

Rainer Tetzlaff

Europas islamisches Erbe
Orient und Okzident zwischen Kooperation und Kon-
kurrenz

Heft 138

Hamburg, April 2005

Rainer Tetzlaff

Europas islamisches Erbe

Orient und Okzident zwischen Kooperation und Konkurrenz

Kleine Differenzen mit großen Wirkungen. Warum Europa den muslimischen Kulturkreis nach dessen siebenhundertjähriger Führung schließlich überrundete.

Eine kulturgeschichtliche Betrachtung aus aktuellem Anlass, unter besonderer Berücksichtigung der Organisation von Bildung und Wissenschaft²

¹ Dieser Beitrag ist die stark erweiterte, vertiefte und aktualisierte Fassung eines Vortrags, den ich erstmalig am 17. November 2003 auf Einladung der Technischen Universität Aachen im Kaisersaal des Rathauses von Aachen gehalten habe. Im Sommersemester 2004 habe ich die Hauptthesen dieses Vortrags im Rahmen einer Veranstaltung des Präsidialamtes, die sich speziell auch als Dialogangebot an muslimische Studierende der Universität Hamburg richtete, in der Universität Hamburg zur Diskussion gestellt – zusammen mit Vorträgen von Frau Dr. Schirin Fathi vom Arbeitsbereich Islamwissenschaft der Abteilung für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Universität Hamburg und von Frau Dr. Margret Johannsen vom Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik Hamburg.

Inhalt

1.	Zur aktuellen politischen Situation in den Beziehungen Europas zur islamischen Welt: Die Golf- und Irakkriege, der versandete Barcelona-Prozess der EU und die kemalistische Türkei vor den Toren Brüssels	7
2.	Theoriegeleitete Überlegungen zu Lernprozessen von Gesellschaften angesichts externer Schocks	14
3.	Modernisierung wider Willen oder Anfang der Rückentwicklung: der Vertrag von Karlowitz im Jahr 1698 nach der militärischen Niederlage des Osmanischen Reichs vor Wien 1683 - die ewige „Warum“-Frage	19
4.	Historische Rückschau auf glänzende Anfänge der muslimischen Welt	23
5.	Die Lähmung endogener Innovationspotentiale durch externe Einflüsse (Mongolensturm)	30
6.	Strukturelle Schwächen des Osmanischen Reiches: Bildungsdefizite und mangelnde Freiheiten	35
7.	Die Autonomie des Subsystems Bildung und die subalterne Rolle der Ulama: die sogenannte „Schließung des Tors der Ischtihad“	41
8.	Kapitel: Warum Europa? – Pluralismus, Arbeitsteilung, Wettbewerb und die Bedeutung technisch-wissenschaftlicher Innovationen	46
9.	Die Schlüsselrolle der Organisation von Wissenschaft und Bildung und der Innovationsvorsprung durch Europas Universitäten und Intellektuelle	56
10.	Bilanz und Ausblick: Die Differenz der Organisation von Erkenntnis-suche und Wahrheitsfindung und die ungelöste Frage der Säkularisierung	58
	Literatur	65

Zum Geleit – ein „Talisman“
aus Goethes „West-Östlicher Divan“

„Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

Er, der einzige Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.
Sei, von seinen hundert Namen,
dieser hochgelobt! Amen“

Quelle: Johann Wolfgang Goethe: Der West-Östliche Divan.
DTV München 1961, S. 7

1. *Zur aktuellen politischen Situation in den Beziehungen Europas zur islamischen Welt: Die Golf- und Irakkriege, der versandete Barcelona-Prozess der EU und die kemalistische Türkei vor den Toren Brüssels*

Das gegenwärtig heiß umstrittene Verhältnis Europas³ zur Türkei und der Türkei zu Europa ist zu einer der großen Herausforderungen der Weltpolitik zu Beginn des 21. Jahrhunderts geworden. Auf beiden Seiten gibt es große Hoffnungen, aber auch große Befürchtungen. Bezüglich der „Beitrittsfrage“ gibt es Skeptiker nicht nur in Europa, sondern auch unter Türken. Vor allem unter frommen Muslimen befinden sich Euro-Skeptiker (Yilmaz 2004), die eine Erosion der kulturellen und religiösen Identität der Türken nach einem vollzogenen Beitritt zur „säkularen“ Europäischen Union befürchten und daher vor einem Beitritt warnen.

Das aktuelle Dilemma, das tiefe historische Wurzeln hat, lässt sich wie folgt auf den Begriff bringen: Während Europas politische Klasse trotz mannigfacher Ängste (vor unerwünschter Konkurrenz auf den Arbeitsmärkten oder vor Kopftuch tragenden, nicht deutsch sprechenden Frauen aus Anatolien; siehe z.B. die Diskussion in der FAZ vom 26./27.2. 2005) wohl mehrheitlich den Beitritt der Türkei befürwortet, um bei den gegenwärtigen und zukünftigen Dialogen mit der muslimischen Welt einen starken glaubwürdigen Partner zu haben, verspricht sich eine Mehrheit der Türken von einer Vollmitgliedschaft in der EU (trotz Ängsten vor libertären und säkularen Einflüssen der Fremdkultur auf das Eigene) mehr Wohlstand, größere Chancen auf dem Arbeitsmarkt und wohl auch mehr geschützte Freiheiten vor staatlicher Willkür. Die Schicksalsfrage des nächsten Jahrzehnts lautet daher: Wie kann es bei dieser konträren bzw. asymmetrischen Ausgangslage und bei nur partiell konvergierenden Interessen zu einer friedlichen Koexistenz der heterogenen Gesellschaften unter einem gemeinsamen institutionellen Dach mit allseits anerkannten Regeln der Hausordnung kommen? Wie können kulturelle Differenzen organisch verarbeitet werden und welche politische und rechtliche Formen wären dabei die allen Beteiligten am gemä-

3 Der Begriff „Europa“ ist eine politische Konstruktion, „europäische Identität“ muss stets neu und kontextabhängig definiert und kommentiert werden. Der Begriff selbst entstand im 8. Jahrhundert im Karolingerreich als Abgrenzung der Franken von den aus Süden vorrückenden Muslimen; vgl. die ausführliche Diskussion über Form, Inhalt und politische Bedeutung der Europa-Diskurse in Clemens Benedikt: *Diskursive Konstruktion Europas*, 2004. Siehe auch Seibt 2003, 4. Aufl. und Mitterauer 2004, 3. Aufl. Wie ungesichert schwankend und konstruiert unser Wissen über andere Kulturen ist, hat die Historikerin und Islamwissenschaftlerin Almut Höfert kürzlich am Beispiel der „Türkengefahr“ und des europäischen Wissens über das Osmanische Reich eindrücklich aufgezeigt; siehe Höfert 2003.

Besten? Welche individuellen und kollektiven *Lernprozesse auf beiden Seiten* sind zu fordern und zu fördern, um im aktuellen Kontext von „globalem Lernen“ (Seitz 2002: 366f.) zu dem gewünschten, demokratisch legitimierten Ergebnis einer politischen Steuerung auf höchst möglichem Kompetenzniveau zu kommen?

Die aufgeschlossenen Muslime der Gegenwart wollen – allem Anschein nach – mehrheitlich in einer „islamischen Ordnung“ leben, in der sich die westliche Moderne und ihr Glauben versöhnen lassen, und das schon seit Jahrhunderten (siehe z.B. Khoury 2001, von Grunebaum 1971/2003, Ramadan 2001, Heller/Mosbahi 2001).⁴ Dies Streben ist verständlich und legitim, und die Regierungen und Menschen der Europäischen Union heute sollten alles tun, um eine friedliche Koexistenz von Menschen aller Glaubensrichtungen in Europa, das bereits schon mehr als zehn Millionen Muslime als Bürger aufgenommen hat, zu erleichtern (Leggewie 1993; Hafez 1997; Heller/Mosbahi 2001). Europa und der islamische Kulturkreis sind seit langem schon – mit systemtheoretischem Vokabular benannt – „interpenetrierte Systeme“, die nur noch gemeinsam durch strukturelle Koppelung ihrer Kompetenzen und Ressourcen Probleme lösen können.

Die Zeit drängt: Denn je größer die *Entwicklungskluft* zwischen dem wissenschaftlich-technisch triumphierenden Europa und den Ländern des islamischen Kulturkreises wurde (lange Zeit angeführt von einem kränkelnden Osmanischen Weltreich), desto spannungsgeladener und militanter wurde das Verhältnis zwischen ihnen. Mit dem 2. Golfkrieg gegen den Irak des Saddam Hussein (1991) und den folgenden Kriegen der westlichen Staatengemeinschaft unter Führung der USA gegen die Taliban in Afghanistan und die islamistischen Terroristen im Irak hat die Beziehungsgeschichte nun einen *historischen Tiefpunkt* erreicht (Laqueur 2004).

Ein Paradox kennzeichnet seither – so der Direktor des Deutschen Orient-Instituts *Udo Steinbach* - die Einstellung vieler Muslime zur westlich geprägten Moderne: Vom Westen soviel zu übernehmen, wie nötig ist, um den Westen überwinden zu können; durch die Moderne hindurch wieder in die „richtige“, weil mit dem Islam zu vereinbarende, Ordnung zu gelangen (Steinbach 1992: 144; siehe auch Al-Azm 1993, Rotter 1993, Hafez 1997, Schimmel 2002).

4 Vgl. dazu – neben den Arbeiten von Fatema Mernissi und dem Reader von Alexandre Escudier – den lehrreichen Band von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, in dem 17 arabische Denker Antworten auf aktuelle Fragen zu Islam, Demokratie und Moderne geben, darunter Mohamed Arkoun, Hisham Djait und Adonis.

Die Hauptthese der hier vorgelegten skizzenhaften Abhandlung, die ideengeschichtliche und strukturgeschichtliche Aspekte einer interkulturellen Ko-Entwicklung von Orient und Okzident in einer *longue-durée*-Perspektive zu vereinen sucht, lässt sich wie folgt umreißen: Europa kann sich auf Grund seiner langen und historisch wechselvollen Genese *nicht* als „christliches Abendland“ verstehen – das verriet eine eurozentrisch verengte Weltsicht und könnte leicht als kulturelle Arroganz diffamiert und dekonstruiert werden. Vielmehr hat der griechisch- lateinische, jüdisch-christliche Okzident als *fünfte Wurzel* noch die Importe aus der islamischen Kultur und Wissenschaft aus dem Mittelalter. Die Selbstvergewisserung ihres oftmals verdrängten eigenen *islamischen Erbes* kann es den EU-Europäern heute erleichtern, unbegründete eigene Ängste und Vorurteile über Muslime zu hinterfragen und gleichzeitig auch anpassungsbereite Muslime auf ihrem schwierigen Reformweg in eine neu definierte europäische Moderne mit Empathie zu begleiten.

Diesem Anliegen ist der folgende Diskussionsbeitrag verpflichtet, der sich als einen Beitrag zur *europäischen Erinnerungskultur* zum Zwecke der *interkulturellen Völkerverständigung* versteht. „Kulturen kommunizieren untereinander mit dem Vokabular ihrer eigenen Geschichte“ – hat Reinhard Schulze in seiner „Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert“ zu Bedenken gegeben (Schulze 1994: 14); und dabei geht es heute um „die islamischen Koordinaten von Volkssouveränität, Demokratie und Menschenrechten“ (Steinbach 1992, siehe auch Geertz 1991, Al-Azm 1993, Khoury 2001, IFA 2004). Zweifellos ist es eine Eigentümlichkeit des Nahen und Mittleren Ostens, dass sich hier bisher vergleichsweise schwache Impulse für eine demokratische Transition finden lassen, was nicht unwesentlich mit der schwierigen Konkurrenzsituation zwischen einem „belagerten“ Orient und einem aggressiv-expansiven Okzident zu tun hat (Tibi 1993; von Hauff/Vogt 2004) – aber als Quadratur des Zirkels sollte die Demokratisierung islamischer Gesellschaften nicht angesehen werden, weil dieser Prozess als Universalie der Modernisierung anzusehen ist (Tetzlaff 1999). Unübersehbar ist auch, dass der Westen bei allen Dialogen mit außereuropäischen Völkern und Staaten auf demokratische Reformen drängt – aus welchen Gründen auch immer – , um so die endogenen Reformbestrebungen der allmählich stärker werdenden „civil society“ zu unterstützen.

Jüngste Entwicklungen weisen in die Richtung auf verstärkte Bemühungen um Überwindung bestehender Differenzen über das, was unter „*good governance*“ verstanden wird (Hyden/Court/Mease 2004). Dazu einige aktuelle Hinweise: Am 27. und 28. November 1995 trafen sich die (damals noch)

15 Außenminister der Europäischen Union mit ihren Kollegen aus 12 südlichen und östlichen Mittelmeerstaaten (Marokko, Algerien, Tunesien, Ägypten, Malta, Zypern, der Türkei, Jordanien, dem Libanon, Syrien, Israel und der Palästinensischen Autonomiebehörde) in Barcelona zum euro-mediterranen Dialog. Das Ergebnis war die „*Barcelona-Deklaration*“, die der gemeinsamen Intention Ausdruck verlieh, dass das Mittelmeerbecken zu einer Region des partnerschaftlichen Dialogs, des fairen Austausches und der allseits nützlichen Zusammenarbeit zu machen, um so auf der Grundlage starker Demokratien und der Achtung der Menschenrechte in der Region Frieden, Stabilität und Wohlstand zu schaffen.

Von vielen Zeitbeobachtern wurde diese Friedensinitiative hoffnungsvoll als „Ende des europäischen Selbstgesprächs“ begrüßt (siehe dazu Müller 2004: 15; Jünemann 2001), alljährliche Folgekonferenzen fanden statt (vgl. auch die jährlichen „Friedensgutachten“ des IFSH etc. 1996-2004), aber die zunehmenden Spannungen zwischen den Konfliktparteien des Nahostkonflikts (schon seit der Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Rabin), die Folgen des 11. Septembers 2001 mit dem wachsenden Anti-Amerikanismus in der Region (Faath 2001) und die zunehmenden Aktivitäten islamistischer Terroristen im Kontext der Kriege gegen Afghanistan und Irak haben bis auf weiteres den so wünschenswerten und überfälligen Partnerschaftsdialog zwischen Europa und seinen islamischen Nachbarstaaten auf Sparflamme gestellt. Wieder scheint ein historischer Augenblick der interkulturellen Annäherung und Verständigung ungenutzt zu verstreichen.

Gleichwohl gibt es zur Zeit für die Zukunft der Europäischen Union und ihrer gedeihlichen Weiterentwicklung kaum ein wichtigeres Thema als die friedliche und vertrauensvolle Kooperation mit dieser krisengeschüttelten waffenstarrten Großregion mit ihren unverzichtbaren Erdöl- und Erdgasressourcen, in der sich beängstigende Anzeichen eines nachhaltigen militanten „Zusammenpralls der Kulturen“ mehren. Angesichts des Terrorismus islamistischer Gruppen gegen das neue Klischee und Feindbild des säkularen, gottlosen und moralisch verderbten Westens und des (europäisch-asiatischen) Ostens (Russland) könnte es zu einer weiteren Polarisierung Europas und des Mittelmeerraums entlang kulturell-religiös genährter Grenzziehungen kommen (Kepel 2002, Laqueur 2004, Mohaddessin 1993). Das, was alle vernünftigen Menschen in Berlin und Istanbul, in Moskau und Kairo, in Algier und Madrid etc. vermeiden und verhindern wollen – den verhängnisvollen „*clash of civilisations*“ im Sinne Samuel Huntingtons (Huntington 1997, Müller 1998) – könnte den politischen Regimen der Region wider Willen aufgezwungen werden. Terrorismus ist zur „zentralen sicher-

heitspolitischen Herausforderung aller Demokratien“ geworden (Verteidigungsminister Peter Struck am 9.11.2003 im Deutschen Bundestag, zitiert nach Gießmann 2004: 339).

Desto wichtiger wird der anstehende *Dialog der Europäischen Union mit der Türkei* über das Ob, Wann und Wie eines Beitritts dieses überwiegend muslimischen Landes zur EU sein. Es steht außer Frage, dass eine Mehrheit der Türken heute diesen Beitritt (der weitgehend ein Anschluss gemäß der Kopenhagener Kriterien⁵ sein wird) will und begrüßen würde. Der türkische Botschafter *Mehmet Ali Irtemcelik* hat kürzlich dieser Hoffnung mit den Worten Nachdruck verliehen, dass die Türkei nun die Früchte dessen erwartet, „wofür sie sich im Geiste einer nationalen Mobilmachung mit großer Anstrengung eingesetzt“ habe (Irtemcelik 2003: 2). Der deutsche Außenminister Joschka Fischer hat die besondere *geostrategische Rolle* der Türkei betont: „Eine sich Europa zuwendende, in der Substanz erneuernde, öffnende, europäisierende Türkei wäre einer der wichtigsten Beiträge für die Konturen einer neuen Ordnung in dieser Krisenregion (des Nahen und Mittleren Ostens), ein Stabilitätsfaktor sondergleichen“ (Fischer2004).

Am 23. September 2004 hatte der EU-Kommissar für Erweiterung *Günter Verheugen* die Absicht der EU-Kommission bekundet, den Mitgliedsstaaten die Aufnahme von Beitrittsgesprächen mit der Regierung des türkischen Ministerpräsidenten Erdogan vorzuschlagen, da die Türkei mit der Abschaffung von Todesstrafe und Folter und einer Strafrechtsreform kontinuierlich Fortschritte in Richtung auf den Wertekanon der EU gemacht habe. Im Dezember 2004 ist der Europäische Rat dieser Empfehlung gefolgt, allerdings mit einem zukunfts-offenen Verhandlungsergebnis. Sollte in den nächsten Jahren und Jahrzehnten der Beitritt wirklich rechtskräftig werden und politisch gelingen, dann wäre ein jahrhundertalter Konflikt – die „*Türkenangst*“ – friedlich entschärft worden. Im Mittelalter waren die expandierenden Osmanen unter ihren Sultanen und Kalifen „zum Symbol antichristlicher Schreckensherrschaft“ gemacht worden; „die Türkenabwehr wurde für das habsburgische Deutschland wie für Polen bis ins 18. Jahrhundert zur Staatsidee, die Türken für die gesamte Christenheit...zur allgegenwärtigen apokalyptischen Gefahr“ (Seibt 2003: 34).

5 Die Kopenhagener Kriterien wurden 1993 von dem Europäischen Rat als Voraussetzungen für eine Mitgliedschaft eines Beitrittslandes zur EU formuliert. Es handelt sich um folgende vier Bedingungen: Anerkennung von Demokratie und Menschenrechten, einschließlich der Rechte von Minderheiten; Einführung der Marktwirtschaft; Übernahme des „Aquis Communautaire“ der EU, und die Fähigkeit der EU-Institutionen, ein neues Mitglied aufnehmen zu können.

Der folgende Beitrag versteht sich nicht als ein explizites Plädoyer für oder gegen die aktuelle und äußerst strittige EU-Beitrittsfrage der Türkei, die zur Zeit Europa, die Gesellschaften der EU-Staaten und auch die politischen Parteien spaltet, sondern sein Thema ist geographisch und geopolitisch breiter angelegt: Er möchte durch Reflexion der gemeinsamen Vergangenheit und wechselseitiger Austausch- und Lernprozesse zwischen Orient und Okzident *zwei Dinge ins Bewusstsein* rücken:

Zum einen die Tatsache, dass die europäischen Völker (Franken, Sachsen, Slawen etc.) neben ihrem griechisch-römischen Erbe und dem christlich-jüdischen Erbe auch noch ein fünftes, ein islamisches Erbe besitzt und dem arabisch-persischen Kulturkreis mit seinen muslimischen Gelehrten kulturell viel zu verdanken hat. Dieses war Johan Wolfgang Goethe⁶ und einem Alexander von Humboldt im 19. Jahrhunderts noch in vollem Umfang präsent (Humboldt 2004: Kosmos, S. 295-311)⁷, was aber bei den gegenwärtigen Versuchen zur Bestimmung einer *europäischen Identität* meistens verdrängt wird.

Zum anderen verstehen sich die folgenden Ausführungen als den Versuch auf die viele muslimische Zeitgenossen quälende Frage eine Antwort zu finden, warum der einst so geistreiche und auch für Fremde anziehende islamische Kulturkreis ab dem 15. Jahrhundert so *ins kulturelle Hintertreffen* geraten ist, speziell in technisch-wissenschaftlicher Hinsicht, ablesbar an seinen Bildungseinrichtungen. Wie gestaltet sich heute – angesichts der unaufhebbaren Spannungen zwischen Wissenschaft und Theologie in allen Kulturkreisen – „der Kampf um das Wirkliche“ im Islam (Geertz 1991: 132f.)? Daraus sind für die Gegenwart einige lerntheoretische Schlussfolgerungen zu ziehen.

6 Goethes Beschäftigung mit dem Islam umfasste ein halbes Jahrhundert; er verdankte zahlreiche Anregungen dem islamischen Gedankengut und vor allem der islamischen Lyrik und Erzählliteratur. Siehe dazu die große Pionierleistung von Katharina Mommsen, *Goethe und die Arabische Welt*, (Mommsen 1989).

7 Alexander von Humboldt sprach mit großer Hochachtung von der hohen Bildung und der kulturellen Toleranz der Araber. Er skizzierte die „kosmische Wichtigkeit der Epoche der Araber“, in der „wichtige Theile des asiatischen Wissens nach Europa“ gelangten. Gleichwohl betont er die wechselseitigen Einflüsse der Mittelmeerkulturen: „Der Saamen abendländischer Cultur, in Persien durch gelehrte Mönche und durch die von Justinian verfolgten Philosophen der letzten platonischen Schule von Athen ausgestreuet, hatte einen wohltätigen Einfluß auf die Araber während ihrer ersten asiatischen Feldzüge ausgeübt“, vor allem in Hinsicht auf „medicinischem-pharmaceutische“ Kenntnisse. „Die Araber sind ...als die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften zu betrachten“. A. von Humboldt 2004: 3000-302.

Alle Länder und Kulturen dieser Erde befinden sich – spätestens seit Beginn der Moderne – in einem unaufhörlichen Austausch- und Kommunikationsprozess und lernen von einander und grenzen sich gleichzeitig – als „Nationalstaaten“ – auch ab von einander, wobei die Macht- und Innovationszentren gewandert sind (Braudel 1986, Gellner 1990, Osterhammel 1995). Insofern sind alle heutigen Gesellschaften als Bestandteile der globalisierten Welt mehr oder weniger einflussoffene *Hybridsysteme*, die seit Jahrhunderten Eigenes mit Fremdem mischten und sich so per *actio und reactio* fortschreitend entwickelten. Unter Globalisierungsbedingungen hat sich seit Ende des Ost-West-Konflikts das Tempo dieses Prozesses stark erhöht, und die muslimischen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens laufen Gefahr, bedrängt von einer nicht ganz bewältigten Vergangenheit und Gegenwart, zu dauerhaften Verlierern von Modernisierung und Globalisierung zu werden (Lewis 2003, Tibi 1993, Tetzlaff 2000). Um des Friedens und der Entwicklung der Menschheit willen, muss wieder die Achtung voreinander und das investigative Lernen von einander gelernt werden, – so etwa wie es auch Hans Küng seit Jahren propagiert (Küng/Senghaas 2003). Denn die Moderne bringt für alle Gesellschaften, die an ihr teilhaben wollen (und welche wollte das nicht?), gewisse Notwendigkeiten zur Anpassung an neue Aufgaben hervor. Aller Orten sind kreative Innovationen und Anpassungsleistungen gefragt, wobei die Religion mal Ansporn, mal Hemmnis bedeuten kann – ein Jahrhunderte altes Problem in allen Erdteilen und Kulturkreisen.

Man sollte nicht meinen, dass mit der Beschwörung von „Kulturdialogen“ das Problem der kulturell-religiösen Differenz gelöst sei. Der lange an der Universität Münster lehrende islamische Religionswissenschaftler *Adel Theodor Khoury* hat daran erinnert, dass es zwischen dem Islam und dem Christentum auch „Unterschiede in der Glaubenslehre“ gäbe, „die nicht überbrückt werden können und im Islam nicht Gegenstand von Suche und Streitgesprächen sind. Und sie sind auch nicht Gegenstand der eigenen Bemühungen um Meinungsbildung (idjihad)“ (Khoury 2001: 174). Vor allem Glaubensfragen, die für den Muslim durch die *Scharia* verbindlich geregelt seien, könnten nicht diskursiv verändert werden. Zeitgemäße Dialoge hingegen hätten bei Respektierung ihrer Differenzen religionsübergreifend das Ziel, der „Wiederherstellung der Beachtung des Glaubens“ in der Welt zum Zwecke ihrer „Humanisierung“ zu dienen (Khoury 2001: 175).

„Das ganze Problem liegt darin, einem jungen Araber klarzumachen, dass er nicht automatisch zwischen dem Glauben seiner Väter und der Vernunft seiner Lehrer zu wählen hat“ – formulierte der französische Mediävist *Alain*

de Libera in seinem philosophischen Werk „Denken im Mittelalter“ (de Libera 2003, 85), das mit Blick auf große Denker und Wissenschaftler der islamischen Kulturblüte zwischen dem zehnten und dreizehnten Jahrhundert vom „vergessenen Erbe“ Europas spricht. Dabei erinnerte er auch an frühe sehr fruchtbare Begegnungen zwischen muslimischen und christlichen Denkern, Philosophen und Theologen, deren nachhaltigste Inkarnation *Albert der Große (1193 oder 1207 – 1280)*⁸ gewesen ist, dem sich über *Avicenna (975 -1037)* und andere muslimische Gelehrte auch das antike Kulturgut erschloss. Diese interkulturellen Begegnungen haben im Mittelalter zur Entstehung einer Schicht relativ autonom denkender wissenschaftlich arbeitender „*Intellektueller*“ im Umkreis der Städte und Universitäten Europas beigetragen (Le Goff 2001), die maßgeblich die allmähliche Hegemonialstellung der nördlichen Mittelmeerländer – des Okzidents – über all die anderen Länder und Kulturkreise begründet haben, die dann später im Kolonialismus gewaltsam beherrscht und akkulturiert wurden.

2. Theoriegeleitete Überlegungen zu Lernprozessen von Gesellschaften angesichts externer Schocks

Das aktuelle Postulat der Wiederaneignung unseres islamischen Erbes führt zu der Frage, wie und warum Gesellschaften *lernen* und *verlernen*, wie sie sich und andere angesichts neuer Herausforderungen *steuern*⁹? Wie verarbeiten kulturell-religiös spezifisch geprägte Gesellschaften *externe Schocks* wie z.B. militärische Niederlagen, beigebracht von Konkurrenten um Macht, Reichtum und Prestige, oder Demütigungen durch politisch Stärkeren?

8 Der in Paris, Padua, Köln, Würzburg und Straßburg lehrende Scholastiker Albert der Große ist „der bekannteste Nutznießer des großen Menschheitserbes, das die arabisch-muslimische Welt für uns aufbewahrt hat“. Er gründete die Hochschule für Dominikaner in Köln. Er trägt den Titel Doctor universalis, „man könnte ihn auch Doktor der arabischen Wissenschaften nennen. Das Ganze wird noch denkwürdiger, wenn man weiß, dass dieser 1280 (in Köln) gestorbene Schwabe 1931 heilig gesprochen wurde, weil er die Grundlagen für eine Annäherung der Kirche an die heutige wissenschaftliche Kultur gelegt haben soll“. De Libera 2003: 86.

9 Die Frage, ob und wie Individuen und Gesellschaften lernen, um mit veränderten Herausforderungen ihrer Umwelt fertig zu werden, gehört zu den hoch komplexen Problemfeldern der gegenwärtigen Diskussion über Gesellschaftstheorie. Sie kann hier auch nur skizzenhaft vorgestellt werden. Gleichwohl ist sie für unser Thema des interkulturellen Dialogs unverzichtbar, allein deshalb, um ein realistisches Empfinden dafür zu gewinnen, wie tiefgreifend und wie schnell mit Lernprozessen im Kontext „interpenetrierter Systeme“ (Orient-Okzident) zu rechnen ist. Vieles ist dabei noch wissenschaftlich unerforscht bzw. extrem strittig, so z.B. die Frage, wer das historische Subjekt des Lernprozesses ist – Individuen, Eliten, größere Kollektive (Gesellschaft). Mir am plausibelsten erscheint die Position von Habermas 1982; siehe dazu die kritische Aufarbeitung bei Klaus Seitz 2002.

re, was immer auch Frage der eigenen Identität und Identitätskonstruktion berührt? Wie reagieren tonangebende Eliten auf Katastrophen – d.h. die administrativen Funktionsebenen in der Sphäre der Staatsgewalt zum einen, die Kultur- und Bildungseliten zum anderen, von denen bei erlebten Schocks am ehesten handlungsorientiertes Orientierungswissen erwartet wird? Theoretisch-abstrakt sind stets vier Formen möglich: Eliten reagieren a) mit Resignation und Rückzug, b) mit Aggression und Krieg, c) mit defensiver passiver Unterwerfung und Apathie (Regression) oder d) mit bewusster kreativer Anpassung an unabwendbare Herausforderungen. Die jeweilige Eliten-Option bestimmt dann auch die gesamtgesellschaftliche Steuerungsleistung zwischen den beiden Polen Fortschritt (im Sinne der Modernisierung) und Stagnation oder Regression.

Seit den berühmten Beobachtungen des Geschichtssoziologen *Ibn Khaldun* (1322-1406) beschäftigt die Wissenschaft diese Frage nach den Ursachen von Verfall und Stagnation von wohl etablierten Gesellschaften des Mittelmeerraumes, die – wie Khaldun meinte – von anderen, jüngeren oder frischeren Kräften herausgefordert und oftmals überrundet werden. Eigentliche Ursache des Verfalls sei das Schwenden des Bewusstseins der sozialen Solidarität unter den Mitgliedern der Gemeinschaft – der „*asabiya*“ – und zwar als Folge der Verweichlichung der urban und luxuriös lebenden Eliten. Sechshundert Jahre später hat der US-amerikanische Islamhistoriker *Bernard Lewis* festgestellt: „Im zweiten Glied zu stehen ist schon schlimm genug, aber ewig hinterherzuhinken, ist bedeutend schlimmer. Gemessen an allen Maßstäben, die in der Welt von heute eine Bedeutung haben – wirtschaftliche Entwicklung und Schaffung von Arbeitsplätzen, die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben, Errungenschaften in Wissenschaft und Bildung, politische Freiheit und Achtung von Menschenrechten – hat diese ehemals große Kultur einen tragischen Niedergang erlebt“ (Lewis 2002: 220), deren Ursachen und Dynamik Lewis ein Leben lang zu ergründen suchte.

Wann begann dieser Niedergang und waren seine Ursachen eher exogener Natur oder endogener Natur? Es ist – eine Frage, die außer von den professionellen Orientalisten auch von Sozialwissenschaftlern wie Friedrich Engels und Max Weber, Bernhard Lewis und Maxim Rodinson, Ernest Gellner und Reinhard Schulze, David Landes, Ulrich Haarmann und Udo Steinbach, Gilles Kepel, Albert Hourani und Fuat Sezgin, Sigrid Hunke und Fatema Mernissi, Bassam Tibi und Peter Pawelka und vielen anderen, einschließlich der modernen Weltsystemhistoriker Immanuel Wallerstein und Fernand Braudel, erörtert worden ist. Freilich können hier auch nicht annäherungsweise alle Antworten gewürdigt werden – wozu mir auch die fachliche

Kompetenz fehlen würde –, aber es soll versucht werden, deren einzelne Forschungsergebnisse unter Zuhilfenahme systemtheoretischer Begriffe und Hypothesen über Lern- und Steuerungsfähigkeiten von Gesellschaften auszuwerten und diese, wenn möglich, einer plausiblen Synthese zuzuführen oder aber sie zum Anlass weiteren Fragen zu nehmen.

Zunächst soll daher auf sozialwissenschaftliche Begriffe und aktuelle Diskurse im Umkreis der *System-, Modernisierungs- und Globalisierungstheorien* zurückgegriffen werden (siehe auch Habermas 1982, Miller 2002 und Miller 2004; Hein 2003, Seitz 2002). Speziell die Differenzierung von Gesellschaft in funktional unterschiedliche, gleichwohl auf Kooperation angewiesene Subsysteme Wirtschaft, Recht, Macht sowie Wissenschaft und Bildung mit deren oftmals kontradiktorischen Funktions- und Handlungslogiken, wie sie im Anschluss an Max Weber, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Max Miller u.a. im Kontext der aktuellen Diskussionen auch am *Hamburger Zentrum für Globalisierung und Governance (ZGG)* diskutiert werden, erscheint hilfreich für die Reflexion *interkultureller Differenzen*, ihrer sozialen Folgen und ihrer politischen Verarbeitung.

In der ökonomischen Sphäre als dem Reich der Nutzenmaximierung der Akteure dominiert der *Markt als Steuerungsmedium*, während in der sozialen Sphäre mit ihren Normen der Affektion und Solidarität Fragen nach dem „guten Leben“ das Handeln bestimmen (Hein 2003). Schließlich definiert die kulturell-wissenschaftliche-religiöse Sphäre, die hier thematisch am stärksten interessieren muss, gesellschaftlich nützlich Wissen jenseits der subjektiven Interpretation von Individuen. Hier hat auch die *Weltbildforschung* ihren Platz (Krell 2003), nicht weniger als die grundlegenden Studien von Foucault, die sich auch mit dem Zusammenhang der Akzeptanz von „Wahrheiten“ mit Formen gesellschaftlicher Macht und den daraus folgenden Bedingungen von „Regieren“ beschäftigen.

Nach *Niklas Luhmann* verfügt jedes Subsystem die Fähigkeit zur *Autopoiesis* (Selbstschöpfung, Selbsterzeugung; vgl. Luhmann 1985; Luhmann 1997). Solche selbstreferentiellen Systeme nehmen Umwelteinflüsse von jenseits ihrer Grenzen selektiv auf und zwar nur insoweit, als sie sie in eigene Frequenzen transformieren können. Aus der unaufhebbaren *Differenz* zwischen System und Umwelt entsteht „*Sinn*“ – für Luhmann „die Ordnungsform menschlichen Erlebens“ und „also eine raffinierte evolutionäre Errungenschaft“ (in der Interpretation von Reese-Schäfer 2000: 119 und 112); denn sie funktioniert zur Reduktion von Komplexität des Erlebten. Autopoiesis kann so auch als „Selbstreproduktion des Sinngeschehens“

(Reese-Schäfer 2000: 113) verstanden werden – sowie in der Biologie (woher der Begriff stammt) Autopoiesis als Selbstreproduktion des Lebens in Zellen verwendet wird. Leben (in der Umwelt) ist nur „ermöglichende Voraussetzung des Sinngeschehens“¹⁰.

Im folgenden soll anhand einiger weniger aber wichtiger Ereignisse in der *Geschichte des Orients* diskutiert und geprüft werden, in welchem der Subsysteme der muslimischen Gesellschaft im Umbruch zur Moderne möglicherweise spezifische Differenzen zwischen System und Umwelt wie auch Unterschiede zwischen Orient und Okzident bei der Bewältigung der Moderne aufgetreten sind. Solche durch Vergleich transparent gemachte Differenzen – so die Vermutung – können etwas über die *Lernfähigkeit* in bestimmter Weise strukturierte Gesellschaften aussagen, was es möglich machen würde, unser fragiles Wissen über interkulturelle Zusammenhänge in Bezug auf Wettbewerbsfähigkeit und Globalisierungstauglichkeit heutiger Gesellschaften etwas genauer zu fassen und zu erweitern. Dabei bedeutet der Bezug auf *Globalisierung* nicht etwa das Bekenntnis zu einem normativ wünschbaren Ziel, sondern schlicht die nüchterne Anerkennung eines historisch gewachsenen Rahmens, in dem die aktive Gestaltung von Grenzüberschreitungen, Differenzbewältigung und Horizonterweiterung zu einer existentiellen Voraussetzung geworden ist (allgemein dazu Seitz 2002).

Bei der Betrachtung islamischer Agrar- und Handelsgesellschaften (in der die Säkularisierung gar nicht angestrebt wird oder aber blockiert wird) interessiert vor allem die Konstellation der Beziehungen zwischen den Strukturprägenden Eliten, wobei die kooperierende bzw. konkurrierende Interaktion zwischen den beiden wichtigsten Subsystemen Politik und Kultur (einschließlich Religion) hervorsteht¹¹. Letztere können ja nicht als völlig isolierte, wenn auch als prinzipiell „geschlossene“ Systeme mit je eigenem Code gedacht werden. Mittels „struktureller Koppelung“ (Luhmann) kann ein geschlossenes System auf die Außenwelt reagieren, ohne direkt mit ihr

10 Ferner interpretiert Reese-Schäfer den Sinn-Begriff Luhmanns wie folgt: „Sinn ist eine Art Unruhepotential mit eingebautem Zwang zur Selbständerung. Da er aufgebaut wird durch die Auswahl des gerade Aktuellen aus einem Möglichkeitshorizont, ist seine Grundbestimmung eine Differenz: die von Aktuellem und Möglichem“ (Reese-Schäfer 2000: 121).

11 „Ein schwacher Staat und eine starke Kultur – so scheint die Formel zu lauten. Die Kultur war in der Obhut einer relativ zugänglichen, nicht-erblichen und deshalb nicht-exklusiven Klasse, die aber kein zentrales Büro, keine allgemeine Organisation, keine förmliche Hierarchie und keine besondere Vorrichtung für den Zusammentritt periodischer Ratsversammlungen kannte. Die Autorität dieser Klasse bleibt ein soziologisches Geheimnis...“, schreibt Ernest Gellner über die vor-osmanische islamische Gesellschaft des Orients, Gellner 1992: 131-132.

verbunden zu sein. Die Erscheinungen der Außenwelt werden vom System nach Maßgabe der systemeigenen Möglichkeiten beobachtet und, falls das System dafür entsprechende Kapazitäten ausgebildet hat, in seine eigenen Operationen umgesetzt“ (Reese-Schäfer 2000: 133). Solche Koppelungsleistungen sind – worauf der Hamburger Soziologe *Max Miller* verwiesen hat – für soziales Lernen unabdingbar (Miller 2002, Miller 2004; siehe auch Seitz 2002: 279f.); und dies wiederum erhöht die Chancen auf politische Steuerung von Gesellschaft.

Angewandt auf die hier zu erörternde Frage nach den *Ursachen für die islamische Regression* kann als Hypothese formuliert werden, dass das Verhältnis des „geheimnisvollen“ Subsystems Kultur (Bildung, Wissenschaft, Religion) zu seiner Umwelt (politisches System) durch eine solche strukturelle Koppelung *besonderer* Art verbunden wurde (von wem? weshalb?). Diese *Besonderung* schwächte offensichtlich ihre interkulturelle soziale Wettbewerbsfähigkeit, so dass eine rasche evolutionäre Veränderung von Gesellschaft als Antwort auf externe Herausforderungen erschwert wurde oder sogar ausbleiben konnte.

Diese Überlegung verweist auf die möglicherweise entscheidende Bedeutung, die der *Interaktion zwischen Religion und Macht*, zwischen religiöser oder kirchlicher Orthodoxie einerseits und staatlich-politischem Handeln andererseits zukommt. Dabei wird auch zu prüfen sein, welche Bedeutung die Frage der *Säkularisierung* bzw. der „*Entzauberung der Welt*“ (Weber) durch Wissenschaft auf Kosten von Religion und Magie (Berman 1991, Marramao 1996, Krämer 2000, Khoury 2001) für die gesellschaftliche Fähigkeit zur modernisierungskonformen Steuerung haben könnte. Einige Forschungsergebnisse weisen darauf hin, dass in diesem *interdisziplinären Problemzusammenhang* von Politik und Kultur die zentrale Antwort auf die Kernfrage nach den Ursachen von Stagnation und Regression der islamischen Gesellschaften zu finden wäre. Dies soll eingeschränkt für den historischen Gabelungszeitpunkt untersucht werden, als nach einer Phase der turbulenten interkulturellen Kooperation zum Nutzen beider (bis zum 15. Jahrhundert) die Diskrepanz zwischen Orient und Okzident für eine Seite im Wettkampf eine Existenz bedrohende Schärfe annahm.

3. *Modernisierung wider Willen oder Anfang der Rückentwicklung: der Vertrag von Karlowitz im Jahr 1698 nach der militärischen Niederlage des Osmanischen Reichs vor Wien 1683 – die ewige „Warum“-Frage*

Nur 35 Jahre nach dem Ende des 30-jährigen Krieges in Europa – am 12. September 1683 – musste der Großwesir des Osmanischen Reichs *Kara Mustafa Pascha* die *Belagerung Wiens* – die zweite in 150 Jahren – abbrechen; denn die Verluste an Menschen und Material stellten sich als untragbar heraus. Das größte und mächtigste Kolonialreich der Weltgeschichte war nun an seine äußere wie innere Grenze gestoßen. Der Rückzug der Muslime vor Wien eröffnete den Christen Europas neue Möglichkeiten für eine weitere Runde im Jahrhunderte alten „Macht- und Kulturkampf“ zwischen Orient und Okzident. Im März 1684 bildeten Österreich, Venedig, Polen, die Toskana und Malta – heute Mitglieder der Europäischen Union – „mit dem Segen des Papstes eine Heilige Liga im Kampf gegen das Osmanische Reich“ (Lewis 2002: 28). Auch Russland unter Peter dem Großen trat den katholischen Mächten in diesem Unternehmen bei, und als Russland im August 1696 den Osmanen Asow an der Schwarzmeerküste weggenommen hatte, waren die Türken Zähne knirschend, aber der Not gehorchend, zu Friedensverhandlungen bereit (siehe auch Miquel/Laurens 2003).

Fromme Muslime verstanden die Welt nicht mehr: Etwas war schief gelaufen im Reich der Muslime, denen doch durch den letzten Propheten – Mohammed – verheißen worden war, dass sie durch Hingabe an den wahren Glauben unbesiegbar sein würden (Nagel 1998: 122 und 186). Beim Abschluss des *Friedensvertrages von Karlowitz 1698* sahen sich die Osmanen zum ersten Mal gezwungen, mit ihren siegreichen Gegnern diplomatisch zu verhandeln und schließlich Gebiete und Teile der Bevölkerung an Christen abzutreten. Gleichzeitig aber erkannte man die Notwendigkeit von Reformen im Kriegswesen an, was auch das Lernen vom christlichen Europa implizierte, das erstaunlicherweise jetzt doch Einiges zu bieten hatte. Die Führer der Ulama, der Gelehrten des heiligen Rechts, sahen sich genötigt, eine „Neuerung von bis dahin ungeahnten Ausmaßes“ zu akzeptieren: Sie bestand darin, „Ungläubige als Lehrer für islamische Schüler zu akzeptieren“. Der islamische Orient „hatte sich seit mehr als tausend Jahren daran gewöhnt, die Ungläubigen und Barbaren [nördlich der Mittelmeerküsten und der Alpen] zu verachten. Was sollten diese Menschen schon Wertvolles beitragen können? Man hatte sie bisher höchstens als Rohmaterial betrachtet, das nach seiner Konvertierung in den Islam eingegliedert werden konnte“ (Lewis 2002: 35).

Die erzwungene Modernisierung des Osmanischen Reiches und später des türkischen Staates unter Kemal Atatürk kann als eine passende Illustration der viel diskutierten These vom „*Lehrmeister Krieg*“ gedeutet werden. Unter Berufung auf Karl Popper und Karl Otto Hondrich (dem Autor von „*Lehrmeister Krieg*“) besagt sie in etwa, sehr verkürzt und pointiert: „Gesellschaften wollen lehren, nicht lernen. So entsteht Krieg: als gewaltsamer Versuch, die anderen zu belehren, um selbst nicht lernen zu müssen... In der Regel gehen beide Seiten aus dem Krieg verändert hervor. Vom Ergebnis her ist der Sinn des Krieges immer ein anderer und umfassender als der, den die Streitenden mit ihren Zielen ihm geben. Der Krieg durchbricht die Lernblockaden gerade derjenigen, die nicht lernen wollen, macht sie zu Lernenden wider Willen: Interessen erweisen sich als zu weit gesteckt, Werte als zu eng gefasst, Macht als überschätzt, kurz: Die im Frieden angesammelten Irrtümer kommen ans Licht und werden korrigiert“ (Hondrich 1992: 51-52.). Mit diesem Ansatz, der Fehlperzeptionen von Machteliten betont, lässt sich beispielsweise die Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert oder die jüngere Geschichte Serbiens unter Präsident Milosevic zwar nicht erklären, aber doch besser verständlich machen.

Auch ist kaum zu bestreiten, dass lernfähige, ehrgeizige muslimische Herrscher des Nahen und Mittleren Ostens als Reaktion auf militärische Niederlagen und kulturelle Demütigungen seit mindestens drei Jahrhunderten der Not gehorchende und insofern erzwungene *Modernisierungsversuche* durchgeführt haben – vor allem in der Türkei und Ägypten, und zwar auf drei Hauptgebieten: erstens im Kriegswesen, zweitens in der Organisation der Wirtschaft und drittens auch im Bereich von Politik und Verwaltung (kaum jedoch in Bezug auf die Organisation von gesellschaftlichem Wissen). Der Statthalter des Sultans in Ägypten, der Reformler Muhammad Ali (1805-1848), die „Jungtürken“ der Türkei zu Beginn des 20. Jahrhunderts und Schah Amanullah Han (1919-1928) in Afghanistan personifizieren dieses Bemühen, den Vorsprung des Westens durch am Westen orientierte Reformen aufzuholen und als Nachzügler der Modernisierung wieder auf gleicher Augenhöhe mit dem Okzident verhandeln zu können (Grunebaum 2003, Schulze 1994). Gemeinsam war ihnen der „top-down-approach“ – also die Illusion, dass Gesellschaftsreformen von oben angeordnet und nachhaltig implementiert werden könnten, – ohne nationale „ownership“ in Form der freiwilligen Partizipation der Massen.

Mit Ausnahme des Sonderfalls der kemalistischen Türkei, wo durch Mustafa Kemal, dem „Vater aller Türken“, es nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg gelang, eine strukturelle, tief greifende Modernisierung von Staat und

Gesellschaft zu inszenieren (Mardin 1962), ist es bisher keiner einzigen islamischen Gesellschaft gelungen, den unheimlichen Nachbarn im Norden – das industrialisierte Europa – tendenziell einzuholen und sich aus dem Zustand struktureller Abhängigkeit zu befreien (Lewis 1993, Hafez 1997, Steinbach 2000; Kepel 2002). Offenbar fehlte es vor allem an kreativem „*human capital*“ und den sozialen Einrichtungen zu dessen Produktion und Pflege.

Aus den militärischen und politischen Niederlagen des Orients ergab sich für fromme Muslime die Frage nach dem *Warum?* „Wer hat uns das angetan?“ fragten die einen, „was haben wir falsch gemacht?“ fragten die anderen, die Nachdenklicheren. „Die Debatte über diese beiden Fragen“ – so stellte der britische Orientalist *Bernard Lewis* fest – „wurde in der Türkei unmittelbar nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages von Karlowitz eröffnet...In gewissem Maße dauert sie bis zum heutigen Tage an“ (Lewis 2002:37; vgl. auch Miquel/Laurens 2003: 283f.). Es ist die alte Debatte über die Ursachen von *sozialem Fortschritt* der einen und der *kultureller Regression* der anderen – ein im Zeitalter beschleunigter Globalisierung brennend aktuell gewordenes Thema (Tetzlaff 2000, Waldmann 2003, Müller 2004).

Der Tübinger Politologe *Peter Pawelka* hat schon vor 13 Jahren in einem Readerbeitrag mit dem Titel „von der Metropole zur Peripherie“ die Warum-Frage behandelt und hinzugefügt: „Wie passt zum Beispiel die Tatsache, dass im Mittelalter arabische Systeme ein Welthandelssystem beherrschten, zu der Behauptung, der Islam hemme die wirtschaftliche und soziale Entwicklung? Wie kommt es, dass das arabische Ägypten im 19. Jahrhundert neben Japan das einzige Land der Dritten Welt war, das eine autonome Industrialisierung anstrebte? Ist es vertretbar, für den gegenwärtigen niedrigen Entwicklungsstand des Nahen und Mittleren Ostens nur Kapitalismus, Imperialismus und Kolonialismus verantwortlich zu machen?“ (Pawelka 1991: 39). Und er selbst gab zu bedenken – wohl auch von den damaligen Weltsystemdebatten um die historischen Studien von Immanuel Wallerstein und Fernand Braudel angeregt – die „*regionalspezifischen Ursachen der Unterentwicklung*“ und der kulturellen Regression zu erforschen.

Dazu gehören – nach heutiger Erkenntnis – vor allem defizitäre Bildungseinrichtungen, die sich auch mit Zahlen belegen lassen. Ein von einem Komitee arabischer Intellektueller erstellter *UN-Bericht zur menschlichen Entwicklung in arabischen Ländern* beklagte kürzlich die wachsende Bildungskluft zwischen Orient und dem Rest der Welt: In der arabischen Welt

würden pro Jahr rund 330 Bücher ins Arabische übersetzt, ein Fünftel der Menge, die beispielsweise jährlich ins Griechische übersetzt werden. Insgesamt wurden seit der Zeit des Kalifen Maa'moun (9. Jh.) nur etwa 100.000 Bücher ins Arabische übersetzt und damit knapp so viele, wie jährlich ins Spanische übersetzt werden (zitiert nach Lewis 2003: 130). Was die Zahl der in der *Forschung aktiven Wissenschaftler* angeht, so wurden im Stichjahr 1998 in den vier reichsten Staaten der arabischen Welt – Saudi-Arabien, Kuwait, Algerien und Ägypten – 7.500 Wissenschaftler gezählt (darunter hatte Ägypten mit 3800 den Löwenanteil). Allein die kleine Schweiz konnte mit 17.000 Wissenschaftler aufwarten und China mit knapp 16.000 (Lewis 2003: 131). Die Ausgaben für Forschung und Entwicklung belaufen sich auf 0,2 Prozent des Brutto-Inlands-Produkts – verglichen mit anderen Entwicklungsregionen ein sehr geringer Aufwand. Zugang zum Internet – Kennzeichen der globalen Vernetzung einer Gesellschaft – haben nur 1,2 Prozent der Araber (nach AHDR 2002: Executive Summary, S. 3).

Hinzukommt das Problem des „*brain drains*“, d.h. der Migration, der Abwanderung der Intelligenz auf Grund schlechter Arbeitsbedingungen und Verdienstmöglichkeiten. Ca. ein Drittel der Doktoranden der arabischen Länder studiert im Ausland – mit Vorliebe in den USA und in Europa, und nicht wenige kehren nicht mehr zurück und gehen so ihren Heimatländern verloren. Ca. 15.000 Akademiker mit Dokortitel emigrierten zwischen 1998 und 2000 (Der 11. September 2001 hat dem jetzt tendenziell einen Riegel vorgeschoben, zumindest in den USA).

Diese Zahlen machen deutlich, dass im Wettkampf der besten Köpfe auf globalisierten Märkten arabisch sprechende muslimische Gesellschaften weiter zurückfallen werden, wenn nicht bald eine Besinnung auf umfassende Strukturreformen – vor allem in der Organisation des Bildungssystems auf allen Ebenen – einsetzt, was im Zeitalter eines gnadenlosen Verdrängungswettbewerbs nur intern gesteuerte *Strukturanpassung an die Imperative der Modernisierung* bedeuten kann. Dazu gehört u.a. eine Neubesinnung auf angemessene effektive wissenschaftliche Methoden der Erkenntnisgewinnung, befreit von fesselnden Institutionen und von religiös oder politisch bedingten Denkblockaden¹². In diesem Punkte könnten Gesellschaften der

12 Der erste Intellektuelle, der dafür eintrat, war ein gewisser Johannes von Salisbury, 1115 in England geboren, später auch Bischof von Chartre und Verfasser des „*Policraticus*“ (1159 erschienen), in dem er Prinzipien von Macht und Gerechtigkeit, ferner die Rechte und Pflichten der Fürsten diskutierte und sie auf den „Grundsatz des Gemeinwohls“ verpflichtete. Er ist später wegen seines Eintretens gegen Monopolherrschaft und für insti-

Dritten Welt wohl tatsächlich gewinnbringend „von Europa lernen“ (Senghaas 1994), nämlich zum Beispiel Verfahren, durch die man durch Gewaltenteilung und -kontrolle, durch konsensual festgelegte „checks and balances“ und institutionellen Pluralismus individuelle Freiheit organisieren kann.

Die folgenden kulturgeschichtlichen Ausführungen aus politologischer Sicht versuchen eine *tentative Teilantwort* auf die „Warum“-Frage zu geben, – warum also der arabisch-islamische Orient, einschließlich der nordafrikanischen Staaten, als Kulturkreis, der einmal in der mediterranen Welt strukturbildend gewesen war, seit mindestens vier Jahrhunderten in einem so beklagenswerten Zustand der Erniedrigung, Außenabhängigkeit und partiellen Verarmung verharrt. Dabei wird der Fokus der Debatte – wie schon gesagt – auf der wechselseitigen Beeinflussung von Machtsphäre und Kulturbereich liegen, die sich, abstrakt gesprochen, entweder sozial hemmend oder innovationsfreundlich auswirken kann.

4. Historische Rückschau auf glänzende Anfänge der muslimischen Welt

Zwischen dem 7. und 13. Jahrhundert war der islamische Kulturkreis mit Bagdad, Damaskus, Kairo und Cordova als den vier glänzenden Mittelpunkten die am höchsten entwickelte Zivilisation der mediterranen Welt. Er war einem katholischen Europa, das sich 1098 in einem Anfall unchristlichen Fremdenhasses, Verblendung und Gier anschickte, mittels der Kreuzzüge Jerusalem von „Ungläubigen und Heiden“ zu befreien, weit überlegen – sowohl technisch und ökonomisch, als auch an Toleranz gegenüber Andersgläubigen (Hourani 1992; Hunke 2002, Grunebaum 2003). Und dies gilt auch noch für die Anfangszeit des Osmanischen Reichs, das bis ins 16. Jahrhundert nicht Peripherie, sondern Zentrum einer frühen Handelsglobalisierung gewesen ist (Pawelka 1991; Miquel/Laurens 2003).

Vom 7. bis zum 11. Jahrhundert schufen Araber, Perser und türkische Seldschuken im östlichen (und westlichen) Mittelmeerraum – dem Orient – eine Zivilisation, die wie ein Wunder erscheinen konnte und dem christlichen Abendland der Karolinger in fast jeder Hinsicht kulturell und organisatorisch überlegen war (Miquel/Laurens 203: 198f.). Ursprünglich war die islamische Zivilisation rein arabisch (von 632 bis 750), um dann von den Per-

tionellen Pluralismus als „Begründer der westlichen Politikwissenschaft“ bezeichnet worden (Berman 1991: 444).

sern und anderen nicht-arabischen Völkern Nordafrikas abgelöst, überlagert und weiterentwickelt zu werden. Heutzutage ist eine Mehrheit der Muslime – etwa eine Milliarde Menschen in der Welt – nicht-arabischer Herkunft: sie besteht aus Türken, Iranern und etwa 130 Millionen Indern, ferner aus Pakistani, Malaien und 212 Millionen Indonesiern, ferner aus mehr als 200 Millionen Gläubigen aus sechs nordafrikanischen Ländern (Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen, Ägypten und Sudan). Dieses Faktum symbolisiert den Triumph einer elastischen Zivilisation, die ihre universale Bedeutung nicht zuletzt dadurch erlangt und bewahrt hatte, dass sie den vom materialistischen und martialischen Westen bedrängten Völker Asiens und Afrikas im Zeitalter des Imperialismus Anhaltspunkte für Widerstand, Reformen und Selbstbehauptung bot (Boisard 1988, Schulze 1994; Hunke 2002, von Grunebaum 2003).

Im zweiten Drittel des 9. Jahrhunderts erlebte die arabisch-muslimische Kultur einen ersten Höhepunkt: Ihre Sprache und ihr reicher, nuancierter Wortschatz wurden zum Vermittler des Wissens, die Religion zum Rahmen geistiger und intellektueller Gemeinschaft. Ein außergewöhnlicher *Wissensdurst* führte die intellektuellen muslimischen Kreise dazu, viele noch vorhandene Dokumente der alten Kulturen ins Arabische zu übersetzen. „Dieser fieberhafte Schaffensdrang...kennzeichnet den Beginn der großen islamischen Kultur. Reichsbeamte durchstreiften damals die Welt auf der Suche nach Manuskripten. Die wohlgefüllte Staatskasse erlaubte die Verwirklichung eines großartigen Programms. Der Wissensdurst, die Leseleidenschaft und der Einfluss der Gelehrten bewegten das gesamte Reich. Die Höfe der Fürsten wurden zu intellektuellen Zentren; die Städte der Provinzen übernahmen und teilten den Ruhm der Hauptstadt“ (Boisard 1988: 171; Hunke 2002: 213f. , Cahen 2003 und von Grunebaum 2003).

Araber, Perser und „Spanier“ des muslimischen Andalusien hatten ihre Glanzzeit im 12. und 13. Jahrhundert.¹³ Einer ihrer Großen war der Universalgelehrte *Averroes* (oder Ibn Ruschd, 1226-1298), Er kam in Spanien zur Welt und verbrachte einen Teil seines Lebens in Marokko. Er war Philosoph, Arzt, Jurist, Physiker, Astronom und vor allem Aristoteles-Kommentator par excellence. Als solcher war er sicherlich auch derjenige muslimische Gelehrte „mit dem größten direkten oder indirekten Einfluss auf die geistige Erneuerung im Abendland“ (Boisard 1988: 173; vgl. auch de Libe-

13 Auf 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus mit bedeutenden Auswirkungen auf Europa kann hier nicht näher eingegangen werden. Siehe aber die ausführliche Darstellung wie André Clot: *Das Maurische Spanien*, Paris 1999, deutsche Übersetzung Düsseldorf 2004.

ra 2003: 82f. und 103f.). Bekannt ist auch der schon erwähnte *Ibn Khaldun* (1332-1406) – Staatsmann, Mathematiker, Geschichtsphilosoph und „empirischer, deskriptiver Soziologe“ (Gellner 1992: 49/50) –, der Begründer der Theorie der Elitenzirkulation und eines Modells islamischer Gesellschaftsordnung (Ibn Khaldun 1958; Gellner 1992).

Vor allem war der Einfluss der arabischen Gelehrten auf die Entwicklung von *Mathematik*, *Chemie* und *Medizin* beachtlich: Es war ein bewundernswert hohes Niveau, „das bereits im 12. Jahrhundert die Spezialisierung in der Medizin erreicht hatte: die Chirurgie, die Anästhesie, die Augenheilkunde, die Seuchenforschung schulden ihre Entstehung der arabischen Wissenschaft. Ärzte und Philosophen aus diesem Kulturraum waren streckenweise „die Lehrmeister der medizinischen Fakultäten in Europa“ (nach Boisard 1988: 174 und Sezgin 2003, de Libera 2003). Es mag heute merkwürdig anmuten, dass das Ideal von *Freiheit der Forschung und Lehre* im islamischen Bereich anfangs kaum politischen Beschränkungen unterlegen hat, während in Europa bis hin zu den Experimenten von Galileo Galilei die allgegenwärtige Papstkirche bezüglich der Wissenschaftsfreiheit eine große, keineswegs immer rühmliche Rolle spielte.

Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass der wegen seiner modernen Staatsarchitektur wegweisende deutsche Kaiser – *Friedrich II von Hohenstaufen* (1215-1250) – ein multikultureller toleranter Monarch gewesen ist (bei seiner Bestattung trug er unter den Kaisergewändern ein muslimisches Totenhemd, bestickt mit Koran-Suren). Dieser Kaiser, den die Mitwelt als „das Staunen der Welt und wundersamer Veränderer“ bezeichnet hat (und der in Aachen 1220 zum Kaiser gekrönt worden ist), war in Sizilien zusammen mit Muslimen aufgewachsen; später berief er an die von ihm gegründete Universität von *Salerno* auch muslimische und jüdische Gelehrte aus der islamischen Welt, mit denen er auf arabisch zu diskutieren verstand, was ihm den Bann des Papstes eintrug. Einzigartig war die Medizin-Schule von Salerno, wo Avicenna (bzw. Ibn Sina) seinen berühmten „Kanon“ (medizinisches Lehrbuch) verfasste und wo auch europäische Studenten in die arabischen Heilkünste eingeweiht wurden.

Die real existierende *kulturelle Differenz* zwischen Orient und Okzident bis zum 14. Jahrhundert zeigte sich auch an dem Begreifen der schlimmsten Seuche, die im Mittelalter die Menschheit heimsuchte: die Pest. „Die Grenze zwischen nüchterner Urteilsfähigkeit und Aberglauben verlief – traurig, dies zu sagen – wiederum genau zwischen dem aufgeklärten Arabertum und geistig „unterentwickelt“ gehaltener Christenheit“ (Hunke 2002: 149). Wäh-

rend die christlichen Ärzte, gelähmt durch Kirchendogmen, in den Juden oder „im bösen Blick“ von Kranken die Ursachen der Pest mutmaßten, praktizierten die „mit den Gefahren der Kontaktinfektion vielfach vertrauten Araber“ rationale Heilmethoden und klärten die Zeitgenossen über die Infektiosität von Volkskrankheiten auf. „Mit den Arabern fing gleichsam ein neues Zeitalter für diese Wissenschaft (Chemie) an“ – hatte schon der weit gereiste *Alexander von Humboldt* vor 150 Jahren erkannt: „Die Araber, ein fremdartiges Element europäischer Civilisation“, hätten auf die Entwicklung Europas und des Mittelmeerraums einen „mächtigen Einfluss“ ausgeübt, vor allem auf naturwissenschaftlichem Gebiet (Humboldt im „Kosmos“ 2004: 295). Sie seien – wie bereits oben erwähnt – als „die eigentlichen Begründer der physischen Wissenschaften zu betrachten“ (Humboldt 2004: 300).

Seitdem hat die Forschung diese These weiter gefestigt und mit neuen Fakten untermauert (Sesgin 2003). In ihrem zum Klassiker gewordenen Buch „Allahs Sonne über dem Abendland“ sah sich die Orientforscherin *Sigrid Hunke* zu der Schlussfolgerung veranlasst, dass die „bahnbrechenden Leistungen der arabischen Naturwissenschaft“ – vor allem die Erfindung des Experiments im strengen Sinne – nicht nur große abendländische Denker wie Roger Bacon, Albertus Magnus, Vitellio, Leonardo da Vinci und Galilei stark beeinflusst hätten, sondern bereits seit dem 9. Jahrhundert durch ihre blühenden Universitäten „einen schmalen, ständig breiter werdenden Strom heimlicher Besucher von jenseits der Pyrenäen“ angelockt hätten. Dabei wurden muslimische Gelehrte „die Begründer der experimentellen Chemie und Physik, der Algebra, Arithmetik im heutigen Sinn und sphärischen Trigonometrie, der Geologie und der Soziologie“ (Hunke 2002: 225). Ihre Universitäten hätten als „Muster der Lehrstätten für die weltlichen Berufe und Wissenschaften“ gewirkt, „mit der Verleihung der akademischen Würden und Grade, mit der Gliederung in Fakultäten, mit ihrer Lehrmethode“ (Hunke 2002: 223).

Den Ausflug in die Frühgeschichte der Begegnung von Orient und Okzident beendend, kann man sagen, dass die drei Jahrhunderte zwischen dem Beginn der Kreuzzüge und dem Ausbruch der Großen Pest von 1347 trotz mannigfaltiger Gewalttaten (Bartlett 1996) eine Zeit des Austausches und des Dialogs zwischen Kulturräumen gewesen ist, in der Muslime mit anderen Völkern gewinnbringend in Kontakt getreten waren, „die Wunder des Fernhandels“ genießend und verbreitend (Braudel 1986: 645). Erst ab dem 15. Jahrhundert „begann seitens des Westens ein neues, einseitig ausgerichtetes Verhältnis zum Orient Raum zu greifen. Dieses Verhältnis war von der

Ausrichtung auf einen Sieg durch die politisch-ökonomische Ordnung des Westens über den Islam geprägt“. Mit der technologischen Entwicklung des Westens nahm sie noch zu und „engte das zuvor bestehende Klima des wissenschaftlich-kulturellen Austausches ein, wobei dem Westen auf diese Weise der Weg für politisch-ökonomische Hegemonie geebnet wurde“ (Nourbakhsh 2002: 5-6)¹⁴ .

Gleichzeitig hatte sich jedoch – von den Muslimen kaum beachtet – zwischen Irland, Frankreich, dem von Deutschen besiedelten Ostseeraum und Italien ein Europa herangebildet, das späteren Betrachtern als relativ homogener Kulturraum erkennbar wurde. Drei Institutionen – die privilegierte „freie“ Stadt, die international tätige christliche Ordensgemeinschaft und die Universität mit ihren relativ unabhängigen Wissensproduzenten – waren Motoren eines kulturellen Wandels zwischen 950 und 1350, der als „Europäisierung Europas“ analysiert worden ist (Barlett 1996: 346 und 350).

Doch noch bis weit in die Renaissance hinein war die islamische Welt eher die *Gebende*, und Europa befand sich in der Position der Beschenkten. Ein sehr großer Teil des Erbes der griechischen Antike wäre ohne die arabische Vermittlung spurlos untergegangen, vor allem die aristotelische Philosophie. Aber Muslime waren nicht nur Übersetzer, sondern „auch eigenständige Weiterentwickler, z.B. auf dem Gebiet der Medizin, der Naturwissenschaften insgesamt, der Mathematik, der Chemie, der Baukunst, aber auch der Geisteswissenschaften“ (Hilf 1988: 20). Daher ist dem französischen Weltsystemhistoriker *Fernand Braudel* zuzustimmen, wenn er die Ansicht vertritt, dass „das traditionale Bild vom genial eigenschöpferischen Abendland, das als einziger Kulturraum den Weg der technisch-wissenschaftlichen Vernunft beschritten hatte (Braudel: *Der Handel* 1986, 617), endgültig aufgegeben werden müsse“. Dieses eurozentrische Weltbild unserer Schulen und Universitäten müsse revidiert werden, fordert auch der in Frankfurt forschende Sprachwissenschaftler und Kulturhistoriker *Fuat Sezgin*. Denn die moderne Kulturgeschichtsforschung habe zeigen können, dass Europa vermittelt über italienische Hafenstädte (die von den unseligen Kreuzzügen ökonomisch stark profitiert hatten) – sehr viel „von der Pracht und Herrlich-

14 Heute befinden wir uns in einer vierten Phase, die Younes Nourbakhsh – die der Direktor der Islamischen Akademie Deutschland – als den „Beginn der Wiederbelebung der Kultur des Dialogs und der gegenseitigen Respektierung der jeweiligen Kulturen und Religionen“ bezeichnet hat. Ziel sei dabei die „Schaffung eines Gleichgewichts in den Beziehungen zwischen Westen und islamischer Welt“ (Nourbakhsh 2002:6). Ähnlich auch Khoury, der für ein „neues Dialog-Projekt“ ohne fremde Einmischungen in religiöse Angelegenheiten eintritt; Khoury 2001: 175; siehe jetzt auch der ideenreiche Reader von Michael von Hauff und Ute Vogt (2004).

keit des Islams des 11. und 12. Jahrhunderts“ übernommen hat, um es später – fügte Braudel nicht ohne Schalk hinzu – aber wieder in verwandelter Form zurückzugeben (Braudel, Handel 1986, 617f.).

Aus muslimischer Sicht hat jüngst Fuat Sezgin die Ursachen für das „arabisch-muslimische Wunder“ in sechs Punkten wie folgt zusammengefasst:

1. Die Araber waren im frühen Islam, parallel zu ihrer Aufbruchstimmung und Siegeszuversicht, von einem starken *Wissensdurst* durchdrungen, sie waren lernbegierig und aufnahmefähig. Schon im 7. Jahrhundert bzw. dem 1. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung – begann ein öffentliches Unterrichtswesen in den Moscheen, daraus erwachsen schon im 8. und 9. Jahrhundert private *Universitäten*. Und im 11. Jahrhundert kam es dann auch zur Gründung staatlicher Universitäten.
2. Die *Staatsmänner* der arabischen und muslimischen Reiche haben die Wissenschaften nicht behindert, sondern im Gegenteil *gefördert*: Politiker waren stolz auf ihre Bildungselite (ja das waren noch Zeiten!).
3. *Kulturträger anderer Religionen* wurden nach der Eroberung ihrer Heimat von den Muslimen „korrekt behandelt, geschätzt und an der neuen Gesellschaft beteiligt“ (Sezgin 2003, I: 169). Die Übernahme und Aneignung fremder Terminologien schärfte den Blick für exakte Definitionen und wissenschaftliche Präzision und führte zur Schaffung eigener arabischer Fachwörter und Fachsprachen.
4. Schon vom ersten Jahrhundert an „entwickelten sich in der islamischen Gesellschaft eine einzigartige, *fruchtbare Lehrer-Schüler-Beziehung*, wie sie im Abendland im Mittelalter und darüber hinaus unbekannt geblieben ist. Die Schüler lernten nicht nur aus Büchern, sondern in direkter Unterweisung vom Lehrer. Das erleichterte den Lernvorgang und bürgte für verlässliche Kenntnisse.
5. Naturwissenschaften und Philosophie, Philologie und Literatur wurden von vornherein in *profanem* (also in weltlichem) Sinn gepflegt und getrieben, nicht zu theologischen Zwecken. Die Beschäftigung mit den Wissenschaften war kein Privileg des Klerus, sondern stand allen Berufsgruppen offen.
6. Unterstützt wurde die schriftliche Überlieferung in *arabischer Sprache* (die es ermöglichte, „leicht und schnell zu schreiben“) durch *chinesische Techniken der Papier- und Tinteherstellung*, die die Araber übernahmen und dann weiter entwickelten (Sezgin 2003: 170).

Man kann also festhalten, dass sich die Forschung weltweit im großen Ganzen darin einig ist, dass zunächst der islamische Orient auf einigen Gebieten

des Lebens für Jahrhunderte ein guter *Lehrmeister des Abendlandes* gewesen ist, bevor es dann im 14. Jahrhundert und später mit der Herrschaft der Osmanen zu einer Umkehr der Rangordnung gekommen ist – der unverstandene Schicksalsschlag für viele Generationen von Muslimen und für Wissenschaftler bis heute eine spannende, anhaltende Herausforderung.

Das im Westen häufig verwendete Klischee, dass *die muslimische Religion* – die im Koran niedergelegte Lehre des siegreichen Feldherren Mohamed – die Ursache für die Stagnation des islamisch-arabischen Kulturraumes seit dem Ende des Mittelalters gewesen wäre – ist immer wieder ins Feld geführt worden, aber kann nicht überzeugen (Nienhaus 2004). Der angeblich „grundsätzliche Widerstand des Islam gegen Kapitalismus und Fortschritt“ sei – so befand schon *Maxime Rodinson* – „ein Mythos, gleichgültig ob diese These in guter oder böser Absicht vorgetragen wird“ (Rodinson 1971: 205). Die Entwicklung zur Moderne im ganzen Mittelmeerraum sei auch nicht „einer religiösen Evolution“ geschuldet, sondern sei aus „einer wirtschaftlichen und technischen Umwälzung“ abzuleiten (Rodinson 1971: 216).

Jeder Versuch einer *monokausalen* Erklärung von Fortschritt und Entwicklung ist als irreführend und als prinzipiell unterkomplex abzulehnen (siehe dazu auch Senghaas 1979, Kennedy 1989, Landes 1999, Menzel 2000, Wimmer 1996). Spätestens seit Marx, Weber und Elias können wir wissen, dass kulturelle Erklärungsvariablen nur in Kombination mit Herrschaftsverhältnissen und Produktionsmethoden Sinn machen, nicht aber einzeln als isolierte Triebkräfte der Geschichte in Frage kommen können (so auch Wehler 1988).

Jedes einschneidende historische Ereignis hat eine lange Vorgeschichte und Inkubationszeit, so auch der Aufstieg des imperialen Europas mit seinen *säkularisierten* Nationalstaaten zum dominanten Macht- und Kulturkreis. Wie schon angedeutet, erst mit *Renaissance, Humanismus und Reformation* des 15./16. Jahrhunderts hat sich das Über- und Unterordnungsverhältnis von Orient und Okzident endgültig umgekehrt: Das vor rücksichtsloser Rivalität, Kreativität und Neugier strotzende, quirlige, gewalttätige, aber auch erfindungsreiche Europa der Staaten stieg nun unaufhaltsam zum dominanten Kulturkreis der Erde auf (Schmidt 1984 f.; Bartlett 1996, Berman 1991, Seibt 2003). Der Durchbruch war im Verlaufe einer vierhundertjährigen „take-off“-Phase erfolgt, die Mittelalterhistoriker als „ökonomische Revolution“ bezeichnet haben (1100-1500; siehe auch Kennedy 1980 und Reinhardt 2000), aber mehr noch handelte es sich um eine *sozio-kulturelle und*

politische Umwälzung, in der sich Macht und Wissen zur „Macht des Wissens“ (van Dülmen/Rauschenbach 2004) vereinte und wechselseitig steigerte. Die Politik der neuen Nationalstaaten und die organisierte, experimentelle Wissenschaft (beginnend mit Francis Bacon) bildeten eine bis dahin einmalig wirksame Synthese und man fragt sich heute, was aus diesem Organisationsmuster zwischen Staat und Gesellschaft für die Bewältigung der Probleme der Gegenwart zu lernen sein könnte.

5. *Die Lähmung endogener Innovationspotentiale durch externe Einflüsse (Mongolensturm)*

Die Ursachen für den Prozess des Aufstiegs des einen Kulturkreises, während ein anderer benachbarter „zurückbleibt“ oder „absteigt“, können entweder primär *endogener* (selbst induzierter) oder aber primär *exogener* Natur sein, also fremden Einflüssen geschuldet sein. Mit letzter Gewissheit können wir bei keiner derartigen Veränderung in der Hierarchie der Herrschaftshäuser und in den Gleichgewichtsbeziehungen zwischen Kulturen und Staaten sagen, was letztlich die entscheidende qualitative Wirkung ausgemacht hat, und was die Wurzeln und was Anlässe, was Katalysatoren oder Beschleuniger von Umbrüchen gewesen sind. Gleichwohl hat es Wissenschaft und Politik immer wieder gereizt, *Erklärungen* für solche epochalen Vorgänge zu „finden“ bzw. zu „konstruieren“ – was von anderen als ein ideologieverdächtiges Unterfangen beargwöhnt wurde. Dennoch kann man es als unverzichtbar und nützlich ansehen, wenn jede Generation und jede Epoche erneut die ihr zu Gebote stehenden Erkenntnismittel einsetzt, um mehr Klarheit über die Triebkräfte von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zu erhalten.

Um die oftmals schmerzlichen Zumutungen von Gegenwart und Zukunft besser meistern zu können, ist vor allem für die Menschen einer angeblichen „Abstiegsregion“ die Vergegenwärtigung von Vergangenheit hilfreich, um durch Begreifen des Geschehenen Kraft und Zuversicht für Reformen zu schöpfen.

Haben wir es bei der Geschichte des Orients seit dem 13. oder 14. oder 15. Jahrhundert mit einer primär endogen verursachten *Regression* zu tun oder mit einer durch exogene Kräfte verursachten *Marginalisierung* durch einen erfolgreicheren Rivalen, der auf den beiden Schlüsselsektoren Wirtschaftsmacht und Waffentechnik *relative Überlegenheit* gewinnen konnte? Weil überzeugende Antworten darauf so schwer zu finden bzw. zu konstruieren

sind, ist es kein Wunder, wenn sich in den Wissenschaften wie in der öffentlichen Meinung diverse „Theorien“ und auch hartnäckig sich haltende Spekulationen bezüglich der Ursachen dieses Vorgangs herausgebildet haben. Der wohl am weitesten verbreitete Verdacht bezieht sich wohl auf die *islamische Religion* als Ursache der relativen Schwäche islamischer Gesellschaften angesichts der vom Westen ausgehenden Moderne. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Annahme als widerlegt gelten darf, dass Islam und Kapitalismus unversöhnliche Widersprüche seien (Rodinson 1971; siehe jetzt Lewis 2002: 226). In der Region des Nahen und Mittleren Ostens hat sich zum Beispiel auf der Grundlage von Erdöl- und Erdgasförderung eine virulente Form des *Rentenkapitalismus* entwickelt, der auf einer spezifischen Nutzung kapitalistischer Marktmechanismen beruht.

Auch an Versuchen, sich einen Begriff von *dem* Menschen der islamischen Welt zu verschaffen und ihn dem Idealbild des europäischen bzw. westlichen Menschen gegenüberzustellen, hat es in der Forschung nicht gefehlt (Nagel 1998: 185). Die vorgelegten Ergebnisse – etwa von Heinrich Schaefer (1896-1957) und Gustav von Grunebaum (1909-1972) – die z.B. den Islam als *Erlösungsreligion* konstruierten und ihn der „*abendländischen Aufklärungskultur*“ gegenüberstellten (nach Nagel 1998: 186), haben interessanten Mutmaßungen Nahrung gegeben, sie bleiben jedoch mangels konkreter Quellenbelege spekulativ. Vernünftig ist hingegen die Frage, wie denn die tonangebenden Eliten einer Gesellschaft oder eines Kulturkreises *Orientierungswissen* erwerben und weitergeben, das zum Beispiel notwendig ist, um mit den Herausforderungen der globalisierten Moderne angemessen fertig zu werden.

Häufig ist zu hören und zu lesen, dass der muslimische Orient von außen – von rohen, weniger zivilisierten Völkern, also von *externen* Kräften bedrängt und gelähmt worden sei, zunächst von den christlichen Kreuzfahrern (11-13. Jh.), dann von Mongolen (um 1250) und Turkvölkern, und dann wieder von der katholischen Christenheit mit ihren imperialistischen Staaten (Portugal, Spanien), angeführt von rohstoffgierigen Herrschern.¹⁵ Während

15 Miquel/Laurens kommentierten den Niedergang des Orients zur Zeit der Osmanen mit einer Mischung aus internen und externen Faktoren: „Sicherlich kann man politische, wirtschaftliche und kulturelle Ursachen des Verfalls ausmachen, aber all diese Aspekte hängen mit den entscheidenden Veränderungen der Weltgeschichte zusammen, die mit dem 16. Jahrhundert einsetzen. Das Osmanische Reich ist nicht einfach eines natürlichen Todes gestorben – Europa hat ihm die Luft abgeschnitten und seinem Untergang nachgeholfen“ (Miquel/Laurens 2003: 283). Eine Erklärung bedeutet diese Beobachtung jedoch nicht. Diese erfolgt erst mit der These, dass die Osmanen „das typische Los der Nomaden erlitten [haben]; sie sind überall gescheitert, wo dieser Expansionsdrang ein-

muslimische Gelehrte und Politiker bis heute wohl mehrheitlich einer *Opfer-und-Belagerungs-These* zuneigen, gab es seit *Ibn Khaldun* schon Wissenschaftler, die meinten, dass diese einst so glänzende Zivilisation im ausgehenden europäischen „Mittelalter“ (1250-1500) eher aus *endogenen* Gründen ins Straucheln kam und ihre internationale Attraktivität und Wettbewerbsfähigkeit als wehrhafter Kulturraum im Vergleich zum europäischen immer mehr einbüßte. Z.B. wird als eine Ursache angeführt – und sie ist nicht ganz abwegig –, dass die Jahrhunderte lange *Verbannung der Frauen* in die private Sphäre und damit in eine untergeordnete soziale Rolle (stärker und konsequenter als in Europa) einer Selbstamputation des Volkskörpers gleichkam, die nicht ohne Folgen für Leistungsfähigkeit und Kreativität der Gesellschaft bleiben konnte. Dieses Argument ist Ernst zu nehmen und wiegt für die soziale Stagnation in der Gegenwart schwer, aber sie kann nicht den Beginn der relativen kulturellen Regression oder Stagnation erklären.

Lange Zeit waren die *Mongolen* die Favoriten für die Rolle des Bösewichts. Ihre Eroberungen im 13. Jahrhundert wurden für den Verlust der muslimischen Macht verantwortlich gemacht. Und tatsächlich wohnten den nomadischen Horden aus dem Osten „eine Zerstörungsgewalt inne, wie die Welt sie noch nie gesehen hatte“. So verwüsteten die *Mongolen* in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (1216-1258) die Landstriche zwischen China und Adria. Buchara wurde in Schutt und Asche gelegt; Bagdad wurde 1256 eingenommen und geplündert, der Kalif wurde geköpft. Mehr als 24.000 *Ulemas* – Religions- und Rechtsgelehrte also – sowie 15.000 andere Wissenschaftler sowie Dichter, die in Bagdad aus dem ganzen Reich zusammengekommen waren, wurden ermordet. Ein kolossaler Elitenmord, der – so die Meinung der in London lebenden Religionswissenschaftlerin *Karen Armstrong* – auch „den aufgestauten Hass des Nomaden auf die städtische Kultur“ (Armstrong 2001: 125) zum Ausdruck brachte. Die Eroberer – die keinerlei Spiritualität mitbrachten – gründeten vier mongolische Reiche und nahmen später die Religion der Unterworfenen an; so triumphierte der Islam als Religion auch in Ostasien.

Die These vom desaströsen Mongolensturm ist einleuchtend, aber sie trägt nicht allzu weit; denn sie berücksichtigt nicht, dass das Kalifenreich von Bagdad schon vorher auf fatale Weise geschwächt worden war – „wie sonst

gedämmt wurde, überall, wo der Raum vor ihnen verschlossen blieb – nicht nur der Bewegungsraum für den Krieger, sondern auch...der Bewegungsraum für den Kaufmann“ (ebd. S. 286).

hätte das einst so mächtige Reich der Kalifen einer Horde von Nomaden unterliegen können, die über die Steppen Ostasiens ritten“ (Lewis 2002: 221; ähnlich argumentieren auch Miquel/Laurens 2003) und kulturell nicht viel anzubieten hatten? Meines Erachtens ist daher die Frage ergiebiger, wie denn die islamische Orthodoxie als die Ton angehende Klasse auf die erste große Krise – den Mongolensturm – reagiert hat. Sicherlich haben die Mongolen seit dem 13. Jahrhundert das islamische Leben auf traumatische Weise gestört. Sie haben serienweise Städte niedergebrannt, Bibliotheken zerstört und Märkte ruiniert; aber nachdem sie einmal ihre zivilisierten Gegner besiegt hatten, bauten sie die von ihnen selbst zerstörten Städte wieder auf. Später gründeten sie glanzvolle Höfe, die die Wissenschaften, die Künste, die Geschichtsschreibung und die Mystik förderten. So entsetzlich die Mongoleneißeil zunächst gewesen war, die muslimischen Untertanen empfanden ihre mongolischen Herrscher mit der Zeit offenbar als faszinierend. Deren politische Strukturen „erwiesen sich auf eine subtile Weise als dauerhaft und beeinflussten... spätere islamische Reiche“ (Armstrong 2001: 130). Bei vergleichbaren Verschmelzungsprozessen von modernen und vormodernen Bauelementen sprechen wir heute, etwa in Osteuropa, von Reformstaaten als *Hybridregimen* – nicht die schlechteste Form, mit sozialem Wandel umzugehen.

Allerdings wurde jegliche Autonomie im Bereich des Kulturell-Religiösen von den neuen misstrauischen Machthabern unterbunden. Nach Karen Armstrong gestatteten die Mongolen-Herrscher es den *ulama* nicht länger, die *scharia* als potentiell subversiv-kreativen Weg zu eigener Urteilsfindung – nämlich der Praktizierung von *idschtihad* (oder *igdihad*) – zur Ausarbeitung neuer Rechtsvorschriften einzusetzen. Man erklärte „die Tore des idschtihad“ für geschlossen. Muslime wurden gezwungen, sich den Entscheidungen älterer Autoritäten zu unterwerfen. Die *scharia* war damit zu einem System etablierter Regeln geworden, die die dynamischere Rechtssprechung des jeweiligen Herrschaftshauses nicht mehr in Frage stellen konnte. „Die Zerstörung der Invasionen vertiefte also den Konservatismus, der Agrargesellschaften immer innewohnt“ (Armstrong 2001: 130-132).

Gleichzeitig – so deutet Karen Armstrong den Mongoleneinfluss – waren die *ulama* – ganz im Gegensatz zu reformfreudigen Mystikern – „zufrieden, dass „die Tore des *idschtihad*“ für geschlossen galten. Nachdem so viel Wissen der Vergangenheit verloren gegangen war, nach der Vernichtung von Manuskripten und der Hinschlachtung von Gelehrten, war es wichtiger, das noch Vorhandene zusammenzuhalten, als weitere Änderungen einzuführen. Notbedingt verwandelten so die *ulama* des 14. Jahrhunderts den

„Pluralismus des Koran in einen starren Kommunalismus“ (Armstrong 2001: 133). In den *madradas* lernten die Studenten alte Texte und Kommentare auswendig, und in der Schule wurde ein Standardtextbuch Wort für Wort durchgegangen. Öffentliche Disputationen zwischen Gelehrten gingen ganz selbstverständlich davon aus, dass einer der Standpunkte zwangsläufig richtig und der andere zwangsläufig falsch war.“ (Armstrong 2001: 132-133). Von einer dialektischen Diskursmethode und dialogischen Wahrheits-suche war nichts mehr übrig geblieben.

Als *Zwischenfazit* für diese Epoche lässt sich festhalten, dass auf äußere Herausforderungen der einheimische Gelehrten- und Lehrerstand in den östlichen Mittelmeerreichen oftmals mit defensiver Selbstisolation und Ausgrenzung reagierte – mit schwerwiegenden Folgen für die institutionelle Fähigkeit, die Kapazitäten zur Bewältigung der Moderne einzuüben und ständig weiter zu entwickeln¹⁶. In der Sprache der Systemtheorie könnte man davon sprechen, dass das *Subsystem Wissenschaft und Bildung* von der Sphäre der politischen Macht systematisch und bewusst gehindert wurde, sein Potential zu entfalten und situationsgemäße Innovationen hervorzu-bringen. Eine kreative „strukturelle Koppelung“ mit der Gesellschaft war so versperrt. Diese teils defensive, teils rückwärtsgewandte Haltung behielt die muslimische Orthodoxie in den *sunnitischen* Herrschaftsbereichen auch in späteren Jahrhunderten bei – stets besorgt, ihren Einfluss in den nicht-emanzipierten, nicht-säkularisierten Agrargemeinden zu verlieren, von den deren Mehrprodukt sie ökonomisch lebten.

Damit war eine Tradition der politisch blockierten Wissenschaftsfreiheit ge-legt worden, die bis in die Gegenwart¹⁷ ihre negativen Auswirkungen ge-zeigt hat (AHDR 2003; Nienhaus 2004: 229-233).

16 Auch Miquel und Laurens betonen die mangelnde Kreativität der islamischen Wissen-schaftler nach den Mongolenstürmen: „Welcher Disziplin sie sich auch zuwandten, im-mer machten es sich die osmanischen Gelehrten zur Aufgabe, der türkischen Welt die Kenntnisse der muslimischen Wissenschaft zur Verfügung zu stellen. Doch handelte es sich dabei höchstens darum, vorhandene Kenntnisse aufzuspüren, nicht um eigentliche Entdeckungen und wahren Fortschritt...Immer, selbst noch am Ende des 18. Jahrhun-derts, bleibt die Wissenschaft des Islam im Rückstand“ (Miquel/Laurens 2003: 345-346).

17 Eine Reportage über die 1866 gegründete Darul Uloom-Universität in Indien, die seit-dem 80.000 Absolventen hervorgebracht hat, belegt, dass sich an den Unterrichtsmetho-den bislang wenig geändert hat: „In Deoband wird jeder aufgenommen, so er männlich und zwischen ‚acht und achtzig‘ ist. Unterricht, Kost und Logis sind kostenlos, höchst attraktiv für die Kinder aus armen muslimischen Familien. In dreizehn Jahren lernt der Schüler vor allem den Koran (memorieren im Frontalunterricht), er liest ihn auf arabisch und Urdu und er lernt die Auslegung (Hadith) der Propheten-Sprüche, lernt eine Fatwa zu formulieren. Das ist eine Erziehung, die von keiner staatlichen Stelle anerkannt wird

6. Strukturelle Schwächen des Osmanischen Reiches: Bildungsdefizite und mangelnde Freiheiten

Lange Zeit war bei arabischen Nationalisten die These populär, dass primär die Jahrhunderte lange *osmanische Kolonialherrschaft* Schuld an der gesellschaftlichen Stagnation im Nahen und Mittleren Osten gewesen sei. Die Perser zudem konnten „den Verlust ihres einstigen Ruhmes den Arabern, den Türken und den Mongolen gleichermaßen in die Schuhe schieben“ (Lewis 2002: 221), von denen sie erobert und unterdrückt worden waren. Nun hat die jüngere Orientforschung westlicher Prägung das Argument in den Vordergrund gerückt, dass es sich dabei doch eher um vorgeschobene Gründe gehandelt hätte, um von der Erkenntnis abzulenken, nicht selbst genug für die Reform der eigenen Gesellschaft getan zu haben (Haarmann 1987, Gellner 1992).

Als die Osmanen im Jahr 1453 *Konstantinopel* erobert hatten, das von nun an Istanbul hieß und zur prachtvollen Kalifen- und Sultansstadt ausgebaut wurde, begründeten die Sultane eine absolute Monarchie nach byzantinischem Vorbild, mit einer hoch entwickelten Hofetikette und einer sehr effizienten Bürokratie. Der Staat basierte vor allem auf dem alten mongolischen Ideal, demgemäß die Zentralmacht als große Armee empfunden wurde, die dem Sultan bedingungslos und exklusiv zu Gebote stand. Entscheidend für *Sultan Mehmet den Eroberer* (1451-1481) war die Unterstützung der Adligen auf dem Balkan, von denen viele zum Islam übertraten, und die schlagkräftige Infanterie, bestehend hauptsächlich aus den berühmten *Janitscharen*, konvertierten Sklaven und geraubten Jünglingen unterworfenen Völker (Knabenlese). Seit der Erfindung des Schießpulvers in China und seiner Verwendung in den mediterranen Staaten hatte diese Infanterie noch an Bedeutung gewonnen. Ihr Daseinszweck schien zunächst der *Dschihad* gegen die Feinde des Islams zu sein: Im Westen gegen das Christentum, im Osten gegen die schiitischen Safawiden.¹⁸

und für keinen ‚modernen‘ Beruf qualifiziert...Mit einer vorsichtigen Modernisierung ist an der Darul Uloom und an einigen anderen Koranschulen begonnen worden. Sie bieten neuerdings Kurse in Englisch oder Computerwissenschaften an“ (Haubold 2005: 3).“

18 Der militärisch unglaublich erfolgreiche Sultan zwang den unterworfenen Völkern und Reichen in Syrien, Irak, Ägypten und Nordafrika keine Einheitlichkeit auf und versuchte auch nicht, die disparaten Teile seines Reiches zu einer kulturellen Einheit zu verschmelzen. Vielmehr bot die Regierung des Sultans und Kalifens einen Rahmen, in dem die verschiedenen Gruppen – Christen, Juden, Araber, Türken, Berber, Kaufleute, ulama, tariquas (also Sufi-Orden) und Handwerkszünfte – friedlich zusammenleben konnten. Christen und Juden genossen den Status einer millet, d.h. einer (eigenständigen) Gemeinde. Sie waren zwar Untertanen des Sultans und mussten an ihn Steuern entrich-

Das Osmanische Reich war ein wenig produktiver Agrarstaat, der von Tributen und Fernhandel lebte. Es erreichte seinen Höhepunkt unter *Sultan Süleiman* (1520-1566), im Westen als „Süleiman der Prachtige“ bekannt (in türkischer und muslimischer Tradition trägt er den noch rühmlicheren Beinamen al-Qanuni, „der Gesetzgeber“): Die absichtsvolle Anlehnung an Kaiser Justinian sollte die rechtmäßige Kontinuität von Römischem und Osmanischem Reich unterstreichen (Cardini 2000: 203). Unter seiner Regierung erreichte das Reich seine größte Expansion, und Istanbul genoss eine kulturelle Renaissance, die sich vor allem in einer glänzenden Architektur ausdrückte, aber auch in der Pflege von Malerei, Geschichtsstudien und medizinischer Forschung ihren Niederschlag fand. Man nahm staunend die neuen europäischen Entdeckungen in Navigation und Geographie zur Kenntnis und pflegte als mächtigstes Kraftzentrum der Welt eifrigen Informationsaustausch mit dem Westen (nach Armstrong 2001: 167-168), der im Begriff stand, sich immer stärker sektoral zu „differenzieren“ (Bartlett 1996). Eine ernst zunehmende Konkurrenz erkannte man in diesem heranwachsenden Europa der technisch-wissenschaftlichen Erfindungen und der blühenden Universitäten zunächst nicht¹⁹.

Die Lenker des Osmanischen Reichs konnten die Pluralisierung und Emanzipierung der Gesellschaft blockieren und die Differenzierung in autonome, selbst gesteuerte Subsysteme verhindern; die Hohe Pforte setzte – wo immer durchsetzbar – auf Hierarchie und Kontrolle. Im Machtzentrum des Reichs war eine enge asymmetrische Symbiose aus Staatsmacht und Religion, aus Sultanat und *ulama*-Gemeinschaft entstanden. Z.B. standen vom Sultan ernannte Rechtsexperten den *Sharia-Gerichtshöfen* vor: Diese Richter, zusammen mit den Muftis (als deren Beratern, die das Gesetz interpretierten) und die Lehrer in den *madrasas* (den Koranschulen) bildeten das Beamtenkorps. Es garantierte die moralische und religiöse Bindung zwischen dem Sultan und seinen Untertanen. So wurde die *sharia* – die einst als eine Protestbewegung der *ulema* gegen ungerechte Herrschaft begonnen

ten, doch waren sie in der Verwaltung ihrer inneren, darunter vornehmlich rechtlichen und religiösen Angelegenheiten weitgehend autonom.

19 „Während der vielen Jahrhunderte osmanischer Herrschaft hatte es keine technologischen Fortschritte gegeben, und das Niveau wissenschaftlicher Kenntnis und wissenschaftlichen Verständnisses war sogar gesunken. Abgesehen von einigen wenigen Griechen und anderen, die in Italien ausgebildet worden waren, beherrschte kaum jemand die westeuropäischen Sprachen oder wusste etwas von den dort gemachten wissenschaftlichen und technischen Fortschritten. Die kopernikanischen Theorien wurden in Türkisch zum ersten mal und auch dann nur flüchtig am Ende des 17. Jahrhunderts erwähnt; und die Fortschritte der europäischen Medizin wurden erst im 18. Jahrhundert allmählich bekannt“ (Hourani 1991: 319).

hatte – zu einer Stütze der absoluten Monarchie umfunktioniert (nach Armstrong 2001: 169) – mit schlimmen Folgen für die soziale und intellektuelle Beweglichkeit des Systems, mit neuen Herausforderungen der Umwelt angemessen, d.h. kreativ und innovativ, fertig zu werden.

Die vom Sultanat abhängig gewordenen *ulama* widersetzen sich jeder bildungspolitischen Neuerung im Reich. Im 16. Jahrhundert wurde der Lehrplan der *madrasas* engstirniger: „Das Studium der Philosophie wurde zu Gunsten eingehender Studien des *fiqh* – des Rechts – aufgegeben... Die *ulama* widersetzen sich etwa der Verwendung des Buchdrucks für islamische Literatur – einer Erfindung der Ungläubigen. Sie wandten sich von den christlichen Gemeinschaften im Reich ab, von denen viele hoffnungsvoll nach dem neuen Westen schauten“ (Armstrong 169). Diese Verweigerung sollte Folgen haben: Heute machen Araber ca. 5,5 Prozent der Weltbevölkerung aus, ihr Anteil an der Buchproduktion beträgt aber nur 1,1 Prozent, und davon sind immerhin ein Fünftel religiöse Bücher, was nicht gerade zur Qualifizierung für eine sich als globale kompetitive Wissensgesellschaft verstehende Welt taugt.

Als der Hof des Sultans noch den neuen Ideen, die mit der Renaissance und dem Humanismus aus Europa kamen, offen gestanden hatte, waren die *madrasas* schon Zentren des Widerstandes gegen alle Lernexperimente geworden, weil sie von den christlichen Ungläubigen ausgingen. „Muslime empfanden sich als Vorkämpfer der Orthodoxie gegen die Ungläubigen, die sie von allen Seiten bedrängten...Die *ulama* war im alten Ethos rückwärts-gewandter Frömmigkeit stecken geblieben und erwies sich so als unfähig, der Bevölkerung der muslimischen Welt beizustehen, als sie von der westlichen Moderne getroffen wurde“. Heute würde man von „*bad leadership*“ in einer Situation sozialer Anomie – also zunehmender geistiger Orientierungslosigkeit – sprechen. Haltsuchende Muslime des Osmanischen Reichs mussten sich also nach einer anderen Führerschaft umsehen. Die Stunde der islamischen Rebellen und Reformer, der Modernisten und Sufi-Brüderschaften hatte geschlagen – der „Jungtürken“ im Osmanischen Reich (siehe Mardin 1962), der Wahhabitiden (1703-1792) in Saudi-Arabien, der „Mahdisten“ im Sudan (über den Aufstand der Anhänger des „Mahdi“ (Erlösers) – noch heute ein Nationalheiliger im islamischen Teil des Sudans - gegen Großbritannien und Ägypten 1881-1898 siehe Pleticha 1981), der Sufi-Reformer um Ahmad ibn Idris (1780-1836) in Marokko und der schiitische *ulama*-Zentren im Iran, die auf Distanz zum staatlichen Machtzentrum Wert legten (Richard 1980).

Bad leadership – gemessen an den Postulaten der Moderne – machte sich auch noch auf einem anderen Sektor bemerkbar: im Verhältnis von Staat und *Erwerbswirtschaft*. Die Handlungslogik einer freien privaten Marktwirtschaft erfordert Wettbewerb und Innovationsbereitschaft; sie konnte sich hier aber angesichts eines despotischen Tribut- und Beutestaates nicht entfalten. Im Orient hat der allmächtige Staat „nie eine autonome Entwicklung des kaufmännischen und handwerklichen Bürgertums zugelassen“ (Pawelka 1991: 44). Er verhinderte selbst in Krisenperioden weitgehend die Landflucht der Bauern und somit einen gesellschaftlichen Differenzierungsprozess. „Diese Tatsachen sprechen für eine außergewöhnliche Stellung des politischen Systems im Nahen Osten“ (Pawelka 1991: 44). Es war stark und gleichzeitig kurzsichtig genug, soziale Konkurrenzkämpfe zwischen Interessengruppen zu unterbinden, was zur Folge hatte, dass sich eine gesamtgesellschaftliche höhere Leistungsfähigkeit durch soziale Dynamik von unten nicht entwickeln konnte.

Hier liegt eine entscheidende *kulturelle Differenz zum Okzident*, bei der diverse Faktoren zusammenwirken: Weder die Kolonialherrschaft der Osmanen an sich führte zum erst relativen, dann absoluten Niedergang des „Morgenlandes“ mit seinen zahlreichen arabisch sprechenden Reichsteilen, sondern eher *mangelhafte interne Systemdifferenzierung und bürokratische Erstarrung auf Grund nicht vorhandener checks and balances*. Dieses Manko kam vor allem im Widerstand von Bürokratie und orthodoxen Klerus gegen fällige Reformen und Innovationen zum Ausdruck. Letzterer konnte mit Hilfe seiner Dominanz der *madrasas* sein traditionales Bildungsmonopol im kurzfristigen Interesse des Herrschaftshauses aufrechterhalten und zum Beispiel die Einführung der Druckerpresse verbieten, weil sie zur Verbreitung „gefährlicher Meinungen“ beitragen könnte.

Überspitzt formuliert, aber den Kern wohl treffend kann man sagen, dass die geistige/geistliche Elite durch ihre programmatische, sterile Definition von „Wahrheit“ (verengt auf religiöse Aspekte) und durch ihre Produktion von nützlichem Orientierungswissen zur gefügigen Dienerin einer absolutistischen bürokratischen Herrschaftsform verkommen war. Der Historiker *Paul Kennedy* hat Stagnation und Niedergang dieses Großreiches pointiert wie folgt beschrieben: Das System des Osmanischen Großreiches – nach 1566 von 13 inkompetenten Sultanen nacheinander regiert (Kennedy 1989: 41) – „litt in zunehmendem Maße unter der Zentralisation, dem Despotismus und der streng orthodoxen Unterdrückung von Initiative, Handel und abweichendem Glauben. Ein schwachsinniger Sultan konnte das Osmanische Reich in einer Weise lähmen, wie es einem Papst oder einem Kaiser

des Heiligen Römischen Reiches in Europa nie möglich gewesen wäre. Ohne klare Richtlinien von oben verhärtete sich die Einstellung der Bürokraten, die Konservatismus dem Wandel vorzogen und alle Innovationen erstickten. Die fehlende territoriale Expansion und der daraus resultierende Mangel an Beute nach 1550 brachten in Verbindung mit einem immensen Preisanstieg die unzufriedenen Janitscharen dazu, sich Plünderungen im Innern des Reiches zuzuwenden. Früher ermutigte und tolerierte Händler und Unternehmer (die fast alle Ausländer waren) sahen sich jetzt unberechenbaren Steuern und sogar direkter Beschlagnahmung ihres Eigentums ausgesetzt. Immer höhere Abgaben ruinierten den Handel und entvölkerten Städte. Vielleicht am stärksten betroffen waren die Bauern, deren Ernten und Vieh von Soldaten geplündert und geraubt wurde“ (Kennedy 1989: 41; zur destruktiven Rolle der Janitscharen siehe auch Miquel/Laurens 2003: 284).

Vielleicht wäre ja – so kann man spekulieren – das vertraute Auf und Ab im islamischen Kulturkreis so weiter gegangen wie bisher und wie es die *Kreislauflehre von Ibn Khaldun* bezüglich der mediterranen Agrar- und Handelsstaaten als „natürlich“ gedeutet hatte, aber mit der Erstarbung der europäischen Nationalstaaten und ihrer aggressiven Expansion hatten sich die Zeiten grundsätzlich geändert (Tilly 1999): Die Schwächung des Islam, wie sie im Friedensvertrag von Karlowitz Ende des 17. Jahrhunderts allen sichtbar geworden war, „ging mit dem Aufstieg einer völlig andersartigen Zivilisation im Westen zusammen – eine Herausforderung, der zu begegnen der islamischen Welt schwer fallen sollte“ (Armstrong 2001: 174). Diese vom Europa der Revolutionen gespeiste Zivilisation produzierte eine Handvoll *Universalien der Entwicklung*, die sich merkwürdigerweise als kulturübergreifend entpuppen sollten (Senghaas 1997, Tetzlaff 2000, Menzel 2000). Am Ende wurde der islamische Kulturkreis durch den technisch weiter fortgeschrittenen Okzident herausgefordert und partiell zur *Modernisierung wider Willen* genötigt – ein Schicksal, das sie inzwischen auch mit den übrigen Regionen und Kulturkreisen der Welt teilt (Castells 2000).

Aber auch dann setzte sich häufig das eingespielte defensive Reaktionsmuster des Gelehrtenstandes fort – sogar auch im schiitischen Iran, in dem Jahrhunderte lang eine Trennung von Religion und Zentralstaat praktiziert worden ist (mit dem Ergebnis eines relativ hohen Zivilisationsniveaus²⁰). Als

20 Die Geschichte des Irans im 20. Jahrhunderts bietet mit ihren dramatischen Auf- und Zusammenbrüchen ein Lehrstück für die großen Schwierigkeiten der Modernisierung außereuropäischer Gesellschaften. Zur Geschichte der Schia im Iran siehe Yann Richard 1980; und angesichts der unüberschaubar großen Zahl von Büchern über die politisch-religiöse Entwicklung des Iran siehe z.B. Dawud Gholamasad, Iran. Die Entstehung der

weiteres Beispiel für eigenwillige Reaktion auf externe Schocks kann die Reaktion der Orthodoxie im Iran auf den Kulturschock betrachtet werden, den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts *Schah Resa Pahlewi* mit seiner „weißen Agrarrevolution“ und anderen autoritär von oben verordneten Maßnahmen zur Zwangsmodernisierung der Gesellschaft den Muslimen Persiens zugemutet hatte. Die Antwort der von der erzwungenen Modernisierung in ihren Privilegien Bedrohten sowie der von ihr Ausgeschlossenen (Mullahs, Basaris und landlose Arme) war die trotzige Errichtung des *fundamentalistischen Mullah-Staates* – die direkte Antithese zum westlichen Modell der säkularen, liberalen pluralistischen Parteiendemokratie.

Nur gute zwanzig Jahre später setzte bei vielen, vor allem bei der akademischen Jugend und den Intellektuellen, eine *umfassende Desillusionierung* über diesen muslimischen Sonderweg ein. Im Jahr 2003 artikulierte zum Beispiel *Ayatollah Montaseri*, der Erfinder des Konzepts der Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten, als Konsequenz aus 25 Jahren grausamer Misswirtschaft und Gewaltherrschaft seitens des Mullah-Regimes die Revision des Experiments: Der oberste Religionsführer solle sich besser auf eine rein repräsentative Aufgabe beschränken und dem Parlament alle Entscheidungen der Exekutive zur Überprüfung überlassen. Mit Blick auf den Irak empfahl der gebrochene Greis, niemand solle seine Fehler wiederholen, sondern vielmehr auf ein pluralistisches System hinwirken (nach Follath 2003: 95). Man kann diese erneute „Erfindung“ der demokratischen Gewaltenteilung als Schutz vor Willkür auch wieder als einen Akt pathologischen Lernens ansehen, – als eine vernünftige Anpassung an eine unaufhaltsame Modernisierung wider Willen (Senghaas 2002).

Aus dieser widersprüchlichen Entwicklung im Iran unter der Mullah- und Ayatollah-Herrschaft lässt sich schlussfolgern, dass die anmaßende und kurzfristige Übernahme des politischen Systems durch das *monopolistische Subsystem Religion* beim Zusammenbruch des Schahregimes 1979 zur Etablierung einer die Grenzen verwischenden, unterkomplexen Machtstruktur geführt hat, die das autopietische Steuerungsvermögen von Religion und Bildung außer Kraft gesetzt und durch eine inflexible Hierarchie ersetzt hat. Analog dazu hat im politischen Bereich die geistig-religiöse Selbstfesselung der politischen Klasse eine Blockierung der Steuerungsmittel Machtkontrol-

„Islamischen Revolution“ (1985) und Amir Taheri, Chomeini und die Islamische Revolution (1985) – zwei unterschiedliche Deutungen. Zur aktuellen Situation im Iran, einschließlich der Kopftuch-Debatte, siehe die materialreiche Dokumentation der Bundeszentrale für Politische Bildung, bearbeitet von Wolfgang Böge u.a. 2004.

le und Wettbewerb bewirkt, was u. a. zur Folge hat, dass eine mobilisierte akademische Jugend an den iranischen Universitäten wegen der Aussichtslosigkeit demokratischer Veränderungen zu Rebellion, überdurchschnittlich hohem Drogenkonsum und gewaltbereiter Verzweiflung getrieben wird. Solange sich diese Rahmenbedingungen nicht ändern (durch Systemsturz?), droht auch diese islamische Gesellschaft als *selbst gefesselter Riese* den Anschluss an die Moderne zu verfehlen.

Aber nicht „der Islam“ wäre schuld daran, sondern die ungeeignete Organisation von Macht und Wahrheitssuche. Denn auch im Iran sind die *drei Defizite* als zentrale Entwicklungsblockaden spürbar, die der *Arab Human Development Report 2003* im Wissenschafts- und Bildungssystem der islamischen Staaten des Mittleren und Nahen Ostens festgestellt hat: Beteiligungsdefizit, Wissensdefizit und Freiheitsdefizit.

7. Die Autonomie des Subsystems Bildung und die subalterne Rolle der Ulama: die sogenannte „Schließung des Tors der Ischtihad“

Gemäß eines *hadits* des Propheten Mohammed (eines verbindlichen Ausspruchs) soll der Mensch stets bereit sein *zu lernen* „und sei es auch von China“, was wohl soviel bedeutete als lernen von dem fernsten Teil der Erde. Diesem Motto gemäß hat die Bildungselite der ersten muslimischen Reiche des Zweistromlandes – etwa bis zur Heimsuchung durch die Mongolen Mitte des 13. Jahrhunderts – verfahren. Bagdad war die an Bibliotheken und Büchern reichste Stadt der Welt, und dazu wohl ein relativ diskussionsfreudiger, offener Treffplatz der geistigen Köpfe des Mittelmeerraums. Diese Fortschritte verheißende Praxis ist irgendwann, irgendwie in der muslimischen Welt verdrängt und in einer existentiellen Gesellschaftskrise durch defensive Orthodoxie ersetzt worden. Darin – in der späteren *Abwehr und Geringschätzung des Fremden* durch verunsicherte und weiterhin bedrohte Governance-Eliten – muss wohl eine der zentralen Ursachen für die relative Stagnation dieser einst großen Weltzivilisation gesehen werden.

Dieser Befund passt gut zu einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit bezüglich Exklusion und Stagnation; denn die vergleichende Zivilisationsforscher hat die Erkenntnis ans Licht gebracht: Wer sich abschließt von den Einflüssen anderer Kulturen (wie z.B. die christlichen „Herrenvölker“ des abessinischen Hochlandes im heutigen Äthiopien oder das kaiserliche China der Mandschu), und wer von den Erfahrungen anderer Völker nicht lernen mag oder darf, der neigt zur *selbstgefälligen Stagnation* und wird langfristig in-

novationsträge und konkurrenzschwach (Senghaas 1996; Landes 1999, Seitz 2002).

Aus der Betrachtung der von Konkurrenz und Kooperation geprägten Geschichte von Orient und Okzident ist der Schluss zu ziehen, dass der Faktor mit der größten Erklärungskraft für das relative Zurückbleiben des Orients seit Beginn der (europäischen) „Neuzeit“ nicht im Bereich von Wirtschaft und Handel zu suchen ist; denn die Rationalität des *homo oeconomicus* ist universell am Werke. Er ist auch nicht allein im Bereich von Diplomatie und Kriegskunst zu suchen, nicht im Bereich Gesellschaft und Religion, sondern in der spezifischen Konstellation der Beziehungen zwischen Macht und Geist, Politik und Bildung. In die Sprache der Systemtheorie übertragen lautet die Formel: Wenn das soziale Subsystem Bildung und Wissenschaft mit seinen autonomen Mechanismen der *Wahrheits- und Erkenntnisgewinnung* vom Bereich der politischen Macht erdrückt wird, dann gehen Kreativität und Anpassungsfähigkeit des Systems verloren, die nur von einer selbstbewussten pluralistischen Zivilgesellschaft garantiert werden können.

Es ist vielleicht die Tragik des islamischen Kulturkreises dieser Übergangszeit, dass mit den Osmanen das Subsystem staatliche Herrschaft in seiner absolutistischen Form zur alles durchdringende Metamacht gerinnen konnte. Der Islamforscher *Ernest Gellner* hat diesen Gedanken wie folgt Ausdruck verliehen: Der islamische Staat war in der Theorie dem islamischen Gesetz „unterworfen, und das Gesetz hatte seine gelehrten Hüter, aber es gab keine dauerhaften institutionellen Vorkehrungen, um dem Gesetz gegen einen schlechten Herrscher Geltung zu verschaffen...Einen Mechanismus für eine Anklage wegen Hochverrats gab es nicht“ (Gellner 1992: 130). Das somit festgestellte Defizit lässt sich also benennen: herrschaftskritische, institutionalisierte „*checks and balances*“, die durch Sitte, Tradition oder Verfassung Geltung bei Machtmissbrauch beanspruchen konnten. Wo diese fehlen, drohen Lernunfähigkeit und langfristig kulturelle Regression.

Diese Erkenntnis lässt sich durch die Theorie des Modernisierungsforschers *Barrington Moore* untermauern, die unter anderem besagt, dass Agrargesellschaften im Übergang zur urban geprägten, sozial mobilisierten Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft ein eigenes Innovationspotential entwickeln und institutionalisieren müssen, um konservative status-quo-orientierte Eliten verdrängen oder entmachten zu können. Auch auf die erstaunlich genauen Beobachtungen von *Ibn Khaldun* kann verwiesen werden, der – wie oben schon erwähnt – in der Niedergangsphase in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geistige Trägheit und luxuskonsum-orientierten

Schlaffheit der mediterranen Stadtkulturen im Unterschied zu den von „*asabiya*“ (Gemeinschaftsgeist) geprägten Nomadenstämmen als Regressionszenario angeführt hatte.

Wenn Gesellschaften Gefahr droht oder bereits kollabieren, dann sind die geistigen Eliten mit ihren „Wahrheiten“, ihrem Orientierungswissen als Retter in der Not gefragter denn unter normalen Umständen – also die „Eingeweihten“ und Priester, die Gelehrten und Wissenschaftler, die „Intellektuellen“.

Auch im islamischen Kulturkreis waren von entscheidender Wichtigkeit die *ulama*; und sie verfügten, wie oben angedeutet, über die Erkenntnismethode des *ischtihad* oder *ijtihad*; das heißt eine kreative Methode eigenständiger Rechtsfindung. Ijtihad – arabisch die Anstrengung – bezeichnet in der Jurisprudenz eine weitgehend selbständige Auslegung von Koran und Hadith zum Zwecke der *Rechtsfindung* – im Gegensatz zur Übernahme bereits bestehender Anstrengungen aus autoritativen Rechtstexten²¹. Seit dem 10. Jahrhundert nun plädierten einige muslimische Gelehrte für eine – bildlich gesprochen - Schließung des „*Tores des Ijtihād*“, mit der Begründung, dass die Grundtexte ausgeschöpft und keine neuen Wahrheiten mehr zu erwarten seien. Was der Muslim wissen müsse – so lautete die orthodoxe, gleichwohl in ihrer Wirkung verhängnisvolle Rechtfertigung – das stehe im heiligen Buch der göttlichen Offenbarung, dem arabischen Koran, und was darin nicht zu finden sei, das sei für ihn auch nicht wirklich wichtig.

Selbstabgrenzung nach außen, um sich der eigenen Identität durch solche Grenzziehung zu versichern, das also war – wenn diese Deutung zutrifft²² –

21 Die islamische Lehre unterscheidet in ihrem „main stream“ zwischen „Islam an sich“, so wie er von Gott direkt Mohammed offenbart wurde, und den „Islam in der Geschichte“. Auch alle modernen Reformer unterscheiden zwischen der „sharia“ als Ausdruck der von Gott vorgegebenen ethischen Maximen und rechtlichen Vorschriften, die eine islamische Lebensweise ermöglichen, zum einen, und der Auslegung dieser Maximen und Vorschriften – auf arabisch „fiqh“ – durch qualifizierte Kenner der Materie auf der anderen Seite. Während die Scharia überzeitlich gültig ist, ist fiqh grundsätzlich historisch wandelbar und an die sich verändernden Bedingungen von Ort und Zeit gebunden (Krämer 1999: 52).

22 Es soll nicht unterschlagen werden, dass es Forscher gibt, die die Ansicht vertreten, dass die Metapher der Schließung des Tors des ischtihad der tatsächlichen rechtlich-historischen Entwicklung kaum gerecht würde (Ebert 1991: 366). Sie verweisen gerne auf den real geschichtlichen Pluralismus der Erkenntniswege – trotz aller einschränkenden Versuchen zur Dogmatisierung der herrschenden Lehre. So hat es seit dem 13. Jahrhundert und vor allem im 19. Jahrhundert immer wieder Gelehrte gegeben, die sich gegen den main-stream der (sunnitischen) Orthodoxie wandten und Reformen anmahnten. Der islamische Kulturkreis bestand nicht nur aus der *ulama*, sondern umfasste auch noch

die strukturbildende Reaktion des *mainstreams* der muslimischen Eliten auf die Herausforderung der „Ungläubigen“. Offenbar hatten einige *ulama* und Politiker Angst vor fremdkultureller Unterwanderung und dekretierten aus Selbstschutz *Abgrenzung nach außen*. In diesem Kontext macht es Sinn, die „natürliche Einheit von Staat und Religion“ zu erfinden und zu propagieren: „Der Islam ist Religion und Staat bzw. Religion und Welt“ – so lautet die berühmte Formel zur Abwehr der Forderung nach *Säkularisierung* (Krämer 1999: 43). Menschliche Entscheidungsfreiheit und die Autonomie einzelner Lebensbereiche wurden so eingeschränkt; freies wissenschaftliches Denken, das auch „häretische“ Umwege und Irrwege zu gehen pflegt, wurde auf diese Weise erschwert, und dies alles in dem ehrlichen Bemühungen der frommen Systemlenker, Unheil von der Gesellschaft abzuwenden.

Nach der Schlacht von Karlowitz 1698 ist es dann wohl im Orient zu einer wechselseitigen Verstärkung von solchen innergesellschaftlichen, religiös legitimierten Hemmfaktoren durch externe Bedrohungen seitens der sich weiter ausdehnenden Staatenwelt Europas gekommen. Zu viele Energien wurden seitdem auf die *sterile Abwehr* von unerwünschten Einflüssen aus dem Reich der technisch-wissenschaftlich so erfolgreichen Ungläubigen verwendet. Man wollte an den Früchten des (seit der Aufklärung) befreiten Geisteslebens des Konkurrenten teilhaben, allerdings ohne deren risikoreiche Voraussetzungen (Freiheit des Denkens und Forschens) im eigenen Haus zuzulassen. So konnte sich dann auch nur ansatzweise, wenn überhaupt eine autonome Wissenschafts- und Bildungslandschaft entwickeln, oder – später dann – gar eine Zivilgesellschaft mit einer partizipativen Öffentlichkeit und repräsentativen Volksparteien²³.

diverse Sufi-Bruderschaften und Reformbewegungen wie z.B. die libysche Sanusija-Bewegung. Letztere entwickelte Überlegungen, die einigen Kerngedanken der europäischen Aufklärung entsprachen. Sie bestanden darauf, dass die Menschen sich auf die eigenen Einsichten verlassen mussten und nicht auf die *ulama*. Der Reformler Ibn Idris ermutigte Muslime, die gewohnte Unterwürfigkeit aufzugeben und das Neue zu schätzen, statt sich an eine vergangene Tradition zu klammern. „Es gab daher keinen Grund“ – schlussfolgert Karen Armstrong – „warum die Muslime das Ethos des neuen Europa zwangsläufig ablehnen mussten. Im Laufe der Jahrhunderte hatten sie Tugenden entwickelt, die sich auch für den modernen Westen als entscheidend erweisen würden: Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit, eine egalitäre Gemeinschaft, Redefreiheit, und, dem Ideal des *tauḥid* zum Trotz, eine de facto Trennung von Religion und Politik.“ (Armstrong 2001: 172). Man kann diesem Einwand zustimmen, ohne dabei die Feststellung aufgeben zu müssen, dass die Sufis für die moderne Staatsbildung nicht strukturbildend gewirkt haben (von Grunebaum 2003, Mitterauer 2004: 169).

23 Den an Evolutionsmustern interessierten Politologen beschäftigen die welthistorischen Nebenschauplätze nur insofern, als die Reformideen oder poetischen Wolkenkuckucksheime von mutigen Außenseitern hin und wieder strukturbildend gewirkt haben, aber dies war – soweit ich sehen kann – in den arabischen Staatsgebieten unter osmanischer Oberhoheit meistens nicht der Fall. Als eine Ausnahme ist aber in jedem Fall der Be-

Gemessen an seiner Wettbewerbsfähigkeit und Schlagkraft nach außen, scheint für den islamischen Kulturkreis ein *großes Handicap* darin bestanden zu haben, dass er nicht als einheitlicher, zentral organisierter Akteur in Glaubensfragen seinen Gegnern und Konkurrenten entgegentreten konnte. Denn im Unterschied zur mächtigen, zuweilen übermächtigen Papstkirche der Christen ist es im Islam niemals zur Institutionalisierung der geistlichen Lehrmeinung mit dauerhaften Organisationsformen der *Ulama* gekommen. Da hier die Priester als Mittler zwischen Gott und den Menschen fehlen, hat sich auch keine Trennung zwischen Laien und Klerus entwickeln können, und damit kam es auch nicht zu einer *Hierarchisierung* der Glaubensspezialisten. Stattdessen bildeten sich im 9. Jahrhundert unter den Rechtsgelehrten vier große Schulrichtungen heraus, die sich in der Lehre unterschieden und bleibende Bedeutung erlangen sollten. Sie entwickelten jedoch „keine Organisationsstrukturen. Sie hatten kein Schuloberhaupt, keine Lehrautorität, keine beratenden Versammlungen“ (Mitterauer 2004: 169). Den mächtigen Bischofssynoden und Konzilien des Christentums hatten die Muslime nichts Gleichwertiges entgegen zu setzen. Auch Sakramente gab es nicht, die der Klerus notfalls dem Sultan vorenthalten konnte. Weder in Mekka noch in Bagdad gab es je „ein Gegenstück zur römischen Kurie“ (Mitterauer 2004: 172). Auch die Stellung des Kalifen kann nicht mit der des Papstes verglichen werden, was sich an seiner Ohnmacht gegenüber den Sufi-Orden und anderer religiösen Basisbewegungen ablesen lässt: diese standen nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis vom Kalifen (Mitterauer 2004: 175).

So konnten die dezentral wirkenden Religionsspezialisten durch die Politik des Sultans unschwer in Dienst genommen werden, die *Politisierung der religiösen Sinnproduktion* im Interesse konservativer Herrschaft konnte nicht verhindert werden. Die Ulama konnte so nicht ihrer Aufgabe nachkommen – die Suche nach ihr zugänglichen Wahrheiten zum Nutzen der Gesellschaft. Man kann die alles entscheidende Differenz in der Organisation von praxisrelevanter Wahrheit auch so ausdrücken: das auf Bewahrung zielende *Integrationsregime* der Ulama triumphierte über das Fortschritt ermöglichende *Differenzprinzip* des christlich organisierten Orbits.

gründer der Muslim Brothers anzusehen – der Reformen predigende Volksschullehrer Hassan al-Bana, der ein Zeichen gegen die soziale Ungerechtigkeit in der sittlich verdorbenen ägyptischen Gesellschaft setzen wollte. Er konnte von innen heraus Massen bewegen und schließlich seine Organisation wirksam als gesellschaftliches Korrektiv gegen verkrustete Staatsherrschaft einsetzen (siehe Kepel 2002: 103, Schulze 1994: 124).

Bis heute ist das vorherrschende *Politikmodell* im Orient *neopatrimonial* und antipluralistisch-autoritär, wenn nicht gar neo-despotisch. Sultane und Paschas waren an Tributzahlungen und „Renten“ interessiert (die aber allmählich mit sinkender Agrarproduktivität und infolge der Seuchen geringer wurden), und weniger an der Entstehung einer mündigen dynamischen Zivilgesellschaft. Bezüglich der Türkei hat *Serif Mardin* formuliert: „An den Staat gekettet, vermochte der offizielle Islam keine unabhängige Lösung für die Probleme vorzubringen, die durch die Einwirkung des Westens entstanden waren“ (Mardin, zit. bei Gellner 1992: 137-138).

Fazit: Bei der Bewältigung neuer Herausforderung aus der Umwelt – dem von „Anderen“ geprägten kulturellen und technisch-wissenschaftlichem Umfeld – kommt es offensichtlich auf die *kulturell akzeptierte und politisch gebilligte Organisation von kollektiven Lernprozessen* an, wie sie sich in Moscheen, Koranschulen (Medesen oder „madrasas“) bzw. Klöstern, Domschulen und Universitäten niederschlägt. Dabei können Gesellschaften – und das dürfte wohl auch der Normalfall sein – durch Diffusion von Werten und Erfindungen anderer Kulturkreise und Gesellschaften lernen. Aber entscheidend scheint doch die glückliche strukturelle Koppelung von *zwei Variablen* zu sein, der Haltung des Gelehrtenstandes bzw. der Bildungselite zum kulturellen Erbe (vor allem der griechischen Antike) und zur aktuellen Wahrheitsfrage zum einen, und der Fähigkeit von Gewaltherrschern, ihren Herrschaftsanspruch gegen die legitimen Eigeninteressen und Funktionslogiken aus anderen Subsystemen möglichst vollständig durchzusetzen. Wohl der Gesellschaft, die innerlich so stark und kreativ war, um nur einen halbwegs starken Staat ertragen zu müssen!

8. Kapitel: *Warum Europa? – Pluralismus, Arbeitsteilung, Wettbewerb und die Bedeutung technisch-wissenschaftlicher Innovationen*

Im abschließenden Teil dieser Abhandlung soll ein kritischer Blick auf den politisch-kulturellen Mit- und Gegenspieler des islamischen Orbits geworfen werden – auf das werdende Europa der industrialisierten Nationalstaaten – , um so die *charakteristische Differenz* zwischen den Rivalen (bei allen Gemeinsamkeiten die es auch gab) wenigstens ansatzweise erfassen zu können. Für die Gestaltung der gemeinsamen Zukunft ist dieses Unterfangen unverzichtbar. Angesichts einer hoch komplexen historischen Materie und einer kaum zu bewältigenden Fülle wichtiger wissenschaftlicher Publikationen können auch hier nur einige Schlaglichter geworfen werden. Auch auf die spannende Frage nach einer wie auch immer zu konstruierenden

„Identität Europas“, in das sich die „Anderen“, darunter zahlreiche Migrantinnen und Migranten aus islamischen Ländern, integrieren müssen, ohne ihre eigene Identität ganz aufzugeben (Ramadan 2001), kann nur am Rande eingegangen werden (siehe aber Greven 1998, Viehoff/Segers 1999, Habermas 1998, Keller/Rakusa 2003).

Beginnen wir mit der Frage: Warum schaffte das vielfach fragmentierte, sich immer wieder selbst bekriegende *Europa* den Aufstieg zur dominanten weltbeherrschenden Macht – und nicht etwa das noch viel reichere, kultiviertere, erfindungsreiche chinesische Kaiserreich (Braudel 1986)?²⁴

Am Ende des Mittelalters mit seiner Krise des Feudalismus (aus der Herrenburgen, ummauerte Städte und eine Ständeversammlung hervorgingen; Mitterauer 2004: 147f.) und am Anfang der europäischen Moderne ereignete sich ein schrecklicher Vorgang mit strukturbildender Langzeitwirkung – die *große Pest von 1347/48* –, der sowohl das christliche Abendland wie das islamische Morgenland betraf. Seit Jahrhunderten hatten die Menschen, vor allem in den unhygienischen Städten, lernen müssen, mit dieser Plage zu leben, aber die Dimensionen des *schwarzen Todes* von 1347/48 waren so gewaltig, dass es zur rapiden Umwertung vieler Einstellungen zu existentiellen Fragen kam (Friedell I, 1987: 95f.). Wenn nicht alles täuscht, so waren die sozialen Reaktionen auf dieses schier unbegreifliche Ereignis, das in wenigen Jahren ein Drittel bis zur Hälfte der Menschen einer Region scheinbar sinn- und planlos dahinraffte, kulturspezifisch unterschiedlich. Der Kulturhistoriker *Egon Friedell* hat die 150 Jahre zwischen der großen Pest und dem Beginn der italienischen Renaissance als die „Inkubationszeit“ der Moderne beschrieben, als eine wirre, haltlose, widersprüchliche, anomische und dem materiellen Diesseits zugewandte Ära, in der die „mittelalterlichen Universalien“ ihrer Überzeugungskraft verlustig gingen (Friedell I, 1987:101f.). Der scharfsinnig denkende Philosoph und Diplomat *Wilhelm von Occam*, gestorben im Jahr der schwarzen Pest, bereitete gedanklich diesen Prozess der rationalen „*Entzauberung*“ des Kosmos vor,

24 Hierauf kann es keine abschließende und alle befriedigende Antwort geben; aber es gibt auf Grund jahrzehntelanger weltweiter Forschung einige plausible Einsichten, die (außer den Klassikern wie Karl Marx, Max Weber, Werner Sombart, Norbert Elias, Jacob Burkhardt, Egon Friedell, Jacques Le Goff, Michael Mitterauer und Alain de Libera) mit Namen wie Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, Paul Kennedy, Ernest Gellner, Bernard Lewis, Ferdinand Seibt, Dieter Senghaas, David Herlihy, Wolfgang Reinhard, Gilles Kepel, David Landes, Richard van Dülmen verbunden sind, um nur einige ganz wichtige zu nennen. Im Folgenden wird versucht, einige zentrale Erkenntnisse aus dieser Fülle von Einzelforschungen herauszudestillieren und in unseren Diskurs zu integrieren.

der für die Entstehung des selbstreflexiven Denkens in der europäischen Moderne konstitutiv war (Habermas 1998: 206f.).

Ein solcher Erklärungsansatz, der *kulturelle Einstellungen* als wesentlich für die Deutung historischer Ereignisse, die ja immer auch auf menschliche Entscheidungen zurückzuführen sind, behauptet, liegt seit den Kulturstudien von Jacob Burkhardt, Norbert Elias, David Landes, Hans-Ulrich Wehler und Pierre Bourdieu über die Bedeutung von „*habitus*“ und „Disposition“ gewissermaßen im Trend, ist aber nicht unproblematisch. Kulturelle Prägungen und Ligaturen sind nämlich meistens nicht eindeutig und im Einzelnen als Verursacher von politischen Entscheidungen schwer nachweisbar. Immerhin kann man sich dabei auf eine Autorität wie *Fernand Braudel* berufen, der lange vor Samuel Huntington der *Kultur* bei aller Plastizität und Veränderbarkeit eine singuläre *raumgliedernde Ordnungskraft* von anhaltender Wirkung beimaß. Dabei spielen die religiösen Werte als „Herz jeder Kultur“ eine zentrale Rolle: Braudel beginnt sein Kolossalwerk „*Aufbruch zur Weltwirtschaft*“ im Jahr 1979 mit der Behauptung:

„Die Kultur ist die älteste Gestalt der Menschheitsgeschichte: Wirtschaftssysteme lösen einander ab, politische Institutionen zerbrechen, Gesellschaften folgen aufeinander, doch die kulturelle Entwicklung setzt sich unbeirrbar fort. Rom geht im 5. Jahrhundert unter, die römische Kirche aber bewahrt sein Erbe bis in unsere Tage. Als sich der Hinduismus im 18. Jahrhundert gegen den Islam erhebt, reißt er einen Abgrund auf und ermöglicht so den Briten, ihre Eroberung Indiens voranzutreiben; doch während Indien schon 1947 die Unabhängigkeit wiedererlangte, geht der Kampf zwischen den beiden Kulturen mit allen Konsequenzen vor unseren Augen weiter. Die Kultur ist der Alte, der Patriarch der Weltgeschichte“ (Braudel, deutsche Fassung 1986: 67).

Läßt man sich überhaupt auf den Kulturdiskurs ein, – was ich für unverzichtbar halte – , so ist der Hinweis notwendig, dass *kulturelle Werte* an sich niemals etwas vollständig erklären können, sondern stets nur als *Inspirationen* für politisches strategisches Handeln im Kontext von wirtschaftlichen Interessen und politischen Machtverhältnissen gewichtet werden können (wie es z.B. bei David Landes und Hannes Wimmer geschieht). Dann aber ist ein solchermaßen *holistischer* Ansatz, der nach den *endogenen Innovationspotentialen* einer Gesellschaft fragt, vielversprechender als solche, die meinen, ohne die subjektive Innenseite der historischen Gesellschaftsprozesse auskommen zu können und nur „harte“ ökonomische und sonstige Daten verwenden zu wollen.

In diesem Sinne aufschlussreich war das Wirken eines „Intellektuellen“ an der Schwelle zur Neuzeit, ein typischer Pionier der europäischen Neuzeit *Francis Bacon (1561-1626)*. Er war ein respektloser, neugieriger Jurist, Philosoph und Humanist, der durch die Parole berühmt geworden ist: „*Wissen ist Macht*“. Den Naturwissenschaften wies er die Aufgabe zu, Wege zur Naturbeherrschung zu finden; die Natur müsse „*auf die Folter gespannt*“ werden, nicht um sie zu quälen, sondern um ihre Geheimnisse zu ergründen und um so beispielsweise das ständig von Krankheiten bedrohte Leben erträglicher zu machen. Die Pest von 1347/48 war noch nicht vergessen, als ein Drittel bis zur Hälfte der gesamten europäischen Bevölkerung in wenigen Jahren von dem „schwarzen Tod“ – so rätselhaft wie heute die Aids-Epidemie – hinweggerafft worden war (Herlihy 1997).

Die Reaktion auf diesen präzedenzlosen *Kulturschock* war in den meisten Teilen Europas letztendlich kreativ: Wenn also offensichtlich die christliche Tröstung nicht stimmte, dass der irdische Tod lediglich ein feierliches Hinübergleiten des Menschen ins himmlische Jenseits sei, sondern dass er vielmehr als ein gnadenloses Auslöschen von Leben ohne erkennbaren Grund, von Frommen wie von Verbrechern, von Armen wie von Reichen, von Geistlichen wie von Laien (Herlihy 1997), empfunden wurde, dann sollte man sich doch besser dem diesseitigen Leben in vollen Zügen hingeben, es sich angenehm machen, arbeitserleichternde Techniken entwickeln, um länger und besser leben zu können. Das neuzeitliche selbstverantwortliche „Individuum“ wurde entdeckt (und die Porträtmalerei erfunden, siehe Boehm 1985); ein „neuer Volksgeist“ entwickelte sich vor allem in Italien, wo durch Hinwendung zur lebensbejahenden Antike die „Kultur der Renaissance“ entstand, die ganz Europa in ihren Bann schlug: „Mit seiner Kultur aufs neue ausgerüstet, fühlte man sich bald in der Tat als die fortgeschrittenste Nation der Welt“ (Burkhardt 1958: 129).

Diese neue diesseitige Rationalität (als aktive Reaktion auf existentielle Schocks) schlug sich Früchte tragend auch in *technischen Erfindungen* nieder, auf dem Sektor also, auf dem Europa seinen Vorsprung vor dem Rest der Welt sichtbar und in Machtdifferenz umsetzen konnte (Kennedy 1989; Landes 199). Seitdem experimentierte der forschende rationale Geist mehr als je zuvor, beflügelt von sich lockernden Herrschaftsstrukturen (wie im nachrevolutionären England). Eine wichtige Rolle spielten z. B. die *Dru-*

ckerpressen, die neben Bibeln in der Landessprache auch politische Abhandlungen²⁵ verbreiteten.

Der kumulative Effekt dieser Wissensexplosion zu Beginn der Neuzeit sollte Europas technologische und damit auch militärische Überlegenheit begründen und untermauern“ (Kennedy 1989: 67; siehe auch Seibt 2003 und Mitterauer 2004), was, wie oben erwähnt wurde, auch den sich mächtig dünkenden Sultan und Kalifen im fernen Istanbul, den prunkvollen Herrschern des Osmanischen Reiches, zur Kenntnis gebracht wurde (Cahen 2003, 318f.). Als sich die Muslime endlich zu Reformen entschieden, war es aber zum Aufholen schon zu spät. Im 18. Jahrhundert – zu Beginn der industriellen Revolution in England, Holland, Frankreich – wurde allen klar, dass die Jahrhunderte lange „*Türkengefahr*“ – die Angst vor den gut organisierten, in starken Herren anstürmenden Muslimen – gebannt war. Der islamische Orbit hatte – wie es schien – den Zweikampf der Kulturen verloren. Was danach kam, war die Agonie des „kranken Mannes am Bosphorus“ (Cardini 2000, Steinbach 2000, Armstrong 2001, von Grunebaum 2003).

Paul Kennedy hat diesen Vorgang als das „*europäischen Wunder*“ beschrieben, das also das frühere „*islamische Wunder*“ (Hunke 2002; Cahen 2003, 268f.) ablöste, und den (bislang endgültigen) Triumph der europäischen Mächte (beginnend mit Venedig, Portugal, Spanien, Holland, England und Frankreich) über die fünf konkurrierenden Weltreiche um 1500 darstellte, über das konfuzianische China, das muslimische Reich der Osmanen, das muslimische Reich der Mogule in Indien, das griechisch-orthodoxe Reich Moskaus sowie über das Tokugawa-Japan. Die Ursachen sind vielfältiger Art, wobei die europäische und amerikanische Forschung vor allem drei Mechanismen betont: *Vielfalt und Konkurrenz zwischen gesellschaftlichen Einheiten mit relativ hohem Grad an Selbstbestimmung*. Die Existenz einer *Vielfalt* (oftmals kleinräumiger) politischer, wirtschaftlicher, militärischer und geistiger Machtzentren, die meistens mit einander wetteiferten, zwang zu Innovationen und zur Optimierung des Ressourcenzugangs. Bei einer wachsenden Bevölkerung musste man bemüht sein, den Zugang zu den neusten Militärtechniken, zu lebenswichtigen Rohstoffen,

25 Wie beispielsweise die Schriften von Machiavelli, Montesquieu, Hobbes und John Locke. Auch Erkenntnisse von Wissenschaftlern wie Francis Bacon und Isaac Newton (1643-1727); dem Erfinder des Gravitationsgesetzes, auf dessen Berechnungen und Methoden später Immanuel Kant (1724-1804) – der Vollender der Aufklärung – aufbauen sollte, wurden in Windeseile verbreitet und haben der entstehenden Kultur der Intellektuellen einen enormen Aufwind gegeben (Siehe diverse Beiträge dazu in van Dülmen/Rauschenbach 2004; Mitterauer 2004; Le Goff 2001 und de Libera 2003).

Märkten, Steuereinnahmen und zu nützlichen Bündnispartnern zu sichern und möglichst zu erweitern.

Wegen dieses unfreiwilligen *Pluralismus* der zahlreichen Handelszentren, Hansestädte, italienischen Stadtrepubliken, freien Reichsstädte, Klöstern und Ritter- und Mönchsorden – wobei auch die kleinräumige Geographie Europas eine große Rolle spielte – konnte keine einzelne Macht, weder Papst noch Kaiser, weder London noch Paris, weder Preußen noch die Habsburger allein, die Herrschaft über den ganzen Kulturkreis erringen. Wer es doch versuchte – Kaiser Karl V, die Osmanen vor Wien, Napoleon Bonaparte, Hitler oder Stalin – scheiterte am geballten Widerstand der vereinten Rivalen. Große despotische Reiche und überhaupt *Monopole* blockieren die Arbeitsteilung und erdrücken meist die Kreativität und Eigenverantwortlichkeit von Kommunen und von Einzelnen, weil die moralischen und materiellen Anreize dazu fehlen. Das Scheitern der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaften Europas des 20. Jahrhunderts hat diese Erkenntnis noch einmal unterstrichen.

Wäre einem allmächtigen Herrscher auch in Europa das geglückt, was in Asien der großen Steppen und wegen der imperialen Bewässerungslandwirtschaften häufig vorkam und die Grundlage für Despotien und sogen. Schießpulver-Reiche bildete –, dann hätte sich die zweite kulturelle Besonderheit Europas wohl so nicht entwickeln können: die *intellektuelle Freiheit* nämlich, sich seiner Vernunft eigenverantwortlich zu bedienen, wissenschaftliche Experimente auf Grund von Beobachtungen durchführen und technologische Erfindungen machen und anwenden zu können, ohne von Kirche oder Staat, König, Lehnsherr oder Bischof daran dauerhaft gehindert zu werden. Seit dem 15. Jahrhundert (in Italien) standen mehr und mehr Bankiers und Kaufleute, Waffenhändler und Handwerker, Erfinder und Kolonialpioniere im Zentrum eines pluralistischen Systems konkurrierender Reiche und Nationalstaaten; sie führten nicht etwa am Rande der Gesellschaft eine Schattenexistenz, wie beispielsweise im konfuzianisch geprägten kaiserlichen China, wo die Kaste der „*Beamten-Literaten*“ den Ton angaben und Handwerker und Techniker eher gering geschätzt wurden.²⁶

26 Jacques Genet hat in seinem Klassiker „Die chinesische Welt“ in dem Kapitel „Das Scheitern der Modernisierung“ festgestellt: „Man hat die Ursache des Rückstands und den Fehlschlag der Industrialisierungsversuche in China darin gesehen, dass ihm die Elemente fehlten, die im Westen die Entwicklung des freien Unternehmertums ermöglichen haben. Tatsächlich findet sich nichts Vergleichbares in der chinesischen Welt. Der Unternehmer- und Wettbewerbsgeist, der Sparsinn, die Begriffe des Profits und der Rentabilität fehlten nicht nur in China, sondern widersprechen seiner gesamten humanistischen Tradition....Die chinesische Moral predigt die Ergebenheit dem Staat gegenüber,

Die Kombination der beiden Teilbereichsevolutionen – *politischer Pluralismus* als Ergebnis von Machtkämpfen zum einen (wobei der Staat das Privateigentum zu schützen hatte), relative *geistige Freiheit von Intellektuellen* als Ergebnis der Trennung von Glauben und Wissen – erwies sich als günstige Rahmenbedingung für technische Erfindungen zur Erhöhung der Produktivität in Landwirtschaft, Handel und Handwerk. Hinzukamen besondere Entwicklungen im *Lehnswesen* seit den Karolingern, die einem historisch gewachsenem Sozialraum Europa die Grundlage gab.

Die folgenden *sechs technischen Innovationen* – zuweilen banal erscheinende Erfindungen – , sind in diesem historisch-kulturellen Kontext entstanden (siehe Landes 1999, S. 61ff.) und haben, in Kombination mit anderen Innovationen wie der Kapitalakkumulation, über Jahrhunderte hin für die Polarisierung der Welt in Gewinner und Verlierer der Modernisierung²⁷ große „radikale“ Wirkung erzielt (Armstrong 2001: 178):

1. Es begann²⁸ mit der Erfindung des germanischen *Eisenpflugs* auf Rädern, kombiniert mit durch Stallfütterung stark gemachten Ochsen als Zugtiere, was höhere Ernteerträge ermöglichte. Die Dreifelderwirtschaft mit Fruchtfolgesystem ergab eine Vergrößerung der Anbaufläche um ein Drittel – immer mehr Städter konnten so ernährt werden. Und *freie Städte* wurden zur „Keimzelle der meisten Ideen und Erfolgsrezepte für den technischen, intellektuellen und politischen Wandel“ (Landes 1999: 57).
2. Zweitens die Nutzung von *Windmühle und Wasserrad* als Energiequellen zur Entwässerung – Holland z.B. verdankt seine Existenz dem Wasserrad.

die Charakterbildung, das bescheidene Zurücktreten. Selbst in geschäftlichen Angelegenheiten ist der Hauptgewinn nicht wirtschaftlicher, sondern gesellschaftlicher Art: moralischer Kredit, Würde und Macht“ (Genet 1985: 480).

27 Dieser einmal gewonnene Vorsprung wirkt bis in unsere Tage nach, in denen die moderne Weltgesellschaft in von der Globalisierung inkludierte Länder und exkludierte Länder polarisiert wird (Tetzlaff 2002, Castells 2003).

28 Auch dieser hier gesetzte „Beginn“ hatte wieder eine Vorgeschichte. So weist Mitterauer auf die Bedeutung des „Sonderweges des Feudalismus“ in Westeuropa hin: „Das Lehnswesen als europäischer Sonderweg des Feudalismus verdankt seine Entstehung primär militärischen Neuerungen, nämlich dem Aufbau eines Panzerreiterheeres im Frankenreich der Karolinger auf der Basis der Vasallität“ (Mitterauer 2004: 147). Später kamen als defensive Komponente die Herrenburg, ummauerte Städte und eine Ständeversammlung hinzu – Grundlagen für die Entwicklung der parlamentarischen Demokratie in England, Frankreich etc., die sich auf „uralte Traditionen der Mitbestimmung“ stützen konnte (Mitterauer 2004: 149, Zur bedeutenden Rolle der Papstkirche – von Kallscheuer als Global Player bezeichnet – siehe auch Kallscheuer 2005).

3. Als Drittes ist die Erfindung der Augengläser (der *Brillen*) zu nennen, die die Lebensarbeitszeit der Feinmechanik-Handwerker in etwa verdoppelten – der damaligen Pioniere des Fortschritts.
4. Viertens die Erfindung und rasche Verbreitung der *mechanischen Uhr*, der „Urmachine“ schlechthin. Obwohl in China erfunden, war ihre Nutzung 300 Jahre lang ein europäisches Monopol.
Die Uhr als disziplinierender Zeiteinteiler wurde von den Städten gegen den Widerstand der Katholischen Kirche eingeführt: die öffentlichen Uhren, die man nun überall in den Glockentürmen der Rathäuser und Marktplätze einbaute, wurden „zum zentralen Symbol einer neuen, *weltlichen*, kommunalen Macht“ (Landes 1999: 65).²⁹
5. Fünftens ist die Nutzung von *Schießpulver* seit dem 14. Jahrhundert zu nennen, obwohl auch in China erfunden – wurde es durch die Kunst der Körnung des Pulvers, die die Durchschlagskraft von Geschossen vermehrfachte, zur Grundlage der europäischen Überlegenheit beim Einsatz von Feuerwaffen und kanonenbestückten Kriegs- und Handelsschiffen (Korvetten). Zusammen mit Erfahrungen aus der Glockengießerei – und *Glockenguss* ließ sich leicht in Kanonenguss überführen – produzierten Europäer seit dem 15. Jahrhundert die weltweit besten Geschütze.
6. Sechstens schließlich ist an die Erfindung des *Buchdrucks* (1452-1455) zu erinnern, der eine wahre Explosion von Wissen in Deutschland, Frankreich und Italien, den Kernländern des werdenden Europa, zur Folge hatte. Und obwohl die Katholische Kirche anfangs mit Verboten gegen diese „Teufelstechnik“ vorging, die ihr Herrschaftswissen zu unterspülen beitrug, war keine politische Zentralmacht vorhanden, ihren Triumphzug durch Europa aufzuhalten.³⁰

29 Im Islam hingegen haben die Muezzin dieses Privileg bis heute behalten können. Die prächtige Wasseruhr, übrigens, die der orientalische Herrscher Harun al-Raschid Kaiser Karl dem Großen als Geschenk schickte (nebst dem berühmten weißen Elefanten), fand am fränkischen Hof noch keine Verwendung. Vgl. Ex Oriente. Isaak und der weiße Elefant. Bagdad-Jerusalem-Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute, hrsg. von Wolfgang Dressen, Georg Minkenber und Adam C. Oellers. Katalogbuch zur Ausstellung in Rathaus und Dom Aachen vom 30.6.-28.9.2003.

30 „Gutenbergs Erfindung eröffnete den Weg zur Massenproduktion, die ihrerseits nicht nur den Buchvertrieb, sondern auch den Buchkonsum revolutionierte...Erst über den Druck konnte eine europäische Gelehrtenegemeinschaft, die humanistische „*respublica litteraria*“, aufgebaut werden. Der massenhaft zur Verfügung stehende Text gestattete die Intensivierung und Beschleunigung der Bildung in einem Maße, wie es zuvor undenkbar gewesen war“ (Weber 2004: 73-74). Ohne den Buchdruck hätte z.B. Martin Luther als Professor der Theologie und auch Wegbereiter des modernen Denkens, das sich auf das Gewissen des Individuums beruft, schwerlich zum wirkungsstarken Protestanten gegen den Alleinvertretungsanspruch der Kirchenhierarchie in Glaubensfragen werden können. Vgl. auch Goertz 2004.

Auch *muslimische Länder* haben lange Widerstand gegen den Druck von Büchern geleistet – hauptsächlich aus religiösen Gründen. Die Vorstellung eines gedruckten Korans oder gar eines in andere Sprachen übersetzten Korans war bis zum 19. Jahrhundert nicht akzeptabel. Der Verzicht auf die Nutzung der Buchdruckerei – Grundlage für das moderne Bildungswesen – gilt Kulturhistorikern als eine folgenreiche Fehlentscheidung der herrschenden Elite (Haarmann 1987; Ende/Steinbach 1989, Hourani 1988, Seitz 2002). Sie erschwerte die Ausbreitung von Bildung und Wissenschaft, was als eine unverzichtbare Voraussetzung für die Entstehung einer herrschaftskritischen Öffentlichkeit mit einer aktiven Zivilgesellschaft angesehen werden kann.

Ohne Zweifel waren viele Fortschritte dieser Zeit Abfallprodukte des europäischen Wettrennens und des Raufens um den Überseehandel; „aber der allmählich eintretende Nutzen überstrahlte bald seinen ruhmlosen Ursprung. Verbesserte Kartographie, Navigationstabellen, neue Instrumente wie das Fernrohr, das Barometer, der Messstab und der Kompass mit kardanischer Aufhängung und besseren Methoden des Schiffbaus machten Seereisen zu einer weniger unberechenbaren Art der Fortbewegung. Neue Getreidesorten und Pflanzen – wie die Kartoffel - verbesserten nicht nur die Ernährung, sondern dienten gleichzeitig als Anregung für die Botanik und die Agrarwissenschaften. Metallurgische Kenntnisse und die gesamte Eisenindustrie machten rapide Fortschritte; das gleiche galt für den Bergbau. Auch Astronomie, Medizin, Physik und die Ingenieurwissenschaften profitierten von dem sich beschleunigenden Wirtschaftsrhythmus und der erhöhten Wertschätzung, welche die Wissenschaft [im Kontext der Aufklärung] genoss (nach Kennedy 1989: 66-67).

Der US-amerikanische Historiker *David Landes* hat diese Weltsicht in seinem Spätwerk „Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind“ (das im Jahr 1999 auch in Deutsch erschienen ist) im Wesentlichen bestätigt und präzisiert. Nur in Europa hätte die „*Erfindung der Erfindung*“ das Kultur- und Wirtschaftsleben so geprägt, „das heißt der Übergang zu routinemäßiger Forschung samt ihrer Verbreitung“ mittels wissenschaftlich-rationaler Methoden und autonomer Forscher (Landes 1999: 61). Unter Bezug auf die christliche Tradition der „Werkgerechtigkeit“ hatte schon *Max Weber* die positive Haltung des protestantischen Menschen zur gewerblichen Arbeit als produktive Antriebskraft für die Entwicklung des modernen Industriekapitalismus (im Geiste der „protestantischen Ethik“) einleuchtend gedeutet, was Landes bestätigt. Im Islam hingegen habe es nach der wissenschaftlichen Blütezeit vom 9. bis 12. Jahr-

hundert eine Trennung in der Wissenschaft zwischen Forschung und Praxis gegeben (Landes 1999: 71).

Solche Erklärungen sind – gemessen an der Realität – wohl immer unterkomplex, und es ist berechtigt, solche kulturellen Verhaltensmuster mittels einer (tendenziell unendlichen) Regression immer weiter dekonstruieren zu wollen. Aber hier muss der Hinweis genügen, dass unter zahlreichen anderen Wirkfaktoren auch die *Liebe zur Handarbeit* (verpönt noch bei Aristoteles) eine wichtige Rolle gespielt hat. „Macht euch die Erde untertan“, heißt es in der Bibel, und nach der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies, was wohl soviel wie *Selbsterkenntnis und Selbstbefreiung durch Arbeit und Eigenverantwortung* bedeutet, wird die physische Arbeit geadelt: „Wenn dein Leben köstlich war, dann war es Mühe und Arbeit“! Diese religiöse, idealistische Überhöhung der körperlichen Arbeit war und ist in den Kulturräumen der heißen Klimazonen verständlicherweise weniger ausgeprägt. Wer Macht und Reichtum besaß, strebte danach, körperliche Arbeit von anderen verrichten zu lassen³¹.

Sicherlich ließen sich noch weitere einzelne Bausteine nennen, die zum Gesamtkunstwerk Europa beigetragen haben und die gelegentlich in der Vorstellung von der „Einzigartigkeit“ Europas – z. B. als partikularer Ort des Universellen - ihren Niederschlag gefunden haben (Benedikt 2004: 55f.). Die jüngste derartige Konstruktion stammt von dem US-amerikanischen Politologen *Robert Kagan*, der die seit 1945 entstandene Identität Europas als idealistische *Friedensmacht* sieht, die sich bewusst in Abgrenzung von der Realpolitik betreibenden Kriegs- und Supermacht USA verstehen würde: „Die Europäer haben, befreit von den Gesetzen und der Mentalität der Machtpolitik, ihre neue Ordnung verwirklicht. Die Europäer haben die Hobbesche Welt der Gesetzlosigkeit verlassen und sind in die kantische Welt des ewigen Friedens eingetreten“ (Kagan 2003 : 68).

31 Damit wird z.B. die weite Verbreitung von Fronarbeit und (Haus)sklaverei in Teilen Afrikas erklärt. Interessant ist, wie ein in Entwicklungshilfeprojekten sehr erfahrener Experte, Weltbankberater und Buchautor aus Kamerun – Daniel Etounga-Manguelle – den Vorsprung Europas erklärt: „Wenn es Europa...gelungen ist, sich dem Planeten aufzuzwingen, ihn zu dominieren und zum ausschließlichen Vorteil Europas zu organisieren, dann nur darum, weil Europa eine siegreiche Kultur der Disziplin und Arbeit entwickelt hat, die dem Einfluss unsichtbarer Kräfte [Magie und Hexerei] entzogen ist. Dasselbe müssen wir tun...Auf vier Gebieten müssen wir eine friedliche Kulturrevolution durchführen: im Bildungswesen, in der Politik, in der Wirtschaft und im sozialen Leben“ (Etounga-Manguelle 2002: 116-119).

9. Die Schlüsselrolle der Organisation von Wissenschaft und Bildung und der Innovationsvorsprung durch Europas Universitäten und Intellektuelle

Auf die Erkenntnis leitende Frage dieser Abhandlung „Warum Europa?“ – und nicht der Orient oder das kaiserliche China – kann nun tentativ geantwortet werden: In muslimischen Gesellschaften ist nach glanzvollen Anfängen die technisch-wissenschaftliche Fortentwicklung des Subsystem Bildung und Wissenschaft politisch und institutionell blockiert worden, während es in dem hochgradig politisch fragmentierten Europa genau umgekehrt gewesen zu sein scheint: Nach anfänglicher Fesselung der klerikalen Wissensproduktion durch die für Bildung zuständige Papstkirche (Ausnahme England) hat sich hier mit der *Säkularisierung* allmählich ein *Kontinuum der Akkumulation von Wissen und Know-how* in den relativ autonomen Städten und Universitäten bilden können – ein evolutionsgeschichtlich entscheidender Vorteil!

Durch die Entwicklung selbst bestimmter „freier Städte“, durch das europäische Netzwerk relativ autonomer Universitäten mit ihren experimentierenden Gelehrten und den sich allmählich herausbildenden Nationalstaaten war die Grundlage für die *industrielle Revolution* Europas im 17./18. Jahrhundert gelegt worden. Diese wurde auf politischem Gebiet durch die Gesellschafts- und Rechtsreformen im Kontext der Englischen (1688), Amerikanischen (1776) und Französischen Revolution (1789) erweitert und vertieft – insgesamt ein komplexer Vorgang der gesamtgesellschaftlichen Kompetenzsteigerung durch einzigartige Synchronisation von Innovationen (Braudel 1986; Tilly 1999; Reinhard 1999), die so niemand gewollt oder vorhergesehen hatte.

Die produktionstechnische, ökonomische Revolution am Ausgang des europäischen Feudalismus war begleitet oder gefördert von einem leistungsstarken Bildungssystem, das in Jahrhunderten trotz des ewigen Antagonismus zwischen Kaiser und Papst an den vielen Domschulen, Klöstern und dann vor allem an den Universitäten Europas herangereift war. Höhepunkte waren Gründung und Entfaltung der Lehranstalten in Bologna, Paris, Oxford, Dublin, Prag, Cordova etc. Die Universitäten des 12. und 13. Jahrhunderts waren zunächst ein soziales Konstrukt der Scholastik, die für die spezifische wissenschaftlich reflektierte Wahrheitssuche im Abendland große Bedeutung erlangen sollte.

Einer ihrer großen Lehrer – Pierre *Abélard* (1079-1142) aus Paris – diskutierte in seiner revolutionären Schrift *Sic et non* (ja und nein) die Widersprüche in den Aussagen von Bibel, Kirchenvätern und Kirchenrecht. Er „propagiert die dialektische Methode, erhob kritische Einwände gegen Tradition und Überlieferung, verbesserte die glossierende Methode“ (Müller 1996: 31-32). Diese scholastische Methode der Textkritik wurde auch auf theologische Gegenstände angewandt und führte so „zum Entstehen einer neuen Wissenschaft, der Theologie, benannt nach dem Hauptwerk Abélards *Theologica*“ (Vogt 2003: 109). Damit sprengte er den geistigen Rahmen, den die bisherigen Domschulen zu bieten fähig waren. Auch die Koranschulen des islamischen Orbits – in ihrer Blütezeit (9.-11. Jahrhundert) besaßen nirgends mehr solche Chancen zur Entwicklung eines kritischen Geistes. Hier setzte offenbar eine Gabelung in der Entwicklung zwischen Okzident und Orient ein – eine Differenz ums Ganze, die sich später zeigen sollte.

Aber erinnern wir uns an die Tatsache, dass das, was eine eurozentrische Sichtweise heute als „typisch abendländisch“ an der Wissenschafts- und Bildungsorganisation anzusehen pflegt, zeitlich verschoben ebenso als „typisch muslimisch“ bezeichnet werden könnte: Freiheit von Forschung und Lehre, Pluralismus der Meinung, Toleranz dem Andersdenkenden gegenüber, Freude am Experiment etc. An den Herrschaftshöfen Bagdads, Kairos, Bucharas, Tunesiens oder Andalusiens wurde der Wissensdurst der (männlichen) Muslime kultiviert und „nirgendwo sonst hat in der Welt des Mittelalters, niemals hat es auch im Umkreis des Islam eine solche Weite und Freiheit des Forschens und Lehrens gegeben“ (Cahen 2003: 268). Später gaben die Schriften der Araber auf einigen Gebieten (der Philosophie, Heilkunde, Botanik, Mathematik) „die Textbücher an allen Hochschulen Europas her“ (Hunke 2002: 144). Aber seit der Mongoleninvasion war es zu einer *kulturellen Regression* gekommen, der akademische Freiheiten und den Pluralismus der Lehrmeinungen zugunsten einer sterilen Orthodoxie und eines „starrten Kommunalismus“ erstickte (Armstrong 2001: 133).

Das Bildungsgut der Antike und des Arabertums aufnehmend, gelang allmählich eine Entwicklung relativ kreativer Bildungseinrichtungen mit einem beachtlichen Maß an Denk- und Lehrfreiheiten, über die Kaiser und Papst, später Landesfürsten und freie Städte wachten (Müller 1996). Die *Doctores* hatten das Recht, überall zu unterrichten – die *licentia ubique docendi*. Die Jugend Europas lernte miteinander und von einander und häufig auch von muslimisch-arabischen Lehrern. Studenten und Dozenten reisten von Land zu Land; die modernen Wissenschaften kannten keine nationalen Grenzen (Thiede 2000: 102). In der kosmopolitischen Welt der Universitä-

ten entwickelte sich ein Hang zur Freiheit, der im Laufe der Jahrhunderte ein Merkmal der europäischen Wissensproduktion werden sollte (Müller 1996: 36f.; Habermas 1987: 86 f.).

Wurden die Fakultäten irgendwo zu stark unter Druck gesetzt, wanderten sie notfalls aus und gründeten anderenorts eine neue Universität (so 1385 in Heidelberg als Dependence von Paris). Theologie, Jurisprudenz und Medizin waren die drei großen Wissensgebiete. Dieses relativ flexible, freizügige Bildungssystem hatte zur praktischen Folge, dass sich die Herrscher Europas überall auf Kanzleien und juristische Beamte stützen konnten, die einen gemeinsamen – lateinischen – Bildungsschatz hatten und in ähnlicher Weise in säkularem (bzw. scholastischem) Denken geschult waren. Dadurch begann sich *Europa* – trotz und wegen seiner starken politischen Zersplitterung – als identifizierbare kulturelle Einheit herauszubilden (Benedikt 2004), als zumindest konstruierte *Einheit in der Vielfalt* (wie es heutzutage auch im Verfassungsentwurf des Europäischen Konvents heißt). Kognitive Dissonanzen und kulturelle Differenzen wurden – trotz der mörderischen Rivalitäten zwischen den Nationalstaaten mit den daraus resultierenden Weltkriegen – auch als *kreatives Potential* erlebt und kultiviert (= ein Fortschrittspotential, das Christine Landfried auch für das Europa der Gegenwart für aktivierungsfähig hält; Landfried 2005).

10. Bilanz und Ausblick: Die Differenz der Organisation von Erkenntnis- und Wahrheitsfindung und die ungelöste Frage der Säkularisierung

Die historisch vergleichende Betrachtung hat ergeben, dass sich Orient und Okzident als sowohl rivalisierende als auch kooperierende Macht- und Kulturkreise wechselseitig viel zu verdanken haben. Sie sind über die Jahrhunderte hin – mit dem Vokabular der Systemtheorie ausgedrückt – zu einer besonderen Form interpenetrierter Systeme geworden, primär in wirtschaftlicher Hinsicht (Mittelmeerhandel; Erdöl; Migration), aber auch zunehmend in technisch-wissenschaftlicher Hinsicht. Vor allem in der Zeit zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert war das muslimische Weltreich mit seinen reichhaltigen Bildungsstätten (Bagdad, Damaskus, Kairo, Bakara, Kairuan, Cordova etc.) ein Kulturkreis mit großer mediterraner Ausstrahlung auf das allmählich werdende Abendland, das jahrhundertlang von einer Papstkirche und ihren weltlichen Widersachern geprägt wurde. Vor allem auf den Gebieten der Mathematik, Medizin, Pharmazie, Philosophie und den Naturwissenschaften waren muslimische Gelehrte die Anreger und Lehrmeister europäischer Kollegen und Schüler – ein kostbares Bildungserbe, das

später von den griechisch-lateinisch-christlichen Gesellschaften verdrängt, verkleinert oder ganz „vergessen“ wurde.

Forscherinnen und Forscher wie Karen Armstrong, Sigrid Hunke, Alain de Libera, Jacques Le Goff, Michael Mitterauer, Richard van Dülmen, Albert Hourani und Fuat Sezgin haben zeigen können, wie stark der Einfluss arabischer Philosophen wie Farabi, Ibn Sina und Ghazali auf das Denken europäischer Gelehrter gewesen ist, vor allem auf die Herausbildung der Intellektuellen und ihrer Universitäten³². Zu Beginn hat es ein Nehmen und Geben gegeben; es existierten nebeneinander Furcht und Hoffnung, Hass, Verachtung und gelegentlich Vertrauen zwischen ihnen. Überwiegen tat wohl im Laufe der Jahrhunderte das gegenseitige Misstrauen, im Westen vor allem kultiviert in der „Türkenfurcht“³³:

Kulturell-religiös definierte *Identitäten* wurden durch bewusste Abgrenzung vom jeweils Anderen geschaffen und politisiert – unvergessene „Kreuzzüge“ gegen Muslime im „Heiligen Land“ hier, arabische Eroberungskriege auf dem Balkan und in Spanien dort, „Türkenfurcht“ und Christenverachtung, Imperialismus und Kolonialismus. Schließlich triumphierte in Europa mit dem Beginn von Aufklärung, Industrialisierung und Demokratisierung das christlich geprägte Abendland und versetzte die arabisch-muslimische Welt (das Osmanische Imperium) in einen Zustand der kulturellen Demüti-

32 Wenn man bedenkt, wie groß der Einfluss der muslimischen Philosophen und Naturwissenschaftler auf die Herausbildung der Intellektuellen innerhalb und außerhalb der Universitäten der lateinischen Christenheit gewesen ist, dann ist es geradezu als tragisch zu bezeichnen, dass keine der großen Städte des islamischen Orbits seit dem Niedergang Bagdads und Cordovas wieder einen akademischen Rang erwerben konnte, der mit den berühmten europäischen Universitäten von Paris, Oxford, Bologna, Prag oder Heidelberg vergleichbar gewesen wäre. Auch heutzutage – wo doch in einigen Ölstaaten genug Petrodollar zur Verfügung stehen – existieren immer noch nicht wissenschaftliche Exzellenzzentren, die mit den Eliteuniversitäten der westlichen Welt mithalten könnten. Die zentrale Ursache für diesen Wettbewerbsnachteil im Zeitalter der Globalisierung scheint mir in einer immer noch defensiven Reaktion der Eliten in muslimischen Gesellschaften auf die als Bedrohung wahrgenommene technisch-wissenschaftliche Überlegenheit der westlichen Welt – der Welt der Ungläubigen – zu sein. Die hellsten Köpfe der muslimischen Gesellschaften promovieren nach Abschluss ihres Studiums daheim an ausländischen Universitäten – ein Missstand, der schnellsten abgestellt werden müsste.

33 Erwähnt werden muss hier Raimundus Lullus, der islamische Gelehrte als echte Diskussionspartner suchte, in der Hoffnung, sie von der christlichen Botschaft überzeugen zu können. Er glaubte offenbar an die Konvergenz der Überzeugungen von Muslimen, Juden und Christen und propagierte die „doppelte Wahrheit“, die letztlich komplementärer Natur sei: die Wahrheit des Glaubens und die Wahrheit des Denkens. (de Libera 2003: 90f.).

gung, technisch-wissenschaftlichen Abhängigkeit und politischen Unterordnung. Um 1500 war der geistige Wettlauf eigentlich schon entschieden.

Dieser relative Niedergang des osmanischen Orients als ein zivilisatorisches Gravitationszentrum der mittelalterlichen Welt, welches sich seit dem Schock von Karlowitz (1698) in den häufigen militärischen Niederlagen bis hin zur Katastrophe des Ersten Weltkriegs mit dem Untergang des Osmanischen Reiches niederschlug, hatte – wie angedeutet wurde - vielfältige Ursachen. In dieser Abhandlung, die auf die je spezifische soziale Organisation von Bildung, Wahrheitssuche und praktischen Erkenntnissen fokussierte, wurden *zwei organisatorische „Eigentümlichkeiten“* Europas festgehalten und betont, die weniger mit Religion als vielmehr mit sozialer und politischer Organisation zu tun haben und einen Evolutionsvorsprung „des Westens“ begründeten. Durch einen Vergleich der Orientierung gebenden Institutionen und der Weltbilder der Eliten konnte eine *kulturelle Differenz* zwischen den beiden Kultur- und Machtkreisen benannt werden, die sich langfristig in ein politisches Machtgefälle übersetzen ließ:

Zum einen die Entstehung einer dualen politisch-geistlichen Struktur der Gesellschaft (Papst vs. Kaiser, Kaiser vs. Fürsten, Fürsten vs. Städte, Bischöfe vs. Klöster etc.), die genug Zwischenraum für die Entwicklung kreativer autonomer Zentren ließ (Reformklöster und Reformorden, freie Städte, Universitäten, Ordensgemeinschaften, später auch globale Handelsnetzwerke);

zum anderen die sich im Rahmen der *Säkularisierung* vollziehende Differenzierung zwischen Theologie (Glauben) und Philosophie (Denken), zwischen auf Beobachtung und Experimenten beruhenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und tradierten Weisheiten. Die nachhaltige Folge dieser Differenzierung in relativ autonome Subsysteme der Gesellschaft war die Transformation der „Macht des Wissens“ (als Resultat wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse) in die Überlegenheit politisch-militärischer Macht und ökonomischer Dominanz.

Insgesamt entstand so im lateinisch sprechenden Sozial- und Kulturraum Europa über Jahrhunderte eine geistig entfesselte, pluralistisch organisierte Gesellschaft, die als neue Klasse die relativ frei forschenden und streitenden *Intellektuellen* als Fortschritt bestimmende Kraft positionierte. Aus der „Macht des Wissens“ wurde das Wissen um die Macht des ökonomisch und technisch überlegenen Staates. Eine solche Entwicklung hat es wohl nur in Europa gegeben (Reinhard 1999).

Wenn das heutige Europa der EU-Staaten etwas anzubieten hat, das universale Ausstrahlung beanspruchen darf, dann vielleicht die leidvoll erworbene Fähigkeit, als „Lernkultur“ im Unterschied zu einer reinen „Belehrungskultur“ (Steinbach) kulturelle *Heterogenität* einigermaßen gelassen auszuhalten, mit stabilisierten Dauerkonflikten zu leben und Kritik, Widerspruch und Differenz nach Möglichkeit zur Quelle von innovativen Energien zu machen (angelehnt an Formulierungen von Jürgen Habermas 2003: 242-243).

Die oben skizzierten *äußeren* Störfaktoren der muslimischen Welt der Frühzeit (Kreuzzüge, Mongoleneinfälle, Abwehrkriege, Elitenmord und Vertreibung) können nur sehr bedingt den Geltungsverlust der islamischen Zivilisation seit dem 13./14./15. Jahrhundert erklären. Wichtiger scheinen die Innovationen hemmenden *inneren Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse* in einer Gesellschaft gewesen zu sein, die für deren kulturelle Prioritäten und politischen Entscheidungen den Hintergrund darstellen. Einer Schlüsselfunktion kommt – so wurde wiederholt betont – der Konstellation zwischen weltlichen Herrschern, privaten Unternehmertum und kulturell-religiösen Eliten (Ulama) zu: Wo letztere in den Dienst einer monopolistischen Machtarchitektur zu treten gezwungen werden (z.B. mongolische Despotie, osmanisches Kalifat, theologischer Fundamentalismus), ersticken Kritik- und Risikofähigkeit, Kreativität und Innovationsbereitschaft – die humanen Antriebskräfte für soziale Evolution.

Maßstab für die Freiheit und die Dynamik der kulturellen Entfaltung von Gesellschaft ist die Einstellung der Menschen zur Erfindung und Auffindung von begründungspflichtigen Wahrheiten/Erkenntnissen sowie deren organisatorischen Rahmenbedingungen zur Nutzung von Freiheit. Mit dem Triumph der intellektuellen Moderne (Ockham, Bacon, Newton, Kant etc.) hat sich die Erwartung an eine rational begründbare Welterkenntnis durchgesetzt – von intersubjektiv überprüfbaren *vernünftigen* Erkenntnissen, die einem rationalen Diskurs standhalten können. Danach ist alle Wahrheit für den modernen Menschen begründungspflichtig, und dazu bedarf es der methodischen Differenzierung von Glauben und Wissen, von Religion und Politik, von Macht und Geist. In dieser *Dualität der Organisationsstruktur* des sozialen Lebens, die das Abendland seit den Karolingern prägt, ist – so sei hier noch einmal unterstrichen – eine Besonderheit der Entwicklung des *Sozialraums Europa* zu sehen³⁴.

34 Mitterauer hat diesen europäischen Sozialraum, der nachhaltig durch Strukturen der Papstkirche geprägt war und dessen Grenzen im 13. Jahrhundert feststanden, wie folgt

Das Organisationsmodell im Islam war dagegen ein anderes: Statt gewollte *soziale Differenzierung* (die von den Evolutionisten des 19. Jahrhunderts als zentrales Prinzip des Fortschritts in der Moderne gesehen wurde) war eher die allumfassende Integration das Ziel, statt Konkurrenz und Hierarchie dominierten Leitbilder von Egalität und von durch den Kalifen symbolisierte Einheit. Anders als im Christentum war mit der Gründung des Islam zugleich die Schaffung einer spezifischen Herrschaftsorganisation gegeben. Darin unterschied sich der Islam auch ganz grundsätzlich vom Judentum des Mittelalters. Dem Kalifen, eingebunden in eine höchst störanfällige erbcharismatische Nachfolgeordnung, oblag die Leitung der „*umma*“ – der Gemeinschaft der Gläubigen, die zugleich eine Religionsgemeinschaft und zugleich ein Staatsverband war. Wo blieb da der identitätsstiftende geschützte Ort für die Streitgemeinschaft der Gelehrten, der *ulama*? Oftmals gingen politische Macht und die Vielzahl religiöser Autoritäten getrennte Wege, oftmals – wie im Osmanischen Reich – wurden sie unterdrückt oder marginalisiert.

In der ungelösten *Säkularisierungsfrage* zeigt sich bis heute die nicht eindeutig bestimmte Beziehung zwischen Macht und Religion, Recht und Moral. In den meisten arabischen Gesellschaften mit muslimischer Bildungstradition ist eine Differenz zwischen dem Subsystem Bildung und Wissenschaft, das noch nicht volle akademische Freiheiten genießt, und anderen Subsystemen der Gesellschaft wie der Wirtschaft zu spüren, – eine Differenz, die im Zeitalter eines globalisierten Systemwettbewerbs nur Nachteile einbringen kann. Wird die berühmte Formel „Islam ist Religion und Staat“ als untrennbare Einheit zweier qualitativ unterschiedlicher Seinsbereiche interpretiert, dann lauert „die Gefahr einer totalitären Praxis, die menschliche Entscheidungsfreiheit gravierend einschränkt und prinzipiell die Autonomie einzelner Lebensbereiche auszuschließen scheint“ (Krämer 1999: 43; Kepel 2002).

Die Geschichte der Moderne lehrt, dass im Interesse der Bürger die Sphäre von politischer Macht und die Sphäre von organisierter wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion organisatorisch-funktional geschieden werden sollten, um Möglichkeiten des Machtmissbrauchs frühzeitig zu erkennen und zu be-

definiert: „Trotz herrschaftlicher Zersplitterung und trotz konfessioneller Spaltung hat sich dieser Großraum viel an Gemeinsamkeiten bewahrt. Es ist das Europa von Renaissance und Humanismus, von Reformation und Gegenreformation, von Absolutismus und Aufklärung, von Ständewesen und kontrollierter Fürstenmacht, von Sozialdisziplinierung und Individualisierung, von Universitäten und säkularisierter Wissenschaft, von lateinischer Sprache und lateinischer Schrift“ (Mitterauer 2004: 198).

kämpfen. Ohne Systemdifferenzierung in autonome Aufgabenbereiche und ohne Säkularisierung wird es keine globalisierungsfähige Zukunft geben. Das gegenwärtige Desaster im Iran der Mullahs bestärkt in dieser Auffassung (Böge etc. 2004). Aber *Säkularisierung* muss nicht die platte Imitation westlicher Vorbilder sein; sie kann auch ganz anders gedeutet werden, nämlich so, dass auch fromme Muslime nicht fürchten müssen, ein modernes Leben ohne Rückbezug zu Gott und seiner Offenbarung führen zu müssen (was als „*Säkularismus*“ abgelehnt wird). Auch die christliche Theologie (katholischer Prägung) hat erst in jüngerer Zeit zu einem vorbehaltlos positiven Verständnis der Säkularisierung (Menschrecht auf Religionsfreiheit) gefunden. Daher sei an ein Dialog- und Interpretationsangebot erinnert, das vor Jahren der Berliner Islamwissenschaftler *Fritz Steppart* gemacht hat:

„Gott – Allah – hat den Menschen als Herrn über die Welt eingesetzt und ihn dabei der Welt gegenüber frei gemacht. Der Mensch übernimmt die Verantwortung für sein Leben und für die Gestalt der Welt, soweit er das durch einzelne konkrete Lösungen aus seiner Vernunft zu leisten vermag. Das Ganze jedoch, das Heil des Menschen und der Welt, bleibt Sache Gottes; der Mensch bleibt im Glauben gebunden. Die Säkularisierung wird so nicht mehr als Abkehr von der Religion betrachtet, sondern als notwendige Aufgabe des Gläubigen in der Welt“ (Steppart1988: 424).

Diese Überlegung – die auch für den islamischen Reformdiskurs resonanzfähig sein dürfte (al-Azm 1993, Ramadan 2001, Khatami 2001) – kann für die aktuelle Frage der praktischen Realisierung von friedlicher Koexistenz von kultureller Heterogenität (Küng/Senghaas 2003) hilfreich sein. Sie ist mit dem Kernanliegen moderner Muslime kompatibel, die alltägliche Frömmigkeit und modernes Leben auf hohem Bildungsniveau konfliktfrei miteinander verknüpfen wollen. Daher ist es als ein ermutigendes Zeichen zu werten, wenn arabische Autoren der *Arab Human Development Authority* nach einer kritischen Bestandsaufnahme des (höchst defizitären und anachronistischen) Bildungssystems der arabischen Länder energisch die Notwendigkeit von Strukturreformen anmahnen. Ein „authentisches, weitsichtiges und aufgeklärtes Modell arabischer Bildung“ müsse endlich das Licht der Welt erblicken. Es sollte unter anderem religiöse Einrichtungen umfassen, die aber von politischen Autoritäten unabhängig wären; ferner die Anerkennung intellektueller Freiheiten; die Zulassung interpretierender Gesetzgebung und den Schutz des Rechts auf Differenz – d.h. des Rechts, unterschiedliche Meinungen bezüglich von Doktrinen, religiösen Schulen und von Interpretationen zu haben“ (Arab Human Development Report 2003: 21).

Dieser Reformansatz, der bei der Überwindung der Differenzen und Defizite im Lernsystem der muslimischen Gesellschaften ansetzt, ist als das geeignetste Mittel anzusehen, dem heraufziehenden „*Kampf der Kulturen*“ entgegenzuwirken³⁵. Hierbei könnte das moderne, friedlich gewordene und vereinte Europa den muslimisch-arabischen Nachbarstaaten, einschließlich der Türkei und Iran, ein nützlicher Gehilfe beim Aufbau wettbewerbsfähiger Ausbildungsstätten sein und dadurch auch ein Stück von der Substanz zurückgeben, die die Geistlichen und Intellektuellen des Mittelalters von den fortschrittlichen muslimischen Gelehrten des Orients erhalten hatten.

Diese interregionale und interkulturelle Kooperation wäre eingebettet in einen weltgesellschaftlichen Zusammenhang des „globalen Lernens“³⁶, in welchem alle Beteiligten durch Erfahrungen lernen müssen, die Vielfalt der Lebensperspektiven zu akzeptieren, unüberbrückbare Differenzen auszuhalten und dadurch den eigenen Horizont im Bewusstsein der eigenen Begrenztheit immer wieder zu überschreiten.

35 Bekanntlich sieht der US-amerikanische Politologe Samuel Huntington weltweit einen „Kampf der Kulturen“ heraufziehen, vor allem zwischen dem Westen und dem muslimischen Kulturkreis. Durch den Krieg der US-Amerikaner und der Koalition der Willigen gegen die Taliban, den Irak unter Saddam Hussein und gegen den islamistischen Terrorismus hat Huntingtons Konfliktszenario eine beklemmende Aktualität erhalten, (siehe Friedensgutachten 2004). Europäer müssen daher auf der Hut sein, nicht in eine fremdenfeindliche Bunkermentalität abzugleiten (siehe Harald Müllers „Anti-Huntington“) und im gedanklichen Sumpf aus Vorurteilen und Klischees zu versinken – der Nährboden für Fundamentalismen aller Art (Meyer 2000). Gleichwohl sollten wir die „antiwestlichen“ Warnsignale aus dem Nahen Osten sehr ernst nehmen, denn sie sind Ausdruck einer von Verzweiflung, Demütigung und Aussichtslosigkeit geprägten Weltsicht einer Generation frustrierter und gewaltbereiter Männer, die sich von der Welt der Globalisierung ausgeschlossen fühlt. Solange die jungen Menschen der Megastädte wie Karatschi, Kairo, Bagdad, Damaskus, Algier etc. keine Aussicht auf Verbesserung ihrer Lebensumstände durch Eingliederung in Weltmärkte als produktive Arbeitskräfte haben, kann es keinen wirklichen dauerhaften Frieden zwischen den bisherigen Gewinnern und Verlierern der Modernisierung geben. Die besten Mittel zur Bekämpfung der terroristischen Gefahr wäre die Schaffung von wettbewerbsfähigen Ausbildungs- und Beschäftigungsplätzen, nicht die technische Entwicklung weiterer Waffen und Strategien der Abschreckung.

36 Dazu Näheres bei Klaus Seitz 2002; vgl. auch den Reader der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft „Orientierung für die Zukunft. Bildung im Wettbewerb“.

Literatur

- Al-Azm, Sadik J., 1993: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt a.M.
- Armstrong, Karen, 2001: Kleine Geschichte des Islam. Kleine Weltgeschichte, Berlin (aus dem Englischen übersetzt)
- Arab Human Development Report (AHDR), 2003: New York, 2003: Executive Summary
- Bartlett, Robert, 1996: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München (aus dem Englischen)
- Benedikt, Clemens, 2004: Diskursive Konstruktion Europas. Migration und Entwicklungspolitik im Prozess der Europäisierung, Frankfurt a.M.
- Berman, Harold J., Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt a.M. (aus dem Englischen), 2. Aufl.
- Boehm, Gottfried, 1985: Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance, München
- Boisard, Marcel A., 1988 : Eine Geschichte von globalem Ausmaß, in : Weltmacht Islam, München, S. 163-196
- Braudel, Fernand, 1986: Der Handel. Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts, München
- Braudel, Fernand, 1986, Aufbruch zur Weltwirtschaft. Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts, München
- Burckhardt, Jacob (o.J., etwa 1870 geschrieben und 1968 gedruckt): Die Kultur der Renaissance in Italien, Köln
- Cahen, Claude, 2003: Der Islam. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreichs, in: Fischer Weltgeschichte Band 1, Frankfurt a.M. Erstauflage 1968 in Paris
- Cardini, Franco, 2000: Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses, München
- Castells, Manuel, 2003: Jahrtausendwende. Teil 3 der Trilogie: Das Informationszeitalter, Opladen
- Clot, André, 2004: Das maurische Spanien. 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus, Düsseldorf (aus dem Französischen)
- Das Abendland. Die Geschichte Europas von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. vom Faktum Lexikon Institut, Orbis Verlag 2002
- van Dülmen/Richard/Rauschenbach, Sina (Hrsg.), 2004: Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln, Weimar, Wien

- Ebert, Hans-Georg, 2002: Wider die Schließung des „Tores des igtihād“: Zur Reform der sarīa am Beispiel des Familien- und Erbrechts, in: Orient, Jg. 43/2002, Heft 3, S. 365-381
- Elias, Norbert, 1978: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände, Frankfurt a.M.
- Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.), 1989: Der Islam in der Gegenwart, 2. Aufl., München
- Etounga-Manguelle, Daniel, 2002: Benötigt Afrika ein kulturelles Anpassungsprogramm? in: Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington (Hrsg.), Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen, Hamburg und Wien, S. 103-122
- Faath, Sigrid/Mattes, Hanspeter, 2001: Antiamerikanismus und politische Gewalt. Ausdrucksformen und Potential in Nordafrika/Nahost. Edition wuqûf Nr. 13, November 2001
- Falaturi, Abdoljavad, 2002: Grundkonzept und Hauptideen des Islam. Islamische Akademie Deutschland, Hamburg
- Fischer, Joschka, 2004: in: Lieselotte Cyrus, Die deutschen Interessen an einer festen Verankerung der Türkei in den Strukturen des geeinten Europas, in: Südosteuropa Mitteilungen, München, 01.2004
- Fischer, Klaus, 2004: Die neue Ordnung des Wissens. Experiment – Erfahrung – Beweis – Theorien, in: van Dülmen, Richard/ Rauschenbach, Sina (Hrsg.), Macht des Wissens, Köln etc., S. 155-186
- Fischer-Barnicol, Hans A., 1980: Die Islamische Revolution, Stuttgart etc.
- Follath, Erich, 2003: Der Sanfte und der Schlächter (über Ajatollah Ali Montaseri und Ajatollah Sadegh Chalchali und „den Bankrott des Gottesstaates“), in: Allahs blutiges Land. Der Islam und der Nahe Osten. Spiegel spezial, Nr. 2/2003, S. 92-97
- Friedell, Egon, 1987: Kulturgeschichte der Neuzeit, zwei Bände, München, 7. Auflage
- Friedensgutachten 2004, hrsg. von Christoph Weller, Ulrich Ratsch, Reinhard Mutz, Bruno Schoch und Corinna Hauswedell, Münster
- Geertz, Clifford, 1991: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt a.M.
- Gellner, Ernest, 1990: Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte, Stuttgart
- Gellner, Ernest, 1992: Der Islam als Gesellschaftsordnung, München
- Genet, Jacques, 1985: Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit, Frankfurt a.M. 1979, Nachdruck 1985
- Gholamassad, Dawud, 1985: Iran. Die Entstehung der ‚Islamischen Revolution‘, Hamburg
- Giessmann, Terrorismus und Frieden, in: Friedensgutachten 2004, S. 33-41

- Goertz, Hans-Jürgen, 2004: Von der Kleriker- zur Laienkultur. Glaube und Wissen in der Reformationszeit, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenbach (Hrsg.), Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln etc., S. 39-64
- Greven, Michael Th., 2000: Kontingenz und Dezision. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft, Opladen
- Greven, Michael Th., 1998: Demokratie – eine Kultur des Westens? 20. Wissenschaftlicher Kongress der deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Opladen
- Grundmann, Herbert, 1951, Sacerdotium-Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 34
- von Grunebaum, Gustave Edmund, 1963: Der Islam im Mittelalter, Zürich
- von Grunebaum, Gustave Edmund, 1971/2003: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Fischer Weltgeschichte Islam, Band 2, Frankfurt a.M.
- Haarmann, Ulrich (Hrsg.), 1987: Geschichte der arabischen Welt, München
- Habermas, Jürgen, 1987: Die Idee der Universität – Lernprozesse, in: ders., Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI, Frankfurt a.M., S. 71-100
- Habermas, Jürgen, 1998: Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen, in: ders., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a.M., S. 195-231
- Habermas, Jürgen, 2003: Braucht Europa eine Verfassung? In: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt a.M., S. 224-248
- Hafez, Kai (Hrsg.), 1997: Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog, Frankfurt a.M.
- Haubold, Erhard, 2005: Gute Muslime, böse Muslime. Ein Besuch bei den „Deobandi“ der Darul-Uloom-Universität in Indien, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1.3.2005, S. 3
- von Hauff, Michael/Vogt, Ute (Hrsg.), 2004: Islamische und westliche Welt. Warum Politik, Wirtschaft und Entwicklungszusammenarbeit ihre Kooperation neu orientieren müssen, Marburg
- Hein, Wolfgang, 2004: Globalisierung und Governance, in: Nord-Süd-aktuell 2004
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (Hrsg.), Islam. Demokratie. Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München
- Hilf, Rudolf, 1988: Weltmacht Islam? Eine Einführung in das Thema, in: Weltmacht Islam, München, S. 15-30

- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hrsg.), 2002: Feindbild Islam oder der Dialog der Kulturen, Hamburg
- Höfert, Almut, 2003: Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das osmanische Reich 1450-1600, Frankfurt a.M. und New York
- Hondrich, Karl Otto, 1992: Lehrmeister Krieg. Essay, Reinbek bei Hamburg
- Hourani, Albert, 1992: Die Geschichte der arabischen Völker, Frankfurt am Main
- Humboldt, Alexander, 1845/2004: Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. Ediert und mit einem Nachwort versehen von Ottmar Ette und Oliver Lubrich. Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 2004
- Hunke, Sigrid, 2002: Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe, Frankfurt am Main
- Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen
- Huntington, Samuel P./Harrison, Lawrence E. (Hrsg.), 2002: Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen, Hamburg und Wien
- von Hyden, Goran/Court, Julius/Mease, Kenneth, 2004: Making Sense of Governance. Empirical Evidence from 16 Developing Countries, Boulder and London
- Irtemcelik, Mehmet Ali, 2003: Auf dem Weg zum EU-Gipfel im Dezember 2004 und die Zeit danach. Die Beziehungen zwischen der Türkei und der Europäischen Union, Vortrag am 17. Oktober 2003, Berlin
- Institut für Auslandsbeziehungen (IFA), 2004: Der Westen und die islamische Welt. Report. Eine muslimische Position. Europäisch-islamischer Kulturdialog. Redaktion Jochen Hippler. Projektleitung: Barbara Kuhnert, Stuttgart
- Johannsen, Margret, 2004: Friedenspläne und ihre Feinde im israelisch-palästinensischen Konflikt, in: Friedensgutachten 2004, hrsg. von C. Weller u.a., Münster, S. 79-87
- Jünemann, Annette, 2001: Die EU und der Barcelona-Prozess. Bewertung und Perspektiven, in: Integration, Heft 1/2001, S. 42-57
- Kagan, Robert, 2003: Macht und Ohnmacht. Amerika und Europa in der neuen Weltordnung, Berlin
- Kallscheuer, Otto, 2005: Der Vatikan als Global Player, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zum Parlament, 7/2005, 14. Februar 2005, S. 7-14
- Kappert, Petra, 2002: Europa und der Orient, in: Jochen Hippler und Andrea Lueg (Hrsg.), Feindbild Islam oder der Dialog der Kulturen, Hamburg, S. 75-102

Keller, Ursula/Rakusa, Ilma (Hrsg.), 2003: Europa schreibt. Was ist das Europäische an den Literaturen Europas? Essays aus 33 europäischen Ländern. Edition Körber-Stiftung Hamburg

Kennedy, Paul, 1989: Aufstieg und Fall der großen Mächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000, Frankfurt am Main

Kepel, Gilles, 2002, Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München und Zürich

Khatami, Seyed Mohammad, 2001: Religiosität und Modernität. Universität Heidelberg deux Mondes

Khoury, Adel Theodor, 2001: Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen, Darmstadt

Krämer, Gudrun, 1999: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden

Krell, Gert, 2003: Weltbilder und Weltordnung. Einführung in die Theorie der internationalen Beziehungen, Baden-Baden, 2. Aufl.

Küng, Hans/Senghaas, Dieter (Hrsg.), Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München und Zürich

Landes, David, 1999: Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind, Berlin

Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hg.), 1991: Die Golfregion in der Weltpolitik, Stuttgart, Berlin, Köln

Landfried, Christine, 2005: Das politische Europa. Differenz als Potential der Europäischen Union, Baden-Baden, 2. Aufl.

Laqueur, Walter, 2004: Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert. Aus dem Englischen, Berlin

Leggewie, Claus, 1993: Alhambra – Der Islam im Westen. Essay, Reinbek bei Hamburg

Le Goff, Jacques, 2001: Die Intellektuellen im Mittelalter, Stuttgart, 4. Aufl.

Lewis, Bernard, 2003: Die Wut der arabischen Welt, Frankfurt/New York

Lewis, Bernard, 2002: Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor, Bergisch Gladbach (aus dem Englischen)

Lewis, Bernard, 2003: Die Wut der Araber. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert, Frankfurt/New York

de Libera, Alain, 2003: Denken im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt, München

Luhmann, Niklas, 1992: Beobachtungen der Moderne, Opladen

Luhmann, Niklas, 1997, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Mardin, Setif, 1962: The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas, Princeton/New Jersey

- Marramao, Giacomo, 1996: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt am Main und Leipzig (aus dem Italienischen)
- Menzel, Ulrich (Hg.), 2000: Vom Ewigen Frieden und vom Wohlstand der Nationen. Dieter Senghaas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M.
- Mernissi, Fatema, Angst vor der Moderne
- Miller, Max, 2002: Evolution und Planung, in: H.-J. Giegel und U. Schimank (Hg.), Beobachter der Moderne – Beiträge zu Niklas Luhmanns, Gesellschaft der Gesellschaft?, Frankfurt a.M., S. 154-166
- Miller, Max (Hg.), 2004: Diskursives Lernen. Die Entstehung des Neuen in individuellen und gesellschaftlichen Lernprozessen, Frankfurt und New York (i.E.)
- Müller, Rainer A., 1996: Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule, München
- Müller, Klaus, 2004: Globalisierung, Berlin
- Nagel, Tilman, 1998: Die islamische Welt bis 1500, Oldenburg Grundriss der Geschichte, München
- Nourbakhsh, Younes, 2002: Vorwort zu: A. Falaturi, Grundkonzept und Hauptideen des Islam. Islamische Akademie Deutschland, Hamburg, 2. Aufl.
- Nienhaus, Volker, 2004: Der Islam – Bremse oder Motor der wirtschaftlichen Entwicklung?, in: Michael von Hauff und Ute Vogt (Hrsg.), Islamische und westliche Welt, Marburg, S. 227-254
- Osterhammel, Jürgen, 1995: Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, München
- Pawelka, Peter, 1991: Von der Metropole zur Peripherie, in: Landeszentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.), Die Golfregion in der Weltpolitik, Stuttgart etc., S. 38-63
- Ramadan, Tariq, 2001: Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Köln
- Reese-Schäfer, Walter, 2000: Politische Theorie heute. Neuere Tendenzen und Entwicklungen, München und Wien
- Reinhard, Wolfgang, 1999: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München
- Richard, Yann, 1980: Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia im Iran, Berlin
- Rodison, Maxime, 1971: Islam und Kapitalismus, Frankfurt a.M.
- Rotter, Gernot 1993: Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main
- Said, Edward W., 1981: Orientalismus, Frankfurt a.M und Wien

- Said, Edward W., 1994: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, Frankfurt a.M.
- Schaeder, Heinrich H., 1960: Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte, München
- Schäfer, Lothar, 1999: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt a.M.
- Schimmel, Annemarie, 2002: Muhammad, München
- Schölch, Alexander, 1987: Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, München, S. 365-431
- Schulze, Reinhard, 1994: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München
- Seibt, Ferdinand, 2003: Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre, Frankfurt a.M., 4. Aufl.
- Seitz, Klaus, 2002: Bildung in der Weltgesellschaft. Gesellschaftstheoretische Grundlagen globalen Lernens, Frankfurt a.M.
- Senghaas, Dieter, 1979: Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik, Frankfurt a.M.
- Senghaas, Dieter, 2000: Modernisierung wider Willen, Frankfurt a.M.
- Steinbach, Udo, 1992: Der Islam und die Moderne. Spiegel-Essay. In: Der Spiegel vom 4/1992, Hamburg, S. 144-146
- Steinbach, Udo, 1998: Von der Belehrungs- zur Lernkultur, in: Eckhart von Vietinghoff/Hans May (Hrsg.), Zeitenwende – Wendezeiten. Hanns-Lilje-Forum zu Fragen der Zeit, Hannover 1998, S. 87-124
- Steinbach, Udo, 2000: Geschichte der Türkei, München
- Steppat, Fritz, 1988: Islamische Antworten auf die Fragen der Modernen Welt, in: Weltmacht Islam, München, S. 413-426
- Stierlin, Henri, 1981: Die Welt der Araber, Bayreuth
- Strohmaier, Gotthard (Hrsg.), 2002: Al-Birûni. In den Gärten der Wissenschaft, Leipzig, 3. Aufl.
- Taheri, Amir, 1985: Chomeini und die Islamische Revolution, Hamburg
- Tetzlaff, Rainer, 1999: Demokratisierung – eine Universalie von Entwicklung, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), Grundprobleme der Entwicklungsregionen. Der Süden an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, München, 2. Auflage, S. 30-54
- Tetzlaff, Rainer (Hrsg.), 2000: Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Antworten aus den Regionen. Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn
- Tetzlaff, Rainer, 2002: Der 11. September 2001 und danach: Unilateralismus der Hegemonialmacht USA als Herausforderung auch für europäische Politik. Ein Plädoyer für europäischen Multilateralismus auf der Basis gemeinsamer Erfahrungen, konvergierender Interessen und gleicher Werte,

Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt, Nr. 88: Kommunikation und Terror, 22. Jg., Dezember 2002, S. 433-462
 Thiede, Carsten Peter, 2000: Europa. Werte, Wege, Perspektiven. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Berlin
 Tibi, Bassam, 1993: Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik, Hamburg
 Tibi, Bassam, 1994: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München
 Tibi, Bassam, 1998: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, München
 UNESCO, 1998: World Science Report 1998, Paris
 Viehoff, Reinhold/Segers, Rien T. (Hg.), 1999: Kultur. Identität. Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion, Frankfurt a.M.
 Vogt, Matthias, 2003: Dumont's Handbuch der Philosophie, Köln
 Wallerstein, Immanuel, 1974: The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York
 Wallerstein, Immanuel, 1998: Das moderne Weltsystem II – Der Merkantilismus. Europa zwischen 1600 und 1750, Wien (englisches Original 1980)
 Weber, Wolfgang E. J., 2004: Buchdruck, Repräsentation und Verbreitung von Wissen, in: Richard van Dülmen/Sina Rauschenbach (Hrsg.), Macht des Wissens, Köln etc., S. 65-88
 Wehler, Hans-Ulrich, 1988: Aus der Geschichte lernen? Essays, München
 Weltmacht Islam, 1988, hrsg. von der Bayerischen Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit. Redaktion Rudolf Hilf, München
 Wimmer, Hannes, 1996: Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie, Wien