholiken, die westliche Demokratie (deren Führungsnation sie ganz fraglos in Amerika sahen) bedürfe einer von Europa ausgehenden religiösen Renaissance, klingen heute hohl. Polen als Europas geistiges Piemont, weil nach den Worten des Papstes »die Erfahrung des Totalitarismus Osteuropa zu größerer Reife verholfen hat«? Wir wissen inzwischen, was daraus geworden ist. Wir haben mit angesehen, wie nach dem Zusammenbruch des Totalitarismus und seiner Ökonomie der Knappheit Konsumrausch und kommerzielle Massenkultur, beide vor allem assoziiert mit Amerika, ihren ungebremsten Siegeszug antreten konnten. »Wir haben einen neuen Gott – Entertainment!«, schreibt der tschechische Schriftsteller Ivan Klima zum Zustand der Kultur zehn Jahre nach der »Samtenen Revolution«. Und Vaclav Havel kommentiert: »Ich bin nicht sicher, ob wir den Westen nicht gerade in jenen Verhaltensweisen einholen, vor denen man den Westen warnen muss.«[48] Den Westen, nicht nur Amerika.

*

Die gegensätzlichen Auffassungen von und Einstellungen zu Amerikas Rolle als einziger Supermacht und als angebliches Modell für Demokratie und offene Gesellschaft haben einerseits zu tun mit unterschiedlichen historischen Erfahrungen und einem unterschiedlichen Bewusstsein der eigenen Rolle: Während die Franzosen sich schwer tun mit der Anpassung an ihren aktuellen Status als Mittelmacht, schätzen die kleinen Länder Osteuropas Amerika auch als ausgleichenden Faktor auf dem europäischen Schauplatz, der hilft, das Ungleichgewicht zwischen ihnen und Frankreich bzw. Deutschland zu korrigieren. Andererseits haben die gegensätzlichen Einstellungen zu Amerika aber auch zu tun mit den Hinter-

lassenschaften des Kalten Krieges und im Fall Frankreichs mit der unterschiedlichen Wahrnehmung der friedlichen Revolutionen des Jahres 1989. Die Franzosen versuchten zunächst, sie als passenden Beitrag zu ihren Gedenkfeiern zum zweihundertsten Jahrestag der Französischen Revolution zu betrachten.[49] Aus der Sicht der Osteuropäer war 1989 hingegen ein sehr bewusster Abschluss jener Epoche, die mit der Französischen Revolution begann (der die Russische Revolution von 1917 folgte) und die auf der Vorstellung basierte, dass eine bessere Gesellschaft mit Gewalt herbeigeführt werden kann. 1989 brachte den Sieg der demokratischen Idee über die Idee der Revolution, und insofern wurde das Jahr eher mit dem Erbe der amerikanischen Revolution bzw. dem amerikanischen Modell der Demokratie assoziiert.

Der Gegensatz, der zwischen »altem« und »neuem« Europa in der Haltung zu Amerika besteht und hier in seinen drei Dimensionen – Amerikas Machtstellung, sein sozioökonomisches Modell und seine Massenkultur – dargestellt wurde, ist keineswegs so eindeutig, wie die aktuellen politischen Verhältnisse uns glauben machen wollen. Es könnte interessant sein zu untersuchen, in welchem Maße es im erweiterten Europa zu einem Export von Formen des westeuropäischen Anti-Amerikanismus nach Osteuropa kommen wird. Ebenso spannend könnte es sein zu fragen, in welchem Maße Elemente der amerikanischen Euro- oder Frankophobie nach Osteuropa exportiert und dort übernommen werden. Vor einem Jahrzehnt schrieb der in Paris lebende tschechische Schriftsteller Milan Kundera, er empfinde »frankophobe Überheblichkeit ebenso als persönliche Kränkung wie die Überheblichkeit großer Länder gegenüber dem kleinen Land, aus dem ich komme«.[50] Zugegeben, dieser Standpunkt wird zur Zeit nicht von vielen geteilt.

Die aktuellen europäischen Meinungsverschiedenheiten über Amerika könnten zu dem Fehlschluss verleiten, dass die ehemals kommunistischen Länder Osteuropas heute am Scheideweg stünden und sich zwischen Washington und Brüssel, zwischen NATO und EU entscheiden müssten. Nichts ist weiter von der Realität entfernt als das. Keines dieser Länder hat Aussichten auf einen »Puerto-Rico-Status« als 51. Staat der USA. Ihre Zukunft liegt in der Europäischen Union. Beide Seiten in der transatlantischen Auseinandersetzung haben die Verantwortung dafür zu tragen, wenn sie diese Länder vor eine falsche Wahl stellen.

Zum Schluss sei noch einmal gesagt, dass der hier skizzierte starke Kontrast weniger für die breite Öffentlichkeit als vielmehr für die politischen und intellektuellen Eliten gilt. Überdies wird er sich mit der Zeit wohl abschwächen. Bis dahin können die Franzosen sich mit dem Gedanken trösten, dass die Vernarrtheit der Osteuropäer in Amerikas demokratische Mission nur eine Phase ist: »In der Pubertät sind wir alle Amerikaner, aber wir sterben als Franzosen« (Evelyn Waugh).

Aus dem Englischen von Rolf Schubert

Anmerkungen

1 Den Brief unterzeichneten die Spitzenpolitiker von fünf EU-Mitgliedsstaaten (Großbritannien, Spanien, Italien, Portugal und Dänemark) sowie von drei Beitrittskandidaten (Leszek Miller für Polen, Peter Medgyessy für Ungarn und Vaclav Havel für die Tschechische Republik). Vgl. *The Wall Street Journal*, 30. Januar 2003.

2 »New Allies Back US Iraq Policy«, *The New York Times* vom 6. Februar 2003. Der Brief wurde in Washington von Bruce Jackson, einem ehemaligen Berater des Pentagon und Vorsitzenden des amerikanischen NATO-Ausschusses, aufgesetzt.

3 Vgl. *The Economist*, 12.-18. Juli 2003.

4 Vgl. Zbigniew Brzezinski, »Confronting Anti-American Grievances«, *The New York Times* vom 1. September 2002. »Für Amerika liegt die Gefahr womöglich darin, dass der nicht politisch definierte Krieg gegen den Terrorismus (...) umfunktioniert und anderen Zielen unterworfen wird. (...) Sollte es dahin kommen, dass Amerika von seinen Hauptverbündeten in Europa und Asien als moralisch abgestumpft und politisch naiv angesehen wird, weil es ihm nicht gelingt, den Terrorismus in seiner weiteren und tieferen Dimension zu erfassen (...), dann wird die weltweite Unterstützung für Amerikas Politik mit Sicherheit nachlassen.«

5 Vgl. Timothy Garton Ash, »Anti-Europeanism in America«, in: *The New York Review of Books*, 13. Februar 2003, S. 32 ff.

6 Josef Joffe, »Continental Divides«, in: *The National Interest* (Frühjahr 2003), S.157-160, sowie »Round 1 Goes to Mr Big«, *The New York Times* vom 10. Februar 2003.

7 Philippe Roger betont in seiner Untersuchung zum Anti-Amerikanismus der Franzosen, dass die Entwicklung im 19. Jahrhundert von einem *antiaméricanisme du mépris* zu einem *antiaméricanisme de la crainte* im Anschluss an den Spanisch-Amerikanischen Krieg verlief und im 20. Jahrhundert, insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg, zu einem *antiaméricanisme du ressentiment* wurde. Vgl. *L'Ennemi américain: Généalogie de l'antiaméricanisme français*, Paris 2002.

8 Jean-Marie Colombani, »Arrogances américaines«, *Le Monde* vom 26. Februar 1998.

9 Dies bezieht sich auf den Versuch des US-Kongresses, ausländische Firmen auch außerhalb der USA amerikanischer Jurisdiktion zu unterstellen.

10 Vgl. Hubert Védrine, *Les cartes de la France à l'heure de la mondialisation* (Gespräch mit Dominique Moïsi), Paris 2000, S. 72.

11 Andrei Plesu, der rumänische Philosoph und frühere Außenminister seines Landes, hat das so ausgedrückt: »Wenn wir vom Westen sprachen, dann kam es uns überhaupt nicht in den Sinn, (...) Westeuropa und Nordamerika als zwei unterschiedliche Gebilde zu betrachten«. Vgl.

»Who Do You Love The Most?«, in: *TCDS Bulletin*, The Graduate School, New School University, New York, Juni 2003, S. 6.

12 »It's Time to End Uncertainty«, Ansprache von Zbigniew Brzesinski auf der Konferenz der ostmitteleuropäischen Ministerpräsidenten am 11. Mai 2001 in Bratislava.

13 Ronald D. Asmus und Ulrich Weisser, »Refit NATO to move against threats beyond Europe«, *International Herald Tribune* vom 6. Dezember 2001. Ronald D. Asmus war zwischen 1997 und 2000 als stellvertretender Staatssekretär im US-Außenministerium zuständig für die NATO-Erweiterung und hat ein Buch zu diesem Thema verfasst: *Opening NATO's Door: How the Alliance Remade Itself for a New Era*, New York 2002. Vgl. auch: Alexandr Vondra und Sally Painter, »No time to go it alone«, *The Washington Post* vom 18. November 2002. Alexandr Vondra ist stellvertretender Außenminister der Tschechischen Republik.

14 David E. Sanger, »Bündnisse mit Europa: Bush verändert die Landkarte«, *The New York Times* vom 24. Januar 2003.

15 Andrei Plesu machte dazu die ironische Bemerkung: »Wir haben im Verlauf der unruhigen Geschichte unserer Länder genug Stiefel geküsst und geleckt und wissen, wann es wieder soweit ist.« A.a.O. (Anm. 11), S. 6.

16 Zu der Aussicht auf Errichtung ständiger US-Militärbasen in Bulgarien vgl. die Äußerungen des bulgarischen Außenministers Solomon Passy, *Novinite* vom 5. März 2003, sowie des Verteidigungsministers Nicolay Svinarov im *Bulgarian New Digest* vom 24. März 2003. Ungarn verfügt bereits über eine derartige US-Basis in Taszár. Vgl. »Une base magyare au service de la guerre contre Bagdad«, in: *Le Courrier International*, Nr. 632 (12.-18. Dezember 2002).

17 Daniel Michaels, »Who helps the US in times of trouble? Poland, of course«, *Wall Street Journal* vom 8.-9. Januar 1999.

18 Wlodzimierz Cimoszewicz auf einer Tagung des Zentrums für Strategische und Internationale Studien (CSIS) am 14. Dezember 2002 in Washington, in: *Polish Embassy Post*, Frühjahr 2003, S. 4. Derselbe Cimoszewicz hatte noch im März 1999 zusammen mit 162 Abgeordneten im polnischen Sejm gegen die Militärintervention der NATO im Kosovo gestimmt. 2003 haben dann dieselben Abgeordneten für die militärische Intervention der USA im Irak votiert.

19 Der Gedanke, die USA sollten in Europa ihre Politik einer »Koalition der Willigen« fortsetzen und die EU »zersetzen«, die durch ihre Erweiterung ohnehin »aufgeweicht« werde, wurde vom Leiter des politischen Planungsstabes beim US-Außenministerium bei einer Tagung mit europäischen Gesprächspartnern am. 3.-4. April 2003 am Brookings-Institut in Washington D.C. vorgetragen.

20 Der tschechische Staatspräsident Vaclav Havel hat in einer kleinen, wenig beachteten Rede, die er am Vorabend des NATO-Gipfels in Prag hielt, darauf hingewiesen, dass im Laufe seines Lebens sein Land zwei Mal bittere Erfahrungen mit weitreichenden Folgen habe machen müssen, an die sich alle Tschechen nur allzu gut erinnerten, wenn es jetzt um die Frage der Unterstützung einer Militärintervention gehe. Die eine betrifft das Münchener Abkommen von 1938 und die Kapitulation der europäischen Demokratien vor der Drohung Hitlers »angeblich im Interesse des Friedens«. Die andere betrifft die Invasion der Tschechoslowakei durch die Warschauer-Pakt-Truppen im Jahre 1968, als »im Namen einer Idee, die höher veranschlagt wurde als die Souveränität eines Landes«, nämlich im Namen des Sozialismus, die Sowjetunion »brüderliche Hilfe« leistete. »Daher ist es unbedingt erforderlich, aufs Genaueste abzuwägen, ob eine geplante Militäraktion tatsächlich das Volk eines Landes gegen ein verbrecherisches Regime unterstützt und die Menschheit vor dessen Waffen schützt oder ob sie nur eine womöglich geschicktere Spielart jener ›brüderlichen Hilfe‹ darstellt, die die Sowjets damals den Tschechen angedeihen ließen.« Eröffnungsrede bei der vom Aspen-Institut organisierten Konferenz *The Transformation of NATO*, Prag, 20. November 2002.

21 Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27. Februar 2003.

22 Adam Michnik, »Nous, les traîtres de l'Europe«,*Libération* vom 8. April 2003.

23 Die Rede wurde auf einer Konferenz gehalten, die unter dem Thema »T.G. Masaryk und Amerika« stand; Washington D.C., 19. September 2002.
24 Veton Suroi, »Les tyrans ne tombent que sous les bombes«,*Le Monde* vom 15. Februar 2003.
25 Samantha Power, in: *The New Republic*, Februar 2003.
26 Das traf offensichtlich auch auf die baltischen Länder zu, deren Regierungen, gleich nach den Polen, die stärkste Unterstützung für die USA erkennen ließen: 74% der befragten Letten waren gegen eine Beseitigung des Regimes im Irak mit militärischen Mitteln, und so fiel Premierminister Einars Repses Beliebtheit von 70% auf 40%, nachdem er den USA seine Unterstützung zugesagt hatte. Vgl. E. Tomiuc, »Eastern Europe: Do citizens of Vilnius support Action against Iraq? Or only their governments?«, *Radio Free Europe Features*, 7. Februar 2003. – Sogar für den Fall, dass im Irak Massenvernichtungswaffen gefunden würden und der UN-Sicherheitsrat sein Plazet für eine Intervention gäbe, war die Ablehnung der Osteuropäer stärker als die der Westeuropäer. Das ergab eine in der letzten Januar-Woche 2003 durchgeführte Umfrage von Gallup-Europa; vgl. Ch. Châtelot, »Les pays de l'Est justifient leur fidélité aux Etats-Unis«,*Le Monde* vom 1. Februar 2003.
27 The Pew Global Attitudes Project, *What the World Thinks in 2002*, The Pew Research Center, Washington D.C., Dezember 2002, S. 58. Über die Ergebnisse der Erhebung informiert ebenfalls *The Economist*, Sonderbericht »Living with a superpower«, 4. Januar 2003, S. 18-20. Vgl. auch: Tony Judt, »The Way We Live Now«, in: *The New York Review of Books*, 27. März 2003.
28 Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris 1992.
29 Zu dieser Terminologie vgl. Charles S. Maier, »Territorialisten und Globalisten. Die beiden neuen Parteien in den heutigen Demokratien«, in: *Transit* 14 (1997). (Anm. d. Red.)
30 Janos Matyas Kovacs, »East European trajectories in times of integration and globalization«, in: *IWM Newsletter* Nr. 74, (Fall 2001), S. 11.
31 Eurostat-Erhebungsdaten nach Jacques Moris, »Une nouvelle Europe ... celle de D. Rumsfeld?«, in: *Bulletin de l'AFTS*, (2003/Nr. 4). S. 5.
32 The Pew Global Attitudes Project, *View of a Changing World*, The Pew Research Center, Washington, D.C., Juni 2003, S. 71.
33 A.a.O., S. 85.
34 A.a.O., S. 105 (Je weiter östlich bzw. südöstlich man geht, desto weniger »liberal« ist die öffentliche Wahrnehmung der Globalisierung.)
35 A.a.O., S. 97.
36 Ein weiterer Unterschied zeigt sich bei den Protesten der Bauernverbände: In Frankreich attackiert die *Confédération paysanne* unter Führung von José Bové im Rahmen ihrer Antiglobalisierungskampagne offen amerikanische Symbole, während sich in Polen Leppers Bauernbewegung *Selbstverteidigung* eher antieuropäisch als anti-amerikanisch gibt.
37 Auch auf der politischen Linken gibt es natürlich Spielarten dieses Themas. Dabei wird die Angst vor einer »Amerikanisierung« der französischen Gesellschaft mit kultureller Zersplitterung und Multikulturalismus in Zusammenhang gebracht, welche den universalistischen und integrativen Ansatz des französischen republikanischen Modells untergraben.
38 Vgl. die Untersuchung dieser Fragen bei Denis Olivennes, »La fin de l'impérialisme culturel américain?«, in: *Le Débat*, Nr. 119 (2002), S. 108-114.
39 »La guerre culturelle«, in: *Le Nouvel Observateur*, 4. März 1998.
40 Der frühere französische Kulturminister Jack Lang sprach in diesem Zusammenhang von einer »machine à raboter les cultures«. Alain Finkielkraut, Autor des Buches *La défaite de la pensée*, Paris 1987, äußerte sich dazu wie folgt: »La barbarie a fini par s'emparer de la culture. C'est l'industrie des loisirs, cette création de l'âge technique qui réduit les œuvres de l'esprit à l'état de pacotille ou, comme on dit en Amérique, d'entertainment.« (Ebd.)
41 Emmanuel Schwarzenberg, »Le conflit entre les Etats-Unis et l'Europe s'étend à la culture«, *Le Figaro* vom 17.-18. Mai 2003; Thomas Fuller, »Paris kann Zusatz in der neuen EU-Verfassung als Erfolg verbuchen«, *International Herald Tribune* vom 11. Juli 2003.

42 Allerdings gibt es eine Einschränkung: Ein solches Veto ist nur möglich, wenn ein Handelsabkommen »die kulturelle und sprachliche Vielfalt der Union zu beeinträchtigen droht.« (Ebd.)

43 Bei seinem ersten Besuch in Frankreich sagte Lech Walesa: »Ihr habt die materiellen Güter, wir haben die geistigen Werte«.

44 Nach einer Diskussion zwischen Bill Clinton und Vaclav Havel an der *City University of New York* (CUNY) bei dessen letztem Staatsbesuch in den USA gab Lou Reed ein Konzert für den tschechischen Staatspräsidenten.

45 Vgl. dazu vor allem seinen Aufsatz »Politik und Gewissen« von 1984, in: Ludger Hagedorn (Hg.), *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klima, Radl, Patocka, Havel, Kosik*, München 2002. In jüngster Zeit sprach Havel in einem Interview im Zusammenhang mit der Globalisierung vom »Konsum-Totalitarismus«. Interview mit Jacques Rupnik, in: *Politique Internationale*, Winter 2003, S. 22.

46 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 28 (der Text geht zurück auf eine Vorlesung vom Sommer 1935).

47 Gespräch des Verfassers mit Ivan Chvatík, dem Übersetzer von *Sein und Zeit* ins Tschechische (*Byti a cas*), anlässlich der Veröffentlichung des Buchs bei *Oikumene*, Prag 1996.

48 Vaclav Havel, Rede anlässlich des 10. Gründungstags der *Gazeta Wyborcza* (Warschau, Mai 1999).

49 Vgl. kritisch hierzu François Furet, »1789-1917. Rückfahrkarte. Mit einem Postskript«, in: *Transit* 1 (1990). (Anm. d. Red.)

50 »Und wie es die Frankophobie gibt! Sie ist das weltweit herrschende Mittelmaß, das sich an der jahrhundertelangen kulturellen Vorherrschaft Frankreichs rächen möchte. Vielleicht ist sie aber auch, weit über unseren Kontinent hinaus, eine Form der Schmähung Europas«. Milan Kundera, »La Francophobie, ça existe«, in: F. Mitterrand, V. Havel (Hg.), *Paris-Prague, les intellectuels en Europe*, Prag (Institut Français) 1994, S. 94.

Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at

Ivan Krastev

DAS JAHRHUNDERT DES ANTI-AMERIKANISMUS?

Das 20. Jahrhundert war das »Amerikanische Jahrhundert«. Als Vorkämpfer für Demokratie und Kapitalismus auftretend, gingen die USA als Sieger und als einzige verbliebene Supermacht aus dem Kalten Krieg hervor – nicht nur in militärischer, sondern auch in wirtschaftlicher, technologischer und sogar kultureller Hinsicht. Die wachsende Verbreitung der englischen Sprache und das anhaltende Verlangen von Millionen in aller Welt, nach Amerika auszuwandern, unterstrichen, wie real die Dominanz der USA war. Die Zukunft, so lautete ein damals kursierender Spruch, habe ein Gesicht, und dieses Gesicht sei das der Vereinigten Staaten.

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 markierten das abrupte Ende des Amerikanischen Jahrhunderts. Es könnte sehr wohl sein, dass man irgendwann auf die Epoche, in die wir jetzt eintreten, als das »Anti-Amerikanische Jahrhundert« zurückblicken wird. Die weltweite Zunahme des Anti-Amerikanismus ist ein unübersehbares Kennzeichen der Welt nach diesem Ereignis. Zum Ausdruck kommt dieser Anti-Amerikanismus auf vielfältige Weise, von Terroranschlägen auf US-Bürger oder amerikanische Einrichtungen bis hin zu einem drastischen Anwachsen negativer Einstellungen zu den USA und ihrer Politik in der Weltbevölkerung, wie unlängst eine vom Pew Research Center durchgeführte weltweite Umfrage gezeigt hat.[1] Das Verbrennen der US-Fahne, das Boykottieren amerikanischer Produkte und die Mobilisierung von Wählerstimmen durch eine ungehemmte anti-amerikanische Rhetorik sind als Äußerungsformen oder Indikatoren dieser Stimmungslage heute in vielen Teilen der Erde an der Tagesordnung. Zwei Grundformen des Anti-Amerikanismus sind derzeit zu beobachten: eine mörderische Variante und eine mildere. Die erstgenannte ist der Anti-Amerikanismus jener fanatischen Terroristen, die die Vereinigten Staaten hassen – ihre Macht, ihre Werte, ihre Politik – und bereit sind, Menschen zu töten und selbst zu sterben, um den USA Schaden zuzufügen. Der zweite Typus ist der Anti-Amerikanismus derjenigen, die auf der Straße und in den Medien gegen die USA Front machen, aber nicht

deren Vernichtung im Visier haben. Dem Anti-Amerikanismus der ersten Art kann man nur mit *»hard power«* begegnen. Den des zweiten Typs hingegen muss man besser zu verstehen versuchen, um wirksame Strategien gegen ihn entwickeln zu können.

Wie zunehmend deutlich wird, ist der Anti-Amerikanismus keine vorübergehende Stimmung, die sich schlicht mit der Unpopularität der Regierung Bush oder mit der breiten Ablehnung des unter amerikanischem Kommando geführten Irak-Krieges erklären ließe. Es handelt sich vielmehr, darin sind sich die Deuter des Phänomens in zunehmendem Maße einig, um einen ideologischen Universalbaukasten mit einem breiten und flexiblen Anwendungsspektrum. Jeder ernsthafte Versuch einer Analyse muss nicht nur die diversen Quellen des Anti-Amerikanismus in verschiedenen Teilen der Welt identifizieren, sondern auch die Vielfalt der Interessen und Zwecke berücksichtigen, für die der Anti-Amerikanismus als politisches Werkzeug eingesetzt wird.

Manche Beobachter weisen mit Recht darauf hin, dass der Anti-Amerikanismus kein neues Phänomen sei. Sie übersehen dabei oft, wie folgenschwer sein derzeitiges Wiederaufleben ist. Man kann die Position vertreten, die Rhetorik des Anti-Amerikanismus habe sich kaum verändert. Unbestreitbar aber ist, dass die Welt sich einschneidend verändert hat. Es geht weniger darum, dass sich die USA plötzlich einer immensen Unpopularität erfreuen, als um die Tatsache, dass der Anti-Amerikanismus sogar bei Amerikas engsten Verbündeten zu einer politisch korrekten Denkhaltung geworden ist.

Neu ist auch, dass und wie der Anti-Amerikanismus sich zu einem Instrument der Politik in der Ära nach dem Kalten Krieg entwickelt hat. Nachdem er sich vom Kommunismus abgekoppelt hat – der ihm eine gewisse Kraft verlieh, seiner Anziehungskraft aber auch Grenzen setzte –, ist er tiefer denn je in den Hauptstrom der Weltpolitik eingeflossen. In einem gewissen Sinn ist das, was Francis Fukuyama das »Ende der Geschichte« genannt hat, insofern eingetreten, als der Demokratie und dem Kapitalismus der mächtige ideologische Rivale abhanden gekommen ist. Allein, in dem Moment, da wir am Ende der Geschichte anzulangen meinen, sehen wir dort den Anti-Amerikanismus schon auf uns warten. Er hat sich in einen Magierhut verwandelt, einen Zylinder, in dem Versatzstücke diverser Ideologien, Ängste und politischer Strategien zusammengewürfelt und zu neuem Leben rekombiniert und recycelt werden.

Der Reiz des Anti-Amerikanismus transzendiert die alten Rechts-Links-Fronten, und ängstliche Regierungen erliegen ihm ebenso leicht wie zornige Öffentlichkeiten. So entspricht er dem Anforderungsprofil einer Allzweckideologie. Was wir erleben, ist nicht so sehr der Aufstieg des Anti-Amerikanismus im Singular als der Aufstieg der Anti-Amerikanismen im Plural. Anti-Amerikanismus kommt je nachdem, in welchem politischen Kontext er auftritt, in ganz unterschiedlichem Gewand daher. Er kann unter Umständen sogar eine prodemokratische Kraft sein, wie heute in der Türkei – in den meisten Fällen ist er jedoch ein Magnet für antidemokratische Kräfte, wie in Mittel- und Osteuropa.

Somit ist jeder Versuch, eine global gültige Erklärung für den gegenwärtigen Anti-Amerikanismus zu finden, zum Scheitern verurteilt. Die verbreitete Auffassung, die USA seien wegen ihrer Frontstellung gegen den Islam so verhasst, mag im Hinblick auf den Nahen Osten eine gewisse Erklärungskraft besitzen, aber sie verfängt nicht im Falle des Balkan, wo die Amerikaner sich mit ihrer Parteinahme für Moslems und Albaner verhasst gemacht haben. In fundamental-islamischen Kreisen werden die USA dafür verdammt, dass sie die Verkörperung alles Modernen sind, die Europäer hingegen werfen ihnen vor, nicht modern (oder postmodern) genug zu sein – weil sie noch immer die Todesstrafe vollziehen und zu stark an Gott glauben. Man nimmt den Amerikanern einerseits übel, dass sie die Welt globalisieren, andererseits dass sie durch »unilaterale« Alleingänge die Globalisierung konterkarieren.

Auch die Wiederkehr des Antisemitismus in Europa und ihr Zusammenhang mit dem Anstieg des Anti-Amerikanismus lassen sich auf unterschiedliche Weise deuten. Das Bild, das einer sich von den USA macht, spiegelt in der Regel seine Meinung zu Israel wider und umgekehrt. Es fällt nicht schwer, zu glauben, dass viele in der europäischen Rechten deshalb anti-amerikanisch sind, weil sie die USA als pro-jüdisch und pro-israelisch wahrnehmen. Auf die europäische Linke lässt sich diese Erklärung nicht ohne weiteres anwenden; bei den Linken war und ist es offenbar nicht so, dass die Antisemiten unter ihnen zu USA-Hassern geworden wären, sondern eher so, dass eine tiefe Abneigung gegen alles Amerikanische sie zu Antizionisten und Antisemiten werden ließ.[2]

Anti-Amerikanismus – ein schwer zu fassendes Phänomen

Was Anti-Amerikanismus ist, wird immer schwer zu definieren sein. Man kann und darf den Begriff nicht auf jede Kritik an US-amerikanischen Werten und Politiken anwenden. Opposition gegen die Politik der US-Regierung ist nicht dasselbe wie Anti-Amerikanismus. Wenn hingegen eine Politik nur deshalb kategorisch abgelehnt wird, weil sie von der US-Regierung ausgeht oder unterstützt wird, nähert sich das schon eher der gesuchten Definition. Es kommt darauf an, den manchmal feinen Unterschied zwischen diesen beiden Haltungen zu erkennen. Anti-Amerikanismus ist eine systematische Opposition gegen Amerika als solches und als ganzes, eine Kritik an den Vereinigten Staaten, die über bloße Uneinigkeit mit bestimmten politischen Strategien oder Regierungsentscheidungen hinausgeht.

Der offenkundigste und logisch zwingendste Ansatz für eine Definition des Begriffs Anti-Amerikanismus wäre der, ihn als das Gegenteil von »Amerikanismus« zu charakterisieren. Das Problem dabei ist, dass, wenn man z.B. bei Google das Suchwort »Americanism« oder »Amerikanismus« eingibt, überwiegend Fundstellen zum Thema Anti-Amerikanismus erhält. Es scheint, dass »Amerikanismus« weitgehend ein Produkt des Anti-Amerikanismus-Diskurses ist. Was dem Anti-Amerikanismus seinen unwiderstehlichen Charme verleiht, ist eben gerade die Tatsache, dass jeder spezifische politische Kontext und jeder politische Diskurs sein jeweils eigenes Bild von Amerika als Hassobjekt erfinden kann.

Die Vielfalt seiner Ausdrucksformen macht die Analyse des Anti-Amerikanismus noch komplizierter: terroristische Anschläge gegen US-Bürger, negative Bewertungen in Meinungsumfragen, Aufrufe zum Boykott amerikanischer Produkte, amerikafeindliche Wahlkampfreden und Medienberichte, Graffiti-Parolen auf Mauern und Wänden, all das ist Teil der Palette. Doch was sind die politischen Konsequenzen aus diesen sehr verschiedenen Spielarten des Anti-Amerikanismus? Sollten sich die Vereinigten Staaten mehr um solche Länder kümmern, in denen anti-amerikanische Einstellungen weit verbreitet sind, oder eher um diejenigen, in denen die Öffentlichkeit überwiegend amerikafreundlich ist, die Regierung jedoch offen antiamerikanische Positionen vertritt? Terroristen brauchen als Rechtfertigung für Anschläge auf US-Bürger keine massenhaften antiamerikanischen Ressentiments, und nirgendwo steht geschrieben, dass negative Um-

fragewerte für die Vereinigten Staaten politische Folgen nach sich ziehen müssen.

Historisch betrachtet, war die Analyse des Anti-Amerikanismus immer eine Mission der politischen Rechten, ein Umstand, der alle Debatten über das Thema politisch eingefärbt hat. Nach Überzeugung vieler Linken ist der Anti-Amerikanismus-Vorwurf nur ein Vorwand dafür, berechtigte Kritik an der Politik der Vereinigten Staaten zu ignorieren oder zu bagatellisieren. »Anti-Amerikanismus« ist für sie ein Protest nicht gegen Amerika an sich, sondern gegen das offenkundige Unvermögen Amerikas, seinen eigenen Idealen gerecht zu werden. »Die Selbstmordattentäter vom 11. September 2001 haben«, schrieb Chalmers Johnson, »nicht Amerika attakkiert, sondern die amerikanische Außenpolitik.«[3] So gesehen, gibt es nur ein sinnvolles Herangehen an die Analyse des Anti-Amerikanismus: die Kritik an der Außenpolitik der USA.

Ganz anders nimmt ein großer Teil der amerikanischen Rechten das Anschwellen des Anti-Amerikanismus wahr: als Absage an die amerikanische Zivilisation und Lebensweise. »Sie hassen unsere Werte, nicht unsere Politik.« Nach Überzeugung derer, die so denken, würde eine stärker pro-arabische Politik der USA in Nahost nicht zu einem Abflauen der anti-amerikanischen Stimmung in den arabischen Ländern führen, weil der Hass der Araber nicht dem gilt, was Amerika tut, sondern dem, was es ist und wofür es steht. Linke und Rechte vertreten auch diametral entgegengesetzte Positionen, wenn es darum geht, die Auswirkung der militärischen Machtentfaltung der USA auf den Anti-Amerikanismus zu analysieren. Nach Ansicht der Linken werden die USA gehasst, weil sie sich zu sehr auf die Macht ihrer Waffen stützen. In den Augen der Rechten ist es im Gegenteil die Zurückhaltung der USA beim Einsatz ihrer militärischen Macht, die das Anschwellen des Anti-Amerikanismus begünstigt.[4]

Gemeinsam ist diesen beiden radikal verschiedenen Perspektiven die Überzeugung, dass der Anti-Amerikanismus etwas mit den Vereinigten Staaten zu tun hat. Genau das aber ist in meinen Augen eine höchst fragwürdige Prämisse. Mir scheint, dass sich sowohl der Anti-Amerikanismus als auch die Resonanz, die er in der jeweiligen Region findet, in erheblichem Maße nicht aus Bedenken gegen die USA nährt, sondern aus den inneren Widersprüchen einer postideologischen Politik. In einer Welt, der es nicht an Wahlen mangelt, wohl aber an politischen Alternativen, nimmt der Anti-Amerikanismus den Charakter einer politischen Glau-

bensfrage an, an der sich die Geister scheiden. Demokratien sind heute Gesellschaften mit unsichtbaren Feinden und unartikulierten Träumen. Auch wenn sie wirtschaftlich gedeihen, sind ihre Bürger doch nicht glücklicher geworden. In vielen Ländern der Erde haben die Wähler das Gefühl, in eine Sackgasse geraten zu sein. Sie haben zwar die Macht, Regierungen abzuwählen, aber trotzdem nicht das Gefühl, Einfluss auf die Politik nehmen zu können. Das führt dazu, dass anstelle von Vernunft und Augenmaß zunehmend Verschwörungsphantasien den Grundton für den öffentlichen Diskurs vorgeben. Die Seichtheit der Politik in unserer postideologischen, postutopischen Gegenwart, ihre alles untergrabende Langweiligkeit, ist eine der Hauptursachen für den verführerischen Reiz, der vom anti-amerikanischen Repertoire ausgeht. Man ist gegen Amerika, weil man gegen alles ist – oder weil man nicht genau weiß, wogegen man ist.

Die jüngsten Umfrageergebnisse aus dem westlichen Europa weisen auf eine bedeutsame Veränderung im Profil der anti-amerikanischen Klientel hin. Ein Muster, das lange Zeit typisch für Frankreich war, hat sich jetzt in allen Ländern des westlichen Europa verbreitet: Die Eliten haben ein negativeres Amerikabild als die Allgemeinheit, die Jüngeren ein negativeres als die Älteren. Eliten auf der Suche nach Legitimität und eine neue Generation auf der Suche nach einer Überzeugung, das sind die beiden auffälligsten Gesichtszüge des neuen europäischen Anti-Amerikanismus.

Nach dem 11. September 2001 war es für die Amerikaner ein Schock, feststellen zu müssen, wie verhasst sie in der arabischen Welt waren, und die US-Außenpolitik erhob den arabischen Anti-Amerikanismus zu einem vorrangigen Problem. Dabei ist der Anti-Amerikanismus eigentlich erst durch seine jüngste Konjunktur im westlichen Europa zu einem ernst zu nehmenden Faktor der Weltpolitik geworden. Ein Verständnis der Ursachen für die Kluft, die sich angesichts der amerikanischen Irak-Politik innerhalb der EU aufgetan hat, ist eine entscheidende Voraussetzung für eine Bewertung des dem neuen Anti-Amerikanismus innewohnenden politischen Potentials. Eine rückblickende erneute Analyse der Kontroverse um den Irak hilft uns klarzumachen, dass sowohl der neue Anti-Amerikanismus im westlichen Europa wie der Anti-Anti-Amerikanismus in den neuen Demokratien Mittel- und Osteuropas fast nichts mit dem Irak zu tun haben und sehr wenig mit den USA.

Europa und die anti-amerikanische Versuchung

Die Politik verlangt oft nach der Fabrizierung nützlicher Klischees. Als der britische Premierminister Tony Blair in der Rede, die er im Juli 2003 vor den beiden Häusern des US-Kongresses hielt, erklärte, die neuen Mitglieder der EU würden Europa verändern, denn ihre Narben seien »noch frisch, ihre Erinnerungen plastisch und ihr Verhältnis zur Freiheit noch von Leidenschaft anstelle bequemer Vertrautheit geprägt«, war das sicher eine gelungene politische Übung. Aber gute Politik liefert nicht unbedingt schlüssige Erklärungen. Manche US-Konservative übertrafen Blair in bezug auf die Hervorhebung der »moralischen Dimension«, die sie der Entscheidung der osteuropäischen Regierungen, sich dem Irak-Kurs der USA anzuschließen, zuschrieben. Das einzige Problem, das ich mit dieser Analyse habe, ist, dass sie in den Meinungsumfragen keine Stütze findet. Wie diese zeigen, gab es in allen postkommunistischen Ländern eine deutliche Antikriegs-Mehrheit (70 bis 75%). Die »Koalition der Willigen« war in Wirklichkeit eine »Koalition der Widerwilligen«. Der einzige Unterschied zwischen Sofia und Berlin bestand darin, dass sich die Antikriegs-Mehrheit in Sofia nur in Umfragen und nicht auf der Straße bemerkbar machte. Genau so falsch lagen die Konservativen mit ihrer Einschätzung der Beweggründe der osteuropäischen Eliten. Das Argument, das auf deren »Engagement für die Freiheit« abhob, mag den Rückhalt erklären, den die USA bei ehemaligen Dissidenten wie Václav Havel und Adam Michnik fanden, aber es kann wohl kaum das Verhalten der ehemals kommunistischen Regierungen begreiflich machen, die heute in jedem zweiten Land des »Neuen Europa« die Macht innehaben. Ein »Engagement für die Freiheit« war eigentlich nie das Markenzeichen dieser Kreise.

Die Kritiker Washingtons beeilten sich, die Unterstützung durch das »Neue Europa« als »Aufmarsch der Vasallen« abzutun. In ihren Augen unterschied sich die Loyalität, die diese Regierungen gegenüber den USA an den Tag legten, nicht allzu sehr von dem Schulterschluss, den sie zu Zeiten des Kalten Krieges mit der Sowjetunion geübt hatten. Weit davon entfernt, ihnen ein Engagement für die Freiheit zuzubilligen, unterstellten die Kritiker ihnen einen bloßen Vasalleninstinkt, gesteuert durch die simple Mechanik von Zuckerbrot und Peitsche. Eine solche Interpretation lässt sich indes ebenfalls nur schwer begründen. Denn gewiss waren Frankreich und Deutschland im Verein mit der hinter ihnen stehenden EU in der Lage,

den osteuropäischen Regierungen größere Zuckerbrote und Peitschen vor die Nase zu halten als die USA. Wenn hier also wirklich die alte Satelliten-Mentalität am Werk gewesen wäre, hätte sich das »Neue« Europa dem »Alten« anschließen müssen.

Weder Engagement für den Frieden noch Satelliten-Mentalität liefern eine adäquate Erklärung für die Unterstützung, den die osteuropäischen Staaten den USA gewähren. Den eigentlichen Unterschied zwischen Polen und Frankreich machen divergierende Einschätzungen der Vorteile und Risiken aus, die mit einer Unterstützung anti-amerikanischer Ressentiments verbunden sind. Paris erblickte, als es den neuen Anti-Amerikanismus aufbranden sah, darin eine Gelegenheit, den französischen Einfluss in der Welt zu stärken. Warschau sah in demselben Phänomen eine Bedrohung für die schwer errungenen Früchte eines Jahrzehnts voller kraftraubender politischer und wirtschaftlicher Reformen.

Der Anti-Amerikanismus des »Neuen Europa«

Die wahre Ursache für die Kluft zwischen dem »Alten« und dem »Neuen Europa« anlässlich des Irak-Krieges war der Reiz, den die sich breit machende anti-amerikanische Rhetorik auf einige westeuropäische Politiker ausübte. Für das neue Europa war ein Liebäugeln mit diesem Anti-Amerikanismus hingegen nicht nur ein Verstoß gegen den guten Geschmack, sondern vor allem politisch gefährlich. Regierungen postkommunistischer Staaten haben gewichtige innenpolitische Gründe, sich über einen anschwellenden Anti-Amerikanismus Sorgen zu machen. Die Umwälzungen hin zu Demokratie und Marktwirtschaft, die Osteuropa in den letzten zehn Jahren erlebte, geschahen im Zeichen des amerikanischen Sternenbanners. Als die Demokratie nach Osteuropa kam, sang sie in englischer Sprache, war in die US-Verfassung verliebt und wurde von amerikanischen Stiftungen gefördert. Den Reformeliten in den postkommunistischen Ländern erschienen Angriffe auf die USA politisch subversiv (und das nicht nur in einem symbolischen Sinn).

Ein weiterer wichtiger Faktor, der die Europäer spaltete, war das widersprüchliche Vermächtnis von 1968. Im westlichen Europa hatten die Protestbewegungen von '68 offen anti-amerikanische, und in vielerlei Hinsicht auch anti-kapitalistische Positionen vertreten. In ihren Augen war »Amerika« der Inbegriff des Imperialismus und der kapitalistischen Ausbeutung.

In der Vorstellungswelt der osteuropäischen 68er Generation hingegen war Amerika das Symbol der Demokratie und der freien Welt schlechthin. Als der deutsche Studentenführer Rudi Dutschke 1968 anlässlich einer Solidaritätsreise nach Prag tschechische Studenten einlud, sich in einen gemeinsamen Kampf gegen die kapitalistische Demokratie und die Diktatur des Marktes einzureihen, bekam er von ihnen zur Antwort, das seien genau die Errungenschaften, *für* die sie kämpften. Für die Linke in Westeuropa war der »Dritte Weg« ein Weg, um den Kapitalismus hinter sich zu lassen; für Polen und Tschechen war es ein Weg, um dem Sozialismus zu entkommen. Diese Diskrepanz in der politischen Sozialisierung vieler Mitglieder der politischen und kulturellen Eliten, die heute in Europa an der Macht sind, schlug sich in ihrer gegenläufigen Reaktion auf das Anschwellen des Anti-Amerikanismus im Zuge der Irak-Krise nieder. Sowohl Berlin als auch Warschau blieben aus ihrer Sicht dem Vermächtnis von 1968 treu, aber es ist ein Vermächtnis, das Osten und Westen trennt.

Die Osteuropäer begriffen schnell, dass die jüngste Welle des Anti-Amerikanismus, von einigen ihrer Nachbarn im Westen als Signal für die endliche Geburt einer echten europäischen Öffentlichkeit begrüßt, die akute Gefahr einer Delegitimierung der osteuropäischen Reformeliten und einer Rückgängigmachung ihrer Politik in sich barg. In einer Zeit, in der viele Menschen im postkommunistischen Europa sich als die Verlierer der »Dekade des Wandels« fühlen, ist eine anti-amerikanische Rhetorik durchaus geeignet, populistischen Parteien der Rechten wie der Linken Tür und Tor zu öffnen. Um es mit den Worten von Ian Buruma zu sagen: »Geschichtlich betrachtet, war der europäische Populismus fast immer anti-amerikanisch.«[5]

Eine Meinungsumfrage, die das Zentrum für Liberale Strategien und BBSS Gallup International im Juni 2003 in fünf Balkanländern veranstaltete, belegt die Triftigkeit von Burumas Argument.[6] Wie die Antworten auf diese Umfrage zeigen, korreliert die Abneigung gegen die USA mit einer ablehnenden Haltung zu Marktwirtschaft und Demokratie – und auch mit Ressentiments gegen die Juden. Diejenigen Teile der Öffentlichkeit, die Sympathie für die Vereinigten Staaten äußern, sind auch am ausgeprägtesten pro-demokratisch und EU-freundlich eingestellt. In den Balkanländern sind es, anders als in Westeuropa, die jüngeren, gebildeteren und aktiveren Gruppen der Gesellschaft, die am ehesten dazu neigen, positive Aussagen über die Vereinigten Staaten zu machen. In diesem Sinn nehmen

die politischen Eliten des »neuen« Europa die Spannungen zwischen den USA und der EU als äußerst abträglich für ihre Bemühungen um die Reformierung ihrer eigenen Gesellschaft wahr. In den frühen 1990er Jahren war Osteuropa vor allem deshalb bereit, sich der Demokratie zu öffnen, weil die Menschen dort die Demokratie zuvörderst mit dem amerikanischen Traum assoziierten. Wenn sich heute die meisten osteuropäischen Politiker und Intellektuellen an die Seite Amerikas stellen, tun sie es, weil ihnen klar ist, dass die in Mode gekommene Gepflogenheit, alle Schuld auf Amerika zu schieben, in ihrem lokalen Kontext die Tür für Angriffe auf Demokratie und Marktwirtschaft öffnet.

Antidemokratische Kräfte im Osten Europas, denen es an jeglicher positiven Vision für eine alternative Zukunft fehlt und die sich von der lauter werdenden Kritik am Status quo angespornt fühlen, sehen im Anti-Amerikanismus eine Allzweck-Plattform für eine Politik des Protests. Politikern wie dem Serben Vojislav Seselj, der zur Zeit auf seinen Prozess vor einem UN-Tribunal in Den Haag wartet, liefert der Anti-Amerikanismus die Gelegenheit, ihre nationalistische Agenda neu zu mischen, und dies zu einem Zeitpunkt, da die Serben nicht mehr bereit sind, für das Kosovo zu sterben oder für Bosnien zu töten. Den alten kommunistischen Eliten in Ländern wie Bulgarien eröffnet die Tatsache, dass der Anti-Amerikanismus neuerdings politisch korrekt ist, die Chance, zu ihren eigenen Bedingungen wieder einen Platz in der demokratischen politischen Landschaft zu besetzen. Es ist erstaunlich, wie viele Exkommunisten in Osteuropa die Vorstellung von Europa als einem Anti-Amerika willkommen heißen. Für diese »neuen Altlinken« ist die grundsätzliche Schuldzuweisung an die USA eine Strategie, die es ihnen erlaubt, die Demokratie gegen den Kapitalismus auszuspielen. Für manche korrupten postkommunistischen Regierungen ist der Anti-Amerikanismus ein Mittel zur Ablenkung des öffentlichen Unmuts. Für das desillusionierte Publikum ist der Anti-Amerikanismus ein Popanz, an dem sie ihre Wut darüber, von den Eliten im Stich gelassen worden zu sein, auslassen können. Während für diese vom »Ende der Geschichte« gezeichneten Gesellschaften sozialistische Lösungen als tot gelten, gedeihen sozialistische *Einstellungen* in ihnen so gut wie eh und je. Wenn es darum geht, möglichst viele Proteststimmen einzusammeln, ist der Anti-Amerikanismus noch immer die bevorzugte taktische Waffe.

Der Anti-Anti-Amerikanismus des »Neuen Europa« wird gewöhnlich als schlichter Pro-Amerikanismus wahrgenommen. Doch wenn man den Unterschied zwischen diesen beiden Haltungen nicht erkennt, kann das gravierende Folgen haben. Manche Politikerkreise in Washington liebäugeln mit der Idee, man könne das »Neue Europa« als Werkzeug benutzen, um die EU im außen- und sicherheitspolitischen Bereich zu entzweien und zu schwächen. Eine solche Strategie fußt auf Prämissen, die auf gefährliche Weise unrealistisch sind. Dass fast alle neuen Demokratien Europas in der Frage des Internationalen Strafgerichtshofs auf die EU-Linie eingeschwenkt sind, sollte den US-Politikern zu denken geben: Von einer quasi garantierten Loyalität der Regierungen Osteuropas gegenüber den USA auszugehen, wäre eine schwere außenpolitische Fehlkalkulation. Für die Osteuropäer war die Parteinahme für die USA in der Irak-Krise ein Triumph der Geschichte über die Geographie. Doch gerade die Geschichte lehrt uns, dass die Geographie auf lange Sicht den Ausschlag gibt.

Andererseits sollte und wird das neue Europa aus gewichtigen politischen (und nicht nur sentimentalen) Gründen der Versuchung widerstehen, den Anti-Amerikanismus zum ideologischen Grundstein für ein vereintes Europa zu machen. Neo-Gaullisten und eingefleischte Sozialdemokraten sehen in Europa den Mittelpunkt einer neuen Welt, die Amerika herausfordern wird, genau wie im 18. Jahrhundert die Neue Welt das monarchische Europa herausforderte. In ihren Augen wäre Anti-Amerikanismus ein wünschenswertes politisches Idiom für Gesamteuropa. Die neuen europäischen Demokratien teilen diese Sicht der Dinge nicht.

Das Problematische an der Herausforderung der USA durch Europa ist, dass Europa diese Konkurrenzsituation weniger als eine Chance betrachtet, seine bestehenden sozialpolitischen Standards offensiv zu vertreten, denn als ein taktisches Mittel, um mehr öffentliche Unterstützung für die angestrebte grundlegende Revision dieser Standards hin zu eher marktorientierten Strukturen zu gewinnen. Tatsache ist, dass die EU zunehmend an Ähnlichkeit mit jenem Europa der ersten Nachkriegsjahrzehnte verliert, das sich einer sozialen Marktwirtschaft verschrieben hatte. Es ist erstaunlich, mit welcher Nonchalance die EU, wann immer sie wirtschaftliche Entwicklungsprojekte jenseits ihrer eigenen Grenzen fördert, genau jener liberalen Orthodoxie huldigt, die sie zuhause verurteilt. Dass das neue Europa es ablehnt, sich eine negativ – nämlich über Anti-Amerikanismus – definierte europäische Identität zuzulegen, darin besteht sein eigentli-

cher Beitrag zur Europa-Debatte. Das vereinte Europa braucht eine positiv definierte Identität.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind Europa und Amerika Verbündete, getrennt durch gemeinsame Werte und Interessen.

Der gefährliche Charme des Anti-Amerikanismus

Es bestehen eigenartige funktionale Ähnlichkeiten zwischen den drei Diskursen, die gegenwärtig weltweit die Politik prägen: Kampf gegen den Terrorismus, Kampf gegen die Korruption, Anti-Amerikanismus. Alle drei erleben ihre Blüte mit dem Ende der Geschichte – einer Zeit, da keine universelle Alternative zu Demokratie und Marktwirtschaft mehr in Sicht ist, zugleich aber die Enttäuschung über Demokratie und Marktwirtschaft zunimmt. Heute erlebt man es zwar häufig, dass die Demokratie umdefiniert oder verdreht wird, aber offen angegriffen wird sie nicht. Anti-kapitalistische und anti-marktwirtschaftliche Stimmungen erleben eine untergründige Renaissance – an die Oberfläche treten sie allenfalls in Gestalt einer Debatte zwischen Joseph Stiglitz und dem Internationalen Währungsfonds (IWF). Was einst Klassenkampf war, hat sich auf Streitgespräche im Professorenzimmer reduziert. Die drei dominierenden Diskurse sind »leere Schubladen«, die sich leicht mit vagen Ängsten und zynisch berechneten politischen Strategien füllen lassen. Jede von ihnen verkörpert eine Reaktion auf die sich verbreiternde Kluft zwischen der wahlberechtigten Öffentlichkeit und den demokratisch gewählten Eliten. Alle drei Debatten eignen sich als Vehikel für eine Kritik am Status quo, ohne dass man offen zum Angriff auf die Demokratie oder die Marktwirtschaft blasen müsste. Gruppen, die ansonsten vollkommen entgegengesetzte Ziele verfolgen, können alle drei Themen jeweils für die eigene Agenda nützen.

Als zu Beginn der 1990er Jahre die ersten Anti-Korruptions-Kampagnen die weltpolitische Bühne betraten, steckte dahinter die Absicht, in der Öffentlichkeit um Unterstützung für tiefgreifende Reformen der Demokratie und der Marktwirtschaft zu werben. Geplant waren diese Kampagnen als konzertierte Aktionen der Zivilgesellschaft und der internationalen Gemeinschaft (vertreten durch Weltbank, IWF und die Regierungen des Westens) mit dem Zweck, Staaten bzw. Regierungen durch öffentlichen Druck zur Einhaltung ethischer Regeln zu bewegen. Die einschlägige Rhetorik, derer sich die Akteure in Washington und in den Zivilgesell-

schaften der beteiligten Länder gemeinsam bedienten, sollte Antworten auf die Frage liefern, was schief gelaufen war. Die breite Masse schien bereit, sich das Anliegen zueigen zu machen. Heraus gekommen ist jedoch nicht viel mehr, als dass sich in vielen demokratischen Ländern der politische Wettbewerb auf eine Konfrontation zwischen einer der Korruption beschuldigten Regierung und einer sich als nicht ganz so korrupt gebenden Opposition reduziert hat. Anti-Korruptions-Kampagnen haben den politischen Prozess untergraben, der im Wettstreit von Ideen und Programmen im Rahmen einer repräsentativen Regierungsform besteht. Sie haben die Kluft zwischen Öffentlichkeit und Eliten nicht etwa verringert, sondern vertieft.

Nach dem 11. September 2001 wurde ein Anti-Terrorismus-Diskurs geschaffen mit dem Ziel, die Existenz einer alle betreffenden Bedrohung herauszustellen und daraus ein stabilisierendes Korsett für die neue Weltordnung zu machen. Tatsächlich haben jedoch etliche Regierungen die anti-terroristische Agenda für sich instrumentalisiert, um die politische Opposition im eigenen Land auszuschalten und mehr Kontrolle über die Zivilgesellschaft zu gewinnen. Es hat raffinierte Versuche gegeben, mit Hilfe anti-terroristischer Rhetorik Misstrauen gegen NGOs und unabhängige Medien zu schüren und bürgerliche Freiheitsrechte zu beschneiden. Manche Regierungen nutzten die Gelegenheit, um Terroristen aus dem Hut zu zaubern. Eine funktionierende Mischung aus Anti-Terror- und Anti-Korruptions-Rhetorik, angereichert mit etwas Anti-Amerikanismus und bürokratischer Weisungspolitik alter Schule, hat es beispielsweise Wladimir Putin erlaubt, in Russland ein »akzeptables« autoritäres Regime zu etablieren. Dieses Modell hat das Zeug, anderswo nachgeahmt zu werden. Regierungen, deren Handlungsspielräume durch die Ausbreitung der Demokratie und der globalen Interdependenz geringfügig eingeengt wurden, haben sich des Kampfes gegen den Terrorismus bedient, um Macht zurückzugewinnen und ihre Operationen der Kontrolle der Öffentlichkeit zu entziehen.

Es ist absehbar, dass eine ähnlich abträgliche Wirkung auf die Demokratie auch vom Anti-Amerikanismus-Diskurs ausgeht. Für die Anti-Korruptions-Agenda legte sich Washington seinerzeit kräftig und sichtbar ins Zeug und versuchte sogar, Regierungen auszumanövrieren, indem es sich direkt an Vertreter der Zivilgesellschaft wandte und ihnen zu verstehen gab, korrupte Regierungen seien das Problem. Was die Kampagne gegen

den Terrorismus betrifft, so ließ Washington zu, dass diskreditierte Regierungen ihre einheimischen Gegenspieler zu Terroristen stempelten – als Belohnung dafür, dass sie sich dem globalen »Krieg gegen den Terror« anschlossen. In Sachen Anti-Amerikanismus bemühen sich derzeit diverse Regierungen, ihre frustrierte Öffentlichkeit davon zu überzeugen, Amerika sei das Problem. Die Anti-Korruptions-Agenda verfolgte den Zweck, die Ausbreitung des Kapitalismus zu fördern und die Demokratie tiefer zu verwurzeln. Das ist nicht gelungen. Der Anti-Terrorismus-Diskurs sollte die Welt um Amerika scharen. Auch das ist nicht gelungen. Der Anti-Amerikanismus schließlich hat sich als feindselige Antwort auf den wachsenden Einfluss der USA, aber auch auf die Ausbreitung der Demokratie und des Weltmarkts, entwickelt. Leider hat er Chancen zu reüssieren.

Amerikanische Reaktionen auf den Anti-Amerikanismus

Unter dem unmittelbaren Eindruck des 11. September sahen die USA die bestmögliche Antwort auf den wachsenden Anti-Amerikanismus in der Diplomatie. Das hochkarätig besetzte Council on Foreign Relations wies in einer Stellungnahme darauf hin, dass ein direkter Zusammenhang bestehe zwischen einer Verbesserung des Images der USA durch diplomatische Anstrengungen und den grundlegenden Sicherheitsbedürfnissen des Landes.[7] Inzwischen verfolgen die USA eine andere Strategie. »Aggressive Demokratisierung« heißt ihre gegenwärtige Antwort sowohl auf den Terrorismus als auch auf den Anti-Amerikanismus. Kann das gut gehen?

Es ist wahr, dass Popularität und Macht der USA immer dann am größten waren, wenn sie sich mit der Sache der Demokratie und der Freiheit verbündeten. Das ist eine Lektion, die Amerika aus seiner eigenen Geschichte lernen kann. Doch das Eintreten für die Demokratie kann durch den unheiligen Krieg zwischen den Anti-Korruptions-, Anti-Terrorismus- und Anti-Amerikanismus-Diskursen, die heute unsere Weltsicht bestimmen, Kollateralschäden erleiden. Die vom Terrorismus ausgehende Gefahr hat schon so manche demokratisch verfasste Gesellschaft mit der Notwendigkeit konfrontiert, die Grenzen zwischen bürgerlichen Freiheiten und öffentlicher Sicherheit neu auszuhandeln. Jede Gesellschaft sollte nach eigenem Ermessen die Frage beantworten, wie viel Freiheit sie zu opfern bereit ist, um sich eine bessere Ausgangsposition für die Abwehr der weltweiten terroristischen Bedrohung zu verschaffen. Problematisch

wird dies, wenn die Antwort nicht von der Gesellschaft gegeben wird, sondern von undemokratischen Regimen.

Die Tatsache, dass die amerikanische Außenpolitik neuerdings unter dem Primat der Sicherheit steht, hat zu einer Inflation der demokratischen Referenzen einer ganzen Reihe tyrannischer Regime geführt, vor allem in Zentralasien. Mit der Art und Weise, wie die US-Regierung dort die Abwägung zwischen dem Funktionieren demokratischer Prozesse und der Zusammenarbeit im Sicherheitsbereich handhabt, ist geeignet, die Arbeit der demokratischen Bewegungen vor Ort zu behindern und den eigenen demokratischen Anspruch zu diskreditieren. Washington hat in der Zeit des Kalten Krieges in Lateinamerika den Preis für eine so geartete Politik bezahlt und zahlt ihn heute im Nahen Osten. Allein, die Präsenz der terroristischen Gefahr zu leugnen, ist keine Option. Zwischen dem Ziel, durch militärische und polizeiliche Zusammenarbeit den Terrorismus zu besiegen, und dem Ziel, die Demokratie zu verbreiten, wird immer eine gewisse Spannung bestehen, und gelegentlich werden beide in einen regelrechten Konflikt miteinander geraten.

Das Anschwellen des Anti-Amerikanismus könnte sich zu einem beträchtlichen Hindernis für die weltweite Förderung der Demokratie entwickeln. Im Zeichen des neuen Argwohns gegen die USA und ihre Politik fühlen sich viele undemokratische, halbdemokratische oder fastdemokratische Regime ermuntert, jeden internationalen Druck zugunsten von Demokratisierung zu kriminalisieren und von »US-gesteuerter Destabilisierung« zu sprechen. Die jüngsten Vorgänge in Georgien haben eine klassische Illustration dieses Arguments geliefert. In dem Moment, als die Georgier auf die Straße gingen, um ihren Anspruch auf faire demokratische Wahlen einzufordern, beeilte sich der damals noch amtierende Präsident Eduard Schewardnadse, die Volksbewegung als Ausdruck einer US-amerikanischen Verschwörung zu brandmarken. Autoritäre Regierungen verfolgen gern die Strategie, demokratische Bewegungen zur Distanzierung von den Vereinigten Staaten zu zwingen und sie dadurch zu isolieren und von jeder internationalen Unterstützung abzuschneiden. Für die USA ist die Förderung demokratischer Prozesse ein Mittel, um die Herzen und Köpfe der Menschen in aller Welt für sich zu gewinnen. Wenn es indes dem Anti-Amerikanismus gelingt, die Gleichsetzung der Forderung nach Demokratie mit dem »amerikanischen Imperialismus« zu erreichen, wird dies die Aussichten auf den weiteren Siegeszug der Demokratie untergraben.

Der transatlantische Riss, der sich aufgetan hat, verschärft dieses Risiko. In dem verständlichen Wunsch, sich vor der Flut des Anti-Amerikanismus zu schützen, tun etliche europäische Regierungen und Stiftungen überall dort, wo sie eine heftige Antipathie gegen die Vereinigten Staaten grassieren sehen, ihr möglichstes, sich von den Demokratisierungsbemühungen der Amerikaner zu distanzieren. Mit diesem Verhalten machen sie möglicherweise die Aussicht auf demokratische Fortschritte in vielen Teilen der Welt zunichte. Der Vormarsch der Demokratie in den 1990er Jahren wurde möglich, weil Europa und Amerika sich in dem Ziel einig waren, die Demokratisierung voranzutreiben. In vielen Regionen gingen sie dabei gemeinsam und koordiniert vor. Sollte es im Bereich der Demokratie-Förderung zu einer transatlantischen Entzweiung kommen, so würde das ganze Konzept einer von der internationalen Gemeinschaft geförderten Demokratisierung der Welt Schaden nehmen.

Die Entschlossenheit der USA, die Verbreitung der Demokratie zu unterstützen, wird noch eine weitere kritische Herausforderung zu bestehen haben. Das Wunder von 1989 wird sich nicht wiederholen. In Osteuropa ließ die Demokratisierung damals eine Reihe pro-amerikanischer Regierungen und pro-amerikanischer Gesellschaften entstehen. Mit einer ähnlichen Entwicklung darf man im Nahen Osten und in anderen Weltteilen nicht rechnen. Irak ist nicht Polen. Konfrontiert mit der Aussicht auf die Herausbildung anti-amerikanisch gepolter Demokratien, die womöglich ein Sicherheitsrisiko für die Vereinigten Staaten darstellen, könnte Washington sich gezwungen sehen, seine Demokratisierungs-Agenda zusammenzustreichen. Eine solche Entscheidung der USA könnte schwerwiegende Folgen für die Politik der Demokratisierung insgesamt nach sich ziehen. Sie könnte dazu führen, dass die USA künftig beim Aufbau demokratischer Strukturen eine »sicherheitsempfindliche« Strategie anwenden, bei der »Demokratie« nur noch ein Euphemismus für eine politische Ordnung wäre, der man zutraut, dass sie lokale Konflikte unter Kontrolle halten kann, selbst wenn dies um den Preis von Freiheit geschieht. In einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft für freie Wahlen zu sorgen, ist nicht gleichbedeutend mit Demokratisierung. Eine schwache, nicht funktionierende Demokratie kann eine ebenso große Gefahr für Freiheit und Menschenrechte sein wie das repressive Regime, an dessen Stelle sie getreten ist. Die Gretchenfrage, die sich den USA im Nahen Osten unter den denkbar härtesten Testbedingungen stellen wird, lautet: Kann die amerikanische

Strategie in Sachen Demokratisierung dem Grundsatz treu bleiben, dass Demokratie immer auch mit einer offenen Gesellschaft einhergeht?

Was die USA bis heute nicht erkannt haben, ist, dass in vielen Teilen der Welt das Anwachsen des Anti-Amerikanismus eine Gegenbewegung auslöst: die Bildung eines Anti-Anti-Amerikanismus-Potentials. Die Menschen, die sich dieser Gegenbewegung anschließen, wissen, dass ein Weniger an amerikanischem Einfluss ein Weniger an Freiheit bedeutet, dass der Anti-Amerikanismus ein trojanisches Pferd und eine Plattform für antidemokratische und anti-marktwirtschaftliche Kräfte ist. In Gestalt dieses spontan gedeihenden, hausgemachten Anti-Anti-Amerikanismus erwächst den Amerikanern das denkbar beste Mittel, um die Politik des Anti-Amerikanismus zu konterkarieren. Anders gesagt: Mehr auf die *Unterstützung* von Demokratie zu setzen als auf ihren *Export*, ist die beste strategische Option, die den USA zu Gebote steht.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

Der Autor ist dem German Marshall Fund of the United States zu größtem Dank dafür verpflichtet, dass er die Arbeit des Centre for Liberal Strategies, Sofia, zum Thema Anti-Amerikanismus unterstützt.

1 »Views of a Changing World 2003: War With Iraq Further Divides Global Publics«, *http://people-press.org/reports/display.php3?ReportID=185.*
2 Historisch betrachtet haben die Linken stets die Instrumentalisierung des Antisemitismus in der europäischen Politik verurteilt.
3 Chalmers Johnson, *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*, New York ²2002, S. VIII.
4 »In den letzten Jahren war es nicht so sehr das vermeintlich drohende Auftreten der USA als vielmehr ihre als Schwäche wahrgenommene Weichheit, die die anti-amerikanischen Kräfte ermuntert hat, ihren Überzeugungen gemäß zu handeln.« schrieb Barry Rubin in: »The Real Roots of Arab Anti-Americanism«, *Foreign Affairs* 81 (November/Dezember 2002), S. 83.
5 Ian Buruma in der *Financial Times* vom 9. Januar 2004.
6 Die Umfrage, die das Thema »Anti-Amerikanismus auf dem Balkan« behandelte, wurde von BBSS Gallup International durchgeführt und von der Open Society Foundation Sofia finanziert. Sie deckte die Länder Bulgarien, Makedonien, Kosovo, Rumänien und Serbien ab.
7 Die Stellungnahme des Council on Foreign Relations steht unter *http://www.cfr.org/pub4215/richard_c_holbrooke_charles_g_boyd_carla_a_hills/improving_the_us_public_diplomacy_campaign_in_the_war_against_terrorism.php* zur Lektüre bereit.

Janos Matyas Kovacs

LITTLE AMERICA

Kommentar zu Ivan Krastevs Aufsatz »Das Jahrhundert des Anti-Amerikanismus?«

»Warum werden wir Mitglied der Europäischen Union? Weil man uns nicht eingeladen hat, in die Vereinigten Staaten einzutreten.«

Dieser derzeit in Osteuropa zirkulierende Witz scheint sehr gut den tiefgehenden Zwiespalt im Denken und Fühlen der Menschen in der Region zu illustrieren, was die gerade vollzogene Erweiterung der Europäischen Union betrifft. Er reflektiert natürlich auch das hohe Maß an Vertrauen, das den Vereinigten Staaten in den Beitrittsländern entgegen gebracht wird, unabhängig davon, ob dort Demokraten oder Republikaner regieren, und ungeachtet des Krieges, den das Land gegen den Irak führt. Die Frage ist, ob dieser Witz wirklich eine verbreitete Stimmung widerspiegelt oder lediglich Ausdruck der pro-amerikanischen Haltung der politischen Eliten im »neuen Europa« ist.[1]

In Ivan Krastevs scharfsinnigem Essay findet sich keine eindeutige Antwort auf diese Frage. Aus seiner Sicht rührt die Beliebtheit »Amerikas« bei den Osteuropäern aus zwei Quellen: zum einen aus dem Vermächtnis von 1968. »In der Vorstellungswelt der osteuropäischen 68er Generation (...) war Amerika das Symbol der Demokratie und der freien Welt schlechthin.« (S. 61) Zum andern aus der Revolution von 1989: »Als die Demokratie nach Osteuropa kam, sang sie in englischer Sprache, war in die US-Verfassung verliebt und wurde von amerikanischen Stiftungen gefördert. Den Reformeliten in den postkommunistischen Ländern erschienen Angriffe auf die USA politisch subversiv (und das nicht nur in einem symbolischen Sinn). (...) Die Osteuropäer begriffen schnell, dass die jüngste Welle des Anti-Amerikanismus (...) die akute Gefahr einer Delegitimierung der osteuropäischen Reformeliten und einer Rückgängigmachung ihrer Politik in sich barg.« (S. 61 und 62)

In beiden Zitaten ist von den Eliten die Rede. Ich will einmal darüber hinwegsehen, dass die Demokratie in Osteuropa durchaus auch in deut-

scher Sprache sang (sowie in französischer, wenn auch leiser)[2], und mich auf die Frage beschränken, was man aus Krastevs Ausführungen über die breite Bevölkerung im europäischen Osten lernen kann. »In den Balkanländern sind es (...) die jüngeren, gebildeteren und aktiveren Gruppen der Gesellschaft, die am ehesten dazu neigen, positive Aussagen über die Vereinigten Staaten zu machen« (S. 62), schreibt er unter Berufung auf eine in Südosteuropa durchgeführte Meinungsumfrage. Außerdem weist er darauf hin, dass in Osteuropa insgesamt »der Anti-Amerikanismus noch immer die bevorzugte taktische Waffe« (S. 63) der Populisten (einschließlich der Exkommunisten) sei, wenn es darum geht, möglichst viele Proteststimmen einzusammeln.

»Pro« oder »Anti-Anti«?

Krastevs Typologie suggeriert folgendes: Die Eliten sind teilweise pro-amerikanisch aus (nostalgischer) Überzeugung, und teilweise »anti-anti-amerikanisch« – um den Ausdruck des Autors zu übernehmen – aus Angst vor einer populistischen Wende. Die »jüngeren, gebildeteren und aktiveren Gruppen der Gesellschaft« seien die eigentlichen Träger pro-amerikanischer Einstellungen, während die große Mehrheit zwischen den Ansichten der jüngeren Generation und denen der Populisten hin und her schwanke. Abgesehen davon, dass Krastev in seinem Essay die Bezugsgruppen manchmal wechselt und einige überraschend kühne Empfehlungen zu Fragen der Weltpolitik ausspricht, stimme ich mit vielen seiner Schlussfolgerungen überein, einschließlich der, dass die pro-amerikanischen Neigungen vieler Osteuropäer einer gründlichen Erklärung bedürfen. Allerdings würde ich dort weiter machen, wo Krastev stehen bleibt: Ich würde gerne wissen, weshalb die »jüngeren, gebildeteren und aktiveren Gruppen der Gesellschaft« diese Haltungen einnehmen, und ob man wirklich davon ausgehen kann, dass die älteren, weniger gebildeten und weniger aktiven Gruppen den Reizen des Kapitalismus amerikanischer Spielart nicht erlegen sind.

Krastev konzentriert sich auf die »anti-antiamerikanischen« Einstellungen der osteuropäischen Eliten. Ich interessiere mich dafür, woher die pro-amerikanischen Ideen in den Gesellschaften der Region rühren. Wie kann ich meine Leser davon überzeugen, dass das, was jetzt folgt, keine Übung in rhetorischer Haarspalterei ist und auch kein Kirchturmstreit

zwischen einem bulgarischen Politologen und einem ungarischen Ökonomen (die im übrigen gute Kollegen sind)?

Vielleicht hilft die grobe Sprache des historischen Materialismus, mich verständlich zu machen. Ich kann mir den »Anti-Anti-Amerikanismus« vieler Vertreter der politischen Klassen in Osteuropa einfach nicht vorstellen, ohne zugleich den offensichtlichen Pro-Amerikanismus einflussreicher gesellschaftlicher Gruppen zu sehen. Um etwaigen Missverständnissen gleich vorzubeugen: Nichts läge mir ferner, als die Kategorie »einflussreiche soziale Gruppen« so zu verengen, dass sie sich mit der neuen kapitalistischen »herrschenden Klasse« der Region deckt. Ich rechne stattdessen einen guten Teil der »ausgebeuteten Massen« dem großen Lager der Amerika-Sympathisanten zu (natürlich ohne sie als Opportunisten oder als naive Opfer eines westlichen Kulturimperialismus zu betrachten). Um zu einem differenzierteren Diskurs zurückzukehren: Die politischen Eliten sind meiner Ansicht nach nicht einfach nur bestimmten »amerikanischen« Idealen historisch verpflichtet und/oder fürchten ihre populistischen Rivalen im eigenen Land. Sie sind vielmehr auf Gedeih und Verderb von einer Wählerschaft abhängig, die die Vereinigten Staaten gerade deshalb respektiert, weil diese in ihren Augen eine höchst attraktive Zielvorgabe für die postkommunistische Transformation anbieten. Die Eliten wären einfach töricht, wenn sie all das in Misskredit brächten, was die Leute als amerikanisch und gut empfinden und in ihr tägliches Leben einbauen, vom Besuch von Fastfood-Restaurants über den Valentinstag bis zur privaten Altersvorsorge.

Um mich noch weiter in eine materialistische Argumentation hineinzusteigern, möchte ich behaupten, dass diese Art von Pro-Amerikanismus auf einer realen und massiven Amerikanisierung[3] des Lebens in Osteuropa in den vergangenen Jahrzehnten beruht[4] – ein Erklärungsfaktor, der bei Krastev völlig fehlt. Ist diese These nicht mindestens so kühn wie einige seiner Behauptungen? Lässt sich der Grad der Amerikanisierung gesellschaftlicher Ordnungen, wirtschaftlicher und politischer Kulturen usw. annähernd so präzise messen wie die Phänomene (hergebrachte Überzeugungen, politische Taktiken), die Krastev zur Erklärung des Verhaltens vieler Regierungen in der Region heranzieht? Ich bin sicher, dass dies möglich ist, selbst wenn meines Wissens noch niemand versucht hat, die wichtigsten Formen, in denen sich die Imitierung/Simulierung des US-Kapitalismus in Osteuropa bislang vollzogen hat, zu identifizieren. Ich

möchte dem Autor hiermit vorschlagen, das, was ich im Folgenden »Little America« nennen werde, in die konzeptionelle Matrix seines neuen Forschungsprojekts zum Anti-Amerikanismus zu integrieren.

Die Entdeckung Amerikas in Osteuropa

Das Little America des europäischen Ostens ist ubiquitär, seine charakteristischen Merkmale finden sich jedoch eher ungleichmäßig über die einzelnen Länder verteilt. Es ist eine Sphäre, die die nationalen Grenzen der osteuropäischen Staaten ignoriert, so wie dies auch Blue Jeans, Madonna-CDs und Hollywoodfilme tun. Man könnte natürlich die Verkaufszahlen dieser und ähnlicher Ikonen der Konsumgesellschaft in der Region pedantisch aufaddieren, um so die Tatsache der Amerikanisierung anhand realer Fakten zu belegen. Aber weshalb einen Gemeinplatz noch einmal konstatieren?[5] Was mich irritiert, ist, dass dieser Gemeinplatz häufig genug die Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaftler von einer Gruppe ähnlich realer Phänomene ablenkt, die für eine tiefgehende Amerikanisierung der osteuropäischen Gesellschaftsordnungen in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten stehen. Spätestens seit dem Zusammenbruch des Sowjet-Imperiums hat eine ganze Reihe wirtschaftlicher und politischer Institutionen, Strategien und Kulturen mit amerikanischem Markenzeichen in der Region Wurzeln geschlagen. Sie reichen vom Verfassungsrecht über die Struktur der Kapitalmärkte bis zum 24-Stunden-Shopping.

Als ich vor ein paar Jahren zum ersten Mal versuchte, die imaginären Grenzen von Little America im europäischen Osten nachzuzeichnen, überraschte mich seine Ausdehnung. Die NATO, die Allgegenwart multinationaler Konzerne mit Sitz in den USA, die Aktivitäten von USAID usw. sind ja nur die spektakulären Aspekte dieser Sphäre. Vielleicht sind ihre anderen, weniger sichtbaren Komponenten aber noch viel wirkmächtiger: der niedrige Anteil von Staatseigentum an Industrie, Banken und Wohnungsmarkt, eine privatisierte Altersvorsorge, der Verzicht auf eine progressive Besteuerung, ein geringer gewerkschaftlicher Organisationsgrad, lockere Arbeitsmarktregelungen, ein hoher Grad an gesellschaftlicher Polarisierung, lasche Umweltschutz-Vorschriften usw. – wie könnte man über diese Systemcharakteristika des osteuropäischen Kapitalismus hinwegsehen? Oder, um von der institutionellen und politischen Sphäre auf die Ebene der kulturellen Prägungen zu springen: Kann man die Augen ver-

schließen vor den verblüffenden Ähnlichkeiten zwischen Little America und den Vereinigten Staaten im Bereich der Unternehmenskultur (ungemilderte Konkurrenz, informeller Geschäftsstil, Unterregulierung usw.), der in großen Teilen der Gesellschaft verbreiteten Neigung der Menschen zu Selbstausbeutung, Individualismus und Eigenverantwortung, zu Misstrauen gegenüber dem Staat etc.? Zu guter Letzt möchte ich auch die explizit kulturellen Gemeinsamkeiten nicht außer Acht lassen. Deren Bandbreite reicht von unbeschränkter Freiheit für Hassrede über einen strengen Schutz der Privatsphäre und die Privatisierung der elektronischen Medien bis zu den akademischen Titeln und ökonomischen Lehrbüchern amerikanischer Provenienz. Die allzu sichtbaren Popkultur-Markenzeichen der Amerikanisierung machen leider viele Zeitgenossen blind für den rasant zunehmenden Import von Produkten amerikanischer Hochkultur. Diese Kulturgüter, die als konstitutive Elemente in wissenschaftlichen Theorien, religiösen Überzeugungen, professionellen Fertigkeiten und Routinen, rechtlichen Verfahrensweisen enthalten sind, werden auf breiter Front bei der Planung postkommunistischer Reformvorhaben sowie bei der Durchführung von Privatisierungen, bei der Umstrukturierung des Hochschulwesens, beim Umbau der Kommunikationstechnik etc. eingesetzt.

Es war gewiss nicht das Bedürfnis, nach den Ursachen des Anti-Amerikanismus zu forschen, das mich dazu animierte, das Territorium von Little America in Osteuropa zu kartieren. Unlängst arbeitete ich zusammen mit einem Dutzend Kollegen an einer Studie zum latenten, passiven und spontanen Widerstand gegen die Globalisierung/Amerikanisierung der Kultur in Ungarn.[6] Wir suchten nach »Globalisierungs-Fehlschlägen« auf kultureller Ebene und studierten dabei so unterschiedliche Prozesse wie die Errichtung des ersten US-Militärstützpunkts in der Region, feministische und neue religiöse Bewegungen oder den Empfang, der einer bekannten, in den USA beheimateten NGO bereitet wurde. Uns erschien es intellektuell aufregender, wenn Fast Food langsam verzehrt wird als wenn eine McDonalds-Pagode von militanten Globalisierungsgegner angegriffen wird. Entsprechend interessierte uns – um auf meine Disziplin zu sprechen zu kommen – eine offen zu Markte getragene Propaganda gegen die Liberalisierung der Wirtschaft weniger als der fast unbewusste alltägliche Interventionismus, den sogar die Ökonomen praktizieren, die sich rhetorisch voll und ganz zu einer libertären Wirtschaftslehre bekennen.

Im Zuge der Analyse fehlgeschlagener Amerikanisierungs-Ansätze in Ungarn und anderswo zeigte sich allerdings, dass selbst die Misserfolge oft lebensfähige Hybride hervorbrachten. Ja, es kam eine ganze Reihe von Erfolgsgeschichten zum Vorschein, die zeigen, dass das Volk mit den Füßen für den »American Way« (oder was sie dafür hielten) abstimmte. Beispiele hierfür sind die weitgehende Zustimmung zu privaten Rentensystemen in Polen und Ungarn, die Einführung einer Flat Tax in Estland und der Slowakei, die überwältigende Zustimmung zum NATO-Beitritt bei den nationalen Referenden überall in Osteuropa, der Aufschwung des Kleinunternehmertums, die schwache Selbstorganisation der Arbeiter in der Industrie usw. Ein Politiker, der seine Wiederwahl anstrebt, muss es sich zweimal überlegen, ob er diese institutionellen Arrangements in Frage stellt – ebenso wie jeder seine politische Zukunft aufs Spiel setzen würde, der sich dafür ausspräche, Coca-Cola und TV-Soaps zu verbieten oder den aus den USA importierten neoprotestantischen Kirchen das Leben schwer zu machen.

Little America ist keineswegs das Ergebnis eines simplen Direktimports. Ironischerweise ist Amerika sogar durch die frühere Sowjetunion (z.B. über die multinationalen Ölgesellschaften) und über China (z.B. durch Handelsnetzwerke) in die Region vorgedrungen. Auch die EU sendet amerikanisch gefärbte kulturelle Botschaften aus und überträgt US-inspirierte Institutionen (wie z.B. den europäischen Binnenmarkt) auf Osteuropa. Ursprünglich waren einige dieser heutigen Einfuhrgüter freilich aus Europa nach Amerika exportiert worden. Nicht zu vergessen ist auch, dass manche Facetten der amerikanischen Kultur in Osteuropa direkt auf das Erbe des dortigen Kommunismus aufbauen können (zum Beispiel die langen Arbeitszeiten). Amerika liefert im übrigen zu seinem Way of Life oft auch gleich die Kritik an ihm mit: Meinungsfreiheit versus politische Korrektheit im öffentlichen Diskurs, Hollywood-Machismo versus Feminismus, Junkfood versus Gesundheitsbewusstsein, etc. Zum Trost für jene, die eine neue Kolonisierung unter US-amerikanischer Flagge befürchten, sei gesagt, dass es durchaus das eine oder andere potentielle amerikanische Einfuhrgut gibt, das in der Region auf entschiedene Ablehnung stößt, denken wir etwa an die sehr lockeren Waffengesetze. Etliche der umstrittenen Kulturimporte aus den USA lassen sich beim besten Willen nicht als schädlich darstellen, zum Beispiel Tugenden wie Bürgersinn, Verfassungspatriotismus oder private Wohltätigkeit, besonders wenn man sie in ihrer

idealen Form betrachtet. Die These einer alles niederwalzenden Amerikanisierung (»Coca-Colonisierung«, »McDonaldisierung«) ist eine grobe Überzeichnung dessen, was sich heute in Osteuropa vollzieht. Gleichwohl liegen nach meiner Überzeugung genug Belege für die Existenz von Little America vor, um ein Forschungsprojekt zu starten mit dem Ziel, es bis ins Detail zu erforschen.

Was könnte ein solches Projekt zur Erforschung des Anti-Amerikanismus in der Region beitragen? Zumindest dies: Dank der Entdeckung der Popularität des Kapitalismus US-amerikanischer Prägung bei einem guten Teil der Menschen in Osteuropa kann man das Blickfeld erweitern statt sich mit den hartnäckigen »Amero-Skeptikern« zu begnügen, deren Anti-Amerikanismus die USA vorschnell mit Imperialismus, Materialismus, *junk culture* oder gesellschaftlicher Polarisierung identifiziert. Denn schließlich gibt es auch die weit größere und vielschichtigere Gruppe weicherer oder härterer »Amero-Realisten«, die ihre Urteile über Amerika in der Regel auf der Basis vernünftiger Überlegungen zum Gemeinwohl, zu individuellen Tugenden, zum Begriff der Kultur und dergleichen fällen. Wer diese Überlegungen nicht zur Kenntnis nimmt, beraubt sich nicht nur der Möglichkeit, die Prädisposition zum Anti-Amerikanismus und dessen potentielle Nachschubwege zu erforschen, sondern auch der Chance, sich in so komplexe Phänomene wie beispielsweise den pro-europäischen oder den britischen bzw. französischen (zivilisatorischen) oder schließlich in den postkolonialen »Amero-Realismus« zu vertiefen, gar nicht zu reden von dessen US-inspirierter Version – alles saftige Früchte für einen Analytiker.

Zurück nach EUropa

Gleich ob einer beim Pro- oder beim Anti-Amerikanismus landet, für die Osteuropäer ist Europa der Maßstab für die Entscheidung darüber, was sie als typisch amerikanisch betrachten – heute mehr denn je. Amerika wird in zunehmendem Maß als etwas wahrgenommen, das sich von EU-Europa unterscheidet. Brüssel verstärkt diese Tendenz, indem es den alten Slogan der antikommunistischen Dissidenten der Region, »Zurück nach Europa« übernimmt. Vor zwei Jahrzehnten wollten diese Dissidenten sich aus dem Sowjet-Imperium nach Westen absetzen. Heute werden ihre Länder aufgerufen, sich von den USA nach Europa abzusetzen und den Flirt mit der

Idee eines »Neuen Europa« abzubrechen, das mit den Vereinigten Staaten mehr gemein haben soll, als das »Alte Europa« es je hatte. Die Osteuropäer reagieren auf diese Forderung reichlich pikiert mit der Antwort: Wir haben uns nach 1989 nicht zuletzt deshalb an Amerika gehalten, weil Europa uns ein Jahrzehnt lang stiefmütterlich behandelt hat. Mangels Integration in eine schützende Gemeinschaft schien der Region nichts anderes übrig zu bleiben, als sich globalen Zwängen unterzuordnen. Es ist interessant – so möchte ich hinzufügen –, dass diese »Nolens-volens-Amerikanisierung« sich auf nicht wenigen Gebieten als erfolgreich und populär erwiesen hat.

Tatsache ist, dass das ehedem kommunistische Osteuropa Gesellschaftsordnungen entwickelt hat, die sich in vieler Hinsicht von jenen unterscheiden, die von Westeuropa angeboten werden. Das könnte das Zusammenleben zwischen den Altmitgliedern der EU und den Beitrittsländern beeinträchtigen, denn erstere werden ein Zuviel, letztere hingegen ein Zuwenig an »Vielfalt in der Einheit« argwöhnen. Heute, in dem historischen Moment, da acht Länder des früheren Ostblocks die rechtliche Harmonisierung ihrer Gesellschaftsordnungen abgeschlossen haben und die Bedingungen des *acquis communautaire* erfüllen, dürfte die Rivalität zwischen den alten (europäischen) und den neuen (amerikanischen) Traditionen Osteuropas in ein neues Stadium eintreten. Von jetzt an lautet die Frage, ob auf die rechtliche Angleichung, die Brüssel verlangt hat, eine reale De-Amerikanisierung der Gesellschaften Osteuropas folgen wird oder nicht. Es wäre wohl eine grobe Übertreibung, wollte man behaupten, zwischen Europa und Amerika sei bereits ein Kulturkrieg im Gang, und eine noch gröbere, Osteuropa als den ersten Schauplatz dieses Krieges zu bezeichnen. Auf der anderen Seite könnte die Region als Versuchsgelände für die Prüfung der Frage dienen, wie dauerhaft und beständig Institutionen und Politikformen amerikanischer Provenienz sind, sobald sie dem Einfluss eines wirkmächtigen Integrationsprojekts ausgesetzt sind, das für ein alternatives Modell kapitalistischer Kultur steht.

Unter dem Gesichtspunkt rivalisierender Kulturen betrachtet, lautet nach meiner Überzeugung die entscheidende Frage nicht, ob und wie sich die neu beigetretenen EU-Länder zwischen Europa und Amerika entscheiden werden, sondern bis zu welchem Grad die EU bereit sein wird, ihnen das Recht auf eine solche Entscheidung zuzubilligen. Wird sie Little America als einen Aktivposten betrachten, aus dem die Union Nutzen ziehen kann, oder eher als eine Hypothek, die es möglichst schnell abzuschreiben

gilt? Wird sie die Beitrittsländer als (zumindest teilweise erfolgreiche) Testlabors für die Globalisierung ansehen oder eher als Müllcontainer der Globalisierung? Ich wäre glücklich, wenn ich sagen könnte, dass dies offene Fragen sind. Doch was ich in den letzten Jahren im Zuge meiner Beschäftigung mit dem offiziellen westeuropäischen politischen Diskurs über die »Osterweiterung« gehört und gelesen habe, lässt in dieser Beziehung wenig hoffen.[7] Bis heute ist mir kein einziger Satz untergekommen, der ein anerkennendes Wort für die »amerikanischen« Tugenden der ehemals kommunistischen Länder enthalten hätte.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

1 In meinem Kommentar beschränke ich mich auf den osteuropäischen Aspekt von Krastevs Untersuchung.

2 So sind in Ungarn deutsche und österreichische Unternehmer im Vergleich zu amerikanischen in der Überzahl (und ihnen in vielen Feldern oft überlegen), ganz abgesehen von Deutschen und Österreichern, die in ungarische Immobilien investieren. Ein großer Teil der Banken, der Energieversorgung, der Auto- und der Lebensmittelindustrie in Ungarn ist in den Händen deutscher Firmen bzw. transnationaler Unternehmen unter deutscher Führung. Umgekehrt arbeiten die meisten ungarischen Gastarbeiter in Deutschland und Österreich. Was Fremdsprachenkenntnisse betrifft, so kann in Ungarn das Deutsche immer noch mit dem Englischen konkurrieren. Auch die deutsche Literatur, Philosophie und klassische Musik behaupten sich gut. Seit 1989 engagieren sich Springer und Bertelsmann, das Goethe-Institut, die großen politischen Stiftungen (Ebert-, Adenauer-, Naumann- und Seidel-Stiftung) intensiv im Bereich der Medien, des kulturellen Austausches und der Politikberatung. Und es wurden, nicht ganz ohne Verbindung mit diesem Engagement, zentrale Elemente der ungarischen Verfassung (etwa das »schwache« Präsidentenamt und das »starke« Verfassungsgericht) dem deutschen Grundgesetz entlehnt. Kürzlich wurde in Budapest eine deutschsprachige Universität eingerichtet. Und am Ende einige triviale Beispiele: Es sind immer noch die deutschen Autos, die in meinem Land das größte Prestige besitzen, die Sportfans begeistern sich mehr für Fuß- als für Basketball, und der von der europäischen Neonazi-Szene gepflegte Tourismus (darunter regelmäßige Demonstrationen in Budapest) hat eher österreichische und deutsche als amerikanische Wurzeln.

3 Zum Konzept der Amerikanisierung vgl. meine Artikel »Rival Temptations – Passive Resistance. Cultural Globalization in Hungary«, in: Peter Berger und Samuel Huntington (Hg.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford UP 2002; »Approaching the EU And Reaching the US? Transforming Welfare Regimes in East-Central Europe: Rival Narratives«, in: *West European Politics,* April 2002.

4 Bereits unter dem Kommunismus hat es eine Art Amerikanisierung gegeben, die sich nicht nur auf die Übernahme oder das Kopieren von Produkten amerikanischer Pop-Kultur beschränkte, sondern auch einen Teil ihres Vorstellungsinventars übernahm; vgl. »Rival Temptations – Passive Resistance«, a.a.O.

5 Allerdings ist diese Vorstellung einer Amerikanisierung im Kielwasser der Popkultur alles andere als ausgewiesen. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen über bzw. in Osteuropa

beschäftigen sich immer noch lieber mit den spektakulären Paradoxen der Amerikanisierung (McLenin-T-Shirts, Wodka Gorbatschow, Jelzin preist CocaCola an, etc.) als dass sie die Dynamik und Muster dieses Prozesses analysierten. Für einschlägige Arbeiten wie die von Richard Kuisel über Frankreich, Kaspar Maase über Deutschland oder Reinhold Wagnleitner über Österreich gibt es in der Region noch keine Gegenstücke. (Vgl. Richard Kuisel, *Seducing the French. The Dilemma of Americanization*, University of California Press 1993; Kaspar Maase, *BRAVO Amerika*, Hamburg 1992; Reinhold Wagnleitner, *Coca Colonization and the Cold War: The Cultural Mission of the United States in Austria after the Second World War*, University of North Carolina Press 1994).

6 Vgl. J. M. Kovacs (Hg.), *A zárva várt Nyugat. Kulturális globalizáció Magyarországon* (The West as a Guest. Cultural Globalization in Hungary), Budapest 2002.

7 Vgl. meinen Artikel »Zwischen Ressentiment und Indifferenz. Solidaritätsdiskurse vor der EU-Erweiterung«, in: *Transit* 26 (2004).

Michael Mertes

AMERIKANOPHILIE WIDER WILLEN

Kommentar zu Ivan Krastevs Aufsatz »Das Jahrhundert des Anti-Amerikanismus?«

Debatten über Anti-Amerikanismus kranken zumeist daran, dass die Bezeichnung »anti-amerikanisch« sowohl in deskriptiver als auch in polemischer Absicht verwendet wird. Heutzutage verteidigen sich eingefleischte Verächter der USA gegen Kritik mit dem vordergründigen Einwand, sie seien doch nur »Anti-Bushisten«, genauso wie etwa der US-Bürger Michael Moore. Dessen schrille Bücher (namentlich »Stupid White Men«) haben die westeuropäischen Bestsellerlisten im Sturm erobert. Sie waren und sind jedoch auch große Verkaufserfolge in den Vereinigten Staaten – zumindest in jenen linken Milieus, die die amerikanische Rechte gern als »unamerikanisch« abtut.[1] Beweisen oder widerlegen lässt sich mit derlei Sophistereien wenig. Nur eines ist sicher: Alle Anti-Amerikaner sind »Anti-Bushisten«; umkehren lässt sich dieser Satz nicht.

Inflationärer Gebrauch mindert das deskriptive und polemische Potential des Wortes »Anti-Amerikanismus«. Deshalb sollte man es sparsam und zielgenau verwenden. Außerdem gibt es Anti-Amerikanismus, wie Ivan Krastev zu Recht betont, genaugenommen nur im Plural:[2] Er ist die Summe verschiedener Phobien und Vorbehalte.

Sortiert man mögliche Definitionen nach der Tiefe des Ressentiments, dann ergibt sich ungefähr folgendes Bild: Anti-Amerikanisch ist

1. eine aggressiv antiliberale (heute oft als anti-»neoliberal« sich tarnende) Ideologie, in der die Vereinigten Staaten als Verkörperung aller vermeintlichen oder tatsächlichen Schattenseiten der Moderne figurieren;
2. ein Ensemble negativer Stereotypen (echte texanische Rambos ernähren sich bekanntlich vor allem von *Kentucky Fried Chicken*, behandeln ihr Personal nach dem Motto »hire and fire«, ballern gern mit dem Gewehr herum und befriedigen ihre kulturellen Bedürfnisse im Disneyland);

3. eine Mischung aus Minderwertigkeits-, Neid- oder Rivalitätsgefühlen angesichts uneinholbarer amerikanischer Überlegenheit auf verschiedensten Gebieten;
4. der Mangel an Verständnis für amerikanische Perzeptionen und Einstellungen;
5. die Unzufriedenheit mit aktueller amerikanischer Politik (»Anti-Bushismus«).

Nur die Definitionen 1 und 2 verdienen die Bezeichnung »anti-amerikanisch«; für die Definitionen 4 und 5 wäre dieses Etikett zu alarmistisch. Definition 3 liegt in einer Grauzone dazwischen; vor allem Rivalitätsgefühle können sich zur Phobie steigern – so Jean-François Revels Diagnose für einen Teil der französischen politischen Klasse.[3]

Die wichtigsten Aussagen Ivan Krastevs beruhen auf einem Verständnis von Anti-Amerikanismus, das der Definition 1 sehr nahe kommt. Das gilt allemal für seine These, populistische Politiker griffen gern zum Mittel des anti-amerikanischen Diskurses, um die Aufmerksamkeit des Publikums von der eigentlichen Stoßrichtung ihres Angriffs abzulenken:[4] Sie sagen »Amerika« – und meinen Demokratie und Marktwirtschaft.

Hier trifft Krastev sich mit Revel, für den Amerika- und Globalisierungsfeindlichkeit zwei Seiten derselben Medaille sind.[5] Unter Europäern – jedenfalls in den Bevölkerungen westeuropäischer Wohlfahrtsstaaten – ist die Toleranz gegenüber Einkommensungleichheit wesentlich schwächer ausgeprägt als unter Amerikanern. Auf der Agenda populistischer Parteien geht das »linke« Ideal sozialer Homogenität nahtlos in das »rechte« Ideal kultureller Einheitlichkeit über. Die Globalisierungskritik europäischer Eliten bedient beide Seiten mit ihren Attacken gegen amerikanischen Kapitalismus und amerikanische Pop-Kultur. Krastev entlarvt indes die Doppelbödigkeit solcher Rhetorik: »Es ist erstaunlich, mit welcher Nonchalance die EU, wann immer sie wirtschaftliche Entwicklungsprojekte jenseits ihrer eigenen Grenzen fördert, genau jener liberalen Orthodoxie huldigt, die sie zuhause verurteilt.«[6]

Krastevs Analyse ist besonders aufschlussreich, wo sie sich explizit auf die postkommunistischen Länder Mittel- und Osteuropas bezieht. Zwei Fragen drängen sich auf: Wie eng ist der neue, populistische Anti-Amerikanismus mit dem alten, potentiell totalitären Anti-Amerikanismus verwandt? Und: Was sind die Unterschiede zwischen den anti-amerikanischen Dis-

kursen in Mittel- und Osteuropa auf der einen und Westeuropa auf der anderen Seite? Das wären Themen für eine gesamteuropäische Debatte, zu der Krastev einen ebenso originellen wie wertvollen Beitrag leistet.

Der europäische – zumal der deutsche – Anti-Amerikanismus im vergangenen Jahrhundert lebte von der ideologischen Annahme, das Prinzip »Kultur« (historisch gewachsen, tief, homogen, idealistisch, männlich, heroisch) sei dem Prinzip »Zivilisation« (rational geplant, flach, heterogen, materialistisch, verweiblicht, genussfreudig) überlegen. Aus diesem Blickwinkel verkörperten die USA das Prinzip Zivilisation – oder, noch allgemeiner formuliert, die Moderne schlechthin. Gegenstand der Ablehnung waren die liberalen Werte, nicht jedoch (außer bei Agrarromantikern) die technischen Errungenschaften der Vereinigten Staaten. So erinnert der Heidelberger Amerika-Historiker Detlev Junker an die »tiefe Ambivalenz« Hitlers im Blick auf die USA: Hitlers Äußerungen zu den Vereinigten Staaten hätten einen »durchaus bewundernden Unterton« gehabt.[7] Ihm imponierten unter anderem der hohe Lebensstandard, die außerordentliche Produktivität und die technische Innovationsfähigkeit der Amerikaner.

Betrachtet man den alten Anti-Amerikanismus im Sinne von Definition 1 als Erscheinungsform des Antiliberalismus – oder zumindest als Kernbestandteil antiliberaler Ideologie –, dann existiert er heute nicht mehr als breite Unterströmung in den westeuropäischen Gesellschaften. Die allermeisten Westeuropäer glauben vielmehr an die Werte der »Zivilisation« (in dem einst pejorativen Sinne des Wortes). Manchmal sind sie darin sogar eifriger als die Amerikaner, denen deutlicher bewusst ist, dass der Schutz einer postmodernen Spaßgesellschaft hin und wieder traditionellen Heroismus erfordert. So sehr also Jean-François Revel mit seiner Gleichung »Anti-Globalism = Anti-Americanism« Recht haben mag, so wenig sind am westeuropäischen Horizont die dunklen Wolken neuer antiliberaler oder gar totalitärer Massenbewegungen erkennbar.

Was möglicherweise zunehmen wird, sind die Ressentiments (vulgo: Neid) angesichts uneinholbarer amerikanischer Überlegenheit auf ökonomischem, wissenschaftlich-technischem, militärischem und, ja, kulturellem Gebiet. Denn dieser Vorsprung dürfte sich in den kommenden Jahren und Jahrzehnten eher vergrößern als verringern. Das 21. Jahrhundert wird infolgedessen noch amerikanischer sein als das 20. – und genau dies spricht paradoxerweise für Krastevs provokative Vermutung, das 21. Jahrhundert werde ein anti-amerikanisches sein.

Am besten lässt sich dieses Paradox als »Amerikanophilie wider Willen« auf den Punkt bringen. Was ist damit gemeint? Krastev selbst deutet die Antwort an mit seinem Hinweis auf »das anhaltende Verlangen von Millionen in der Welt, nach Amerika auszuwandern«[8].

In Deutschland wurde vor einigen Jahren ebenso leidenschaftlich wie theoretisch über die Höchstzahl indischer Computerexperten debattiert, denen man eine befristete Arbeitserlaubnis erteilen könnte. Kaum ein Gedanke wurde dabei an die Möglichkeit verschwendet, dass diese Menschen vielleicht gar kein besonderes Interesse an einem solchen Angebot haben, sondern sich lieber gleich um eine US-Greencard bemühen könnten. Vielleicht verlockt sie dabei auch die enorme Integrationsfähigkeit der amerikanischen Gesellschaft. Immerhin hat die Studie »Views of a Changing World 2003« des Pew Research Center ermittelt, dass »die amerikanische Bevölkerung den ethnischen Minderheiten gegenüber freundlicher eingestellt sind als dies in den westeuropäischen Ländern der Fall ist. Afro- und Hispanoamerikaner werden in den USA viel positiver wahrgenommen als Türken in Deutschland, Nordafrikaner in Frankreich oder Albaner in Italien.«[9]

In seinem 1980 erstmals publizierten Essay »Eurozentrismus wider Willen«[10] empfiehlt Hans Magnus Enzensberger ein hübsches Gesellschaftsspiel für aufgeklärte Linke. Jeder Teilnehmer soll eine Rangliste der Länder erstellen, in die er am ehesten auswandern würde, wenn Umstände daheim ihn dazu zwängen. Wir ahnen schon, was herauskommt: Auf den vorderen Tabellenplätzen liegen »England, Schweden, Frankreich, Italien, die USA, die Niederlande, Österreich, reichlich verschämt auf Platz 8 oder 9 die Schweiz (...) Irgendein hartgesottener Spielverderber hat ganz oben hingeschrieben: 1. Äußere Mongolei. Aber bei den anderen hat das Spiel so funktioniert, wie es gedacht ist: als Lügendetektor. Das Resultat ist uns allen eher peinlich. Auch wir sind Eurozentristen, aber ohne rechte Überzeugung, mit schlechtem Gewissen: Eurozentristen wider Willen.«

Enzensberger sollte sein Gedankenexperiment jetzt wiederholen, diesmal unter zeitgenössischen Amerikagegnern. Die aktualisierte Frage müsste lauten: »Wo würden Sie politisches Asyl beantragen, wenn Europa wieder unter das Joch einer totalitären Herrschaft käme?« Das Ergebnis ist nicht schwer vorherzusagen: Neben Kanada, Australien und Neuseeland sind die Vereinigten Staaten Favorit für Platz 1. Ganz zum Schluss kämen Länder wie Syrien, Saudi-Arabien oder der Iran. Unter den dort lebenden

Menschen wiederum gibt es viele, die einerseits Amerika hassen, andererseits davon träumen, dass sie selbst oder ihre Kinder die Chance zu einem Universitätsstudium in Los Angeles, Memphis oder Boston erhalten.

Es ist wohl gerade die (im doppelten Sinne des Wortes) ungeheure Anziehungskraft der Vereinigten Staaten, die heute – in Kombination mit dem Mangel an eigener Attraktivität – bei vielen Westeuropäern antiamerikanische Ressentiments hervorruft. Amerika ist, in den Worten des *Zeit*-Herausgebers Josef Joffe, »both menace and seducer, both monster and model«[11]. Es kennt weniger Selbstzweifel als Europa. Nach einer im Februar 2004 veröffentlichen Studie des Pew Research Center[12] sind die Gefühle kultureller Überlegenheit (»Our people are not perfect, but our culture is superior.«) unter 18- bis 29-Jährigen in Westeuropa mit 32% deutlich schwächer ausgeprägt als in den Vereinigten Staaten mit 49%.

Ganz richtig beobachtet Thomas L. Friedman, Kolumnist der *New York Times*: »For every European elitist who resents America for what it is, there are ten Euro-kids who want what America is.«[13] Die Euro-Kids sind Europas beste Versicherung sowohl gegen Rückfälle in den alten Anti-Amerikanismus als auch gegen neue anti-amerikanische Epidemien.

Anmerkungen

1 »Un-American« lautete übrigens auch das Verdikt, mit dem US-Verteidigungsminister Rumsfeld die Misshandlung irakischer Gefangener im Gefängnis von Abu Ghraib belegte, siehe u.a. *New York Times* vom 4. Mai 2004.
2 Krastev, S. 56.
3 Siehe Revel, *L'obsession anti-américaine*, Paris 2002, S. 63 ff.
4 Krastev, S. 63.
5 Siehe Jean-François Revel, »Anti-Globalism = Anti-Americanism«, in: *The American Enterprise*, Juni 2004 (www.taemag.com/issues/articleid.18005/article_detail.asp).
6 Krastev, S. 65.
7 Siehe Junkers Rezension der Neuauflage von Dan Diners Essay »Feindbild Amerika«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13. November 2003, S. 8.
8 Krastev, S. 54.
9 people-press.org/reports/display.php3?ReportID=185
10 In: *TransAtlantik*, Oktober 1980, S. 62-67.
11 Zitiert bei Thomas L. Friedman, »Longitudes and Attitudes. Exploring the World After September 11«, New York 2002, S. 34.
12 http://people-press.org/commentary/display.php3?AnalysisID=86
13 Siehe Friedman, a.a.O.

José Casanova

DER ORT DER RELIGION IM SÄKULAREN EUROPA

Seit der Unterzeichnung der Römischen Verträge im Jahre 1957, die die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft ins Leben riefen und den bis heute andauernden Prozess der europäischen Einigung in Gang brachten, sind die Gesellschaften Westeuropas in einem rasanten, tiefgreifenden und allem Anschein nach unumkehrbaren Säkularisierungsprozess begriffen. So gesehen, lässt sich von der Entstehung eines nachchristlichen Europa sprechen. Gleichzeitig aber haben der europäische Integrationsprozess, die Osterweiterung der Europäischen Union und die Ausarbeitung des Entwurfs einer europäischen Verfassung grundlegende Fragen aufgeworfen, die das Selbstverständnis Europas betreffen und insbesondere die Rolle, die das Christentum dabei spielt. Was macht »Europa« aus? Wie und wo sollte man die äußeren, territorialen und die inneren, kulturellen Grenzen Europas ziehen? Besonders umstritten und Ängste weckend sind die Fragen der Aufnahme der Türkei in die EU und der Integration der Einwanderer aus Gebieten außerhalb Europas, bei denen es sich, wie es der Zufall will, zum überwiegenden Teil um Muslime handelt.

Die – wenn auch in unterschiedlichem Tempo – fortschreitende Säkularisierung Europas ist eine unbestreitbare soziale Tatsache.[1] Eine wachsende Mehrheit der europäischen Bevölkerung hat aufgehört, an der traditionellen Religionsausübung (zumindest in regelmäßiger Form) teilzunehmen, wenngleich der Grad privater religiöser Überzeugungen relativ hoch bleibt. In dieser Hinsicht sollte man vielleicht von »Entkirchlichung« und religiöser Individualisierung statt von Säkularisierung sprechen. Grace Davie bezeichnet diesen Zustand Europas als »Glauben ohne Bindung«.[2] Dabei verstehen sich freilich die Europäer selbst in den am stärksten säkularisierten Ländern zu großen Teilen immer noch als »christlich«, was auf eine latente, unspezifische, unter der Oberfläche fortdauernde christliche kulturelle Identität hindeutet. Von daher behält auch Danièle Hervieu-Léger Recht, wenn sie umgekehrt den Zustand der Europäer als »Bindung ohne Glauben«[3] charakterisiert. »Säkulare« und »christliche« kulturelle Identi-

tät sind bei den meisten Europäern auf komplexe und selten artikulierte Weise miteinander verschränkt.

Soziologisch gesehen ist das interessanteste Problem nicht der fortschreitende Niedergang der Religiosität in der Bevölkerung Europas, sondern der Umstand, dass dieser Niedergang durch die Brille des Säkularisierungsparadigmas gesehen wird und deshalb von einem säkularistischen Selbstverständnis begleitet ist, welches den Niedergang als normal und fortschrittlich begreift, das heißt, als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein. Dieses säkulare Selbstverständnis, das die Eliten Europas mit den Leuten von der Straße teilen, macht aus der Religion und der dicht unter der Oberfläche liegenden christlich-europäischen Identität ein kompliziertes und verwirrendes Problem, wenn es darum geht, die äußeren geographischen Grenzen und die interne kulturelle Identität der im Entstehen begriffenen Europäischen Union zu bestimmen.

Welchen Ort die Religion im Entstehungsprozess des neuen Europa hat, möchte ich anhand von vier Fragen erörtern, die derzeit kontrovers diskutiert werden: der Rolle des katholischen Polen, dem Beitritt der Türkei, der Integration außereuropäischer Zuwanderer und dem Platz, der Gott oder dem christlichen Erbe im Text der neuen europäischen Verfassung zugewiesen werden soll.

Das katholische Polen im nachchristlichen Europa: Säkularistische Normalisierung oder apostolische Aufgabe?

Dass das katholische Polen zu einem Zeitpunkt »nach Europa zurückkehrt«, da das westliche Europa seine christlich-kulturelle Identität preisgibt, schafft sowohl für die katholischen Polen als auch für die säkularisierten Europäer eine verwirrende Situation. In einer früheren Ausgabe von *Transit* habe ich mich mit der verwickelten Geschichte der Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen der religiösen Entwicklung Polens und des westlichen Europa beschäftigt.[4] Hier mag die Feststellung genügen, dass im Verlauf der kommunistischen Ära der Katholizismus in Polen eine bemerkenswerte Erneuerung und Wiederbelebung erfuhr, just zu dem Zeitpunkt, als die Gesellschaften des westlichen Europa einen drastischen Säkularisierungsprozess durchliefen. Die Wiedereingliederung Polens ins säkularisierte Europa lässt sich deshalb entweder als »schwer zu meistern-

de Herausforderung« oder aber auch als »große apostolische Aufgabe« betrachten. Angesichts der drohenden Säkularisierung nehmen die fundamentalistischen Teile des polnischen Katholizismus eine ablehnende Haltung gegenüber der europäischen Integration ein. Die Führung der polnischen Kirche hingegen bejaht unter dem Einfluss des polnischen Papstes die europäische Integration als große apostolische Herausforderung.

Die Ängste der »Europhoben« sind um so verständlicher, als auch in Polen die Grundannahme des Säkularisierungsparadigmas, der zufolge Modernität und Säkularisierung zwei Seiten einer Medaille sind, breite Anerkennung genießt. Da Modernisierung im Sinne einer Angleichung an das europäische Niveau der politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Entwicklung zu den Zielen der europäischen Integration zählt, hegen die meisten Beobachter die Erwartung, dass solch eine Modernisierung zu einer Säkularisierung auch in Polen führen und dem religiösen »Sonderweg« des Landes ein Ende setzen wird. Ein Polen, das endlich »normal« wird – das ist schließlich eines der Anliegen der »Euroenthusiasten« .

Dennoch hat der polnische Bischofsrat die der polnischen Kirche vom Papst übertragene apostolische Aufgabe nachdrücklich akzeptiert und wiederholt hervorgehoben, dass es eines seiner Ziele sei, Europa nach dem Beitritt Polens »dem Christentum zurückzugewinnen«. In den Ohren westlicher Europäer mag das zwar lachhaft klingen, aber die Botschaft stößt in der Tradition des polnischen Messianismus auf Resonanz. Falls sich der europäische Zeitgeist mit seiner säkularistischen Orientierung nicht entscheidend wandelt, bestehen für einen evangelistischen Aufbruch freilich wenig Erfolgsaussichten. Angesichts der geschwundenen Nachfrage nach Religion im westlichen Europa ist wenig wahrscheinlich, dass sich mit dem polnischen Angebot an geistlichen Hirten eine europaweite Bekehrungskampagne ins Werk setzen lässt. Die bestenfalls laue, wo nicht geradezu feindselige europäische Reaktion auf den wiederholten Aufruf von Papst Johannes Paul II. zu einer christlichen Erneuerung Europas ist ein klarer Hinweis auf die Schwierigkeit der Aufgabe.

Ich habe vorgeschlagen, es mit einer weniger ehrgeizigen, wenn auch nicht weniger mühsamen apostolischen Zielsetzung zu versuchen, die vielleicht ebenso bemerkenswerte Wirkungen erzielen könnte. Wie, wenn Polen die Säkularisierungsthese widerlegte? Wie, wenn *Polonia semper fidelis* seiner katholischen Identität und Tradition treu bliebe und sich gleichzeitig erfolgreich in Europa integrierte, zu einem »normalen« euro-

päischen Land würde? Wenn dies gelänge, dann wäre es ein Beweis dafür, dass es sich beim Niedergang der Religion in Europa nicht um einen unausweichlich mit der Modernisierung verknüpften teleologischen Prozess handelt, sondern um eine historische Entscheidung, welche die Europäer selbst getroffen haben. Ein modernes, religiöses Polen könnte vielleicht die säkularisierten Europäer dazu zwingen, ihre säkularistischen Annahmen zu überdenken und zu erkennen, dass nicht so sehr Polen hinter den modernen Trends hinterherhinkt, sondern dass es das säkularisierte Europa ist, das nicht Schritt mit der Entwicklung in der übrigen Welt hält. Es soll nicht geleugnet werden, dass dieses provokative Szenario hier nur beschworen wird, um den Bann zu brechen, in dem der Säkularismus den europäischen Geist im allgemeinen und die Sozialwissenschaften im besonderen hält.

Könnte eine demokratisch-muslimische Türkei jemals dem Klub christlicher Europäer beitreten, oder welches ist das »zerrissene Land«?

Während die Drohung eines polnisch-christlichen Kreuzzuges die säkularisierten Europäer kaum beeindruckt, bauen sie doch zuversichtlich darauf, dass sie imstande sein werden, das katholische Polen zur Anpassung zu bewegen, ruft die Vorstellung von einem Beitritt der Türkei zur Europäischen Union unter christlichen ebenso wie nachchristlichen Europäern massive Ängste hervor, die freilich selten deutlich artikuliert werden, jedenfalls nicht in der Öffentlichkeit. Die Türkei klopft seit 1959 geduldig an die Tür des europäischen Klubs, nur um sich immer wieder höflich vertröstet zu finden und gleichzeitig zusehen zu müssen, wie in aufeinanderfolgenden Beitrittsschüben die später Eingetroffenen einer nach dem anderen Zutritt erhalten.

Die Bildung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (Montanunion) im Jahr 1951 durch die Beneluxstaaten, Frankreich, Italien und Westdeutschland und der Ausbau dieser Union zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (»Gemeinsamer Markt«) im Jahr 1957 gründete in zwei historischen Aussöhnungsprozessen: der Aussöhnung zwischen Frankreich und Deutschland, zwei Ländern, die von 1870 bis 1945 Kriegsgegner waren, und der Versöhnung zwischen Protestanten und Katholiken innerhalb der christlichen Demokratie. Tatsächlich spielten in der Anfangszeit der europäischen Integration in allen sechs beteiligten Ländern

regierende bzw. politisch einflussreiche Christdemokraten die maßgebende Rolle. Der Kalte Krieg, der Marshallplan, die NATO und die neuentstandene Washington-Rom-Achse bildeten den geopolitischen Rahmen für beide Aussöhnungsprozesse. Im Juni 1959 bewarben sich Griechenland und einen Monat später die Türkei, zwei verfeindete Länder, aber beide Mitglieder der NATO, um Assoziationsverträge mit der EWG. Im Januar 1960 gründeten die anderen Länder Westeuropas die Europäische Freihandelsassoziation (EFTA) als eine alternative Wirtschaftsgemeinschaft. Nur das Spanien Francos blieb von allen anfänglichen Assoziationen und Bündnissen des westlichen Europa ausgeschlossen.

Natürlich hatte die EWG von Anbeginn die Aufnahme von Kandidaten an die Erfüllung strenger ökonomischer und politischer Bedingungen geknüpft. Irland, Großbritannien und Dänemark stellten 1961 einen Aufnahmeantrag, traten der Gemeinschaft aber erst 1973 bei. Spanien und Portugal stießen auf eindeutige Ablehnung, solange sie unter diktatorischer Herrschaft standen; doch sobald sie sich demokratisiert hatten und ihre demokratischen Verhältnisse gefestigt erschienen, wurden mit ihnen klare Aufnahmebedingungen und Zeitpläne vereinbart. Beide traten der Gemeinschaft 1986 bei. Griechenland hatte unterdessen schon 1981 Aufnahme gefunden und damit de facto die Möglichkeit, die Aufnahme der Türkei durch ein Veto zu verhindern. Aber selbst nachdem Griechenland und die Türkei in eine Art Entspannungsprozess eingetreten waren und Griechenland seine Bereitschaft erklärt hatte, die Aufnahme der Türkei zu unterstützen, vorausgesetzt, die Türkei stimmte der Aufnahme Gesamt-Zyperns zu – selbst da erhielt die Türkei immer noch keinen eindeutig positiven Bescheid, sondern wurde einmal mehr aufgefordert, sich wieder hinten anzustellen. Der Fall der Berliner Mauer änderte die Prioritäten und die Richtung der europäischen Integration erneut, nämlich im Sinne einer Orientierung nach Osten. 2004 haben zehn neue Mitglieder, acht ehemals kommunistische Länder nebst Malta und Zypern, Aufnahme in der Europäischen Union gefunden. Praktisch alle Gebiete der mittelalterlichen Christenheit, alle Gebiete des katholischen und protestantischen Europa sind nun in dem neuen Europa vereinigt. Nur das katholische Kroatien und die neutrale Schweiz bleiben draußen, während das orthodoxe Griechenland und der griechische und türkische Teil Zyperns die einzigen Andersgläubigen stellen. Die orthodoxen Länder Rumänien und Bulgarien sollen als nächste an die Reihe kommen, allerdings gibt es noch keinen klaren

Zeitplan. Noch unklarer ist, ob und wann ernsthafte Verhandlungen über die Aufnahme der Türkei aufgenommen werden.

Die ersten offenen, wenn auch noch nicht offiziellen, Diskussionen um die Bewerbung der Türkei während des Kopenhagener Gipfels im Jahre 2002 trafen überall in den Öffentlichkeiten Europas einen empfindlichen Nerv. Die Debatte enthüllte, wie sehr das eigentliche Thema der Islam war, in all seinen entstellten Darstellungen als Antipode der westlichen Zivilisation, und nicht etwa die Frage, in welchem Maße die Türkei willens sei, sich den gleichen strengen ökonomischen und politischen Anforderungen zu unterwerfen wie die anderen neuen Mitglieder. Die Bereitschaft und Entschlossenheit der Türkei, diese Bedingungen zu erfüllen, stand außer Frage, da ja die neue, nicht mehr offiziell islamische Regierung sich eindeutig zur Position all ihrer früheren, säkularistischen Vorgängerinnen bekannt hatte. Beide türkischen Öffentlichkeiten, die muslimische ebenso wie die säkularistische, sprachen hier mit einer Stimme. Die neue Regierung stellte zweifellos die repräsentativste demokratische Regierung in der gesamten neueren Geschichte der Türkei dar. Allem Anschein nach war in der türkischen Bevölkerung eine breite Übereinstimmung erzielt worden, die bewies, dass die Türkei in der Frage des Anschlusses an Europa und also an den »Westen« kein »zerrissenes Land« mehr war. Zwei von den drei Anforderungen, denen laut Samuel Huntington ein zerrissenes Land genügen muss, um mit Erfolg eine neue kulturelle Identität in Anspruch nehmen zu können, waren klar erkennbar erfüllt: »Erstens muss sich die politische und ökonomische Führungsschicht des Landes für die Neubestimmung der Identität einsetzen und begeistern. Zweitens muss die Öffentlichkeit zumindest bereit sein, die Neubestimmung zu tolerieren.«[5] Was aber offenbar fehlte, war die Erfüllung der dritten Anforderung, nämlich dass »die tonangebenden Elemente der Kultur des Gastlands, in den meisten Fällen des Westens, bereit sein (müssen), den Konvertiten aufzunehmen.«

Der Traum von Kemal Atatürk (»Vater der Türken«), aus der Türkei einen dem Modell der französisch-republikanischen *laïcité* nachgebildeten säkularen, republikanischen Nationalstaat zu machen, ist, wie sich erwiesen hat, nicht leicht zu verwirklichen, jedenfalls nicht im Rahmen der kemalistischen Vorgaben. Die Möglichkeit eines türkischen demokratischen Staatswesens freilich, das als echter Repräsentant seiner muslimischen Bevölkerung gelten kann, erscheint heute zum ersten Mal als ein realistischer Prospekt. Die »sechs Pfeiler« des Kemalismus (Republikanis-

mus, Nationalismus, Säkularismus, Etatismus, Popularismus und Reformismus) vermochten keine funktionsfähige Demokratie zu begründen. Letztlich scheiterte das Projekt eines solchen, von oben verfügten Nationalstaates daran, dass dieser Staat den Islamisten zu weltlich, den Alewiten zu sunnitisch und den Kurden zu türkisch war. Ein türkischer Staat, in dem sich die Identität und die Interessen jener Gruppen, die das Gros der Bevölkerung bilden, nicht öffentlich repräsentiert finden, kann keine repräsentative Demokratie sein, selbst wenn er in modernen republikanischen Prinzipien gründet. Die jetzige muslimische Demokratie in der Türkei aber ist ebenso real und lebensfähig wie es vor einem halben Jahrhundert die christliche Demokratie in Westeuropa war. Die noch muslimische, aber offiziell nicht mehr islamistische Partei, die derzeit an der Macht ist, wurde wiederholt des Fundamentalismus bezichtigt; ihr wurde vorgeworfen, sie untergrabe die geheiligten säkularistischen Prinzipien der kemalistischen Verfassung, die religiöse und ethnische Parteien ausschließt, weil sie religiöse und ethnische Zugehörigkeit als Identitätsformen definiert, die in einer säkularisierten Türkei keinen Anspruch auf öffentliche Repräsentation haben.

Man darf sich fragen, ob die Demokratie nicht zu einem unspielbaren Spiel wird, wenn denkbare Mehrheiten nicht mehr die Wahlen gewinnen dürfen und wenn säkulare zivile Politiker die Militärs zu Hilfe rufen, um die Demokratie vor diesen Majoritäten zu retten, die ihre säkularistische Identität und ihre Macht bedrohen. Praktisch in jedem kontinentaleuropäischen Land hat es irgendwann religiöse Parteien gegeben. Viele von ihnen, zumal die katholischen, zeichneten sich nicht unbedingt durch eine demokratische Gesinnung aus, ehe dann die Lektion des Faschismus christlich-demokratische Parteien aus ihnen machte. Wenn man den Leuten nicht erlaubt, das Spiel fair zu spielen, wie sollen sie dann die Regeln schätzen lernen und eine demokratische Einstellung erwerben? Man fragt sich, wer hier eigentlich der Fundamentalist ist: Die Muslime, die ihre Identität öffentlich anerkannt sehen wollen und unter Respektierung der demokratischen Spielregeln das Recht fordern, sich zur Beförderung ihrer ideellen und materiellen Interessen politisch zu organisieren, oder die Säkularisten, die den muslimischen Schleier, den eine demokratisch gewählte Parlamentsabgeordnete trägt, als Bedrohung der türkischen Demokratie und als einen blasphemischen Verstoß gegen die geheiligten säkularistischen Prinzipien des kemalistischen Staates betrachten? Könnte

die Europäische Union die öffentliche Repräsentation des Islam in ihrem Geltungsbereich akzeptieren? Kann das »säkulare« Europa der »muslimisch«-demokratischen Türkei Zutritt gewähren? Offiziell wird die Weigerung Europas, die Türkei aufzunehmen, hauptsächlich mit Defiziten der Türkei bei der Wahrung der Menschenrechte begründet. Aber es gibt auch kaum verhohlene Hinweise darauf, dass ein äußerlich säkularisiertes Europa immer noch allzu christlich ist, wenn es darum geht, sich ein muslimisches Land als Teil der europäischen Gemeinschaft vorzustellen. Man fragt sich, ob die Türkei eine Bedrohung für die westliche Kultur darstellt oder ob sie nicht vielmehr eine unerwünschte Erinnerung an die dicht unter der Oberfläche lauernde, aber tabuisierte und angstbesetzte »weiße«, christlich-europäische Identität darstellt.

Die breite öffentliche Debatte um die Aufnahme der Türkei hat bewiesen, dass im Grunde Europa das zerrissene Land ist, tief gespalten in der Frage seiner kulturellen Identität und außerstande, zu entscheiden, ob die europäische Einheit und also die äußeren und inneren Grenzen Europas durch das gemeinsame Erbe des Christentums und der westlichen Kultur oder durch die modernen säkularen Werte des Liberalismus, der universalen Menschenrechte, der politischen Demokratie und eines toleranten, umfassenden Multikulturalismus definiert werden sollen. Öffentlich können sich die liberalen, säkularisierten Eliten Europas der Haltung des Papstes, der die europäische Kultur als eine im Kern christliche betrachtet, natürlich nicht anschließen. Aber sie sind auch nicht imstande, die unausgesprochenen »kulturellen« Kriterien in Worte zu fassen, welche die Aufnahme der Türkei zu einer so schwierigen Frage machen. Das Problem gewinnt zusätzlich an Präsenz durch das Gespenst der Millionen türkischer Bürger, die bereits, häufig schon in zweiter Generation, in Europa leben, ohne aber Europäer geworden zu sein, weil sie zwischen ihrem Heimatland, das sie hinter sich gelassen haben, und ihren europäischen Gastländern, die unfähig oder nicht willens sind, sie voll zu assimilieren, hin und hergerissen sind. Viele von ihnen sind sogar wahlberechtigt, zumindest auf kommunaler Ebene, und bewähren sich als musterhafte oder zumindest ganz normale Bürger. Aber genügen sie auch den ungeschriebenen Kriterien, die bestimmen, wer Europäer ist, oder müssen sie Fremde bleiben? Kann die Europäische Union neue Bedingungen für jene Art von Multikulturalismus schaffen, den zu akzeptieren den in ihr versammelten nationalen Gesellschaften so schwer fällt?

Kann sich die Europäische Union den »fremden« Zuwanderern öffnen und sie integrieren? Perspektiven vor dem Hintergrund der amerikanischen Einwanderung

Die ganze Neuzeit hindurch haben die Länder des westlichen Europa die Welt mit Auswanderern beschickt; tatsächlich waren sie die weltweit wichtigste Auswanderungsregion. Während der Kolonialzeit ließen sich europäische Kolonisten und Kolonisatoren, Missionare, Unternehmer und Kolonialbeamte in allen Winkeln der Erdkugel nieder. Im Zeitalter der Industrialisierung, vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, emigrierten schätzungsweise 85 Millionen Europäer in die beiden amerikanischen Erdteile, nach Südafrika, nach Australien und nach Ozeanien, 60 Prozent von ihnen allein in die USA. In den letzten Jahrzehnten allerdings hat sich der Migrationsstrom umgekehrt, und viele Gesellschaften des westlichen Europa sind nun ihrerseits Zielpunkt weltweiter Zuwanderung. Ein Vergleich mit den USA, der klassischen Einwanderungsgesellschaft (auch wenn vom Ende der zwanziger bis zum Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts das Land sich relativ strikt gegen Immigranten abschottete), lässt einige charakteristische Unterschiede zu der Art und Weise sichtbar werden, wie heute das westliche Europa auf die Einwanderung reagiert.

Obwohl der Anteil ausländischer Zuwanderer an der Gesamtbevölkerung in vielen europäischen Ländern (in Großbritannien, Frankreich, Holland und in Westdeutschland vor der Wiedervereinigung) mit 10 Prozent etwa dem der Fremdbürtigen in den USA entspricht, haben die meisten dieser Länder nach wie vor Schwierigkeiten, sich als Einwanderungsgesellschaften zu sehen bzw. die im Land geborene zweite Generation als Landsleute zu betrachten. In den unterschiedlichen Formen, wie sie versuchen, einwandernde Religionen, insbesondere den Islam, den eigenen Verhältnissen anzupassen und Vorschriften zu unterwerfen, unterscheiden sich freilich die europäischen Gesellschaften nicht nur von der amerikanischen, sondern auch untereinander. Sie haben stark divergierende Formen staatlicher Anerkennung, Regulierung und Unterstützung religiöser Gruppen sowie abweichende Vorstellungen davon, wann und wo religiöse Überzeugungen und Kulte öffentlich bekundet und praktiziert werden dürfen.

Wie die USA neigen die europäischen Länder beim Umgang mit eingewanderten Religionen dazu, ihr spezifisches Modell der Trennung von Kirche und Staat und das jeweilige Regelsystem, dem sie ihre eigenen religiösen Minderheiten unterwerfen, zur Anwendung zu bringen. Dem französischen zentralstaatlich-säkularistischen Modell und der politischen Kultur der *laïcité* zufolge ist die Religion strikt Privatangelegenheit und hat im öffentlichen Raum nichts zu suchen, während gleichzeitig Druck auf die religiösen Gruppen ausgeübt wird, sich zu einer einzigen, zentralisierten, kirchenähnlichen Einrichtung zusammenzuschließen, die nach dem traditionellen Vorbild des mit der katholischen Kirche geschlossenen Konkordats der Regulierung durch den Staat unterworfen werden und als sein Ansprechpartner fungieren kann. Großbritannien dagegen hat zwar auch die staatlich sanktionierte Kirche von England, lässt aber gleichzeitig den religiösen Gemeinschaften größere Freiheit; diese können direkt mit lokalen Behörden und Schulämtern verhandeln, um Änderungen im Religionsunterricht, in den Essensgebräuchen etc. zu erreichen, ohne dass die Regierung damit belangt werden muss. Deutschland mit seinem Modell mehrerer staatlich anerkannter Kirchen hat versucht, eine quasi-amtliche islamisch-kirchliche Institution zu schaffen, teilweise parallel zu vergleichbaren Bemühungen seitens des türkischen Staats, seine in der Diaspora lebenden Bürger unter Kuratel zu stellen. Die internen Spaltungen unter den Einwanderern aus der Türkei, und die öffentliche Artikulation und Mobilisierung konkurrierender Identitäten (Säkularisierte und Muslime, Alewiten und Kurden) durchkreuzten hier allerdings jedes Projekt einer Institutionalisierung von oben. Gemäß seinem überkommenen Modell eigenständiger Trägerschaften förderte Holland, jedenfalls noch bis vor kurzem, die Einrichtung einer zwar staatlich regulierten, aber selbstorganisierten muslimischen Gemeinschaft. Seit neuestem allerdings kommen sogar diesem ebenso toleranten wie liberalen Land Bedenken, und es scheint geneigt, die staatlich tolerierten »uneuropäischen«, »nichtmodernen« Normen und Bräuche stärkeren gesetzlichen Einschränkungen zu unterwerfen.

Betrachtet man die Immigration in die bzw. in der Europäischen Union als ganze, so lassen sich zwei grundlegende Unterschiede zur Situation in den USA feststellen. Zunächst muss man sagen, dass Einwanderung und Islam in Europa im großen und ganzen gleichbedeutend sind. So handelt es sich in den meisten europäischen Ländern – mit der Ausnahme Groß-

britanniens – bei der überwiegenden Mehrheit der Zuwanderer um Muslime und bei der überwiegenden Mehrheit der Muslime in den Ländern Westeuropas um Zuwanderer. Diese Äquivalenz wirkt dort sogar noch ausgeprägter, wo die muslimischen Zuwanderer vorwiegend aus einer bestimmten Region stammen, wie z.B. die Türkei in Bezug auf Deutschland oder der Maghreb in Bezug auf Frankreich. Das hat dann eine Überlagerung verschiedener Dimensionen des Andersseins, der Fremdartigkeit zu Folge, wodurch sich die Probleme der Abgrenzung, der Anpassung und der Integration noch verschärfen: Das jeweils Fremdartige des Zugewandertseins, des religiösen Glaubens, der ethnischen Zugehörigkeit und der sozio-ökonomischen Unterprivilegiertheit – all dies konvergiert in einem Punkt.

Im Gegensatz dazu stellen in den USA die Muslime höchstens 10 Prozent aller neu Zugewanderten – ein Prozentsatz, der sich aufgrund der strengen Einwanderungsbeschränkungen, die nach dem 11. September von dem zunehmend repressiven amerikanischen Sicherheitsapparat gegen die Einwanderung von Arabern und Muslimen verhängt wurden, in Zukunft nach verringern dürfte. Da in den USA das Statistische Bundesamt, die Einwanderungs- und Einbürgerungsbehörde sowie andere regierungsamtliche Stellen keine die Religionszugehörigkeit betreffenden Daten erheben dürfen, existieren keine zuverlässigen Schätzungen über die Anzahl von Muslimen in den USA.[6] Die vorhandenen Schätzungen differieren stark und reichen von 2,8 bis 8 Millionen. Außerdem wird angenommen, dass es sich bei 30 bis 42 Prozent aller Muslime in den USA um Afroamerikaner handelt, die zum Islam konvertiert sind. Das macht es natürlich schwierig, den Islam als fremde, »unamerikanische« Religion zu betrachten. Hinzu kommt noch, dass sich die Gemeinschaften muslimischer Zuwanderer massiv voneinander unterscheiden, was ihre geographische Herkunft, ihre religiösen Traditionen und ihre sozioökonomischen Merkmale betrifft. Das hat zur Folge, dass die Formen der Interaktion zwischen den verschiedenen muslimischen Zuwanderergruppen, den nichtmuslimischen Einwanderern aus derselben Region, den afroamerikanischen Muslimen bzw. der eingesessenen Bevölkerung viel komplexer und vielfältiger sind als in Europa.

Der zweite Hauptunterschied betrifft die Rolle der Religion und der religiösen Gruppen im öffentlichen Leben und in der Zivilgesellschaft. Ungeachtet aller Unterschiede sind die europäischen Gesellschaften zutiefst geprägt vom Säkularismus als herrschendem Prinzip. Als liberalde-

mokratische Gesellschaften tolerieren und achten sie die Religionsfreiheit des Einzelnen. Aber infolge des erfolgreichen Drucks, die Religion in die Privatsphäre zu verbannen, der in Europa zu einer vom Bild der modernen, säkularen Gesellschaft nicht mehr zu trennenden Selbstverständlichkeit geworden ist, fällt es hier viel schwerer, der Religion im öffentlichen Leben und in der Organisierung und Mobilisierung kollektiver Gruppenidentitäten eine legitime Rolle zuzuerkennen. Das Kollektivbewusstsein der muslimischen Gruppen und seine öffentlichen Ausdrucksformen erzeugen in der säkularen Gesellschaft tiefe Ängste, nicht nur, weil es sich um Andersgläubige, um eine nichtchristliche und nichteuropäische Religion, handelt, sondern auch und wichtiger noch, weil der europäische Säkularismus in der kollektiven Gläubigkeit als solcher sein »Anderes« gewahrt. Vor diesem Hintergrund verstärkt sich die Versuchung, Islam und Fundamentalismus gleichzusetzen. Der Islam tritt automatisch in Gegensatz zur säkularen Moderne des Westens. Die mit der Integration muslimischer Zuwanderer verknüpften Schwierigkeiten werden so bewusst oder unbewusst mit dem Problem der Rolle der Religion im öffentlichen Raum in Verbindung gebracht – einem Problem, von dem die europäischen Gesellschaften meinten, sie hätten es mit der liberal-säkularistischen Devise von der Religion als Privatangelegenheit bereits gelöst.

Die Amerikaner sind dagegen bekanntlich religiöser als die Europäer, weshalb es für Zuwanderer dort einen gewissen Anpassungsdruck hinsichtlich der herrschenden religiösen Normen gibt.[7] Allgemein lässt sich sagen, dass Einwanderer in Amerika tendenziell religiöser sind, als sie es in ihren Heimatländern waren. Noch auffälliger aber ist, dass heute wie auch schon früher die Religion und die öffentliche konfessionelle Zugehörigkeit beim Prozess der Eingliederung der neu Zugewanderten eine wichtige Rolle spielen. Auch für den heutigen Immigranten gilt noch die These, die Will Herberg im Blick auf den früheren Einwanderer aus Europa aufgestellt hat: »Nicht nur wurde von ihm erwartet, dass er seine alte Religion beibehielt, während er seine alte Sprache bzw. Nationalität ablegen sollte, sondern die Verhältnisse in Amerika waren auch so beschaffen, dass er oder vielmehr seine Kinder und Enkel hauptsächlich in der Religion und mittels ihrer einen definierten Platz im amerikanischen Leben fanden.«[8] Aus dieser These folgt, dass kollektive religiöse Identitäten zu den Hauptgrundlagen für die Herausbildung des gesellschaftlichen Pluralismus in der amerikanischen Geschichte zählten.

Als Korrektiv bleibt anzufügen, dass nicht, wie aus Herbergs Untersuchung hervorzugehen scheint, allein die Religion und auch nicht, wie zeitgenössische Studien zur Einwanderung gerne suggerieren, allein die Rasse, sondern beide zusammen in komplexer Verschränkung die amerikanische Erfahrung der Integration bestimmen und in der Tat die Schlüsselfaktoren beim »amerikanischen Sonderweg« darstellen. Einmal mehr erleben wir heute verschiedene Weisen des Widerstreits und Zusammenwirkens zwischen religiös bestimmter und rassebezogener Identitätsstiftung, wobei diese Prozesse beträchtliche Auswirkungen auf die gegenwärtige und zukünftige Struktur des amerikanischen Multikulturalismus haben dürften. Religion und Rasse werden erneut zu Merkmalen, anhand deren sich die neuen Zuwanderer als assimilierbar oder als verdächtige »Fremde« identifizieren lassen.

Aufgrund der in der amerikanischen Gesellschaft so durchgängigen und alles durchdringenden Logik rassischer Diskriminierung gewinnt im Prozess der Integration von Einwanderern die Dynamik religiöser Identitätsstiftung eine zweifach positive Bedeutung. Unter dem Eindruck der gesellschaftlich verankerten Anerkennung des religiösen Pluralismus wird die religiöse Identität von den neuen Zuwanderern hochgradig besetzt. Diese positive Besetzung wird bei den meisten Immigrantengruppen zudem durch einen Mechanismus verstärkt, der sich als Abwehrreaktion gegen die Zuschreibung einer rassischen Identität, insbesondere gegen das Stigma der Schwarzhäutigkeit, betrachten lässt. In dieser Hinsicht stellen das religiös und das rassisch bestimmte Selbstverständnis alternative Organisationsmodelle für den amerikanischen Multikulturalismus dar. Zu den offenkundigen Vorzügen des religiösen Pluralismus gegenüber dem rassischen zählt, dass er sich im Rahmen verfassungsmäßiger gesellschaftlicher Institutionen besser mit dem Gleichheitsprinzip und einer nichthierarchischen Vielfalt, kurz, mit echtem Multikulturalismus, verträgt.

Die amerikanische Gesellschaft ist im Begriff, in eine neue Epoche einzutreten. Das traditionelle Assimilationsmodell, das Angehörige europäischer Nationen in »ethnische Gruppen« verwandelte, hat heute, in einer Zeit der buchstäblich weltweiten Immigration, seine Gültigkeit verloren. Amerika verspricht, »die erste neue globale Gesellschaft« zu werden, in der alle Religionen und Kulturen der Welt versammelt sind – und das zu einem Zeitpunkt, wo religiös-kulturelle Identitäten auf der Weltbühne erneut eine wichtige Rolle spielen. Im selben Augenblick, da

Politikwissenschaftler wie Samuel Huntington einen Zusammenprall der Kulturen im weltweiten Maßstab prophezeien, findet in den USA selbst ein neues Experiment der interkulturellen Begegnungen und der Verständigung zwischen allen Weltreligionen statt.[9] Der religiöse Pluralismus Amerikas expandiert und integriert sämtliche Religionen so, wie er früher die Religionen der alten Einwanderer integriert hat. Ein komplexer Prozess wechselseitiger Anpassung vollzieht sich. Wie zuvor der Katholizismus und die jüdische Religion werden jetzt auch andere Weltreligionen wie der Islam, der Hinduismus und der Buddhismus »amerikanisiert«. Es handelt sich dabei um einen doppelten Prozess: Die jeweilige Religion erfährt in Amerika einen Wandel, wobei die dortige Diasporagemeinde gleichzeitig als Katalysator für die Transformation ihrer Religion zu Hause fungiert – genau so, wie sich der amerikanische Katholizismus im Sinne einer Transformation des weltweiten Katholizismus auswirkte und das amerikanische Judentum auf das Weltjudentum verändernd eingewirkt hat.

Dieser Prozess eines expandierenden religiösen Pluralismus wird durch die doppelte Bestimmung im Ersten Zusatz zur amerikanischen Verfassung erleichtert, der zufolge einerseits garantiert wird, dass keine Staatsreligion eingeführt wird und folglich eine strikte Trennung von Kirche und Staat statthat, mithin eine echte Neutralität des säkularen Staates, und andererseits die »freie Religionsausübung« in der Zivilgesellschaft gewährleistet wird, was zugleich bedeutet, dass staatliche Eingriffe in das religiöse Leben und dessen bürokratische Regulierung engsten Beschränkungen unterliegen. Diese Kombination aus nachdrücklich säkularem Staat und verfassungsmäßig geschützter freier Religionsausübung in der Gesellschaft ist es, was den institutionellen Rahmen der Religion in Amerika von dem in Europa unterscheidet. In Europa findet man als ein Extrem den Fall Frankreich, wo ein säkularistischer Staat die Religionsausübung in der Gesellschaft nicht nur einschränkt und reguliert, sondern mehr noch der Gesellschaft ihre republikanische Ideologie der *laïcité* aufzwingt, und als anderes Extrem England, wo sich eine etablierte Staatskirche mit einer weitgehenden Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten und einer relativ unkontrollierten freien Religionsausübung in der Gesellschaft verträgt.

Als liberale demokratische Systeme respektieren alle europäischen Gesellschaften die private Religionsausübung, auch die des Islam, als individuelles Menschenrecht. Schwierigkeiten haben die meisten europäischen Gesellschaften mit der öffentlichen und kollektiven Ausübung der Ein-

wandererreligion Islam, und zwar aus dem einfachen Grund, weil der Islam als »uneuropäische« Religion wahrgenommen wird. Die vorgebrachten Begründungen für diese Sicht variieren je nach Land und sozialer bzw. politischer Gruppenzugehörigkeit beträchtlich. Für die immigrations- und fremdenfeindliche nationalistische Rechte, wie sie sich im Diskurs von Le Pen in Frankreich und von Jörg Haider in Österreich artikuliert, ist die Sache einfach: Der Islam ist schlicht deshalb unwillkommen und nicht assimilierbar, weil es sich bei ihm um eine Religion von »Ausländern« handelt. Solch ein – gewöhnlich rassistischer – Heimatkult lässt sich klar von der konservativen »katholischen« Position unterscheiden, wie sie paradigmatisch der Kardinal von Bologna formulierte, als er erklärte, Italien solle Zuwanderer aus allen Völkern und Regionen der Welt aufnehmen, aber um der Wahrung der katholischen Identität des Landes willen katholischen Einwanderern ein Vorrecht einräumen.

Liberale säkularisierte Europäer blicken mit Unbehagen auf solch unverhohlene Bekundungen rassistischer Bigotterie und religiöser Intoleranz. Wenn es um den Islam geht, werden freilich auch bei ihnen die Grenzen und inneren Widersprüche der modernen säkularistischen Toleranz sichtbar. Offen fremdenfeindliche oder antireligiöse Äußerungen wird man aus dem Munde liberaler Politiker und säkularisierter Intellektueller selten zu hören bekommen. Die politisch korrekte Fassung der Ablehnung folgt eher der Devise: »Wir nehmen Immigranten ohne Ansehung ihrer Rasse oder religiösen Zugehörigkeit auf, vorausgesetzt, sie sind bereit, unsere modernen, liberalen, säkularen, europäischen Normen zu achten und zu akzeptieren.« Was an Normen faktisch geltend gemacht wird, mag dabei von Land zu Land variieren. Der Streit um das muslimische Kopftuch, der in so vielen europäischen Gesellschaften entbrannt ist, und die Unterstützung, die das kürzlich beschlossene gesetzliche Verbot, das Kopftuch und andere demonstrativ religiöse Symbole in staatlichen Schulen zu tragen, beim größten Teil der Bevölkerung und angeblich sogar bei einer Mehrheit der französischen Muslime gefunden hat, weil anders »der nationale Zusammenhalt bedroht« sei, mag einen Extremfall von illiberalem Säkularismus darstellen. Tatsächlich aber beobachtet man ähnliche Tendenzen zu einer repressiven Gesetzgebung gegenüber muslimischen Zuwanderern auch im liberalen Holland, und zwar eben unter Berufung darauf, dass das Land seine von Liberalität und Toleranz geprägten Traditionen gegen die Gefahr illiberaler, fundamentalistischer, patriarchalischer

Bräuche schützen müsse, die von den muslimischen Einwanderern weiterhin praktiziert und an die jüngere Generation weitergegeben würden.

Bezeichnenderweise sprach Ministerpräsident Jean-Pierre Raffarin in seiner Rede vor dem französischen Parlament, in der er das Verbot verteidigte, ostentativ religiöse Symbole an staatlichen Schulen zu tragen, im gleichen Atemzug auch von »dem alten christlichen Land« Frankreich und von dem unantastbaren Prinzip der *laïcité*, um dann den Islam zu ermahnen, er solle sich dem säkularistischen Prinzip in gleicher Weise anpassen, wie das zuvor alle anderen Religionen in Frankreich getan hätten. »Für die zuletzt Hinzugekommenen, ich meine hier den Islam, ist der Säkularismus eine Chance, die Chance, eine Religion Frankreichs zu sein.«[10] Der islamische Schleier und andere religiöse Kennzeichen würden mit Recht aus den staatlichen Schulen verbannt, fügte er hinzu, weil »sie eine politische Bedeutung annehmen«, wohingegen nach dem säkularistischen Prinzip der Religion als Privatsache »die Religion kein politisches Projekt« sein könne. Es wird sich erst zeigen, ob die restriktive Gesetzgebung ihren Zweck erfüllt und die Ausbreitung des »radikalen Islam« einzudämmen vermag oder ob sie den entgegengesetzten Effekt erzielt und eine bereits entfremdete und unangepasste Immigrantengemeinschaft weiter radikalisiert.

Die positive Begründung, die man von liberalen Befürwortern solch illiberaler Einschränkungen der freien Religionsausübung zu hören bekommt, besteht gewöhnlich im Hinweis darauf, dass es wünschenswert sei, den jungen Mädchen die Emanzipation von geschlechtlicher Diskriminierung und patriarchaler Unterdrückung zu ermöglichen, wenn nötig auch gegen ihren erklärten Willen. Das war die Argumentation, die dem ermordeten liberalen Politiker Pim Fortuyn im liberalen Holland die Schaffung seiner so erfolgreichen immigrantenfeindlichen Plattform ermöglichte – eine Kampagne, die jetzt in Gestalt neuer restriktiver Gesetze Früchte trägt. Während von konservativ Religiösen erwartet wird, dass sie ein in ihren Augen moralisch verwerfliches Verhalten wie die Homosexualität tolerieren, erklären liberale, säkularisierte Europäer offen, keine religiösen Verhaltensweisen oder kulturellen Bräuche tolerieren zu wollen, die ihnen ein moralischer Greuel sind, weil sie den modernen europäischen Normen widersprechen. Was der säkularen liberalen Mehrheit diese intolerante Tyrannei grundsätzlich gerechtfertigt erscheinen lässt, ist nicht einfach das demokratische Mehrheitsprinzip, vielmehr die den Modernisierungstheo-

rien eingepflanzte säkularistisch-teleologische Überzeugung, dass das eine Normensystem reaktionär, fundamentalistisch und antimodern, das andere hingegen progressiv, liberal und modern sei.

Soll die neue europäische Verfassung sich auf Gott bzw. das christliche Erbe berufen oder braucht Europa eine neue säkulare »zivile Religion« auf der Grundlage der Prinzipien der Aufklärung?

Eigentlich brauchen moderne Staatsverfassungen keine Rückgriffe auf die Transzendenz, und es gibt auch wenig empirische Belege für das funktionalistische Argument, die normative Integration moderner, differenzierter Gesellschaften erfordere so etwas wie eine »zivile Religion«. Den Streitigkeiten, zu denen es im Zusammenhang mit der Formulierung der Präambel zur neuen europäischen Verfassung gekommen ist, ließe sich auf dreierlei Weise begegnen. Die erste Möglichkeit wäre, jedem Streit dadurch aus dem Weg zu gehen, dass man auf das Vorhaben einer Präambel, in der die Europäische Union ihr Selbstverständnis artikuliert und der Welt ihre politische Grundlage und Identität erläutert, überhaupt verzichtet. Das wäre allerdings ein Armutszeugnis, weil ja der Hauptzweck, der mit dem Entwurf einer europäischen Verfassung verfolgt wird, offenbar gar nicht im rechtlichen Bereich zu suchen ist, sondern in der Absicht besteht, einen Beitrag zur sozialen Integration Europas zu leisten, das Bewusstsein einer gemeinsamen europäischen Identität zu fördern und Abhilfe für den Mangel an demokratischer Legitimation zu schaffen.[11]

Eine weitere Möglichkeit wäre, die grundlegenden Werte, die den »übergreifenden Konsens« der europäischen Gesellschaften ausmachen, entweder als evidente Wahrheiten oder als soziale Fakten aufzuzählen, ohne sich auf den problematischeren Versuch einzulassen, diese Werte normativ zu begründen oder genealogisch herzuleiten. Diesen Weg wählten die Unterzeichner der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, als sie verkündeten: »We Hold These Truths As Self-Evident«. Die starke rhetorische Wirkung dieses denkwürdigen Satzes gründete freilich im fraglosen Glauben an einen Schöpfergott, der die Menschen mit unverlierbaren Rechten ausgestattet hatte – ein Glaube, in dem republikanische Deisten, staatskirchliche Protestanten und radikal-pietistische Gemeinschaften übereinkamen. In unserer nachchristlichen und postmodernen Gesellschaft ist es nicht mehr so einfach, Wahrheiten zu beschwören, die keiner

argumentativen Beweisführung bedürfen. Die Feierliche Proklamation der Charta der Grundrechte der Europäischen Union aus dem Jahr 2000 versucht mit ihrem ersten Paragraphen eine ähnliche Wirkung zu erzielen: »Im Bewusstsein ihres geistigen und moralischen Erbes gründet die Union in den unteilbaren, universalen Werten menschlicher Würde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität.« Die Proklamation dieser Werte als einer grundlegenden sozialen Tatsache, einer von der Mehrzahl der Europäer akzeptierten und geteilten Normenstruktur, dürfte allerdings kaum den gewünschten Effekt haben, eine europäische politische Identität zu stiften. Sie wiederholt schlicht und einfach die Erklärungen, die sich in den meisten nationalstaatlichen Verfassungen Europas, in der europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 und vor allem in der Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen im Jahr 1948 finden. Ohne sich explizit auf die dornige Frage des »geistigen und moralischen Erbes« Europas und dessen umstrittene Rolle bei der Entstehung jener angeblich »universalen Werte« einzulassen, wird solch eine Proklamation schwerlich jene Werte als einzigartig und spezifisch europäisch kennzeichnen können.

Die letzte und am ehesten von Verantwortungsbewusstsein zeugende Möglichkeit wäre, sich der schwierigen und kontroversen Aufgabe zu stellen, in offener und öffentlicher Debatte die politische Identität der neuen Europäischen Union zu bestimmen: Wer sind wir? Wo kommen wir her? Worin besteht unser geistiges und moralisches Erbe und wo liegen die Grenzen unserer kollektiven Identität? Wie flexibel im Inneren und wie offen nach außen sollten diese Grenzen sein? Dies zu klären, wäre eine ungemein komplexe Aufgabe, in deren Verfolgung die vielen problematischen und widersprüchlichen Aspekte des europäischen Erbes in seinen nationalen, europäischen und global-kolonialen Dimensionen thematisiert und aufgearbeitet werden müssten. Diese an sich schon schwierige Aufgabe würde allerdings durch säkularistische Voreingenommenheiten zusätzlich erschwert, die nicht nur einer gleichermaßen kritischen wie ehrlichen und reflexionsbereiten Würdigung der jüdisch-christlichen Tradition im Wege stehen, sondern auch jede öffentliche bzw. offizielle Bezugnahme auf diese Tradition verhindern, mit dem Argument, der Rückgriff auf die Religion könne Uneinigkeit schaffen und sich kontraproduktiv auswirken, oder einfach mit dem Hinweis darauf, dass er gegen das Postulat des Säkularismus verstoße.

Ich plädiere hier nicht dafür, in die neue europäische Verfassung einen Hinweis auf das christliche Erbe bzw. auf eine Transzendenz aufzunehmen, sondern möchte bloß deutlich machen, dass der Streit um die Aufnahme eines religiösen Bezugs in den Verfassungstext Ausdruck der Tatsache ist, dass der herrschende säkularistische Dogmatismus die Religion erst zum Problem werden lässt und so die Möglichkeit vereitelt, mit religiösen Fragen auf pragmatische, vernünftige Weise umzugehen.

Erstens stimme ich voll und ganz mit Bronislaw Geremeks Ansicht überein, dass jede genealogische Rekonstruktion der Idee oder des Selbstbildes der europäischen Gesellschaft, die sich zwar auf die griechisch-römische Antike und die Aufklärung bezieht, hingegen die Erinnerung an die Rolle des christlichen Mittelalters bei der Herausbildung der europäischen Zivilisation auslöscht, entweder von historischer Ignoranz oder von Verdrängung zeugt.[12] Zweitens bedeutet die Unfähigkeit, das Christentum als einen der konstitutiven Bestandteile der kulturellen und politischen Identität Europas wahrzunehmen, dass vielleicht eine große historische Chance vertan wird, der bereits erreichten Versöhnung zwischen Protestanten und Katholiken und zwischen den einander bekriegenden europäischen Nationalstaaten noch eine dritte Versöhnungstat folgen zu lassen und die alten Streitigkeiten zwischen Aufklärung, Religion und Säkularismus beizulegen. Dass sich die säkularisierte Gesellschaft in ihrer Identität bedroht fühlt und dem Christentum jede öffentliche Anerkennung verweigert, straft ihren selbstgefälligen Anspruch Lügen, nur säkularistische Neutralität könne die Freiheiten des Individuums und den kulturellen Pluralismus gewährleisten. Das erzwungene Totschweigen zeugt nicht nur von dem Versuch, das Christentum wie auch jede andere Religion aus dem kollektiven Bewusstsein der Öffentlichkeit zu tilgen, sondern damit auch und zugleich von dem Bemühen, eine zentrale Komponente der persönlichen Identität vieler Europäer aus der Sphäre der Öffentlichkeit zu verbannen. Um Gleichberechtigung im Zugang zum öffentlichen Raum Europas und eine unverzerrte Kommunikation zu gewährleisten, müsste die Europäische Union nicht nur nachchristlich, sondern auch nachsäkular werden.[13]

Räumt man bei der genealogischen Begründung der gemeinsamen europäischen Werte menschlicher Würde, Gleichheit, Freiheit und Solidarität den Formen säkularer Identität und säkularistischen Selbstverständnisses den Vorrang ein, dann kann das am Ende auch dazu führen, dass man sich

nicht nur den Weg zu einem vollen Verständnis der Genese dieser Werte samt ihrer sozialen Institutionalisierung und individuellen Internalisierung verstellt, sondern sich auch der Möglichkeit beraubt, eben diese Formen säkularer Identität kritisch zu würdigen und reflexiv zu durchdringen. David Martin und Danièle Hervieu-Léger haben klar gezeigt, wie unauflöslich in der gesamten neuzeitlichen Geschichte Europas das Religiöse und das Säkulare miteinander verschränkt sind, wie untrennbar die verschiedenen Erscheinungsformen der europäischen Aufklärung mit unterschiedlichen Erscheinungsformen des christlichen Glaubens zusammenhängen und wie sehr kulturelle Schemata, die in bestimmten religiösen Traditionen und den entsprechenden institutionellen Strukturen wurzeln, bis heute die verschiedensten säkularen Verhaltensweisen prägen.[14] Die bewusste, reflektierte Anerkennung dieser christlichen Prägung bedeutet nicht, dass man die Ansprüche des Papstes oder irgend einer anderen kirchlichen Obrigkeit als alleinige Wächter oder bevollmächtigte Verwalter des christlich-europäischen Erbes akzeptieren muss. Es bedeutet nur die Anerkennung der Tatsache, dass jeder Europäer, ob in Europa heimisch oder dorthin zugewandert, das Recht hat, an der fortlaufenden Aufgabe der Bestimmung, Erneuerung und Tradierung dieses Erbes mitzuwirken. Je stärker ein säkularistisches Selbstverständnis dieses religiöse Erbe aus dem kollektiven Bewusstsein zu tilgen versucht, um so stärker kehrt es, wie der Fall des laizistischen Etatismus Frankreichs in ironischer Zuspitzung deutlich macht, unbewusst und zwanghaft in den säkularen Formen des öffentlichen Lebens wieder.

Die vier in diesem Beitrag erörterten Probleme, die Integration des katholischen Polen in das nachchristliche Europa, die Integration der Türkei in die Europäische Union, die Eingliederung nichteuropäischer Einwanderer in ihre europäischen Gastländer bzw. in die Europäische Union sowie die Ausarbeitung einer neuen europäischen Verfassung, die ein Ausdruck der von den Menschen in Europa geteilten Werte wäre und die ihnen gleichzeitig erlaubte, sich als europäischer Demos neu zu konstituieren – diese vier Probleme sind an sich schon schwierig genug. Eine unreflektierte säkulare Identität, ein dogmatisches säkularistisches Selbstverständnis kompliziert die genannten Probleme nur noch weiter, indem sie unlösbare Religionsfragen aus ihnen machen.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

1 Vgl. David Martin, *A General Theory of Secularization*, London 1978, und Andrew Greeley, *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium*, London 2003.
2 Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994, und *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.
3 Danièle Hervieu-Léger, »Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa«, in: *Transit* 26 (2003).
4 José Casanova, »Das katholische Polen im säkularisierten Europa«, in: *Transit* 25 (2003).
5 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; dt. *Der Kampf der Kulturen*, München/Wien 1996, S. 139.
6 Karen Isaksen Leonard, *Muslims in the United States. The State of Research*, New York 2003.
7 José Casanova, »Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective«, in: G. Davie, P. Heelas und L. Woodhead (Hg.), *Predicting Religion*, Aldershot 2003.
8 Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Chicago 1953, S. 27 f.
9 Tatsächlich zählt zu den fragwürdigsten Aspekten der These Huntingtons seine nativistische, immigrationsfeindliche und gegen den Multikulturalismus gerichtete Argumentation, die darauf zeilt, die angebliche westliche kulturelle Reinheit der USA vor der Bastardisierung zu bewahren.
10 Elaine Sciolino, »Debate Begins in France on Religion in the Schools«, *The New York Times* vom 5. März 2004.
11 Dieter Grimm hat diesen Punkt überzeugend herausgearbeitet in seiner programmatischen Rede über »Integration by Constitution – Juridical and Symbolic Perspectives of the European Constitution«, gehalten am 5. März 2004 auf einer von der New School University zum Thema »Toward the Union of Europe – Cultural and Legal Ramifications« veranstalteten Tagung.
12 Bronislaw Geremek, »Welche Werte für das neue Europa?«, in: *Transit* 26 (2003).
13 Ungeachtet seiner postsäkularen Offenheit gegenüber dem religiösen »Anderen« sowie seines Appells an die Vertreter des Säkularismus, sich »einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen (zu bewahren)«, geht auch Jürgen Habermas in *Glauben und Wissen* (Frankfurt a. M. 2001, S. 21-29) immer noch davon aus, dass es religiös Gebundene in der säkularen Sphäre der Öffentlichkeit naturgemäß schwerer haben als die anderen. »Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.« Nur auf Basis einer teleologischen Geschichtsphilosophie kann Habermas geltend machen, die postsäkulare Gesellschaft setze »die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort« und diese Arbeit der »Übersetzung« oder rationalen Begründung des Heiligen sei gleichbedeutend mit einer »Säkularisierung, die nicht vernichtet«, oder Aufklärung.
14 Vgl. Danièle Hervieu-Léger, »Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa«, sowie David Martin, »Integration und Fragmentierung. Religionsmuster in Europa«, beide in: *Transit* 26 (2003).

Peter L. Berger

RELIGION UND EUROPÄISCHE INTEGRATION
Anmerkungen aus Amerika

Die Beiträge, die zum Thema »Religion und europäische Integration« in *Transit* Nr. 26 veröffentlicht wurden,[1] verschaffen einen erhellenden Einblick in die Rolle, die die Religion für die Integration Europas spielt – ein Problem, das in der aktuellen Debatte über die Frage, ob die im Entwurf vorliegende Verfassung der Europäischen Union auf die Religion Bezug nehmen sollte, zum Tagesthema avanciert ist. Während die Artikel von Danièle Hervieu-Léger und David Martin einen aufschlussreichen Blick auf das Wechselspiel von Religion und Säkularität werfen, stellt der Beitrag von Charles Taylor das Thema in einen größeren theoretischen Rahmen und die sachkundigen Aufsätze von Nilüfer Göle und Bhikhu Parekh befassen sich mit der Frage, wie der Islam in das Projekt der europäischen Einheit hineinpasst. Im Folgenden habe ich nicht die Absicht, diese vorzüglichen Beiträge zu kommentieren. Vielmehr möchte ich ein paar (mehr oder weniger systematische) Anmerkungen machen, und zwar aus der Perspektive, die nun mal die meine ist: nämlich der amerikanischen. (Um dem Kanadier Taylor nicht zu nahe zu treten, müsste ich eigentlich sagen: »aus der Perspektive der Vereinigten Staaten«. In Sachen Religion und in anderen Dingen gibt es Unterschiede zwischen Kanada und den Vereinigten Staaten. Dennoch werde ich aus Stilgründen bei der gewohnten Terminologie bleiben.)

Auf den ersten Blick klingt es ironisch, wenn man Religion in einem Atemzug mit Integration erwähnt. Zwar war die Religion von jeher eine integrative Kraft, aber meistens in dem Sinne, dass sie die einzelne Glaubensgemeinschaft in heftiger und oftmals mörderischer Feindschaft gegen andere zusammenschweißte. Vor allem die europäische Religionsgeschichte trieft von Blut: Katholiken gegen Protestanten, beide gemeinsam gegen Juden, römisch-katholische Kirche gegen orthodoxe Ostkirche, Christen gegen Muslime. Die Vorstellung von der Religion als einer ganz Europa *übergreifenden* integrativen Kraft ist ungewohnt und angesichts der geschichtlichen Überlieferung nicht gerade erfolgversprechend. In der Tat

wäre der Säkularismus (bei Martin sorgfältig definiert und unterschieden von Säkularität) ein geeigneterer Anwärter auf eine solche Rolle. Vielleicht wäre es plausibler, von einer europäischen Integration *trotz* Religion zu sprechen.

Der Blick aus der amerikanischen Perspektive kann weiterhelfen, weil der Vergleich zwischen Europa und den Vereinigten Staaten im theoretischen Denken der Religionssoziologie einen strategischen Platz einnimmt. Säkularität (oder einfacher ausgedrückt: das Schwinden der religiösen Überzeugung und der Religionsausübung) galt bisher allgemein als unerbittliche Konsequenz der Modernisierung. Dennoch sind die Vereinigten Staaten, die wohl kaum weniger zur Moderne gehören als Westeuropa, verglichen mit diesem von unverwüstlicher Religiosität. Oft erklärt man dies (mal positiv, mal negativ) mit der notorischen Ausnahmestellung Amerikas. Zweifellos macht Amerika in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme, aber *nicht*, wenn es um die Religion geht. Der größte Teil der Welt ist religiös und Amerika mit ihm – *die Ausnahme ist Europa*[2], und *diese* Ausnahme verlangt nach Erklärung. Was für ein glücklicher Zufall, dass unser Forschungszentrum an der Universität Boston gerade in der Endphase eines Projektes steht, bei dem sich ein internationales Wissenschaftlerteam unter Leitung von Hervieu-Léger mit »Eurosäkularität« befasst. Die Erkenntnisse dieser Studie werden demnächst veröffentlicht, und hier ist nicht der Ort für eine Vorschau. Stattdessen gestatte ich mir ein paar ganz persönliche Bemerkungen.

Die herkömmliche Unterscheidung lautet: »religiöses Amerika« versus »säkulares Europa«. Leider ist alles komplizierter – worauf ich gleich noch zurückkomme. Von amerikanischer Warte gesehen, hat es etwas Ironisches, wenn man heute dafür plädiert, in der geplanten europäischen Verfassung auf die religiösen (oder »jüdisch-christlichen« oder »jüdisch-christlich-islamischen«) Grundlagen der so genannten »europäischen Werte« Bezug zu nehmen. In der Verfassung der Vereinigten Staaten ist von Religion nur im »First Amendment« die Rede. Dieser Verfassungszusatz garantiert die freie Religionsausübung und untersagt der Regierung, eine staatskirchliche Verfassung durchzusetzen, aber nirgendwo werden darin irgendwelche religiösen Grundlagen der »amerikanischen Werte« erwähnt. (Die Unabhängigkeitserklärung, die tatsächlich ein paar vage Formulierungen dieser Art enthält, ist nicht Teil der Verfassung.) Gleichwohl hat sich die fehlende Erwähnung der Religion nicht als Hindernis für deren

reiche Entfaltung erwiesen. Ist sogar denkbar, dass sie diese de facto begünstigt hat? So sah es zumindest Alexis de Tocqueville. Kann Europa hier etwas lernen?

In jedem Fall lässt sich sagen, dass die Stellung der Religion auf beiden Kontinenten sowohl Unterschiede als auch Ähnlichkeiten aufweist. Oder genauer: Der Vergleich bezieht sich eigentlich nur auf West- und Mitteleuropa, das dynamische Zentrum der angeblichen Säkularität. Geht man von hier aus weiter nach Osten und Südosten, so stößt man auf eine völlig andere Situation.

Worin bestehen die Unterschiede? In Amerika sind alle objektiven Indizes der Religion erheblich höher: Gottesdienstbesuch, Nachwuchskräfte für die Geistlichkeit, materielle Unterstützung der Kirchen. In Europa hat eine starke »Entinstitutionalisierung« der Religion stattgefunden. Beide großen Kirchen, sowohl die katholische als auch die protestantische, befinden sich fast überall in einer institutionellen Krise – einmal abgesehen von den wenigen kleinen Enklaven traditioneller »Kirchlichkeit«. In Amerika dagegen hat kirchliches Leben weiterhin eine starke Stellung. Nachgelassen hat die Mitwirkung zwar bei den protestantischen »Großkirchen«, viel weniger aber bei den Katholiken. Und es gibt ein amerikanisches Phänomen, das in Europa praktisch ganz fehlt: die überwältigende Verbreitung des evangelikalen Protestantismus; etwa vierzig Millionen Amerikaner bezeichnen sich als »wiedergeborene Christen«. Derselbe Unterschied zeigt sich in den subjektiven Indizes: Bekenntnis zum Glauben an Gott, zur Erlösung durch Jesus Christus, zum Leben nach dem Tode und damit zu jeder der traditionellen christlichen Lehren. Wenn Hervieu-Léger in ihrem letzten Buch *Catholicisme, la fin d'un monde*[3] Recht hat, dann hat in Europa auch die zivilisationsbildende Rolle, die »Zivilisationsarbeit« der Religion nachgelassen, das heißt, die Formierung ganzer Kulturen durch katholische oder protestantische Werte, unabhängig vom Schicksal der Kirchen. So kann man Amerika noch heute – ganz anders als etwa Skandinavien – als eine protestantische Gesellschaft bezeichnen.

Doch worin bestehen die Ähnlichkeiten? Die wichtigste ist die *Individualisierung*. Sie bedeutet, dass die Religion nicht länger wie selbstverständlich in die Kultur eingebettet ist, sondern zum Gegenstand individueller Entscheidungen wird. Auf beiden Kontinenten gehören hierzu auch jene

Menschen, die nach eigenem Bekunden weniger über Religiosität als über »Spiritualität« verfügen. Hervieu-Léger bezeichnet dieses Phänomen als *bricolage*, Zusammenbasteln (wobei man an das Bauen mit Legosteinen denkt). Robert Wuthnow spricht mit Blick auf Amerika von »spirituality of seeking«, deren Ergebnis eine Patchwork-Religiosität ist,[4] und meint damit dasselbe Phänomen. In Europa bringen die ewig Suchenden (Hervieu-Léger nennt sie »Pilger«), die sich nicht definitiv zu diesem oder jenem Glauben bekennen mögen, ihre Religiosität in sehr diffusen Formen zum Ausdruck, meistens außerhalb der Kirchen. In Amerika dagegen gründen sie oftmals ihre eigenen Kirchen. Prototypisch dafür sind die universalistisch orientierten Unitarier, die sich offiziell als Gemeinschaft der Suchenden definieren. (Ein bezeichnender Witz über sie geht so: Wie lautet der Anfang der unitarischen Fassung des Vaterunser? »To Whom It May Concern«.) Nicht zufällig hat diese Gemeinschaft, obgleich sie klein ist, einen kräftigen Zuwachs zu verzeichnen.

Meines Erachtens ist *dieses* Phänomen (und nicht die Säkularität) das eigentliche Produkt einer Moderne, die die Lebenswelt der Individuen »pluralisiert« und dafür sorgt, dass man kaum noch zu unhinterfragter Gewissheit gelangt, ob in der Religion oder anderswo. Die Pluralisierung wiederum verdankt sich einer Vielzahl moderner Entwicklungsprozesse wie etwa: Urbanisierung, Massenmigration, Alphabetisierung oder Massenmedien. Sie alle konfrontieren den Einzelnen mit einer Fülle verschiedener Weltbilder, Wertesysteme und Lebensformen, zwischen denen er wählen muss. (Jean-Paul Sartres Ausspruch, wir seien »zur Freiheit verdammt«, ist gewiss fragwürdig, soweit er die *conditio humana* im Allgemeinen angeht; auf die veränderten Bedingungen in der *Moderne* trifft er jedoch genau zu.) Auch wenn ganz unterschiedliche politische Regime und Rechtssysteme Raum für Modernität bieten, scheint offenkundig, dass die Pluralisierung, die sie mit sich bringt, in demokratischen Gesellschaften, die Religionsfreiheit garantieren, stärker ausgeprägt ist. Sobald die Kirchen sich nicht mehr darauf verlassen können, ihre Bänke mit Hilfe der Polizei zu füllen, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als mit anderen um die Gefolgschaft freiwilliger Konsumenten ihrer Dienstleistungen zu konkurrieren. Selbst in Ländern (wie Frankreich oder Schweden), in denen eine einzige traditionelle Kirche – wenigstens auf dem Papier – die Mehrheit der Bevölkerung in sich vereint, ist das nicht anders. Stehen dem Einzelnen keine anderen Kirchen in seiner Nachbarschaft zur Verfügung, so hat er

auch die Freiheit, sich überhaupt keiner Kirche anzuschließen und/oder sich sein eigenes religiös-moralisches *patchwork* zusammenzubasteln.

Woher kommen die Unterschiede? Wie schon erwähnt, hat man seit Tocqueville die Lebenskraft der amerikanischen Religion stets mit der Trennung von Staat und Kirche erklärt. Dies ist gewiss eine brauchbare Erklärung. Der Entzug der staatlichen Unterstützung hat die Kirchen zum Wettbewerb gezwungen, und Wettbewerb sorgt für lebensfähige Institutionen.[5] Ebenso wichtig ist allerdings der Umstand, dass jeder Kirche, die nicht mit dem Staat identifiziert wird, der Unmut erspart bleibt, den sich der Letztere früher oder später zuzieht.

Aber das kann nicht die ganze Erklärung sein. Seit nunmehr fast einem Jahrhundert herrscht in Frankreich eine Trennung von Staat und Kirche, die weitaus strikter ist als die amerikanische, und dennoch gibt es keinerlei Anzeichen dafür, dass sie den dortigen religiösen Institutionen Lebenskraft verliehen hätte. Sobald nämlich in einem Land echte Religionsfreiheit eingeführt wird, auch wenn es über ein offizielles religiöses Establishment verfügt, kommt es zu einer de-facto-Trennung von Staat und Kirche. In den westeuropäischen Demokratien ist dies seit langem der Fall, ohne dass die Kirchen erkennbar an Vitalität gewonnen hätten. Es müssen also andere Faktoren für die Unterschiede verantwortlich sein. Drei mögliche Gründe möchte ich im Folgenden nennen.

Erstens: Chronologie und Intensität des religiösen Pluralismus in Amerika. Es gibt ihn seit den Anfängen der Besiedlung Amerikas durch Europäer, als überall in den Kolonien eine Vielzahl protestantischer Kirchen entstanden, von denen keine groß genug war, um den anderen den Garaus zu machen. An diesem Pluralismus scheiterten alle Ansätze zu einer staatskirchlichen Verfassung, sowohl die Versuche der Kongregationalisten in Neuengland als auch die der Anglikaner in Virginia. In der Verfassung der Nordstaaten wurde der bereits vorhandene Pluralismus lediglich ratifiziert. Wie Richard Niebuhr feststellte, brachte Amerika eine neue religiöse Institution hervor, die sogenannten *denominations*, Konfessionen oder Bekenntniskirchen, die das Existenzrecht anderer Kirchen ausdrücklich anerkennen. Im amerikanischen Umfeld sind daher auch jene Kirchen, denen eine solche Anerkennung aus theologischen Gründen widerstrebt, gleichwohl gezwungen, sie zu gewähren. Das gilt zumal für die Katholiken.

Zweitens: Die Amerikaner haben, gleichfalls aus historischen Gründen, eine wahre Begabung für freiwillige Zusammenschlüsse entwickelt. Man lasse drei Amerikaner auf einer unbewohnten Insel stranden, und schon werden sie vier Nachbarschaftsvereine gründen. (Das gängige Urteil über die amerikanische Kultur lautet, sie sei individualistisch. Ich glaube, das ist ein Irrtum. Amerikaner sind viel weniger Individualisten als Angehörige anderer westlicher Kulturen, zum Beispiel die Franzosen.) Der religiöse Pluralismus in Amerika hat von diesem kulturellen Charakterzug profitiert.

Drittens: Intellektuelle haben auf beiden Kontinenten einen grundverschiedenen Status. Raymond Aron hat einmal gesagt, Frankreich sei das Paradies und Amerika die Hölle der Intellektuellen. Dieses Urteil ist zwar etwas übertrieben, stellt aber nach wie vor einen gültigen Befund dar. Von Anfang an schuf sich Amerika eine stark kommerziell geprägte Kultur, und Geschäftsleute haben meist keine hohe Meinung von Intellektuellen. Besonders bemerkbar machte sich dieser Unterschied auf beiden Kontinenten, als die allgemeine Schulpflicht eingeführt wurde. In vielen europäischen Ländern war das Bildungswesen eine Aufgabe des Staates. Das Lehrpersonal bezog man aus den unteren Rängen einer Intelligenz, die in aller Regel säkularer gesinnt war als die breite Bevölkerung. In Amerika dagegen lag die Bildung noch bis in die jüngste Zeit ganz und gar in den Händen der örtlichen Gemeinden. Die Folgen sind simpel: In Europa wurden die Kinder auch gegen den Wunsch ihrer Eltern im Sinne des Säkularismus unterrichtet, es sei denn, in der Nähe stand eine kirchliche Schule zur Verfügung. In Amerika hingegen konnten die Eltern Lehrer auf die Straße setzen, wenn ihnen deren Unterricht nicht passte. Hinzu kommt wohl noch, dass die amerikanische Aufklärung – mitsamt der von ihr hervorgebrachten Intellektuellenschicht – weit weniger antiklerikal war als ihre europäische Schwester, was wiederum damit zu tun haben könnte, dass es keine »Klerisei« gab, keinen herrschenden Klerus, gegen den die Aufklärer eifern konnten (oder um Voltaires zu strapazieren: keine schändliche Kirche, die es zu zerschmettern galt).

Amerika ist also anders, aber nicht ohne signifikante Ähnlichkeiten. Und es war, wie David Martin in seinem Beitrag hervorhebt, Teil der »bürgerlich-protestantischen« Achse Amsterdam-London-Boston, auf der schon früh eine Tradition relativer Toleranz entstand.[6] Je weiter sich diese Achse nach Westen vorschob und je größer der Kreis religiöser Gruppen

wurde, auf die sich ihre Toleranztradition erstreckte (nach den Protestanten auch auf Katholiken und Juden und heute auf alle religiöse Gruppen, die rituellen Kannibalismus ablehnen), desto stärker wurde auch der Grundsatz der freiwilligen Assoziation.

Worin besteht die integrative Kraft Europas? Hier muss ich in aller Höflichkeit der These Charles Taylors widersprechen, Europa sei »dem Rest der Welt weit voraus«, weil es sich als »multinational« verstehe.[7] Wohl kaum. Natürlich ist die Europäische Union eine große Errungenschaft; bietet sie doch eine fast unangreifbare Garantie dafür, dass die in ihr zusammengeschlossenen Staaten keinen Krieg mehr gegeneinander führen werden. Aber was die politische Identität betrifft (und die ist Taylors Thema), so ist Europa weniger eine Realität der Gegenwart als vielmehr ein *Projekt*, und die Zukunft dieses Projekts ist heute alles andere als ausgemacht. Demonstriert wurde mir das auf eindrucksvolle Weise vor wenigen Jahren. Damals nahm ich an einer Tagung junger deutscher Akademiker teil (die der Ankündigung zufolge nicht weniger als eine »Elitetagung« sein sollte). Die Begrüßungsansprache hielt eine Brüsseler Beamtin. Ihre Rede handelte von der gegenwärtigen Struktur der Europäischen Union und ihren Zukunftsplänen und endete mit den Worten: »Ich danke Ihnen für Ihr Interesse an Europa.« Niemand schien diesen Satz befremdlich zu finden. Ich stellte mir vor, wie seltsam es wäre, wenn ein Redner bei dieser Tagung sagen würde: »Ich danke Ihnen für Ihr Interesse an Deutschland.« Wird es irgendwann eine europäische politische Identität geben, wie es schon eine deutsche oder französische gibt? Vielleicht. Aber unübersehbar ist auch, dass das Projekt umso schwieriger wird, je mehr man die Europäische Union erweitert und je heterogener die neu aufgenommenen Nationalstaaten sind.

Was immer bei diesem Projekt herauskommt, mit Sicherheit ist Europa bei der Aufgabe, Einwanderer verschiedenster ethnischer und religiöser Herkunft zu integrieren, den Vereinigten Staaten keineswegs »weit voraus«. Diese Art der Integration hat Amerika, von einigen Rückschlägen abgesehen, mit phänomenalem Erfolg gemeistert. (Den größten Rückschlag gab es aus historisch nachvollziehbaren Gründen bei den Afroamerikanern – die paradoxerweise gar keine Einwanderer im herkömmlichen Sinne sind.) Die Europäer tun sich viel schwerer mit der Integration kulturell unterschiedlicher Immigranten in die politische Identität ihrer

Nationalstaaten. Es ist nicht leicht, ein bayerischer Muslim oder ein hinduistischer Norweger zu sein. In den 50er Jahren lautete ein öffentlicher Anschlag in der New Yorker U-Bahn: »Worship in the church or synagogue of your choice«. In jüngerer Zeit hieß es auf einem vergleichbaren Plakat in Hawaii: »Worship in the church, synagogue or shrine of your choice«. Das Wort »shrine« (Heiligtum) umfasst jeden nur denkbaren nicht-christlichen, nicht-jüdischen Glauben.

Wenn man die Frage stellt, was Religion zur europäischen Integration beitragen kann, muss man sich anschauen, welche Rolle die Religion im öffentlichen Raum der europäischen Gesellschaften spielt. Im größten Teil Westeuropas begegnet man jenem Phänomen, das Grace Davie *believing without belonging* genannt hat:[8] Wie schon erwähnt, basteln sich die Menschen irgendein religiöses Weltbild zusammen (*bricolage*), ohne aktives Mitglied einer Kirche zu sein. Aber es gibt auch das entgegengesetzte Phänomen: *belonging without believing*. In diesem Zusammenhang spricht Davie von »vicarious religion« (Stellvertreterreligion): Viele Menschen machen zwar keinen Gebrauch von der Kirche, wünschen aber, dass sie da ist – einfach für den Fall, dass sie gebraucht wird, oder als etwas Symbolisches, das man nicht missen möchte. Meines Erachtens hat Davie Recht mit ihrer Annahme, dass diese Stellvertreterfunktion kein Zufall sein kann. Man nehme nur Deutschland, wo der Staat selbst Kirchensteuer einzieht und an die Kirchen weiterreicht. Diese Steuer beträgt etwa acht Prozent der vom Betreffenden gezahlten Lohn- oder Einkommensteuer – eine nicht unerhebliche Summe. Sie ist – als einzige – keine Pflichtsteuer. Um von ihr ausgenommen zu sein, braucht man nur zu erklären, dass man keiner Konfession angehört. Es überrascht kaum, dass viele diesen einfachen Weg genutzt haben, um ihr verfügbares Einkommen aufzubessern. Erstaunlich ist aber, dass *die meisten es nicht getan haben* – darunter viele, die nie einen Fuß in die Kirche setzen. Ihre Beweggründe sind häufig vage und doch letzten Endes ganz klar: Sie wollen, dass die Kirche als symbolische Instanz da ist, als eine Art moralischer Autorität, auch wenn sie sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht brauchen. Doch in Zeiten der Krise kann sich das Bedürfnis nach dieser symbolischen Instanz mit einem Mal öffentlich kundtun: so zum Beispiel in England nach dem Tod von Prinzessin Diana (als der Trauergottesdienst wie selbstverständlich in der Westminster Abbey stattfand) oder in Schweden, als nach dem Untergang der Fähre *Estonia* viele Tote zu beklagen waren (und die lutherische Kirche zur

quasi offiziellen Leidtragenden wurde) oder auch bei vergleichbaren Anlässen in anderen Ländern. Stellvertretung heißt nicht Bedeutungslosigkeit. Durchaus denkbar ist daher, dass die Kirchen von neuem eine öffentliche Rolle spielen würden, wenn Europa in eine anhaltende Krise geriete.

Eine weniger spekulative Situation haben wir schon jetzt vor Augen: die Konfrontation Europas mit dem Islam, sowohl außerhalb als auch innerhalb seiner Grenzen. *Kann Europa den Islam integrieren?* Für Großbritannien zeichnet Bhikhu Parekh ein optimistisches Bild (und man kann es als durchaus signifikantes Indiz nehmen, dass der Autor einen Sitz im House of Lords innehat). Schwerer fällt der Optimismus, so scheint mir, mit Blick auf den Islam in Frankreich, wo die Muslime fast unweigerlich eine Herausforderung für den Säkularismus (die *laïcité*) der republikanischen Ideologie bedeuten. Wie dem auch sei, in allen europäischen Ländern gibt es starke separatistische Tendenzen unter den jungen Muslimen, die die Kultur des Gastlandes heftig ablehnen. In der gesamten muslimischen Welt herrscht ein Kampf zwischen zwei Lagern: zwischen einer moderneren Auffassung des Islam, die auch die Trennung von Staat und Religion akzeptieren kann, und der eher traditionellen Auffassung, der zufolge der Islam sich in allen Teilen des sozialen und politischen Lebens durchsetzen muss. Der Ausgang dieses Kampfes ist noch unklar, aber für die politische Identität (die politischen Identitäten) Europas wird er erhebliche Konsequenzen haben. Und dann ist da noch das Kardinalproblem der EU-Beitrittskandidatur der Türkei, das Nilüfer Göles in ihrem Beitrag anspricht. Auch ohne dass man die Aufrichtigkeit der europäischen Sorge um die Menschenrechte in der Türkei in Zweifel zieht, kann man vermuten, dass es *auch* Abneigung gegen die Aufnahme einer großen und armen Muslimgemeinschaft in die Europäische Union gibt – und nicht nur aus wirtschaftlichen Gründen. Der Fall der Türkei enthält eine bittere Ironie: Seit ihrer Gründung durch Kemal Atatürk proklamiert die türkische Republik ihre europäische Identität (für Atatürk gleichbedeutend mit »Zivilisation«) – und dennoch ist Europa sich, nach mehr als 80 Jahren, nicht sicher, ob es diese Identität anerkennen kann.

Für Hervieu-Léger liegt gerade in der Konfrontation mit dem Islam die Möglichkeit, das »religiöse Erbe« Europas wiederzuentdecken. Dieses »Erbe« ist natürlich das Christentum oder genauer: das römisch-katholische Christentum. Insofern könnte die Religion nicht nur eine Rolle für die

Grenzziehung zwischen Europa und der muslimischen Welt spielen; es gibt ja auch die Grenze zur orthodoxen Ostkirche. Sieht man einmal von Griechenland ab, dann fallen die Außengrenzen der heutigen Europäischen Union mit den alten Grenzen des Lateinischen Christentums zusammen. *Kann Europa das Griechische Christentum integrieren?* Vielleicht hat Samuel Huntington die Zukunft vorausgesehen, als er die Frage stellte, ob Griechenland und die Türkei in die NATO hineingehören – schließlich seien sie nicht Teil der westlichen Zivilisation, wie er sie definiert. Bislang sind solche Fragen im politisch korrekten öffentlichen Diskurs nicht akzeptabel und bleiben den Demagogen auf der äußersten Rechten überlassen. Aber das wird sich vielleicht ändern. Schmähreden gegen die Muslime, wie sie Oriana Fallaci vorgebracht hat, könnten durchaus Vorboten des Kommenden sein. Keine schönen Aussichten.

David Martins Beitrag macht uns darauf aufmerksam, dass die europäische Säkularität fast genauso heterogen ist wie die europäische Religion, durch die sie geprägt wurde. Martin entwirft eine aufschlussreiche Trilogie. Erstens das »Barock der Gegenreformation«, ein überwiegend katholisches Phänomen: Es versuchte, die heilige Einheit zwischen Kirche und Gesellschaft wiederherzustellen, und schuf auf diesem Wege deren Spiegelbild: eine heilige weltliche Republik. In diesem Sinne ist die französische *laïcité* ein postkatholisches Phänomen. Doch Säkularität in Form des antiklerikalen Säkularismus gibt es nicht nur in Frankreich. Sie findet sich in allen katholischen Gesellschaften Südeuropas und Lateinamerikas. Der italienische Soziologe Enzo Pace hat die Kommunistische Partei Italiens als Spiegelbild der katholischen Kirche analysiert und gezeigt, dass beide heute analoge »Säkularisierungsprozesse« durchlaufen. Und der chilenische Historiker Claudio Véliz spricht davon, dass mit dem Auftreten eines »angelsächsisch geprägten« Pluralismus »Risse am Barockdom« Lateinamerikas entstehen.[9] Zweitens der »Aufgeklärte Absolutismus«: Den Modellfall dafür sieht Martin in Skandinavien mit seiner Entwicklung vom sanften lutherischen Monopol zum sanften sozialdemokratischen Monopol. Und drittens der oben erwähnte »bürgerliche Protestantismus«, der die besten Voraussetzungen für die Entstehung des modernen religiösen Pluralismus bietet. Sein Kernprinzip ist der freiwillige Zusammenschluss. Konservative Katholiken haben durchaus Recht, wenn sie in der Übernahme dieses Grundsatzes eine versteckte Form der »Protestantisierung« sehen. Ob man dies für etwas Gutes oder Schlechtes hält, hängt nicht von

soziologischen Erkenntnissen ab, sondern vom jeweiligen philosophischen oder theologischen Standpunkt.

Soll nun in der Verfassung der Europäischen Union auf die Religionsgeschichte Europas Bezug genommen werden? Ich persönlich habe hierzu keine Meinung, und offen gesagt interessiert es mich nicht sonderlich. Allerdings ist klar, dass die aktuelle Debatte über dieses Thema eine Büchse der Pandora öffnen könnte, angefüllt mit Zwietracht säenden Fragen nach dem Wesen Europas und seiner Zukunft.

Aus dem Englischen von Monika Noll

Anmerkungen

1 Es handelt sich um folgende Beiträge: Danièle Hervieu-Léger, »Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa«; David Martin, »Integration und Fragmentierung. Religionsmuster in Europa«; Bhikhu Parekh, »Ist der Islam eine Bedrohung für die Demokratie in Europa?«; Nilüfer Göle, »Islam und europäische Öffentlichkeit«; Charles Taylor, »Religion, politische Identität und europäische Integration«, in: *Transit* 26 (Winter 2003/2004).
2 Wie es etwa die britische Soziologin Grace Davie im Titel ihres jüngsten Buches *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Nashville 2002, feststellt.
3 Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.
4 Vgl. Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press 1998.
5 Zu sehen ist dies schon seit langem, auch bevor Rodney Stark und andere die Wirtschaftstheorie in die Religionssoziologie einbrachten. Gleichwohl hat es durchaus Sinn, von einem Markt der Religionen zu sprechen, auf dem sich ökonomische Prozesse abspielen.
6 *Transit* 26, S. 127.
7 Ebd., S. 184.
8 Vgl. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994.
9 Vgl. Claudio Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America*, University of California Press 1994.

Olivier Roy

ISLAM IN EUROPA: KONFLIKT DER RELIGIONEN ODER KONVERGENZ DER RELIGIOSITÄTEN?

Die Entkoppelung von Religion und Kultur

Die derzeit in Europa zu beobachtende Erneuerungsbewegung des Islam stellt keinen Import aus dem Vorderen Orient dar, sondern verläuft »transversal«, das heißt nach Mustern, wie man sie auch in den entsprechenden Bewegungen des heutigen Christentums findet. Sie beraubt den traditionellen Islam der Kultur, in die er eingebettet war, und ist damit auch ein Phänomen seiner Modernisierung und Globalisierung. Doch die neue islamische Religiosität bringt nicht unbedingt mehr Toleranz, Gleichberechtigung der Geschlechter und Liberalität mit sich. Sie kann ebenso die Gestalt von Dogmatismus und engem Gemeinschaftsdenken annehmen, wie wir es auch bei zeitgenössischen protestantischen Sekten in den USA beobachten. Der transversale Charakter der religiösen Erneuerung zeigt sich auch in Phänomenen wie dem Spiritualismus, etwa in der Wiederkehr der Sufi-Bruderschaften, oder in der auf soziale Problemgruppen gerichteten Seelsorge, wie sie z.B. von Imams nach dem Vorbild amerikanischer Kirchen gegenüber Jugendlichen aus den Elendsvierteln praktiziert wird.

Die moderne religiöse Erneuerung ist vor allem durch die Entkopplung von Religion und Kultur gekennzeichnet. Das erklärt auch die Ähnlichkeiten zwischen dem protestantischen Fundamentalismus in den USA und dem islamischen Salafismus (dessen Missionsaktivitäten vornehmlich von Saudi-Arabien finanziert werden). Beide Strömungen lehnen Kultur, Philosophie und sogar Theologie ab und pflegen statt dessen eine buchstabengetreue Schriftgläubigkeit und den individuellen Glauben als unmittelbaren Zugang zur Wahrheit, ohne Umweg über die Gelehrten und die religiösen Einrichtungen. Religion ist für sie ein Glaube und ein Regelwerk, das die Grenze zwischen der Gemeinschaft der Gläubigen und den anderen markiert. Im Gegensatz dazu vertreten Katholiken und Orthodoxe die Ansicht, dass die Religion immer auch fest in einer Kultur verankert ist, zu der auch Nichtgläubige gehören können (daher der Aufruf des Papstes

zur Anerkennung der christlichen Wurzeln Europas, die kultureller Natur sind und nicht an eine konkrete religiöse Praxis gebunden). Der Erfolg des Neofundamentalismus in all seinen Spielarten erklärt sich daraus, dass er paradoxerweise eine Kulturfeindlichkeit verficht, die die Idee einer »reinen«, von sämtlichen kulturellen Einflüssen losgelösten Religion ermöglicht.

Die Globalisierung des Islam vollzieht sich auch in den traditionellen islamischen Ländern. Nicht nur die Menschen migrieren, sondern auch Ideen und kulturelle Ausdrucksformen, ja sogar die Formen der Religiosität, also das Verhältnis, das die Gläubigen zu ihrer Religion haben.

Der Islam in Europa ist vor allem durch seine Loslösung von seinem angestammten Gebiet und seiner angestammten Kultur gekennzeichnet. In den traditionellen muslimischen Ländern erlebt der Gläubige ebenso wie der Nicht-Gläubige oder Kaum-Gläubige die Religion als eine kulturelle Selbstverständlichkeit, denn die Gesellschaft schafft und reserviert den Raum für die religiösen Praktiken. In Afghanistan, Pakistan oder Ägypten ist es nicht schwer, den Fastenmonat Ramadan einzuhalten, denn die Gesellschaft stellt sich auf diesen religiösen Brauch ein, und es gibt sogar Länder, wie zum Beispiel den Iran, wo sich zwar nur sehr wenige Menschen an den Ramadan halten, offiziell jedoch alles dafür getan wird, dass die Gläubigen dieser religiösen Pflicht nachkommen können.

Darüber hinaus ist die Religion in den Ursprungsländern des Islam stets auch in eine Kultur eingebettet, und der Gläubige kann kaum zwischen dem unterscheiden, was auf kultureller Tradition bzw. gesellschaftlicher Konvention beruht, und dem, was sich aus dem Dogma ableitet. Der durchschnittliche Gläubige macht für gewöhnlich keinen Unterschied zwischen der Religion als einer Glaubenslehre oder einer Theologie, und der Kultur. Durch die Migrationsprozesse kommt es nun aber zu einer abrupten Trennung von Religion und Gesellschaft, von Religion und Kultur. Das Religiöse ist fortan nicht mehr selbstverständlich. Plötzlich muss der in Europa lebende Muslim neu herausfinden und überhaupt erst definieren, worin für ihn das Religiöse besteht. Er wird durch den Umstand, dass er zu einer Minderheit zählt und aus einem anderen Land kommt, zu einer Reflexion darüber gezwungen, was der Islam eigentlich ist. Dazu einige Beispiele.

Die religiöse Literatur des Islam ist so alt wie die Religion selbst. Stellt man eine Liste ihrer Titel von den Ursprüngen bis heute zusammen, so sieht man, dass sie sich im Laufe der Jahrhunderte kaum verändert haben.

Zuweilen tragen diese Werke bildhafte Titel wie *Die Perlen des Meeres*, *Die Perlen des Wissens* etc. Nun findet man aber seit einiger Zeit Titel, die es in der religiösen Literatur bisher nicht gab: *Was ist der Islam?*, *Was es bedeutet, Muslim zu sein*, *Was heißt Glauben?* oder *Leben mit dem Islam*. Es gibt heute eine ganze Palette von Büchern, die versuchen, den Islam explizit zu definieren, eben weil eine solche Definition gebraucht wird, weil das Religiöse nicht mehr selbstverständlich ist und weil es inzwischen an der Vermittlung des Wissens durch die Gelehrten mangelt, des Wissens der Ulemas, der islamischen Rechts- und Schriftgelehrten. Immer mehr Muslime sehen sich heute mit der Notwendigkeit konfrontiert, neu zu erfinden und zu definieren, was die Religion für sie bedeutet. Das soll nicht heißen, dass die Gelehrten verschwunden wären, nein, sie sind sehr wohl noch da. Doch das Wissen, das sie vermitteln, hat für den Gläubigen keinen praktischen Nutzen mehr. Das traditionelle Gelehrtenwissen gibt nicht die Antworten, die der moderne Gläubige sucht. Viele der Bücher mit Titeln wie *Was ist der Islam?*, *Seinen Glauben leben* oder *Als Muslim im Westen* sind von Leuten geschrieben, die gar keine Gelehrten sind. Viele von ihnen sind Leute mit einer modernen, durch und durch weltlichen Ausbildung, die sich nur als Autodidakten mit dem Islam beschäftigen.

Die Trennung von Religion und Kultur ist eines der zentralen Phänomene unserer von wachsenden Migrationsströmen geprägten Zeit. Das ist genau das, was ich als »Globalisierung« bezeichnen möchte, denn Globalisierung heißt, sich aus bestimmten kulturellen Zusammenhängen zu lösen und Denkweisen zu entwickeln, die nicht länger an eine bestimmte Kultur gebunden sind – Denkweisen oder auch bestimmte Praktiken, Verhaltensweisen, Vorlieben, Konsumformen.

Fundamentalismus und Globalisierung

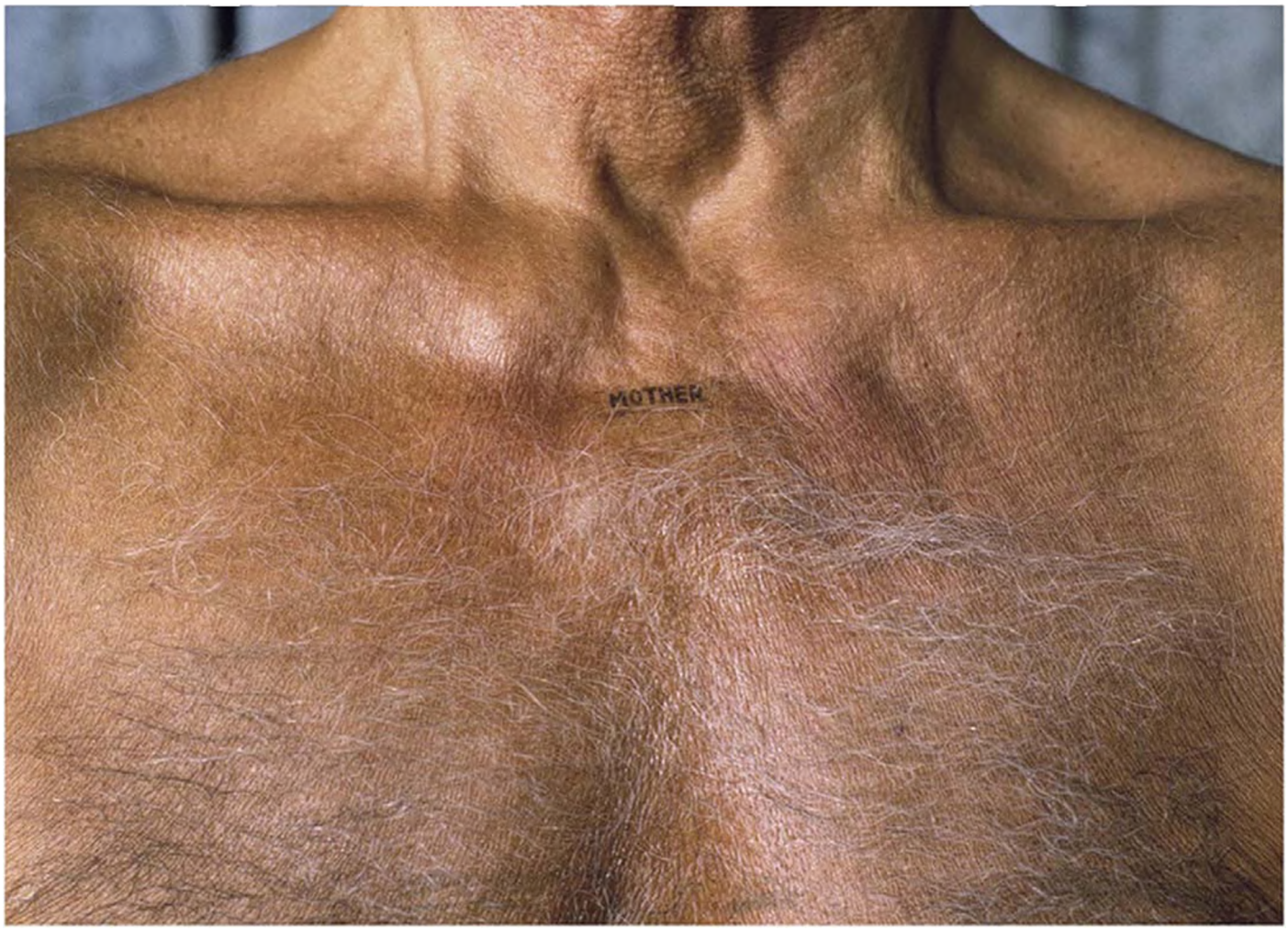
In Frankreich wurde viel über den Kampf gegen die Globalisierung geschrieben, der oft als Kampf gegen die Amerikanisierung verstanden wird. Nehmen wir die Fast-Food-Kette McDonalds: Sie wird als amerikanischer Kulturimport angesehen. Doch das ist sie keineswegs. Sie steht lediglich für eine Konsumform, die an überhaupt keine Kultur gebunden ist und garantiert überall anwendbar ist, weshalb sie auch so gut funktioniert. Die Frage, unter welchen Bedingungen der Islam mit den westlichen Werten vereinbar sei, ist daher falsch gestellt.

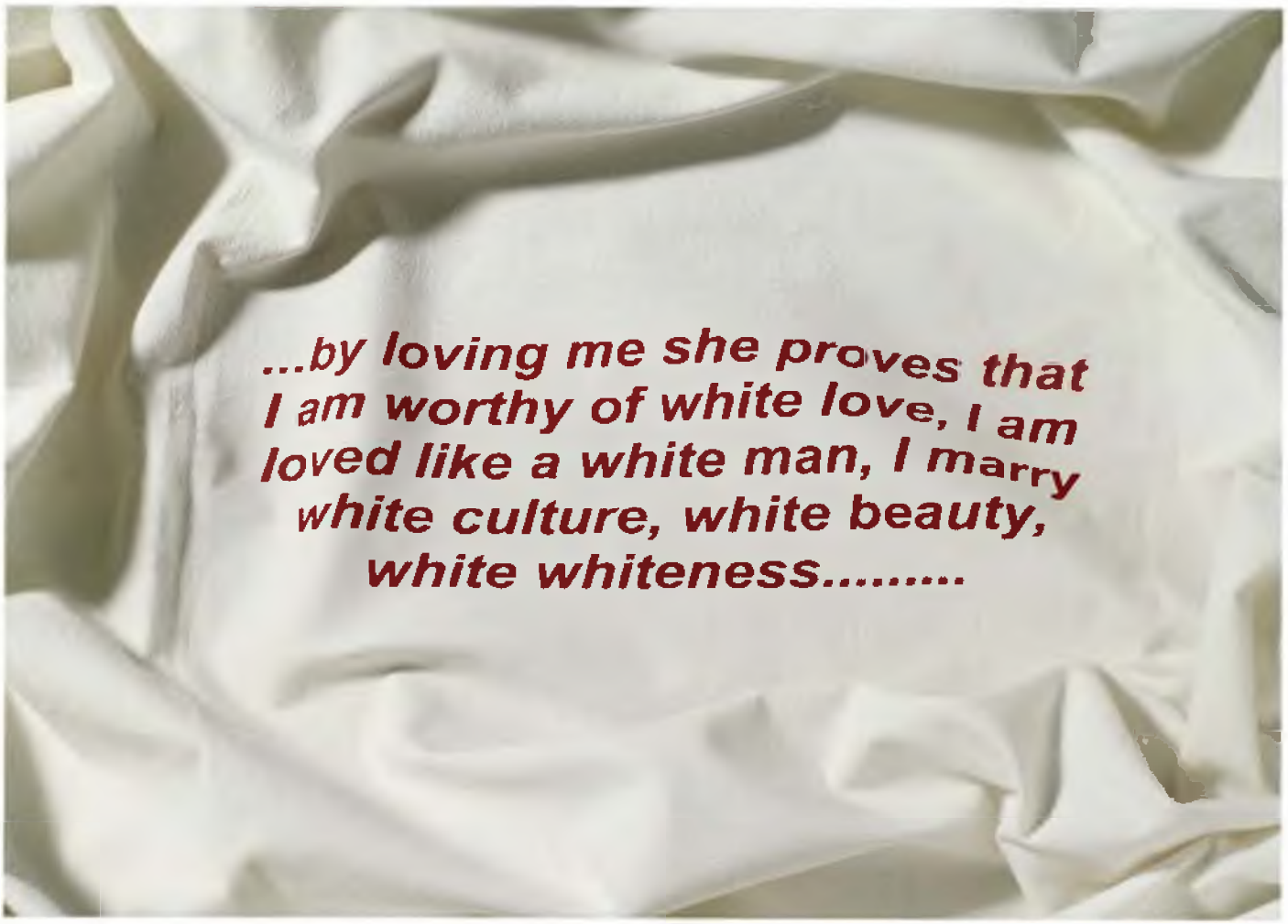
ADIDAL ABOU - CHAMAT

ENUNCIATION
Seiten 1 bis 3

BORDERLINES
Seiten 4 bis 8

objection
displaced
need
love
greed
death
drive
hate
me
mean
alien
lonely
desire
rejection
symbiotic


MOTHER



Die fünfteilige Serie *Enunciation* entstand im Jahr 2001
Die neunteilige Serie *Borderline* entstand im Jahr 2000

Das Problem besteht nicht darin, was der Islam zu dieser oder jener Frage sagt. Es gab in seiner Geschichte schon viele liberal denkende Theologen, die eine metaphorische Lesart des Korans befürworten, die den Geist des Korans wesentlich höher bewerten als seinen Buchstaben und für die Werte mehr zählen als Normen und Gesetze. Das ist nichts Neues. Die Verwestlichung des Islam vollzieht sich jedoch nicht unbedingt durch ein »Aggiornamento«, durch eine theologische Liberalisierung. Sie kann ebenso die Formen des Fundamentalismus annehmen. Der moderne Fundamentalismus ist zugleich ein Ausdruck der Globalisierung und der Verwestlichung des Islam. Darauf soll hier besonders eingegangen werden, weil es die Menschen so beunruhigt.

Natürlich gibt es moderne, liberal denkende Vertreter des Islam. Es hat sie immer gegeben, und es gibt sie noch. Dazu gehört auch Mohamed Arkoun, ein großer Kulturphilosoph und islamischer Gelehrter in Frankreich. Das Problem ist nur: Wer liest Professor Arkoun? Wer kauft seine Bücher? Welchen Einfluss hat er auf die heutige muslimische Jugend?

Die eigentliche Frage in Bezug auf den Islam ist nicht intellektueller oder theoretischer Natur, sondern betrifft die konkreten Glaubenspraktiken der Muslime. Welche religiösen Verhaltensweisen und Ansichten haben muslimische Jugendliche heute? Wie bereits erwähnt, sind die Formen der Religiosität im modernen Islam transversal, das heißt, sie decken sich im Wesentlichen mit jenen der großen westlichen Religionen, dem Katholizismus, dem Protestantismus und auch der jüdischen Religion. In der Welt von heute sind Religion und Kultur getrennt. Die modernen Gläubigen legen viel mehr Wert auf den Glauben, auf die spirituelle Erfahrung, auf die individuelle, persönliche Wiederentdeckung der Religion, als auf Tradition, Kultur, Überlieferung, Autorität und Theologie. Wir beobachten gegenwärtig eine Rückkehr des Religiösen, die im Phänomen des »born again«, der Idee einer religiösen Wiedergeburt zum Ausdruck kommt. Es ist die sich durch alle Religionen ziehende und vielleicht markanteste Erscheinung der zeitgenössischen Religiosität. Heute stellen die »Wiedergeborenen« einen großen Teil der Gläubigen, und immer weniger die Gläubigen im traditionellen Sinn. Ein »Wiedergeborener« ist ein Mensch, der den Glauben für sich wiederentdeckt hat und beschließt, sein Leben fortan im Zeichen dieser Wiederentdeckung zu führen, das heißt, er gestaltet sein Verhältnis zum Glauben neu. Das ist es, was ich als »Religiosität« bezeichne.

Zu definieren, was Religion ist, ist nicht schwer. Sie umfasst die Offenbarung und deren Auslegung, theologische Dispute, Dogmen etc. Religiosität ist hingegen die Art und Weise, wie der Gläubige zu seiner Religion steht. Weltweit spielt die Religiosität heute eine viel größere Rolle als die Religion. Die Jugendlichen, die zum Weltjugendtag den Papst sehen möchten, suchen nicht nach theologischen Erklärungen. Sie suchen nach einer persönlichen, nach einer spirituellen, unmittelbaren Erfahrung, nach Religion als geistigem Erlebnis. Sie streben nicht nach Wissen, suchen nicht nach einer Autorität. Man trifft sie nur selten beim sonntäglichen Gottesdienst oder in den Priesterseminaren. Wir sprechen heute von einer Rückkehr des Religiösen im Christentum. Es gibt Millionen junger Menschen, die Jahr für Jahr zum Papst reisen; doch gleichzeitig fühlen sich immer weniger zum Priester berufen und die Seminare leeren sich.

Wir haben es hier zwar nicht mit einem Widerspruch zu tun, wohl aber mit zwei gegenläufigen Tendenzen: zum einen mit einer Krise der Religionen als Institution und Kultur und zum anderen mit einer Renaissance der Religiosität. Die Rückkehr der Religiosität vollzieht sich konträr zur Religion. Besonders deutlich wird dies etwa bei den charismatischen fundamentalistischen Sekten der Protestanten, wo der Glauben vor allem als individuelle Erfahrung und als Bruch gelebt wird. Überall findet der religiöse Wiederaufschwung heute eher in Form eines Bruchs statt als in Form einer wiederbelebten Tradition. Von daher ist meines Erachtens die Debatte darüber, welche Rolle die Religion in der Europäischen Verfassung spielen soll, verfehlt und jenseits dessen, was heutzutage wirklich geschieht. Deshalb interessiert sich auch kaum jemand, außer natürlich die religiösen – und besonders die katholischen – Instanzen, für diese Debatte.

Neofundamentalismus

Das, was als islamischer Fundamentalismus und als Reislamisierung bezeichnet wird, tritt heute nicht nur im Westen, sondern auch in vielen islamischen Ländern in Erscheinung, und zwar auf dieselbe Art und Weise, wie das Religiöse ins protestantische bzw. ins katholische Christentum zurückkehrt. Folglich sind wir heute keineswegs Zeugen einer Ausbreitung des traditionellen Islam aus dem Vorderen Orient, der sich womöglich gegen ein ebenfalls traditionelles Christentum durchsetzt, sondern beobachten ganz im Gegenteil eine Globalisierung, eine Verwestli-

chung innerhalb des Islam, die auch sehr fundamentalistische Formen annehmen kann.
Ein liberal denkender Muslim beunruhigt niemanden, und diese Gruppe bildet nach wie vor die Mehrheit der im Westen lebenden Muslime. Doch hier geht es um eine Minderheit, die nicht nur Schlagzeilen macht, sondern vielleicht auch Symptom eines tiefgreifenden Wandels ist. Wie viele radikale Strömungen ist sie vielleicht pathologisch, doch oft ist es die Pathologie, die definiert, was das »Normale« ist.

Was verstehen wir heute unter islamischem Fundamentalismus? Auch andere Bezeichnungen sind üblich. Manche nennen ihn nach der saudi-arabischen Staatsdoktrin »Wahhabismus«. Seine Anhänger bezeichnen sich selbst lieber als »Salafisten«. Das bedeutet soviel wie Rückkehr auf den Weg der »frommen Vorväter«, zum Propheten und seinen Nachfolgern. Ich bevorzuge den Begriff »Neofundamentalismus«, doch das ist lediglich eine Frage der Terminologie. Worum geht es? Die salafistischen oder neofundamentalistischen Strömungen kritisieren vor allem die traditionelle islamische Kultur. Sie sind eher kulturfeindlich als anti-westlich eingestellt. Als hinlänglich bekanntes Beispiel seien hier die afghanischen Taliban genannt.

Als die Taliban 1996 in Afghanistan an die Macht kamen, war nicht der Westen ihr Feind. Sie unterhielten ausgezeichnete Beziehungen zu den Amerikanern, und zwischen 1996 und 1998 konnten westliche Ausländer ohne Schwierigkeiten nach Afghanistan reisen. Die Taliban bekämpften nicht das Christentum und auch nicht den Westen. Sie bekämpften die traditionelle afghanische Kultur. Sie führten einen Krieg gegen die Kultur. Sie verboten Musik, Dichtung, Tanz, jegliche Form von Spiel und alles, was mit Schauspiel und Vergnügen zu tun hatte. Filme, Musikkassetten und Romane waren ebenso untersagt wie typisch afghanische Traditionen, etwa das Halten von Singvögeln in Käfigen und das Drachensteigen. Weshalb verbot man Singvögel? Weshalb Drachen? Die Denkweise der Taliban ist simpel: Die Erde ist ausschließlich dazu da, den Gläubigen auf sein Seelenheil vorzubereiten. Dieses Motiv findet sich in allen fundamentalistischen Bewegungen. Die Rolle des Staates besteht nicht darin, eine gerechte Gesellschaft zu schaffen, vielmehr soll er dafür sorgen, dass der Gläubige den Weg des Heils findet, wenn nötig unter Zwang.

Wir kennen diese Art von Zwang von früher her, von der Inquisition. Sie bestrafte die Menschen nicht, weil sie gegen die gesellschaftliche Ordnung

verstoßen hatten. Die Inquisition hatte sich vielmehr zum Ziel gesetzt, den Gläubigen zu ihrem Seelenheil zu verhelfen, und übergab sie gegebenenfalls anschließend der weltlichen Ordnung. Die Obsession der Inquisition war ewige Seligkeit, nicht Bestrafung.

Ein gläubiger Muslim zu sein, heißt für die Taliban, sich strikt an die religiösen Pflichten zu halten und beispielsweise fünfmal am Tag zu beten. Wird man während des Gebets unterbrochen, muss man wieder ganz von vorn beginnen. Daraus schlussfolgern die Taliban: Wenn man betet und ein Vogel im Zimmer zwitschert, lenkt das ab, und das Gebet war umsonst. Als braver Muslim muss man es sofort abbrechen und wieder von vorn beginnen. Doch da wir nicht sicher sind, dass du ein braver Muslim bist und genug Stehvermögen hast, um mit dem Beten wirklich wieder bei Null anzufangen, ist es besser, die Haltung von Singvögeln zu verbieten. So läufst du nicht Gefahr, von deinen Pflichten abgelenkt zu werden. Mit dem Drachen verhält es sich ähnlich. Er könnte sich in einem Baum verfangen. Wenn sich ein Drachen im Geäst verfangen hat, wirst du hinaufklettern, um ihn loszumachen. Doch vom Baum aus kannst du über die Gartenmauer zu deinem Nachbarn hinübersehen. Es besteht also die Gefahr, dass du eine unverschleierte Frau siehst und in den Zustand der Sünde fällst. Warum aber sollte man für einen Drachen die Hölle riskieren? Besser, wir verbieten die Drachen.

Diese Argumentation, diese Form der Religiosität bleibt nicht auf halbem Wege stehen. Sie lehnt jegliche Kultur radikal ab. Entweder entspricht die Kultur der Religion, dann braucht man sie nicht, oder sie weicht von der Religion ab, dann muss man sie ausmerzen, da sie die Menschen von der Religion ablenkt. Natürlich findet sich diese Ablehnung jeglichen Vergnügens und all dessen, was nicht mit der Glaubensausübung und mit dem Streben nach Seelenheil zu tun hat, in vielen Religionen. Sie ist geradezu klassisch und auch in einigen protestantischen Sekten der USA anzutreffen.

Diese Art Fundamentalismus ist eine starke kulturfeindliche Kraft. Sie propagiert die Abschaffung der Kultur und betrachtet Kulturlosigkeit als etwas Positives. Und obgleich sie sich in geographischen Regionen entwikkelt hat, die eher stammespolitisch orientiert sind – in Saudi-Arabien und im Afghanistan der Taliban – hat sie sich doch vollkommen der modernen Ablösung von der Kultur angepasst. Sie macht sich zum Anwalt der kulturellen Identitätskrise der Jugendlichen. Der Mullah, der wahhabiti-

sche Imam, der Salafist, der nach Europa kommt und muslimischen Jugendlichen predigt, die dort in der zweiten Einwanderergeneration leben, spricht eine sehr einfache, deutliche Sprache. Er sagt zu ihnen: »Du hast den Islam nicht von deinem Großvater geerbt. Dein Großvater hat seinen Islam nicht an dich weitergegeben. Dein Großvater stammt aus einem nordafrikanischen Kaff, aus Marokko oder aus Algerien. Dein Großvater sagt, er sei Muslim. Er versteht sich als Muslim, doch er konnte den Islam nicht an dich weitergeben. Das ist gut so, denn der Islam deines Großvaters ist kein guter Islam. Er ist der Islam der Marabut, der marokkanische Islam, der Islam der Sufis, ein folkloristischer Islam voller Traditionen, die nichts mit der Lehre des Propheten zu tun haben. Daher ist es zu deinem Wohl, dass du die Kultur deiner Familie verloren hast. Du fühlst dich nicht als Franzose, nicht als Spanier und nicht als Italiener, du fühlst dich nicht als Europäer. Das ist sehr gut, denn Europa ist nicht der Islam. Du fühlst dich wie gar nichts. Damit bist du in der denkbar besten Verfassung, um ein echter Muslim zu werden, das heißt, deinen islamischen Glauben als reine Religion zu leben, als eine Gesamtheit von Regeln und Werten ohne jeden gesellschaftlichen oder kulturellen Inhalt.«

Dies ist ein klarer und logisch zwingender Diskurs, wie er etwa von einer Organisation namens Dschamaat at-Tabligh gepflegt wird, deren Prediger von Tür zu Tür ziehen. Es sind keine Radikalen oder Terroristen, sondern Leute, die die Gesetze der Länder, in denen sie wirken, voll und ganz respektieren. Doch es sind Menschen, die die Ansicht vertreten, dass wir in einer Welt leben, in der der Islam nicht mehr in eine bestimmte Gesellschaft, ein bestimmtes Gebiet, eine bestimmte Landeskultur eingebettet ist, und die dies nicht als Verlust, sondern als Glück empfinden. Das erklärt, warum der Fundamentalismus soviel Erfolg bei jungen Muslimen mit einer westlichen Erziehung hat. Er ist keineswegs Ausdruck einer traditionellen Kultur, sondern tritt ganz im Gegenteil für deren Verschwinden ein. Es wäre ein großer Fehler, die modernen Formen des Fundamentalismus mit dem vielbeschworenen angeblichen Kampf der Kulturen in Zusammenhang zu bringen, denn Kultur spielt hier keine Rolle mehr.

Wir interpretieren religiöse Konflikte heutzutage als kulturelles Problem. Das ist irreführend, da es nicht mehr um kulturelle Differenzen geht. Die Antworten, die man in Europa auf den religiösen Fundamentalismus zu geben versucht, gehen an den tatsächlichen Entwicklungen vorbei. Die Jugendlichen schließen sich dem Fundamentalismus nicht wegen des israe-

lisch-palästinensischen Konflikts an. Sie werden auch nicht deshalb Fundamentalisten, weil die Kultur ihrer Eltern vom Westen ignoriert wird. Um diese Probleme geht es überhaupt nicht.

Wenn Jugendliche sich heute einer neofundamentalistischen Gruppierung anschließen, befinden sie sich in einer Welt, in der sie ihre Religion auf der Grundlage ihres individuellen Seins neu bilden. Für sie ist das eine gewaltige und, wenn man so will, eine demiurgische Erfahrung, die auch bei protestantischen Fundamentalisten zu beobachten ist. Alle diese Formen des Fundamentalismus basieren auf den gleichen Prinzipien: auf einer ausdrücklichen Kulturfeindlichkeit, einer Individualisierung, auf dem Bruch mit der Familie, dem Abbruch gesellschaftlicher Kontakte und der positiven Bewertung dieses Bruchs.

Religion und Religiosität heute

Diese Rückkehr zum Religiösen vollzieht sich auch als Generationskonflikt. Das gilt für den Katholizismus ebenso wie für die Muslime und weitgehend auch für die jungen Protestanten. Man kehrt zur Religion zurück, doch nicht, um die religiöse Tradition seiner Eltern fortzusetzen, sondern gegen sie oder an ihr vorbei. Die Protestanten legen großen Wert auf Jesu Worte, die sagen: »Willst Du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach. (...) Und wer verlässt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird's hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben.« (Matthäus 19; 21,29). Die Vorstellung, dass die Rückkehr zur Religion durch einen Bruch erfolgen müsse, hat es freilich von jeher gegeben. Die Worte des Evangeliums existieren von Anfang an, doch wie immer wieder in der Geschichte greift man heute ein bestimmtes Paradigma heraus. Die Muslime machen es genauso. Sie berufen sich heute auf jene Verse des Koran, die zu den gegenwärtigen religiösen Erfahrungen am besten passen.

Das neue Verhältnis zur Religion entwickelt sich individuell und generationsabhängig, wobei Religion nicht als theologische Lehre verstanden wird, sondern als Gesamtheit von Gesetzen, Normen und Werten. Wir leben in einer Zeit, die die Theologie verachtet. Theologen spielen keine Rolle mehr. In den 50er und 60er Jahren hatten die großen katholischen

und protestantischen Theologen noch ein Publikum. Theologische Fragen wurden öffentlich diskutiert. Das ist vorbei, sogar bei den Katholiken. Natürlich gibt es noch Lehrstühle für Theologie, doch die Theologen als Instanz gibt es nicht mehr. Heute bestimmt unmittelbar die päpstliche Kurie im Vatikan, was die religiösen Normen sind.

Mit dem Islam verhält es sich ähnlich. Die Ulemas, die Rechtsgelehrten, diejenigen, die sagen, was recht ist, sind nicht mehr legitimiert. Zugleich brauchen die Menschen jedoch die Orientierung auf Wahrheit und Recht. Daher wird den Normen bzw. den Werten heute eine so große Bedeutung beigemessen. Der ganze Unterschied zwischen fundamentalistischen und radikalen Strömungen einerseits und liberalen Richtungen andererseits lässt sich daran erkennen, ob sie eher Normen oder eher Werten den Vorzug geben. Die verschiedenen neofundamentalistischen Strömungen zeichnen sich durch die Wiedererfindung von Normen aus. Manche legen großen Wert auf äußerliche Normen, so auf Vorschriften, die festlegen, wie man sich zu kleiden hat. Daher ist auch die Kopftuchdebatte derzeit von so großer Bedeutung. Interessant ist allerdings, dass die Kopftuchfrage ein modernes Problem ist. Vor dreißig oder vierzig Jahren hat es solche Diskussionen nicht gegeben. Es hatte sie seinerzeit in der kemalistischen Türkei gegeben, als das Kopftuch verboten worden war, doch selbst in der Türkei ist es erst seit fünfzehn Jahren wieder Gegenstand öffentlicher Kontroversen. In den 50er Jahren gab es solche Debatten noch nicht. Unversehens hat solche Kenntlichmachung religiöser Identität höchste Bedeutung erhalten – dies vor allem deshalb, weil sich heute alle religiösen Gemeinschaften als mehr oder weniger geschlossene Gruppen organisieren.

Kommen wir noch einmal auf den Katholizismus zurück. Vor dreißig, vierzig oder auch fünfzig Jahren wurde in Frankreich jeder, der weder protestantischen noch jüdischen Glaubens war, für katholisch gehalten, und die katholische Kirche schien Kultur und Gesellschaft zu repräsentieren, obgleich sie im Konflikt mit dem Staat lag. Dies zeigte sich an einem schlichten Detail: Jeder, der wollte, konnte kirchlich heiraten, selbst ohne Kommunion und ohne regelmäßig zur Messe gegangen zu sein. Heute dagegen, mit der neuen Generation von Geistlichen, kann man nicht mehr so ohne weiteres kirchlich heiraten, wenn man nicht praktizierendes Mitglied einer Gemeinde ist. Man muss seine Zugehörigkeit unter Beweis stellen.

Die religiösen Gemeinschaften der Gegenwart sind nicht länger Ausdruck einer Kultur oder einer Gesellschaft. Sie sind Gebilde, die auf einer individuellen und freiwilligen Basis konstruiert sind. Heute treten alle Religionen als Minderheiten in Erscheinung, selbst wenn sie Mehrheiten sind. In den USA bezeichnen sich 80 Prozent der Amerikaner als praktizierende Gläubige. Gleichzeitig beklagen alle Prediger, seien sie nun Protestanten, Katholiken oder Muslime, immer wieder dasselbe: »Wir leben in einer Gesellschaft, die atheistisch, materialistisch, pornographisch ist.« Entweder ist dies ein Widerspruch, oder die Geistlichen haben recht. Und meines Erachtens haben sie recht. Faktisch sind die Gesellschaften heute nicht mehr religiös, auch dann nicht, wenn die Gläubigen die Mehrheit darin bilden. Heute beruht eine Gesellschaft auf anderen Formen kultureller Repräsentation, auf anderen Konsumweisen, Normen, Werten, Wirtschaftsformen usw.

Damit wird die Frage »Was ist Religion?« heute zu einer Frage nach der Glaubensgemeinschaft. Doch wie wir gesehen haben, besitzt diese Glaubensgemeinschaft keine kulturelle Grundlage mehr und verliert auch zunehmend ihre territoriale Basis. In der Folge erleben wir heute eine Herausbildung von »imaginären« Gemeinschaften.[1] Für manch einen mag das mehr oder weniger unproblematisch sein. Die katholische Kirche beispielsweise hat den großen Vorteil, eine Institution zu sein, einen Papst zu haben und als internationale Einrichtung weltweit vertreten zu sein. Folglich kann sie der Globalisierung gelassen entgegensehen, während andere Religionen in Ermangelung solcher Institutionen plötzlich mit der Frage konfrontiert sind: Wer bestimmt die Norm? Wer legt in der Religion fest, was richtig ist? Die Antworten, die die Fundamentalisten bieten, stoßen auf so viel Resonanz, weil sie klar und einfach sind.

Sehen wir uns nur einmal die Internetseiten zur Fatwa an: Sie sind in Englisch gehalten, weil dies die Sprache der Globalisierung ist. Gäbe es eine Fatwa-Seite auf Arabisch, würde sie kaum jemand besuchen. Man kann dort übrigens Fragen stellen, und das tun fast immer Leute – meist muslimische Jugendliche –, die in einer nicht-islamischen Welt isoliert sind. Die Fragen vom Typ: »Wie soll ich mich verhalten?« werden zumeist von jemandem beantwortet, der sehr wohl weiß, dass hier nicht immer Normen geltend gemacht und angewandt werden können. Für gewöhnlich ist dies ein Fundamentalist, denn gerade solche Leute interessieren sich für diese Art von Fragen. Er weiß, dass man niemanden dafür bestrafen kann,

dass er die religiösen Gesetze nicht befolgt. Daher müssen auch die Fundamentalisten Vorträge über Moral, über Werte und den Vorrang der Werte gegenüber den Gesetzen halten. Das soll gleichwohl nicht heißen, dass wir es hier mit einem liberaleren Islam zu tun hätten, sondern dass die Formen der Religiosität, selbst in ihrer fundamentalistischen Ausprägung, ausgesprochen modern, ausgesprochen zeitgemäß und damit in gewisser Weise vollkommen kompatibel mit anderen Religionen sind.

Als Pim Fortuyn in Holland ankündigte, er wolle gegen den Einfluss des Islam zu Felde ziehen, geschah dies nicht im Namen der Verteidigung der traditionellen Werte des Christentums und Europas, sondern ganz im Gegenteil im Namen der sexuellen Befreiung, der Verteidigung der Homosexuellen. Der marokkanische Imam, dessen Predigt im holländischen Fernsehen Pim Fortuyn so schockiert hatte, vertrat konservative Ansichten, die auch von einem christlichen Geistlichen hätten kommen können: Homosexuelle seien Kranke, die behandelt werden müssten und nicht als Minderheit mit legitimen Rechten anerkannt werden dürften. In Fragen der Familie, der sexuellen Freizügigkeit, der Homosexualität und Abtreibung stimmen die gläubigen Muslime in Europa mit den konservativen Christen überein. Es gibt einen Kampf der Werte, doch er vollzieht sich nicht zwischen Westen und Osten, zwischen Okzident und Orient oder zwischen Islam und Christentum. Nein, dieser Streit ist ein Streit innerhalb Europas, er stellt Europas Werte und Identität zur Diskussion.

Religiosität und politischer Radikalismus

Vorausgesetzt wir befinden uns tatsächlich in der Matrix einer die großen Religionen übergreifenden Religiosität, so erklärt dies noch nicht, warum die Politik der Islamisten so radikal ist. Bin Laden steht viel stärker in der Tradition des westlichen Radikalismus als in der Tradition islamischer politischer Gewalttätigkeit. Die heutigen militanten Kämpfer sind – mit Ausnahme der Saudi-Araber und der Jemeniten, einer keineswegs unwesentlichen Ausnahme – allesamt in einem westlichen Umfeld re-islamisiert worden. Mohammed Atta, Zacharias Moussaoui und Kamel Daoudi sind alle bei uns im Westen und nicht in Ägypten oder Marokko zu muslimischen »Wiedergeborenen« geworden. Sie wurden es in Marseille, in London, in Montreal. Sie alle haben ein modernes, westliches Studium absolviert. Keiner von ihnen kam aus einer islamischen Religionsschule,

mit Ausnahme der Saudi-Araber, wie ich noch einmal betonen möchte. Sie alle haben den Kontakt zu ihrer Familie abgebrochen. Keiner von ihnen hat die religiöse Tradition seiner Eltern fortgeführt. Das Muster ist bei allen gleich: Nach ihrer Verhaftung erklärten ihre Familien, es sei ein, zwei oder drei Jahre her, seit man sie zuletzt gesehen habe.

Und wenn sie im Westen radikalisiert wurden, wo werden sie dann wohl den Dschihad führen? Nehmen wir zum Beispiel einen jungen französischen Muslim algerischer Herkunft, dessen gesamte Familie aus Algerien stammt, der sich in einem Pariser Vorort zu einem muslimischen »Wiedergeborenen« entwickelt und sich daraufhin zum Dschihad entschließt. Man könnte nun annehmen, er habe nichts Eiligeres zu tun, als im Namen des Dschihad nach Algerien zu gehen. Und doch gibt es kein einziges Beispiel für einen jungen französischen Radikalen algerischer Abstammung, der dies getan hätte. Wo aber gehen sie dann hin? Sie gehen nach Bosnien, nach Tschetschenien, nach Afghanistan, nach Kaschmir, nach New York und allgemein in den Westen. Keiner von ihnen kehrt in sein Heimatland zurück. Das bedeutet aber, dass sie den Vorderen Orient keineswegs als die Wiege der islamischen Kultur und als eine Region betrachten, die von den neuen Kreuzfahrern angegriffen und besetzt werden könnte. Sie leben in einer globalen Welt und betrachten den Vorderen Orient nicht als ihre Heimat.

Die meisten oder wenigstens die Hälfte von ihnen haben eine Frau aus Europa geheiratet, die ihnen zuweilen gefolgt ist, und in Ehe und Familie folgen sie modernen Mustern. Soeben sind die Memoiren erschienen, die die Ehefrau des Mannes geschrieben hat, der in Afghanistan Kommandant Massoud umbrachte. Sie ist Belgierin tunesischer Abstammung. Sie steht gegenwärtig in Brüssel vor Gericht und erzählt in ihrem Buch, wie sie heiratete, wie sie mit ihrem Mann nach Afghanistan ging und wie sie inmitten der Mudschaheddin und der Taliban als Paar zusammenlebten. Ihre familiären Verhältnisse sind vollkommen modern, sie unterliegen keinen patriarchalischen Strukturen. Ganz im Gegenteil, man sagt sich vom Vater und vom Großvater los.

Kommen wir nun zu einem letzten Aspekt: zur wachsenden Zahl der Konvertiten zum Islam. In allen radikalen Netzwerken, die in jüngster Zeit aufgedeckt wurden, ist die Zahl der Konvertiten groß. Die Gruppe von Dschamel Begal, deren Mitglieder vor kurzem in Frankreich verhaftet wurden, bestand etwa zu einem Drittel aus Leuten, die zum Islam konver-

tierten. Manche islamistische Terroraktionen in muslimischen Ländern werden vom Westen aus allem Anschein nach von Konvertiten gesteuert. Der Anschlag auf die Synagoge von Djerba in Tunesien geht auf das Konto eines jungen Tunesiers, der in Tunesien wohnt, dessen gesamte Familie jedoch im französischen Lyon lebt. Und die französische Polizei hat gerade einen Deutschen mit einem polnischen Namen verhaftet, der zum Islam konvertiert ist und unter dem Verdacht steht, der Mittelsmann zwischen dem jungen Tunesier und Bin Laden zu sein. Richard Reid, der versuchte, ein britisches Flugzeug in die Luft zu sprengen, José Padilla und der amerikanische Taliban John Walker Lindh sind allesamt Konvertiten.

Obwohl es der absoluten Zahl nach nicht sehr viele sind, scheint mir das Phänomen des Übertritts zum Islam doch symptomatisch. Man kann es gegenwärtig in Frankreich vor allem in den sozialen Randmilieus beobachten. Ich nenne es »Protestkonversion«, denn es betrifft junge Franzosen, die ein nicht nur materiell elendes Leben führen. Häufig stecken sie sogar weniger in materiellen Schwierigkeiten, als vielmehr in einer moralischen, psychischen Misere ohne Aussicht auf Arbeit und ohne soziale Aufstiegsmöglichkeiten. Manchmal sind sie Drogendealer oder Autodiebe und leben in einem Milieu von Schwarzhandel und Jugendkriminalität. Sie treten zum Islam über, um sich einer lokalen Gruppe militanter Islamisten anzuschließen, in der ihre Freunde, ihre Kumpel und die Gleichaltrigen sind, mit denen sie Tür an Tür im selben Haus wohnen. Sie schließen sich ihnen an, weil sie etwas tun, weil sie gegen das System kämpfen wollen.

Die Linksextremisten in Europa haben die sozialen Randgebiete mittlerweile verlassen. Wir haben allen Grund, uns über dieses Verschwinden der gewalttätigen linksradikalen Szene zu freuen. Doch sie hatte die Funktion, eine gewisse Protestbereitschaft, die häufig ebenfalls auf einem Generationskonflikt basierte, zu bündeln und zu kanalisieren. Damit ist es heute vorbei. Wenn in Frankreich ein junger Mann von etwa dreißig Jahren, der früher zur proletarischen Linken und zu den Maoisten gegangen wäre oder auch zur französischen *Action Directe*, zu den italienischen *Brigate Rosse* oder zur deutschen *Roten Armee Fraktion*, nun keine linksextremistische Bewegung mehr vorfindet, der er sich anschließen kann, er jedoch gewaltbereit das System bekämpfen will, so hat er gleichwohl ein Vorbild: Bin Laden, die lokalen islamistischen Netzwerke und seine Kameraden. Und was tut er? Das gleiche wie die Linksradikalen in den sechziger Jahren. Damals schloss man sich der Sache des nationalen Befreiungskampfes an.

Man ging ins Bekaa-Tal, um mit linken Palästinensern zu lernen, wie man die Kalaschnikow bedient, und entführte mit ihnen zusammen Flugzeuge. Heute geht man nach Afghanistan, um mit den Anhängern Bin Ladens zu lernen, wie man die Kalaschnikow bedient, und lernt wieder, Flugzeuge zu entführen, nur dass sich die Ausbildung inzwischen deutlich verbessert hat. Wir haben es hier mit einem Sammelbecken mythischer, messianischer und transnationaler Befreiungsbewegungen zu tun, die alle denselben Feind anvisieren, den amerikanischen Imperialismus, der als die moderne Herrschaftsform des Kapitalismus betrachtet wird.

Bin Ladens Kampf fügt sich letztlich in eine Geschichte und in eine Matrix ein, die wesentlich stärker vom Westen geprägt sind als vom Vorderen Orient. Bin Ladens Leute sitzen nicht in Ägypten, nicht in Syrien, nicht im Libanon und nicht im Irak. Man ist mit 200 000 Mann losgezogen, um sie zu suchen. Man hat sie nicht gefunden. Sie sind auch nicht dort, wo man sie sucht. Sie sind bei uns. Sie sind zwar kein Produkt unserer eigenen *Geschichte*, wohl aber der Verschmelzung von *Geschichten*, ein Produkt der Globalisierung.

Aus dem Französischen von Karin Krieger

Anmerkung

1 Vgl. hierzu Nilüfer Göle, »Islam und europäische Öffentlichkeit«, in: *Transit* 26 (2003), S. 158 f.: »Vormals eine bindende Kraft für lokale, konfessionelle oder nationalstaatliche Gemeinschaften, verwandelt sich der Islam heute in ein imaginäres Band zwischen sozial entwurzelten Muslimen. (...) Statt sich von überkommenen religiösen Strukturen, Autoritäten oder nationalen bzw. konfessionellen Abhängigkeiten abzuleiten, funktioniert die islamische Erfahrung heute als Instrument einer horizontalen imaginären Vergemeinschaftung, die zahlreiche, in den verschiedensten Zusammenhängen lebende Muslime als gemeinsam und im Gleichtakt Handelnde zusammenbringt. Im Islamismus geht es um die Erzeugung, Entfaltung und Ausbreitung dieser horizontalen imaginierten Gemeinschaft, ohne Rücksicht auf die historischen Unterschiede zwischen dem spirituellen Sufismus und dem kanonisierten Islam der *scharia*, zwischen schiitischem und sunnitischem Islam, zwischen dem konservativen Saudi-Arabien und dem revolutionären Iran.« (Anm. d. Red.)

Die *IWMpost* ist das Magazin des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen. Es berichtet über die Aktivitäten des Instituts und bringt Originalbeiträge seiner Fellows und Gäste in englischer und deutscher Sprache.
Zu den AutorInnen der letzten Zeit zählen Ilija Trojanow, Olivier Roy, Shalini Randeria, Maria Lipman, Peter Demetz, Ivan Krastev, Jan Werner Müller, Mykola Riabchuk, Claus Offe, Alexander Etkind, Timothy Snyder, Mark Lilla und Evgeny Morozov.

Die IWMpost erscheint dreimal im Jahr und kann kostenlos abonniert werden.

Mehr Information hier:

www.iwm.at/iwmpost

Tariq Modood

MUSLIME UND MULTIKULTURALISMUS IN EUROPA[1]

Allerorten liegt seit den Ereignissen des 11. September eine politische Rhetorik in der Luft, die sich auf Samuel P. Huntingtons »Kampf der Kulturen« beruft.[2] Auch wenn offiziell immer wieder bestritten, so ist im Westen die Ansicht doch weit verbreitet, das grundlegende Problem sei weder der Terrorismus noch der islamische Fundamentalismus, sondern der Islam selbst als rivalisierende und unterlegene Kultur.

Die Muslime sehen sich heute an den Pranger gestellt, und die meisten schenken den Beschwichtigungen, auch wenn sie politisches Gewicht haben, keinen Glauben. Und dies nicht nur, weil alle Länder, Organisationen und Personen, die von den USA in ihrem »Krieg gegen den Terrorismus« zum Ziel erkoren wurden, muslimisch sind, sondern auch, weil sich viele Terroristen und Dschihad-Organisationen so programmatisch auf den Islam berufen. Vielleicht ist Bin Laden der größte Sachwalter des Slogans vom Kampf der Kulturen. Huntingtons These birgt so tatsächlich die Gefahr, zu einer *self-fulfilling prophecy* zu werden.

Die Vorstellung indessen, der Islam sei etwas grundsätzlich Anderes als der jüdisch-christliche Westen, ist ebenso irrig wie verbreitet. Durch den Glauben an die Offenbarungen Abrahams, Moses', Jesu und Mohammeds gehört der Islam vielmehr in die gleiche Traditionslinie wie Christentum und jüdische Religion. Insbesondere dem Judentum steht er durch den Monotheismus, das Rechtssystem und die Formen des Gemeinschaftslebens nahe – von den besonderen Regelungen des Alltagslebens wie etwa den Ernährungsvorschriften gar nicht erst zu reden. Während der christlichen Kreuzzüge wie auch zu späteren Zeiten wurden Juden von Christen und ihren weltlichen Vollstreckern abgeschlachtet und von Muslimen geschützt. In der Erinnerung der Juden lebt das Spanien unter muslimischer Herrschaft als ein »Goldenes Zeitalter« fort. Obwohl der Islam in vergangenen Zeiten für den Westen eine echte geopolitische Konkurrenz darstellte, waren Islam und Christentum einander weder fremd noch bloße Rivalen. Sie lernten voneinander und befruchteten sich in vielfältiger Weise: Wechselbeziehungen ergaben sich im Bildungssystem, in Philosophie

und Wissenschaften, in Medizin, Architektur und Technik. Es waren die Araber, die das klassische, den Christen längst verloren gegangene Wissen der Griechen und Römer bewahrt hatten, das nun mit den Muslimen – zusammen mit der Institution der Universität – nach Westeuropa kam. So ist es denn auch keine Übertreibung, wenn man behauptet, dass kritischer Rationalismus und Humanismus, die aus der Auseinandersetzung mit den Texten der alten Griechen entstanden und den Boden bereiteten für Renaissance, Reformation und moderne Wissenschaft, ihre Geburtsstätte in arabischen Universitäten hatten, auch wenn sie erst in Westeuropa zu voller Blüte gelangten. Dass Europa die eigene Kultur als Wiedergeburt Griechenlands und Roms stilisierte und den arabischen Anteil an seinen Fundamenten und seinem Erbe regelrecht ausgemerzt hat, ist Beleg für eine diskriminierende Mythenbildung, die bis heute fortwirkt. Und eine nicht weniger große Tragödie ist es, dass die Muslime einer Tradition den Rücken kehrten, die Europa sich ohne ein Wort der Anerkennung aneignete. Es wäre ein Schritt in Richtung auf einen Dialog der Kulturen und auf eine weniger einseitige Auffassung von Europa wie vom Islam, wenn es uns gelänge, diese historischen Zusammenhänge wieder ans Licht zu heben.

Europa steht zur Zeit im Zeichen einer antimuslimischen Stimmungsmache. Eine Quelle dafür ist die Überzeugung, die Muslime stellten politisch anmaßende, kulturell unsinnige und theologisch abwegige Forderungen an die Staaten und Gesellschaften Europas. Darauf möchte ich im Folgenden näher eingehen. Meine These ist, dass die Ansprüche der Muslime letztlich dem Anspruch auf Gleichstellung der Geschlechter oder auf ethnische Gleichbehandlung gleichzusetzen sind. Betrachtet man das Thema in diesem Kontext, dann erweist sich, wie europäisch und zeitgenössisch die gegenwärtige Identitätspolitik der Muslime ist.

Muslime in Europa: Eine Frage der Zugehörigkeit

Betrachtet man die schätzungsweise 15 Millionen in Europa lebenden Menschen, die nach eigenem Bekenntnis oder nach amtlicher Feststellung Muslime sind, dann ist zunächst festzuhalten, dass sie keine homogene Gruppe darstellen. Einige Muslime sind fromm, aber unpolitisch; andere sind durchaus politisch, sehen ihre politische Einstellung aber nicht als »islamisch« an (sie kann sogar anti-islamisch sein). Manche identifizieren sich eher mit dem Herkunftsstaat, wie etwa die Türken; andere eher mit

dem Staat, in dem sie leben, und vielleicht auch mit der dazugehörigen Staatsangehörigkeit, zum Beispiel der französischen. Für manche ist das Sammeln von Geldern für die Moscheen das Hauptanliegen, andere unterstützen vor allem den Kampf gegen Diskriminierung, Arbeitslosigkeit oder den Zionismus. Einige haben ihren Helden in Ayatollah Khomeini, andere sehen in Osama bin Laden ein leuchtendes Vorbild; wieder andere würden vielleicht Kemal Atatürk oder Margaret Thatcher preisen – letztere bewirkte ja, dass von den in Großbritannien lebenden Asiaten eine Vielzahl zu Millionären wurde, sie holte arabisches Kapital ins Land und forderte als eine der ersten den Einsatz der NATO zum Schutz der Muslime im Kosovo.

Die soziale Kategorie »Muslim« ist, mit anderen Worten, in sich genauso differenziert wie etwa »Christ« oder »Belgier« oder »Mittelschicht« bzw. wie jede andere Kategorie, die geeignet wäre, uns das heutige Europa verständlich zu machen. Aber ebenso wenig wie eine solche Binnendifferenzierung zwangsläufig dazu führt, dass umfassendere soziale Kategorien außer Kraft gesetzt werden, so wird auch die Kategorie »Muslim« dadurch nicht einfach hinfällig.

Die europäischen Muslime bilden keinen einheitlichen politischen Block, keine klassenmäßige Einheit, auch wenn sie in unverhältnismäßig großer Zahl in den Gruppen der Niedriglohnbezieher und der Arbeitslosen zu finden sind. Gleichwohl haben gerade die Muslime in der EU von allen Menschen mit außereuropäischer Herkunft das umfassendste und ausgeprägteste Verständnis von Zusammengehörigkeit, vor allem durch die verbindende Erfahrung gleicher Lebensbedingungen und gleicher Benachteiligungen. Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl mögen nicht alle Mus-lime teilen, es mag je nach politischer Konjunktur und Krisensituation wachsen oder schwinden und sich mit anderen Interessen und Vorstellungen berühren oder konkurrieren, auf jeden Fall aber beruht es auf einem manifesten oder latenten »Wir«, das mit der subjektiv gefühlten bzw. selbst erzeugten Wahrnehmung der Muslime durch die Anderen zusammenhängt, die sie zu einem »Sie« macht.

Über lange Jahre waren Muslime die Hauptleidtragenden des Blutvergießens, das so viele Asylsuchende nach Europa getrieben hat (man denke an Palästina, Somalia, den Irak, Bosnien, den Kosovo, Tschetschenien und Afghanistan), heute sind sie Opfer der in der EU herrschenden Feindseligkeit gegen Flüchtlinge und der damit einhergehenden Politik. Diese Stim-

mung, die sich mit dem 11. September noch einmal verschärft hat, richtet sich natürlich auch gegen die bereits ansässige muslimische Bevölkerung. Belästigungen und körperliche Übergriffe gegen sie nehmen zu, und an ihrer Loyalität als Staatsbürger werden ebenso lautstarke wie diffuse Zweifel geäußert.

Immer lauter wird die Frage gestellt, ob die Muslime willens oder überhaupt in der Lage sind, sich in die europäische Gesellschaft zu integrieren. Insbesondere wird gerne in Zweifel gezogen, ob sie sich den Werten verpflichtet fühlen, die als Kern der europäischen Identität gelten: Freiheit, Toleranz, Demokratie, Gleichberechtigung der Geschlechter und Säkularismus. Zugleich ist überall in Europa der Multikulturalismus bzw. Interkulturalismus[3] – ein politisches Konzept, das sich dort anbietet, wo Bevölkerungsgruppen eine gewisse Eigenständigkeit und Besonderheit gegenüber anderen Gruppen bewahren möchten – auf dem Rückzug. Die politische Parole heißt wieder Integration. Zweifel am Multikulturalismus werden quer durch das europäische politische Spektrum laut. Die Holländer, die doch als Pioniere des Konzepts galten, haben inzwischen ihre Politik weitgehend revidiert. In Großbritannien beklagen viele Politiker und Kommentatoren, auch solche links von der Mitte, eine selbst auferlegte Ausgrenzung muslimischer Migranten, einen kulturellen Separatismus und kritisieren einen »politisch korrekten« Multikulturalismus, der eher der Aufsplitterung der Gesellschaft als der Integration und »Britishness« förderlich sei.

Die gleiche Stimmung könnte sich auch auf dem Kontinent weiter verbreiten, wenngleich die politische Landschaft dort durchaus uneinheitlich ist. Von den drei bevölkerungsreichsten Ländern Deutschland, Frankreich und Großbritannien weisen die ehemalige Bundesrepublik und Frankreich, absolut und relativ gesehen, eine zahlenmäßig größere Bevölkerungsgruppe von Personen nicht-europäischer Herkunft als Großbritannien auf. Und doch haben in diesen Ländern Fragen der Rassendiskriminierung, der ethnischen Identität und des Multikulturalismus einen geringeren Stellenwert als in England.

Ein Grund dafür ist, dass die betreffenden Debatten hier kaum von Nichtweißen oder Nicht-Europäern geführt werden – diese sind eher deren Gegenstand als deren Teilnehmer. Ein weiterer Grund liegt im Mangel an Informationen über die jeweiligen ethnischen Gruppen und Religionsgemeinschaften. Allerdings geht es hier nicht nur um *Daten*.

Jedes EU-Land hat, entsprechend seiner Geschichte, seinem Rechtssystem und seiner politischen Kultur, eine bestimmte *Vorstellung* davon, wie wichtig das Thema für es ist.

In Deutschland etwa herrscht die Auffassung vor, dass das Land kein Einwanderungsland ist, und dementsprechend erhalten Neuankömmlinge, die eine deutsche Abstammung nachweisen können, automatisch die deutsche Staatsbürgerschaft, während die übrigen lediglich den Status von Gastarbeitern mit zeitlich befristetem Aufenthalt oder den Status von Flüchtlingen haben – niemand ist eigentlich Einwanderer. So gibt es bei einer Gesamtbevölkerung von 80 Millionen an die fünf Millionen Menschen ohne deutsche Staatsangehörigkeit. Zwei Millionen von ihnen sind Türken und Kurden, von denen einige mittlerweile in der dritten Generation in Deutschland leben, denen aber bis vor kurzem auf Grund der deutschen Konzeption von Staatszugehörigkeit qua Abstammung die Staatsbürgerschaft verwehrt wurde.

Demgegenüber hat Frankreich eine lange Einwanderungsgeschichte, mit der das Land selbstbewusst umgeht: Grundsätzlich steht jedem die französische Staatsbürgerschaft zu. Das Land pflegt jedoch eine republikanische Auffassung von Staatsbürgerschaft, die, zumindest offiziell, keiner Gruppe von Bürgern gestattet, sich als davon abweichend, etwa als Araber, zu definieren.

In Deutschland kann, wer türkischer Abstammung ist, nicht so leicht Deutscher werden; in Frankreich ist die Abstammung gleichgültig, ist man allerdings französischer Staatsbürger, dann kann man kein Araber sein. In beiden Ländern sind Mischidentitäten wie in den USA und neuerdings in Großbritannien, also türkische Deutsche, arabische Franzosen oder britische Inder, aus ideologischen Gründen undenkbar. Durch die Aufgabe der ursprünglichen Identität und die Assimilierung an die Kultur Frankreichs anerkennt man die französische Staatsbürgerschaft. Wird diese Assimilierung aus irgendwelchen Gründen nicht in vollem Umfang vollzogen – weil man möglicherweise weiterhin auf seine algerische Herkunft stolz sein möchte oder weil man angesichts der aktuellen Stigmatisierung und Diskriminierung Solidarität mit seiner ethnischen Gruppe bekunden will –, dann ist der Anspruch, Franzose und gleichberechtigter Staatsbürger zu sein, schnell verwirkt.

Unabtrennbar gehört zur republikanischen Tradition Frankreichs zudem ein radikaler Säkularismus, die *laïcité*, die den politischen Triumph des

Staates über den Klerikalismus besiegelt. Alle Angelegenheiten des Glaubens und der Religion wurden aus Staat und Politik in die Privatsphäre verbannt. Daher muss denn auch der Islam mit seinem Anspruch, sowohl das öffentliche wie das private Leben der Menschen zu regeln, als ideologischer Widersacher erscheinen, und werden Muslime, die als solche auftreten, als Fremde angesehen, die weder kulturell noch politisch assimilierbar sind. Ganz deutlich wird dies mit den jüngsten Vorschriften der französischen Regierung, nach denen »ostentative« religiöse Symbole aus den staatlichen Schulen verbannt werden. Mit dieser Maßnahme, die ganz eindeutig auf das Tragen des Kopftuchs zielt, soll offensichtlich eine symbolische Demarkationslinie zur Eindämmung des Islam gezogen werden.

Das Beispiel Großbritannien

Vor diesem Hintergrund unterschiedlicher nationaler und historischer Kontexte ist es völlig verfehlt, die Muslime als besonders eigensinnige und unkooperative Bevölkerungsgruppe herauszuheben, die sich angeblich durch eine extremistische politische Praxis, religiösen Obskurantismus und eine mangelnde Integrationsbereitschaft auszeichnet. Ich möchte das am Beispiel Großbritanniens zeigen, das ich am besten kenne.

Im Gegensatz zu Kontinentaleuropa hat Großbritannien eine lange Tradition der »farbigen Einwanderung«, die ein Erbe des Sklavenhandels diesseits und jenseits des Atlantiks ist. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden unter dem Eindruck der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, des Black-Power-Diskurses und der Revolten in den *inner cities* von Detroit und anderswo politische Maßnahmen ergriffen und gesetzliche Regelungen geschaffen, die vom Konzept der »Rasse« und insbesondere vom Schwarz-Weiß-Dualismus geprägt waren. Dabei spielte auch das Erbe des einstigen Britischen Imperiums eine Rolle, in dem ausnahmslos alle Bewohner der Kolonien und Bürger des Commonwealth »Untertanen der Krone« waren. Als solche hatten sie das Recht der ungehinderten Einreise in das Vereinigte Königreich und Anspruch auf alle Leistungen und Privilegien, die den Briten zustanden, von der medizinischen Versorgung über die Sozialversicherung bis zum Wahlrecht. Ab 1962 wurde allerdings das Einreiserecht sukzessive beschnitten, mit dem Ergebnis, dass sich gegenüber 1960, als Großbritannien für das Commonwealth geöffnet, für Europa dagegen verschlossen war, die Situation völlig umgedreht hat.

Das Verhältnis der Muslime zur britischen Gesellschaft und zum britischen Staat ist unter dem Gesichtspunkt der immer stärker in den Vordergrund rückenden Thematik der ethnischen Gleichbehandlung und des Multikulturalismus zu sehen. Die Muslime stehen im Zentrum dieser Thematik, obwohl sie gegen entscheidende Punkte Einwände erheben, vor allem gegen die Vorrangstellung ethnischer Identität, gegen die zu enge Definition von Rassismus und Gleichheit sowie gegen die säkularistische Ausrichtung des Multikulturalismus in Ideologie und politischer Praxis.

Es mehren sich die muslimischen Stimmen, die von Gleichberechtigung, Differenz und auch – um das Motto des Rates der Muslime in Großbritannien aufzugreifen – vom »Gemeinwohl« reden. Man kann indessen nicht übersehen, dass sie bestimmte Denkhaltungen und Handlungsmuster antirassistischer und feministischer Bewegungen übernehmen bzw. variieren. Das Ergebnis ist, dass die Sachwalter des Multikulturalismus in theoretische und praktische Schwierigkeiten geraten sind, ein weiteres, dass der Vorwurf des kulturellen Separatismus verstärkt erhoben und die Debatte um die »Integration« wieder lauter wird. Die Kritik am muslimischen Aktivismus mag teilweise berechtigt sein, allerdings darf man nicht übersehen, dass er zumindest zum Teil dem Bemühen entspringt, sich Positionen zueigen zu machen, wie sie schon längst erfolgreich vom Feminismus oder von Gruppen vertreten werden, die für ethnische Gleichbehandlung kämpfen.

Vor diesem Hintergrund ist die wachsende politische Bedeutung der Religion in Großbritannien zu verstehen. Nach einer langen Zeit unangefochtener Hegemonie ist der Säkularismus nicht mehr selbstverständlich, vielmehr hat er sich der Kritik zu stellen. Die Einsicht nimmt zu, dass die Eingliederung der Muslime in die Gesellschaft zu einer der größten Herausforderungen für den egalitären Multikulturalismus geworden ist.

Für ein neues Verständnis von Gleichheit

Die Präsenz neuer Bevölkerungsgruppen in Großbritannien brachte einen Rassismus an den Tag, dem seit den 60er Jahren mit Antidiskriminierungsgesetzen und -maßnahmen begegnet wird. Diese Politik war anfangs von der Theorie und Praxis beeinflusst, die auf die damalige Erfahrung des gegen die Schwarzen in den USA gerichteten Rassismus zurückging, und stützte sich auf die Annahme, dass »Hautfarbe« und ethnische Zugehörig-

keit die Ursachen der Diskriminierung der Einwanderer seien. Die Folge war, dass Muslime bis Dezember 2003 schutzlos der Diskriminierung ausgesetzt waren, weil die Gerichte sie nicht als ethnische Gruppe anerkannten (obwohl eigenartigerweise Juden und Sikhs im Sinne des Gesetzes als eine solche gelten). Anfangs kaum zur Kenntnis genommen, ist diese ausschließliche Fokussierung auf »Rasse« und ethnische Zugehörigkeit und damit die Ausgrenzung der Muslime im Unterschied zu Juden und Sikhs mittlerweile zu einer Quelle wachsenden Unmuts geworden.

Allerdings genossen auch Muslime in der Vergangenheit begrenzten rechtlichen Schutz, insofern sie zum Beispiel als Pakistanis oder Araber Mitglieder einer ethnischen Gruppe waren. Im Laufe der Zeit sind Gruppen wie die Pakistanis zu einer festen Größe innerhalb des Spektrums der ethnischen Gruppen in Großbritannien geworden, während jene Immigranten, die aus dem Nahen Osten stammen, sich eher als »Weiße« einstufen – wie bei den Volkszählungen von 1991 und 2001 – und sich auch wenig politisch engagieren, weder in eigener Sache noch allgemein.

Ein entscheidender Indikator für Rassendiskriminierung ist die zahlenmäßige Unterrepräsentierung von ethnischen Minderheiten in herausragenden Positionen oder öffentlichen Ämtern. Um dies statistisch zu erfassen, müssen die Betreffenden eingestuft und gezählt werden. Gruppenkennzeichnungen – ebenso wie der Streit darüber, welche davon nun authentisch seien – werden damit gängiger Bestandteil politischer Diskussionen.

Im Zuge der Maßnahmen gegen die Ungleichheit hat sich herausgestellt, dass nicht, wie erwartet, die afro-karibischen Einwanderer, sondern die Muslime aus den asiatischen Ländern die am stärksten benachteiligte und ärmste Bevölkerungsgruppe in England ausmachen. Vielen politisch engagierten Muslimen erscheint die Tatsache, dass ihre Glaubensbrüder fälschlich unter die Kategorie der »Rasse« subsumiert werden, sowie die reichlich späte Anerkennung der gravierenden Benachteiligung von Pakistanis und Bangladeschis als Beleg dafür, dass die Forderung nach »Rassengleichheit« der Diskriminierung der Muslime nicht gerecht wird, wenn sie nicht gar ein Ablenkungsmanöver ist, das die Herausbildung einer spezifisch muslimischen sozio-politischen Formation verhindern soll. Um zu verstehen, wie dieser Eindruck entstehen konnte, müssen wir kurz auf die Karriere des Begriffs der »Rassengleichheit« eingehen.

Wie bereits erwähnt, folgte die anfängliche Entwicklung der Antirassismus-Bewegung in Großbritannien dem amerikanischen Muster, ja sie

stand sogar unter direktem Einfluss von Personen und Ereignissen in den USA. Der rassenneutrale Humanismus eines Martin Luther King hatte dort durch die Betonung von Selbstbewusstsein, Autonomie und Nationalgefühl der schwarzen Bevölkerung, wie sie durch Malcolm X verkörpert wurden, eine emphatische Aufladung erfahren, und dieser Prozess griff auch auf Großbritannien über (Anstöße dazu gaben beide Schwarzenführer durch ihre Besuche in England).

Man kann diese Herausbildung eines ethnisch bestimmten Selbstbewusstseins und positiven Selbstwertgefühls der Schwarzen als Teil einer umfassenderen sozialen und politischen Bewegung sehen, die nicht auf Fragen der »Rasse« und der Kultur oder auf nicht-weiße Minderheiten beschränkt ist. Feminismus und Schwulenbewegung, das erstarkende Nationalgefühl in Québec und die Wiederbelebung einer eigenständigen schottischen Identität sind nur einige Beispiele jener neuen identitätspolitischen Bewegung, die in vielen Ländern, zumal dort, wo die traditionelle, an Klassenauseinandersetzungen orientierte Politik an Bedeutung verlor, ein besonderes Gewicht bekommen hat. Besonders ausgeprägt ist die Propagierung nicht-territorialer Identitäten, wie sie Schwarze, Schwule oder Frauen vertreten, bei anglophonen Bevölkerungsgruppen.

Es wäre also durchaus angemessen, in dem, was heute noch immer im Namen »rassischer« Gleichberechtigung gefordert wird – auch hier wiederum hauptsächlich in der englischsprachigen Welt –, eine Tendenz zu sehen, die weit über die in den 60er Jahren aufgestellten Forderungen hinausgeht. Iris M. Young bringt dieses neuartige politische Klima treffend zum Ausdruck, wenn sie das neue Gleichheitsideal als etwas beschreibt, das nicht mehr nur dazu dient, den an den Rand gedrängten oder ausgegrenzten Bevölkerungsgruppen die Assimilierung zu ermöglichen und ihnen so die Chance zu geben, nach den Normen der herrschenden Gruppen zu leben, sondern zugleich von der Überzeugung erfüllt ist, dass »eine positive Selbstdefinition von Gruppendifferenz letztlich ein größeres Befreiungspotential« in sich birgt.[4]

Für ein neues Verhältnis zwischen Öffentlichem und Privatem

Wir erleben seit einiger Zeit eine markante Umorientierung von einer Politik der Gleichberechtigung als kultureller Assimilierung zu einer Politik der Anerkennung, die Gleichheit als nicht nur individuelle, sondern

auch öffentliche Sache versteht. Ein solches Verständnis bedeutet, dass man sich für seine Herkunft, seine Familie oder seine Gemeinschaft nicht zu entschuldigen braucht oder sie verleugnen muss, und es verlangt von anderen, diese zu respektieren. Die öffentlichen Verhaltensformen müssen sich ändern: Wenn von den Minderheiten bisher erwartet wurde, dass sie ihr kulturelles Erbe endlich hinter sich lassen, so soll es nun erhalten und gestärkt werden.

Die beiden Gleichheits-Konzepte lassen sich wie folgt darstellen: Auf der einen Seite das Recht auf Assimilation an die Mehrheitskultur im öffentlichen Bereich mit Duldung von Differenz im privaten; auf der andern das Recht auf Anerkennung und Förderung der eigenen Differenz (Minderheitenstatus, ethnische Zugehörigkeit etc.) sowohl im öffentlichen wie im privaten Bereich.

Während das erste die liberale Antwort auf die Differenz darstellt, liegt letzteres der jüngsten Identitätspolitik zugrunde. Die beiden Konzepte schließen einander allerdings nicht aus. Ein richtig verstandener Multikulturalismus verlangt die Unterstützung beider Auffassungen von Gleichheit. Denn erstere beruht auf der Annahme, dass die Teilhabe an Kultur und öffentlichem Leben der Nation für die Wahrnehmung der staatsbürgerschaftlichen Rechte unabdingbar ist und graduelle Assimilation der beste Weg dorthin ist. Auch das zweite Gleichheitskonzept geht von der Annahme aus, dass der Ausschluss bestimmter Gruppen der Bevölkerung aus dem öffentlichen Leben ihren staatsbürgerlichen Status schmälert und sieht die Lösung nicht darin, dass das Recht auf Assimilation verworfen, sondern vielmehr um das Recht erweitert wird, Kultur und öffentliches Leben der Nation in einer Weise zu erweitern und anzupassen, dass es die Kultur ethnischer Minderheiten einschließt.

Die Definition des Verhältnisses von privat und öffentlich ist für aktuelle Diskussion über eine gleichberechtigte Staatsbürgerschaft daher von entscheidender Bedeutung, insbesondere für die Kritik an früheren liberalen Positionen. In einem politischen und intellektuellen Klima, das dazu geführt hat, dass das, was früher als Privatangelegenheit galt, heute zum Gegenstand des Kampfes um öffentliche Anerkennung geworden ist, hat sich die Selbstbehauptung der Muslime in England zu einem politischen Phänomen entwickelt. In dieser Hinsicht dienten die von der Antirassismus- und der Frauenbewegung mit ihrem Slogan »Das Private ist das Politische!« erzielten Fortschritte als Orientierungsmarke für die später

auf den Plan tretenden politischen Gruppen wie etwa die der Muslime. Mögen diese auch spezifische Interessen geltend machen, die Logik ihrer Forderungen entspricht weitgehend jener der anderen Gruppen, die für Gleichberechtigung kämpfen.

Gleichberechtigung und Religion

Für viele geht Gleichheit heute also mit der Betonung von Differenz einher und ist untrennbar verbunden mit Begriffen wie Achtung, Anerkennung und Identität. Eben dies verstehe ich als politischen Multikulturalismus. Wie artikuliert er sich, wenn es um die spezifischen politischen Forderungen im Namen religiöser Gruppen und insbesondere einer muslimischen Identitätspolitik geht? Ich schlage vor, diese Forderungen in dreierlei Hinsicht aufzufächern, wobei jeder Schritt den vorhergehenden vertieft:

1. Keine religiöse Diskriminierung. Die Grundforderung wäre, dass religiöse Zugehörigkeit so wenig zu Diskriminierung führen darf wie »Rasse« oder Geschlecht, weder am Arbeitsplatz noch anderswo. So sollte zum Beispiel jemand, der sich gemäß den Geboten seiner Religion kleidet bzw. seine religiöse Identität nach Außen hin sichtbar macht (etwa eine Muslimin, wenn sie ein Kopftuch trägt), am Arbeitsplatz keine Nachteile erleiden. Während die Benachteiligung von Kippa tragenden Juden oder Turban tragenden Sikhs als rechtswidrige *Rassen*diskriminierung geahndet wird, werden Muslime, anders als die genannten Glaubensgemeinschaften, nicht als eine ethnisch oder »rassisch« definierte Bevölkerungsgruppe angesehen. Ebenso wenig schützt sie jenes Gesetz gegen religiöse Diskriminierung, das immerhin in einem Teil des Vereinigten Königreichs in Kraft ist, nämlich in Nordirland, wo es ausdrücklich zum Schutz der Katholiken dient. Auf die gleiche Überlegung stützt sich die Forderung nach einem Gesetz (das wiederum in Nordirland bereits existiert), welches die Aufstachelung zu religiösem Hass – nach dem Vorbild des Gesetzes gegen die Aufstachelung zum Rassenhass – unter Strafe stellt.

Nachdem die britische Regierung jahrelang argumentiert hatte, dass nicht genügend Beweise für eine religiöse Diskriminierung vorlägen, ist sie durch Art. 13 des Amsterdamer Vertrages der EU von 1999 zum Handeln gezwungen worden. Diesem Artikel zufolge zählt auch religiöse Benachteiligung zu den Diskriminierungsformen, die zu ächten alle Mitgliedstaa-

ten aufgefordert werden. Dementsprechend hat die britische Regierung inzwischen eine Direktive der EU-Kommission umgesetzt, gemäß welcher religiöse Diskriminierung am Arbeitsplatz strafbar ist. Damit leistet sie allerdings nur teilweise Aufholarbeit in Bezug auf die in Sachen »Rasse« und Geschlecht bereits bestehenden Antidiskriminierungsvorschriften. Denn das neue Gesetz beschränkt sich auf entsprechende Vergehen am Arbeitsplatz und verpflichtet den Arbeitgeber nicht dazu, auch aktiv fördernde Maßnahmen zur Chancengleichheit zu ergreifen.

2. *Gleichstellung mit den einheimischen Konfessionen.* Viele Vertreter von Minderheitsreligionen verstehen unter Gleichberechtigung, dass minoritäre Glaubensgemeinschaften vom Staat wenigstens einen Teil der finanziellen Unterstützung erhalten sollten, die länger etablierte Religionen bereits bekommen. Die Muslime haben sich zu Vorkämpfern dieser Forderung gemacht und damit zwei politisch kontroverse Fragen aufgeworfen. Sie betreffen die staatliche Finanzierung von Schulen und das gesetzliche Verbot der Gotteslästerung. Nach einigem Hin und Her hat sich die Regierung unlängst bereit erklärt, einige wenige muslimische Schulen (bis heute sind es vier) neben einer Sikh- und einer Adventisten-Schule zu finanzieren, wie sie es bereits mit Tausenden anglikanischer und katholischer Schulen sowie mit einigen methodistischen und jüdischen Bildungseinrichtungen tut.

Viele Befürworter der Trennung von Kirche und Staat sind darüber wenig glücklich. Sie anerkennen zwar das Argument der Gleichberechtigung, meinen jedoch, der Staat solle sich gänzlich von der Finanzierung der von Religionsgemeinschaften geführten Schulen zurückziehen. Die meisten Muslime lehnen diese Form der Gleichberechtigung ab, bei der die jetzt Privilegierten etwas verlieren, die Unterprivilegierten aber nichts gewinnen würden. Letztlich geht es bei dieser Auseinandersetzung um eine Gleichstellung »nach oben« bzw. »nach unten« um die Legitimität der Religion als einer allgemein anerkannten, öffentlichen Einrichtung.

Bislang haben die Muslime die Gerichte nicht dazu bewegen können, die geltenden Vorschriften über Gotteslästerung in der Weise auszulegen, dass darunter auch Schmähungen fallen, die über das, was den Christen heilig ist, hinausgehen. Doch immerhin gibt es einige politische Unterstützung für eine Gesetzgebung gegen Aufstachelung zum religiösen Hass, analog zu jener, die bereits die Aufstachelung zum Rassenhass unter Strafe stellt.

Eine derartige Klausel wurde von der Regierung in die nach dem 11. September ausgearbeitete Sicherheitsgesetzgebung eingefügt, um die Muslime zu beschwichtigen, die, neben anderen, gegen die neuen Befugnisse zur Überwachung, Festnahme und Inhaftierung opponiert hatten. Wie nicht anders zu erwarten, wurden diese Befugnisse dann größtenteils zum Gesetz (woraufhin Hunderte von Muslimen ohne Gerichtsverfahren festgenommen wurden), während die in Aussicht gestellten Bestimmungen gegen religiösen Hass im Parlament scheiterten.

3. Integrationsmaßnahmen für religiös definierte Bevölkerungsgruppen. Die Forderung wäre hier, dass Religion im Allgemeinen oder zumindest der Begriff »Muslim« im Besonderen als eine Kategorie zu gelten habe, an der die Integrationsbereitschaft von Unternehmen und Institutionen gemessen werden kann, so wie es zunehmend auch im Hinblick auf »Rasse« und »Geschlecht« der Fall ist. So sollten etwa Unternehmer den Nachweis zu erbringen haben, dass sie Muslime nicht diskriminieren. Dies könnte dadurch gewährleistet werden, dass der Status von muslimischen Beschäftigten innerhalb eines Betriebes überwacht und geschützt wird durch geeignete Maßnahmen und Zielvorgaben auf Leitungsebene, im Arbeitsumfeld und bei der innerbetrieblichen Fortbildung sowie durch Werbung und Beratung. Ebenso sollten Behörden bei den von ihnen bereitgestellten Dienstleistungen mehr Sensibilität und Kompetenz an den Tag legen, insbesondere im Hinblick auf die (nichtmuslimischen) Schulen, im Sozialbereich und im Gesundheitswesen. Muslimische Gemeinschaftseinrichtungen und Sozialarbeiter für muslimische Jugendliche sollten in gleichem Maße finanziell unterstützt werden wie die bereits bestehenden Zentren für Einwanderer aus Asien oder der Karibik bzw. die Sozialarbeiter für deren Kinder. Um ein anderes Beispiel zu nennen: Die BBC analysiert und restrukturiert neuerdings ihre Personalpolitik und Programmgestaltung, um gezielt das Vertrauen bestimmter Gruppen, z.B. der Frauen, ethnischer Minderheiten oder der Jugendlichen zu gewinnen. Warum sollten nicht auch religiöse Gruppen in diese Politik einbezogen werden? Die BBC könnte damit signalisieren, dass sie auch etwas für jene Zuschauer und Mitarbeiter tut, die sich als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft verstehen.

Kurz, die Muslime sollten als eine Bevölkerungsgruppe eigenen Rechts behandelt werden (und nicht etwa weil sie z.B. Asiaten sind), deren legiti-

me Präsenz in der britischen Gesellschaft in allen öffentlichen und privaten Lebensbereichen zum Ausdruck kommen kann. Ob sie tatsächlich ein Teil dieser Gesellschaft werden, sollte daher eines der Kriterien sein, an dem man Großbritannien als eine egalitäre, integrationsfähige, multikulturelle Gesellschaft messen kann. Derzeit allerdings besteht kaum Aussicht auf eine religiöse Gleichbehandlung, die den gleichen Stellenwert hätte, wie er in Unternehmen oder öffentlichen Einrichtungen schon längst bei Fragen von Geschlecht und »Rasse« etabliert ist. Dennoch war es ein symbolisch bedeutsamer Sieg, als die britische Regierung sich bereit fand, die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit bei der Volkszählung 2001 mit aufzunehmen. Dies war das erste Mal seit 1851, und entsprechend ablehnend fiel denn auch die Reaktion aus, wenn man von den politisch aktiven Religionsanhängern absieht, unter denen die Muslime an erster Stelle standen. Gleichwohl dürfte dies den Weg zu einer stärkeren Einbindung religiös gebundener Bevölkerungsgruppen ebnen, ähnlich wie die Aufnahme der Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit in die Volkszählung 1991 dazu geführt hatte, dass heute mehr Rücksicht auf ethnische Belange genommen wird.

Mit Blick auf die von Frankreich oder den USA praktizierte strikte Trennung zwischen Staat und Religion mögen diese politischen Forderungen fragwürdig scheinen, wie sie auch den Anhängern des Säkularismus in Großbritannien ein Dorn im Auge sein dürften. Doch eigentlich geht es darum, die in Großbritannien bereits praktizierte Antidiskriminierungspolitik konsequent weiterzuentwickeln.

*

Dass die Muslime sich heute in Großbritannien politisch formieren und zu Wort melden, hat die Theorie und Praxis des Multikulturalismus in eine Krise gestürzt. In den Niederlanden, aber auch anderswo, hat das zu politischen Rückschlägen geführt, und überall in Europa ist ein intoleranter, fremdenfeindlicher Nationalismus auf dem Vormarsch. Tatsächlich sollten wir den umgekehrten Weg beschreiten. Der bereits bestehende Schutz vor Diskriminierung und Aufstachelung zum Hass sollte auf die Muslime ausgeweitet werden; das gleiche gilt für die Verpflichtung zur Förderung der Chancengleichheit – und zwar nicht bloß in der verwässerten Form der gesetzlichen Regelungen, wie sie die EU-Kommission und

die britische Regierung vorsehen. In Absprache mit den Vertretern der Religionsgemeinschaften und anderer Organisationen sollte die extreme Armut und gesellschaftliche Randständigkeit der muslimischen Bevölkerung stärker ins Visier genommen werden. Und wir sollten die Muslime als legitimen Teil unserer Gesellschaft ansehen und sie in die institutionellen Kompromisse zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik einbeziehen, wie sie den entwickelten, gemäßigten Säkularismus des Gros der westeuropäischen Staaten kennzeichnen – und eben nicht dem einseitigen, radikalen Beispiel Frankreichs folgen.

Wir müssen Europa und seine sich wandelnden Nationen neu denken, damit die Muslime nicht länger die fremde Gruppe der »Sie« bleiben, sondern Teil eines vielfältigen »Wir« werden. Wir müssen uns endlich klar darüber werden, dass die Muslime nicht Gast in Europa sind, sondern Teil seiner Zukunft. Vor hundert Jahren hat der afro-amerikanische Denker W.E.B. Du Bois vorhergesagt, dass das 20. Jahrhundert das Jahrhundert der Auseinandersetzungen entlang der »color line« sein werde;[5] wir scheinen heute in das Jahrhundert der Auseinandersetzungen zwischen dem Islam und dem Westen einzutreten. In der Europäischen Union leben insgesamt mehr Muslime, als die Bevölkerungen von Finnland, Irland und Dänemark zusammengenommen. Ihre politische Integration ist heute nicht nur das wichtigste Ziel eines egalitären Multikulturalismus, sondern auch der Dreh- und Angelpunkt der Frage nach der Sicherheit und letztlich dem Schicksal vieler Völker der Erde.

Aus dem Englischen von Rolf Schubert

Anmerkungen

1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf einem Vortrag für den Kongress *War and Peace in the 21st Century: Constructing one diverse Europe for global security*, der von der *Fundacio CIDOB* am 31. Januar 2004 im *Palau de Pedralbes* in Barcelona veranstaltet wurde; eine Veröffentlichung der Kongressunterlagen auf spanisch ist in Vorbereitung. Ein längere englische Fassung erschien in *Political Quarterly*, Bd. 74, Heft 1, 2003.

2 Zuerst erschienen unter dem Titel »Clash of Civilizations« in: *Foreign Affairs*, Nr. 3, 1993; deutsch: *Kampf der Kulturen*, Hamburg 1996.

3 Auf dem Kontinent ist, wie man hören kann, der Terminus »Multikulturalismus« vielerorts in Misskredit geraten, statt dessen zieht man dort den Ausdruck »Interkulturalismus« vor; ich kann zwischen den beiden Begriffen keinen Unterschied entdecken.

4 Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, S.157.

5 Vgl. die Einleitung zu *The Souls of Black Folk*, Chicago/Cambridge, Mass. 1903.

Besuchen Sie uns im Netz
www. iwm.at/transit

Dieter Oberndörfer

MOSLEMS IN EUROPA[1]

Politische Integration und kulturelle Freiheit

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Industriestaaten Europas für den Auf- und Ausbau ihrer Volkswirtschaften auf den Import von Arbeitskräften angewiesen. Benötigt wurden im Rahmen der damaligen Technologie vor allem Arbeitskräfte für manuelle Tätigkeiten. Mit ihnen kam auch eine große Zahl moslemischer Migranten in die industriellen Zentren Europas. Obwohl sich in den 70er Jahren die Industriestaaten Europas mit der Mechanisierung manueller Arbeit gegen weitere Zuwanderung abzuschotten versuchten, nahm die Zahl ausländischer Zuwanderer und mit ihnen auch die der Moslems durch Familienzusammenführung, illegale Einwanderung und die Aufnahme von Flüchtlingen weiter kontinuierlich zu. Heute wird die Zahl der Moslems in Frankreich auf vier bis fünf Millionen und für Deutschland auf bis zu drei Millionen geschätzt. Auch in Großbritannien, den Niederlanden, Belgien, der Schweiz und in Schweden bildeten sich große moslemische Minderheiten. Seit einigen Jahren sind auch Spanien, Italien und Griechenland durch den Bedarf ihrer Landwirtschaft an billigen Arbeitskräften Zuwanderungsräume mit einer wachsenden Zahl meist illegal ›eingesickerter‹ Moslems aus Nordafrika und Albanien geworden.

Die wichtigsten Ursprungsländer moslemischer Einwanderer waren die Türkei, die Staaten des Nahen Ostens und Nordafrikas, der Iran, Pakistan und Indonesien. Die Migranten kamen also aus Ländern mit verschiedenen Sprachen und nationalen Überlieferungen, sie waren durch divergierende und oft konfligierende Interpretationen des Islam unterschiedlich geprägt. Einen europäischen Islam gibt es daher nicht im Singular, sondern nur im Plural. Zwischen den moslemischen Gruppen verschiedener nationaler Herkunft, so etwa zwischen Türken, Arabern, Pakistanis oder Indonesiern, gibt es wenig Kommunikation oder gar Kooperation. Die politischen und religiösen Konflikte in den Ursprungsländern und Herkunftsregionen, z. B. zwischen Türken und Kurden oder unter den Arabern zwischen Sunniten und Schiiten, um nur die wichtigsten religiösen Richtungen zu

nennen, spalten die moslemische Einwanderung. All dies erschwert den Dialog zwischen und mit den Moslems Europas. Häufig wird er daher mit Sprechern oder Vereinigungen geführt, die innerhalb der moslemischen Bevölkerung nur eine geringe oder sogar nur marginale Bedeutung haben.

Im Zuge der Mechanisierung und Verknappung der Arbeit hat sich die Einstellung der einheimischen Bevölkerung zu den Einwanderern seit den siebziger Jahren tiefgreifend verändert. Sie wurden nicht mehr als Gewinn für die Wirtschaft und den Wohlstand, sondern als Konkurrenz für die einheimischen Arbeitskräfte in ständig schrumpfenden Beschäftigungssektoren wahrgenommen. Betroffen von der sich nun verbreitenden Xenophobie waren in besonderem Maße die moslemischen Migranten. Bei ihnen konnte sich der Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt besonders kräftig mit dem Konfliktpotential ethnokultureller Fremdheit und Distanz aufladen. Hand in Hand mit der Arbeitslosigkeit und zunehmenden Xenophobie wurden nun beträchtliche Teile der moslemischen Einwanderer ökonomisch, sozial und kulturell marginalisiert. Betroffen von dieser Entwicklung und der oft mit ihr verbundenen soziokulturellen Desorientierung war vor allem die nachkommende Generation.

Dabei dürfen jedoch die beträchtlichen Unterschiede der sozioökonomischen Erfolgschancen bzw. der Erfolgsbilanz innerhalb und zwischen den verschiedenen moslemischen Einwanderungsgruppen nicht übersehen werden. So kontrastieren in den Niederlanden der ökonomische Erfolg und die Integrationsfähigkeit der Moslems indonesischer und türkischer Herkunft mit der extremen soziokulturellen Abschottung der Einwanderer aus Marokko und der hohen Kriminalitätsraten und der geringen Bildungsbereitschaft ihrer Jugend. In Deutschland hat sich unter den türkischen Migranten eine beachtliche Mittelschicht zum Teil sehr erfolgreicher Unternehmer gebildet. Im Film und in der Musikszene haben Deutschtürken eigene Akzente gesetzt und viel beachtete Leistungen erbracht. Ein hohes Bildungsniveau war und ist überall in Europa für die Einwanderer aus dem Iran – einer Elitenauswanderung – charakteristisch. Ähnliches gilt für die Migranten aus Afghanistan in Deutschland oder für Teile der moslemischen Einwanderer aus dem indischen Subkontinent in Großbritannien. Rücksichtnahme auf *political correctness* verhindert immer noch, dass die beträchtlichen sozialen und ökonomischen Unterschiede zwischen und innerhalb der verschiedenen Einwanderungsgruppen in der Forschung und den Medien thematisiert werden.

Das religiöse Engagement der Moslems Europas wird meistens überschätzt. So besuchen nur etwa 25-35 % der Moslems Deutschlands regelmäßig die Moscheen und nur etwa 3-5 % haben sich islamistischen Gruppen angeschlossen. Die Kenntnisse der moslemischen Theologie und Überlieferung scheinen unter den meisten Moslems sehr gering zu sein. Sie unterscheiden sich damit wenig von der religiösen Ignoranz der Mehrheit ihrer Aufnahmegesellschaften. Die Zugehörigkeit zum Islam findet ihren Niederschlag primär in der Befolgung religiöser Riten und hoher moslemischer Feiertage. Unter den moslemischen Jugendlichen, vor allem unter Jugendlichen der dritten Generation, gibt es Beispiele einer religiös vertieften Hinwendung zum Islam und auch zum Islamismus. Es bleibt abzuwarten, ob es sich hierbei nur um Einzelfälle handelt. Die Abschottung der moslemischen Einwanderer vom gesellschaftlichen Umfeld und der Alltagskultur ihrer säkularisierten Aufnahmegesellschaften wird jedenfalls mit der Übernahme der jeweiligen Landessprache immer schwieriger werden. Hinzu kommt, dass die Zersplitterung in unterschiedliche religiöse und nationale Gruppierungen die Bildung eines übergreifenden islamischen Zusammengehörigkeitsgefühls bislang verhindert.

Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang Entwicklungen unter jungen Moslems in den Niederlanden. So wird berichtet, dass gerade die Politik des amtlichen Multikulturalismus in Gestalt der Förderung und Finanzierung islamischer Parallelgesellschaften durch den Staat zu unerwarteten Resultaten geführt habe. Junge Moslems scheinen sich gegen die hier praktizierte paternalistische Reglementierung ihres Lebens durch die Moscheen und deren Mullahs aufzulehnen und sich ihnen zu entfremden.

Entscheidend für die Einstellungen der jungen Moslems zu ihren Aufnahmegesellschaften werden die ihnen gebotenen ökonomischen und sozialen Zukunftschancen sein. Gelingt es nicht, sie zu verbessern, wird ihre Anfälligkeit für politische Radikalisierung zunehmen. Für diese können religiöse Etiketten bedeutsam werden und eine Eigendynamik entfalten. Den eigentlichen Brennstoff bildet jedoch die perspektivenlose ökonomische und soziale Marginalisierung. In den modernen qualifikationsorientierten Gesellschaften, in denen die Lebenschancen der meisten Menschen weit mehr als früher von ihrer Ausbildung abhängen, erhält damit die Leistungsfähigkeit des Bildungswesen eine Schlüsselbedeutung für die wirtschaftliche und soziale Zukunft der Moslems Europas.

Der Islam als Herausforderung für den republikanischen Verfassungsstaat

Fundamental für die politische Integration von Einwanderern ist ihre Akzeptanz in den Aufnahmegesellschaften – dass sie nicht als Fremdkörper oder Minderheit, sondern als gleichberechtigter Teil der Gesellschaft wahrgenommen werden und sich auch selbst so sehen können.

Der Ausbruch aus wirtschaftlicher und sozialer Marginalität ist hierfür nur eine wichtige Voraussetzung. Das Schicksal der Juden in der neueren deutschen Geschichte zeigt, dass politische Akzeptanz durch sozioökonomischen Erfolg allein nicht gesichert wird. Trotz formaler staatsbürgerlicher, sozialer und kultureller Gleichberechtigung wurden jüdische Deutsche im Kaiserreich und in der Weimarer Republik von einflussreichen Akteuren und Segmenten der bürgerlichen Gesellschaft nicht als echte Deutsche anerkannt. Trotz ihres Patriotismus und ihrer bedeutenden Leistungen in Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur blieb ihre politische Integration in die deutsche Gesellschaft ein Einwegunternehmen. Sie wurde nicht von breiter gesellschaftlicher Akzeptanz getragen. Auch zahlreiche Beispiele anderer erfolgreicher ›Minderheiten‹ veranschaulichen, dass wirtschaftlicher und sozialer Erfolg Neid erzeugen und so den Status der Nichtzugehörigkeit und die Ablehnung sogar noch verstärken können.

Die unabdingbare Voraussetzung für die Integration in Gestalt der Akzeptanz von ursprünglich Fremden ist ein republikanisches, für kulturelle Vielfalt offenes pluralistisches Staatsverständnis. Ein solches Staatsverständnis bietet die Grundlage, dass Moslems als ›normale‹ Staatsbürger akzeptiert und nicht von der Mehrheit als Fremde, als ›Minorität‹ vom Staatsvolk ausgeschlossen werden können.

Der republikanische Verfassungsstaat schützt die individuelle Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Weltanschauung – also kulturellen Pluralismus und kulturelle Toleranz. Seine Kultur ist daher keine aus einer stets nur fiktiv gewesenen kollektiven Nationalkultur abgeleitete und den Bürgern verbindlich vorgegebene Orientierungsgröße. Sie ist vielmehr ein von den Bürgern unterschiedlich interpretierbares Gebilde. In der Republik, im modernen Verfassungsstaat, ist die Kultur immanent pluralistisch und veränderlich. Sie ist offen für Innovation und damit auch für ursprünglich Fremde.

Das Staatsverständnis der europäischen Nationalstaaten wurde jedoch fast überall von der Vorstellung einer homogenen, für alle verbindlichen

und von Verunreinigung durch fremde Elemente zu bewahrenden ›nationalen‹ Kultur geprägt. Einwanderung wird in dieser Perspektive zur Gefährdung nationaler Identität durch kulturelle Überfremdung. Solange sich dieses Staatsverständnis in den Köpfen hält, bleiben Einwanderer aus bislang fremden Kulturen von der Nation ausgeschlossen. Erst die Absage an die im 19. Jahrhundert von Ideologen konstruierten homogenen Nationalkulturen ermöglicht die politische Integration von Ausländern, und in unserem Zusammenhang die politische Integration der moslemischen Einwanderung.

In der Republik gibt es keine nationalen Religionen oder Kulturen, die der Staat für seine Bürger verbindlich machen dürfte. Jeder Versuch, den Bürgern der Republik eine bestimmte Religion oder Konfession als nationale Pflicht oder Eigenschaft vorzuschreiben, wäre ein Anschlag auf den Geist und die Bestimmungen der Verfassung der Republik. Ihre Kultur kann immer nur der gesamte und in sich sehr vielfältige Güterkorb der kulturellen Werte aller Staatsbürger sein. Die Republik ist eine Staatsbürgernation. Ihre Kultur ist die Kultur ihrer Bürger. Mit der Zunahme der Zahl der Staatsbürger muslimischen Glaubens wird der Islam in noch stärkerem Umfang als bisher zu einem Bestandteil der Kultur Europas werden.

Die Staatsbürgernation und der mit ihr einhergehende kulturelle Pluralismus sind die große politische Herausforderung für die sich in Zukunft durch Einwanderung noch weiter pluralisierenden Gesellschaften Europas. Sie sind auch die geistigen Voraussetzungen für die Überwindung der europäischen Nationalismen und die politische Einigung eines nach außen für Zuwanderer und Flüchtlinge offenen neuen Europas.

Die Aneignung des republikanischen Staatsverständnisses und die Akzeptanz des kulturellen Pluralismus sind allerdings Forderungen, die sich nicht nur an die Aufnahmegesellschaft, sondern ebenso an die Einwanderer richten. Gerade gegenüber moslemischen Einwanderern werden jedoch oft massive Zweifel an ihrer Fähigkeit geäußert, sich in den kulturellen Pluralismus der Republik zu integrieren. Kulturelle Toleranz wird im Rahmen dieser Skepsis zu einer quasi genetisch vorgegebenen spezifisch westlich-europäischen Tugend stilisiert, die im Islam keine Entfaltungschance habe. Als ›Beweis‹ für diese Auffassung wird heute vor allem auf den terroristischen Islamismus verwiesen. Islam und islamistischer Fundamentalismus werden gerne gleichgesetzt, obwohl letzterer im europäischen und auch im

weltweiten Islam meist nur von kleinen Minderheiten propagiert wird. Diese Gleichsetzung belastet die Beziehungen zu den Moslems mit einer überaus gefährlichen Hypothek des Misstrauens. Unter den Moslems selbst werden die hässlichen Aspekte westlicher Politik im Nahen Osten aufmerksam registriert und verstärken die Vorbehalte gegen ihre Aufnahmegesellschaften. Daher ist auch die Qualität der Außenpolitik Europas wichtig für die Integration seiner Moslems.

Die Praxis der Kritiker des Islam, ›die‹ eigene europäische Kultur mit Humanität und Toleranz gleichzusetzen und sie mit ›der‹ angeblich kollektiven Intoleranz des Islam und anderen außereuropäischen Kulturen zu kontrastieren, offenbart schlimme Gedächtnislücken für die vielfältigen Verbrechen des Westens gegen Menschlichkeit und Toleranz in Vergangenheit und Gegenwart. In Wirklichkeit findet sich all das, was an bestimmten historischen Manifestationen des Islam kritisiert wird, wie z.B. die Unterordnung der Frau oder die heiligen Kriege, spiegelbildlich bis in die jüngste Zeit auch in der westlichen Geschichte. Fanatischer politisch-religiöser Fundamentalismus hat in ihr eine mindestens ebenso lange Tradition wie im Islam. Es sei hier nur an die Geschichte der europäischen Religionskriege und ihre blutigen Spuren in der Gegenwart in Nordirland oder in Srebrenica erinnert. Auch heute noch wird selbst von renommierten deutschen Historikern wie z.B. Hans Ulrich Wehler und Heinrich August Winkler der angeblich kollektiven europäischen Humanität und Toleranz die angeblich kollektive Inhumanität und Intoleranz des Islam gegenübergestellt. Angesichts der Verbrechen des westlichen Imperialismus, zweier von Europa ausgehenden Weltkriege und ihrem Ende im Holocaust sind solche holzschnittartigen Pauschalurteile für moslemische Intellektuelle eine schwer verkraftbare, schamlose Provokation. Im übrigen war und ist der republikanische Verfassungsstaat – auch dies wird von den vollmundigen Kritikern des Islam und Propagandisten angeblich spezifisch europäischer Tugenden vergessen – nicht das quasi genetisch vorgegebene Endergebnis der europäischen Geschichte und Kultur. Er musste vielmehr erst in langen Kämpfen gegen dominante Überlieferungen durchgesetzt werden. In Europa gelang dies erst nach dem zweiten Weltkrieg, und in Deutschland bedurfte es hierzu sogar noch der Hilfe der Alliierten.

Der republikanische Verfassungsstaat beruft sich auf die Würde des Menschen und die aus ihr abgeleiteten Menschenrechte. Er ist unvereinbar mit borniertem Nationalismus – auch nicht mit seiner neuerdings in

Mode gekommenen europäischen Variante. Daher wird heute die Bereitschaft zur Integration der moslemischen Einwanderung zum Prüfstein für die politische Gestaltungskraft und Glaubwürdigkeit der republikanischen Verfassungstradition Europas.

Die normativen Fundamente des republikanischen Verfassungsstaates geben die notwendige politische Orientierung für die Integration von Einwanderern vor. Die Verwirklichung dieser Integration ist indes auf die Leistungen und das Geschick der politischen Praxis und Gesetzgebung angewiesen. Der Verfassungsstaat muss wehrhaft sein. Über die Medien oder durch politische Bildung muss Verständnis für ihn geschaffen und für ihn geworben werden. Er darf intolerantem Fundamentalismus gleich welcher Couleur – sei es christlichem oder islamistischem – keine Freiräume geben. Die ökonomische und soziale Integration der Einwanderung muss ein selbstverständlicher Aspekt subsidiärer Sozialpolitik werden.

Vor dem Hintergrund der Ängste vor ›Überfremdung‹ wird die Integration von Einwanderern von vielen immer noch als ihr Unsichtbarwerden, – als ›Assimilation‹ verstanden. Damit aber richten sich Erwartungen an die Einwanderer, die auch in klassischen Einwanderungsländern, wenn überhaupt, nur in längeren Zeiträumen erfüllt wurden. Die Übernahme der Sprache des Aufnahmelandes, die Angleichung sozial und kulturell geprägter Verhaltensweisen an die Mehrheitsgesellschaft sowie die allmähliche Vermischung sind in Einwanderergesellschaften meist ein mehrere Generationen dauernder komplexer Prozess. Die Erwartung einer raschen Assimilation der Ausländer an die einheimische Gesellschaft verstärkt negative Einstellungen gegenüber den Einwanderern und hemmt ihre staatsbürgerliche Integration. Sie blockiert gerade auch bei den Einwanderern selbst eine freiwillige evolutionäre Eingliederung.

Die moslemischen Einwanderer in Europa haben bislang ihr politisches Potential für den Ausgang von Wahlen wenig genutzt. Ihre Wahlbeteiligung ist wie bei allen Einwanderern gering. Hinzu kam bislang ihre für eine gemeinsame Politik hinderliche ethnokulturelle Fragmentierung. Mit zunehmender Länge des Aufenthaltes in Europa, verbesserter Kenntnis der Aufnahmegesellschaften, verstärkter Selbstorganisation und Kommunikation unter- und miteinander kann jedoch das politische Gewicht der moslemischen Einwanderer bald zunehmen. Vor allem durch die örtliche Konzentration in bestimmten Regionen ist diese Entwicklung bereits heute in Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden im Gange. Durch die

starke Zunahme der Einbürgerungen sind die Einwanderer aus der Türkei auch in Deutschland schon jetzt in einigen Städten zu einem von den Parteien beachteten Faktor geworden. Die Einwanderung wird sich wegen der düsteren demographischen Entwicklung Europas noch verstärken. Dann wird die politische Integration der Einwanderer über ihr wachsendes Gewicht bei den Wahlen beschleunigt werden.

Die Erfahrungen aller klassischen Einwanderungsländer zeigen allerdings, dass ethnokulturelle Parteigründungen, die sich gegen die Mehrheit abschließen, geringe politische Erfolgschancen haben. Über politische Organisation und die Wahlurnen werden die Führer ethnokultureller Gruppen sehr schnell in den Interessenpluralismus der Politik ihrer Gesellschaften integriert. Ohne Erfolge durch Kompromisse und Adaptionen wird auch der Rückhalt in ihrer eigenen Klientel geschwächt.

Das übergeordnete Ziel wünschenswerter politischer Integration im demokratischen Verfassungsstaat muss die Identifikation mit der politischen Gemeinschaft, mit den politischen Werten der Verfassung, der Rechtsordnung und den politischen Institutionen sein. Solche Integration bleibt immer ein ideales Ziel. Sie wird von allen immer nur in unterschiedlichen Graden der Annäherung erreicht und ist kein sicherer Besitzstand. Ihr Erfolg ist nicht zwangsläufig.

Die Integration der moslemischen Einwanderer kann jedoch nur gelingen – dies sei nochmals unterstrichen –, wenn ihnen kulturelle Freiheit gewährt wird. Nur dann können sie sich in Europa integrieren. Integration ohne Akzeptanz kultureller Verschiedenartigkeit durch die Mehrheit ist nicht möglich. Wer von Einwanderern eine Anpassung an die Provinzkulturen des Aufnahmelandes verlangt und dies als Eingliederung, als Integration versteht, verhindert Integration.

Die Grenzen der kulturellen Freiheit sind für die Einwanderer stets die gleichen wie für alle anderen Bürger. Sie werden durch die Verfassung, durch die Gesetze und die Rechtsprechung bestimmt. Auftretende kulturelle Konflikte, die es in allen Gesellschaften und gerade auch in scheinbar kulturell homogenen Gesellschaften immer wieder gegeben hat – man denke etwa an die Religionskriege des christlichen Europa – müssen im Rahmen der rechtlichen und politischen Ordnung des republikanischen Verfassungsstaates aufgearbeitet werden.

Die Republik ist eine Leistungsgemeinschaft. Sie wächst mit den Erfolgen ihrer eigenen Verwirklichung. Sie verkümmert, wenn sie ihre eigenen

Normen missachtet und gegen sie verstößt. Der republikanische Verfassungsstaat ist nur ein annäherungsweise erfüllbares Programm. Wenn es ihm gelingt, in freier Selbstbestimmung eine halbwegs friedliche Koexistenz und Kooperation von Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung zu ermöglichen, ist fast schon das Beste erreicht, was man von einer politischen Ordnung erhoffen kann.

Anmerkung

1 Zum den in diesem Essay thematisierten Problemen der Integration hat sich der Verfasser in zahlreichen Publikationen zur Einwanderung und zum Staatsverständnis geäußert. Er verweist hierzu auf:
Dieter Oberndörfer, *Der Wahn des Nationalen. Die Alternative der offenen Republik*, Freiburg/Basel/Wien 1993, [2]1994 .
Ders., »Assimilation, Multikulturalismus oder kultureller Pluralismus – zum Gegensatz zwischen kollektiver Nationalkultur und der kulturellen Freiheit der Republik«, in: Klaus J. Bade (Hg.), *Migration - Ethnizität - Konflikt: Systemfragen und Fallstudien*, IMIS-Schriften Bd. 1 (Schriften des Instituts für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien), Osnabrück 1995, S. 127-147.
Ders., »Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur. Zum Gegensatz zwischen kulturellem Pluralismus und Multikulturalismus«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte / Beilage zur Wochenzeitschrift*

Farhad Khosrokhavar

MUSLIME IM GEFÄNGNIS. DER FALL FRANKREICH

Der Islam wird in den Gefängnissen Westeuropas in den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts zu einem nicht zu unterschätzenden Problem werden. In den Strafanstalten vieler europäischer Staaten ist er bereits zahlenmäßig die zweitstärkste Religion oder wird es bald sein. Dies belegen auch statistische Erhebungen in England.[1] In anderen Ländern zeichnet sich ein ähnliches Bild ab. Aktuelle Untersuchungen in Dänemark, in vielen Großstadtgefängnissen in Deutschland und zunehmend auch in Italien und Holland liefern deutliche Hinweise auf einen wachsenden Anteil inhaftierter Muslime. In Frankreich steht er vermutlich schon an der Spitze der in den Gefängnissen vertretenen Glaubensrichtungen.[2] Wenn das erweiterte Europa keine gemeinsamen institutionellen Lösungen für dieses Problem findet und jedes Land damit auf sich allein gestellt bleibt, wird dies in naher Zukunft ein zusätzlicher Faktor sein, der eine Integration der Muslime in Gesamteuropa erschwert.

In diesem Zusammenhang muss zunächst das Problem der Islamophobie genannt werden. Die Tatsache, dass die Muslime in einigen europäischen Ländern die zahlenmäßig stärkste Gruppe in den Gefängnissen bilden, ist zwar teilweise auf die in einigen Ländern zu verzeichnende erhöhte Delinquenz zurückzuführen, doch reflektiert sie auch die Einstellung von Polizei und Justiz ihnen gegenüber. Ein zweites Problem ist die Radikalisierung des Islam. Sie geht auch auf das Konto der Gesellschaft, denn solange man Muslime wie Menschen ohne Rechte behandelt, besonders dann, wenn sie Ausländer sind (wie etwa im Fall des *Terrorism Act*, der 2001 in Großbritannien verabschiedet wurde und den Staat ermächtigt, Ausländer, die terroristischer Aktivitäten verdächtigt werden, ohne Rechtsschutz in Haft zu behalten), darf man sich nicht wundern, wenn sie darin einen weiteren Beweis für die ihnen entgegengebrachte Verachtung sehen.

Und schließlich stellt sich das Problem der verschiedenen Integrationsmodelle für den Islam. Da der Sozialstaat im erweiterten Europa weder auf nationaler noch auf europäischer Ebene eine überzeugende Politik entwickelt hat, um die Integration der in zweiter und dritter Generation in

Europa lebenden Muslime sozial und wirtschaftlich zu fördern, wird sich hier in nicht allzu ferner Zukunft eine Bevölkerungsgruppe von Ausgegrenzten, von Bürgern zweiter Klasse herausbilden, kurz: eine neue »gefährliche Klasse«. Im Unterschied zu den Vereinigten Staaten hat Europa eine muslimische Bevölkerung, die zu einem großen Teil aus unteren sozialen Schichten stammt und häufig (wie in Frankreich) aus ländlichen oder (wie etwa die Türken aus Anatolien) aus den unterentwickelten Gebieten der Auswanderungsländer kommt. Diese Gruppen müssten besonders unterstützt werden, um zu verhindern, dass sie sich zu einer wirtschaftlich ausgegrenzten und kulturell stigmatisierten Gruppe entwikkeln, denn dies ist der ideale Nährboden für Fundamentalismus und radikalen Islamismus.

Der Islam in den französischen Haftanstalten

In Frankreich ist es gesetzlich verboten, die Glaubenszugehörigkeit der Gefängnisinsassen zu erfragen. Daher existiert keine offizielle Statistik über die Zahl der französischen bzw. nichtfranzösischen Muslime in den dortigen Haftanstalten.

Gleichwohl gibt es Anhaltspunkte für eine indirekte Schätzung: etwa die Zahl der Personen, die während des Ramadan fasten; derer, die einen arabischen oder islamischen Vornamen tragen; derer, die kein Schweinefleisch essen (die Zahl der Juden in französischen Gefängnissen ist äußerst gering) sowie die Aussagen der Imams, sofern sie Gefängnisse überhaupt betreuen. Diese Indizien vermitteln eine ungefähre Vorstellung davon, wie viele Muslime in den französischen Gefängnissen sitzen. Untersuchungen in drei großen Haftanstalten Frankreichs und Erhebungen in vielen kleineren Gefängnissen haben ergeben, dass der Islam in Frankreich nunmehr mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Platz eins der in den Gefängnissen vertretenen Religionen rangiert. Dabei ist die Zahl der Häftlinge maghrebinischer Herkunft in der Altersgruppe der 19- bis 30-jährigen faktisch zehnmal so hoch wie die der anderen Franzosen.

Diese muslimischen Häftlinge sind entweder französische Staatsbürger oder Ausländer. Letztere stammen aus dem Nahen Osten oder aus Schwarzafrika, doch ein Großteil von ihnen kommt aus Nordafrika: aus Algerien, Marokko und Tunesien. Zu dieser letzten Gruppe gehören Menschen, in deren Familie oftmals ein Teil die französische Staatsbürgerschaft besitzt,

während sie selbst sie nicht haben – entweder weil sie sie erst nach ihrem 18. Lebensjahr beantragten, oder weil sie sich im südlichen Mittelmeerraum aufhielten, während ihre übrige Familie in Frankreich lebte, oder auch weil sie zunächst gar keinen Antrag auf Einbürgerung gestellt hatten, obwohl sie in Frankreich wohnten, und man ihnen die französische Staatsbürgerschaft verwehrte, nachdem sie auf die schiefe Bahn geraten waren.

Die soziale Herkunft der Häftlinge

In den Gefängnissen sitzen überdurchschnittlich viele Jugendliche aus den französischen Vorstädten, den Banlieues. Ihr Anteil in den Gefängnissen übersteigt ihren Anteil an der französischen Gesamtbevölkerung bei weitem. Ihre sozialen Probleme decken sich zum Teil mit denen der Schwarzen in den »poor inner cities«, den Elendsvierteln in den Großstädten der USA. Der Vergleich zwischen den Jugendlichen aus Einwandererfamilien in den französischen Vorstädten und den schwarzen Amerikanern in den Ghettos[3] liegt auf der Hand. In dem Maße, wie schwarze Jugendliche die amerikanischen Gefängnisse bevölkern, bilden auch die Jugendlichen aus den französischen Banlieues die zahlenmäßig stärkste Gruppe in den Gefängnissen. Bei beiden Gruppen spielt der »Hass« auf die Gesellschaft eine wichtige Rolle. Zudem werden die einen wie die anderen von Teilen der Gesellschaft als »nicht integrierbar«, wenn nicht gar als renitent gegen jede Form gesellschaftlicher Eingliederung betrachtet. Und schließlich gibt es bei beiden Gruppen eine Gegenkultur der Gewalt als Reaktion auf ihre Ablehnung und Stigmatisierung durch die Gesellschaft. Kriminalität, Haftstrafen, Drogen, Rückfälligkeit nach der Entlassung aus der Haft und lange Gefängnisaufenthalte sind kennzeichnend für beide Gruppen.

Doch es gibt auch wesentliche Unterschiede. Die Schwarzen leben seit Jahrhunderten in den Vereinigten Staaten und kamen ursprünglich im Zuge des Sklavenhandels aus Afrika, während die Einwanderer nordafrikanischer Abstammung zumeist erst seit den 1960er Jahren in Frankreich leben. Die Schwarzen sind leicht von der weißen Bevölkerung zu unterscheiden, was bei den »Arabern« nicht zwangsläufig der Fall ist. Außerdem hat das kollektive Trauma von Sklaverei und Rassismus in der amerikanischen Geschichte die Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen nachhaltig geprägt, wohingegen die Erfahrung des Algerienkriegs, das keineswegs beneidenswerte Schicksal der *Harkis* (der algerischen Hilfssoldaten der

französischen Armee) und der Argwohn, den die französische Gesellschaft den meisten jungen Männern aus Einwandererfamilien entgegenbringt (nicht jedoch den Mädchen, zumindest nicht, wenn sie kein Kopftuch tragen) erst jüngeren Datums sind und psychisch und kulturell nicht so tief verankert, dass dies mit den Verhältnissen in den Vereinigten Staaten vergleichbar wäre. Nichtsdestotrotz sind die Vorurteile hier wie dort annähernd die gleichen. In Frankreich gelten Jugendliche aus den Banlieues als nicht assimilierbar, unverbesserlich und unfähig zu persönlicher Selbständigkeit und zur Anpassung an die Gemeinschaft; in den USA gelten Schwarze als weniger intelligent und begabt, gewalttätiger und »primitiver« als Weiße.[4]

Die massive Präsenz von Jugendlichen aus den gesellschaftlichen Unterschichten in den Gefängnissen wirft die Frage nach der Integration der sozial Schwachen in die französische Gesellschaft auf. Seit den 80er Jahren hat sich eine Reihe von Soziologen vor allem unter dem Aspekt der Ausgrenzung[5] mit diesem Thema beschäftigt. Viele Häftlinge haben sich übrigens zu ihrer Verteidigung auf die Ergebnisse dieser Wissenschaftler berufen. Der Kern der Ausgrenzungstheorie ist relativ einfach: Die technische und industrielle Entwicklung in der westlichen Gesellschaft hat ungelernte Arbeitskräfte überflüssig gemacht. Die Nachkommen der früheren Gastarbeiter, die keine Chance auf einen soliden Bildungsweg hatten, sind nun mit Langzeitarbeitslosigkeit konfrontiert und haben kaum Aussichten, eine Stellung zu finden. Ihre sozialökonomische Situation ist nicht mehr durch die »Ausbeutung« im ursprünglichen Sinn gekennzeichnet, also durch die Abpressung des »Mehrwerts« ihrer Arbeit, sondern durch die Ausgrenzung aus dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben der Mittelschicht. Teilweise vom staatlichen Sozialsystem gestützt, steht diese Bevölkerungsgruppe am Rand der Gesellschaft und bleibt vom normalen Leben in Wirtschaft und Gesellschaft ausgeschlossen. Sie wohnt in heruntergekommenen Stadtbezirken, die schließlich ihren eigenen Charakter entwickeln. Die Banlieues, die Ghettos, die Elendsviertel sind das Resultat einer sozialen, urbanen, ökonomischen und kulturellen Logik, die durch die Herausbildung eines »Wir« (der Ausgegrenzten) im Gegensatz zu einem »Sie« (der Gesellschaft der integrierten Normalbürger) gekennzeichnet ist. Hier entstehen Nischen der Unsicherheit, der Kriminalität, der Schattenwirtschaft und der täglichen Gewalt, die die Verweigerung der urbanen bürgerlichen Grundrechte widerspiegeln. Der Kampf gegen diese

Kriminalität und gegen diese durch »Hass« geprägte Geisteshaltung umfasst zwei oftmals komplementäre Formen: Prävention durch die Schaffung von Hilfsangeboten und von schulischen und beruflichen Ausbildungsmöglichkeiten einerseits und Bestrafung andererseits. Die Befürwortung repressiver Methoden durch eine gereizte Öffentlichkeit, die zunehmend Politiker wählt, welche im Namen der Sicherheit nach verschärften Haftstrafen und anderen »energischen« Maßnahmen rufen, hat beträchtlich zugenommen.

So ist die Zahl der Strafgefangenen in Frankreich in weniger als zwei Jahren um etwa 20 Prozent gestiegen, was seine Ursache vor allem im harten Durchgreifen von Polizei und Justiz bei der Verbrechensbekämpfung hat (ca. 60 000 Inhaftierte im Jahr 2003 gegenüber etwa 50 000 im Jahr 2001).

Die religiösen Praktiken der Häftlinge

Muslimischen Glaubens zu sein bedeutet nicht zwangsläufig, sein Bekenntnis auch strenggläubig zu praktizieren. Man kann Muslim sein, ohne die religiösen Rituale zu befolgen, sich jedoch gleichwohl mit dem Schicksal der anderen Muslime in der Welt, etwa der palästinensischen, bosnischen oder tschetschenischen, verbunden fühlen. Die Religiosität kann sehr unterschiedliche Formen annehmen und soll hier anhand von vier Aspekten betrachtet werden. Der erste ist das Fasten während des Ramadan. Eine Minderheit fastet während des gesamten Ramadan, die große Mehrheit tut dies eine bestimmte Zeitlang oder in einem bestimmten Rhythmus. Der zweite Aspekt betrifft die Einhaltung der Nahrungsvorschriften, besonders in Bezug auf Fleisch. Die islamische Religion schreibt ebenso wie die jüdische einen bestimmten Schlachtritus vor, bei welchem dem Tier die Kehle durchgeschnitten wird und es vollkommen ausblutet, damit sein Fleisch *halal* – zum Verzehr erlaubt – ist. Manche inhaftierten Muslime essen überhaupt kein Fleisch, weil es für sie nicht *halal* ist, andere essen nur kein Schweinefleisch, eine kleine Minderheit isst auch Schweinefleisch, einige Muslime wiederum essen Fisch und nur manchmal Fleisch. Der dritte Aspekt der Religiosität betrifft die täglichen Gebete *(salat)*. Einige wenige Muslime sprechen alle fünf Gebete täglich zur vorgeschriebenen Zeit (bei Sonnenaufgang, mittags, nachmittags, bei Sonnenuntergang und nachts), und sie tun dies in der Sprache des Propheten, auf

Arabisch. Andere beten nicht bei Sonnenaufgang. Eine weitere Gruppe betet überhaupt nicht, da sie die Gebetsrituale nicht kennt. Eine kleine Minderheit schließlich betet in französischer Sprache und auf persönliche Art.

Bemerkenswert ist auch, wie Gebet und Ramadan miteinander kombiniert werden können. So kann man durchaus fasten, ohne zu beten; man kann auch gelegentlich und ausschließlich während des Ramadan beten, die restliche Zeit jedoch nicht; und man kann sich bemühen, Buße zu tun, indem man während des Ramadan intensiver als sonst betet, selbst wenn man sich danach wieder gehenlässt...

Der vierte und letzte Aspekt betrifft das Verbot von Alkohol, Tabak und Drogen (das Tabakverbot ist nicht ganz so streng). Manche Muslime übertreten es wissentlich, da sie sich nach eigener Aussage nicht beherrschen können. So kann man die täglichen Gebete verrichten und trotzdem hin und wieder Alkohol und Drogen zu sich nehmen.

Hinter Gittern kann die Einhaltung religiöser Vorschriften mit der Arbeit in Konflikt geraten, die der Häftling ausübt, um etwas Geld zu verdienen, oder auch mit der Gefängnisordnung (etwa, wenn während der täglichen Gebete die Zelle durchsucht wird oder auch während des gemeinsamen Freitagsgebets, das übrigens verboten ist, wenn kein Imam zugegen ist).

In Frankreich beruhen solche Behinderungen und Verbote vorwiegend auf dem laizistischen Charakter der Haftanstalten. Dies ist für einen Teil der Muslime sehr problematisch, da sie sich nur schwer mit der Ignoranz abfinden können, mit der man der Religion Allahs im Gefängnis begegnet. Häufig gibt es keine Geschenkpäckchen zum Fest am Ende des Ramadan, keine Möglichkeit zu beten, keinen Imam, mit dem die Häftlinge sprechen könnten, und auch kein gemeinsames Freitagsgebet. Zudem stellt sich durch die Anwesenheit von Häftlingen, die wegen der terroristischer Vergehen verurteilt sind, das Problem der neu zum Islam Konvertierten sowie des radikalen Islam und seiner Ausbreitung im Gefängnis.

Laizismus und Gefängnis

Die Gefängnisleitungen führen häufig den weltlichen Charakter ihrer Einrichtungen ins Feld, berufen sich also auf das Prinzip der *laïcité*, welches die strenge Trennung von Staat und Religion fordert, um ihre Ignorierung

der religiösen Bedürfnisse der gläubigen Häftlinge zu rechtfertigen. Diese leiden z.B. unter dem Fehlen von Nahrung, die den religiösen Vorschriften genügt (oft gibt es indes koscheres Fleisch, was die Muslime misstrauisch macht: die Juden werden also trotz ihrer verschwindend kleinen Zahl in den Haftanstalten besser versorgt als sie) oder von Mahlzeiten in den Fastenpausen während des Ramadan. Es fehlt am Zugang zu den Duschen und zu Wasser allgemein, wie er für die rituellen Waschungen notwendig ist. In vielen Gefängnissen gibt es kein gemeinsames Freitagsgebet; es ist verboten, außerhalb der Zelle einen Gebetsteppich mit sich zu führen, und in einigen Strafanstalten darf man nicht einmal in der Zelle einen solchen Teppich haben, etc.

Der Mangel an muslimischen Gefängnisgeistlichen ist alarmierend; das gilt auch für die Frauengefängnisse, wo muslimische Seelsorgerinnen fehlen. Um als muslimischer Seelsorger zugelassen zu werden, braucht man die Genehmigung des Innenministeriums und vor allem der *Renseignements généraux* – des französischen Inlandsgeheimdienstes – sowie der zentralen Strafvollzugsbehörde und der Gefängnisverwaltung. Dieses Verfahren ist langwierig und schließt viele potentielle Kandidaten aus.

Nach einer Statistik der französischen Direktion für Allgemeine Verwaltung gab es im Januar 2003 insgesamt 513 Gefängnisgeistliche katholischen Glaubens, 267 protestantischen Glaubens und 69 muslimischen Glaubens sowie drei orthodoxe und zwei buddhistische Seelsorger.[6] Dieses Missverhältnis hat in den Haftanstalten gravierende Folgen und erschwert die Bekämpfung des radikalen Islamismus. Da den Strafgefangenen kein Imam als Ansprechpartner gewährt wird (und viele von ihnen beklagen sich darüber), vertrauen sie sich dem erstbesten an, der in die Haftanstalt kommt. So geraten sie oft an Radikale oder Fundamentalisten, denn diese haben ein offenes Ohr für sie und sind ständig auf der Suche nach neuen Anhängern. Abgesehen davon erhärtet der Mangel an muslimischen Geistlichen bei den Häftlingen den Verdacht, der Islam sei in Frankreich eine ausgegrenzte, abgelehnte und sogar verhasste Religion.

Das Problem des Laizismus stellt sich jedoch auch noch auf andere Art. Das Gefängnis wird als öffentlicher Raum angesehen und die Zellen, in denen sich die Häftlinge befinden, als Privatbereich. So hat beispielsweise eine Insassin im Frauengefängnis zwar in der Zelle das Recht, ihr Kopftuch zu tragen (Privatsphäre), nicht jedoch außerhalb. Nun ist das Kopftuch aus der Sicht der Frau jedoch dazu da, sie im Sinne des Islam vor fremden

Blicken in der Öffentlichkeit zu schützen. In ihrer Privatsphäre braucht sie es nicht, es sei denn, Menschen, die nicht zu ihrer Familie gehören, kämen zu Besuch. In manchen Gefängnissen ist auch das Tragen der Dschellaba verboten, da dies das Prinzip des Laizismus des öffentlichen Raums in Frage stellen könnte.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Islam in den französischen Gefängnissen weit davon entfernt ist, als vollwertige Religion mit eigenen Bedürfnissen anerkannt zu sein.

Der radikale Islamismus

Nicht selten versuchen radikal islamistische Häftlinge, im Gefängnis Verbindungen zu den übrigen muslimischen Insassen zu knüpfen, um sie für ihre Sache zu rekrutieren. Aus Untersuchungen geht hervor, dass es Gefangenen, die wegen der Mitgliedschaft in einer »kriminellen Vereinigung zum Zwecke terroristischer Tätigkeit« hinter Gittern sitzen, zuweilen gelingt, Mitgefangene – Muslime oder zum Islam Konvertierte – für ihre Netzwerke zu interessieren, sie für ihre Kontakte mit der Außenwelt zu benutzen oder sie ganz einfach als Anhänger zu gewinnen. Diese Entwicklung kann von der Gefängnisverwaltung nur schwer in ihrem ganzen Ausmaß kontrolliert werden. Natürlich wird ein Häftling, der einer terroristischen Vereinigung angehört, im Gefängnis besonders überwacht. Um zu verhindern, dass er dauerhafte Kontakte zu anderen Gefangenen aufbaut, wird er bei fast all seinen Bewegungen innerhalb der Haftanstalt von zwei Aufsehern begleitet. Außerdem wird er in ein anderes Gefängnis verlegt, sooft es nötig ist, damit sich seine eventuellen Kontakte zu anderen Insassen nicht zu stabilen Verbindungen entwickeln können. Gleichwohl sorgt der Mangel an Imams dafür, dass manche Häftlinge sich auf der Suche nach geistlichem Beistand von Leuten angezogen fühlen, die im Zusammenhang mit dem Dschihad (dem Heiligen Krieg) inhaftiert wurden. Ihre kriegerische Auslegung des Islam findet vor allem deswegen Anhänger, weil sie aus politischen Gründen und nicht als Kriminelle inhaftiert wurden und die Stärke bewiesen haben, nein zur westlichen Zivilisation zu sagen. Die Islamisten, so die Wahrnehmung, sitzen nicht wegen Diebstahls oder körperlicher Gewalt hinter Gittern, sondern wegen einer »edlen« Sache, dem Dschihad gegen den Westen. So verkörpern sie die Ehre und Würde der Muslime gegen einen arroganten Westen, ein arrogantes Frankreich. Mit

den radikalen Islamisten teilen nicht wenige der übrigen muslimischen Häftlinge stillschweigend eine symbolische Rache am Westen, vor allem dann, wenn sie ein starkes Gefühl sozialer und juristischer Ungerechtigkeit empfinden und die doppelte Benachteiligung anprangern, der die »Araber«, d.h. die Franzosen maghrebinischer Abstammung, ausgesetzt sind. Sie glauben, dass sie wegen ihrer Herkunft abgelehnt werden, dass die französische Justiz tendenziöse Urteile über sie fällt, dass sie rassistischen Vorurteilen zum Opfer gefallen sind und benachteiligt und stigmatisiert werden. Sie fühlen sich schlichtweg in die soziale Nichtswürdigkeit abgedrängt. Auch die Demütigung der Palästinenser in der täglichen Konfrontation mit der israelischen Armee, wie sie die Häftlinge Tag für Tag im Fernsehen in ihren Zellen verfolgen können, spielt eine Rolle. Der Dschihad bedeutet auch hier Rache, vor allem an den USA und im weiteren Sinne am Westen allgemein, da er nach Ansicht vieler muslimischer Häftlinge die jüdische Sache gegen die der Palästinenser und die der Moslems unterstützt.

Wenn sich mehrere Gefangene, die Mitglieder einer terroristischen Vereinigung waren, in ein und demselben Gefängnis befinden, ist es ausgesprochen schwierig, jede ihrer Bewegungen zu überwachen. Sie können untereinander Kontakte knüpfen und unter den anderen Häftlingen neue Anhänger werben. Der Mangel an Imams und die unverhältnismäßig hohe Zahl von Strafgefangenen maghrebinischer Herkunft, von denen ein Großteil aus den Banlieues stammt, führt dazu, dass eine kleine Minderheit dieser Häftlinge die Gelegenheit nutzt, sich mit den Islamisten zu verbünden. Beide Gruppen haben einiges gemeinsam: Ziel der radikalen Islamisten ist es, den Westen zu bekämpfen, und viele junge Männer aus nordafrikanischen Familien, die in den Elendsvierteln leben, haben das Gefühl, die französische Gesellschaft lehne sie ab und behandle sie rassistisch, da sie sie als »Araber« oder »Fundamentalisten« abstempelt. Man weiß ja, dass Jugendliche maghrebinischer Abstammung bei gleicher Qualifikation nicht die gleichen Chancen auf einen Arbeitsplatz haben wie andere Franzosen. Zudem suchen manche Jugendliche nach einer Identifikationsmöglichkeit, die die Islamisten ihnen bieten können, da sie ihnen ein heroisches und heiliges Leitbild präsentieren, das es den jungen Menschen gestattet, aus der ausweglosen Mittelmäßigkeit ihres Alltags auszubrechen, in dem ihnen jeder Lebensinhalt fehlt. Islamist zu werden, bedeutet demnach, sich mit dem sie verschmähenden Frankreich auf gleicher Höhe zu fühlen.

Außerdem setzt der Islamismus auf Heldentum. Man kann aus der Anonymität heraustreten, aus seiner sozialen Situation ausbrechen, in der man nichts zählte, und sich nun wichtig fühlen. Und schließlich ermöglicht der Islamismus eine symbolische Rache für die koloniale Vergangenheit und, so die Meinung der Jugendlichen aus den Vorstädten, für die Ausbeutung ihrer Eltern durch die französische Gesellschaft, die sie für sich arbeiten ließ. Mit der symbolischen und nur selten praktischen Bezugnahme auf den Dschihad, können sie sich an der französischen Gesellschaft »rächen«, die das Land ihrer Väter kolonialisierte, ihre Eltern ausbeutet und ihnen einen würdigen Platz in ihrer Mitte verweigert.

Natürlich sind die Haftanstalten angesichts der Überwachung und Kontrolle der Häftlinge, ihres Briefwechsels und ihrer sonstigen Kontakte mit der Außenwelt durch die Gefängnisverwaltung für die Rekrutierung von Islamisten und den wirksamen Ausbau ihrer Strukturen nicht sonderlich gut geeignet. Trotzdem gelingt es immer wieder, diese Hindernisse zu überwinden, Kontakte zu knüpfen und neue Anhänger zu gewinnen, um sie nach der Haftentlassung in die Reihen der Bewegung aufzunehmen. Die Rolle der Konvertiten ist dabei nicht unerheblich. Es gibt eine nicht unbeträchtliche Zahl christlicher Strafgefangener, die zum Islam konvertieren möchten. Zwar gibt es auch den umgekehrten Fall (Muslime, die zum Christentum konvertieren), doch er ist wesentlich seltener.

Die Motive, aus denen jemand im Gefängnis zum islamischen Glauben wechselt, sind unterschiedlich. Da ist zum einen der introvertierte Gefangene, der mit seiner Konversion Anschluss sucht. Die individualistische und »kalte« Gesellschaft treibt diese Konvertiten in die offenen Arme einer »wärmenden«, deutlich identifizierbaren Gemeinschaft. Sie finden auf diese Weise »Brüder«, die ihnen im Gefängnis helfen und ihnen das Gefühl geben, zu einer fest umrissenen Gruppe zu gehören – etwas, was ihnen bisher und besonders unter Haftbedingungen gefehlt hat. Sie sind meistens nicht daran interessiert, sich politisch zu engagieren oder gegen die soziale Ordnung zu protestieren.

Zum anderen gibt es die Konvertiten nichtmuslimischer Herkunft, die ebenfalls das Gefühl haben, von der Gesellschaft im Stich gelassen, ausgestoßen worden zu sein. Es sind Franzosen, die häufig neben den jungen Maghrebinern der zweiten Generation in den Vorstädten wohnen und mit ihnen eine Existenz am Rand der Gesellschaft teilen. Sie finden häufig in der Konversion zur Religion Allahs ein geeignetes Mittel, sich den »Ara-

bern« zugehörig zu fühlen. Die Möglichkeit der Radikalisierung ist bei ihnen mindestens ebenso hoch wie bei anderen Jugendlichen, die sich tief von der Gesellschaft stigmatisiert fühlen. Dies wird bei den Konvertiten noch dadurch verstärkt, dass sie den anderen (und besonders den anderen Muslimen) beweisen wollen, dass sie ebenso glaubensstark sind wie diese. Im Gefängnis könnte nun einer dieser Konvertiten die Leitung des gemeinsamen Freitagsgebets übernehmen, das verboten ist, da, wie so oft, ein Imam fehlt. Er könnte sich so der Autorität des Aufsichtspersonals widersetzen und Jugendliche maghrebinischer Herkunft auf seine Seite ziehen, die in ihm einen glühenden Verfechter des Islam erkennen. Er könnte ferner zum Kampf gegen eine gottlose Gesellschaft – gegen Frankreich – aufrufen, in der die Muslime seines Erachtens nicht gleichberechtigt mit anderen behandelt werden. Die Gefängnisatmosphäre fördert solche Radikalisierungsprozesse: Menschen sind in einer unfreiwilligen Gemeinschaft zusammengepfercht, hinzu kommt die Langeweile und die fehlende Orientierung bei vielen Häftlingen, die nicht zuletzt wegen der Überbelegung der Haftanstalten gar nicht die Möglichkeit haben, andere Dinge zu tun (im Jahr 2004 wurde in Frankreich die Zahl von 60 000 Inhaftierten bei einer Kapazität für 49 000 Häftlinge überschritten).

Fazit

Die Gefängnisse sind für die stark gestiegene Zahl der inhaftierten Muslime nicht gerüstet. Eine institutionelle Lösung wäre nötig, die den sozialen, kulturellen und historischen Besonderheiten dieser Bevölkerungsgruppe Rechnung trägt. Vermutlich existiert dieses Problem auch in anderen Ländern Europas, wenn auch in weniger dramatischen Ausmaßen, da die Zahl der Muslime dort geringer ist (in Deutschland sind es etwa 3 Millionen und in Großbritannien 1,5 Millionen gegenüber ca. 4 Millionen in Frankreich). Das Problem des Islam im Gefängnis ist ein gesamteuropäisches Problem, und Lösungsversuche auf nationaler Ebene werden angesichts der gravierenden Dimension dieses Problems und der weiter anwachsenden Zahl muslimischer Strafgefangener aller Voraussicht nach nicht genügen.

Aus dem Französischen von Karin Krieger

Anmerkungen

1 Vgl. James A. Beckford and Sophie Gilliat, *Religion in prison*, Cambridge UP 1998; Zum Islam in Großbritannien allgemein Danièle Joly, *Britannia's Crescent: Making a place for Muslims in British Society*, Aversbury 1995. In den Statistiken zur Situation in den britischen Gefängnissen rangieren die Häftlinge ohne Bekenntnis auf Platz zwei, gefolgt von den Muslimen auf Platz drei, während die Christen an erster Stelle stehen.

2 Ich stütze mich im folgenden auf mein Buch *Les musulmans dans les prisons*, Paris 2004.

3 Vgl. Sophie Body-Gendrot, *Les villes face à l'insécurité. Des ghettos américains aux banlieues françaises*, Paris 1998; Loïc Wacquant, *Les prisons de la misère*, Paris 1999; Jacques Donzelot et Anne Wyvekens, »Community policing et restauration du lien social. Politiques locales de sécurité aux Etats-Unis et en France«, in: *Les cahiers de la sécurité intérieure*, Nr. 50 / 2002, S. 43-72. Für einen allgemeinen Überblick vgl. Denis Lacorne, *La crise de l'identité américaine*, Paris 1997.

4 Vgl. die Auseinandersetzung um die sog. *Bell Curve* (Glockenkurve), die Intelligenzunterschiede mit ethnischer Herkunft korreliert: Richard J. Herrnstein and Charles Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York 1994. (Kritisch hierzu: Glenn C. Loury, »Wissenschaft im Dienste des Rassismus?«, in: *Transit* 16 (1998/1999), S. 64-79. (Anm. d. Red.))

5 Für eine zusammenfassende Darstellung der Ausgrenzungstheorien vgl. Cédric Frétigné, *Sociologie de l'exclusion*, Paris 1999; Serge Paugam (Hg.) *L'exclusion: l'état de savoirs*, Paris 1996.

6 Vgl. »Les chiffres clés de l'administration pénitentiaire«, Ministère de la justice, Direction de l'administration pénitentiaire, 2003 (www.justice.gouv.fr/publicat/ChiCleJuil2003.pdf).

Zu den Autorinnen und Autoren

Adidal Abou-Chamat, geb. in München als Tochter eines syrischen Vaters und einer deutschen Mutter, studierte Ethnologie und Bildende Kunst in München, Edinburgh, New York (SUNY) und London (Royal College of Art und University of South London). Zahlreiche Einzel- und Gruppenausstellungen u.a. in Deutschland, der Schweiz, Großbritannien, Spanien, Italien und den USA, zuletzt: »Orient-Okzident« (Karlsruhe/Bonn 2003); »Borderlines« (München 2002); »Internationale Biennale der Fotografie« (Cordoba 2001).

Peter L. Berger ist University Professor Emeritus und Professor of Sociology and Theology an der Boston University sowie Direktor des Institute on Culture, Religion and World Affairs (CURA) ebendort. Auf deutsch erschien u.a.: *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie,* Frankfurt a.M. [20]2004; *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg 2001; *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin 1998. Auf englisch erschienen zuletzt: *Questions of Faith: A Sceptical Affirmation of Christianity*, Oxford 2003; *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (Hg. gem. mit Samuel P. Huntington), Oxford UP 2002.

José Casanova lehrt Soziologie an der New School University, New York. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press 1994.

Timothy Garton Ash ist Direktor des Center for European Studies am St. Anthony College, Oxford. Er ist Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) sowie des Board of Directors, Institute for Human Sciences at Boston University. Auf deutsch liegen u.a. vor: *Zeit der Freiheit. Aus den Zentren des neuen Europa*, München 1999; *Die Akte »Romeo«. Persönliche Geschichte*, München 1997; *Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent*, München 1993; *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990*, München 1990. Im Herbst 2004 erscheint *Freie Welt. Europa, Amerika und die Chance der Krise*, München (Carl Hanser Verlag).

Bronislaw Geremek, Historiker und Politiker, lehrte in den 90er Jahren Geschichte am Collège de France und bekleidet seit 2000 den von der Robert Bosch Stiftung geschaffenen Lehrstuhl für Europäische Zivilisation am Europakolleg in Natolin. Seit 1989 ist er Mitglied des Sejm, des Unterhauses des polnischen Parlaments; von 1997 bis 2000 war er polnischer Außenminister. *Passions Communes,* Paris 1993; *Wohin steuert Europa? Ein Streitgespräch zwischen Ralf Dahrendorf, François Furet und Bronislaw Geremek*, Frankfurt a.M. 1993.

Farhad Khosrokhavar ist Professor an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) in Paris. *Les musulmans dans les prisons*, Paris 2004; *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris 2002; *L'instance du sacré: essai de fondation des sciences sociales*, Paris 2001; *La recherche de soi* (gem. mit Alain Touraine), Paris 2000; *L'Iran: comment sortir d'une révolution religieuse?* (gem. mit Olivier Roy), Paris 1999.

Janos Matyas Kovacs ist Mitglied des Instituts für Wirtschaftswissenschaften an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und Permanent Fellow des IWM (Forschungsschwerpunkt *Mittel- und Osteuropa: Zwischen Transformation und Integration*). *Training for the Accession? An Institutional History of Social Policy Reform in East-Central Europe 1989-2002* (gem. mit Don Kalb), Oxford 2004; *Small Transformations: The Politics of Welfare Reform – East and West*, Münster 2003; *The West as a Guest. Cultural Globalization in Hungary* (Hg.), Budapest 2002.

Ivan Krastev leitet das Centre for Liberal Strategies in Sofia und das Politics of Anti-Americanism Project, ein gemeinsames Vorhaben der Central European University, Budapest, und des Remarque Institute an der New York University. *Nationalism After Communism: Lessons Learned* (gem. mit A. Mungiu-Pippidi), Central European UP 2004; *Post-Theory, Games, and Discursive Resistance* (gem. mit A. Kyossev, I. Ditchev und V. Todorov), State University of New York Press 1995.

Michael Mertes war von 1995 bis 1998 Leiter der Planungs- und Kulturabteilung im Bundeskanzleramt unter Helmut Kohl und bis 2002 stellvertretender Chefredakteur und Ressortleiter Außenpolitik der Wochenzeitung *Rheinischer Merkur*, Bonn. Seit 2003 ist er freier Journalist und Partner beim Politikberatungsunternehmen »dimap consult«, Bonn/Berlin. Mitglied des Board of Directors, Institute for Human Sciences at Boston University.

Tariq Modood ist seit 1997 Professor für Soziologie und Politikwissenschaften an der Universität Bristol, Direktor des Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship in Bristol und seit 1999 Berater der Commission on Multi-Ethnic Britain, London. 1993 bis 1997 forschte und lehrte er am Policy Studies Institute (PSI) in London und leitete dort die Studie »Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage«.

Dieter Oberndörfer ist emeritierter Professor für Politikwissenschaft an der Universität Freiburg i.Br. und Vorsitzender des Instituts für Politische Bildung in Buchenbach. Er leitete bis 2001 das Arnold Bergstraesser Institut in Freiburg. *Der Wahn des Nationalen. Die Alternative der offenen Republik*, *Freiburg* 1993; *Einwanderungs- und Eingliederungspolitik als Gestaltungsaufgaben* (gem. mit Uwe Berndt), Gütersloh 1992; *Die offene Republik. Die Zukunft Deutschlands und Europas*, Freiburg 1991.

Olivier Roy ist Directeur de recherche am CNRS (Laboratoire »Monde Iranien«) und lehrt an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) sowie am Institut d'Etudes Politiques de Paris; seit 1984 Berater des französischen Außenministeriums. *Islamist Networks. The Pakistan-Afghan Connection* (gem. mit Mariam Abou Zahab), London 2003; *Les Illusion du 11 septembre*, Paris 2002; *L'islam mondialisé*, Paris 2002; *Vers un islam européen*, Paris 1999; *The Failure of Political Islam*, Harvard UP 1994.

Jacques Rupnik, Politologe und Historiker, ist Directeur de recherche am Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), Paris, und Gastprofessor am Collège d'Europe in Brügge. Von 1990 bis 1992 war er Berater von Vaclav Havel. *International Perspectives on the Balkans,* Pearson Peacekeeping Centre, 2003; *The Road to the European Union: The Czech and Slovak Republics* (Hg.), Manchester UP 2003; *Le printemps tchécoslovaque: 1968* (Hg.), Brüssel 1999; *Les Balkans, paysage après la bataille* (Hg.), Brüssel 1996; *L'Union européenne: ouverture à l'Est?* (gem. mit F. de La Serre und C. Lequesne), Paris 1994; *L'autre Europe, crise et fin du communisme,* Paris 1993.