

# Religiöser Fundamentalismus zwischen Orient und Okzident: Religiöse Identitätspolitik und ihr Verhältnis zur Demokratie

## Globalisierung und Fundamentalismus

### I

Das Phänomen »Fundamentalismus« ist mit dem modernen Schicksal der Weltreligionen auf das engste verknüpft. Re-Ideologisierung und -Politisierung der Religion spiegeln ein ungelöstes Problem der Moderne wider, das selbst der »neuen Linken« wieder zum Thema wurde: die »politische Theologie« (Telos 1987). Denn auch in der säkularen, modernen Demokratie können Politik und Wissenschaft nicht gänzlich des religiösen Kerns entkleidet werden, mit dem einst ihre besondere Stellung im Wesen des modernen Nationalstaats begründet wurde. Fundamentalismus ist auch Ausdruck der Globalisierung dieses Widerspruchs.

Es ist dies in einen noch breiteren Rahmen zu stellen. Selbst wenn wir sie uns ohne den christlich-abendländischen Hintergrund denken, so sind die Dynamiken, die heute »Weltgesellschaft« formen, doch auf jenes soziale Segment der Aufklärung zurückzuführen, das sich unter der Prämisse der allgemeinen Gleichheit der menschlichen Natur und der Ziele des Menschen bildete und seither paradoxerweise kontinuierlich die Vielfalt partikularer Ausformungen von Kultur und Gesellschaft auch in der nicht-westlichen Welt weiterentwickelte.

Die konventionelle Soziologie, die Gesellschaft als nationalstaatliche soziale Ordnung versteht, tut sich schwer, globale Ordnungsprobleme und Gesellschafts-Dynamiken zu erfassen. Im allgemeinen herrscht in den herkömmlichen Sozialwissenschaften die Vorstellung von einer tintenklecksartigen Ausbreitung der in der westlichen Moderne entwickelten Gleichheitsidee vor. Man vergißt dabei die kulturgeschichtliche Besonderheit der Entstehungsgeschichte Europas, die Dumont (1986) noch betont. Wie schwer es aber ist, diese Besonderheit zurückzustellen, zeigt sich in den vielen höchst konträren Schattierungen, in denen im Zeitalter der postkolonialen Transformation die Staatsform der nationalen Demokratie heute weltweit verfaßt ist.

## II

Der westliche, der nationalstaatliche Demokratiebegriff, der bürgerlich-wissenschaftliche Begriff von Religion, Zivilisations- und Modernisierungsprozesse unter Bedingungen moderner Konfigurationen von Staat und Gesellschaft etc. sind in all den vielen Varianten postkolonialer Emanzipation auf die äußere Form von Werkzeugen reduziert, mit denen heute überall auf der Welt Ordnungsprinzipien und Visionen lokaler Kulturen in Begriffe wie Nation, Gesellschaft, Zivilisation, Demokratie etc. gepreßt und dementsprechend verändert werden. Wenn man nun aber von »Weltgesellschaft« spricht, so kann man sich solche Prozesse in dieser doppelt gelagerten Dimension vorstellen: einerseits die technische Reduktion westlicher Kulturbegriffe und ihr Export in die nicht-westliche Welt und andererseits das außerordentliche Spannungsverhältnis zwischen postkolonialer Selbstbestimmung und lokaler Kulturgeschichte, das durch Reduktion und Export westlicher Kultur hervorgerufen wird. Dieses löst eine kulturelle Motorik aus, deren explosiver Charakter schwer zu verstehen ist. Denn die Prinzipien und Visionen der lokalen Kulturgeschichte, die die großen, alten Zivilisationen – Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Islam – hervorgebracht haben, bleiben gewissermaßen nur das Material, an dem die neuen emanzipatorischen Werkzeuge arbeiten, ohne die Ideen dieser Geschichte je auslöschen oder aus dem sozialen Gedächtnis verbannen zu können.

In bezug auf den Islam und die Ausbreitung der Moderne im 19. Jahrhundert ist diesbezüglich von der Entstehung eines »islamischen Substrats« gesprochen worden (Nagel 1996: 92ff.). In Anlehnung an Hourani, den jüngst verstorbenen libanesischen Historiker, weist der deutsche Islamwissenschaftler Nagel auf die Tatsache hin, daß das moderne islamische Denken auf die Herausforderung Europas vornehmlich mit »Aufnahme, Umdeutung und Abwehr« reagierte. Man erkennt hier, daß es nicht mehr um ungebrochene islamische Kontinuitäten geht, auch nicht um die bloße Durchsetzung des modernen Europas. Doch denken die Kulturhistoriker vornehmlich in Kategorien des Kampfes oder der Vermischung von Ideen. Sie können dabei nur schwer begreifen, wie sehr die technische Wirkung etwa der Verallgemeinerung der Gleichheitsidee eine neue, explosive Kulturentwicklung in Gang setzt. Sie führt zur zwanghaften, kontinuierlichen Ausarbei-

tung alternativer Varianten, höchst partikularistischer, modern-strategischer (und zugleich modernitätskritischer) Adaptionen historisch geprägter Selbstbestimmungen des Islams. Die Perversionen, die die technische Umsetzung der Modernitäts-Konzepte hervorrief und weiterhin unerschütterlich hervorruft, sind mit dem Begriff des »islamischen Substrats« sicherlich nur unzureichend zu umschreiben.

### III

Entscheidend ist, daß die Kulturen der Welt im 19. Jahrhundert in eine Form des Dialogs eigener Art gezwungen wurden. Die sinnentleerten Techniken der westlichen Kulturentwicklung – man könnte sie zusammengefaßt unter den Begriff der Aufklärung stellen – waren einmal innerer Bestandteil der Kultur- und Wertewelt des Abendlandes. Der monströse Verlauf der Wirkungsgeschichte des Dialogs mit der nicht-westlichen Welt ergibt sich aus der Doppelrolle der westlichen Begriffstechniken: Sie sind auf das rein Technische reduzierte Leerformeln der gesellschaftlichen und kulturellen Erneuerung und damit weltoffen, sie geben sich andererseits als wichtige Errungenschaften und den Zielen und der Natur des Menschen entsprechende »hohe«, in der abendländischen Geschichtsentwicklung bestätigte Werte.

Diese Koinzidenz von »Wert« und »Instrument« stellt nun aus der Sicht der alten Hochkulturen eine unberechenbare geistige Doppelseitigkeit dar. Und gerade darin liegt die Ambivalenz der Lagerungen des »Ost-West-Dialogs«. Wird Kultur- und Gesellschaftswandel einmal auf die Ebene des wechselseitigen Austauschs zwischen den Kulturen gestellt, so vereinseitigt sich der instrumentelle Charakter alles Westlichen. In den so eintretenden Rückspiegelungen der eigenen verlorengegangenen Hochkultur wird aber nur der geistige Charakter betont. Die Kreationen der technisch-strategischen Kulturerneuerung lassen den Westen gegenüber den »authentischen« Werten der »eigenen«, alten Kultur nur noch als die »niedere« Form materialistischer Zweckorientierung und geistiger Instrumentalisierung erscheinen (Iqbal 1954; al-Attas 1985).

Man hat den Prozessen, durch die der westliche Vernunftbegriff, aber auch allgemeine soziologische Begriffe wie beispielsweise der durch »Sinn« fundierte Webersche Handlungsbegriff, Begriffe wie Gesellschaft, Nation, Zivilisation und Religion etc. sich universalisierten,

bisher wenig Beachtung geschenkt. Und doch trugen sie zur partikularistischen Ausarbeitung moderner Selbst-Begriffe überall auf der Welt bei.

Mit dem vorliegenden Beitrag schlage ich vor, das Phänomen des religiösen Fundamentalismus, insbesondere auch des islamischen, unter dem Gesichtspunkt der gewissermaßen multivariaten Produktion moderner Selbst-Sichten, unter dem Gesichtspunkt der partikularistisch angeeigneten strategischen Rückspiegelungen abendländischer Formen der kulturellen Erneuerung (Protestantismus, Aufklärung, Verwissenschaftlichung sind hier am eingreifendsten) zu betrachten.

#### IV

Sind die *jihad*-Gruppen zum Beispiel, die in Ägypten und Algerien so viel Unheil anrichten, »islamische Fundamentalisten«? Sind das Fundamentalisten, die sich in Analogie zu jenen Sekten und Klerikern so beschreiben lassen, die zu Beginn dieses Jahrhunderts in den USA die Fundamente protestantischer Gemeinden gegen die herrschende liberale Theologie und Bibelkritik verteidigen wollten? Lassen sich diese Gruppen etwa aus der spezifischen Kulturgeschichte der islamischen Sektenbewegungen erklären? Man ist heute bereit, auch in wissenschaftlicher Analyse den Vergleich zu akzeptieren. Und doch verständigt man sich insgeheim darüber, daß er eigentlich unangemessen ist (vgl. etwa Riesebrodt 1990).

Andererseits hat man in Anlehnung an eine Tradition der klassischen Islamwissenschaft wieder damit begonnen, vom pragmatischen Pluralismus, Liberalismus und von der Toleranz der islamischen Orthodoxie zu sprechen. Sind die orthodoxen muslimischen Kleriker der heutigen al-Azhar Universität in Kairo, der *Zaituna* in Tunis oder der *Medresse* von Qoum, Iran, sind die Scheiche und Imame, die *Kiyais* und *'Ulamas* und ihre Gemeinden von Indonesien bis Marokko, von Kasachstan bis Mosambik, sind die modernen Orthodoxen alle etwa dem theologischen Pluralismus und der Liberalität der alten orthodox-islamischen Gelehrtenschulen verpflichtete Geister?

Sind dies heute wirklich die Kulturebenen, die sich nur aus den inneren Transformationen und Weiterentwicklungen des traditionellen islamischen Intellektuellentums verstehen lassen?

Die Verwirrung ist groß, wenn man der herrschenden politischen Philologie folgt und versucht, aus der Kulturgeschichte des Nahen

Ostens und der Geschichte seiner Ausbreitung in Asien und Afrika neue *Grand Narratives* des Islams als Einheitsreligion und Religion des orientalischen Humanismus zu schaffen. Eine dieser großen Erzählungen ist die von der islamischen Orthodoxie als Begründerin islam-demokratischer Utopien des Pluralismus, der Toleranz und der Liberalität. Schon wird hier wieder unter dem Zwang der demokratischen Legitimität der modernen nationalstaatlichen Verfassungen allein die politisch-theologische Notwendigkeit gesehen, die Kluft zwischen Staat und Islam, zwischen säkularer Demokratie und religiösem Holismus zu überbrücken. Nimmt man den (islamischen) Holismus und den (westlichen) Individualismus einfach nur als »partiale Repräsentationen der Welt«, wie jüngst Todorov (1993: 398) vorgeschlagen hat, dann könnte man beide als komplementäre, den gegenseitigen Horizont der Ordnungsvorstellungen ergänzende Prinzipien verstehen. Kann man das?

Die neue politische Theologie des Orthodoxismus wird nun selbst von westlichen Gelehrten als Voraussetzung für die Demokratisierung des säkularen Staates begriffen. Ein – wie ich meine – schicksalhaftes, ja verhängnisvolles Paradox. Es suggeriert, der Islam sei das echte Lösungspotential der Legitimierung der modernen säkularen Wertrationalität in Staat und Gesellschaft (vgl. Lewis 1997; Mottahedeh 1993). Die säkularen Dimensionen der kolonialen und postkolonialen Geschichte werden vernachlässigt, wenn nicht völlig entwertet.

## V

Die dem Ordnungshandeln verpflichtete Weltöffentlichkeit zeigt sich durch die Ereignisse, die der im Namen des Islams auftretende Terror in vielen Teilen der islamischen Welt hervorbringt, schockiert und ratlos zugleich. Als unterlägen sie selbst einem Zauberbann der explosiven Kraft, mit der das »Religiöse« zum politischen Akt wird, gilt der Islam den Islamologen nun als das einzige politische Lösungsangebot der postkolonialen Sozialordnung. Es hat sich hier eine Profession von »Orientalisten« gebildet, die ganz im Stile fundamentalistischer »Denker« nunmehr auf wissenschaftlicher Basis den Theoremen der historischen, politischen Theologie des Islams nachgehen und unter dem Gesichtspunkt moderner Lösungen neue islamische Staatstheorien entwickeln. Damit gewinnt der politische Diskurs der Moderne, nicht nur im islamischen Raum, sondern durchaus in weltgesellschaft-

lichem Maßstab, unweigerlich einen kulturantagonistischen Charakter. Fundamentale Lebensstil- und Glaubensdifferenzen werden auf Welt-Konflikte hin ausgelegt. Dies hat Rückwirkungen auf das Demokratieverständnis und das Grundrechtsempfinden im Westen selbst.

Diese Mißverständnisse zu überwinden, kann nur gelingen, wenn man eine breitere Meßlatte anzulegen bereit ist, mit der auch die paradoxen Bezugsprobleme, die sich aus den gegenseitigen begrifflichen Projektionen ergeben, einbezogen werden können. Aus der je dem Anderen unterstellten Selbstzentriertheit der Kultur lassen sich nicht einmal die kulturproduktiven Umsetzungen von »Differenz« erkennen. Schon gar nicht die neuen Ausgrenzungsformen des »Anderen« oder gar die absolut kulturaffirmativen Sinnlosigkeiten und Perversionen eines im referentiellen Wechselspiel um das »eigene« Menschenbild totalisierten »Anderen«. Hierin deuten sich die Themen an, mit denen »Fundamentalismus« als die neue Dimension kultureller Produktion, auf der breiteren Meßlatte der Globalisierung zum Forschungsgegenstand zu verstehen wäre.

## VI

Die Erfolgsgeschichte der westlichen Aufklärung und der Moderne ist auf das engste mit der Vorstellung verknüpft, der moderne, wissenschaftlich-technisch gebildete, professionelle Mensch habe die Suche nach der Erfüllung seines praktischen Lebens in den Visionen des Göttlichen aufgegeben. Ein geschichtliches Gesamtleben sei auch als Vorstellung nicht mehr möglich. Für den Islam wird dagegen insbesondere von Bernard Lewis, dem Doyen der amerikanischen Orientalistik, das Bild von der absoluten Einheitlichkeit der islamischen Kultur verbreitet, von Kohärenz und Konvergenz der öffentlichen und privaten Sphären, des Heiligen und Profanen, von Politik und Religion. Dies sind parallel zum Vorwurf des westlichen Materialismus Affirmationen des östlichen Spiritualismus.

Die Kultur der Moderne hat von Anfang an jedoch die – wenn auch abstrakte – religiöse Bindung des modernen Subjekts betont. So spricht Ernst Troeltsch noch von der modernen »religiösen Einzelsubjektivität«, die in einem längst verflossenen Zeitalter wurzle, in dem sich – vermittelt durch die geschichtliche Person des Propheten – die Idee eines historischen Gesamtlebens noch substantiell umsetzen ließ

(Troeltsch 1911: 50). In der von Troeltsch bemühten »Sondereigentümlichkeit« des Christentums liegt »das Bild einer lebendigen, vielseitigen und zugleich erhebenden und stärkenden Persönlichkeit« begründet, »die lebendige Grundlage eines undefinierbaren persönlichen Lebens« (ibid.: 42). Nach Troeltsch hat der moderne europäische Individualismus seine Wurzeln in der religiösen Herausgehobenheit der Persönlichkeit aus der Welt (in Bild und Dogma der Person Christi).

Hier schließt auch die neuere Religionssoziologie an und spricht vom europäischen Sonderweg der »Privatisierung der Religion« (Luckmann 1996; Casanova 1994). Dadurch wird ein innerer Zusammenhang von Individualismus und Egalitarismus, von privatisierter Religion und demokratischer Persönlichkeit begründet, gewissermaßen ein innerer fundamentalistischer Anspruch auf die authentische Verbindung von Demokratie und Christentum.

Die dagegen entwickelten Auflösungen verfolgen das Ziel, auch die Religionen der nicht-westlichen Welt in einen funktionalen Zusammenhang zur modernen Demokratie zu stellen. Eine dieser Auflösungen zielt darauf, »privatisierte« Religion als europäischen Sonderweg auszuweisen. Für die Religionsentwicklung in den USA, in Lateinamerika, in islamischen Ländern und in Asien wird dagegen der Begriff der »öffentlichen Religion« reklamiert. Man meint damit eine durchgreifende Lenkungsfunktion des Religiösen im öffentlichen Leben, in Wirtschaft, Massenkultur und im symbolischen und politischen Verhalten der Menschen. Indirekt unterstellt man damit eine neue, deprivatisierte Religionsfunktion, die sich nun auch in Europa Durchbruch verschaffen soll (Casanova 1994).

Eine weitere Auflösung will den demokratischen Mythos Europas abschaffen. Sie bezieht sich unmittelbar auf den Islam, der so eine der neuen dominanten Ideologien kultureller Emanzipation in der nicht-westlichen Welt wird. Man behauptet die unmittelbare Demokratie-Eigenschaft der islamischen Glaubenslehre und weist auf den pluralistischen Charakter der Dogmengeschichte des Islams und der islamischen Gesellschaftsentwicklung hin (z. B. Mottahedeh 1993).

Mit solchen Aufhebungen soll die alte Polarisierung zwischen Ost und West, zwischen sogenannter okzidentaler materialistischer Instrumentalisierung des Heiligen und orientalischem, außerweltlichem Spiritualismus entkräftet werden. Der religiöse Gedanke des Christen-

tums wird aus dem Zusammenhang des westlichen Kulturimperialismus herausgelöst, der Islam aus der Phalanx anti-westlicher und rückschrittlicher Kulturemanzipation herausgenommen.

## VII

Gehen wir eine weitere Stufe zurück: Das »postmoderne« Islamverständnis wurde von keiner Metapher stärker beeinflusst als von der des Propheten, der den König in die Knie zwingt. Michel Foucault formte sie noch 1978, als er Khomeini im Pariser Exil interviewte. Dem Werte auflösenden, nihilistischen und materialistischen, instrumentell-strategischen Charakter der abendländischen Kultur setzte Khomeini den Glauben an die weltverwandelnde Kraft des islamischen Spiritualismus entgegen. Das moderne Paradox, auf das Foucault hinwies, ist das Exil. Khomeini beschwor damals, auf dem Rasen einer Pariser Villa liegend, die »Revolution« in Teheran. Der orientalische Prophet weilte im weltlichen Exil, bevor er den säkularen, vom Westen unterhaltenen Despoten stürzte (vgl. Stauth 1991a). Man könnte hieran anknüpfend viele Parallelen darüber spinnen, wie sehr die fundamentalistischen Versuche der heiligen Erneuerung des Islam als der tragenden Zivilisation des Orients sich aus den Vorstellungen des »Exils« in der verderbten heidnischen Welt des Westens, der *jabiliyya*, speisen. Der Name der bekanntesten, inzwischen aufgelösten ägyptischen Fundamentalistengruppe, *takfir wal-higra* (Verderbtheit der Ungläubigen und Migration), nimmt den Zusammenhang zwischen Exil und Wiederkehr des Heiligen auf. Es gibt kaum einen der großen, modernen Führer der Idee des politischen Islams, der nicht einmal an einer westlichen Universität studiert hat. In den Schriften der großen islamistischen Denker, Sayyid Qutb, Malik Bennabi, Ali Shari'ati, verkehrt sich der Begriffsapparat der Aufklärung als »islamische Emanzipation« gegen die Aufklärung selbst. Religion, die die Aufklärung abzuschaffen trachtete, soll nun plötzlich selbst Aufklärung bringen.

Die »postmodernen« Kulturstrategien machen Religion wieder zum Heilmittel. Die Wunden der *homeless mind* der Moderne sind zu stillen. Auch darin liegt die anerkennende Kraft des Islamismus. Im Zeichen der kulturellen Anerkennung des Islams stehen auch Forderungen nach der radikalisierten Kontinuität alter orientalischer Lebensformen, ja Lebenskünste. Wenn vom Schutz der Mystik, Schutz des Eros, Schutz instinktiver und symbolischer Erkenntnisformen, vom

Schutz exotischer Welten, von der Macht des symbolischen Tauschs heute gesprochen wird, dann sind fundamentalistische Kulturerneuerungsprogramme immer präsent. Der unverzichtbare Kern der Menschenrechte wird auf Traditionen hin entwickelt, die diesem Kern fremd gegenüberstehen. Es geht hier bereits um im Denken des Westens vorbereitete Reversionen der Aufklärung. Sie setzen sich auch im islamischen Denken durch. Die wilden politischen Aktionen und Ideen deprivierter Jugendlicher in den armen, islamischen Ländern des Vorderen Orients, Afrikas und Südostasiens stehen im Kontext globalisierter Reversionen: Kulturtechniken erstarren zu mörderischen Befreiungsideen.

Von hier aus läßt sich erkennen, wie der Fundamentalismus im kulturübergreifenden Feld operiert. Er erschließt eine Ebene der paradoxen Umsetzungen westlicher Kulturtechniken und orientalischer Ideen und Prinzipien. Der Islam steht im Zentrum dieses breiten Feldes des Kulturaustauschs. Der Emanzipation fordernde Begriffsapparat der Aufklärung und des in ihr begründeten Nationalstaats setzte das Gerüst, auf dem die alten Ideen, Prinzipien und Lebenskünste fortwirken, ja oft genug in ihr Gegenteil pervertiert werden.

## VIII

Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Kosmogonien, Visionen und Prinzipien der alten Hochkulturen? Fernand Braudels Studien über die Austauschbeziehungen des Mittelmeerraums, jenes Raums, in dem die Idee des einen Gottes geboren wurde, stellen die ungebrochene Kontinuität der »Zivilisation« des alten Orients heraus. Louis Dumonts Untersuchungen über vormoderne und moderne Modelle sozialer Organisation und ihre relative Gegenseitigkeit wurden am Beispiel des Vergleichs Indiens (das Land, an dessen Kultur sich die Romantik so tieferschürfend bereicherte) mit dem Christentum entwickelt. Sie zeigen, wie die Prinzipien und Lebensformen der alten Zivilisationen in einem einmal gesetzten geographischen Raum über Jahrtausende hinweg wirksam bleiben können. Sie zeigen aber auch die relative Ambiguität der Kulturgrenzen (Braudel/Duby/Aymard 1990; Dumont 1986). Auf die Geisteswissenschaften können solche Tiefensichten nicht ohne Wirkung bleiben. So beschwor Muhammad Arkoun noch kürzlich den Mittelmeerraum als eine geographisch-politische Einheit der Geburt und des Dialogs der drei großen Weltreli-

gionen, als den eigentlichen Ort der westlichen Zivilisation (Arkoun 1996).

Der beidseitig selbstzentriert ausgelegte Dialog zwischen Ost und West führt zwangsläufig zu dem Eingeständnis, die alten Hochkulturen schrieben einseitig die moderne Geschichte fort. Das war auch die Antwort der zivilisationsvergleichenden Analysen Max Webers. Doch dessen Botschaft war eher so zu verstehen, daß die säkularen, öffentlichen Kulturen der modernen Nationalstaaten durch die inneren Rationalitätslagen der Weltreligionen mitgeprägt sind. Eine Theologisierung der Konstitutionen von modernem Staat und Politik konnte sich Weber nicht vorstellen. In den 20er Jahren, kurz nach Webers Tod, haben Carl Schmitt (1922) und Martin Buber (1932) aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus die moderne Kontinuität des »Königtum(s) Gottes« gewissermaßen wiederentdeckt, und heute scheinen christliche Demokratie, Zionismus und Islamismus jenseits aller bürokratisch-technischen Rationalität die Bedingungen für neue polito-religiöse Wahlverwandtschaften im Spannungsfeld kultureller Globalisierung zu setzen.

Doch liefern die Kosmologien der alten Weltreligionen nur abstrakte Formeln, auf die sich Fundamentalismus und kulturelle Globalisierung beziehen. Wenn gemeinhin Fundamentalismus und Globalisierung unter den Gesichtspunkt des Erstarkens autoritärer Regime gestellt werden, so ist daran zu erinnern, daß die Ambivalenzen und Ambiguitäten, die die Reversionen der kulturübergreifenden Eigenlogik hervorbringen, an sich eher eine Vielfalt der faktischen politischen Gestaltung zulassen. Letztere steht hier nicht zur Diskussion.

Man darf dabei nicht außer acht lassen, daß es die Transgressionen der Ordnungspraxis (Werte-Umwertung, Lebensstil, Visionen) sind, die die globalisierten Segmente der »Weltgesellschaft«, konstituieren. Fundamentalismus wird hier gewissermaßen zur kulturellen Produktionsweise der Moderne unter den Bedingungen ihrer Globalisierung. Aus der Beurteilung des Grades inhärenter Zwänge zum Fundamentalismus und seiner politischen Repräsentationsformen läßt sich erst diskutieren, welche praktischen Chancen die Demokratie in der muslimischen Welt hat. Wenn es aber länderspezifische Modelle der demokratischen oder autoritären Einbindung des Islams gibt, wird man an einer reduktionistischen These des kulturübergreifenden Zusammen-

hangs von Fundamentalismus und Globalisierung nicht festhalten können.

### Die kulturelle Eigenlogik des Gesellschaftlichen in der Globalisierung

#### IX

Die Kultur- und Zivilisationsforschung ist seit dem Ende des »Realen Sozialismus«, insbesondere durch die damit verbundene neue strategische Stellung der nicht-westlichen Welt, in eine Phase der vergleichenden Interaktion eingetreten: Ihre Stellungnahmen und Ergebnisse werden selbst kulturproduktiv. Bild und Gegenbild setzten eine neue Form der Wandlungsdynamik, die nicht mehr funktions- und struktorientiert ist. Nach dem amerikanischen Religionssoziologen Tiryakian ist das Ende der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus auch das Ende der inneren gesellschaftlichen Motorik des Westens überhaupt. Tiryakian glaubt, daß das, was bisher das Soziale war, nämlich das, was sich im Innern der Gesellschaften ereignet, nicht mehr unter die herkömmlichen soziologischen Begriffe zu stellen sei. Er behauptet, daß kulturelle und kulturübergreifende Differenzierungsaspekte die alten funktionalen Wandlungsmodelle aufhoben (Tiryakian 1994). Hinzu kommt, daß die Symbolwelten der uralten nicht-europäischen Zivilisationen (wie zuvor Griechenland und Rom) nun als nostalgische Ressourcen in den Sinnbildungsprozeß der Moderne eingespielt werden. Das symbolische Kapital der »Armen dieser Welt« wird zum Bestandteil des postkolonialen Wertepotentials der Moderne.

Die aus dem antiken Orient überkommenen Prinzipien der jenseitigen Bestimmtheit diesseitiger Ordnung werden in der nostalgisch gewendeten Emanzipation der orientalischen Kulturen wieder zu entscheidenden Komponenten des modernen Selbstverständnisses. Diesem Faktum wird in der komparativen Analyse des modernen Fundamentalismus Rechnung getragen. Der Fundamentalismus wird aus dieser Sicht zu einem spezifischen Problem der Entstehungsgeschichte der Weltreligionen und der Psychologie des religiösen Intellektualismus. Man erinnere sich nur, wie in Max Webers Religionssoziologie zum Beispiel schon der Zauberer in den genealogischen Zusammen-

hang des modernen Berufsmenschentums tritt (vgl. etwa Weber 1980: 246). Nietzsches Lebensproblem, die priesterliche Macht und die Umwertung der Werte, wird hier aufgegriffen und kulturaffirmativ gewendet. Die Vorstellung, daß in allen Hochkulturen religiöse Intellektuelle als eine relativ autonome, professionelle Zunft auftreten, die sich eigens der Interpretation der heiligen Schrift und der Definition des Verhältnisses von Mensch zu Gott annehmen, ist Ausgangspunkt des Zivilisationsvergleichs. Aus den unterschiedlichen Gottesvorstellungen lassen sich die Verschiedenheiten des Menschenbildes bestimmen. Die »Kulturen der Achsenzeit« (Eisenstadt 1982, 1987) bringen alle einen Typus des Intellektuellen hervor, der über transzendente Visionen und von daher bestimmte ethische Maximen und Leitbilder in das Zentrum der politischen Entscheidungsmacht einzugreifen versucht. Dadurch setzen sich religiöse Intellektuelle virtuell immer in ein Spannungsverhältnis zur politischen Macht, derer sie sich selten ganz bemächtigen können, von der sie aber oft ins gesellschaftliche Abseits verbannt werden. Sektenbewegungen, millenarische Erlösungsbewegungen, mystische Orden und Geheimbünde sind Antworten auf die politische Marginalisierung der religiösen Intellektuellen. Der zeitgenössische Fundamentalismus gilt so, geschärft durch die Grenzerfahrungen des Politischen in den Großen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts und den neueren Protestbewegungen, die mit der Formationsgeschichte des modernen Nationalstaats entstehen, als Fortführung der vormodernen Sektenbewegungen. In der Perspektive der historischen Soziologie Eisenstadts lassen sich die modernen fundamentalistischen Bewegungen unter Bezug auf alle Weltreligionen und den Zeitpunkt der nationalen Unabhängigkeit und des Eintritts der einzelnen Länder in das internationale System überall auf der Welt vergleichend untersuchen (Eisenstadt 1998).

Was sind die wichtigsten Erkenntnisse, die wir aus dem komparativen Ansatz zum Fundamentalismus-Verständnis gewinnen können? Zunächst vermittelt dieser Ansatz einen wohlthuenden Zwang zur Gleichbehandlung der fundamentalistischen Bewegungen in den unterschiedlichen Kulturen. Dieser Egalitarismus in der herkömmlichen sogenannten vergleichenden Zivilisationsanalyse ist aber zugleich von Webers und Durkheims Fragestellungen nach der modernen Rolle der Religion beeinflusst. Für den Islam hat sich das dahingehend ausgewirkt, daß ihm fast immer ein relativer Mangel an funktionaler Äqui-

valenz zum Protestantismus und folglich westlichem Rationalismus unterstellt wurde. Inzwischen weiß man, daß es um solche Funktionen der Religion gar nicht mehr geht. Es ist erkannt worden, daß der Grad der Transgression einmal gesetzter Normen- und Ideengefüge für die Öffnung einer Gesellschaft wichtiger ist als der Gehalt dieser Prinzipien- und Ideensysteme selbst. Der Transgressionsgrad steht in enger Beziehung zur Globalisierung und Intensivierung interkultureller Interaktion. Wo, wie noch im Weber-Paradigma, immer nur innere Begriffe und Kulturvisionen als Voraussetzungen eines Formations- und Reformprozesses zum Gegenstand gemacht werden und deren Rationalisierung sodann vergleichend untersucht wird, werden die interaktiven Transgressionsmechanismen kaum beachtet. Es ist deshalb durchaus angemessen zu konstatieren, daß die hier ansetzenden kulturvergleichenden Analysen nur »die Affinitäten der verschiedenen hochkulturellen Durchbrüche miteinander sowie mit dem Grundmuster der kulturellen Modernisierung einseitig akzentuieren« (Arnason 1989: 82).

Das absolute Recht des sich selbst versichernden Individuums, die Gründung aller institutionellen Macht auf Legitimation »von unten« und die damit einhergehende gewissermaßen antizipatorische Institutionalisierung der Protestbewegung im Staat, die Reversion des »Panoptikums« in seiner Dezentrierung, all dies sind legitime Programme, die sich aus der Globalisierung des Nationalstaats heraus heute in allen Kulturen und Gesellschaften ergeben. Der Zivilisationstheoretiker Eisenstadt hält in evolutionistischer Sicht zwei welthistorische Lagen als Kreuzpunkte von Religion und Politik für bestimmend: Das ist erstens der Zusammenhang von Jenseitsdenken und Diesseitsordnung. Die Ambivalenz dieses Verhältnisses spürt Eisenstadt im Achsenzeitbegriff Karl Jaspers' auf. Es handelt sich dabei um die Reflexion der Spannungen und Wertprobleme, die sich aus dem Sturz der altorientalischen Reiche ergaben. Die Okzidentalisation des altorientalischen Kulturerbes (der Ägypter, Phönizier, Assyrer, Perser) besteht in der sukzessiven, virtuellen Auslagerung des Heiligen aus der Sphäre politischen Handelns. Damit treten nun Jenseitsvisionen stärker in Gegensatz zu den weltlichen Ordnungen. Eine neue, relativ autonome Klasse religiöser Spezialisten, und in deren Folge auch von Rechts- und Kunstexperten, tritt hervor. Sie versucht, die Interpretation der Spannungen und der allgemeinen Voraussetzungen des Verhältnisses von Trans-

zendenz und Immanenz zu monopolisieren. In dem einsetzenden Kampf der Ideen entstehen die heterodoxen, sektiererischen und peripheren Gruppen, die mit puristischen und radikalisierten Ideen und Transzendentalvisionen Eingang in den vom staatlichen Zentrum abhängigen, orthodoxen Hauptstrom in Dogma und Ritus finden wollen. Zweitens arbeitet Eisenstadt heraus, daß sich die Ideen der großen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts, die Utopien und Grenzüberschreitungen, die der Jakobinismus im in der »Revolution« neugeborenen Nationalstaat, im Denken und in der Verfassung institutionalisierten, ja selbst in den bürokratischen Organisationen des Staats und in den routinisiert-charismatischen Welthaltungen der bürokratischen Eliten ihren Niederschlag fanden, gewissermaßen als intellektualisierte Transgressionen des Religiösen darstellen. Die Universalisierung des nachrevolutionären Nationalstaats brachte überall auf der Welt eine Art säkulare Neuformulierung der religiösen Prinzipien und Visionen der alten Zivilisationen hervor.

Mit dieser doppelten Lagerung der globalen Bedingung des Fundamentalismus wird es immerhin möglich, diesen nicht nur einseitig als Ausdruck der Religion des Anderen, etwa bloß der Sektengeschichte des Islams, zu begreifen. Die kulturellen Techniken, die sich aus der Achsenzeit heraus in das Zeitalter der großen Revolutionen entwickelten, waren von universeller Dimension. Kolonialismus und Imperialismus sowie die Universalisierung der nationalstaatlichen Verfassungen verhalfen der Religion zu einer neuen, modernen Bedeutung. Der universell auftretende Fundamentalismus spielt in der Genealogie der Moderne eine entscheidende Rolle, so auch in der Moderne der nicht-westlichen Gesellschaften. Eisenstadts Perspektive führt den genealogischen Zusammenhang von Fundamentalismus und Moderne auf das Problem der inneren Rationalisierung zivilisatorischer Ursprungsvisionen zurück. Der kultur-technologische und instrumentelle Aspekt der Vermittlung von Tiefensichten und ihrer Politisierung im globalisierten Austausch mit der Kultur des Anderen bleibt sekundär.

Für den Islam und die Entstehungsgeschichte des islamischen Fundamentalismus sieht Eisenstadt immer noch die Sektengeschichte als das bedeutendste Element. Er führt die sprachlose Gewalt, die ja doch nicht weniger sprachlos ist als die koloniale Herrschaftsform und die Zwangsregime der nationalen Emanzipation, die Sprachlosigkeit der islamistischen Gruppen, die sich gegen alles richtet, was sich nicht in

islamischen Bildern kodifizieren läßt, auf frühislamische Sektenbewegungen zurück. Ohne Zweifel ist der Begriff des *jihad*, zum Beispiel, geprägt durch die Sichten der Kriegerethik der beduinisch-islamischen Kämpfer, und ohne Zweifel spielt dies heute unter islamischen militanten Fundamentalisten eine Rolle, doch sind die frühislamischen Bedeutungen dieses Begriffs – der fast mehr als tausend Jahre für die muslimische Welt kaum von Bedeutung war – erst in der Nationalstaatsprache der authentischen Kodifizierung und Purifizierung von Kulturgeschichte und Religion ein Mittel der sprachlosen Ausgrenzung des Anderen geworden. Man muß verstehen, wie wenig der fundamentalistische Begriff des *jihad* – geprägt auch durch die wissenschaftliche Verständigung der Orientalisten darüber – mit dem koranischen Begriff zu tun hat, um zu sehen, wie die »Islampolitik« selbst diesen Begriff für die moderne politische Sprache instrumentalisiert hat.

Eisenstadt entwickelt ein starkes Gespür dafür, wie die modernen jakobinischen Techniken der Eliminierung des Nicht-Authentischen, des Nicht-Korrekten, zum inneren Bestandteil moderner Herrschaftstechniken geworden sind. Die Bedingung der Moderne hat eine kulturtechnische Universalität geschaffen, das zeigt er. Die inneren Ausarbeitungen kultureller Spezifität, die Ausarbeitungen der Differenz, werden zum inhärenten Bestandteil jener Universalität der Kulturtechniken.

## X

Die Vermittlungen, Simulationen und Konfrontationen, die sich aus dem gegenseitigen Anerkennungs- und Differenzierungszwang des kulturübergreifenden Wechselspiels ergeben, lassen sich analytisch nur einfangen, wenn man einen Schritt weitergeht. Die Formel, der Fundamentalismus sei eine kulturelle Reaktionsform vormoderner Kultur auf schnelle Modernisierung und wirtschaftliche Globalisierung, also eine Form der lokalen Widerstandskultur gegen die Globalisierung der Moderne, ist im Kern falsch, wenn auch nostalgische Visionen einer verlorengegangenen Zeit Bestandteil des Wechselspiels der Kulturen sind.

Nur wenige Autoren haben so konsequent und systematisch wie Roland Robertson (1992) gezeigt, daß der Fundamentalismus nicht nur eine Reaktion auf die Globalisierung der Konsum- und Mediengesellschaft ist, sondern daß das Auftreten fundamentalistischer Ideolo-

gien und Bewegungen ein tragender innerer Bestandteil der Globalisierung und der kulturtechnischen Umsetzung des Begriffsapparats der Aufklärung ist. Er erklärt dies damit, daß die begrifflichen Universalisierungen des 19. Jahrhunderts – etwa die Fixierung der Begriffe wie Nation, Religion, Zivilisation – zu ganz spezifischen, partikularistischen Ausarbeitungen und Transformationen lokal kultureller Selbstvorstellungen geführt haben. Der im Westen entwickelte humanwissenschaftliche Apparat – Geschichte, Philosophie, Soziologie, Religionswissenschaft etwa – habe generalisierte und standardisierte Wissensbegriffe von Geschichte und Religion als Form einer staatsbürgerlichen, zivilen Emanzipation entwickelt, die notwendig zu partikularisierten Selbstbestimmungen lokaler Kulturen führen muß.

Robertson begreift das Entstehen der fundamentalistischen Bewegungen als eine entscheidende Komponente des doppelten Prozesses von Universalisierung und Partikularisierung kultureller und religiöser Ideen. Die vermittelnden Mächte sind Generalisierung und Standardisierung der Begriffe Nation, Zivilisation, Zivilgesellschaft, Bürgerlichkeit etc. Sie schaffen eine »stählerne« Struktur der Wiedererweckung kultureller Ideen und Prinzipien. Dabei werden zugleich die fundamentalistischen und essentialistischen Formen offengelegt, mit denen die Globalisierung der Moderne insgesamt einhergeht. Robertsons Globalisierungstheorie impliziert ein neues Paradigma der gesellschaftlichen Differenzierung. Relativierung, Ich-Aneignung und Vergesellschaftung von kulturellen Ideen konstituieren eine neue Lage des Gesellschaftlichen. Globalisierung heißt, daß sich das globale Segment von Gesellschaft aus den Spannungen zwischen Selbstbegriff, Menschheitsidee und Daseinslagen, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft ergibt. Globalisierung ist also ein Konstrukt von Weltgesellschaft, das über die Moderne hinausreicht und aus dem Zusammenspiel und der Vielfalt lokaler Traditionen erwächst.

Robertson stellt die alte Frage »wie ist soziale Ordnung bei Vielfalt der sich dann ergebenden kulturellen Interessen möglich?« Wie also ist eine globale Gesellschaft möglich, die die Welt als ihren »single place« versteht? Robertson kommt hier über die Vorstellung eines Chaos gemischter, konfligierender, globaler Interessen und Strategien nicht hinaus. Differenzierung, Relativierung und Konflikt scheinen für ihn – ganz in der Tradition Simmels – eine neue evolutionäre Stufe der menschlichen Entfremdung zu bedingen. So läuft Robertsons Frage-

stellung in bezug auf den Fundamentalismus auf die Vergesellschaftungsformen hinaus, die dieser im Spiel des globalisierten Kulturprozesses durchsetzt. Es geht ihm jedoch nicht um Vergesellschaftung als eigenständiges und totales Moment des weltumspannenden Prozesses – wie noch Turner (1994: 113) meint –, sondern vielmehr auch um eine ethische Soziologie auf Basis eines evolutionistischen Optimismus.

Sicher spielt dabei der Hintergrund Talcott Parsons' eine Rolle (vgl. Turner 1994: 105-114) und die Differenzierungen zwischen universellen und partikularistischen Ausarbeitungen kultureller Ideen werden von Robertson als eine neue Form, ein entscheidender Sprung der Rationalisierung und sozialen Differenzierung betrachtet, die sich aus dem Wechselspiel der Zivilisationen heraus in allen modernen Gesellschaften gleichzeitig, wenn auch mit Verschiebungen, ergeben.

Hier stellt sich die Schwierigkeit ein, wie sich die diversifizierten Anwendungen des »Selbst«, der »Religion«, »Nation« und »Welt als vorgestelltes Ganzes« durchsetzen. Kann sich aus diesen Gegensätzen der kulturellen Fassung des Partikularen und Universellen überhaupt ein kohärenter Prozeß der Vergesellschaftung der Welt entwickeln, wenn man die strukturellen und materialen Probleme der Auflösung des Nationalstaats nicht mitdenkt? Selbst in einem konstruktiven Sinn bleibt die »*single-world-society*« Robertsons im Bild des »*global village*« befangen und der Fundamentalismus ein Mittel, dasselbe zu konstituieren.

## XI

Die multikulturellen Konstitutionsbedingungen des Fundamentalismus werden in der Sicht des Kommunitaristen Charles Taylor sehr deutlich beleuchtet. Der hier unterliegende Begriff des kulturübergreifend bestimmten »Sozialen« hat, wie auch die Luhmannsche Vorstellung von der Absolutheit eines neuen kulturell bestimmten Kampfes um Inklusion und Exklusion, eine neue Qualität. Die Totalisierungsmaschine des Fundamentalismus läßt sich über Charles Taylor auf einer Ebene einfangen, die aus dem funktional-rationalistischen Diskurs des »social engineering« austritt. Symbolische, funktional nicht mehr wirksame Strategien und Machtspiele der sozialen Anerkennung kultureller Differenz ersetzen die funktionalistische Rationalität. Der konventionelle Kommunitarismus lehrt, daß moralische Selbstvergewisserung ein konstitutives Element der Vergesellschaftung des Indi-

viduums ist. Das aber impliziert die Notwendigkeit der Instrumentalisierung von Moral. Der Fundamentalismus steht genau im Spannungsfeld zwischen sozialem Spiel und Absolutheitsanspruch auf Moral. Die moralische Selbstbegründung des Individuums wird hier ein Werkzeug im Kampf um soziale Anerkennung und Gleichbehandlung. Wo die traditionellen symbolischen und askriptiven Muster des gemeinschaftlichen Lebens aufgehoben sind und das »stählerne Gehäuse« funktionaler Rationalität sich durchsetzt, bedarf es bald einer dritten Dimension des Sozialen: »Identitätspolitik« hat nun den Ersatz für die alten Statuszuweisungen und den Kitt der alten Gemeinschaftsbeziehungen zu liefern. Wenn die Not der sozialen Kohäsion erst den Hintergrund für den Kampf um kulturelle Anerkennung liefert, dann stellt sich aber das Problem der sozialen Ordnung ganz neu. Denn im Anerkennungskampf selbst wird das »Gut« – in der Regel das Prinzip des Moralischen und Authentischen –, das Ordnung schaffen soll, selbst zum Prinzip des Kampfes um Ordnung, also selbst zum Ordnungsproblem, wie Charles Taylor dies ausdrückt (Taylor 1992: 59). Taylors Essay »The Ethics of Authenticity« macht dieses Paradox des kommunitaristischen Diskurses zum Zentrum der Frage nach der sozialen Rolle kulturübergreifender und multikultureller Kommunikation. Die Theorie der moralischen Fundierung des Sozialen und damit die Legitimation des Fundamentalismus als demokratische Form der moralischen Selbstvergewisserung liefert so eine Art kommunitaristische Apologie des Fundamentalismus. Denn die Idee der Ordnung als moralisch begründete soziale Kohäsionsform ist Kulturwerkzeug im Kampf um Anerkennung. Sie ist nicht in den Tiefen der Ursprungsmoral geboren, auf die zu bauen sie vorgibt. Die Instrumentalität des »Ursprungs«, immer authentischer als der Andere sein zu müssen, ist die fundamentalistische Ordnungsidee, eine moralische Überschreitung tradierter Überlieferung und Normen; sie erst gibt sich als die absolut neue kulturelle Erfindungskraft. Man hat sich – wenn sie nicht gar in Blutbädern wie jüngst in Luxor ins Licht der Kamera treten – an solche Erfindungsspiele längst gewöhnt, und solange es nicht der »eigene« Staat ist, ist man zunehmend bereit, den Islamismus als legitime Überwindung des säkularen und funktionalen Nationalstaats hinzunehmen. Man vergißt dabei, daß in Ländern wie der Türkei oder Ägypten die Geschichte des Nationalstaats in der Tat so weit zurückreicht wie diejenige einiger europäischer Länder.

Das Dilemma des Kommunitarismus läßt sich lösen, wenn man Moral nur aus ihrer sozialen Funktion heraus betrachtet: Nur weil Moral sozial konstitutiv ist, kann sie in ihrer Funktion betrachtet werden. Soziologie muß deshalb aus dem Wertungszusammenhang der Moral heraustreten. Niklas Luhmanns Analysen des moralischen Diskurses kommen den kommunitaristischen Befunden durchaus nahe, indem sie Selbstreflexivität und Identitätspolitik in ihrer Funktion als Konstitution einer neuen – kulturellen – Eigengesetzlichkeit des Sozialen bestimmen. Es ist der Grad der Selbstreflexivität und des Authentischen, der über Inklusion oder Exklusion entscheidet. Luhmann sieht hierin eine neue Form der Systemintegration, die die herkömmlichen Inklusions- und Exklusionsformen, die noch auf funktionaler und institutional wirksamer Rationalität beruhen, aus den Angeln hebt. Der kulturelle Prozeß der Inklusion und Exklusion ergibt sich zugleich als eine neue Form der sozialen Differenzierung, die sich nur noch über kulturelle, nicht mehr über funktionale Definitionen herstellt. Inklusions- und Exklusionsmechanismen operieren auf eine Weise, daß funktionale Chancen der Rationalität unmittelbar aufgehoben oder unterminiert werden (Luhmann 1994). Auch hier läßt sich das oben bereits bemühte Argument erneuern, daß die von den fundamentalistischen Bewegungen beanspruchte Ordnungsfunktionalität obsolet ist, weil sie selbst aus jedem funktionalen Kontext herausspringt – auch dann, wenn sie noch vorgeben, soziale Dienste zu entwickeln.

### **Globalisierung und Fundamentalismus zwischen Autoritarismus und Demokratie: Praktische Konsequenzen für die Zukunft des Islamismus**

#### XII

Über Kultur und Religion läßt sich Funktionalität nicht definieren. Hier werden die irrationalen Komponenten des fundamentalistischen Diskurses deutlich. Inklusions- und Exklusionsmechanismen machen noch selbst jeden Kulturbegriff zu einem bloß technischen, medienöffentlichen und selbstreferentiellen Zeichen im Kampf um soziale Anerkennung. Das gilt in erhöhtem Maße für alle Formen der kulturübergreifenden vergleichenden Interaktion. Über die – wie ich anzudeuten versuchte – inneren Widersprüche und die Kritik hinsichtlich ihrer möglichen apologetischen Funktion hinaus scheinen die Theorie-

angebote der Soziologie auf die These einer eindimensionalen Umsetzung des Fundamentalismus in den sich globalisierenden Segmenten der Gesellschaft hinauszulaufen.

Eisenstadts These von der allgemeinen Durchsetzung des fundamentalistischen Heterodoxismus in alternativen Formen der Moderne, auch den nicht-westlichen, beinhaltet eine solche Konstitution des globalisierten Segments.

Robertsons Theorie der universellen Umsetzung der modernen Kulturtechniken – Fundamentalismus hier als eine Hauptkomponente mit der Funktion der partikularistischen Ausarbeitung nicht-westlicher Kulturen – weist auf eine zweite Durchsetzungsdimension hin.

Taylors und Luhmanns Befunde der interaktiven konstituierten Notwendigkeit zur Differenz setzen als Form sozialer Anerkennung und Inklusion eine neue Ebene des Sozialen voraus, über die Fundamentalismus zum unausweichlichen Faktor moderner sozialer Rekonstruktion wird. In der totalen und abstrakten Gegenseitigkeit der Bestimmung zur Differenz wird eine dritte Lagerung der Globalisierung deutlich, nämlich der radikal offene, irrationale, fließende, ja hybride Charakter der sich im Globalisierungsprozeß affirmierenden Kultur: eine Kultur ohne Namen, ohne Ort, ohne Prinzipien, einzig durch den Grad der Transgressions- und Rekonstruktionskraft bestimmt.

### XIII

Wer nun aber die sozialen und kulturellen Dimensionen der Umsetzung des Fundamentalismus zu einer Prognose des politischen Sieges fundamentalistischer Gruppen machen wollte, liegt fehl. Ich schlage als vorläufiges Fazit vor, Fundamentalismus in Ost und West als »Transgression« im Sinne der Überschreitung gelebter Wertewelten und Lebensformen zu begreifen. Nichts, was der Islamismus heute will, hat etwas mit der von Toleranz und Liberalität geprägten islamischen Tradition zu tun. Auch kann man den politischen Islam heute schlecht mit der praxisfernen Weltverneinung der scholastischen Gelehrtenwelt oder mit den traditionellen Rechts- und Denkschulen in der Hochphase der islamischen Zivilisation erklären. Was außer einer abstrakten Vorstellung von der politischen Klugheit des Propheten – in der Phase des nationalen Befreiungskampfes oft genug noch zur kulturellen Begründung der säkularen Revolution angeführt – läßt sich aus der Zeit *umma*, der Gemeinschaft der ersten Muslime um den

Propheten, auf die nationalstaatliche Realität beziehen? Die malaysischen Politiker Mahatir Mohammad und Anwar Ibrahim haben 1983 noch der islamischen Öffentlichkeit ihres Landes zugerufen: »Wir sind die islamischen Fundamentalisten« und damit zugleich eine in der islamischen Welt einmalige Inklusionskampagne einer militanten Jugendbewegung ebenso wie des traditionalistischen, »fremden«, orthodoxen Schrift-Islams in einen erfolgreichen Prozeß nationaler Emanzipation, wirtschaftlichen Wachstums und der Globalisierung der Gesellschaft eingeleitet (vgl. Teik 1995; Ibrahim 1996). Unter anderen Bedingungen und mit unterschiedlichen Gewichtungen von Tradition und moderner Weltauslegung versuchen islamische Denker in Indonesien, dem größten muslimischen Land, eine progressistische, sozial-emanzipatorische Rolle zuzuweisen, indem sie einerseits einer vollen Verwestlichung Einhalt gebieten wollen, andererseits aber die »islamische Lebensform (*syari'ah*)« nur im Rahmen der gegebenen säkularen Ordnung des Nationalstaats legalisieren wollen (Wahid 1996). Dies geht, wie man das längstens aus den Erfahrungen der Länder im Nahen Osten kennt, nicht ohne Widersprüche (vgl. Ibrahim 1988). Um die politischen Umsetzungen der Zwänge und Notwendigkeiten, unter denen die Muslime heute mit purifizierten, »authentisch« gemachten Visionen des Islams eine moderne Lebensform begründen müssen, tobt überall in der islamischen Welt ein offener, insgesamt aber fruchtbarer Kampf um Neuordnung und Transgression. Fundamentalismus war lange ein zu diffuses Wort, mit dem man die verschiedenen Schattierungen des modernen politischen Islams ausgrenzen konnte. Andererseits haben westliche Inklusionsstrategien nur selbst zu Ausblendung der Widersprüche der postkolonialen Geschichte und zu falschen Affirmationen vorkolonialer Traditionen geführt. Fundamentalismus und islamischer Liberalismus werden heute als innere Gegensätze des zeitgenössischen muslimischen Denkens bezeichnet. Binder (1988) hat jedoch gezeigt, wie nah sie in Wirklichkeit beieinander sind. Dies sind nur unterschiedliche Selektionsmechanismen, mit denen die Kulturbestände des Islams neu verlesen werden. Fundamentalismus wie Liberalismus unterliegen den gleichen kulturtechnischen Zwängen. Globalisierung mündet nicht nur in einen Prozeß der Generalisierung und Differenzierung kultureller Techniken und Ideen. Die Wirkungen des kulturübergreifend vergleichenden Interaktionsprozesses sind allumfassend. Als Beispiele seien hier nur die Gründungen anti-

orientalistischer Orientalismus-Schulen (Aufbau konkurrierender islamischer Wissenschaftszentren zur Begründung einer international durchsetzungsfähigen politischen Philologie des Islams), des protestantischen Islamismus (etwa die Gründungen nichtstaatlicher Organisationen mit dem Ziel der Durchsetzung islamischer Arbeitsethiken und Methodologien asketischer Lebensformen), des anti-westlichen Spiritualismus und instinktiv begründeten oder symbolischen Rationalismus (die Sufismus-Bewegungen) oder der Islamisierung der Wissenschaft (etwa die Gründung internationaler islamischer Universitäten auf der Grundlage einer islamischen Wissenschaftstheorie) genannt (Abaza 1998). Solche Bewegungen liefern die Transformationskraft zu neuen Sozialisationsformen, sie gehen mit dem Fundamentalismus Hand in Hand, ohne militant zu sein. Es entsteht hier eine neue, kulturelle Eigengesetzlichkeit des Sozialen, das sich gegen die herkömmlichen kommunalen oder rationalen Organisationen der Lebenswelt und die funktionale Differenzierung auf institutioneller Ebene durchsetzt.

Im Gegensatz zu den Vorstellungen einer blockbildenden Vereinheitlichung der islamischen Welt im Zeichen des Fundamentalismus und der Globalisierung und über die Befunde des soziologischen Theorieangebots hinaus läßt sich nach nunmehr über 20 Jahren praktischen Experimentierens mit fundamentalistischen Ordnungsvorstellungen zeigen, daß sie zu einer Vielfalt und eben keineswegs zu einer fundamentalistischen Geschlossenheit der islamischen Welt beigetragen und von einem islamischen Land zum anderen zu oft konträren Erfahrungen und Ergebnissen geführt haben.