

Globalisierung, Modernität, nicht-westliche Zivilisation

Das Unternehmen Soziologie ist angesichts der Wandlungen, die die Welt in den letzten vier Jahren vollzogen hat, zunehmend ratlos. Mit dem realpolitischen Ende des Sozialismus scheint das Ende einer als genuin »sozial« bestimmten Motorik der modernen Welt angebrochen und damit eine neue Form der kaum mehr rein soziologisch bestimm- baren Dynamik herangewachsen zu sein: Die zivilisationsgebundenen und kulturellen Unterschiede gelten mehr denn je als die bestimmen- den Komponenten der weltgesellschaftlich definierten »neuen« Dy- namik (Tiryakian 1994). Das Folgende versteht sich – mit der ein- schränkenden Bescheidung auf Konfigurationen, die das Beispiel der neuen zivilisatorischen und weltgesellschaftlichen Bedeutung des Is- lams setzt – als Beitrag zu einem sich immer stärker als dringlich er- weisenden soziologischen Analyse-Projekt, das sich Austauschprozes- se zwischen den Zivilisationen und Kulturen und über Nationalstaats- grenzen hinweg zum Gegenstand zu machen hätte (vgl. etwa Albrow 1990; Archer 1991; Smart 1994).

Eine Facette der Wirkung des Weberschen Paradigmas in der Theo- rie der Moderne ist die Vorstellung, daß Rationalisierung und Diffe- renzierung die bestimmenden Komponenten des modernen gesell- schaftlichen Prozesses sind (Eder 1992: 320f.; Tiryakian 1992: 79). Kann sich diese Vorstellung im Zeichen des globalisierten kulturellen Diskurses erneuern? Bevor man nach Überlegungen und Ansätzen zur Harmonisierung der durch Beschwörung zivilisatorischer Traditionen in den einzelnen Kulturen eingeleiteten Identitätssuche einerseits und den Kernelementen moderner sozialer Differenzierung sucht, ist die Frage nach der kulturübergreifenden, transnationalen Vergesellschaf- tung zu radikalieren: Welche »Eigenlogik« entwickelt sie? Danach stelle ich mir die Frage: Was haben Identitätspolitik und soziale Diffe- renzierung miteinander zu tun?

Wenn sich im Orient und im Okzident soziale Welten zunehmend »orientalisieren«, so ist damit eine Bewegung angedeutet, die man nur ungenau mit dem Begriff der »Wertsimulation« einfangen kann. Nichts was noch »Wert« und »moralische Norm« erheischt, kann sich noch ungebrochen auf kulturelle Urvisionen beziehen. Am Beispiel des Islams ist zu fragen, in welche Richtung die Simulation religiöser

Urvisionen sich im Zeichen des kulturübergreifenden Diskurses entwickelt. Kann das instrumentelle Umspielen und Nachspielen solcher Visionen noch auf Rationalisierung in jenem von Weber in die Soziologie eingeführten Sinne bezogen werden?

Schließlich will ich auf einer dritten Ebene zeigen, wo die Spannungen liegen, die möglicherweise neuen Richtungen und Widersprüchen den Weg öffnen. Wenn es auch unmöglich scheint, daß diese zu neuen politischen Blockbildungen führen, so ist doch die relative Bedeutung der dauerhaften Konstitution von Symbolwelten, jenseits von Funktion und Regulierung eine sich offenbar durchsetzende »alternative« Form der Modernität.

Identitätspolitik, soziale Differenzierung, Modernität

I

»Identitätspolitik« ist ein Schlüsselwort des modernen sozialtechnischen und politischen Krisenmanagements. Die ökonomisch begründete Interessenpolitik der gesellschaftlichen Schichten und Gruppen erscheint dagegen fast als eine historische Kategorie von heute minderen Rang. Als hätte sich die westliche Moderne einer alten Devise ihrer östlichen Kritiker gebeugt: Modernität gilt mehr denn je als eine den bloßen Materialismus überwindende Bindung der Interessen an kulturelle Werte.

Aus der Literaturflut, die diese These nahelegt, sei Charles Taylors streitbarer Essay »The Ethics of Authenticity« von 1992 hervorgehoben: Für Taylor stellt die Forderung nach kultureller Anerkennung eine eigenlogische Dimension gesellschaftlicher Integrationsprozesse dar und hat selbst höheren Kohäsionswert als der Überlebenskampf und die Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse. Anerkennung, ja Gleichstellung, die kulturelle und ethnische Minoritäten ebenso wie strukturell Marginalisierte heute stellen, schlummern, wie Taylor überzeugend argumentiert, tief in den Strukturen der modernen Form der Vergesellschaftung. Wo sich traditionelle symbolische und askriptive Muster der Statuszuweisung auflösen, sieht der Einzelne sich in einer unbestimmten und ambivalenten Stellung gegenüber der Gesellschaft, »Beruf« und »Geld« können, so scheint es, Ehre und moralische Sicherheit nicht ersetzen. So werden Forderungen nach kultureller Identität und sozialer Anerkennung laut. Sie funktionieren auch als Bin-

demasse für neue Formen sozialer Kohäsion. Kulturelle Selbstbestimmung wird als Mittel der Anerkennung von Gleichwertigkeit zu einem Problem sozialer Ordnung (Taylor 1992: 59).

II

Identitätsdenken ist in vieler Hinsicht jedoch noch viel radikaler als Taylor annimmt. Denn wenn man den philosophischen Diskurs der modernen Ethik verläßt und sich konsequent seiner soziologischen Wirkungsweise annimmt, verdichtet sich die Vorstellung, daß Identitätspolitik letztendlich einem alles umfassenden Gesetz gesellschaftlicher Konstitution folge, ja selbst Ausdruck eines solchen Gesetzes sei. Dieser Idee scheint Niklas Luhmann in einem bisher unveröffentlichten Aufsatz nahe zu kommen, indem er über kulturelle Einbezugs- und Ausgliederungsmechanismen bestimmte soziale Differenzierungsprozesse als Formen der Systemintegration der Gesellschaft identifiziert. Luhmanns Beschreibung der Effekte der Inklusion und Exklusion läßt sich als soziologischer Versuch verstehen, das Konzept der sozialen Differenzierung unter den Gesichtspunkt kultureller Eingliederungs- und Ausgrenzungsprozesse zu stellen. Es wird damit ergänzt und erweitert, indem erstmals unterschiedliche Formen sozialer Differenzierung aus den Wirkungen der selbst- und fremdreferentiellen Mechanismen herzuleiten sind (Luhmann 1992). Luhmann sieht dabei das Problem, daß die Inklusions- und Exklusionsmechanismen im Prinzip »auf Kosten der funktionssystemspezifischen Rationalitätschancen« wirken (ibid.: 16). Wie schon in seinen Studien zu Vertrauen und Religion (Luhmann 1973, 1982) wird auch hier nochmals deutlich, daß Luhmanns Differenzierungsbegriff ein Kulturbegriff ist, als wäre er gewissermaßen aus den einleitenden Paragraphen der Weberischen Religionssoziologie im V. Kapitel von »Wirtschaft und Gesellschaft« gewonnen (Weber 1980: 245-381). Luhmanns Begriff der Differenzierung hält im Grunde an Sinndeutungsprozessen, also an kulturellen Austauschprozessen fest. Inklusions- und Exklusionsmechanismen sind auf Identitätsbestimmung gerichtete Prozesse der Sinndeutung. Das soziale Funktionssystem, von Sinndeutung abhängig, ist deshalb auch von Inklusions- und Exklusionsmechanismen her bestimmt. Aus diesem Zusammenhang der Inklusion und Exklusion mit Identitätsdenken einerseits und sozialer Differenzierung andererseits erschließt sich der Radikalisierungseffekt des Identitätsdenkens an der

Basis gesellschaftlicher Dynamik: Die Differenzierung scheint auf eine strukturelle Dualisierung des »in« und »out« hinauszulaufen. Diese Dimension des Luhmannschen Ansatzes ist für das Verständnis kulturübergreifender Prozesse außerordentlich bedeutsam. Nicht nur läuft das Ganze auf die Schwächung funktionssystematischer Rationalitäten hinaus, sondern aus der Position des »out« werden andere, als Alternative gedachte Rationalitäten entwickelt, die in einem medialen, gewissermaßen technisch-instrumentellen Zusammenhang zum »in« stehen.

III

Luhmanns Begriff der komplexen Gesellschaft ist jedoch keineswegs auf jenen Bruch zwischen moderner und vormoderner Kultur hin gedacht, den etwa Louis Dumont in so resoluter Rigidität konstatiert hat und der heute noch in gewisser Weise den Diskurs zwischen westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften bestimmt. Dieses Spannungsverhältnis hat sich in allen Gesellschaften durchgesetzt. Kulturelle Globalisierung setzt die Gegensätze zwischen »Ost« und »West«, modern und vormodern, in jeder Einzelgesellschaft durch, so daß sich Gesellschaft nicht mehr nur als kulturell eindimensionales, monolithisches Agglomerat bestimmen läßt. Der höchst komplexe interaktive Prozeß der Sinndeutung durch Selbst- und Gegenperzeption über Kulturgrenzen hinweg bedingt eine neue Systemrealität: Homogenität der Kommunikationsstruktur produziert die bipolare Aufteilung von holistisch verstandenen Symbolen und Grundideen westlicher Kultur und nicht-westlicher Gegenkultur. Wenn für Luhmann noch Inklusions- und Exklusionsmechanismen ein Medium, »das die ständige Neubildung von Formen« hervorbringt (ibid.: 14), darstellen, so läßt sich dies nicht auf die Bedingung der Komplexität multikultureller Gesellschaften übertragen, denn hier kann die Homogenität des Kommunikationsmediums nicht vorausgesetzt werden (obwohl die komparative Zivilisationsanalyse gerade ein homogenes, weil universalistisch klassifikatorisches System der Kommunikation unterstellt und dauernd reproduziert). Die über interkulturelle Interaktion konstituierten Formen der Eigen- und Fremdbestimmung sind selbst noch auf die Kodifizierung des Mediums gerichtet, wodurch ständig ein neues über absolute Kulturgrenzen hinweg sich entfaltendes Sinn- und Wertepertoire wechselhaft flottiert. Es handelt sich um ein Wechselspiel, das

einerseits basiskultureller Bindungen und damit dem Wertgefüge der Weltreligionen völlig enthoben ist, andererseits dieses aber gerade erst wieder zu reproduzieren hat. Im weltgesellschaftlichen Zusammenhang hat sich der Dualisierungseffekt der Inklusion und Exklusion in den Polen westlicher Moderne einerseits und nicht-westlicher Zivilisationen andererseits manifestiert. Globalisierte interkulturelle Interaktion löst diesen Gegensatz des polarisierten Referenzrepertoires tendenziell nur technisch, indem sie mediale Instrumentarien schafft, die die Gleichläufigkeit der Wirkungsmuster kultureller Rekonstruktion nur virtuell durchsetzt. Andererseits garantiert die relative technische Kohärenz der Interaktionsmedien, daß die Prinzipien und Wertgefüge der alten Zivilisationen sich unter einem nun peinlichst territorial zu denkenden Gesichtspunkt der Abgrenzung neu formieren. Der Fluß dieser Formenbildung mit seinen sich ablagernden Perzeptionsmustern und Grenzziehungen nimmt auf die Gestaltung des Funktionssystems einer Gesellschaft entscheidend Einfluß; sie rekonstituieren auch den diesem unterliegenden operativen Rationalitätsbegriff.

Orientalisierungen

IV

In dieser Reversion der Verhältnisse manifestiert sich zugleich ein Verlust des Zentrums. Damit ist Modernität nicht mehr aus der Form des Selbstbezugs abendländischer Kultur (oder jedes anderen Zentrums) heraus zu begreifen. Sie hat – wenn man hier gegen ein Wort von Habermas argumentieren darf – ihre »exzellente Stellung« verloren. »Universalisierung des Eurozentrismus« (Amin 1989) schafft Europa als Zentrum ab. Paradoxerweise gewinnt dadurch der Bezug auf das »Orientalische« an kultureller Kraft. Der einseitigen Vorstellung der Okzidentalisation der Welt, so wie sie noch Serge Latouche (1990) versteht, steht ein zumindest gleich wichtiger Prozeß der symbolischen und intellektuellen »Orientalisierung« gegenüber.

Blickt man auf die Wechselbeziehungen im Kulturaustausch mit Europa zurück, so wird deutlich, daß die nicht-westlichen Zivilisationen von Anfang an einerseits über die Negation abendländischer Affirmativität (d.h. Zurückweisung des westlichen Orientalismus und Aufbau eines eigenen »intrinsischen« Modernismus – Rahman 1982) oder andererseits über subtile Formen der fremdkulturellen Bestäti-

gung westlicher Kulturkritik (d.h. durch modernitätskritische Affirmation orientalistischer Visionen der eigenen Kultur – Iqbal 1954/1927; vgl. auch al-Attas 1978) in das Wechselspiel von Fremd- und Eigendefinition, das das Projekt der Moderne hervorbrachte, eingeschlossen waren (siehe hierzu das Kapitel »Islam als Selbstbegriff nicht-westlicher Moderne«, S. 103ff.).

In den einzelnen Weltreligionen wurden dabei auch Instrumentalisierungsmechanismen aktiviert, die über den äußeren Rahmen der symbolischen Dualisierung, Okzidentalisation hier und Orientalisierung dort, hinwegsprangen.

Bisher hat man häufig die kulturelle Instrumentalisierung vor allem dem Medium der sich universalisierenden Massen- und Konsumkultur zugesprochen (Pasolini 1978; Baudrillard 1982); neuerdings gewinnt man diesen Effekten der Massenkultur auch wieder Rückverzauberungswirkungen ab (Featherstone 1990, 1991).

Wir haben zu zeigen versucht, daß die Suche nach dem Authentischen jene Entwertungsmechanismen der radikalen Bindung des Jenseitsdenkens an diesseitiges Interesse im Sinne des absoluten westlichen Rationalismus auch in nicht-westliche Zivilisationen einbaut. Identitätsdenken gibt dem Instrumentalismus auf der Ebene der »Hochkultur« freien Lauf (Abaza/Stauth 1990). Wer den aus diesem Paradox der Orientalisierung erwachsenden Instrumentalismus ernst nimmt, darf eigentlich auch nicht hoffen, daß die moderne Identitätspolitik noch auf irgendwie ungebrochenes Kulturerbe, Werte und Visionen der alten Weltreligionen zurückgreifen kann. In diesem entscheidenden Punkt halte ich Eisenstadts These, daß das aus den Negationen sakraler Macht erwachsende Wertproblem der Kulturen der Achsenzeit und die säkularen Institutionalisierungen weltlicher Eschatologien in den Großen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts die Antinomien der Moderne auch in den nicht-westlichen Einzelkulturen noch bestimme, für ergänzungsbedürftig. So sehr Eisenstadt einerseits das Achsenzeit-Problem und die in den Revolutionen institutionalisierte Legitimität von Protest als Momente kulturtechnischer »Revolutionen« begreift, so sehr bleibt er andererseits bei der Vorstellung, man könne innere islamische Kulturvisionen insbesondere des Sektenwesens für den modernen islamischen Fundamentalismus noch als bestimmend heranziehen. Die sprachlose »Militanz«, die alles nicht-islamisch Kodierte ausradieren will, wird so zum spezifischen Wirkungs-

problem des an symbolischen Gewalttechniken haftenden islamischen Sektenwesens umgedeutet. Es geht hier nicht darum, Eisenstadt zu unrecht des einseitigen »Orientalismus« anzuklagen. Zu sehr ist er sich der Universalität der jakobinischen Techniken gegenüber allem »falsch« Kodierten, jener sprachlosen Militanz gegen alles »andere« in allen modernen Regimen bewußt. Doch bleibt diese Universalität gegenüber der Spezifität des einzelnen Kulturausdrucks von sekundärem Charakter. So erhellend Eisenstadts Analyse der Kulturinstrumente des »Fundamentalismus« ist, der kulturübergreifende Konstruktivismus bleibt als Komponente des Kultur- und Traditionsradikalismus unterbelichtet (vgl. Eisenstadt 1998). Dies gilt gleichermaßen für die Analyse der charismatischen Zwänge und der Erlösungsproblematik. Sie werden fast immer nur noch aus dem Kontext der »alten«, »originären« Grundprinzipien der Einzelkulturen heraus zu verstehen versucht. Wie nun aber sind in die Analyse der diskursiven und dialogisch-interaktiven Dimensionen der Rekonstruktionen »innerer« Werte der verschiedenen Zivilisationen die modernen reflexiven Techniken einzubeziehen? Die historisch-geistigen Tiefenstrukturen etwa des Islams können doch nur als Objekte solcher Techniken und Vermittlungsprozesse verstanden werden, nicht als Prinzipien, aus denen heraus sich die eigentlich mobilisierenden Kräfte kultureller Rekonstruktionsbewegungen, wie z. B. der Fundamentalismus, entwickeln. Lassen Sie mich dies im folgenden weiter erläutern.

V

Der konstante Zwang zum Wechselspiel zwischen interkulturell definierten Wir-Gefühlen ist – wie ich behaupten möchte – zum entscheidenden Faktor sozialen Wandels geworden. Zunächst drückt sich dies in den verschiedenen Formen der Rekonstruktion der alten Wertgefüge und Grundprinzipien der Weltzivilisationen aus. Es sind dies Rekonstruktionen des Selbstverständnisses, die über den Zugang zu den Machtzentren entscheiden, Nähe oder Ferne zum Zentrum kodieren. Dies alles begann mit dem Kampf um die »eigene«, »nationale« Geschichte und um die Rekonstitution der Grundprinzipien religiöser Orientierung. Die postkolonialen Eliten hatten sich darin noch ganz am Selbstbild der Unterdrückter von einst zu richten.

Die Art, wie »Europa« im Kontext islamischer Länder perzipiert wurde, ist ein spezifischer, in gewisser Weise jedoch auch ein modell-

hafter Fall, von dem ausgehend sich die Globalisierung kultureller Diskurse in der Nord-Süd- bzw. Ost-West-Dimension umfassend beleuchten ließe.

Das Bild Europas beeinflusste die auf die Ausformung nationalstaatlicher Strukturen gerichteten Interessen der »nationalen« Eliten. Für die institutionellen Prozesse, die rigide Säkularisierung des öffentlichen Lebens und die hierdurch vermittelten Prozesse der sozialen Differenzierung stand Europa Pate (vgl. Lapidus 1985). Es ist die perzipierte Vision »Europas«, die das Eigenverständnis der islamischen Welt tiefer geprägt hat als das eigene historische Gedächtnis oder deutlicher: Es ist das von Europa appropriierte Geschichtsbild, das alle Rekonstruktionen der eigenen Geschichte prägt (Laroui 1977). Die appropriierte Geschichte wirkt technisierend und instrumentalisierend zurück. Entsprechend sind »Orientalismus« (Said 1977) und »Eurozentrismus« (Amin 1989) universelle Effekte der kulturellen Deprivation. Wenn europäische Identitätspolitik erst die Kolonisierung der nichteuropäischen Welt möglich machte, so mündete die provozierte Forderung nach kultureller Anerkennung der Kolonisierten in einen radikalisierten Zwang zur Selbstbehauptung. Sie trieb die Nichteuropäer nicht nur zur Nachahmung, sondern auch in den Sog eines komplementären Wechselspiels: »Europa« heißt auch, die Suche nach einer »eigenen«, einer verlorengegangenen, »großen« Vergangenheit politisch und kulturtechnisch zu radikalisieren. Symbole und Inhalte der »eigenen« Kultur werden so dauerhaft mit »fremden« Mitteln rekonstruiert. Die Politik der Gleichberechtigung hat im Zeichen antikolonialen Protests neue Orientierungspunkte in den alten Zivilisationen gesetzt. Webers alter Gedanke, daß die Wertneutralität des modernen rationalistischen Funktionssystems die Suche nach und den Wettstreit über letzte Werte erneut provoziert, nimmt solche Prozesse reflektierend vorweg. Dieser Wettkampf erklärt, warum aus dem antikolonialen Kampf heraus in letzter Instanz die religiösen Traditionen der »eigenen« Zivilisation als alternative Wertorientierung zum Westen wieder aufgenommen werden mußten. So trägt der moderne Kampf um letzte Werte auch dazu bei, den bildlichen und normativen Zivilisationsbestand zu totalisieren, selektiv einzuholen, zu erneuern und zu befestigen. Im Rückbezug auf letzte Werte werden neue »Rationalitäten« als Orientierungspunkte für politische, wirtschaftliche und gesell-

schaftliche Entwicklungen gesetzt. Dies ist ein Effekt Europas. Nicht-westliche Kultur macht ihn sich zu eigen.

VI

»Orientalisierung« ist bereits ein soziologisch instrumentalisierter Begriff des europäischen Identitätsdenkens und mit dem Kulturwertballast europäischer Kontinuitäten behaftet. Aber es geht mir hier vor allem um die kulturtechnische Seite der »Orientalisierung«, um kulturübergreifende »orientalistische« Konstruktionen.

Neben »Geschichte« ist – wie oben bereits angedeutet – »Religion« eine zentrale Komponente der Identitätspolitik. Zieht man die spezifisch humanwissenschaftlichen Begründungen seit dem frühen 19. Jahrhundert in Betracht, so kann man feststellen, daß Begegnung und Auseinandersetzung mit den Religionen der nicht-abendländischen Welt – der Islam hat hier eine bedeutende Sonderstellung – eine ganz entscheidende Dimension der Aufklärung darstellt. Nicht nur wurde, wie von Lessing, die Toleranzidee als kulturübergreifend ausgelegt, sondern die Entwicklung der Menschheit als Ganzes in historisch und religiös begründeten Zivilisationsebenen erstmals durchdacht. Die Universalgeschichten Herders, Schlegels und Hegels setzen die perspektivischen Grundlagen, mit denen ein standardisiertes Zivilisationsdenken global angewandt wird. Von hier an sind es immer nur normative Standards, die Vergleich und Interaktionsform zwischen den Kulturen universell beherrschen. Man kann die instrumentellen Folgen dieses Denkens am Beispiel der spezifisch deutschen humanwissenschaftlichen Begegnung mit dem Islam erläutern. Von Anfang an stand der Islam in einem komplementären Verhältnis zu den Innerlichkeitskonstruktionen der Aufklärung und in einem spezifischeren Sinne der Romantik. Dabei zeigt sich, daß der deutsche Orientalismus, gerade weil er nur mittelbar der praktischen politischen Dominanz diene, den Schwerpunkt nicht so sehr auf die äußerliche, selektive Inkorporation exotischer Gebilde und Symbole setzte, sondern auf der Affirmation eigener, innerer Kulturprinzipien beruhte. Die auf Text gebaute, hermeneutisch orientierte Fremderfahrung führte zur Essentialisierung und sodann Kategorisierung der eigenen Werte gegenüber dem Fremden. Ja, das Fremde war dann nur in solchen Kategorisierungen denkbar, die Selbsterfahrung zuließen. Von Schlegel bis hin zu

Weber läßt sich eine Denkfigur verfolgen, mit der einerseits der frühe Islam als »natürliche« Religion, als Religion der Kulturerneuerung rational begreifbar, andererseits aber der auf Basis eines wissenschaftlichen Lehrsystems begründete Islam der Orthodoxie und der Blütezeit als alt-orientalisch, despotisch und irrational zurückgewiesen wurde (vgl. Staath 1993: 101ff.). Das Beispiel des deutschen Orientalismus des 19. Jahrhunderts vermittelt auch, daß die selektive Bestimmung von Kulturprinzipien in der Fremdkulturerfahrung zugleich auf nach innen wirkende Formen der Selbstkonstitution zielt. Das in dieser Zeit aufkommende soziologische Denken blieb davon nicht unberührt. Es hat das theoretische Verhältnis zum Islam in abstrakten Tiefenstrukturen des Abendlandes zu reflektieren versucht (ibid.: 154ff.).

Der marokkanische Historiker Abdallah Laroui hat zum Beispiel in einem erstmals 1967 erschienenen Buch »L'idéologie Arabe contemporaine« festgestellt, daß das moderne arabische Denken sich selbst immer nur durch das Sichabheben vom Okzident, durch die Negation des Anderen, definiert habe und leitete davon die Forderung ab, daß die arabische Suche nach dem Selbst eine fundamentale Kenntnis der Geschichte des Begriffs des Okzidents beinhalten müsse (Laroui 1977: 4). Daß nun seinerseits der Okzident sich durch die Abgrenzung zum Orient selbst begriffen habe, war eine mit Vehemenz vorgetragene These des Arabo-Amerikaners Edward Said (1977). Und die Verketzung geht so weit, daß die Araber auf der Suche nach ihrem Selbst affirmativ ein vom Okzident geprägtes orientalistisches »Selbst«-Bild übernehmen und einem »Orientalism in reverse« (al-Azm 1981) anzuhängen scheinen.

VII

Unzweifelhaft schufen die wachsenden globalen Intensitäten und Interaktionen zu den neuen Begriffen von »Geschichte« und »Religion« eine internationale Arena kulturellen Wettbewerbs, in der ein Spiel der Entwertung des Fachorientalismus in instrumentalisierbare Bilder der kulturellen Rekonstruktion vor sich ging. Webers selbstreflexive Sichtweisen stellen ein eigenes Feld der Entfaltung dieses Instrumentalismus dar. Die doppelt gelagerte Wirkungsgeschichte des Weberischen Werkes unter nicht-westlichen Intellektuellen zeigt den Weg, auf dem sich dieser Mechanismus kulturübergreifend durchsetzte. Einerseits bezieht sich diese Wirkungsgeschichte durchaus auf Webers

»Scheinobjektivismus«. Durch ihn wurden »verstärkt nativistische, die eigenen Kulturwerte verteidigende Strömungen gegen die Abwertung der eigenen Traditionen« wach gerufen (Schmidt-Glntzer 1988: 82). Man kann hier auch auf den generell affirmativen Charakter der Kulturosoziologie Webers hinweisen. Sie stellt in der Tat eine bedeutende Wende zur Konstruktion eines modernen Gesellschaftsbildes und der Bezeichnung der Charaktereigenschaften des modernen Menschen dar (Stauth 1993a). Auf der anderen Seite ist Webers Einfluß so groß, daß eben nicht nur sein Scheinobjektivismus, sondern gerade auch jene andere, gegenüber der Entwicklung des okzidentalen Rationalismus so skeptische, ja pessimistische Haltung schon lange in den Abwehr- und Rückwendungstendenzen der nicht-westlichen Intelligenz wirksam war. Dieser alternative Bezug zu Weber läßt sich schon früh etwa bei so einflußreichen Orientalen wie z. B. Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman und Syed Naguib al-Attas verfolgen (Stauth 1993c). Die Art, wie sowohl Webers affirmativ-objektivistische Kulturosoziologie als auch sein Kulturpessimismus die traditionalistischen Revitalisierungsströmungen beeinflussten, ist Ausdruck des sich universalisierenden Instruments selbstreflexiven Denkens und bedarf sicher der detaillierteren Beachtung in der Begründung jeder kulturübergreifenden Soziologie.

VIII

Eine dritte Ebene orientalisierender Rekonstruktion deutet sich jenseits des west-östlich verlaufenden Bandes kultureller Wechselbeziehung an. Unterhalb des Mantels, den die historische Dominanz des Westens auf die Beziehungen der Kolonialvölker untereinander legte, fanden Austauschbewegungen zwischen den beherrschten Völkern und ihren Kulturen statt. Die Verteilung selbstreflexiver Fragestellungen fand also auch ohne den unmittelbaren Einfluß »Europas« statt, obwohl, wie etwa im Falle des niederländischen Islamgelehrten Snouck Hurgronje, bei der Entwicklung einer Vorstellung von einem richtigen Islam im Zentrum (Mekka) und einem lernbedürftigen Islam an der Peripherie (Indonesien) dies oft nicht ohne europäische Einmischung vor sich ging. Aber der Begriff der Modernität hat dabei eine gewisse Erosion erlitten. Es handelt sich nicht mehr um eine Einbahnstraße auf westliche Standards hin. Vielmehr muß die Diversität interregionaler und interkultureller Interaktionen auf der Süd-Süd-Schiene stärkere Beachtung finden. Ägyptische und indische Sozialphiloso-

phen und Literaten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts spielten eine entscheidende Rolle bei der Ausbreitung selbstreflexiven Denkens in Asien und Afrika. Später, wie etwa nach der Konferenz von Bandung, war der institutionalisierte Erfahrungsaustausch zwischen verschiedenen Modernisierungsprozessen ein entscheidender Faktor gegenseitiger Perzeptionen (Abaza 1994). Wie der Austausch über Modernisierungspfade in Fragen an »eigene« Kultur und Geschichte umgesetzt wurde, entzog sich westlicher Dominanz. Das breite Feld der gegenseitigen Übernahme bestimmter politischer Prinzipien, Regierungs- und Legitimationstechniken, Definitionen von Religion, Nation etc. stellt hier eine eigene Dimension der Modernität dar (Robertson 1992).

Die instrumentellen und simulativen Auswirkungen der vermittelnden und interaktiven Aspekte des Modernitätsdenkens sind noch nicht in einer Weise untersucht worden, die den faktischen Intensitäten der Globalisierung interregionalen und kulturübergreifenden Austausches Rechnung trägt.

Globalisierung als Standardisierung von Kulturtechniken

Vielleicht lassen sich aus dem, was bisher zum Interaktionsverhältnis von Islam und westlichem Rationalismus gesagt wurde, einige generalisierbare Wirkungsweisen der globalisierten Identitätslogik bestimmen.

Alle drei Komponenten der Rekonstruktion »innerer« Kulturwerte, die selbstreflexive Rückblende des Fachorientalismus, die Wirkungsgeschichte von Webers Fragen an nicht-westliche Religionen und die perzeptiven Austauschmuster in der Süd-Süd-Dimension zeigen, daß, wenn das Wechselspiel der Identitätspolitik einmal gesetzt ist, es immer eigentlich nur sekundär um innere historische Kontinuitäten geht. Hauptelement der modernen Kulturdynamik bleibt der Konstruktivismus, der sich aus dem offenen, strategisch-instrumentellen Kontext des Kulturaustausches heraus entwickelte.

Wir können einerseits festhalten, daß in allen Weltreligionen selbstaffirmative Formationsprozesse in Prozesse der alternativen Modernitätsbildung münden. Andererseits ist die Bedeutung solcher kultureller Transformationen für den Strukturwandel der Gesellschaften zu bestimmen.

Der instrumentell-strategische Apparat der kulturellen Rekon-

struktion und der Apparat der rekonstruierten Werte treten in Gegensatz zueinander. Man scheint vor einem schier unauflösbaren Dilemma zu stehen: Einerseits haben wir die verschiedenen »inneren« Visionen von Charisma als Grundvoraussetzung der Souveränität in den verschiedenen Einzelkulturen, andererseits die Vorstellung, die Moderne lasse nur noch gebundenes, gewissermaßen bürokratisch »routinisiertes« Charisma zu, reproduziere aber dabei einen fast allgemeinen Zwang zum Charisma. Einerseits haben wir die alten soteriologischen Visionen der Weltreligionen, andererseits ist das, was Tiryakian als säkulare Eschatologie bezeichnet, ein wichtiges Element der »Technology of Governance« des universell etablierten Nationalstaats.

Einerseits haben wir die universelle Reduktion der sozialen Kommunikation auf Symbol und Vision durch die neuen Medien, andererseits gilt gerade das visionäre und symbolische Potential als das eigentliche Reservoir »vormoderner« und nicht-westlicher Zivilisationen. Lassen sich diese Widersprüche analytisch lösen? Es scheinen mir ein paar vorläufige Bemerkungen angebracht.

IX

Zwang zum Charisma: Um erläuternd anzuzeigen, worum es geht, sei auf Adorno verwiesen, der ja schon in einer frühen Schrift auf die Gegensätze zwischen dem in Tat und Leid sich mit der Natur versöhnenden Menschen einerseits, und dem verinnerlichten, sich abhebenden, selbstreflektierten, im Grunde aber »objektlosen« Menschen herausschleift. Die Eigenlogik der Entwicklung von Modernität ist für Adorno im Grunde diesem Gegensatz geschuldet. Das Paradox des Identitätsdenkens ist, daß es sich gewissermaßen um eine in der Not der Vereinigung und Abgehobenheit geborene Erfindung des »objektlosen Subjekts« handelt: Um ein notwendiges, aber immer wieder alles »Wirkliche« verfälschendes Instrument kultureller Produktion (Adorno 1969/1974). Zur Konstitution des »objektlosen Subjekts« ist ein generalisiertes, routinisiertes, charismatisches Selbstverständnis notwendig, das erst die ekstatische oder ersatzekstatische Herauslösung des Menschen aus der gegebenen Welt der Objekte und dem gelebten Alltag ermöglicht.

Ein Beispiel der intermediären, orientalisierenden Wirkungen der Moderne ist das generalisierte instrumentelle Verhältnis, das der durch die von der universellen Einrichtung des Nationalstaats ausgehende

Zwang zur Charismatisierung schuf. Teilhabe an Modernität konnte so oft nur über diesen Zwang vermittelt werden.

Weber hat diese Wirkung der Moderne früh erkannt. Gesellschaftliche Transformation läßt sich, folgt man Weber, in einer schicksalhaften Entwicklungsgeschichte des Charismas bestimmen. Das sich im Sinngebungsprozeß selbstversichernde Ich bedarf der äußerlich gestützten, habituellen Dauerhaltung. Hierin begründen sich in abendländischer Durchsetzungsform des Charismas unveräußerlich gewordene Rechte des Individuums. Der moderne, von der Aufklärung geprägte Vernunftbegriff trägt dem in säkularisierter Form des Charismas Rechnung und instrumentalisiert zugleich das sozial immer breiter verankerte Charisma im Dienste der Bürokratisierung. Über das so routinisierte Charisma können normative Standards im Interesse sozialer Bewegungen und intellektualisierter Gruppen gegen heteronome Akteure, Handlungszusammenhänge und Traditionen geschützt werden (Robertson 1982: 9). Für die komparative Bestimmung der Rolle der Weltreligionen in diesem für die Moderne so entscheidenden Transformationsprozeß ist von Bedeutung, daß auch die modernen buddhistischen, hinduistischen, konfuzianischen und islamischen Revitalisierungsbewegungen, wie immer die konkreten Formen ihrer gesellschaftlichen Einbettung auch sein mögen, eine moderne Reorientierungs- und Ordnungsfunktion übernehmen. Sie dienen, wie Riesebrodt zu recht behauptet, der ambivalenten Funktion »Strukturprobleme moderner Gesellschaften, die keineswegs als gelöst bezeichnet werden können« zu benennen (Riesebrodt 1990: 251). In den vertikal stark segmentierten islamischen Ländern etwa – alle mit einem hohen agrarischen Bevölkerungsanteil und großen ethnischen und religiösen Minderheitsgruppen – stehen heute Fragen des Schutzes normativer Standards als Integrations- und Ordnungsinstrumente ebenso auf der Tagesordnung wie Stabilisierungs- und Delegitimierungsprozesse. Dies ist keine Frage der inneren charismatischen Orientierung und der Rationalisierungspotentiale des Islams, sondern eine Frage der Potentiale seiner Instrumentalisierung. So steht der rationale Buch-Fundamentalismus, der an Traditionen der Orthodoxie anknüpft, heute unter dem gleichen nivellierenden Zwang der Nationalstaatskultur wie der im Sufismus begründete charismatische Erlebnis-Fundamentalismus. Entscheidend ist, daß der institutionalisierte, kompetitive Zwang zum Charisma die Instrumente der verschärften Trennung und Ab-

grenzung solcher Traditionen erst liefert (Riesebrodt 1990: 22; vgl. auch Gellner 1981: 131-48).

Im routinisierten Charisma des Amtes – um das es hier geht – wird in nicht-westlicher Zivilisation ein abendländisches Kulturwerkzeug mit allen parodistischen und simulativen Effekten wirksam. Es wird nunmehr aber nur als intuitives und symbolisches und nicht als instrumentell destruktives Charisma interpretiert.

Die komparative Soziologie der Zivilisationen blickt an der Intensität solcher Effekte vorbei, weil sie Charismaformen aus inneren Rationalisierungen von Basisprinzipien herleitet und nicht aus generalisierten instrumentellen Zwängen.

Die charismatischen Notwendigkeiten der Moderne sind deshalb neu zu bestimmen: Sie folgen einer Doppellogik. Einerseits erscheinen die im Zeichen der modernen Selbstbehauptung aufgenommenen selektiven Bezugspunkte als unbelastete, »innere« Rekonstruktionen traditioneller Kulturbestände, andererseits folgen sie jedoch formalen, technischen und simulativen Mechanismen der Ausgrenzung, d. h. einer rigiden Logik der Dualisierung westlicher und östlicher Orientierungen.

Kollektivierte Diesseitigkeit der Heilserwartung

X

Wie erklären wir uns das Entstehen diesseitsgerichteter Heilsbewegungen in einer außerweltlich orientierten Obligationenreligion? Zunächst scheint es plausibel, daß der soteriologische Heterodoxismus der Achsenzeit auch im Islam gewirkt und ein totalistisches Sektenwesen, auf gewaltmäßige Umsetzung des Heilsdenkens, hervorgebracht habe (Eisenstadt 1994). Andererseits ist das islamische Sektenwesen für den modernen islamischen Fundamentalismus völlig irrelevant. Ich neige deshalb dazu, den intermediären und universell instrumentellen Charakter des fundamentalistischen Heilsdenkens hervorzuheben. Dies ist keine Frage der inneren Grundmuster des Islams oder der einzelnen Weltreligionen oder der inneren Instrumentalisierung der in ihnen angelegten Heilserwartungen und Erlösungsrichtungen. Heilsuche und der Hinweis auf die Transzendenz weltlichen Handelns, die Sakralisierungsversuche von Wissenschaft und Politik, sind Ausfluß

des globalisierten soteriologischen Diskurses der Moderne, nicht Ergebnis ungebrochener innerer Entwicklungen religiösen Denkens. Die Instrumente der säkularen Transposition von unterschiedlichen Formen der Heilsgewißheit in Recht und Wissenschaft etwa, die die Moderne anbietet, ist eine Lösungstechnik, die in allen Weltreligionen wirkt. Die Richtungen der kulturellen Lösungen, die sie hervorbringt, stellen auch noch die orientalischen sakral-spiritualistischen Revitalisierungen unter den kompetitiven Bedeutungszusammenhang universellen Ringens um säkulare Wertrationalitäten. Es ist diese Doppelstruktur, die kulturelle Globalisierung bedingt, nicht einseitiger Säkularismus.

XI

Im Wechselspiel des Kulturaustausches werden Basisprinzipien der Zivilisationen zu Hülsen, zu leeren Formeln der Selbstbestätigung der Akteure. Sie verlieren damit auch ihren inneren orientierenden Charakter. Mir scheint es gerade aus dieser Perspektive notwendig, kulturübergreifende Sozialforschung an der Tatsache dieses Formenwandels festzumachen, d. h. an den referentiellen Techniken interkulturell geprägter Rekonstruktionen. Damit steht auf verschiedenen Ebenen sozialen Wandels der sich eigenlogisch durchsetzende, selbstreferentielle Mechanismus des Authentizitätsdenkens mit seinen selektiven Mechanismen der Inkorporation und Ausgrenzung im Zentrum der Beobachtung.

Orientalisierung bedeutet neue lokale und nationale kulturelle Rekonstruktionen, die die Religion über den durch ihren globalen Status vermittelten Begriff erfährt: Das eigentliche Beobachtungsfeld bleibt dabei auf Techniken der Säkularisierung und der Resakralisierung beschränkt.

Luckmanns an Troeltsch und Simmel geschultes Paradigma der Säkularisierung ist symptomatisch: Säkularisierung des öffentlichen Lebens steht in engem Zusammenhang mit eigenartigen Resakralisierungsprozessen, insbesondere der inneren, lebensweltlichen Konstitution des modernen Individuums. Es handelt sich um eine verborgene, in den modernen Lebensstil eingebettete Sakralität, die, wenn sie sich in kollektive kulturelle Konstruktionsmechanismen transformiert, das Prinzip der inneren Heiligkeit des Individuums in ein Problem der sozialen Rekonstruktion der Religion verwandelt.

Es ist kaum zu übersehen, daß Orientalisierung nicht nur in den islamischen Ländern vorherrscht. Religion wird auch in anderen Regionen in den Kampf für nationale Interessen und in den Kampf um Partizipation am modernen Lebensstil und strategische Affiliationen im internationalen Wettbewerb eingebunden. Dabei spielen die Eintritts- und Öffnungspunkte in den Weltmarkt eine gewisse Rolle. Säkularisierungstechniken wie die Verbannung des religiösen Ritus aus dem öffentlichen Leben, die selektive Aufnahme einzelner religiöser Begriffe im Dienste säkularer institutioneller Begründungen, aber auch politische Strategien des Antikommunismus sind zunächst für nationale Formierungskämpfe kennzeichnend. In diesen Kämpfen wurden aber auch bereits die Grundlagen für Prozesse der Resakralisierung gelegt: Ökonomische Liberalisierung und soziale Selbstregulierung von unten führten auch zur symbolischen Überfrachtung des öffentlichen Lebens und Kollektivierung des religiösen Ritus. Am Staat vorbei wurden religiös bestimmte Formen der sozialen Regulierung rehabilitiert. Lokale Schlichtungstraditionen wurden neu in den Dienst des religiösen Rechts gestellt. Hier müßte ein systematischer Vergleich notwendig aufzeigen wie stark sich die unterschiedlichen sozialen Einbettungen der islamischen Bewegungen auf die Formen der Resakralisierung auswirken.

XII

Charismatisierung und Instituierung des religiösen Heilsdenkens behalten einen selbstreferentiellen Eigenwert und verbinden sich nicht mit funktionssystemischer Rationalität, wie die Apologien einiger Fundamentalismus-Forscher uns glauben machen wollen (vgl. Binder 1988; vgl. auch Stauth 1993b). Im Zentrum stehen deshalb Techniken symbolischer Rekonstruktion als Instrumente der Nationalstaatsbildung und der Durchsetzung bürokratischer Herrschaft. Regulative Techniken sind sekundär. Es ist kein Widerspruch, daß die Instrumentalisierung von Charisma und Erlösung mit der imaginären Aneignung und symbolischen Transformation der sinnlich wahrnehmbaren Welt einhergeht: Das bloß Konkrete, reale soziale Not und natürliches Leiden verschwinden hinter dem Schleier ästhetischer und symbolischer Repräsentationen. Perzeptionsformen natürlicher und sozialer Realität sind als Bargainingprozesse vor allem in der semiologischen Anthropologie diskutiert worden. Dabei wurden die lokalen Wissenssysteme

einer Rehabilitation unterzogen. Ist der Wissenspartikularismus erst einmal universell legitimiert, so trägt er zur Retraditionalisierung bei. Andererseits setzt sich dieser Partikularismus selbst nur über Monopolisierungen der interpretativen und imaginativen Macht durch. Es lassen sich ganz unterschiedliche Bargainingprozesse der »Realität« bestimmen: Wie sind Alltagsstrukturen, materielle Bedürfnisse und strukturelle Konflikte in diese Prozesse eingebunden? Liegt die Betonung der sozialen Kodes auf der Konstitution von Außeralltäglichkeit und religiöser Spiritualität, so gerinnt der Diskurs über Realität zur Farce symbolischer Repräsentation. Der Absolutismus visueller Reproduktionen der Realität bedingt so eine relative Immunisierung des Zentrums gegenüber alternativen Interpretationen. Der hier neu einsetzende Soziozentrismus läßt nur für kollektive Formen der Selbstinterpretation Raum. Malaysia ist der exemplarische Fall, in dem sich über solche Prozesse eine Spiritualisierung des politischen Diskurses im Zentrum durchgesetzt hat. Ein neues Entwicklungsmodell?