

Islam als Selbstbegriff nicht-westlicher Modernität¹

I. Einführung

Die neueren Konzeptualisierungen des Verhältnisses zwischen Islam und Moderne, nämlich, daß der Fundamentalismus eine ähnlich wichtige Modernisierungsfunktion übernehme, wie sie der Protestantismus im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts und in Amerika im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert gehabt habe, bilden den Hintergrund der hier aufgenommenen Beschäftigung mit islamischen Neo-Modernisten.² Meiner Meinung nach sind solche Darstellungen des Islams, wie sie jüngst in den verschiedensten Schattierungen vorge-
tragen wurden, ideologisch einem affirmativen Okzidentalismus zuzu-
rechnen; sie verteidigen gleichzeitig, direkt oder indirekt, den islami-
schen Fundamentalismus als notwendige und einzig legitimierte Er-
neuerungskraft islamischer Länder.³

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die universelle Anwendung des Begriffs der Modernität deren doppeldeu-
tigen Charakter als säkulare Kultur, die ungeachtet dessen ihren Ur-
sprung in der Christenheit und in christlich-theologischen Begriffen
behält, eher verschleiert hat. Modernität als westliche Weltsicht bein-
haltet religiöse Haltungen, die im soziologischen Diskurs der Moderne
und der Modernisierung nicht-westlicher Kulturen in gewisser Hin-
sicht hintangestellt, ja geleugnet wurden. Auf diese Weise wurde Säku-
larität als ein Gut den westlichen, und Religiosität als unauflösliches
Element den östlichen Kulturen zugeordnet, und gewissermaßen auf
einer subtileren Ebene der eigene historische »Fundamentalismus«
(der Säkularisierung erst ermöglichte) in die Prinzipien des kulturell
»anderen« hinein konzeptualisiert.⁴ In dieser Form des wissenschaft-
lichen Dialogs liegt noch ein zweites Problem. Modernisierungstheo-
retische Darstellungen des Verhältnisses von Islam und Modernität
nehmen die intrinsischen Versuche muslimischer Denker, eine eigen-
ständige islamische Modernität zu konzeptualisieren, kaum ernst und
überlassen diese dann selbst dem breiten Feld fundamentalistischer
Aneignungen. Es gab eine Generation islamischer modernistischer
Denker der späten 60er und der frühen 70er Jahre, die dazu bereit wa-
ren, einen modernisierenden Standpunkt innerhalb des Islams zu ent-
wickeln, indem sie die Positionen von früheren Modernisierungsver-

suchen sowie die Entwicklungsnotwendigkeiten und emanzipatorischen Ansprüche früherer Perioden überdachten. Es ist kennzeichnend für die Form des Dialogs zwischen Islam und westlicher Moderne, daß dieser Standpunkt weitgehend vernachlässigt worden ist. Man läßt es geschehen, daß er stillschweigend vom Fundamentalismus vereinnahmt wird, so als wäre nichtfundamentalistische Modernisierung ein nicht zu realisierendes Paradox.

Mit diesen Ausführungen möchte ich auf Fazlur Rahman⁵, Malik Bennabi⁶ und Ali Shari'ati⁷ hinweisen, die eine Generation intrinsisch islamischer Theoretiker der Moderne mit einer einmalig unabhängigen Haltung vertreten. Sie haben je individuell verschiedene Methoden der modernen Konzeptualisierung des Islams entwickelt, indem sie Grundbegriffe soziologischer Theorien der Moderne aufgriffen und islamisches Denken vor dem Hintergrund dieser Begriffe neu bestimmten. Zum besseren Verständnis werde ich mich darauf beschränken, Fazlur Rahmans akademisches und pragmatisches Konzept der islamischen Modernität zu skizzieren und die Befreiungsphilosophien von Malik Bennabi und Ali Shari'ati nur bruchstückhaft zu konnotieren.

In Fortführung zu meinen Ausführungen über die doppeldeutige Verbindung zwischen Religion und Modernität möchte ich den Begriff der islamischen Modernität untersuchen und die Frage aufgreifen, warum seine fundamentalistische Aneignung so ungebrochen möglich ist. Ich schlage hier, ausgehend von Fazlur Rahman, drei theorierelevante Bereiche, nämlich »islamische *Rationalität*«, »islamische *Identitätsbildung*« und »islamische *Sozialordnung*« als die zentralen Diskussionspunkte vor, die die islamischen Modernitätstheoretiker selbst beschäftigt haben. Ich beginne mit dem Punkt des Verhältnisses von Islam und sozialer Ordnung.

II. Modernität und die Krise sozialer Ordnung

Soziologische Betrachtung als Ausgangspunkt und die Konstruktion islamisch-sozialtheoretischer Begriffe als Gegenstand setzen voraus, daß wir uns des ambivalenten Verhältnisses bewußt bleiben, das die Soziologie in bezug auf die Vorstellung der sozialen Welt der Moderne selbst hat. Sie ist gewissermaßen eine »Krisendisziplin«, erwachsen aus einer Krise des Übergangs und belastet mit dem Versprechen, diese zu

lösen. Sie ist somit aufs engste mit dem Problem Krise und Ordnung in der modernen Gesellschaft verbunden.

Die sehr entschlossen universalistischen Modernitätsforschungen eines Louis Dumont und eines Shmuel N. Eisenstadt etwa haben selbst das Ordnungsproblem in der modernen Gesellschaft als ein Ergebnis komplementärer Beziehungen und Spannungen zwischen modernen und vormodernen Grundorientierungen betrachtet (Dumont 1986b: 236; Eisenstadt 1979). Das bedeutet eine deutliche Kritik unilinearer Fortschritts- und Modernisierungskonzeptionen. Das Problem moderner sozialer Ordnung verlagert sich auf das Ausbalancieren der Spannungen zwischen Moderne und Vormoderne. Die Suche nach Begriffen moderner Ordnung steht dann ganz im Zentrum dieses Spannungsverhältnisses. Dies impliziert aber auch, daß die soziologischen Modernitäts- und Ordnungstheorien selbst in diesem Paradox einer »nostalgischen« Erneuerungssuche verhaftet sind (Stauth/Turner 1988a: 27-59). Es ist deshalb kaum verwunderlich, daß der Diskurs über Modernität und Islam von ähnlichen Problemlagen gekennzeichnet ist.

Talcott Parsons stieß auf ein zusätzliches Problem. Die inneren Gefühlsmodulierungen und kulturellen Ausdrucksweisen, die ihre spezielle Bedeutung in einem Teilbereich gesellschaftlicher Organisation haben, verlieren gerade durch die spezifische Angepaßtheit an diese differenzierte Gesellschaftswelt das Potential, als allgemein formende Muster in einem standardisierten System breiterer gesellschaftlicher Organisation zu fungieren. Letzteres hätte aber die Instinkte und Emotionen der Individuen über die verschiedenen spezifischen Interaktionsbereiche der modernen Gesellschaft hinaus generell zu regulieren. Aus diesem Grunde war Parsons der Auffassung, daß soziale Differenzierung und die differenzierten Segmente der modernen Gesellschaftsstruktur nur durch einen koinzidierenden Differenzierungsprozeß von Normen und von Verallgemeinerungen rekonstruierter Werte aufrechterhalten und integriert werden kann.

Wenn man die moderne Welt als eine Welt ansieht, die sich aus getrennten, aber sich gegenseitig durchdringenden Feldern sozialer Ordnung zusammensetzt, dann besteht die Schwierigkeit darin, die integrativen und flexiblen Wertmuster zu bestimmen, die über die Grenzlinien der verschieden konstituierten Einzelbereiche hinaus, wie z. B. ursprünglich so gegensätzlich strukturierte Bereiche wie der Haushalt der Großfamilie und das Unternehmen, Gültigkeit haben. Nach Auf-

fassung von Parsons werden solche Wertmuster durch normative Komponenten wie die Restrukturierung familialer Werte, die Religion und das Bildungssystem neu gebildet. Sie haben sowohl eine religiöse als auch eine weltliche Bedeutung (Parsons 1971; Parsons 1991: 37-65).

Andererseits beschreibt Jürgen Habermas, der sich weniger mit Ordnung als mit der Gültigkeit der modernen Lebensweise befaßt, Modernität als eine Kulturform, die die Spannung und die gründliche formale Trennung zwischen verschiedenen praktisch sich durchdringenden Gesellschaftsbereichen, wie etwa Recht, Moral und Kunst, zu einem wesentlichen Bestandteil gesellschaftlicher Organisation gemacht hat (Habermas 1983: 11). Nach Habermas ist es das differenzierte Zusammenspiel von individuellen Lebensmustern und institutionellem Recht, das Modernität ausmacht (Habermas 1983/1984).

In beiden Vorstellungen moderner Ordnungen, sowohl derjenigen von Parsons als auch in der von Habermas, stellt sich das Problem der Spannung zwischen formaler, rechtlicher Verallgemeinerung durch Differenzierung auf der einen Seite und auf der anderen Seite das Problem, in welchem Verhältnis die moralische Integration der Gesellschaft durch Wertegeneralisierung zur rechtlichen Seite, zur Regulationsstruktur, steht. Man darf deshalb davon ausgehen, daß das Spannungsverhältnis zwischen der Art der Verrechtlichung und der Form der Wertegeneralisierung ein Grundproblem moderner Gesellschaftsordnungen darstellt. Es gibt einen fundamentalen Punkt, in dem Parsons und Habermas nicht übereinstimmen. In diesem Dissens deuten sich zugleich zwei verschiedene Lösungen an. Während für Parsons sich das Verhältnis von Recht und Moral rein funktional gestaltet – die Moral, Dinge miteinander verknüpfend, die das Recht sorgfältig voneinander trennt –, ist für Habermas die materiale Bindung von Moral und Recht, die innere Verschränkung von Wertegeneralisierung und rechtlicher Formalisierung, eine notwendige Voraussetzung für den Bestand von moderner Gesellschaft überhaupt. Habermas interpretiert Weber in Hinblick auf Parsons' funktionales Schema der Wertegeneralisierung und weist darauf hin, daß Weber und Parsons in der Form, in der sie die Institutionalisierung zweckrationalen Handelns von den Komplexen normativen Handelns trennen, an den notwendigen Integrationsbedürfnissen der modernen Gesellschaft vorbeigehen. Dies gelte auch für ihre Trennungen der motivationalen Grundlagen von den moralischen und praktischen Wertbereichen. Nach Auffassung

von Habermas gefährdet oder zerstört die materiale Rationalisierung, die über soziale Bewegungen und die Umsetzung der in der Lebenswelt sozialer Akteure verankerten Werte verursacht wird, weder die kognitive Rationalisierung noch die Rationalität des Rechts. Habermas insistiert statt dessen auf dem inneren Zusammenhang zwischen der progressiven ethischen Rationalisierung und der vollen Entfaltung aller Ebenen institutionellen Handelns (Habermas 1983: 267ff.).

Es ist hier nicht mein Interesse und wäre sicherlich an dieser Stelle zu weit gegriffen, die weitreichenden Implikationen der Habermas'schen Lesart des Begriffs der materialen Rationalität zu entwickeln. Es ist jedoch offensichtlich, daß Habermas gewissermaßen in einem affirmativen Akt die moderne Notwendigkeit der funktionalen Verflechtung von materiellen Interessen und moralischer Orientierung beschwört, denn – wie Habermas ja in anderem Kontext durchaus anerkennt – die formalisierende Selbstlogik einer Rechtsordnung steht doch immer in einem starken Gegensatz zur kreativen Vielfalt des kulturellen Lebens. Habermas macht sich aber mit seinem ideellen, dadurch aber nicht weniger einseitigen Kommunitarismus gegenüber Parsons in doppelter Weise verdächtig: Erstens scheint er hier eine Gegebenheit moderner Lebensweise, nämlich das Problem der Vermittlung von Kultur und Recht, gewissermaßen als Theorie der Erneuerung durch neue Formen sozialer Bewegungen affirmativ zu bestätigen. Zweitens läuft er Gefahr, die normative Kraft formeller Lösungen prinzipiell zu unterschätzen. Er baut auf die fundamentale Verschränkung von Wert- und Zweckrationalität. Dies ist um so problematischer, als Nietzsches Kritik der Moderne gerade wegen jener »fundamentalistischen« Verbindungen der »letztendlichen Werte« mit »niederen Interesse« in der Dritten Welt zunehmend rezipiert und dort zur Basis einer anti-westlichen Kritik gemacht wurde. Habermas' Konzeptualisierung der Moderne mündet in diesem Punkt in eine fundamentalistische Lösung. Der materiale Rationalitätsbegriff, den Habermas verfolgt, stimmt mit einer fundamentalen westlichen Aussage überein, die sich zwar auf eine Lösung der Doppeldeutigkeiten des moralischen Ursprungs der westlichen Modernität bezieht, die sogleich jedoch unter nicht-westlichen Prämissen betrachtet in eine Politisierung und Fundamentalisierung der Religion als moderne Ideologie (der Auslagerung »niederer Instinkte«, i. e. westlich instrumenteller Werte) münden muß.

Parsons' Aussage über die Integrationsfunktion generalisierter Werte bezieht sich dagegen offensichtlich auf ein viel umfassenderes Modernitätsmodell und ist wesentlich auf ein allgemeines Muster der Modernisierung abgestellt, nicht auf die Kraft spezifischer Werte. Im Gegensatz zu Habermas stärkt Parsons Max Webers formalen Rationalitätsbegriff und unterstreicht die Verfahrenstechniken der modernen Rechtssysteme als neutrale Instanzen und Bewahrer allgemeiner Prinzipien sozialer Organisation. So schließt er unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit, die vormodernen Klassifikationssysteme der Anwendung Talmudischer Gesetze und des traditionellen Islamischen Rechts, gewissermaßen ungebrochen auf die Stufe der formalen Generalisierung zu heben, aus. Doch sieht er durchaus das Potential, nicht-westliche moralische und kulturelle Problematiken als Gegenstände moderner Generalisierungen umzusetzen (Parsons 1975: 48).

Fazlur Rahmans Interesse an einer innerislamisch begründeten Ordnung der Moderne in einer nicht-westlichen Gesellschaft galt gerade dieser Problematik. Es ist dabei wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß er selbst mit den Grenzen, Spannungen, Windungen und Antagonismen der westlichen Konzeptualisierungen der Modernität vertraut war. Es ist deshalb keineswegs unbegründet zu fragen, vor welchen Orientierungsproblemen ein islamischer Denker etwa am Scheideweg der Begründung eines modernen islamischen Staatswesens zu Beginn der 60er Jahre stand. Sollte er einem essentialistischen und spezifisch westlichen Modernitätskonzept folgen, das Recht und Moralität einer inneren Notwendigkeit entsprechend verknüpft, oder sollte er sich an einem generalistisch funktionalen Begriff des Rechts orientieren, wonach Moral nur an die Erfordernis gebunden ist, ausdifferenzierte Bereiche sozialen Handelns zu integrieren, Recht aber ein eigenständiger formaler Bereich der Notwendigkeit von Ordnung bleibt? Habermas und Parsons sind nur die signifikantesten Protagonisten solch unterschiedlicher Auffassungen zur modernen Gestaltung des Verhältnisses von Moral und Recht. Beide gehen von Weber aus und es ist dieses spezifisch Webersche Paradoxon zwischen formaler und materialer Rationalität, das die Doppeldeutigkeit des Konzepts der Moderne ausmacht. Paradoxerweise scheint der Wechsel in der Betonung von ethischer zu utilitaristischer Handlungsorientierung mit der Notwendigkeit einherzugehen, die emotionale Welt mit ethischen In-

halten zu erfüllen und der Wertbildung ein neues, moralisch-praktisches Gewicht zu verleihen.

Es ist nun darauf hinzuweisen, daß dieses Paradoxon zwischen materiellem rationalem Anspruch und formalrechtlicher Notwendigkeit sozialer Integration sich noch spannungsvoller in Ländern entwickelt, in denen das formale Recht gewissermaßen von außen aufoktroziert wurde: In vielen islamischen Ländern wurde den vormodernen lokalen Rechtsauffassungen schon früh eine moderne, wenn auch koloniale Staatsverfassung übergestülpt. So konnte es, wie zum Beispiel in Ägypten, dazu kommen, daß der Code Napoléon als das bürgerliche, die Shari'a, das islamische, als das Familienrecht, und lokale Traditionen als das Recht der sozialen Gemeinschaften, *'urf*, nebeneinander existierten, ohne eine rationalistische Verrechtlichung zu ermöglichen, weil auf Interessenausgleich ausgerichtete Institutionen fehlten. Dies hat natürlich leicht zu Vorstellungen von einem illegitimen, weil »fremden« Recht geführt, während leicht alles, worin unter der Willkür der Geschichte die Volksseele sich wiederfand, als rechtlich legitim, weil authentischen moralischen Werten entsprechend, verteidigt wurde. Wie immer man die Frage nach legitimen oder authentischen Lösungen beantworten will, die Existenz eines tiefen sozialen Widerspruchs in der formellen Anwendung des Rechts und des Rechtsbewußtseins im allgemeinen förderte die Suche nach immanenten Regulierungen durch kulturell gestützte Formen oder von Authentisierungen derselben. Hier treten in der Tat die Widersprüche zwischen beiden Auffassungen des Verhältnisses von rechtlicher und moralischer Modernisierung in Kraft: die äußere funktionale Auffassung und die innere substantielle. Beide sind für einen weiterführenden Diskurs über Islam und Modernität höchst bedeutsam. Beide Auffassungen haben auf das Entstehen des Modernismus im Islam einen sehr großen Einfluß. Die Generation von Modernisierern wie Malik Bennabi, Ali Shari'ati und Fazlur Rahman scheint besonders in diesen Antagonismus verwickelt zu sein. Bei ihrem Versuch, die Funktionalität des Islams in bezug auf die Moderne zu verstehen, warfen sie neue ethische Fragen auf, die die gegebene emotionale Welt des Sozialen in Frage stellten. Sie versuchten, im Spannungsfeld zwischen formaler und substantieller Rationalisierung stehend, sowohl die moderne ethische Vision des Islams als auch die gegebene emotionale Welt der modernen

Massengesellschaft in ein Rechts- und Regelungssystem zu harmonisieren, das sie aus islamischen Vorstellungen heraus entwickelten.

Sie legten so das Fundament für ein spezifisch islamisches Modernitäts-Projekt, das die inneren Entwicklungen der islamischen Weltsicht mit den dynamischen und existentiellen Modernitätserfordernissen zu verbinden suchte. Mit Bezug auf die gegebene Problematik, eine im postkolonialen Umschwung begriffene Gesellschaft zu führen oder zu lenken, ging es um die Frage, ob der Islam bei der Bewahrung gewisser standardisierter Formen des emotionalen Lebens unter den extrem vielfältigen Bedingungen von gesellschaftlicher Organisation der Moderne funktional sein kann. Es ging also um eine Form islamischer Wertegeneralisierung. Dabei stellte sich das Problem, ob und wie Islam als Religion, die islamischen gesetzlichen und moralischen Prinzipien sich überhaupt den modernen gesellschaftlichen Notwendigkeiten öffnen können. Fazlur Rahman wies hier erstmals bewußt auf die Notwendigkeit der Verbindung von utilitaristischem Denken und islamischer Moral hin und suchte bewußt die dynamische Konvergenz von nebeneinander existierenden, jedoch häufig antagonistischen modernen und vormodernen Strukturen.

Rahman hielt das traditionelle islamische Recht, wie es von einer rückständigen Schicht kasuistisch denkender, orthodoxer Rechtsgelehrter praktiziert wurde, für ein Hindernis und gerade unter dem Gesichtspunkt moderner gesellschaftlicher Kohärenz für der Generalisierung gegenläufig. Er befürwortete deshalb eine Neuinterpretation des Koran und optierte für die Kritik der mittelalterlichen Rechtstheorie und Gerichtsbarkeit, die nach seiner Meinung im Widerspruch zum Islam selbst und seinen Lehren standen. Bezeichnenderweise hat Fazlur Rahman dies als ein Dilemma zwischen islamischem Modernismus und formeller, wenn man so will, hohler Islamisierung säkularer modernistischer Strukturen bezeichnet. Die Moderne zu suchen hieß für ihn, »das Gesetz direkt vom Koran abzuleiten« und zwar in soziologischer Manier und in intellektuell redlicher, wahrhafter und praktischer Weise oder – eine andere Lösung, die er verwarf, die heute aber allseitige Praxis fundamentalistischer Politik ist – »die gesetzlichen und institutionellen Elemente, die einmal von außerhalb im Islam übernommen wurden, zu islamisieren« (Rahman 1970: 317). Er verwarf auch die dritte mögliche Lösung, nämlich die Umsetzung einer strategisch-geplanten westlichen Modernität in die nicht-westliche soziale

Umgebung des Islams, die diese nur stärken würde, indem nur falsche Ergebnisse und moralische Schwäche aufgrund eines »fremdartigen« westlichen Standpunkts erzeugt würden (Rahman 1966c: 222f.).

Aus diesem Dilemma heraus konzentriert sich Rahmans Theorie einer modernen islamischen Gesellschaft auf drei Punkte:

1. Kritik an der »mittelalterlichen Scholastik« der religiösen Orthodoxie, an ihrer ritualistischen Interpretation des Korans und an ihrer formalistischen Anwendung des islamischen Rechts.
2. Entwicklung einer dynamischen Neuinterpretation des Korans, die eine diesseitige und immanente Vorstellung von Gott aufzeigt.
3. Wiedereinsetzung – wie er es meint – des ursprünglichen ethischen Utilitarismus im Islam.

Die intellektuelle Promiskuität des islamischen intellektuellen Orthodoxismus, wurde Rahman dadurch deutlich, daß in Folge der Abgehobenheit der *‘ulama*, des traditionellen islamischen Rechts- und Gottesgelehrtentums, hier nur in unbeholfener Form auf die Moderne eingegangen und lediglich auf unverbindliche Rationalität, auf bloß äußere Wissenschaft und Technologie, auf abstrakte Freiheit, Liberalismus und Individualismus spekuliert wurde, *in toto* auf etwas, das man in katholischer Manier problemlos inkorporieren könnte, ohne damit Ritus und Ethos des »wahren« Islams ernsthaft zu tangieren. Nach Rahmans’ Ansicht fehlt es einem so verstandenen Modernismus »an jeglicher Rechtfertigung über sich selbst hinaus« (Rahman 1966c: 223). Aus diesem Grunde glaubte er, daß die *‘ulama* nur die moralische Grundlage für die militanten Reaktionen jener frühen Fundamentalisten wie der Salafi-Bewegung in Ägypten und der »Moslem-Bruderschaft« legte. Rahmans Gedanken in bezug auf ein mögliches islamisches Fundament moderner Gesetzgebung führen zu einer komplizierten rationalen, aber antisäkularen Konstruktion; antisäkular aus der instrumentellen Überlegung, daß Säkularismus unter den gegebenen Bedingungen nur die Positionen der Orthodoxen und der Fundamentalisten stärkt.

Unter diesem instrumentellen Gesichtspunkt sollte der Islam nicht als anti-westliche Ideologie dienen. Der Islam darf nicht zum Mittel verkommen, die Welt vor den Fehlleistungen des Westens zu retten. Und doch tritt Rahman gegen den Universalismusanspruch der westli-

chen Moderne an und empfindet es als einen Skandal der Geschichte, daß das kulturelle System des Westens sich als »eine ideale Kultur für die gesamte menschliche Rasse« darstellt und sich zugleich ohne Scham »allen anderen aufdrängen kann« (Rahman 1980a).

Er sucht geschickt nach einem Mittelweg zwischen dem westlichen Säkularismus und den katholischen, »modernen« Antworten der traditionellen religiösen Orthodoxie. Für ihn sind weder Säkularisierung des Islams noch der unverbindliche Katholizismus der Orthodoxie Lösungen, die als Basis für die Entfaltung einer spezifisch islamischen Modernität herhalten können. Der intellektuell interessante, schwierige Weg, den er statt dessen beschreitet, führt zunächst zu einer kritischen, historischen, aber islamisch begründeten Neu-Interpretation des Korans. Er folgt damit der Forderung seines Lehrers, H.A.R. Gibb, des großen englischen Orientalisten, nach mehr theologischem Gehalt, der dem religiösen Modernismus des Islams fehle. Gibb hatte behauptet, »daß dieser (der religiöse Gehalt des islamischen Modernismus) in den Argumenten und Polemiken der *‘ulama* gegen die Verbreitung des Säkularismus« eher zum Ausdruck komme »als in den aktuellen Büchern und Aufsätzen modernistischer Denker« (Gibb 1975: 60).

Rahman wollte dieser Sachlage zweifellos mit dem Entwurf einer programmatisch theologischen Modernität ein Ende setzen. Er beruft sich auf die ungebrochene Lebendigkeit des Islams. Weltliche Erziehung und die westlichen Lebensgewohnheiten haben die Akzeptanz der grundlegenden theologischen Doktrinen des Islams nicht beeinträchtigt. Er ist deshalb der Meinung, daß die bloß äußerliche Aufnahme des westlichen Rationalismus in die islamische Theologie für den Gläubigen nur den Wahrheitsgehalt der Religion reduzieren müßte. Islamischer Modernismus heißt deshalb nicht Übernahme des westlichen Rationalismus, die Konzeptualisierung des Projekts »islamischer Modernismus« bedarf vielmehr einer spezifisch nicht-westlichen islamischen Antwort. Es sollte sich also um eine nicht-westliche Neuschöpfung von Denkweise und Lebensform handeln.

Wenn Gibb beobachtete, daß der Islam durch die Übernahme von »humanistischen oder anderen Werten, die sich in der westlichen Welt manifestiert haben« (Gibb 1975: 51), eine Art von »doppelter Gesinnung« entwickelt habe, so stellt Rahman dieser »doublemindedness«

der konventionellen moslemischen Modernisten den Versuch entgegen, den Standort des islamischen Modernismus nicht nur auf der Ebene einer »neuen Spannung, die von außen in die islamische Gedankenwelt hineingebracht wurde«, zu bestimmen, sondern vielmehr vermittelt einer »neuen theoretischen Fragestellung« (Gibb 1975: 51). Es handelt sich dabei um die grundlegende Frage einer modernen islamischen Lebensordnung und um die damit verbundene innere ethische Orientierung. Es sei damit aufzuhören, daß man im Namen des Islams jede Neuformulierung ethischer Prinzipien zurückweise und damit jeden gesellschaftlichen Wandel ablehne. Wenn man sich dem Utilitarismus in der Ethik widersetze, dann sei Modernität, die gesellschaftliche Ordnung des modernen Menschen, mit einer spezifisch moslemischen ethischen, philosophischen und dogmatischen Begründung nicht mehr möglich. Die orthodoxen Dogmatiker, die die Heiligkeit der traditionellen gesellschaftlichen Institutionen verteidigen, stehen so für Rahman in starkem Gegensatz zur großen Anzahl moderner Muslime, die ihre Religion praktizieren und zugleich die Notwendigkeit zur Veränderung der praktischen Verpflichtungen in der modernen Welt sehen und die gewillt sind, über sozialen Wandel und den Wandel der Stellung islamischer Institutionen in der Gesellschaft zu diskutieren.

Gibb hatte noch die islamischen Modernisten als diejenigen definiert, die bereit sind, die Glaubensgrundlagen zu überprüfen. Fazlur Rahman, Malik Bennabi und Ali Shari'ati stellen dagegen die Glaubensgrundlagen des Islams in den Kontext innerer rationalistischer Affirmationen. Rahman beharrte – in der Sache der pragmatischen Sicht eines angelsächsischen Gelehrten verpflichtet – auf der islamischen Fundierung der Errungenschaften des modernen Lebens und moderner Institutionen, während die »Befreiungs-Theologen« Bennabi und Shari'ati beide während ihres Studiums in Frankreich eine entschiedenere Vorliebe für die philosophische Fundamentalkritik der westlichen Moderne entwickelt hatten (Shari'ati 1980a; Bennabi 1980). Neben der Kritik am frivolen Monopol der orthodoxen *'ulama* auf den »Text« verfocht Rahman die Idee einer dynamischen Rekonstruktion der Gesellschaft, die auf einer tragbaren Verbindung mit der islamischen Vorstellung der Gegenwart Gottes gegründet ist.⁸ Mit der Auffassung von einem Gott, der in dieser Welt immanent, ja präsent ist, be-

schränkt sich Rahman auf eine substantivistische islamische Sichtweise der Moderne, die den Säkularismus, nicht aber die Funktion säkularer Institutionen zu ihrem Feind erklärt.⁹

Dennoch ist darauf hinzuweisen, daß Rahmans Forderung nach einer Auseinandersetzung des islamisch-ethischen Prinzips mit den Notwendigkeiten der modernen Welt aufrichtig die Forderung nach einem ethischen Fundament moderner gesellschaftspolitischer Mechanismen beinhaltet. Aber er muß dies in eine – wenn auch fachorientierte – theologische Sprache übersetzen. Hier wird das Dilemma seines Modernismus deutlich, denn in der Verbindung von kartesischen Technologien mit einer anti-westlichen Religionskultur liegt der fundamentalistische Sprung. In der Praxis ist es immer die Religionskultur, die die Techniken des Denkens zu absorbieren vermag.

Rahman z. B. folgt einem instrumentellen Pragmatismus, wenn er den Monotheismus im Sinne eines modernen Egalitarismus definiert:

»In den Augen des Korans wird Monotheismus nur sinnvoll, wenn er in die moralische Konsequenz der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen mündet. Ohne diese Konsequenz wird der Monotheismus sinnlos und er ist in der Tat monolateral, d. h. Anbetung nur eines einzigen Wesens.«¹⁰

(Rahman 1967a: 105)

Aber damit wird ein unmittelbarer Anspruch der Religion nach Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit geweckt. In voller Übereinstimmung mit Iqbals soziologischer Rekonstruktion des Islams – und damit doch weit hinter den faktischen Grad gesellschaftlicher Säkularisierung zurückfallend – insistiert Rahman darauf, daß »der Islam ursprünglich eine ›Gesellschaftsreligion‹ ist« (Rahman 1966b: 319) und daß es »das Hauptziel des Korans ist, eine moralische Gesellschaftsordnung zu schaffen« (Rahman 1966c: 222). Rahmans' Anregung¹¹, die Gesellschaft als eine göttliche Institution zu sehen, wird auch von den islamischen Fundamentalisten geteilt (z. B. Faruqi 1980).

Schließlich verfolgt Rahman aber die Absicht, den moralischen Utilitarismus des frühen Islams wiederauferstehen zu lassen. Ohne diesen wäre die Weltanpassung des Islams in der Nachzeit der frühen Eroberungen und die »Islamisierung« der beherrschten Völker und Kulturen nicht möglich gewesen. Es war die instrumentelle Machtgestaltung der

frühen Muslime in den Jahrhunderten der Eroberung und der Dogmenformulierung, die das Überleben des Islams und den Aufbau der islamischen Zivilisation ermöglichten. Es darf hier nicht vergessen werden: Auch in dieser neuen Begründung des ethischen Utilitarismus im Islam bleibt das Überleben der Religion höchstes Ziel.

Ähnliche soziologische Tendenzen und kartesianische Technologien sind bei Bennabi und Shari'ati zu finden (Bennabi 1991a: 111; Shari'ati 1979). Der Koran stellt gewisse fundamentale gesellschaftliche Organisationsprinzipien auf: Soziale Gerechtigkeit, Kooperation, Brüderlichkeit und Selbstaufopferung zum Wohle der Allgemeinheit. Er ist damit auf eine sinnvolle und positive Gleichheit unter den Menschen gerichtet. Nur von hier aus kann sich der Islam behaupten und sich utilitaristisch in weltlichen Bereichen mit einer diesseitsgerichteten Anschauung entwickeln. Um die anvisierte Gesellschaft zustandezubringen, müssen effektive Institutionen geschaffen werden, die ein geeignetes Instrument zur Durchsetzung gesellschaftlicher Werte und Ideale sein können.

»Die vom Islam angestrebte Gesellschaft ist eine entschlossen geführte Gesellschaft und nicht eine bewußt alleingelassene oder vernachlässigte (»freie«) Gesellschaft, in der jeder denkt, er sei auf sich gestellt, wie das in einigen der sogenannten Wohlfahrtsstaaten des zeitgenössischen Westens der Fall ist. Soziale Gerechtigkeit bedeutet im Islam ein positives Eingebundensein in die Gesellschaft.«

(F. Rahman 1966: 320)

Von diesem Standpunkt aus betrachtet wird der Islam zu einer neuen kommunalistischen Ideologie, mit der ein neues, ein modernes Sozialgefüge geformt werden kann (Shari'ati 1980a).

Es wäre zu naiv zu behaupten, daß Rahmans' Anti-Säkularismus auf einer Fehlinterpretation von Gibbs' subtiler moralischer Bestimmung der Moderne beruhe. Doch in der Tat, Gibb nahm spätere Neuinterpretationen des Verhältnisses von Tradition und Moderne vorweg und wirkte hier auch für Rahman mit Aufforderungen wie der folgenden befruchtend: daß Moderne auch bedeute, »den Geist der hohen Werte und das innere moralische Gefühl, das wir die »Stimme des Gewissens« nennen, am Leben zu erhalten« (Gibb 1975: 53f.).

Wenn Rahman versucht, in soziologisch einwandfreier und intellektuell redlicher Manier »das Gesetz direkt vom Koran abzuleiten«, so liegt darin eine unzutreffende Identifizierung von Säkularismus mit Unmoral. An dieser Stelle verfällt er doch in eine Methode, »legale und institutionelle Gegebenheiten, die einfach von außerhalb des Islams übernommen wurden, zu islamisieren« (Rahman 1970: 332f.), die er andererseits zurückwies und die heute Dreh- und Angelpunkt für die fundamentalistischen Bewegungen sind: weg von der Modernisierung der Religion hin zur Islamisierung der Modernität.

Er selbst blieb dennoch der Auffassung treu, daß die intellektuelle Umsetzung dieser Probleme in eine kritische Neuformulierung des Islams münden müsse; nicht in eine religiös begründete Abschaffung der Moderne. Bei seiner Suche nach »einer geeigneten Darstellung des Islams, die für eine moderne Anschauung akzeptabel und relevant sein könnte« (Rahman 1966a: 253) verstärkte jedoch der modernistische Immanismus und Antisäkularismus, der in seinen späteren Werken offensichtlicher wurde (Rahman 1980a; Rahman 1982), die Dreh- und Angelpunkte des heutigen fundamentalistischen Diskurses, auch wenn das ganz unbeabsichtigt und indirekt geschah.

Am Problem der gesellschaftstechnischen Umsetzung solcher Prinzipien wird deutlich, wie kritisch heute die stillschweigende Übereinkunft von Orientalisten und christlichen Theologen zu sehen ist: Sie interpretieren Fundamentalismus als fundamentalen religiösen Rationalismus und bleiben doch blind gegenüber den verheerenden irrationalen, sozialen und politischen Auswirkungen der unreflektierten Umsetzung islamischer Urvisionen. Rahman wußte in der Tat, was der radikale Gebrauch seines islamischen Rationalismus bedeuten könnte, und glaubte doch, er könne dem mit Forderungen wie dieser zuvor kommen:

»Bei der Durchführung dieser Aufgabe der Reformulierung (des Islams und der Gesellschaft) wird ein fundamentaleres Bedürfnis befriedigt werden müssen, wenn die islamische Theologie und islamisches Recht nicht einfach den Forderungen des modernen Menschen und der modernen Gesellschaft mit den nihilistischen und demoralisierenden Wirkungen des krassen Säkularismus erliegen sollen: Die Reform muß den spezifisch moralischen und religiösen Emo-

tionen einen gebührenden Platz einräumen und sie müssen als ein integrales Element ihr einverleibt werden.«

(Rahman 1966a: 254)¹²

III. Das Vermächtnis von islamischer Rationalität und Vernunft

Gibt es etwas, das man »islamische Rationalität« nennen könnte? Im islamischen Denken ist das menschliche Streben und Trachten mit dem Willen Gottes unmittelbar verbunden. Gott ist das Vordringlichste und Wichtigste. Er beinhaltet alles und ist doch erst durch den Menschen der wirkliche Inhalt der Natur (Rahman 1966a). Es ist für die westliche Auffassung schwierig, in einer solchen Gottesvorstellung, in der die göttliche Bestimmung des menschlichen Verstandes zur Bedingung und der Mensch zu einem unmittelbaren Vollstrecker des göttlichen Willens wird, einen redlichen modernen, rationalen und autonomen Standpunkt des Individuums zu erkennen. Rahman geht einen Schritt weiter: Die Ordnung im Universum setzt die Immanenz Gottes voraus (Rahman 1967b). Hier sucht Rahman eine religiöse Plattform, von der aus er das rationale Prinzip für sozialen Wandel und für Kontinuität und Ordnung umsetzen kann. Er fundiert einen inneren islamischen Rationalisierungsprozeß im Dogma, in der Entwicklungsgeschichte der islamischen Institutionen und in den Weltanschauungen der sozioreligiösen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts, wie die Wahabi-, die Senussi- und die Babi-Bewegungen. Etwas scheint in diesen islamischen Bewegungen dem zu entsprechen, was sich zwei Jahrhunderte früher in der Christenheit ereignete, nämlich das Sich-Durchsetzen eines neuen Geistes der Freiheit.

Iqbal hatte vor Rahman diese Bewegungen als die Heraufkunft eines arabischen bzw. persischen »Protestantismus« angekündigt (Iqbal 1954: 12). Dies ist insofern interessant als in den letzten Jahren die Orientalisten und Soziologen eine gewisse Vorliebe für Themen wie »Islamischer Protestantismus« und »Islamische Rationalität« gezeigt haben. Iqbal hatte »seinen Weber« gelesen, und hier wird in der Tat deutlich, wie sehr die wissenschaftliche Betrachtung solcher Themen von kulturübergreifenden Wechselbeziehungen zwischen islamischen Denkern und dem Westen abhängig ist (Peters 1987; Goldberg 1991).

In der Begründung des Begriffs der islamischen Rationalität gibt es starke Parallelen zwischen Iqbal und Rahman. Für beide spiegeln diese islamischen »protestantischen« Bewegungen erstens eine – objektiv eigenständige – innere islamische Reaktion auf die Dekadenz der Orthodoxie sowie einen inneren Drang zur Revitalisierung des klassischen islamischen Rationalismus wider, der auf *ijtihad* und einer freien Interpretation des Korans beruht. Iqbal und Rahman sind zweitens der Überzeugung, daß der Sufismus den islamischen Asketismus, die Freidenkerei und Spiritualität des islamischen Rationalismus (hier auf die persische Tradition anspielend, mit der sie sich beide beschäftigt hatten) gegenüber der totalen und fatalistischen Außerweltlichkeit des orthodoxen »Klerus« wiedererweckt habe. Sie verstehen die ritualistischen Auswüchse der Orthodoxie aus dem Zwang heraus, seit dem 13. Jahrhundert in Zeiten des Niedergangs und der Invasionen Fremder ein geregeltes gesellschaftliches Leben zu erhalten. Sie sind deshalb drittens der Ansicht, daß der in diesen Bewegungen zum Ausdruck kommende Rationalismus sich gegen die Nachteile dieses Ritualismus der Orthodoxie wende. Von hier aus entwickelt Rahman die Forderung nach einer Konvergenz zwischen Prophetie und Rationalität, wobei die prophetischen Kräfte im Islam als eine Quelle der Individuation verstanden werden.¹³ Unter diesem Blickwinkel bedeutete die sufistische Vorstellung des sich im Geiste des Propheten auf sich selbst besinnenden Menschen eine rationalistische Entwicklung und den historischen Durchbruch von geistigen Prinzipien, die das Potential dafür lieferten, daß eine unbewegliche und überorganisierte orientalische Gesellschaft zu überwinden ist (Iqbal 1954: 149ff.).¹⁴

In der spiritualistischen Tradition der dem Protestantismus ähnlichen Erneuerungsbewegungen und Schulen im Islam des 17. und 18. Jahrhunderts wurden so innere Grundlagen für einen eigenständigen islamischen Rationalismus gelegt, der lange vor der Einwirkung des westlichen Modernismus im Islam wirkte. Darin liege eine besondere nicht-westliche Form des Rationalismus, die sich auf asketische Diesseits-gerichtete Spiritualität, Freiheit und Individualität als authentische islamische Prinzipien beruft.¹⁵ So wird hier in bezug auf die islamischen sozialen Bewegungen eine Theorie islamischer Modernität entwickelt, die sich über die Denkanstöße des klassischen, vor allem in Ägypten entwickelten islamischen Modernismus hinwegsetzt. Es ist dies ein sich im Werk Iqbals schon ankündigender Entwurf, der isla-

mische Modernität neu, gewissermaßen in einer methodischen Verbindung von indisch-persischer Spiritualität und dem pragmatischen Denken angelsächsischer Orientalisten zu begründen sucht.

Die islamische Orthodoxie hat lange Zeit jeden Hinweis auf rationalistische Tendenzen im Islam als »Griechenland-versessen« oder »West-versessen« abgelehnt. Iqbal entwickelte dagegen einen neuen Trend, der den islamischen Institutionalismus, Dynamismus und Existentialismus mit kulturkritischen Strömungen im Westen in Verbindung brachte (Rahman 1972: 43ff.). Rahman stand dieser kulturkritischen Tendenz eher kritisch gegenüber. Im Vorgriff auf seinen eigenen Versuch, Islam mit rationalem Pragmatismus auszustatten, kritisierte er Iqbals kulturkritische Neigungen als eine Wiederbelebung eher rückständigen Denkens, das nicht in der Lage sei, Vernunft und modernen Dynamismus miteinander in Einklang zu bringen (Rahman 1972: 45). Rahman argumentierte, daß die Idee der zweckorientierten Rationalität, die Iqbal für den Islam zu gewinnen suchte, andererseits seiner aus Bergsons Lebensphilosophie übernommenen Vorstellung von einer Welt ohne Ziel und Zweck widerspreche. Solche Kritik zeigt Rahmans Intention, Bergson – wie überhaupt jedwede als irrational verstandene Kulturkritik, die unter anderem durch Iqbal unter modernen islamischen Denkern großen Einfluß gewann¹⁶ – aus dem Diskurs der islamischen Moderne herauszuhalten.

Man könnte Iqbals Philosophie in gewisser Weise als eine Vorwegnahme des modernen Konstruktivismus bezeichnen. Im Begriff des Prophetentums sieht er die Vorstellung entwickelt, daß das Selbst die einzige Realität in der Welt sei. Iqbal suchte nach einem rationalistischen Begriff der Prophetie, der als eine Vorform des modernen Selbstbewußtseins begründet werden könnte.¹⁷ Von hier aus ließe sich ein spezifisch islamischer Vernunftbegriff konzipieren, der nichtrationale Bewußtseinszustände und Erkenntnissteigerungen einbeziehen kann (Dar 1972). Andererseits war sich Iqbal sehr wohl der Grenzen bewußt, einen derartigen islamischen Modernismus mit der Doktrin der absoluten Wahrhaftigkeit des Korans als Gottes Wort und der von der Orthodoxie formulierten islamischen Lehre insgesamt in Einklang zu bringen. So sehr Gibb später mit seiner Forderung nach einer islamisch gehaltvollen Moderne intrinsisch islamische Optionen provozieren sollte, so sehr machte er sich hier über fruchtlose Denkversuche kultureller Habenichtse lustig: islamische Utopien mit einer »romanti-

schen Wolke« verhängt. Gibb nimmt einiges von jenen Fehlentwicklungen vorweg, denen der Neo-Modernismus Iqbals und Rahmans unterlag. Für ihn trug der Diskurs über islamischen intellektuellen Integritismus nichts dazu bei, den Kardinalfehler allen modernistischen (islamischen) Gedankenguts zu korrigieren, aber viel, ihn zu bestätigen, »d.h. nämlich, man mag sich seine eigene Religion schmieden können, aber solange man mit einer historisch gewachsenen religiösen Gemeinschaft zu tun hat, ist die Tatsache, daß man solche Ideen schmiedet, selbst ein Zeugnis von Unreife und geistiger Anmaßung« (Iqbal 1954: 84).¹⁸

IV. Individualismus und die Bildung des modernen Selbst

Der fundamentalistische Diskurs über gesellschaftliche Islamisierung, sofern er überhaupt intellektuell orientiert ist, hat sich Rahmans Konzeptualisierung der islamischen Moderne stillschweigend zu eigen gemacht. Untergegangen sind dabei allerdings Rahmans Vorstellungen zur gesellschaftlichen Stellung des Individuums als primärer Topos sozialer Verantwortung.¹⁹

Rahmans islamischer Begriff bestimmt das Individuum als eine von Gott eingesetzte, eine beauftragte Person, die im *taqwa*, in Gottesfurcht, in Frömmigkeit und Selbstdisziplin lebt. Sie ist dazu bestimmt, für eine höhere Wahrheit einzutreten. Dies ist ein höchst religiöser und zugleich intellektueller Begriff des Individuums. Rahman insistiert zugleich auf der Spannung zwischen Individuum, Gott und Gesellschaft. Aus dieser Spannung will er ein fortschrittliches Entwicklungskonzept entwickeln: *taqwa* als ein dynamisches Konzept, das auf die Lösung dieser Spannung hinarbeitet, und damit für das Individuum ein Element der Kraftschöpfung wird (Rahman 1966a: 322).

Es ist diese Spannkraft, die, ähnlich wie Webers Spannung zwischen Kirche und Staat, weltlicher und außerweltlicher Orientierung, das progressive Element in Rahmans Konzept des islamischen Modernismus ausmacht. Dieses wird jedoch in den fundamentalistischen Perzeptionen der Moderne weitgehend unterdrückt. Dort gilt nicht Spannung zwischen Widersprüchen, sondern Konstruktion einer Gesamtheit der menschlichen Gemeinschaft und des Sozialen als ein dem Wesen der Menschheit entsprechendes Prinzip (Faruqi 1980).

So hat Rahman eine interessante These über den Egalitarismus in

bezug auf die absolute monotheistische Auffassung von Gott ausgearbeitet, die als Antwort auf Webers Abschaffung der Theodizee im Islam betrachtet werden könnte (vgl. Weber 1947: 550). Obwohl der Monotheismus, so sein Hinweis, als Begriff essentielle Gleichheit voraussetzt und so notwendig Auswirkungen auf die Entwicklung sozio-ökonomischer und philosophischer Begriffe der Gerechtigkeit hat,²⁰ impliziert er im Islam die islamische Komplementarität von Gleichheit und gesellschaftlicher Verantwortung des Individuums, die zu einer Spannung zwischen den Forderungen des einzelnen und denen der kollektiven Institutionen, besonders des Staates und seiner Gesetzgebung, führt. Sufismus ist nach Henri Corbin Ausdruck einer großen individuellen Rebellion gegen den übersozialisierten Ethos der offiziellen Orthodoxie; dieser wird letztendlich in der Überregulierung des Lebens einem moralischen Nihilismus unterworfen, den der Sufismus zu überwinden sucht. Wie Corbin definiert Rahman den Sufismus als Reaktion auf die »Gesellschaftsreligion«, die der Islam ist (Rahman 1966a: 325; Corbin 1958). Hierin konstituiert sich ein kulturell kreativer Antagonismus zwischen dem allmächtigen Gott und dem Individuum, das die Wahl hat und dem Eigenverantwortung gegeben ist. In diesem Widerspruch sieht Fazlur Rahman die höchste Ebene moralischer Integrität begründet – in der Reaktivierung dieses Widerspruchs eine geeignete Maßnahme gegen den Ritualismus und die Selbstgerechtigkeit des orthodoxen islamischen Intellektualismus (vgl. auch Shari’ati 1991). Viel umfassender noch: das Universum offenbart im Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft eine ursprüngliche dynamische Kraft, die zweckvoll und gut ist, eine Wendung des Problems, die derjenigen der philosophischen Anthropologie etwa Gehlens durchaus vergleichbar ist.

Das Schicksal des Individuums ist so mit einer islamisch evolutionistischen Perspektive verbunden. Der Mensch ist gezwungen, seine eigene »Lebenssunna« herauszuarbeiten. Das Ziel des Menschen ist es, das Universum, die Gesetze der eigenen inneren Konstitution und den geschichtlichen Prozeß zu erforschen und dann sein Wissen in den Dienst Gottes zu stellen. Das ist die Schöpfungsabsicht (Rahman 1967b).²¹

Hier kündigt sich eine neo-islamische Theologie an, die heute vor allem in den Ländern der islamischen Peripherie viele Nachahmer gefunden hat.

V. Islamischer Fundamentalismus: Umsetzung instrumenteller Ideen und kultureller Technologien

Zwischen Modernität und Fundamentalismus besteht eine gewisse ambivalente Affinität. Während im Westen ein großes Interesse am islamischen Fundamentalismus besteht,²² werden die wichtigen und autonomen Entwürfe des islamischen Neo-Modernismus weitgehend vernachlässigt. Der im Westen gängige, oft apologetische immanistische Diskurs über Islam und Liberalismus, Islam und Demokratie, Islam, Protestantismus und Rationalität versucht andererseits, den modernen politischen Islam mit der Soziologie der Moderne zu erhellen. Beide aber, der islamische Neo-Modernismus und die westlichen Projektionen des Islams stehen im Zeichen des gleichen Paradoxes, daß nämlich die Moderne in einem hohen Grade ihr Entstehen selbst dem Aufkommen des religiösen Fundamentalismus verdankt. Dieses Paradox der fundamentalistischen Konstruktion der Moderne ist heute einer radikalen islamisch-fundamentalistischen Politik sehr förderlich.

Rahman, Bennabi und Shari'ati sind Antisäkularisten. Sie wenden sich jedoch auch gegen die intellektuellen Traditionalisten, die in fundamentalistischer Manier den orthodoxen Klerus idealisieren. Was sich in Khomeinis Postulat der *wilayet-e faqih*, der Forderung nach prophetischem Respekt für die traditionellen Rechtsgelehrten, anbahnte, das realisiert sich heute in der verhängnisvollen Konvergenz von plebiszitärer Aneignung der Religion, postmodernem Intellektualismus und institutionalisierter Orthodoxie. Demgegenüber sucht der Neo-Modernismus eines Fazlur Rahman nach pragmatischen Lösungen moderner Ordnung. Er richtet sich deshalb auch dagegen, dem Islam einseitig den Nimbus des alternativen intuitiven und symbolischen Wissens aufzusetzen. Er wendet sich auch gegen den Versuch, Islam zum Instrument der kollektiven Selbsterkennung zu machen und durch Instrumentalisierung sufistischer Spiritualität einem neuen Kollektivismus zu frönen.

Das Projekt »Islamische Modernität« möchte das Monopol der Orthodoxie abschaffen, für eine rationalistische, utilitaristische und funktionale Reinterpretation des Textes eintreten und die unaufhebbaren Spannungen zwischen Individuum und Gesellschaft, Prophetentum und Reich Gottes erhalten, weil diese Spannungen kreativ, dynamisch und dem Fortschritt förderlich sind.

Das aber macht das Projekt so verletzlich. Wie frühere Generationen islamischer Modernisten muß auch der Neo-Modernismus erfahren, daß das intellektualistische Projekt der islamischen Modernität, der fundamentalistischen Infektion und der neo-traditionalistischen Massenheterik unterliegt. *Ijtihad*, die freie Neuinterpretation des Koran, und die Neustellung der traditionellen Religionsgelehrten sind für die militanten Erneuerer und ihre traditionalistischen Gönner kein Tabu. Gleichzeitig treten sie aber mit einer Ummatismus-Utopie an, die gegen die Idee der produktiven Wendung innerer Spannungen und der dynamischen Entwicklung des Verhältnisses zwischen modernem Selbst und der Staats- und Rechtsordnung die Vision einer kollektiven islamischen Selbstversicherung – durch revolutionäre und konventionelle Vermittlungen der Tradition – errichten will.

Es ist notwendig, solche begrifflichen Transformationen und Gegensätze in den breiteren Rahmen des globalisierten Diskurses über Religion und Moderne zu stellen. Die islamischen Modernisten sind sich der technischen Reduktionen der westlichen kulturellen Prinzipien auf formale und instrumentale Mechanismen der Übernahme von Werten und Ideen bewußt und suchen deshalb nach inneren Alternativen. Diese inneren Alternativen aber sind es, durch die sie politisch überrannt werden.

Der einmal in den Osten exportierte Westen wurde oft mittels »schrecklicher Simplifizierungen« in ein rein instrumentelles, technisches und materielles Moment der kulturellen Entwicklung übertragen. Man hat solche Formen des Modernismus kritisiert: »Er bezieht alle seine technischen Überlegungen aus der westlichen Kultur, und das hauptsächlich und besonders durch die ägyptische Erweckung. Diese technischen Denkvorgänge beeinflussen nicht nur das neue materielle Leben der Gesellschaften, in denen sie auftauchen. Tatsächlich ist es bemerkenswert, daß die meisten Muslime heute ihre religiöse Ausbildung und sogar manchmal ihren religiösen Impetus durch die Schriften europäischer Spezialisten erhalten« (Bennabi 1991a: 9). Bennabi hält dies für die Übernahme »Kartesianischer Methoden« (Bennabi 1991a: 11).

Ich möchte in dieser Frage einen Schritt weitergehen: Es zeigt sich nämlich, daß in der Übertragung der Moderne die instrumentelle Seite der kulturellen Rekonstruktion in einer absoluten Weise zur Wirkung kommt. Paradoxerweise führt die Übernahme des Utilitarismusbe-

griffs als bloßes Mittel des kulturellen Selbsterhalts nur zu einer rekonstruierten absoluten Moral und zu einem religiösem Essentialismus der Selbstbehauptung. Die Thematisierung moderner Ich-Konstruktionen und des Selbst und individueller Verantwortung kann den Begriff eines allmächtigen Gottes und den Zwang zur moralischen Konformität innerhalb des Kollektivs nicht neutralisieren. Die Entdeckung der islamischen Rationalität geht mit der Berufung auf den Glauben einher, der die letztendliche Irrationalität des Lebens und der Erfahrungen in der materiellen Welt bestätigt, nur die in Gott gesetzte Rationalität bringe Ausgleich, ermögliche Gleichgewicht.

Fazlur Rahman und die islamischen Modernisten treten für eine islamische Zivilisation ein, die solche Widersprüche und Spannungen in Kräfte des modernen Fortschritts verwandeln will. Man muß sich aber der destruktiven Wirkungsweise der Aneignung solch intellektualistischer Theologien in der praktischen Modernitätspolitik bewußt bleiben.

Ich kann hier keine Lösung anbieten. Für den Soziologen bleibt die Aufgabe, die Auswirkungen angewandeter »Kartesischer Methoden« auf den Islam zu untersuchen und diese in den allgemeineren Kontext nicht-westlicher Konzeptualisierungen der Moderne in einer sich zunehmend globalisierenden Welt zu stellen.

Ziele und Gegenwirkungen des islamischen Modernismus sind jedoch schwer voneinander zu trennen. Der Fundamentalismus ist ein unausgeglichenes und massenwirksames Resultat des islamischen Modernismus, doch hat letzterer selbst – wenn auch unbeabsichtigt – erheblich zur sozialen und intellektuellen Grabesstille beigetragen, die heute in vielen, nicht in allen muslimischen Ländern herrscht. Kulturelle Globalisierung setzt moderne Formen der Selbstbestimmung und Authentisierung von sogenannten Urvisionen als Mittel des modernen Erneuerungskampfes voraus. Damit stehen nicht so sehr diese Visionen, sondern vielmehr die Auswirkungen der sich globalisierenden Moderne und der kulturelle Rekonstruktionsprozeß, den die Globalisierung dem Islam aufzwingt, im Zentrum soziologischen Interesses. Oft ist dieser Prozeß sowohl von westlichen Soziologen als auch von islamischen Modernisten nur als innere Parallele zur westlichen Entwicklung fehlgedeutet worden.

Die konventionellen Modernisierungstheoretiker haben nicht erkannt, daß jeder Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung und Verän-

derung auch dem Zwang des Erhalts von Hierarchien unterliegt. Es entsteht dadurch eine komplementäre Beziehung zwischen Weltanschauung und Akzeptanz der zugewiesenen sozialen Rollen, die jede Kultur entwickelt. Louis Dumont hat darauf hingewiesen, daß die westliche Modernisierung auf das Paradoxon einer komplementären Beziehung zwischen gesellschaftlicher Differenzierung und Gleichheitsdenken aufgebaut ist. Durch diese spezifische Verbindung wird hier die Intoleranz gegen alle Abweichler zur integrativen Kraft des gesellschaftlichen Diskurses. Die Abschwörer gegebener Hierarchien werden sozusagen zum verborgenen Zentrum des Diskurses über Hierarchie. Der Diskurs über Gleichheit wird zum einzig verbleibenden Mittel der Hierarchiebildung.

Das ist in islamischen Ländern gewiß anders. Hier wurden konventioneller Weise die Abweichler deshalb mit stillschweigender Toleranz behandelt, weil sie aus dem Zentrum des Diskurses über Hierarchiebildung ausgeschlossen waren, sie sind die wirklich »Ausgeschlossenen«, die sie zu sein vorgeben. Dies führt notwendig zu mangelnder Systemdifferenzierung. Die den Menschen in seiner Alltagspraxis beherrschenden Ideen, die über die Form der Akzeptanz zugewiesener sozialer Rollen bestimmen, sind in entscheidender Weise von der Intellektualisierung des Wunsches nach Kultur und nach einem kohärenten Weltverständnis abgekoppelt. Anders als Weber, der es universalisierte, hat Dumont die Möglichkeit der Umdrehung dieses Verhältnisses erkannt (Haferkamp 1989). Modernität kann deshalb solche kohärenten Orientierungen nicht völlig aufheben oder ersetzen. Sie bewirkt vielmehr nur einen gewissen notwendigen Modus, mit dem diese vorgegebenen Orientierungen weitertransportiert und im kulturübergreifenden Austausch verfälscht und umgedreht werden.

Sie macht ein komplementäres Verhältnis zwischen sozialer Differenzierung und der Suche nach Verallgemeinerung solcher verlorener Grundorientierungen zur Bedingung moderner Existenz. Es kann deshalb keinen Widerspruch zwischen einem vormodernen Glaubenssystem sowie instrumentellen und sinnentleerten Modernitätsstrukturen geben, wie man als Orientalist gerne anzunehmen geneigt ist. Die Frage nach der Vormoderne und ihre idealisierte Wiedererweckung ist ein eigentliches Problem der westlichen Moderne: ein Problem der eigenen modernen Ordnungskrise. Wie der Westen stehen heute auch nicht-westliche Gesellschaften dem Problem Ordnung gegenüber.

Mein Anliegen ist es, auf die Notwendigkeit der Analyse der Wirkungen der Moderne auf die Idee der vormodernen Kultur hinzuweisen: der Versuch, sie als synthetische Fiktion eines standardisierten Verhaltenssystems zu fassen. Mit den äußeren Errungenschaften intensivieren sich die inneren Probleme.

Betrachtet man soziale Ordnungen als synthetische Fiktionen standardisierter Verhaltenssysteme, dann beruhen sie notwendig auch auf Grundmustern der alten Zivilisationen, die die Instinkte und Emotionen der Menschen erobern. Deshalb beschäftigen wir uns mit den nicht-westlichen Grundorientierungen, die als einzelne Schematisierungen des generalisierten Sinns kultureller Existenz die Pluralität moderner Stile ersetzen wollen. Hier geht es nicht darum, ob die islamische Religion als solche globale Standardisierungen feindlich gegenübersteht. Es ist vielmehr wichtig, weiterzugehen und zu erkennen, daß die historisch generalisierten Grundorientierungen, wo sie auf der Ebene von formaler Rationalität und formaler Technologien gesellschaftlicher Repräsentation wirken, umgekehrt erst die substantiellen Fragen nach »Differenz« provozieren. Von Beginn solcher Austauschformen an gab es kulturelle Wechselwirkungen, die die formale und nicht die materiale Seite solcher Orientierungen in den Vordergrund globaler Standardisierung gestellt haben: Man glaubt, sich über Inhalte und Werte auszutauschen, tatsächlich zählt nur die technologische Seite der Formalisierung.

Das faszinierende Auftauchen des islamischen Fundamentalismus ist ein Ausdruck dieser Notwendigkeiten der sich globalisierenden Moderne. Sie ist deshalb nicht einfach als die Substitution von kohärenten Weltanschauungen anderer Zivilisationen durch moderne westliche Prinzipien und Werte zu verstehen. Die Globalisierung von Modernität hat jedoch eine maßgebende universale Wirkung, d. h. sie rekreiert die dominanten Vorstellungen von verschiedenartigen Kulturen als Grundmuster innerhalb eines formalisierten Systems egalitärer Teilhabe. Sowohl der islamische Modernismus als auch der islamische Fundamentalismus müssen heute genau innerhalb dieses Transformationsprozesses der kulturellen Grundmuster verortet werden.

In der Zusammenfassung einzelner wesentlicher Punkte von Fazlur Rahmans Theorie der islamischen Modernität sollten die Widersprüche und Doppeldeutigkeiten der praktischen islamischen Modernisie-

rung im Wechselspiel mit der westlichen Moderne explizit gemacht werden.

Heute wird in einigen islamischen Ländern die Theorie der islamischen Moderne durch ein anderes Projekt vereinnahmt: durch die Politik einer islamisierten Modernität. Ich wollte hier deutlich machen, daß eine solche »Politik« zumindest das Ende der produktiven Ambivalenz des theoretischen Diskurses über islamische Modernität bedeutet und das definitive Ende seiner intellektuellen Potentiale darstellt.

Anmerkungen

- 1 Dies ist die überarbeitete deutsche Fassung eines auf englisch erschienenen Aufsatzes (Stauth 1993e). Bei dieser Neufassung, in der im großen und ganzen nur wenige neue Gewichtungen und einige Ergänzungen vorgenommen wurden, lag mir die Übersetzung von Frau Christa Jaeger, Bielefeld, vor, der ich an dieser Stelle herzlich danken möchte.
- 2 Das in Malaysia und Indonesien so freundlich aufgenommene Buch von Ernest Gellner (1992) kann wohl als eine geschickte westliche Projektion des islamischen Neo-Modernismus bezeichnet werden, obwohl es sich mit diesem wider Erwarten kaum auseinandersetzt. Gellners Buch erschien erst nach der ursprünglichen Fassung dieses Papiers.
- 3 Symptomatisch sind in dieser Hinsicht Argumente für eine Art Annäherung zwischen Fundamentalismus und Liberalismus und gleichermaßen Versuche, die fundamentalistischen Formen der kulturellen Selbstbehauptung lediglich als eine defensive islamische Antwort auf die Herausforderung Europas zu definieren. Mit solchen Aussagen wird der Islam als ein geschlossenes »kulturelles System« definiert. Im Gegensatz dazu sieht die Perspektive, die ich in diesem Papier vorschlage, Fundamentalismus und die verschiedenen Arten von Selbstbehauptung, die er bewirkt, als eines der modernen kulturellen Konstruktion als solcher und der Modernität selbst inhärenten Instrumente. Ein klares, konzeptuelles, weltumfassendes Verständnis würde es uns in der Tat ermöglichen, die Universalisierung solcher »Instrumente« von der selektiven Form zu befreien, in der sie traditionelle kulturelle Ressourcen rekonstruieren und bejahen.

- 4 In diesem Papier mache ich den Versuch, die Perspektive über Wirkungen des »Orientalismus« in der Soziologie in einen Ansatz zur Analyse der Wirkungen von »Modernitätstechnologien« in nicht-westlichen oder gar anti-westlichen Begründungen der Kultur umzukehren.
- 5 Fazlur Rahman lebte von 1919-1986. Er absolvierte sein Graduiertenstudium an den Universitäten Punjab und Oxford, wo er mit einer Arbeit über Avicenna promovierte. Diese Arbeit wurde unter der Supervision von S. Van den Berg geschrieben und mit der Unterstützung von H.A.R. Gibb 1949 in Oxford vorgelegt und dann als »Avicenna's Psychology« veröffentlicht. Eine englische Übersetzung von Kitab al-Najat, Buch II, Kapitel VI mit historisch-philosophischen Anmerkungen und Textverbesserungen der Kairo-Ausgabe wurde in London veröffentlicht (Cumberlege 1952). Er lehrte dann an den Universitäten Durham und McGill. Von dort kam er nach Karachi als Direktor des Zentralinstituts für Islamische Forschung. Das Institut wurde durch die Verfassung von 1956 einem Mandat unterstellt und eng mit dem Beirat für Islamische Ideologie verknüpft, der von Ayub Khan als ein spezialisiertes Laiengremium für die Ausarbeitung von Gesetzgebungsvorschlägen in Übereinstimmung mit modernistischen islamischen Prinzipien ins Leben gerufen wurde (Eposito 1987). Rahman wurde im Jahre 1966, als er sein Buch »Islam« veröffentlichte, durch eine von den traditionellen religiösen Führern angestiftete Massenbewegung dazu gezwungen, von seinem Amt zurückzutreten. Diese Bewegung war im großen und ganzen gegen die laizistischen und modernistischen Reformen von Präsident Ayub Khan gerichtet. Im Jahre 1968 übernahm er den Lehrstuhl für Islamische Studien an der Universität von Chicago, wo er 1986 starb. Fazlur Rahman hat uns zahlreiche Publikationen hinterlassen, von denen viele als Aufsätze in den »Islamic Studies« des Zentralinstituts für Islamische Forschung in Karachi erschienen sind und die später, besonders zu der Zeit, als er dort Direktor war, in Islamabad wieder aufgelegt wurden. Seine Hauptwerke sind »Islam« (1966, 2. Auflage 1975), »The Major Themes of the Qur'an« (1980) und »Islam and Modernity: the Transformation of an Intellectual Tradition« (1982).
- 6 Malik Bennabi lebte von 1905-1973. Er wurde in Algerien gebo-

- ren und verbrachte einen großen Teil seines Lebens in Europa und Ägypten. Er promovierte im Jahre 1937 in Paris als Elektroingenieur. In den späten 50er und in den frühen 60er Jahren lebte er in Nassers Ägypten. Im Jahre 1963 kehrte er nach Algerien zurück. Zu seiner Biographie vgl. Asma Rashid (1988: 2-26).
- 7 Ali Shari'ati lebte von 1933-1977. Er war eine charismatische Erscheinung des Widerstands gegen das iranische ›ancien régime‹. Von 1959 bis 1964 verbrachte er fünf Jahre an der Universität von Paris. Nach seiner Rückkehr in den Iran und während der Zeiten der Haftentlassung lehrte er an der Universität von Mashad. Nachdem er dort ausgeschlossen worden war, lehrte er an einem religiösen Zentrum in Teheran. Er starb in England am 19.6.1977. Höchstwahrscheinlich wurde er von der Savak umgebracht. Zu seiner Biographie siehe Shari'ati (1979).
 - 8 Das zeigt bereits eine »grundlegende Einstellung von Iqbal, die ihn dazu bringt, die transzendente Auffassung von Gott zurückzuweisen. Er sieht Gott nunmehr, getreu der Sufismus-Tradition folgend, als ein in der Welt immanentes Wesen« (Rahman 1972).
 - 9 Hier stimme ich nicht mit K. Cragg überein, der Rahman selbst in die Ecke der Säkularisten stellt: »Fazlur Rahman tritt nicht wie Ali Shari'ati oder José Miranda für eine ›Befreiungstheologie‹ ein. Er bezeichnet lediglich das islamische Gottesbewußtsein als das ausschließliche Korrelat des ethischen sozialpolitischen Handelns in der Welt« (Cragg 1985: 100).
 - 10 Wir sollten uns darüber im klaren sein, daß der fundamentalistische Islamisierungsdiskurs diese Grundsätze in militante Programme zur Veränderung verwandelt hat.
 - 11 »Diese Auffassung von Gott entstammt natürlich dem Glauben von Dr. Rahman, daß der Islam im wesentlichen eine gesellschaftliche Reformbewegung ist, deren Hauptinteresse in der Fürsorge und im Wohlergehen der Menschen liegt – immer vorausgesetzt, daß auch moralische Fürsorge gemeint ist, und es sich nicht nur um die Befriedigung der Grundbedürfnisse handelt« (Siddiqi 1970: 158).
 - 12 Vgl. ebenfalls Cragg (1985: 93).
 - 13 Rahman hatte die These, daß philosophische Rationalität ohne »prophetische« Rationalität nicht auskomme und daß es diese Rationalität sei, die den Orthodoxen so verdächtig war, schon 1957 in

- einem lehrreichen Vergleich der Standpunkte der Orthodoxie und der Philosophen zur Prophetie geliefert (vgl. Rahman 1957).
- 14 In bezug auf das Wiederauftauchen dieser Themen s. Bennabi (1991) und Shari'ati (1979).
 - 15 Vgl. hierzu den Essay von Ernest Gellner (1992), der an die zentralen Ideen Rahmans anknüpft. Leider nimmt Gellner an keiner Stelle auf Rahman Bezug und setzt sich nicht systematisch mit ihm auseinander.
 - 16 Iqbals Grundsätze sind in frühen Werken von F. Rahman noch lebendig, z. B. in Rahman (1964). Zu dem Versuch, eine »modernistische« Tradition in dieser Art des Denkens zu etablieren s. al-Attas (1985) und ebenso Sardar (1989).
 - 17 »Prophetisches Bewußtsein nenne ich eine Methode, in der das individuelle Gedankengut und die Wahlmöglichkeit durch das Liefern von vorgefertigten Urteilen, Optionen und Handlungsweisen ökonomisiert wird« (Iqbal 1954: 125).
 - 18 Man hätte sich bei der Verfolgung des neo-modernistischen Projekts insgesamt die Bewußtheit solcher Einsichten gewünscht, ganz sicher aber auch Gellners (1972) apodiktische Bestimmung des Verhältnisses von Islam und Moderne.
 - 19 Z. B. Sonderausgabe über Fazlur Rahman, »Islami Arastirmalar«, Bd. IV, 4, 1990.
 - 20 Zu einer positiven Verbindung zwischen dem moralisch-geistigen Ideal des Monotheismus auf der einen Seite und der Vorstellung von Gleichheit und einer gerechten Gesellschaft auf der anderen Seite s. F. Rahman (1966a: 223).
 - 21 In bezug auf ähnliche evolutionistische Auffassungen vgl. A. Shari'ati (1980b: 97ff.).
 - 22 Für eine Zusammenfassung der Themen der kürzlichen Diskussionen und den Austausch zwischen dem Mittleren Osten und Südostasien siehe Abaza (1991).