

AGGIORNAMENTI? KATHOLISCHE UND MUSLIMISCHE  
POLITIK IM VERGLEICH  
JOSÉ CASANOVA

Der aktuelle globale Diskurs über den Islam als einer fundamentalistischen, antimodernen und undemokratischen Religion ähnelt auf bemerkenswerte Weise dem alten Diskurs über den Katholizismus, wie man ihn vorwiegend aus den anglo-protestantischen Gesellschaften, insbesondere den Vereinigten Staaten, im 19. und 20. Jahrhundert kennt. Im Folgenden möchte ich die katholische Politik der Vergangenheit mit der muslimischen Politik der Gegenwart vergleichen, wenn auch zugegebenermaßen nur oberflächlich. In meinem Vergleich will ich drei verschiedene Ebenen ansprechen:

1. die Ebene der transnationalen Strukturen des Katholizismus und des Islam als Weltreligionen,
2. die Ebene religiöser politischer Parteien und Bewegungen in der nationalen Politik und
3. die damit verbundenen Fragen in Bezug auf die Integration der Katholiken in die anglo-protestantischen Gesellschaften der Vergangenheit und die Integration der Muslime in die „säkular-christlichen“ Gesellschaften des Westens heute.

Die Oberflächlichkeit solcher Vergleiche liegt auf der Hand, und zwar nicht nur deswegen, weil ich kein Experte für den Islam oder für muslimische Gesellschaften bin, sondern vor allem deswegen, weil das Ziel meines Vortrags keineswegs in einer systematischen, vergleichenden Analyse der grundlegenden Ähnlichkeiten der beiden Religionen liegt. Vielmehr will ich einige der säkularistischen Grundannahmen in Frage stellen, die sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in einigen der so weit verbreiteten Vorurteile gegen Muslime eine beherrschende Rolle spielen.

Auch der nur oberflächliche analytische Vergleich zwischen der katholischen und der aktuellen muslimischen Politik auf allen drei Ebenen dient dazu, drei Thesen zu begründen:

---

Abendkolloquium am Wissenschaftskolleg zu Berlin am 22. Februar 2006

- a) So umstritten die heilige Allianz zwischen Religion und Politik sein mag: sie hat eine lange Geschichte, und es ist wahrscheinlich, dass diese Allianz auch in Zukunft bestehen wird. Damit stellt sie die säkularistische Grundannahme von der Privatisierung der Religion in modernen Gesellschaften in Frage.
- b) Der Widerstand gegen die säkulare Trennung von Religion und Politik ist weder besonders „muslimisch“ noch ist er ein Charakteristikum nichtwestlicher Religionen. Damit wird die falsche Entgegensetzung des säkularen Westens auf der einen und des religiösen Rests der Welt auf der anderen Seite in Frage gestellt.
- c) Vor dem Hintergrund der erfolgreichen Demokratisierung der katholischen Politik in den letzten Jahrzehnten kann man parallel verlaufende Prozesse der Demokratisierung in der muslimischen Politik antizipieren, ja sogar bereits beobachten, und damit den angeblichen „Kampf der Kulturen“ zwischen dem Islam und dem Westen in Frage stellen.

### 1. Transnationale Strukturen des Katholizismus und des Islam als Formen weltlicher religiöser Herrschaft

Vor dem modernen System der Nationalstaaten waren sowohl der Katholizismus als auch der Islam als Formen religiöser Herrschaft existent, und es ist wahrscheinlich, dass sie dieses System auch überdauern werden. Allein das Attribut *transnational* hat nur dann einen Sinn, wenn man es zum westfälischen System souveräner Nationalstaaten in Beziehung setzt. Es entstand in der frühen Neuzeit und trat allmählich an die Stelle des Systems des mittelalterlichen Christentums. Dieses System war um die Beziehung zwischen dem römischen Papsttum und dem Heiligen Römischen Reich zentriert, eine konfliktträchtige, von gegenseitiger Abhängigkeit gekennzeichnete Beziehung. Unter allen Weltreligionen gab es nicht eine einzige, für die die Entstehung des modernen Systems der Territorialstaaten anscheinend eine derartige, sie in ihrem Kern erschütternde Bedrohung war wie für die römische Kirche. Das Papsttum verlor die Kontrolle über die neu entstehenden nationalen katholischen Kirchen, und zwar an die cäsaropapistischen katholischen Monarchen. Nach dem Westfälischen Frieden wurde der Vatikan auf einen marginalen souveränen Territorialstaat reduziert, der überdies zunehmend an Bedeutung verlor. Schritt für Schritt wurden vom 16. bis zum 19. Jahrhundert die meisten der transnationalen Dimensionen des mittelalterlichen Katholizismus zurückgedrängt oder verschwanden ganz und

gar. Es ist daher nicht überraschend, dass die katholische Kirche über Jahrhunderte hinweg eisern antimodern blieb und eine negative Geschichtsphilosophie entwickelte.

Das Jahr 1870 markiert den Wendepunkt im modernen Prozess der katholischen Globalisierung. Genau in dem Moment, in dem die päpstlichen Staaten dem neuen Königreich Italien einverleibt wurden und das Papsttum gezwungen war, auf seine territoriale Souveränität zu verzichten, bekräftigte das Erste Vatikanische Konzil den Supremat des Papstes. Durch die Kontrolle bei der Berufung der Bischöfe gewann das Papsttum zunehmend und zum ersten Mal in der Geschichte an Kontrolle über die nationalen Kirchen. Es ist bezeichnend, dass die nichtkatholischen liberalen Staaten die ersten waren, die die transnationalen Ansprüche des Papsttums akzeptierten, während die katholischen Monarchen versuchten, die alten cäsaropapistischen Ansprüche auf den Supremat des Staates aufrechtzuerhalten. Nicht überraschend ist, dass katholische Völker unter nichtkatholischer Herrschaft, katholische Minderheiten in protestantischen Ländern und katholische Auswanderer in der Diaspora die ersten waren, die die neuen globalen Ansprüche des Papstes unterstützten. Heute dürfte die Volksrepublik China der einzige Staat auf der Welt sein, der nach wie vor den Supremat über seine nationale katholische Kirche beansprucht.

Der Verlust der päpstlichen Staaten führte nicht, wie zunächst befürchtet, zur Schwächung oder gar zur Auslöschung des Papsttums, sondern vielmehr zur Wiedereinsetzung des Vatikan als dem hochzentralisierten administrativen Kern einer transnationalen religiösen Herrschaft, und zwar diesmal auf einem wahrhaft katholischen, d. h. auf einem global-ökumenischen Fundament. Seit dem 19. Jahrhundert kann man bis heute die fortschreitende Rekonstruktion, das Aufleben und die Verstärkung aller transnationalen Charakteristika des mittelalterlichen Christentums beobachten, die fast verschwunden oder in der frühen Neuzeit sehr abgeschwächt waren: der päpstliche Supremat und die Zentralisierung und Internationalisierung der kirchlichen Regierung; die Einberufung ökumenischer Konzilien; transnationale religiöse Kader; transnationale Missionsaktivitäten; transnationale Schulen, Studienzentren und intellektuelle Netzwerke; Reliquienschreine als Pilgerzentren und internationale Begegnungsstätten; und transnationale religiöse Bewegungen.

Der Islam hatte als transnationale religiöse Herrschaft niemals die hochzentralisierte, hierarchische und priesterlich-klerikale Struktur der katholischen Kirche. Um die oft wiederholte Behauptung zu entkräften, der Islam sei „Religion und Staat“ (*islam dîn wa-dawla*) und kenne daher keine Unterscheidung zwischen Religion und Politik, genügt schon ein oberflächliches Wissen von der komplexen, tausendjährigen Geschichte der vor-

modernen muslimischen Gesellschaften auf drei Kontinenten: die Muster der Beziehungen und der Unterscheidungen zwischen religiösen und politischen Institutionen und Strukturen sind so vielfältig wie im lateinischen Christentum und in jeder anderen Weltreligion. Als politisches System zeigte das muslimische Kalifat in seinen aufeinander folgenden Institutionalisierungen vom Ummayyaden-Kalifat bis hin zu den Abbasiden einige strukturelle Ähnlichkeiten mit dem mittelalterlichen Christentum. Als die osmanischen Sultane im 16. Jahrhundert den Titel der Kalifen annahmen – im dynamischen Kontext der Geopolitik des Mittelmeerraums und Osteuropas und angesichts der Konfrontation mit der Entwicklung des Staatensystems in Europa nach der Reformation –, transformierte sich das Kalifat in eine moderne, absolutistische und cäsaropapistische Richtung.

Die europäische Kolonialexpansion bis nach *Dar el Islam* hinein und die darauf folgende Globalisierung des europäischen Systems der Nationalstaaten unterminierte die Lebensfähigkeit aller vormodernen Formen muslimischer Staatswesen. Die politische Welt des Islam fiel im 19. und frühen 20. Jahrhundert zusehends auseinander. Wie das europäische Christentum vor ihm wurde der Islam zu Bruchstücken zerschlagen und verortete sich nun auf den Territorien von Nationalstaaten. Die Auflösung des Kalifats nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs stieß in der muslimischen Welt auf wenig Widerstand, insbesondere in Ländern, die vorwiegend muslimisch waren. Mit dem Aufkommen verschiedener Formen des säkularen Nationalismus nach dem Zweiten Weltkrieg schien es, dass die Nation auch für muslimische Völker zur *imagined community*, also zur Gemeinschaft wurde, die sie sich primär vorstellten; sie ersetzte die alte Vorstellung einer transnationalen Gemeinschaft, nämlich die *ummah*. Es wird jedoch immer offensichtlicher, dass der Islam in den letzten Jahrzehnten sowohl als transnationale religiöse Herrschaft als auch als Vorstellung von einer globalen Gemeinschaft wiederhergestellt wird. Die starke Ausbreitung transnationaler muslimischer Netzwerke in jeder Form, die gewaltige Menge von Pilgern, die aus allen Ecken der Welt nach Mekka reisen, die Etablierung globaler islamischer Massenmedien, die weltweiten Solidaritätsbekundungen für die Palästinenser und andere muslimische Anliegen – all dies kann als Manifestation der derzeitigen Globalisierung des Islam verstanden werden.

Doch im Unterschied zur modernen Wiederherstellung des Papsttums als dem Herzstück einer deterritorialisierten und transnationalen religiösen Herrschaft über das katholische Kirchenvolk hat die Auflösung des Kalifats eine Leerstelle hinterlassen und eine immer noch nicht bewältigte Krise in der politischen Vorstellungswelt des Islam als einer transnationalen religiösen Herrschaft. Derzeit gibt es auf der Weltbühne unter den mus-

limischen Akteuren drei konkurrierende Organisationsmodelle des Islam und der globalen *ummah*:

- a) Das vorherrschende Modell, das sich auch eher in Übereinstimmung mit dem weltweiten Staatensystem befindet, ist das eines internationalen Systems muslimischer Staaten in geopolitischer Konkurrenz zu anderen Staatsblöcken und der Hegemonie des Westens. Bis zu einem gewissen Grad ist dies das Ziel der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) seit ihrer Gründung im Jahr 1972. Praktisch alle Staaten mit einer muslimischen Mehrheit gehören zur Konferenz. Keine andere Weltreligion verfügt über eine derartige zwischenstaatliche Organisation. Dennoch hat sich die OIC als eine extrem ineffektive Organisation mit einem schwachen Zusammenhalt erwiesen.
- b) Das zweite Modell ist das verschiedener nichtstaatlicher transnationaler muslimischer Gruppen, die *khilafist*. Sie streben danach, das Kalifat oder ein globales muslimisches Staatswesen zu errichten, das alle historischen Territorien des *Dar el Islam* in sich vereint. Um dieses Modell zu verwirklichen, sind die radikalen *jihādis* bereit, spektakulären Terror über die Staatsgrenzen hinweg einzusetzen. Sie sind die prominentesten unter den Befürwortern des Kalifats, oder zumindest haben sie weltweit den größten Bekanntheitsgrad. Was ihre Anzahl betrifft, mögen sie eine relativ kleine Gruppe von eher isolierten und locker organisierten Zellen sein. Aber da sie bereit sind, die Hegemonie der westlichen Mächte offen herauszufordern – insbesondere die der Vereinigten Staaten – und da sie sich der muslimischen Rhetorik und Symbole so geschickt bedienen, ist es ihnen gelungen, die Phantasie und die Sympathie vieler unzufriedener Muslime auf der ganzen Welt in ihren Bann zu ziehen, insbesondere an den Orten der Diaspora des radikalen Islam. Obwohl sie eine äußerst destruktive Kraft darstellen und fähig sind, die internationale Ordnung zu erschüttern, sind solche Terroristengruppen keine wirkliche Gefahr für die Hegemonie des Westens oder die etablierten muslimischen Staaten – nicht mehr als ihre modernen Vorgänger weltweit, die anarchistischen Terroristengruppen am Ende des 19. Jahrhunderts oder die linken, kommunistischen Splittergruppen in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Im Gegenteil haben sie durch die Provokation einer militärischen Reaktion der einzigen globalen Supermacht dazu beigetragen, dass die Hegemonie der USA gestärkt wurde. Internationale und multilaterale Geheimdienst- und Polizeioperationen wären wahrscheinlich effektiver im Kampf gegen solche transna-

tionalen Terrorgruppen als ein „globaler Krieg gegen den Terror“, der nicht in der Lage ist, die verschiedenen Formen des radikalen Islam zu unterscheiden.

Es gibt einige Ähnlichkeiten zwischen dem transnationalen Jihadismus heute und dem katholischen Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts. Beide waren parallele Reaktionen transnationaler religiöser Gruppen auf die Bedrohungen, die vom modernen System der Nationalstaaten und den politischen Chancen der Globalisierung ausgingen. Doch der katholische Ultramontanismus wandte sich erst der politischen Gewalt zu, als er sich mit integralistischen Tendenzen verband, die gegen den liberalen Staat und insbesondere gegen den Republikanismus eine katholische autoritäre Monarchie wiederherstellen wollten, wie dies in den Carlistischen Kriegen in Spanien oder dem konterrevolutionären katholischen Monarchismus in Frankreich der Fall war. Der *Cristero*-Aufstand in Mexiko nach der Revolution hatte die gleiche Stoßrichtung. In Spanien hatten diese politischen Bewegungen des Katholizismus explizit die Identität christlicher Kreuzzüge angenommen, und im globalen politischen Kontext der radikalen Untergrundbewegungen in den sechziger Jahren nannten sie sich in ihrer Endphase sogar *Guerrilleros de Cristo Rey* (Untergrundkämpfer des Königs Christus). Die Strömungen des katholischen antiliberalen und antimodernen Integralismus, die überlebt hatten, speisten in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts die verschiedenen Bewegungen des katholischen Faschismus und des autoritären Korporatismus im romanischen Raum Europas und in Lateinamerika. Sie suchten nach einem katholisch geprägten „dritten Weg“ zwischen der bürgerlich-liberalen Demokratie und dem gottlosen Kommunismus der Bolschewiki. Mit ähnlichen ideologischen Ansprüchen entstand auch der Islamismus in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts.

Zu guter Letzt erwiesen sich die liberalen Strömungen des katholischen Ultramontanismus in geopolitischer Hinsicht als lebensfähiger. Dieser liberale Ultramontanismus gedieh in protestantischen und säkularen Ländern, die die religiösen, bürgerlichen und politischen Rechte katholischer Gruppen schützten, und bereitete zusammen mit den Christdemokraten den Boden für die Demokratisierung der katholischen Politik nach dem Zweiten Weltkrieg und für die Ausbreitung transnationaler katholischer Bewegungen aller Art, die heute die ineinandergreifenden und konkurrierenden Netzwerke einer pluralistischen und globalen Zivilgesellschaft der Katholiken bilden.

c) Es gibt noch ein drittes Modell innerhalb des Islam, das diesem transnationalen Zivilkatholizismus ähnelt. Obwohl sie für gewöhnlich von Wissenschaftlern, Journalisten und politischen Beobachtern übersehen werden, setzen sich die mehrheitlichen Strömungen des transnationalen Islam heute aus all jenen transnationalen Netzwerken und muslimischen Erneuerungsbewegungen zusammen, die sowohl mit dem Staatsislamismus wie auch mit dem transnationalen Jihadismus unzufrieden sind; und diese Strömungen sind es auch, die wahrscheinlich den größten Einfluss auf die Umgestaltung des Islam in der Zukunft haben werden. Sie konstituieren die Netzwerke einer deterritorialisierten, locker organisierten, pluralistischen transnationalen *ummah* oder einer globalen Zivilgesellschaft der Muslime: angefangen bei der „evangelikalen“ *Tablighi Jama'at*, einer Glaubensbewegung, die in der gesamten muslimischen Welt und in der Diaspora äußerst aktiv ist und deren jährliche Zusammenkünfte in Indien das weltweit zweitgrößte Treffen der Muslime nach der *hajj* darstellen, über andere transnationale *dawa*-Netzwerke bis hin zum neosufistischen Bildungsnetzwerk Fethullah Gülens, das in der Türkei, in der türkischen Diaspora und den Turk-Republiken in Zentralasien aktiv ist. Darüber hinaus sind auch andere Sufi-Bruderschaften wie die Mouriden aus Westafrika zu nennen, die ihre transnationalen Netzwerke auf die muslimische Diaspora in Europa und in Nordamerika ausgedehnt haben, und die Netzwerke muslimischer Feministinnen wie *Sisters in Islam* und *Women Living Under Muslim Law* bis hin zu Netzwerken, die von kosmopolitischen muslimischen Gelehrten in der Diaspora unterhalten werden.

Doch trotz der Vielfalt in den öffentlichen Formen des modernen Islam neigt der aktuelle globale Diskurs zumindest im Westen dazu, den Islam durchweg als eine Religion darzustellen, die im Wesentlichen fundamentalistisch, antimodern und antidemokratisch ist. Die säkularistischen Vorstellungen von einer homogenen, kosmopolitischen und säkularen Moderne, die immer noch in ganz Europa und in den Sozialwissenschaften vorherrschen und die die Tendenz zeigen, jede Form öffentlicher Religion als etwas zu verstehen, das der Privatisierung und der säkularen Differenzierung widersteht und das somit als „fundamentalistisch“ zu klassifizieren ist, werden mit Huntingtons äußerst einflussreichen These vom „Kampf der Kulturen“ verknüpft. Das Ergebnis ist ein Zerrbild des globalen Islam.

Die Ähnlichkeiten zwischen dem aktuellen Diskurs über den Islam als einer fundamentalistischen und antimodernen Religion, die mit der Demokratie nicht zu vereinbaren sei,

und dem historischen Diskurs über den Katholizismus sind in der Tat frappierend. Seit etwa 1830 bis etwa 1960 basierte der antikatholische Nativismus der Protestanten in den USA auf der These von der angeblichen Unvereinbarkeit von „Republikanismus“ und „Romanismus“. Schon Tocqueville hatte versucht, diese These in seinem Porträt der Katholiken in Amerika zu widerlegen – genauso wie die Vorstellung, dass der Katholizismus mit der modernen Demokratie und den individuellen Freiheiten nicht zu versöhnen sei. In Frankreich war diese Vorstellung auf beiden Seiten der Wasserscheide, sowohl unter den republikanischen Laizisten als auch unter den katholischen Monarchisten, weit verbreitet. Und wie im Fall des Katholizismus damals finden die inneren und äußeren Debatten über die Vereinbarkeit von Islam, Demokratie und modernen individuellen Freiheiten heute auf drei verschiedenen, aber dennoch miteinander verknüpften Ebenen statt:

a) in Debatten um den angemessenen Ausdruck einer muslimischen *ummah* in Kontexten der Diaspora außerhalb von *Dar el Islam*; b) in Debatten um die demokratische Legitimität muslimischer politischer Parteien in der Türkei und anderswo, die wie ihre zunächst ebenso suspekten katholischen Gegenstücke vielleicht neue Formen einer muslimischen Demokratie etablieren könnten, ähnlich wie die Christdemokraten; und c) in Debatten um den angeblichen Kampf der Kulturen zwischen dem Islam und dem Westen auf geopolitischer Ebene; auch hier gibt es klare Parallelen zu den früheren Debatten um den Kampf zwischen „Republikanismus“ und „Romanismus“. Unter den Bedingungen der Globalisierung haben sich diese drei Problemkreise immer stärker ineinander verknäuel – ein Wiederhall von Huntingtons These.

### Kampf der Kulturen oder parallele Aggiornamenti?

Gegen kosmopolitische, auf das Weltganze bezogene Theorien einer globalen Moderne hat Huntington das provokative Argument ins Feld geführt, dass die Demokratie und das Fundament ihrer Werte wie Freiheit, Gleichheit und Menschenrechte eine besondere zivilisatorische Errungenschaft des christlichen Westens seien. Daher ließen sie sich möglicherweise nur dann auf andere Kulturen oder Weltreligionen übertragen, wenn die Hegemonialmacht des Westens sie durchsetzen würde oder eine richtiggehende Konversion zu den Werten und der Kultur des Westens stattfände.

Man kann Huntingtons (1991) eigene Analyse der „dritten Welle“ der Demokratisierung heranziehen, um seine eigenen essentialistischen Annahmen in Frage zu stellen. Rund zwei Drittel der über dreißig Staaten, die seit Mitte der siebziger Jahre den

Übergang zur Demokratie erfolgreich bewältigt haben, sind katholisch. Überdies haben katholische Gruppen sogar in Ländern, in denen sie nur eine kleine Minderheit sind, eine wesentliche Rolle beim Übergang zur Demokratie gespielt, wie z. B. in Südkorea oder Südafrika. In dieser Hinsicht haben wir es also mit einer katholischen Welle zu tun, und zwar nicht nur deswegen, weil die Länder, in denen sie auftrat, katholisch waren, sondern weil im Kontext des Aggiornamento des Zweiten Vatikanischen Konzils die Entwicklung des Katholizismus selbst ein unabhängiger Faktor war, der diese Welle mit ausgelöst hat.

Aber dennoch: Hätte Huntington sein Argument nur ein paar Jahrzehnte früher entwickelt – vor dem katholischen Aggiornamento –, wäre seine Formulierung vielleicht ganz anders ausgefallen: ein Kampf des protestantischen säkularen Westens gegen „den Rest“. Die katholische Kultur hätte leicht zu einem Konstrukt werden können, dem grundsätzliche Demokratiefeindlichkeit zugesprochen worden wäre. Unabhängig davon, wie man die alten antikatholischen Vorurteile beurteilt: die Vorstellung, dass eine Weltreligion, die so dogmatisch strukturiert ist wie der Katholizismus, einen unveränderlichen Kern hat, wird durch die rasche und radikale Veränderung der politischen Kultur in den katholischen Ländern, die das Ergebnis der Neuformulierung der religiösen Lehren durch die katholische Kirche war, in Frage gestellt. Die Prämisse eines unveränderlichen Wesenskerns dürfte noch weniger glaubwürdig sein, wenn wir es mit anderen Weltreligionen zu tun haben, die einen nicht so stark dogmatisch strukturierten Glaubenskern oder ein eher pluralistisches und kontrovers diskutiertes System der autoritativen Interpretation religiöser Überlieferung haben.

Der erfolgreiche Übergang zur Demokratie in Südkorea und Taiwan und das Fortbestehen der Demokratie in Japan stellt die Gültigkeit von Huntingtons These für den konfuzianistisch-buddhistischen Kulturkreis in Frage, trotz der Versuche seitens der politischen Führer in Singapur, eine angeblich asiatische Kultur des Autoritarismus gegen den westlichen Kulturimperialismus zu verteidigen. Das Gleiche könnte man auch über die Demokratie in Indien sagen, die viele Prüfungen zu bestehen hatte: trotz eines wiedererstarkenden Hindu-Nationalismus, der die Institutionen des säkularen indischen Staates herausfordert – Institutionen, deren Aufgabe es ist, den religiösen Pluralismus zu schützen. Doch mit Blick auf den Islam hat Huntingtons These die größte Resonanz gefunden und hat die hitzigsten Debatten ausgelöst.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass die Mehrheit der muslimischen Länder heute autoritäre politische Regime hat und repressive Staaten sind. Viele dieser Regime verlassen sich auf die militärische und finanzielle Unterstützung der Vereinigten Staaten oder an-

derer westliche Mächte. Viele von ihnen beanspruchen für sich, „muslimische“ Staaten zu sein, oder bedienen sich des Deckmantels des Islam, um die unterschiedlichsten Institutionen und politischen Praktiken zu legitimieren. Ob an der Macht oder in der Opposition, beansprucht tatsächlich praktisch jede politische Bewegung oder jedes politische Projekt in der muslimischen Welt für sich, „islamisch“ zu sein, wenn nicht sogar „islamistisch“. Genau diese anscheinend unvermeidliche Fusion von Religion und Politik in den muslimischen Ländern veranlasst viele Beobachter von außen und sogenannte Experten, dem Islam einen „fundamentalistischen“ Wesenskern zuzusprechen, der ihn angeblich unveränderbar macht mit den differenzierten Strukturen der Moderne und der Privatisierung der Religion, die von der liberalen Demokratie vermeintlich eingefordert wird.

Natürlich liegt die relevante Frage hier auf der Hand. Sollte man den weitverbreiteten Impuls der aktuellen Politik, in muslimischen Ländern „islamische“ Staaten zu errichten, einem islamischen Wesenskern zurechnen, den die Muslime nicht aufgeben können, wenn sie sich nicht gleichzeitig auch von ihren religiösen Traditionen und ihrer Identität trennen wollen? Oder ist dies das Produkt *moderner* Politik und eines *Staats*, der die *Modernisierung* vorantreibt? Es steht mir nicht zu, die konkurrierenden Thesen zur Geschichte des Islam zu bewerten. Aber man findet ähnliche „fundamentalistische“ Impulse zur symbiotischen Verschmelzung von Religionen und Politik überall in der Geschichte der Bildung der christlichen Nationalstaaten im Westen, und auch innerhalb des Judentums in Israel stößt man heute auf ähnliche „fundamentalistische“ Impulse, ebenso im Hinduismus in Indien und im Buddhismus in Sri Lanka. Daher bin ich geneigt, den „fundamentalistischen“ Impuls auf den gemeinsamen Kontext der Bildung des Nationalstaats zurückzuführen und die Ursache nicht in der symbiotischen Verschmelzung von Religion und Politik in der Entstehungszeit dieser Religionen zu suchen – eine Verschmelzung, die ihnen allen gemeinsam ist und die unauslöschliche Spuren in ihrer Gestalt hinterlassen hat.

Ein Blick auf die derzeitigen Neuformulierungen der islamischen Tradition aus der vergleichenden Perspektive des katholischen Aggiornamento sollte wenigstens dazu dienen, die Konstruktionen eines Kampfs zwischen dem „Islam“ und dem „Westen“ zu relativieren. Wenn wir den Katholizismus und den Islam nebeneinander stellen, dann zeigt sich, dass das Problem nicht nur in den vereinfachten Darstellungen eines uniformen „fundamentalistischen“ Islam liegt, die der außerordentlichen Vielfalt der muslimischen Gesellschaften in der Geschichte wie in der Gegenwart keinesfalls gerecht werden. Ebenso problematisch und irreführend ist die essentialistische Konstruktion eines modernen, säkularen Westens, der die katholische Christenheit nicht als integralen Bestandteil der Ge-

schichte und Gegenwart der westlichen Moderne anerkennt. Wenn man den Islam beschuldigt, eine fundamentalistische, antimoderne und antiwestliche Religion zu sein, hätte man dieselben Vorwürfe vor gar nicht langer Zeit mit demselben Recht auch gegen den Katholizismus vorbringen können. Darüber hinaus findet man die meisten Merkmale des aktuellen politischen Islam, die den meisten westlichen Beobachtern zu Recht so verwerflich erscheinen – die terroristischen Methoden und die Rechtfertigung revolutionärer Gewalt als angemessenes Instrument, um politische Macht zu erlangen – auch in der nicht allzu fernen Vergangenheit vieler westlicher Länder und vieler moderner säkularer Bewegungen. Bevor wir also diese verwerflichen Phänomene zu schnell der islamischen Kultur zusprechen, sollte man vielleicht die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass es die globale Moderne selbst ist, die solche Praktiken hervorbringt.

Im Vergleich zur klerikalen, hierarchischen, hierokratischen und zentralisierten Verwaltungsstruktur der katholischen Kirche ist die muslimische *ummah* überdies eine eher beratende, egalitäre, dezentrale und von Laien getragene Struktur. Der pluralistische und dezentrale Charakter der religiösen Autorität, der für den traditionellen Islam schon immer kennzeichnend war, ist sogar in der Moderne noch mehr hervorgetreten. Wenn es irgendwas gibt, über das sich die meisten Beobachter und Analytiker des zeitgenössischen Islam einig sind, dann ist es die Tatsache, dass die islamische Tradition in allerjüngster Vergangenheit einen beispiellosen Prozess der Pluralisierung und Fragmentierung religiöser Autorität durchgemacht hat, durchaus mit dem Prozess vergleichbar, der durch die protestantische Reformation in Gang gesetzt worden ist. Nur wenige würden leugnen, dass diese Pluralisierung und Fragmentierung der religiösen Autorität schließlich zu einer Revolution der Teilhabe und zur Demokratisierung der religiösen Sphäre führte. Aber kann dieser oft chaotische Gärungsprozess in eine Kraft verwandelt werden, die die Demokratisierung politischer Strukturen anleitet und die Institutionalisierung einer offenen und pluralistischen Zivilgesellschaft fördert, die sich aus „Öffentlichkeiten“ und bürgerlichen „Vereinigungen“ zusammensetzt und die auf dem Schutz individueller Freiheiten beruht? Natürlich sollte man auf diese Frage keine eindeutige und einheitliche Antwort erwarten. Wissenschaftliche „Experten“ und professionelle „Beobachter“ des Islam streiten sich heftig um dieses Thema. Nach Meinung einiger bereitet die Fragmentierung der Autorität – so chaotisch sie auch sein mag – den Boden für einen demokratischen Pluralismus. Für andere hingegen läuft dies nur auf eine gewalttätige und destruktive „Rebellion der Massen“ hinaus. Die Zeit wird es zeigen. Aber da viele „wissenschaftliche“ und „gelehrte“ Eingriffe in die öffentlichen Angelegenheiten einen praktischen Widerhall finden und

manchmal sogar den Charakter von *self-fulfilling prophecies* haben, möchte ich lieber zum Wunschdenken beitragen, wenn ich das aktuelle Aufleben des Islam als eine Form des islamischen Aggiornamento betrachte.

Dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Aggiornamenti. Die Transformation des Katholizismus hatte den Charakter einer offiziellen, relativ einheitlichen und raschen Reform von oben, die auf wenig Widerstand von unten traf und in der katholischen Welt leicht umgesetzt werden konnte. Zumindest unter den Eliten war das Resultat dieser Reform eine bemerkenswerte globale Homogenisierung der katholischen Kultur. Im Gegensatz dazu mangelt es dem Islam an zentralisierten Institutionen und Verwaltungsstrukturen, um offizielle Doktrinen festzulegen und durchzusetzen. Wahrscheinlich gibt es deswegen momentan mehrere Aggiornamenti, mit denen sich der Islam den globalen Realitäten und Ordnungen annähert, und die Ergebnisse werden unterschiedlich und vielfältig sein, oft sogar widersprüchlich. Man sollte der Möglichkeit offen gegenüberstehen, dass die islamische Tradition, ihr spezifischer öffentlicher Diskurs und die verschiedenen muslimischen Praktiken auch spezifische Typen der Zivilgesellschaft und der demokratischen Institutionen ausbilden werden, die es vielleicht nur in muslimischen Ländern gibt. Die Moderne ist im Westen vielfältig und heterogen; daher ist es nur wahrscheinlich, dass es eine ebenso vielfältige und heterogene Moderne in der islamischen Welt geben wird.

Es gibt keine Garantie, ja, es ist sogar unwahrscheinlich, dass die islamischen Erneuerungsbewegungen ausnahmslos zur Demokratisierung führen. Man kann relativ sicher sagen, dass die Demokratie in den muslimischen Ländern wahrscheinlich erst dann wachsen und gedeihen wird, wenn diejenigen politischen Akteure, die die Demokratie wollen, auch dazu in der Lage sind, ihren Diskurs in ein für die Öffentlichkeit erkennbares islamisches Idiom zu „verpacken“. Der Ruf nach einer Privatisierung des Islam als Bedingung für eine moderne Demokratie in muslimischen Ländern wird nur antidemokratische islamistische Reaktionen auf den Plan rufen. Im Gegensatz dazu hat das öffentliche und elaborierte Nachdenken über die normativen Traditionen des Islam, bei dem sich die Muslime mit den modernen Herausforderungen, politischen Lernerfahrungen und globalen Diskursen auseinandersetzen können, eine echte Chance, verschiedene Formen eines öffentlichen, zivilen Islam hervorzubringen, der dann vielleicht den Weg für eine Demokratisierung ebnen könnte. Das Problem besteht nicht darin, dass eine grundsätzlich fundamentalistische religiöse Tradition dieses Nachdenken verhindern würde. Vielmehr liegt das Problem darin, dass moderne autoritäre Staaten in muslimischen Ländern keine frei zugänglichen öf-

fentlichen Räume zulassen, an denen eine derartige gedankliche Auseinandersetzung stattfinden könnte.

### Muslimische Demokratie

Ich könnte Ihnen Beispiele muslimischer Aggiornamenti aus Demokratisierungsprozessen in Indonesien, Malaysia und Bangladesch bringen. Aber in meinem Vortrag möchte ich mich auf die aktuelle Veränderung der muslimischen Politik in der Türkei konzentrieren, da man hier auf die vielleicht beste Illustration eines muslimischen Demokratisierungsprozesses stößt und somit auf die überzeugendste Widerlegung von Huntingtons These. In seinem Buch *Der Kampf der Kulturen* stellt Huntington die Türkei als klassischen und paradigmatischen Fall eines „zerrissenen Landes“ dar, d. h. also als ein Land mit einer überwiegend muslimischen Kultur, dessen Führung jedoch eine Annäherung an den Westen will. Vor dem Hintergrund seiner essentialistischen Auffassung von Kultur hält Huntington eine solche Aufgabe für beinahe unmöglich. Nachdem die Türkei im Laizismus und in der Demokratie „das Beste und das Schlechteste des Westens“ erfahren hat, so meint er, wäre sie vielleicht der Kandidat mit der besten Qualifikation, um der Kernstaat eines globalen Islam zu werden (Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 287). Offenbar würde Huntington eine solche Transformation der Türkei von einem säkularen zu einem muslimischen Staat begrüßen, und sei es auch nur, damit sich seine eigene Prophezeiung vom unvermeidlichen Kampf der Kulturen erfüllen kann. „An einem bestimmten Punkt könnte die Türkei es leid sein, die frustrierende und demütigende Rolle des Bittstellers zu spielen, der um Aufnahme in den Westen bettelt, und sich auf ihre viel eindrucksvollere und herausragende historische Rolle als wichtigster islamischer Ansprechpartner und Antagonist des Westens besinnen.“ (Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 287)

Nach Huntington müssen mindestens drei Vorbedingungen erfüllt sein, damit ein zerrissenes Land erfolgreich seine kulturelle Identität neu definieren kann: „Erstens muss die politische und ökonomische Elite des Landes diesen Schritt grundsätzlich unterstützen und aufrichtig begrüßen. Zweitens muss die Öffentlichkeit bereit sein, die Neudefinition ihrer Identität zumindest stillschweigend hinzunehmen. Und drittens müssen die dominierenden Elemente der Wirtszivilisation, in den meisten Fällen also des Westens, bereit sein, den Konvertiten zu akzeptieren.“ (Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 218)

Im Falle der Türkei ist die erste Vorbedingung seit den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts erfüllt. Indem er auf dem Vermächtnis der Jungtürken (1908–18) aufbaute,

wollte Mustafa Kemal, der „Vater der Türken“, unbedingt einen republikanischen, säkularen Nationalstaat Türkei nach westlichem Muster schaffen. Dieser Staat sollte auf den Prinzipien eines positivistischen Säkularismus beruhen, nach dem Vorbild einer französisch-republikanischen *laïcité*, eines Jakobinischen Etatismus und einer Elite, die als politische Avantgarde fungieren sollte. Aber den „sechs Pfeilen“ des Kemalismus (Republikanismus, Nationalismus, Säkularismus, Etatismus, Populismus und Reformismus), die 1935 auf dem Vierten Kongress der Republikanischen Volkspartei kodifiziert wurden – auf der Höhe der miteinander konkurrierenden autoritären Staatsideologien in Europa –, war mit ihrem Vorhaben, eine säkulare, homogene Nation auf türkischem Boden von oben zu errichten, kein Erfolg beschieden. Allerdings produzierte der Kemalismus eine bürokratische Verwaltungselite aus Militärs und Zivilisten, die sich explizit als *laik* Türken verstanden und sich damit von den gewöhnlichen, hinterweltlerischen, muslimischen Subjekten abhoben; auch brachte der Kemalismus die Ideologie eines nationalen Sicherheitsstaats hervor, der einen bedeutenden Teil eben dieser Subjekte ausschließt.

Letztlich musste das Projekt der Konstruktion eines Nationalstaats von Oben scheitern, denn es war zu säkular für die Islamisten, zu sunnitisch für die Aleviten und zu türkisch für die Kurden. Ein türkischer Staat, in dem die kollektiven Identitäten und Interessen jener Gruppen, die die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, keine Repräsentation in der Öffentlichkeit haben, kann unmöglich eine echte repräsentative Demokratie sein, selbst wenn sie auf modernen, säkularen und republikanischen Prinzipien beruht. Aber eine muslimische Demokratie ist heute in der Türkei möglich und lebensfähig, genau wie die christliche Demokratie vor einem Jahrhundert in Westeuropa. Die säkularen Europäer, die gegen politische Parteien muslimischer Provenienz oder gegen jede andere religiöse Partei Bedenken hegen, scheinen vergessen zu haben, dass das Projekt einer europäischen Union ursprünglich ein christdemokratisches Projekt gewesen ist, das vom Vatikan abegesegnet war. Dies fand zu einer Zeit des allgemeinen Wiedererstarkens der Religion statt, in einem Europa, das den Zweiten Weltkrieg überstanden hatte und sich nun im Kalten Krieg befand: kurz, zu einer Zeit, in der „die freie Welt“ und „der christliche Kulturkreis“ zu Synonymen geworden waren. Doch an diese vergessene Geschichte erinnern sich die säkularen Europäer nicht gerne, denn sie sind stolz, ihre religiöse Vergangenheit hinter sich gelassen zu haben, und fühlen sich von ihr befreit. Abgesehen davon hat jedes europäische Land auf dem Kontinent irgendwann einmal religiöse politische Parteien gehabt. Einige von ihnen, insbesondere die katholischen, hatten zweifelhafte demo-

kratische Referenzen, bis sie der Faschismus eines Besseren belehrte und sie zu christdemokratischen Parteien wurden.

Die Türkei hat seit 1959 geduldig an die Tür des europäischen Clubs geklopft, aber man sagte ihr nur höflich, sie solle geduldig warten, während sie beobachten musste, dass ein Nachzügler nach dem anderen vor ihr zum Beitritt eingeladen wurde. Aber bis vor kurzem hatte die Türkei weder eine Chance noch bemühte sie sich anscheinend darum, die harten ökonomischen und politischen Beitrittskriterien der EU zu erfüllen. Erst nach dem überwältigenden Wahlsieg von Recep Tayyip Erdoğan und seiner Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) im November 2002 sind die strukturellen Voraussetzungen geschaffen worden, die die geforderten konstitutionellen, gesetzlichen und demokratischen Reformen ermöglichen und damit eine Mitgliedschaft in der EU. Das Paradoxon besteht also darin, dass erst das Erstarren der muslimischen Demokratie in der Türkei die Bedingungen für eine wirkliche Demokratisierung und eine echte Europäisierung geschaffen haben. Die „Öffentlichkeiten“ in der Türkei – die säkularistische und die muslimische gleichermaßen – haben mit einer Zunge gesprochen. Mit Sicherheit ist die derzeitige Regierung die repräsentativste demokratische Regierung in der gesamten Geschichte der modernen Türkei. Anscheinend herrscht in der türkischen Bevölkerung ein breiter Konsens, der zeigt, dass die Türkei kein „zerrissenes Land“ mehr ist, wenn es um den Beitritt zum europäischen Club und die Verbindung mit „dem Westen“ geht. Nach einer landesweiten Umfrage vom Februar 2005 würden 70% der Gefragten mit Ja stimmen, wenn sie in einer Volksabstimmung über den Beitritt zur EU entscheiden könnten, und nur 16,2% würden dagegen stimmen.

Huntingtons zweite Vorbedingung ist also erfüllt. Es ist allerdings weniger klar, ob die dritte Vorbedingung ebenfalls folgen wird: Sind die Europäer – die politischen Eliten wie die Durchschnittsbürger – willens, die Türkei als moderne muslimische Demokratie zur EU zuzulassen – auch wenn sie sie vielleicht nicht mit offenen Armen empfangen? Die hitzigen Debatten in ganz Europa zeigen deutlich, dass der „Islam“ und alle seine verzerrten Darstellungen als das „Andere“ der westlichen Kultur ein echtes Hindernis sind, und zwar ein viel größeres Hindernis als die Frage, inwieweit die Türkei bereit ist, die scharfen wirtschaftlichen und politischen Beitrittskriterien zu erfüllen, die für alle anderen neuen Mitglieder gleichermaßen gelten. Sowohl innerhalb als auch außerhalb der Türkei wird der AKP von Kritikern unterstellt, sie sei fundamentalistisch und unterminiere den kemalistischen Säkularismus, indem sie ihre Religion in die Öffentlichkeit bringe; und diese

Kritik wird geäußert, obwohl die AKP einen „politischen Islamismus nach dem Muster des Nahen Ostens“ explizit ablehnt.

Kritiker wie Bassam Tibi vertreten die Meinung, dass der AKP nicht zu trauen sei und dass ihre Strategie, sich für eine Demokratisierung und Europäisierung einzusetzen, nur ein Vorwand sei. Doch dieses Argument ist nur dann glaubhaft, wenn man von der Annahme ausgeht, dass das AKP-Projekt des EU-Beitritts, ihr neuer Diskurs über Menschenrechte, Demokratie, Zivilgesellschaft und Rechtsstaatlichkeit und all die demokratischen Reformen, die sie durchgesetzt hat, nur Ablenkungsmanöver von „pseudodemokratischen“ Islamisten sind, deren wahres Ziel darin besteht, einen islamistischen Staat unter der Herrschaft der *sharia* zu errichten. Die gesetzliche Europäisierung, d. h. die Anpassung des türkischen Verfassungs- und Rechtssystems an europäische Standards, würde dann nur der Demontage des säkularistischen Sicherheitsrats der Türkei dienen, der immer noch vom Militär als Hüter der kemalistischen Ordnung kontrolliert wird – was das Einzige wäre, das sie auf dem Weg zur absoluten Macht im Staat noch behindern würde. Ich finde diese Argumentation vollkommen unglaubwürdig. Selbst wenn man einräumen würde, dass dies die verborgene Agenda der Islamisten nach der Erfahrung des Militärputschs von 1997 wäre, sollte es dennoch auf der Hand liegen, dass die Taktik einer gesetzlichen Europäisierung niemals das strategische Ziel, nämlich die Etablierung eines islamistischen Staates, erreichen könnte.

Offiziell begründet die EU ihre Weigerung, die Türkei aufzunehmen, mit dem Verweis auf die unzulängliche Menschenrechtssituation in der Türkei. Aber es gibt auch einige nicht sehr subtile Hinweise, dass Europa, so säkular es sich nach außen auch geben mag, im Innern immer noch zu christlich ist, um sich ein muslimisches Land als Teil der europäischen Gemeinschaft vorstellen zu können. Man fragt sich, ob die Türkei eine Bedrohung für die westliche Kultur darstellt oder vielleicht eher eine unangenehme Erinnerung an die kaum verschüttete und dennoch unausdrückbare, angstbesetzte christliche Identität eines „weißen“ Europa. Die öffentlichen Debatten in Europa um den Beitritt der Türkei haben gezeigt, dass eigentlich Europa das „zerrissene Land“ ist, zutiefst uneins in Bezug auf seine kulturelle Identität und nicht in der Lage, die Frage zu beantworten, ob eine europäische Identität – und damit seine inneren und äußeren Grenzen – vom gemeinsamen Erbe des Christentums und der westlichen Kultur bestimmt werden sollen oder von Europas modernen, säkularen Werten: vom Liberalismus, von universellen Menschenrechten, von der politischen Demokratie und einem toleranten und inkludierenden Multikulturalismus. Natürlich können sich die liberalen, säkularen Eliten Europas öffentlich der

Definition des Papstes nicht anschließen – er definiert die europäische Kultur als eine Kultur, deren Wesenskern das Christentum ist. Doch gleichzeitig können sie auch nicht über die unausgesprochenen „kulturellen“ Vorbedingungen reden, die die Integration der Türkei zu einem so schwierigen Thema machen.

In einem rapiden, drastischen Prozess der Säkularisierung, der mit dem Erfolg der europäischen Integration zusammenfällt und der daher die europäische Moderne mit der Säkularisierung in eins setzt, haben die Europäer ihre traditionellen und historisch gewachsenen christlichen Identitäten abgeworfen. Sie sehen sich jetzt mit der paradoxen und verzwickten Situation konfrontiert, den umgekehrten Prozess in der Türkei beobachten zu müssen, und das macht ihnen Sorgen. Je „moderner“ oder zumindest demokratischer die türkische Politik wird, desto stärker wird sie öffentlich muslimisch und weniger säkularistisch. In ihrer Entschlossenheit, der EU beizutreten, meldet die Türkei unerbittlich ihren Anspruch oder ihr Recht an, sowohl wirtschaftlich als auch politisch ein vollkommen europäisches Land zu werden, während sie gleichzeitig an ihrem eigenen Modell einer modernen muslimischen Kultur arbeitet. Genau dieser Anspruch, ein modernes europäisches und gleichzeitig kulturell ein muslimisches Land zu sein, bringt die europäischen Kulturidentitäten durcheinander, die säkularen wie die christlichen gleichermaßen.

#### Diasporagemeinden muslimischer Immigranten im Westen

Das Schreckgespenst von Millionen türkischer Staatsbürger, die bereits in Europa sind, aber nicht zu Europa gehören, macht das Problem nur noch plastischer. Viele von ihnen gehören zur zweiten Generation der Einwanderer und sind gefangen zwischen dem alten Land, das sie zurückgelassen haben, und ihren europäischen Gastländern, die nicht in der Lage oder willens sind, sie ganz zu integrieren. „Gastarbeiter“ kann man ökonomisch integrieren, mit Erfolg. Sie können sogar das Wahlrecht bekommen, zumindest auf kommunaler Ebene, und sich als Muster- oder wenigstens als Normalbürger erweisen. Aber können sie die ungeschriebenen Regeln der kulturellen Mitgliedschaft in Europa einhalten und deren Prüfungen bestehen, oder müssen sie Fremde, letztlich „Fremdarbeiter“ bleiben? Kann die Europäische Union neue Bedingungen für die Art von Multikulturalismus schaffen, den die nationalen Gesellschaften, aus denen die EU besteht, nur so schwer akzeptieren können? Die Frage der europäischen Integration der Türkei ist implizit unlösbar mit der Frage der gescheiterten Integration muslimischer Immigranten verknüpft. Gleichzeitig wird die Art und Weise, in der Europa diese beiden Probleme löst, nicht nur

die kulturelle Identität Europas bestimmen, sondern auch darüber entscheiden, welche Rolle Europa in der neuen Weltordnung spielt, die gerade entsteht.

Nach dem 11. September gab es eine Reihe von Entwicklungen – der globale Krieg gegen den Terror, ein wachsendes und sichtbares globales Netzwerk der Muslime und zunehmende globale Diskurse, sowohl unter den Muslimen als auch über den Islam, über die Verschleierung und den islamischen Fundamentalismus. All dies ist zu einer panischen Angst verschmolzen, die man nicht anders als „Islamophobie“ bezeichnen kann, insbesondere für Europa. Fremdenfeindlicher Nativismus, der sich gegen die Immigranten richtet, die konservative Verteidigung der christlichen Kultur und Zivilisation, säkularistische, antireligiöse Vorurteile, die liberal-feministische Kritik am muslimischen, patriarchalen Fundamentalismus und die Angst vor islamistischen Terrornetzwerken werden in ganz Europa unterschiedslos zu einem einheitlichen, antimuslimischen Diskurs fusioniert. Dass die Einwanderergruppen und die sie beherbergenden Gesellschaften aufeinander zugehen, was für die erfolgreiche Integration der Immigranten notwendig wäre, wird durch diesen Diskurs praktisch unmöglich gemacht. Die Parallelen zum antikatholischen Nativismus seitens republikanisch gesinnter Protestanten in Amerika Mitte des 19. Jahrhunderts sind in der Tat erstaunlich. Der heutige Diskurs über den Islam als einer antimodernen, fundamentalistischen, nichtliberalen und undemokratischen Religion und Kultur, in dem alles in einen Topf geworfen wird, ist wie ein Echo des Diskurses über den Katholizismus im 19. Jahrhundert. Neu und anders dagegen ist die Stärke der säkularen Identitäten Europas.

Außerdem hat die europäische Konzeption einer einzigen universalen, säkularen Moderne ernsthafte Auswirkungen auf die Konzeptionen der entstehenden globalen Ordnung und auf die umstrittenen Definitionen des Westens und der vielgestaltigen Ausprägungen seiner Moderne. Auch ist die Pluralität der modernen, in vielfachen Wechselbeziehungen stehenden kulturellen Dynamik nicht erkannt worden. Es ist nicht zufällig, dass der Diskurs über den globalen, säkularen Kosmopolitanismus ein europäisches Paradigma ist, während die Diskurse, die sich in Amerika entwickeln, entweder evangelikale und imperiale Mobilisierungen sind, auf dass das Böse ausgerottet und die Welt für die Demokratie sicher gemacht werde, oder realistische Warnungen vor einem globalen Kulturkampf zwischen dem Westen und dem Rest der Welt. Keine der beiden Diskurse werden aber zu jener Form von Dialogen zwischen den Kulturen führen, die erforderlich wäre, um die verschiedenen muslimischen Aggiornamenti wahrnehmen zu können und die vielfältigen Ausprägungen der muslimischen Moderne kreativ einzubinden.