

Der »entgrenzte« Islam als soziologischer Forschungsgegenstand

Islam und lokale Ordnung

Die folgenden Ausführungen nehmen die Frage nach der Bedeutung des zeitgenössischen Islams für die sozialen Ordnungen in lokalen Kontexten auf. Modellhaft reflektieren sie Forschungserfahrungen in Ägypten in kleinbäuerlich-dörflichen Kontexten im östlichen Nildelta (Simbelaween) und in stammesgemeinschaftlichen Kontexten seßhafter Beduinen im Nord-Sinai.¹

Es handelt sich dabei um den Versuch, vergleichende Untersuchungen zu strukturieren, die sich in ihrem Umfang auf drei Untersuchungsbereiche – gewissermaßen auch als Parameter zu verstehen – beschränken. Ich will sie Eingangs kurz benennen: *Erstens* erschließt sich die Entgrenzungsproblematik lokaler islamischer Kontexte aus dem Zusammenhang, daß das Spannungsfeld miteinander konkurrierender lokaler Ordnungsvisionen sich in unterschiedlichen Formen der Textpräsenz, der modernistischen wie der traditionalistischen, der fundamentalistischen wie der ritualistischen niederschlägt. *Zweitens* bezeichnen die Formen der strukturellen Verflechtung im Zentrum-Peripherie-Gefälle ein Feld der konkurrierenden Netzwerkentfaltung. *Drittens* stellen die Wechselspiele der Annahme, Zurückweisung oder Umformulierung von Fremdbeschreibungen und Formen ihrer Verkörperung bei der symbolischen Besetzung öffentlicher Räume ein weiteres Spannungsfeld der Konstitution lokaler sozialer Ordnung dar.

Die Problematik der religiösen Entgrenzung ist für die moderne Religionssoziologie von überragender Bedeutung. Ich will sie, auch weil sie übergreifend für die hier genannten Bereiche gilt, aufgreifen und am Beispiel der lokalen Textpräsenz, der Netzwerkanalyse, der Wirkungsweise gegenseitiger symbolischer Hegemonialisierung erläutern: Es geht hier vor allem um »Text« und soziale Textpräsenz, strukturelle Verflechtungen, und um symbolische Gegenseitigkeit, perzeptionelle Nähe sowie Verkörperungen von Ideen als Dimensionen der Entgrenzung. Bezogen auf Text kann man sie sich beispielhaft noch am deutlichsten im Extremfall des Verlusts von Exklusivität im Zugang zum Text vorstellen.

Entgrenzung als Problem

In bezug auf die sich intensivierende kulturübergreifende Dimension gesellschaftlicher Praxis kann man »Kulturkontakt« als einen aktuellen theoretischen Schlüsselbegriff unserer Zeit begreifen. Kulturkontakt ist auch eine Form der Entgrenzung, ist in mehrerer Hinsicht Grenzüberschreitung. Die Grenzüberschreitung wäre hier in dem Sinne vorzustellen, daß zum Beispiel eine Person, soziale Beziehungen überhaupt oder eine Idee sich nicht mehr innerhalb der einmal gesetzten Grenzen bewegen. Seit dem 19. Jahrhundert werden diese vor allem unter nationalstaatlichen Bedingungen verstanden, so daß hier das Bild der Entgrenzung zunächst einmal als Topographie der Außenbeziehungen entsteht.

Will man den Begriff der Entgrenzung auf den Islam als einer religiösen Idee anwenden so ergeben sich eine Reihe von Problemen.

1. Der Islam ist eine Weltreligion. Der universalistische Anspruch, der damit verbunden wird, ist »grenzüberschreitend«. Zunächst einmal reicht er rein topographisch über die Grenzen der Nation hinaus.
2. Er versteht sich als die Religion aller Religionen und ist dadurch mittelbar auch grenzüberschreitend in einem religiösen Sinne. Er grenzt andere Weltreligionen nicht aus, sondern verleiht sie sich gewissermaßen erst einmal im eignen System ein.
3. »Grenzüberschreitung« als Entgrenzung bezieht sich jedoch auf den sozialen Prozeß der Wert-Umwertung im Zeichen abstrakter Prinzipien wie Liebe, Gleichheit, Solidarität, Freiheit etc.

Gegenüber der Stammessolidarität der alten Araber bedeutete die Lehre des Propheten bereits eine solche »Entgrenzung«: die Umma des Propheten galt plötzlich als der »höhere« Solidarverband, obwohl ihr keine Verwandtschaftsprinzipien mehr zugrunde gelegt werden sollten.

Man könnte es fast als ein Charakteristikum der Entfaltung der islamischen Zivilisation begreifen, daß diese Entgrenzung eigentlich immer wieder im Widerspruch zu den vorherrschenden Solidar- und Traditionsgebundenheiten bewußt entfaltet wurde. Auch hier eine Entgrenzung ohne Ausgrenzung.

Entgrenzung heißt also schon in diesem frühen Kontext so etwas wie Transgression der Ordnungspraxis, eine Werte-Umwertung,

einen neuen Lebensstil, eine Öffnung des sozialen und geographischen Horizonts.

4. Das verstärkt sich völlig mit der Einführung des Regiments des Nationalstaats in muslimischen Ländern, wenn auch zunächst nur schrittweise. Es setzt eine politische Rationalisierung der Religion ein, zunächst staatlich verwaltet, dann in Konkurrenz zu den staatlichen Institutionen, weltlichen Parteien etc.

Diese zweite Stufe – wo Religion zur Funktion des modernen Nationalstaats wird – ist es, die man heute als die eigentliche Stufe des »entgrenzten« Islams bezeichnen könnte, wo alle islamischen Prinzipien und Werte unter modernistischen Prämissen des Individualismus, des Egalitarismus und der kulturellen Anerkennung, der Menschenrechte, der Demokratie, modernen Charismalösungen etc. neu formuliert werden.

Aus der Globalisierungstheorie eines Roland Robertson (1992) ist dabei zu lernen, daß die im 19. Jahrhundert voranschreitende Universalisierung der Grundbegriffe der westlichen Aufklärung zugleich auch die Folie für höchst partikularistische Ausarbeitungen in den lokalen Kulturen lieferte. So sind etwa der westliche, der nationalstaatliche Demokratiebegriff, der bürgerlich-wissenschaftliche Begriff von Religion, von Zivilisations- und Modulierungsprozessen unter konfigurativen Bedingungen des Zusammenspiels von modernem Staat und Gesellschaft, auch in jene antiwestlichen Rekonstruktionen von postkolonialer Kultur eingegangen, die heute den Hybridisierungsprozeß zunächst vor allem in der nichtwestlichen Welt gestalten, von dort aber auch wieder prägend auf die westliche Welt zurückwirken. Die Werte der kulturellen Anerkennung und Emanzipation sind dabei auf die äußere Form von Werkzeugen reduziert, mit denen heute überall auf der Welt Ordnungsprinzipien und Visionen lokaler Kulturen wieder neu in Begriffe wie Nation, Gesellschaft, Zivilisation, Demokratie gepreßt und entsprechend verändert werden.

Wenn man von »Weltgesellschaft« spricht, kann man sich solche Prozesse der Universalisierung und Partikularisierung von Kulturbegriffen in dieser doppelt gelagerten Dimension vorstellen: einerseits die technische Reduktion westlicher Kulturbegriffe und ihr Export in die nichtwestliche Welt und andererseits das außerordentliche Spannungsverhältnis zwischen postkolonialer Selbstbe-

stimmung und lokaler Kulturgeschichte, das durch Reduktion und Export westlicher Kultur hervorgerufen wird. Der von außen bestimmte Selbstbegriff der »eigenen« Kultur löst eine kulturelle Motorik aus, deren explosiver Charakter schwer zu verstehen ist. Denn die Prinzipien und Visionen der lokalen Kulturgeschichte bleiben gewissermaßen nur das Material, an dem die neuen, die »fremden«, 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. Es ist die technische Wirkung von Kultur, etwa über die Verallgemeinerung der Gleichheitsidee, die den Drang zur kulturellen Anerkennung hervorruft und eine neue, explosive Kulturentwicklung in Gang setzt. Sie führt zur zwanghaften, kontinuierlichen Ausarbeitung alternativer Varianten, höchst partikularistischer, modern-strategischer (und zugleich modernitätskritischer) Adaptionen des Islams quasi als moderne Selbstbestimmungen aus dem Repertoire der Geschichte. Die »Perversions«, die die technische Umsetzung solcher Islam-Konzepte hervorrief und weiterhin unerschütterlich hervorruft, reichen tief in den Konstitutionsprozeß einer lokalen Gesellschaft hinein.

5. Wenn hier also vom »entgrenzten Islam« als einem sozialanthropologischen Forschungsgegenstand gesprochen wird, dann geht es darum, wie in muslimischen Gesellschaften, wie in lokalen islamischen Gemeinschaften dieser Umformulierungs- und damit auch Entgrenzungsprozeß stattfindet, gewissermaßen auf der Graswurzel ebene gesellschaftlicher Interaktion.

Von hier ausgehend ist hier eine religionsethnologische Perspektive

zunächst über die Frage nach dem Zusammenhang von Text und sozialer Praxis weiter zu verfolgen.

Ordnungsvisionen: Islam als Text, Islam als Praxis

Die frühen Islamwissenschaftler, so vor allem Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje und Carl-Heinrich Becker, fragten bereits danach, welche Idee der sozialen Ordnung sich über die islamische Glaubenslehre vermittelt. Sie stießen auf drei Komplexe, die später in den Stellungnahmen der Religions- und Herrschaftssoziologie Max Webers ausformuliert wurden: *Erstens* die frühislamische Kriegerethik: die beuterische Willensunmittelbarkeit des islamischen Kriegers wird bestärkt, der Krieger selbst mittels des Dogmas der Prädestination in einen Zustand der Heilsgewißheit (*jihad, mujahid*) versetzt. *Zweitens* stellt die als Offenbarungswissen niedergelegte Pflichtenlehre, das islamische Recht (*shari‘a*), den dogmatischen Rahmen für die Heilsgewißheit eines auf der Pfründe basierenden, mit dem »Wissens«-Monopol (*ilm*) ausgestatteten Standes orthodoxer Glaubensgelehrter (*‘ulama*) dar. *Drittens* gewinnt die Heilsagnostik des islamischen Sufismus in den Händler- und Handwerkerzünften der Städte eine soziale Basis und verbündet sich überall mit lokalen Volkstraditionen von Bauern- und Nomadenvölkern.

Diese im Drang zu postkolonialer Emanzipation seit Beginn der 1960er Jahre als westlicher »Orientalismus« verschrieene islamkundliche Dogmentheorie blieb unter muslimischen Intellektuellen und Theologen nicht ohne Reaktionen. Ohne diese hier im einzelnen nachzuzeichnen, kann man als Ergebnis dieser Reaktionen von einer gewissen Vielschichtigkeit dogmentheoretischer Überlegungen und Orientierungen ausgehen, die sich auch aus dem Wechselspiel zwischen »orientalistischer« und »authentisch islamischer« Interpretation ergeben. Einerseits setzen die Bindungen an die verschiedenen Handlungsbezüge des lokalen Milieus ein Ordnungsdenken voraus, das sich von abstrakten Orientierungen gestört fühlen muß, andererseits ereignet sich lokale Tradition selbst als Vision und kann in den großen dogmatischen Kategorien der Heilssuche mitgedacht werden. Auch die lokale Tradition kann so als Heilsvision geboren werden, als Lösung praktischer oder erfahrener Ordnungsprobleme, als Loslösung und Entma-

terialisierung gelebter Zusammenhänge, als transzendentale Transgression, also selbst als Form der Entgrenzung. Hier setzt der Mechanismus der Dezentrierung lokaler Kultur aus dem Gesamtzusammenhang gesellschaftlicher Konstitution ein.

Eine Soziologie der Entgrenzung – und man kann dies als die Kernproblematik eines solchen Untersuchungsansatzes bezeichnen – müßte also untersuchen, wie sich unterschiedliche Aneignungen der »Idee« Islam in lokale Ordnungsvorstellungen transformieren oder wie sich lokale Ordnungsvisionen in verschiedene Ideen von Islam überführen.

Eine besondere Bedeutung gewinnt unter vergleichenden Aspekten zwischen »Fellachen« und »Beduinen« zum Beispiel der Zusammenhang von Kontinuitäten materieller Kultur und spiritueller Tradition: Sufismus wird paradoixerweise in unterschiedlich ausgerichteten materiellen Kulturen für die Rekonstruktion moderner Ordnungsmuster wichtig. Jüngst hat Nadia Abu-Zahra (1997) gegen die herrschende Lehrmeinung der unaufhebbaren Trennung von Schrift- und Volkskultur gezeigt, wie sehr die islamische Volkskultur gewissermaßen in um den Ritus sich gruppierende funktionale Differenzierung unverbrüchlich in die Traditionen der Schriftkultur eingebunden ist. Das gilt auch für das Verhältnis von militanten Gruppen zu orthodoxen Gelehrten, von sogenannten islamischen Reformisten zu Modernisten.

Am Beispiel der Post-Gellner-Diskussion verdeutlicht Abu-Zahra, wie sehr die Sozialanthropologie zunächst an der Vorstellung von der Abgrenzung der islamischen Volkskulturen arbeitete und damit selbst den Prozeß ihrer »Entgrenzung« interpretativ vorbereitete.

Gellners These ist, daß der »Islam eine konstante Größe außerhalb jeder Gemeinschaft« ist. Hauptcharakteristikum ist die »Homogenität des Textes«. Letzterer steht die ungeheure Diversität der muslimischen Gesellschaft gegenüber: Islam der Beduinenstämme, der städtischen Armen, der Stadt-Bourgeoisie (Gellner 1981: 49-50, 99). Gellner behauptet eben den absoluten Bruch zwischen »little« und »big tradition«, zwischen Skripturalismus und Volkstradition.

Hier sind Anthropologen wie Antoun (1989) anzuführen, die in der Nachfolge von Gellner nur noch zwischen Handeln und Glauben unterscheiden. Islam sei eine Vielfalt von rituellen Handlungsmustern, die nur *eine* Form der Durchgängigkeit kennen, die Homogenität des Glaubens, die *shahada*. Ähnlich verfolgen Tapper and Tapper (1987)

im Ritual und Geschlechterbeziehungen die Linie der Trennung von Text und Praxis, indem sie die Kombination von Orthodoxie und oft nicht- oder vorislamischer Volkskultur für durchgängig halten. Dagegen versuchen muslimische Anthropologen wie etwa Talal Asad und eben Nadia Abu-Zahra, auf das Primat der islamischen Lehre abzustellen. Sie fragen »wie sind die vertexteten Vorschriften des Islams (Skripturen) unterschiedlich in muslimischen Gesellschaften entwickelt und integriert?«?

Es ergeben sich hier sehr interessante Fragen nach dem Zusammenhang von Text und Praxis. Wie werden islamische Texte angewandt? Welche lokalen Institutionen werden um den Text herum entwickelt? Was ist die Rolle von Texten im Volksritus? Wenn also hier islamische Texte zum Teil des muslimischen Lebens gemacht werden, des gesellschaftlichen wie des häuslichen, so geht es um eine neue Anthropologie des Textes. Aber es geht auch um den »Text« als Ordnungsvision schlechthin, um die Vielfalt der sozialen Anwendungen und um die unterschiedlichen Formen der Präsenz des Textes.

Zur Verdeutlichung ist hier beispielhaft nachzutragen, daß es dabei selbstverständlich nicht nur um die Formen des Kennens und Lesens der kanonischen Texte, des Qur'an und des Hadith, geht (wichtig ist hierbei, wie Abu-Zahra [1998] zeigt, deren Präsenz bei Übergangsriten, insbesondere bei Fruchtbarkeits- und Todesriten), sondern auch um die neue Rolle von Verschriftlichungen der Tradition, etwa des 'urfī-Rechts im Falle der Beduinen oder um Popularisierungstexte sowohl der Orthodoxie als auch fundamentalistischer Ideologien.

Der Zentrum Peripherie-Nexus

Für die Matrix der Vergleichsanalyse, mit der die verschiedenen Umsetzungen des »entgrenzten Islams« zu erfassen sind, ist das Zentrum-Peripherie-Modell wichtig. In der konventionellen Weltsystem-Analyse eines Immanuel Wallerstein (1974) standen noch die Wandlungs-dynamiken struktureller Verflechtungen lokaler Mikro-Systeme (Haushalte, Latifundien etc.) mit dem Makro-System des kapitalistischen Weltmarkts im Vordergrund. Zunehmend wurde das Modell auch auf kulturelle Dynamiken bezogen, etwa auf die Verflechtungen und Spannungen zwischen hetherodoxen Ideen und Bewegungen einerseits und einem orthodoxen Zentrum andererseits. Dabei wurde für

die Gegenwart die Dynamik der »Dezentrierung des Zentrums« und die kontinuierliche Konfrontation zwischen Zentrum und Peripherie mit dem Begriff des möglichen Sieges der Peripherie über das Zentrum (Eisenstadt 1993: 19) als ein wesentlicher Faktor bezeichnet. Die kulturellen Zentren gerieten so in einen neuen relativierten Betrachtungszusammenhang (Eisenstadt 1998; Robertson 1992). Damit gehen Dekonstruktionen einher, die nicht nur die Bedeutung traditionaler Kulturzentren, sondern auch die ideologischen Grundlagen des säkularen Nationalstaates zunehmend infragestellen (Chatterjee 1993).

Unter diesen Voraussetzungen können in lokalen Kontexten neue Hegemonien entstehen, etwa heterodoxe oder fundamentalistische Orientierungen als legitimes lokales Protestpotential mit äußerlich antimodernem und antiwestlichem Charakter durchzusetzen (Eisenstadt 1998). Seit Anfang der 1980er Jahre stehen deshalb symbolische Besetzungen des öffentlichen Raums und der neue Zusammenhang von Religion und Öffentlichkeit im Zentrum des soziologisch/sozialanthropologischen Forschungsinteresses (Gilsenan 1982; Eickleman 1984; Eade 1993). Im Hinblick auf den Islam fand in diesem Zusammenhang ein Perspektivenwandel von paradigmatischer Bedeutung statt: weg von einer Vorstellung vom »offiziellen Islam« der als Gegensatz zum »Volksislam« gedacht wurde (Waardenburg 1978), hin zur »islamischen Öffentlichkeit« (Schulze 1998; Salvatore 1998).

Einmal in den hegemonialen Zusammenhang solcher Transformationen gestellt, werden Dorf- und Stammesgemeinschaften potentiell zu Arenen der Repräsentation quasi souveräner Ersatz-Staaten. Die lokalen Elaborationen von »Religion« manifestieren sich in einem globalen Rahmen rapiden sozialen Wandels, den wir heute als Bedingungen der Globalisierung bezeichnen (z. B. Beyer 1994; Turner 1994; Harvey 1989; Jameson 1985; 1991; Stauth/Turner 1988b; Holton/Turner 1989; für den Islam spezifisch Ahmed 1992; Gellner 1992). Man muß deshalb mit Zubaida (1998) davon ausgehen, daß der moderne »politische Islam« alle lokalen Traditionen, seien sie lebenspraktisch oder dogmatisch relevant, in neue, postkoloniale politische Visionen der sozialen Emanzipation und kulturellen Anerkennung übersetzt.

Die lokalen Akteure und Träger des Kulturkontakte stammen ihrem sozialen Status nach meist aus ideologisch und ethisch engagier-

ten Mittelschicht-Gruppen (Ibrahim 1988). Dazu gehören neu urbanisierte Volksschichten und aus bäuerlich-städtischen Kontexten stammende *nouveau riche* mit neuen, islamisch sich auszeichnenden Konsumgewohnheiten; dazu gehören in (beduinischen) Stammesgemeinschaften auch Clans mit komplexen grenzüberschreitenden und interregionalen Verbindungen; dazu gehören auch die »Aussteiger«, die im multikulturellen Kontext der Großstädte nach einem neuen Leben suchen, schließlich auch Migranten, die sich über unterschiedlich gelagerte Netzwerke an die lokale Gemeinschaft, Bruderschaft und Familie zurückbinden und mit neuen »Ideen« auf sie einwirken. Aber auch der umgekehrte Weg ist präsent: die städtischen Emigranten, die als »power-brokers« instrumentalisiert die Verbindung zum Zentrum ermöglichen oder durch neue »sponsored organizations« aufrechterhalten. In vergleichender Hinsicht kann man bei der Analyse des Verhältnisses von Mittelschichtbildung und Islamisierung auch auf die Ergebnisse der in Südostasien in Gang gekommenen Diskussion über die sogenannten »neuen Mittelklassen« zurückgreifen (z. B. Kahn et al. 1992; Robinson / Goodman 1996). Die Anwendung des Zentrum-Peripherie-Modells auf den Islam ist zwar in der Literatur gut eingeführt, forschungsstrategisch jedoch sehr problematisch und gerade von muslimischer Seite immer wieder hinterfragt worden (Asad 1986). Die konventionelle Tendenz in Literatur und Forschung betont eine Verbindung oder eine komparative Perspektive zwischen islamischen Peripherien und Zentren (Gellner 1981; Gilsenan 1982; Fischer / Abedi 1990; Abaza 1994a; Mehmet 1990). Neuerdings wird gar von »Zwei Islams« (von der Mehden 1994) gesprochen. Es ist einerseits von einem Tiefenmodell des islamischen Zentrum-Peripherie-Verhältnisses auszugehen, andererseits, wie in der islamkundlichen Zivilisationstheorie etwa eines von Grunebaum (1955), sind die gegenseitigen Präsenzen und Übergänge von peripherem und Zentrumsislam durchaus fließend. Der intensivierte Kulturaustausch schafft aber dennoch Trennungen, die hier nur mit dem – zugegebenermaßen vagen – Begriff der gegenseitigen symbolischen Hegemonisierung umschrieben werden können. Darüber hinaus gibt es übergreifende strategische Ketten des Islamisierungsdiskurses, die überall gleichzeitig in den lokalen islamischen Gemeinschaften wirken. Wie sehr auch in ritueller, spiritueller und intellektueller Sicht von einer hoch diversifizierten »is-

lamischen Peripherie« gesprochen werden kann, so sehr gleichen sich möglicherweise die materialen Strukturen und »Ideen« im Zeichen globaler Kommunikation.

Das Problem der »Querlagerung« der Entgrenzung

Daß sich politische Ordnungsvorstellungen allein aus vorgegebenen Bedingungen der natürlichen Umwelt und aus tradierten Formen des Zusammenlebens ergeben, ist das Kredo herkömmlicher politischer Theorie. Es setzt sich dagegen zunehmend die Vorstellung durch, daß trotz oder gerade wegen des weiterhin vorherrschenden Bedürfnisses nach dem »Sinn für das Ganze« die Konstruktionen menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung auch aus den »Querlagerungen« des Diskurses zu erklären sind, die sich aus den im Streben nach symbolischen Hegemonien liegenden Gegenseitigkeiten und Wechselspielen bilden. Die auf das Gegeneinander, auf »Differenz« angelegten Kräfte bringen durchaus andere, mit dem Gemeinschaftssinn konkurrierende Ordnungsmodelle hervor. Todorovs Untersuchungen über die Präsenz des Fremden in der Entwicklung des modernen französischen Denkens werden neuerdings in ihrer Bedeutung für die Emanzipation nicht-europäischer Kulturen erkannt. Todorov – wie die in den Cultural Studies verankerte zeitgenössische »Kulturgeschichte« überhaupt – erkennt in der Idee des sich historisch vergewissernden modernen »Selbst« und in seinem Streben nach der »Kontrolle über die Kommunikation« eine entscheidende Funktion im Prozeß kultureller Erneuerung. Wer kulturelle Mißverständnisse im Aufeinanderprallen einander fremder Kulturen zu kontrollieren in der Lage ist, darf sich seiner strategischen Position im Prozeß des »empire-building« gewiß sein (Osterhammel 1997: 152f.). Seit Edward Said gehört solche Erkenntnis auch zum Bestand nicht-westlicher, und besonders der islamischen Kultur (Stauth 1993b, c).

»Fremdheit« muß jedoch nicht nur als Form der Selbstzentrierung begriffen, sie kann auch als Kommunikationsoffenheit gedacht werden. Todorov (1993: 392) beendet die erwähnte Studie mit einer Reflexion über Louis Dumonts Indien: Moderne und Vormoderne werden als eine zivilisationsinteraktive Geichzeitigkeit gedacht. Zwei grundlegend antagonistische Ordnungsvorstellungen, Moderne und Vormoderne, Gemeinschaft und Gesellschaft, ländliche und städtische, Zen-

trums- und Peripherie-Lebensordnungen befinden sich in vergleichender Interaktion. Im praktischen Gesellschaftsprozeß stehen sie in einem ständigen Zusammenspiel. Der Ordnungskonflikt zwischen holistischen und individualistischen Gesellschaftsvorstellungen kennzeichnet diese Gleichzeitigkeit. Es wird dabei eine völlig unterschiedliche Konstitution des kollektiven Bewußtseins in nicht-europäischen vormodernen Gemeinschaften vorausgesetzt. Gemeinschaften, in denen das Ganze in einer dominanten Stellung gegenüber dem Einzelnen verweilt, bestehen fort, während in den modernen Gesellschaften und dem modernen Gemeinschaftsdenken, in dem sie wurzeln, das Individuum mehr gilt als das soziale Ganze, zu dem es gehört. So können Egalitarismus, Demokratismus und das Freiheitsgebot für alle ebenso wie Werthierarchie, Solidarität, öffentlicher Ritualismus und Konventionalismus sich überlagernde, gewissermaßen miteinander wetteifern-de Integrationsformen der Gesellschaft darstellen.

Als »moderne« Ordnungsideen knüpfen beide Orientierungen an die Komplementärregelungen der praktischen Lokalgemeinschaften unterschiedlich stark an. Die Idee des Islams, wie sie für Muslime im Kontext rapiden und radikalen Wandels und im Spannungsfeld lokaler und lokal übergreifender Ordnungen bedeutsam wird, erscheint dem syrischen Islamwissenschaftler Aziz al-Azmeh (1996) als »Islamisierung des Islam«, als innere Transformation des Islams in eine moderne religiöse Ideologie. So klar und eindimensional sich »Entgrenzung« hier als Projekt der Islamisierung – im kritischen wie im affirmativen Sinne – auf der Ebene des modernistischen Intellektuellen-Diskurses ausmachen lässt, so widerborstig und komplex zeigt sich das Problem auf der praktisch gesellschaftlichen Ebene.

Ausgangslage ist die – in der klassischen wie der aktuellen islamwissenschaftlichen Literatur weitverzweigt erörterte – Spannung zwischen allgemein wirksamen ordnungspolitischen Ideen des Islams und den im Volksislam verhafteten Lokaltraditionen. Aber, wie oben bereits angedeutet, gibt es über die Lagerungen dieses Problems höchst gegensätzliche Deutungen und schon aus dem Begriffsapparat der klassischen Islamkunde ergibt sich durchgängig die Vorstellung vom lebenspraktischen, relativ unverbindlichen islamischen Skipturalismus.

Strukturell sind auch der innere Wandel und die Intensivierung der inneren Organisationsformen traditionaler muslimischer Vereinigungen wirksam. Dies hat die Diskussion über den Begriff des »Neo-Su-

fismus« sehr deutlich gezeigt (Levtzion 1997, 1996; O’Fahey/Radtke 1993; Rahman 1966a), aus der man – mit der gebotenen Vorsicht – durchaus eine These hinsichtlich der Wirkungen der Nationalstaatspräsenz auf sufistische Organisationen ableiten könnte.

Man kann die »Querlagerungen« also als ein Zusammenspiel spezifischer kultureller, ethnischer und staatlicher Hintergründe und Strukturen denken, die die modernen Aneignungen der »Idee« des Islams unterschiedlich bestimmen. Im Vergleich wäre sodann auch noch eine weitere Bandbreite zu beobachten, daß sich nämlich auch die verschiedenen neuen Typen von mittelschichtorientierten ideologischen und ethischen Engagements in verschiedenen sozialen Kontexten aufzeigen lassen. In einer vergleichenden Analyse sind die Umsetzungen und neuen ideologischen Konzepte der »Idee« des Islams auf der Graswurzelebene der Alltagsinteraktionen und der kulturellen Repräsentationen des Sozialen zu benennen. Von hier ausgehend lassen sich »quergelagerte«, universell wirksam werdende, ordnungsrelavante Wandlungsdynamiken bestimmen. Sie stehen im globalen Kontext sozialen Wandels, tragen zu einer Vielfalt lokaler Konzeptualisierungen von Ordnung bei und beeinflussen an der Basis des gesellschaftlichen Prozesses die Alltagspraxis der sozialen Akteure und ihre Institutionen gleichermaßen:

Es handelt sich hier zunächst um den Widerspruch zwischen Ethik und Ästhetik, der sich durch die Medienkultur ergibt. Sie betreibt tendenziell die Ablösung der geschriebenen durch die bildliche Sprache und etabliert sich als Hauptquelle der Information. Zu verzeichnen ist dabei ebenso eine starke Tendenz der Charakterisierung durch immer höhere symbolische und imaginative Aspekte der institutionellen Rekonstruktion, die den konventionellen funktionalen und rationalen Aspekten lediglich eine sekundäre Bedeutung zuweisen (vgl. etwa Luhmann 1992; Knorr-Cetina 1994). Massentourismus und Konsumgesellschaft haben dazu beigetragen, daß es zu einer Zunahme aller Formen interkultureller Interaktion kommt, speziell jener, die Exotismus und die Imagination des kulturell Anderen als Lebensstilfrage in den Vordergrund der Alltagspraxis stellen (z. B. Featherstone 1987).

Die Globalisierung der Finanzmärkte scheint zumindest virtuell die Existenz unbegrenzter Ressourcen an Kredit und Finanzen zu symbolisieren. »Cash« wird dabei zu einem neuen Faktor der sozialen Regu-

lation in allen, auch den lokalen, von den Produktionsformen her noch völlig entkapitalisiert erscheinenden Sozialkontexten gemacht.

Schließlich stehen konventionelle Perzeptionen von Zeit und Raum durch die Globalisierung der Medien und Kommunikationssysteme unter Druck. Denn potentiell ist nun jedes lokale Ereignis bereits zum Zeitpunkt seines Geschehens ein hier und jetzt in der Welt passierendes, die »Menschheit als Ganzes« (Robertson 1992) betreffendes Ereignis.

Im Kontrast zur vorherrschenden Perspektive der konventionellen Soziologie, in der Wissenschaft, Technologie und Bürokratisierung als Hauptquellen von Wandel konstatiert werden (z.B. Berger et al. 1973), sind die oben erwähnten Faktoren als eine neue Befindlichkeit des Subjekts zu verstehen, als Determinanten eines Wandels, der die »Revolution der Dörfer«, die Befreiung lokaler Bindungen in einem zuvor nie gekannten Ausmaß vorantrieb. Diese Form der »Entgrenzung« betrifft besonders die 1980er und 1990er Jahre. Sie zeigt an, wie der »Islam« in den verschiedenen lokalen Kontexten gefordert war, Ideen und Visionen eines wahren religiösen Lebens als kohärente Gegenideologie zum existierenden Pluralismus materieller Kultur zu entwickeln.

An diesen Problemlagen knüpft man heute in den sogenannten Kulturstudien wieder an, wenn man – wie zum Beispiel in der »Subaltern Studies«-Gruppe – über kulturelle Hybridisierung spricht. Aber einen empirisch ausgelegten Beitrag zur Soziologie jener Konstitutionsbedingungen, die kulturelle Vielschichtigkeit, Ambiguität und »doublemindedness« vermitteln, gibt es unter ordnungstheoretischen Gesichtspunkten nicht. Das hier gestellte Problem zielt also auf ein Vergleichsinstrumentarium heteroplexer Konstitutionsbedingungen von Gesellschaft in lokalen Kontexten ab.

Ideologische und lebensspraktische Differenzierung

Die Formenvielfalt aus Textpräsenz, Prozessen der Dezentrierung und den durch die Wechselspiele des Kulturkontakte sich abzeichnenden Formen der Hybridisierung, die auch die selbstaffirmierten Formen der Kulturbekarrung einschließen, ist die zentrale Dimension, die das Entgrenzungspotential lokaler Kontexte erschließt. Der Diskurs über

die Zukunft islamischer Gemeinschaften und ihre Verankerung in der modernen Kultur ist auf der Ebene theoretischer Auseinandersetzung in vollem Gange. Oft tritt hier die tatsächliche Vielfalt der Pfade der Islamisierung hinter der Vorstellung einer blockbildenden Vereinheitlichung des modernen IslAMDiskurses zurück (Huntington 1993). Die vorliegende Skizze für einen Forschungsansatz setzt dagegen an Fragen der faktischen Differenzierung der islamischen Ideen und Projekte an: Die Umsetzungen islamischer Begriffe und Ideen im Gestaltungsprozeß lokaler Institutionen, die Emergenz einer weitverzweigten, lokalen, neuen islamischen Mittelschicht und deren Rolle bei der Einbindung lokaler Netzwerke in die internationale Szene, die Wirkungsweise des globalen Diskurses über kulturelle Differenz – all dies sind Faktoren, die auf die strategische Bedeutung lokaler Gemeinschaften in der Bestimmung der modernen Rolle »des Islams« hinweisen. Der Vergleich von Unterschieden und Ähnlichkeiten der vielschichtig gelagerten Ordnungsbeziehungen zwischen »Zentrum« und »Peripherie«, die Ambivalenz der Problemlagen in den materiell und ideell unterschiedlich gebundenen Gruppen und Gemeinschaften, die aus solchen Spannungen sich entwickelnde Zukunft des Islams, stellt die Besonderheit dieses Ansatzes dar.

Anmerkung

- 1 Zu den vorliegenden Ausführungen habe ich von Herrn Professor Bierschenk, Mainz, wichtige Anregungen erhalten. Für die Einladung, den hier vorgestellten Forschungsansatz umzusetzen und für Untersuchungen in Ostafrika zu erweitern, bin ich Herrn Bierschenk, dem Sonderforschungsbereich *Kulturelle und Sprachliche Kontakte* und der Universität Mainz zu großem Dank verpflichtet.