



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der wissenschaftlichen Arbeit

Zum Verhältnis von Kultur und Religion

Polylogizitäts-Potentiale der Kulturen im gegenseitigen Kulturaustausch anhand des
Beispiels der Gülen-Bewegung

Verfasserin

Ahu Temizsoy

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 299 333

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie UF
Deutsch

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

Mein Dank gilt:

Meinen Eltern. Für Vertrauen und Geduld.

Prof. Franz M. Wimmer, meinem Betreuer. Für Ideen, lehrreiche Stunden und unterhaltsame Geschichten im Lesekreis.

Cebra. Für Freundschaft.

All meinen Freunden. Für Ablenkung, Gespräche und Spaß.

Inhaltsverzeichnis

KURZFASSUNG	7
ABSTRACT	8
1 KULTUR UND RELIGION: BEGRIFFE MIT VERSCHWOMMENEN GRENZEN	9
1.1 Kultur: Versuch einer Definition	9
1.1.1 Etymologische Analyse des Wortes "Kultur" und dessen Bestimmung aus philosophischer Sicht	9
1.1.2 Ethnologische Sicht.....	12
1.1.3 Soziologische Sicht.....	14
1.1.4 Entstehung des Plurals.....	17
1.1.5 Vom Verhältnis der Kulturen zueinander	19
1.1.6 Zusammenfassung.....	21
1.2 Interdisziplinäre Betrachtung des Religionsbegriffs im Kultur-Kontext.....	22
1.2.1 Sammlung philosophischer Auffassungen von Religion	22
1.2.1.1 Misstrauen gegenüber Gott und Glauben	24
1.2.2 Religion aus soziologischer Sicht.....	27
1.2.3 Religion aus ethnologischer Sicht.....	30
Exkurs 1: Common-Sense als kulturelles System	31
1.2.4 Religion aus psychologischer Sicht	39
1.2.5 Zusammenfassung.....	40
2 DER WESTEN: EINE SCHEINBARE ÜBERLEGENHEIT	42
2.1 Zur These vom Clash of Civilizations	42
2.2 Gegenthesen	47
2.2.1 Kritik aus kulturell-politischer Sicht – Ein Gegenentwurf unter dem Aspekt der Globalisierung.....	48
2.2.1.1 Wandel durch Globalisierung	50
2.2.2 Kritik aus soziologisch-theologischer Sicht	55
2.2.3 Philosophische Kritik	58
2.2.3.1 Clash of Ignorance - Edward W. Said	58
2.2.3.2 Aufgezwungene Identitätsschubladen: Von der Tatsache, dass es keinen Krieg der Kulturen gibt	59
Exkurs 2: Sen – Diversität trotz Religiosität.....	60
2.2.3.3 Vom Zusammenfluss der Kulturen.....	63
2.3 Eurozentrismus: Vom Überlegenheitsgedanken des Westen.....	65
2.4 Kritik am Eurozentrismus und dessen Konstrukt: dem Orientalismus	69
2.4.1 Eine philosophisch-literarische Kritik: Cemil Meriç.....	72
2.5 Vom Kulturaustausch	75
3 DIALOG UND POLYLOG DER KULTUREN	79
3.1 Zum Begriff des „Polylogs“ nach F.M.Wimmer.....	80
3.2 „Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“	82

4 PRAKTIZIERTER POLYLOG AM BEISPIEL DER GÜLEN-BEWEGUNG: EINE TRANSNATIONALE, INTERKULTURELLE UND INTERRELIGIÖSE BÜRGERBEWEGUNG	85
4.1 Zur Person und Rezeption M. Fethullah Gülens	86
4.2 Struktur und Ziel (-Gedankengut und Praxis) der Gülen-Bewegung	90
<i>Exkurs 3: Erläuterungen zum cemaat-Begriff</i>	<i>94</i>
4.3 Bildung und Polylog	96
4.3.1 Grundlagen der Bildungsphilosophie Gülens	96
4.3.2 Said Nursi als geistiger Vater des Wissensverständnisses von Gülen	98
4.3.3 Die <i>Goldene Generation</i> als Ziel des Bildungsengagements	99
4.3.4 Interkultureller- und religiöser Polylog im Gülen-Diskurs	100
4.3.5 Islands of Peace – Bildungseinrichtungen der Gülen-Bewegung als Friedensstifter in multi-ethnischen Gesellschaften	102
4.4 Zusammenfassung	104
ANHANG	106
Anhang 1 Vom neuen Feindbild und der Suche nach Identität	106
<i>Islamophobie</i>	<i>107</i>
Anhang 2 Von der Rückkehr der Religionen	110
<i>Westliche Wahrnehmung des Islam</i>	<i>110</i>
Anhang 3 Die Gegenwart: Globalisierung, multikulturelle Weltgesellschaft und globale Kultur	114
<i>Globalisierung</i>	<i>114</i>
<i>Gesellschaft</i>	<i>115</i>
<i>Multikulturalismus und kulturelle Freiheit</i>	<i>117</i>
<i>Weltgesellschaft</i>	<i>118</i>
<i>Lösungsvorschläge / Zusammenfassung</i>	<i>119</i>
Anhang 4 Cemil Meriç	120
<i>Avrupalılaşmak mı, Avrupalılaştırmak mı?</i>	<i>120</i>
<i>Çağın Dini: Hümanizm</i>	<i>124</i>
<i>Kültür ve Ötesi</i>	<i>126</i>
LITERATURVERZEICHNIS	132

Kurzfassung

Jede Diskussion darüber, was Kultur eigentlich ist, führt ins Uferlose und kaum anders verhält es sich mit Religion, obwohl es nicht an Definitionsangeboten fehlt. Trotz der großen Aufmerksamkeit, die diesen Begriffen zukommt, und der umfangreichen wissenschaftlichen Befassung liegt das Problem schon in der Definition. Eine allseits geachtete Begriffserklärung zu finden, ist bislang kaum einer Disziplin gelungen. Die vorliegende Arbeit wirft in ihrem ersten Teil einen interdisziplinären Blick auf das Begriffspaar. Der zweite Teil konfrontiert Thesen von einer scheinbaren Überlegenheit des Westens mit deren kritischen Gegenentwürfen.

Die Absicht dieser Arbeit besteht in diesem Zusammenhang darin, zu untersuchen, wie weit die Kulturen, deren Kontakte in Zeiten der Postmoderne einen komplizierteren Zustand und einen schneller laufenden Prozess besitzen, sich mit Hilfe der Möglichkeiten der Postmoderne und vor allem durch Einfluss der Religion für Dialogizität und Polylog öffnen können. Welche Bedrohung oder aber vielmehr Bedeutung hat die Religion für eine Kultur in einer Phase, in der sie sich durch die andere (wieder)aufbaut? Die Geschichte eines zeitgenössischen Beitrags zu einer gesunden Dimension für Interkulturalität durch religiöse Überzeugung bietet dabei das Beispiel der Gülen-Bewegung, welche im dritten und letzten Kapitel behandelt wird. Ihre Erkenntnis der Korrektur-Philosophie, von der die Postmoderne geprägt ist, lässt sie von deren Möglichkeiten Gebrauch machen. Und zwar in einer Zeit, in der es nicht mehr zu übersehen ist, wie die These des "Zusammenpralls der Kulturen" aufgedrängt und abgezwungen wird, damit sie quasi ins Leben gerufen wird.

Abstract

How and to what extent cultures come into contact today and take advantage of postmodernity, characterized by increased complexity and speed of communication? What is the role of religion in this process? Is religion an impediment or facilitator in the (re)construction of cultures through (engagement with) each other? This study aims at answering these questions in three steps and studies the case of the Gülen Movement. Conceptualization of culture and religion is by no means a simple matter and despite extensive scholarly research and debate no discipline has produced a universally accepted definition. Thus, first section discusses culture and religion from an interdisciplinary perspective. Second part tackles the claims of “western superiority” and its critics. Finally, the thesis provides Gülen Movement as an example of interculturalism through religious conviction. Gülen Movement’s knowledge of postmodernism’s correction-philosophy help them to tap into the opportunities postmodernity presents, during a period when “clash of civilizations” thesis has been imposed in order to be virtually realized.

1 Kultur und Religion: Begriffe mit verschwommenen Grenzen

1.1 Kultur: Versuch einer Definition

Clifford Geertz meint, die Kulturtheorie sei nicht ihr eigener Herr. Die Schwierigkeit der Definition des Kulturbegriffs erfordert eine interdisziplinäre Betrachtungsweise, die sowohl die philosophische und ethnologische als auch die soziologische Perspektive miteinschließt.

Wie die meisten Begriffe hat auch Kultur keine unwiderrufliche Bestimmung. So kann darunter ein Phänomen von einer Gemeinschaft mit ihren eigenen Riten und Traditionen, Sitten und Gebräuchen verstanden werden, aber auch unterschiedliche Lebensbereiche, eine symbolische Dimension der Dinge, Institutionen, Handlungen und sozialen Beziehungen.¹

1.1.1 Etymologische Analyse des Wortes "Kultur" und dessen Bestimmung aus philosophischer Sicht

Das Wort Kultur lässt sich aus dem lateinischen "colere" ableiten, das die Bedeutung "pflegen, bebauen, veredeln" hat. Das Partizip Perfekt Passiv dazu ist "cultus", womit eine höhere Lebensweise zuzüglich eine aktive Pflege gemeint ist. Der Kulturbegriff ist daher eigentlich auf den Ackerbau zurückzuführen. Der Acker wird bearbeitet und gepflegt, damit er fruchtbarer wird. Schließlich wird diese Auffassung des Begriffs modifiziert, womit nun Kultur die Kultivierung des Menschen bzw. die Pflege der individuellen Persönlichkeit und Natur bedeutet.² Cicero hat diesen Übergang treffend formuliert:

¹ Moebius, Stephan (2009): Kultur. Bielefeld: transcript. S. 7. Im Folgenden zitiert als: Moebius.

² ebd., S. 7-9.

“Und wie ein Acker, um bei diesem Gleichnis zu bleiben (mag er noch so fruchtbar sein), ohne besondere Pflege keinen Ertrag liefert, so auch die Seele nicht ohne besondere Unterweisung. Eines ist ohne das andere kraftlos.”³

Georg Simmel hat diesen Umstand ähnlich beschrieben. Er meint, dass Kultur eine Art Formgebung und Veredelung innewohnender subjektiver Anlagen und Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen sei.

Auf die Frage, ob Kultur eine Tätigkeit oder ein Zustand ist, gibt es variierende Ansichten. Fest steht auf jeden Fall, dass das Kulturverständnis der Antike das von einer Tätigkeit ist. Der Begriff wird ausschließlich mit dem Genitiv verwendet, wodurch es sich schließlich stets um eine “Kultur von etwas” handelt.

In der Frühaufklärung, etwa bei Samuel von Pufendorf, dient “cultura” als Abgrenzung des Menschen vom Tier.⁴ Pufendorf erläutert die Kultur als Empfinden von Glück - bezogen auf die Gesellschaft- und umgekehrt das Unglück als Empfinden der unzivilisierten Barbaren. Jean-Jacques Rousseau hingegen behauptet im 18. Jahrhundert in seiner Abhandlung über die Wissenschaften und Künste (*Discours sur les sciences et les arts*), dass der Mensch allein im Naturzustand glücklich sei. Auch Immanuel Kant stellt dieselbe Frage:

“Wir leben im Zeitpunkte der Disziplinierung, Kultur und Zivilisierung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkte der Moralisierung. Bei dem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, daß das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse. Und es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Kultur bei uns nicht statt fände, nicht glücklicher, als in unserm jetzigen Zustande sein würden? Denn wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht?”⁵

Kultiviert zu sein - kultivieren kann sich der Mensch Kant zufolge durch Kunst und Wissenschaft - bedeutet wiederum nach Kant sich Geschicklichkeiten anzueignen, die schließlich zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden können. Der Grund, weshalb Kant auf denselben Schluss wie Rousseau kommt und eine bloße Kultiviertheit

³ Cicero in den Tuskulanischen Gesprächen. Zitiert nach Moebius, S. 20.

⁴ Die Tiere leben in einem barbarischen Naturzustand, der Mensch jedoch hat die Gabe der Kultivierung. Das heißt für Pufendorf in erster Linie, dass der Mensch nicht nur für sich lebt und denkt, sondern sich aus dem Naturzustand erheben kann. “Kultur” wird nicht mehr auf Individuen bezogen, sondern gewinnt eine soziale Bedeutung; gemeint ist mit “Kultur” nun das “gemeinsam erarbeitete und gehütete Würdegefühl einer Gemeinschaft, die aufgrund ihrer Zusammengehörigkeit weiß, was sich gehört, ziemt, was nachahmenswert und anständig ist” vgl. Perpeet, W. S. 24.

⁵ Immanuel Kant: Werke in XII Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1964. S. 708.

ohne Moral bemängelt, ist, dass er eine klare Linie zwischen Kultur und Moral zieht. Moral nämlich bedeutet seiner Auffassung nach gute Ziele und Zwecke für das Handeln zu finden.

Bei Johann Gottfried Herder ist nicht mehr die fortschreitende Förderung der geistigen Fähigkeiten des Einzelnen die Definition für Kultur, sondern die kulturspezifische und historische Lebensform eines Kollektivs.⁶ Demnach sind kulturell unterschiedlich geprägte Gemeinschaften zwar gleichberechtigt, jedoch nicht miteinander vergleichbar. Auf Merkmale als Kriterium, die zur Unterscheidung der einen Kultur von der anderen dienen, weist auch Heiner Mühlmann hin.⁷ Die Differenzierung als Attribut der Kultur spielt weiters bei Jacques Derrida eine Rolle. Hier allerdings in einem etwas anderen Sinne: Derrida erläutert, dass die Kultur den Gewaltgedanken vom Kolonialismus übernommen hat, um damit Unterschiede wie schwarz-weiß oder kultiviert-unkultiviert u.a. hervorzuheben.

Eine alternative Bestimmung bringt Fethullah Gülen hervor. Er charakterisiert die Kultur als einen Komplex von Begriffen, Regeln und Instinkten, die mit ihren primären und sekundären Elementen ein Teil der menschlichen Natur geworden sind und sich schließlich durch ihre Bekanntheit, Verinnerlichung und Erlebtheit zu einem unterbewussten Dokument entwickeln. Dadurch sei sie ein epistemologisches Phänomen, dessen Anwesenheit und bestimmende Wirkung zwischendurch aus gewissen Gründen, Motiven und Assoziationen wahrgenommen wird, auch wenn es sich um kein Bewusstsein und Willen handle.⁸

⁶ Moebius, S. 14-20.

⁷ Mühlmann macht darauf aufmerksam, dass Kulturen z.T. Merkmale haben, die überall gleich sind und dass es Merkmale gibt, die spezifisch sind für eine bestimmte Kultur. Diese spezifischen Merkmale dienen schließlich zur Unterscheidung.

⁸ Gülen, Kültür Mirasımızın Temel Kaynakları (1). In: Yeni Ümit, Oktober-Dezember 1999, Band 6, Ausgabe 46, Übersetzung: Temizsoy.

1.1.2 Ethnologische Sicht

Interessant und vielgestaltig ist die ethnologische Betrachtungsweise des Kulturbegriffs. Bereits 1952 stellen Alfred Louis Kroeber und Clyde Kluckhohn eine Analyse von 150 verschiedenen "Kultur"-Definitionen auf und gliedern diese je nach Schwerpunkt in sechs verschiedene Klassen: diese sind beschreibende, historische, normative, psychologische, strukturierte und genetische Definitionen. Clyde Kluckhohn definiert in seinem Werk "Mirror for man" die Kultur folgendermaßen:

- 1) als "Gesamtlebensstil eines Volkes" - "*the total way of life of a people*"
- 2) als "das soziale Erbe, das das Individuum von seiner Gruppe übernimmt" - "*the social legacy the individual acquires from his group*"
- 3) als "eine Weise des Denkens, Fühlens und Glaubens" - "*a way of thinking, feeling, and believing*"
- 4) als "Abstraktion von Verhalten" - "*an abstraction from behavior*"
- 5) als "ein Speicher gemeinsamer Erfahrungen" - "*storehouse of pooled learning*"
- 6) als "eine Menge von standardisierten Orientierungen angesichts wiederkehrender Probleme" - "*a set of standardized orientations to recurrent problems*"
- 7) als "erlerntes Verhalten" - "*learned behavior*"
- 8) als "ein Mechanismus zur normativen Verhaltensregelung" - "*a mechanism for the normative regulation of behavior*"
- 9) als "System von Techniken zur Anpassung an die Umwelt sowie an andere Menschen" - "*a set of techniques for adjusting both to the external environment and to other men*"
- 10) als "Ablagerung von Geschichte" - "*a precipitate of history*"
- 11) als „ein Mechanismus für die normative Regelung des Verhaltens“ - "*a mechanism for the normative regulation of behavior*"⁹

Mit der Problematik des ethnologischen Kulturbegriffs beschäftigt sich weiters der Ethnologe Clifford Geertz. Sein Interesse gilt insbesondere dem semiotischen

⁹ <http://tulanepadova.pbworks.com/Culture#CultureaccordingtoClydeKluckhohn>. Stand: 10.07.2009.

Kulturbegriff. Geertz stützt seine Überlegungen auf Max Webers Gedanken, dass der Mensch ein, in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstricktes Wesen ist. Er betrachtet Kultur als dieses Gewebe und vertritt anschließend, dass die Untersuchung der Kultur keine experimentelle bzw. erklärende Wissenschaft sei, die nicht nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.¹⁰

Der Ethnologe greift auf den Begriff "dichte Beschreibung" von Gilbert Ryle zurück, um einen Einblick in den Begriff der Kultur zu geben. "Dichte Beschreibung" ist demnach der Versuch des Verstehens *"einer Vielfalt komplexer, oft übereinander gelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich untergeordnet und verborgen sind"*.¹¹

Die Kultur bestehe, so Geertz, aus Ideen, jedoch existiere sie nicht in den Köpfen. Ward Goodenough kommentiert dies wie folgt: *"Die Kultur einer Gesellschaft besteht in dem, was man wissen oder glauben muß, um in einer von den Mitgliedern dieser Gesellschaft akzeptierten Weise zu funktionieren"*.¹² Folglich ist die Kultur ein Regelsystem, das den Mitgliedern einer Gruppe einen Weg zum situationsgemäßen Handeln, Denken und Fühlen aufzeigt.

Der Ansatz von Geertz scheint auf den ersten Blick dem von Ward Goodenough diametral entgegengesetzt zu sein. Während Geertz davon ausgeht, dass *Kultur keine Instanz ist, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden können*, kann Goodenoughs Auffassung als ein notwendiges Regelsystem interpretiert werden. Geertz meint, dass die Formen der Gesellschaft das Wesen der Kultur sind.¹³ Einer Kultur näher zu kommen, gelingt nur über den Versuch, diese zu verstehen, und zwar in ihren Alltäglichkeiten, in ihren symbolischen Handlungen und ihren variierenden Vorstellungen zu jeglichen Phänomenen wie z.B. Macht, Kunst, Schönheit, Liebe, Glaube, Prestige, Ideologie, Gewalt, Arbeit, Wissenschaft usw. Das Wesentliche des semiotischen Ansatzes hierbei ist, dass ein Zugang zur Gedankenwelt der jeweils betrachteten Kultur ermöglicht wird und zwar *"from the native's point of view"*. Geertz begründet die Bedeutung dieses Standpunktes mit einem Zitat von Wittgenstein:

¹⁰ Geertz, Clifford (1987 [1973]): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 9. Im Folgenden zitiert als: Geertz (1987).

¹¹ Geertz (1987), S. 15.

¹² ebd., S. 17-21.

¹³ ebd., S. 41.

“Wir sagen [...] von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Behauptung wichtig, daß ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man versteht die Menschen nicht. Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen. Wir können uns nicht in sie finden.”¹⁴

1.1.3 Soziologische Sicht

Während die ethnologische und anthropologische Sicht einen tieferen Sinn ansprechen, misst der soziologische Kulturbegriff ihm stets eine gesellschaftliche Funktion zu. Dirk Baecker bezeichnet - und damit meint er den soziologischen Kulturbegriff - die Kultur als “Gedächtnis der Gesellschaft mit Blick auf eine offene Zukunft”.¹⁵ Vorerst greift er die Geschichte des Begriffs auf. Dieser sei ein Konstrukt der modernen Gesellschaft, womit sie (die Kultur) das Bestehen anderer Menschen mit unbekannten Lebensformen und Riten an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten meint, oder wie es Frederic R. Jameson passend ausdrückt: Kultur ist zunächst immer die “Idee vom Anderen”. Die Vormoderne, so Baecker, bezeichnet diese anderen Menschen aufgrund der mangelnden Kultivierung als Barbaren.¹⁶ Eine weitere Nennung war “Fremde”. Mit diesem Begriff war nicht nur die Möglichkeit, andere als unvertraut wahrzunehmen, sondern auch die Reflexion über das Selbst gegeben. Heute hingegen wird alles Abweichende als Differenz titulierte.¹⁷

In der globalisierten Welt ist der Kulturkontakt unausweichbar geworden. Baecker vertritt die Meinung, dass beim Versuch die Wurzel einer gewissen Kultur zu finden, kein tieferer Sinn ermittelt werden kann, sondern nur die Differenzierung zu anderen Kulturen. In seinen Ausführungen zum Kulturkontakt bezieht sich Baecker auf Gregory Bateson. Bateson erläutert den von ihm selbst geprägten Begriff der “Schismogenese”. Diese ist das Aufkommen einer Trennung mit zwei Dimensionen. Zum einen die Einheit,

¹⁴ Wittgenstein zitiert nach Geertz (1987), S. 21.

¹⁵ Baecker, Dirk. Wozu Kultur?, S. 9-14. Im Folgenden zitiert als: Baecker.

¹⁶ ‘mangelnde Kultivierung’ - dies war die verbreitete Ansicht der Europäer von den jeweils anderen Kulturen.

¹⁷ Problematisch scheint aber nicht nur, dass durch einen totalitätsorientierten Kulturansatz/-begriff praktisch alles zu ‘Kultur’ wird. Hinzu kommt, dass die Gesellschaften oder Kulturen als homogene Lebensformen konzipiert werden, wobei die “Hybridität” von Kulturen vernachlässigt und die Differenzen zwischen den Kulturen überbetont werden. Eine solche homogene Konzeption von Kultur, die allzu leicht zu nationalistischen Verengungen des Kulturbegriffs führen oder Auffassungen vom ‘Clash of Civilizations’ Vorschub leisten kann, birgt Gefahr.

in der Kulturen aufeinandertreffen und etwas Gemeinsames kreiert wird; zum anderen die Zweiheit, bei der das jeweils Eigene als etwas Besonderes eines gemeinsamen, größeren Ganzen zur Geltung kommt. Schismogenese bezeichnet weiters den Umstand, dass das Eigene durch den Kontakt zum Fremden erst errungen und durch diese beeinflusst wird. Kritisch zu betrachten ist hier nicht die gegenseitige Beeinflussung - diese ist in den meisten Fällen sogar wünschenswert - jedoch die Behauptung, dass das Eigene ohne das Fremde überhaupt nicht bestehen würde. Die Tatsache, dass es Kulturen schon vor jeglichem Kontakt gab, wird schlicht als "eine Form der Bewältigung des Identifizierungsproblems der Kultur durch Historisierung und Ethnologisierung" dargestellt.

In diesem Kontext "definiert nichts das Eigene verlässlicher als das Fremde, von dem es sich abgrenzt"¹⁸, womit die Kultur lediglich auf eine Wahrnehmung und Auseinandersetzung des Umstandes - dass es auch andere Kulturen gibt - reduziert wird.

Mit dem Buchdruck kommt allmählich die "intellektuelle Praxis des Vergleichens" auf, die es ermöglicht Kulturen gegenüberzustellen und die Anderen nicht mehr einfach als Barbaren abzuwerten.¹⁹ Baecker meint mit dieser intellektuellen Praxis des Vergleichens, dass bereits eine äußerst primitive Äußerung wie "Wie interessant!" zur Reflexion und Selbstkritik anregen kann. Dabei ist diese frei von Kritik und Wertung, sie soll nur zur Aufmerksamkeit dienen, mit der über das eigene Handeln und Denken reflektiert werden soll. Diese indirekte Aufforderung zur Selbstkritik wird jedoch von einer gewissen Unruhe begleitet, die den Aufgeforderten nicht mehr verlässt. Baecker argumentiert gleichfalls, dass die Einsicht der intellektuellen Praxis des Vergleichens für die moderne Gesellschaft von besonderer Bedeutung ist und, dass man von ihr nicht mehr abkommen sollte. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Formel "Wie interessant" heute keine Gefährdung mehr darstellt. Ausgehend von Luhmann, der die Kultur als das Gedächtnis der Gesellschaft analysiert, stellt Baecker die moderne Kultur als ein, gegenüber der Zukunft offenes, Phänomen dar und meint damit, dass die moderne Gesellschaft selbst die Verantwortung für ihre Verhältnisse tragen kann.

¹⁸ Baecker, S. 17.

¹⁹ ebd., S. 47.

Der Kulturbegriff der Antike impliziert nicht nur die Beschäftigung, sondern auch den Glauben (im Sinne einer Religion). In der Moderne hingegen bezeichnet Kultur keine Tätigkeiten mehr, sondern Zustände. Die postmoderne Kultur ist nach Baecker von einer um Korrektur bemühten Irritation geprägt. Entscheidend sind nicht mehr die Fragen nach dem Glauben, wie es in der Antike war, oder nach dem Glück, so in der Moderne. Vielmehr geht es nun um die Wirklichkeit. Wie Baecker feststellt, gingen aus der Kulturarbeit der Antike die Religion und aus der der Moderne die Wissenschaft hervor. Die postmoderne Kultur kümmert sich lediglich um die Korrektur der Irritationen.²⁰ Kultur ist immer in Verbindung mit einer Reflexion zu sehen. Dirk Rustemeyer charakterisiert den Kulturbegriff in dem Buch „Über Kultur“, das er gemeinsam mit Dirk Baecker herausgegeben hat, als einen, den sich die moderne Gesellschaft zuschreibt. Dieser Begriff soll ein Indiz für die Irritation der modernen Gesellschaft über ihre eigene Unruhe sein, obwohl Baecker in seinem Werk „Wozu Kultur?“ behauptet, dass der Kulturbegriff der Moderne zwar um die Korrektur der Irritation der modernen Gesellschaft bemüht ist, aber, dass gerade die moderne Gesellschaft nicht mehr von einer Unruhe geplagt sei, wenn sie sich der „intellektuellen Praxis des Vergleichens“ bedient.²¹

²⁰ Vgl. differenzierungstheoretischer Kulturansatz nach Talcott Parson: Kultur sind die, meistens im Alltag mit Kultur identifizierten Bereiche der Gesellschaft wie Musik, Kunst oder Literatur. Kultur bildet dann lediglich ein Subsystem unter vielen (neben Recht, Politik, Religion, usw.) innerhalb einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft und taucht in der Soziologie dann entweder als „Kulturindustrie“ (Adorno), „kulturelles System“ (Parsons) oder als „künstlerisches Feld“ (Bourdieu) auf.

Vgl. bedeutungs- und wissensorientierter Ansatz: Kultur als ein Komplex von Sinnsystemen, von symbolischen Ordnungen, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen; zentral für diesen Kulturbegriff ist die Annahme, dass weder die kulturellen Codes und Sinnsysteme noch die Praktiken, mit denen die symbolische Ordnung entweder ausgedrückt, realisiert oder reproduziert wird, eine überzeitliche Dauer oder universell gültige Merkmale aufweisen. Sie sind vielmehr kontingent.

²¹ Baecker, Dirk (Hg.) (2008): Über Kultur: Theorie und Praxis der Kulturreflexion. Bielefeld: Transcript. S. 7-27.

1.1.4 Entstehung des Plurals

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ist der Kulturbegriff in der deutschen Wissenschaftssprache bloß als Singularetantum bekannt.²² Von einem Plural des Wortes, also von „Kulturen“, spricht erstmals Jacob Burckhart im Jahre 1868 in seiner Vorlesung „Über das Studium der Geschichte“, in der er diesen im Dreiergespann „Staaten, Religionen, Culturen“ erwähnt. Während der Mitte des 18. Jahrhunderts konnten kaum Assoziationen mit dem Begriff hergestellt werden. Einigen kam er exotisch vor, anderen fremd. Moses Mendelssohns äußert sich dazu im Jahre 1784:

*„Die Worte Aufklärung, Cultur, Bildung sind in unserer Sprache noch neue Abkömmlinge. Sie gehören von der Hand bloß zur Büchersprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum.“*²³

Die Unabwendbarkeit eines Plurals des Kulturbegriffs und die Unterscheidung dessen vom Singularetantum veranschaulicht der Eintrag Fritz Mauthners in seinem Wörterbuch der Philosophie aus dem Jahre 1924:

*„Kultur, in der Einzahl und ohne Artikel, bedeutet in noch höherem Maße als das geschätzte Wort Bildung einen Höhepunkt, eine Sehnsucht, ein Ziel, eigentlich einen Grenzbegriff für das Leben der Völker; eine Aufgabe, eine Pflicht, ein Sollen; ein Volk, ein Mensch soll Kultur haben. Nur daß niemand genau weiß, was Kultur im Grunde sei. Abgesehen davon, objektiv, hat jedes Volk irgendeine Kultur, irgendeine Summe von Sitten, und mit diesen Sitten oder Kulturen beschäftigen sich die vergleichenden Kulturwissenschaften. Wir haben hier also wieder den gar nicht so seltenen Fall, daß die Mehrzahl gar nicht die Mehrheit der Einzahl ausdrückt. Kultur ist ein Sollzustand, zu welchem sich ein Mensch oder ein Volk hinaufentwickeln mag; die Kulturen der verschiedenen Völker bezeichnen einen Istzustand. Menschenfresserei kann einer bestimmten Kultur angehören, beileibe aber nicht einem Volke, welches Kultur hat.“*²⁴

Ein solches Verständnis vom Plural des Begriffs ist heute sowohl in den unterschiedlichen Sprachen, als auch in den verschiedenen Wissenschaften das Selbstverständliche. Zwar führt Jacob Burckhardt den Plural „Kulturen“ in die Geisteswissenschaften ein, jedoch war es Friedrich Nietzsche, der diesen nach dessen

²² Elberfeld, Rolf. Durchbruch zum Plural. Über den Gebrauch des Wortes „Kulturen“ bei Burckhard und Nietzsche. In: Nietzsche -Studien. Nr.38 (2008): S.115-142. Im Folgenden zitiert als: Elberfeld.

Bei Herder z.B. ist Kultur vergleichbar mit Bildung: Ein Volk, das sich kultiviert bzw. bildet, setzt die Wildheit ab. vgl.: <http://www.bpb.de/files/H4STJ8.pdf>. Stand: 3.9.2010.

²³ Mendelssohn Moses: Über die Frage: Was ist Aufklärung?. Zitiert nach: Elberfeld, S. 115.

²⁴ Mauthner, Fritz: Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. zitiert nach Elberfeld, S. 116-117.

Vorlesungen von ihm übernahm, daran weiterarbeitete und sogar eine Philosophie der Kulturen hervorbrachte. Nietzsche betrachtet diesen Begriff vorerst äußerst kritisch und vertritt die Meinung, dass eine Pluralität der Kulturen keinen einheitlichen Stil der Einzelkultur erlaube und, dass für die Einheitlichkeit der Einzelkultur andere ferngehalten werden müssen.²⁵ Ab 1876 bis 1878 bearbeitet Nietzsche diesen und kommt zu einer völlig entgegengesetzten Vorstellung dessen. Seine Revision galt der ursprünglichen Basis seiner Kritik: nämlich, dass das Chaos, in dem sich die Kulturen befänden, keine vollkommene Einheit der einzelnen Kultur erlaube. Seine neue Auffassung ist, dass gerade ein gegenseitiges Beeinflussen jede Kultur nur mehr bereichern könne. Das anfänglich Destruktive ist nun der Optimismus schlechthin (*"der eigentliche Werth und Sinn der jetzigen Cultur" liege "in einem gegenseitigen Sich-Verschmelzen und -Befruchten"*²⁶). Weiters stellt er die Frage, welchen Wert es haben könne, „jetzt wo Alles auf größere und gemeinsame Interessen hinweist, diese ruppigen Selbstgefühle aufzustacheln?“²⁷ Zentral in seinen Aussagen in kulturellem Zusammenhang ist insbesondere das „polyphone Subjekt“. Nietzsche erläutert, dass je schwächer die Bindung des Menschen an sein Herkommen – d. h. an die übernommenen Traditionen – ist, desto stärker sei „die innere Bewegung der Motive“ und um so enormer schließlich, die „äußere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen“.²⁸ Darüber hinaus sieht Nietzsche keinen Grund und Zwang für den Einzelnen mehr, sich an Ort oder Familie anzubinden, womit jedem die Möglichkeit gegeben ist, einen Vergleich zwischen den unterschiedlichen Sitten und Kulturen aufzustellen und diese auch gleichzeitig zu durchleben.²⁹ Somit erlangt der Mensch wiederholt die Reife, woraus sich eine Pluralität in jedem Einzelnen und Polyphonie in seine Ansichten, Gedanken und Gefühlen herauskristallisiert.³⁰ Elberfeld interpretiert diese Aussagen Nietzsches als primäre Aufgabe der Bildung des Menschen.

Während sich die Menschen zuvor eher absichtslos entwickelten, hätten sie nun die

²⁵ Kultur entsprach nach Nietzsche „vor allem“ einer „Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes“. In: *Unzeitgemäße Betrachtungen*.

²⁶ Friedrich Nietzsche. Nachlaß 1887-1889. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd 12. Vlg. Walter de Gruyter. Berlin, New York 1999. S. 93. Im Folgenden zitiert als: Nietzsche.

²⁷ Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Neuauflage 1999 (=KSA), Bd. 2, Menschliches, Allzumenschliches. S 44: Aphorismus 23.

²⁸ ebd.

²⁹ Elberfeld interpretiert den Akt des Vergleiches als objektiv und den des Erlebens als subjektiv.

³⁰ Nachlass 1876/77, KSA 8, S. 23

Chance eine neue Kultur zu schaffen. Eine Kultur nämlich, in der „bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung“ hervorgebracht und „die Erde als Ganzes ökonomisch verwaltet“ werden könne. Erforderlich ist die Entwicklung einer neuen Kultur gerade deshalb, weil *„diese neue bewusste Cultur tödtet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewusstes Thier - und Pflanzenleben geführt hat; sie tödtet auch das Misstrauen gegen den Fortschritt, - er ist möglich.“*³¹

1.1.5 Vom Verhältnis der Kulturen zueinander

*„Menschliche Kulturen sind nicht homogene, kompakte, in sich geschlossene und zentrierte, diskret voneinander unabhängige, gleichsam kugelförmige Einheiten. Sie sind heterogene und – teils geschichtlich und geographisch, teils nur dem Typ nach – kontinuierlich 'ineinanderströmende' und 'ineinanderübergreifende' Gebilde.“*³²

Die platonische These besagt, dass Menschen im Grunde immer mit denselben Sachen konfrontiert sind. Auch ihre mentale Vorstellung ist dabei dieselbe. Der alleinige kulturelle Unterschied liegt in der Ausdrucksform, d.h., wird von Worthülsen abgesehen, ist eine Kommunikation möglich.³³ Ihr Gegenstück bildet die romantische These. Ihr zufolge können Inhalt und Form einer Sache nicht getrennt werden, Kulturen sind homogene, in sich geschlossene Systeme. Johann G. Herders Kugelmodell, nach dem jede Kultur ein geschlossenes System ist und jede Kultur sich durch ganz bestimmte Merkmale von anderen differenziert, verdeutlicht diese Perspektive: [...] *jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!*³⁴ Eine Verständigung ist in diesem Fall nicht realisierbar, denn die verschiedenen

³¹ Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Neuausgabe 1999 (=KSA), Bd. 2,, Menschliches, Allzumenschliches. S. 45: Aphorismus 24.

³² Said, Edward W. (1996): Kultur und Identität. Europas Selbstfindung aus der Einverleibung der Welt. In: Lettre International 34, S. 21-25.

³³ Genaugenommen weist die These transkulturellen Charakter auf. So lässt sich dieselbe Weisheit im Riga Veda (eine indische Hymnensammlung, die bis zwei Jahrtausende v. Chr. zurückreicht) finden: *Ekam sad, viprā badhūdā vadanti* – Ein Wahres, die Weisen nennen es verschieden. Ebenso verwendet man im Japanischen die Redewendung *ikei – doshitsu butsu* -Verschiedene Formen – Stoff derselben Art. Ähnliches schreibt Al-Farabi im 9. Jahrhundert: philosophische Wahrheiten seien universal, lediglich die religiösen Symbole würden sich ändern. Holenstein erläutert, dass daher die Bezeichnung der These als platonisch, eurozentrisch sei. vgl. Holenstein, Elmar (1998): Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz – Europäische Identität auf dem Prüfstand – Globale Verständigungsmöglichkeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 259. Im Folgenden zitiert als: Holenstein.

³⁴ Herder zitiert nach Holenstein, S. 263.

Lebensformen und Kulturen sind untereinander inkommensurabel und inkompatibel.³⁵ Das Modell war der Auslöser für viele Ideen, die Kulturen eingegrenzt betrachten. Die klassische Ganzheitsvorstellung von homogen strukturierten Kulturkreisen ist Holenstein zufolge einer Revision zu unterziehen.³⁶ So hat sich heute vor Allem eine Synthese der beiden Thesen durchgesetzt. Sie erklärt, dass jede einzelne Kultur - ereignisgeschichtlich bedingt - zwar eine charakteristische Lebensform und Denkweise hat, entwicklungsgeschichtlich bedingte Formen hingegen, haben alle Menschen gemeinsam. In anderen Worten spielt im vorgeführten Alternativmodell (bzw. Bastelwerk) der Zusammenhalt der Elemente zwar immer noch eine gewisse Rolle, hier sind sie aber nicht mehr hierarchisch auf ein Zentrum konzentriert. Darüber hinaus bedarf ein Bastelwerk zeitweise eines Halts von seiten anderer Werke. Eben der Kontakt und diese Unterstützung bzw. „kulturelle Variation“³⁷ durch andere, fremde Kulturen bieten dem Menschen die Chance der Entfaltung seiner Fähigkeiten, die eigentlich in seiner Natur liegen, er sie in der eigenen Kultur allerdings - umstandsbedingt - nur in beschränkter Weise oder auch gar nicht wahrnehmen kann.³⁸

Heiner Mühlmann definiert die Unterscheidung der Kulturen leicht verständlich, ohne näher darauf einzugehen, schlicht durch Merkmale, die bei einer Kultur vorhanden, bei einer anderen hingegen nicht ausgebildet sind. Wie Holenstein feststellt, bedeutet das Fehlen eines Bündels an Eigenschaften bei der Kultur B, das die Kultur A aufweist, nicht, dass diese Züge der einen Kultur gänzlich abgehen. Vielmehr sei davon auszugehen, dass gewisse Eigenschaften, die in einer Kultur besonders ausgeprägt sind, in vielen anderen auch ansatzweise anzutreffen sind. „Was zwei Kulturen voneinander tatsächlich“ unterscheide, sei „weniger die Anwesenheit oder Abwesenheit bestimmter Eigenschaften“, sondern „vielmehr die unterschiedliche Dominanz von annähernd universal gegebenen Eigenschaften.“³⁹ Differenzen bleiben jedoch nicht nur auf

³⁵ Verständigung ist nach dem romantischen Modell nur insofern gegeben, als die „andere“ Kultur assimilierbar ist.

³⁶ ebd., S. 257.

³⁷ ebd., S. 242.

³⁸ ebd., S. 272.

³⁹ Holenstein, S. 240. „Es ist leichter“, so Holenstein, „über den Menschen (speziesspezifisch) allgemeine Aussagen zu machen: Aussagen, die für alle Menschen gelten, nur für Menschen gelten und nicht auch für andere Lebewesen, als (populationsspezifisch) allgemeine Aussagen über eine Kultur (oder eine Gesellschaft, eine Rasse, eine Nation, ein Geschlecht): Aussagen, die für alle Angehörigen einer Kultur (einer Gesellschaft, einer Rasse, einer Nation, eines Geschlechts) gelten, nur für sie gelten und nicht auch für Angehörige anderer Kulturen (anderer Gesellschaften,

scheinbar vollkommen unterschiedliche Kulturen beschränkt. Dass solche Diskrepanzen in verschiedenen Berufs – und Altersgruppen, Geschlechtern, Schichten oder Religionen ein und derselben Kultur auftreten, ist nicht unwahrscheinlich.

D.h., dass eine Verständigung zwischen Kulturen aufgrund des Perspektivenwechsels, dem Menschen mächtig sind, durchaus annehmbar ist. Gegensätzliches kann somit gar nicht angenommen werden, da Perspektivenwechsel auch innerhalb ein und derselben Kultur stattfindet. Treffend formuliert diesen Umstand der Biologe Stephen Jay Gould:

„The great preponderance of human variation occurs within groups, not in the differences between them.“⁴⁰

Kulturen bestehen Holsensteen zufolge aus mehreren Teilen, die locker miteinander verbunden ein Ganzes bilden. Weder in einem einzelnen Menschen, noch in einer einzelnen Kultur ist das, was Menschen alles an Kultur möglich ist, vorhanden. Aufgrund seiner Plurikulturalität und Mehrsprachigkeit gelingt es ihm mehr zu verwirklichen, als wie es ihm in seiner eigenen Sprache und Kultur umsetzbar wäre.⁴¹

Zusammenfassend bedeutet das, dass lediglich eine *intrakulturelle Uneinheitlichkeit*, Pluralität eine *interkulturelle Einheitlichkeit*, Universalität ermögliche.⁴²

1.1.6 Zusammenfassung

Der unter der Themenüberschrift "Soziologische Sicht" erwähnte Kulturkontakt ist ein interaktives Evolutionsereignis, das das Eigene im Prozess seiner Neudefinition über die Fremde durchlebt. In diesem Prozess unterliegt das Eigene als ein Erfordernis der Postmoderne einem Trend der Korrektur durch die Fremde. Auch wenn es während dieser Phase etliche schmerzhaft innerliche Auseinandersetzung erlebt, zeigen sich seine diesbezüglichen Erfahrungen in dieser Richtung der Innovation durch den Anderen. Eine präzise Zusammenfassung dieses zuständlichen Tätigkeitscharakters der Kultur stammt von Edward W. Said mit folgender Feststellung: *"Alle Kulturen sind miteinander verwoben, keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nicht monolithisch."*

anderer Rassen, anderer Nationen, des anderen Geschlechts)." S. 265.

⁴⁰ Gouls zitiert nach Holsensteen, S. 265.

⁴¹ ebd., S. 282-283.

⁴² ebd., S. 244.

1.2 Interdisziplinäre Betrachtung des Religionsbegriffs im Kultur-Kontext

1.2.1 Sammlung philosophischer Auffassungen von Religion

„Wie hast du´s mit der Religion?“ (Gretchen)⁴³

Das Bedürfnis nach einem Götterglauben ist nicht nur eine kulturelles, sondern ein anthropologisches, in der Struktur des Menschen begründetes Phänomen. Mit Bezug auf den Glauben an Gott gibt es im Wesentlichen drei Positionen:

Erstens die derjenigen, die entweder an der Existenz Gottes zweifeln oder gar sagen: „Gott gibt es nicht“, hier möge man an Nietzsche denken. Die zweite Position ist jene der Gläubigen, die sich auf die Offenbarung und Traditionen berufen. Drittens: diejenigen, für die das Ganze ein gesellschaftliches Problem ist – sie können daher alles im Unbestimmten lassen.⁴⁴

Mit der Aufklärung wird nicht nur das Menschenbild, sondern auch das Gottesbild verändert. Der Atheismus wurde immer noch verachtet und für die Mehrheit der großen Denker damaliger Zeit war die Existenz eines Gottes überhaupt nicht fragwürdig. Blaise Pascal ist einer der Ersten, der sich mit dem Atheismus beschäftigt. Er macht jedoch eine mystische, religiöse Erfahrung, durch die er erkennt, dass sein Glaube an den Gott der Offenbarung zu schwach und unachtsam ist und schreibt schließlich seine Gedanken zu religiösen Fragen in Form von Notizen auf.

„Wenn ich die Verblendung und das Elend des Menschen sehe, wenn ich das ganze stumme Weltall betrachte und den Menschen: Ohne Licht, sich selbst überlassen und verirrt in diesen Winkel des Weltalls, ohne zu wissen, wer ihn dahin gestellt hat, wozu er dahingeraten ist, was aus ihm werden wird, wenn er stirbt, unfähig jeder Erkenntnis, so kommt das Entsetzen über mich, wie über einen Menschen, den man schlafend auf eine verlassene und furchtbare Insel getragen, und der erwacht, ohne zu erkennen, wo er ist, und ohne die Möglichkeit, sie wieder zu verlassen. Und dann wundere ich mich, dass man nicht der Verzweiflung über einen so erbärmlichen Zustand verfällt.“⁴⁵

⁴³ Johann Wolfgang von Goethe. Textauszug: Faust. Der Tragödie erster Teil.

⁴⁴Tugendhat, E. In: Wenzel, Uwe Justus (Hg.) (2007): Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten. München: Beck. Im Folgenden zitiert als: Wenzel.

⁴⁵Pascal, Blaise (1905 [1657]): Gedanken über Religion (Pensées) / Übers. und eingel. durch Bruno von Herber-Rohow. Jena [u.a.]: Diederichs Verlag. S. 183.

Mit der Vernunft könne man die Existenz Gottes nicht beweisen, aber ebenso ließe sich das Gegenteil auch nicht beweisen. An Gott zu glauben bedeutet ein Risiko einzugehen, ein Risiko, das eine Belohnung (nämlich, dass Gott ihm ein Freund wird) vorsieht.

René Descartes glaubt, dass allein der Rationalismus die Menschen bzgl. religiöser und moralischer Realitäten, die seiner Meinung nach der Grundstein der Zivilisation sind, überzeugen kann. Während Pascal von einer Unmöglichkeit eines Gottesbeweises ausgeht, versucht Descartes Gott analytisch zu begründen. In seinem Werk *Discours de la Méthode* schreibt er 1637, dass es *„mindestens ebenso gewiß ist, daß Gott, das heißt das vollkommenste Wesen, ist oder existiert, wie irgendein geometrischer Beweis es sein kann.“*⁴⁶

Isaac Newton bezeichnet Gott als die einzige Energiequelle, die Betrachtung des Universums lege die Existenz Gottes dar. In einem Brief an seinen Freund Richard Bentley schreibt er:

*„Ich glaube nicht, dass dies nur mit natürlichen Ursachen erklärbar ist, sondern bin gezwungen es dem Ratschluß eines planenden Urhebers zuzuschreiben. [...] Schwerkraft mag die Planeten in Bewegung setzen, aber ohne die göttliche Kraft könnte sie ihnen nicht die Bahn geben, auf der sie um die Sonne kreisen, und deshalb, aus diesem und aus anderen Gründen, bin ich gezwungen, den Plan dieses Gefüges einem intelligenten Urheber zuzuschreiben.“*⁴⁷

1713 formuliert Newton im *Scholium generale*:

„Dieses uns sichtbare, höchst erlesene Gefüge von Sonne, Planeten und Kometen konnte allein durch den Ratschluß und unter der Herrschaft eines intelligenten und mächtigen wahrhaft seienden Wesens entstehen [...] (Gott) ist ewig und unendlich, allmächtig und allwissend, das heißt, er währt von Ewigkeit zu Ewigkeit und ist da von Unendlichkeit zu Unendlichkeit; er lenkt alles, und er erkennt alles, was geschieht oder geschehen kann. [...] Wir erkennen ihn einzig und allein durch seine Wesenseigenschaften und Attribute, sowie durch den höchst weisen und guten Plan und die Zweckursachen der Welt, und wir bewundern ihn wegen seiner vollkommenen Lösungen; unsere Anbetung und unser Dienst aber gilt seiner Herrschaft. Wir dienen ihm nämlich als seine Knechte; und Gott ohne Herrschaft, Vorsehung und Zweckursachen ist nichts anderes als blindes Schicksal und bloße Natur. Aus einer blinden, der Schöpfung zugrunde liegenden Unausweichlichkeit, die ja immer und überall dieselbe ist, entsteht keine Veränderungsmöglichkeit der Dinge. Die ganze Vielfalt der nach Ort und Zeit

⁴⁶ René Descartes, *Discours de la Méthode – Von der Methode*, übers. und hrsg. von Lüder Gäbe (Hamburg 1960), S. 61.

⁴⁷ Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, zitiert nach: Armstrong, Karen (1993): *Nah ist und schwer zu fassen der Gott. 3000 Jahre Glaubensgeschichte von Abraham bis Albert Einstein*. Aus dem Engl. von Doris Kornau [u.a.]. München: Droemer Knauer. S. 419. Im Folgenden zitiert als: Armstrong.

geordneten Dinge konnte einzig und allein aus den Vorstellungen und dem Willen eines wahrhaften Seins, das notwendigerweise existiert, entstehen.“⁴⁸

Die Wissenschaft heute hat sich von dieser Ansicht Newtons distanziert.

Voltaire definiert die Religion in seinem Philosophischen Wörterbuch, wobei die elementarste Aufgabe der Religion, einfach zu sein, ist:

„Sollte sie nicht so wenig Dogmen wie möglich haben, diese Erfindungen hochmütigen Wahnes, Gegenstand endloser Auseinandersetzung? Müßte sie nicht eine reine Moral lehren, über die es niemals Streit geben könnte? [...] Sie müßte uns anhalten, unseren Nächsten aus Liebe zu Gott zu dienen, statt sie im Namen Gottes zu verfolgen und umzubringen. Nur eine Religion, die alle anderen duldet und so deren Wohltun würdig ist, kann aus der Menschheit eine Gemeinschaft von Brüdern machen. Ihre erhabenen Zeremonien müßten auf das Volk einen überwältigenden Eindruck machen, und es dürfte in ihr keine Mysterien geben, die die Weisen empören und die Ungläubigen irreführen könnten.“⁴⁹

Voltaire geht überdies so weit, dass er sagt, auch wenn kein Gott existierte, müsste man ihn erfinden.

Den Gegenpol zu den Ansichten, die die Unabwendbarkeit der Religion plädieren, bilden der Atheismus und der Agnostizismus. Während der Atheist sich völlig sicher ist von der Absenz Gottes, ist der Agnostiker von einer absoluten Unerkennbarkeit einer transzendenten Wirklichkeit überzeugt und folgert daraus, dass die Existenz Gottes durch den Menschen nicht unwiderruflich und definitiv bewiesen werden kann. Im Zentrum steht der Zweifel. Voltaire setzte den Atheismus mit Aberglauben und Fanatismus auf dasselbe Niveau, einige andere Wissenschaftler und Philosophen hielten ihn (Gott) nicht nur für überflüssig, sondern auch für hinderlich; manche von ihnen deklarierten ihn sogar als tot.

1.2.1.1 Misstrauen gegenüber Gott und Glauben

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah man das moderne und zukunftsorientierte Denken nicht nur in einer Loslösung von Gott und allen religiösen Themen, sondern zugleich in einer Wende, die dagegen kämpfte. Der Aufschwung der Technik und Wissenschaft

⁴⁸ ebd., S. 419.

⁴⁹ Voltaire (1985 [1764]): Wörterbuch Dictionnaire philosophique - Philosophisches Wörterbuch. Nach d. Textauswahl v. Rudolf Noack hrsg. u. eingel. v. Karlheinz Stierle. Frankfurt am Main [u.a.]: Insel. S.190.

verlieh den Menschen ein Gefühl der Unabhängigkeit. Gott hatte keinen Platz mehr im Leben rationaler und emanzipierter Menschen. Seine Existenz wurde systematisch ausgeklammert, der Atheismus nahm eine sehr beachtliche Stellung ein. Aussagen großer Denker bestätigten, dass Religion als soziales und psychogenetisches System in seiner Funktionalität begriffen werden sollte.⁵⁰

„Erkennen wir, daß es kein Heil für die Menschheit außer der Vernunft gibt! Der Glaube mag den Menschen beseligen, beruhigen; aber soviel ist gewiß: er bildet, er bessert, er erleuchtet nicht den Menschen; er löscht vielmehr das Licht im Menschen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an seine Stelle zu setzen. Aber es gibt nur Ein Licht – das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht ist, – die Lichter im Plural sind gemachte Lichter – wer dieses Eine Licht verläßt, begibt sich in die Finsternis.“⁵¹

Ludwig Feuerbach gilt als Initiator des religionskritischen Ansatzes seit Beginn des 19. Jahrhunderts.⁵² Er entwirft eine diesseitsbezogene, anthropologische Philosophie. Die Gottverbundenheit des Menschen, die sich durch die gesamte Geschichte bewährt hat, schiebt er auf dessen Unkenntnis zurück:

„Die Religion hat ihren Ursprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit, aber die Periode der Kindheit ist auch die Periode der Unwissenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Unkultur.“⁵³

Dass der Mensch ein Ebenbild Gottes ist⁵⁴ lehnt Feuerbach ab und verdreht diese Darlegung in eine Antithese: der Mensch betrachtet sich selbst als ein mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftetes Wesen, weshalb er ein perfektes, mit allen guten Eigenschaften ausgestattetes Wesen – Gott – nicht nur anstrebt, sondern eben nach seinem eigenen Bilde erschafft. Somit wird die Gottesvorstellung durch Feuerbach als eine reine Imagination des Menschen dargestellt. Religion und Gott sind Projektionen des Wesens des Menschen selbst und seiner Träume, jedoch sei es Zeit, dass die Menschheit aus dem Kindheitstraum erwache, um sein in der Religion Erträumtes in der Wirklichkeit zu realisieren. Karl Marx verkündet 1844:

„Die Religion ist der Seufzer der bedrängenden Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt,

⁵⁰ Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Die Gretchenfrage: Nun sag', wie hast du's mit der Religion? Zsolnay, Wien 2008. S. 13.

⁵¹ Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1838): Gesammelte Werke, Hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 4, Akademie-Verlag Berlin. S. 212.

⁵² vgl. Feuerbachs Projektionstheorie.

⁵³ Feuerbach, Ludwig (1967-2007) [1838]: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Gesammelte Werke. hrsg. von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag.

⁵⁴ 1 Mose/ Genesis 1, 26-28.

wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes [...] Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks."⁵⁵

Die Voraussetzung aller Kritik war ihm zufolge die Kritik der Religion. Ähnlich positioniert sich Sigmund Freud, indem er die Religion als kollektive „Zwangsneurose“ charakterisiert. Die Religion gehöre in die Kindheit, wonach sich der erwachsene Mensch befreien solle. Menschen haben Wünsche und Sehnsüchte, suchen einen beschützenden Vater, der dann in Form von Gott verkörpert wird und glauben schließlich, dass dieser ihnen in Situationen der Hilflosigkeit hilft. Freud schreibt:

*„Religionen sind sämtlich Illusionen, unbeweisbar, niemand darf gezwungen werden, sie für wahr zu halten, an sie zu glauben. Einige von ihnen sind so unwahrscheinlich, so sehr im Widerspruch zu allem, was wir mühselig über die Realität der Welt erfahren haben, dass man sie – mit entsprechender Berücksichtigung der psychologischen Unterschiede – den Wahnideen vergleichen kann. Über den Realitätswert der meisten von ihnen kann man nicht urteilen. So wie sie unbeweisbar sind, sind sie auch unwiderlegbar.“*⁵⁶

Gott müsse abgelehnt werden, selbst wenn er existierte, so Satre, denn die Gottesidee negiere unsere Freiheit. „Gott ist tot“, das wohl bekannteste Zitat Nietzsches ließe darauf schließen, dass er Gott mit Freuden aufgab. Bedenkenswert sind nur folgende Zeilen aus „Zarathustra“:

*„Nein“ Komm zurück,
Mit allen deinen Martern!
Zum Letzten aller Einsamen
O komm zurück!
All meine Tränenbäche laufen
Zu dir den Lauf!
Und meine letzte Herzensflamme –
Dir glüht sie auf!
O komm zurück,
Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! Mein letztes – Glück!“*⁵⁷

Während sich die großen Denker der Geistes- und der Sozialwissenschaften der damaligen Zeit verschlossen und abschätzig näherten, betrachteten ihre bedeutendsten Naturwissenschaftler die Sache mit der Religion mit mehr Bedächtigkeit. Charles Darwin meint:

⁵⁵ Marx, Karl: Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 1. S. 378.

⁵⁶ Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion. Studienausgabe, Frankfurt a. M.: Fischer 1982, Bd. 9, S. 164 ff.

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. S. 312.

„Die Unsicherheit, sich vorzustellen, dass dieses großartige Universum rein zufällig entstanden ist, erscheint mir als das Hauptargument für die Existenz Gottes. Aber ich fühle mich nie in der Lage zu entscheiden, ob dieses Argument von echtem Wert ist.“

Ebenso ungewiss nähert sich Albert Einstein dem Ganzen - *„die Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm, die Religion ohne Naturwissenschaft aber ist blind“* - und erwähnt Gott des Öfteren in seinen Schriften. Ein Kind dieses Jahrhunderts zu sein, bedeutete einen innerlichen Konflikt zu haben, den Dostojewski prägnant formuliert:

„Von mir will ich Ihnen sagen, ich bin ein Kind des Jahrhunderts, ein Kind des Unglaubens und des Zweifels, bis zu diesem Moment und (ich weiß es) bis an mein Grab. Welch ungeheure Qual bereitete und bereitet mir mein Durst nach Glauben, der in meiner Seele desto größer wird, je mehr Gegenargumente ich in mir finde.“⁵⁸

Heute hat sich die Entwicklungsrichtung grundlegend verändert. Man spricht sogar von einer Renaissance der Religion, sowohl im persönlich-privaten als auch im öffentlichen Bereich.⁵⁹

1.2.2 Religion aus soziologischer Sicht

Unwiderleglich ist, dass Religion in vielen Bereichen des Lebens und des Alltags einen bestimmten, teils auch besonderen Platz einnimmt. Die Religionssoziologie wird von Volker Drehsen und Günter Kehr in einem ihrer Beiträge als *„Aufhebung der Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts“* bezeichnet, womit gleichzeitig die Rolle der Religion in der Gesellschaft als *funktionales Erfordernis* klassifiziert wird.⁶⁰

Talcott Parsons schreibt der Religion indirekt die Aufgabe zu, in Krisensituationen des Lebens entsprechende Bewältigungsstrategien auszuarbeiten, von denen schließlich Gebrauch gemacht werden kann. Diese Funktion der Religion erinnert eher an eine traditionelle und konservative Auffassung dieser. Hingegen betont Parsons, dass Religion ebenso einen kulturellen und gesellschaftlichen Umbruch bewirken, eine neue, konträre Kultur schaffen, ja sogar eine Kultur auflösen kann. Doch mit dem ist seine Definition von Religion nicht abgeschlossen: Parsons erläutert anschließend an den eben erwähnten Gedanken, dass auch religiöses Gedankengut und deren Praxis vom

⁵⁸ Dostojewski, Fjodor M.: Briefe, Bd. 1 (Leipzig 1984). S. 111.

⁵⁹ Bzgl. 'Rückkehr der Religionen' sh. Anhang 2.

⁶⁰ vgl.: Brandt, Sigrid (1993). Religiöses Handeln in moderner Gesellschaft. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.113. Im Folgenden zitiert als: Brandt.

Geschichtsfluss bezwungen werden und somit nicht vor der Vergänglichkeit verschont bleiben. Fest steht, dass Parsons der Religion einen bedeutungsvollen und unabdingbaren Rang in der modernen Gesellschaft einräumt. Parsons Religionstheorie ist nicht zu einem unbeträchtlichen Teil von Kant geprägt. Dies resultiert aus der Überzeugung Parsons, Kant sei es gelungen das physikalische und das telische System, d.h. die religiösen Vorstellungen sowohl miteinander zu verbinden, als auch voneinander zu unterscheiden.

„He was, in this sense, neither a materialist nor an idealist but recognized the indispensability of both references and attempted to connect them with each other.“⁶¹

Kultur und Religion sind Parsons zufolge nicht nur eng miteinander verknüpft: Parsons erläutert explizit, dass Religion ein Teil der Kultur sei. Die Kultur⁶² bietet nicht nur den Menschen vereinzelt, sondern auch ganzen Kollektiven eine Handlungsorientierung. Weiters begünstigt sie sowohl die Wissensvermittlung und Kommunikation unter den Kulturträgern, als auch die Pflege und Entfaltung ihrer selbst. Religiöse Ideen verweisen auf Nichtempirisches und suchen Antworten auf Fragen des Sinns (problems of meanings).⁶³ Die „Tragödie“ menschlicher Situation⁶⁴, d.h. eine Zeit, ein Zustand oder Verhältnisse (irrelevant ist, ob dies im Zusammenhang mit Trauer, Freude, usw. steht), in denen der Mensch sich nicht zurecht findet, erfordert eine Stütze. Sobald die Kultur bei der Beantwortung der Sinnfragen scheitert – sie bezieht sich lediglich auf empirische Orientierungsmuster –, kommt die Religion zum Zuge. Somit stellt nach Parsons die notwendige Stütze die Religion dar, da diese kulturtherapeutisches Vermögen innehat. Während also einerseits Menschen bzw. Kollektive mittels Religion Antworten und Trost auf ihre verzweifelten und aussichtslosen Verhältnisse finden, die „common-sensuell“ nicht mehr nachvollziehbar waren, „dient die Religion“ andererseits, „der Vorbeugung und Selbsttherapierung von Kultur, wo diese an Erklärungsgrenzen oder in Selbstzweifel gerät und darauf selbstzerstörerisch zu reagieren droht“.⁶⁵

„men are hit by events which they either cannot foresee and prepare for, or control, or both“

Darüber hinaus stärke Religion den Menschen in psychisch sehr bedrückenden

⁶¹ Parsons, Talcott (1978): Action Theory and the Human Condition. New York: Free Press. S. 339.

⁶² Kultur ist in diesem Sinne ein kulturelles System.

⁶³ vgl. Parsons. In: Brandt, S. 115.

⁶⁴ ebd., S. 117.

⁶⁵ ebd., S. 120.

Situationen der Ungewissheit und des Zweifels.

„Religion is, in important respects, a reaction to the inevitable strains of ordinary human life.“⁶⁶

Wie bereits erwähnt zeichnet Religion nun zwar ein großes und kreatives Potenzial für Kultur und Konfliktsituationen, in denen sie Menschen beisteht „to adjust themselves satisfactorily to the elements of strain in their life situations“, doch umgekehrt kann sie gegebenenfalls – so z.B. wenn sowohl die Naturwissenschaft, als auch die Religion die absolute Wahrheit für sich beanspruchen – genauso Konflikte verursachen. Somit ist Religion „in one sense a source of otherwise unnecessary strains“, wie Parsons feststellt. Trotz all diesen, dem positiven Aspekt der Religion, gegensätzlich dargebotenen Aspekten, repräsentiert Religion eine Kraft, die Solidarität und gemeinsame Kommunikation bewirkt.

Die Religion spielt beim Aufkommen und bei der Entfaltung der modernen Gesellschaft eine wesentliche Rolle. Dabei bezieht sich Parsons jedoch in erster Linie auf das Christentum, denn die Gesellschaft der westlichen Christenheit habe die Grundlage geschaffen, auf die das System der modernen Gesellschaft zurückgehe. Parsons erläutert die moderne Gesellschaft im Singular, da er die Ansicht vertritt, dass alle modernen Gesellschaften ihren Ursprung im Christentum haben.⁶⁷

Auffallend ist, dass die Wissenschaftlichkeit der Parsonsen Religionskritik von einer äußerst pragmatischen Vorgehensweise gegenüber der Religion geprägt ist. Für ihn gilt die Religion als eine karitative Stütze, eine Art Fehler behebende Wartung für die ab und zu von Instabilität bedrohter Kultur der Moderne. Solange sie diese Funktion erfüllt, sich aber keineswegs gegenüber dieser Kultur in all ihrer Säkularität behauptet, kann der Religion eine heilende Rolle innerhalb des naturwissenschaftlichen Systems beigemessen werden. Dieses auf Beauftragung reduzierte Toleranzverständnis gegenüber der Religion als ein anderes System reduziert paradoxerweise ihre pragmatische Vorgehensweise wiederum auf eine bestimmte Religion wie das Christentum, das aufgrund seiner entscheidenden Rolle bei der Bestimmung westlicher Werte diese Funktion erfüllen darf. Diese Betrachtungsweise, die nicht nur die auch wissenschaftlich unleugbare Rolle des Judentums und des Islams in der Aufklärungsgeschichte des

⁶⁶ Talcott Parsons: Religious Perspectives in College Teaching. In Sociology and Social Psychology, hrsg. v. The Edward W. Hazen Foundation, New Haven 1952. zitiert nach: Brandt, S.118.

⁶⁷ Parsons, Talcott: Das System moderner Gesellschaften (engl. 1971; 2.deutsche Aufl. 1985), zitiert nach Brandt, S. 153-154.

Westens ignoriert, sondern auch Juden und Muslime im Westen diskriminiert und zu einer fremden Religion expediert, stellt nicht nur für die säkulare Positionierung der Staaten gegenüber der Religionen eine Gefahr dar, sondern auch für den Dia- bzw. Polylog zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen. Trotz allem ist der Ansatz der Parsonsen Religionskritik ein wichtiger Impuls in der Geschichte der Wissenschaft, wodurch die Bedeutung und Anerkennung der Religion in den wissenschaftlichen Arbeiten mehr zu spüren sind als zuvor.

1.2.3 Religion aus ethnologischer Sicht

Die Bedeutung der Religion ist je nach Wissenschaft anders geprägt. Aus ethnologischer Sicht besteht ihre Aufgabe darin, dem Einzelnen oder einer Gruppe generelle und gleichzeitig charakteristische Auffassungen von der Welt zu bieten. Sie grenzt sich nicht mit ihren metaphysischen Gedanken ab, ganz im Gegenteil: Die Religion erweitert das Vorstellungsvermögen, womit Erfahrungen auch auf intellektueller, emotionaler und moralischer Ebene vernünftig geäußert werden können.⁶⁸ Religiöse Vorstellungen und Praktiken verleihen der Lebensform und dem moralischen Verständnis einer Gemeinschaft eine intellektuelle Dimension, wodurch der Glaube an diese achtbar wird. Diese stellen sie als Ausdruck einer Lebensform, die mit der Wirklichkeit, der von dieser Gemeinschaft vertretenen Weltanschauung völlig im Einklang ist, dar. Dieselben Vorstellungen sind es dann wieder, die die Lebensauffassung einer Gemeinschaft - und deren Richtigkeit sie verteidigt - in eine emotionale Lehre umwandeln. Dies gelingt ihnen dadurch, dass sie ein Tableau anfertigen, auf dem die Wirklichkeiten abgebildet sind, die ihrer Lebensart am meisten entsprechen. Die Lebensanschauung des Einzelnen sollte den Abbildungen auf dem Tableau nahe liegen, so dass der Mensch gleichzeitig eine emotionale Aneignung entdecken kann.⁶⁹

Inspiration bot die Religionstheorie Parsons v.a. seinem Schüler Clifford Geertz, der die Arbeit Parsons sehr zu schätzen wusste -

„Ich für meinen Teil werde mich nur um die Entwicklung dessen bemühen, was ich im Anschluß an Parsons und Shils die kulturelle Dimension der Erforschung von Religion nenne.“⁷⁰

⁶⁸ Geertz (1987), S. 92.

⁶⁹ vgl. ebd., S. 47.

⁷⁰ ebd., S. 46.

- und 1966 schließlich seine eigene Studie „Religion as a Cultural System“⁷¹ veröffentlichte. Geertz sieht die Religion ebenfalls als ein kulturelles System. Ihm zufolge gibt es plurale kulturelle Systeme, die sich je nach Vielfalt und Reichtum kultureller Perspektiven – so z.B. der historischen, wissenschaftlichen, ästhetischen, common-sensuellen oder bizarren – differenzieren.⁷² Auf der Suche nach der objektiven Realität, sei es die Religion, die diese in der „Idee eines wirklich Wirklichen“ finde, denn der Common sense repräsentiere lediglich eine naiv-realistische Sicht der Dinge, und der Versuch der Wissenschaft, die Wirklichkeit herauszufinden, sei geprägt von heuristisch-methodischem Zweifel. Im Folgenden (S. 30) soll darauf eingegangen werden:

Exkurs 1: Common-Sense als kulturelles System

Die Erläuterungen zur Religionsdefinition von Clifford Geertz setzen die Kenntnis des Common-Sense-Begriffes voraus. Eine kurze Zusammenfassung möge diesen skizzieren:

Wittgensteins Vergleich von Sprache und Stadt⁷³ überträgt Geertz auf den Bereich der Kultur. Geertz definiert common Sense als einen relativ geordneten Gesamtkomplex bewussten Denkens und führt als dessen charakteristisches Merkmal an, dass sich seine Behauptungen unmittelbar aus der Erfahrung ergeben. Common Sense als Interpretation unmittelbarer Erfahrung ist ein kulturelles System, das bei allen Völkern, an unterschiedlichen Orten und Zeiten deutliche Unterschiede aufweisen kann. Da es sich um ein historisches Konstrukt handelt, kann es ebenso hinterfragt, angezweifelt, bestätigt, entwickelt, formalisiert und gelehrt werden.⁷⁴

"...common Sense stellt die Welt als vertraute Welt dar, die jedermann kennen kann und kennen sollte, eine Welt, in der jeder auf eigenen Füßen steht oder stehen sollte. Um in den Vororten leben zu können, die da Physik, Islam, Rechtswissenschaften, Musik, Sozialismus oder sonst wie heißen, muss man ganz bestimmte Anforderungen erfüllen; auch sind die

⁷¹ ebd., Religion als kulturelles System. S. 44-94.

⁷² Brandt, S. 307.

⁷³ Daß (einige Residualsprachen, die er für didaktische Zwecke soeben erfunden hatte) nur aus Befehlen bestehen, laß dich nicht stören. Willst du sagen, sie seien darum nicht vollständig, so frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist; - ob sie es war, ehe ihr der chemische Symbolismus und die Infinitesimalnotation einverleibt wurden; denn dies sind, sozusagen, Vorstädte unserer Sprache. (Und mit wieviel Häusern, oder Straßen, fängt eine Stadt an, Stadt zu sein?) Unsere Sprache kann man sehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern. (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (dt.-engl. Ausgabe), Oxford, 1958, S. 8. zitiert nach: Geertz (1987), S. 261.)

⁷⁴ Geertz (1987), S. 265.

Häuser dort nicht aller gleichermaßen beeindruckend. Um in Siedlungen wie denen des common sense leben zu können, wo kein Haus wie das andere ist, muss man nur, wie es die alte Redensart schon sagt, einen gesunden Verstand und ein praktisches Bewusstsein haben; wobei diese ehrwürdigen Tugenden natürlich in der jeweiligen Denkweise und Sprache der Stadt, die man bewohnt, definiert werden. [...]

Uns erscheinen Wissenschaft, Kunst, Ideologie, Recht, Religion, Technik, Mathematik, heutzutage sogar Ethik und Erkenntnistheorie, als so genuine Formen kulturellen Ausdrucks, dass wir uns immer wieder fragen, ob und in welchem Maße man diese bei anderen Völkern vorfindet, welche Formen sie dort annehmen und, wenn man diese Formen kennt, welches Licht das auf unsere eigenen kulturellen Ausdrucksformen wirft. Für den common Sense trifft das aber bisher nicht zu. Der common Sense erscheint uns als das, was übrigbleibt, wenn all jene besser gegliederten Symbolsysteme nicht mehr weiterhelfen; als das, was von der Vernunft bleibt, wenn all ihre anspruchsvollen Errungenschaften keine Rolle mehr spielen."⁷⁵

Einfach ausgedrückt bedeutet das Vermögen an common Sense die gelungene Bewältigung des Alltags, hingegen entspricht ein Mangel an common Sense nicht einem Intelligenzdefizit, sondern lediglich eine Inkompetenz bezogen auf Alltagsprobleme.⁷⁶ Dennoch weist common Sense viel Tiefgreifenderes dar. Geertz bezeichnet ihn als eine der ältesten Vorstädte der menschlichen Kultur. Als Denkweise versucht er des Weiteren zur Wahrheit zu gelangen. Einige Eigenschaften, die dem common Sense zugeschrieben werden können, sind nach Geertz in erster Linie folgende:

- natürlich: das vom common Sense Präsentierte erweckt den Anschein, als wäre es die Natur dessen, als was es dargestellt wird
- praktisch: "nicht im ...pragmatischen Sinne des Nützlichen, sondern.... im populärphilosophischen Sinne von Klugheit"
- dünn: Diese Eigenschaft bezeichnet die Einfachheit und Buchstäblichkeit. Dargestellt ist, was es ist und nichts anderes; es wird kein Platz für Kompliziertes und Phantasie eingeräumt. Der Weg zur Wahrheit führt über Realismus und Nüchternheit. Bedeutungslos, ja sogar absurd erscheint es dem common Sense, wie Dichter, Priester und Intellektuelle die Welt erschweren, denn die essentiellen Tatsachen des Lebens sind offensichtlich.
- unmethodisch: Seine Einfachheit belegt der common Sense in einer weiteren Eigenschaft, der "Unmethodischheit". Nicht in Doktrinen, Theorien und komplexen Lehrgebäuden drückt er sich aus. Er manifestiert sich im ad-hoc-Wissen (so z.B. in Sprichwörtern, Anekdoten, Witzen, Fabeln).

⁷⁵ ebd., S. 286-287.

⁷⁶ "Common Sense: er ist das, was jeder mit gesundem Menschenverstand weiß." Geertz (1987), S. 266.

- zugänglich: common-Sense-Schlüsse kann ein Jeder, der sich seines Intellekts bedient, nachvollziehen. Geertz bezeichnet den common Sense als allgemeines Eigentum aller (er zeichnet sich auch durch eine gewisse Intellektuellenfeindlichkeit aus, da er allen zugänglich sein will)⁷⁷
-

*"Die Religion begründet ihre Sache mit der Offenbarung, die Wissenschaft die ihre mit der Methode, die Ideologie mit moralischen Eifer, der common Sense aber damit, dass es sich gar nicht um etwas Begründungsbedürftiges handelt, sondern um das Leben in nuce. Er beruht sich auf die Welt."*⁷⁸

Religionen sehen eine eigene Lebensart vor, die in der Regel mit einer bestimmten Metaphysik gekoppelt ist.

Religion ist nach Geertz

(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.

ad 1) Ein Symbolsystem, das darauf zielt...

Religion ist ein kulturelles Symbol - bzw.- auch Deutungssystem, (wie Kunst, Literatur, Wissenschaft oder common Sense)⁷⁹ in dem konkrete Symbole gegeben sind, mit denen der Mensch konfrontiert wird und die ihm helfen sein Weltverständnis zu interpretieren. Das Leben wird von diesen Symbolen nicht nur ausgedrückt, sondern auch geprägt. Die Besonderheit des religiösen Symbolsystems liegt nach Geertz darin, dass es sowohl ein „model of reality“⁸⁰ als auch ein „model for reality“ ist, wodurch sie kulturelle Brüche überbrückt, Verbalisierungshilfe bewirkt, Kompensationsvorstellungen bereitstellt und Dispositionen schöpft, mit denen wechselhaft in die Wirklichkeit eingeschritten werden kann.⁸¹

⁷⁷ vgl. Geertz (1987), S. 264–285.

⁷⁸ ebd., S. 264.

⁷⁹ vgl. Burkard, Franz P. (2005): Anthropologie der Religion. E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, C. Geertz. Dettelbach: J.H. Röhl Verlag. S. 131. Im Folgenden zitiert als: Burkard.

⁸⁰ Die Wirklichkeit wird in einem umfassenden System erläutert.

⁸¹ Brandt, S. 308.

ad 2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den zu Menschen schaffen

Religion gibt einer Gesellschaft eine bestimmte Ethik vor. Verhält sich der Mensch dieser Sittenlehre gemäß, so nähert er sich der Offenbarung. Allerdings findet hier ein gewisses Wechselspiel statt: so kann es auch sein, dass beim Streben nach Offenbarung und dem Verlangen nach Absolution sich beim Menschen ein Gewissen ausbildet, das ihm schließlich ermöglicht nach den Tugenden der Religion zu leben. Geertz meint nun, dass durch die eben erwähnten Symbole (siehe 1) im Gläubigen bestimmte charakteristische Dispositionen – hier nennt er Tendenzen, Fähigkeiten, Neigungen, Kenntnisse, Gewohnheiten, Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten und Empfänglichkeiten – erweckt werden, die seine Tätigkeiten und Erfahrungen in einer bestimmten Form festlegen. Disposition darf hier nicht als eine Tätigkeit oder ein Ereignis selbst interpretiert werden, sondern sie stellt vielmehr die Möglichkeit, dass unter bestimmten Bedingungen eine Tätigkeit erfolgen oder ein Ereignis eintreten wird, dar. So gesehen bedeutet fromm sein nicht, eine Art frommer Handlungen zu begehen, sondern die Neigung zu derartigen Handlungen zu haben.⁸²

Religiöse Handlungen rufen zweierlei Dispositionen hervor: Stimmungen und Motivationen, welche sich nach ihren Qualitäten unterscheiden. Während Motivationen vektoriell gerichtet sind, haben Stimmungen eine skalare Qualität und sind ungerichtet.

„Eine Motivation“, schreibt Geertz, „ist eine beständige Tendenz, eine stets vorhandene Neigung, gewisse Arten von Handlungen zu begehen und in gewissen Arten von Situationen gewisse Arten von Gefühlen zu erleben.“⁸³

Das heißt, dass Motive weder Handlungen noch Gefühle sind, sondern lediglich die Neigung zu jenen. Dementsprechend ist jemand, der als religiös bezeichnet wird, einfach durch Religion motiviert. Sie weisen weiters durch ihre zeitliche Kontinuität eine gewisse Stärke auf, wodurch sie mehr als die Stimmungen auf das common Sense einwirken. Stimmungen ändern sich stets in ihrer Intensität und verfolgen kein bestimmtes Ziel. Bei diesen wäre eine auffälligere und direkte Allgegenwart von Religion im Alltag erforderlich. Die grundlegende Differenz zwischen Motivationen und Stimmungen jedoch ist, dass die Ersteren einen „Sinn ergeben“ bezogen auf ihre Ziele, die sie verfolgen, die Letzteren hingegen einen „Sinn ergeben“ in Bezug auf die

⁸² Geertz (1987), S. 55.

⁸³ ebd., S. 56.

Bedingungen, aus denen sie wurzeln sollen.

ad 3) ...indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und...

Durch die Formulierung einer Seinsordnung scheint die Religion vorerst anderen Systemen wie Wissenschaft oder common Sense zu gleichen. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, dass religiöse Vorstellungen nicht aus der Welt entnommen werden. Somit bringt sie (die Welt) keine Beweise für oder gegen sie, sondern lediglich Beispiele für ihre Gültigkeit.⁸⁴ Als empirisches Unterscheidungsmerkmal zwischen religiöser Tätigkeit und religiöser Erfahrung kann das Symbol für transzendente Wahrheiten genannt werden.

Um nicht als Moral, die aus allgemein anerkannten Verhaltensregeln besteht, kategorisiert zu werden, ist bei der Definition von Religion außerdem essentiell, dass sie etwas über das Wesen der Wirklichkeit aussagt, auch wenn diese Aussage unbegreiflich, schleierhaft oder sogar widersprüchlich ist. Eine dürftige Definition zeigt sich in diesem Zusammenhang Tylors - *„der Glaube an geistige Wesen“*. Geertz weist als Minimaldefinition auf die Salvador de Madariagas hin: *„das vergleichsweise bescheidene Dogma, dass Gott nicht verrückt ist“*.⁸⁵ Doch der Anspruch der Religionen ist zweifellos viel größer als die soeben dargebotenen, begrenzten Betrachtungsweisen. William James meint sogar, dass der Mensch alles glaube, was wir können, und alles glauben würde, wenn wir nur könnten.⁸⁶

Anthropologisch ist der Mensch auf die Hilfe von Symbolen und deren Systeme angewiesen, denn durch diese wird er erst handlungsfähig. Seine Determiniertheit durch diese ist umso größer, da er bei deren Abwesenheit in bedrückende Ängste gerät. Geertz spricht von drei Gegebenheiten, bei denen das „Chaos“ den Menschen ergreifen kann. „Chaos“ ist in diesem Kontext ein sehr adäquater Ausdruck, da die Fähigkeit des Menschen die Welt zu verstehen, bedroht ist.⁸⁷ Auslöser der Desorientierung ist das Fehlen von Interpretationen oder überhaupt einer Möglichkeit einer solchen. Hier greift schließlich die Religion ein:

a) an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten -

Lücken, Seltsames oder Sonderbares, die Systeme rationaler Prägung bzw. tradierte

⁸⁴ Burkard, S. 132.

⁸⁵ Geertz (1987), S. 59.

⁸⁶ William James. The Principles of Psychology, 2 Bände, New York, 1904. vgl. Geertz S. 60.

⁸⁷ Geertz (1987), S. 63.

Kulturmuster (common Sense, Wissenschaft, Philosophie, Mythos) schlicht mit dem *Konzept des Zufalls* stehen lassen, nimmt das Emotionale nicht einfach hin, ruft darüber hinaus durch die Vorstellung in einer absurden Welt zu leben, Beunruhigung hervor.⁸⁸

b) an den Grenzen seiner Leidensfähigkeit -

Nicht nur bei belastenden, sondern auch bei erfreulichen psychischen Zuständen werden Fragen evoziert, deren Beantwortung Aufgabe der Religion ist. Hinzu kommt, dass Religion das menschliche Leid nicht wegzudiskutieren, sondern es in einen Sinnzusammenhang zu stellen versucht. Somit wird das Leid dem Verstand zugänglich und gleichzeitig ertragbar.

„Wer sich die religiösen Symbole zu eigen machen kann, hat – solange er es kann – eine kosmische Garantie dafür, nicht nur die Welt zu verstehen, sondern auch seine Empfindungen und Gefühle präzise definieren zu können, wodurch es ihm möglich wird, diese Welt verdrießlich oder freudig, verbissen oder gelassen zu ertragen.“⁸⁹

c) an den Grenzen seiner ethischen Sicherheit -

Bedeutende Bewältigungsstrategien bietet die Religion bei Zweifel an ethischen Wertvorstellungen. Die Schwierigkeit nachzuvollziehen, weshalb der Gerechte leidet und der Ungerechte Vorteile hat, die Verteilung von Gütern, kurz „wie die Dinge sind und wie sie sein sollten“⁹⁰ sind Gedanken, die mittels der Religion zwar bewältigt werden können, jedoch besteht das Risiko, dass die herangezogene Bewältigungsstrategie ins Gegenteil verkehrt und nun die Religion selbst angezweifelt wird.⁹¹

Gleichmaßen spricht Parsons von den, der Religion, in einer Situation des Schmerzes oder der Fragwürdigkeit einer ethischen Prämisse, zukommenden Aufgaben. Geertz fügt diesen den Fall der Konfrontation mit einer analytischen Irritation hinzu und hebt dezidiert hervor, dass Auswege aus solchen Situationen eine Forderung sind, denen jede, auch die „primitivste“ Religion reichen muss, um fortbestehen zu können.

⁸⁸ Geertz (1987), S. 64.

⁸⁹ ebd., S. 67.

⁹⁰ Burkard, S. 133 ff.

⁹¹ Gemeint ist hier das Theodicee-Problem, worauf jedoch nicht näher eingegangen werden soll.

ad 4) ... diese Vorstellung mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt...

Geertz erläutert, dass es das Sinnproblem ist, - Verwirrung, Leiden, ethische Widersprüche - das die Menschen zum Glauben an Götter, Teufel, Geister, usw. veranlasst.

Das Leben kann aus unterschiedlichen Perspektiven - wie der religiösen, der wissenschaftlichen, historischen, der common Sense-Perspektive, u.a. - betrachtet werden. Je nach Sicht wird das Leben wiederum variierend begriffen, verstanden oder auch erfasst. Es liegt im Ermessen des Menschen selbst, für welche dieser Sichtweisen er sich entscheidet. Eine kurze Gegenüberstellung soll die Differenzen zwischen den einzelnen Perspektiven verdeutlichen:

- Der Schauplatz der common Sense-Sicht ist der Alltag. Sie gilt als naiv-realistisch, da sie die Welt, ihre Gegenstände und Ereignisse als das, was sie zu sein scheint, anerkennt.⁹² Ihr Anliegen besteht darin, die Welt ihren praktischen Zielsetzungen entsprechend zu gestalten.
- Der wissenschaftliche Blickwinkel fokussiert sich auf Objektivität. Systematische Überprüfung und methodische Analyse der Welt ist seine Hauptbeschäftigung.
- Ähnlich wie die wissenschaftliche „Weise des Sehens“ verzichtet auch die ästhetische Perspektive auf naiven Realismus und praktisches Interesse. Im Gegensatz dazu bezweifelt diese Sicht den Wirklichkeitsbezug des Alltags nicht, sondern ignoriert ihn ganz einfach. Bedeutend ist für sie allerdings die Oberfläche und das Erscheinungsbild der Dinge.
- Der Unterschied der religiösen zur common Sense-Perspektive liegt darin, dass Erstere eine höhere Realität anstrebt und dadurch beabsichtigt, die der Letzteren teils richtig zu stellen, teils zu komplementieren. Vergleicht man sie mit der wissenschaftlichen Perspektive, so sieht man, dass sie nicht erbarmungslos alles in Zweifel zieht. Ihre Schlagwörter sind in diesem Zusammenhang Hingabe und Begegnung. Ein wesentliches Merkmal der religiösen Perspektive ist ihre Suche nach der *wirklichen Wirklichkeit*. In diesem Punkt kontrastiert sie sich von der ästhetischen Sicht, die wie bereits eben erwähnt, einen Rahmen des Scheins und der Illusion formt.
- Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Kern des religiösen Handelns - das

⁹² Geertz (1987), S. 74.

zusammengesetzt ist aus der Metaphysik (entspricht dem spezifischen Komplex an Symbolen) und dem von ihr vorgesehenen (empfohlenen) Lebensstil – mit einer glaubwürdigen und klaren Autorität *jenseitig* verankert werden muss.⁹³

ad 5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.

Nichtsdestoweniger ist der Mensch am stärksten verwurzelt in der Alltagswelt des common Sense und der praktischen Handlungen.⁹⁴ Denn weder die Ästhetik ist jedem zugänglich, noch ist ein Jedermann für die Wissenschaft ausreichend qualifiziert. Zwar mag eine große Menge an Menschen sich für Religion interessieren, doch ist es allein das System des common Sense, ohne das sein Überleben bedroht werden würde. Aus diesem Grund wechselt der Mensch sehr leicht und relativ häufig zwischen radikal entgegengesetzter Betrachtungsweisen der Welt hin und her. Weisen, die ohne Zusammenhang nebeneinander stehen und durch kulturelle Gräben getrennt sind.⁹⁵

Eine der Hauptschwierigkeiten beim Versuch der wissenschaftlichen Beschreibung der Religion auf methodischer Basis ist die Konfrontation mit elementaren Fragen wie *Sind religiöse Aussagen wahr?*, *Sind religiöse Erfahrungen echt?* oder, ob solche Aussagen und Erfahrungen überhaupt möglich sind. Geertz erläutert, dass Fragen dieser Art „im Rahmen der Grenzen, die sich die Wissenschaft selbst gesetzt hat, nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden“ können.⁹⁶ Allumfassende, globale Fragen - ob Religion gut oder schlecht, funktional oder disfunktional, usw. ist - könne man nur, wenn überhaupt, aus dem Standpunkt eines atheistischen oder religiösen Einflusses beleuchten.

⁹³ Burkard, S. 134.

⁹⁴ Schütz, A.: The Problem of Social Reality. zitiert nach Geertz (1987), S. 86.

⁹⁵ vgl. Geertz (1987), S. 88. Zur Überwindung der Gräben bedarf es „Kierkegaardscher Sprünge“. Geertz exemplifiziert jene anhand eines Textes von A. Schütz: Es handelt sich hierbei um zahlreiche Arten von Schockerfahrungen. Diese sollen gleich so oft vorhanden sein, wie die verschiedenen, geschlossenen Sinnesbereiche, denen ein Wirklichkeitsakzent beigemessen werden kann. Es werden mehrere Beispiele aufgezählt, so ist z. B. der Schock des Einschlafens ein Sprung in die Traumwelt. Schütz führt schließlich aus, dass Kierkegaard die Erfahrung des „Augenblicks“ als Sprung in die religiöse Sphäre gemacht habe.

⁹⁶ Geertz (1987), S. 92.

1.2.4 Religion aus psychologischer Sicht

Eine Aufgabe der Religion aus sozialer und psychologischer Sicht ist es, offenzulegen, weshalb die Annahme des Menschen vom *wirklich Wirklichen*, und die dadurch hervorgerufenen Dispositionen, ihn in seiner Vernunft, Praxis und Moral lenken. Zwei bedeutende Vertreter der Psychologie, Carl G. Jung und William James, akzentuieren die religiöse Symbolik als Hauptschlüssel, mit dem man Zugang zu den tiefsten Schichten der geistigen Wirklichkeit hat.⁹⁷

William James unterteilt die Religion in eine institutionelle und eine persönliche und beschäftigt sich lediglich mit der Letzteren, denn auf dieser persönlichen Linie der Religion „verläuft die Beziehung direkt von Herz zu Herz, von Seele zu Seele zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer“.⁹⁸ Religion bedeutet James zufolge:

„die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, sofern diese sich selber als Person wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten.“⁹⁹

Das religiöse Leben lässt sich grob charakterisieren:

- Die vom Menschen wahrgenommene Welt ist eigentlich nur ein Teil eines geistlichen, größeren Ganzen (Universum), von dem sie ihren Sinn ableitet.
- Die wahre Bestimmung des Menschen liegt in der Vereinigung mit diesem höheren Universum.
- Das Gebet oder eine Annäherung jeglicher Art zu dieser höheren Gestalt verleiht uns geistliche Energie, psychologische und materielle Wirkungen werden erzeugt.
- Vermittelt wird eine gewisse Geborgenheit, eine friedvolle Atmosphäre, in der der Mensch sowohl selbst als auch mit den Mitmenschen harmonisch leben kann.

Beschäftigt man sich mit der menschlichen Psychologie, so entkäme man dem Umstand der Religion – nämlich, dass diese nicht nur eine soziologische und historische Erscheinung ist – nicht. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Hinblick viel mehr,

⁹⁷ Dawson, Christopher (1951): Religion und Kultur. Düsseldorf: Schwann. S. 28. Im Folgenden zitiert als: Dawson.

⁹⁸ James, William (1979). Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übers., hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Eilert Herms. Olten [u.a.]: Walter Verlag. S. 39. Im Folgenden zitiert als: James.

⁹⁹ James, S. 41.

dass sie für viele Menschen eine tiefgreifende, persönliche Rolle spielt. So erwähnt Jung in seinen Ausführungen als Beispiel einen seiner Patienten, der selbst durchaus rationalistisch und intellektuell war und Religion für ihn gar kein Gewicht hatte. Als jedoch sein Intellekt und seine Rationalität ihn eines Tages der Neurose und der von ihr begleiteten Demoralisierung preisgaben, suchte er Hoffnung in der Religion, die er in seiner Kindheit zurückließ. Jung geht aber auch davon aus, dass es sich bei Religion nicht immer um eine Glaubensbekenntnis handeln muss, sondern sie bezeichne die „Einstellung des Bewusstseins, welches durch die Erfahrung des Numinosum verändert“ worden sei.¹⁰⁰

1.2.5 Zusammenfassung

„Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt“ (Dostojewski, Zitat aus „Brüder Karamasow“)

Religionen sind ideologieverdächtig und weisen gleichzeitig eine elementare Ambivalenz auf, die von Humanisierung bis zum Fanatismus reicht. Sie lassen sich für alle erdenklichen politischen und ökonomischen Ziele instrumentalisieren. Dennoch können sie nicht als „gut“, und auch nicht als „schlecht“ bezeichnet werden. Sie sind einfach da, so wie das Leben selbst.¹⁰¹ Meist sind sie das Gegenteil von Adjektiven wie intolerant, frauenfeindlich, gewalttätig.

Die *Wiederkehr der Götter* scheint nicht nur in armen Ländern, sondern auch im Westen stattzufinden.¹⁰² Es sind nicht Dogmen, die wiederkehren, sondern die *Sehnsucht nach dem Anderen, Transzendenten*. Horkheimer erläutert, dass es ohne die Gottesidee keinen absoluten Sinn, keine absolute Wahrheit und keine Moral gibt. Ethik wird eine Frage des Geschmacks, einer Stimmung oder einer Laune. Ohne eine Gottesvorstellung werden Politik und Moral nicht weise.¹⁰³ Die Funktion der Religion als einende Kraft in

¹⁰⁰ Jung, Carl G. (1983): Zur Psychologie westlicher und östlicher Kulturen. Gesammelte Werke Bd. 11. Olten: Walter Verlag. Die Autonomie des Unbewussten, S. 20-50.

¹⁰¹ vgl. N.Kermani. Es ist wichtiger ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim. In: Wenzel, S. 55 -58.

¹⁰² vgl. Clas, Detlef / Paal, Gábor (Hg.) (2008): Gottes Bilder. Warum wir glauben. Bergisch Gladbach: Lübbe. S. 12. Im Folgenden zitiert als Clas/Paal.

¹⁰³ vgl. Armstrong und Horkheimer (1970): „Auf das Andere hoffen“. In: Der Spiegel 1/1970. Im Internet: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45226213.html>.

Zeiten kultureller Synthese und als revolutionäre Kraft in Zeiten kultureller Auflösung ist kaum anzuzweifeln.¹⁰⁴ Die Ebene der Religion und die der Kultur transzendieren einander, folglich ist jede Kultur religiös.¹⁰⁵ Religion ist ein Faktor für die kulturelle Identität; Glaube füllt ein kulturelles Vakuum. Im Zuge der Globalisierung stieg die Krisenanfälligkeit enorm. Sie trägt bei „zu Migration, zum Auflösen von Familienstrukturen, von Freundschaftsstrukturen, zu sozialem Auf- und Abstieg.“¹⁰⁶ Als Halt dient der säkularen Gesellschaft¹⁰⁷ hier die Religion - eine unter alternativen Bewältigungsstrategien, doch ist sie historisch und aktuell die am meisten Herangezogene. Im Verlauf der Geschichte hat die Religion viele Bereiche, in denen sie als Kunst der Problemlösung fungierte, verloren. Doch die Moderne brachte viele Entwicklungen mit sich, die neue Nöte und Ausweglosigkeiten, wie Umweltkatastrophen und -verschmutzung, die gesamte Menschheit bedrohende Waffen, Klimawandel, Hunger und eine neue furchteinflößende Weltordnung produzierten. Sobald sich eine Situation verschärft und ernst wird, wird Gott angesucht, trotz Aufklärung und Laizismus. Daraus folgert Martin Riesebrodt, dass es zwar keinen Zwang zur Religion gebe, sie stelle aber ein großes Potenzial dar und, dass kein Ende von ihr am Horizont zu sehen sei.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Geertz zitiert nach Dawson, vgl. Kapitel 10: Die Religion und der Wandel der Kultur.

¹⁰⁵ Dawson, S. 282.

¹⁰⁶ vgl. Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen – Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München 2000.

¹⁰⁷ Jürgen Habermas bezeichnet in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahre 2001 die moderne Gesellschaft als postsäkulare. Darauf soll im Folgenden allerdings nicht eingegangen werden. Quelle: J. Habermas, Glauben u. Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: ebd. Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (Frankfurt 2003) S. 249–262.

¹⁰⁸ Riesebrodt zitiert nach Clas/Paal, S. 14.

2 Der Westen: Eine scheinbare Überlegenheit

2.1 Zur These vom Clash of Civilizations

Vater des Gedankens eines *Zusammenpralls der Kulturen* ist eigentlich der Orientalist Bernard Lewis¹⁰⁹, der bereits im Jahre 1964 zum ersten Mal in seinem damals erschienenen Buch „The Shaping of the Modern Middle East“, zu deutsch „Der Atem Allahs“ von einem Kulturkampf spricht.¹¹⁰ Eine besondere Gefährdung für Europa stellt ihm zufolge die Migration dar. Seine Befürchtung ist, dass der europäische Kontinent in naher Zukunft islamisch sein werde. In einem Artikel auf der Seite des Global Viewpoint schreibt Lewis „the third wave of attack on Christendom and Europe has clearly begun“.¹¹¹ Während die erste Welle den Beginn des Islam und die zweite Welle die Angriffe der Türken darstellt, sind die Schlagwörter der dritten Gefahr Terror und Migration. Er betont insbesondere die Migration:

„Die Kombination von natürlicher Vermehrung und Einwanderung, die enorme Umschichtungen in der Bevölkerungsstruktur hervorbringt, könnte in absehbarer Zukunft zu signifikanten Bevölkerungsmehrheiten in wenigstens einigen europäischen Städten, vielleicht sogar Ländern führen. Aber die westlichen Demokratien haben auch ein paar Vorteile – die wichtigsten davon sind Wissen und Freiheit. Die Anziehungskraft modernen Wissens auf eine Gesellschaft, die in der fernerer Vergangenheit über eine echte Tradition von gelehrten Errungenschaften verfügt, liegt auf der Hand. Die Muslime sind sich klar und schmerzhaft der Tatsache bewusst, dass sie im Verhältnis zu uns zurückgeblieben sind, und sie heißen die Chance willkommen, das zu korrigieren.“¹¹²

Samuel Huntington ist es schließlich, der die derart zukunftsfeindliche und fatalistische

¹⁰⁹ Ilija Trojanow über Bernard Lewis: ein Islamwissenschaftler, bei dem sich einfühlsames Interesse im Laufe seiner Karriere in gehässige Verbitterung gegenüber den Menschen, der Religion und den Gesellschaften gewandelt hat. (<http://erenguevercin.wordpress.com/ilija-trojanow/>). Stand: 06.04.2008.

¹¹⁰ Überarbeitete und aktualisierte Version erschien 1994. Bernard Lewis: Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen- Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring; Europaverlag, Wien 1994.

¹¹¹ http://www.digitalnpq.org/archive/2007_summer/10_lewis.html Stand: 10.09.2010.

¹¹² <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article6068575/Angriff-auf-Europa.html>. 02.10.2011.

„The combination of natural increase and migration that is producing major population changes could lead within the foreseeable future to significant majorities in at least some European cities or even countries. But we also have some advantages, the most important of which are knowledge and freedom. The appeal of genuine modern knowledge in a society that, in the more distant past, had a long record of scientific and scholarly achievement is obvious. They are keenly and painfully aware of their relative backwardness and welcome the opportunity to rectify it.“

Prophezeiung Lewis' konzeptionalisiert und popularisiert:

„Es ist meine Hypothese, daß die fundamentalen Ursachen der Konflikte in der neuen Welt weder primär ideologisch noch primär ökonomisch sein werden. Die große Division der Menschheit und die dominierende Ursache der Konflikte wird kulturell sein. Die Nationalstaaten werden weiterhin zumeist machtvolle Akteure der Weltpolitik bleiben, jedoch werden sich die prinzipiellen Konflikte der globalen Politik zwischen Nationen und Gruppen unterschiedlicher Zivilisationen ereignen. Der Zusammenprall der Zivilisationen wird die globale Politik dominieren. Die Grenzlinien zwischen den Zivilisationen werden die Schlachtlinien der Zukunft sein.“¹¹³

Huntington kritisiert Geertz' Auffassung von Kultur, bekanntlich als „dichte Beschreibung“, die eine allumfassende Lebensweise einer Gesellschaft meint. Eine derart weite Erklärung für den Begriff der *Kultur* erkläre im Endeffekt nichts. Er selbst definiert in seinem, gemeinsam mit Lawrence E. Harrison herausgegebenen Buch „Streit um Werte“, Kultur lediglich aus gesellschaftlicher Perspektive, wobei er sich dabei widerspricht: indem er „die Gesamtheit der Werte, Einstellungen, Glaubensüberzeugungen, Orientierungen und Grundvoraussetzungen, die Menschen einer Gesellschaft prägen“¹¹⁴, betrachtet, ist die Möglichkeit einer rein gesellschaftlichen Perspektive bereits überschritten. Huntingtons tatsächliches Anliegen ist es aus jeglichem, sei es ein logischer oder unlogischer Schluss, eine Sentenz für die Politik und Wirtschaft zu begründen. Die unterschiedliche Entwicklung der verschiedenen Länder führen Huntington und Harrison auf die jeweilige Kultur und der von ihnen verursachten Hindernisse zurück. Huntingtons Weltbild ist gekennzeichnet von kulturalistischem Rassismus. Während der Westen geprägt ist von allen guten Werten, weist der Rest v.a. Familie, Blut und Glauben vor.¹¹⁵ Ihr gemeinsames Ziel ist es eine Politik zu führen, die eine ihnen zufolge „zurückgebliebene“ Kultur zum Fortschritt bewegt, um jegliche Katastrophen zu unterbinden. In diesem Zusammenhang zitiert Huntington Daniel Patrick Moynihan¹¹⁶: *„Die zentrale konservative Wahrheit lautet, dass Kultur, nicht Politik, den Erfolg einer Gesellschaft bestimmt. Die zentrale liberale Wahrheit lautet, dass Politik eine Kultur verändern und vor sich selbst retten kann.“¹¹⁷* Eventuelle andere

¹¹³ Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993, Volume 72 No. 3, S. 22.

¹¹⁴ Harrison, Lawrence E. / Huntington, Samuel P. (2002): Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen. Hamburg und Wien: Europa Verlag. S. 12. Im Folgenden zitiert als Harrison/Huntington.

¹¹⁵ vgl. Caglar, Gazi: Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen, Der Westen gegen den Rest der Welt. München: Marino-Vlg, 1997. (Schriftenreihe des Instituts für Interkulturelle Bildung, Hannover, Bd. 2).

¹¹⁶ Moynihan wurde aufgrund seiner rassistischen Haltung kritisiert. So waren Afroamerikaner seiner Ansicht nach nicht Opfer, sondern Täter.

¹¹⁷ Harrison/Huntington: S. 11.

Gründe, wie z.B. Kolonialismus oder Imperialismus, für den langsamen Fortschritt anderer Kulturen, sind für Huntington und Harrison keine gültigen Argumente mehr. Zweifelhaft erscheint ihre Argumentation jedoch in folgendem Zusammenhang: Afroamerikaner schneiden in den Bereichen höhere Bildung, Einkommen und Gesundheit generell schwächer ab als weiße Amerikaner. Diskriminierung und Rassismus sollen für diese Tatsache keine zufriedenstellenden Gründe mehr darstellen, sondern die von den Afroamerikanern praktizierte Kultur. Diese allerdings leben dieselbe Kultur wie die weißen Amerikaner, worin der Widerspruch der Argumentation zum Vorschein kommt.

Huntington kritisiert darüber hinaus weitere Anthropologen, ohne jedoch Namen zu nennen, hinsichtlich ihrer Interpretation des Begriffs „Fortschritt“. Fortschritt ist ihm zufolge das Aufoktroieren der westlichen Wertevorstellung. Indem er Extreme wie Sklaverei oder Witwenverbrennung als Beispiele heranzieht, versucht Huntington die Lage aufzuspitzen. Fortschritt solle ein erfüllteres Leben sein.¹¹⁸ Durch die Erwähnung der Konfuzianischen Philosophie zeigt Huntington, dass dies nicht nur ein Kernstück des europäischen Gedankenguts ist. Gleichzeitig warnt er in seinem Werk vor der „Gelben Macht“. An einer anderen Stelle seiner Einführung zum Buch „Streit um Werte“ schreibt Huntington, dass westliche Werte, wenn es erforderlich ist (im Falle der Bekämpfung von Armut und Ungerechtigkeit), sogar aufgezwungen werden müssen.¹¹⁹ Um seine Thesen zu begründen, beruft er sich auf Artikel 3, 7, 18, 21, 23, 26 der Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte der UNO, in der es heißt:¹²⁰

Artikel 3

Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.

Artikel 7

Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. Alle haben Anspruch auf gleichen Schutz gegen jede Diskriminierung, die gegen diese Erklärung verstößt, und gegen jede Aufhetzung zu einer derartigen Diskriminierung.

¹¹⁸ ebd., S. 28.

¹¹⁹ ebd., S. 35.

¹²⁰ <http://www.un.org/Depts/german/grunddok/ar217a3.html> Stand: 20.09.2011.

Artikel 18

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.

Artikel 21

1. Jeder hat das Recht, an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter mitzuwirken.

Artikel 23

3. Jeder, der arbeitet, hat das Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert, gegebenenfalls ergänzt durch andere soziale Schutzmaßnahmen.

Artikel 26

1. Jeder hat das Recht auf Bildung [...].

Ein Erklärungsversuch anhand der Menschenrechte scheint jedoch zum Scheitern verurteilt zu sein, da den Menschenrechten in nahezu keiner Kultur oder keinem Staat die Universalität abgesprochen wird.

Huntington differenziert progressive und statische Kulturen nach den zehn Standpunkten des Pan-American Dream. Während hiernach in den progressiven Kulturen besonderer Wert auf Zukunft, Arbeit, Investition und Erziehung, Verdienste, Familie, aber auch auf Gesellschaft, einen ethischen Kodex, Gerechtigkeit, horizontale Autorität und Säkularisierung gelegt wird, ist für statische Kulturen der Gegensatz all dieser Punkte von Bedeutung. Auch in dieser Schlussfolgerung ist eine gewisse Gegensätzlichkeit enthalten. Bislang war die Kultur stets fortschrittshehmend, nun allerdings ist es die Entwicklung, wobei dieser Begriff nicht näher erläutert wird und somit sehr weit aufgefasst werden kann. Unüberwindbare Barrieren zwischen dem

Westen und dem Rest der Welt sind nach Huntington folgende Aspekte:¹²¹

- die Beziehung zwischen Gott und Mensch
- die Gesellschaftsbeziehung
- die Beziehung zwischen Bürger und Staat
- die Beziehung zwischen Frau und Kind
- die Partnerbeziehung
- die Beziehung zwischen Freiheit und Autorität
- die Beziehung zwischen Gleichheit und Hierarchie

Auch in späteren Ausführungen Huntingtons zur globalen Politik liegt der Fokus auf dem Konflikt zwischen Westen und Islam, womit er im Grunde genommen eine Kultur mit einer Religion vergleicht bzw. konfrontiert. Indem er von einer islamischen Kultur spricht, setzt er Religion und Kultur gleich. Diese soll für die mangelnde Demokratisierung in muslimischen Ländern verantwortlich sein. Zwischenstaatliche Beziehungen stehen unter dem Einfluss von kulturellen Identitäten und Diskrepanzen.

Zentrale Aussagen Huntingtons lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Huntington folgt dem konventionellen Modell der Unterscheidung zwischen Orient und Okzident.

„Orient und Okzident sind Begriffe von echtem historischen Gehalt.“¹²²

Zivilisationen sind definiert durch „objektive Elemente“ wie Sprache, Geschichte, Religion und Institutionen. Jedoch ist die Religion das wichtigste Kriterium:

„In der modernen Welt ist die Religion eine zentrale, wenn nicht die zentralste Kraft.“¹²³

Immer wieder betont Huntington Differenzen in den Basiswerten und im Glauben:

„Ein elementares Merkmal von Kulturkreisen ist die Religion.“¹²⁴

„Treue und Familie, Blut und Gaben sind es, womit Menschen sich identifizieren und wofür sie kämpfen und sterben werden.“¹²⁵

„Die Konflikte zwischen den Zivilisationen werden die letzte Phase der Evolution der

¹²¹ vgl. Bulaç, Ali: „Medeniyetler ittifaki ve medya“, Seminer Konusmalari.

¹²² Spengler, Oswald (1923): Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C.H. Beck. S. 21.

¹²³ Huntington, Samuel P.: If not civilizations, What? In: Foreign Affairs, November/ December 1993, S. 191-192.

¹²⁴ Huntington, Samuel P. (1996): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (The clash of civilizations). München und Wien: Europa Verlag. S. 53 ff. Im Folgenden zitiert als: Huntington.

¹²⁵ ebd., S. 199.

*Konflikte in der modernen Welt sein.*¹²⁶

„the West versus the Rest“ – Huntington vertritt, dass der Westen kurz- und langfristige Maßnahmen ergreifen muss, um siegreich der „Entwestlichung“ (de-Westernization) und der „Entamerikanisierung“ (de-Americanization) begegnen und seine eigene Zivilisation schützen zu können. Er müsse sich ebenso dessen bewusst sein, dass der nächste Weltkrieg ein Weltkrieg zwischen den Zivilisationen sein würde.¹²⁷

*„Wir müssen die Flut der Immigranten eindämmen, weg von der Vorstellung einer multikulturellen Gesellschaft, weg von der Entwestlichung.“*¹²⁸

So solle die Kraft gegen den Westen beschränkt werden, da die Migranten dabei wären, die westliche Welt zu assimilieren. Von Nöten sei es, die Zahl der Migranten islamischer Herkunft, die in der westlichen Gesellschaft leben, einzuschränken. Weiters schreibt Huntington den westlichen Ländern vor, die Solidarität unter ihnen zu verstärken, weshalb das Projekt der Europäischen Union gleichzeitig ein Projekt der USA sei. Die wohl bedeutendste Aufforderung ist wahrscheinlich jene, dass der Westen anderen Staaten keinerlei Gelegenheit geben dürfe, sich gegenüber dem Westen eine interne Solidarität zu bilden, die eine Herausforderung behaupten könnte.¹²⁹

2.2 Gegenthesen

Wissenschaftler unterschiedlichster Disziplinen weisen Defizite der Theorie Huntingtons nach und setzen dem angekündigten Zusammenprall der Kulturen ein Zusammenleben der Kulturen entgegen, da eine friedliche Weltgemeinschaft in der Komplexität der gegenwärtigen gesellschaftlichen, zwischenstaatlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse nur durch ein Interesse an und Dialog bzw. Polylog¹³⁰ mit anderen Kulturen geleistet werden kann.

¹²⁶ ebd., S. 22.

¹²⁷ Huntington Samuel P.: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993, Volume 72 No. 3, S. 40–48.

¹²⁸ Huntington im „Spiegel“-Gespräch. In: Der Spiegel 48/1996. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9123422.html>. Stand: 08.09.2010.

¹²⁹ Zum Thema 'neues Feindbild' und Islamophobie sh. Anhang 1.

¹³⁰ „Polylog“ nach Franz M. Wimmer, vgl. Kapitel 3.

2.2.1 Kritik aus kulturell-politischer Sicht – Ein Gegenentwurf unter dem Aspekt der Globalisierung

Harald Müllers Kritik gilt in erster Linie dem von Huntington teils übernommenen und teils selbst konstruierten Welt- und Feindbild. Eine Zivilisation, die den Westen bedroht, muss bekämpft werden – so ließe sich die Weltsicht Huntingtons in minimalster Form definieren. Dass ein derartig simplifiziertes Bild der heutigen Welt, deren auffälligstes Merkmal das Phänomen der Globalisierung ist, auf eine Erwiderung stößt, ist unbezweifelbar. Die vielen empirischen Fehler sind es speziell, die zu Bedenken Anlass geben. Beispiele für Huntingtons Denkfehler und Fehlschlüsse sind in kürzester Form u.a.:¹³¹

- „Blutige Grenzen des Islam“: Huntington versucht anhand unterschiedlicher statistischer Werte die Kampfeslust von Muslimen darzustellen, vergisst dabei allerdings, dass diese für einen interkulturellen Konflikt einen nicht-islamischen Gegner brauchen. Darüber hinaus haben die islamischen Länder - verglichen mit anderen Religionen - die meisten Außengrenzen zu anderen Kulturen; somit beschreibt Huntington eigentlich nur etwas, das jedem gesunden Menschenverstand ohnehin schon klar war: nämlich, dass Staaten, die auf Land aneinandergrenzen, die größtmögliche Gelegenheit haben, in Konflikt zu geraten.¹³²
- Um seine Furcht einflößende These vom islamisch-konfuzianischen Bündnis zu bekräftigen, führt er die Waffenverkäufe Chinas und Nordkoreas an islamische Länder an, wobei wiederum wichtige Fakten, wie z.B. dass der amerikanische Waffenverkauf an islamische Länder weitaus stärker ist (mehr als das Zehnfache) als der der genannten Länder, verdrängt werden.¹³³
- „In Bosnien haben Muslime einen blutigen und verhängnisvollen Krieg mit orthodoxen Serben geführt und auch gegen katholische Kroaten Gewalt ausgeübt“.¹³⁴ Allein diese, vollkommen ins Gegenteil verkehrte, Aussage Huntingtons weist von

¹³¹ Harald Müller veröffentlichte sein Werk 1998, weshalb die angeführten Beispiele nicht von unmittelbarer Aktualität sind. Parallelen sind allerdings auch gegenwärtig gegeben, woraufhin hier nicht eingegangen werden soll. Hingewiesen wird lediglich auf die groben Schlüsse Huntingtons.

¹³² Müller, Harald (1998): Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington. Frankfurt am Main: Fischer. S. 13. Im Folgenden zitiert als: Müller.

¹³³ Müller führt hier anschauliche Analogien an und fragt: Signalisiert Irans Partnerschaft mit Russland in der Nukleartechnik etwa eine orthodoxisch-islamische Allianz? Oder hat Argentinens Vertrag mit Algerien, Ägypten und Syrien einen Reaktor zu bauen, einen latino-islamischen Pakt zur Folge?

¹³⁴ Huntington, S. 416.

Absurdität seiner Thesen.

Immer noch, obwohl es nun fast 20 Jahre seit der ersten Veröffentlichung seiner Thesen her sind, ist der Ausdruck „Kampf der Kulturen“ in der politischen und feuilletonistischen Sprache durchaus begehrt und populär. Er bietet ein großes Spektakel, das jedoch, wie insbesondere das letzte Beispiel, welches nur einen seiner Irrtümer aufzeigt, mit Vorsicht zu genießen ist.

Dass Menschen Ängste haben, liegt in ihrer Natur. Angst ihren Wohlstand, ihre Sicherheit und ihre Kultur zu verlieren, sind nur einige dieser. Vor allem in Zeiten der Krise scheint die Beklemmung zuzunehmen und die Suche nach einem Schuldigen, der schließlich zum Feind verkündet wird, ist unausweichlich. Der Mensch ist seines Fremden Feind – so lautet ein Sprichwort, das viel zur These Huntingtons verrät. Huntington glaubt, den in Furcht versetzten Menschenmengen, Orientierung zu verschaffen: „Geschichte ist Wiederkehr“ heißt es in einem anderen Sprichwort – Nationen und Ideologien stießen bereits aufeinander, nun sind Kulturen die Akteure, die aneinander geraten sollen. Huntington gibt den neuen Feind bekannt: Islam und Konfuzianismus, oder je nach Verlauf auch eine Koalition beider Feinde gegen den Westen. Sonderbar ist, dass Huntington seine Weltkulturen nach ihrer Religion gliedert. Er unterscheidet:

- die westlich-christliche Kultur Europas, Nordamerikas und Ozeaniens
- die orthodoxisch-christliche Kultur der slawisch-griechischen Welt
- den Islam, der einen Teil Afrikas, den Nahen Osten, Zentralasien und Indonesien umfasst
- die afrikanische Kultur, ohne jedoch näher zu definieren, was diese ist
- die hinduistische Kultur Indiens
- die japanische Kultur
- die konfuzianische Kultur Chinas
- bzgl. Lateinamerika fällt ihm die Entscheidung schwer, ob es bereits zur christlich-westlichen Kultur zugeordnet werden kann

Die Angst des Westens wird insbesondere durch deren Einsicht, dass die *Anderen* ihren technischen Fortschritt, ihre wirtschaftliche Überlegenheit und Errungenschaften auf unterschiedlichen Gebieten nicht nur aufholen, sondern bald auch überholen, geschürt. Nicht weniger zu beachten ist die divergente demographische Entwicklung des Westens

und der *Anderen*. Den einzigen Ausweg aus diesem Schreckensszenario, nämlich einer folgeschweren globalen Konfrontation - ausgelöst durch interkulturelle Reibungen - sieht Huntington in der Abschaffung des Multikulturalismus und dem Setzen reinkultureller Grenzen. Vehement widerspricht er sich selbst im letzten Kapitel seines Buches: hier plädiert er für ein interkulturelles Kooperieren.

2.2.1.1 *Wandel durch Globalisierung*

Die Geschichte zeigt verschiedene Erscheinungsbilder auf, die Gesellschaften von Grund auf umwälzten und erneuerten. Die Blütezeit des Handels im 16. Jahrhundert, wissenschaftliche Erkenntnisse wie z.B., dass der Mittelpunkt des Alls nicht die Erde ist, Bewegungen und Ideologien, Industrialisierung und Urbanisierung - sind zwar nur einige wenige Beispiele, nicht jedoch von geringer Bedeutung. Insbesondere die zwei letztgenannten prägten das 19. Jahrhundert entscheidend und bewirkten Nationalismus und Rassismus.

Heute verwandelt sich die Welt auf unermessliche Weise unter dem Leitwort *Globalisierung*. Der Begriff markiert eine Reihe paralleler Prozesse.¹³⁵ Die durch den Fortschritt der Technik ermöglichte globale Kommunikation, das Ausbreiten moderner Technologien und weltweite wirtschaftliche und politische Beziehungen erleichtern Kontakt und Berührung fremder Kulturen und Wertesysteme. Zeitgleich auftretende Identitätsfragen gefährden nicht nur das Gemüt, sondern auch die materielle Lebensgrundlage. Daraus resultiert das Bedürfnis, neuen Orientierungen nachzugehen. Huntingtons Buch imponiert hier vor Allem Laien, indem reichlich auf Details aus allen Weltregionen, Kulturphilosophie und Geschichtsschreibung zurückgegriffen wird. Dass dabei Umstände wie regionale Unterschiede, Innenpolitik und internationale Organisationen, die das Weltgeschehen beeinflussen,¹³⁶ außer Acht gelassen werden, scheint diesen nicht aufzufallen. *Wir gegen sie* - so lautet das Schema, nach dem Freunde und Feinde strikt getrennt und - wenn erforderlich - drastisch in einem Krieg des Lichtes gegen die Finsternis bekämpft werden. Einfach klingt die Theorie - so soll sie ihren geistigen Vätern zufolge auch sein, jedoch braucht die komplexe Wirklichkeit von heute,

¹³⁵ Müller, S. 17.

¹³⁶ Müller, S. 18-21.

eine ihrer Komplexität entsprechende vielschichtige Weltsicht. Bei der Definition von *Zivilisation* bezeichnet Huntington die Religion als entscheidendes Kriterium, womit er gleichzeitig das Verständnis sehr einschränkt.

Als Gegenentwurf dient Dieter Senghaas' zivilisatorisches Hexagon, das eine Möglichkeit zur Zusammenkunft der Kulturen darstellt. Die sechs Eckpunkte dieses Modells sind staatliches Gewaltmonopol, Rechtsstaatlichkeit, demokratische Prinzipien, gewaltfreie Konfliktkultur, soziale Gerechtigkeit und Interdependenz und Affektkontrolle, worunter ebenfalls die unerlässlichen Punkte Erziehung und Sozialisation fallen.

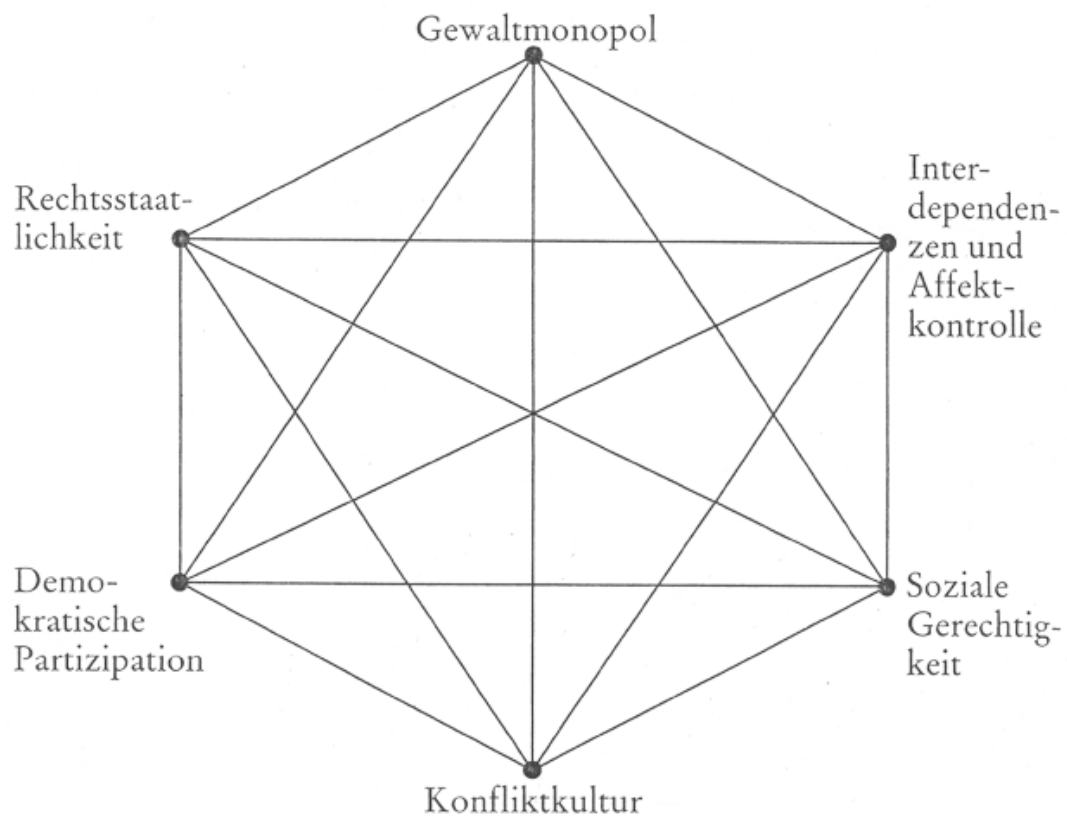


Abb.1: Das zivilisatorische Hexagon. In: Dieter Senghaas: *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*. Frankfurt am Main 1994. S. 26.

Kulturen sind keine starren und standhaften Komplexe. Ganz im Gegenteil: Sie befinden sich in einem kontinuierlichem Fluss, neigen dazu sich zu wandeln und allmählich von neuen Merkmalen geprägt zu sein. Je nach Gefälligkeit kommt es zur Umgestaltung

innerhalb weniger Generationen. Ausschlaggebend ist in diesem Kontext gewiss die Herausforderung der traditionellen Kultur seitens der Modernisierung und der rapide Wandel, den diese mit sich bringt. Eine nicht seltene Ursache für gesellschaftliche Krisen ist das *Nicht-Befriedigen-Können* elementarer Bedürfnisse. Noch viel mehr als Bedürfnisse materieller Art, handelt es sich um kulturelle Praktiken, die den Alltag bestimmen. Das vertrauenswürdige Hintergrundwissen¹³⁷ scheint in Brüche zu gehen und erneut taucht die Frage nach der eigenen Identität¹³⁸ auf. Zur Krisenbewältigung bietet sich eine Berufung auf die eigene Kultur an. Steckt die Kultur nun selbst in einer Krise, verursacht durch den Modernisierungsprozess (Technik, Kommunikation, Rationalisierung, usw.), ist ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt. Denn der Modernisierungsprozess bringt die bereits vorhandene Identität ins Schwanken, und stellt obendrein auch kein Lösungsrepertoire mit möglichen Umgangsformen zur Verfügung. Müller stellt fest, dass es in einer derartigen Situation zu fünf verschiedenen Reaktionsweisen der Menschen kommen kann, wobei nicht ausgeschlossen wird, dass das Ganze in Furcht, Panik und dadurch ausgelöste Aggression ausarten kann.¹³⁹

Diese Reaktionsweisen sind:

- 1) Das Neue wird widerspruchslos angenommen.
- 2) Das Neue wird mit dem Traditionellen auf freiwilliger Basis verflochten, quasi als Mittelweg.
- 3) Ähnlich der zweiten Möglichkeit ist die dritte Reaktionsweise: hier wird erneut ein Kompromiss zwischen dem Gewohnten und Neuen gesucht, jedoch vollzieht es sich hier in einem unsicheren und ablehnenden Schaukeln zwischen zwei Polen.
- 4) Die eigene Kultur wird hochgehalten und dient als Schutz gegen das eindringende Fremde.
- 5) Die letzte Reaktionsweise ist eng verbunden mit der vorigen, nur geht sie einen Schritt weiter, erklärt das Fremde als Feind und begegnet ihm aggressiv.

Wichtig an dieser Stelle ist zu bemerken, dass allen eines gemeinsam ist: ohne eine Konfrontation mit dem Neuen, kommt keine zustande. Wie bereits erwähnt, kommt es auf die Bereitwilligkeit der jeweiligen Kultur an, sich mit den Erneuerungen auseinanderzusetzen.

¹³⁷ Müller, S. 58.

¹³⁸ Identität als ein Grundbedürfnis.

¹³⁹ Müller, S. 60 ff.

Müller führt nun zu Recht an, dass Kulturen keine politischen Akteure sind und deshalb nicht unmittelbar in der Weltpolitik handeln können.¹⁴⁰ Daraus lässt sich schließen, dass ein Kampf der Kulturen lediglich eine Metapher ist und keineswegs eine politische Realität reflektiert.

Der Begriff *Weltgesellschaft* lässt viel über sich diskutieren.¹⁴¹ Eine, in diesem Kontext zu stellende Frage wäre, ob sich die verschiedensten Gesellschaften auf der ganzen Welt nun wirklich so ähnlich sind, sodass man von einer Einheit sprechen könnte oder sollte eher vom Begriff der *Gesellschaftswelt*¹⁴², der das Gegenteil bezeichnet, nämlich, dass eine solche Verschmelzung noch nicht stattgefunden hat, die Rede sein? Bereits Anfang der 80er wurde der Ausdruck *Glokalisierung* konzipiert. Erst zu Beginn der 90er steht er für den Umstand, dass globale und lokale Kulturen miteinander in einer festen Interaktion stehen.¹⁴³ Huntington skizziert Multikulturalismus als fatales und verhängnisvolles Phänomen, das den Westen viele Verluste kosten werde.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *die Ausbreitung der Demokratie eines der wichtigsten Indizien für die Annäherung der Kulturen und der Chance eines interkulturellen Dialogs ist.*¹⁴⁴ Der Westen hat es sich zwar zur Aufgabe gemacht, die Demokratie in „zurückgebliebenen“ Ländern durchzusetzen, betont jedoch immer wieder die Schwierigkeiten (wie Intoleranz, unzureichende Bildung, Gewalt, u.a.) mit der die westliche Welt dabei konfrontiert wird.¹⁴⁵ Die Ansicht, dass die Idee der Demokratie rein westliches Gedankengut ist, ist irreführend. Bei der rassistischen Einteilung der Kulturen, bleibt das große Interesse, das die alten Griechen ihren Nachbarn, den alten Persern, Ägyptern und Indern zeigten, unbeachtet. Dass die Demokratie ihren Ursprung in Griechenland hat, macht sie in keiner Weise europäischer oder westlicher. Die modernen institutionellen Erscheinungen mögen zwar Erzeugnisse des Westen sein. Im ursprünglichen Sinne jedoch, handelt es sich beim Begriff *Demokratie* um die Regierung durch Diskussionen, der öffentlichen Beratung, Partizipation, Debatte und des

¹⁴⁰ ebd., S. 34.

¹⁴¹ Nähere Erläuterungen zum Begriff ‚Weltgesellschaft‘ finden sich im Anhang 3.

¹⁴² Ausdruck von Czempel, zitiert nach Müller, S. 52.

¹⁴³ Roland Robertson: *Globization. Social Theory and Globale Culture*, London 1992. vgl. Müller, S. 62.

¹⁴⁴ Müller, S. 55.

¹⁴⁵ Nelson Mandela berichtet in seiner Autobiographie *Der lange Weg* von den demokratischen Versammlungen in seiner Heimat. Demokratie lernte er also nicht erst durch die „Europäer“ kennen, strebte in seinem Kampf aber an, Demokratie und Menschlichkeit *ihnen* (den Europäern) aufzuzwingen. vgl. Sen, S. 68.

Meinungsaustauschs.¹⁴⁶ In dieser Gestalt hat die Demokratie ihren Ursprung auf der ganzen Welt; so erscheint auch Alexis de Tocqueville die Demokratie „als die stetigste, die älteste und die anhaltendste Entwicklung, die in der Geschichte bekannt ist.“¹⁴⁷ Beispiele aus der Geschichte wiederum zeigen, dass der Westen demokratische Ideen nicht nur für sich beanspruchen darf. So zählen buddhistische Konzile in Indien zu den ersten öffentlichen Generalversammlungen, bei denen Standpunkte verschiedener Parteien eingeholt wurden. Ein weiteres erwähnenswertes Beispiel ist der buddhistisch japanische Kronprinz Shotoku, der bereits im 7. Jahrhundert in der 17-Artikel-Verfassung folgendes festhalten ließ:

„Wichtige Entscheidungen sollte nicht eine Person allein treffen. Sie sollten mit vielen diskutiert werden. Aber weniger wichtige Entscheidungen sollten nicht diskutiert werden. Gewichtige Entscheidungen aber, die fehl laufen können, sollten in Abstimmung mit vielen getroffen werden.“

Ein anderer Punkt der Verfassung könnte als Grund für die obrige Forderung ausgelegt werden:

„Lass uns Abkehr nehmen von Wut und bösen Blicken. Und lass uns nicht empfindlich sein, wenn andere anderer Meinung sind. Denn alle Menschen haben ein Herz, und jedes Herz ist anders. Ihr Gut ist unser Schlecht und andersherum. Wir sind nicht unsagbar weise und sie nicht unsagbar dumm. Beide sind wir nur gewöhnliche Menschen. Wie kann einer eine Regel festlegen, um Richtig und Falsch zu trennen. Denn wir sind alle weise und dumm, so wie ein Ring kein Ende hat. Auch wenn andere uns verärgern und Fehler offenbar werden, auch wenn wir glauben, allein recht zu haben, sollten wir der Mehrheit folgen.“

Fakt ist, dass der Westen nicht den Stein der Weisen in der Hand hat, um jeglichen Problemen, die die Globalisierung mit sich bringt, gewahr zu werden. Fakt ist auch, dass der Westen ebenso problembehaftet und krisenhaft ist wie der Rest der Welt. Doch das Wertesystem¹⁴⁸, das sich gegenwärtig hier etabliert hat, scheint den Schwierigkeiten das Wasser reichen zu können. Solidarität, Stabilität, Offenheit und der Abbau von geschichtlichen Urängsten sind in diesem Zusammenhang den Dia- bzw. Polylog fördernde Wörter.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Aus dem Englischen von Friedrich Griese. Verlag C.H. Beck, München 2007. S. 66-67. Im Folgenden zitiert als: Sen.

¹⁴⁷ Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart: Reclam 1985, S. 15 f. zitiert nach Sen, S. 68.

¹⁴⁸ Erwähnenswert ist unter vielem anderen folgendes: subjektive Individualität, d.h. der Vorrang des Individuums vor dem Kollektiv, seine unveräußerlichen Rechte und der Rationalismus.

¹⁴⁹ Zum Thema 'Globalisierung, multikulturelle Gesellschaft und globale Kultur' sh. Anhang 3.

2.2.2 Kritik aus soziologisch-theologischer Sicht

Ein Blick in die leid- und konfliktvolle Geschichte der Menschheit zeigt, dass das Konflikt-Phänomen nicht nur eine Tatsache, sondern auch unumgänglich ist. Ursache für diese Konflikte war neben Missverständnissen und die dadurch hervorgerufenen Ungerechtigkeiten, das Fehlen von Kommunikation. Gerade deshalb, meint Ali Bulaç, ist die Einrichtung von richtigen und ertragreichen Kommunikationskanälen von Nöten. Er betrachtet das gegenseitige Verständnis sogar als eine Tugend des Menschen.¹⁵⁰ Bezugnehmend auf Huntington erläutert Bulaç, dass das eben erwähnte Konflikt-Phänomen zurückreicht bis hin zu den Anfängen der Menschheit und verweist dabei auf die Geschichte von Kain und Abel.¹⁵¹ Allerdings betont Bulaç, dass es sich beim Konflikt- Begriff von Huntington um ein definitiv anderes Verständnis des Begriffes handelt: Die Vergangenheit weist Auseinandersetzungen zwischen Stämmen, Ländern und Imperien auf, welche es auch heute noch gibt. Streitigkeiten dieser Art, oder auch Klassenkämpfe und Religionskriege stellen Bulaç zufolge einen trügerischen Stand dar. Der ontologische Faktor des Konflikts, so Bulaç, liege in der Natur des Menschen, die teils aggressiv, destruktiv, gnaden- und treulos und hegemonial sei. Bulaç vertritt die Meinung, dass Huntington in seiner Gliederung die gegenwärtige Welt nicht in ihrer wahren Gegebenheit beschreibe, sondern ein Bild entwerfe, wie sie auszusehen habe. Huntington weicht also vom Ist-Zustand der Welt ab. Bulaç artikuliert dies wie folgt: „Huntington, gelecekte *böyle olacak* demiyor, *böyle olmalı* diyordu.“¹⁵² Um diesen Soll-Zustand zu erreichen, werden Sozialwissenschaften, Kultur und Religion missbraucht.

Im Zentrum Bulaç Ausführungen stehen die drei monotheistischen Religionen: das Judentum, das Christentum und der Islam. Die Annahme, dass Religionen aufgrund ihrer tiefen Wurzeln verantwortlich waren für Unruhen, bestreitet er und deutet auf die Religions - und Politikgeschichte des europäischen Mittelalters hin. Kriege, die im Namen der Religion geführt wurden (z.B. Kreuzzüge und innereuropäische Konfessionskriege), brachten tatsächlich tiefe Erschütterungen hervor, verursachten nahezu Völkermorde und zerstörten Kulturgut der Zivilisation. Bulaç stellt dennoch die Frage: „Sahiden dini sebeplere veya din adina yapılan bütün catismalarda rol oynayan hakiki amil *saf din* mi, yoksa geride

¹⁵⁰ Bulaç, Ali (2008): *Din-Kent ve Cemaat – Fethullah Gülen Örneği*. (Gülen Hareketi Araştırmaları Bd. 14). Istanbul: Verlag Ufuk Kitap. S. 216. Im Folgenden zitiert als: Bulaç.

¹⁵¹ 5/Maide, 27-32.

¹⁵² Bulaç, S. 216-218. „Huntington sagt nicht, dass es in Zukunft *so* sein wird, sondern *so* sein soll.“ Übersetzung: Temizsoy.

kendini gizleyen siyasi iktidar mücadeleleri mi?“¹⁵³ und versucht anhand der für die Kreuzzüge vorgeschobenen Begründung – muslimische Ungläubige und Götzendiener ließen Christen nicht ins heilige Jerusalem rein, weshalb es gerettet werden müsse, darauf zu antworten: Jerusalem und andere religiöse Gebiete erhielten erst unter muslimischer Herrschaft ihre wahre Religions-, Gewissens- und Besuchsfreiheit. Viel gravierender ist die Behauptung, dass Muslime Götzendiener seien, v.a. weil die Grundlage des Islam die Einheit Gottes und die damit verbundene Denkweise ist und Paganismus als das Frevelhafteste gilt.¹⁵⁴ Eine nähere Betrachtung der Konfessionskriege – eine tragische Zeit, in der Menschen im Namen der Religion auf den Scheiterhaufen kamen – belegt deren tatsächliche Motivation: Eine Klasse erhebt sich gegen die Aristokratie, wobei sie ihre Legitimation auf religiöser Ebene sucht, stellt Bulaç fest.

Interessant ist, wie Bulaç das Verhältnis von Theologien – welche grundlegende Quellen der Religionen bilden – und deren historischen Praktiken skizziert. Hier nennt er einen tiefgreifenden Fehler, dessen Ursache reinweg menschlicher Art sein soll. Wie jener *menschliche Fehler* Eingang in die drei monotheistischen Religionen gefunden hat, soll im Folgenden kurz dargestellt werden.

Auch wenn es als eine das Maß überschreitende Behauptung bezeichnet werden möge, könne man sagen, dass im Judentum die *Doktrin*, im Christentum die *Interpretation* und im Islam die *Politik* eine wichtigere Rolle einnahmen. Diese drei stellen die Hindernisse dar, die den Religionen die Möglichkeiten nahmen, ihre historischen Funktionen im wahrsten Sinne des Wortes zu erfüllen.

Bulaç schreibt:

„Die Religion, die im Judentum eine rein göttliche Offenbarung und die Errettung des Menschen war, formte sich im Munde der meisten Rabbiner in eine Doktrin, die die Überlegenheit eines Volkes über alle anderen Völker designierte. Das Leben rettende Gesetz von Moses wurde von einer Rabbinergruppe monopolisiert, die von ihnen gezogenen Grenzen rahmten die Religion ein und verschlossen den Nicht-Juden die Türen zum richtigen Weg. Angekommen in der Moderne, trat der Zionismus aufgrund dieser befangenen und extremen Interpretation als eine politisierte Religionsideologie in Erscheinung. Moses jedoch war ein Prophet und mit den Zehn Geboten ein Wegweiser für die ganze Menschheit.

Im Christentum wurde die Religion mit derselben göttlichen Mission angekündigt. Es wurde jedoch mit einer Institution, nämlich der Kirche, identifiziert und die einzig legale Interpretationsautorität einer hierarchisch organisierten Priesterschaft zugeteilt. Bei dieser Religionserfahrung erwarb die

¹⁵³ ebd., S. 220. „Ist der wahre Antrieb für alle Konflikte, die aus religiösen Gründen entstanden sein sollen, die *reine Religion* oder verbergen sich doch politische Machtkämpfe dahinter?“ Übersetzung: Temizsoy.

¹⁵⁴ ebd., S. 220.

Priesterschaft die Zuständigkeit im Namen Gottes zu sprechen und Dogmen aufzustellen, die differenzierten Lesarten und Auslegungen ablehnten. Sie ersetzten ihre zeit- und raumgebundenen religiösen Ansichten durch das Selbst der Religion und unterdrückten diejenigen, die ihnen zuwider handelten. Bei beiden Religionen wurden die heiligen Bücher (Thora und Bibel), die herabgesandt worden waren, um die Menschen in Kenntnis zu setzen, von einer bestimmten Institution oder Klasse verborgen. Es wurde vermieden, dass die einfachen Menschen die Inhaltsebene der göttlichen Lehre erreichten.

Der Islam hat weder eine göttliche Institution besessen, noch hatte er eine Priesterschaft, die den Anspruch hatte, die absolute Autorität für das Interpretationsrecht einzubehalten. Doch war es diesmal die Politik (Machthaber und Machterstreber), die offen oder heimlich ein Hindernis vor der Erfüllung der wahren historischen Funktion der Religion darstellte. Beim Übergang vom Kalifat zum Sultanat ging es sogar so weit, dass die Hauptsymbole der Religion sich in legalisierende Prinzipien der politischen Herrschaft verwandelten, und diejenigen, die gegen die politischen Machthaber opponierten, in die Kategorie der Glaubensabtrünnigen eingestuft und mit dem Vorwurf gegen die Religion selbst opponiert zu haben, getötet wurden. [...]“¹⁵⁵

Erfreulicherweise, so erläutert Bulaç weiters, lernten die Religionen aus ihrer teils tragischen Geschichte, und wissen heute derartigen Fehlern standzuhalten.

Die Eigenschaft unserer heutigen Welt, ein globales Dorf zu sein, hat globale Sicherheitsprobleme mit sich gebracht. Der Globalisierungsprozess, eine Ideologie, die gekennzeichnet ist von Armut und Ungleichheit, so Bulaç, versuche die ganze Welt in einen einzigen und monolithischen Marktplatz zu verwandeln und jegliche Tätigkeit der Menschen in eine Form der Kultur einzuzwängen. Gemeinsame Sorgen der Religionen in dieser krisenbelasteten Zeit sind u.a.: ethnische und religiöse Konflikte, Aufrüstung und Kriegsgefahr, profitorientierte Lobbys, die die internationalen Beziehungen und die Politik missbrauchen, Armut, Hunger, Ungerechtigkeit in der Güterverteilung, Umweltverschmutzung, Bedrohung des ökologischen Gleichgewichts, Straßenkinder, Flüchtlinge, die ihr Zuhause aufgrund von Kriegen und Vertreibungen verlieren, Drogenkonsum und Alkoholismus, Terror und Gewalt, Missbrauch der Technologie (Eingriff in die Privatsphäre des Menschen), verdrehte Darstellung des Laizismus, Atheismus und Materialismus, eine zweck- und sinnlose, lediglich konsumorientierte Kultur, Globalisierung des Nihilismus, der ethisch negative Einfluss der populären Kultur, Hedonismus und Egoismus, Zersplitterung der Familie, das tragische Befinden alter Menschen, psychische Krankheiten, Missbrauch der Religion seitens der Politik, die Herabwürdigung der Frau zum Sexobjekt (seitens der Medien), usw. Ihren Ursprung

¹⁵⁵ Bulaç, S. 221-223. Übersetzung: Temizsoy.

haben all diese Probleme, von denen die ganze Welt betroffen ist, nicht in der Religion. Die moderne Kultur soll es gewesen sein, die sie geprägt hat. Gemeinsame Probleme erfordern gemeinsame Lösungsansätze. Diese sind von den Religionen zu liefern.¹⁵⁶

2.2.3 Philosophische Kritik

2.2.3.1 *Clash of Ignorance* - Edward W. Said

Im Jahre 2001 erschien in *The Nation* Edward Sais Artikel „The Clash of Ignorance“.¹⁵⁷ Darin nimmt er Bezug auf Huntingtons Artikel „Clash of Civilizations“. Said kritisiert die erheblichen Wissensdefizite Huntingtons Argumentation und bemängelt dessen Schlussfolgerungen. Huntington baue seinen Komplex auf den vagen und undeutlichen Gedanken einer Sache, die er *civilization identity* und *the interactions among seven or eight major civilizations* nennt, auf. Seine angriffslustige Denkweise (*belligerent kind of thought*) wurde stark beeinflusst von Bernard Lewis, dessen Artikel „The Roots of Muslim Rage“ seine *ideological colors* manifestiere. Said zitiert Huntington „The challenge for Western policy-makers is to make sure that the West gets stronger and fends off all the others, Islam in particular“, und erachtet auf nahezu sarkastische Art dessen Annahme – seine Perspektive sei die einzig Richtige – als genierlich. Mit seinem gleichnamigen Buch, das er 1996 veröffentlichte, habe Huntington nicht nur sich selbst irritiert, sondern auch belegt, welch ungeschickter und uneleganter Denker er sei.

„But we are all swimming in those waters, Westerners and Muslims and others alike. And since the waters are part of the ocean of history, trying to plow or divide them with barriers is futile.“ [...] “The Clash of Civilizations” thesis is a gimmick like “The War of the Worlds”, better for reinforcing defensive self-pride than for critical understanding of the bewildering interdependence of our time.“

Said erläutert, dass „die schrecklichen Konflikte, bei denen Menschen unter falschen Herdenbegriffen wie ‘Amerika’, ‘der Westen’ oder ‘der Islam’ vereinnahmt und trotz ihrer Pluralität mit einer fiktiven kollektiven Identität ausgestattet werden, dürfen nicht länger eine derart große Macht über die Menschen haben. Vielmehr müssen sich die Menschen solchen Einflussnahmen widersetzen. [...] Statt auf den manipulierten ‘Kampf der Kulturen’ müssen wir auf eine erstarkende Zusammenarbeit der verschiedenen Kulturen setzen, die einander überlappen und beeinflussen und sich zu weitaus interessanteren

¹⁵⁶ Bulaç, S. 223.

¹⁵⁷ Said, Edward (2001): The Clash of Ignorance. In: The Nation, 18.10.2001.
<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>. Stand: 20.08.2009.

neuen Gebilden zusammenfügen, als es nach irgendwelchen verkürzten oder abwegigen Auffassungen vorgesehen ist.“¹⁵⁸

2.2.3.2 *Aufgezwungene Identitätsschubladen: Von der Tatsache, dass es keinen Krieg der Kulturen gibt*

Charakteristisch geworden ist für viele bedeutsame Theorien über Kultur, dass sie die Menschen nicht nach ihren unterschiedlichen Identitäten bewerten, sondern nach ihren hineingeborenen Traditionen und insbesondere heutzutage nach ihrer Religion klassifizieren. Eine Theorie vom Kampf der Kulturen glaubt eine Konfrontation der Gemeinschaften, ist sich des Umstandes, dass sie eine solche Konfrontation, die kaum bestand, zumindest nicht in diesem Maße, erst erzeugt und entfacht, nicht bewusst.¹⁵⁹

Amartya Sen streitet eine Einteilung der Menschen nach bestimmten Kulturen ab, bezeichnet diese primitive Herangehensweise als reduktionistisch und erläutert, dass dies einer der grundlegenden Irrtümer des *Kampfes der Kulturen* sei. Zur Frage nach dem Zusammenprall von Kulturen könne es erst gar nicht kommen, da die Beschränkung der Menschen auf eine einzelne Dimension, nämlich der Kultur¹⁶⁰, scheitere. Er spricht von der *Illusion der Singularität*. Der zufolge ist den Menschen die Chance verweigert, sich mit mehreren Zugehörigkeiten auszuzeichnen und Mitglied mehrerer Kollektive zu sein. Tatsache und auch elementare Erkenntnis jedoch ist, dass Menschen zu den unterschiedlichsten Kollektiven gehören, und eine jede dieser Kollektive dem Menschen eine spezifische Identität verleiht, der - je nach Umstand - eine andere Bedeutung zugemessen werden kann. Sen verdeutlicht dies anhand eines Beispiels: eine Person kann gleichzeitig Frau, Anwältin, Vegetarierin, Jazzliebhaberin, Heterosexuelle oder Verfechterin der Rechte von Schwulen und Lesben, sein - ohne, dass eine ihrer genannten Eigenschaften in Widerspruch zueinander steht. Zum Problem der Singularität kommt ein weiteres dazu: die Schlichtheit, mit der die Weltkulturen beschrieben werden. Die Mannigfaltigkeit, die Menschen durch verschiedene Identitäten erlangen, wird durch eine solche Klassifizierung homogenisiert. Darüber hinaus blickt die *Theorie vom Kampf der Kulturen* einerseits über Differenzen innerhalb ein und

¹⁵⁸ vgl. Said. <http://www.monde-diplomatique.de/pm/2003/09/12/a0005.text.name,askgc4jFO.n,10>. Stand: 04.07.2009.

¹⁵⁹ Sen, S. 186.

¹⁶⁰ Huntington unterscheidet die Begriffe Kultur und Religion nicht, daher die Bezeichnung „islamische“, „westliche“ oder „hinduistische“ Kultur.

derselben Kultur, andererseits über Korrelationen zwischen den verschiedenen Kulturen hinweg und schwächt sich somit mit einer weiteren Verfehlung.¹⁶¹

Exkurs 2: Sen – Diversität trotz Religiosität

Der Fokus der Argumentation Sens liegt auf dem Begriff der Identität. Er erläutert, dass Religion kein allumfassender Identitätsfaktor ist. Vielmehr bestimmen sich Menschen durch Sprache, Literatur, Musik, aber auch Beruf, Geschlecht, politische Einstellung, ästhetischer Geschmack, usw. Insofern ist die religiöse Einstellung nur eine neben vielen anderen. Dies wiederum lässt den Schluss zu, dass ein starker, religiöser Glaube mit einer toleranten, politischen Sichtweise durchaus vereinbar ist. Die Geschichte verdeutlicht dies anhand bedeutender Persönlichkeiten wie Sultan Saladin oder Akbar dem Großen.¹⁶²

Die Annahme, die Unterteilung der Menschheit nach Religionen erleichtere deren Verständnis, möchte Sen bestreiten. Diese, in der Kulturanalyse der letzten Jahren immer gängiger gewordene Klassifikation, würde, wenn man sie zum Ausgangspunkt für soziale, politische und kulturelle Analysen mache, all die anderen, von den Menschen selbst gewählten Identitäten zunichte machen.¹⁶³ Hinzu kommt, dass Menschen, die dieselben Zugehörigkeiten verinnerlicht haben, sich dennoch nicht nur im Sozialverhalten, sondern auch in der Einstellung zu jeglichen Themen, wie z.B. in der Haltung gegenüber dem Westen, unterscheiden können. Dies wiederum ist keine Erscheinung der Moderne, sondern zeichnet sich durch die gesamte Geschichte hin durch.¹⁶⁴ Weder die religiöse noch die kulturelle Identität eines Menschen determiniert all seine Ansichten, trotz ihrer Bedeutsamkeit. In diesem Zusammenhang erscheint die Frage, ob nun eine Religion, zu der sich jemand bekennt, intolerant oder wohlwollend ist, überflüssig. Viel entscheidender ist hier die Suche nach einer Lösung, die sowohl

¹⁶¹ Sen, S. 58-60.

¹⁶² Der Umstand, dass Sultan Saladin während der Kreuzzüge im 12. Jahrhundert für den Islam kämpfte, war kein Hindernis für ihn, zeitgleich dem bekannten jüdischen Philosophen, Maimonides, der aus Europa floh, an seinem Hof nicht nur Zuflucht, sondern auch eine achtbare Stellung zu geben. Großmogul Akbar hingegen kodifizierte bereits im 17. Jahrhundert Minderheitsrechte, worunter auch die Religionsfreiheit für alle enthalten war. Weiters engagierte er sich für einen offenen Dialog, veranstaltete Diskussionen, zu denen er Denker des Islam, Hinduismus, des Christentums und des Judentums, der Parsen und Dschinas und sogar Atheisten einlud. Parallel dazu herrschte in Europa die Inquisition. vgl. Sen S. 31.

¹⁶³ ebd., S. 72.

¹⁶⁴ vgl. Ibn Battuta (14. Jh. Berber, der Forschungsreisen nach Asien und Afrika unternahm) Verwunderung über die Freundschaft zweier seiner Freunde mit Frauen. In: Sen, S. 75.

Religion als auch andere Identitäten miteinander vereinbaren lässt. Sen sieht in der Reduktion des Menschen auf eine singuläre Identität, insbesondere auf eine religiöse Identität, nicht nur eine Verletzung der menschlichen Würde, sondern auch den Auslöser maßgeblicher Probleme und eine Gefahr, die Welt in Flammen zu setzen.¹⁶⁵ Hingegen die Anerkennung seiner multiplen Identitäten bewirke zweifellos einen positiven Schritt zur gegenseitigen Akzeptanz.

Ebenso möge Kultur nicht beschränkt werden auf Religion, Ethnie oder Nationalität. Dies verschaffe ein nur spärliches Bild des Begriffes. Dass Kultur unser Denken und Handeln, unsere Lebensqualität prägt, stellt Sen außer Frage. Doch er bestreitet die Absolutät und Unvermeidlichkeit der Kultur in gesellschaftlichen Situationen,¹⁶⁶ da auch sie von äußeren Faktoren, wie der Klasse, Rasse, des Geschlechts und des Berufes beeinflusst wird. Darüber hinaus kann eine, als gleiche bezeichnete Kultur, in verschiedenen Gesellschaftskreisen variierende Ausprägungen aufzeigen. Der Aspekt, dass auch Kultur eine Transformation durchmacht und niemals stillsteht, ist ebenfalls zu beachten.¹⁶⁷

Um einen weiteren Mangel, den Huntingtons Theorie aufweist, zu veranschaulichen, stellt Sen die Frage, ob Indien eine hinduistische Kultur – wie das Land von Huntington eben klassifiziert wird – ist. Indien ist ein Land, in dem mit einer Zahl von 145 Millionen – nach Indonesien und Pakistan – die meisten Muslime leben. Kunst, Musik, Literatur, Küche und viele anderen Lebensbereiche der heutigen indischen Kultur entstanden durch eine Synthese der Beiträge von Hindus und Muslimen – in anderen Worten: eine indische Kultur ohne den Einfluss von Muslimen sowohl in der Geschichte, als auch heute, ist unvorstellbar. Aber nicht nur der Islam ist in Indien von großer Bedeutung. Der Buddhismus hat nicht nur seine Wurzeln in diesem Land, sondern dieses war auch über 1000 Jahre sein Reich. Agnostische und atheistische Schulrichtungen¹⁶⁸ fanden hier ebenso Heimatstätte, wie christliche und jüdische Gemeinden. Unter Berücksichtigung all dieser Tatsachen erscheint die Kritik an Huntingtons These berechtigt, zumal eine abstruse Aufteilung des Landes nach Religionen es lediglich brüchig macht.

Mangelnde Geschichtskennntnis macht die Theorie vom Kampf der Kulturen

¹⁶⁵ ebd., S. 32.

¹⁶⁶ ebd., S. 114-122.

¹⁶⁷ vgl. Anhang 2 und 3.

¹⁶⁸ z.B. die Carvaka und die Lokayata

gegenstandslos, da die Geschichte doch unerschöpflich - hinsichtlich Beispiele - ist, die das Bild der Beziehungen, Gemeinsamkeiten und des gegenseitigen Einflusses der verschiedenen Kulturen ungetrübt darstellen.

Unrichtig ist es gleichermaßen die westliche Kultur als Wiege der Toleranz und Freiheit zu bezeichnen. Diese werden als entscheidendes Unterscheidungsmerkmal zwischen der westlichen und den restlichen Kulturen genannt. Unfähigkeit zur Toleranz wird dem Kampf der Kulturen zugrunde gelegt. Die Thesen Huntingtons lassen sich empirisch in keiner Weise begründen.

Sens Kritik gilt hier nicht nur der Theorie vom *Kampf der Kulturen*, die permanent Feindschaft und Zwietracht beschwört, sondern auch all jenen Gegnern, die eine friedliche Beziehung zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen anstreben. Selbstverständlich ist ein derartiger Umstand begehrenswert, doch auch sie begeben sich in dieselbe Unzulänglichkeit wie die Vertreter des *Kampf der Kulturen* - denn sie „teilen dasselbe farblose Bild einer in Kultur-Kästchen aufgeteilten Welt“.¹⁶⁹ Folgendes Beispiel präzisiert Sens Kritik: Um dem Feindbild, das im Allgemeinen im Westen dem Islam zugeschrieben wird, entgegenzutreten, plädieren Muslime immer mehr für das Kundtun der Botschaft, dass der Islam eine Religion des Friedens ist. Indem ein Stereotyp durch einen anderen ersetzt wird, wird erneut derselbe Fehler begangen, der das geistige Fundament der Theorie darstellt. Folgen dieser Denkfehler sind Missverständnisse, Konfrontation und die Beseitigung der Möglichkeit einer Gesellschaftsanalyse aus produktiveren Perspektiven.

Eine ähnliche Position nimmt Navid Kermani ein: Beide Ausdrücke *Kampf der Kulturen* wie *Dialog der Kulturen* sind strittig, da die Realität viel komplizierter, ambivalenter und widersprüchlicher ist.¹⁷⁰ Kermani ist der Ansicht, dass ein *Dialog der Kulturen* sein Gegenmodell vom *Kampf der Kulturen* bestätige. Eine solche Analyse verstärke das Bild, dass sich Islam und Westen bekämpfen würden. Weiters sei die Gesellschaft so vermischt, dass eine derartige Reduzierung vernunftwidrig sei.¹⁷¹

¹⁶⁹ Sen, S. 55–56.

¹⁷⁰ <http://erenguevercin.wordpress.com/2009/03/05/mir-geht-die-opferrhetorik-gehorig-auf-die-nerven/> Stand: 05.07.2009.

¹⁷¹ Kermani, Navid (2009): „Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime“. München: C.H. Beck. S. 122. Im Folgenden zitiert als: Kermani. Unklar bliebe z.B. die Einordnung der 3.Generation muslimischer Einwanderer, westlicher Muslime, aber auch umgekehrt der orientalischen Christen usw.

2.2.3.3 Vom Zusammenfluss der Kulturen¹⁷²

Der Westen internalisiert eine Angst vor dem *Anderen*, fühlt sich permanent bedroht. Einwanderer sind es v.a., die ihn bangen lassen. Denn je näher der *Andere* ist, desto größer ist die Angst. Doch derartige Ängste sind nicht nur auf den Westen (insb. Europa) beschränkt, ähnliche Entwicklungen sind in vielen Ländern der Welt zu beobachten.¹⁷³ Prophezeit wird von Medien, aber auch Wissenschaftlern der *Kampf der Kulturen*, denn die Welt stehe am Rande einer Katastrophe.¹⁷⁴ Das Ausmaß der Katastrophe, die durch das Fremde ausgelöst wird, ist unabsehbar. Bei der Popularisierung einer homogenen Kultur¹⁷⁵ akzentuieren die Verkünder den ihres Erachtens nach unüberbrückbaren Unterschied zum Anderen, begraben gemeinsame Wurzeln und gleichzeitig auch ein großes Stück Geschichte.¹⁷⁶

Trojanow und Hoskoté versuchen in ihrem Werk „Kampfabsage“ anhand mehrerer Beispiele¹⁷⁷ die von ihnen mit der Metapher des Flusses dargestellten Zusammenflüsse und gegenseitige Inspiration der Kulturen zu verbildlichen. Kein Strom, so schreiben sie, könne den Ozean erreichen, ohne von Neben- und Zuflüssen gespeist zu werden, wobei sich an den Stellen, an denen Wässer zusammenfließen, sich stets was ergänze, verdränge, verändere und erneuere.¹⁷⁸ Der Geschichtsprozess wird meist auf eine einzige Vergangenheit reduziert. Vergleicht man jedoch die einzelnen Vergangenheiten, wird das Mosaik einer jeden Kultur sichtbar. Die Auffassung, eine stabile Kultur bewahre die eigene Identität, lässt mögliche Zusammenflüsse erst gar nicht zustande kommen, obwohl der Facettenreichtum als ein belangreiches Merkmal der Globalisierung Beachtung findet. Trojanow und Hoskoté legen den Zusammenfluss

¹⁷² vgl. Trojanow/Hoskoté.

¹⁷³ vgl. die fiktive Bewegung der „Hindutva“ in Indien, die keine Minderheiten akzeptiert;

¹⁷⁴ „Edge of Disaster“- Titel einer Sendung auf CNN, zitiert nach Trojanow, S. 12.

¹⁷⁵ Dieser Prozess etablierte sich erst/bereits im 19. Jahrhundert.

¹⁷⁶ vgl. Hoskote, Ranjit/Trojanow, Ilija (2007): *Kampfabsage - Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen*. München: Blessing. S. 12. Im Folgenden zitiert als: Hoskote/Trojanow.

¹⁷⁷ Als eine Präzision ihrer Überzeugung vom Zusammenfluss wird das Zusammenleben von Hindus und Muslimen, das jahrhundertlang einwandfrei funktionierte, angeführt. Denn, so schreibt Trojanow in seinem Roman „*Nomade auf vier Kontinenten*“, sei die tatsächliche Existenz nur jene Gottes, wir hingegen seien nichts weiter als seine Manifestation, ebenso das Universum. Dieser Gedanke zerstöre Barrieren zwischen Menschen, zwischen den Glaubensrichtungen, wodurch ein Leben in Frieden möglich gewesen sein soll, egal wie man sich nannte. *Nomade auf vier Kontinenten*, S. 143-144.

¹⁷⁸ Hoskote/Trojanow, S. 15.

allerdings als eine vitale und dynamische Energie¹⁷⁹ fest, die für die Entfaltung einer Kultur genauso unabdingbar ist wie die Schwerkraft für die Natur. Dabei kam bzw. kommt ein Zusammenfluss nicht immer friedlich zustande, denn die Berührung von einander Fremdem, Anderem zieht unumgänglich Konflikte nach sich. Auch Kriege, Missverständnisse, Versklavung, Exil, u.a. leiteten kulturelle Umgestaltungen ein. Ebenso unvermeidbar ist der Kontakt mit dem *Unterschied*, diesen nämlich lebe man, Trojanow zufolge, jeden Tag. Wahrgenommen wird der Unterschied durch Austausch. Austausch wiederum brauche gewisse Voraussetzungen: zumindest zwei Seiten, *eine gewisse Freiheit von selbstgefälligem Dogma, grundlegende Neugier, intellektuelle Toleranz und ein Interesse an dem, was anders ist, was man nicht gemeinsam hat und was anders konditioniert ist*.¹⁸⁰

Der Toleranz-Begriff von heute wird bei einem Vergleich mit dem Verständnis von Toleranz eines al-Andalus nicht standhalten können. Eine christlich-jüdische Tradition, auf die sich Vertreter des *Kampfes der Kulturen* immer wieder berufen, wird von Theologen beiderseits strengstens als Widerspruch-in-sich abgelehnt, zumal das Christentum aus jüdischer Sicht ein Irrglaube ist, und Juden in Europa über Jahrhunderte hinweg christlicher Gewalt ausgesetzt waren.

Massiv beeinträchtigt wird der kulturelle Zusammenfluss heute durch aggressive Ideologien, gewaltbereite Fundamentalisten und Radikale, die für ihr Handeln religiöse Motive vorschieben. In einem kurzen Vergleich der Politik Bushs und Bin Ladens, bezeichnet Trojanow einen als das Spiegelbild des anderen und setzt deren Vorgehen gleich. Beide interpretieren aus Traditionen *ihre* fundamentalistische Wahrheit, zwingen diese schließlich anderen auf und verweigern jegliche Dialogbereitschaft.¹⁸¹ Sie kreieren ein *klares Feindbild*, betrachten die Welt als einen Spielplatz, auf dem für andere keine Möglichkeiten gegeben sein sollen. Aus diesem Grund führen sie Krieg.

Auch Trojanow führt den *Kampf der Kulturen* als eine unsinnige Erfindung aus, da *Kultur ein Teil der menschlichen Erfahrung und Ausdrucksweise ist und nicht in die Primitivität von Konfrontation hineingepresst werden könne*.¹⁸² Er kritisiert Huntingtons These als unzusammenhängend und in sich widersprüchlich. „*Wahrheit hat mehr mit wirtschaftlicher*

¹⁷⁹ ebd., S. 18–19.

¹⁸⁰ ebd., S. 25.

¹⁸¹ Neben Bush und Bin Laden sind hier auch alle anderen Verächter des kulturellen Zusammenflusses und Dialogs gemeint.

¹⁸² ebd., S. 138.

und politischer Machtverteilung zu tun als mit fundamentalen kulturellen Unterschieden“.¹⁸³ Kulturelle Existenz ist Trojanow zufolge ein kumulativer Prozess. Das Erbe, das unterschiedliche Zivilisationen durch gegenseitigen Austausch hervorbrachten, ist viel bemerkens- und beachtenswerter als die eine oder andere Differenz.

2.3 Eurozentrismus: Vom Überlegenheitsgedanken des Westen

Die Vorstellung vom Westen als „Krönung der Menschheit“ wurzelt vorerst im Kolonialismus, spitzte sich in der Zeit des Imperialismus zu und erfährt nun seit nahezu 100 Jahren seine Blütezeit. Unabdingbar sind in diesem Kontext „rassentheoretische“¹⁸⁴ Fragen (Fragen nach der Rassenreinheit, Sprachreinheit, Volks- oder Stammesreinheit¹⁸⁵), die von bedeutenden Philosophen, Wissenschaftlern und Schriftstellern vertreten wurden. Rasse bezeichnet, vielen Vertretern der Rassentheorie zufolge, eine nicht nur körperliche, sondern auch seelische Ungleichartigkeit und v.a. Ungleichwertigkeit.¹⁸⁶ Wird nun aufgrund dieser Ungleichartigkeit und Ungleichwertigkeit ein „Recht auf Herrschaft“ postuliert, ist von Rassismus die Rede.¹⁸⁷ Jegliche barbarische Lebensform, die eine Gefahr für die koloniale Ideologie darstellte, war stillzulegen, wozu wiederum alle Mittel legitim waren.¹⁸⁸ Kant veröffentlichte 1764 die Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, in der er ein Kapitel dem Nationalcharakter der Afrikaner widmet:

„Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hundertausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgendeiner andern rühmlichen Eigenschaft etwas

¹⁸³ ebd., S. 223.

¹⁸⁴ Der Begriff „Rassentheorie“ ist heute ein veralteter; dennoch soll hier kurz auf ihn in - Bezug auf die Entstehung der Idee des vollkommenen Westens - kurz eingegangen werden, ohne jedoch dabei die Breite des Begriffes „Rassismus“ genauer zu erläutern.

¹⁸⁵ Wimmer, Franz M. (1989): Rassismus und Kulturphilosophie. In: Gernot Heiß u.a., Hg. Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik. S. 11.

<http://sammelpunkt.philo.at:8080/1876/> Stand: 09.10.2011. Im Folgenden zitiert als: Wimmer (1989).

¹⁸⁶ Sawicki, Franz: Geschichtsphilosophie. zitiert nach Wimmer (1989), S. 3.

¹⁸⁷ ebd., S. 4.

¹⁸⁸ vgl. Wimmer (1989), S. 5. Wimmer führt hier als Mittel Erziehung, Sklaverei, Zivilisierung, Ausbeutung der Märkte, usw. an.

Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel emporschwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint ebenso groß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.“¹⁸⁹

Kant spricht den Afrikanern Verstandesfähigkeit ab, ihre Gemütsfähigkeit hingegen ist auf dem niedrigsten Niveau anzusiedeln. Die Menschheit habe ihre größte Vollkommenheit „in der Race der Weißen“, während gewisse negative Eigenschaften Afrikanern von der Natur auferlegt worden sind.¹⁹⁰

Zweifelsohne wurde Kant von anderen wichtigen Denkern seiner Zeit beeinflusst. So schreibt Hume:

„I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men [...] to be naturally inferior to the whites. [...] Such a uniform and constant difference could not happen in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwixt these breeds of men.“¹⁹¹

Nicht weniger beachtenswert erscheint der Erfindungsreichtum Montesquieus. Er vertritt die Meinung, dass die Hautfarbe Geistesfähigkeit bestimme. Demnach ist ein heller Kopf weiß, ein schwarzer hingegen umnachtet.¹⁹²

Kant mangelte es nicht an Quellen, die ihm ein anderes, facettenreiches positives Bild der Afrikaner vermittelten. Er war sich einer differenzierten Kultur der Afrikaner sehr wohl bewusst, dennoch zog er es vor, rassen- und kolonialideologische Thesen und Scheinargumente, die keineswegs empirisch fundiert waren, zu vertreten. Trotz der Kenntnis anderer Standpunkte¹⁹³, scheint Kant unbedacht rassistische Thesen zu übernehmen, revidiert seine daraus gezogenen Theorien nicht und gerät ins Kreuzfeuer der Kritik. Schließlich gilt ja er als *der Aufklärer*:

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung

¹⁸⁹ Kant zitiert nach Wimmer (1989), S. 8.

¹⁹⁰ Firla, Monika (1997): Kants Thesen vom "Nationalcharakter" der Afrikaner, seine Quelle und der nicht vorhandene "Zeitgeist". In: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst – IWK- Wien. Rassismus und Kulturalismus. H. 3, 1997. S. 8. <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/iwkmitt97.html>. Stand: 02.04.2010. Im Folgenden zitiert als: Firla (1997).

¹⁹¹ Essay „Of National Characters“, 1748. ebd., S. 9.

¹⁹² ebd., S. 7-10.

¹⁹³ Adel und Klerus vertraten eine kontroverse Meinung: die schwarze Hautfarbe bezeichnet der Klerus als „Werk Gottes“; Afrikaner nahmen in europäischen Heeren teilweise wichtige Positionen ein; wohlbekannt ist v.a. Anton Wilhelm Amo, Philosophie-Professor in Halle und Jena im 18. Jh. vgl. Firla, S. 13.

*eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht aus Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. 'Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!' ist also der Wahlspruch der Aufklärung."*¹⁹⁴

Gerade aus diesem Grund ist Kants Vorstellung über die Afrikaner keineswegs legitimierbar. Herabwürdigender sind Hegels Äußerungen über Schwarzafrika in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:

*„Der Neger stellt [...] den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will; es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.“*¹⁹⁵

Hegel setzt seine Demütigungen fort, behauptet, dass *Neger* zu keiner Entwicklung und Bildung fähig wären, schon immer so gewesen seien und, dass Sklaverei der einzige Bezug sei, den sie zu den Europäern haben.

Die großen Denker des 18. Jahrhunderts waren es also, die den Afrikanern (*Negern*) das Menschsein absprachen. Keines der vorgebrachten Argumente kann aufrecht gehalten werden, ganz im Gegenteil: sie lancieren eine „*philosophisch analytische Leistung von ganz erstaunlichem Unvermögen*“.¹⁹⁶

Edmund Husserl folgt Kant und Hegel: Er geht von einer Sonderstellung und überragenden Leistung der griechisch-europäischen Philosophie aus und vertritt eine Überlegenheit Europas bzw. europäischer Völker gegenüber anderen.¹⁹⁷ Elmar Holenstein kritisiert wesentliche Aussagen Husserls in seiner Kulturphilosophie. Holenstein meint, dass diese weder dem aktuellen Forschungsstand in den empirischen Wissenschaften entsprächen, noch wären sie in der Lage jegliche Probleme, mit denen wir in einer multikulturellen Gesellschaft konfrontiert sind, zu bewältigen. Schließlich führt er ein Zitat von Max Weber an, in dem es heißt, dass es auf dem Gebiet des Denkens über den *Sinn* der Welt und des Lebens nichts gibt, was nicht in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre. Dieses Zitat ist mit dem Geist der europäischen Intellektuellen der Zeit um den Ersten Weltkrieg gänzlich unvereinbar, da

¹⁹⁴ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481- 494, zitiert nach: Immanuel Kant, Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleiner Schriften, hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg 1999, S. 20-22.

¹⁹⁵ Wimmer (1989), S. 9-10.

¹⁹⁶ Firla (1997), S. 12.

¹⁹⁷ Auf die genaue Kulturphilosophie Edmund Husserls soll hier nicht näher eingegangen werden. Die hier sehr grob angeführten Aussagen entsprechen nur einem Bruchteil dieser.

diese vielmehr, ebenso wie Husserl, auf der Überlegenheit Europas beharrten. Allerdings ist Webers Gedanke nicht nur für philosophische Fragen relevant. Errungenschaften in der Technik und in der Medizin, Erkenntnisse in sämtlichen Wissenschaften gehen auf außereuropäische Kulturen zurück. Doch der enorme Aufstieg Europas in den Wissenschaften und dessen wirtschaftliche und politische Dominanz weltweit, ließen die Erfahrungen anderer Kulturen zwar nicht völlig auslöschen, verdrängten diese jedoch durch ihre Weiterentwicklungen derer Ansätze.¹⁹⁸

„Was in diesem Jahrhundert schubweise immer wieder als 'europäische Moderne' zur Diskussion gestellt wird, ist vielleicht in der Gestalt, die es gefunden hat, ein europäisches Projekt (Ideal), aber keineswegs ausschließlich ein europäisches Produkt.“¹⁹⁹

1996 erscheint in der Foreign Affairs Huntingtons Artikel „The West: Unique, not Universal“.²⁰⁰ Hierin strebt Huntington eine Glorifizierung der westlichen Kultur als überlegene und einzigartige Kultur an. Sein weiteres Anliegen ist die Legitimation des Herrschaftsanspruches des Westens aufgrund folgender, ihn von den anderen Kulturen abhebender, Charakteristika:

- *The Classical legacy*, das klassische Erbe soll lediglich vom Westen vollkommen rezipiert worden sein, insbesondere die griechische Philosophie, Rationalismus, Römisches Recht und Latein.
- *Western Christianity*, nur der Westen sei geprägt vom Christentum
- *European languages*, deren Sprachenvielfalt stelle ein Unikat dar
- *Separation of spiritual and temporal authority*, eine Trennung von weltlicher und geistlicher Autorität
- *Rule of law*, Rechtsstaatlichkeit
- *Social pluralism and civil society*, sozialen Pluralismus und Zivilgesellschaft
- *Representative bodies*, repräsentative Körperschaften und
- *Individualism*, Individualismus gebe es nämlich ausschließlich im Westen.²⁰¹

Zwar lanciert Huntington seine Argumentation als Neuentdeckung, diese korrespondiert jedoch auffallend mit Ernest Renans Erklärung über die „semitischen

¹⁹⁸ Holenstein, S. 230-253.

¹⁹⁹ vgl. ebd.

²⁰⁰ Huntington, Samuel P. (1996): The West: Unique, not Universal. In: Foreign Affairs, November/December 1996, Volume 75 No. 6.

²⁰¹ Ruf, Werner: Muslime in den internationalen Beziehungen – das neue Feindbild. In: Schneiders, S. 120 ff.

Völker“ in seiner Vorlesung aus dem Jahr 1883. Ihm zufolge sind die semitischen Völker „wegen der schrecklichen Schlichtheit des semitischen Geistes, die den menschlichen Verstand jeder subtilen Vorstellung, jedem feinsinnigen Gefühl, jedem rationalen Forschen unzugänglich macht, um ihm die immer gleiche Tautologie ‘Gott ist Gott’ entgegenzuhalten“,²⁰² unfähig zu wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen“.²⁰³

Daraus schließt Huntington, dass der wahre Wert der westlichen Kultur nicht in ihrer Universalität, sondern in ihrer Einzigartigkeit liege.²⁰⁴ Werner Ruf bemängelt Huntingtons Schlussfolgerung und betont, dass diese Erläuterung Rassismus sei, der das alte antisemitische Klischee auf den „Islam“ projiziert, wobei es hier nicht mehr um eine rassistisch-biologische, sondern um eine kulturalistische Argumentation handle. Einerseits wird der Orient zum Reich der Untermenschen herabgewürdigt, andererseits ist er aber auch Projektionsort von Sinnlichkeit und Lüsten, die im strengen Moralkodex des Christentums keinen Platz haben. Diesen beiden Charakteristika ist gemeinsam, dass der Orient zum Gegenteil von Vernunft, Freiheit und Veränderbarkeit stilisiert werden kann.“²⁰⁵

2.4 Kritik am Eurozentrismus und dessen Konstrukt: dem Orientalismus

Edward Saids These, Orientalismus sei ein Konstrukt²⁰⁶ des Westens zur Machthaneignung - und sicherung („Die Beziehung zwischen Okzident und Orient ist ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis“²⁰⁷), sorgte bei der Veröffentlichung seines Buches „Orientalism“ 1978 für großes Aufsehen. Orientalismus wurde zur Legitimation der Kolonisation etabliert. Der Westen instrumentalisierte ihn, um in den Kolonialgebieten seine Überlegenheit²⁰⁸ auf politischer, kultureller, intellektueller und

²⁰² Ernest Renan (1984): „De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation“, in: Oeuvres complètes. Paris. zitiert nach Ruf.

²⁰³ vgl. Ruf, W. In: Schneiders, S. 122.

²⁰⁴ Huntington, Samuel P. (1996): The West: Unique, not Universal. In: Foreign Affairs, November/December 1996, Volume 75 No. 6.

²⁰⁵ Ruf, W. In: Schneiders, S. 122.

²⁰⁶ Said bezeichnet geographische wie kulturelle Konstrukte wie „Orient“ und „Okzident“ als bloßes Menschenwerk.

²⁰⁷ Said, Edward (2009): Orientalismus. Aus dem Engl. von Hans G. Holl. Frankfurt am Main: Fischer. S. 13-14. Im Folgenden zitiert als: Said.

²⁰⁸ Westler betrachteten sich selbst als gehoben und sehr entwickelt.

auch moralischer Ebene zu demonstrieren. Said zitiert Jean-Baptiste-Joseph Fourier und Karl Marx

*„...in ihrem Eifer und Ehrgeiz [...] warten die Europäer ungeduldig darauf, ihre neuen Machtinstrumente einsetzen zu können [...]“*²⁰⁹

*„Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden.“*²¹⁰

und schreibt:

*„Orientalismus ist ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken [...] Der Orientalismus muss als Diskurs aufgefasst werden, um wirklich nachvollziehen zu können, mit welcher enorm systematischen Disziplin es der europäischen Kultur in nachaufklärerischer Zeit gelang, den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen - ja, sogar erst zu schaffen.“*²¹¹

*„Hier sind die Westler und da die Orientalen. Erstere herrschen, Letztere müssen beherrscht werden, was gewöhnlich bedeutet, ihr Land zu besetzen, ihre inneren Angelegenheiten genau zu regeln, ihr ganzes Hab und Gut in den Dienst der einen oder anderen westlichen Macht zu stellen.“*²¹²

*„Die Strategie des Orientalismus fußt fast durchgängig auf einer so flexibel angelegten Position der Überlegenheit, dass sie es dem Westler erlaubt, in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten.“*²¹³

*„Denn letzten Endes war der Orientalismus eine politische Realitätskonstruktion, deren Struktur die Differenz zwischen dem Bekannten (Europa, der Westen, „wir“) und dem Fremden (der Orient, der Osten, „die“) betonte. In gewissem Sinne schuf sie die beiden Welten erst, um sie dann vorauszusetzen.“*²¹⁴

Es versteht sich von selbst, dass die „Westler“ dabei „das“ Andere als minderwertig betrachteten. So bezeichneten Adjektive wie irrational, emotional, unbeständig, unzuverlässig, unlogisch, naiv und grausam die Araber; rational, objektiv, effizient, logisch, prinzipiengetreu, wissenschaftlich und human war demgegenüber die westliche Person.²¹⁵ Solch ein Bild des Orients war für den Westen erforderlich, nicht nur, um sich

²⁰⁹ Jean-Baptiste-Joseph Fourier, Description de l'Égypte (1809).

²¹⁰ aus: Karl Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. zitiert nach Said, S. 7. Said zitiert hier Marx bezogen auf den Orient. Das Zitat von Marx hingegen stammt aus seinem oben erwähnten Werk, das sich auf den Staatsstreich Louis Napoleons bezieht und von den Klassenkämpfen handelt.

²¹¹ Said, S. 11-12.

²¹² ebd., S. 49.

²¹³ ebd., S. 16.

²¹⁴ ebd., S. 57.

²¹⁵ vgl. Said: Orientalism, S. 31-49 und Said, S. 64.

von dem Anderen abzugrenzen, sondern durch diese Abgrenzung erst konnte er seine Identität klar umreißen.

“Der Orient grenzt nicht nur an Europa an, er barg auch seine größten, reichsten und ältesten Kolonien, ist die Quelle seiner Zivilisation und Sprachen, sein kulturelles Gegenüber und eines seiner ausgeprägtesten und meist variierten Bilder des ‘Anderen’. Überdies hat der Orient dazu beigetragen, Europa (oder den Westen) als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Gegenerfahrung zu definieren.”²¹⁶

Zudem war diese unüberbrückbar scheinende Kluft bestimmt von Hegemonieansprüchen. Das - zu Beginn zur Legitimation der Kolonialisierung - vorsätzlich kreierte Bild des Orients, hielt bis heute stand. Stereotypen werden unreflektiert übernommen. Der Begriff Orient bündelt quasi alle Kulturen und Gesellschaften des Ostens, ignoriert all deren Feinheiten in sich selbst, aber auch die Differenzierungen dieser Kulturen untereinander. Eine derartige Vergröberung ist Said zufolge absurd. Der Orient, das gefährliche, unterentwickelte und exotische Bündel als Kontrast zum Westen. Diese eurozentristische Schematisierung und Unterdrückung hinderte die Gesellschaften des Ostens sich weiterzuentwickeln. Heute ist zwar politische Unabhängigkeit, jedoch keine ökonomische Stabilität gegeben. Ebenso wird gegenwärtig das Motiv/Strategie des Schaffens und Schürens von Vorurteilen zur Machtsicherung eingesetzt.²¹⁷

Gegenwärtige Geschehnisse und die nach wie vor herrschende Vorstellung einer allen anderen Völkern und Kulturen überlegenen westlichen Identität veranlassen Said dazu, sich im Jahr 2005 - 25 Jahre nach der Veröffentlichung seines Buches - erneut die Frage zu stellen, *ob der moderne Imperialismus je verschwunden ist - oder ob er nicht doch seit dem Einmarsch Napoleons in Ägypten vor 200 Jahren im Orient immerzu fortbestanden hat.*²¹⁸

²¹⁶ ebd., S. 9-10.

²¹⁷ vgl. Said, E.: „Kultur der Einfühlung“. Offenkundigstes Beispiel ist hier die Gleichstellung des Islam und des Nahen Ostens (des Orients) mit Fundamentalismus und Terrorismus.

[http:// www.monde-diplomatique.de/pm/2003/09/12/a0005.text.name,askgc4jFO.n,10](http://www.monde-diplomatique.de/pm/2003/09/12/a0005.text.name,askgc4jFO.n,10) 21.2.2011 Stand: 20.09.2009.

²¹⁸ ebd.

2.4.1 Eine philosophisch-literarische Kritik: Cemil Meriç

Cemil Meriç (türk. Soziologe, Philosoph und Schriftsteller 1916-1987) handelt in seinen Werken u.a. die Tragödie vom Menschen, der auf der Suche nach seiner einstigen Identität, derer er entrissen wurde, ab.²¹⁹ Folgende unkommentierte Textstellen, in denen seine Kritik, insbesondere dem Westen gegenüber, hervortritt, mögen einen Einblick bieten.²²⁰ Auf den provokanten, sarkastischen und teils ironischen Stil Meriçs soll zuvor hingewiesen werden.

*Sich selbst zu europäisieren oder europäisiert zu werden?*²²¹

[...] Wie ändert ein Kontinent, ein Kollektiv seine Identität? Oder besser gesagt: kann er/es sie überhaupt abändern? Asien ist/bleibt Asien, Europa ist/bleibt Europa [...] Der Begriff wurde im Zuge des Aufstiegs Europas von den westlichen Kolonialherren erfunden. Europäisierung ist der Ausdruck eines Ruins, ein Verleugnungswahn, ein Suizidentschluss. Um sie auszuradieren, wollen die Imperialisten die Länder, die sie in ihren Bann gezogen haben, assimilieren. Als der Begriff 'europäisieren' zu brüsk, eingeschränkt und beleidigend wurde, kam eine neue Lüge ins Spiel: die Verwestlichung. Doch der erwachende Osten wurde auch durch diesen Ausdruck verunsichert. Daraufhin betritt 'Modernisierung' die Bühne. [...]

[...] Im Zeitalter des Imperialismus wurde den Kolonialvölkern ihr Zukunftsbild von ihren Kolonialherren dargeboten. [...] Dementsprechend war es das Idealste ihren Herren zu gleichen. Doch wer war es, der dieses fehlerhafte Ziel ihnen suggerierte? [...] Die Absicht der Kolonialherren war es, den Widerstand zu vernichten und ihre (Kolonialvölkern) Individualität zu erlegen. [...] Man begann vom 'europäisieren' zu sprechen. [...] Europa amerikanisierte sich. Ist jedoch vom Rest der Welt die Rede, so spricht man von europäisieren. Nachdem die Grenzen dieses Ausdrucks gesprengt wurden, wurde 'Modernisierung' eingeführt, um eben diesen Bedarf zu decken. [...] 'Modernisierung' bezeichnete das ähnliche Ziel aller entwickelten Länder, ungeachtet ihrer Traditionen und Lage. [...]

[...] Zivilisation hat einen einzigen Prüfstein: den Wert, den sie dem Menschen beimisst. [...] Unseren Zerfall beschleunigte der Respekt gegenüber den Absurditäten des Westens. [...] Marx schrieb doch, dass gesellschaftliche Veränderungen im Osten nur durch dessen Besetzung durch den Westen realisiert werden können [...] Bravo den Engländern, sie erduldeten all die Mühseligkeiten, um aus Indien eine moderne kultivierte Zivilisation zu machen. [...]

²¹⁹ vgl. <http://www.cemilmeric.net/> Stand: 07/10/2011.

²²⁰ Übersetzung: Temizsoy. Originaltexte der Übersetzungen finden sich im Anhang 4.

²²¹ Meriç, Cemil (1978): *Avrupalılařmak mı, Avrupalılařtırmak mı?* In: *Gerçek Dergisi*, Bd. 1, Ausgabe 2, Ausgabe August 1978.

Humanismus: Die Religion dieses Zeitalters²²²

Humanismus: die Religion eines, ihren Glauben verlorenen, Zeitalters; jede Philosophie, die sich durchsetzen möchte, muss diesen Kaftan tragen. Alle europäischen Geistesströmungen vom Marxismus bis hin zum Existenzialismus sind humanistisch. [...] Humanismus stellt für den Europäer ein Götzenbild dar, das die verloren gegangenen Religionen und den gestürzten Glauben substituieren soll. [...] Bedeutet Humanismus Menschenwürde zu schätzen, dem Menschen in der Natur einen besonderen Wert beizumessen, Anständigkeit, Respekt vor dem Heiligen, weltmännisch und selbstdiszipliniert zu sein, so ist der Islam geradezu der wahre Humanismus. [...] Der Humanismus ist eine Intellektuellenkrankheit, dessen Grenzen jedoch sich niemand zu ziehen traut. Es heißt, das Bestreben des Humanismus sei es, den Menschen zu perfektionieren, ihn auf die höchste aller Spitzen zu erheben und zum vollkommenen Menschen zu machen. Nun, wer ist hier das Vorbild? Ist es Sokrates? Vinci? Erasmus? Oder Goethe vielleicht? [...] Auch wird behauptet, dass Humanismus Apotheose (Deifikation) sei. Aber welches Menschen? Des Philosophen, des Kosmonauten oder der Masse? [...]

Kultur und mehr²²³

Die Definition der 'Kultur' birgt viele Geheimnisse. Ihre Identitäten zu entschlüsseln ist eine hohe Hürde.

Die Zimmerlichkeit der Kultur reißt ihre Liebhaber jeden Tag mit einem neuen Abenteuer von einem Erstaunen in ein anderes. Die 'moderne Zivilisation' ist ein eigenartiger Sisypheos. Nachdem er den Gipfel erreicht hat, blickt er sehnsüchtig hinunter in die Tiefebene und liefert sich dem Reiz der Abgründe. In einem Land, in dem die Kultur die höchste Etappe erreicht hat, gibt es keine Kultur mehr: gegenwärtig sind Anti-Kultur, Hip-Kultur, Postkultur und revolutionäre Kultur. Ist das das Todesgerösch einer mit dem Tod ringenden Zivilisation? Frohe Botschaften einer unberührten und reizenden Welt? Wir wissen es nicht.

Es wird über Kultur gesprochen: Picasso, Mozart, Beethoven sind die ersten Assoziationen; was dementsprechend ist mit Farabi, Buhurizade Mustafa Itri oder Rabindranath Tagore? Die Bewunderung für das Abendland hat Asien und Afrika aus dem Tempel der Kultur vertrieben.

Vielem blieben sie fremd, kaum etwas konnte Einfluss auf sie bewirken. Doch dem Sozialismus gegenüber waren sie schließlich machtlos. Der Sozialismus, die letzte Entdeckung des Abendlandes; ein Hoffnungsbündel, der die gesamte Menschheit ans Herz drücken wollte. Sozialismus: seine Geschichte: der Affront gegenüber den Ahnen. Dass eine unglückselige und gedächtnislose Generation vor dem Sozialismus nicht

²²² Meriç, Cemil (1980): Çağın Dini: Humanizm. In: Hisar Dergisi, Ocak (Januar) 1980.

²²³ Meriç, Cemil (1971): Kültür ve Ötesi. In: Hisar Dergisi, Ausgabe 93, September 1971.

kapituliert, war nicht zu erwarten. Lügen, die uns Europa anbot, waren keine, die sich unserem gesellschaftlichen Leben fügten. Wir waren eine zerrüttete, leidvolle Masse, abgerissen von ihrer Herkunft. Sozialismus: der letzte Akt Europas. In sich selbst verliebt ist die heutige europäische Zivilisation. Jedem Gedanken aus Europa mussten wir misstrauisch begegnen und es war unsere Pflicht zurückzukehren zu den Schätzen unserer Einsicht (irfan).

Der Westen injiziert seine eigenen Begriffe in unsere Seelen (Geistesstruktur); unser Fassungsvermögen wird gelähmt; es bricht aus diesem Grund zusammen. Die Kultur im Alleingang ist ein Babelturm. 161 Definitionen hat sie: Fischerei, Forstwirtschaft, Mikrobeproduktion, usw. Ein Wort mit 161 Definitionen hat keinerlei Definition. 'Irfan' wurde gestürzt, um Kultur einzuführen. Der Westen zersplittert eine kristallene Leuchte und bietet uns ihren Staub an.

Abgesplittert von der eigenen Welt wurden sie zu Verunglückten eines Unfalls; nicht eine Insel konnte ihnen Unterschlupf bieten. Sie leugneten ihre eigene Zivilisation und suchten nun Vorfahren aus ausgestorbenen Zivilisationen. Sie legten 'irfan' ab, um die Kultur anzunehmen, distanzieren sich von 'ümran', um der Zivilisation den Platz einzurichten; aus Unkenntnis über irfan und ümran. Wenn Kultur dieselbe Bedeutung hat wie irfan, so ist irfan nicht die Waffe des Imperialismus. Irfan bedeutet, sich selbst zu kennen. Kein Imperialismus dringt mit seinem irfan ein und besetzt. Wir sind offen für alle Werte, die den Menschen zum Menschen erheben. Doch kein Imperialismus trifft mit Descartes oder Shakespeare ein. Einen irfan-Imperialismus gibt es nicht. Europa hat sein böses Programm in China, Indien und im Osmanenreich erfolgreich durchgeführt. Dieses bestand darin, uns davon zu überzeugen, dass wir kein irfan besitzen. Ein Land, das irfan hat jedoch, ist offen für alle irfan. Es gibt keinen Imperialismus der Kultur. Kultur ist etwas Menschliches, sie ist der reine Garten des Menschen. Wie könnte denn menschliche Reife mit dem Imperialismus harmonieren? Kulturimperialismus ist ein in Europa neu geborener Keimling, ein Scheusal. In unterentwickelte Länder exportiert Europa diese Begriffe. Unterschieden wird zwischen der aus dem Westen hervorgehenden Zivilisation und den restlichen. Das wahre Muster (Abbild) allerdings ist das des Westens; die anderen hingegen lediglich karikierte Formen dessen; so die chinesische oder islamische Zivilisation. Der Westen erlegt uns und allen anderen, nicht seinen Ländern seinen eigenen Lebensstil auf. Dies ist wahrer Kulturimperialismus. Europa ist mit seinen Angriffen von Erfolg gekrönt. Wir werden sterben oder zugrunde gehen. Heute erlebt Europa seinen Untergang. Europa steht deshalb vor dem Ruin, weil es Göttliches durch Menschliches, Menschliches durch Materielles ersetzt. Wir möchten dieses Feuer imitieren.

Der Strömung aus den USA, deren einziges Erstreben Umwälzung ist, ist auch Europa verfallen. Sie beansprucht es, sich selbst jedem aufzuoktroyieren. Nicht nur bestimmten, sondern allen Traditionen ist sie feindlich gesinnt, rebellisch gegenüber allen Fassons. Sie will dem Leben nichts beugeben, beabsichtigt jedoch es zu ändern: alle Grenzen, Strukturen und alle Werte auszulöschen: dies ist ein, den Kulturbegriff spaltender Ansatz.

2.5 Vom Kulturaustausch

Die Errungenschaften des Westens aus der Zeit der Renaissance, der Aufklärung und der Industriellen Revolution sind zweifelsohne für die gesamte Welt von großer Bedeutung. Dabei gerät eine Realität allerdings meist in Vergessenheit: die westliche Kultur, wie sie heute bekannt ist, ist durch einen regen Austausch mit anderen Gesellschaften und durch deren starken Einfluss entstanden. Eine nicht geringe Rolle kommt in diesem Zusammenhang der chinesischen, der persischen, indischen und der arabischen Kultur zu. Die Annahme, die westliche Kultur sei in völliger Isolation, mit ihren eigenen Dynamiken entstanden, ist nicht nur kulturrassistisch und grundfalsch, sondern auch engstirnig. Ebenso ist eine „europäische“ Philosophie ohne das Außereuropäische überhaupt nicht denkbar.²²⁴ Herodot (490/480 - 424 v. Chr.) stellt in seiner Geschichtsschreibung bereits vor Jahrhunderten fest:

*„Von Europa weiß offenbar niemand Genaues. Und zwar gar nicht, verglichen mit Asien und Libyen [wobei hier mit Libyen Afrika gemeint sein soll, darauf soll jedoch nicht eingegangen werden]. Von Europa aber weiß kein Mensch, weder ob es von Meer umflossen noch woher es diesen Namen bekommen, auch ist nicht bekannt, wer ihm diesen Namen beigelegt, wenn wir nicht sagen wollen, dass das Land den Namen bekommen von der Europa aus Tyros. Vorher hatte es wohl keinen Namen, gleichwie die anderen. Aber man weiß ja auch, dass jene aus Asien war und nicht in dieses Land gekommen, sondern von Phoinike nach Kreta, von Lykien.“*²²⁵

Trojanow schreibt, die Annahme, Europa habe seine kulturelle Blüte in der Renaissance²²⁶ erlebt, stimme zwar, sei aber nicht vollständig. Wesentliche kulturelle, wissenschaftliche und technologische Errungenschaften des Westen stammen aus dem Mittelmeerraum, größtenteils vom muslimischen Herrschaftsgebiet des 9. und 10. Jahrhunderts. In Städten wie Granada, Bagdad, Buchara, Fes, Tunis, Isfahan, Delhi, Palermo, Damaskus, Kairo und Venedig konnten Gelehrte unter muslimischer und christlicher Herrschaft ihrem Werk nachgehen. Logik und Mathematik, Philosophie und

²²⁴ Holenstein, Elmar: Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens. 3. Auflage. Zürich: Amann Verlag, 2004. S. 84.

²²⁵ Herodot; Strasburger, Herman (Hrsg.): Geschichten (Historiai). Frankfurt am Main, Hamburg (Berlin): Fischer, 1961 (übers. 1811-12). zitiert nach Kuchler, Karin (2008): Kleine Archäologie der europäischen Philosophie. Diplomarbeit, Universität Wien. S. 20.

²²⁶ Bedeutung der Antike, Trennung von Kirche und Staat, Ideen der Menschenrechte und der Freiheit, Grundsteine für Aufklärung.

Poesie, Medizin florierten.²²⁷ Bertrand Russel äußert sich dazu wie folgt:

*„Die Überlegenheit des Orients war nicht nur militärischer Natur. Wissenschaft, Poesie und die Kunst - sie alle florierten in der mohammedanischen Welt zu einer Zeit, in der Europa in Barbarei versunken war. Die Europäer nennen diese Zeit mit unverzeihlicher Engstirnigkeit das Dunkle Zeitalter. Dunkel war es jedoch nur in Europa - und hier auch nur im christlichen Teil; denn das mohammedanische Spanien besaß eine brillante Kultur.“*²²⁸

Es geht hier nicht um eine Besserstellung der einen oder der anderen Kultur. Es wird lediglich unterstrichen, dass die Überheblichkeit Europas nicht gerechtfertigt ist. Angestrebt wird keine Gleichheit, sondern die Betonung von Gemeinsamkeiten, auf denen auf Dia-bzw. Polylog praktikabel ist.

Muslimische Intellektuelle zählten zu den innovativsten Denkern und waren zugleich Pioniere im Verbreiten der Fortschritte und Gedanken der *Außereuropäischen* in der Wissenschaft. Nicht zuletzt waren es Ibn Sina (lat. Avicenna)²²⁹ und Ibn Rushd (lat. Averroes)²³⁰ – beide muslimische Denker – die dem kritischen Rationalismus gegenüber der fundamentalistischen Bigotterie den Weg bereiteten und gemeinsam mit Aristoteles und Platon für eine Revolutionierung der christlichen Orthodoxie sorgten.²³¹ Ibn-Rushds Werk war Richtschnur für den „Krieg der Ideen“, den Pierre Abaelard, Albertus Magnus, Roger Bacon, Siger von Barbant als Averroisten, wie sie sich selbst nannten, im 12. und 13. Jahrhundert schließlich trugen.²³² Nicht mehr das institutionalisierte Dogma, sondern der Verstand eines Jeden sollte vorstehen.²³³ 1210 wurde Ibn-Rushd und 1270 schließlich die Aristotelik durch den Bischof von Paris verboten, um neuen geistigen Ideen den Weg zu versperren. Al-Kindi, Al-Razi, Ibn Sina und Ibn Rushd waren die Vorraussetzungen für Montesquieu, Diderot, Rousseau und Voltaire.

Obwohl heute das „Europäische“ als universal gilt, und die Annahme Europa wäre der

²²⁷ Hoskoté/Trojanow, S. 13.

²²⁸ Russell, Bertrand; Pakistan Quaterly, Vol. IV, Nr. 3.

²²⁹ Ibn Sina (11.Jh.) vertrat die Aristotelische Logik und forderte eine wissenschaftliche Wahrheit.

²³⁰ Ibn Rushd wurde in seiner Heimat bei weitem nicht so wertgeschätzt wie in Europa, viel mehr geriet er in Vergessenheit, so wie Aristoteles in Griechenland entfiel und erst durch die arabischen Philosophen Bedeutung erlang. Thomas von Aquin hingegen würdigte Averroes vorerst herab, interpretierte Ibn-Rushds Werke fehl und „widerlegte schließlich einen imaginären Ibn Rushd mit Zitaten des echten Ibn Rushd.“ Dadurch eignete er sich großes kirchliches Ansehen an. Jedoch wäre er ohne die 503 Zitate von und Verweise auf Ibn Rushd in seinen Werken zu diesem nicht gekommen. (Richard Fletcher. Moorish Spain. Berkeley 1993. S.134.)

²³¹ Hoskoté/Trojanow, S. 14.

²³² "Durch Zweifel werden wir angehalten nachzufragen, durch Nachfragen aber erkennen wir die Wahrheit."

²³³ ebd., S. 100–114.

Mittelpunkt der Welt keine seltene ist, schreibt Trojanow, dass es ohne den Mittelmeerraum ein modernes Europa nie, zumindest nicht in der Art, wie es uns heute bekannt ist, entstanden wäre. So bilden Renaissance, Aufklärung, Französische und Industrielle Revolution sowie die Moderne die Basis des Europäischen, deren Nährboden hingegen bildete die Kreativität und Produktivität des Mittelmeeres. Schließlich waren es arabische, sich zum Islam bekennende Philosophen unterschiedlichster Herkunft (Persien, Turkmenistan, Tadschikistan, usw.), die der Renaissance durch besonderer Hervorhebung der Vernunft und des eigenen Urteilsvermögens den Weg bereiteten. Eine Analogie zu diesem Trugschluss ist die Tendenz des Westens, den Islam auf junge Erscheinungen herabzusetzen, obwohl dieser *„jahrhundertlang die progressivste kulturelle Kraft im Mittelmeerraum und Westasiens“* war. Dabei war nicht nur die arabische Kultur maßgebend für die vielen Wenden, die der Islam einleitete. Die persische, indische und griechische Kultur wirkten ebenso auf dessen Fortschritte ein. Trojanow charakterisiert die damalige christliche Welt als verschlossen, träge, feudal und ländlich unbeholfen. Er setzt diesem Bild das des Islam gegenüber, das von Offenheit, Mobilität, merkantiler Wirtschaft und städtischer Raffinesse gekennzeichnet war. Bereits innerhalb der ersten 100 Jahre nach seiner Gründung konnte der Islam ansehnliche Neuerungen in der Wissenschaft und Philosophie, in der Architektur und Verwaltung vorzeigen. Kulturelle Zentren wie Bagdad, Damaskus, Alexandria und Al-Andalus stellten wichtige Handels- und Kommunikationsnetze dar, die Kulturen der gesamten Welt verbanden und somit Ausgangspunkt für viele Innovationen wurden. Die griechische (hellenische) Kultur wird als Wiege der europäischen Kultur betrachtet, die Antike verherrlicht. Erneut wird außer Acht gelassen, dass auch die hellenische Kultur sich durch aktiven Austausch mit vielen anderen Kulturen und Traditionen entwickelte, zumal von 1500 griechischen Städten nur 200 in der Ägäis und die restlichen 1300 im Mittelmeerraum und um das Schwarzmeergebiet lagen.²³⁴

Al-Andalus ist ein Paradebeispiel für einen möglichen Kultur-, Wissens-, Literatur-, Kunst- und Religionsaustausch zwischen Juden, Christen und Muslimen, von dessen

²³⁴ Hoskoté/Trojanow, S. 38-42.

Offenheit die heutige Welt sich weit distanziert hat.²³⁵ Während es damals eine Selbstverständlichkeit war, antik-griechische, jüdische, christliche und muslimische Elemente zusammenzufügen, jegliche Grenzen von großen Denkern nicht beachtet wurden, steht heute die Religionszugehörigkeit zu sehr im Vordergrund. Viel eher wird die europäische Identität abgegrenzt zu allen anderen, jeglicher Einfluss zu etwaigen Vorgängern, insbesondere muslimischen, geleugnet. Trojanow stellt mehrere Vergleiche auf, verweist auf etliche orientalische Quellen von heute uns vollkommen okzidentalischen Geschehnissen und erläutert wie sich die Frage „Wie konnte der Westen mit dem Osten verkehren?“ aufgrund der so offensichtlichen ästhetischen und spirituellen Parallelen erübrigt.²³⁶ Zudem ließe sich keine klare Grenze zwischen Orient und Okzident ziehen.²³⁷

Die westliche Kultur von heute entstand durch einen großen Einfluss vieler Länder der Welt. Theorien, die diese verherrlichen und auf ihre eigenen Errungenschaften einschnüren, beschränken lediglich ihren Horizont.

²³⁵ ebd., S. 74-88. Viele namhafte europäische Literaturwerke, darunter auch Boccaccios Decamerone, Dantes Divina Commedia sind auf östliche Geschichten zurückzuführen. Auch die Medizin hat ihre wichtigsten Erkenntnisse aus dem Osten, so ist z.B. Avicennas Qanun fi al-tibb-Kanon der Medizin eines der bedeutendsten medizinischen Werke überhaupt.

²³⁶ vgl Beispiele in: Jerry Brotton. *The Renaissance Bazaar. From the Silk Road to Michelangelo*. Oxford 2002.

²³⁷ Hoskoté/Trojanow, S. 71.

3 Dialog und Polylog der Kulturen

Kulturalisierung und Umwandlung machtpolitischer Konflikte zu Identitätsfragen nähren den Hassboden zwischen West und Ost, den gegenseitige Bedrohungsvorstellungen ohnehin schüren. Die Behauptung, dass allzu unterschiedliche Werte Hindernis für ein Miteinander seien, erscheint primitiv und spärlich. Gewisse Konflikte sind unvermeidbar, denn wo es Unterschiede gibt, gibt es auch Konflikte. Entscheidend ist dabei, wie diese ausgetragen werden. Ein beidseitiges Verständnis füreinander zu schaffen bedarf eines friedlichen Dia- bzw. Polylogs, viel eher auf sozialer und bildungspolitischer Basis als auf politischer und ökonomischer Ebene. Dabei ist es wesentlich, zuerst den Balken im eigenen Auge zu sehen und nicht den Splitter im fremden.²³⁸ Das Reflektieren der eigenen Denktradition erleichtert den Zugang zum Verstehen des Anderen.²³⁹ Überdies ist nach Lösungen für gemeinsame Probleme zu suchen; der alleinige Meinungsaustausch dünkt unzureichend. Die Bedeutung eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs wurde erst vor einigen wenigen Jahren wiederentdeckt. Dass es sich dabei jedoch nicht um ein Novum handelt, zeigen Geschichte und Literatur.²⁴⁰

Kontraproduktiv für Dialogbestrebungen und deren weiteren Verlauf sind Wahrnehmungsverzerrungen. Um einige zu erwähnen: der Vergleich unterschiedlicher Realitäten²⁴¹, Instrumentalisierung der Religion, Verwechslung von Religion und Tradition und Kultur, kulturelle Überheblichkeit.

Sowohl der Westen als auch der Osten sind in sich diffuse Komplexe. Ein Polylog statt eines Dialoges bietet hier die Möglichkeit auf die jeweiligen Differenzierungen einzugehen und das Schwarz-Weiß-Denken aufzulösen.²⁴²

²³⁸ Hippler, Jochen: Gestörte Kommunikation. Wie grundlegende Fehler im internationalen Dialog zwischen westlich und muslimisch geprägten Gesellschaften gegenseitige Ressentiments schüren. In: Schneiders, S. 262. Im Folgenden zitiert als: Hippler.

²³⁹ So ist z.B. Europa in seiner Geschichte nicht nur von Werten der Humanität geprägt, sondern kreierte auch den Kolonialismus, Rassismus und Faschismus.

²⁴⁰ vgl. zur Literatur: J.W. Goethe *West-östlicher Divan* oder G.E. Lessing *Nathan der Weise*. vgl. zur Geschichte: Friedrich II. (Preußen) „Alle Religionen sind gleich und gut, wenn nur die Leute, die sie bekennen, ehrliche Leute sind, und wenn Türken und Heiden kämen und wollten das Land bevölkern, so wollen wir ihnen Moscheen und Kirchen bauen.“ oder Akbar der Große, der an seinem Hof immer wieder eine Zusammenkunft von Vertretern verschiedener Religionen veranstaltete.

²⁴¹ So wird z.B. der Westen als gesellschaftliches Konstrukt mit dem Islam als Religion verglichen.

²⁴² vgl. Hippler, S. 264-268.

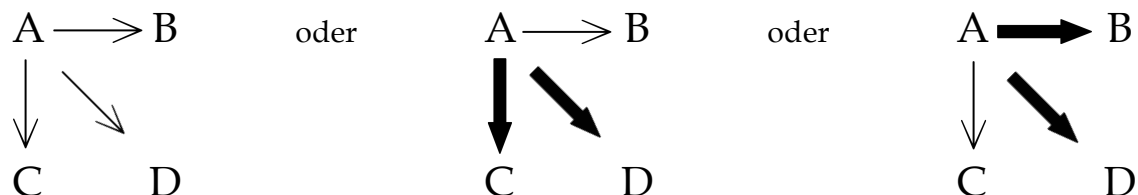
3.1 Zum Begriff des „Polylogs“ nach F.M.Wimmer

Einfluss auf die *Anderen* wird in unterschiedlicher Weise ausgeübt. Wimmer erläutert dies schriftlich und graphisch folgendermaßen:²⁴³

Einseitig zentraler Einfluss (Monolog) findet statt, wenn abgesehen von der eigenen Tradition alle anderen als barbarisch angesehen werden. Hier kann weder von Dia- noch von Polylog die Rede sein. Phänomene wie Eurozentrismus und Kulturimperialismus, die unter dieses Modell fallen, verdeutlichen diese Art von Einfluss.

$A \longrightarrow B$ und $A \longrightarrow C$ und $A \longrightarrow D$

Diagramm 1: Monologe



(Je nach Stärke des Interesses variiert die Intensität der Einflussnahme.)

Einseitiger und transitiver Einfluss erfordert noch keinen Dialog. Die *Anderen* sind immer noch Barbaren, bestenfalls ist das Verhältnis zwischen den Traditionen (Gruppen) von Ignoranz geprägt.

$A \longrightarrow B$ und $A \longrightarrow C$ und $A \longrightarrow D$ und $B \longrightarrow C$

Gegenseitiger teilweiser Einfluss; diesen bezeichnet Wimmer als Stufe der Dialoge oder der selektiven Akkulturation. Die Gruppen nehmen einander nicht mehr als barbarisch, sondern als exotisch wahr. Dieser Umstand impliziert die Möglichkeit einer gegenseitigen Schätzung und Beeinflussung.

$A \longleftrightarrow B$ und $A \longrightarrow C$ und $A \longrightarrow D$

²⁴³ vgl. Wimmer, Franz M. (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV. S. 66-73. Im Folgenden zitiert als: Wimmer (2004).

oder

$$A \longleftrightarrow B \text{ und } A \longrightarrow C \text{ und } A \longrightarrow D \text{ und } B \longrightarrow C$$

oder

$$A \longleftrightarrow B \text{ und } A \longleftrightarrow C \text{ und } A \longleftrightarrow D \text{ und } B \longleftrightarrow C \text{ und } B \longleftrightarrow D \text{ und } C \longrightarrow D$$

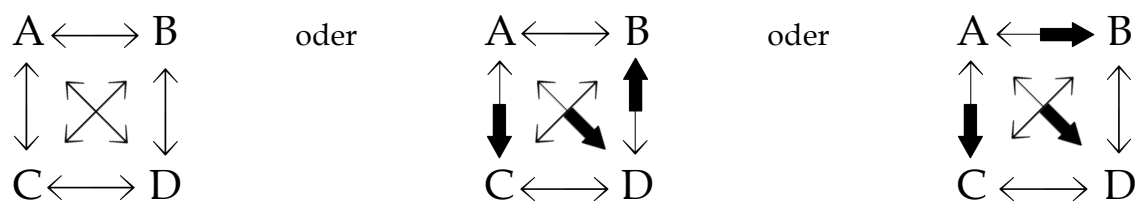
etc.

Gegenseitiger vollständiger Einfluss: das Modell des Polylogs

Eine jede Tradition ist für die andere exotisch.

$$A \longleftrightarrow B \text{ und } A \longleftrightarrow C \text{ und } A \longleftrightarrow D \text{ und } B \longleftrightarrow C \text{ und } B \longleftrightarrow D \text{ und } C \longleftrightarrow D$$

Diagramm 2: Polyloge



(Je nach Stärke des gegenseitigen Interesses variiert die Intensität des Austausches; Wimmer verbildlicht das Konzept des Polylogs hier anhand willkürlich gewählten drei Möglichkeiten; diese können vervielfältigt werden.)

Subjekte des Polylogs sind nicht Kulturen, sondern Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft.

3.2 „Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“²⁴⁴

Interkulturelle und intrakulturelle Missverständnisse sind Holenstein zufolge von gleichem Ursprung. Zwar wird der ersteren Art immer wieder zugeschrieben, sie sei von ontologischer Art und daher nur philosophisch erklärbar; Holenstein jedoch erklärt, dass diese ebenso psychologischen und soziologischen Charakters seien wie intrakulturelle Fehlschlüsse und nennt zur Vermeidung solcher Irrtümer zwölf "Daumenregeln". Diese richtet er nach dem Prinzip der hermeneutischen Fairness (Billigkeit) aus. D.h. ein Gegenstand oder ein Urteil soll nur gebilligt werden, wenn es in einem fairen Verhältnis zu allen Parteien steht und der Sache angemessen ist. Um die Daumenregeln in aller Kürze zu erläutern:

- *Rationalitätsregel* (Logik-Regel): Diese Regel spiegelt das Prinzip der Nachsichtigkeit wieder. Ist man der Kultur oder Sprache anderer fremd, so soll dem Fremden kein widersinniges Denken und Absurdität zugeschrieben werden. Viel eher ist davon auszugehen, dass man selbst missverstanden habe. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Fähigkeit zum Standpunktwechsel.
- *Zweckrationalitätsregel* (Funktionalitätsregel): Abgesehen von einer logisch-rationalen Stellungnahme, verfolgt der Mensch mit seiner Äußerung stets einen Zweck. D.h. es ist nicht nur von Bedeutung *was* gesagt wird, sondern auch *wie* es gesagt wird.
- *Menschlichkeitsregel* (Natürlichkeitsregel): In der Geisteswissenschaft bezeichnen die Begriffe Rationalität und Funktionalität vielmehr technisches. Vom Natürlichkeitsprinzip ist dann die Rede, wenn es sich um Ansichten gegenüber Fremden handelt. Dieses Prinzip besagt, dass eher am eigenen Verstand und dem eigenen Wissen gezweifelt werden solle, statt der anderen Kultur achtlos barbarisches und unvernünftiges Verhalten zu unterstellen.

²⁴⁴ Holenstein, S. 288-308.

- **Nos-quoque-Regel** ("Auch-wir"-Regel): Dieser Regel nach sollte es gelingen ein Gleichgewicht zwischen "nachsichtig sein" und "nachtragend sein" herzustellen. Was in der eigenen Kultur meist vergeben wird, erscheint in einer fremden Kultur verantwortungslos. Ein "Auch-wir" in Gedanken zu rufen, beuge daher Missverständnisse vor.
- **Vos-quoque-Regel** ("Auch-ihr"-Regel): Zweifelsohne gibt es auch in fremden Kulturen Gegner von Vergehen gegen die Menschlichkeit seitens Angehörigen ihrer eigenen Kulturen. Das "Auch-ihr" betont hier nicht nur eine Heterogenität der Mitglieder einer Kultur, sondern akzentuiert auch universelle ethische Wertvorstellungen.
- **Anti-Kryptorassismus-Regel**: Die Wahrnehmung von Mängeln und Übeln in der eigenen Gesellschaft ist viel seltener als diese - in verstärktem Maße - in anderen Kulturen zu verzeichnen. Eine Bedrohung des eigenen Überlegenheitsgefühls rückt Kryptorassismus, d.h. versteckten Rassismus, ans Tageslicht.
- **Personalitätsregel**: Ausgehend von Kants praktischem Imperativ "*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!*", sieht die Personalitätsregel vor, dass Angehörige anderer Kulturen niemals nur als Untersuchungsmittel, sondern als gleichwertige Partner betrachtet werden sollen. Nur so könne ein produktiver wechselseitiger Meinungsaustausch stattfinden.
- **Subjektivitätsregel**: Selbstmissverständnisse ist ein Oberbegriff, unter den sowohl Selbstglorifizierung als auch Selbstdenigration fallen. In beiden Fällen verbirgt sich die Gefahr eines intoleranten Verhaltens gegenüber anderen Kulturen.

- **Ontologie-Deontologie-Regel** (Ist-Zustand/Soll-Zustand-Regel): Ein theoretisches Wissen über andere Kulturen reicht nicht aus, um deren Angehörige zu verstehen und zwischen Ist-und Soll-Zustand zu unterscheiden.
- **Entpolarisierungsregel** (Anti-Kultur-Dualismus-Regel): Polarisierungen dienen der Kategorisierung von Dingen und der Komplexitätsreduktion. Dabei verzerren sie meist die Wahrheit, indem sie etwas nicht darstellen wie es tatsächlich, sondern wie es brauchbar ist. Dass eine systematische Korrelation zwischen Gegensatzpaaren (z.B. rational-emotional, okzidental-oriental, usw.) Verhältnisse vehement entstellt, wurde insbesondere in den Kulturwissenschaften belegt. Gegensätze sind nicht nur interkultureller Art, sondern auch intrakulturell.
- **Inhomogenitätsregel**: Nach dem Glaubenssatz "Heterogene Menschheit und homogene Kulturen" aus der Frühromantik gibt es zwar nicht *die* Menschheit, sehr wohl könne jedoch über Gesellschaften und Kulturen Aussagen gemacht werden, wie über Pflanzenarten und Tiergattungen. Dieser Ansatz berücksichtigt weder qualitative Besonderheiten, Originalitäten von Kulturen, noch deren Epochen, Strömungen und Entwicklungen.
- **Agnostizismus-Regel**: Diese Regel macht darauf aufmerksam, dass *es Geheimnisse gibt, die in allen Kulturen und über sie hinweg, transkulturell, ein Geheimnis bleiben.*²⁴⁵

²⁴⁵ ebd., S. 308.

4 Praktizierter Polylog am Beispiel der Gülen-Bewegung: eine transnationale, interkulturelle und interreligiöse Bürgerbewegung

Das Phänomen der Modernisierung bewirkte im 21. Jahrhundert viele Veränderungen auf sozialer Ebene. Neue Formen eines religiösen, kulturellen und politischen Pluralismus kristallisierten sich heraus. Ebenso brachte sie Fortschritt und Globalisierung mit sich. Ein Kennzeichen sowohl der Modernisierung als auch der Globalisierung ist die Verflechtung von Wissen und Macht, wodurch eine veränderte Art des Imperialismus entstand. Globalisierung hatte zwar nicht den Anspruch, nahm aber nichtsdestotrotz eine ideologische Rolle an. Mittlerweile gibt es kaum einen Lebensbereich, der von der Globalisierung nicht ergriffen worden ist. Ohne Zweifel zählen wirtschaftlicher und technischer Progress zu ihren Leistungen. Große Beachtung jedoch ist auch ihren negativen Einflüssen wie Umweltverschmutzung, Armut, Terrorismus, usw. zu schenken. Die Auferlegung einer Vorstellung von einem Zusammenprall der Kulturen macht es unumgänglich gewisse Begriffe wie Mensch, Gedanken- und Glaubensfreiheit, Toleranz und Dialog – bzw. Polylog neu zu definieren.

Konfliktstoff bieten in der globalen Welt unterschiedliche ethnische, kulturelle, religiöse, politische und ideologische Anschauungen. Ein Lösungsmodell ist die Etablierung einer Kultur der Toleranz und des Dialog –bzw. Polylogs, die weitreichender ist als die Prinzipien der Demokratie. Dies ist gewiss kein einfaches Ziel, da es keine universelle Formel gibt, die Missverständnisse einfach auflöst. Dennoch ist das Bestreben, Vorurteile abzubauen und unterschiedliche Erfahrungen zu berücksichtigen, ein wesentlicher Beitrag dazu.

Soziale, gesellschaftliche Entwicklungen der Gegenwart rücken religiöses Leben und Konzepte ans Tageslicht. Die einst absoluten ideologischen, philosophischen und politischen Gedanken der Moderne werden in Zweifel gezogen, da sie auf einem stark materialistischen Grund aufbauen und rationale Wertvorstellungen religiösen Werten keinen Platz einräumen. Widerstand erfährt die Globalisierung insbesondere deshalb, weil sie den Menschen Angst um ihre religiöse, nationale, historische und kommunale

Kulturen und Identitäten einflößt.

Dass Religion kein Widerspruch zur Moderne ist, hat sie bewiesen. Eine Definition der Moderne, in der die Religion nicht als etwas Problematisches verbannt werden würde, ließe einen positiveren, konstruktiveren Blickwinkel zu. So sind z.B. Bemühungen der vergangenen 30 Jahre um universelle Werte ebenso ein Produkt der Globalisierung. Die Welt von heute ist angewiesen auf Polylog und Versöhnung. Tatsache ist zwar, dass die Moderne den Egoismus des Menschen begünstigte, sodass dieser das Geschehen rundherum nur noch sporadisch wahrzunehmen vermag. Dennoch bieten sich neue Lösungswege zur modernen und zugleich friedlichen Zivilisation an. Ein solcher ist unstreitig der Weg der Bildung. Die Bewegung um M.F. Gülen birgt hier großes Potential.

4.1 Zur Person und Rezeption M. Fethullah Gülens

(Gelehrter, Autor, Dichter, Prediger)

Die kurze biographische Darstellung Gülens Lebens soll einen Einblick in die Herkunft und Sozialisation Gülens bieten, den Stellenwert der Bildung in seinem Leben sowie seine Rezeption und seinen Platz in der Gesellschaft skizzieren.

Gülens Herkunft ist tief verwurzelt in einer türkisch-islamischen Identität.²⁴⁶ Geboren wurde er 1938 in der Türkei, in der östlichen Provinz Erzurum, im Dorf Korucuk. Er stammt aus einer sehr frommen Familie und wurde in seiner Kindheit und Jugend von großen religiösen Persönlichkeiten wie Said Nursi und Mehmet Lütü Efendi geprägt; während seiner schulischen Laufbahn kam er ebenso in Kontakt mit „religionsfeindlichen“²⁴⁷ Lehrern, die Anhänger des republikanischen Gesellschafts- und Kulturideals waren. Gülen genoss eine intensive Tekke(n)- (islamische Mystik)- und Medresenausbildung, während derer sich seine tiefe religiöse Emotionalität bildete.

²⁴⁶ vgl. Agai, Bekim (2008): Zwischen Netzwerk und Diskurs - Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. (Bonner Islamstudien BIS Bd. 2). Hamburg: EB-Verlag (ebv). S. 123. Im Folgenden zitiert als: Agai.

²⁴⁷ Erdoğan, Latif (1995): Küçük Dünyam Fethullah Gülen. Istanbul: Doğan Kitapçılık. S. 33. Im Folgenden zitiert als: Erdoğan.

Aufopferung für die Bildung betrachtet Gülen als einen für die religiöse Empfindsamkeit segensreichen Umstand. Eine Verbindung westlicher Vorstellungen mit islamischer Identität zeichnete ihn bereits in seinen jungen Jahren aus. Die Lektüre der Risale-i Nur war und ist für die Bewegung ein grundlegendes Fundament. Das Ideal Said Nursis, Verfasser der Risale-i Nur, nämlich die Vermittlung von Religion in der modernen Zeit, schwebte auch Gülen vor. Er artikuliert in seinen Werken immer wieder die Eigenschaft der Risales, die Menschen zu rationalem und verantwortlichen Handeln motiviert und unterstreicht die einflussreiche Rolle, die sie in seinem Leben innehaben. Die Verbreitung dieser Bücher in einer Zeit, in der nahezu jegliche religiösen Werke zensiert wurden, bezeichnet Gülen als *hizmet*.

„Ich erkannte es als größte Pflicht an, jeden Dienst (hizmet), der im Namen des Islam gemacht wird, zu unterstützen. Dies war seit meiner frühesten Kindheit meine Einstellung. Wer auch immer dem Islam diente (Islam’a hizmet eden), dem fühlte ich mich in meinem Inneren verpflichtet.“

Die Gründung von *isik evler*, Wohngemeinschaften von Studenten, wurde aus diesem Grund initiiert. Hier sollte weltliches Wissen, gekoppelt mit religiösem Wissen und Interpretation, weitergegeben werden.²⁴⁸

Den gravierenden Unterschied zwischen dem traditionell-islamischen und dem republikanisch-modernen Leben nahm er in seiner Zeit als junger Prediger in Edirne wahr. Als asketisch lebender, charismatischer Prediger hatte er mit seinen Predigten großen Einfluss auf die Gesellschaft. Aus diesem Grund wurde er in gewissen Kreisen als Staatsfeind bezeichnet. Einen markanten Zeitabschnitt stellt für Gülen - und somit für die ganze Bewegung - sein Dienst in Izmir (1966) dar. Hier nahm die Bewegung um F. Gülen ihre erste Gestalt an. Mittels Spenden (die er als *himmet parasi* bezeichnete) gelang es ihm die *isik evler* und Schulen zu errichten. 1971 wurde Gülen aufgrund der Paragraphen 143 und 163²⁴⁹ zu sechs Monaten Haft verurteilt. Er berichtet selbst, dass er in dieser Zeit verschiedene Weltanschauungen kennenlernte, sich deren Sicht besser

²⁴⁸ Gülen unterstreicht, dass in den *isik evler* positivistische Wissenschaften, islamische Wissenschaften sowie Mystik gelehrt werden. vgl. Gülen, Günlü Baharı Soluklarken, S. 1.

²⁴⁹ § 143 diente dem Schutz der inneren Einheit des Landes, § 163 verbot die Ausnutzung der Religion für politische Zwecke, wobei es von Bedeutung ist, zu erwähnen, dass zu dieser Zeit, die gekennzeichnet war von Militär-Putschen, jegliche religiöse Beschäftigung oder Lebensart verurteilt wurde. Gülen bezog zu keiner Zeit offen Stellung für eine Partei und grenzte sich bewusst vom politischen Islam ab. Er stellte sich entschieden gegen eine Politisierung der Religion.

vorstellen konnte und bedeutende Erfahrungen in zwischenmenschlichen Beziehungen machte. Neben seiner Aktivität als Prediger hielt Gülen *sohbets* (Gesprächsrunden über religiöse Themen) ab und veranstaltete Sommercamps für Jugendliche. Hinzu kamen Konferenzen und Vorträge zu islamischen Themen, wozu er durch die ganze Türkei reiste. Aufmerksamkeit erlangte er mit Themen wie der Wichtigkeit von Religion in der modernen Zeit, das Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion, Gedanken zur Erziehung der Jugend, etc. Diese Art von Kommunikation war insbesondere zur Verbreitung seiner Ideen effektiv. In den 70er Jahren regte er seine Anhängerschaft zur Gründung von Stiftungen, zur Herausgabe unpolitischer Zeitschriften und zum Engagement im Bildungsbereich an, wodurch sich allmählich ein eigenes Netzwerk um Fethullah Gülen etablierte. Hervorzuheben ist Gülens stetes Anstreben nach optimalen praktischen Lösungen für Probleme und keine theoretische Diskussion um Konzepte. Im Jahr 1978 wurde in Izmir das erste *dershane* eröffnet, dessen Funktion es war/ist Schüler auf das staatliche Universitätsexamen vorzubereiten. Sie bilden heute noch ein wichtiges Tätigkeitsfeld der Bewegung. Im Lehrplan der *dershanes* scheinen keine islamischen oder religiösen Inhalte auf, wodurch sie eigentlich einen Wechsel im hizmet-Verständnis von F. Gülen markieren. Gülen betonte, dass die Vermittlung säkularer Wissenschaft elementar für die religiöse Erkenntnis sei. Dieser Wechsel ermöglichte der Bewegung den gesellschaftlichen Durchbruch.²⁵⁰ Fethullah Gülen pflegte/pflegt gute Beziehung zu bedeutenden Persönlichkeiten der Gesellschaft.²⁵¹ Sein Anliegen, sich von nun an mehr gesellschaftlichen Aufgaben zu widmen, bewog Gülen 1992 dazu, sein Predigerdasein abzuschließen. Seine Anhängerschaft hatte zu diesem Zeitpunkt mehrere säkulare Bildungseinrichtungen sowohl im Inland und seit Anfang der 90er auch im Ausland errichtet, deren Träger Stiftungen und Firmen waren. Die Bewegung zeigte in der Zwischenzeit auch beachtenswerte Entwicklungen in diversen Bereichen: Printmedien, Fernsehen und Rundfunk, Berufsverbände, Finanzdienstleistungen sind nur einige davon. Die Bekanntmachung der Ideen Gülens erfolgte durch Bücher, Zeitungen und Zeitschriften, Audio- und Videokassetten. Die Entstehung, den Wandel und Fortschritt der Bewegung und das Auftreten Gülens in der breiten Öffentlichkeit bezeichnet Eyüp Can im Untertitel seines Buches „Fethullah Gülen ile Ufuk Turu“ als „Koza’dan

²⁵⁰ vgl. Agai, S. 148-150.

²⁵¹ Politik, Kunst, Medien, Musik; u.a. zum ehemaligen Bundespräsidenten Turgut Özal, der die Bewegung insbesondere bei der Errichtung von Bildungseinrichtungen in Zentralasien unterstützte. Im Februar 1999 besuchte Gülen Papst Johannes Paul II, der ihm anlässlich des Fastenmontags eine Botschaft schickte.

Kelebeğe“ – Vom Kokon zum Schmetterling. Oft wurde Gülen nach seiner Verbindung zu den Organisationen seiner Anhängerschaft im Medien- und Bildungsbereich gefragt, worauf er folgende Antwort gab:

„Ich habe zu ihnen weder eine organische noch materielle Verbindung. An weltlichen Gütern besitze ich außer dem Anzug und der Wäsche, die ich trage, nichts. Die Bücher, die ich seit meiner Jugend gekauft habe, habe ich gestiftet. Früher nannte ich außer Büchern keinen Besitz mein Eigen. Jetzt gehören sogar die Bücher nicht einmal mehr mir, und ich habe vor, bis ans Ende meines Daseins so zu leben.“²⁵²

Tiefe religiöse Emotionalität, Bescheidenheit und respektvolles Verhalten zeichnen Gülen aus. So beschreibt er sich schlicht als jemanden, dessen Gedanken von anderen Menschen weitergeführt würden.²⁵³ Gülen plädiert stets für die Mitgestaltung der Welt, innergesellschaftlichen, interreligiösen und interkulturellen Dialog und animiert seine Anhängerschaft dazu einen Konsens zu finden. Bemerkenswerte Arbeit in diesem Bereich leistet die Journalists and Writers Foundation, deren Ehrenvorsitzender Gülen ist.

Gülens ursprüngliches Bild in den türkischen Medien ist das eines überparteiischen, religiösen Mannes, dessen Anliegen es ist, die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte zum Wohle des Landes zu vereinen, indem er auf die vielen Gemeinsamkeiten hinweist, die zwischen Menschen unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Gruppen bestehen. Kerim Balci schreibt über Gülen:

„Fethullah Gülen ist the first person in history of Turkish Islamic Thought who realized that the world is changing. [...] He changed the conservative discourse of scholars, changed it radically..to look for the common ethical roots of all religions“

Er wird heute international als Ansprechpartner verschiedenster gesellschaftlicher Ebenen anerkannt, da es ihm mit seinen Ideen gelang, Menschen unterschiedlicher Gruppen, Kulturen und Religionen zu selbstständigem Engagement zu begeistern.

Aus gesundheitlichen Gründen zog Gülen im März 1999 in die USA. Seither tritt er kaum noch in der Öffentlichkeit auf.

Im Mai 2011 wurde Gülen mit dem EWI (East West Institute) Peace Building Award für

²⁵² vgl. Agai, S. 157.

²⁵³ Özkök, Ertugrul: „Interviewserie vom 23.1.-28.1.1995“. Hürriyet, 24.1.1995; Akman, Nuriye: „Fethullah Hoca anlatiyor“, 30.1.1995. zitiert nach Agai, S. 157.

sein Bemühen ausgezeichnet. In seiner Dankesbotschaft²⁵⁴ heisst es:

"I am humbled and honored by your kindness to consider me as the recipient of the prestigious EWI Peace Building Award given by the esteemed East West Institute. However, I can accept this award only on behalf of the countless volunteers from different creeds, religions, nationalities and backgrounds who have come together for nothing but to serve humanity. After all, how can I accept this award on my behalf? It is those people of noble character, who have foregone their own desires, dreams, ideals and comforts and dedicated themselves to helping others wake up to a better morning full of hope and confidence in their future."

4.2 Struktur und Ziel (-Gedankengut und Praxis) der Gülen-Bewegung

Die Bewegung um Fethullah Gülen, die *Gülen Movement* – so ging sie in die Wissenschaft ein- schlägt eine Brücke zwischen Tradition und Moderne und koppelt Wissenschaft mit Spiritualität und Ethik. Sie gilt als eine transnationale, bildungsorientierte, interkulturelle und interreligiöse Gemeinschaft, die von den Lehren und Ideen F. Gülens inspiriert wurde. Geläufig sind auch Bezeichnungen wie *civil society movement*, *hizmet* (Dienst), *gönüllüler hareketi* (Bewegung der Freiwilligen und Ehrenamtlichen) oder *cemaat* (Gemeinschaft), wobei *Gülen Movement* im wissenschaftlichen Kontext, die Nennung *hizmet* ausschließlich von der Anhängerschaft der Bewegung und *gönüllüler hareketi*, woraus das Fundament der Bewegung - nämlich ehrenamtliche Tätigkeiten und Spenden²⁵⁵ ablesbar ist - allseits benutzt wird. *Cemaat* ist vielmehr ein als Netzwerk²⁵⁶ zu verstehen, ohne Konkretisierung. F. Gülen selbst kritisiert die Bezeichnung Gülen-Movement:

„Ich glaube, dass es nicht korrekt ist, diese Bewegung ‘Fethullah Gülen-Bewegung’ zu nennen. Es wäre respektlos gegenüber vielen Menschen, die sich hingebungsvoll engagieren. Meine Rolle in dieser Bewegung ist sehr beschränkt, und es gibt keine

²⁵⁴ Vorgetragen vom Präsidenten der Journalists and Writers Foundation Mustafa Yesil.

²⁵⁵ Helen Ebaugh erläutert in ihrer soziologischen Analyse der Gülen-Bewegung, dass alle Anhänger der Bewegung spenden und, dass diese Spendenbereitschaft nur unter dem Aspekt der osmanischen Kultur nachvollziehbar sei. Vgl. Ebaugh, Helen Rose (2010): *The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*. Heidelberg: Springer. Im Folgenden zitiert als: Ebaugh.

²⁵⁶ Der Netzwerkbegriff in diesem Zusammenhang ist zurückzuführen auf den Netzwerkanalytiker Thomas Schweizer. Er betrachtet das Netzwerk als eine Menge von Akteuren, die untereinander durch Beziehungen verbunden sind. vgl. Thomas Schweizer, *Netzwerkanalyse: Ethnologische Perspektiven*. Berlin, 1998, 1-32, S.1. vgl. weiters Agai.

*Führung, kein Zentrum, keine Loyalität zu einem Zentrum und keine Hierarchie.*²⁵⁷

Sowohl Gülen's Werke als auch Predigten sind von einer ihm charakteristischen Terminologie geprägt. Mit neuen Wortzusammensetzungen und Metaphern erläutert er seinen Standpunkt.

*„Aç herkese açabildiğin kadar sîneni, ummanlar gibi olsun! İnançla geril ve insana sevgi duy; kalmasın alâka duymadığın ve el uzatmadığın bir mahzun gönül..!”*²⁵⁸

*„Kainatta sevgiden daha güçlü bir silah yoktur.”*²⁵⁹

analog zu Said Nursis Aussage:

*„Bizler muhabbet fedaileriyiz, husumete vaktimiz yok.”*²⁶⁰

Gülen's Modell basiert auf humanistischen und sufistischen Grundlagen: Er predigt Toleranz und Versöhnung, Nächstenliebe und Opferbereitschaft, die Entwicklung des Individuums und Dialog.²⁶¹ In seinen Werken, Botschaften, Aktivitäten und soziokulturellen Lehren scheinen Gülen folgende Prinzipien besonders wichtig zu sein: ein feinfühliges Gewissen, Selbstlosigkeit, Bescheidenheit, materielle und spirituelle Tugend, Gutherzigkeit, eine positive Einstellung und die individuelle Beziehung zu Gott. Das egoistische, materialistische Individuum, das der Modernisierungsprozess hervorgebracht hat, soll ersetzt werden durch den toleranten, selbstlosen und tugendhaften Menschen.²⁶² Beeindruckt und überzeugt sind viele Menschen von Gülen aufgrund seines Bildungsideals und des vom ihm gepredigten und plädierten Altruismus. In akademischen Kreisen wird Gülen aufgrund seines Dialog-Bestrebens als moderner Vertreter der sufistischen Tradition Ahmed Yesevis, Yunus Emres, Mevlanas, u.a. bezeichnet.

²⁵⁷ http://www.nytimes.com/2010/06/12/us/12ihtgulen.html?_r=1&ref=brianknowlton. Stand: 13.06.2010.

²⁵⁸ „Be so tolerant that your bosom becomes wide like the ocean. Become inspired with faith and love of human beings. Let there be no troubled souls to whom you do not offer a hand, and about whom you remain unconcerned.”

²⁵⁹ Camcı, S. / Ünal K. (1998): Hosgörü ve Diyalog İklimi. Istanbul: Merkur. S. 132. Im Folgenden zitiert als: Camcı/Ünal.

²⁶⁰ „We are the warriors of love, we have no time for enmity.” Bediüzzaman Said Nursi: Divan-ı harbi örfi. In Risale-i Nur Külliyyat.

²⁶¹ Für Gülen ist Dialog ein islamischer Wert, der seit allzu langer Zeit vernachlässigt wurde. Religion dürfe nicht ideologisiert und politisiert werden, da dies ein Hindernis für den Dialog sei. Vgl. Camcı/Ünal, S. 23-26.

²⁶² Ergene (2006), S. 36.

Ein sehr vielschichtiger und unscharfer Kernbegriff mit sozialer Dimension im Gülen-Diskurs ist der des oben genannten *hizmet*. Dieser kann allgemein als Dienst für eine Sache definiert werden. Im Gülen-Diskurs ist er als ein Dienst, der zur Weltzivilisation und zum Wohl anderer Völker beiträgt, zu verstehen. In seinem Werk *Prizma 1* beschreibt Gülen *hizmet* als jeglichen Dienst an die Menschheit. Ebenso ist es ein Weg, auf dem gute Taten vollbracht werden können.²⁶³ Hizmet, der auf Bildung und Kultur abzielt, wird dabei besonders hervorgehoben. Charakteristika wie Selbstlosigkeit, Opferbereitschaft, Grenzenlosigkeit, Bescheidenheit und Selbstdisziplin zeichnen ihn aus. Zweifelsohne ist der Begriff religiös behaftet: dieser Dienst wird „ganz im Sinne des Korans, ohne Streit und Konfrontation zu suchen, Vernunft, Logik und das eigene Potential nutzend“²⁶⁴ geleistet und ist von größtem religiösen Wert. Auch der Gottesdienst an sich (türk. *ibadet*) wird bei Gülen auf alle Lebensbereiche ausgedehnt.²⁶⁵ Dies impliziert eine große Verantwortung der Gesellschaft gegenüber; metaphorisch geschildert: der Mensch soll einer Kerze gleich sein, d.h. selbst zu verbrennen, um anderen Licht zu spenden;²⁶⁶ diese Menschen bezeichnet Gülen als *aksiyon insani*.²⁶⁷ Gülen mobilisiert seine Anhängerschaft somit zur innovativen und flexiblen Umsetzung traditioneller Inhalte. Religiöse Qualitäten werden in der Welt durch Taten demonstriert.²⁶⁸

Die Writers and Journalists Foundation definiert *hizmet* (als Gülen Bewegung) folgendermaßen:

*„The Hizmet, which is inspired by faith and which strives for a culture of living together within the framework of universal humanitarian values, is a civil society movement consisting of volunteers. The Hizmet is a civilian movement. And as a civilian movement it is not related to or complementary to any official program, politics or agenda. Similarly, this civilian movement is not against any specific political party either.“*²⁶⁹

Die Bewegung ist weder institutionalisiert noch ist sie politisch. Sie strebt eine „bessere“ Gesellschaft an, nicht durch politische Macht, sondern ihr Anliegen ist es der

²⁶³ Gülen, M. Fethullah (1998): *Prizma* Bd.1 . Izmir: Nil. S. 36 und 129.

²⁶⁴ Ders. (1997): *Fasildan Fasila* Bd.1. Izmir: Nil. S.138, Übersetzung Bekim Agai. Im Folgenden zitiert als Fasil 1.

²⁶⁵ Ders. (1985): *Ölcü ve Yoldaki Isiklar* Bd.3. Izmir: Nil. S. 104-107.

²⁶⁶ Ders. (1998): *Asrin getirdigi tereddütler* Bd.3. Izmir: Nil. S. 170.

²⁶⁷ Ders. (1998): *Ruhumuzun Heykelini Dikerken*. Istanbul: Nil. S. 62.

²⁶⁸ vgl. Özdalga, E.: *Wordly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism*, S. 88 ff. in Agai, S. 245.

²⁶⁹ *Today's Zaman*, 06.04.2012.

Gesellschaft von unten durch Bildung und Toleranz zu dienen.²⁷⁰

Die Gülen-Bewegung engagiert sich im interreligiösen sowie im interkulturellen Bereich und ist um eine friedliche Koexistenz und Zusammenarbeit verschiedener Kulturen bemüht. Sie kehrt ihre spirituellen, religiösen, intellektuellen und menschlichen Ressourcen in soziales Kapital, wodurch es ihr gelingt, Dialog zu fördern und Bildungseinrichtungen zu errichten, in denen Schüler unterschiedlichen ethnischen, religiösen und sozialen Hintergrunds unterrichtet werden.²⁷¹

Über tausend Bildungseinrichtungen und Dialoginstitute in mehr als 120 Ländern, von Kasachistan über Tansania und Deutschland bis hin zu Australien und Argentinien, die nach interkulturellem Dialog streben, machen die Bewegung, deren Ziel allgemeines Wohl sowie die Anerkennung universaler Werte ist, zum transnationalen Akteur.²⁷² Gülen's Bemühungen soziale Probleme zu lösen, schafften ihm eine große internationale Leserschaft und Anerkennung.²⁷³

Im wissenschaftlichen Diskurs wird dies u.a. wie folgt dargestellt:

*"The movement exemplifies an institution and mode of action that is indispensable to decision makers and policy makers struggling with the strains of ideological cleavages and growing fear and threats of terrorist and racist action. A look at four major components of civility – tolerance, cooperation, reciprocity, trust – illustrate how the teachings and philosophy of the Gülen movement is a vehicle for the development and securing of civil societies."*²⁷⁴

Ähnlich erläutert John O.Voll:

*"In the clashing visions of globalizations, Fethullah Gülen is a force in the development of the Islamic discourse of globalized multicultural pluralism. As the impact of the educational activities of those influenced by him contend, his vision bridges modern and postmodern, global and local, and has a significant influence in the contemporary debates that shape the visions of the future of Muslims and non-Muslims alike."*²⁷⁵

²⁷⁰ <http://dialog-berlin.de/%C3%9Cber-Fethullah-G%C3%BClen/die-tuerkische-bewegung-des-fethullah-guelen-verbindet-islam-und-modernitaet.html> Stand: 20.02.2012.

²⁷¹ Yilmaz, Ihsan (2010): Civil Society and Islamic NGOs in Secular Turkey and Their Nationwide and Global Initiatives. *Journal of Regional Development Studies*, S. 115, 2010/06.

²⁷² Park, Bill (2007): The Fethullah Gülen Movement as a Transnational Phenomenon. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press. S. 46 - 59. Im Folgenden zitiert als: Yilmaz et al.

²⁷³ Krause, Wanda (2007): Civility in Islamic Activism: Towards a Better Understanding of Shared Values for Civil Society Development. In: Yilmaz, I. et al, S. 163-175.

²⁷⁴ ebd., S. 171.

²⁷⁵ Voll, John O. (2003): "Fethullah Gülen: Transcending Modernity in the New Islamic Discourse". In: Yavuz, M. Hakan / Esposito, John L. (2003): *Turkish Islam and the Secular State: The Global Impact of Fethullah Gülen's Nur Movement (Contemporary Issues in the Middle East)*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press. S. 238-247. Im Folgenden zitiert als: Yavuz /Esposito.

Ebenso wichtig in der Bewegung wie die Bildungseinrichtungen ist die Journalists and Writers Foundation (türk. *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi*). Gülen war Wegbereiter bei ihrer Gründung im Jahre 1994. Ihr Engagement galt vorerst dem innergesellschaftlichen und interreligiösen Dialog in der Türkei. So kam es zu verschiedenen Treffen mit führenden Persönlichkeiten aus aller Welt und religiösen Oberhäuptern. Papst Johannes Paul II, John O'Connor, Erzbischof von New York, Leon Levy, ehemaliger Präsident der Anti-Defamation League und Bartholomäus I, griechischer Patriarch in Istanbul sind einige mit denen Gülen zusammenkam, um Dialog zu fördern und Initiativen in diesem Kontext zu ergreifen. Gegenwärtig widmet sie sich neben den eben erwähnten Bereichen, dem interkulturellen Dialog (*KADIP- Kültürlerarasi Diyalog Platformu*), bringt Wissenschaftler und Intellektuelle jeglicher ethnischer, religiöser, kultureller und ideologischer Herkunft zusammen, um Lösungen für gemeinsame Probleme zu finden.²⁷⁶ Die Stiftung fungiert als Think Tank. Gülens Dialog - und friedvoller Koexistenz-Diskurs leitete die Errichtung diverser neuer Institutionen ein, so z.B. die Dialogue Society (London, seit 1999) oder das Rumi-Forum (Washington D.C., seit 2000). Bestrebungen dieser Art unterstreichen eine erneuerte Form von Humanismus im Rumi'schen Sinne.²⁷⁷ Inzwischen gibt es überall auf der Welt hunderte Dialogzentren, in denen Menschen unterschiedlicher Religion, Ethnie und Herkunft zusammenkommen.

Exkurs 3: Erläuterungen zum cemaat-Begriff

Ali Bulac bezeichnet den *cemaat* - Begriff als eine Organisationsform, die als Reaktion auf Verstädterung und Industrialisierung - welche wiederum eine Rekonstruktion von Solidaritätsbeziehungen erforderten - entstand.²⁷⁸ Eine Bezeichnung des *cemaat* nach Ferdinand Tönnies als eine Gemeinschaft, die einen zivilisatorischen Urzustand - geprägt von Verwandtschaftsbeziehungen und gemeinsamem Zusammenleben - darstellt, ist der Definition Bulacs zur Gänze konträr. Eine negative Konnotation des Begriffs in gewissen Kreisen (z.B. im kemalistischen Usus) ist der Erläuterung Tönnies

²⁷⁶ Einige ihrer Einheiten sind die Abant Plattform, die Interkulturelle Dialog-Plattform, die Dialog Eurasia-Plattform und die Medialog-Plattform.

²⁷⁷ Ozdalga, Elisabeth (2003) "Following in the Footsteps of Fethullah Gülen: Three Women Teachers Tell Their Stories". In: Yavuz / Esposito (eds.), S. 70-71.

²⁷⁸ Bulac, S. 27-33.

abzuleiten. Bulac legt ihn fest als moderne Angleichung traditioneller Beziehungsformen, deren Referenzrahmen die Religion und Tradition sind. Hier werden sowohl religiöse, als auch soziale Bedürfnisse erfüllt.²⁷⁹ Während zur Gründung der Republik *cemaats* in erster Linie religiöses Wissen vermittelten, sichern sie heutzutage teilweise mit mehreren funktional differenzierten Teilnetzwerken, die ein großes Netzwerk bilden, nahezu alle Interessengebiete und Lebensbereiche ihrer Angehörigen.

Der cemaat-Begriff bei F. Gülen

Gülen's *cemaat*-Begriff stimmt mit Bulacs Definition als diskursive und soziale Einheit überein. Da das Individuum in die Gesellschaft eingebunden ist, ist es dieser gegenüber zur Verantwortung verpflichtet. Eine *cemaat* bildet demnach eine Gruppe der Gesellschaft, in der sich Menschen freiwillig für die Gesellschaft engagieren. Sich zu einer islamischen *cemaat* zu bekennen, bedeutet quasi *Mitglied einer geistig-moralischen Firma* zu sein.

„Eine cemaat ist eine Gesamtheit von Individuen, die sich um das gleiche Gefühl, den gleichen Gedanken, das gleiche Ideal, das gleiche Ziel und die gleiche Idee vereinen und die ihre Leben entsprechend der einenden Linie ausrichten.“²⁸⁰

Die *cemaat* steigert nicht nur die Effizienz der positiven Absichten, sondern der Wert der individuellen Qualitäten und des Leistungsvermögens wird ebenso vervielfacht.²⁸¹

Das Netzwerk um Gülen verbreitet und setzt seine Ideen um, wodurch es in der Gesellschaft einen ganz entscheidenden Stellenwert einnimmt. Es dehnt sich auf verschiedene Organisationen aus, bildet funktional differenzierte Teilnetzwerke und deckt mittlerweile/somit die Bereiche Medien, Gesundheit, Hilfsorganisationen, Wirtschaft, u.a. (viele weitere Lebensbereiche) genauso ab. Der Fokus liegt auf sozialen Projekten, die im Alltag realisiert werden.

²⁷⁹ Bekim Agai schreibt dem *cemaat*-Begriff aus mehreren Definitionen, insbesondere aus der Bulaçs folgernd, eine inhaltlich-diskursive und organisatorisch-netzwerkliche Komponente zu. Er fasst den Umstand in einer Formel zusammen: *Cemaat* = Diskurs+Netzwerk. vgl. Agai, S. 51.

²⁸⁰ Gülen, Fasil 1, S. 173-174. zitiert nach Agai, S. 249.

²⁸¹ Metaphorisch stellt Gülen dies anhand folgender Rechnung dar: $1+1=11$, $1+1+1=111$. vgl Agai, S. 251.

4.3 Bildung und Polylog

Güdens direkte, aber auch indirekte Aussagen in seinen Werken formen seinen Bildungsdiskurs, der von Kontinuität und Wandel geprägt ist, wodurch es ihm gelingt unterschiedliche Zielgruppen in unterschiedlichen Regionen zu erreichen.²⁸² Bildungsengagement und Dialog- der eigentlich ein praktizierter Polylog ist- sind die beiden Grundpfeiler der Bewegung. Im Folgenden werden Grundlagen und Ziel dargestellt.

4.3.1 Grundlagen der Bildungsphilosophie Güdens

Die Wertschätzung der Pluralität von Kulturen, Zivilisationen und Religionen stellt einen elementaren Grundbaustein in der Bildungsphilosophie Güdens dar. Unter diesem Aspekt betont er die Notwendigkeit die eigene Identität zu schützen. Die Welt von heute – ein globales Dorf, in dem Nationen die Nachbarn von nebenan geworden sind, neigt dazu, Besonderheiten und Eigentümlichkeiten („Muster“)²⁸³ unterschiedlicher Kulturen verschwinden zu lassen. Im Schutz dieser „Muster“ sieht Güden einen Dienst an die Menschheit. Neben der Kopplung von Tradition, einer Offenheit zur Moderne und Entwicklung des Menschen, zählt Bildung und Erziehung im Lichte universeller moralischer Werte zu einer der essenziellsten Säulen seines Bildungsverständnisses. Kernbegriffe im Bildungsdiskurs, der als universelles Erziehungsziel gilt, bilden Moral und Ethik (*türk. ahlak*). Die Vermittlung von Menschlichkeit steht im Vordergrund, ebenso wird den SchülerInnen ein neuer Zugang zur eigenen Geschichte und Kultur, und zu ihren eigenen traditionellen Werten eröffnet.²⁸⁴ Das Konzept des *Mitgeföhls* und der *Toleranz* sind weitere signifikante Elemente von Güdens Bildungsansatz. Hierzu schreibt er:

„Compassion is the beginning of being; without it everything is chaos. Everything has come into existence through compassion and by compassion it continues to exist in

²⁸² Diese reichen von religiösen Gesellschaftskreisen bis hin zu säkularen Eliten.

²⁸³ Güden bezeichnet diese Vielfalt als „Muster“, *türk. desen*. Vgl. Güden, M. Fethullah (2004): *Toward a global civilization of love and tolerance*. New Jersey: The Light Inc.

²⁸⁴ Ist ein Mensch sich seiner nationalen und religiösen Identität sicher, so kann er nicht „überfremdet“ werden. vgl. Sevindi, Nevval (1997): *Fethullah Güden ile New York Sohbeti*. Istanbul: Tımas. Im Folgenden zitiert als: Sevindi.

harmony [...] Everything speaks of compassion and promises compassion. Because of this, the universe can be considered a symphony of compassion. All kinds of voices proclaim compassion so that it is impossible not to be aware of it, and impossible not to feel the wide mercy encircling everything. How unfortunate are the souls who don't perceive this [...] Human beings have a responsibility to show compassion to all living beings, as a requirement of being human. The more one displays compassion, the more exalted one becomes, while the more one resorts to wrongdoing, oppression and cruelty, the more one is disgraced and humiliated, becoming a shame to humanity.”²⁸⁵

Die Dynamiken des Bildungsansatzes von Gülen sind insofern gegenseitiges Verständnis, Respekt, Darbietung von Chancen und Hoffnung.²⁸⁶ Der Erziehungshauptzweck liegt in der Charakterbildung,²⁸⁷ in der Verschmelzung von Verstand und Herz. Nicht zuletzt ist es ein Anliegen die Jugend einer jeden Nation zu Individuen, die mit ihrer eigenen Identität, Sitten und religiösen Überzeugungen harmonieren, tolerant gegenüber der gesamten Menschheit und offen für moderne Wissenschaft, Technik, Innovationen und Veränderungen sind, zu formen.²⁸⁸

Kritik übt Gülen an einer profitorientierten Bildung, die lediglich vermarktbar Fähigkeiten trainiert. Eine solche nämlich, sei nicht imstande, die Dynamik für einen gesellschaftlichen Wandel aufzubringen, geschweige denn zu realisieren. Zu ihren Folgen zählen soziale Atrophie, Dekadenz und Narzissmus.²⁸⁹

Er kommentiert:

“When [people] are left with no ideals or aims, they become reduced to the condition of animated corpses, showing no signs of distinctively human life [...]. Just as an inactive organ becomes atrophied and a tool which is not in use becomes rusty, so also aimless generations will eventually waste away because they lack ideals and aims.”²⁹⁰
„Since ‘real’ life is possible only through knowledge, those who neglect learning and teaching are considered ‘dead’ even though they are still alive, for we were created to learn and to communicate what we have learned to others.”

Zu betonen bleibt, dass Bildung Gülen zufolge eine Aufgabe ist, die nur aus Idealismus heraus geleistet werden sollte.²⁹¹

²⁸⁵ Gülen (1996): Towards the Lost Paradise. London: Truestar. S. 40.

²⁸⁶ Aslandogan, Y. A./Cinar, B. (2007): A sunni Muslim Scholar's Humanitarian and Religious Rejection of Violence Against Civilians. In: Yilmaz et al, S. 332.

²⁸⁷ Mohamed, Yasien (2007): The Educational Theory of Fethullah Gulen and its Practice in South Africa. In: Yilmaz et al, S. 556.

²⁸⁸ Von Platon bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts war Charakterbildung bereits eine Norm von Bildung. (Vgl. Kristjánsson nach Nelson, Charles (2005): Fethullah Gülen: A vision of transcendent education. Conference Proceedings: Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice. Rice University, Houston).

²⁸⁹ Michel, Thomas (2010): The Thinking Behind the Gülen-Inspired Schools. Gülen Conference, Jakarta.

²⁹⁰ Gülen, zitiert nach Michel, ebd.

²⁹¹ Erdoğan, S. 54-105. zitiert nach Agai, S. 133-139.

4.3.2 Said Nursi als geistiger Vater des Wissensverständnisses von Gülen

Gülen übernimmt in seinem Bildungsdiskurs das Wissensideal Said Nursis, dessen Ideen in einen moralischen Imperativ umgewandelt wurden. Die Originalität des Diskurses besteht darin, Konzepte zu entwickeln, die den Glauben (türk. *iman*) stärken, da beide Gelehrten diesen als gefährdet ansahen.

Parallel ist weiters der offenkundige Bezug zwischen Universum (Schöpfung), Offenbarung und Schöpfer. Anhand der Wissenschaft ist die vollkommene Ordnung der Natur erkundbar. Diese ist, so weisen beide Gelehrten daraufhin, ein wesentliches Argument für die Existenz Gottes, wodurch Wissenschaft zu einer religiösen Aufgabe erhoben wird.²⁹² Wissenschaft ist nicht nur ein Mittel, Gott rational zu ergreifen, sondern bildet auch die Grundlage für wirtschaftlichen Wohlstand und nationale Unabhängigkeit.

Eine herausragende Rolle im Wissensverständnis Gülens spielen die Naturwissenschaften, da insbesondere sie Religion artikulieren. Seine Begründung beruht auf den Schriften Said Nursis. Nursi zufolge sind Religion und Wissenschaft unkompliziert miteinander vereinbar. In Abrede stellt er das positivistische Wissenschaftsverständnis, dementiert ebenso den Materialismus und Darwinismus. Religion und Naturwissenschaften stellen keineswegs Gegensätze dar.²⁹³ Viel eher wird durch das Studium der Natur (Schöpfung), der Glauben gestärkt, erfährt einen Wandel von einem lediglich nachgeahmten zu einem auf Vernunft beruhenden Glauben. Den Glaubensinhalt auf diese Weise nachvollziehen zu können, sei notwendig, um die Schwierigkeiten, die das moderne Zeitalter mit sich bringt, zu bewältigen. Said Nursi stellte sich einer Fremdbestimmung durch die europäischen Kolonialmächte entgegen und propagierte die Bekämpfung der drei Hauptfeinde der Religion, nämlich Unwissenheit, Armut und Zwietracht, mittels Wissenschaft und Technik.²⁹⁴ Die Metapher vom *Buch des Universums*²⁹⁵ kommt nicht nur in Nursis Werken (*Risale-i Nur*) sehr oft vor, sondern ist auch für die Anhängerschaft Gülens von großer Bedeutung. Durch das Nachdenken und wissenschaftliche Beobachten wird der Mensch für die Feinheiten der Schöpfung sensibilisiert und erfährt durch die Attribute Gottes, die sich

²⁹² Agai, S. 211.

²⁹³ Nursi kritisiert, dass die Wissenschaft als Selbstzweck dargestellt wird.

²⁹⁴ Philosophie und Wissenschaft sind in Nursis Schriften der Religion weder überlegen, noch unabhängig von ihr. vgl. Nursi, *The Words*, S. 44.

²⁹⁵ Das Buch des Universums (türk. *kainat kitabı*) ist ein gängiges Motiv in der islamischen Mystik.

in der Natur spiegeln, mehr über den Schöpfer selbst. D.h. materielles Wissen wird in metaphysisches Wissen transformiert.

Gülen argumentiert, dass Religion ohne Wissenschaft in Radikalismus ausarte und Wissenschaft ohne Religion der Bildung gegenüber erblinde.²⁹⁶ Wissenschaft soll ihm zufolge das Individuum zur Kenntnis seiner eigenen Existenz hinführen. Er plädiert für die Vermittlung von Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, in Kombination mit Ethik und Spiritualität, von Sittlichkeit und Tugendhaftigkeit, Toleranz und Offenheit. Dieser internalisierte spirituelle Wandel des Individuums wird einen positiven sozialen Wandel der Gesellschaft mit sich ziehen.²⁹⁷

4.3.3 Die Goldene Generation als Ziel des Bildungsengagements²⁹⁸

Aus dem Verlust der moralischen und kulturellen Werte, einer hoffnungslosen Zukunft und einer materialistischen, die Religion ausschließenden Wissenschaft leitet Gülen die Motivation für das Bildungsengagement ab.

„An der Schwelle dieses Jahrhunderts²⁹⁹ hat diese Generation all ihre Werte verloren; sie ist durch den Druck des Materialismus zerquetscht worden. Sie zeigt keinerlei Anzeichen von Klarheit ihres Verstandes, Tiefgründigkeit ihrer Gedanken oder der Intensität ihrer Gefühle und Spiritualität. Dies ist in der Tat ein unmöglicher Zustand, weil jahrtausendealte Kultur und Erfahrungen einer kosmopolitischen, verfälschten Kultur geopfert wurden.“³⁰⁰

Die *Goldene Generation* ist Gülens metaphorischer Ausdruck für eine Generation, die aufgrund ihrer ansehnlichen, wissenschaftlichen, moralisch-religiösen und spirituellen Bildung als Hoffnungsschimmer für die in Ausweglosigkeit geratene chaotische Welt agieren und ihr neue Impulse geben soll. Sie soll mit Hilfe ihrer Bildung Aufgaben und

²⁹⁶ Vgl. Keles, Ibrahim (2007): Contributions of the Gülen Schools in Kyrgyzstan. In: Yilmaz, I. et al, S. 363 ff. und Taverville, Sabrina (2008): Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam. New York Times.

²⁹⁷ Park, In: Yilmaz, I. et al, S. 51.

²⁹⁸ In seinem Werk zeichnet Gülen einen historischen Vergleich auf: das „Goldene Zeitalter“, eine fiktive Zeit im Osmanischen Reich, in der der „wahre Islam“ gelebt wurde, in der die Menschen noch rein und unverdorben gewesen sein sollen, Glückseligkeit, Ordnung, Toleranz und religiöse Inspiration die Dörfer und Städte bestimmten, soll von einem chaotischen, stufigen Niedergang weggetrieben worden sein. Ausschlaggebend für den Niedergang einer glorreichen Zeit war der Zerfall des eigenen Bildungssystems. Das eigene Wissen und die eigenen Werte wurden zugunsten fremden Wissens aufgegeben, ohne selbst davor nach Lösungswegen zu suchen. Nicht nur die eigenen Werte, sondern auch die Sprache sei verringert worden sein, sodass das geistige Erbe nicht mehr weitergegeben werden konnte. vgl. Agai, S. 211-212.

²⁹⁹ Gemeint ist damit das 20. Jahrhundert.

³⁰⁰ Gülen, Hin zum verlorenen Paradies, S.21.

Schwierigkeiten begegnen und bewältigen. Zu ihren Kennzeichen zählen Glauben, Verantwortung, Ehrlichkeit, Idealismus und Selbstlosigkeit.³⁰¹ Wichtig in diesem Kontext ist die Betonung, dass Wissenschaft/ Technologie und Religion keine Antithese bilden, wodurch das Paradigma des Materialismus aufgehoben wird.³⁰² Mit der *Goldenen Generation* widerspricht Gülen den klassischen Modernisierungstheorien von Marx, Durkheim und Weber, die in der abnehmenden Bedeutung der Religion eine *conditio sine qua non* für die Moderne sehen.³⁰³ Gülen verwandelte sein primär religiöses Ideal in ein universal-ethisches, das schließlich von Menschen unterschiedlichster Nationalitäten geteilt und umgesetzt wurde.

Gülen ist der Ansicht, dass wahre Entfaltung auf Gefühlsebene und des Geistes, wodurch wahrhaftiges Glück etabliert wird, nur durch Bildung erreichbar ist.³⁰⁴ Er argumentiert, wie Said Nursi, dass die moderne Welt v.a. durch Unwissenheit, Armut und gesellschaftliche Spaltung geprägt ist. Dem Ganzen entgegenzusetzen gelinge am effektivsten durch Bildung. Ethische und kulturelle Besonderheiten unserer Welt spielen ebenso eine wichtige Rolle in der zunehmenden Bedeutung von Bildung wie der Verlust moralischer und spiritueller Werte, der nicht zuletzt durch Krisen in den vergangenen zwei Jahrhunderten hervorgerufen wurde.³⁰⁵

Gülen sieht im Menschen sowohl den Auslöser jeglicher Probleme, mit denen er selbst konfrontiert wird, als auch die Lösung dieser Probleme. Um soziale Probleme zu beheben, ist es Gülen zufolge erforderlich, jedem einzelnen Individuum Aufmerksamkeit zu bieten.

4.3.4 Interkultureller- und religiöser Polylog im Gülen-Diskurs

Gülens Friedensphilosophie und Bemühungen beruhen auf dem Erbe des Islam.³⁰⁶ Bezugnehmend auf den Koranvers „*We created you in different tribes and nationes so that you may know one another*“ (49:13) betrachtet er Vielfalt und Pluralismus als eine

³⁰¹ Can, Eyüp (1998): Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu. Istanbul: Milliyet. S. 87.

³⁰² Sevindi, S. 9.

³⁰³ vgl. Agai, S. 256.

³⁰⁴ Gülen, Toward a global civilization of love and tolerance, S.194.

³⁰⁵ Gülen (1999): The Relationship of Islam and Science and the Concept of Science. In: The Fountain, October-December, Ausgabe 28.

³⁰⁶ Saritoprak, Zeki (2007): Gülen and his Global Contribution to Peacebuilding. In: Yilmaz, I. et al, S. 636.

natürliche Gegebenheit. Diese solle ihm zufolge explizit anerkannt werden, denn die Akzeptanz eines jeden Anderen in seiner Eigenheit/Andersheit, sei umfassender und tiefgreifender als Toleranz.³⁰⁷ Die von ihm entwickelten Vorstellungen von Dialog und Toleranz harmonisieren sowohl mit dem altgriechischen Gedankengut als auch mit kommunikativer Rationalität.³⁰⁸ Sie erlangen dadurch globale Relevanz, denn die Verknüpfung von Toleranz und Dialog auf diese Weise bietet in globalem Kontext eine Alternative zum Konflikt.³⁰⁹ Toleranz sei erreichbar durch Bildung, die weder Religion noch säkulares Wissen leugnet. Gülen betont gerade deshalb immer wieder die Bedeutung von Wissen und Bildung, denn diese können, sofern sie richtig umgesetzt werden, jegliche Art eines *clash of civilizations* verhindern.

*„His positive response to the clash of civilizations thesis consists of three parts encapsulated in the words, tolerance, interfaith dialogue, and compassionate love”.*³¹⁰

Gülen's Sicht der globalen Politik ist eher eine ganzheitliche. Die Lösung globaler Probleme liege in globaler Kooperation. So gesehen stelle Dialog heutzutage ein Muss dar, wobei es der erste Schritt zum Dialog sei, die Vergangenheit nicht auszuleuchten, gleichzeitig jedoch darüber hinauszudeuten, Polemiken außer Acht zu lassen und Gemeinsamkeiten, von denen weit mehr als polemische Argumente vorhanden sind, Vorrang einzuräumen. Ein Gläubiger zögere nicht den Kontakt zu anderem Gedankengut oder anderen Systemen zu suchen. Diese Vorstellung verdeutlicht Rumis Metapher, dass der Mensch mit einem Bein im Zentrum seiner eigenen Werte und Traditionen verankert sein müsse, mit dem anderen Bein gleichzeitig Gemeinsamkeiten bei 72 Volksstämmen suchen könne.

Die wachsenden Interdependenzen von heute erfordern einen Dialog. Gülen lädt hier zu einer Koexistenz durch emotionalen Dialog über Unterschiede und auf der Grundlage gemeinsamer ethischer Kriterien ein.

³⁰⁷ Ünal, A./Williams, A. (2000): Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen. Fairfax: The Fountain. S. 256-258. Im Folgenden zitiert als: Ünal/Williams.

³⁰⁸ vgl. Jürgen Habermas: Kommunikative Rationalität.

³⁰⁹ De Bolt, Darian C. (2005): Dialogue: Greek foundations and the thought of Fethullah Gülen and Jürgen Habermas. *Conference Proceedings: Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*. Rice University, Houston. S. 1-13.

³¹⁰ Penaskovic, Richard (2007): Gülen's Response to the 'Clash of Civilizations Thesis'. In: Yilmaz, I. et al, S. 407-418.

„Gigantic developments in transportation and telecommunication technology have made the world into a big village. In these circumstances, all the peoples of the world must learn to share this village among them and live together in peace and mutual helping. We believe that peoples, no matter of what faith, culture, civilization, race, color and country, have more to compel them to come together than what separates them. If we encourage those elements which oblige them to live together in peace and awaken them to the lethal dangers of warring and conflicts, the world may be better than it is today.“³¹¹

4.3.5 Islands of Peace – Bildungseinrichtungen der Gülen-Bewegung als Friedensstifter in multi-ethnischen Gesellschaften

Im wissenschaftlichen Diskurs wird das Bildungsengagement der Gülen Bewegung als eines der heutzutage interessantesten Phänomene in der Bildungswelt betrachtet.³¹² Gülen animierte seine Anhängerschaft³¹³ zur Umsetzung seiner abstrakten Ideen in die Praxis; in anderen Worten zur Errichtung privater, gleichzeitig staatlich anerkannter, nichtreligiöser Bildungseinrichtungen auf der ganzen Welt. Dies, wie bereits erwähnt, obwohl Gülen in keinem seiner Werke eine konkrete Anweisung diesbezüglich gibt und selbst in diesen Institutionen nicht aktiv ist. Während Gülens Ideen bis Anfang der 90er nur ein religiöses Publikum erreichten, interessierte sich schließlich auch ein säkulares und internationales Publikum dafür. Die *Gülen-Schulen* bzw. *Schulen der Gülen-Bewegung* sind nicht an ein zentrales System gebunden, sondern bilden ein loses Bündel einer Vielzahl (deren genaue Anzahl nicht einmal den Mitgliedern der Bewegung bekannt ist), von einander unabhängiger Schulen, die sich an der Bildungsphilosophie Gülens orientieren. Die Schulen richten sich jeweils nach dem staatlichen Curriculum, in dem sie tätig sind, und integrieren dabei global-soziale Fertigkeiten, ethische Werte, Wissenschaft und Technik, um ihr hohes Ziel, nämlich einen Beitrag für den Weltfrieden zu leisten, zu erreichen.³¹⁴ Sie vermitteln eine Vision von globalem Frieden und

³¹¹ Gülen zitiert nach Ünal/Williams, S. 277.

³¹² Michel (2010).

³¹³ „Anhängerschaft“ bezeichnet diejenigen Menschen, die ihre Handlungsmotivation in den Lehren Gülens sehen. Darunter werden die Funktionen (diese reichen von anonymen Spendern, Lehrern, Schülern, Eltern, Geschäftsleuten bis hin zu Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft), die die Anhänger in den verschiedenen Einrichtungen einnehmen, zusammengefasst. Für eine detaillierte Analyse des Begriffes Anhängerschaft vgl. Agai, S. 12 ff und 33.

³¹⁴ Vgl. Keskin, Veli (2010): Gülen Inspired Schools: Glocal Schools serving with Integrity and Sincerity. Eine große Rolle kommt dabei den Lehrern und Erziehern zu, die bemüht sind, dieses universelle Wissen zu

Fortschritt durch Bildung und Dialog. Die Schulen haben aufgrund der Qualität der Ausbildung einen ausgezeichneten Ruf.³¹⁵ Die Nachfrage ist sehr hoch.³¹⁶

Thomas Michel bezeichnet die *Gülen-Schulen* in den Philippinen als "peace islands in the sea of conflict" und "heaven of peace", da sie Christen und Muslime unter ein Dach bringen. Die Bewegung ergreift für keine der Seiten Partei, sondern „they prefer to identify common grounds where they get together and cooperate to tackle their common problems“.³¹⁷

Die Schulen der *Gülen-Bewegung* spielen insbesondere in ethnisch und religiös-konfliktreichen Gebieten wie Albanien, Kosovo, Bosnien, Mazedonien, Philippinen, Indonesien, Nordirak, Darfur, Afghanistan, Georgien, Tadschikistan, Kenia³¹⁸ südöstliche Türkei eine bemerkenswerte friedensstiftende Rolle.

*“The movement has succeeded in forging policies and programmes that bring different ethno-religious communities together as a necessary first step towards civil society: common problems facing the different ethno-religious communities are identified, then solid services to address those problems are provided, requiring collaborative effort by the different ethno-religious communities. In this way the social potential of those communities is mobilised and channelled to achieve shared goals which enrich the society as a whole.”*³¹⁹

Die Vermeidung von ethnischen Konflikten in solch konfliktbeladenen Gebieten seitens regierungsunabhängiger Organisationen wird unentbehrlich. Die Schulen schaffen die Voraussetzungen für das gegenseitige Verständnis der Bedürfnisse eines Jeden, wodurch ein Vertrauen zur antagonistischen Partei aufgebaut wird.³²⁰

etablieren. Anzumerken ist auch, dass Gülen auf sehr klare Wiese zwischen Lehrern und Erziehern differenziert. "Education is different from teaching. Most human beings can be teachers, but the number of educators is severely limited." Der Unterschied zwischen beiden liegt demnach in ihren Tätigkeiten: Zwar vermitteln beide Wissen, ein Erzieher geht allerdings überdies hinaus und unterstützt den Schüler in seiner Charakterbildung, vermittelt Toleranz, Selbstdisziplin und Offenheit.

³¹⁵ Vgl. Ebaugh, S. 1-6.

³¹⁶ Ortaylı, İlber (2005): Barış Köprüleri. Dünyaya açılan Türk okulları 1. Istanbul: Verlag Ufuk Kitap. S.45-53. und Aitmatow, Tschingis. In ebd., S. 117-118.

³¹⁷ Kalyoncu, Mehmet (2007): Building Civil Society in Ethno-Religiously Fractured Communities: The Case of the Gülen Movement in Turkey and Abroad. In: Yilmaz, I. et al, S. 605.

³¹⁸ „There are two Gülen-inspired charity organizations operating in Kenya: the Omeriye Foundation and the Respect Foundation. The Omeriye Foundation provides services in the fields of education, relief and healthcare and the Respect Foundation focuses its efforts on interfaith dialogue aiming to bring together deeply fractured faith communities in Kenya to cooperate in community projects.“ vgl. Kalyoncu (2008).

³¹⁹ Kalyoncu (2007), S. 597-607.

³²⁰ Akyol, Harun (2008): An Alternative Approach to Preventing Ethnic Conflict: the Role of the Gülen's Schools in strengthening the delicate relations between Turkey and the Iraqi Kurds with particular reference to the 'Kirkuk Crisis'. Conference: Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gülen Movement. Georgetown University, Washington DC. S. 27-58.

4.4 Zusammenfassung

Studien der Friedensforschung ermittelten, dass für die Erlangung und Aufrechterhaltung von Frieden bestimmte Komponenten essentiell sind. Zwei dieser Komponenten sind Bildung und Wissen. Hierin liegt auch der Beitrag der Gülen Bewegung.³²¹ Sie baut auf islamischen Lehren auf, die in den meisten anderen Religionen und Überzeugungen nicht anders sind. Mit einer weltoffenen Einstellung schlägt sie Brücken und verfolgt Ziele für das gemeinsame Wohl der Menschheit/Gesellschaft. Mittels der Dialog-Aktivitäten wirkt sie zerstörerischen Aktionen vehement entgegen, gleichermaßen ist sie bemüht Thesen von Kämpfen zwischen Kulturen abzuschwächen. Bildungs-Kultur-und Zivilinstitutionen für das gemeinsame Wohl, die seitens Menschen unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft - ermutigt durch die Bewegung - erbaut werden, pflastern den Weg zu einer tragfähigeren, kooperativeren und solidarischen Zukunft.

Die viel versprechende Kombination von Glauben, Identität, materiellem Fortschritt, Demokratisierung und des Polylogs der Bewegung könnte ein attraktives und nachahmenswertes Model für Gesellschaften im Allgemeinen sein, die sich um eine dynamischere und offenere Zukunft bemühen.³²² Hierzu schreibt Gülen:

„Who knows? Maybe in the near future some selfless people, who sacrifice themselves to make others live, will unite hearts and minds through their efforts. The conscience and logic will become two different, deeply rooted dimensions of their lives that will complete each other. Physics and metaphysics will abandon the fight between themselves: in order to give the opportunity for the beauty of everything to express itself in its own language, each will return to its own field. These selfless people will discover the interconnectedness of the divine command and the laws of nature. People will repent for their previous meaningless fights with one another. An atmosphere of serenity will be built and be felt in homes and in schools. No dignity will be stepped on. The hearts will be full of respect to the extent that no one will trespass on the properties or the dignities of others. The powerful will act justly so that the weak and the poor will have a chance to live humanely. No one will be arrested just because of an assumption. No one's house or business will be attacked. No innocent's blood will be shed. No oppressed person will cry out. Everyone will love human beings as a duty towards God. It is exactly this time when the world, which is a corridor to Paradise, will become a paradise-like place that will always be enjoyed.“³²³

³²¹ Vgl. Saritoprak (2007), S. 632-642.

³²² Park, in: Yilmaz, I. et al, S. 54-56.

³²³ Gülen, M. Fethullah (2004): Örnekleri Kendinden bir Hareket. Çağ ve Nesil Bd.8. Istanbul: Nil. S. 110.

Gülen konstituiert seine Friedensphilosophie auf Selbstlosigkeit, Mitgefühl und Liebe. Ausgehend von dem Leitspruch "We love the created for the sake of the Creator" (Yunus Emre), betrachtet er Liebe als die stärkste und einflussreichste Waffe im Universum. Im Friedensbildungsprozess sind diese Werte unerlässlich ("we need love and compassion more than water and air").³²⁴ Gülen bezeichnet demnach Menschen, die sich für Frieden und das Wohl anderer Menschen aufopfern als „gewidmete Seelen“ (türk. *adanmış ruhlar*).

*"Happy are those who make love their guide in their journey. How unfortunate are those who do not perceive the love that is grounded in their spirit and who spend an entire life blind and deaf."*³²⁵

"Those who want to reform the world must first reform themselves. In order to bring others to the path of travelling to a better world, they must purify their inner worlds of hatred, rancor, and jealousy, and adorn their outer world with all kinds of virtues."

*"Today the job is upon our shoulders. We have to make a space in our hearts for thousands of chairs, for people to come and sit on them. We have to have a space for everyone in our heart. [...] Let the entire world hear that our heart is open to those that love us and to those that attack us. It is open to everyone because we believe that every human being is created by God in the most beautiful form. Today there is an utmost need for this understanding."*³²⁶

Gülen schwebt eine ideale Welt vor:

*"There is no bullying, no greed, no quarrelling, no distrust, no lies, no oppression, and no deception. On the contrary, there is chivalry, tenderness, the efforts of revival, the love for life, kindness and dialogue, respect for truth, trust, acknowledgement of kindness and generosity, the spirit of righteousness, justice, and the following of the straight path."*³²⁷

Diese ideale Welt gilt es als Ziel zu realisieren. Die Bewegung um F. Gülen verbildlicht Polylog im Wimmer'schen Sinne. In all ihrem Engagement sind nicht nur zwei Interessen vertreten und treten in einen Dialog. Meist sind es mehrere Gesprächspartner unterschiedlicher Interessen, Ethnien, Religionen und Überzeugungen, die am Geschehen beteiligt sind, Aufmerksamkeit dem Gegenüber widmen und ihrer Auffassung Offenheit und Respekt zeigen. Die *islands of peace* als realisierter und gelebter Polylog können aus dieser Perspektive als Hoffnungsträger für eine friedsame Zukunft betrachtet werden.

³²⁴ ebd., S. 184.

³²⁵ Gülen, M. Fethullah (1997): *Yitirilmis Cennete Dogru. Çag ve Nesil* Bd.3. Izmir: Nil. S. 98.

³²⁶ Gülen's Antwort auf eine Frage, August 9, 2009.

³²⁷ Ders. (2006): *Yeseren Düşünceler. Çag ve Nesil* Bd.6. Izmir: Nil. S. 88-92.

ANHANG

Anhang 1 Vom neuen Feindbild und der Suche nach Identität

Der Sturz der Sowjetunion bedeutete für den Westen den Verlust seines Feindbildes. Bedrohungen seitens einer militärischen Großmacht waren nicht mehr existent, weshalb neue Unsicherheiten, welche eigentlich gar nicht neu waren, evoziert wurden. So z.B. Migration, Ökologie und v.a. Terrorismus. Das Konfliktpotential der globalen Welt von heute versetzt die Menschen, die sich deren Gefahren bewusst sind, in Angst. Terrorismus ist eine Erscheinung moderner Gefahren. Sehr oft wurde das Wort *Terrorismus* in den westlichen Medien mit dem neuen, im Zuge der Diskurse um den *Clash of civilizations* kreierten Adjektiv „islamistisch“ verbunden, ja sogar als Synonym verwendet. Dieser Umstand veranlasste die Assoziation „Terrorismus – Der Islam ist eine terroristische Religion“ in den Köpfen vieler Menschen. Zugleich wurde der Islam zum affektiv hoch aufgeladenen Feindbild des Westens.³²⁸

Amartya Sen betrachtet eine solche Assoziation als einen deskriptiven Fehler. Weiters betont er, dass Fehler dieser Art vehemente Folgen für Friedensmaßnahmen haben.³²⁹ Der Fundamentalismus, der vielen terroristischen Taten zugrunde liegt, hat auch in der Gegenwart seine Blütezeit.

Terroristische Anschläge und Attentate von Extremisten, die sich zu einer Religion bekennen, erschweren jegliche Friedensbestrebungen. Sen ist der Ansicht, dass es ein von vornherein begangener Fehler des Westens ist, die Weltbevölkerung nach Religionen und Kulturen zu gruppieren. Eine derartige Klassifizierung, gekoppelt mit der Bemühung der Weltpolitik, die insbesondere westlich geprägt ist, den Islam neu zu definieren, erschwere den Umgang mit dem globalen Terrorismus und den daraus resultierenden Konflikten. Sen zitiert die debile Aussage eines amerikanischen Generalleutnants, in der es heißt, dass der Gott des Christen ein wirklicher Gott sei, der der Muslime hingegen lediglich ein Götze³³⁰. Leichtsinnige Äußerungen dieser Art

³²⁸ Ruf, Werner. In: Schneiders, Thorsten G. (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 125. Im Folgenden zitiert als: Schneiders.

³²⁹ Sen, S. 87.

³³⁰ International Herald Tribune, 27. August 2004, S. 6. In: Sen, S. 29.

fachen das Geschehen an und stellen gleichzeitig eine Ursache für potentielle Kriege dar. Fundamentalistische Anhänger der Religionen neigen dazu, sich durch Abgrenzung und Leugnung von Ähnlichkeiten und des Zusammenflusses zu identifizieren. Je stabiler sie sind, desto stärker ist die Ablehnung des Anderen. Somit sehen sie ihre eigenen Rituale als ursprünglich und beanspruchen die absolute Wahrheit für sich.³³¹ Der Zusammenfluss der Kulturen ist gefährdet, da diese radikalen Anhänger jeglicher Religionen diese instrumentalisieren und ideologisch ausnützen, den Dialog verweigern und Gewalt schüren.

Im Krieg gegen den Terror liegt das Hauptproblem in der fehlenden Begriffsbestimmung. Das Fehlen einer präzisen Definition und Differenzierung erschwert das Finden möglicher Lösungsansätze. Viel eher geht es bei der These vom Kampf der Kulturen um Macht, Hegemonie und Territorium als um einen Kampf der Kulturen.³³²

Islamophobie

Islamophobie und Islamfeindlichkeit stellen heutzutage alltägliche Probleme dar. Um diesen Problemen auf den Grund zu gehen, erscheinen immer mehr wissenschaftliche Arbeiten. Thorsten Schneiders analysiert in seinem Buch „Islamfeindlichkeit“ antiislamische Strömungen, welche breit aufgestellt sind und in alle Gesellschaftsschichten reichen, wie der Autor kritisch bemerkt.³³³ Die Religion des Islam wird öffentlich angegriffen, von politischen Parteien ebenso wie von gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen.³³⁴ Der Historiker Wolfgang Benz schreibt in seinem Artikel „Hetzer mit Parallelen“ in der Süddeutschen Zeitung vom 4.1.2010, dass Antisemiten des 19. Jahrhunderts und manche "Islamkritiker" des 21. Jahrhunderts mit ähnlichen Mitteln an ihrem Feindbild arbeiten.³³⁵ Feindbilder bieten eine Welterklärung

³³¹ vgl. Trojanow, S. 168.

³³² Lüders, Michael (2007): Allahs langer Schatten. Warum wir keine Angst vor dem Islam haben müssen. Freiburg: Herder. S. 130-140.

³³³ Schneiders, S. 12.

³³⁴ vgl. diverse Internetplattformen wie „Politically Incorrect“, die es pflegen niveaulose Bemerkungen publik zu machen; vgl. ebenso Geert Wilders in der Wiener Zeitung vom 21.2.08, dem zufolge der Koran verboten werden solle; vgl. Der Spiegel: „Papst contra Mohammed“ 36/2006, „Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung“ 13/2007, „Der Koran. Das mächtigste Buch der Welt.“ 52/2007; vgl. Stern: „Wie gefährlich ist der Islam?“ 38/2007;

³³⁵ <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486>
Stand: 04.01.2010.

dar, die schließlich politische und soziale Frustrationen lindern und das Selbstgefühl heben. Ebenso entstehen sie als Abgrenzungsmechanismus oder sie dienen dazu Interessen (europäische, westliche, abendländische) abzustützen. Während Schneiders den Antisemitismus und die Islamfeindlichkeit für nicht vergleichbar hält, erachtet es Benz für einen pragmatischen Nutzen die Erkenntnisse, die aus dem antisemitischen Ressentiment gewonnen wurden, heranzuziehen. Schneiders widerspricht Benz allerdings nicht gänzlich, indem er ihn zitiert: „Als Vorurteilsforscher muss ich doch die Chance nutzen, wenn ich mich [...] seit Jahr und Tag mit dem ältesten und folgenreichsten, historischen, politischen, kulturellen Vorurteil, nämlich dem gegen die Juden beschäftige, [...] zu lernen, ob nicht mit demselben Mechanismus auch gegenüber anderen Minderheiten, gegenüber anderen Gruppen Unheil gestiftet werden kann.“³³⁶

Dass Hass und Antipathie gegen die Religion des Islam kein Neuland ist, verdeutlicht Schneiders Zitat:

*„Islamfeindlichkeit ist ein historischer Makel, der sich seit Jahrhunderten tief in die europäische Seele eingebrannt und bis in unsere Tage sein hässliches Gesicht nie wirklich verloren hat.“*³³⁷

Seit 11. September 2001 hat sich die Lage erneut zugespitzt. Etliche Ereignisse und Schriften aus der Geschichte belegen Schneiders Zitat und liefern weitere Quellen für Vorurteile und Aversionen gegen Muslime. Um nur einige zu nennen: die Predigt für den Krieg gegen die Muslime Bernard von Clairvaux; Abt von Cluny Petrus Venerabilis³³⁸ bezeichnete den Islam als ein, bereits den halben Erdkreis infizierten, tödliches Virus; Martin Luther nahm Muhammed als Antichristen wahr; die Kreuzzüge und Türkenkriege sind wahrscheinlich die wohl bekanntesten unter diesen Aufhetzereien.³³⁹ Diese sind nicht nur in der Theologie zu finden; auch in der Literaturgeschichte zeichneten sich Hasstiraden ab: so bezeichnete Voltaire z.B. den Koran als unverdauliches Buch und beschimpft im Weiteren den Propheten Muhammed. Zweifelsohne gab es auch gegensätzliche Ansichten. Isaac Taylor trägt in einer Rede vor dem Kirchenkongress in England vor:

³³⁶ Wolfgang Benz, dradio.de, 5.12.08. zitiert nach Schneiders, S. 10.

³³⁷ ebd., S. 12.

³³⁸ Petrus Venerabilis ließ als Erster die heilige Schrift des Islam ins Lateinische übersetzen und vertrat die Meinung, die Muslime bekehren zu können „nicht wie unsere Leute oft tun, mit dem Schwert, nicht durch Zwang, sondern durch die Vernunft, nicht durch Haß, sondern durch die Liebe.“ vgl. Kritzeck, James: Peter the Venerable and Islam. Princeton 1964. S. 161. zitiert nach Trojanow, S. 94.

³³⁹ vgl. Schneiders, S. 13.

„Wo der Mohammedanismus angenommen wird, verschwinden Heidentum, Fetischkult, Kindestötung und Hexenzauber. Sauberkeit tritt an die Stelle von Schmutz; [...] Zügellosigkeit tritt zu Gunsten des Gesetzes zurück. Ordnung und Ernsthaftigkeit herrschen vor; Blutfehden und Grausamkeit gegenüber Tieren und Sklaven gibt es nicht mehr. Der Islam beseitigte Korruption und Aberglauben. Islam bedeutete Revolte gegen leere Polemik. Er brachte den Sklaven Hoffnung, der Menschheit Brüderlichkeit und eine Anerkennung der grundlegenden Tatsachen der menschlichen Natur. Die Tugenden, für die der Islam einsteht, sind Mäßigung, Sauberkeit, Keuschheit, Gerechtigkeit, seelische Kraft, Mut, Wohltätigkeit, Gastfreundschaft, Wahrheitslieben und Verzicht [...] Der Islam predigt eine praktische Brüderlichkeit [...];³⁴⁰

Der Kampf der Kulturen ist nicht immer einer zwischen dem Islam und dem Westen. Innerhalb des Islam sind Vertreter eines säkularisierten Gesellschaftsmodells und Fundamentalisten ebenso miteinander konfrontiert.³⁴¹ Kermani schreibt, dass der Konflikt vielmehr darin liege, dass sich die gegenwärtige muslimische Gesellschaft strikt gegen westliche Werte abgrenze und sich erst dadurch definiere. Edward Said macht, um die Perzeption des Islam zu verdeutlichen, auf einen Artikel Eqbal Ahmads aus dem Jahr 1999 in der *Dawn*, einer der meistgelesenen pakistanischen Zeitschriften, aufmerksam. Hierin analysiert der Journalist die Wurzeln einer religiösen Rechten (Partei) und übt scharfe Kritik an der Verstümmelung des Islam seitens dieser Absolutisten und Fanatiker. Der Islam werde reduziert auf ein Strafgesetzbuch und all seinem Humanismus und intellektuellen Bestreben, all seiner Ästhetik und spirituellen Hingabe beraubt. Den Islam als Religion, seine Gesellschaft, Kultur, Geschichte und Politik wahrzunehmen, wie er über Jahrhunderte praktiziert worden wäre, sei unmöglich. Moderne Islamisten widmen sich nach Ahmad der Macht und nicht der Seele, erleichtern nicht die Leiden und die Sehnsucht der Menschen, sondern mobilisieren sie für politische Zwecke.³⁴²

³⁴⁰ Zitiert nach Abu´-Fazl Ezzati (1979): An Introduction to the History of the Spread of Islam, S. 235-237. in: Ünal, S. 67.

³⁴¹ Kermani, S. 31.

³⁴² Vgl. Said, Edward (2001): The Clash of Ignorance. In: The Nation, 18.10.2001. <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>. Stand: 20.08.2009.

Anhang 2 Von der Rückkehr der Religionen

Modernisierung, Säkularismus und Religion

Seit dem 1700 suggerierten Denker wie T. Woolston, Voltaire, Comte, Engels, Marx, u.a. das Ende der Religion.³⁴³ 1968 prophezeit der Religionssoziologe Peter Berger sogar: *"Im 21. Jahrhundert werden sich religiöse Gläubige wahrscheinlich nur noch in kleinen Sekten finden, aneinander gekuschelt, um einer weltweiten säkularen Kultur zu widerstehen."*³⁴⁴ Das Fundament der Modernisierung bildete die Säkularisierung; ein Kritiker der Säkularisierungsthese ist Soziologe David Martin. Martin vertritt die Ansicht, dass Religionen bis heute eine große Rolle auf allen Kontinenten spielen.³⁴⁵ Aber auch Peter Berger bezeichnet mittlerweile seine damalige Aussage als „großen Fehler“ und spricht nun von einer "Desäkularisierung der Welt", da sich die Welt so religiös wie schon immer zeige, und „mancherorts mehr denn je“.³⁴⁶

Immer mehr wird über die Rückkehr der Religionen und deren Gefahr für die liberale Gesellschaftsordnung diskutiert.³⁴⁷ Dass Religiosität ein wichtiger Bestandteil des öffentlichen Lebens schon immer gewesen ist, praktisch niemals verloren ging, gerät dabei in Vergessenheit. Ausschließlich Westeuropa zeigt sich desinteressiert – Kermani spricht von einer religiösen Apathie - gegenüber der Religion und Blasphemie wird in kaum einer anderen Region der Welt so erduldet wie in Westeuropa.³⁴⁸ Somit ist im Grunde genommen nicht von einer Rückkehr der Religionen zu sprechen, sondern von der Wahrnehmung, dass sie nie verschwunden waren.

Westliche Wahrnehmung des Islam

In erster Linie dient den Westeuropäern der Islam zur Kennzeichnung ihrer eigenen Identität. Kermani³⁴⁹ kritisiert, dass zwar über Muslime und den Islam rege diskutiert

³⁴³ Ergene, M. Enes (2006): *Gülen Harektinin Analizi. Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı*. Istanbul: Verlag Yeni Akademi. S. 79. Im Folgenden zitiert als: Ergene (2006).

³⁴⁴ <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelspecial/d-49626782.html> Stand: 12.11.2011.

³⁴⁵ vgl. Martin, David (2005): *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot.

³⁴⁶ <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelspecial/d-49626782.html> Stand: 12.11.2011.

³⁴⁷ vgl. Kermani, S. 32-33.

³⁴⁸ Religion wird in der heutigen Zeit mehr als Ideologie betrachtet. vgl. Kermani.

³⁴⁹ Kermani geht in seinem Buch „Wer ist Wir? – Deutschland und seine Muslime“ vorrangig, wie auch aus dem Untertitel ersichtlich, auf die Situation der Muslime und Migranten und auf die Islam-Debatte in

wird, jedoch der sichtliche Verzicht auf eine islamwissenschaftliche Kompetenz auffällt. Brisant sind hier ebenso Themen, die die Geschichtswissenschaft aufwirft: Wie groß ist der Einfluss der arabischen Philosophie (sowohl die der Muslime, als auch die der Juden) auf die Errungenschaften des Westen? Zählen das islamische Spanien oder das Osmanische Reich zur europäischen Geschichte? Eine Beantwortung solcher Fragen, habe aufgrund der multikulturellen Gesellschaft von heute, Einfluss auf die Zukunft.³⁵⁰ Diverse, taktisch ausgearbeitete Szenarien für einen Kampf der Kulturen sind heutzutage gang und gäbe.³⁵¹

Trojanow kritisiert die Vorstellung einer christlich-europäischen Überlegenheit, die den rassistischen Imperialismus prägte und verantwortlich für etliche Völkermorde war. Dabei galten für die einen Menschen-, für die anderen Sklavenrechte. Die westliche Wahrnehmung des Anderen definiere sich über die Geschichte der Gewalt. So werde das Klischee des wilden, aggressiven, gefährlichen, meist dunkelhäutigen Bösen bei jeglicher Bedrohung aktuell, sodass ein Verstoß gegen Menschenrechte gerechtfertigt sei.³⁵² Islamophobie ist ein Produkt der Moderne, das im Zuge des Verlustprozesses der Vormachtstellung des Westens entstand. Trotz der politischen Propaganda, die vor der Gefahr des Anderen warnt, kommen überall auf der Welt Menschen unterschiedlicher Stimmen zusammen und zerstückeln das *Schwarzweißbild*: Wir sind alle gleich, wir sind alle unterschiedlich.³⁵³

Der Westen empfindet eine Gefahr, die angeblich vom Islam ausgehen soll. Kaum eine ausführliche Beschreibung vermag es mittlerweile den Islam von den Vorurteilen, mit denen er von westlichen Medien behaftet wurde, zu entlasten. Von einer ähnlichen, aber doch etwas anderen Gefahr fühlt sich der Osten vom Westen bedroht. Die offenkundige

Deutschland ein.

³⁵⁰ Kermani, S. 36.

³⁵¹ So war die Reaktion der Muslime auf die dänischen Muhammed-Karikaturen in einigen Ländern bereits vorprogrammiert. Anstatt friedvolle und weitaus wirksamere Maßnahmen wie die eines Boykotts, eines öffentlichen Kommentars, u.Ä. zu ergreifen, zogen viele Muslime leider die Gewalt vor und haben dadurch „das Ansehen des Islam ungleich mehr in den Schmutz gezogen als die Karikaturen selbst“. Jedoch, auch die Haltung der dänischen Politik und Medien, die diese Provokation als eine freie Kritik- und Meinungsäußerung deklarierte und keinerlei Entschuldigung äußerte, fällt in die Kritik Kermanis. Er weist explizit darauf hin, dass ein derartiges Verhalten nicht nur ein „Kampf gegen Muslime, sondern gegen alles, was Europa nach so vielen Verbrechen und Kriegen zu einem wunderbaren Ort gemacht hat, gegen die Werte der Toleranz, der Vernunft, die Kultur des Kompromisses und Ausgleichs, der wirklichen Säkularisierung, die auf Gleichberechtigung, aber auch der Achtung der Religionen beruht“ sei.

³⁵² Hoskoté/Trojanow, S. 193.

³⁵³ ebd., S. 195.

Antipathie des Ostens lässt sich v.a. in muslimischen Ländern und ehemaligen Kolonialregionen beobachten und geht auf die Geschichte zurück. Nicht nur Afrika, sondern auch Indien wurde von Europäern wirtschaftlich und politisch missbraucht. Nachdem James Mill in seinen Werken (*Geschichte Indiens*) den östlichen Ländern zahlreiche Errungenschaften abspricht, schreibt er, dass diese Zivilisationen - damit meint er die indische, chinesische, persische und arabische, aber auch andere Völker wie die Japaner, Koschinchinesen, die Siamesen, die Birmanen, die Malaien und Tibeter - minderwertig seien.³⁵⁴ Kriege, Ausbeutung, Missionierungskampagnen und das damals auferlegte Gefühl der Demütigung und Minderwertigkeit in vielen östlichen Ländern hält die Abneigung gegen den Westen aufrecht. Diese Abneigung geht sogar soweit, dass selbst eigene Errungenschaften, wie z.B. das Recht auf Freiheit oder Demokratie, als westlich klassifiziert und daher ausgeschlossen werden.

Die Annahme, dass die eigene Gesellschaft, Kultur und Religion degeneriert worden sei, folgert den Schluss, „dass diese Situation nur durch konzentrierte Akte der Selbsterneuerung mit revolutionären und gewalttätigen Mitteln überwunden werden kann“.³⁵⁵ Ausbeutung während der Kolonialherrschaft, Rasanz und Schwierigkeiten der Globalisierung nahmen Menschen jener Gesellschaften ihre sichere Umgebung; Schutz der eigenen Identität und Sicherheit glauben sie nun in radikalen Zusammenschlüssen wie z.B. dem Islamismus oder der Hindutva zu finden. Dabei sind sie sich nicht bewusst, dass diese „stärker vom modernen politischen Denken und den Revolutionsstrategien des Westens beeinflusst sind als von den Überlieferungen des hinduistischen bzw. islamischen Glaubens“.³⁵⁶ Es herrscht Intoleranz gegenüber Dialog und Austausch mit anderen religiösen oder philosophischen Traditionen, während die Kultur des Islam und Hinduismus sich eigentlich als Flusssysteme entwickelten.

Es ist eine Verfehlung den Islamismus (Islamismus, auch politischer Islam, tritt zu aller erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts als eine Gegenbewegung zum europäischen Imperialismus und Kolonialismus im Orient hervor. Die irrtümliche Vorstellung, der Islam regle alle Einzelheiten des öffentlichen Lebens, entstand zur selben Zeit, im Zuge der politischen und geistigen Neugestaltung. Reinhard Schulze meint, dass die Kritik

³⁵⁴ Mill zitiert nach Sen, S. 100.

³⁵⁵ Hoskoté/Trojanow, S. 213. Der Begriff „Jihad“ im Islam trägt eigentlich eine geistige Bedeutung, nämlich: der Kampf des Einzelnen gegen Versuchung und Schwächen und seine Hingabe an ein reines, ethisches Leben. vgl. Trojanow, S. 210. In den Medien wird lediglich von der militanten Interpretation des Begriffes gesprochen.

³⁵⁶ ebd., S. 214.

des Westens, die Muslime seien aufgrund ihrer Religion unterlegen und reformunfähig, die damaligen muslimischen Intellektuellen in eine fundamentalistische Falle tappen ließ. Denn diese versuchten nun, durch eine ideologische Rückbesinnung auf die Religion, sich aus der Krisensituation zu retten, legten aber den Grundstein für den heutigen „Islamismus“.)³⁵⁷ mit Islam gleichzusetzen; Trojanow schreibt sogar, dass dies ein Verrat der eigenen Verantwortung gegenüber der Aufklärung wäre. Interessant sind Erläuterungen Trojanows hinsichtlich dieser militanten Organisationen: er wertet es als einen Fehler, die Hindutva und den Islamismus als fundamentalistisch zu bezeichnen, denn keine der beiden Weltanschauungen beziehe sich auf fundamentale Aspekte der Religion oder Geschichte, in deren Namen sie sprechen. Beide seien das Ergebnis der Lehren des Bolschewismus, Nationalsozialismus, Existenzialismus und des Nihilismus.³⁵⁸

³⁵⁷ Kermani, S.120 ff.

³⁵⁸ Hoskoté/Trojanow, S. 215.

Anhang 3 Die Gegenwart: Globalisierung, multikulturelle Weltgesellschaft und globale Kultur

„The illusion of a uniquely confrontational reality had thoroughly reduced human beings and eclipsed the protagonists' freedom to think.“³⁵⁹

Globalisierung

Eine endgültige Definition für den Begriff der Globalisierung ist bislang noch nicht gelungen. Grob bestimmt umfasst sie in erster Linie wirtschaftliche, politische, wissenschaftliche und kulturelle Wechselbeziehungen zwischen nahezu allen Ländern der Welt. In etlichen Definitionen könnte der Begriff mit einer Verwestlichung der Welt gleichgesetzt werden, was jedoch irreführend ist. Die Globalisierung ist kein modernes Phänomen, sondern ihre Geschichte reicht über Jahrtausende und über europäische Grenzen hinweg.³⁶⁰ Grenzen überschreitende Beziehungen gab es schon immer. Sie waren darüber hinaus für die Völker von großem Nutzen. Lediglich den Westen als Träger der Globalisierung zu bezeichnen ist ein Irrtum.

Neue Beziehungen zwischen Märkten, Mächten und Kulturen kennzeichnen u.a. die Globalisierung. Politische, soziale und gesellschaftliche Organisationen und Strukturen ändern sich, insbesondere aufgrund der gewaltigen Kommunikationstechnologie. Nationale Grenzen werden gesprengt und ein *transnationaler Rahmen* geschaffen. Ganz abgesehen von all den Kritiken, die der Globalisierung zukommen, ist sie es, die vielen eine Chance zu unterschiedlichen Initiativen bietet. Der Kontakt zu und Austausch mit internationalen, aber auch anderen nationalen Organisationen, ist eine Möglichkeit in das weltweite Netz integriert zu werden. Die Globalisierung sorgt für die Zirkulation von Ideen, Menschen und Waren, wirkt nebenher auf bedeutende Medien ein: Große Tageszeitungen, namhafte Zeitschriften und Fernsehsender tauschen Artikel und Informationen aus, wobei dieser Austausch nicht immer positiv besetzt ist.³⁶¹

Die Kluft zwischen reich und arm, die Chancenungleichheit auf sozialer, bildungspolitischer, wirtschaftlicher Ebene, die ungerechte Güterverteilung wird immer mehr der Globalisierung zugerechnet. Jedoch handelt es sich hier, Sen zufolge, nicht um deren Schattenseite. Ungerechtigkeiten dieser Art stellen ein eindeutiges Verschulden

³⁵⁹ Sen, S. 174.

³⁶⁰ ebd., S. 135.

³⁶¹ Beliebte Themen sind u.a. Terrorismus und Islamismus.

sozialer, politischer und wirtschaftlicher Vorkehrungen dar. Kritiker der Globalisierung werfen ihr mangelnde Solidarität und abbröckelnde Moral vor.³⁶² Diesen Vorwurf weist Sen zurück. Er meint, dass z.B. Protestbewegungen gegen die Globalisierung auf der ganzen Welt ein Beweis für eine globale Identität und Solidarität seien. So gesehen wäre die Globalisierungskritik die moralische Bewegung der Welt schlechthin.³⁶³

Gesellschaft

„In unserer turbulenten Zeit sind kulturelle Vielfalt und Weltbürgertum notwendige Voraussetzungen der menschlichen Existenz – des Zusammenlebens mit anderen, des gegenseitigen Kennenlernens. Wer das zulässt, erkennt, daß der andere kein Feind ist, kein Fremder, keine Alternative, ja manchmal nicht einmal ein anderer, sondern nur ein Spiegel der verschiedenen möglichen Facetten, der zahlreichen Möglichkeiten des Verstehens, der vielfältigen Definitionen der Zugehörigkeit.“³⁶⁴

Auf die Frage, was eine Gesellschaft eint, gibt es diverse Ansätze: so kann dies die Religion sein, die Erinnerung, die Geschichte, der Staat, das Interesse, aber auch ein Gemeinschaftsgefühl. Einen Wendepunkt in der westlichen Auffassung von Identität stellen insbesondere der Zerfall des Kommunismus und die muslimische Migration dar. Während es sich beim Ersteren um Einbeziehung handelt, kann im Zweiten eine Abgrenzung durch Konstruktion eines Gegenbildes gesehen werden.³⁶⁵ Eine Verwandlung Europas in einen Ort kultureller Heterogenität vergrößert zugleich die Sorge es könne seine *Reinheit* verlieren und das Erbe verblassen. Migranten werden auf ihre ethnische und religiöse Herkunft reduziert. Die Angst vor dem *Gegenüber* wächst auf beiden Seiten. Es wächst ferner die Ignoranz gegenüber der Realität, dass beide Gesellschaften in all ihren Gegenständen ineinander gefügt werden.

Die Migration brachte ein gewisses Innen- und Außenleben mit, das die Migranten führen mussten, sollten, konnten oder auch wollten. Der Unterschied zwischen diesen beiden Leben besteht darin, dass sie sich stets, je nach Situation, nach dem einen oder anderen Verhaltenskodex und der Umgangsformen orientieren müssen. Dies erfordert

³⁶² Kritiker glauben, dass die Vielfalt der Globalisierung ein Produkt der kapitalistischen Globalisierung und daher nur eine scheinbare sei. Sie soll verantwortlich für das Aussterben von Sprachen und anderen Lebensweisen sein. Die Globalisierung, sofern sie mit dem Kapitalismus verbunden ist, möge deshalb sehr kritisch angesehen werden. vgl Hoskoté/Trojanow, S. 29 ff.

³⁶³ Sen, S. 131-133.

³⁶⁴ Hoskoté/Trojanow, S. 29 ff.

³⁶⁵ Göle, Nilüfer (2008): Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach. S. 8-10.

die Fertigkeit der gleichzeitigen Beherrschung beider Formen. Kermanis These, dass Menschen sich gleichzeitig durch verschiedene Sprachen, Identitäten, Kulturen und Loyalitäten auszeichnen können, weist viele Parallelen zu Sens Erläuterungen auf. Kermani betont explizit, dass dieser Umstand kulturgeschichtlich eigentlich die Regel sei und nicht die Ausnahme. Parallelgesellschaften hat es schon während der Habsburger und des Osmanischen Reiches gegeben und es gibt sie heute immer noch in Städten wie Los Angeles oder Isfahan. Die Definition von Identität schränkt Kermani zufolge den Begriff ein. Denn die Wirklichkeit des Lebens ist reichhaltiger, transparent und viel komplizierter, als dass sie theoretisch auf irgendeine Weise festgelegt werden könne. Hier nennt Kermani dasselbe Beispiel wie Sen: die Religionszugehörigkeit blendet viele andere Identitäten aus, obwohl diese zeitweise im Widerspruch zur Religion stehen können. Und auch umgekehrt können nicht alle Taten eines Menschen seiner Religion zugeschrieben werden. Elementare Fragen wie, woher ein Mensch stammt, wo er aufgewachsen ist, wie er erzogen wurde und was er gelernt hat, sind bei der *Kategorisierung* dieses Menschen nicht nur von zumindest gleichrangiger Bedeutung wie die Religion. Ohne diese Aspekte könne eine Beurteilung erst gar nicht erfolgen. Kermani schreibt, dass die Kategorien Bildung und Unbildung, Reichtum und Armut, Stadtleben und Landleben die Menschen viel eher trennen als die Nationalität oder Religion. Dabei schließt er kulturelle Konflikte nicht aus, doch auch er vertritt wie Sen die Meinung, dass das Gewicht in ökonomischen Unterschieden liege. Der Mensch wird von verschiedenen Identitäten bestimmt. Sobald jedoch nur eine einzelne Identität dominant wird, stellt sie eine Gefahr für den Menschen dar, da sie in einer Verstümmelung der Persönlichkeit ausarten könnte. Lediglich durch das Vorhandensein eines „Anderen“ und durch die Abgrenzung zu diesem, kann das Eigene als „eigen“ wahrgenommen werden. Dies jedoch berge Gewaltpotential.³⁶⁶

Die Anfeindung einer anderen kulturellen oder religiösen Gruppe kann zur Folge haben, dass deren Angehörige auf lediglich eine Identität reduziert werden. Einen Zwang, den Fragen wie „ob man sich als dieser oder jener Kultur/ Religion zugehörig fühle“, bilden, löst bei vielen Menschen, die zwischen zwei Kulturen aufgewachsen sind, einen inneren Konflikt aus. Der Aspekt, dass v.a. Migranten ab der zweiten Generation sich vielleicht

³⁶⁶ Kermani, S. 11-27. Kermani führt hier als Beispiel die Armenier im Iran an. Während sie sich vor der Ausrufung des Iran als eines islamischen Staates als Iraner betrachteten, haben sie diese Identität nach diesem Ereignis verloren bzw. abgelehnt.

beiden Kulturkreisen zuschreiben wollen und beide Identitäten verinnerlicht haben, bleibt unbeachtet.³⁶⁷ Oder vielleicht wollen viele einfach mit *„all ihren Rechten und Pflichten zu diesem Gemeinwesen gehören, ohne ihre Eigenheiten und Andersartigkeiten aufzugeben“*.³⁶⁸

Multikulturalismus und kulturelle Freiheit³⁶⁹

Kulturelle Freiheit bedeutet nicht nur sämtliche kulturelle Traditionen zu respektieren und zu schätzen. Frei ist ein Mensch in kultureller Hinsicht erst dann, wenn er die überlieferten Riten, Bräuche, Traditionen seiner Kultur hinterfragen, und schließlich sich für oder gegen eine Praktizierung entscheiden darf. Das Problem um die Kulturbewahrung muss in diesem Zusammenhang vorsichtig angegangen werden, sodass es weder die Freiheit eingeschränkt, noch die gesamte Kultur degeneriert wird. Sen schreibt, dass die Menschen dazu ermutigt werden sollen, ihr Leben nach eigenen Vorstellungen zu leben. Kulturelle Vielfalt ergebe sich schließlich durch die Wertschätzung der kulturellen Freiheit. Denn in einer kulturell gemischten Gesellschaft könne jeder von den Erfahrungen des Anderen profitieren. Unfrei hingegen könnte einer Jeder in einer solchen Gesellschaft sein, der andere Kulturen weder kennt noch versteht.³⁷⁰

Hervorgebracht haben sowohl die Globalisierung als auch die Dynamik der Migration eine gewisse Notwendigkeit des Multikulturalismus. Das Nebeneinander-Existieren unterschiedlichster Kulturen und Religionen fordert trotz Schwierigkeiten, die der Multikulturalismus in sich birgt, ein Kennenlernen und gegenseitige Akzeptanz des anderen Glaubens, der anderen Sprache, des Aussehens, der Kunst, usw. Das Verständnis von Multikulturalismus ist dabei zweierlei. Während einerseits die Mannigfaltigkeit an sich geschätzt wird, erlangt diese andererseits erst an Wert, sofern sich der Kulturträger frei für diese entschieden hat. Ist die Freiheit, sich für oder gegen die Kultur und Religion, in die man hineingeboren wurde, zu entscheiden, nicht gegeben, kann Sen zufolge weder von kultureller Freiheit noch von Multikulturalismus die Rede sein. Existieren hingegen zwei oder mehrere Traditionen schlicht

³⁶⁷ Hier sind Migranten auf der ganzen Welt gemeint.

³⁶⁸ Kermani, S. 134.

³⁶⁹ vgl. Sen, 158 ff.

³⁷⁰ ebd., S. 125-127.

nebeneinander, spricht man von pluralem Monokulturalismus. Hauptargument der Befürworter des pluralen Monokulturalismus ist die zu bewahrende Treue gegenüber der eigenen Kultur.

Weltgesellschaft

Die Globalisierung hat eine für Gesellschaften vergangener Jahrhunderte kaum vorstellbare Form von Weltgesellschaft konstruiert. Der Austausch von Kunst, Wissenschaft und Technik, die Berührung von Religionen, wirtschaftliche Kontakte sind heute eine Selbstverständlichkeit. Bei der Konfrontation mit Unterschieden in den oben genannten Bereichen, aber auch bei Sozialisierungsunterschieden ist schließlich Kultur eine Exemplifizierung. Niklas Luhmann schreibt über die Weltgesellschaft, dass durch die Aufwertung der Funktionssysteme wie Wissenschaft, Wirtschaft, Technik und des Bedeutungsverlusts von Funktionssystemen wie Recht und Politik die Weltgesellschaft aufgeweckter und lernfähiger werde. Dies resultiert aus der Tatsache, dass die letzteren der Gesellschaft Normen vorschreiben, hingegen die anderen Funktionssysteme auf die Kognition Wert legen. Die Globalisierung bringt jedoch eine große Unruhe der Systeme mit sich. Eine Unruhe, die sowohl ihre Umwelt als auch die Systeme stark verunsichert und deren Folge ein *Krisenzustand* ist. Eine Kultur der Weltgesellschaft gibt es in diesem Sinne nicht, es ist lediglich von einer *Metakultur* die Rede. Eine Metakultur zeigt, dass trotz einer kollektiven Denkweise die Kultur variieren kann. Dazu erläutert Baecker auch, dass diese Metakultur keine Lebensformen und Sitten mehr vorschreibt, sondern dass von einer Situationskultur auszugehen ist, mit der der jeweils gelebte kulturelle Stil ohne Bedenken gewechselt werden kann.³⁷¹

³⁷¹ Die moderne Gesellschaft übt nach Simmel auf die Individuen eine äußerst widersprüchliche Wirkung aus: Einerseits fördert sie die Bedingungen für die Bildung von Individualität, subjektivem Erleben und persönlichem Lebensstil, andererseits bedroht sie diese Entwicklung durch Tendenzen der Verdinglichung und Versachlichung. Den kulturellen Konflikt der Vergesellschaftung bezeichnet Georg Simmel als "Tragödie der Kultur". Die "Tragödie der Kultur" besteht aus dem Widerspruch zwischen "objektiver" und "subjektiver Kultur". Unter objektiver Kultur versteht Simmel die Gesamtheit aller durch Menschen geschaffenen materiellen und geistigen Dinge (bspw. Technik, Wissenschaft, aber auch Kunst). Die subjektive Kultur hingegen ist das Bedürfnis und die Bereitschaft der Menschen, sich die Bestandteile der vom subjektiven Geist geschaffenen objektiven Kultur anzueignen und ihnen einen spezifischen persönlich-subjektiven Ausdruck zu geben. Mit fortschreitender Entwicklung der modernen Gesellschaft wachsen jedoch die Produkte der objektiven Kultur so immens an, dass die Individuen immer weniger in der Lage sind, sie subjektiv anzueignen und als Mittel der Selbstverwirklichung bzw. zur Entfaltung von Individualität kreativ auszuschöpfen. Die Entfernung des objektiven Geistes von der subjektiven Seele, die die objektive Kultur hervorgebracht hat und auf sie angewiesen ist, steigert sich in der Moderne immer

Lösungsvorschläge / Zusammenfassung

Nilüfer Göle stellt einen Vergleich zwischen Politik und Globalisierung auf: Politik definiere die Beziehung zum *Anderen*. Globalisierung hingegen gebe einfach vor, durch ihren grenzüberschreitenden Charakter nationale, kulturelle und religiöse Unterschiede zu überwinden. Religion und Kultur fließen nicht immer zusammen. Ungeachtet der Religion können Menschen kraft der Kultur (insbesondere im Mittelmeerraum und im Orient) miteinander derart verbunden sein, dass kaum etwas anderes es vermag, eine solche Beziehung herzustellen.

Der Fokus der Globalisierung, der einst auf Wirtschaft und Politik lag, muss heutzutage um die Facetten Ethik und Identität erweitert werden. Um das Phänomen der Globalisierung gerechter zu gestalten, die weltweite Sicherheit zu erhöhen und zukünftigen Terrorismus zu vermeiden ist, sind nationale sowie internationale Reformen und Initiativen auf - in erster Linie - der Bildungs- und Gesundheitsebene, erforderlich.

Anhang 4 Cemil Meriç

Avrupalılaşmak mı, Avrupalılaştırmak mı?

(Gerçek dergisi. Ağustos 1978, cilt 1 sayı 2.)³⁷²

Batı dillerinde karşılığı olmayan bir mefhum; Çağdaşlaşmak; cıvık, korkak, murdar... Bu habis kelimeyi, lügat hazinemizden taretmedikçe, düşünce selâmetine ulaşamayız. Gerçi Avrupa da şuurumuzu bulandırmak için, nice lafızlar icad etmiş. Ama hiçbir emperyalizm, çağı tek başına temsil etmek gibi abes bir iddiaya kalkışmamıştır. Hristiyan dünyanın son keşfi, 'azgelişmişlik'. Asırlık hezimetlerin öcünü almak için uydurulmuşa benzeyen bu sefil kelime müstağriplerimiz tarafından hararetle benimsendi. Neden azgelişmiş, niçin azgelişmiş, kime göre azgelişmiş?

Tarih sahnesine çıkan büyük medeniyetler birbirine eşit değerdedir. İslâm-Türk medeniyeti, bu medeniyetler içinde en parlak, en uzun ömürlü, en zinde medeniyetlerden biridir. Medeniyetin tek ölçüsü vardır: insana verdiği değer.

Türk-İslâm dünya görüşünde, insan, Tanrı'nın bir nusha-yışürasıdır. Tabiatın dışında İmtiyazlı bir yeri vardır. Bu itibarla mukaddestir. Türk-İslâm dünya görüşü, İnsan haysiyetine büyük değer veren, bu haysiyeti inancın ve düşüncenin bütün belirtilerinde görmesini bilen bir idrâktir. Vazgeçilmez icâbları adalet, eşitlik, hürriyet ve müsamahadır. Türk - İslâm medeniyeti bu idealleri gerçekleştirdikten sonra, her medeniyet için mukadder olan bir çöküş ve çözülüş merhalesine ulaşmıştır. Zaten doğunun ve batının bütün büyük târih felsefecileri medeniyetin, kavimlerin târihinde böyle çıkış ve iniş merhaleleri olduğunu kabul ederler. Demek ki, bizim için bir «geri kalmışlık» söz konusu değildir. Zirveye vardiktan sonra yükselecek başka irtifalar olmadığı için, yürüyüşe devam etmek, ister istemez alçalmaktı. Batı'nın abeslerine itibar etmek bu alçalışı büsbütün hızlandırdı. Rodinson, çağdaş dünyayı, sanayileşmiş - sanayileşmemiş diye ikiye ayırıyor. Daha aydınlık, yâni daha ilmi bir sınıflandırış. Değer yargısı belirtmiyor; sanayileşmek iyi de olabilir, kötü de. Daha doğrusu sayısız mahzurları olan bir mecbûriyet-i elîme. Azgelişmiş yalanı, sömürgecilerin kendilerine vesayet hakkı hazırlamak için uydurdukları bir mahkûmiyet kararı. Ah bu Avrupa! İngilizler dünyanın en büyük medeniyetlerinden birini yok ederler; Hind'de kasırğa gibi eser, tezgâhları söker, mâbed taşlarını müzelere aktarır, insanlığın yüzünü kızartacak zulûmler icad ederler. Bu habasetler insansever Marx'a latifeler ilham eder: «Doğuda içtimaî değişiklikler ancak Avrupa'nın istilâsı sayesinde gerçekleşebilir... aferin İngilizlere, istikbâlin büyük Hindistan'ını yaratmak, yâni Hind'i çağdaş medeniyete ulaştırmak için bu sıkıntılara katlandılar» der. «Sanayi bakımından gelişmişülke, azgelişmişülkeye geleceğin imajını sunar sâdece.»

Marx bu sözü niçin söylemiş, anlatalım: İngiltere'de kapitalizm gelişmiş. Sanayi İnkılâbı bütün ihtişam ve sefâletiyle ferman ferma; Almanya ise millî birliğini bile kuramamış henüz. Sanayi alanında ise geri mi geri. Yazar Alman okuyucusunun dikkatini çekmek istiyor konuya. Sana anlattığım, kendi hikâyendir, diyor. Çünkü her toplum aynı merhalelerden geçecektir. Yarın sen de İngiltere gibi olacaksın. Bu hüküm çağdaş düşünceye Vico'nun armağanı, Vico'nun ve Auguste Comte'un: Her ülkenin târihi aynı istasyonlardan geçmek zorunda.

MODERNLEŞME

Asrımızın en büyük İçtimaî İlimler Ansiklopedisi Modernisation'a ayırdığı oldukça uzun bir incelemeyi Marx'ın yukarıdaki cümlesiyle başlatır. Modernisation, eski bir olayın (sayrûre) zamanımızdaki adımı. Sosyolog buna: «Azgelişmiş ülkelere, gelişmiş ülkelerin vasıflarını kazandıran sosyal değişme süreci.» diyor. Azgelişmiş, çok gelişmiş ne demek? Bu değişme kendiliğinden mi oluyor, yoksa dış müdahalelerin eseri mi? Yazar devam ediyor: «Emperyalizm çağında, geleceklerinin imaj veya tasvirleri, sömürge halklarına sömürgecileri tarafından

³⁷² <http://cemilmeric.net/32.html>. Stand: 13.07.2009.

sunuluyordu. Hind'den söz edilirken İngilizleşiyor deniyordu, Hindîcin'den söz ederken Fransızlaşıyor.» Demek ki sömürge halkı için ideal (yâni bugünkü tâbirle modernisation), efendilerine benzemekten ibaretti. Sömürge halkına bu yanlış hedefi telkin edenler kimlerdi? Müstevliler. Gaye, onlardaki direnişi yok etmek, kişiliği öldürmektir. Ansiklopediyi okuyalım: «Uzun süren sömürgecilik yılları, emperyalist rejimler arasında millî menşeleri bir yana büyük benzerlikler olduğunu gösterdi; eski dar deyimler kullanılmaz oldu. Avrupalılaştırmaktan söz edilmeye başlandı.»

Görüyoruz ki, «çağdaş uygarlığın» temsilcileri mağlûblara önce kendilerini örnek gösteriyorlar, sonra mensub oldukları camiayı, yani Avrupa'yı. Avrupa'lılaştırma'nın Avrupalılar'ca ne mânâda kullanıldığını aşağıda anlatacağız. Şimdi düşman ülkelere teklif edilen daha sonraki modellere göz atalım: "II. Dünya Savaşı Avrupa devletlerinin zayıflayışına ve Amerikan nüfuzunun yayılışına şahid oldu. Batı dilleri yeni bir kelimeyle zenginleşti: Amerikanlaşma. Avrupa Amerikanlaşıyordu. Ama dünyanın geri kalan bölgeleri söz konusu olunca kullanılan kelime Batılılaştırma idi. Ne var ki, savaş sonrası yılları bu daha geniş tâbirin de lüzumundan fazla dar olduğunu isbat etti. Daha topyekûn bir tâbire ihtiyaç vardı. Bu ihtiyacı karşılamak için modernisation kelimesi uyduruldu.

Modernisation, gerek bütün modernleşmiş ülkelerin — ister Sovyetler Birliği ve Japonya gibi doğulu — başarıdaki benzerliklerini; gerekse modernleşmekte olan toplumların — nerede olurlarsa olsunlar, nasıl bir gelenekleri bulunursa bulunsun — amaçlarındaki benzerliği tek kelimeyle belirtiyordu. Görülen benzerliğin esasî iktisâdî idi. Toplumlar iktisadî başarılarının bütünü göz önünde tutularak sınıflandırılıyor, karşılaştırılıyor ve değerlendiriliyordu: Tek sağlam ölçü buydu. Bu İnkişafı İnceleyen iktisatçılar, başlıca konularının, W. Arthur Levis'in söyleyişiyle nüfus başına düşen gelirin artışı olduğu kanâatine varınca ileri doğru bir adım atılmış oldu. Bu basit ve işlemsel tanım hem iktisâdî gelişmenin özlenen sürekliliğini hem de bu süreklilik boyunca başarı seviyelerinin mukayeseli ölçüsünü belirtiyordu. Böylece iktisâdî gelişmenin tahlilini belli bir mihraka bağlıyor ve modernisation'unun sosyal bir vetire olarak en anlaşılır tahlilini vurguluyordu. Demek ki, modernisation, sosyal bir değişme vetiresidir, bu vetirenin başlıca unsuru iktisâdî gelişmedir. Modernisation, sosyal bir çevre yaratır; nüfus başına gelir artışını fiilî olarak gerçekleştiren bir çevre. Zirâ verimin fiilî olarak artması için yükselen ferdî geliri üretip tüketen insanların kendi üretici güçlerini artıracak ve bu davranışı topluma yayacak kadar oyunun kaidelerini anlamış ve benimsemiş bulunmaları lâzımdır. Harold D. Lawsell (1965) doğru söylüyor: Böyle bir kazanca dönük davranışa sâhib olmak için, iktidar, saygı, doğruluk, sevgi, refah, beceri ve bilgi bütün sosyal değerlerin yeni baştan düzenlenmesi ve yeni baştan paylaşılmasına ihtiyaç vardır.»

AVRUPALILAŞMA³⁷³

Avrupalılaşmaya gelince; bir kıt'a, bir medeniyet camiası hüviyetini nasıl değiştirir; daha doğrusu değiştirebilir mi? Asya Asya'dır, Avrupa Avrupa... Kelime, Batı'nın yükselme devrinde, batılı

³⁷³ Önce kelimenin müstaklarını tanıyalım. Europeaniser yahut europeiser; avrupalılaştırmak veya avrupalılaştırmak, Avrupa yaşayışına uydurmak. (Meydan Larousse kelimeyi avrupalılaştırma ile karşılamış ve tarifi şöyle çevirmiş: Avrupalıların fikirlerini ve davranışlarını benimseme. Oysa asıl metindeki mânâ avrupalılaştırma değil, avrupalılaştırmadır.)

Europeanisation: Avrupa tarzında ekonomik veya politik bir organizm kurmak. (Meydan Larousse: Avrupa'ya has vasıfları hâiz iktisâdî ve siyasî bir teşkilât kurulması, diyor.)... Böyle bir teşkilâta katılmak. Bir devletin ekonomisini Avrupa iktisadî konjonktürüne göre ayarlamak. Bu kifayetsiz tarifleri 1970'lerde yayımlanan Büyük Larousse'den alıyoruz. Webster sözlüğü (II. baskı 1957) şu izahatı veriyor : Europeanize; Avrupalılaştırmak veya Avrupalılaşmak: Davranış veya mizaç bakımından Avrupalıya benzetmek; Avrupa yaşayış tarzını benimsemek. Paul Robert'in lügati biraz daha zengin: Europeaniser fiili 1830'larda kullanılmaya başlamış. Manâsı: Avrupa medeniyetine, Avrupa zihniyetine uydurmak. Europeanisme de geçen asırda doğan bir kelime: Avrupalı mizacı, özelliği. Daha eski bir sözlük (Larousse'un 17 ciltlik ansiklopedik lüğatinde Europeanisme'i tek millet olarak düşünülen Avrupalıların siyasî birliği, diye tanımlıyor.). Görüyoruz ki, Europeanisation bel kemiği olmayan seyyal bir tâbir. Hem Avrupalılaştırma, hem Avrupalılaştırma. Lügatler çorak ve kısır. Kelime Batı'nın iktisat ve sosyoloji kamuslarına da alınmamış.

sömürgeciler tarafından uydurulmuştur. Tanzimât intelijansiyasının meçhulü olan bu mefhum sonraları bir bayrak olmuş... Tarihlerinden kopan bir avuç şaşkın omuzladığı bir teslimiyet bayrağı. Bir iflâsın ifadesidir Avrupalılaşma, bir inkâr çılgınlığı, bir intihar kararıdır. Emperyalizmler kabza-i teshirine geçirdiği ülkeleri yok etmek için, onları kendilerine benzetmek isterler. İngilizler ingilizleştirmek, Fransızlar fransızlaştırmak, Portekizliler portekizlileştirmek peşindedir önceleri. Hristiyan korsanların istilâ sınırları genişledikçe bu tâbirler yetersiz gelmeye başlar. Daha müphem, daha kucaklayıcı, daha yumuşak bir tâbir keşfedilir: Avrupalılaştırmak. Giderek bu mefhum da fazla sert, fazla dar, fazla gurur kırıcı bulunur. Yerine yeni bir yalan bayraklaştırılır: Batılaşma. Şuurlanan Doğu bu kelimeden de tedirgin olunca, modernisation sahneye çıkarılır.

Çağdaşlaşma bir yana, bütün bu lâfızlar Avrupa'nın zâde-i mel'anedir. Yabancılaşan aydınlarımız, nezleye yakalanır gibi yakalanmış onlara. Ne mâhiyetlerinden, ne târihlerinden haberleri var. Bu itibarla düşmanlarımızın, istismarlarını gizlemek için uydurdukları bu yabancı kelimelerden ne anladıklarını açıklamak, çalışmamızın ilk faslını teşkil edecektir.

En geniş malûmat 1931'de yayınlanan İçtimaî İlimler Aksiklopedisi'nde. On beş büyük sütun Europeanisation maddesini hülâsa edelim. G. Young diyor ki:

Avrupalılaşma sözü, modern Avrupa'da kurulan ve Rönesansın, Protestanlığın, sanayi inkılabının ürünü olan belli sosyal sistemlerin nüfuz yolu ile Asya, Amerika, Afrika kültür ve medeniyetleri üzerinde yaptığı tesirleri belirtmek için kullanılır.

Yazarın bu ifâdesini aydınlatmağa çalışalım: Avrupalılaştırma, Avrupa'ya has içtimaî bütünlerin (sistem Asya, Amerika, Afrika kültür ve medeniyetlerini istilâ etmesidir (yazar, «permeation» kelimesini kullanıyor: Nüfuz etme, sızma, yayılma, içine geçme). Bu nüfuz, telkin yoluyla mı, özendirme yoluyla mı, savaşla mı gerçekleştirilecek, belli değil. Daha doğrusu durumun icâblarına göre her üç yoldan.

Bu içtimaî sistemlerin vasıfları da şunlar: Avrupalılaştırma; siyasî bakımdan demokrasi fikrini, iktisadî bakımdan ferdiyetçi kapitalizm ve rekabet ülküsünü empoze etmek; daha girift, daha âdil, fakat daha az verimli ve ilerlemeye daha az elverişli kolektivist ve komünal medeniyetleri kontrol altına almak; sanayide el tezgâhının yerine fabrikayı ve dökümhaneyi geçirmektir. Terbiye alanında avrupalılaştırma ise, Avrupa dışındaki kıt'aları Avrupa ilimleri elde ederek, maddî hattâ manevî kazançlar sağlayacaklarına inandırmak, misyonerin Kitab-ı Mu-kaddes'i, tüccarın malları, idarecinin iyi niyetleri aracılığıyla, kabîle geleneklerini yıkmak ve israfı önlemek.

Avrupalılaştırmanın Asya üzerindeki tesiri, gerek târihî, gerek sonuçları bakımından Amerika'lara ve Afrika'ya tesirinden çok farklı olmuştur, olmaktadır, olacaktır. Bir kelimeyle Avrupa'nın başlıca dâvası Asya'nın direncini kırmak, onu kendine benzetmek ve gönlüne göre istismar etmektir. Afrika'nın kabîle kültür ve medeniyetleri şimdiden Avrupa'nın baskısı altındadır ve eninde sonunda Avrupa ferdiyetçiliğinin ve sanayiinin taarruzuyla yok edilecektir; çünkü kuzey ve güney Amerika medeniyetleri Anglo-Sakson sömürgeciliğinin ve Lâtin ticarî nüfuzunun baskısı yüzünden aynı akıbetle karşı karşıyadırlar; oysa Asya'da Batı medeniyetinin ferdiyetçilik, sanâyileşme, ticarî zihniyet, yani kapitalizmle İslâmiyetin veya Budizmin kolektivizmi, komünizm'i, militarizm'i ve mistisizm'i arasında her zaman medd-ü cezir vardır. Amerikan yerlileriyle Afrika zencilerinin, Arapların, Berberilerin iki şıktan birini seçmesi gerekiyordu: Avrupalılaşmak veya yok olmak. Asya hiç bir zaman böyle bir mecburiyetle karşı karşıya gelmemiştir.

İki kıt'a arasındaki hâkimiyet savaşı târih öncesine kadar uzanır, Asya'nın ilk Avrupalılaşması taş devrine rastlar, Young'a göre. Doğu'dan gelen Aryalı akıncılar İranla, Hind'i ele geçirirler; bu Avrupalılaşma Mısır, Bâbil, Pers ve Grek medeniyetlerine kadar sürer. Avrupa'nın zaferini gerek Tevrat'ın kehânetler faslı gibi eski siyâsî eserlerde, gerek arkeolojik araştırmalarla gün ışığına çıkan vesikalarda görmek kabildir. Bu ilk Avrupalılaştırmanın son dalgaları, Cyrus devrinde (549-529 M.E.) Aryalı Persler'in, iki asır sonra İskender devrinde, Aryalı Grek ve Makedonyalıların Mısır, Bâbil ve kuzey Hindistan'a yaptığı istilâlardır.

İki kıt'anın kaderi o çağlardan beri taayyün etmiş. Young'a göre... kişilikleri billurlaşmış.. Kendisini dinliyelim:

O çağlarda bile iki kıt'a arasındaki temel farklar açıkça belirmiş bulunuyordu. Bugünkü Avrupalılaştırmanın esaslarını, Yunan kültüründe bulabiliriz. Nitekim geçen asrın Asya medeniyetlerinin ve sosyal sistemlerin esaslarına da o çağlardaki Asya imparatorluklarında rastlamak kabil. Yeni Avrupalılaştırmanın zamanımızdaki devresinde Asya devletlerine ilk kabul ettirilen felsefi ve siyasi nazariyelerin Eflâtun ve Aristo'nun fikirlerinde Atik ve Ege medeniyetlerinin müesseselerinden ilham alması tesadüf eseri değildir sadece. Bu Avrupalılaştırma dönemi Dara ve Keyhusrev'in Avrasya imparatorluklarıyla Aryen Greklerin Avrupa site devletleri arasındaki savaşlarla sona erer. Elen imparatorluğunu Dara İmparatorluğunun sınırlarına kadar genişletilen ve bir dünya devleti idealini gerçekleştiren İskender fetihleri Avrupa taarruzunun sonuncusu oldu. O târihlerden sonra teşebbüs Asya'nın eline geçer. Roma'nın Asya imparatorluğu (189 M. E-330 M.S) bir taarruz ve müdafaadan ibarettir; bu imparatorluğun vârisi olan Greko Bzantin (330-1204) imparatorluğu, Lâtin imparatorluğu (1261 -1453), Asya hâkimiyetine karşı ümitsiz bir savaşa giriştiler. Bu dönemdeki Avrupalılaştırma hamleleri eskilerine kıyasla cansızdır. Ve Avrupa hâkimiyetinde bir düşüş görülmeye başlar. Lâtin ve Haçlı seferlerinden doğu Avrupa'da ve batı Asya'da kurulan devletler, İskender fetihlerinin sonunda kurulan Helenistik devletlerden bile daha kısa ömürlü oldu. Cereyan (tide) Asyanın lehine dönüyordu.

Avrupa ile Asya arasındaki merkezî köprü (yani İstanbul) Bizanslılar tarafından korunduğu için Asyalıların Batı Dünyasına taarruzu, güneyden Kuzey Afrika yoluyla İspanya'ya, Fransa'ya, kuzeyden de Rusya yoluyla Balkanlara, hatta Saltık Denizi'ne kadar yönelmek zorunda kaldı. Daha sonraki Moğol göçebelerinin taarruzu tesiri bakımından en uzun ömürlü olmasına, ve bu bölgenin Asya'ya katılmasına sebep teşkil etmesine rağmen, pek önemli sayılmaz. Diğer taraftan Kuzey Afrika'yla İberya Yarımadası'nın İslâmiyet'ten gelen hamle gücüyle ve Arap fetihlerinin hızıyla Sami kavimler tarafından Asyalılaştırılması Orta Çağda medeniyet tarihinin en esaslı akımını teşkil etmiştir. Bu dalga 732 de Charles Martel ve Franklar tarafından Tours'da durdurulduğu zaman en yüksek noktasına varmış bulunuyordu. 1453'de İstanbul düştü, bu iki yanlı taarruz da gerilemeğe yüz tuttu; daha sonra Asya'nın merkezden Avrupa'ya doğru ilerleyişi 1683'de Viyana'da durduruldu. (Sobieski ve Polonyalılar)

Bunun üzerine teşebbüs Avrupa'nın eline geçti ve Avrupalılaştırma çağı başladı; XVIII, XIX ve XX. asırlarda devam eden ve kendini târihe ve politikaya terakkî-i âlemin sürekli görünüşü olarak kabul ettiren Avrupalılaştırma.

Asya'dakî Araplar'ın, Türkler'in Avrupa' yı atfetmelerine sebep, toplumlarının Avrupa toplumlarından daha medenî oluşuydu. Asya, Yunanlılar'ın, Mısırlılar'ın, Babiller'in kültür mirasından daha çok faydalanmıştı. Asya'nın idare tarzı mâkul ve âdilâneydi. Avrupa'nın feodal sistemi ise buna kıyasla ilkel ve insafsızdı.

Hristiyan Dünya'da mezhep kavgaları, iç savaşlar hüküm sürerken İslâm'da dinî asabiyyet ve içtimai dayanışma vardı.

Elizabeth devrinde bile, Osmanlı adaletinin başarısını, Osmanlı nizamını incelemek için İngiltere'den İstanbul'a bir heyet yollanmıştı. Savaşta hafif süvarilerin, ağır topçuların, bando mızıkanın kullanılması Türklerden öğrenilmiştir.

Avrupa'nın Asya'ya son taarruzunu kolaylaştıran Osmanlı devlet ricalinin tereddidi oldu Bu zümre fesada uğradı önce, kendi teb'asıyla arası bozuldu (Türkler, Rumlar, Slavlar, Araplar, Ermeniler), sonra civar ülkelerle ve tüm Hristiyan dünyasıyla. Avrupalılaştırma davasının siyasi veçhesi olan «Şark Meselesi» Avrupa'nın modern ilmi düşünceleri ve sosyal müesseseleriyle Orta Çağ İslam Devleti arasındaki çatışmadan ibarettir (conflict).

Bu nizamın koruyucusu Osmanlılardı. Asya'nın eski kültürlerini adetlerini ve kanunlarını sürdürmekteydiler. Nitekim Bizans İmparatorluğu da Asya'daki yeniliğe karşı Avrupanın eski medeniyetlerini korumağa çalışmıştı. Asya'daki bölünme (tefrika) Bizans İmparatorluğu'nun çöküşünü geciktirmiştir. Avrupa'nın da birbirine rakip milli devletler arasında bölünüşü de Devleti Aliye'nin çöküşünü geciktirdi. Osmanlı İmparatorluğunu parçalamak için girişilen her teşebbüs başarısızlığa uğradı XVIII. asırda II. Katerina ve Pitt tarafından girişilen teşebbüsten tutun da, XIX. asırda Çar Nicholas'ın I. Dünya savaşından sonra Fransız, İngiliz ve İtalyanların parçalama

teşebbüslerine kadar. İstila yoluyla başarılmak istenilen bütün bu Avrupalılaştırma hareketlerini düvel-i muazzamanın rakip emperyalizmleri köstekledi ve sonunda bu kavimler arasındaki milliyetçiliği akamete uğrattı. Osmanlı ülkesine yerleşmek ve onu istismar etmek isteyen devletlerin birbirini kovalayan gayretleri başarıya ulaşamadı.

Napolyon devrinde Fransızlar, Bab-ı alinin patronları, hocaları ve hamileri oldular. İngilizler, Stadford Canning'in yönetiminde, her derde deva diye sundukları temsili hükümet ve ademi merkezîyetleriyle (provincial autonomy) imparatorluğa yeni bir nizam vermeğe kalktılar. Sonraları Birinci Dünya Savaşına kadar Almanlar aynı işi ele almışlardır. Bu teşebbüslerin hepsi de semeresiz kalmıştır. Doğu Avrupa ve Batı Asya'daki İslam devleti emperyalizmin Avrupalılaştırma teşebbüsüne karşı nüfuz edilmez bir kaleydi. Neden? Zira daha önce Avrupanın milliyetçiliği sokulmuştu bu ülkeye. Avrupa devletleri, devlet-i Aliyyenin tebası olan çeşitli kavimler tarafından bölüşülmesine, yani bu kavimlerin hükümran birer devlet olmasına taraftar değildi henüz, gerçi daha önce bu siyâset, gayri-müslim teb'anın hâmisî olan Rusya tarafından takip edilmişti. Böylece geçen asrın sonlarında Devlet-i Aliye nasyonallizmin Asya içlerine yayılmasını önlemek için Avrupa diplomasisi tarafından sun'î olarak ayakta tutulmuştu. Bu arada, biri kuzeyden, diğeri güneyden Asyayı kuşatan iki hareketle emperyalistik Avrupalılaştırma sür'atle geliyordu. Asyaî bir camialar topluluğuyken Büyük Petro tarafından Avrupalılaştırılan Rusya İmparatorluğu, Doğuda Pasifik'e kadar yayılmış bulunuyordu. Sonra da güneye doğru, transkontinantal bir cephe boyunca Asya'nın belkemiği (dorsal ridge) arkasında ve bu bölgeyi aşarak, Orta Asya ve İran'a ve Altaylardan Moğolistan'a, Mançurya ve Vladivostok'a kadar ilerliyedursun, XVIII. Yüzyılda Fransız ve İngiliz deniz imparatorlukları, XVI. asırda Portekizlilerin, XVII. asırda Hollandalıların yolundan giderek ticaret ve sömürge üslerine yerleşiyorlardı. XIX. asır içinde İngilizler sınırlarını İran, Afganistan, Orta Asya'da Rusya içlerine kadar genişlettiler. Çin ise İngiltere, Fransa, Almanya, Avrasya ve Avramerika devletleri arasında yağlı bir kemik gibi çekişme mevzuuydu.

JAPONYA'NIN AVRUPALILAŞMASI:

Japonya'nın beklenmedik ve şaşırtıcı Avrupalılaşması ispat etti ki; emperyalistler tarafından girilen Avrupalılaşma, milliyetçilik icabı diye sunulunca, cânu gönülden benimsenecektir. Japonlar, adalarında Avrupalılaşmaya doğrudan doğruya ve zorlama yoluyla mâruz kalmamışlardır; Avrupalılaşma onlara dolaylı olarak ve demokratik yoldan Amerika tarafından telkin edilmiş, Çin'den alınan Asyaî bir kültür ve medeniyeti kendine yardımcı olarak bulmuştur. Bu itibarla, Avrupa medeniyetini kolayca ve tahâlükle kabul etmiştir. Japonya pek kısa bir zamanda (bir nesillik) yalnız Avrupalılaşmış bir millet olmakla kalmamış, Çin Asya'sına taşmak için Avrupa devletleriyle yarışa girmiş, sadece ticarî pazarlar peşinde koşmamış, nüfus artışı boşaltmak için sömürgeler de aramıştır.

Çağın Dini: Hümanizm

(Hisar Dergisi, Ocak 1980)³⁷⁴

"Yürekten inanıyorum ki geleceğin dini katıksız bir hümanizm olacaktır, yani insanın bütününe saygı; hayat ahlaki bir değer taşıyacak, kutsileştirilecek yüceltilecek. Yarının başlıca kanunu güzelim insanlığa özen göstermek. Belli bir şekle bürünmeyecek bu inanç, hizipler ve tarikatlar gibi kimseye kapalı olmayacak. Akıldan başka kılavuz tanımayan, gizli remizleri, tapınakları, rahipleri bulunmayan, kiliseler dışı dünyada gönlünce yasayan geniş ve hür ilim.. iste insanlığı kanatlandıracak biricik inanç" (Renan, İlmin Geleceği)

İmanını kaybeden bir çağın dini. Sözü nü dinletmek isteyen her felsefe bu kaftana bürünmek zorunda. Marksizm'den egzistansiyalizme kadar Avrupa'nın tüm düşünce akımları hümanist. Kavramdan çok kılıf; kelime değil bu kalemin: demokrasi gibi, sosyalizm gibi. Hümanizm genç bir kavram, batı dillerini 1850'den sonra fethetmiş. Ama müstağriplerimiz hemen benimsemiş kelimeyi, onlara göre

³⁷⁴ <http://cemilmeric.net/27.html>. Stand: 13.07.2009.

Yunus'lar, Mevlana'lar, Hacı Bektaş Veli'ler su katılmamış birer hümanist. Hümanizm nedir, kimsenin tarife yanaştığı yok.³⁷⁵

Kelimenin iki ayrı manası var: 1) Antikite hayranlığı. 16. asır Avrupası için bir kaçış, bir meçhulü arayıştı hümanizm. Bir egzotizm, bir yeni boyut ihtiyacı. Kilisenin yasaklarından kurtulmak isteyen Orta Çağ insanı Eski Çağ edebiyatlarına kaçtı. Ferdi cemaat içinde eritmeyen paganizm, hürriyetti, direnişti. Nas'ların çelik korsasından kurtulup kilisenin duvarları dışına fırlamak hem cazip hem de tehlikesizdi. Kendi mazisine sığınmıyordu batı; manevi mirasını yeni baştan inceliyor, o metruk hazineden el değmemiş mücevherler derliyordu. Antikite hem kendisiydi hem başkası. İnsan Hristiyanlığın posalaştıramadığı bir düşünceyle yakından temas ediyordu. Vesayetten kurtuluşdu bu, kendi kanatları ile uçmak arzusuydu. Açıkta açığa bir isyan değildi şüphesiz, çünkü Hristiyanlık, greko latin kültürü ile hiçbir zaman göbek bağlarını koparmamıştı. Fakat nas'ların korkuluğundan atlayarak putperest dünyanın şiir ve düşünce bahçelerine açılmak yine de tehlikeliydi. Ne olursa olsun Avrupa, zincirlerini kırmak, rüştünü ispat etmek, horlanan haysiyetini kurtarmak zorundaydı. Böylece batı aydını çeşitli tahriflerle tanınmaz hale gelen Hristiyanlığı bir yana bırakacak ve giderek kendi kendini tanrılaştıracaktır.

Filhakika hümanizmin ikinci manası insanlık dinidir. Kilisenin abesleriyle bunalan serazad zekalardan kimi, "tabiatta tanrı yoktur, tanrıyı yaratan insandır. Toplum kendi değerlerini gök kubbeye aksettirmiş, beşeriye ilahileştirmiştir", dedi; kimi, "insanlığı kurtaracak tek kılavuz ilimdir"; ne Rab ne ibad. İnsanın yabancılaşmasıydı din, bir çeşit afyundu. Geçen asrın düşünce fatihleri Promete'yi bayraklaştırırlar, "bütün tanrılardan öğreniyorum" diyen Promete'yi. iyi ama Promete'nin öğrendiği tanrılar karanlık bir çağın kan dökücüsü, habis, zenperest mabudları değil mi?

Hümanizm, Avrupalı için kaybettiği dinlerin, yıktığı inançların yerini alan bir put. Hümanizm bir aydın hastalığı ama kimse bu izmin hudutlarını çizemiyor. Diyorlar ki hümanizm, insanı mükemmelleştirmek, varabileceği en yüksek irtifaa yükseltmek yani gerçek insan, kamil insan yapmak. Yalnız örnek kim olacak? Sokrat mı, Vinci mi, Erasmus mu, Goethe mi? Nietzsche'nin ideali insan-üstü idi; yakın tarihin kanlı tacidaları bu rüyanın ne kadar tehlikeli olduğunu ispat ettiler. Carlyle'in kahramanlarına gelince onlar da mazide yasayan veya yaşandığı farz edilen birer gerçek veya tecrid. Hümanizm insanın tanrılaştırılmasıymış, hangi insanın, feylesofun mu, kozmonotun mu, yığının mı? Hümanizm, saltanatının sarsıldığını anlayan kilisenin de bayrağı. Gerçek hümanist biziz diyen Pierre l'Hermite'lerin, Ignace de Loyola'ların torunları kanlı pençelerine ipek eldivenler geçirerek insanoğlunu kardeşliğe çağırıyor.

Katolik bir tarihçi, "Hristiyan hümanizmi, yunanlıların dini ideali ile İncil arasındaki kaynaşmanın eseridir, diyor; Yunan felsefesi Latin hukuk anlayışı ve judeo kretien teoloji aynı potaya döküldü, bu haritadan çıkan ana mefhum: insanoğlunun değeridir". (Grouset)

Ya İslamiyet? Hümanizm putperest sanata karşı duyulan hayranlıksa Müslüman dünya böyle bir muhabbetten habersiz yaşamıştır. Çölde doğan İslamiyet, yunan şiirinin çılgın ve günahkar cazibesine kapalıydı. Sirenlerin şarkısını engin denizlere açılmayanlar duyamazlardı ki. İslamiyet Yunan ve Roma'dan düşünceyi almıştı, besleyici unsurları varlığına katmış, posayı bırakmıştı geriye. Unutmayalım ki karanlıklar içinde bocalayan Avrupa'ya antik çağın en büyük dahisini, Aristo'yu İslamlar tanıtmıştır, yani batı hümanizminin ana kaynaklarının biri İslamiyet'tir. Ne var ki İslam'ı Homeros da ilgilendirmemiştir, Virjil de. Cahız (772-870) için dünya şiiri Yedi Aşk şairleriyle başlar. İslam yunan ve Latin sanatına niçin dönecekti? Ne dilde ne zevklerde ortaklık söz konusuydu.

³⁷⁵ Şemsettin Sami, "insaniyete muhabbet" diyor (Kamus-u fransevi). İsmail Fenni, "devr-i teceddüd üdebasının yani el sine ve edebiyat-i atika tarafdarınının mezhebi..beşeriye ibadet mezhebi" (Lügatçe-i felsefe) (yazarlarımız sorsak).. Bu izm "dünyanın en namussuz sömürüsü olan burjuva sömürüsünü örtbas etmek için ileri sürülmüş bir duman perdesi" Kemal Tahir'e göre. Ergün Göze için, "insan ruhunu metafizik kaynaklardan koparan ve bu sebeple insanı vücuduna irca eden zavallı bir sistem..son aşaması: makineleşen insan". (Bu keşmekeş nereden geliyor. Önce kelimenin kendisinden. Kemal Tahir hümanizm ile hümanitarizmi birbirine karıştırmıştır.)

Rönesans hümanistlerinin çağdaş hümanizm üzerinde etkisi nedir? başka bir deyişle, bir Feurbach'in, bir Renan'ın, bir Marx'ın dikkatini insanoğlunun muhteşem kaderine, eşsiz değerine kanatlandıran Rönesansın metin aktarıcıları mı olmuş? Onlar olmasa Comte insanlık dinini kuramayacak mıydı? Bilemeyiz. Biz Rönesansı yaşamadığımız için mi hümanist olamadık? Evvela Rönesans tarihi bir gerçekten çok bir İtalyan miti. Düşüncede yeniden doğuş ve atlayış olmaz. İslamiyet'te kilisede yok, Allah'la kul arasında herhangi bir aracı da. İslam düşüncesi hangi baskıya karşı direnecek, bağımsızlığını kime ispat edecekti?

Hümanizm insan haysiyetine saygı, insana tabiat içinde istisnai bir değer vermekse, İslamiyet tek gerçek hümanizmdir. "Humanités" edeb, efendilik, nefse hakimiyet, mukaddese saygı ise İslamiyet ve bilhassa tasavvuf "humanités" nin ta kendisi. İnsan yalnız İslamiyet'te eşref-i mahlukattır. Bir yanıla balçık, bir yanıla tanrı. Feyzi Hindi'nin meşhur beyiti ile çerçevelediği muhteşem varlık: Haki, eğer bezulmeti hesdi mukayyedi, Arşı, eğer benur-i ilahi münevveri.

Kültür ve Ötesi

(Hisar Dergisi, Sayı 93, Eylül 1971)³⁷⁶

Kelime de maskelidir, insan gibi; ülkeden ülkeye değişir kimliği, çağdan çağa değişir. Kaynağında yakalayacaksın kelimeyi, akışını izleyeceksin; tanıyamazsın yoksa. Ömrün yetecek mi bu yolculuğa, sabrın yetecek mi?

Kültür yabancı bir kelime; yabancı, karanlık, ama sevimli. Cazibesi biraz da müphemiyetinden geliyor. Adını nasıl türkçeleştirek: irfan desek olmaz, hars desek değil.

“Toplumsal ilimlerin en kaypak ve anlaşılması en zor kavramlarından biri kültürdür, diyor Şerif Mardin. Teknik anlamda kullanılmadığı zaman beraberinde getirdiği çağrışımlar Picasso, Mozart, Beethoven, tiyatro, edebiyat ve sanatla ilgilidir.” (Din ve İdeoloji S. 38) Neden Picasso, Mozart ve Beethoven de Farabî, İtrî veya Tagor değil? Bu garip takdimde şuurlu bir Türk aydını yerine bir amerikan misyoneri konuşuyor. Asya'yı, Afrika'yı kültür mabedinden koğan hasta bir Batı hayranlığı.

Oysa, Ziya Gökalp'e göre “Medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır... yani beynelmileldir. Kültür, bir medeniyetin her millette aldığı hususi şekildir... yani millîdir... Garp medeniyeti, fakat fransız kültürü, ingiliz kültürü. Medeniyet sunidir, kültür tabî.” (Türkçülüğün Esasları).

Kültür, tamamlayıcı bir isimle veya fiil olarak XVI. asırda kullanılmaya başlamış; tek başına XVIII. asrın sonlarında fethetmiş batı dillerini. Lalande anlamlarını şöyle sıralıyor:

A- En dar ve en maddî manada, uygun temrinlerle bazı beden ve zihin melekelerinin geliştirilmesi (veya gelişmiş olması): “Kültür fizik, matematik kültürü.”

B- Daha genel olarak ve gündelik dilde: 1) Okumuş ve bu sayede zevkini, tenkit kabiliyetini, muhakemesini geliştirmiş insanın özelliği. 2) Bu özelliği sağlayan eğitim.

“Bilgi, kültürün vazgeçilmez şartıdır, fakat yeter şartı değildir. Kültür denince daha çok zekânın, muhakemenin ve duyarlığın niteliği akla gelir” (D. Roustan) (Bu manada daha çok “genel kültür” tabiri kullanılır.)

C- Medeniyet. (Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, S. 199, 200.)

³⁷⁶ <http://cemilmeric.net>. Stand: 13.07.2009.

Foulqué ise, almanca kultur civilisation karşılığıdır, fransızcadaki kültürün almancası Bildung diyor. (Dictionnaire de la langue philosophique.)

Ne kadar çabuk eskiyor sözlükler. Şimdi de bir mütercimi dinleyelim: "Darwin'in şakirdi olan ilk evrimciler, toplumun adeta üst-yapısını meydana getiren davranışların, moral değerlerin, alışkanlıkların topuna birden "kültür" adını verdiler. Bu tanımın fransızcadaki "kültür" ile pek münasebeti yok ama anglo-sakson antropolog ve sosyologların çoğunca benimsenmiş bir tarif bu. Hatta bu sosyologlar, kelimenin manasını öyle genişlettiler ki, kültür, bu eserde olduğu gibi, zaman zaman toplum yerine kullanılmaktadır." (Kardiner-Preble, Introduction a l'ethnologie, S. 9)

Vuzuha kavuştunuz mu? Araştırmalarımıza devam edelim: Krober'le Kluckhohn koca bir kitap yazmışlar bu kelime için: Culture, a critical review of concept and definitions. Çeşitli yazarları taramışlar, 160 tarifini bulmuşlar kültürün. Bu tariflerin kimi tasvirî, kimi tarihî, kimi normatif, kimi psikolojik, kimi "yapısal", kimi genetik veya yetersiz.

Kültür fikri, başlangıçta insanlığın umumî gelişmesine bağlı; insanlığın topyekûn ilerleyişinde bir merhale. Aşağı yukarı medeniyetin kendisi, medeniyet ise barbarlığın zıddı. Kültür ileri bir toplum durumu, daha doğrusu kuşaktan kuşağa aktarılan sosyal miras.

Bazı yazarlara göre, kültürle doğa iki zıt kavram. "İnsanı hayvandan ayıran şey kültür olduğuna göre, insanın bu amaca varmak için yarattığı araçlara kültür araçları veya daha genel olarak kültür değerleri diyebiliriz," diyor Fisher. Albert Schweitzer de aynı fikirde: "kültür, -ferdin ruhî olgunlaşmasına hizmet ettikleri ölçüde- insanın ve insanlığın, her alanda ve her bakımdan kaydettiği gelişmelerin bütünü".

Bunlar ahlakçı veya filozof görüşleri. Antropologlar bu arka-plandan kopmamakla beraber, kültürden çok, kültürlerden söz ediyorlar. Franz Boas kültür alanlarıyla, yani her birinin kendine özgü bir kültürü olan bölgelerle, kültürler arasındaki alışverişlerle uğraşan ilk antropolog. Kültürlerin özellikleri ve tarihleri Boas'dan sonra incelenmeğe başlanır.

Antropologları birbirne düşüren bir anlaşmazlık da şu: daha çok toplum yapıları -yani bir grubun içindeki ilişkiler- üzerinde mi durmalı, kültürler üzerinde mi? Bu tartışma iki okula ayırdı antropologları: Malinowski'den ilham alan yapısalcı yahut yapısalcı-görevci eğilim. (Malinowski'nin fikirleri için bak: Culture in Encyclopedia of the social sciences, cilt IV, S. 621-645) Her kültürün, müesseseleri, eğitim sistemleri, teklif ettiği veya zorla kabul ettirdiği modellerle, fert kişiliğini, şuurlu veya şuursuz olarak, nasıl biçimlendirdiğini araştıran kültüralist mektep.

Konusu arkaik toplumlar olan bu tartışmaları bir yana bırakalım. Sosyologlar teknik ilerlemelerin sebep olduğu büyük değişiklikleri değerlendirmekte de birleşemiyorlar.

Yığın haberleşmeleriyle (mass media) uğraşanlar bu meseleye yeni bir boyut kazandırmakta; doğrudan doğruya mass media'nın, bilhassa televizyonun, radyonun, sinemanın, magazinlerin, reklâmın eseri olduğunu iddia ettikleri halk kültürü, yığın kültürü gibi bir takım kavramlar üzerinde durmaktadırlar. Yığın kültürü, yayın organ ve araçlarıyla genelleşen mitler, kavramlar, tasavvurlar, yani oldukça ilkel bir kültür modelleri bütünüdür. Bazı sosyologlara göre, tüketim toplumunun işine yaramaktadır bu kültür, konformizm yaratmakta, halka birşeyler bildiğini vehmettirmekte, mutluluk hakkında maddeci ve çocuksu imajlar telkin etmektedir. Bazı yazarlara göre, yığın kültürü halk sınıfının yaşayış ve düşünüş alışkanlıklarını yükseltmektedir. (Kısa bir özet için bak. La Sociologie, Caseneuve et victoroff, 1970).

Bu ele avuca sığmayan kavramın kimliğini, daha doğrusu kimliklerini belirtebildik mi? Hayır. Kültür, her gün yeni bir macera ile sevgililerini hayretten hayrete sürükleyen bir nazenin. "Çağdaş uygarlık" garip bir Sysiphos. Zirveye tırmandıktan sonra, hasretle bakıyor ovaya ve kendini uçurumların cazibesine bırakıyor. Kültürün en yüksek merhaleye ulaştığı ülkede, kültür yok artık: karşı-kültür,

anti-kültür, hip-kültür, kültür-sonrası, devrimci-kültür var. Bunlar, can çekişen bir medeniyetin ölüm hırıltıları mı? Bâkir ve dilber bir dünyanın müjdeleri mi? Bilemiyoruz. Avrupalı sosyologlar, nazenini son kostümü, son hüviyeti içinde yakalamak ümidi ile, yeni dünyaya koşuyorlar. Bir de bakıyorlar ki, bitnik'ler hipi olmuş, "free jazz" "rock"la "pop"u tahtından indirmek üzere. Hareketin akıl hocaları bir yıl geçmeden unutuluyor, MacLuhan'ın yerini "teknoloji peygamberi" Fuller alıyor, uyuşturucu maddeler havarisi Tim Leary, Zen yayıcısı Suzuki'yi itibardan düşürüyor.

Amerika'dan gelen bu moda, Avrupa'nın resmi veya gizli festivallerinde baş tacı. Kendini herkese kabul ettirmek iddiasında. Belli geleneklere değil, bütün geleneklere düşman, bütün üslûplara asî. Hayata birşey eklemek istemiyor, hayatı değiştirmek amacıyla. Maziden gelen tüm sınırları, tüm yapıları, tüm değerleri yok etmek: kültür kavramını çatlatan bir davranış bu. Artık kazanılmış bir bilgiler bütünü veya herşeyi okuyup, herşeyi unuttuktan sonra kalan değil kültür, bir oluşum, bir tutum, "bir hayatı anlama ve yaşama tarzı." (Arthaud)

Hayalin akıl, tecrübenin bilgi üzerindeki zaferi. İdrâkin tepe taklak edilişi. Keşfedilmesi, yaratılması gereken başka bir realite özlemi; eski yasaların ve ölçülerin yıkılışı. İyiyi kötüden, sürekliyi geçiciden nasıl ayıracağız? Eserin kendisi yok ki ortada, şu eser daha önemli, öteki daha değersiz diyebilelim. Ama kimse anlamıyor bu yeni kültürü, havariler şikayetçi. "Kelime hazinemizde, düşüncemiz gibi, daha önce var olan bir dünyadan geldiği için kalleslik ediyor bize." (MacLuhan) "İnsanlığın korosu" olan istikbal, henüz bir curcuna. Bu devler veya cüceler ülkesinin bir çok Gulliver'leri var, en tanınmış Edgar Morin'le, Jean Jacques Lebel.

İdeoloji ile teknik bu yeni kuşaklara güvensizlik veriyor sadece. Ütopyalar istiyorlar, sıcak, tabii ütopyalar. Gençler için istikbâl yaşanan andır. Gelenek paramparça ama yerine geçecek bir değer de yok. Çağdaş medeniyet kendini inkâr eden bu isyan hamlelerini de bünyesine katabilecek mi?

Bazı yazarlar hareketi Reform'a benzetiyorlar. Onaltıncı asırda da bütün bir nesil, kurulu düzene karşı ayaklanmış, babalarla çocuklar arasında uçurum açılmıştı. Luther tezlerini haykırdığı zaman otuz yaşındaydı, Melanchton yirmi. Elebaşılar, genç üniversitelilerdi diyor Goodman.

Evet, kültürün kendi kendine savaş açışı bu. Eski bir şarkının akordsuz tekrarı: dadaizm, sürrealizm. Hem aynı, hem bambaşka. (Karşılaştırmak için bak Nadaud, *Historie du surréalisme*) Medeniyetin şımarttığı bu Amerikan vefatları için "kültür, bir uyutma endüstrisi, arzuyu susturuş. Oysa tabandan gelen devrim, Dionysos'tur, bayramdır, yığın arzularının vahşice doyuruluşudur" (Lebel).

Dürüst ve erkekçe bir kavgadan kaçan bu hayal hastalarını biolojileri ile başbaşa bırakalım. (Konunun iyi bir özeti için bak Le Monde, 11 Eylül 1970 *L'autre culture*).

Kültür ve Medeniyet (Kubbealtı konferansı)³⁷⁷

Dünya görüşleri asırların potasında kaynaşır. Bütün sanat ve fikir eserlerine ilham kaynağı olur. Bizim bütün, aşılmaz, ebedi bir dünya görüşümüz vardı. İnsanın bütünü kucaklıyordu İslam. Batı'nın dünya görüşleri ise birer sınıfın dünya görüşüydü. Yani birer ideoloji idi. Hıristiyanlık bize tesir etmedi. Liberalizm Machievelli'nin "gaye vasıtaları meşru kılar" görüşünde billurlaşmıştı. Ona da yabancı kaldık. Bütünden rast gele parçalar iktibas ettik. Nihayet sosyalizme karşı tamamen aciz kaldık. Sosyalizm Batı'nın son buluşu idi. Bütün beşeriyeti bağrına basacak bir ümitler bütünü idi.

Kendisine tarih olarak ecdada hakaret öğretilmiş, bedbaht ve hafızasız bir neslin sosyalizme teslim olmaması beklenemezdi. Ruh anomisi içinde olan gençlik, harabeler içinde doğdu. Nereye gidecekti? Ali Suavi'den Ziya Gökalp'e kadar hepsi Osmanlı'yı silmek istedi. 700 yıl zaferden zafere koşan ve

³⁷⁷ <http://www.cemilmeric.net/arsiv/meric4/eserleri/sosyolojinotlari/kulturvemedeniye.htm>. Stand: 13.07.2009.

insana haysiyeti öğreten bir medeniyeti, bir barbarlar medeniyeti olarak görmeye başladık. Maziye hürmet, irticaların en büyüğü olarak takdim edildi. Babalarımız budala idi, dedelerimiz mecnun. Avrupa'nın bize sunduğu yalanlar, içtimai hayatımıza intibak etmeyecek olan yalanlardı.

Aslımızdan kopmuş, perişan ve muzdarip bir kitle idik. Sosyalizm, Avrupalılaşıma'nın son perdesidir. Sosyalizm zehri, büsbütün faydasız olmadı. Batı düşüncesi yekpare bir bütün değildi. Batı ideolojileri birer yalandı. Hiçbir hakikat kendi insanımız tarafından söylenince itibar kazanmaz. Ama sosyalizmle anladık ki içtimai ilimlerde coğrafya ve tarihi kucaklayan bir doğruluk yoktur. İçtimai bir sınıfın meşruluğunu ispat için tarih sahnesine çıkmış yalanlardır içtimai ilimler. Sosyalizm bize bu yalanları ispat ve şüphe ile hareket etmemiz gerektiğini telkin etmiştir. Ama çok sinirli kalmıştır bu uyanış. Avrupa karşısında aşağılık duygusu duyan geniş gençlik, kendini yine de kapıp koyuverdi. Bugünkü Avrupa Medeniyeti kendine aşıktır. Avrupa'dan gelen her düşünceye karşı büyük bir şüphe ile bakmak ve kendi irfan hazinelerimize dönmek mecburiyetinde idik. Avrupa'nın son taarruzu birçok genci bizden kopardı. Ama bu gençler hakikati bütünüyle gördükleri gün bizden olacaktır.

Batı ruh yapımıza kendi mefhumlarını zerk ediyor. Bu yüzden idrakimiz mefluc hale geliyor. Kavgayı önce kelimeler dünyasında kazanmak mecburiyetindeyiz. Avrupa'nın şuurumuzu felce uğrattığı kelimelerden ikisi de kültür ve medeniyettir. "Çağdaş uygarlık düzeyinin" dışında bazı hakikatler olabileceğini idrak edemedik. İkinci Meşrutiyete kadar kültür kelimesi yok bizde. Nasıl olur? Kültürü karşılayacak kelimemiz yok mu? Kültür tek başına bir Babil kulesidir. Balıkçılık, ziraat, mikrop üretimi, vs 161 manası var. 161 manası olan kelimenin hiçbir manası yoktur.

1-) 1930'a kadar Fransa irfan manasına kullanır. Alman Herder'den itibaren çeşitli manalar veriyorlar. Kemal-i beşeriye'yi tamamlayan her şey. Ferdियeti şahsiyete çeviren her şey. Osmanlı'da bunun ismi irfandır. Batı, billur bir avizeyi kırar ve toz halinde bize sunar.

2-) Antropolog ve etnologların kelimeye kazandırdıkları mana, maddi medeniyet-manevi medeniyet. Bu manada kültür-medeniyet.

Avrupa bizi de kendi kesretine düşürmek için bu kelimeleri ihraç ediyor. Büyük kamuslarda, mesela Webster'de kültür-medeniyet. Braudel de aynı şekilde. İtalyan ansiklopedisine yazdığı medeniyet maddesinde Braudel iki kelimenin aynılığı üzerinde durur.

Kültür bir milleti millet yapan her şeydir. Yani dünya görüşüdür. İkincisi ise bir medeniyetin tabiatı dizginlemek için kullandığı her türlü vasıta'dır. Bu iki kelimeyi neden soktu entelijensiyamız? Kurt, dumanlı havayı sever.

İntelijensiyamız kendi dünyasından kopmuştu. Bir kazazededir. Sığınacağı hiçbir ada yoktur. Kendi medeniyetini inkar ettikten sonra, ölü medeniyetlerden kendine ecdad arar. Cami avlusunda bulunmuş bir çocuktur. Kültürü almıştır, irfanı atmıştır. Medeniyeti almıştır, ümrünü atmak için. Çünkü irfanını ve ümrünü bilmez.

Kültür cumhuriyetin armağanıdır. Daha önce hars vardır. Cumhuriyet kelimelerin kökünü arar. Halbuki kelimeler köklerinden uzaklaştıkları ölçüde mücerred ifade ederler. Kelimeleri tarih yoğurur. Türk entelijensiyasının sefaletini bu kelime sergiler. Ondan sonra ekin karşılığını bulurlar. Toprakta deve dikenini çıkarır.

Halbuki arif, maruf, tarif bütün aile efradıyla bize girmiş olan bir irfan kelimesi vardır. Tam bir kültür hercümerci içindeyiz. Bu hercümercin ilk sebebi kültür kelimesini almamızla başladı. İngilizler'in dediği gibi: "Ahmak doğan, ahmak ölür!" Kültürün iki manası aynı metinde iki farklı manada kullanılıyor. Rüyadaki şekiller gibi. Bakıyorsunuz melek, bakıyorsunuz hayalet.

Eğer kültür irfansa, emperyalizmin silahı irfan değildir. İrfan kendini tanımaktır, şuurlanmaktır. Hiçbir emperyalizm irfanıyla istila etmez. Biz ki Yunan'dan mantığı almışız, insanı insan yapan bütün

değerlere açığız. Ama hiçbir emperyalizm Descartes ile Shakespeare'le gelmez. İrfan emperyalizmi olmaz. Avrupa, Hind'de de, Çin'de de, Osmanlı'da da habis programını başarı ile oynamıştır. Bu, irfanımız olmadığına bizi inandırmaktır. İrfanı olan bir ülke bütün irfanlara açıktır. Kültürün emperyalizmi olmaz. Kültür insanidir, insanın has bahçesidir. Kültür, bir hayat üslubu olarak tarif edilmektedir.

Kelimeleri mikrop kapar gibi kapıyoruz. Beşeri kemalle, emperyalizm nasıl bağdaşabilir? Kültür emperyalizmi Batı'da yeni doğmuş bir cenindir, hilkat garibesidir. Az gelişmiş ülkelere ihraç eder Avrupa bu kelimeleri. Avrupa'nın ciddi kamuslarında yer almaz.

Batı dillerinde medeniyet kelimesi 18. yy'a kadar yoktur. Civil, civilis vardır. Kültür de aynı asırda arz-i endam eder. Culturel hem culture'ün hem medeniyetin (civilisation) sıfatıdır. Hakikatte medeniyetin sıfatıdır. Medeniyet Batı'nın istilalarıdır, Batı'nın kendisidir. Civilisation vardır = Batı'nın, diğerleri civilisation'lardır. Gerçek örnek Batı'nındır. Diğerleri onun karikatürleşmiş şekilleridir. Çin Medeniyeti veya İslam Medeniyetidir.

Medeniyet su gibi bulunduğu kabin şeklini alır. Bir hayat üslubu manasına da kullanılır. Giyinme, oturma, yemek, içmek gibi Batı'nın kendine mahsus tavırlarının otoriter bir yoldan kabul edilmesidir. Batı bize ve kendisinden olmayan bütün ülkelere kendi hayat tarzını empoze eder. Kültür emperyalizmi asil budur.

Osmanlı'nın emperyalizminden söz edilir. Osmanlı maddi ve manevi bütün hazinelerini insanlara götürür. Emperyalizmin de iki manası var. Avrupa'nın kelimeleri de kendisi gibi iki yüzlüdür. Avrupa "Empire Ottoman" der. Geniş ülkelere yayılan nüfuzlu, büyük devletler empire'dir. Lénine tarafından milletler arası dil alanına atılmış bir kelime: emperyalizm, kapitalizmin son merhalesidir. Kapitalizmin ideolojisi liberalizmdir. Kapitalizm iktisadi bir terimdir. Kâr esasına dayanan bir dünya istihsal seklidir. Kapitalizm belli bir merhalede mutad olan yolları terk eder. Sermaye belli ellerde toplanacaktır. Pazarların paylaşılmış olması kapitalist ülkeleri savaşa itecektir. Monopollerin, tröstlerin olduğu bir dünyada "Bırak yapsın, bırak geçsin" bir hatıradan ibarettir. Kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen bir dünyanın kana, baruta, savaşa, atom bombasına başvurmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu deyince bir iltibasa yol açmaktadır. Osmanlı Devleti, Devlet-i Aliyye'dir ve imparatorluk değildir. Bu devleti zorla imparatorluktur, emperyalisttir diye takdim etmek ya büyük bir cehaletin, yahut da bir ihanetin sonucudur.

Namık Kemal medeniyetten, her yerde doğruluğu sabit olmuş hakaik-i ilmiyeyi anlar. Poker ve dans değildir medeniyet. Batı medeniyeti bir pisliktir. Ancak bir kataklizmle temizlenir. İlim ki beşeridir, onları almak değil, Avrupa'dan istirdat etmek suretiyle geri alacağız. Avrupa taarruzlarında başarılıdır. Ya öleceğiz, ya yok olacağız.

SORU: Türkçülük Ziya Gökalp'ten ilham almaktadır.

CEMİL MERİÇ: Önce Ali Suavi'den başlayalım. Ali Suavi bir çöküş devrinde yaşıyordu. Hayatının on yılı Paris ve Londra'da bütün zararlı ideolojilere açık olarak geçti. Batı ideolojilerine karşı son derece hazırlıksızdı. Ziya Gökalp'e gelince, o da bir tesettüt devrinin adamıdır. Bütün değerlerin çökmeye yüz tuttuğu, toprakta enkazdan başka pek az şeyin kaldığı bir devirde yaşadı. Heyd'in kitabı tek kitaptır. Gökalp samimidir, ciddidir, dürüsttür. Belki yaşadığı devirde ondan çok daha bilgili insanlar vardı. Gökalp'in onlardan farkı işi ciddiye almış olmasıdır...O devirde Akçuroğlu, Agaoglu, Hüseyinzade gibi insanlarla milliyetçiliği kurmuş olması feyizli meyveler vermiştir. Osmanlı ülkesinin yandığı bir devirde uzun araştırmalara vakti yoktu. Yangını söndürmeliydi.

Fikir adamlarını ya putlaştırarak alırız, ya da ilmin tarafsız, hürmetkar davranışıyla. Gökalp'in en büyük hatası hars'ı kültürün yerine ikame etmesi değildir. Gökalp 48 yaşında öldü, o zaman yasasaydık belki aynı hataları yapmaya biz de memur olurduk. İnsanlar mukaddes değildir. Osmanlı İslam-Türk'tür. Biz de İslam-Türk'üz. Gökalp de Osmanlı idi. Osmanlı'dan önce büyük bir tarih

vardır. Fakat bu tarih Osmanlı'ya ilave edilir, bu tarihin hatırı için Osmanlı tarihten çıkarılmaz. Osmanlı'dan önceki Türk'e dikkat çekmesi bakımından hürmete şayandır. Elbette Milliyetçilikten başka kurtuluş yolu yoktur. Milliyetçilik tarih demektir, kendisini bilmek demektir.

Alman tarih felsefecileri kültürle medeniyeti ayırır. Danilevsky "Avrupa ve Rusya"da her ülkenin kendine göre bir kültürü olduğunu ileri sürer. Kültürler milletin ruhunda yaşayan bilgiler, inançlar ve bedii telakkilerdir. Kültürler tarih sahnesine çıktıktan sonra 1000-2000 yıl yaşarlar. Gerçekleştirecekleri mefkureyi gerçekleştirdikten sonra medeniyet olurlar.

Spengler, Toynbee aynı görüşü geliştirirler. Kültür canlıdır, olmakta olan, oluş haline geldikten sonra taşlaşır. Fransız İhtilali'nden sonra Fransız kültürü medeniyetleşir. Medeniyetler megalopolislerde (Londra'da, Paris'te, New York'ta) ölümelerini beklemektedirler. Don Kişot kültürdür, Sanso Panso medeniyettir. Don Kişot çöken bir devri kılıcı ile yaratabileceğine inanır. Kalıplaşmayan, katılaşmayan, hayal için yaşayan tam bir spontaneite (kendiliğindenlik) örneğidir.

Sanso, $2 \times 2 = 4$ 'ten başka inancı olmayanın bir timsalidir. Türkler Selçuk ve Osmanlı'ya kadar kültür merhalelerini yaşarlar. Aynı ağaç Osmanlı'ya kadar çiçektir, Osmanlı'da meyve verir.

Ziya Gökalp bütün fikir adamları gibi birçok hataları olan bir fanidir. Hataların ülkenin her sınırından girdiği bir devirde yaşıyordu. Her ideolog gibi bir devrin hatalarını ve sevaplarını aksettirir.

SORU: Cumhuriyet aydınlarının hepsi hain miydi?

CEMİL MERİÇ: Elbette Batılılaşan aydının karşısına kendi insanımız da çıkacaktır. Ama kokladığımız hava bütün mesamatımıza doluyor. Necip Fazıl Avrupa'nın yalanlarından kopmuştur. A. Hamdi Bey (Tanpınar) Batılılaşan Doğu'dur. Doğulu zevkleri olan bir Batılıdır, bir müsteşriktir. Kemal Tahir Batı'nın yalanlarını anladıktan sonra, onu sonuna kadar yaşadıkten sonra kendi asliyetine dönmüştür. Batı zehrini içip, kusmuştur. Kemal Tahir de, Necip Fazıl da Batılılaşmışlardır, fakat Batılılaştıktan sonra kendileri olmuşlardır.

SORU: Gökalp'in Osmanlı tarihine yabancı kalışı bir hatadır. Bizi Osmanlı'dan bugün de ayıranlar kimler?

CEMİL MERİÇ: Türk, İslamlaştıktan sonra medenileşmiştir. Osmanlı öncesi Türk tarihi çocukluk ve delikanlılık tarihidir. Osmanlı olgunluktur. Dedemizi tarihten söküp atmak isteyenler meşumdur. Türk tarihi bir bütündür. Gençlik çağını atmak için bir sebep yoktur.

SORU: Türklerin İslamlaştıktan sonra Araplaştığını söylüyorlar. İslam'a Arap kültürü nazarıyla bakılıyor.

CEMİL MERİÇ: Akil hastanelerinde tetkiki gerekir.

SORU: Osmanlı'nın işgal ettiği topraklardaki manevi hakimiyeti de son buluyor.

CEMİL MERİÇ: Osmanlı'yı biz yaşamıyoruz. Macaristan'da niye yaşansın? Roma nerede, Babil ne oldu? Medeniyetler ölürler, ancak şekil değiştirerek yeniden doğabilirler. Medeniyetler fanidir. İbn Haldun'dan Toynbee'ye kadar. Toynbee yalnız Hristiyanlığı istisna eder ve Hristiyanları kiliseye duaya çağırır. Osmanlı insanlık için bir yüz akıdır. Tarihin en şerefli bir safhasıdır. Osmanlı taklit edilemeyecek kadar büyüktür. Bugün Avrupa çöküş halindedir, biz orada bir medeniyetin rüyasını yaşıyoruz. Avrupa ilahının yerine beşeriye, beşerinin yerine maddiyi geçirdiği için yıkılış içindedir. Biz bir yangını taklit etmek istiyoruz.

(Cemil Meriç. Sosyoloji Notları ve Konferanslar. İletişim Yayınları 4. Baskı. 1997.)

Literaturverzeichnis

- Agai, Bekim (2008): Zwischen Netzwerk und Diskurs - Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. (Bonner Islamstudien BIS Bd. 2). Hamburg: EB-Verlag (ebv).
- Armstrong, Karen (1993): Nah ist und schwer zu fassen der Gott. 3000 Jahre Glaubensgeschichte von Abraham bis Albert Einstein. Aus dem Engl. von Doris Kornau [u.a.]. München: Droemer Knaur.
- Ateş, T./Karakaş, E./Ortaylı, I. (2005): Barış Köprüleri. Dünyaya açılan Türk okulları 1. Istanbul: Verlag Ufuk Kitap.
- Aydın, Mahmut/Turan Süleyman (Hg.) (2007): Tek Dünya Çok İnanç. Diyaloga Farklı Yaklaşımlar. Istanbul: Verlag Ufuk Kitap.
- Aydüz, Davut (2005): Tarih Boyunca Dinler Arası Diyalog. Istanbul: Verlag Işık.
- Baecker, Dirk (2000): Wozu Kultur?. Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Baecker, Dirk (Hg.) (2008): Über Kultur: Theorie und Praxis der Kulturreflexion. Bielefeld: Transcript.
- Bediüzzaman, Said Nursi: The letters. Epistles on Islamic thought, belief and life. Translated by Akarsu, H. New Jersey: Verlag The Light.
- Bediüzzaman, Said Nursi: Risale- i Nur Külliyyatı. 14 Bände (*Asa-yı Musa, Barla Lahikası, Emirdağ Lahikası, İşaratü'l İcaz, Kastamonu Lahikası, Lem'alar, Mektubat, Mesnevi-i Nuriye, Sikke-i Tasdik-i Gaybi, Sözler, Şualar, Tarihçe-i Hayat, İman ve Kültür Muvazenleri, Muhakemat*). Izmir: Sözler Neşriyat.
- Brandt, Sigrid (1993): Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brotton, Jerry (2002): The Renaissance Bazaar. From the Silk Road to Michelangelo. Oxford: Oxford University Press.
- Bulaç, Ali (2008): Din-Kent ve Cemaat - Fethullah Gülen Örneği. (Gülen Hareketi Araştırmaları Bd. 14). Istanbul: Verlag Ufuk Kitap.
- Burkard, Franz P. (2005): Anthropologie der Religion. E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, C. Geertz. Dettelbach: J.H. Röhl Verlag.
- Çağlar, Gazi (1997): Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt; [eine Replik auf Samuel P. Huntingtons "Kampf der Kulturen"]. München: Marino-Verlag. (Schriftenreihe des Instituts für Interkulturelle Forschung und Bildung Hannover; Bd. 2 Kleines [Nashorn])

- Camcı, S./Ünal K. (1998): Hosgörü ve Diyalog İklimi. İstanbul: Merkür.
- Can, Eyüp (1998): Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu. İstanbul: Milliyet.
- Carroll, B. Jill (2007): A Dialogue of Civilizations. Gülen's Islamic Ideals and Humanistic Discourse. New Jersey: Verlag The Light.
- Clas, Detlef / Paal, Gábor (Hg.) (2008): Gottes Bilder. Warum wir glauben. Bergisch Gladbach: Lübbe.
- Dawson, Christopher (1951): Religion und Kultur. Düsseldorf: Schwann.
- Descartes, René (1960 [1637]): Discours de la Méthode. Von der Methode, übers. und hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Meiner.
- Description de l'Égypte (2007 [1802]): Description de l'Égypte (ou recueil des observations et des recherches, qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de L'Armée française). Köln: Taschen.
- Der Koran.
- Die Bibel: 1. Buch Mose / Genesis 1.
- Dostojewski, Fjodor M. (1984.): Briefe, Bd. 1. Leipzig: Insel.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übers. von Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eagleton, Terry (2001): Was ist Kultur? : Eine Einführung. München: Beck.
- Ebaugh, Helen Rose (2010): The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam. Heidelberg: Springer.
- Erdoğan, Latif (1995): Küçük Dünyam Fethullah Gülen. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Ergene, M. Enes (2006): Gülen Harektinin Analizi. Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı. İstanbul: Verlag Yeni Akademi.
- Ergene, M. Enes (2009): Die Bewegung um Fethullah Gülen. Offenbach am Main: Fontäne Verlag.
- Ergil, Doğu (2010): 100 Soruda Fethullah Gülen ve Hareketi. İstanbul: Verlag Timaş.
- Erkal, Seyit N (Hg.) (2006): Sağduyu Çağrısı. Muslim World Dergisi Röportaj ve Makaleler. İstanbul:Verlag Işık.
- Erkal, Seyit N. (Hg.) (2009): Gülen Hareketi Farklı Seslerin Âhengi. (Gülen Hareketi İncelemeleri Bd. 1). İstanbul: Verlag Işık.

- Feuerbach, Ludwig (1967-2007 [1838]): Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Gesammelte Werke Bd. 4, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag.
- Feuerbach, Ludwig (1967-2007 [1838]): Vorlesungen über das Wesen der Religion. Gesammelte Werke Bd. 6, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag.
- Firla, Monika (1981): Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant. Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Lang. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd. 80)
- Firla, Monika (1997): Kants Thesen vom "Nationalcharakter" der Afrikaner, seine Quelle und der nicht vorhandene "Zeitgeist". In: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst – IWK- Wien. Rassismus und Kulturalismus. H. 3, 1997. Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/iwkmitt97.html>.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1996): International Congress on Intercultural Philosophy, México 1995. Kulturen der Philosophie. Dokumentation des 1. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. (Concordia : Reihe Monographien; 19) Aachen: Augustinus-Buchh.
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1682)
- Freud, Sigmund (1982 [1927]): Die Zukunft einer Illusion. Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Geertz, Clifford (1987 [1973]): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1973): The interpretation of cultures. Selected essays. Geertz. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1996): Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Dt. Erstausg. Wien: Passagen-Verl. (IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie, 1995).
- Goethe, Johann Wolfgang von (2000 [1808]): Faust. Der Tragödie erster Teil. Stuttgart: Reclam.
- Göle, Nilüfer (2008): Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Habermas, Jürgen (2003): Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, 1980 – 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Harrison, Lawrence E. / Huntington, Samuel P. (2002): Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen. Hamburg und Wien: Europa Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1821-1831]): Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke in 20 Bänden. Bd. 16. 5. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke in 20 Bänden. Bd. 17. 7. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Holenstein, Elmar (1998): Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz – Europäische Identität auf dem Prüfstand – Globale Verständigungsmöglichkeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holenstein, Elmar (2004): Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens. 3.Auflage. Zürich: Ammann.
- Homolka, Walter et al (2010): Muslime zwischen Tradition und Moderne. Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen. Freiburg: Herder.
- Hoskote, Ranjit / Trojanow, Ilija (2007): Kampfabsage - Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen. München: Blessing.
- Hunt, Robert A. / Yüksel A. Aslandoğan (2007): Küresel Barışa Katkılarıyla Gülen Hareketi. (Gülen Hareketi Araştırmaları Bd. 13). Istanbul: Verlag Ufuk Kitap.
- Huntington, Samuel P. (1996): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (The clash of civilizations). München und Wien: Europa Verlag.
- James, William (1952 [1890]): The Principles of Psychology. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- James, William (1979). Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übers., hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Eilert Herms. Olten [u.a.]: Walter Verlag.
- Jung, Carl G. (1983): Zur Psychologie westlicher und östlicher Kulturen. Gesammelte Werke Bd. 11. Olten: Walter Verlag.
- Kant, Immanuel (1964): Werke in XII Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1999 [1784]: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift 1784, Dezember, 481- 494. zitiert nach: Immanuel Kant, Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, hg. von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1986 [1790]): Kritik der Urteilskraft. (Hg. Lehmann, G.): o.O.: Reclam.

- Kermani, Navid (2009): „Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime“. München: C.H. Beck.
- Kimmerle, Heinz (2002): Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Kluckhohn, Clyde: Mirror for man (1944): The relation of anthropology to modern life. New York [u.a.]: Whittlesey House.
- Kroeber, Alfred L./Kluckhohn, Clyde (1963 [1952]): Culture. A critical review of concepts and definitions. New York: Vintage Books.
- Kuchler, Karin (2008): Kleine Archäologie der europäischen Philosophie. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Kurucan, Ahmet (2005): Niçin Diyalog?. Istanbul: Verlag Işık.
- Lewis, Bernard (1994): Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen. Kampf der Kulturen? Aus dem Englischen von Hans-Ulrich Möhring. Wien: Europaverlag.
- Liessmann, Konrad Paul (Hg) (2008): Die Gretchenfrage. Nun sag', wie hast du's mit der Religion? Wien: Zsolnay.
- Lüders, Michael (2007): Allahs langer Schatten. Warum wir keine Angst vor dem Islam haben müssen. Freiburg: Herder.
- Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mall, Ram Adhar/Lohmar, D. (Hg.) (1993): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. (Studien zur interkulturellen Philosophie 1). Amsterdam [u.a.]: Rodopi.
- Maritain, Jacques (1936): Religion und Kultur. Aus d. Franz. übertr. von Joseph Nederehe. Mit e. Einf. von Robert Grosche. Freiburg i. Br.: Herder.
- Martin, David (2005): On Secularization. Towards a Revised General Theory. Aldershot: Ashgate.
- Marx, Karl (2007 [1853]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Kommentar von Hauke Brunkhorst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2009): Kultur. Bielefeld: transcript.
- Mühlmann, Heiner (1996): Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien [u.a.]: Springer.
- Müller, Harald (1998): Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington. Frankfurt am Main: Fischer.

- Nietzsche, Friedrich (1964): Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Stuttgart: Kröner.
- Nietzsche, Friedrich (1968): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883-1885). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Nachlaß 1887-1889. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd 12. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Parsons, Talcott (1951): Religious Perspectives in College Teaching in Sociology and Social Psychology. New Haven: Edward W. Hazen Foundation.
- Parsons, Talcott (1978): Action Theory and the Human Condition. New York: Free Press.
- Pascal, Blaise (1905 [1657]): Gedanken über Religion (Pensées) / Übers. und eingel. durch Bruno von Herber-Rohow. Jena [u.a.]: Diederichs Verlag.
- Pascal, Blaise (1960): Gedanken über Gott und den Menschen. Ausgew. u. übers. von Wilhelm Willige nach d. dreibänd. endgültigen Ausg. d. Fortunat Strowski (Paris 1923 - 1931). Wiesbaden: Insel.
- Perpeet, Wilhelm (1984): "Zur Wortbedeutung von Kultur", S. 21-28. In: Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur, hrsg. von Helmut Brackert und Fritz Wefelmeyer. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Renan, Ernest (1948 [1862]): De la part des peuples sémitiques dans l' histoire de la civilisation. In: Oeuvres complètes, Bd. 2, Paris: Michel Lévy frères. Im Internet: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k29776q/f1.image> und http://fr.wikisource.org/wiki/De_la_part_des_peuples_s%C3%A9mitiques_dans_l%E2%80%99histoire_de_la_civilisation.
- Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: Beck.
- Rolf Elberfeld (2008): Durchbruch zum Plural. Der Begriff der *Kulturen* bei Nietzsche. In: Nietzsche -Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Begründet von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. hrsg. von Güntel Abel (Berlin), Josef Simon (Bonn), Werner Stegmaier (Greifswald). Bd. 37. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Said, Edward (2009): Orientalismus. Aus dem Engl. von Hans G. Holl. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schmitt, Cäcilia (Hg.) (2006): Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts. Der aufgeklärte Islam. Aufkommen – Ideen – Niederschlag. Das Paradigma des Said Nursi. (Hg. Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion). Stuttgart: Basis-Verlag.

- Schneiders, Thorsten G. (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schweizer, Thomas (Hg.) (1989): Netzwerkanalyse. Ethnologische Perspektiven. Berlin: Reimer-Verlag.
- Sen, Amartya (2007): Die Identitätsfalle - Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: C.H. Beck.
- Sen, Amartya (2006): Identity and Violence. The Illusion of Destiny (Issues of Our Time). New York: W. W. Norton.
- Sevindi, Nevval (1997): Fethullah Gülen ile New York Sohbeti. Istanbul: Timas.
- Simmel, Georg (1912): Die Religion. In: Band 2 von „Die Gesellschaft“, Sammlung sozialpsychologischer Monographien (hrsg. von Martin Buber), 2., veränderte und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M.: Rütten und Löhning. Im Internet: <http://socio.ch/sim/rel12.htm>.
- Simmel, Georg (1919): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Georg Simmel. Philosophische Kultur. Leipzig: Alfred Kröner Verlag. Im Internet: <http://socio.ch/sim/kul13.htm>.
- Spengler, Oswald (1923): Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C.H. Beck.
- Tocqueville, Alexis de (1985 [1835/1840]): Über die Demokratie in Amerika (*De la démocratie en Amérique*). Stuttgart: Reclam.
- Toku, Neşet (2010): Risale-i Nur'da Felsefe Eleştirisi. Istanbul: Nesil.
- Trojanow, Ilija (2006): Der Weltensammler. München, Wien: Hanser.
- Ünal, Ali (2007): Zeitgenössische Themen im Spiegel Des Islams. Izmir: Fontäne Verlag.
- Ünal, A./Williams, A. (2000): Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen. Fairfax: The Fountain.
- Verwey, J.M. (1925): Religion und Kultur. (Wissenschaft und Bildung.) Leipzig: Quelle & Meyer.
- Voltaire (1985 [1764]): Wörterbuch Dictionnaire philosophique - Philosophisches Wörterbuch. Nach d. Textauswahl v. Rudolf Noack hrsg. u. eingel. v. Karlheinz Stierle. Frankfurt am Main [u.a.]: Insel.
- Weber, Max (1988 [1920]): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9.Aufl. Tübingen: Mohr.

- Wenzel, Uwe Justus (Hg.) (2007): Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten. München: Beck.
- Wimmer, Franz M. (1989): Rassismus und Kulturphilosophie. In: Gernot Heiß u.a., Hg. Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik. Im Internet: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1876/>.
- Wimmer, Franz M. (1997): Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge? In: Notker Schneider et al. (Hg.). Philosophie aus interkultureller Sicht. Philosophy from an Intercultural Perspective. Amsterdam: Rodopi.
- Wimmer, Franz M. (2003): Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität. Wien: Turia + Kant.
- Wimmer, Franz M. (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV.
- Yavuz, M. Hakan / Esposito, John L. (2003): Turkish Islam and the Secular State: The Global Impact of Fethullah Gulen's Nur Movement (Contemporary Issues in the Middle East). Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Zeitschriften und Zeitungen

- Bednarz, Dieter et al (2006): Das Haus des Krieges. In: Der Spiegel („Papst gegen Mohammed) 36/2006. Im Internet: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-48902697.html>.
- Benz, Wolfgang (2010): Antisemiten und Islamfeinde. Hetzer mit Parallelen. URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/antisemiten-und-islamfeinde-hetzer-mit-parallelen-1.59486>.
- Daum, Matthias (2010): Eine Alternative zum Fundamentalismus. Religionssoziologin Helen Rose Ebaugh sieht in der Gülen-Bewegung eine Chance für den Westen. In: NZZ online 21.06.2010. URL: http://www.nzz.ch/nachrichten/startseite/eine_alternative_zum_fundamentalismus_1.6182405.html
- Said, Edward W. (1996): Kultur und Identität. Europas Selbstfindung aus der Einverleibung der Welt. In: Lettre International 34/1996.
- Follath, Erich / Ilseman, Siegesmund von (1996): Und dann die Atombombe. Professor Samuel Huntington über seine Angst vor einem Krieg der Kulturen und der Schwäche des Westens. In: Der Spiegel 48/1996. Im Internet: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9123422.html>.
- Gülen, Fethullah (1999): Kültür Mirasımızın Temel Kaynakları. In: Yeni Ümit, Oktober-Dezember 1999, Bd. 6, Ausgabe 46, 1999.

- Gülen, Fethullah (1999): The Relationship of Islam and Science and the Concept of Science. In: The Fountain, October-December, Ausgabe 28.
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993, Volume 72 No. 3.
- Huntington, Samuel P. (1993): If not civilizations, What? Samuel Huntington Responds to His Critics. In: Foreign Affairs, November/ December 1993, Volume 72 No. 5.
- Huntington, Samuel P. (1996): The West: Unique, not Universal. In: Foreign Affairs, November/ December 1996, Volume 75 No. 6.
- Knowlton, Brian (2010): Turk Who Leads a Movement Has Advocates and Critics. In: New York Times (11.06.2010) URL:
http://www.nytimes.com/2010/06/12/us/12ihtgulen.html?_r=1&ref=brianknowlton
- Lewis, Bernard (2007): The Third Wave. Muslim Migration to Europe. In: New Perspectives Quarterly, Volume 24 Issue 3. Im Internet:
http://www.digitalnpq.org/archive/2007_summer/10_lewis.html.
- Meriç, Cemil (1980): Çağın Dini: Humanizm. In: Hisar Dergisi, Ocak (Januar) 1980.
- Meriç, Cemil (1971): Kültür ve Ötesi. In: Hisar Dergisi, Ausgabe 93, September 1971.
- Meriç, Cemil (1978): Avrupalılaşmak mı, Avrupalılaştırmak mı? In: Gerçek Dergisi, Bd. 1, Ausgabe 2, August 1978.
- Oulios, Miltiadis (2009): Interview mit Navid Kermani. „Zu beten ist für bestimmte Kreise schlimmer als Pornos anzugucken“. In: StadtRevue Köln 4/2009. Im Internet: <http://www.stadtrevue.de/archiv/archivartikel/1686-zu-beten-ist-fuer-bestimmte-kreise-schlimmer-als-pornos-anzugucken/>
- Özdemir, Hüseyin (2003): Batı Medeniyeti ve Cemil Meriç. In: Köprü 81, Kış 2003. Im Internet:
<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=102>.
- Philosophie / Horkheimer (1970): „Auf das Andere hoffen“. In: Der Spiegel 1/1970. Im Internet: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45226213.html>.
- Russell, Bertrand: In: Pakistan Quarterly, Vol. IV Nr. 3. Zitiert nach: Büyükçelebi, İsmail (2005): Living in the shade of Islam. New Jersey: The Light Publishing.
- Said, Edward (2001): The Clash of Ignorance. In: The Nation, 18.10.2001. Im Internet:
<http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>.

Taverville, Sabrina (2008): Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam. New York Times URL:
http://www.nytimes.com/2008/05/04/world/asia/04islam.html?pagewanted=all&_moc.semityn.www

Tillich, Paul (1988): Religion, Science and Philosophy. The Spiritual Situation in our Technical Society (Hg. Thomas, J. Mark). Mercer University Press. In: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/2/ 2001. Im Internet: home.uludag.edu.tr/users/ucmaz/.../M16.pdf .

Traub, Rainer (2006): Glaube und Werte. Die Rückkehr des Glaubens. In: Der Spiegel 9/2006. Im Internet: <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelspecial/d-49626782.html>

Weichlein, Siegfried (2005): Religion und Kultur. In: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99/2005.

Yilmaz, Ihsan et al (2007): Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement. Conference Proceedings. London: Leeds Metropolitan University Press. Im Internet:
http://fatih.academia.edu/IhsanYilmaz/Papers/293502/Muslim_World_In_Transition_Contributions_of_the_Gulen_Movement

„Der Koran. Das mächtigste Buch der Welt.“: Der Spiegel 52/2007.

„Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung“: Der Spiegel 13/2007.

polylog (2009): Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Ausgabe 21 (Toleranz) 2009.

polylog (2007): Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Ausgabe 17 (Philosophie im Islam) 2007.

„Wie gefährlich ist der Islam?“: Stern 38/2007.

Today's Zaman, 06.04.2012.

Werke M. F. Gülens (Auswahl)

Eine Auswahl aus mehr als 65 Werken wurde in 27 Sprachen übersetzt, neben gängigen westlichen Sprachen u.a. auch ins Japanische, Chinesische, Russische, Urdu, Arabische.

Gülen, M. Fethullah (1985): Ölcü ve Yoldaki Isiklar Bd.3. Izmir: Nil.

Gülen, M. Fethullah (1997): Yitirilmis Cennete Dogru. Çağ ve Nesil Bd.3. Izmir: Nil.

Gülen, M. Fethullah (1997): Günler Baharı Soluklarken. Çağ ve Nesil Bd.5. Izmir: Nil.

- Gülen, M. Fethullah (1997): Fasildan Fasila Bd.1. Izmir: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (1998): Prizma Bd.1 . Izmir: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (1998): Asrin getirdigi tereddütler Bd.3. Izmir: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (1998): Ruhumuzun Heykelini Dikerken. Istanbul: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (2002): Çekirdekten Çınara. Istanbul: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (2004): Örnekleri Kendinden bir Hareket. Çağ ve Nesil Bd.8. Istanbul: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (2006): Yeseren Düşünceler. Çağ ve Nesil Bd.6. Izmir: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (2011): Cemre Beklentisi. Kirik Testi Bd.10. Istanbul: Nil.
- Gülen, M. Fethullah (1996): Towards the Lost Paradise. London: Trustar. (siehe auch: Hin zum verlorenen Paradies)
- Gülen, M. Fethullah (2000): Pearls of Wisdom. Fairfax: The Fountain.
- Gülen, M. Fethullah (2000): Questions and Answers about Faith. Fairfax: The Fountain.
- Gülen, M. Fethullah (2004): Love and the Essence of Human Being. Istanbul: Journalists and Writers Foundation Publications.
- Gülen, M. Fethullah (2004): Toward a Global Civilization of Love and Tolerance. New Jersey: The Light Inc.
- Gülen, M. Fethullah (2006): Hin zu einer globalen Kultur der Liebe & Toleranz. Offenbach am Main: Fontäne Verlag.
- Gülen, M. Fethullah (2004): Aufsätze - Perspektiven – Meinungen. Mörfelden-Walldorf: Fontäne Verlag.
- Gülen, M. Fethullah (2005): The State of Our Souls. Revival in Islamic Thought and Activism. New Jersey: The Light Inc.

Internetquellen

- Bolay, Süleyman Hayri (o.J.): Bediüzzaman's view of philosophy. URL: <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/en/icerik/bediuzzamans-view-philosophy>.
- Güvercin, Eren (2006): Interview mit Ilija Trojanow. URL: <http://erenguevercin.wordpress.com/ilija-trojanow/> (Stand: 2008)

- Güvercin, Eren (2009): Interview mit Navid Kermani. URL:
<http://erenguevercin.wordpress.com/2009/03/05/mir-geht-die-opferrhetorik-gehorig-auf-die-nerven/>
- Keskin, Veli (2010): Gülen Inspired Schools: Glocal Schools serving with Integrity and Sincerity. URL: <http://www.fethullah-gulen.org/op-ed/gulen-schools.html>
 „Angriff auf Europa“ (2007):
<http://www.welt.de/debatte/kommentare/article6068575/Angriff-auf-Europa.html>
- „How far they have travelled“ (06/03/2008): In: The Economist. URL:
http://www.economist.com/node/10808408/print?story_id=10808408
- „Ich bin völlig fassungslos“ (2008): Wolfgang Benz im Gespräch mit Joachim Scholl.
<http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/thema/886682/>, 5.12.08.
- Lerch, Wolfgang G. (09.08.2010): Prediger, Dichter, Seelenführer. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 09.08.2010, Nr. 182 / Seite 8. URL:
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/2.1715/prediger-dichter-seelenfuehrer-11029936.html>.
- Mall, Ram Adhar (2000): The Concept of an Intercultural Philosophy. URL:
<http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.
- Said, Edward (2003): Kultur der Einfühlung. URL: <http://www.monde-diplomatique.de/pm/2003/09/12/a0005.text.name,askgc4jFO.n,10>
 (Stand: 21.2.2011)
- Tillich, Paul (1962): Die Zukunft der Religion. Im Internet:
<http://www.dober.de/religionskritik/tillich.html>
- Wimmer, Franz M.: Polylog - interkulturelle Philosophie. URL:
<http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>.
- <http://tr.fgulen.com>
- <http://www.fgulen.com/>
- <http://www.fethullahgulen.org/>
- <http://www.guleninstitute.org/>
- <http://www.guelen-bewegung.de/>
- <http://gulenschools.org/>

Proceedings und Papers

- Akyol, Harun (2008): An Alternative Approach to Preventing Ethnic Conflict: the Role of the Gülen's Schools in strengthening the delicate relations between Turkey and the Iraqi Kurds with particular reference to the 'Kirkuk Crisis'. *Conference: Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gülen Movement*. Georgetown University, Washington DC. Im Internet: <http://www.guleninstitute.org/about-gulen/resources/selected-articles>.
- Aslandogan, Y.A. / Cinar, B. (2007): A sunni Muslim Scholar's Humanitarian and Religious Rejection of Violence Against Civilians. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- De Bolt, Darian C. (2005): Dialogue: Greek foundations and the thought of Fethullah Gülen and Jürgen Habermas. *Conference Proceedings: Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*. Rice University, Houston.
- Kalyoncu, Mehmet (2007): Building Civil Society in Ethno-Religiously Fractured Communities: The Case of the Gülen Movement in Turkey and Abroad. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Kalyoncu, Mehmet (2008): Gülen-inspired Schools in the East Africa: Secular Alternative in Kenya and Pragmatist Approach to Development in Uganda. *Conference: Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gülen Movement*. Georgetown University, Washington DC. URL: <http://en.fgulen.com/conference-papers/gulen-conference-in-washington-dc/3101-gulen-inspired-schools-in-the-east-africa>.
- Keles, Ibrahim (2007): Contributions of the Gülen Schools in Kyrgyzstan. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Krause, Wanda (2007): Civility in Islamic Activism: Towards a Better Understanding of Shared Values for Civil Society Development. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Michel, Thomas (2010): The Thinking Behind the Gülen-Inspired Schools. *Gülen Conference*, Jakarta.
- Mohamed, Yasien (2007): The Educational Theory of Fethullah Gülen and its Practice in South Africa. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.

- Nelson, Charles (2005): Fethullah Gülen: A vision of transcendent education. *Conference Proceedings: Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*. Rice University, Houston.
- Park, Bill (2007): The Fethullah Gülen Movement as a Transnational Phenomenon. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Penaskovic, Richard (2007): Gülen's Response to the 'Clash of Civilizations' Thesis". In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Saritoprak, Zeki (2007): Gülen and his Global Contribution to Peacebuilding. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Vainovski-Mihai, Irina (2007): Giving Precedence to Common Points: The Limits of the Otherness in Fethullah Gülen's Dialogic Methodology for Interfaith Encounters. In: Yilmaz, I. et al (Hg.), *Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*. London: Leeds Metropolitan University Press.
- Yilmaz, Ihsan (2010): Civil Society and Islamic NGOs in Secular Turkey and Their Nationwide and Global Initiatives. *Journal of Regional Development Studies*, S. 115, 2010/06.

Lebenslauf

Ahu Temizsoy, geboren am 18. August 1984 in Bezau, Vorarlberg

Ausbildung

1990 – 1994	Volksschule Kennelbach
1994 – 2002	Bundesgymnasium Bregenz Blumenstraße
2002 – 2004	Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien
2004 – 2011	Lehramt-Studium Germanistik, Philosophie, Psychologie an der Universität Wien

Berufserfahrung

2012	Projektassistentz am Institut für Bildungswissenschaft (Religionspädagogik), Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Universität Wien
2008– 2012	Lehrtätigkeit am Gymnasium Feldgasse und am Phönix-Realgymnasium, Wien
2007	Leitung von Deutschkursen im Rahmen diverser EU-Projekte

Ausseruniversitäres Engagement

seit 2008	Teilnahme und Übersetzungstätigkeit am Lesekreis 'Philosophie auf Türkisch'(unter der Leitung von Prof. F.M. Wimmer), Institut für Wissenschaft und Kultur, Wien
2006	Projektleitung des 'Abrahamitischen Friedenssymposiums' (Wiener Börse, 2006)
2004 – 2007	Projektmanagerin im <i>Friede</i> Institut für Dialog

Ahu Temizsoy