

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

Kevenhörster, Paul

Veröffentlichungsversion / Published Version

Vortrag / lecture

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kevenhörster, P. (2000). *Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?* (Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor, 7). Münster: Universität Münster, FB Erziehungswissenschaft und Sozialwissenschaften, Institut für Politikwissenschaft Civil-Society-Network. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-373842>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



ARBEITSSTELLE AKTIVE BÜRGERSCHAFT
INSTITUT FÜR POLITIKWISSENSCHAFT
WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Paul Kevenhörster

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?

Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor – Nr. 7

ARBEITSSTELLE

AKTIVE BÜRGERSCHAFT

an der Westfälischen Wilhelms – Universität Münster

Die Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ist eine Gemeinschaftsinitiative der Universität und des von genossenschaftlichen Organisationen getragenen Vereins Aktive Bürgerschaft e.V. mit Sitz in Münster.

Im Zuge der breiten nationalen und internationalen Diskussion und Forschung über den Dritten Sektor wird es zunehmend interessant, bürgerschaftliches Engagement in neuen Formen zu fördern. Aufgabe und Zielsetzung der Arbeitsstelle ist die Erforschung bürgerschaftlichen Engagements und gemeinnütziger Organisationen sowie der Transfer von Forschungsergebnissen an interessierte BürgerInnen – dies leistet die Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft durch verschiedene Veranstaltungen und Publikationen.

Die Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft an der Universität Münster bietet mit wechselnden Schwerpunktthemen halbjährlich Tagungen an, die ein offenes Forum für neue Ideen und Initiativen darstellen.

Jährlich wird von der Arbeitsstelle der Wissenschaftspreis „Aktive Bürgerschaft“ ausgelobt. Ausgezeichnet werden hervorragende Dissertationen und Habilitationen der Geistes-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, die sich thematisch mit dem Engagement von Einzelnen, Initiativen oder Organisationen im Dienst der Demokratie und/oder des Gemeinwohls beschäftigen. Der Preis ist mit 2.000 DM dotiert; weiterhin wird die prämierte Arbeit in der Schriftenreihe „Bürgerschaftliches Engagement und Nonprofit-Sektor“ beim Verlag Leske+Budrich veröffentlicht. Die aktuellen Ausschreibungsmodalitäten können jederzeit unter <http://www.uni-muenster.de/Politikwissenschaft> abgerufen werden.

Die Beiträge und Ergebnisse der Tagungen sowie die Arbeiten der Preisträger werden vom Verlag Leske+Budrich in der bereits genannten Schriftenreihe veröffentlicht. Neben den Tagungsbänden erscheint regelmäßig die working paper – Reihe „Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor“, die die Ergebnisse der Arbeitsstelle dokumentiert.

Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?¹

1 Einleitung

Kein Aufsatz hat in den vergangenen vier Jahrzehnten weltweit in Politik, Medien und Wissenschaft heftigere Diskussionen ausgelöst als der 1993 von Samuel P. *Huntington* in der Zeitschrift *Foreign Affairs* veröffentlichte Artikel „*The Clash of Civilizations?*“. Aufgrund vielfältiger Reaktionen aus fünf Kontinenten hat der Verfasser in den folgenden Jahren seine These weiter entwickelt und schließlich im Jahre 1996 in Buchform veröffentlicht. Der Buchtitel machte aus der ursprünglichen Frage eine Feststellung. Ich will jedoch das ursprüngliche Fragezeichen wieder aufleben lassen und mich mit der Frage „Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?“ befassen. Dabei will ich aber nicht nur diese Fragestellung aus politikwissenschaftlicher Sicht beantworten, sondern auch die Entwicklung von Perspektiven anstreben, die über die Polarität des Themas hinausführen. Im ersten Teil sollen zunächst die Diskussionslinien zwischen Relativisten und Universalisten nachgezeichnet werden, im zweiten Teil die These vom „Kampf der Kulturen“ geprüft und in einem abschließenden Schritt die Leitbilder des Multikulturalismus und des kulturellen Pluralismus auf den Prüfstand der Kritik gestellt werden.

Die Ausgangsfrage lautet: *Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?* Wir können diejenigen, die sich an dieser Debatte beteiligen, nach einem Vorschlag von Amitai *Etzioni*² in zwei Gruppen einteilen: jene, die der Meinung sind, daß uns ein verbindliches Urteil über Bürger einer anderen Kultur nicht zustehe, und andere, die alle Kulturen auf dem Wege der Menschenrechte und anderer globaler Wertmaßstäbe voranschreiten sehen. Die Debatte um diese beiden Sichtweisen hat inzwischen Fixpunkte eines breiten interkulturellen Konsensus entstehen lassen.

¹ Vortrag im Rahmen der Vortrags- und Diskussionsreihe „Konzepte für das 21. Jahrhundert - Globale Perspektiven und lokale Auswirkungen“ des Vereins Aktive Bürgerschaft in Zusammenarbeit mit der Westfälischen Wilhelms-Universität, der Akademie Franz Hitze Haus und der Volksbank Münster am 11.05.2000. Prof. Dr. Paul Kevenhörster ist Direktor des Instituts für Politikwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität.

² Vgl. Amitai Etzioni, *Cross-Cultural Judgements*, in: Roman Herzog (ed. by Henrik Schmiegelow), *Preventing the Clash of Civilizations. A Peace Strategy for the Twenty-First Century*, New York 1999, S. 79-94

2 Relativisten und Universalisten

Nach dem Ende eines eurozentrischen Weltbildes und dem Aufkommen eines neuen Kulturrelativismus herrscht in der Theorie der internationalen Beziehungen die Sichtweise vor, daß jede Gemeinschaft ihre eigenen Werte setzt und die Legitimität dieser Wertsetzungen nicht gegenüber anderen Gemeinschaften rechtfertigen muß. Doch haben die Vertreter dieses Standpunktes nicht gezögert - und zwar zu Recht -, insbesondere Kinderarbeit, Verhaftung und Gefängnis ohne Gerichtsverfahren, die Beschneidung von Mädchen, Prügelstrafe und Amputationen als Strafen aus der Sicht eines klassisch-humanitären und liberalen Gesellschaftsbildes abzulehnen.

Bezeichnet man die Vertreter der oben genannten Grundsatzperspektiven als *Relativisten* und als *Universalisten*, so ist im Laufe der Debatte deutlich geworden, daß sich beide Perspektiven gegenseitig nicht völlig ausschließen, sondern sehr wohl zu einer Synthese zusammengefügt werden können. Auch Asiaten wie Bilahari *Kausikan* aus Singapur und Onuma *Yasuaki* aus Japan bekennen sich zur Universalität der Menschenrechte. Die „Suche nach einem Konsensus“, so hat Roman *Herzog* einmal gesagt, „ist nicht etwas, was wir leicht aufgeben sollten.“ Zu den wesentlichen Stützen dieses Konsensus gehören die Respektierung der Menschenwürde und der Schutz der Umwelt.

Diese universalistische Synthese hat allerdings ihre zwei Seiten. Unter den Stichworten „Menschenrechte“, „Umwelt“, „Good Governance“, „Marktwirtschaft“ und „Bekämpfung der Korruption“ fließt der Strom moralischer Werturteile und politischer Mahnungen nicht nur von Nord nach Süd, von Europa und Nordamerika nach Asien, Afrika und Lateinamerika, sondern auch in umgekehrter Richtung. Auf diese zweifache Bahn macht Amitai *Etzioni* zu Recht aufmerksam. Gegenüber den Ländern Asiens weist „der Westen“ auf die Bedeutung der Freiheit der politischen Meinung und Betätigung hin. Die Asiaten beklagen wiederum den Verfall ethischer Standards unter dem Einfluß westlicher Werte. Beide können ihre Wertungen auch mit kulturellen Traditionen der jeweils anderen Seite begründen. So ist die Solidaritätsnorm, die von Asiaten gerne ins Feld geführt wird, auch in westlichen Kulturtraditionen stark verwurzelt - wie die Debatte um die Reform des Sozialstaates, die Zukunft der Familienpolitik, die Perspektiven der Entwicklungspolitik und das ordnungspolitische Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft zeigen. Andererseits legt die internationale Diskussion um Typen repräsentativer Demokratie (Präsidentialismus versus Parlamentarismus), Wirtschaftsordnungen („Turbokapitalismus“

versus „Soziale Marktwirtschaft“), unterschiedliche Formen der Interessenvermittlung (Korporatismus versus Individualismus) und unterschiedliche Staatsauffassungen (Etatismus versus Zivilgesellschaft) offen, daß es aus der Sicht des interkulturellen Vergleichs den „one best way“ für Staat, Gesellschaft und Politik nicht gibt.

Ein weiterer Teil dieses Konsensus ist die Interdependenz sozioökonomischer und politischer Entwicklung.³ Was Seymour Martin Lipset⁴ in der Tradition Max Webers für die soziale Verankerung der Demokratie in den westlichen Industriestaaten festgestellt hat, gilt auch für die jungen Verfassungsstaaten des Südens und Ostens: Länder mit niedrigem Pro-Kopf-Einkommen, unzureichender Basisgesundheitsversorgung und niedrigem durchschnittlichem Bildungsgrad werden die Grundsätze demokratischer Regierungsweise weniger tief im Bewußtsein der Bevölkerung wie der Führungsschichten verankern können als weiter entwickelte Länder. Damit an dieser Stelle kein Mißverständnis entsteht, eine ergänzende Anmerkung: Wirtschaftliches Wachstum, Basisgesundheitsdienste und breite Schulbildung sind keine Garantie für die Etablierung demokratischer Herrschaftsformen, stellen aber wichtige Voraussetzungen einer größeren Interessenvielfalt und breiteren politischen Interessenartikulation dar, die der Entwicklung pluralistischer, marktwirtschaftlicher Strukturen und damit auch der Durchsetzung pluralistisch-demokratischer Herrschaftsverhältnisse auf Dauer zugute kommt. Diese Folgerung, die die alte Theorie der Interdependenz der Ordnungen bestätigt, legen auch neuere Untersuchungen der demokratischen Transition von Reformstaaten nahe.

Die Entwicklungsfortschritte demokratisch verfaßter Entwicklungsländer wie Südkorea, Indien, Taiwan, Thailand, Südafrika und vieler lateinamerikanischer Staaten, unterstreichen ebenfalls, daß Entwicklungsländer die Einführung rechtsstaatlicher Verhältnisse keineswegs bis zum Ende der Phase nachholender wirtschaftlicher Entwicklung aufschieben müssen. Werden starke rechtsstaatliche und administrative Institutionen geschaffen, die die Gewähr für eine ausreichende Entwicklungsorientierung staatlichen Handelns bieten, ist die Durchsetzung demokratisch-rechtsstaatlicher Strukturen ein Antriebsmotor wirtschaftlicher Produktivität und gesellschaftlicher Modernisierung. Die Vergleiche zwischen Taiwan und der Volksrepublik China, zwischen Süd- und Nordkorea fallen jedenfalls hinsichtlich beider Kriterien - Demokratie und Massenwohlstand - eindeutig aus. Allerdings sei nicht verschwiegen, daß bei allen politischen Liberalisierungsfortschritten wirtschaftlich erfolgreicher Staaten in Asien Singapur

³ Vgl. Amitai Etzioni, *Cross Cultural Judgements*, a.a.O., S. 82.

⁴ Vgl. Seymour M. Lipset, *Political Man: The Social Basis of Politics*, 2. Aufl., Baltimore 1981.

aus dem Rahmen fällt: wirtschaftlich dynamisch und politisch autoritär. Für die meisten Entwicklungsländer und neuen Industrieländer gilt jedenfalls das Gleiche wie für die Entwicklung der demokratischen Industriestaaten in Europa und Amerika: Offene Gesellschaften stellen mehr wirtschaftliche und gesellschaftliche Leistungsanreize bereit als geschlossene Gesellschaften.

Das von Asiaten häufig angeführte Argument, die politische Liberalisierung führe, wie der Westen zeige, zum Verfall sozialer Ordnungen, ist zumindest zweischneidig. Denn einmal ist die Klage über den „Verfall“ einer gesellschaftlichen Ordnung nichts anderes als die Konsequenz der Verabsolutierung sozialer Kohäsion und sozialer Ordnung zu Lasten persönlicher Freiheit. Zum anderen wird „soziale Ordnung“, wenn sie nicht durch freie Vereinbarung und rechtsstaatliche Ordnungen gestützt wird, gesellschaftlich „teuer“ erkaufte: durch repressive Herrschaftsverhältnisse, staatliche Unterdrückung und umfassenden Terror.

Zugleich zeigt das Beispiel Japans, daß demokratische Regierungsweise sehr wohl mit einer stabilen sozialen Ordnung und hohem Zusammenhalt innerhalb der gesellschaftlichen Subsysteme (Familie, Unternehmen, Nachbarschaft, Gemeinde) verbunden sein kann. Dies entspricht im Kern auch den Forderungen kommunitaristischen Denkens, das die Stabilität und Funktionsfähigkeit einer demokratischen Gesellschaft durch das freiwillige soziale Engagement seiner Mitglieder und feste, dicht geknüpfte soziale Netze verwirklicht sieht. Kritiker der gesellschaftlichen Entwicklung im Westen wie Robert *Putnam*⁵ weisen aber zugleich darauf hin, daß die Tendenzen individueller Selbstverwirklichung, des Selbstmitleids und gesellschaftlicher Permissivität hier so weit um sich gegriffen und so tiefgreifend gewirkt hätten, daß solidarische Grundhaltungen als Fundament einer freiheitlichen Gesellschaft brüchig geworden seien. Unter diesen Bedingungen ist es nicht hilfreich, wenn sich die Teilnehmer am multikulturellen Dialog gegenseitig die Schwächen der jeweils anderen Gesellschaftsformation vorhalten. Für den Dialog ist es dagegen förderlicher, wenn sie auf legitime Vorzüge der jeweiligen Gesellschaften hinweisen und ihre interkulturelle Übertragbarkeit zur Diskussion stellen.

In dieser Debatte kommt es darauf an, die historisch-kulturelle Quelle der Ideen, die den infragegestellten Gesellschaftsformationen zugrunde liegen, und ihre politische Legitimität nicht miteinander zu vermengen. Weder sind die Menschenrechte, wie Adamantia *Pollis* und Peter

⁵ Vgl. Robert Putnam, Tuning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America, in: PS. Political Science & Politics Jhg. 28, No. 4, 1995, S. 664-683.

*Schwab*⁶ behaupten, nur ein Ergebnis der historisch-politischen Erfahrungen Englands, Frankreichs und der Vereinigten Staaten. Noch sind Vorstellungen von gesellschaftlicher Solidarität und Harmonie ein Privileg asiatischer Gesellschaften. Zugleich haben die westlichen Staaten Menschenrechtsverstöße in Drittstaaten wiederholt zum Anlaß von Interventionen genommen. Mit anderen Worten: Die Legitimität sozialetischer Vorstellungen muß in allen Kulturen von den Mitteln und Wegen getrennt werden, auf denen diese Wertvorstellungen politisch umgesetzt werden. So werden Debatten über ethische Werte auch künftig eine wichtige Rolle im interkulturellen Dialog spielen. Diese setzen aber verbindliche sozialetische Standards voraus, die selbst nicht zur Disposition stehen. Findet dieser Dialog aber nicht nur innerhalb eines Staates, sondern auch international statt? Daß dies möglich und wünschbar ist, zeigt die internationale Diskussion um Umweltnormen und Umweltstandards. Die Umweltkonferenzen der Vereinten Nationen in Rio de Janeiro (1992) und Kyoto (1996) haben das anschaulich unter Beweis gestellt.

Ein nachdrückliches Plädoyer für einen interkulturellen Dialog über ethische Standards tragen die Kommunitaristen vor. Sie verweisen auf ethische Grundlagen jedes demokratisch-rechtsstaatlichen Gemeinwesens. In der Diskussion um die Basis des Verfassungskonsensus und eines „Verfassungspatriotismus“ hat der frühere Bundesverfassungsrichter *Böckenförde* daran erinnert, daß der demokratische Rechtsstaat auf Grundlagen beruht, deren Existenz er selbst nicht schaffen kann. Um so wichtiger ist es, daß auch kleinere Staaten wie Costa Rica, Mexiko, die skandinavischen Länder, die Schweiz und Israel im internationalen Wertedialog ihre Stimme erheben, um ethische Standards zu setzen (*Etzioni*: „*Laying moral claims*“). Der lange Weg zu einem normativen Konsensus zwischen den demokratischen Verfassungsstaaten aber wird kürzer, wenn diese sich auf wenige normative Grundlagen beschränken - etwa auf den Schutz der Menschenwürde und die Verantwortlichkeit der Regierung gegenüber der gesamten Gesellschaft. Zugleich bleiben unterschiedliche Wege zur rechtsstaatlichen Demokratie offen.

Die Förderung demokratischer Bewegungen im internationalen Maßstab ist daher nichts anderes als die Schaffung von Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs über Werte. Diesen Dialog suchen fundamentalistische Strömungen bereits im Ansatz zu ersticken. Fundamentalismus geht jedoch stets, wie besonders Roman *Herzog* geltend gemacht hat, mit einer inhumanen Justiz, mit Einschränkungen der Meinungs- und Redefreiheit für Schriftsteller und Journalisten und der

⁶ Vgl. Admantia Pollis / Peter Schwab (Hrsg.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1979.

Erniedrigung von Frauen einher. Fundamentalisten streben nach totalitärer Macht. Soweit sie sich einen religiösen Habitus geben, instrumentalisieren sie religiöse Empfindungen für autoritäre Macht.

Es ist daher nur legitim, andere Staaten wegen Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren. Genauso legitim ist es aber auch, wenn Vertreter dieser Staaten auf vernachlässigte oder vergessene Werte in den Ländern der Kritiker verweisen. Der amerikanisch-chinesische Dialog liefert hierfür anschauliche Beispiele. Denn im Zuge der Individualisierung haben auch die fortgeschrittenen Gesellschaften der Postmoderne solidarische Werte in Frage gestellt, von deren dauerhafter Geltung der Fortbestand ihrer Gemeinwesen abhängt.

Auch Argumente „*politischer Korrektheit*“ dürfen keine Barrieren gegen die Freiheit der Rede und den Austausch von Argumenten bilden. Die Idee der Menschenwürde und der Grundsatz der Menschenrechte bleiben auch künftig das wichtigste Instrument, friedliche Beziehungen zwischen Bürgern, Staaten und Kulturen zu schützen.⁷ So sollte uns die Tradition islamischer Aufklärung, vor mehr als sechshundert Jahren begründet, davor bewahren, Islam und Fundamentalismus gleichzusetzen. Der Islam Indonesiens unterscheidet sich grundsätzlich von demjenigen des Irans, der Islam Malaysias ebenso grundsätzlich von dem Afghanistans. Die Fundamentalisten jedoch mißbrauchen die Religion für die Begründung und Durchsetzung ihrer Machtansprüche. Die Menschenrechte - die Freiheit der Meinung und die Freiheit der Rede - sind nicht verhandelbar. Sonst würde ein ethischer Relativismus Platz greifen, der nicht Toleranz ermöglicht, sondern universelle ethische Standards vernichtet: die Würde des Einzelnen, den Schutz des Lebens, die Bannung von Folter und Körperstrafe, die Freiheit der Meinung, die Freiheit der Person und die Gleichheit der Geschlechter vor dem Gesetz.

3 Der „Kampf der Kulturen“

Letztlich ist der von Samuel Huntington beschriebene „*Kampf der Kulturen*“⁸ ein „*Kampf der Fundamentalismen*“. An diesen Fundamentalismen aber dürften die Mehrheiten in fundamentalistisch dominierten Gesellschaften ein ebenso geringes Interesse haben wie die

⁷ Vgl. Roman Herzog, *Inter-Cultural Dialogue versus Global Culture Wars*, in: ders.: *Preventing the Clash of Civilizations*, a.a.O., S. 15ff.

⁸ Vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, New York 1996; in deutscher Übersetzung: *Der Kampf der Kulturen*, 4. Aufl., München 1997.

Mitglieder der internationalen Staatengemeinschaft. Annemarie Schimmel hat in ihrem Standardwerk „*Mystische Dimensionen des Islam*“ auf den in langen kulturellen Traditionen verankerten Konflikt zwischen islamischen Mystikern (*sufis*) und orthodoxen Muslims hingewiesen.⁹ Die von den Dogmatikern immer wieder unter Druck gesetzten und verfolgten Mystiker betrachteten sich selbst als Wächter der Freiheit in einem feindlichen Umfeld des religiösen Legalismus und des theokratischen Rigorismus.

Huntington betont den multipolaren und multikulturellen Charakter globaler Politik als besonderes Kennzeichen der Gegenwart und diagnostiziert weitreichende Verschiebungen des Machtgleichgewichts zwischen den Kulturkreisen:¹⁰ Der Westen verliere an relativem Einfluß, während asiatische Kulturen ihre wirtschaftliche, militärische und politische Macht erweiterten. Er unterscheidet sechs große zeitgenössische Kulturkreise - den sinischen, japanischen, hinduistischen, islamischen, westlichen und lateinamerikanischen Kulturkreis - und kommt zu dem Ergebnis, der Westen gerate durch seine universalistischen Ansprüche zunehmend in Konflikt mit den anderen Kulturkreisen, insbesondere und am schwerwiegendsten mit dem Islam und China. Das „Überleben des Westens“ hänge davon ab, daß „die Amerikaner ihre westliche Identität bekräftigen und die Westler sich damit abfinden, daß ihre Kultur einzigartig, aber nicht universal ist, und sich einigen, um diese Kultur zu erneuern und vor der Herausforderung durch nichtwestliche Gesellschaften zu schützen.“¹¹

Es ist gewiß ein Verdienst Samuel *Huntingtons*, mit seiner These vom „*Kampf der Kulturen*“ auf die grundsätzliche Bedeutung der Religionen für internationale Konflikte und globale Politik hingewiesen zu haben¹² - ein Zusammenhang, den etwa Henry Kissinger in seinem Standardwerk „*Diplomacy*“ keiner Erwähnung für würdig befindet.¹³ Gerade als Realist der Theorie der internationalen Beziehungen müßte dieser aber der Tatsache Rechnung tragen, daß kulturellen Konfliktursachen im Zeitalter der Globalisierung und stärkerer internationaler Vernetzung von Kulturen künftig stärkere Bedeutung beizumessen sein wird. Eine nur geopolitische Perspektive reicht nicht mehr aus. Grundsätzliche Einwände sind aber gegenüber dem Kern der Argumentation *Huntingtons* angezeigt: dem vom britischen Historiker Arnold

⁹ Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, S. 16ff., 32ff.

¹⁰ Vgl. Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen*, a.a.O., S. 19, 57ff.

¹¹ Ders., ebd., S. 19f.

¹² Zur Kritik *Huntingtons* siehe insbesondere Hans Küng, *Inter-Cultural Dialogue versus Confrontation*, in: Roman Herzog, *Preventing the Clash of Civilizations*, a.a.O., S. 97-105.

¹³ Vgl. Henry Kissinger, *Diplomacy*, New York 1994.

*Toynbee*¹⁴ entlehnten Konzept der „*kulturellen Kreise*“. Aus dieser Sicht erscheinen die größeren Zivilisationen der Welt durch Religionen determiniert: Islam, Hinduismus, Konfuzianismus, Slawische Orthodoxie. Aber wie sollen in diesem Rahmen etwa die westliche und die japanische Zivilisation eingeordnet werden? Außerdem sind die Kontraste innerhalb des Islams größer als zwischen dem Islam und westlicher Zivilisation. So geraten *Huntingtons* Zivilisationen zu monolithischen Blöcken, wie Hans *Küng* kritisch anmerkt. Wo es inopportun erscheint, werden die Blöcke aufgespalten: in östliche Orthodoxie und westliches Christentum, in eine europäisch-nordamerikanische und eine lateinamerikanische Zivilisation. So kann, ja darf der „Euro-Amerikanische Westen“ nicht multikulturell werden - und ein multikulturelles Amerika erscheint *Huntington* schlechthin unvorstellbar. Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes wird so eine neue kulturelle Frontlinie aus westlicher Sicht gezeichnet, bei der China und die Mehrzahl der islamischen Länder auf der „anderen Seite“ stehen. So entsteht ein neues Freund-Feind-Bild, und die Hoffnung auf die „Friedensdividende“ bleibt ein unerfüllbarer Traum.

Hinter dem „Kampf der Kulturen“ steht oft genug der Kampf von Minderheiten gegen die Armut.¹⁵ Zu bedenken ist auch: In vielen Staaten leben Anhänger des Konfuzianismus, Buddhismus, Islam und des Christentums friedlich zusammen. Wo dies nicht der Fall ist, wie in Indonesien, entzündet sich der Konflikt an der Kluft zwischen armen Muslims und wohlhabenden Chinesen, oder, wie in den USA, am Gegensatz zwischen Black Muslims als selbst ernannten Vertretern der afroamerikanischen Unterschicht und der christlichen Mittel- und Oberschicht.

Die Grenzen zwischen den Zivilisationen verlaufen daher keineswegs so eindeutig, wie *Huntington* behauptet. Entgegen seiner These zeichnen sich keine großräumigen Blockbildungen entlang religiöser oder kultureller Konfliktlinien ab. Die Zivilisationen der Gegenwart sind sogar in ihren Zentren synkretistisch: Die westliche Kunst beispielsweise hat sich von allen Kulturen inspirieren lassen. Der Tübinger Philosoph Otfried *Höffe* führt in diesem Zusammenhang noch ein weiteres Argument ins Feld: Die Gesellschaftsformen der Gegenwart verbreiteten sich kampflos, gewissermaßen durch Suggestion.¹⁶ Wo sich aber nur einzelne Religionen oder politische Ideologien ausweiteten, erreichten die Gemeinsamkeiten noch keineswegs den Rang einer eigenen Zivilisationsform. Die international vorherrschende globale Zivilisationsform sei

¹⁴ Vgl. Arnold Toynbee, *A Study of History. Some leading ideas*, Bielefeld u.a. 1951.

¹⁵ Vgl. Masakazu Yamazaki, *The Clash of Moral Value Systems. A Genuine Crisis to Be Avoided at All Costs*, in: Roman Herzog (Hrsg.), *Preventing the Clash of Civilizations*, a.a.O., S. 131f.

¹⁶ Vgl. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, S. 31.

vielmehr gegen Glaubens- und Heilsfragen geradezu indifferent, „multireligiös verträglich“ und auch deswegen globalisierungsfähig und globalisierungsberechtigt.

Die Konsequenz dieser Argumentation: Aus drei Gründen stehen sich in den großen Auseinandersetzungen der Gegenwart nicht der Westen und der Nicht-Westen und schon gar nicht das Christentum und Islam antagonistisch gegenüber und zwar vor allem wegen der religiösen Neutralität der westlichen Zivilisation, der Relativierung ihrer regionalen Herkunft und schließlich und vor allem wegen ihrer Modernisierung im normativen Sinne, im Sinne der Aufklärung, des Liberalismus und eines aufgeklärten Neopluralismus. Hier setzen die entscheidenden Konfliktlinien an: die Gegensätze zwischen Modernisierungsgewinnern und Modernisierungsverlierern sowie zwischen Befürwortern und Gegnern der normativen Modernisierung.¹⁷ Die globale Zivilisationsform aber erlaubt ein hohes Maß an Eigenständigkeit von Teilgesellschaften, Kulturen und Religionen. Sie ist diesen gegenüber nicht indifferent, sondern ermöglicht, jedem Kulturimperialismus abhold, eine Vielfalt gesellschaftlich-kultureller Unterschiede.

Unter Politikwissenschaftlern ist die These vom „*Kampf der Kulturen*“ und ihrem unvermeidlichen Zusammenprall aus diesen Gründen höchst umstritten.¹⁸ Zwei grundsätzliche Einwände werden erhoben: Einerseits ist die Zahl der Kriege innerhalb der Kulturkreise *Huntingtons* und die Zahl der militärischen Allianzen zwischen Akteuren fremder Kulturen zu groß, als daß ein neuer Blockbildungsprozeß überzeugend behauptet werden kann. Zum anderen ist die politische Renaissance der Religionen in vielen Ländern mit wirtschaftlichen und sozialen Konflikten und Krisen eng verknüpft. Vielfach werden religiöse Auseinandersetzungen dadurch zu politische Konflikten, daß sie von der Führungsschicht für politische Ziele instrumentalisiert werden. In vielen Regionen liegt die „Dritte Welt“ vor allem mit sich selbst im Krieg.¹⁹ Nicht eine neue Weltordnung nach kulturellen Konfliktlinien entsteht, sondern ein Prozeß zunehmender Fragmentierung und Regionalisierung bei immer stärkeren Tendenzen wirtschaftlicher Globalisierung.²⁰

¹⁷ Vgl. ders., ebd., S. 33.

¹⁸ Vgl. hierzu vor allem Volker Rittberger / Andreas Hasenclever, Religionen in Konflikten, in: Hans Küng / Karl Josef Kuschel (Hrsg.), Wissenschaft und Weltethos, München / Zürich 1998, S. 161-200, insb. S. 168-172; vgl. ferner: Jeane J. Kirkpatrick, The Modernizing Imperative. Tradition and Change, in: Foreign Affairs, vol. 74, Heft 2, 1993, S. 22-24; Thomas Meyer, Identitätswahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds, Berlin 1997.

¹⁹ Vgl. Klaus-Jürgen Gantzel, Kriegsursachen - Tendenzen und Perspektiven, in: Ethik und Sozialwissenschaften, Jhg. 8, Heft 3, 1997, S. 261.

²⁰ Vgl. Joseph S. Nye, Conflicts after the Cold War, in: The Washington Quarterly, Jhg. 19, Heft 1, 1995, S. 5-24.

Ein stattliche Zahl von Allianzen paßt folglich nicht in das von *Huntington* gezeichnete Bild: das Eingreifen der NATO im Jugoslawien-Konflikt eher zugunsten der Muslime, das Bündnis der Vereinigten Staaten mit Japan, Südkorea und Taiwan, das Engagement Saudi-Arabiens gegen den islamischen Norden zugunsten des säkularen Südens im jemenitischen Sezessionskrieg, die Allianz christlicher und muslimischer Widerstandsgruppen gegen das orthodoxe islamische Regime im Sudan, die Kooperation dieses Regimes mit einer christlich-fundamentalistischen Rebellenorganisation in Uganda und schließlich die Befreiung des islamischen Kuwait durch die westliche Golfkriegsallianz. Man wird daher nicht umhinkommen, der Schlußfolgerung *Rittbergers* und *Hasenclevers* zuzustimmen, die in diesen und anderen „untypischen Allianzen“ eher die Logik der klassischen Gleichgewichtspolitik und der Ressourcensicherung als diejenige kultureller Identifikationen wiedererkennen.²¹

Wer vor diesem Hintergrund Schwierigkeiten hat, das Weltbild *Huntingtons* nachzuvollziehen und seiner These vom „*Kampf der Kulturen*“ zu folgen, wird noch größere Probleme haben, sich Bassam Tibis These vom „*Krieg der Zivilisationen*“ zueigen zu machen.²² Gewiß befinden sich Politik und Religion in vielen inner- und zwischenstaatlichen Konflikten im Spannungsverhältnis zwischen „Vernunft und Fundamentalismus“. Aber die Befunde der politikwissenschaftlichen Forschung zu internationalen Konfliktursachen lassen diese Behauptung als nichts anderes erscheinen als eine dramaturgisch effektvolle Überzeichnung der Rolle von Religionen in innerstaatlichen und internationalen Konflikten. Wer die Kulturen Asiens, insbesondere Ost- und Südasiens, genauer studiert, wird große Schwierigkeiten haben, „die Revolte der nicht-westlichen Zivilisationen gegen den Westen“²³ zu erkennen. Diese Formel bedient eher einen diffusen politischen Bedarf neuer Freund-Feind-Kategorien nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes zur kulturellen Behauptung euro- und amerikazentrischen Denkens.

4 Multikulturalismus oder kultureller Pluralismus?

Können Demokratie und Islam koexistieren? Zu dieser Frage haben zwei ausgewiesene Islamexperten am 24. März in der *International Herald Tribune* unterschiedlich Stellung

²¹ Vgl. dies., ebd., S. 169.

²² Vgl. Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995.

²³ Ders., ebd., S. 301.

bezogen.²⁴ Der eine, Ausaf *Ali*, früherer Professor an der Universität Karachi, verneint die Frage. Seine Begründung: Das Beispiel seines Heimatlandes Pakistan zeige, daß Islam und islamisches Recht nicht das Potential, die Flexibilität und Dynamik für das demokratische Management eines modernen Staates, einer rationalen Wirtschaft und einer expandierenden Zivilgesellschaft aufbrächten. Im Gegensatz zum Hinduismus sei der Islam mit säkularen, demokratischen Werten nicht vereinbar. Dagegen sieht Maher M. *Hathout*, Berater des Muslim Public Affairs Council, eine Möglichkeit der Koexistenz. Mit den Grundsätzen demokratischer Herrschaftsweise - Gewaltenteilung, Mehrheitsherrschaft, Schutz der Grundrechte - sei der Islam durchaus in Einklang zu bringen. Es entspräche dem Kern seiner Lehre, daß das Volk die Grundentscheidungen über die Auswahl der Regierung fälle. Ulema, die muslimischen Gelehrten, stünden nicht über dem Gesetz. Zwischen den Prinzipien der Demokratie und denen des Islam bestehe somit kein Widerspruch. *Hathout* hätte zur Untermauerung seiner Argumentation zudem auf mehrere Transitionsländer verweisen können, in denen muslimische Bevölkerungsgruppen in einem rechtsstaatlichen Rahmen friedlich mit anderen Gruppen koexistieren.

Ist der Hinweis auf die „multikulturelle Welt“ eine überzeugende Antwort auf den „Kampf der Kulturen“? Der Begriff des *Multikulturalismus* stellt wegen seiner Unschärfe, Unklarheit und vielfältiger Instrumentalisierbarkeit keine befriedigende konzeptionelle Alternative zum Horrorszenario eines vermeintlich weltweiten Kampfes zwischen Kulturen dar, und zwar aus folgenden Gründen:²⁵ Er geht zwar von idealistischen Intentionen der Toleranz aus, unterliegt aber insofern einem essentialistischen Mißverständnis, als er jeweils ein statisches Verständnis der jeweiligen Kultur(en) festschreibt. Wer von der Identität von „Minderheiten“ spricht, unterstellt eine entsprechende Identität der „Mehrheitsbevölkerung“ und nimmt folglich weitreichende politisch-psychologische Ausgrenzungseffekte in Kauf. Verbindet sich der Begriff des Multikulturalismus noch mit dem der Multinationalität („Vielvölkerstaat“), ist etwa in der Bundesrepublik Deutschland der Weg bis zur Ausgrenzung nicht nur von Nichtdeutschen, sondern auch von nichtethnisch deutschen Staatsbürgern nicht weit. Parlamentarische Demokratie und Sozialstaat aber sind nationalstaatlich definiert, und der Nationalstaat bleibt auch im Zeitalter der Globalisierung der wichtigste Akteur der internationalen Politik und zugleich ein wichtiger Konstruktionsbestandteil der Moderne.

²⁴ Vgl. --, Are Democracy and Islam Capable of Coexisting?, in: The International Herald Tribune, 24. März 2000, S. 10.

²⁵ Vgl. Dietrich Thränhardt, Thesen zum wissenschaftlichen und politischen Status des Multikulturalismus-Begriffs, Münster 2000 (Manuskript).

Als Doktrin kultureller Gleichheit und des Schutzes kultureller Kollektive vor Vermischung schützt der Multikulturalismus, wie Dieter *Oberndörfer* geltend gemacht hat, „die Reinheit der dominanten Nationalkultur ebenso wie die der Kulturen von Minderheiten [...] durch die wechselseitige Abschottung der Kulturen der Mehrheit und der Minderheiten.“²⁶ Der verfassungsrechtliche Schutz der individuellen Freiheit ermöglicht eine politische Integration von Einwanderern und erleichtert die soziale Integration über längere Zeiträume im Rahmen der Generationenfolge. Eine Tendenz zur Trennung dieser Kulturen aber wirkt diesem Integrationsprozeß gerade entgegen. „Können die nach Europa - und hier besonders nach Deutschland - zugewanderten Ausländer in ähnlicher Weise Deutsche im Sinne von Bürgern/Citoyen werden?“ fragt Bassam *Tibi* und fährt fort: „Ich glaube, daß dies möglich ist, wenn beide Parteien, Deutsche und Ausländer, dies ehrlich wollen. Die Hindernisse kommen allerdings von extremen Seiten, wie ich selbst erfahren habe: Ghetto-Muslime feinden mich an, weil ich mich integrieren will; deutsche Multikulturalisten grenzen mich aus, weil ich eine andere Meinung habe als sie.“²⁷

Der Multikulturalismus-Begriff ist im politischen Diskurs vielfach zu einer Chiffre für Werte-Beliebigkeit, d.h. multikulturellen Werte-Relativismus, geworden, der - wie Dietrich *Thränhardt* pointiert bemerkt - „Gutmeinenden freundliche Einstellungen ohne volle Akzeptanz“ ermöglicht. Zum anderen ist er ein ambulanter Entrüstungsbegriff für die Promotoren der politischen Korrektheit und die stets besorgten Vertreter der politisch-psychologischen und sozialpädagogischen „Betreuungsindustrie“.²⁸

Und die Alternative? Hier bietet sich nach wie vor der Begriff des „*Pluralismus*“ an, der als Grundlage unseres freiheitlichen, repräsentativen Demokratieverständnisses die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Gesellschaft betont und politische, sozioökonomische und kulturelle Gleichberechtigung garantiert. Ernst *Fraenkels* Umschreibung dieses Konzeptes durch den „autonom legitimierten, heterogen strukturierten, pluralistisch organisierten Rechtsstaat“²⁹ verweist auf Schlüsselbegriffe wie Gleichheit, Wahlfreiheit und Zusammenarbeit, die sich etwa in der Einwanderungspolitik Schwedens im raschen Zugang von Immigranten zum kommunalen Wahlrecht, zur Einbürgerung, zum Sprachunterricht und den Leistungsangeboten des Sozialsystems niederschlagen. Nicht im Minderheiten wohlmeinend ausgrenzenden Multikul-

²⁶ Dieter Oberndörfer, Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur. Zum Gegensatz zwischen kulturellem Pluralismus und Multikulturalismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B52-53/96, 20. Dezember 1996, S. 42.

²⁷ Bassam Tibi, Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B52-53/96, 20. Dezember 1996, S. 34.

²⁸ Dietrich Thränhardt, a.a.O., S. 4.

turalismus („die Türken“) ist also die Antwort auf die Konflikte zwischen Kulturen und auf die politischen Herausforderungen der Migration zu sehen, sondern im pluralistischen Werte-Konsens der Zivilgesellschaft und der Politik, der etwa die Etablierung eines deutschen Islam mit denselben Rechten und Pflichten bejaht, wie sie dem Katholizismus, dem Protestantismus und den Jüdischen Gemeinden eigen sind.

Für unser Verfassungsverständnis ist der Begriff des Multikulturalismus daher nicht sonderlich hilfreich. Das Grundgesetz ist wertgebunden: Seine Garantie der Menschenwürde und der Freiheit bilden die Wertebasis des freiheitlich-demokratischen Staates und der Geltungskraft der Rechtsordnung. *Insofern* kann diese freiheitliche Ordnung als „multikulturell“ bezeichnet werden, wie der frühere Bundesverfassungsrichter Paul *Kirchhof* anmerkt, „als im festgefügteten Werte- und Ordnungsrahmen des Grundgesetzes sich verschiedene Kulturen entfalten können.“³⁰ Der Wert der Freiheit würde aber mißverstanden, wenn der Staat nur das Ergebnis des Wettbewerbs widerstreitender Kulturen zu registrieren und sich zu eigen zu machen hätte. Die freiheitlich-rechtsstaatliche Demokratie des Grundgesetzes ist kulturgeprägt, Streitbar und auf dieser Grundlage unstrittiger Verfassungsnormen und eines breiten Verfassungskonsensus für die Entfaltung unterschiedlicher Kulturen offen, solange Wertgrundlagen und Ordnungsprinzipien der Verfassung nicht verletzt werden.

Für die deutsche Politik bedeutet das Bekenntnis zur kulturellen Vielfalt unserer Gesellschaft keine Beliebigkeit kultureller Orientierungen. Richtschnur sind vielmehr das Grundgesetz und seine normativen Grundlagen. Da das Grundgesetz in Art. 7, Absatz 3, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gewährleistet, muß auch eine gemeinsame Verantwortung von Staat und Religionsgemeinschaft für einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen hergestellt werden. Bundespräsident Johannes *Rau* hat sich in seiner Berliner Rede am 12. Mai diesen Jahres für die Erteilung islamischen Religionsunterrichtes ausgesprochen. Unterricht in deutscher Sprache, staatlich ausgebildete und anerkannte Lehrer sowie akademisch gestützte Unterrichtskonzepte, die in Zusammenarbeit mit islamischen Partnern erstellt werden sollen, gelten als Voraussetzung.³¹ Der Religionsunterricht muß, wie die baden-württembergische Kultusministerin *Schavan* im Anschluß an ein Urteil des Bundesverwaltungsgerichtes bemerkt hat, als gesellschaftskritische Kraft zu gesellschaftlicher und kultureller Verständigung

²⁹ Ernst Fraenkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, 7. Aufl., Frankfurt 1991, 326f.

³⁰ Paul Kirchhof, *Auf christlichem Nährboden*, in: *Rheinischer Merkur*, Nr. 14, 2000, S. 8.

³¹ Vgl. Johannes Rau, *Ohne Angst und ohne Träumereien*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. Mai 2000, S. 8.

beitragen.³² Die Religionsgemeinschaft, die ein Angebot in der öffentlichen Schule machen wolle, müsse eindeutig auf dem Boden des Grundgesetzes stehen. Es müsse sicher sein, daß gerade in der Schule Freiheit und Toleranz vor jeder Art der Indoktrination geschützt würden.

Multikulturelle Gesellschaften müssen sich ihrer gemeinsamen Wertgrundlagen als Basis des Verfassungskonsensus bewußt sein. Das Grundgesetz spricht vom „Deutschen Volk“, nicht von der „deutschen Bevölkerung“. Dies setzt eine behutsame Integrationspolitik voraus, die darauf zielt, die ausländischen Mitbürger gesellschaftlich zu integrieren. Johannes Rau stellt fest: „Integration: Das bedeutet nicht Entwurzelung und gesichtslose Assimilation. Integration ist auch die Alternative zum beziehungslosen Nebeneinander unvereinbarer Kulturen. Integration: Das ist die immer wieder zu erneuernde Bindung aller an gemeinsame Werte.“³³ Daß damit dennoch ein erhebliches Maß von Akkulturation verbunden ist, scheint mir unausweichlich. Die gesetzlichen Anforderungen an die inzwischen erleichterte Einbürgerung sprechen eine deutliche Sprache. Multiethnische Gesellschaften lassen sich jedenfalls nicht am Reißbrett konstruieren. Das zeigen der Kosovo und Bosnien.

Als größtes Einwanderungsland in der Europäischen Union und zweitgrößtes - nach den USA - unter den westlichen Demokratien braucht die Bundesrepublik Deutschland daher ein *Einwanderungsgesetz*, das Einwanderungsquoten, Sprach- und Integrationshilfen, den Zugang zu Einstiegsarbeitsmärkten und den Aufbau eines „Bundesamtes für Einwanderung und Integration“ verbindlich regelt. Derzeit ist Deutschland, wie die Berliner Ausländerbeauftragte Barbara John anmerkt, „das größte Nichteinwanderungsland mit der höchsten Zahl der Einwanderer ohne Integrationskonzept weltweit.“³⁴ Die alternde deutsche Gesellschaft kann vom Erfolgswillen, dem Elan und Ideenreichtum der Einwanderer profitieren - eine Perspektive, die über die verkrampte „Greencard“-Diskussion weit hinausweist. Die Einwanderungs- und Integrationspolitik der Niederlande zeigt beispielhaft, wie integrationsfördernde politische Weichenstellungen die Perzeption der Bevölkerung strukturieren, das politische Klima beeinflussen und diffusen Ängsten entgegenwirken können.³⁵

³² Vgl. --, Schavan für Islamunterricht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. März 2000, S. 6; vgl. auch: Konrad Schuller, Den Staat beim Wort genommen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. April 2000, S. 4: In Berlin hat ein muslimischer Verein - die Islamische Föderation Berlin (IFB) - den Staat beim Wort genommen und vor dem Bundesverwaltungsgericht das Recht erstritten, in den Schulen Berlins Religion zu unterrichten.

³³ Johannes Rau, a.a.O.

³⁴ Barbara John, Es fehlt ein Konzept, in: Rheinischer Merkur, Nr. 14, 2000, S.5.

³⁵ Vgl. Dietrich Thränhardt, Konflikt oder Konsens. Einwanderungs- und Integrationspolitik in Deutschland und den Niederlanden, Münster 1999 (Manuskript).

Eine solche Politik nimmt den Auftrag einer integrationsfördernden Verfassung ernst. Die Gründungsväter der Vereinigten Staaten - Benjamin *Franklin*, Thomas *Jefferson* und John *Adams* - hatten in der Verschiedenheit ihrer Bevölkerung eine besondere Herausforderung an Verfassungsgebung und Politik gesehen, folgten dem Aufruf nach nationaler Einheit jenseits ethnischer, regionaler sowie kultureller Gegensätze (*bring us together*) und riefen als nationale Parole „*e pluribus unum*“ aus. An diesem Leitgedanken sollten auch wir uns orientieren.

MÜNSTERANER DISKUSSIONSPAPIERE ZUM NONPROFIT-SEKTOR

- Nr.1 SCHMITZ, SVEN-UWE: Die Tugenden des Demokraten
- Nr.2 NÄHRLICH, STEFAN: International Philanthropic Transfers – Länderbericht
Deutschland
- Nr. 3 ZIMMER, ANNETTE/PRILLER, ECKHARD: Gemeinnützige Organisationen im
gesellschaftlichen Wandel
- Nr. 4 GREVE, ROLF: Globalisierung der Wirtschaft
- Nr. 5 JÜTTING, DIETER: Lokale Vereinslandschaften und sozialer Reichtum
- Nr. 6 KLEIN, ANSGAR: Wettstreit der Ideen – Die Diskurse der Zivilgesellschaft
- Nr. 7 KEVENHÖRSTER, PAUL: Kampf der Kulturen oder multikulturelle Welt?
- Nr. 8 GABRIEL, KARL: Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel
- Nr. 9 BÜCKER, INGO/CREDE, DANIELA: Nonprofit-Management in Forschung,
Lehre und Weiterbildung

Arbeitsstelle Aktive Bürgerschaft
Institut für Politikwissenschaft
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Scharnhorststraße 100, 48151 Münster
Tel. (0251) 8329443, Fax (0251) 8329356
email: aktivebs@uni-muenster.de
www.dritte-sektor-forschung.de