

Derichs, Claudia

**Working Paper**

## Der westliche Universalitätsanspruch aus nicht-westlicher Perspektive

Duisburg Working Papers on East Asian Studies, No. 14/1997

**Provided in Cooperation with:**

University of Duisburg-Essen, Institute of East Asian Studies IN-EAST

*Suggested Citation:* Derichs, Claudia (1997) : Der westliche Universalitätsanspruch aus nicht-westlicher Perspektive, Duisburg Working Papers on East Asian Studies, No. 14/1997, Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Institut für Ostasienwissenschaften, Duisburg

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/40977>

**Standard-Nutzungsbedingungen:**

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

**Terms of use:**

*Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.*

*You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.*

*If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.*

## **Der westliche Universalitätsanspruch aus nicht-westlicher Perspektive<sup>1</sup>**

### **Dr. Claudia Derichs**

„Universalität ist machbar, Herr Nachbar“, wäre eine griffige Formel, um den Tenor des vorliegenden Beitrages kurz und bündig zu fassen. Denn es geht im folgenden nicht darum, die Kritik am westlichen Universalitätsanspruch in heftig umstrittenen Bereichen wie dem der Menschenrechte, der Modernisierung oder Demokratisierung unreflektiert zu übernehmen; genauso wenig geht es darum, den westlichen Universalitätsanspruch kompromißlos zu verteidigen. Vielmehr basiert die Argumentation auf der Prämisse, die Notwendigkeit von Universalismen als Orientierungshilfen für das menschliche Verhalten nicht in Frage zu stellen. - Sehr wohl ist hingegen nach dem geeigneten Weg zu fragen, der zu Universalismen führt, die von einer internationalen („globalisierten“) Gesellschaft akzeptiert und adaptiert werden können, mithin einem Weg, der zur Formulierung von Werten und Interaktionsnormen führt, deren universaler Gültigkeitsanspruch nicht mehr zur Disposition steht, weil ihm ein internationaler, interkultureller Dialog zugrundeliegt.

Dieser Dialog kann schwerlich zustandekommen, wenn einige Teilnehmer sich von der Dominanz anderer bedroht fühlen; bedroht fühlen vor allem auch durch Ignoranz und Geringschätzung endogener historischer Prozesse, die zur Herausbildung kultureller Eigenheiten, keinesweg aber zwingend zu Unvereinbarkeiten zwischen verschiedenen Wertekanons geführt haben. Konkret auf das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes bezogen, bedeutet dies, daß „der Westen“<sup>2</sup> aus der Rolle der *Belehrungskultur* in die Rolle einer *Lernkultur* (W. Lepenies) schlüpft, daß die Auseinandersetzungen, die in anderen Kulturen etwa mit der westlichen Moderne stattgefunden haben, als solche wahrgenommen werden und nicht lediglich ihre Resultate betrachtet werden, auf die es, weil sie sich häufig in Aufbegehren gegen westliche Ordnungs- und Entwicklungsmuster äußern, wahlweise mit der Beschwörung der Konfrontation („Kampf der Kulturen“; S. Huntington) oder mit dem siegesbewußten Habitus der Suprematie („Ende der Geschichte“; F. Fukuyama) zu reagieren gälte.

Denn: Die Auseinandersetzung mit westlichen Wertvorstellungen, Denktraditionen, Ideengeschichten, Ordnungskonzepten usw. fand und findet in nicht-westlichen Kulturen auf genauso rationaler, vernunftgeleiteter Ebene wie im Westen selbst statt. Der Unterschied liegt freilich darin, daß die Diskurse sich häufig einer Terminologie bedienen, die der kulturellen Prägung der Regionen und Gesellschaften jeweils angepaßt worden ist.<sup>3</sup> Beispiel islamischer Kulturkreis: Islamische Intellektuelle des 19. Und 20. Jahrhunderts führten den Diskurs über soziale und kulturelle Fragen der Moderne ebenso wie ihre Zeitgenossen im Westen. Die „islamische Versprachlichung“ aber läßt den islamischen Diskurs oft fremd und als mit westlichen Denkmustern nicht vereinbar erscheinen. Eine „islamische Versprachlichung“ bedeutet indes, wie der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze beschreibt, nichts anderes, als

„daß alle Kategorien, mit der man Welt erkennt und versteht, vom Alltag bis hin zu hohen philosophischen Fragestellungen, mit Begriffen belegt sind, die aus einer neugeschaffenen islamischen Tradition stammen. Beispielsweise wenn

---

<sup>1</sup> Wird Ende 1997 erscheinen in: Pesch, Volker *et al.* (Hrsg.): *Ende der Geschichte oder Kampf der Kulturen. Der „Westen“ und die Zukunft der internationalen Beziehungen.* Greifswald, Steinbecker Verlag.

<sup>2</sup> Mit der pauschalen Bezeichnung „der Westen“ werden im wesentlichen Westeuropa, die Vereinigten Staaten Amerikas und Kanada verbunden.

<sup>3</sup> S. dazu Schulze, Reinhard: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert.* München: C.H. Beck, 1994 (bes. Einleitung und Erstes Kapitel).

gesagt wird, daß die zu schaffende gesellschaftliche Ordnung eine Theorie verlangt, dann wird der Begriff Theorie nicht mit Theorie übersetzt, sondern mit einem islamischen Begriff 'aquida'. 'Aquida' ist aber gleichzeitig ein Konzept, das der islamischen Dogmatik zuzuordnen ist. Aus der entfernten Perspektive sieht es dann so aus, als würden plötzlich islamische Theologen oder Gelehrte argumentieren und mit der alten Begrifflichkeit neue, aktuelle Verhältnisse beschreiben. Aber der entscheidende Punkt scheint mir zu sein, daß sie damit weder einen neuen Sachverhalt noch eine neue Erklärung schaffen, sondern nur eine neue Sprache benutzen.“<sup>4</sup>

Die Intention, die den folgenden Abschnitten dieses Beitrages zugrundeliegt, läßt sich, in Weiterführung der obigen Aussagen Schulzes, als Plädoyer für einen interkulturellen Dialog bezeichnen, in welchem der Einbezug nicht-westlicher Perspektiven und Reflexionen über Begriffe, Konzepte und Prinzipien mit universaler Reichweite als *conditio sine qua non* für die Realisierung eben dieses Dialoges erachtet wird. Die exemplarische und damit keineswegs erschöpfende Darstellung nicht-westlicher Perspektiven erfolgt am Beispiel des „konfuzianischer“ und „islamischer“ Anschauungen zu drei Schlüsselbegriffen „westlichen“ liberalen Denkens, namentlich den Begriffen Gleichheit, Freiheit und Pluralismus.<sup>5</sup>

## Nicht-westliche Perspektiven

### a) Konfuzianische Sichtweise

Trotz der Gefahr unzulässiger Pauschalisierungen, die die Rede von *dem* Konfuzianismus in sich birgt, können bestimmte Kernelemente konfuzianischer Denktradition als konstitutiv für das Weltbild der verschiedenen konfuzianischen Denker betrachtet werden. Kaum einer Erwähnung bedarf z.B. die Tatsache, daß Werte Normen und Institutionen jeweils in einem bestimmten zeitlich-zivilisatorischen Kontext stehen, von dem losgelöst jegliche Interpretation ihrer Umsetzung auf der sozialen Verhaltensebene sich verbietet. So kann niemand mehr bestreiten, daß in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts nicht-verheiratete Paare (die sogenannten eheähnlichen Gemeinschaften) zum „Normalbild“ der Gesellschaft gehören. Dennoch ist die Institution der Ehe nach juristischen, steuerrechtlichen und zahlreichen anderen Gesichtspunkten nach wie vor die bevorzugt empfohlene Form der Partnerschaft - und zwar nicht zuletzt aus dem Grunde, daß die Ehe einst als Sakrament des christlich-katholischen Glaubens eine hohe Wertschätzung erfuhr bzw. unter Gläubigen auch heute noch erfährt. In der säkularisierten Gesellschaft ist die Institution ihrer sakralen Aura beraubt worden, nicht aber ihrer Herleitung aus dem Christentum als der dominanten hiesigen Religion.

Analoges gilt für den konfuzianischen Kulturkreis, in dem Elemente der konfuzianischen Ethik, wie etwa paternalistische Verhaltensmuster in den Gesellschaften Ost- und Südostasiens, auch in der heutigen Zeit noch Wirkmächtigkeit besitzen, ohne dabei alternative Verhaltens- und Beziehungsmuster gänzlich auszugrenzen.

## Das konfuzianische Weltbild

Grundgedanke des konfuzianischen Weltbildes ist die Vorstellung vom Universum als einer organischen Struktur unter der Kontrolle des Himmels. Der Herrscher (auf Erden) fungiert als

---

<sup>4</sup> Schulze, Reinhard: Die islamische Moderne; in: Burgmer, Christoph (Hg.): *Der Islam in der Diskussion*. Mainz: Verlag Donata Kinzelbach, 1996, S. 9-26, hier: 22.

<sup>5</sup> Hervorhebungen hier aufgrund der Holzschnittartigkeit der Einteilung.

Mittler zwischen Himmel und natürlicher Ordnung. Die ideale soziale Ordnung sollte nicht durch Gesetzesvollzug, sondern durch beispielhaftes moralisches Verhalten der Gesellschaftsmitglieder (und insbesondere des Herrschers) erzielt werden.

Dieses „beispielhafte moralische Verhalten“ manifestiert sich auf der normativen Verhaltensebene in fünf Tugenden oder Moraleigenschaften:

- Treue/Loyalität
- Barmherzigkeit/Menschenliebe
- Dank(-barkeit)
- Weisheit
- Aufrichtigkeit

Jeder Mensch hat seinen Platz auf Erden, wobei fünf zwischenmenschliche Beziehungen von besonderer Bedeutung sind, namentlich die Beziehungen zwischen:

- Fürst und Untertan
- Vater und Sohn
- Ehemann und Ehefrau
- älterem und jüngerem Bruder
- älterem und jüngerem Freund

Die Beziehung zwischen Vater und Sohn ist die wichtigste, denn durch sie wird die familiäre Ordnung erhalten.<sup>6</sup> „[D]ie Nation bildet die ‘große Familie’, wobei der Kaiser eine Art ‘Übervater’ darstellt. Somit besteht eine von der Familie ausgehende Verbindung zwischen dem einzelnen, der Familie selbst und dem Staat.“<sup>7</sup> In der chinesischen Gesellschaft sind bis auf eine Beziehung - die zwischen Freunden - auch heutzutage noch alle persönlichen Beziehungen hierarchisch geordnet.<sup>8</sup> Für Japan ist gerade die als *sempai-kôhai*-Verhältnis bezeichnete Beziehung als Ausdruck einer auch unter Freunden akzeptierten Hierarchie charakteristisch.<sup>9</sup>

Aus der Sichtweise vom Universum als organischer Struktur, einem vermittelnden Herrscher und an moralische Verhaltensnormen gebundenen Menschen ergeben sich verschiedene ordnungspolitische Leitbegriffe, die für das Funktionieren des klassischen konfuzianischen Staates relevant sind. Der Herrscher auf Erden kann keine Willkür walten lassen, sondern ist zu „benevolent rule“, zu wohlwollender Herrschaft, verpflichtet und sollte deshalb Herrschertugenden aufweisen, die seine Position und sein Handeln legitimieren.

Die Rekrutierung in den Staatsdienst basiert auf einem meritokratischen System (typisches Beispiel: chinesische Mandarine). Politische Entscheidungen werden konsensual erzielt und

---

<sup>6</sup> Vgl. Belardi, Nando: *China Sozial. Modernisierung und Sozialwesen in der VR China und Hongkong*. Marburg: Marburger Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung, 1993, S. 85f. Die Idee des „Familienstaates“ wurde im Japan des späten 19. und frühen 20. Jh. extrem ideologisiert und kulminierte in den 1940er Jahren zum Konzept der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre“. S. dazu Maruyama, Masao: *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*. London: Oxford Univ. Press, 1963.

<sup>7</sup> Belardi: *China Sozial*, S. 86.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> *Sempai-kôhai*: Informelle Beziehung, in der ältere, erfahrene Mitglieder in Schulen, Vereinen, Organisationen usw. den unerfahreneren Mitgliedern mit Rat und Tat zur Seite stehen und dafür Dankbarkeit, Respekt und oft auch Loyalität bezeugt bekommen. Vgl. Kodansha (Hg.): *Japan. An Illustrated Encyclopedia*. 2 Bde. Tokyo: Kodansha International, 1993, Bd. 1, S. 1344.

Gesetze dienen dem Staat in seiner schützenden wie auch disziplinierenden Funktion als Instrumente zur Erfüllung von Gemeinschafts- bzw. nationalen Interessen.

Inwieweit sind diese ordnungspolitischen Vorstellungen für die heutigen Gesellschaften Ost- und Südasiens noch von Bedeutung? Inwieweit sind sie vereinbar mit Idealen der westlichen Liberalismus- und Demokratieidee? - Daniel A. Bell, David Brown, Kanishka Jayasuriya und David Martin Jones haben in ihrer Publikation *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*<sup>10</sup> diese Fragen untersucht und sind zu dem Ergebnis gelangt, daß, wie der Titel des Buches nahelegt, sich Demokratie und konfuzianische Tradition nicht gegenseitig ausschließen, sich jedoch keine liberalen, sondern illiberale Demokratien im pazifischen Asien entwickeln (werden).

Analysiert anhand der zentralen Begriffe Gleichheit, Freiheit und Pluralismus, stellen die Autoren fest, daß sich selbst im Falle hoher Adoptionsbereitschaft auf der Ebene der Adaption und Implementierung demokratischer Strukturen und Maßnahmen Hindernisse in den Weg stellen, die auf kulturelle Traditionen und Werte in diesen Gesellschaften zurückzuführen sind.<sup>11</sup>

### Gleichheit:

Wenngleich in westlichen politischen und sozialen Systemen stets eine große Anzahl von Personen vom Zugang zu politischer Macht und von der gerechten Gewinnverteilung ausgeschlossen worden seien, so existiere doch zumindest auf theoretischer Ebene seit der Geburt des Liberalismus im England des 17. Jahrhunderts bei den meisten westlichen Denkern die Überzeugung, daß die Interessen eines jeden Gesellschaftsmitgliedes gleich wichtig sind. Die Wurzeln dieser Überzeugung seien in der gemeinsamen Doktrin von Judentum und Christentum zu suchen, daß alle Menschen gleiche Kinder Gottes seien.<sup>12</sup>

Schwierig werde nun die Verankerung solch egalitärer Prinzipien in Kulturen wie der hinduistischen, in der man von Ungleichheit qua Geburt ausgehe. In Südostasien tendierten die Menschen dazu, einer hierarchischen Weltsicht den Vorzug zu geben. Fazit:

„This is not to deny the presence of egalitarian ideals in Asian social and political theory, such as the Confucian stress on meritocratic education or the legalist idea that all persons (with the exception of the emperor) are equal before the law; all things taken into account, however, egalitarian norms are not as deeply entrenched in Asian culture as they may be in the West, at least in the sense that Western political and moral argumentation rules out explicit appeal to a hierarchical worldview [...].“<sup>13</sup>

Gleichheit als Prinzip erfährt durchaus Anerkennung, doch die Umsetzung egalitärer Prinzipien insbesondere im politischen Prozeß gestaltet sich umso schwieriger, je stärker traditionelle hierarchische Strukturen in der Gesellschaft verankert sind.

### Freiheit:

---

<sup>10</sup> N.Y.: St. Martin's Press, 1995.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 1-16.

<sup>12</sup> Ebd., S. 3.

<sup>13</sup> Ebd., S. 3f.

Freiheit als zentraler Wert im westlichen liberalen Denken wurde vor allem von den französischen und angelsächsischen Theoretikern (Mill, Montesquieu, Toqueville etc.) thematisiert und konzeptionalisiert. Bei aller Unterschiedlichkeit der Konzepte ist ihnen eine Fragestellung gemeinsam: die nach dem Verhältnis von Freiheit und (staatlicher) Autorität. So konstatiert Mill in der Einleitung zu seinem großen Werk *On Liberty*:

„The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar, particularly in that of Greece, Rome, and England. But in old times this contest was between subjects, or some classes of subjects, and the government. By liberty was meant protection against the tyranny of the political rulers.“<sup>14</sup>

Das rechte Maß an Freiheit des Individuums und der Minderheit zu finden, um nicht der „Tyrannei der Mehrheit“ ausgesetzt zu sein, die Frage also, wieviel Liberalismus in einem politischen System angemessen sei, durchzieht auch die Demokratiediskussion bis zum heutigen Tage. In der nicht-westlichen Welt aber sei Freiheit, so der Soziologe Orlando Patterson, nie ein prioritär anzustrebendes Ziel gewesen. Im Gegenteil, andere Werte und Ideale seien stets von größerer Bedeutung gewesen, z.B.

„the pursuit of glory, honor, and power for oneself or one’s family clan, nationalism and imperial grandeur, militarism and valor in warfare, filial piety, the harmony of heaven and earth, the spreading of the ‘true faith’, nirvana, hedonism, altruism, justice, equality, material progress - the list is endless.“<sup>15</sup>

Hagen Koo wiederum stellt den Vergleich zwischen westlichen liberalen und konfuzianisch geprägten Konzepten in einer Studie „starken Staat“ in Südkorea in direkten Zusammenhang mit der Entwicklung einer selbstbewußten Zivilgesellschaft.<sup>16</sup> Eine Kernidee der westlichen Vorstellung von Zivilgesellschaft sei das liberale Prinzip eines freien, selbstbestimmten, autonomen Individuums mit gleichem Recht auf soziale Gerechtigkeit und Erlangung von Zufriedenheit. Dieser Idee sei die Trennung zwischen Staat und Gesellschaft immanent, und die Bedeutung, die dem sozialen Leben als einem vom Staat getrennten Bereich beigemessen werde, leite sich im wesentlichen aus dem westlichen liberalen politischen Denken des 19. Jahrhunderts ab. Dem konfuzianischen politischen Denken sei diese Idee indes fremd, denn in ihm bildeten Staat und Gesellschaft eine moralische und ethische Einheit, seien also untrennbar miteinander verbunden.<sup>17</sup>

Der Autor will damit nicht ausdrücken, daß sich in Südkorea aufgrund konfuzianischen Einflusses keine Zivilgesellschaft entwickelt hätte, doch er bemerkt, und dies ist besonders im Rahmen des vorliegenden Beitrags von Interesse, daß „the nascent civil society was a product not so much of capitalism or Western political liberal ideas as of the nationalistic reactions to alien power.“<sup>18</sup> Die Entfremdung der Gesellschaft sei aufgrund der kolonialen Erfahrung mit einer fremden Staatsmacht, d.h. der Erfahrung mit der japanischen Annexion Koreas 1910-1945, entstanden.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Mill, John Stuart: *On Liberty*; in: Lerner, Max: *Essential Works of John Stuart Mill*. N.Y./Toronto/London: Bantam Books, 1965, S. 253-360, hier: 255.

<sup>15</sup> Patterson, Orlando: *Freedom*. N.Y.: Basic, 1991, S. x (zitiert nach Bell et al.: *Towards Illiberal Democracy*, S. 5).

<sup>16</sup> Koo, Hagen: *Strong State and Contentious Society*; in: Idem (ed.): *State and Society in Contemporary Korea*. Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1993, S. 231-249, hier: 237ff.

<sup>17</sup> Ebd., S. 238.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd.

Der von Mill beschriebene „struggle between Liberty and Authority“ als „most conspicuous feature in the portions of history“ (s. oben) ist demnach im koreanischen Falle nur insofern eine genuin aus der Notwendigkeit des Schutzes vor der Tyrannei der politischen Herrscher entstandener „struggle“, als die Fremdherrschaft das konfuzianische Konzept der Einheit von Staat und Gesellschaft zerstörte, als die Entfremdung zwischen beiden Bereichen aufgrund externer, imperialer Einflüsse eintrat<sup>20</sup> Die Weiterführung dieses Gedankens führt zu der durchaus plausiblen Auslegung, daß der Wert der Freiheit bzw. das Heranwachsen einer starken Zivilgesellschaft (als genetische Konsequenz aus dem Streben nach politischer Freiheit) sehr wohl als gesellschaftliche Phänomene in konfuzianisch beeinflussten Staaten in Erscheinung treten können. Nur können die historischen Prozesse, die dazu führten, andere sein als die, die sich in Europa und Amerika vollzogen haben. Mit anderen Worten: Modernisierung und Industrialisierung müssen nicht zwingend der Hauptmovers für das Auftreten gleicher Phänomene (Freiheitsstreben; Zivilgesellschaft) in verschiedenen Ländern sein.

Der kausale Zusammenhang zwischen Modernisierung-Liberalisierung-Demokratisierung wird dadurch nicht gänzlich aus den Angeln gehoben, wie sogar die selbsternannten Paradebeispiele für Modernisierung ohne forcierte politische Liberalisierung - Malaysia und Singapur - eingestehen müßten;<sup>21</sup> er wird allerdings seiner paradigmatischen Wirkmächtigkeit enthoben, sobald mit ihm gleichzeitig eine Ausschließlichkeit verbunden wird, die letztlich zur Ignoranz der Ursprungsvielfalt nach außen hin gleicher Phänomene führt.

Analoges gilt für die Entwicklung einer pluralistischen Gesellschaft.

### Pluralismus:

Bell et al. sprechen in bezug auf die Konsolidierung pluralistischer Strukturen von unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklungen im Westen und in Ost- und Südostasien, die zu ebenso unterschiedlichen Einstellungen dem Wert Pluralismus gegenüber geführt hätten. Ihr Resümee nach der Untersuchung dieses Aspektes lautet:

„The Western world came to recognize the permanent fact of social pluralism by institutionalizing the principle that citizens were to live within a common legal and constitutional system that secures individual rights held as ‘trumps’ against the ‘tyranny of the majority’.“<sup>22</sup>

Anderes vollzog sich im pazifischen Asien:

„Not having undergone the same history [of Reformation and Wars of Religion; C.D.], East- and Southeast Asian states never did draw the ‘lesson’ that political systems must be founded on general principles acceptable to widely different

---

<sup>20</sup> Es mag eingewendet werden, daß Korea auch vor der japanischen Besetzung nicht frei von Fremdherrschaft gewesen sei, doch die Tributpflichtigkeit gegenüber China, der Korea und mehrere andere Länder der Region in den Jahrhunderten vorher unterlagen, bedeutete im Unterschied zur Unterordnung unter japanische Herrschaft nicht die vollkommene Unterwerfung unter chinesische Verwaltungsstrukturen oder gar die Sinisierung des Landes. Japan hingegen praktizierte willentlich die Japanisierung der koreanischen Bevölkerung.

<sup>21</sup> S. dazu Heberer, Thomas: Ostasien und der Westen: Globalisierung oder Regionalisierung?; in: *ASIEN*, Nr. 63 (April 1997), S. 5-35 (bes. 16f.).

<sup>22</sup> Bell et al.: *Towards Illiberal Democracy*, S. 7.

moral outlooks and interest groupings, much less the idea that the state ought to be neutral between all the conceptions of good life.“<sup>23</sup>

Die Beobachtungen der Autoren scheinen ihre Bestätigung zu finden, wenn man die nach wie vor am Konsens- statt am Mehrheitsprinzip orientierten politischen Entscheidungsprozesse in der ostasiatischen Region betrachtet. Der „fact of pluralism“ wird jedoch auch hier wiederum nicht negiert, sondern vielmehr seine Adaption an die traditionellen Gegebenheiten betont, so daß Politikwissenschaftler in Japan beispielsweise von „geregeltem Pluralismus“ (*patterned pluralism*) sprechen. Michio Muramatsu, einer der Hauptvertreter dieser Theorie, beschreibt den geregelten Pluralismus als eine neue Art von Pluralismus, die sich in ihrer ‘Geregeltheit’ - geregelt in dem Sinne, daß eine Integration von Staat und Gesellschaft besteht - vom gängigen westlichen Erscheinungsbild von Pluralismus unterscheidet.<sup>24</sup>

Geregelter Pluralismus sei pluralistisch in grundlegender Hinsicht: Der Einfluß von Interessengruppen sei in Japan breit gestreut, nicht konzentriert; Interessengruppen fänden zahlreiche Ansatzpunkte, um Zugang zum politischen Prozeß zu erlangen; und obwohl die Interessengruppen definitiv in enger Verbindung zu Regierung und Bürokratie stünden - ermöglicht durch die *catch-all*-Linie der dominanten politischen Partei(en) -, erlaube die beiderseitige Beziehung Autonomie und Konflikt. Eine „starke Regierung“ sei ebenfalls charakteristisch:

„We are not dealing here with classical pluralism in which policy was merely the outcome of open-ended, competitive lobbying by pressure groups on a relatively weak government. Rather the patterned pluralist government is strong, interest groups sometimes have cooperative relations with the government and with each other, and lobbying is not open-ended because interest groups usually are constantly allied with the same parties and bureaucratic agencies.“<sup>25</sup>

Die Analogie zu der von Koo erwähnten Einheit von Staat und Gesellschaft ist augenfällig, obgleich Muramatsu/Krauss nicht *expressis verbis* auf Einflüsse konfuzianischen Denkens in Japan eingehen.

## b) Islamische Sichtweise

Für die Rede von *dem* Islam gilt gleiches wie für die Rede von *dem* Konfuzianismus. Er ist kein zurechtgeschnürtes, zur Öffnung und Inspektion bereites Kulturpaket. Abgesehen davon, daß islamische Religion, islamische Kultur, islamische Politik etc. jeweils voneinander zu unterscheidende Kategorien darstellen, sind auch islamische Begriffe und ihre Bedeutung stets in ihrem zeitlichen Kontext zu betrachten. Die Entkopplung von Begriff und Zeit kann, wie Schulze treffend am Beispiel des Terminus *umma* illustriert, zu Fehlinterpretationen führen, die dem besseren Verständnis des Islams im Westen wenig dienlich sind:

„Auch der Begriff ‘umma’ ist im Grunde nur jeweils in einer bestimmten historischen Zeit zu verstehen. In der islamischen Frühzeit bedeutete ‘umma’ nichts anderes als die Konföderation von Stämmen. Also eine reine, auf die Stammesgesellschaft bezogene Kategorie. Das hat nichts mit dem Begriff für das

<sup>23</sup> Ebd., S. 8.

<sup>24</sup> S. Muramatsu, Michio/Ellis S. Krauss: The Conservative Policy Line and the Development of Patterned Pluralism; in: Yamamura, Kojo/Yasukichi Yasuba (eds.): *The Political Economy of Japan. Volume 1: The Domestic Transformation*. Stanford, Ca.: Stanford Univ. Press, 1987, S. 516-554.

<sup>25</sup> Ebd., S. 537.



Entstehen eines Nationalstaates zu tun, wie heute auch manche Theoretiker gerne sagen. 'Umma' ist vielmehr ein spezifischer Begriff, der durch die islamische Geschichte hindurch bis heute Unterschiedliches bezeichnete. Manchmal bedeutete er [R]eich, mal bedeutete er auch, wie seit dem 19. Jahrhundert verstärkt Kulturgemeinschaft, Staat oder Nationalstaat.<sup>26</sup>

Dennoch kann, wie im vorangehenden Abschnitt über das konfuzianische Weltbild und ihm entstammende Werte und Traditionen, auch für die islamisch geprägten Gesellschaften ein Grundbestand an Leit- und Ordnungsbegriffen zusammengestellt werden, der einen angemessenen Vergleich von Kulturkreisen erlaubt.

### **Das islamische Weltbild**

Der Grundgedanke im islamischen Weltbild besteht in der Vorstellung, daß das Universum streng geordnet ist und einer vollkommene Gesetzmäßigkeit folgt. In der Welt der Menschen herrschen Naturgesetze und biologische Gesetze; das allumfassende, das Universum einschließende Gesetz ist das Gesetz Gottes. Gott ist Schöpfer und Erhalter des Universums und die gesamte Schöpfung gehorcht dem Gesetz Gottes.

Der Mensch ist eine Kreatur Gottes. Er wird als sein Stellvertreter auf Erden mit dem Auftrag eingesetzt, Gottes Gebot zu erfüllen. Der menschliche Herrscher auf Erden hat dafür Sorge zu tragen, daß die Menschen ein gottgefälliges Leben führen.

Auf der normativen Konzepten Verhaltensebene ergeben sich aus diesem Auftrag Gottes heraus fünf Individualpflichten des Muslim, die als die „fünf Säulen der Religion“ bezeichnet werden:

- Glaubensbekenntnis
- Gebet(-sritual)
- Almosensteuer
- Fasten
- Pilgerfahrt

Die früher wie heute recht kostspielige Pilgerfahrt nach Mekka braucht nur von den Muslimen unternommen zu werden, die die finanziellen Möglichkeiten dazu haben. Auch für das strikte Fasten im Fastenmonat Ramadan gelten Ausnahmeregeln, beispielsweise für eine schwangere Muslima.

Als ordnungspolitische Leitbegriffe sind zunächst die Termini *umma* und *shûrâ* von Bedeutung. Beide bilden, unabhängig von ihrer konkreten Bedeutung in einer konkreten Zeit, für Muslime das Fundament für Gewaltenteilung und politische Partizipation. Unter *shûrâ* wird in der islamischen Staatsauffassung die Verpflichtung des Herrschers verstanden, bei Entscheidungen den Rat anderer einzuholen. Meier bezeichnet sie als „im islamischen Modernismus koranisch begründetes Konzept politischer Partizipation“, welches „als islamische Entsprechung oder Alternative zur westlichen Demokratie“ fungiere.<sup>27</sup>

Ein prägnantes Beispiel für die Kompatibilität von *umma* und *shûrâ* mit grundlegenden westlichen Ideen von Demokratie und Parlamentarismus stellt in diesem Zusammenhang die

<sup>26</sup> Schulze: Die islamische Moderne, S. 14.

<sup>27</sup> Meier, Andreas: *Politische Strömungen im modernen Islam*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 1995, S. 201.

Interpretation des Ägypters Hâmid Sulaiman dar, der die Vereinbarkeit von Islam und säkularem Staat unterstreicht. Für Sulaiman fungiert die *umma* als definitive Quelle der Gewalten.<sup>28</sup> Dazu Meier:

„Dies bedeutet auf der Ebene der politischen Gewaltenlehre, die Sulaiman im Anschluß an die durch *Montesquieu* begründete europäische Tradition darstellt, daß im Islam nicht Gott - wie Maudûdî und Sayyid Qutb meinen -, sondern die Umma und somit die Muslime selbst die gesetzgebende Gewalt darstellen. Dies interpretiert er historisch anhand der Institution des Kalifats: Die mit diesem verbundene Herrscherwürde - die exekutive Gewalt - wurde in der Praxis der frühen Muslime durch Wahl von seiten der Umma nach dem islamischen Prinzip der *sûrâ* übertragen.“<sup>29</sup>

Sulaiman selbst geht so weit, im Islam den Ursprung der modernen Demokratie gegeben zu sehen:

„Dies [= die *umma* als Quelle der Gewalten; C.D.] weist darauf hin, daß in das Gewebe des Islam Fäden der Demokratie geflochten sind, die nicht nur die Umma als Quelle der Gewalten festlegen, sondern die darüber hinaus unzweifelbar bestätigen, daß dem Islam die Ehre der Priorität zukommt, die ersten Keime der modernen Demokratie in Theorie, Philosophie und Praxis entwickelt zu haben - bevor sie Europa kennengelernt hat, um sie nun als sein ausschließliches Verdienst hinzustellen...“<sup>30</sup>

Bestand im konfuzianischen Weltbild die Aufgabe des Herrschers darin, zwischen Himmel und Menschen zu vermitteln und ein moralisches Vorbild zu sein, so besteht nach islamischer Vorstellung die Funktion des Herrschers darin, den Untertanen ein gottgefälliges Leben zu ermöglichen. Tut er dies nicht, hat das Volk unter Berufung auf die göttliche Autorität das Recht, Widerstand zu leisten. Im Verständnis der *umma* als Quelle der Gewalten ist Opposition gegen autoritäre Regime legitimiert, allerdings einzig unter der Voraussetzung, daß die Verantwortung des Handelns der *umma* vor Gott gewährleistet ist. Das Prinzip lautet somit nicht Volkssouveränität, sondern Gottessouveränität.<sup>31</sup>

Im Unterschied zum Konfuzianismus, der weniger eine Religion (geschweige denn eine monotheistische) als vielmehr eine Ethik bezeichnet, ist die Religion im Islam das einigende Band des Staatswesens. Die Religion eint die Muslime im „Gebiet des Islam“ (*dâr al-islâm*). Anhänger anderer (Buch-)Religionen werden toleriert, was jedoch nicht bedeutet, daß ihnen in allen islamischen Staaten auch Rechtsgleichheit und Statusgleichheit zuteil würde! Trotz der unvermeidbar theologischen Interpretation der Welt und ihrer Probleme sehen viele Muslime grundsätzlich keinen Widerspruch zwischen Islam und Säkularismus. Der 1995 von den religiösen Eliten zum Apostaten erklärte, von seiner Ehefrau zwangsgeschiedene und nach Europa geflohene Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid ist innerhalb dieses Diskurses beispielgebend für die „progressiven“ islamischen Stimmen, die von den staatlichen und religiösen Machthabern freilich nicht immer gerne gehört werden:

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 158-169. Nach einem kurzen Vorspann Meiers folgt die deutsche Übersetzung eines Auszuges aus einem Originaltext Sulaimans. - *Umma* möge im folgenden als „Gemeinschaft der Muslime“ verstanden werden.

<sup>29</sup> Ebd., S. 159.

<sup>30</sup> Ebd. S. 164 (= dt. Übersetzung des arabischen Originals).

<sup>31</sup> Vgl. dazu ebd., S. 29f.

„Der Säkularismus ist seinem Wesen nach die wahre Interpretation und das wissenschaftliche Verständnis von Religionen. Nicht das, was die Lügner verbreiten, die behaupten, daß Säkularismus Atheismus bedeute und die Religion von der Gesellschaft[t] und dem Leben trennen wolle[n]. Der religiöse Diskurs vermischt bewußt die Trennung von Kirche und Staat, das heißt die Trennung zwischen der politischen Macht und der Religion mit der Trennung des Glauben[s] von der Gesellschaft und dem Leben. Die erste Trennung ist möglich und nötig. [...] Die zweite Trennung [...] ist eine Illusion, die der religiöse Diskurs in seinem Kampf gegen den Säkularismus verbreitet, um den Vorwurf der Gottlosigkeit zu untermauern.“<sup>32</sup>

Die Vereinbarkeit von Säkularismus und Islam erscheint dem westlichen Beobachter meist eher in Staaten wie Indonesien oder Malaysia denn in arabisch-islamischen Staaten möglich zu sein. Wenn im folgenden Ansichten muslimischer Intellektueller zu den Begriffen Gleichheit, Freiheit und Pluralismus dargestellt werden, soll der „Arabienlastigkeit“ ein wenig entgegengewirkt werden, indem gerade auch Positionen indonesischer Muslime aufgeführt werden. Dabei gehen die indonesischen Aussagen sämtlich auf eine von Masykuri Abdillah geführte Untersuchung zurück, in der eine Gruppe muslimischer Intellektueller in Indonesien nach ihren Ansichten zum westlichen Demokratiekonzept befragt worden sind.<sup>33</sup>

### Gleichheit:

Das Prinzip der Gleichheit wirft in zwei zentralen Bereichen Probleme auf, wenn die Frage nach der Kompatibilität mit *dem* westlichen Gleichheitsbegriff gestellt wird. So lassen sich starke Divergenzen unter muslimischen Theoretikern in der Diskussion über die Gleichheit von Mann und Frau sowie über die Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen erkennen. Abdillahs Untersuchung zufolge besteht unter indonesischen muslimischen Gelehrten wesentlich mehr Übereinstimmung darin, Gleichheit unmittelbar mit gleichem Zugang zu Erziehung und Ausbildung („opportunity of education“) und mit sozialer, ökonomischer und gesetzlicher Gerechtigkeit zu verbinden, als daß sich Einstellungen zur geschlechtlichen und *gender*-Gleichheit auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen.<sup>34</sup> „They even consider justice as the most fundamental Islamic value on society.“, heißt es.<sup>35</sup>

Bevor wir uns in einem Exkurs der heftig umstrittenen Frage der Geschlechtergleichheit widmen, sei darauf hingewiesen, daß die Gleichheit von Mann und Frau in der islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 unter Berufung auf den Koran Erwähnung findet.<sup>36</sup> Die

<sup>32</sup> Abu Zaid, Nasr Hamid: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt a.M.: dipa, 1996, S. 26f. Der „Fall Abu Zaid“ fand auch in der deutschen Presse starken Widerhall. Das Werk *Islam und Politik* ist die deutsche, mit sehr vielen hilfreichen Erläuterungen versehene Übersetzung des Buches Abu Zaid, das zu seiner Verurteilung und Scheidung führte (Originaltitel leider nicht vermerkt).

<sup>33</sup> Abdillah, Masykuri: *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera, 1995. Abdillah führte Interviews mit neun muslimischen Intellektuellen durch, die er der „modernist“- und der „neo-medernist“-Strömung im indonesischen Islam zuordnet.

<sup>34</sup> Ebd., S. 98-111.

<sup>35</sup> Ebd., S. 110. Zur Frage der Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen s. auch Meier: *Politische Strömungen im Islam*, S. 171.

<sup>36</sup> In der Beschreibung des richtigen Weges zum Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft heißt es: „1. Eine Gesellschaft, in der alle Menschen gleich sind; in der es keine Privilegierung und Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Rasse, Geschlecht, Farbe, Sprache oder Religion zwischen den einzelnen gibt. 2. Eine Gesellschaft, in der die Gleichheit Grundlage des Besitzes der Rechte und der Verhängung der Pflichten ist; eine Gleichheit, die ihren Ursprung in der gemeinsamen menschlichen Herkunft hat: ‘Ihr Menschen! Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen’ (Koran 49,13); [...].“ *Allgemeine Erklärung*

vollständige Gleichbehandlung und uneingeschränkte politische Teilhabe von Frauen ist damit jedoch nicht garantiert, so daß z.B. die Notwendigkeit, die Frau zu „schützen“, immer gerne als Argument vorgebracht wird, um ihr die aus westlicher Sicht „traditionelle“ Frauenrolle zuzuweisen. Die offenbarungstheologischen Texte (Koran; *sunna*<sup>37</sup>) bilden dabei die Referenz und erlauben naturgemäß eine Fülle von Interpretationen.

### Exkurs: Gleichheit von Mann und Frau im Islam

Das Problem der Gleichheit bzw. Ungleichheit von Mann und Frau ist unbestritten eines derjenigen Themen, die im Westen immer wieder zur Kritik am Islam anregen. Im innerislamischen Diskurs finden sich dazu mindestens genauso viele divergierende Ansichten wie im Falle der nachfolgend zu betrachtenden Stichwörter Freiheit und Pluralismus. Die türkische Soziologin Nilüfer Göle hat sich in zahlreichen Arbeiten mit dem westlichen Begriff von Gleichheit, der islamischen Moral und der Frauenfrage als Prüfstein der Verwestlichung auseinandergesetzt.<sup>38</sup> Sie gelangt, zumindest in bezug auf die Türkei, zu der Ansicht, daß sich eine traditionalistische (islamistische) und eine westlich orientierte Strömung seit der Modernisierung (ab ca. 1840) und wohl auch in Zukunft unversöhnlich gegenüber stehen werden.<sup>39</sup> Die historische Analyse der Auseinandersetzung und der Uneinigkeit zwischen Islamisten und Modernisten regt für Göle zu „eine[r] neue[n] Lesart der Geschichte“, ja „zur Erforschung des ‘verborgenen Gesichts der Moderne’“ an.<sup>40</sup> Denn:

„Anders als die westliche Moderne, die von Kräften wie Industrialisierung, Produktion und Klassenkonflikten geprägt wurde, war die türkische Modernisierung das Ergebnis von Verwestlichung und Säkularisierung der Reformeliten, denen die Emanzipation der Frau von der traditionellen islamischen Lebensform den Weg ebnen sollte. In nahezu allen islamischen Ländern steht dank der historisch spezifischen Art der Modernisierung die Frauenfrage im Mittelpunkt bei der Entwicklung sowohl des Islamismus als auch der Moderne.“<sup>41</sup>

Für Göle erweist sich die Herausbildung der modernistischen und der islamistischen Strömung - und mithin die Verhärtung der Positionen zur Frauenfrage - als ein Resultat der türkischen Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne. Die Frage der Gleichheit von Mann und Frau als in den Offenbarungstexten des Islam verankertes oder nicht verankertes Prinzip ist somit auf engste Weise mit der Akzeptanz oder der Ablehnung von „Verwestlichung“ verknüpft und entzieht sich dadurch in gewissem Maße der „objektiven“ Beantwortung. Göle belegt anhand des Beispiels der Verschleierungsbewegung an türkischen Universitäten (ab 1983), daß die Frauen selbst auch jeweils der einen oder der anderen Strömung zugeneigt sind und damit nicht a priori, wie es das westliche Auge meist gerne sieht, der modernistischen Richtung angehören müssen. Das Thema Verschleierung habe sich in der Türkei nicht nur „zu einer entscheidenden Kraft bei der Radikalisierung innerhalb der islamistischen Bewegung“ entwickelt - Studentinnen mit Kopftuch, denen der Zugang zu den Universitäten untersagt wurde, organisierten sich und mobilisierten zu Protestaktionen -, sondern sei „zu einer Quelle politischer Konflikte und Polarisierung zwischen Säkularisten

---

*der Menschenrechte im Islam*; in: Meier: *Politische Strömungen im Islam*, S. 169 [171]-177, hier: 175. - Zur Problematik islamischer Menschenrechtsauffassung s. auch Schulze, Reinhard: *Menschenrechte in der islamischen Diskussion*. Wuppertal: Arbeitspapier des Instituts für Internationale Politik, Nr. 12 (Juli 1991).

<sup>37</sup> *Sunna*: Sammlung von Worten und Taten des Propheten Muhammad, verfaßt in der Gattung des *hadith* und neben dem Koran die Offenbarungsquelle im Islam.

<sup>38</sup> Göle, Nilüfer: *Republik und Schleier*. Berlin: Babel Verlag, 1995 (bes. Kapitel I.).

<sup>39</sup> Ebd., S. 41f.

<sup>40</sup> Ebd., S. 21.

<sup>41</sup> Ebd., S. 22.

und Islamisten geworden“.<sup>42</sup> Verschleierung kann, wie auch Göle bestätigt, nicht gleichgesetzt werden mit Unterwürfigkeit und Rückschritt. Sie ist vielmehr „als diskursives Symbol [...] ein wesentliches Element bei der Vermittlung politischer Inhalte“, bei den modernen Islamistinnen „eine Affirmation weiblicher muslimischer Identität“, die durch allzu starke Verwestlichung verloren zu gehen droht:

„In diesem Sinn unterscheidet sich der Schleier, beziehungsweise die Art des Kopftuchs, wie es die jungen Islamistinnen tragen, von der traditionellen Art der Kopfbedeckung der Muslimin, dem traditionellen Kopftuch. Während letzteres in den Grenzen der Tradition bleibt, von einer Generation zur nächsten weitergegeben und unhinterfragt von den Frauen übernommen wird, handelt es sich bei ersterem um die aktive Wiederinbesitznahme [islamischer Religiosität und Lebensform; C.D.] durch die Frauen, die traditionelle Lebensbereiche hin zu modernen durchschreitet und einen politischen Kommentar darstellt.“<sup>43</sup>

Weibliche Verschleierung kann somit im gesellschaftlichen Erscheinungsbild je nach (Trag-/Binde-)Art sowohl eine „traditionelle“ als auch eine „progressive“ Einstellung übermitteln. Einmal mehr ist daran erkennbar, wie notwendig der tiefere Blick auf die Vorgänge ist, die zu Phänomenen wie dem der Verschleierung geführt haben, bevor sie be- bzw. „abgeurteilt“ werden.

Einen weiteren Aspekt des Exkurses über die geschlechtliche Gleichstellung stellt der Versuch der marokkanischen Soziologin Fatema Mernissi dar, aus den islamischen Quellen heraus die politischen Rechte der Frau zu beweisen, die ihr in der Praxis oft versagt werden.<sup>44</sup>

Mernissi zeigt durch minutiöse Quellenforschung auf, daß die Frauen zu Lebzeiten des Propheten Muhammad aktiv am politischen Leben teilnahmen und Einfluß auf die politische Entscheidungsfindung ausübten. Anders als ihre Fachkollegin Göle setzt Mernissis Argumentation bei der Feststellung an, daß mit der Modernisierung im 20. Jahrhundert Schule und Arbeitsplatz als Domänen der Männer in Frage gestellt wurden und dadurch die gesellschaftlichen Hierarchien ins Wanken gerieten.

„Die Inthronisierung der Frau, die das Prinzip der Ungleichheit verkörperte, das konstitutive Element der Hierarchie, das *Alif*, die Vorstufe des Wesens, das nur in einem Untergebenenverhältnis zur Autorität existierte, hat die Muslime gezwungen, sich in wenigen Jahrzehnten einer Sache zu stellen, für deren Verarbeitung das Abendland Jahrhunderte gebraucht hat und die auch heute noch mit Schwierigkeiten besetzt ist: Demokratie und Gleichheit der Geschlechter, d.h. Infragestellung der gesellschaftlichen, politischen und geschlechtlichen Ungleichheiten. Kein Wunder, daß sie sich schwer damit tun.“<sup>45</sup>

Zu beachten ist allerdings, daß Mernissi damit nicht dem westlichen Modernisierungs- und Demokratiemodell die Wirkung eines Allheilmittels zuschreibt, sondern der massiven Dominanz der männlichen politischen Machthaber und religiösen islamischen Autoritäten vorhält, aus pragmatischen und Machterhaltungsgründen ganze „Bücher über die

---

<sup>42</sup> Ebd., S. 9.

<sup>43</sup> Ebd., S. 12f.

<sup>44</sup> Stellvertretend für eine Reihe von außerordentlich aufschlußreichen Arbeiten der Autorin sei an dieser Stelle eines ihrer Hauptwerke angeführt, dem die Argumentation für den vorliegenden Beitrag entnommen wurde. Mernissi, Fatema: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*. Frankfurt a.M.: Dagyeli, 1989.

<sup>45</sup> Ebd., S. 32.

Notwendigkeit des Ausschlusses von Frauen aus dem politischen Leben verfaßt“ zu haben.<sup>46</sup> Die Quellenforschung erlaubt ihrer Ansicht nach durchaus andere Auslegungen, die der westlichen Demokratie- und Gleichheitsidee sehr nahe kommen. Solange sich die Tatsache, Muslim zu sein, jedoch als die Tatsache definiere, einem theokratischen Staat anzugehören, in dem Muslimsein ein „zivilrechtlicher Personenstand, ein Ausweis, ein Reisepaß“ sei und nicht eine individuelle Glaubenswahl, werde die Dominanz der männlichen Autorität schwer zu brechen sein. Die „Konfusion zwischen dem Islam als persönlichem Glauben einerseits und dem Islam als Gesetz und Staatsreligion andererseits“ habe großen Anteil am „Scheitern der marxistisch orientierten und überhaupt der linken Bewegungen innerhalb der islamischen Länder“.<sup>47</sup>

Inkompatibilität der *Ideen* dürfte demnach nicht als Hindernis für eine westlich-islamische Verständigung angeführt werden.

### Freiheit:

Im Islam fällt eine Facette des Freiheitsbegriffes ins Auge, die bei der Betrachtung des Konfuzianismus' außer Acht blieb, weil es dort keinen transzendenten Gott gibt: die Freiheit des Menschen vor Gott. Dieser Aspekt, der ja sehr wohl auch für christlich geprägte Philosophen im Zentrum der Überlegungen stand, ist aus islamischer Sicht unmittelbar mit der Reflexion über politische und soziale Freiheit verbunden (was nicht Wunder nimmt, denn die Kopplung des politischen Handelns an die Verantwortung vor Gott, die weiter oben erwähnte Relevanz der Gottessouveränität, belegt diesen Zusammenhang eindeutig). Einzig die Gedankenfreiheit ist im Islam absolut.

„In liberal democracy“, so Abdillah, „freedom emphasizes the ability to act without restriction; while in Islam, it emphasizes the ability to exist.“<sup>48</sup> Diese Differenz sei insbesondere durch die verschiedenen Konzeptionen von *Gesetz* im Westen und im Islam begründet. Islamisches Gesetz umfasse sowohl den persönlichen als auch den zwischenmenschlichen Lebensbereich, wohingegen das Gesetz in liberalen westlichen Systemen nur den zwischenmenschlichen Bereich abdecke. Im Islam könne nicht jeder in seiner Privatsphäre tun, was ihm beliebt, wie es im liberalen System doch erlaubt sei.<sup>49</sup>

In Indonesien ist der Islam in der Verfassung nicht erwähnt. In den meisten arabisch-islamischen Staaten hingegen ist das von Gott über den Propheten offenbarte Gesetz, die *shari'a*, als Quelle der Rechtsschöpfung in der Verfassung verankert. Das offenbarte Gesetz hat damit zwar keine unmittelbare legale Bedeutung für den Muslim, wohl aber eine mittelbare, wenn, wie beispielsweise in der islamischen Menschenrechtserklärung von 1981, islamischerseits die Frage aufgeworfen wird, „inwiefern der Gedanke vernunftrechtlich begründeter Menschenrechte mit den offenbarungstheologischen Prämissen des Islam zu verbinden ist.“<sup>50</sup>

Der Wert der Freiheit steht, genauso wie die Werte Gleichheit, Ehre, Würde usw., unter dem Credo „Gottesrecht bricht Menschenrecht“. Schulze gibt die logische Konsequenz dieses Credos aus der Sicht iranischer Intellektueller wieder, die in der Diskussion über die Universalität der Menschenrechte ihre Argumente mit dem Unterschied zwischen

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 29f.

<sup>47</sup> Ebd., S. 28f.

<sup>48</sup> Abdillah: *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals*, S. 117.

<sup>49</sup> Ebd., S.117.

<sup>50</sup> Meier: *Politische Strömungen im Islam*, S. 170.

Anthropozentrismus (Westen) und Theozentrismus (islamische Länder) begründen und die Freiheit dem Recht Gottes unterordnen:

„Da die westlichen Gesellschaften anthropozentriert seien, könne es im Grunde nur anthropozentrische Menschenrechte geben. Hier läge der entscheidende qualitative Unterschied zu der Situation in Ländern wie Iran, in denen eine islamische Ordnung begründet wird. Diese sei nämlich im Gegensatz zum Westen theozentrisch aufgebaut. Das Recht ist zunächst Recht Gottes. Alle Freiheiten beziehen sich daher auf eine höhere, transzendente Ebene. Erst an zweiter Stelle sind die Menschenrechte (wörtlich zu verstehen) zu sehen. Gottesrecht breche Menschenrecht, daher ist Verabsolutierung von Menschenrechten Blasphemie, Gottesleugnung. Durch diesen Systemvergleich können die Intellektuellen und Gelehrten die Anwendung von Menschenrechtskategorien auf den Islam als Weltanschauung und auf die gesellschaftliche Praxis einer islamischen Herrschaft zurückweisen, ohne selbst in den Verdacht zu geraten, außerhalb des idealisierten Rahmens der Menschenrechte zu stehen.“<sup>51</sup>

### Pluralismus:

Im Koran ist die Pluralität menschlicher Wesen ein konstituierendes Element von Gottes Willen, so der indonesische Muslim Nurcholish Madjid in Abdillahs Untersuchung.<sup>52</sup> Der Koran anerkenne und befürworte Pluralität und Pluralismus. Die Verschiedenheit menschlicher Ansichten und Ordnungen brauche nicht gefürchtet zu werden, sondern sollte Ausgangspunkt für ein Wettstreben um gute Taten sein.<sup>53</sup>

Auffallend bei Madjid wie auch bei den übrigen Befragten ist, daß weniger auf politischen Pluralismus denn auf sozialen, und in diesem Kontext besonders auf religiösen Pluralismus Bezug genommen wird. Pluralismus wird dadurch meist mit dem Verweis auf religiöse Toleranz verbunden. Ähnlich wie bei der Diskussion über das Gleichheitsprinzip nimmt die Frage der Behandlung von Nicht-Muslimen einen hohen Stellenwert in der Diskussion über Pluralismus ein.

Zivilgesellschaft und politische Partizipation als Aspekte des politischen Pluralismus sind gleichwohl begehrte Topoi des modernen innerislamischen Pluralismusdiskurses, dessen Stattfinden bisweilen vom Westen übersehen wird, wie der libanesische Politikwissenschaftler Ahmad S. Moussali beklagt:

„These conferences [= Konferenzen und Symposien zu den oben genannten Themen; C.D.] took place at a time when most of the West had projected uncalled-for sensationalism about Islamic fundamentalist dangers, disregarding the plight of the peoples of the area [hier: the Middle East; C.D.] and the dialogues and debates that have been going on among diverse political trends about political theories and rights of people. [...] With the exception of the works

<sup>51</sup> Schulze: *Menschenrechte in der islamischen Diskussion*, S. 18.

<sup>52</sup> Abdillah: *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals*, S. 118.

<sup>53</sup> Ebd., S. 119.

of a few academics, the true issues discussed in the Middle East have been totally neglected.“<sup>54</sup>

In der Zusammenfassung seiner Analyse moderner islamisch-fundamentalistischer Diskurse über Zivilgesellschaft, Pluralismus und Demokratie gelangt Moussalli zu der Feststellung, daß Pluralismus und Demokratie im Kontext von Zivilgesellschaft als Mittel hervorgehoben werden, die zur Erlösung sowohl der Gemeinschaft als auch des Individuums dienen. Trotz der Tyrannei von Regimen und Reichen, die die islamische Welt durch die Jahrhunderte beherrscht haben (und beherrschen), sei die Idee der Zivilgesellschaft höchst präsent im moderaten islamisch-fundamentalistischen Denken. Die Reaktion auf die Repression solcher Regime in Form von Gewaltaktionen sei nicht mehr als der Ausdruck der Auflehnung gegen Unterdrückung. Die moderaten Fundamentalisten sähen keinen Widerspruch zwischen oder Hindernisse für die Integration von islamischen und westlichen Philosophien, Systemen und Institutionen. Im Gegenteil:

„In fact, by insisting that these systems and institutions, when properly grounded, are truly Islamic, the moderates not only bridge the cultural gap between the East and the West, but consequently deny the exclusivity of Islamic thought and attribute the East-West conflict to historical political factors, such as colonialism and imperialism. Since the East and the West have common religious and philosophical roots, there is ample room for multi-cultural and religious cooperation and co-existence.“<sup>55</sup>

Die Verankerung pluralistischer Prinzipien im Sinne von Einflußnahme der Öffentlichkeit auf den politischen Prozeß liegt freilich im Konzept der *shûrâ* (s. weiter oben) begründet. Die gemeinsamen Wurzeln („common roots“) werden gerne unter Berufung auf Rousseau beschworen, der sich bei seinen Überlegungen zum Gesellschaftsvertrag ausnehmend positiv über die Ansichten des Propheten Muhammad zum politischen System äußerte.<sup>56</sup> Sie sind aber vor allem auch durch die kulturelle Osmose entstanden, die sich ab dem 8. Jahrhundert zwischen Islam und Christentum auf dem europäischen Kontinent vollzog.<sup>57</sup>

## Schlußbetrachtung

Die hier zwangsläufig nur fragmentarisch dargestellten nicht-westlichen Perspektiven auf Konzepte, Prinzipien und Wertvorstellungen, die im Westen gerne mit universellem Gültigkeitsanspruch vertreten werden, erlauben einen kleinen Einblick in das weite Spektrum einer Diskussion, die auf akademischer Ebene seit vielen, in der breiteren Öffentlichkeit hingegen erst seit einigen Jahren geführt wird. Es wurden bewußt die Aussagen von Gelehrten, von Wissenschaftlern, von Intellektuellen, und nicht die der politischen Repräsentanten nicht-westlicher Länder ausgewählt, um das Perspektiven-Medley

<sup>54</sup> Moussalli, Ahmad S.: *Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy*; in: Norton, August Richard (ed.): *Civil Society in the Middle East*. Leiden/N.Y./Köln: Brill, 1995, S. 79-119, hier: 80.

<sup>55</sup> Ebd., S. 117.

<sup>56</sup> Jean-Jaques Rousseau in *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Viertes Buch. Achstes Kapitel: Von der bürgerlichen Religion (zit. nach : Meier: *Politische Strömungen im Islam*, S. 10): „Mohammed hatte sehr gesunde Ansichten; er knüpfte sein politisches System fest, und solange seine Regierungsform unter seinen Nachfolgern, den Kalifen, bestand, war diese Regierung eine völlig einheitliche und darin gut. Aber die Araber, reich, gelehrt, verfeinert, schlaff und faul geworden, wurden von Barbaren unterworfen: da begann die Spaltung der zwei Mächte von neuem. [...]“

<sup>57</sup> S. dazu den vorzüglichen Essay von David Abulafia: *Islam in the History of Early Europe*; in: *Itinerario: European Journal of Overseas History*, Vol. XX, No. 3 (1996), S. 9-23.



zusammenzustellen. Ebenso wurde bewußt auf die Anführung von Beispielen aus Singapur, Malaysia, Saudi-Arabien und den Vereinigten Arabischen Emiraten verzichtet<sup>58</sup>. Dies aus gutem Grund: Die interkulturelle Kontroverse über Universalität der Menschenrechte, über Modernisierung mit oder ohne Demokratisierung, über die Rolle der Frau usw. wird vorwiegend von Vertretern und Wortführern politischer Systeme geführt, die sich durch Ermahnungen und Forderungen aus dem Westen angegriffen fühlen und sie als eklatante Einmischung in die inneren Angelegenheiten ihres Staates auffassen. Die Verteidigung der eigenen Machtposition und die Unterdrückung von Kritik und Opposition im eigenen Land stehen dieser Argumentation häufig Pate. Die Argumentation wird dadurch allzu gerne mit einer Portion Polemik gewürzt, die auf der Gegenseite, d.h. in diesem Falle im Westen, wiederum gerne aufgegriffen wird, um die abschlägigen Urteile über die anti-westliche Haltung des Gegenübers bestätigt zu finden.

Die Auseinandersetzung wird dadurch mehr und mehr verzerrt, gerät in die Extremitätenfalle und führt dann zu Schlagzeilen über die Gefahr der drohenden Refaschisierung Deutschlands, der gefährlichen islamistischen Tendenzen in der Türkei oder der Beschwörung der asiatischen Gefahr. Es werden Realitäten suggeriert, die jeweils nur für einen (kleinen) Teil der betreffenden Gesellschaften Realität sind. Die Kernfragen der Diskussion werden verdrängt.

Zweifellos reflektieren die politischen Eliten in Europa, in Ostasien, im Nahen Osten und anderswo die Art und Weise, ihre kulturellen Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten darzustellen. Zweifellos auch sind sie diejenigen, die in der internationalen Realpolitik das Sagen haben. Und zweifellos sind sie genauso wie die Gesamtgesellschaft, die sie idealerweise repräsentieren sollen und deren Mitglied sie sind, nach Wertvorstellungen erzogen und sozialisiert, die auf spezifische kulturelle Prägungen hinweisen. Deshalb sind sie wichtige und wertvolle Gesprächspartner. Ein von pragmatischem und machtpolitischem Kalkül - welches naturgemäß die internationalen Beziehungen bestimmt - befreiter interkultureller Dialog aber würde dem Anspruch, gemeinsam Universalismen zu finden, weitaus eher gerecht werden. Aus diesem Grunde sind im vorliegenden Beitrag Aussagen zusammengestellt worden, die auf Basis einer gründlichen, vernunftgeleiteten Rezeption und Reflexion jeweils eigener und einflußreicher westlicher Denktraditionen formuliert worden sind (was nicht bedeuten soll, daß sie gänzlich ohne *bias* wären oder gar verlangten, als wertfreie wissenschaftliche Erkenntnisse angesehen zu werden).

Wie die Zusammenstellung zeigt, stehen Betonung von kultureller Eigenheit und Hervorhebung von Gemeinsamkeit bzw. Vereinbarkeit nicht konträr, sondern komplementär zueinander. Die Praxis der Prügelstrafe in Singapur beweist nicht, daß Konfuzianismus und westliche Denktradition absolut unvereinbar miteinander wären. Ebenso wenig beweist das Kopftuch der Muslima die Unvereinbarkeit westlicher und islamischer emanzipatorischer Ziele. Erst die generelle Anerkennung von Argumenten, die von nicht-westlicher Seite gegen westliche Universalitätsansprüche, nicht jedoch gegen die Existenzberechtigung von Universalismen schlechthin angeführt werden, als legitime, bedenkenswerte Argumente kann voreilig geäußerte universelle Gültigkeitsansprüche verhindern. Erst die Bereitschaft, die Auseinandersetzung mit westlichen Konzepten von Modernisierung, Demokratisierung etc., die im Verlauf der Geschichte in anderen Kulturen stattfand, „aufzuarbeiten“, d.h. ihre verschiedenen Strömungen in ihrer spezifischen Terminologie und ihrer kulturellen Prägung

---

<sup>58</sup> Zur internationalen Debatte über Westlichkeit und Kulturkampf aus der Perspektive politischer Wortführer u.a. aus Singapur und Malaysia s. Mols, Manfred/Derichs, Claudia: Das Ende der Geschichte oder ein Zusammenstoß der Zivilisationen? - Bemerkungen zu einem interkulturellen Disput um ein asiatisch-pazifisches Jahrhundert; in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 3 (1995), S. 225-249.

als ernstzunehmende Argumentationsbasis zu akzeptieren, ermöglicht die „Globalisierung“ des Diskurses über solche Themen.

## Literatur

ABDILLAH, Masykuri: *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera Verlag, 1995.

ABU ZAID, Nasr Hamid: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt a.M.: dipa, 1996.

ABULAFIA, David: Islam in the History of Early Europe; in: *Itinerario: European Journal of Overseas History*, Vol. XX, No. 3 (1996), S. 9-23.

BELARDI, Nando: *China Sozial. Modernisierung und Sozialwesen in der VR China und Hongkong*. Marburg: Marburger Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung, 1993.

BELL, Daniel A./BROWN, David/ JAYASURIYA Kanishka/ JONES, David Martin: *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*. N.Y.: St. Martin's Press, 1995.

GÖLE, Nilüfer: *Republik und Schleier*. Berlin: Babel Verlag, 1995.

HEBERER, Thomas: Ostasien und der Westen: Globalisierung oder Regionalisierung?; in: *ASIEN*, Nr. 63 (April 1997), S. 5-35.

KODANSHA (Hg.): *Japan. An Illustrated Encyclopedia*. 2 Bde. Tokyo: Kodansha International, 1993.

KOO, Hagen: Strong State and Contentious Society; in: Idem (ed.): *State and Society in Contemporary Korea*. Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1993, S. 231-249.

MARUYAMA, Masao: *Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*. London: Oxford Univ. Press, 1963.

MEIER, Andreas: *Politische Strömungen im modernen Islam*. Bundeszentrale für Politische Bildung. - Sonderausg. Bonn, 1995.

MERNISSI, Fatema: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*. Frankfurt a.M.: Dageyeli, 1989.

MILL, John Stuart: On Liberty; in: Lerner, Max: *Essential Works of John Stuart Mill*. N.Y./Toronto/London: Bantam Books, 1965, S. 253-360.

MOLS, Manfred/DERICHS, Claudia: Das Ende der Geschichte oder ein Zusammenstoß der Zivilisationen? - Bemerkungen zu einem interkulturellen Disput um ein asiatisch-pazifisches Jahrhundert; in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 3 (1995), S. 225-249.

MOUSSALLI, Ahmad S.: Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy; in: Norton, August Richard (ed.): *Civil Society in the Middle East*. Leiden/N.Y./Köln: Brill, 1995, S. 79-119.

MURAMATSU, Michio/ KRAUSS, Ellis S.: The Conservative Policy Line and the Development of Patterned Pluralism; in: Yamamura, Kozo/ Yasuba, Yasukichi (eds.): *The Political Economy of Japan. Volume 1: The Domestic Transformation*. Stanford, Ca.: Stanford Univ. Press, 1987, S. 516-554.

NORTON, August Richard (ed.): *Civil Society in the Middle East*. Leiden/N.Y./Köln: Brill, 1995.

PATTERSON, Orlando: *Freedom*. N.Y.: Basic Books, 1991.

SCHULZE, Reinhard: Die islamische Moderne; in: Burgmer, Christoph (Hg.): *Der Islam in der Diskussion*. Mainz: Verlag Donata Kinzelbach, 1996, S. 9-26.

SCHULZE, Reinhard: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck, 1994.

SCHULZE, Reinhard: *Menschenrechte in der islamischen Diskussion*. Wuppertal: Arbeitspapier des Instituts für Internationale Politik, Nr. 12 (Juli 1991).

YAMAMURA, Kozo/ YASUBA, Yasukichi (eds.): *The Political Economy of Japan. Volume 1: The Domestic Transformation*. Stanford, Ca.: Stanford Univ. Press, 1987.