

Islam in der Weltgesellschaft – Strukturbildungen, Konflikt- ausdifferenzierung und Deeskalation

*Vom »nahen Feind« über den »Kampf der Kulturen« zum »arabischen
Frühling«*

von Jan Wollmann

Dissertation
eingereicht zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

der Fakultät für Soziologie
Universität Bielefeld

Betreuer:

Prof. Dr. Klaus P. Japp, Universität Bielefeld
Prof. Dr. Hartmann Tyrell, Universität Bielefeld

Bielefeld, 03/2013

Islam in der Weltgesellschaft – Strukturbildungen, Konflikt- ausdifferenzierung und Deeskalation

*Vom »nahen Feind« über den »Kampf der Kulturen« zum »arabischen
Frühling«*

Jan Wollmann

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreien Papier nach ISO 9706

Für Jeanette

Inhaltsverzeichnis

»Kampf der Kulturen« – Realität oder Idee?.....	9
1 »Kampf der Kulturen« als globale soziale Situation.....	9
2 Forschungsstand.....	15
2.1 Essenzialistische und instrumentalistische Ansätze.....	15
2.2 Diskurse.....	19
2.3 Gesellschaftsstruktur und Konflikte.....	23
2.3.1 Gesellschaftstheoretische Erklärung.....	23
2.3.2 Konflikttheoretische Erklärung.....	27
3 Weltgesellschafts- und Systemtheorie.....	32
3.1 System/ Umwelt – Kommunikation und Konflikt.....	35
3.2 Ebenen der Sozialorganisation.....	38
3.3 Gesellschaftliche Differenzierungsformen.....	44
3.4 Weltgesellschaft.....	50
3.5 Semantik/ Sozialstruktur.....	55
4 Fragestellungen und Gliederung.....	62
4.1 Erster Teil.....	62
4.2 Zweiter Teil.....	67
Islam als Religion zwischen Gesellschafts- und Sozialdifferenzierung....	71
1 Was ist Islam?.....	71
1.1 Funktionale Bestimmung der Religion.....	74
1.2 Das Bezugsproblem der Religion.....	76
1.3 Binäre Codierungen (Selbstreferenz).....	79
1.4 Beobachtung Gottes.....	85
1.5 Religiöse Programme.....	88
2 Islam und traditionelle Gesellschafts- / Ebenendifferenzierung.....	91
2.1 Scharia – »totalisierender Diskurs« und Differenzierungen.....	93
2.2 Religion und Politik.....	97
2.3 Herstellung von »lokalen Orthodoxien«.....	104
2.3.1 Heilige Urtexte und Interpretationen.....	104
2.3.2 Lokale Einbettung und »embodiment« von Wissen.....	110
2.3.3 Autorisierung durch Schulen.....	115
3 Islam und Funktionale Differenzierung.....	121
3.1 Konflikte als Folge globaler Vergesellschaftung.....	121
3.2 Strukturbildungen in der Weltgesellschaft.....	129
3.3 Transformation des Verhältnisses Religion/ Politik.....	133
3.3.1 Orientalismus und Kolonialismus.....	136
3.3.2 Tanzimat.....	141
3.3.3 Wahhabismus.....	149
3.3.4 Alawiden-Dynastie.....	151
3.4 Herstellung von »nationalen Orthodoxien«.....	155
3.4.1 Funktionale Differenzierung und Ebenenunterscheidung.....	156
3.4.2 Organisationen.....	164
3.4.3 Ägypten.....	165
3.4.4 Saudi-Arabien.....	168

3.4.5 Marokko.....	172
3.5 Kodifikation der Scharia.....	175
3.6 Fazit – Strukturbildungen und Konfliktpotentiale.....	184
Konfliktsystem – Eskalation und Deeskalation.....	190
1 Veränderung der Konfliktsemantik.....	190
1.1 »Revolt against the West« und islamischer Modernismus.....	190
1.2 »Entsäkularisierung« des Konfliktes als Problem.....	196
2 »Globale Orthodoxie« und Kontingenz religiöser Programme.....	202
3 Logik kollektiver Widerspruchskommunikation.....	212
3.1 Gesellschaftlicher Konflikt und Kommunikation.....	213
3.2 Konfliktsysteme.....	217
3.3 Protestbewegungen und »globale Orthodoxie« des Islam.....	221
3.4 Islamistische Bewegung und Reproduktion des Islam.....	228
4 Ausdifferenzierung des Konfliktes.....	230
4.1 Ursachenanalyse vs. Konfliktsystem.....	230
4.2 »Der nahe Feind«.....	235
4.2.1 »Vermeidungsalternative«, Reform und Organisation.....	238
4.2.2 Konflikteskalation.....	243
4.2.3 Drohkommunikation.....	246
4.2.4 Konfliktspirale und Machtkonflikt.....	254
4.3 »Der ferne Feind«.....	257
4.3.1 Von den »religious nationalists« zum internationalen Terrorismus.....	260
4.3.2 Der »neue« Terrorismus und die globale Integration in ein Konflikt-	
system.....	261
4.4 Politischer Gebrauch der Unterscheidung islamisch / unislamisch.....	266
4.5 Zwischenbilanz.....	275
5 Deeskalation und Erwartungsenttäuschung.....	281
5.1 Strategien der Konfliktentschärfung.....	285
5.1.1 »War of Ideas« und Konfliktsemantiken.....	285
5.1.2 Diskurs über eine islamische Reformation.....	287
5.1.3 Organisationsstrategie in Europa.....	291
5.1.4 »Dialog der Religionen«.....	294
Exkurs: Kulturalisierung, Karikaturenstreit und Dialog der Kulturen.....	298
5.2 Konditionierung des Konfliktes.....	304
5.2.1 Post-Islamismus und Identität.....	308
5.2.2 Moralthemen statt Ideologie.....	312
5.2.3 Desintegration des Konfliktes.....	314
5.2.4 Säkular / religiös als innenpolitische Unterscheidung.....	320
5.2.5 Religiöse Organisation, »Neotraditionalismus« und die »Säkularisie-	
rung« politischer Akteure.....	324
Literatur.....	333

»Kampf der Kulturen« – Realität oder Idee?

1 »Kampf der Kulturen« als globale soziale Situation

Laut der Allensbach-Umfrage von 2004 sind 46, in einer zweiten Umfrage von 2006, die während des sogenannten Karikaturenstreites stattfand, sogar 56 Prozent der Bundesbürger der Meinung, dass wir in einer Auseinandersetzung zwischen »dem Islam« und dem mit Christentum identifizierten »Westen« stehen (o.A. 2006b). Sie erwarten also, dass sich entlang dieser Linie fundamentale Konflikte bilden. Eine vom BBC World Service in Auftrag gegebene Studie kommt zu einem differenzierteren Bild: Zwischen November 2006 und Januar 2007 wurden in einer Umfrage in 27 Staaten 28 389 Interviews geführt.¹ Die Mehrheit der Befragten war der Ansicht, dass der »Kampf der Kulturen« nicht zwischen »dem Islam« und »dem Christentum« ausgefochten wird, sondern, dass es sich um einen Konflikt zwischen Extremisten auf beiden Seiten handelt. Diese Umfrage zeigt, im Gegensatz zu der von Allensbach durchgeführten, dass von einer Mehrheit durchaus zwischen »dem Islam« und »dem Christentum« und der aktuellen Konfliktstruktur unterschieden wird. Mit dieser Unterscheidung beginnt aber schon die Suche nach den Hintergründen des Konfliktes. 26 Prozent führen Konflikte zwischen Islam und Westen auf fundamentale kulturelle Differenzen zurück, 58% gehen davon aus, dass der Konflikt von intoleranten Minderheiten geführt wird, und 39% gehen davon aus, dass diese intoleranten Minderheiten auf beiden Seiten der Unterscheidung zu finden sind. »Most people around the world clearly reject the idea that Islam and the West are caught in an inevitable clash of civilizations«, schließt Steven Kull, der Direktor des Program on International Policy Attitudes (PIPA) daraus (Global Scan Incorporated 2007). In diesen Ergebnissen scheint eine Ambivalenz zwischen Evidenz und Fragwürdigkeit durch, die näher beleuchtet werden muss.

Die vorliegende Arbeit geht von der Annahme aus, dass die Ereignisse, die auf den ersten Blick als »Kampf der Kulturen« bezeichnet werden, in einem Zusammenhang zu sehen sind. Dies ist für Konfliktakteure, die eine solche Perspektive einnehmen, evident. Sucht man nach Hintergründen des Konfliktes, ist dies allerdings nicht selbstverständlich. Der hier angenommene Zusammenhang ergibt sich deshalb zunächst daraus, dass eine spezifische Perspektive ernst genommen

¹ Die Studie wurde von BBC World Service in Kooperation mit GlobeScan Incorporated und dem Program on International Policy Attitudes (PIPA) durchgeführt.

werden soll. Die Ambivalenz zwischen Evidenz und Fragwürdigkeit kann zunächst durch die Annahme aufgelöst werden, dass, sofern Ereignisse als Teil eines »Kampfes der Kulturen« bezeichnet werden, sie in einem Zusammenhang stehen. In den verschiedensten Konflikten – von Auseinandersetzungen um einen Moschee-Neubau, über den Karikaturenstreit bis zum internationalen Terrorismus – immer lassen sich beim Betrachten der sozialen Situation Akteure erkennen, die sich in einem »Kampf der Kulturen« wähnen. Obwohl es sich bei näherer Betrachtung um ganz unterschiedliche Konfliktgegenstände und Modi der Auseinandersetzung handelt, ist in all diesen Situationen »Islam« oder »Westen« eine gängige Selbst- und Fremdbeschreibung von kollektiven und individuellen Identitäten. Wenn Akteure eine »Kampf der Kulturen«-Perspektive annehmen, spaltet sich die Welt für sie in der ontologisch unhinterfragten Dualität von Islam und Westen.

Der Ansatz der BBC-Studie ist in einer anderen Hinsicht bemerkenswert, die die Aussage, dass es sich hier »nur« um einen Konflikt einiger Radikaler handelt, gleich wieder relativiert: Nach dem »Kampf der Kulturen« lässt sich weltweit fragen. Auch in Staaten wie Australien, Ungarn, Kenia und Südkorea wird anscheinend erwartet, dass die Menschen sich positionieren, dass sie eine Meinung und eine Analyse zu den Spannungen zwischen Islam und Westen haben. Es wird kein Minderheitenthema, sondern ein globales Problem adressiert.

Globalität zeigt sich hier in mehreren Aspekten. Der Konflikt ist universell, weil er die Welt in zwei Hälften teilt. Er ist auch deswegen universell, weil potenziell alle sich zu der einen oder zur anderen Seite bekennen können. Dies hat dann auch die Folge, dass »westlich« nicht mehr generell als geografische Kategorie zu verstehen und dass Islam keine rein ethnische Kategorie ist. Und zudem sind dabei die Grenzen unscharf und fließend und nicht mehr notwendig auf territoriale Regionen begrenzt. So stellt sogar der venezolanische Präsident Hugo Chavez seine Konflikte mit den USA in den Kontext islamistischer »Widerstandsbewegungen« (Grimmer 2012).

Es geht um mehr als »intolerante Minderheiten« auf beiden Seiten, weil die Seite, für die man sich bei einem »Kampf der Kulturen« entscheidet, an keine Herkunft mehr gebunden ist. Der Übergang von einem Beobachter zu einem Teilnehmer ist auf beiden Seiten möglich. Auch junge Deutsche, die nie unter Kolonialherrschaft, Krieg und ökonomischer Chancenlosigkeit zu leiden hatten, übernehmen die von al-Qaida angebotenen Identifikationen, auch sie werden angesprochen, »um ihrem Gartenzaunidyll« zu entfliehen. Die umfassenden Aussagen der Beschuldigten der sogenannten Sauerlandgruppe machen dies deutlich. Die Beschuldigten, deutsche Konvertiten, hatten massive Sprengstoffan-

schläge auf US-Einrichtungen in Deutschland geplant. Sie wähten sich mitten in einem »Kampf der Kulturen«.

»Ich habe mich gefühlt wie im Krieg« sagte [der Angeklagte] Gelowicz. George W. Bushs ›Kreuzzug‹ nach dem 11. September, der Irakkrieg, Guantanamo und Abu Ghraib seien Schlüsselerlebnisse für seinen Mandanten gewesen, um die ›Ulmer Gartenzaunidyll‹ aufzugeben, erklärte der Verteidiger« (Denso 2010: 6).

Für die Sauerlandgruppe stellte sich die entsprechende Situation als Einheit dar. Es gab ein erlebtes Kontinuum zwischen Ulm, Kabul und Bagdad, und sie waren sich sicher, sich für die richtige Seite entschieden zu haben.

Die Art und Weise wie der »Kampf der Kulturen« begriffen wird, hat sich in einem hohen Maße von jeder lokalen Bezugnahme gelöst. Es lässt sich sogar schärfer formulieren: Nur weil sich die Unterscheidungen und Kategorien von ihrer lokalen Bezugnahme gelöst haben, wird die Situation des »Kampfes der Kulturen« weltweit als Einheit erlebbar. Dies ist die Erkenntnis, die aus global angelegten Studien, wie die der BBC, aufgenommen werden kann und hier weiterentwickelt werden soll.

Die Perspektive des »Kampfes der Kulturen« ist nicht nur global attraktiv für Anhänger aus den unterschiedlichsten Kontexten. Sie schafft auch einen globalen Resonanzboden, welcher Ereignisse und Akteure an unterschiedlichen Orten zu synchronisieren und aufeinander zu beziehen vermag. Terry Jones wollte den 9.11.2010 zu einem »International Burn a Koran Day« machen (Klüver 2010). Ein evangelikaler Pfarrer aus dem amerikanischen Hinterland bestimmte mit einer androhten und dann vom Präsidenten persönlich abgewendeten Koranverbrennung tagelang die Nachrichten und die bloße Androhung forderte am anderen Ende der Welt mehrere Todesopfer (o.A. 2011). So gilt, dass in der konkreten Situation immer das Bewusstsein mitschwingen kann, dass die lokale Tat, der begrenzt wirksame Anschlag, die Koranverbrennung, die Entführung von »westlichen« Touristen, potenziell von einem globalen Publikum beobachtet werden wird. Diese Inszenierung vor einem weltweiten Publikum ist oft die einzige Motivation für eine Tat.

Die Akteure können von ihrem Auftritt auf einer globalen »Bühne« allerdings auch überrascht werden. Dabei können jedoch implizite Erwartungen eine Rolle spielen: So haben die Karikaturisten der dänischen Zeitung »Jyllands-Posten« vermutlich nicht explizit daran gedacht, dass sie nach der Veröffentlichung ihrer Zeichnungen teil einer weltweiten Auseinandersetzung sein würden. Implizit scheint die Vorstellung schon vorhanden gewesen zu sein, in die Kommunikati-

on der Karikaturen ist schon eine Konflikterwartung eingeschrieben, obwohl vermutlich nicht mit einer solch starken Wirkung gerechnet wurde.

Während im Falle der dänischen Karikaturen die Arglosigkeit der Akteure unglaubwürdig wirkt, kann der Konflikt an äußerst alltäglichen Interaktionen festmachen, die zunächst, zumindest für eine Konfliktpartei, überhaupt nicht den Anschein erwecken Teil eines globalen Konfliktes zu sein. Symptomatisch ist hier ein Streit auf einem Spielplatz in Dresden. Der Vorfall begann, als der spätere Angeklagte eine offensichtlich muslimische Mutter unter anderem als Terroristin beschimpfte. In der späteren Gerichtsverhandlung attackierte und tötete der Angeklagte die Frau. Die Begründung war nicht, dass er sich über ihr Verhalten geärgert hätte, sondern dass er sich in einer globalen Auseinandersetzung wähnte, er rechtfertigte sich auch mit den Worten: »Sie töteten dort unsere Soldaten« (Schilder 2009). Auch diese Tat verhallte nicht, sondern hatte wiederum eine globale Resonanz; allerdings nicht als ein Alltagsstreit in einer Interaktion auf einem Spielplatz. In den arabischen Medien wurde ausgiebig über den Fall berichtet, er galt als ein weiteres Indiz der westlichen Islamfeindlichkeit. Die globale Vernetzung greift also als Antizipation und nachträglich, intentional und über die Köpfe der Akteure hinweg.

Der Konflikt wirkt in andere gesellschaftliche Bereiche hinein, er hat auch dort eine strukturbildende Kraft. Die Auffassung von einem »Kampf der Kulturen« bildet in vielen Staaten Europas – bis jetzt scheint hier Deutschland ausgenommen – den Grundstock für Erfolge rechtspopulistischer Parteien, welche sich als zentralen Programmpunkt die Verteidigung der Freiheit gegen den Islam auf die Fahne geschrieben haben. Anhänger dieser Parteien sind wiederum nicht nur des Rechtsextremismus verdächtige »Modernisierungsverlierer«, sondern auch der kulturbeflissene Studienrat oder die um die Errungenschaften der Frauenbewegung fürchtenden »Alt-68er«. Der »Kampf der Kulturen« verläuft scheinbar quer zu anderen Differenzen und gesellschaftlichen Konfliktlinien. Auch in der als links eingeordneten »tageszeitung« (taz), ist bei dem Thema Islam die Kommentarspalte im Internet voll von einer Rhetorik des Kulturkampfes.

Die Furcht vor dem Islam zeigt sich nicht nur in Wahlerfolgen, sondern auch in einer breiten, von einer großen Mobilisierung und medialer öffentlicher Anteilnahme getragener Auseinandersetzung um Moschee-Neubauten, Kopftücher und Schwimmunterricht. Diese an sich recht banalen Alltagsprobleme werden aus der Perspektive eines »Kampf der Kulturen« mit unterschiedlichen anderen globalen Ereignissen in Verbindung gebracht und vernetzt. Es geht dann nicht mehr nur um ein Stück Stoff, sondern um die Teilnahme an einer scheinbar weltumspannenden Auseinandersetzung, bei der jeder auch mit einem weitaus gerin-

geren Einsatz als dem persönlichen Leben teilnehmen kann, und sei es nur mit einer Unterschrift gegen die Moschee in der Nachbarschaft.

Das Besondere an einem angenommenen »Kampf der Kulturen« ist nicht nur dieser Bezug zu verallgemeinerten und aus dem ursprünglichen sozialen Kontext herausgelösten Kategorien. Diese Herauslösung bringt es mit sich, dass entsprechende Selbst- und Fremdbeschreibungen fundamentalisiert und zu einem entscheidenden Unterschied aufgebaut werden können. Wobei eine grundsätzliche Annahme ist, dass es sich bei den radikalsten Akteuren des »Kampfes der Kulturen«, die ja bis zum Mittel des selbstmörderischen Terrorismus greifen, nicht einfach um irre Unmenschen handelt. Der Terrorist erscheint als irrational, weil seine Ziele außerhalb dessen liegen, was sich verwirklichen lässt. Alex Peter Schmid hat angemerkt, dass diese Diskrepanz zwischen den hochtrabenden Zielen und den kriminellen Methoden, diese zu erreichen, terroristische Akte oft als absurd erscheinen lässt (Schmid: 3). Die Situation bedarf einer sozialen Deutung, die durchaus mit psychologischen Argumenten kombiniert werden kann, das Primat einer soziologischen Erklärung muss aber in gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit liegen. Es gibt in diesem Sinne keine Einzeltäter, auch dann nicht, wenn die Täter wie bei dem Anschlag auf US-Soldaten am Frankfurter Flughafen vom 2. März 2011 alleine handeln. Gerade dann nicht, wenn sich ein Täter wie Breivik, der in Norwegen ein Massaker unter dem Nachwuchs der sozialdemokratischen Partei anrichtete, explizit auf den »Kampf der Kulturen« be ruft. Auch diese Formen des »Partisanentum« lassen sich auf ihre sozialen Bedingungen befragen.

Diese Möglichkeit der Eskalation, die allerdings auf verbreiteten Unterscheidungen beruht, legt es nahe anzunehmen, dass es sich bei der hier vorliegenden Situation um einen Prozess handelt, der mit unterschiedlichen internen Zuständen und Abstufungen zu beobachten ist. Terrorismus, Gewalt und Fanatismus ist ein Extrempunkt, der hier deshalb bewusst nicht isoliert werden soll, sondern es wird behauptet, dass er als Teil eines Zusammenhanges und Kontinuums betrachtet werden kann. Dies wirkt auf den ersten Blick provokativ. Darauf folgt aber nicht notwendig, dass es keinen Unterschied gibt zwischen einem terroristischen Akt und einer anderen Form des Konfliktaustrages. Schmid führt einen sehr anschaulichen Vergleich an, der diese Annahme eines Zusammenhanges und Kontinuums plausibel macht. Schmid stellt heraus, dass man nicht auf die Idee kommen würde, nach den »root causes« für Kriegsverbrechen zu suchen, ohne den Krieg zu betrachten. Dies scheint bei der Betrachtung des Terrorismus anders zu sein, »however in the field of terrorism, many look for its causes with great disregard of the surrounding context and underlying conflict« (Schmid: 7).

Schmid schlägt deshalb für die Definition von Terrorismus vor, Terror als »peacetime equivalents of war crimes« (Schmid: 7) zu bezeichnen. Dieser Vorschlag soll hier weiterverfolgt werden. Erst dann stellt sich das Problem, nun bestimmen zu müssen, um was für einen (Grund-) Konflikt es sich handelt.

Um diese Beziehungen und Probleme wird es hier im Weiteren gehen. Die Überlegungen fangen also bei einer ganz einfachen sozialen Situation an, die, wie einleitend gezeigt wurde, allerdings eine enorme Bandbreite an geografischer, sachlicher und sozialer Ausdehnung umfasst. Ego steht Alter gegenüber und sieht sich selbst als Vertreter entweder »des Westens« oder »des Islams« und zieht aus dieser Situationsdefinition seine Schlüsse und Handlungsoptionen. Der Ausgangspunkt, der in dieser Arbeit geführten Überlegungen, ist die soziale Situation, bei der sich ein oder mehrere Akteure in einem »Kampf der Kulturen« wähnen und erwarten, dass dies auch ihr Gegenüber tut. Dies heißt nicht, dass man nicht mehr oder weniger plötzlich in eine solche Situation geraten kann. Die weltweiten Umfragen legen nahe, dass dann, fast überall auf der Welt gewusst wird, um was für eine Art von Konflikt es sich handelt. Man kann von der Situation überrascht werden, aber man kommt nicht in eine unverständliche Situation.

Die wissenschaftliche Beobachtung orientiert sich dabei zunächst an den von den Akteuren selbst gelieferten Beschreibungen der Situation. Im Weiteren wird es darum gehen, diese Situation anhand eines soziologischen Theorieangebotes zu durchleuchten. Der Bezug auf eine Soziologie ist eine andere Herangehensweise, nicht nur wie der einer Psychologie, die am jeweiligen Akteur oder an Gruppen von Akteuren ansetzt, sondern auch gegenüber einer Analyse, die mittels abstrakter Gebilde wie »der Islam«, »der Westen« beginnt. Gegenstand der Untersuchung ist die Beobachtung von Beobachtern, die ihre Wirklichkeit mit der Unterscheidung von Islam und Westen beobachten und die globalen Möglichkeiten dieser Form der Beobachtung – diese Möglichkeiten sind die bereits erwähnten: Vernetzung von Personen, Adressierung eines globalen Problems, weltweit potenzielle Integration von Individuen in den Konflikt, Produktion von Weltereignissen.² Die klassische soziologische Herausforderung ist es, zu erklären, wie diese Situation in einem globalen Maßstab möglich ist, welche Auswirkungen sie haben kann und – sofern sie als Konflikt aufgefasst werden muss – eine Prognose zu wagen, wie sie sich entschärfen ließe. Dies ist das Programm der vorliegenden Arbeit.

2 Während die Formulierung von einer »weltweit verständlichen Situation« auf einen Text von Luhmann (1975a) anspielt. Treffen sich diese Merkmale mit einer Definition von weltgesellschaftlichen Strukturen, wie sie Stichweh (2006b) vorschlägt. Dies wird noch explizit behandelt werden.

2 Forschungsstand

Die zahlreichen Nachrichten von Konfliktschauplätzen zwischen Afghanistan, Dänemark und einem Gerichtssaal in Deutschland, auf denen sich die Akteure in einem Kampf »Islam gegen Westen« wännen, liefern nur eine scheinbare Evidenz. Lassen sie sich überhaupt miteinander in Verbindung bringen oder gehören sie untrennbar zusammen? Welche sozialen Kräfte sind an der Definition der »Kampf der Kulturen - Situation« beteiligt? Die Frage nach den Akteuren und der Wirklichkeit des »Kampfes der Kulturen« ist in der Wissenschaft in den letzten Jahren äußerst kontrovers geführt worden. Deshalb soll hier zunächst ein Schritt zurückgetreten werden, um eine soziologische Fragestellung zu entwerfen und in die bestehende Diskussion einzuordnen.

Die grundlegende Erkenntnis, dass sozialwissenschaftliche Forschung Teil der Gesellschaft ist und deshalb nicht unabhängig operieren kann, sondern immer auch gesellschaftliche Wahrnehmung beeinflusst, bewahrheitet sich besonders in Bezug auf den »Kampf der Kulturen«. Anthony Giddens hat die Tatsache, dass Soziologie immer auch Teil ihres Gegenstandes ist, treffend formuliert:

»Soziologisches Wissen schraubt sich in den Bereich des sozialen Lebens hinein und aus diesem Bereich wieder heraus, und es gehört als integraler Bestandteil mit zu diesem Vorgang, daß dieses Wissen dabei sowohl sich selbst als auch diesen Bereich umgestaltet« (Giddens 1995: 26).

Weil sich soziologisches Wissen in das Soziale »hinein- und herausschraubt«, verwischen in der Diskussion wissenschaftliche Positionen und die Positionen beteiligter und unbeteiligter Akteure. Dies wird in der folgenden Darstellung immer wieder anklingen.

2.1 Essenzialistische und instrumentalistische Ansätze

Mit Abstand am umstrittensten ist die Rolle der Religion. Sie ist der Hauptbezugspunkt der Ambivalenz des »Kampfes der Kulturen« zwischen Evidenz und Fragwürdigkeit. Hier lassen sich zunächst essenzialistische Positionen und instrumentalistische Ansätze unterscheiden (für einen guten Überblick auch Willems & Minkenberg 2003).

Die hier als essenzialistisch bezeichnete Kategorie von Arbeiten zur Thematik des »Kampfes der Kulturen«, trennt nicht zwischen der Bezeichnung und dem Bezeichneten, aufgrund dieser theoretischen Vorentscheidung übernimmt der essenzialistische Ansatz die Bedeutung der Situationen (naiv) den Beobachtungs-

protokollen der beteiligten Akteure. Sie übernimmt die Unterscheidung zwischen Islam und Westen als eine Kategorie einer objektiv erkennbaren Welt. Die Eigenschaften der beiden Seiten lassen sich direkt aus einer in ihrem Wesen bestimmbaren religiös-kulturellen Formation ableiten. Akteure sind letztlich nur Agenten dieser Gebilde, sie, und damit die Struktur sozialer Situationen, können direkt aus den Zivilisationen, denen sie angehören, abgeleitet werden (Müller 2003); (Hunter & Gopin 1998: 7).³ Der berühmteste Vertreter dieser Position ist sicherlich Samuel Huntington mit seiner auf Staaten als Akteure bezogenen These von einem »Clash of Civilizations«. So geht Huntington davon aus, dass sich das Konfliktpotenzial direkt aus der Differenz von mehr oder weniger monolithisch existierenden Kulturen ableitet, welche auf die Politik durchschlägt. Drastisch formuliert:

»The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam«
(Huntington 2002: 217).

Der Islam bekommt in dieser Perspektive den Charakter einer über die Jahrtausende bestehenden Entität. Geht man wie Huntington davon aus, dass der Islam als politisch-religiöse Formation das Problem ist, liegt eine Konfrontation nahe. Dabei wird die Perspektive der Konfliktparteien wissenschaftlich untermauert, entsprechend konfliktnahe ist diese Position. Die von Huntington ausformulierte These von einem »Kampf der Kulturen« hat die Wirklichkeitswahrnehmung eines breiten, über die Wissenschaft weit hinausgehenden Publikums beeinflusst. Im Sinne der Annahme von Giddens Giddens (1995: 26) über die gestaltende Kraft soziologischen Wissens, betreibt deshalb diese Art des Essentialismus unwissentlich selbst Konstruktivismus, sie kann dies aber nicht mitreflektieren, weil sie die eigene Perspektive nicht als Teil dessen sieht, was sie beobachtet. Ein solch naiver Zugang zur sozialen Wirklichkeit kann fatale Folgen haben.

Entsprechend findet sich zu Huntingtons Thesen ein komplementärer Widerpart, denn die Gleichsetzung der Beschreibung mit dem Beschriebenen der Unterscheidung zwischen »Islam«/ »Westen« kann auch von anderer Seite betrieben werden. Der islamische Fundamentalismus hat es sich selbst zu eigen gemacht, den Islam in ganz ähnlicher Weise zu konzeptionieren, wie es die »Kampf

3 Hunter & Gopin (1998: 7) faßt dies so zusammen: »Implicit in Huntington's theory of a clash of civilizations also are a near-total homogeneity of value and belief systems within each civilization, the sui generis and immutable character of civilizations and their values, the absence of conflict among countries that belong to the same civilization, and the supremacy of belief systems among all the possible determinants of state behavior.«

der Kulturen«-Vertreter auf der Seite des »Westens« tun.⁴ Zusammengenommen entsteht so eine gemeinsame Perspektive des Konfliktes – »a single ›Story‹ of intercultural confrontation« (Funk & Said 2004: 4) –, die als Realität angesehen wird, auch weil sich beide Seiten in ihren Urteilen zu bestätigen scheinen.

Blickt man in eine andere Richtung, findet sich eine andere Spielart dieses Esenzialismus, in der allerdings versucht wird, die Religion »aus dem Spiel zu halten«. Besucht man Moscheen in Deutschland, wird einem als Gastgeschenk gerne ein »Button« überreicht mit der Aufschrift »Islam ist Frieden«. Die Moscheevereine beziehen sich bei diesem Versuch der Verteidigung ihres Glaubens auf ihre persönliche Einstellung, aber auch auf theologische Abhandlungen, die primär den rein friedvollen, potenziell demokratischen und modernen Charakter des Islam aus einer theologischen Essenz herauszuarbeiten versuchen. Der Seinsaussage eines unabwendbaren Konfliktes zwischen Religionen und mit religiösen Traditionen identifizierten Kulturen wird hier eine Seinsaussage entgegengestellt, nach dem der Islam aufgrund seines Wesens nicht an solchen Konflikten beteiligt sein kann (Abu-Nimer 2003); (Sachedina 2001). Alle, die im Namen des Islam in diesen Konflikten beteiligt sind, haben demnach nichts mit dem wahren Islam zu tun. In dieser Lesart besteht schlichtweg keinerlei Verbindung zwischen konfliktaffinen Lesarten des Islam und »dem wahren Islam«. Es ließe sich auch formulieren, dass hier zwar die Verbindung zwischen religiösen Motiven und einer Konfliktstruktur gesehen wird, die Verbindung dieser religiösen Motive mit dem »Wesen« der religiösen Formation Islam aber geleugnet wird. Typisch für diesen Diskussionsstrang ist die Annahme, dass die Religion missbraucht wird. So stellt etwa Sachedina (2002) die eigentliche, wahre Bedeutung des Begriffes Dschihad deren Missbrauch gegenüber. Der Islam ist nicht beteiligt, auch wenn sich die Akteure auf ihn berufen.

Beide bisher vorgestellten Positionen sind also, obwohl sie aus unterschiedlichen Richtungen argumentieren, essenzialistisch, weil sie davon ausgehen, dass es eine unveränderbare Essenz »der Kulturen« gibt, die es zu erkennen gilt. Dieser Essenzialismus wird in der nächsten Position umgangen.

In einer weiteren Kategorie von Arbeiten wird hinter religiösen Konfliktkommunikationen ein Arsenal von Interessen und Machtansprüchen vermutet, die dann eigentlich sozio-ökonomischer Art sind oder auf kulturellen Anerkennungsdefiziten beruhen. Hier wird nicht nur die Verbindung der Konfliktmotive zu einer angenommenen kulturell-religiösen Entität geleugnet, sondern auch die

4 Esposito & Voll (2000: 616) sehen diese Ähnlichkeiten bei der Argumentation vor allem in der Rolle, die der Religion zukommt: »Each of them put ›religion‹ at the heart of the definition of ›civilizations‹, and therefore, at the heart of the clash of civilizations.«

Verbindung der religiösen Motive zu einer Konfliktstruktur. Obwohl sie von einer ganz anderen Perspektive argumentiert, trifft sich diese Position mit der islamischen Argumentation, die eine Beteiligung der Religion am Konflikt leugnet, auch wenn die Konfliktakteure in ihrer Selbstbeschreibung anderes behaupten.

Es gibt durchaus Konflikte, die vor einem religiösen Hintergrund gestartet sind und sich dann soweit »säkularisiert« haben, dass die Beschreibung »religiöser Konflikt« nicht mehr zutrifft. Roy nennt hier etwa das Beispiel Nordirland. Dort haben sich die Loyalitäten soweit von einem religiösen Gehalt entfernt, dass eigentlich nur noch ein ethnischer Konflikt übrig geblieben ist. So kämpfen in Nordirland unter Umständen »atheistische Protestanten« und »kommunistische Katholiken« gegeneinander (Roy 2010: 61). Bei dem hier zu behandelnden Fall verhält es sich allerdings anders. Die Zugehörigkeit zu einer Position »Islam« oder »Westen« hat sich in unserem Falle eben nicht ethnisiert. Der Konflikt ist gerade den anderen Weg gegangen und hat ethnische Unterscheidungen überwunden. Die Unterscheidung scheint aus den spezifischen Kontexten ihrer Entstehung herausgelöst und hat eine universalistische Dynamik bekommen. Die Loyalität in einem transnationalen »Kampf der Kulturen« ist eine reine Glaubensentscheidung geworden – ich hatte die »Ulmer Gartenzaunidylle« als potenzielle Keimzelle des Dschihad erwähnt. Dabei kann die Teilnahme an einem Kampf der Kulturen im Extremfall mit einem stark religiös geprägten Gefühl des Manichäismus, bis hin zu einer rituellen Selbstaufopferung, einhergehen. Für diese Konfliktsituationen wurde schon präzise die religiös-kulturelle Dimension herausgearbeitet, so z. B. von Kippenberg für den 11. September 2001 (Kippenberg 2003).

Diese religiösen Rechtfertigungsgründe und die spezifisch religiösen Gehalte und Ethiken werden in einer instrumentalistischen Position durch die Rückführung auf Nicht-Religiöses beseitigt und stehen damit als Analysekategorie nicht mehr zur Verfügung (Willems & Minkenberg 2003). Oder wie es Tezcan ausdrückt.

»Die hehre Absicht, kulturalistischen Essentialisierungen des Islam zu entkommen, indem man die religiösen Fragen in die sozialen Kontexte auflöst, geht deshalb gleichzeitig mit einem Niedergang der Bedeutung einher, die dem Theologischen in der Forschung zugemessen werden sollte« (Tezcan 2003a: 242).

Die schon des öfteren konstatierte Polarisierung zwischen der Über- und Unterbewertung des religiös-kulturellen Faktors in Konflikten, (vgl. z. B. Willems & Minkenberg 2003; Tezcan 2003a) verstellt den Blick auf ein geeignetes Konfliktmodell, welches einen »Kampf der Kulturen« entlang der Perspektive

Islam/Westen *weder als unmöglich noch als notwendig* konzipiert.⁵ Mit den bis jetzt vorgestellten Ansätzen liegt man entweder ganz auf der Linie der jeweiligen Akteure und ihrer Konfliktperspektive oder man kommt in die Versuchung, diese Konfliktperspektive einfach zu übersehen und ihr jegliche Wirkmächtigkeit abzusprechen.

Akteure und wissenschaftliche Beobachter sind sich deswegen uneinig, ob es überhaupt einen »Kampf der Kulturen« gibt. Niemand wäre auf die Idee gekommen eine weltweite Umfrage zu starten, ob es den »Kalten Krieg« gibt. Während die Existenz des Kalten Krieges ein relativ eindeutiges Faktum war, sehen die Verhältnisse beim sogenannten »Kampf der Kulturen« ganz anders aus. Tatsächlich scheint es einen Kampf um die Deutung von Konfliktereignissen selbst zu geben, bei dem Vertreter einer »Kampf der Kulturen«-These und Akteure, zu denen in extremster Ausprägung auch die Terroristen der Sauerlandgruppe oder »al-Qaida« gehören, sowie Gegner einer religiös-kulturellen Konfliktinterpretation einen Antagonismus bilden. In der wissenschaftlichen und medialen Diskussion stehen sich Positionen gegenüber, die eine Konfrontation zwischen »dem Islam« und »dem Westen« als ein schon realisiertes Konfliktmuster sehen, und Positionen, die einen »Kampf der Kulturen« als eine rein ideologische, gezielt eingesetzte, Überformung von wirtschafts- und machtpolitischen Interessen und Konfliktmotivationen entlarven.

2.2 Diskurse

Es lassen sich Akteure beobachten, die sich als Konflikt verstärkend beschreiben und religiös-kulturelle Akteure, die sich mit Verweis auf »den Islam« als deeskalierend und friedensstiftend erleben. Die Religion ist entweder der Hauptauslöser der Konflikte oder überhaupt nicht beteiligt. Nach diesem uneindeutigen Zwischenfazit erscheint es sinnvoll, diese Widersprüche hier nicht einfach aufzulösen, indem die eine oder andere Seite favorisiert wird. Stattdessen lassen sich diese Widersprüche selbst als ein Spezifikum des »Kampfes der Kulturen« thematisieren. Um die Ambivalenz der Beziehung von Religion und Kultur zu dem beschriebenen Konfliktgeschehen thematisieren zu können, bietet sich eine auf Kommunikation beruhende Perspektive an.

Die kommunikative Komponente des »Kampfes der Kulturen« ist nicht unbeachtet geblieben. Es besteht eine differenzierte Literatur, die von essenzialisti-

5 So bemerkt auch Appleby (2000: 30): »To interpret acts of violence and terrorism committed in the name of religion as necessarily motivated by other concerns and lacking in religious qualities is therefore an error.«

schen Modellen und der Suche nach Hintergründen des Konfliktes abrückt und sich stattdessen den kommunikativen Ressourcen des Konfliktaustrages und der Beobachtungsverhältnisse gewidmet hat, also der »Aufdeckung« der täglichen Repräsentations- und Vorstellungsmuster (Dietz 2005: 190) auf denen dann ein (potenzielles) Konfliktgeschehen aufruht. Statt von den Eigenschaften der einen oder anderen Seite und den verborgenen Hintergründen des Konfliktes, ist oftmals von kommunikativen Eigendynamiken wie Feindbildern, Mythen und verfälschten Perzeptionsverhältnissen die Rede. Diese gehen dem Konflikt voraus und können dann im Sinne einer »self-fulfilling prophecy« Wirklichkeit werden (Bottici & Challand 2006). Auch Koselleck hatte herausgestellt, dass anhand von Semantiken kollektive Handlungssubjekte konstituiert werden können.

»Ein Begriff in diesem hier verwendeten Sinne indiziert nicht nur Handlungseinheiten, er prägt und schafft sie auch. Er ist nicht nur Indikator, sondern auch Faktor politischer oder sozialer Gruppen« (Koselleck 2006: 212).

Auf diese Weise ist es möglich, dass als »Islam« oder als »Westen« gehandelt werden kann, indem entsprechend Handlungen zugeschrieben werden. Es können auf verschiedenen Ebenen innerhalb des Gesellschaftssystems soziale Systeme entstehen, die sich an entsprechenden Handlungserwartungen orientieren.

Es aber vor allem die diskursanalytischen Ansätze, welche sich auf die Repräsentationen »des Anderen« konzentrieren. Mittlerweile »klassisch« ist unter diesen die Position von Edward Said (Said 1978). Said legt in einer breit angelegten Analyse westlicher Wissensbestände eine durchgehende Vorurteilsstruktur offen. In die westlichen Beobachtungen des Orients ist laut Said implizit eine Hierarchie eingeschrieben, welche den Westen stets als das handlungsmächtige Subjekt konstruiert, während der Orient durch Rückständigkeit, Passivität und ewigen Stillstand geprägt ist. Dieser Zustand wird auf die Stellung des Islam in der orientalischen Gesellschaft zurückgeführt. Im günstigen Fall entwickelt der Westen aus dieser Asymmetrie eine zivilisatorische Verantwortung gegenüber dem Orient, im ungünstigen Falle dient sie zur Legitimierung von Ausbeutung und Kolonialherrschaft. Der einzelne Akteur kann sich nur schwer diesem Diskurs entziehen, seine ganze Wahrnehmung ist von ihm instruiert, er bildet den Hintergrund dessen, was man über »den Anderen« wissen kann.

Saids Position wurde von verschiedener Seite teilweise heftig kritisiert. Neben methodischen Aspekten wurde vor allem die einseitige Betrachtung »des Westens« kritisiert, die selbst wiederum in die Falle der Verallgemeinerung tappt. Der »Orient«, so ein weiteres Argument, reproduziert ebenso stereotype Diskurse über »den Okzident« (Al-Azm 2000); (Buruma & Margalit 2004). Erinnert sei

hier, an die schon erwähnten sich komplementär ergänzenden Konfliktperspektiven. Trotz dieser Kritikpunkte waren und sind Suids Positionen extrem einflussreich und haben zahlreiche Arbeiten beeinflusst.

Neben den genannten konkreten Einwänden gegen die Konzeption des Orientalismus von Said, die von anderen Forschern durch präzisere Vorgehensweise relativiert werden konnten, kann das Problem diskursanalytischer Ansätze auch etwas allgemeiner verfolgt werden. Diskursanalyse beweist ihre Stärke, indem sie aufzeigt, wie sich bestimmte Positionen über weite Felder der Öffentlichkeit verteilen. Durch eine Diskursanalyse kann deutlich werden, wie sich etwa auf den ersten Blick gegensätzliche Positionen in ihrer Grundstruktur ähneln. In diesem Zusammenhang signifikant ist etwa die Zusammengehörigkeit von Kolonialherrschaft und dem Motiv der Hilfe und Unterstützung. Diskursanalyse hat allerdings Schwächen, wenn es darum geht, die Hintergründe der Diskurse zu beleuchten. Das, was die oben vorgestellten Ansätze im Übermaß betreiben, nämlich den Versuch hinter den religiös-kulturellen Markern andere Wirkkräfte zu vermuten, hat die Diskursanalyse zu wenig. Zumindest kann sie dafür keine konsistente Form finden. Die große Problematik des diskursanalytischen Ansatzes ist, dass hier den Diskursen eine strukturierende Kraft zugeschrieben wird, ohne dass angegeben werden kann, auf was diese Diskurse wirken (Bora 2000 / 2005).⁶ Denn die Diskursanalyse sieht in den gesellschaftlichen Machtverhältnissen den »realen« Hintergrund gesellschaftlicher Diskurse. Problematisch an dieser Position ist, dass sich die diffusen gesellschaftlichen Machtverhältnisse, anders als etwa sozio-ökonomische Strukturen, nicht als eine von den Diskursen geschiedene Ebene der Untersuchung einfangen lassen. Gesellschaftliche Machtverhältnisse im Sinne von Michel Foucault, der für die Diskursanalyse immer noch maßgebliche Autor, werden in den Diskursen und durch die Diskurse geformt. Die Frage nach den Wechselwirkungen eines Konfliktes und seiner Hintergründe ist deshalb mit diesen Ansätzen nur schwer zu beantworten. Niklas Luhmann sieht in dieser Konzentration auf Diskurse eine letztlich unsoziologische Herangehensweise, weil gerade die Ebene des Sozialen nicht fassbar wird, deshalb meint er, »a sociologist would be likely to go one step further and endeavour to establish what restrictions were imposed by the social structure on possible discourse. Moreover, the concept of power does not provide an adequate explanation for the force exerted by discourse over life, the empirical nature of which is also probably overestimated« (Luhmann 1986b: 2).

6 Wie Bora (2000 / 2005) herausgearbeitet hat, können Diskursanalysen nicht unterscheiden zwischen Ereignis und Struktur. Es ist die Struktur der Diskurse, welche in scheinbar unausweichlicher Manier die Ereignisse zu determinieren scheint. Hier sind Bedenken angebracht, die hier im Weiteren ausgearbeitet werden.

Während sich verschiedene historisch-genealogische Arbeiten der Herleitung, Konstruktion und Bedeutungsverschiebung der Islam/Westen Unterscheidung widmen und diese gegenüber Said extrem verfeinern (Yousefi & Braun 2005), fehlen Versuche, die Ebene der rein semantischen Konstruktion der Islam/Westen Differenz systematisch mit konflikttheoretischen und gesellschaftstheoretischen Überlegungen zu verbinden.

So entsteht auch bei diskursanalytischen Arbeiten ein zweifacher Mangel. Einerseits kann nicht begründet werden, von welcher Ebene der Realität der Diskurs inspiriert wird. Andererseits bleibt, abgesehen von dem Bezug auf die Idee der self-fulfilling prophecy, unklar, wie Diskurse auf die Realität wirken, oder von dieser geschieden werden können. Der Diskurs wird dann zwar als etwas eingesetzt, was »hinter« dem Konflikt liegt, ohne dass erklärt werden könnte, woher der Diskurs kommt, »what restrictions were imposed by the social structure on possible discourse«, oder auf was er wirkt.

Eine verkürzte Diskursanalyse ist vielmehr versucht, sich auf eine reine Medienanalyse zu beschränken. Dies führt zu einer Argumentationslinie, bei der vor allem eine verzerrte gegenseitige Wahrnehmung konstatiert wird, welche die Gegenseite nur auf Macht und Kolonialismus oder Terror und Rückständigkeit reduziert.⁷ »Schuld« an diesem Zustand sollen vor allem die Massenmedien sein, die es sich mit der Reproduktion von Feindbildern und Klischees leicht machen – »the media and the experts determine how we see the rest of the world« (Said 1997).⁸ Einige Studien weisen in der Tat nach, dass die Repräsentation des Islam in der Öffentlichkeit von einem negativen Bild geprägt ist (Bielefeldt 2007); (Hafez). Aber sind es tatsächlich die Medien, die hinter dem Konflikt stehen? Ließe sich also eine Konflikt- und Gesellschaftsanalyse durch eine Medienanalyse ersetzen?

Japp verneint dies, wenn er klarstellt, dass den Massenmedien vor allem eine Funktion bei der medialen Verbreitung von Freund/Feind Schemata zukommt,

7 Abu-Nimer (2003: 3) stellt diesen Vorurteilen die Hoffnung auf neue Einsichten entgegen: »Yet instead of fresh insights we continually reproduce crude, essentialized caricatures of contemporary Islam, freighted with geopolitical imperatives: the West, then, purveys the image of a belligerent, confrontational Islamic culture at odds with Western notions of the normal.«

8 Die These des verfälschten Bildes aber auch des Bilderkrieges Hippler (2002); Haustein (2007) ist auch in islamischen Kreisen sehr beliebt, so z. B. der prominente inoffizielle Rechtsgelehrte und Fernsehprediger Jusuf al Qaradawi: »Die Menschen im Westen haben ein sehr verzerrtes und häßliches Bild vom Islam, seinem Propheten und seinen Anhängern, ein Bild, das die christlichen Missionare und Vertreter der Kolonialmächte gezeichnet haben. Sie haben alle Propagandamöglichkeiten genutzt, die ihnen zur Verfügung stehen, um den Islam schlecht und die Leute dagegen voreingenommen zu machen, während wir zur gleichen Zeit achtlos und nachlässig darin gewesen sind, diese böse Propaganda zu bekämpfen« (Qaradawi 1989: 11).

nicht bei deren Herstellung (Japp 2003: 55f.). Die Massenmedien stellen damit eine Verbindung her zu den Individuen, welche die entsprechenden Schemata adaptieren können, sie sind aber weder selbst deren Urheber, noch kommt ihnen die Position zu, ein bloßes Sprachrohr der Individuen zu sein.

2.3 Gesellschaftsstruktur und Konflikte

Auf was wirken Diskurse? Durch was werden Diskurse bewirkt? Auf diese beiden Fragen, die sich aus einer Wendung des Problems hin zu Fragen der Kommunikation und Beobachtung ergeben, sollen hier zwei Antworten vorgeschlagen werden, die weiter gehen als eine Medienanalyse und Kritik. Es handelt sich um eine gesellschaftstheoretische und eine konflikttheoretische Argumentation: Diskurse sind, erstens, durch Sozialstrukturen konditioniert und, zweitens, Konflikte selbst sind in der Lage Diskurse zu formen.

2.3.1 *Gesellschaftstheoretische Erklärung*

Für eine gesellschaftstheoretische Antwort ist naheliegend, zunächst noch mal auf die Suche nach den »Hintergründen« des Konfliktes zurückzukommen. Eine etwas andere Auflösung der Frage nach den »Hintergründen« des Konfliktes ergibt sich nämlich, wenn man davon ausgeht, dass unter dem »Deckmantel« unterschiedlicher kultureller Diskurse letztendlich die grundsätzliche Frage nach der Beziehung zwischen Moderne und Antimoderne verhandelt wird. Hinter den politisierten Identitäten liegt demnach der Widerspruch soziologischer Strukturen. Der Konfliktgegenstand ist also »die Moderne« und das Verhältnis zu ihr. Damit steht im Mittelpunkt der Überlegungen ein gesellschaftstheoretisches Konzept, welches einen tief greifenden gesellschaftlichen Umbruch beschreibt, der alles Weitere bedingt und damit die geforderten »restrictions on possible discourse« bereitstellt. Um den Gegensatz zu der Vorgehensweise der Arbeit von Said noch mal zu verdeutlichen: Said hatte eine historische Kontinuität westlicher Diskurse von den kulturellen Anfängen in Griechenland bis ins 20. Jahrhundert behauptet. Dies steht zwar im Gegensatz zu Foucault, der in seiner Analyse epistemischer Strukturen immer von Brüchen und Diskontinuitäten ausging, diese aber immer nur aus sich selbst heraus »entfalten« konnte.

Eine etwas andere Beschreibung orientiert sich dann nicht an der Unterscheidung von Moderne und Antimoderne, sondern an der Unterscheidung von Moderne und Tradition. Der sogenannte »Hamburger Ansatz« sieht Phänomene wie Fundamentalismus, aber auch die Wiederentdeckung ethnischer Bindungen

in diesem Sinne als ein Übergangsphänomen zwischen Tradition und Moderne. Der von der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF) entwickelte und von Jung, Schlichte, Siegelberg (Jung et al. 2003) weiterverfolgte Ansatz, sieht den Erklärungsrahmen für Konflikte in der Weltgesellschaft vor allem in der Ausbreitung und Konsolidierung einer primär als »bürgerlich-kapitalistische Vergesellschaftung« verstandenen Weltgesellschaft.

»Der bis heute unabgeschlossene kapitalistische Transformationsprozeß traditionaler Vergesellschaftungsformen bildet die zentrale, dem Kriegsgeschehen in der Moderne unterliegende strukturelle Konfliktlinie« (Jung et al. 2003: 28).

Die kapitalistische Durchdringung von zuvor heterogenen Gesellschaften führt nach diesem sogenannten »Hamburger Ansatz« zu den durch die Unterscheidung Tradition und Moderne beschriebenen Übergangsstrukturen.

»Meist äußert sich der Widerstand gegen das Neue unter Rückgriff auf religiös, ethnisch, sprachlich oder regional vermittelte Identitäten« (Jung et al. 2003: 29).

Die Frage nach den gesellschaftsstrukturellen Hintergründen kann so auch in einer essenzialistischen Sichtweise und damit sehr konfliktnah beantwortet werden. Modernität wird dann, auch von den islamischen Konfliktakteuren, nur mit dem »Westen« in Verbindung gebracht. Dem Islam wird seine Fähigkeit zur Modernisierung abgesprochen. Im Islam besteht dann für beide Konfliktparteien ein traditionelles oder archaisches Element fort, welches letztendlich ein Fremdkörper in der modernen Gesellschaft darstellt. Halliday bemerkt hier einen weiteren signifikanten Unterschied zu historischen Konflikten, die sich an der Unterscheidung von Kapital und Arbeit orientierten. In diesen Konflikten leugnete die jeweils andere Seite die Zuschreibungen, die ihr von der Gegenseite unterstellt wurden. So entsteht eine andere Art der gegenseitigen Passung, denn »in many aspects Islamist rhetoric matches that of the West not, as was the case with communism, by representing an opposite picture, but by appearing to confirm it« (Halliday 1999: 110). Wird der Islam in einer konfliktaffinen Weise als »Widerstand gegen das Neue« beobachtet, werden dagegen die gegenseitigen Zuschreibungen der Konfliktparteien des »Kampfes der Kulturen« affirmiert. Die Unterscheidung von Tradition und Moderne wird also auch von den Konfliktakteuren in ihrer Selbstbeschreibung aufgenommen und als Erklärungs- und Legitimierungsansatz angeboten. Die Interviews von Burgat (2005) bieten hier Anschauungsmaterial, trotz ihrer Intention des Bewahrens wird dort durch Aktivisten des politischen Islam immer wieder die Geschichte des Aufbruchs aus traditionellen Strukturen erzählt oder deren Zusammenbruch beschrieben. So entsteht

im Gegensatz zu unterschiedlichen Konfliktbeschreibungen des Kapital/Arbeit Schemas die schon erwähnte »single ›Story‹ of intercultural confrontation« (Funk & Said 2004: 4). Bezeichnend für einen solchen Unterscheidungsgebrauch ist zunächst ein Verständnis von Modernität, welches die vielfach herausgearbeiteten Ambivalenzen und die Dialektik der Moderne zu ignorieren scheint.

Wissenschaftliche Vertreter, die im Islam und im Islamismus vor allem ein archaisches Element sehen, sind allerdings mittlerweile in der Minderheit. Viel verbreiteter ist die Auffassung, dass es sich beim Islamismus um einen der modernen Diskurse handelt, die man als Totalitarismus bezeichnet (Tibi 2004); (Pfahl-Traugher 2007). Islamismus ist dann eben nicht ein Restbestand aus einer vergangenen Zeit, ein »Widerstand gegen das Neue«, sondern in seiner ganzen Konstruktion und Stoßrichtung selbst etwas »Neues«, ein genuiner Ausdruck einer modernen oder sich modernisierenden Gesellschaft. Ayubi verortet das Aufkommen, in unserem Sinne konfliktanfälliger islamischer Konzepte sogar erst im dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts.

»Die heute unter Muslimen weitverbreitete Meinung, der Islam sei sowohl ›Religion als auch Staat‹ (din wa daula), ist ein Maßstab für den außerordentlichen Einfluss der modernen fundamentalistischen These auf die gängige muslimische Meinung. Diese These hat nicht mit althergebrachtem Wissen zu tun, sondern ist in Wirklichkeit ziemlich neu und stammt, [...], frühestens aus dem dritten Jahrzehnt des Jahrhunderts« (Ayubi 2002: 16).

Auf diese Weise wird der islamistische Diskurs mit einer spezifischen Gesellschaftsstruktur relationiert und in seinem Zustandekommen auf diese zurückgeführt. Dieser Bezug ist allerdings nicht exklusiv, sondern macht den Islamismus mit anderen »modernen Ideologien« vergleichbar.

Problematisch wird dies, wenn dieser Vergleich vorschnell mit einer Gleichsetzung endet. So etwa bei Berman (2004), der Panarabismus im Stile der Baath Parteien und Islamismus zusammenbringt. Problematisch bei dieser Einreihung unter die totalitären Diskurse, unter die auch der Nationalismus, der Kommunismus oder der Stalinismus fällt, ist dann, dass nicht mehr angegeben werden kann, was das Muslimische dieses »muslimischen Totalitarismus« ist, der sich ja auch im »muslimischen Säkularismus« der Baath-Parteien äußert.

»Die Baathi und die Islamisten waren zwei Zweige eines einzigen Impulses, nämlich des muslimischen Totalitarismus – der muslimischen Variante der europäischen Idee« (Berman 2004: 86).

Auch diese Position impliziert eine gewisse Konfliktnähe, weil sich von ihr aus schnell die Forderung nach einer Positionierung und einem Bekenntnis ableiten

lässt. Eine konfliktnahe Version der Interpretation von Islamismus als moderner Faschismus fand sich etwa in einem Appell von Salman Rushdie und 11 weiteren europäischen Intellektuellen, der in der dänischen Zeitung »Jyllands-Posten« zur Zeit des Karikaturenstreites erschien. Die Unterzeichner gehen davon aus, dass wir vor einem neuen Totalitarismus stehen.

»After having overcome Fascism, Nazism, and Stalinism, the world now faces a new totalitarian global threat: Islamism« (Rushdie & et. al 2006).

Sie mahnen deshalb die entsprechenden Verteidigungsmaßnahmen an. Neben diesen differenzierten Stimmen, die zwischen Islam, Islamismus und Fundamentalismus zu trennen versuchen, gibt es ein Feld politisch zu nennender Publikationen, welches sich teilweise leidenschaftlich einem »Antitotalitarismus« verschrieben hat. Gerade hier, in einem Extrembeispiel vielleicht auf der berühmtesten Website »Politically Incorrect«. In diesem »Leitmedium« (Jung 2010) einer spezifischen politischen Szene verschwimmt die Grenze zwischen Islam, Islamismus und Fundamentalismus. Nicht mehr Islamismus wird als faschistisch angesehen, sondern »der Islam«. Daraus resultiert eine westliche Konfliktposition, die sich die Verteidigung der westlichen Werte auf die Fahne geschrieben hat. Diese Verteidigung geht weit über die letztendlich auf Machtpolitik beruhenden Überlegungen von Huntington hinaus. Zudem wird die Argumentation nicht mehr auf Staaten bezogen, sondern Träger der »faschistischen« Ideologie können potenziell alle Muslime sein. Dieser Antitotalitarismus trägt dann selbst totalitäre Züge.

Bei dieser Herangehensweise stellt sich allerdings noch ein ganz anderes Problem. Geht man von einem mit Modernität verwobenen »Islamo-Faschismus«⁹ aus, ergibt sich in paradoxer Weise wissenschaftlich neben der Gefahr der Konfliktnähe ein ähnlicher Effekt, wie bei der oben erwähnten Suche nach Hintergründen – ich hatte ökonomische und politische Faktoren angeführt – des Konfliktes: Der Islam als Religiöses steht auch bei dieser Position nicht mehr als Analysekategorie zur Verfügung. Er ist Totalitarismus, wie die anderen modernen Totalitarismen. Dies zeigt sich besonders in der Gleichsetzung »islamischer« Baath-Ideologie und Islamismus, wie sie Berman in dem obigen Zitat betreibt. Eine Position, in der das Religiöse zu einem bloßen »Marker der Identitäten« (Roy 2010) wird.

Es liegen aber, im Gegensatz und in Abgrenzung zu diesen Antworten, eine große Anzahl von Studien vor, welche die komplizierte Beziehung von Moderni-

9 So etwa Josef Joffe in der Zeit angesichts der Bombenanschläge in Madrid im März 2004 (Joffe 2004).

tät, Islam und Fundamentalismus weitaus differenzierter fassen.¹⁰ Diese finden sich weniger in der Politikwissenschaft, sondern vor allem in der Islamwissenschaft. Bei diesen Arbeiten wird sehr spezifisch untersucht, welche Transformationen sich innerhalb des Islam durch eine Konfrontation mit der zunächst europäisch geprägten Moderne vollzogen. Dabei wird Islamismus und Fundamentalismus nicht primär als ein Totalitarismus verstanden, sondern im Kontext anderer islamischer Strömungen eingeordnet. Fundamentalismus und Islamismus sind in diesem Sinne moderne Erscheinung, sie stehen aber in einem Spannungsfeld – in einer Auseinandersetzung um religiöse Autorität. Dies erscheint als eine weiterführende Herangehensweise, weil sie sich einerseits von der Wahrnehmung der Konfliktparteien entfernt, dass es sich bei ihrer Interpretation des Glaubens um »den Islam« handelt, andererseits versucht diese Wahrnehmung als ein religiöses Phänomen ernst zu nehmen und gleichzeitig gesellschaftsstrukturelle Hintergründe benennen kann.

Geht man von einer solchen Einordnung der Konfliktkommunikationen aus, bleibt erklärungsbedürftig, warum diese Interpretation der Religion, und keine andere, eine solche Prominenz erlangte. Hier ist der Bezug zu einem weiteren, ganz anderen, Argumentationsstrang notwendig.

2.3.2 *Konflikttheoretische Erklärung*

Es wurde schon angedeutet, dass sich auf die Frage nach den Hintergründen von Diskursen zwei unterschiedliche Antworten geben lassen. Die eine Antwort wurde mit dem Verweis auf eine gesellschaftstheoretische Erklärung schon gegeben. Die zweite Antwort ist etwas anders gebaut, dort wird nicht mehr auf Gesellschaftsstruktur, sondern auf die Eigendynamik von Konflikten selbst fokussiert.

Auf dieser Grundlage lässt sich dann auch die zweite wichtige Problematik beantworten, die entscheidend zur Klärung der oben aufgeworfenen Fragen ist, aber eigentlich meist getrennt verhandelt wird: Wichtig ist nicht nur, wie sich die Beziehung zwischen Islam und Modernität und Islam und Islamismus fassen lässt, sondern auch, wie es trotz der offensichtlich vielfältigen Verschränkung von Islam und Moderne zu einem Konfliktschema anhand der Unterscheidung Islam/Westen kommen konnte. Dies lässt sich nicht erklären, wenn man sich nur der Beziehung zwischen Islam und Moderne widmet. Islamismus, Fundamentalismus und Konflikt sind in diesem Bereich nur ein Aspekt unter vielen. Es

10 Hier ist im Kern der ganze Strang vorwiegend islamwissenschaftlicher Forschung zu nennen, der sich mit den teilweise subtilen Verbindungen von Islam und Moderne beschäftigt. Als kleine Auswahl von Überblicksdarstellungen vgl. Lapidus (2002); Voll (1982); Roy (2006).

kann in dieser Hinsicht in Bezug auf gesellschaftstheoretische Hintergründe nur um ein Konfliktpotenzial gehen, nicht um die Beschreibung eines notwendigen Konfliktes. Es besteht eine Spannung zwischen der kommunikativen Möglichkeit eine Position anzunehmen, und der Tatsache, dass dies viele Individuen auch tun. Gerade die zeitlichen Verschiebungen zwischen den Prozessen der Modernisierung und der Konjunktur des Konfliktschemas auf globaler Ebene lässt in dieser Hinsicht Fragen offen. Die Annahme eines »Konfliktvakuum« nach dem Kalten Krieg erscheint hier zu schwach. Auch die Versuche, das Bekenntnis zu islamistischen Konfliktpositionen durch Bezug auf Schichtung und besonders durch von »relativer Deprivation« (Gurr 1970) betroffene Milieus zu erklären, lassen Fragen offen (Eckert 2006). Grundlegend erklärungsbedürftig sind die Globalisierung des Konfliktes und die Radikalisierung der Akteure bis zum Terrorismus und nicht zuletzt die Frage nach seiner Deeskalation. Es ist demnach noch ein anderes Theorieelement notwendig, welches das Bindeglied zwischen einem Konfliktpotenzial des Islam in der Moderne und einem realisierten Konflikt mit der Einbindung zahlreicher Individuen bilden kann.

Die vorliegende Arbeit muss deswegen notwendig über eine Untersuchung eines begrifflich isolierbaren Verhältnisses von Islam und Moderne hinausgehen. Ihr Anliegen ist es, ein gesellschaftstheoretisches Argument, also der Bezug auf ein Konzept der Moderne und Islam, mit einem konflikttheoretischen Argument zu kombinieren. In einer solchen Argumentation besteht dann der Vorteil, dass sich beide Seiten des Konfliktschemas und eine Theorie der Moderne aufeinander beziehen lassen.

Es liegen durchaus schon Arbeiten vor, die sich gerade an einer konflikttheoretischen Erklärung des Problems versuchen. So betont Eckert (2005), dass die konflikttheoretische Erklärungsebene neben dem kulturellen, diskurstheoretischen und sozio-ökonomischen Erklärungsansatz eine weitere Möglichkeit der Erklärung darstellt.¹¹ Ich hatte vorgeschlagen, bei der Erklärung der Kampf-der-Kulturen-Situation einen Weg zu wählen, der versucht, gesellschaftliche Hintergründe und kommunikative Eigendynamiken in ein Verhältnis zu bringen. Ich schlage nun vor, die gesellschaftstheoretische Herangehensweise durch eine konflikttheoretische Dimension zu ergänzen.

11 Eckert (2005: 9) sieht hier ein Defizit, weil diese Erklärungsebene neben den anderen zu wenig Beachtung findet: »Relative Deprivation und Kulturkonflikt reichen aber zur Erklärung der Gewalteskalation bis hin zum Terrorismus nicht aus. Empfundene Benachteiligung führt in vielen Fällen nicht zur Revolte, und ganz unterschiedliche kulturelle Traditionen können durchaus nebeneinander existieren, ohne dass es zu fortwährender und fortschreitender Gewalt kommt. Hier soll darum eine dritte konflikttheoretische Erklärung vorgestellt werden, nämlich das unregulierte Konflikte zu Interaktionsspiralen (Rückkoppelungsschleifen) führen, in denen Gewalt eskaliert.«

Hier ist allerdings eine Abgrenzung erforderlich, denn eine solche Position entwirft auch ein politikwissenschaftlicher Zugang, welcher sich selbst als konstruktivistisch bezeichnet und z. B. vom Forschungsverbund »Religion und Konflikt«¹² mit Anlehnung an Rittberger & Hasenclever (2000); Rittberger & Hasenclever (2004) und Appleby (2000) vertreten wird. Er steht damit stellvertretend für einen vor allem in der politikwissenschaftlichen Diskussion verbreiteten aktorsbasierten Ansatz. Dort wird auch die These vertreten, dass Konflikte als eigenständige soziale Prozesse in den Blick zu nehmen sind, in deren Verlauf »der Westen« bzw. »der Islam« als »Akteure« konstruiert werden und es so zu einer Verbindung dieser Bezeichnungen mit einer Konfliktstruktur kommt. Diese Auffassung kommt der oben konstatierten Notwendigkeit eines Modells schon ziemlich nahe, welches Konflikte nicht notwendig aus der Differenz von »Kulturen« ableitet, welches aber zugesteht, dass die Unterscheidung Islam/Westen dennoch geeignet ist, die Konfliktwirklichkeit von Akteuren zu instruieren. Die konstruktivistische Konflikttheorie geht davon aus, dass bei Konflikten neuartige soziale Systeme entstehen, die getrennt beobachtet werden müssen. Konflikte sind demnach nicht durch Konfliktursachen, die sich auf das Konfliktschema eines Kampfs der Kulturen reduzieren lassen, gekennzeichnet.

Der von der Politikwissenschaft vorgeschlagene Ausweg aus dem Dilemma zwischen dem Für und Wider von kulturell-religiösen Konfliktgründen besteht zunächst darin, das Konfliktpotenzial von den jeweiligen Kulturen/Religionen selbst abzulösen. Religion wird zu einer »intervenierenden Variablen« in einem dynamischen Konfliktmodell. Die These geht davon aus, dass im Zuge eines Strukturwandels von Konflikt und Kriegen (vgl. Daase 1999; Kaldor 2000; van Creveld 1991) kollektive Deutungen und Massenloyalitäten nicht mehr umstandslos vorausgesetzt werden können. Die Stellung der Religion ist damit in die strategische Position zur »Herstellung« solcher Loyalitäten durch die Legitimierung von Gewalt geraten (vgl. Senghaas 1998).

Die konstruktivistische Position versucht, zwischen den den Konflikt verursachenden Kausalfaktoren und dem Konfliktverhalten zu differenzieren. Dadurch soll der Konfliktverlauf als eigenständige soziale Realität in den Blick kommen.¹³ Religion wird dabei als ambivalent gegenüber Konfliktverstärkung

12 Auf Initiative der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), des Verbands der Evangelischen Akademien in Deutschland e.V. und der Deutschen Stiftung Friedensforschung (DSF) wurde im Jahr 2006 der Forschungsverbund Religion und Konflikt (FV RuK) ins Leben gerufen (vgl. das Forschungsprogramm auf www.fest-heidelberg.de).

13 So bei Rittberger & Hasenclever (2004: 153): »Die Ursachen von Konflikten und Konfliktverläufen sind in der Regel hoch komplex, und religiöse Faktoren spielen oftmals nur eine untergeordnete Rolle in der Konfliktentstehung, aber eine wesentliche Rolle im Konfliktverlauf.«

und Befriedung konzipiert. Beides ist möglich und in religiös-kulturellen Formationen angelegt. Durch dieses Abrücken der Religion von einer notwendig konfliktverstärkenden Dimension ist der offensichtliche Widerspruch aufgelöst, der sich zwischen den Selbstbeschreibungen der essenzialistischen Vertreter einer »Islam ist Frieden«-These und einer »Kampf der Kulturen«-These auftut.

Um Religionen selbst als Konfliktursache zu substituieren, sieht sich die Theorie gezwungen, rational kalkulierende Akteure als Konfliktfaktoren einzuführen. Religiöse Eliten kommen nicht durch eine Relativierung der Religion ins Spiel, sondern wirken gerade durch ihre religiöse Autorität.

»For, as noted, the leader stands at the place where the argument unfolds – where the ideals of the religious tradition intersect with the claims of the concrete situation« (Appleby 2000: 56).

Die Eliten kalkulieren bei ihrer Strategiewahl die verschiedenen Faktoren und haben dabei einen feststehenden Konfliktgegenstand im Blick. Im Grundsatz geht dieser Vorschlag demnach von einer klassischen Definition des sozialen Konfliktes aus, welcher sich auf Positionsdifferenzen zwischen Gruppen bezieht. Konfliktursache und Konfliktverlauf werden jedoch getrennt (vgl. Rittberger & Hasenclever 2004: 141).

Betrachtet man die Religion als ein Mittel des Konfliktaustrages zum Erreichen feststehender Zwecke, muss eine Konflikttheorie von Akteuren ausgehen, die sich selbst als handlungsmächtig und souverän gegenüber einem Konfliktverlauf bestimmen. Der Einsatz von Religion erfolgt nach einem Kausalschema, bei dem die Funktion der Religion in Konflikten zur Eskalation oder Deeskalation eingesetzt wird.¹⁴ Die verschiedenen Typen religiöser Einstellungen werden also gezielt und strategisch zur Eskalation oder Deeskalation eingesetzt. Religiöse Überzeugungen stehen hier allerdings meist unverbunden neben anderen Motivatoren zur Gewalt, wie z. B. Machterhalt, Partizipation und das Streben nach politischer Autonomie (vgl. Chojnacki 2004). Dem liegt ein instrumentalistisches Verständnis von Religion (vgl. Rittberger & Hasenclever 2000: 644ff.) zugrunde, welches nicht die Wirkmächtigkeit religiöser Positionen leugnet.

14 Dies geschieht nach Rittberger & Hasenclever (2004: 144) vorwiegend in Extremsituationen: »Die Regel ist vielmehr, dass die Politisierung von Religionen eine Folge sozialer und ökonomischer Verelendung ist. Erst wenn sich Menschen durch gesellschaftliche und wirtschaftliche Krisen in ihrer Existenz bedroht sehen und angesichts der Komplexität der Ereignisse die Orientierung verlieren, werden Glaubensgemeinschaften zu Solidargemeinschaften. Und erst wenn machtbewusste Eliten eine Konfliktsituation als existenzielle Bedrohung einer Glaubensgemeinschaft durch politische Gegner überzeugend demonstrieren oder in Szene setzen können, sind die ›neuen Gläubigen‹ zu gewaltsamen Auseinandersetzungen bereit.«

Interessant ist dieser Vorschlag für die weiteren Überlegungen, weil die konstruktivistische Position, Kultur und Religion nicht nur als »Überbau« sieht, sondern diesen Faktoren eine eigenständige »Wirkkraft« zugesteht, welches das Konfliktverhalten der Beteiligten entweder in konfliktverstärkender oder befriedender Hinsicht bestimmen kann. Allerdings geht dieses Modell nicht weit genug, um seine eigenen Prämissen einer strikt konflikttheoretischen Erklärung zu verwirklichen. Die Beziehung zwischen einem Konflikt und darauf bezogenen Argumenten und Voraussetzungen des Konfliktes, die aber außerhalb des Konfliktes zu verorten sind, ist in diesem Modell unausgewogen oder undefiniert. Das Modell von Rittberger und Hasenclever muss auf jeden Fall auch auf Ressourcen zurückgreifen, die außerhalb des Konfliktes liegen und demnach nur gesellschaftsstrukturell erklärt werden können. Wie diese Ressourcen auf den Konflikt wirken, oder wie der Konflikt auf diese Ressourcen wirkt und diese transformiert, kann nicht eindeutig analysiert werden. Die Stellung, die dem Konflikt und seiner Eigendynamik selbst bei der Erklärung zugesprochen wird, bleibt dadurch unklar, denn nach Rittberger und Hasenclever sind es die Eliten, die den Konflikt letztlich nach rationalen Erwägungen konstruieren. Die unkontrollierbaren Transformationsprozesse der kollektiven und religiösen Identitäten während eines Konfliktes können nicht ausreichend erfasst werden. Die entsprechenden Identitäten und religiösen Einstellungen werden als Ressourcen des Konfliktaustrags schon vorausgesetzt und nicht als dessen Ergebnis thematisierbar. Religiöse Autorität kann aber durchaus das Ergebnis eines Konfliktprozesses sein, wie z. B. Matuszek herausstellt:

»Die religiösen Anführer in den gegenwärtigen Kriegen gehören meist nicht zu den höchsten Würdenträgern. Mullah Omar, der geistige Anführer der Talibans, war zuvor ein unbekannter (und eher ungebildeter) Dorfmullah; der irakische Schiiten-Anführer Muktada al Sadr zählte zu den jüngeren und weniger geschätzten Ajatollahs. Der Krieg erkor sie zu erstrangigen Autoritäten« (Matuszek 2007: 39).

Es sind die Akteure und ihre Einstellungen, die in einem Konflikt entstehen und sich verändern, während die umgekehrte Perspektive – eine intentionale Steuerung des Konfliktes – oftmals an der Konfliktodynamik scheitert.

Aus dem konstruktivistischen Konfliktansatz ergeben sich zwei Fragen: Einerseits ist unklar, ob es sich bei religiösen Einstellungen tatsächlich um Ressourcen handelt, die von den Eliten im Konfliktverlauf eingesetzt werden können und andererseits bleibt offen, wie und ob der Konflikt sich als eigenständiges System konzipieren lässt, welches sich unabhängig von den Eliten reproduziert und eine ganz eigene Konfliktwirklichkeit herstellt. Beide Fragen sollen aufgenommen

und beantwortet werden, indem sie in ein anderes Theoriemodell überführt werden.

3 Weltgesellschafts- und Systemtheorie

Wenn man bei der Suche nach den Ursachen und Hintergründen des Konfliktes einen Schritt zurücktritt, ergeben sich Fragen, die sich einer adäquaten Theoriebasis weiter präzisieren lassen.

- Lässt sich eine Perspektive finden, welche die »Kampf der Kulturen«-Konfliktwahrnehmung von der lokalen Auseinandersetzung um Alltagsprobleme bis zum globalen internationalen Terrorismus in einem soziologischen Ansatz fassen kann, ohne die Distanz zu der eskalierenden oder deeskalierenden Perspektive der Akteure zu verlieren?
- Wie steht die Ebene der Kommunikation und der Selbstbeschreibung von Konfliktakteuren zu gesellschaftlichen Strukturen und zu eigendynamischen Konfliktprozessen?
- Wie lässt sich die historische Dimension des Konfliktes mit ihren unterschiedlichen Verhältnissen zwischen lokal und global, ihren Konjunkturen und Ungleichzeitigkeiten und der Zuspitzung und Eskalation erklären?
- Wie verhält es sich mit gesellschaftlichen Akteuren, deren Selbstbeschreibung als Konfliktakteure nicht die Eskalation des Konfliktes, sondern dessen Deeskalation im Sinne haben? Wie lässt sich diese »Ambivalenz des Religiösen« mit der Eigendynamik des Konfliktes und mit gesellschaftlichen Strukturen relationieren?

Diese Arbeit geht von der Annahme aus, dass mit der in der systemtheoretischen Sozialtheorie verwurzelten Variante der Weltgesellschaftstheorie eine adäquate Theoriebasis zur systematischen Ausarbeitung dieser Fragen bereitsteht. Bei der Wahl des soziologischen Blickwinkels wird hier deshalb vor allem auf die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns gesetzt und im Besonderen die Weiterentwicklung des differenzierungstheoretischen Argumentes zu einer Theorie der Weltgesellschaft verfolgt. Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit demnach um eine klare Positionierung im Feld der soziologischen Diskussion. Die Entscheidung für eine spezifische Perspektive kann im Folgenden begründet werden und wird sich bei den einzelnen Begriffen und Argumentationsschritten immer wieder um diese Begründung bemühen, ohne aber explizit in eine breite Theoriediskussion einzusteigen (die im Bezug auf Konflikttheorien und Weltgesellschaft

schon von Bonacker & Weller (2006b) geleistet wurde). Ziel der Arbeit ist eher die Leistungsfähigkeit einer spezifischen Perspektive in Bezug auf die hier aufgezeigten Probleme auszuprobieren und sich durch die dadurch erreichten Einsichten zu begründen. Die gewählte Perspektive erscheint somit vor allem deshalb adäquat, weil sich durch sie Probleme, die in den oben skizzierten anderen Betrachtungsweisen schwer zu thematisieren sind, bearbeiten lassen.

In den folgenden Abschnitten werden zunächst provisorisch einige Unterscheidungen eingeführt, durch die sich ein »Distanzgewinn« gegenüber den angeführten Verwirrungen von Ursachen und Wirkungen erzielen lässt. Einige der beim Durchgang durch den Forschungsstand aufgeworfenen Probleme einer vorwiegend politikwissenschaftlich orientierten Diskussion, die aber oftmals auf theologische Argumente zurückgreift, lassen sich unter einem mehr soziologischen Blickwinkel, der zudem den Anschluss an eine Weltgesellschaftstheorie ermöglicht, produktiv bearbeiten und ergänzen.

Die Vorteile der hier zugrunde gelegten Theorie lassen sich kurz zusammenfassen: Zunächst umgeht sie einen naiven Essenzialismus, der den Islam entweder notwendig als Konfliktauslöser sieht, oder die Möglichkeit eines Konfliktes strikt leugnet. Es muss zudem, dies wird sich im Laufe der Argumentation noch deutlicher zeigen, nicht auf eine spezifische Kausalität zur Erklärung des Konfliktes zurückgegriffen werden – hier wurden etwa sozio-ökonomische Interessen erwähnt, hinter denen die Konfliktwahrnehmung der Akteure als Analysekategorie verschwindet. Diese Problematik wird auch nicht umgangen, indem ein verkürzter Instrumentalismus der Religion, basierend auf rationalen Akteuren, eingeführt wird. An dessen Stelle werden spezifische Systemrationalitäten untersucht, die dann erst die Grundlage für mögliche Kalkulationen eines Akteurs bilden.

Die basale Unterscheidung zwischen System und Umwelt wird als Leitfaden für die weiteren Überlegungen dienen. Indem unterschiedliche aber miteinander in Beziehung stehende Systeme angenommen werden, entgeht man der problematischen Gleichsetzung, die in der Diskussion des Forschungsstandes in verschiedener Ausführung – so etwa in der Gleichsetzung von Islam und Islamismus, religiösen und sozio-ökonomischen Motivationen oder Religion und Politik – immer wieder problematisiert wurden. Wenn diese verschiedenen Systemreferenzen zunächst bestimmt und getrennt werden, ergibt sich die Chance, die Beziehungen von Systemen und Umwelt genauer zu fassen. Indem zunächst eindeutige Systemreferenzen benannt und definiert werden – Gesellschaft, Religion, Islam und Politik aber auch Konflikt – lassen sich dann auf der anderen Seite auch die gegenseitigen Interdependenzen und »Freiheitsgrade« klarer benennen.

Für die Ebene des Akteurs bedeutet die Einführung des Systembegriffs, dass er gewissermaßen bei der Analyse an die zweite Stelle rückt. Handlungen sind in der Systemtheorie ein von der basalen Einheit der Kommunikation abgeleitetes Phänomen. Das anscheinend zentrale Problem der Überlegungen zum »Kampf der Kulturen« – wie hängen Handlungen und die Beobachtung dieser Handlungen zusammen – lässt sich so in einen theoretisch kontrollierten Kontext überführen.

Durch die Verankerung in einer allgemeinen Sozialtheorie, ergibt sich damit die Möglichkeit der Kombination von konflikttheoretischen und gesellschaftstheoretischen Argumenten in einem Modell. Aufbauend auf dem Begriff des sozialen Systems wird eine Typologie sozialer Systeme vorgestellt. Mit sozialem System wird nicht nur Gesellschaft oder Interaktion bezeichnet, sondern Gesellschaft besteht aus verschiedenen Typen sozialer Systeme, die ineinander »verschachtelt« sind. So können Entwicklungen innerhalb der Gesellschaft, des Islam und eines Konfliktes getrennt betrachtet werden und miteinander in Beziehung gebracht werden.

Weltgesellschaftstheorien übersteigen den Rahmen nationaler Analyse, indem sie von einer Ebene der Vergesellschaftung oberhalb von Nationalstaaten ausgehen. Dadurch werden nationale Konflikte auf eine spezifische Weise als Vorgeschichte eines globalen Konfliktes beobachtbar. Bis jetzt ist die Frage, ob es um einen oder mehrere Konflikte gehen soll, noch uneindeutig beantwortet. Im Rahmen der Erklärung des »Kampfes der Kulturen« stellt sich unweigerlich die Frage, wie dieser in eine nationale Vorgeschichte höchst unterschiedlicher Konfliktkonstellationen eingeordnet werden kann. Im Rahmen einer Weltgesellschaftstheorie ist eine Denkbewegung möglich, die zunächst eine Pluralität lokaler Konflikte diagnostiziert, die jedoch auf die Tendenz *einer* globalen Strukturbildung zurückzuführen ist. Dann kann, im Rahmen einer Konflikttheorie die Ausweitung des Konfliktes zu einem globalen, nationalstaatliche Grenzen überschreitenden, Strukturmuster nachvollzogen werden.

Um das Problem der Diskursanalyse bei der Beantwortung der Fragen nach Kommunikation und Handlung oder Realität und Konstruktion zu umgehen, kann eine weitere Unterscheidung eingeführt werden. Ich schlage vor, das Verhältnis einer kommunikativen Ebene und sogenannter gesellschaftlicher Realität mit der Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik in eine soziologisch handhabbare und für die weitere Arbeit instruktive Form zu bringen. An die Stelle des Diskurses oder eines auf wirtschaftliche und politische Differenzierung begrenzten Modells der Moderne soll demnach eine Unterscheidung treten: Sozialstruktur und Semantik.

3.1 System/Umwelt – Kommunikation und Konflikt

Die Systemtheorie geht davon aus, dass es Systeme gibt. Dies heißt zunächst, dass es Prozesse gibt, die sich von ihrer Umwelt abheben und damit eine Grenze konstituieren. Soll etwas unter dem Gesichtspunkt der Systembildung beobachtet werden, ist es vor allem entscheidend, die Grenze zwischen System/Umwelt angeben zu können. Dies gilt zunächst für alle Systeme, denn unter diesem Blickwinkel lassen sich auch organische oder maschinelle Systeme betrachten. Hier geht es um den Sonderfall sozialer Systeme, also einer Systemtheorie als Sozial- und Gesellschaftstheorie.

Die Gesellschaft und die Interaktion zwischen Individuen, Religion und Politik, aber auch Konflikte lassen sich als soziale Systeme darstellen. Es ist wichtig, hier zunächst Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie zu unterscheiden. Die Sozialtheorie behandelt alle sozialen Systeme, während die Gesellschaftstheorie nur für den Fall des umfassenden aber trotzdem speziellen Systems der Gesellschaft Aussagen formuliert.¹⁵ Warum es sinnvoll ist, zunächst eine Sozialtheorie zu entwerfen, die für alle sozialen Phänomene Gültigkeit beansprucht, lässt sich zeigen, wenn man sich einige grundsätzliche Prämissen der systemtheoretischen Sozialtheorie verdeutlicht.

Einige wohlbekanntes und viel diskutierte Grundannahme müssen zumindest erwähnt werden: Die letzte nicht mehr auflösbare Einheit eines sozialen Systems – damit auch von Gesellschaft, Religion und Politik etc. – sind Kommunikationen. Kommunikation wird dabei nicht als Übertragung von Information konzipiert, sondern als eine dreifache Selektion: Information, Mitteilung und Verstehen. Kommunikation ist ein Ego und Alter übergreifender Vorgang. Wobei Ego und Alter zunächst nur für die für eine Kommunikation notwendigen zwei Adressen stehen. Das Soziale ist demnach immer ein Prozess.

Information bezeichnet die Auswahl dessen, was kommuniziert wird. Systeme gewinnen Informationen durch die interne Benutzung einer (Leit-) Unterscheidung. Diese Auffassung, dass es sich bei Information, Kommunikation und Beobachtung um differenzgesteuerte Prozesse handelt, findet sich in einer Traditionslinie der Kybernetik und Systemtheorie von Shannon & Weaver (1949) über Ruesch & Bateson (1951); Bateson (1972) bis zu Luhmann (1984).¹⁶ Die Informationsgewinnung alleine ist zunächst ein nicht – kommunikativer Akt, der durch den internen Unterscheidungsgebrauch eines Systems entsteht – »a difference which makes a difference« (Bateson 1972).

15 Die weitere Verschachtelung der Systemebenen wird noch ausführlicher gewürdigt werden.

16 Wie diese Linie und deren Schlüsselwerke kanonisiert werden, kann sicherlich diskutiert werden. Es lassen sich nach Baecker (2005) jedoch einige »Schlüsselwerke« identifizieren.

Mitteilung ist die Selektion, wie kommuniziert wird. Hier spielen spezifische Modi der Mitteilung eine Rolle, die jeweils die Situation stark variieren können.

Kommunikation ist erst abgeschlossen, wenn verstanden wird. Erst wenn eine Mitteilung von einem anderen System mit der Unterscheidung von Information und Mitteilung beobachtet wird, kann von Kommunikation die Rede sein. Kommunikation umfasst damit immer zwei Systeme, sie kann nie alleine dem Mitteilenden oder dem Verstehenden zugerechnet werden (vgl. Baraldi et al. 2006). Das Verstehen einer Kommunikation kann auch zeitlich oder räumlich von der Äußerung einer Mitteilung getrennt geschehen. Kommunikation ist nicht auf eine Interaktion unter Anwesenden beschränkt. Dabei ist es egal, ob im Verstehen der gemeinte Sinn der Mitteilung »richtig« übermittelt wurde. Verstanden ist eine Kommunikation auch dann, wenn sie miss-verstanden oder wenn ihr widersprochen wurde.

Schon an dieser Stelle ergibt sich die Möglichkeit, die Besonderheit eines auf Kommunikation beruhenden Konfliktbegriffes einzuführen. Der Konfliktbegriff der Systemtheorie ist nicht reserviert für gesellschaftliche »Großkonflikte« im Sinne von »Positionsdifferenzen zwischen Gruppen in Bezug auf die Verteilung materieller und immaterieller Güter oder die Anerkennung von Werten in einer Gesellschaft« (vgl. zu diesem Konfliktbegriff Rittberger & Hasenclever 2004: 141). Der systemtheoretische Konfliktbegriff ist auch nicht im Sinne von strukturellen Widersprüchen und Machtdifferenzen, zwischen z. B. Mann/Frau, Islam/Westen, Moderne/Vormoderne oder Religion/Politik angelegt, sondern primär kommunikationstheoretisch gebaut. Konflikt wird für die Systemtheorie durch die Grundelemente der Kommunikation begründet und nicht primär durch soziale Strukturen. Es kann für Luhmann keinen Konflikt geben, wenn dieser nicht durch Widersprüche kommuniziert wird. Positionsdifferenzen werden erst zum Konflikt, wenn sie in der Kommunikation als Widerspruch gefasst werden. Diese Konfliktauffassung lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen:

»Von Konflikten wollen wir immer dann sprechen, wenn einer Kommunikation widersprochen wird. Man könnte auch formulieren: wenn ein Widerspruch kommuniziert wird« (Luhmann 1984: 530).

Mit diesem Strukturbegriff ist der Grundstein gelegt, um den auf Kommunikation aufbauenden Konfliktbegriff zu einer Theorie der Ausdifferenzierung von Konfliktsystemen zu erweitern.

Systeme und damit auch Konflikte sind nicht monolithisch, sondern ereignisbasiert und prozessual. Ereignisse werden auf eine für das System bezeichnende Weise relationiert. Systeme leisten eine Verkettung und Produktion von kommu-

nikativen Ereignissen anhand ihrer Struktur. Die Struktur eines sozialen Systems besteht aus Erwartungen und Erwartungserwartungen.¹⁷ Diese weisen eine relative Stabilität auf und helfen so Situationen zu definieren. Dies gilt im Besonderen für die reflexive Struktur der Erwartungserwartungen. So wird von Alter erwartet, was von ihm erwartet wird, entsprechend den Erwartungen wird er seine Kommunikation und Handlung ausrichten. Dies muss nicht unbedingt heißen, dass Erwartungen erfüllt werden, sorgt aber für eine »innere Führung« des Kommunikationsprozesses.

»Der Kommunikationsprozess erhält durch Erwartungserwartungen eine ›innere Führung«, die dafür sorgt, dass sich die einzelnen Ereignisse der Kommunikation prozessual so miteinander verketteten, dass die Selektivität des einen die des anderen verstärkt« (Messmer 2003a: 61).

System/Umwelt ist eine Beziehungsfigur, bei der die eine Seite von der anderen Seite abhängt. Was als Umwelt für das System erscheint, hängt von der internen Konstruktion des Systems ab. So werden Ereignisse aus der Umwelt des Systems nach bestimmten Strukturen für das System relevant. Das System selektiert demnach aus der Umwelt, was wie relevant ist und konstituiert durch diese Selektivität seine eigene Grenze. Systeme sind demnach immer Auswahlbereiche aus einer unstrukturierten Menge von Möglichkeiten. Ein System geht in hohem Maße selektiv vor und reduziert auf diese Weise die Komplexität der Umwelt.

Handlungen werden nicht als Elemente vorausgesetzt, sondern sie sind ein Zurechnungsprodukt der Kommunikation.

»Handlungen werden durch Zurechnungsprozesse konstituiert. Sie kommen dadurch zustande, daß Selektionen, aus welchen Gründen, in welchen Kontexten und mit Hilfe welcher Semantiken (›Absicht«, ›Motiv«, ›Interesse«) immer, auf Systeme zugerechnet werden« (Luhmann 1984: 228).

Durch Handlungszurechnung wird eine Handlung begründet. Handlungen werden gemäß von Erwartungen definiert und zugerechnet. Personen sind dabei nur eine Möglichkeit der Zurechnung.

Auf den Konflikt »Kampf der Kulturen« bezogen kann mit der Systemtheorie, die Unterscheidung verschiedener Systemreferenzen – Gesellschafts-, Politik-, Religions- und Konfliktsystem – als Grundlage der Überlegungen dienen.

17 Nach Luhmann (1984: 398) gibt es keine anderen Strukturbildungsmöglichkeiten: »Ereignis/Struktur-Theorie und Erwartungstheorie werden zusammengeführt mit der These, daß Strukturen sozialer Systeme in Erwartungen bestehen, daß sie Erwartungsstrukturen sind und daß es für soziale Systeme, weil sie ihre Elemente als Handlungsereignisse temporalisieren, keine anderen Strukturbildungsmöglichkeiten gibt.«

Das Konfliktsystem bekommt in dieser Aufzählung eine eigenständige Realität als eine Verkettung von Widerspruchskommunikationen, es ist aber konstitutiv von seiner Umwelt, dem Islam als Teil des Religionssystems der Politik und dem umfassenden Gesellschaftssystem abhängig. Keine der verschiedenen Systeme kann alleine als Erklärungsgrund herhalten, sondern im Zusammenspiel zwischen Umwelt- und Systembildung entwickelt sich (parasitär)¹⁸ der Konflikt. Er ist ebenso wie andere Systeme von Umweltvoraussetzungen abhängig, er ist aber nicht auf diese zu reduzieren.

3.2 Ebenen der Sozialorganisation

Bei der Betrachtung des Forschungsstandes ergab sich, neben anderen Problemen, ein Zwiespalt zwischen der Verortung des Konfliktes in großen »Makro-« Phänomenen wie »dem Islam« und einer »Mikro-« Analyse auf der Ebene der handlungsmächtigen Akteure. Das Problem der Verknüpfung von Mikro- und Makro-Ebene erweist sich als zentraler Diskussionspunkt. Dieses Problem soll im Folgenden angegangen werden, indem es in eine bestimmte, der Systemtheorie entsprechende Form gebracht wird.

Ein Konflikt realisiert sich, wie alle sozialen Systeme, anhand von Erwartungen und Erwartungserwartungen. Die Frage, die jetzt gestellt werden kann, ist, welche sozialen Systeme an der Definition dieser Struktur beteiligt sind. Diese Frage tritt zunächst an die Stelle einer strikten Unterscheidung zwischen einer Mikro- und einer Makro-Ebene. Zur Beantwortung dieser Frage, soll eine Differenzierung eingeführt werden, die eine Verknüpfung von Mikro- und Makrophänomenen leistet. Mit der hier vorgeschlagenen Ebenenunterscheidung wird die Ambivalenz zwischen Mikro und Makro als Verschachtelung von Ebenen der Sozialorganisation handhabbar.

Soziale Systeme lassen sich zu diesem Zweck in Interaktionen, Organisationen und Gesellschaft unterteilen.¹⁹ Dies ist eine prinzipiell offene Liste. Etwas skeptisch fügt Luhmann dem noch soziale Bewegungen (Hellmann 2004) hinzu, ebenso wird diskutiert ob Gruppen (Tyrell 1983) und Netzwerke (Fuhse 2005) als eigenständige Typen sozialer Systeme betrachtet werden können.²⁰ Wenn, dann handelt es sich bei diesen Systemen um »Anwendungsformen der allgemeinen Theorie sozialer Systeme« (Luhmann 1984: 552). Diese, schon in Luhmanns Frühwerk angelegte Unterscheidung von Ebenen der Systembildung (Tyrell

18 Den Begriff des Parasiten lehnt Luhmann dabei an Serres (1981). Er besagt zunächst nichts anderes, als dass Konflikte auf die Strukturbildungen anderer Systeme angewiesen sind.

19 Dabei beziehe ich mich auf die »vorläufige Endfassung« mit den drei Ebenen Interaktion, Organisation und Gesellschaft (vgl. Tyrell 2008c).

2008b), wird im Folgenden als Ebenendifferenzierung bezeichnet. Der Hinweis auf eine allgemeine Theorie sozialer Systeme sollte klar machen: Mit der Ebenendifferenzierung unterscheidet man »Formen sozialer Systembildung, die sich nicht durch Differenzierung des Gesellschaftssystems bilden«, es handelt sich demnach um eine Differenzierung auf der Ebene einer »allgemeinen Theorie sozialer Systeme, der kein spezifischer Systemtypus entspricht« (Luhmann 1972b) zitiert nach (Tyrell 2008c).

Werden Interaktion, Organisation und Gesellschaft jeweils als Systeme aufgefasst, bei denen zwischen Innen und Außen, bzw. zwischen System und Umwelt unterschieden werden kann, kommt man zu dem Schluss, dass sich die Ebenen der Systembildung dahin gehend unterscheiden, »unter welchen Voraussetzungen der Prozess der Selbstselektion und der Grenzziehung abläuft« (Luhmann 1975b). Diese müssen hier kurz angeführt werden, dabei steht allerdings nicht die Diskussion der einzelnen Ebenen im Mittelpunkt, sondern, die durch diese Differenzierung mögliche Neufassung des Mikro- Makroproblems.

Um dies nachvollziehbar zu machen, muss daran erinnert werden, dass Luhmann die allgemeine Systemtheorie auf den Sonderfall sozialer Systeme übertragen hat. Im Unterschied zu Maschinen (artifizielle Systeme), Organismen (lebende Systeme) und Bewusstsein (psychische Systeme) beruhen soziale Systeme auf Kommunikationen. Das Grenzbildungsprinzip der *Gesellschaft* ist Kommunikation. Gesellschaft besteht nicht aus einer Kumulation von Handlungen, sondern aus der Gesamtheit aller Kommunikationen.

»Gesellschaft betreibt Kommunikation, und was immer Kommunikation betreibt, ist Gesellschaft. Die Gesellschaft konstituiert die elementaren Einheiten (Kommunikationen), aus denen sie besteht, und was immer so konstituiert wird, wird Gesellschaft, wird Moment des Konstitutionsprozesses selbst« (Luhmann 1984: 555).

Die Systemtheorie bietet einen auf Kommunikationen basierenden Gesellschaftsbegriff, der per Definition zunächst alles Soziale umfasst. Gesellschaft bildet die Gesamtheit aller füreinander erreichbarer Kommunikationen.²¹ Definiert man Gesellschaft auf diese Weise, sind soziale Umwelten der Gesellschaft ausgeschlossen.

20 Auch für Konflikte gelten einige der hier gemachten Annahmen, sie werden jedoch meist nicht im Kontext der Ebenenunterscheidung diskutiert, sondern im Bezug auf ihren »parasitären« Status. Zwischen diesen Einordnungen lassen sich sicherlich Parallelen feststellen, die hier jedoch nicht systematisch ausgearbeitet werden. Deshalb werden Konflikte weiterhin nicht explizit im Kontext der Ebenenunterscheidung behandelt.

21 Sieht man die Gesellschaft im Zusammenhang der Grundbegriffen Welt und Sinn, handelt es sich bei Gesellschaft um eine Ausdifferenzierung aus dem »[...] nicht bezeichneten (erst durch Ausdifferenzierung dann bezeichnbaren) Bereich sinnhafter Möglichkeiten« Luhmann (1998: 597).

»Kampf der Kulturen« – Realität oder Idee?

»Gesellschaft ist danach das umfassende Sozialsystem, das alles Soziale in sich einschließt und infolgedessen keine soziale Umwelt kennt« (Luhmann 1984: 555).

Es ist nicht möglich, außerhalb der Gesellschaft zu kommunizieren. Weil auch alle anderen sozialen Systeme auf Kommunikation beruhen, wird bei der hier vorgestellten Differenzierung auch nicht von System/Umweltverhältnissen ausgegangen.

Organisationen konstituieren sich durch ein anderes Prinzip, sie unterscheiden zwischen Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern. Die kommunikativen Letztelemente von Organisationen sind Entscheidungen. Entscheidungen sind insofern besonders, dass sie immer einem Mitglied der Organisation zugerechnet werden müssen. Organisationen eignen sich deshalb sehr gut zur Anforderung und Zurechnung von Entscheidungen. In Organisationen besteht ein Wechselverhältnis zwischen der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft und der gezwungenen Übernahme von Entscheidungen und Entscheidungsprämissen. Das Spezifische von Organisationen kann man deshalb in der »Verknüpfung zweier kontingenter Sachverhalte« sehen:

»[...] der Entscheidung über Mitgliedschaft (also über Eintritt und Austritt) und der Festlegung der Strukturmerkmale (zum Beispiel Zweck, hierarchische Anordnung der Weisungsbefugnisse, Arbeitsentgelt), die im Falle der Mitgliedschaft akzeptiert werden« (Luhmann 1972a: 247).

Eine Hauptfunktion von Organisation ist es, Kollektive kommunikationsfähig zu machen.

»Organisationen sind die einzigen Sozialsysteme, die im eigenen Namen verbindliche Erklärungen abgeben, sich also nach außen binden können, weil sie Mitglieder verpflichten können, außenwirksame Entscheidungen des Systems zu akzeptieren« (Luhmann 2002: 235).

Interaktionen zeichnen sich durch das spezifische Grenzbildungsprinzip der Anwesenheit aus. Interaktionen beruhen, um es genauer zu sagen, auf der reflexiven Wahrnehmung (Wahrnehmung der Wahrnehmung) der Beteiligten.

»Interaktionssysteme kommen dadurch zustande, daß Anwesende sich wechselseitig wahrnehmen. Das schließt die Wahrnehmung des Sich-Wahrnehmens ein. Ihr Selektionsprinzip und zugleich Grenzbildungsprinzip ist die Anwesenheit« (Luhmann 1975b: 10f.).

Ist diese vorsoziale Begebenheit der gegenseitigen Wahrnehmung gegeben, kommt es notwendig zu Kommunikationen.²² Interaktionen haben immer den Charakter einer Episode.²³ Man kann nicht immer zusammenbleiben, und wenn Anwesenheit nicht mehr gegeben ist, ist auch die Interaktion beendet.

Für die weiteren Überlegungen werden *soziale Bewegungen* noch eine zentrale Rolle einnehmen, deshalb werde ich diese Form der Systembildung hier in die Typologie mit aufnehmen. Dabei umgehe ich die Diskussion, ob sich soziale Bewegungen mit vollem Recht neben die anderen Formen einordnen lassen. Für den hier vorliegenden Kontext jedenfalls erweist sich diese Einordnung als äußerst sinnvoll. Damit folge ich einem Vorschlag von Luhmann selbst, der aber, gerade mit Bezug auf den Islam, auch von Peter Beyer (2006) aufgenommen und weiterentwickelt wurde.

Soziale Bewegungen reproduzieren sich durch Protest. Um eine kontinuierliche Verknüpfung von Protestereignissen gewährleisten zu können, greifen sie dabei auf andere Ebenen der Systembildung zurück. Soziale Bewegungen benutzen Interaktionen und Organisationen, um Protestbereitschaft latent zu halten. Weiter unten werden die Grenzbildungsprinzipien sozialer Bewegungen noch weiter ausgearbeitet, zunächst muss die grundsätzliche Einordnung in das hier angebotene Schema genügen.

Im Rahmen der allgemeinen Systemtheorie ist gleichermaßen Interaktionstheorie, Organisationstheorie, Theorie sozialer Bewegungen und Gesellschaftstheorie möglich. Betrachtet man die äußerst umfangreiche Ausarbeitung der Beschreibung einzelner Funktionssysteme (Wirtschaft, Politik, Religion etc.), wird allerdings die zentrale Position der Gesellschaftstheorie in Luhmanns Werk offensichtlich. Funktionale Differenzierung bezeichnet, anders als die Ebenendifferenzierung, eine interne Differenzierung des Gesellschaftssystems. So sind die

22 Richten sich Wahrnehmungen aufeinander, kann nicht mehr nicht-kommuniziert werden. Auch das Schweigen, auch das Ausweichen vor der Kommunikation, wird unter dem Aspekt der Unterscheidung zwischen Information und Mitteilung beobachtet werden. Die Anwesenheit ist kein Tatbestand, der »objektiv« den Interaktionen vorgegeben wird, sondern über Anwesenheit und Abwesenheit wird in den Interaktionssystemen selbst entschieden, auch Anwesende können sich außerhalb der Kommunikation befinden (vgl. Luhmann 1984). Grenzfälle der Kommunikation treten auf, wenn die Wahrnehmung nur einseitig verläuft. Man sieht einen Bekannten, dieser erwidert die Wahrnehmung aber nicht, wobei sich der Interpretationsspielraum ergibt, ob er dies aus einer Intention heraus tut, oder ob er einen in der Tat übersehen hat.

23 Diese Möglichkeit beruht aber laut Luhmann (1984: 553) auf anderen Strukturbildungen: »Interaktionen sind Episoden des Gesellschaftsvollzuges. Sie sind nur möglich auf Grund der Gewißheit, daß gesellschaftliche Kommunikation schon vor dem Beginn der Episode abgelaufen ist, so daß man Ablagerungen vorangegangener Kommunikation voraussetzen kann; und sie sind nur möglich, weil man weiß, daß gesellschaftliche Kommunikation auch nach der Beendigung der Episode noch möglich sein wird«.

umfangreichen Arbeiten, die Luhmann den einzelnen Funktionssystemen gewidmet hat, auch auf dieser Ebene der Gesellschaftstheorie einzuordnen.

Um auf das Eingangs formulierte Problem von Mikro / Makro zurückzukommen kann zunächst herausgestellt werden, dass das »Ganze« der Gesellschaft weder von der Ebene der Interaktion, des Funktionssystems noch von der Ebene der Gesellschaft selbst erfasst werden kann. Keiner der Systemtypen lässt sich absolut setzen, sodass die Systemtheorie erkennen muss, »[...] daß es niemals möglich ist, das Ganze ganz zu erforschen« (Luhmann 1975c: 10). Stattdessen kann von Beziehungen zwischen den Ebenen ausgegangen werden, die wiederum selbst einen Untersuchungsbereich darstellen. Diese Form der Unterscheidung verschiedener Ebenen der Systembildung löst letztendlich die eingangs gestellte Frage der »Mikro-/Makro-Unterscheidung« auf, weil keine Ebene eine determinierende Funktion mehr hat.

Während die hier skizzierten Abgrenzungskriterien der verschiedenen Ebenen plausibel zu benennen sind, ist die Beziehung der verschiedenen Ebenen zueinander noch nicht systematisch ausgelotet (Heintz 2007). Die Differenz zwischen Interaktion, sozialer Bewegung, Organisation und Gesellschaft bildet auf jeden Fall kein System/Umwelt Verhältnis. Interaktionen sind selbst gesellschaftliches Geschehen und Gesellschaft reproduziert sich primär, aber nicht nur, durch Interaktionen. Ebenso sieht es mit Organisationen aus, diese können, müssen aber nicht Teil eines Funktionssystems sein und reproduzieren dieses damit. Soziale Bewegungen haben die Eigenschaft mehreren Funktionssystemen anzugehören und dabei auf Interaktionen und Organisationen zurückzugreifen. Es ist also nicht von einem System/Umwelt Verhältnis auszugehen, sondern Luhmann spricht in diesem Falle von »Verschachtelungsverhältnissen« (Luhmann 1975b: 18). Es handelt sich um eine »irreduzible, aber gleichzeitig inklusive Hierarchie« (Heintz 2007: 343). Luhmann formuliert dies entsprechend:

»Als selektive Prozesse können Handlungen mehreren Systemen zugleich angehören, können sich also an mehreren System/Umwelt-Referenzen zugleich orientieren. Soziale Systeme sind daher nicht notwendig wechselseitig exklusiv – so wie Dinge im Raum. So gehört jedes Interaktionssystem und jedes Organisationssystem auch zu einem Gesellschaftssystem, und ein Interaktionssystem kann, braucht aber nicht einer Organisation angehören« (Luhmann 1975b: 22).

Um den Gewinn der Trennung der Systemebenen für die hier verfolgten Zwecke erfassen zu können, sind gerade diese Verschachtelungsverhältnisse relevant. Luhmann sieht in dieser Verschachtelung eine »Bedingung der Freiheit« der jeweiligen Systemebenen. Was auf der unteren Ebene passiert, kann auf der höheren Ebene zwar »gerahmt«, aber nicht determiniert werden. Für den christlichen

Kontext formuliert Luhmann ein schönes Beispiel – 1972 allerdings noch mit der System/Umwelt-Unterscheidung:

»Die Kirche ist mithin, ebenso wie in anderem Sinne der bürgerlich-langweilige Sonntag, Umwelt des Systems Gottesdienst« (Luhmann 1972a: 272).

Abgesehen von dem später fallen gelassenen Bezug auf die System/Umwelt-Unterscheidung lässt sich festhalten: Was in einem konkreten Gottesdienst stattfindet, ist demnach immer eine Interaktion, der allerdings durch das Funktionssystem der Religion, der jeweiligen Kirche als einer Organisation und dem »bürgerlich-langweiligen Sonntag« Strukturvorgaben auferlegt sind. Nicht System/Umwelt, sondern Verschachtelung: Die übergeordnete Ebene gibt strukturelle Prämissen vor, unter denen die anderen Ebenen ihr Eigenrecht entwickeln können. Es ist also von einer doppelten Bedingung der Ermöglichung durch Einschränkung von Möglichkeiten auszugehen.

Für die Frage nach den Hintergründen eines Konfliktes mit der Orientierung Islam/Westen ergibt sich mit diesem sehr produktiven Instrumentarium eine neue Perspektive, die zwischen Einheiten wie »Islam« oder »Westen« und konkreten Konfliktsituationen vermittelt, ohne auf eine akteurszentrierte Perspektive zurückgreifen zu müssen. Konflikte können, wie sich weiter unten noch zeigen wird, als eine eigenständige Form der Systembildung betrachtet werden.²⁴ Konflikte müssen nicht unbedingt als Interaktion stattfinden, Konflikte sind allerdings auf prozesshafte Kommunikation angewiesen. Ähnlich wie bei dem erwähnten Gottesdienst lässt sich bei Konflikten von »Verschachtelungsverhältnissen« ausgehen. Konflikte sind als Kommunikationen immer Teil einer historisch verortbaren Gesellschaft, Konflikte können Teil eines oder mehrerer Funktionssysteme sein. Konflikte brauchen diese Strukturvorgaben anderer Ebenen, an die sie dann ihren Widerspruch anschließen können, sie sind aber genauso abhängig von ihrer eigenen »Ablaufgeschichte« und einem »selbstbestimmtem Möglichkeitshorizont und Selektionen« (Luhmann 1975b: 22).

Wenn nach der Eigendynamik eines Konfliktes gefragt wird, stellt sich zunächst das Problem der Zuordnung zwischen Mikro- und Makro. Folgt man einer essenzialistischen Position, ließe sich schlussfolgern, dass die Interaktion, oder in unserem Falle der Konflikt, durch das gesellschaftliche System der Religion, oder durch funktionale Differenzierung bestimmt ist. Der Konflikt selbst hätte in dieser Deutung nur sehr geringe bis keine Freiheitsgrade. Die Aufgabe,

24 Luhmann hat Konflikte nicht in das hier vorgestellte Schema eingeordnet, er spielt stattdessen mit der Metapher des Parasitären. Dies heißt im Grunde nichts anderes, dass Konflikte auf die Operationen anderer Systeme angewiesen sind.

die sich entgegen der essentialistischen Sichtweise stellt, ist, ausgehend von der äußerst »verschachtelten« Situation eines »Kampfes der Kulturen« zu versuchen eine »Indexierung« oder Trennung der verschiedenen beteiligten Systemebenen zu erreichen.²⁵ So lässt sich die konkrete Situation analytisch dekomponieren.

3.3 Gesellschaftliche Differenzierungsformen

Die gesellschaftstheoretische Erklärung von Konflikten anhand einer Theorie der Moderne wurde in der Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand schon als eine Option eingeführt. Aber auch hier sind noch Fragen offen, denn Moderne ist zunächst undefiniert und kann nicht nur anhand der Beschreibung ihrer Symptome als Analysekategorie eingeführt werden.

Wenn die hier zugrunde gelegte Begrifflichkeit für eine Präzisierung des Begriffes der Moderne herangezogen werden soll, nimmt die Ebene der Gesellschaft eine Sonderstellung in der Betrachtung ein. Nicht nur, weil ihr in den Arbeiten von Luhmann die prominenteste Position eingeräumt wurde, sondern vor allem weil gesellschaftliche Evolution primär auf der Ebene des Gesellschafts-systems verortet wird. Von der Ebene der Gesellschaft ausgehend, lässt sich Modernität konzipieren. So »[...] definieren [wir] den Begriff der modernen Gesellschaft durch ihre Differenzierungsform« (Luhmann 1998: 743). Soll Moderne über die Differenzierungsform von Gesellschaft definiert werden, muss allerdings kurz erläutert werden, wie sich gesellschaftliche Differenzierung verstehen lässt und wie sie sich von der unter 3.2 dargestellten Differenzierung in unterschiedliche Ebenen der Sozialorganisation unterscheidet.

Auf der Ebene der Gesellschaft kann sich eine Form von System/Umweltverhältnisse etablieren. Luhmann geht von einer Art basaler oder primärer Einteilung des Gesellschafts-systems aus. Gesellschaftliche Binnendifferenzierungen entstehen, wenn sich innerhalb der Gesellschaft eine rekursive Verknüpfung von kommunikativen Operationen ergibt und dadurch eine Differenz zwischen System und einer Umwelt entsteht. Gesellschaft besteht aus vielen Subsystemen, die sich jeweils dadurch auszeichnen, dass sie ihre eigene Grenze als Differenz zwischen System und Umwelt aufrechterhalten, indem sie sich reproduzieren. Während sich die Gesellschaft als Sinnsystem in einem nicht sinnhaften Welthorizont

25 Eine solche Argumentation findet sich auch bei Heintz (2007: 343), gerade weil die Zuordnung zu den jeweiligen Ebenen keine Konstante ist, sie »[...] variiert je nach dem Freiheitsgrad, der Interaktionssystemen zugebilligt wird. Auch im Falle von Interaktionen, die unter einem Funktionsprimat stehen und in Organisationen unter formalisierten Bedingungen stattfinden, kann Unvorhersehbares entstehen, das nicht durch den organisatorischen Rahmen vorgezeichnet ist, sondern sich aus der konkreten Interaktionssituation ergibt«.

ausdifferenziert, differenzieren sich die Subsysteme immer vor dem Horizont der Gesellschaft aus. Diese Einteilung ist keine rein analytische. Es kann stattdessen davon ausgegangen werden, dass in Gesellschaften die primären Teilsysteme sich selbst anhand spezifischer Kriterien unterscheiden und identifizieren. Systeme in der Gesellschaft können System-zu-System-Beziehungen in der Gesellschaft unterhalten, indem sie beziehungsfähige Systeme in ihrer Umwelt identifizieren. Wenn von der Form gesellschaftlicher Differenzierung gesprochen wird, ist damit die Beziehung gemeint, in der die primären gesellschaftlichen Subsysteme als gleich oder ungleiche Teile zueinanderstehen.

»Von Form der Systemdifferenzierung sprechen wir mithin, wenn von einem Teilsystem aus erkennbar ist, was ein anderes Teilsystem ist, und das Teilsystem sich durch diesen Unterschied bestimmt. Die Form der Differenzierung ist also nicht nur eine Einteilung des umfassenden Systems, sie ist vielmehr die Form, mit der Teilsysteme sich selbst als Teilsysteme beobachten können – als dieser oder jener Clan, als Adel, als Wirtschaftssystem der Gesellschaft« (Luhmann 1998: 610).

Aus dieser These folgt, dass »christliche«, »islamische« oder »hinduistische Gesellschaften« letztendlich den gleichen Formtypen unterliegen, dass also nicht die jeweilige Religion oder Kultur entscheidend ist, sondern die Formtypen sozusagen transkulturell aber in verschiedenen Kombinationen auftreten. Die systemtheoretische Soziologie unterscheidet zwischen den folgenden Differenzierungsformen von Gesellschaft:

»(1) Segmentäre Differenzierung unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit gesellschaftlicher Teilsysteme, die entweder auf Grund von Abstammung oder auf Grund von Wohngemeinschaften oder mit einer Kombination beider Kriterien unterschieden werden.

(2) Differenzierung nach Zentrum und Peripherie. Hier wird ein Fall von Ungleichheit zugelassen, der zugleich das Prinzip der Segmentierung transzendiert, also eine Mehrheit von Segmenten (Haushalten) auf beiden Seiten der neuen Form vorliegt. (Der Fall ist noch nicht realisiert, aber gewissermaßen vorbereitet, wenn es innerhalb einer tribalen Struktur Zentren gibt, die nur von einer prominenten Familie bewohnt werden, etwa die »strongholds« der schottischen clans).

(3) Stratifikatorische Differenzierung unter dem Gesichtspunkt der rangmäßigen Ungleichheit der Teilsysteme. Diese Form hat ihre Grundstruktur ebenfalls in einer Zweierunterscheidung, nämlich von Adel und gemeinem Volk. Sie wäre in dieser Form aber relativ instabil, weil leicht umkehrbar. Stabile Hierarchien wie das indische Kastensystem oder die spätmittelalterlichen Ständeordnung bilden, wie artifiziell auch immer, mindestens drei Ebenen, um den Eindruck der Stabilität zu erzeugen.

(4) Funktionale Differenzierung unter dem Gesichtspunkt sowohl der Ungleichheit als auch der Gleichheit der Teilsysteme. Funktionssysteme sind in ihrer Ungleichheit gleich. Darin liegt ein Verzicht auf alle gesamtgesellschaftlichen Vorgaben für die Beziehungen zwischen ihnen. Weder gibt es jetzt nur eine einzige Ungleichheit, wie im Falle von Zentrum und Peripherie, noch gibt es eine gesamtgesellschaftliche Form für die transitive Relationierung aller Ungleichheiten unter Vermeidung zirkulärer Rückbeziehungen. Gerade diese sind nun ganz typisch und normal« (Luhmann 1998: 613).

Die These von einer Einteilung der Gesellschaft anhand der Unterscheidung von verschiedenen und gleichen Teilsystemen wird ergänzt durch die Annahme, dass es zu bestimmten Zeiten ein Primat einer Differenzierungsform gab und gibt, welches den Einsatz der anderen Differenzierungsformen reguliert oder konditioniert (Luhmann 1998: 612).²⁶ Wobei Luhmann »konditioniert« und »Konditionierung« in verschiedenen Kontexten gebraucht. Aus seiner Begriffsverwendung lässt sich schließen, dass hier keine im engeren Sinne kausalen Einwirkungen gemeint sind, sondern ein Regelwerk von Einschränkungen, indem sich ein konditionierter Sachverhalt entfalten kann. Konditionierungen sind also immer auch »Bedingungen der Möglichkeit« des konditionierten. »Konditioniert« kann im Weiteren in dieser Bedeutung einer Ermöglichung durch Vorgabe von Konditionen, nicht im Sinne von Kausalität, verwendet werden.²⁷

»Das heißt: eine bestimmte Relation zwischen Elementen wird nur realisiert unter der Voraussetzung, daß etwas anderes der Fall ist bzw. nicht der Fall ist. Wenn immer wir von »Bedingungen« bzw. von »Bedingungen der Möglichkeit« (auch im erkenntnistheoretischen Sinne) sprechen, ist dieser Begriff gemeint« (Luhmann 1984: 44).

Wenn vom Primat einer Differenzierungsform gesprochen wird, heißt dies nicht, dass anderen Formen der Systembeziehung verschwinden. Ändert sich die Form gesellschaftlicher Differenzierung etwa in Richtung funktionale Differenzierung, bleiben segmentäre Differenzierungen, Stratifikation oder Zentrum-Peripherie-Differenzen nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Der Primat einer Differenzierungsform bedeutet dann nur, dass diesen Typen der gesellschaftlichen Differenzierung von der primären Differenzierungsform Grenzen gesetzt werden und nicht andersherum. So teilt sich bei einer funktionalen Differenzierung das politische System in unterschiedliche Segmente auf, Stratifikation hängt eng mit der Partizipation im Wirtschaftssystem zusammen und auch Zentren entstehen

26 In Luhmann (1999b: 442) wird dieser Gebrauch explizit gemacht, indem Luhmann in einer Klammer »konditioniert« mit »geregelt« Synonym setzt.

27 Luhmann (1984: 45) führt hier noch eine Steigerung ein: »Erfolgreiche Konditionierungen, mit denen erreicht wird, daß das, was durch sie möglich ist, auch entsteht, wirken dann als Einschränkungen (constraints). Man kann auf sie, obwohl sie kontingent eingeführt sind, nicht verzichten, ohne daß das, was durch sie möglich wurde, entfällt.«

in der funktional differenzierten Gesellschaft nurmehr bezogen auf die jeweiligen Funktionssysteme. So ist an wissenschaftliche Zentren zu denken, die nicht unbedingt mit politischen Zentren zusammenfallen müssen. Nicht mehr legitim sind in einer solchen Gesellschaft Konditionierungen, die umgekehrt verlaufen, so wie etwa die Erlangung wissenschaftlicher Reputation aufgrund einer auf Stratifikation (Adel) basierenden Position oder die Anerkennung eines Segmentes des politischen Systems, welche sich nicht als Staat beschreibt.

Luhmann formuliert die Primat-These offener als man zunächst denken würde. Ein Primat muss nicht immer eine einzige Strukturform sein und kann auch notwendig nicht für alle Zeiten gelten.

»Evolution erfordert an solchen Bruchstellen eine Art latente Vorbereitung und eine Entstehung neuer Ordnungen innerhalb der alten, bis sie ausgereift genug sind, um als dominierende Gesellschaftsformation sichtbar zu werden und der alten Ordnung die Überzeugungsgrundlagen zu entziehen. Das heißt nicht zuletzt, daß Gemengelagen mehrerer Differenzierungsformen typisch, ja geradezu evolutionsnotwendig sind, wenngleich es zu spektakulären Typenveränderungen nur kommt, wenn dominierende Formen abgelöst werden« (Luhmann 1998: 611).

Typisch sind »Gemengelagen«. In einer traditionell geordneten Gesellschaft kann ein System entstehen, welches sich nach dem Kriterium seiner Funktion ausdifferenziert und in einer funktional differenzierten Gesellschaft können traditionell differenzierte Bereiche bestehen, die sich jedoch an den Strukturvorgaben einer funktional differenzierten Weltgesellschaft orientieren müssen. Im ersten Fall lässt sich auch davon sprechen, dass eine neue Form vorbereitet, aber noch nicht realisiert ist. Denn diesem angehenden Funktionssystem sind Grenzen gesetzt, es wird sich nicht nur nach den eigenen funktionsinternen Kriterien orientieren können, sondern muss in seiner Selbstkonstitution dem Primat traditioneller Differenzierungsformen Rechnung tragen. Hier verläuft die Beziehung im Gegensatz zu einer funktionalen Differenzierung genau andersherum. Die höchste religiöse Position nimmt dabei etwa ein nach dem stratifikatorischen Prinzip gefundener Würdenträger ein. Oder religiöse Wahrheit muss sich auch nach den Gegebenheiten einer Stammesgesellschaft orientieren. Religion als Funktionssystem ist dann »[...] durch ökonomische, politische, familiale oder wissenschaftliche Nebenerwägungen kontaminiert« (Luhmann 1977: 248). Auf dieser Grundlage lässt sich auch die »Reibung« und »Kontamination« zwischen den verschiedenen Differenzierungsformen thematisieren, die, wie klassisch bei Grunebaum & Abel (1956) aber auch bei Geertz (1988) eindrucksvoll dargestellt, im Islam eine große Rolle spielt. Die These von einem Primat traditioneller Differenzierungsformen wird noch bei der Beschreibung des vormodernen Islam zum

Tragen kommen. Darauf aufbauend lässt sich Modernisierung als eine »Reinigungsbewegung« darstellen, durch deren Dynamik die Religion in der einen oder anderen Weise versucht ihre traditionelle gesellschaftliche »Kontamination« (Luhmann) hinter sich zu lassen.

Die Theorie besagt zunächst, dass sich zu bestimmten Zeiten auf der Ebene der Gesellschaft die Dominanz einer Strukturform durchsetzt und diese dann die Entwicklungsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Teilsysteme begrenzt, bis es zu einem erneuten Wandel in der primären gesellschaftlichen Differenzierungsform kommt. So kommt man zurück zur anfangs angedeuteten Modernitätsdefinition.

»Der Primat funktionaler Differenzierung ist die Form der modernen Gesellschaft. Und Form heißt nichts anderes als die Differenz, mit der sie ihre Einheit intern reproduziert, und die Unterscheidung, mit der sie ihre eigene Einheit als Einheit des Unterschiedenen beobachten kann« (Luhmann 1998: 776).

Funktionale Differenzierung meint, »[...] daß spezifische Funktionen und deren Kommunikationsmedien auf ein Teilsystem mit Universalzuständigkeit konzentriert werden müssen; also in einer neuartigen Kombination von Universalismus und Spezifikation« (Luhmann 1998: 709). Politik und nicht Religion übernimmt unter diesem Primat die Verwaltung kollektiv bindender Entscheidungen und Religion ihrerseits entscheidet selbst, nach religionsinternen Kriterien, über Heil und Verdammnis usw.

Kein Funktionssystem hat unter diesen Bedingungen mehr die alleinige Zuständigkeit als ein Zentrum der Gesellschaft. Unter dem Primat funktionaler Differenzierung gibt es kein Primat eines Funktionssystems. Die Weltgesellschaft hat in diesem Sinne keine zentrale Adresse mehr, sondern zerfällt in einen »polykontexturalen« Zusammenhang (Fuchs 1992). Kein Teilsystem ist mehr das höchste oder zentrale System der Gesellschaft.

Es ist davon auszugehen, dass in einer funktional differenzierten Gesellschaft das Verhältnis zwischen den Funktionssystemen unregelt und damit kontingent ist. Dies schließt nicht aus, dass sich zu bestimmten Zeitpunkten und in bestimmten Regionen gesellschaftlich besonders prominente Systeme herausbilden. Wenn sie sich aber als Zentrum der Gesellschaft sehen, ist dies eine kontrafaktische Behauptung. Allerdings eine semantische Behauptung, der es erst bedarf, wenn funktionale Differenzierung schon strukturell realisiert wurde.

»Jedes System kann, ja muß, seine Funktion im Verhältnis zu allen anderen hypostasieren; aber gesamtgesellschaftlich bleibt das Rangverhältnis der Funktionen unregelt. »Unregelt« heißt übrigens auch, daß es durchaus möglich, ja wahrscheinlich ist, daß nicht alle Funktionen gleich wichtig genommen werden müssen,

und daß es durchaus Tendenzen geben mag, einzelne Funktionskreise, etwa die der Wirtschaft, für besonders wichtig zu halten« (Luhmann 1980: 28).

Jedes, seine eigene Funktion hypostasierend, sich selbst für ein Leitsystem haltende System, ist fundamental auf das autonome Funktionieren der anderen Systeme angewiesen. Besondere Prominenz können dann Systeme bekommen, die durch ihr Nicht-Funktionieren auffallen, oder die versuchen, sich selbst als Leitsystem zu installieren (Luhmann 2011: 467f.).²⁸

In diesem und dem vorherigen Abschnitt wurden zwei unterschiedliche Differenzierungen zwar vorgestellt, aber noch nicht systematisch aufeinander bezogen. Stellt man Funktionale- und Ebenendifferenzierung nebeneinander und spricht von zweierlei Differenzierung, muss von einem höchst ungleichen Stand der theoretischen Ausarbeitung ausgegangen werden; es handelt sich in dieser Hinsicht laut Tyrell um ein »ungleiches Paar« (Tyrell 2008c). Diese Ungleichheit, dies ist ein Fazit seiner Betrachtungen zu der werkimmanenten Genese der Ebenenunterscheidung bei Luhmann, ist nicht der Potenz der Unterscheidung selbst geschuldet, sondern vor allem einer Schwerpunktentscheidung, die auch hätte anders ausfallen können. Während Luhmann der funktionalen Differenzierung in seinen Teilbänden zu den jeweiligen Funktionssystemen eine äußerst prominente Stellung einräumt, kommt die zweite Differenzierungsform, die Ebenendifferenzierung, zwar kontinuierlich, aber in einer weniger prominenten Stellung vor.

Die Beziehung der zweierlei Differenzierung ist noch wenig ausgearbeitet. Ein plausibler Ansatz ist jedoch, von einem Zusammenhang zwischen dem Auseinanderdriften von Interaktion und Gesellschaft und funktionaler Differenzierung auszugehen. Heintz formuliert dies als »Entkopplungsthese«. Diese Entkopplung ist nicht selbstverständlich, sie muss sich auch gegenüber anderen Formen »durchsetzen« (vgl. Heintz 2007: 344f.).

Wird von einer »Entkopplungsthese« ausgegangen, etabliert sich Weltgesellschaft durch eine zweifache Differenzierung: Funktionale Differenzierung kann nicht nur als eine zunehmende Universalisierung und Spezifikation einzelner Systeme gedacht werden, sondern bringt auch die Pression zu einer Entkopplung von Interaktion und Gesellschaft mit sich.

28 »Das führt zu gleichsam optischen Verzerrungen, nämlich zu den Vorstellungen, dass vor der Wirtschaft und, darauf bezogen, der Politik in der modernen Gesellschaft ein funktionaler Primat zufiele, während die anderen Funktionssysteme allenfalls eine zweitrangige Rolle spielten. Wenn man jedoch die Bedeutung von Ausfall oder von Schlechtfunktionieren mitbedenkt, muss dieses Urteil rasch korrigiert werden: Politik ohne Recht und ohne Massenmedien, Wirtschaft ohne Ausbildung in Schulen?« (Luhmann 2011: 467f.).

Olivier Roy hat für den Islam diesen Vorgang mit dem Begriff der »Dekulturation« beschrieben (Roy 2006). Für Roy ist diese Dekulturation, bei der Strukturen aus ihrer lokalen an Interaktion gekoppelten Reproduktion »entbettet« (Giddens) werden und damit einen Zustand höherer Unabhängigkeit von den »Anwesenheitsbedingungen« erlangen, vor allem ein Problemkontext.²⁹ Seine Darstellung ist allerdings nicht primär theoretisch geleitet. Er geht nicht systematisch der Frage nach, welche sozialen Systeme anstelle der Interaktion die Reproduktion des Systems übernehmen und ob diese die funktionale Differenzierung des übergeordneten Systems tragen können oder torpedieren. Deshalb soll die Perspektive von Roy hier weiterentwickelt werden.

3.4 Weltgesellschaft

Vernetzung von Personen, Adressierung eines globalen Problems, das Potenzial weltweit Ereignisse und Individuen in den Konflikt zu integrieren, Produktion von Weltereignissen, dies alles weist darauf hin, dass sich der beschriebene Konflikt nicht durch Konflikt- oder Gesellschaftstheorien erklären lässt, die sich primär an Nationalstaaten orientieren. Der »Kampf der Kulturen« erscheint als der Prototyp und die Extremform eines sich insgesamt wandelnden Konfliktgeschehens, das die Unterscheidung zwischen Konflikten innerhalb staatlicher Grenzen und internationalen Konflikten obsolet macht (Bonacker & Weller 2006a). Die schon angesprochenen Ereignisse sind jeweils Beispiele, wie ein lokaler Konflikt durch globale Bedingungen beeinflusst wird und wie globale, den nationalen Rahmen übersteigende Konflikte entstehen.

Akteure und Konflikte selbst nutzen die Möglichkeiten einer globalisierten Welt, wie Kommunikationswege, Öffentlichkeit (in Echtzeit), Migration etc. Bonacker (2006) macht aber deutlich, dass es etwas anderes ist, Akteure und Kon-

29 Roy sieht den Zusammenhang vor allem im Bezug auf die Entwurzelung der Gläubigen, die dann zu globalen Akteuren werden, aber nicht in einem Zusammenspiel sozialer Systeme. Die einzelnen Muslime werden zu Protagonisten einer Neuformulierung der Religion: »In den Herkunftsländern ist der Islam wie jede universelle Religion in eine vorgegebene Kultur integriert, durch die sich der Gläubige einer Sache anschließt, die er als universelle Religion begreift. Wenn dann aber diese Kultur in den Westen importiert oder plötzlich mit einer anderen konfrontiert wird, wird sie zu einer »ethnischen«, zum Beispiel arabischen, persischen oder indischen Kultur, die den Islam mit anderen Kulturen teilt oder sogar ohne direkten Rückgriff auf eine bestimmte Religion verstanden werden kann. So können Libanesen oder Syrer ja auch Christen sein.

Wenn man eine globale muslimische Identität definieren will, muss man den Islam von jeder konkreten Kultur entkoppeln und stattdessen auf eine transnationale und universale Reihe von ganz spezifischen Merkmalen zurückführen (Glaubenssätze, Rituale, Ernährungsgewohnheiten, Vorschriften und so weiter). Kurz gesagt gibt es eine starke Verbindung zwischen Entwurzelung und der Neuformulierung einer Religion« Roy (2006: 124).

flikte selbst als ein globales oder sich globalisierendes Phänomen zu beschreiben oder die Konflikte als Effekte einer globalen Vergesellschaftung zu betrachten. Im Gegensatz zu Globalisierungstheorien, die vor allem eine Prozessbeschreibung von »Entgrenzungen« leisten, gehen Weltgesellschaftstheorien davon aus, dass sich eine solche Ebene »oberhalb« der Nationalstaaten schon etabliert hat. Es muss bei konflikt- und gesellschaftstheoretischen Ansätzen also unterschieden werden zwischen einem Globalisierungs- und einem Weltgesellschaftsargument. Der Unterschied zwischen den Erklärungsrichtungen lässt sich auch mit der Unterscheidung von Innen/Außen aufschlüsseln. Mit dem Begriff Weltgesellschaft ist eine Präferenz für eine Erklärungsstrategie gewählt, die lokale Entwicklungen in den Weltregionen in einem Zusammenhang mit einer emergenten Ebene der Weltgesellschaft zu sehen versucht. Auf diese Weise grenzt sich die Weltgesellschaftsforschung von der Globalisierungsforschung ab.³⁰ Weltgesellschaft bedeutet, die Erklärung von Phänomen ausgehend von »außen«, also von der umfassenden Ebene der Gesellschaft, während Globalisierung eine Bewegung beschreibt, die von »innen« lokale Grenzen überwindet.

»Während die Weltgesellschaftsperspektive von einem einheitlichen Vergesellschaftungszusammenhang ausgeht und deshalb einen starken Gesellschaftsbegriff verwendet, geht es der Globalisierungsforschung eher um die Entstehung neuer Vergesellschaftungsformen, die gleichsam aus den sich auflösenden oder wandelnden Institutionen heraus entstehen« (Bonacker & Weller 2006b: 29).

Diese unterschiedlichen Denkbewegungen von »innen« und »außen« lassen sich auch am Gegenstand des Terrorismus nachvollziehen. So lassen sich Studien unterscheiden, die wie Steinberg (2005), die Globalisierung des Terrorismus nachzeichnen. Dieser Ansatz lässt sich auch in den Rahmen einer Theorie eskalierender Konflikte einbinden, wie sich noch zeigen wird, bildet er dann aber nur einige Prozessstufen ab. Ein anderer und weitergehender Zugang ist es, wenn Terrorismus selbst als Eskalationsresultat eines von Anfang an in einer Weltgesellschaft verorteten Konfliktes untersucht wird (wie dies Japp 2003 und Japp 2007b unternimmt). Der letztere Zugang entspricht dabei eher den entworfenen gesellschaftstheoretischen Erklärungsansätzen, vor allem wenn davon ausgegangen wird, dass es sich bei »der Moderne« um ein globales Phänomen handelt. Gerade für den hier vorgestellten Konflikt bietet es sich deshalb an, die Weltgesellschaftsperspektive zu übernehmen. Dies bedeutet:

»Aus der Weltgesellschaftsperspektive lassen sich Konflikte unter zwei Aspekten betrachten: als Folge globaler Vergesellschaftung, d. h. als Effekt globaler Struktur-

30 Zu dieser Abgrenzung und dem damit verbundenen Perspektivwechsel auch Greve & Heintz (2005).

muster, und als Element globaler Vergesellschaftung« (Bonacker & Weller 2006b: 39).

Entgegen einer Fülle von Literatur, welche Konflikte in ihrer Globalisierung deuten, gibt es zu einer Theorie der Konflikte in der Weltgesellschaft noch wenige Ansätze (Bonacker & Weller 2006a); (Imbusch 2002).³¹ Gemeinsam ist diesen Ansätzen, dass sie »Konflikte und ihre inter- und transnationalen Austragungsformen und Regelungen als einen wesentlichen Beitrag zur Evolution der Weltgesellschaft auffassen. Zum anderen versteht die Weltgesellschaftsperspektive Konfliktkonstellationen als Folge [von] [...] Globalisierungs- und Entgrenzungsprozessen und ihrer Strukturen« (Bonacker & Weller 2006b: 17).

Die starke These der Weltgesellschaftstheorie ist, dass es nunmehr nur noch eine Gesellschaft, also ein Weltgesellschaftssystem, gibt (zum Verhältnis von Plural und Singular Tyrell 2005). Wie kommt man zur Diagnose eines schon existierenden globalen Zusammenhanges? Stichweh (2000a) unterscheidet hier grundsätzlich zwei Wege der Argumentation.

Zunächst ist klarzustellen, dass zwar Einheit, aber nicht unbedingt Einheitlichkeit der Ausgangspunkt der Überlegung ist. Sucht man nach den empirischen Entsprechungen einer Weltgesellschaft im Sinne von einheitlichen Lebensbedingungen, Entwicklungsstand oder einer weltbürgerlichen Moral kommt man schnell dazu, die These von einer Weltgesellschaft zurückzuweisen. Es finden sich auf Anhieb zahlreiche Beispiele, die eine so konzipierte Weltgesellschaft als eine avancierte Form des Eurozentrismus erscheinen lassen. Aber Ungleichheiten der Lebensbedingungen finden sich auch innerhalb national verfasster Gesellschaften. Es gibt Stadtteile Glasgows, in denen die Lebenserwartung niedriger ist als in Indien oder Gaza.³² Es wurde schon von verschiedener Seite das Argument hervorgebracht, dass die Konstitution einer europäischen, englischen oder schottischen Gesellschaft über das Kriterium der Homogenität sich hier als wenig instruktiv zeigt. Wie auch Stichweh (2000) betont, kann gerade die Feststel-

31 Bonacker & Weller (2006b) unterscheidet zwischen einem differenzierungstheoretischen Ansatz, einem institutionalistischen Ansatz, einem herrschaftssoziologischen Ansatz und einem sozialstrukturellen Ansatz. Hier wird vor allem der differenzierungstheoretische Ansatz verfolgt.

32 Dies mag zunächst überraschen, aber wie durch o.A. (2006a) dargestellt: »Nehmen wir zur Kenntnis: ein Junge, der dieser Tage in Calton zur Welt kommt, wird es kaum schaffen, die Lebensmitte zu erreichen. Er wird nach 53,9 Jahren, um die Lebenserwartung genau zu beziffern, dahingerafft werden. Das ist eine Lebenserwartung, die der Rest des Landes seit den 40er Jahren hinter sich gelassen hat und eine bittere Anklage des britischen Wohlfahrtsstaates. Caltons Lebenserwartung ist niedriger als in vielen Entwicklungsländern, Indien eingeschlossen, wo sie bei 63,6 Jahren liegt. Aber Calton ist nicht der einzige Makel der britischen Sozialpolitik: die männliche Lebenserwartung liegt in ganz Glasgow bei 69 Jahren, und das ist weniger als in Bosnien, Lybien, Puerto Rico oder selbst im unruhegeplagten Gazastreifen.«

lung von Ungleichheit damit zu einem Argument für Weltgesellschaft werden. Entscheidender als Einheitlichkeit scheint zu sein, dass sich die verschiedenen Regionen anhand zahlreicher Vergleichsgesichtspunkte miteinander in Beziehung setzen (in diesem Falle die Daten der WHO). Die offensichtliche Konsequenz eines auf Kommunikationen abzielenden Konzeptes von Gesellschaft ist dann auch, dass nicht mehr Homogenität als Kriterium für Gesellschaft angenommen werden muss. Gesellschaft kann stattdessen über das Kriterium und die Kategorien von Kommunikation konzipiert werden (Heintz & Werron 2011).

Der erste Argumentationsweg geht also von der Definition von Gesellschaft durch Kommunikation aus. Gesellschaft ist die höchste Ebene, also die Gesamtheit aller füreinander erreichbarer Kommunikationen. Gesellschaft »erweitert« sich deshalb auch durch eine Expansion potenzieller kommunikativer Erreichbarkeit. Deshalb ist es auch wichtig zu betonen, dass der Ausgangspunkt nicht die reale Verknüpfung von Kommunikationen ist, sondern schon bei einer Potenzialität der Verknüpfung von einer veränderten sozialen Situation auszugehen ist.³³ Alle Kommunikationen in der Gesellschaft sind schon ab einem relativ frühen Zeitpunkt potenziell füreinander erreichbar. Dies kann »lokale« Interaktionen betreffen, auch wenn sie nicht direkt an weltumspannender Kommunikation beteiligt sind. Die potenzielle Erreichbarkeit führt dazu, dass sich jede Kommunikation immer auch vor dem Hintergrund möglicher anderer Kommunikationen in einem erweiterten »Welthorizont« behaupten muss (Luhmann 1975a); (Stichweh 2000a). So breitet sich die Weltgesellschaft ab dem 16. Jahrhundert aus und spätestens ab dem 18. Jahrhundert etabliert sich mit dem Kulturbegriff die Einsicht in die Kontingenz lokaler Praktiken vor einem globalen Horizont: Das, was hier gemacht wird, ist auch anderswo, anders möglich (Luhmann 1999c).

In einem zweiten Schritt ist dann aufbauend auf potenzieller kommunikativer Erreichbarkeit von der Herausbildung einheitlicher Vergleichsgesichtspunkte auszugehen, die Ungleichheiten sichtbar und systematisch aufeinander beziehbar werden lässt. Ein Beispiel für einen solchen Vergleichsgesichtspunkt ist etwa eine standardisierte Bemessung der Lebenserwartung. Wir können als von einem Steigerungsverhältnis von kommunikativer Erreichbarkeit zu Vereinheitlichung des Welthorizontes ausgehen (Heintz & Kollegium der Antragsteller des Graduiertenkollegs).

Der zweite Argumentationsweg zur Weltgesellschaft, neben der auf die Ebenen der Sozialorganisation bezogenen kommunikativen Erreichbarkeit und der

33 Diese Bestimmung findet sich auch im Forschungsprogramm des Graduiertenkollegs »Weltgesellschaft und globale Strukturmuster« Heintz & Kollegium der Antragsteller des Graduiertenkollegs.

Etablierung eines Vergleichshorizontes, beruht auf dem Argument gesellschaftlicher Differenzierung. Funktionale Differenzierung impliziert eine inhärente Entgrenzungsdynamik, die letztendlich zur Herausbildung einer funktional differenzierten Weltgesellschaft führt. Zu einer Weltgesellschaft kommt es dann, wenn durch die Herausbildung von Funktionssystemen ein Primat funktionaler Differenzierung entstanden ist, der sich per se nur noch an Funktionssystemgrenzen orientiert. Weltgesellschaft ist dann nichts anderes als der Primat funktionaler Differenzierung auf globaler Ebene. Und dies gilt auch in umgekehrter Richtung: Eine durch den Primat funktionaler Differenzierung konditionierte Gesellschaft kann im Grunde nur eine Weltgesellschaft werden.

Die Annahme eines Primates funktionaler Differenzierung eröffnet die Möglichkeit einer Kombination von Weltgesellschafts- und Globalisierungsfor- schung. Wenn davon auszugehen ist, dass Gesellschaft sich in global operierende Funktionssysteme gliedert, lässt sich Fragen, wie sich diese Funktionssysteme globalisiert haben und wie sich funktionale Differenzierung globalisiert (Heintz & Werron 2011). Für jedes Funktionssystem ist hier von einer eigenen Ge- schwindigkeit und Dynamik der Globalisierung auszugehen.

Die Etablierung funktionaler Differenzierung als primäre gesellschaftliche Differenzierung ist auch eine Geschichte der Expansion einer europäischen Ord- nung.³⁴ Die Transformationsprozesse und Umstrukturierungen der außereuro- päischen Kulturen und die Integration ihrer Bestände in globale Funktionssyste- me ist noch wenig beschrieben. Es gibt Ansätze der Globalgeschichte, die im Sin- ne einer funktionalen Differenzierung argumentieren. Für jedes Funktionssys- tem und jede Region ließe sich eine eigene Geschichte vorlegen. Die Theorie der Weltgesellschaft mit ihren unterschiedlichen Dimensionen bietet das Instrumen- tarium, um eine solche historisch-soziologische Beschreibung in Angriff zu neh- men.

Augenscheinlich gibt es aber immer noch Phänomene, die nicht voll funktio- nal differenziert sind, bis zu Regionen die aus den globalen Funktionszusammen- hängen exkludiert sind.³⁵ Holzer bezeichnet graduell ausdifferenzierte Strukturen als »Zonen der Informalität« (Holzer 2006). Wobei Exklusion weiter geht als In-

34 Obwohl Europa als der Ausgangspunkt dieser neuen Form gesellschaftlicher Differenzie- rung angenommen wird, wird zunehmend betont, dass eine solche Entwicklung nicht ohne die Wechselwirkung mit den außereuropäischen Regionen möglich gewesen wäre (vgl. Bey- er 2006; Bayly 2008). Der »take-off« funktionaler Differenzierung ist in Europa zu verorten, dann aber wirkte beispielsweise die Eroberung und Ausbeutung weiter Gebiete auf Europa zurück, und zwar in einer Weise, die anscheinend eine funktionale Differenzierung in Euro- pa beförderte und beschleunigte.

35 Zur räumlichen und körperlichen Dimension von Exklusion und dem Trend die »Exkludier- ten möglichst unsichtbar werden zu lassen« siehe Luhmann (1998: 631).

formalität und einen tatsächlichen Ausschluss aus den funktionsspezifischen Kommunikationen der Weltgesellschaft bezeichnet (Holzer 2007); (Stichweh 1997); (Luhmann 1998: 618 ff.). Solche Regionen zeichnen sich durch funktionaler Differenzierung entgegenstehende Phänomene aus, die auch die Beziehung zwischen Interaktion und Gesellschaft betreffen, wie z. B. Heintz kompakt beschreibt:

»Schlichtung statt zurechenbare Entscheidungen; Akklamation statt Mehrheitsprinzip; Berücksichtigung der Abwesenheit der Abwesenden statt Bezug der Interaktion ausschließlich auf sich selbst; Herstellung von Folgebereitschaft über Inklusion statt über Organisation; Orientierung an segmentären Zugehörigkeiten anstatt an funktionalen Gesichtspunkten und die Tendenz, Sachdifferenzen zu personalisieren und Konflikte entweder zu unterdrücken oder gewaltsam auszutragen, anstatt sie im Rahmen formaler Verfahren zu bearbeiten« (Heintz 2007: 345)

Es ist aber trotzdem davon auszugehen, dass die »Informalität« dieser Zonen oder Exklusion vor allem durch die Beziehung zu funktionaler Differenzierung konditioniert ist. Weltgesellschaft zeigt sich auch hier nicht als Vereinheitlichung, sondern indem funktionale Differenzierung als einziger Orientierungshorizont auf Gesellschaftsebene wirkt, im Bezug zu dem sich dann Phänomene der Informalität und der Inklusion und Exklusion abspielen.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten der Reaktion auf funktionale Differenzierung und es gibt die verschiedensten Folgewirkungen, es lässt sich aber annehmen, dass man sich ihr strukturell nicht entziehen kann. Wenn also hier das »Idealbild« einer funktional differenzierten Weltgesellschaft entworfen wird, ist damit noch keine eindeutige Aussage im Sinne einer gleichgeschalteten Entwicklung in allen Teilen der Welt getroffen. Funktionale Differenzierung ist nicht mit einem Modernisierungsparadigma zu verwechseln. Gerade funktionale Differenzierung kann Ungleichheit, Exklusion und Ungleichzeitigkeit hervorbringen. Es wird aber behauptet, dass es auf Ebene der Weltgesellschaft nur noch eine mögliche Differenzierungsform gibt, die dann die weiteren Phänomene konditioniert.

Von diesen gesellschaftsstrukturellen Überlegungen kann eine Ebene der Beobachtung, Deutung und Perzeption unterschieden werden. Um diese Unterscheidung sinnvoll einsetzen und kombinieren zu können, sind noch einige Überlegungen notwendig.

3.5 Semantik/ Sozialstruktur

Im Hinblick auf die Beziehung und gegenseitige Bedingung von Gesellschaft-, Politik-, Religion- und Konfliktsystem ist es zunächst noch entscheidend das

Verhältnis von Strukturen, wie unter 3.2 ff. erläutert, und Kommunikationen (Diskurse, Semantiken) handhaben zu können.

In der Tradition der Diskursanalyse von Said wurden von verschiedenen Autoren die spezifischen Muster der Kommunikation und der Zuschreibung hervorgehoben, die potenziell ein Konfliktgeschehen instruieren können. Einige Probleme dieses diskursanalytischen Vorgehens wurden schon dargestellt. Die Überlegungen zu »Konstruktionen des Anderen« können anhand einer Unterscheidung zwischen Sozialstruktur und Semantik weiterentwickelt werden. Die Beobachtung soll sich also an einer Unterscheidung und nicht an Diskursen oder Ideen orientieren – doch was bezeichnen die beiden Seiten der Unterscheidung? Wie strikt sind Sozialstruktur und Semantik überhaupt zu trennen und wie stehen sie zueinander?

Semantiken sind laut Koselleck (2006) nicht mit dem Alltagsgebrauch von Sprache zu verwechseln. Semantiken heben sich heraus und haben einen Bedeutungsgehalt, welcher über das bloße Wort hinausweist. Luhmann, der sich auf Koselleck bezieht, spricht von »bewahrenswertem Sinn« bzw. »ernsthafte Semantik« einer Gesellschaft. Semantiken sind für ihn Formen »höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn[s]« (Luhmann 1980: 19). Wird der verwendete Sinn deutlich aus der Konkretheit der Situation herausgelöst, kann von einer Semantik gesprochen werden.

Bei Semantiken soll es sich, anders wie bei Diskursen, um die eine Seite einer Unterscheidung handeln. Während also die eine Seite – die Semantiken – im Vergleich zu Ideen oder Diskursen relativ »kleine« Einheiten bezeichnen und dadurch recht einfach zu charakterisieren sind (Stichweh 2006a), wird es bei der Konstruktion der anderen Seite – der Sozialstruktur – und der Wechselbeziehung zwischen beiden Seiten schon schwieriger.

Schon Koselleck versucht begrifflich die Totalität der Diskurse zu umgehen. Für Koselleck stehen auf der anderen Seite der Begriffe oder Semantiken nicht Strukturen, sondern Ereignisse, die eine unabhängige Realität besitzen. Um Vieldeutigkeit bei gleichzeitiger Einheit des Begriffes in den Griff zu kriegen, geht Koselleck davon aus, dass es auf der Gegenseite der begrifflichen Kämpfe um die richtige Deutung eines »mit sich selbst identischen Ereignisses« (Stäheli 2000:

188) geht.³⁶ Koselleck setzt hier ein signifikantes Fragezeichen, er scheint sich selbst seiner Unterscheidung nicht sicher zu sein.

»Die Begriffsgeschichte muß ebenso die Vielzahl von Benennungen für (identische?) Sachverhalte registrieren, um Auskunft darüber geben zu können, wie etwas auf seinen Begriff gebracht wurde« (Koselleck 2006: 121).

Stäheli stellt heraus, dass Kosellecks Begriffsgeschichte hier ambivalent bleibt, zumal Koselleck keine explizite Sozialtheorie betreibt, die herausstellen könnte, was ein (soziales) Ereignis ist.

Anders sieht dies bei der von Luhmann vorgelegten Unterscheidung von Semantik und Sozialstruktur aus. Luhmann selbst sah Semantik vorwiegend in Beziehung zu dem großen gesellschaftlichen Umbruch der funktionalen Differenzierung und den damit einhergehenden tief greifenden Änderungen der Sozialstruktur. Mit den Semantiken, die Luhmann in seinen Studien zur »Gesellschaftsstruktur und Semantik« analysiert, beschreibt sich die neue Gesellschaftsformation selbst. Fasst man dies mit der schon eingeführten Unterscheidung unterschiedlicher Ebenen der sozialen Systembildung (siehe 3.2), sind für Luhmann Semantiken vor allem in ihrem Verhältnis zur Ebene des Gesellschaftssystems interessant. Er behandelt Semantiken bevorzugt mit einer Referenz zur umfassendsten Ebene sozialer Systembildung, diese gibt die entscheidenden Strukturvorgaben für eine gesellschaftliche Semantik.

Von verschiedener Seite (Stichweh 2006a; Stäheli 2004; Stäheli 2000; Kogge 1999) wurde herausgearbeitet, dass in der Systemtheorie von Luhmann den sozialen Strukturen des Gesellschaftssystems in weiten Teilen eine Dominanz über die Semantiken eingeräumt wurde. So findet sich in vielen Arbeiten explizit oder implizit eine »Korrelationsthese« (Stichweh) im Sinne einer linearen »Nachträglichkeit der Semantik« (Stäheli). Umbrüche gesellschaftlicher Ordnungen sind dann etwas, was sich evolutionär unabhängig von Semantiken vollzieht. Semantiken können diese Umbrüche anzeigen, indem sie sich im Nachhinein darauf einstellen und versuchen, diese in eine neue Begrifflichkeit zu fassen. Sie dienen als Indikator für Veränderungen des Gesellschaftssystems. Luhmann konstituiert demnach ein »Außen der Semantik«, das mit semantischen Veränderungen korreliert. Semantik interessiert dann laut Stäheli »hinsichtlich ihres Ausdruckswerts und der Visibilisierung der ›eigentlichen‹ Gesellschaftsstrukturen« (Stähe-

36 Koselleck muss laut Stäheli diese strikte Trennung zwischen Ereignis und Begriff aufrechterhalten, weil mit ihr sein Unternehmen einer Begriffsgeschichte steht und fällt. Um etwas vergleichen zu können, ist ein Bezugspunkt notwendig, der selbst nicht mit verglichen wird. Das Problem besteht darin, wie sich diachrone Entwicklungen von einzelnen Begriffen über die Zeit verfolgen lassen, wenn man nicht garantieren kann, dass bei diesen Veränderungen auch die »Selbigkeit« der Begriffe garantiert ist (vgl. Stäheli 2000: 194).

li 1998: 320). Die Semantik hat demnach für die Systemtheorie, anders als für die Diskursanalyse, zunächst einen dokumentarischen Charakter.³⁷ Die eigentliche evolutionäre Bewegung der Gesellschaft findet allerdings nicht auf der Ebene einer Ideengeschichte oder Ideenevolution statt, sondern primär auf der Ebene der Sozialstrukturen des Gesellschaftssystems. Diese können als die »identischen Sachverhalte« verstanden werden, die Koselleck noch mit einem Fragezeichen versehen hatte.

»Plausibilität oder gar Evidenz lässt sich für semantische Strukturen nur gewinnen, wenn hinreichend deutlich ist, auf welche Änderungen in der Sozialstruktur eine Änderung in der Begrifflichkeit reagiert« (Luhmann 1998: 550).

An dieser Stelle steht aber der systemtheoretische Strukturbegriff einer eindeutigen Beziehung entgegen. Die Strukturen sozialer Systeme lassen sich als Erwartungsstrukturen beschreiben. Erwartungen grenzen einen Bereich möglicher Ereignisse ein und machen so nicht-beliebige Kommunikationen möglich (Luhmann 1984: 398). Kommunikative Operationen »hangeln« sich in einem rastlosen Dauerzerfall an diesen Strukturen entlang. Erwartungen können aber immer, wie schon in Bezug auf Widerspruchskommunikation angedeutet, auch enttäuscht werden. Folgt man dem Hinweis, dass es sich bei Strukturen vorwiegend um Erwartungsstrukturen handelt, wird eine strikte Trennung zwischen Sozialstruktur und Semantik und damit die »Korrelationsthese« mehrdeutig. Denn auch »Erwartungen, wenn sie als strukturbildend aufgefaßt werden, sind [...] nichts anderes als höherstufig generalisierter Sinn, [...] (Stichweh 2006a: 161). Die Asymmetrie zugunsten der Sozialstruktur ist bei Luhmann, anders als bei Koselleck, der von einer ontologischen Trennung unterschiedlicher Ebenen ausgeht, nicht notwendig eingebaut. Luhmann gibt in seiner Bezugnahme auf den Begriff der Semantik die ontologische Trennung zwischen Ereignis und Begriff auf und fundiert Semantiken sowie Sozialstruktur auf der gleichen Ebene des Sinns. Beide Seiten der Unterscheidung operieren im selben Medium des Sinns. Semantik ist demnach nicht mehr kategorial getrennt von der Ebene der »harten« handlungsleitenden Realität.³⁸

»Die Strukturen der Semantik spielen für den Aufbau von Erwartungserwartungen auf sozialstruktureller Ebene eine zentrale Rolle, indem sie Handlungen mittels wiederholbarer Muster konstituieren« (Stäheli 1998).

Semantiken sind keine »ermittlungstechnischen Hilfsmittel«, sondern »vielmehr wird die Kommunikation erst durch die entsprechende Semantik zur Handlung«

37 So schreibt Stäheli (1998): »Evidenz wird also durch den Ausdruckswert von semantischen Formen gewonnen und nicht durch die innere Struktur und Organisation der Semantik.«

(Stäheli 1998). Dieses in der Grundbegrifflichkeit der Systemtheorie eingebaute Versprechen einer Gleichberechtigung der beiden Seiten der Unterscheidung wird, wie oben angedeutet, von Luhmann selbst nicht durchgehend eingelöst. Bei der Unterscheidung zwischen Sozialstruktur und Semantik handelt es sich um eine Differenz, die nicht immer konsistent in die Theorie eingebaut wurde.

Stichweh stellt deshalb heraus, dass neben der prominenten »Korrelationstheorie« noch andere Verhältnisse von Sozialstruktur und Semantik eingeführt werden müssen, weil nicht mehr von der Korrelation zweier strikt zu trennender »Korrelate« ausgegangen werden kann.

Weil gerade in der Analyse des »Kampfes der Kulturen« nicht nur Diskurstheorien eine prominente Stellung einnehmen, sondern die Differenz zwischen Kommunikation und Handlung oder Idee und Realität immer wieder auftaucht, bietet sich damit die Gelegenheit, diese Unterscheidung in einen theoretischen Rahmen zu bringen, der über eine Referenz auf eine »self-fulfilling prophecy« (Merton) hinausgeht. Neben dem schon erwähnten Modell einer Nachträglichkeit von Semantik, die eine Veränderung der Sozialstruktur anzeigt, müssen hier kurz die anderen Verhältnisse aufgegriffen werden, wie sie Stichweh skizziert.

Innerhalb dieser Konfiguration bekommen Diskurse eine besondere Stellung. Semantiken können sich ausdifferenzieren und damit »aus sozialen Bezugnahmen und sozialen Leistungserwartungen« herauslösen (Stichweh 2006a: 162f.). Ausdifferenzierte Semantiken haben ihre Bindung an Sozialstrukturen verloren und reproduzieren sich nunmehr nur noch durch internen Kontakt ohne den Bezug zu sozialen Leistungserwartungen. So kommt man zu einer Umformulierung des Diskursbegriffes:

»Ein Diskurs ist in einer zentralen Hinsicht ein solches System verselbständigter semantischer Produktion, das in sich selbst zirkuliert, das sich auch nicht selbst beenden kann, das vielmehr auf externe Haltepunkte angewiesen ist, die an den Diskurs anschließen oder ihm seine Voraussetzungen entziehen« (Stichweh 2006a: 162f.).

38 Luhmann (1986a: 68) fasst dieses Verhältnis folgendermaßen: »Man kann die Bedeutung von (angemessenen oder unangemessenen) Ideen für die Entwicklung gesellschaftlicher Verhältnisse verschieden einschätzen. In jedem Falle geht es nicht um einen Unterschied von Materie und Geist. Vielmehr werden Ideen selbst zur gesellschaftlichen Realität, sobald sie im Kommunikationsprozeß Ausdruck finden. Das Problem ist also: ob und wie in der Gesellschaft über die Gesellschaft kommuniziert wird, und weiter: wie im Kommunikationsprozeß auf die Ideen, Begriffe, Theorien, Unterscheidungen usw. reagiert wird, die im Kommunikationsprozeß selbst verwendet werden. Denn davon hängt ab, was hervorgehoben und was verdunkelt oder einfach nicht gesehen wird; was als Information erscheint und gegen welche anderen Möglichkeiten Entscheidungen sich profilieren; ferner was erwartet wird und vor welchem Erwartungshintergrund Kritik geübt werden kann. Kein Kommunikationsprozeß kann das, worüber er spricht, ohne Verkürzungen und Vereinfachungen erfassen. Gerade deshalb verdienen die Folgen bestimmter Vereinfachungen für die weitere Kommunikation unser Interesse.«

Eine Gesellschaft beschreibt mittels Semantik aber auch die für die Gesellschaft möglichen Strukturen. Hier steht sie konstitutiv, antizipativ, und/oder nachträglich im Verhältnis zur sozialen Struktur. Die Interrelation von Sozialstruktur und Semantik wird damit vielfältiger und komplizierter und besser in den systemtheoretischen Begriffsapparat eingefasst.

Semantiken können nicht nur Änderungen der Form gesellschaftlicher Differenzierung anzeigen, sie sind u. U. auch notwendig für diese Änderungen. In Bezug auf funktionale Differenzierung wird dies noch eine Rolle spielen, denn ohne eine Semantik funktionaler Differenzierung kann es keine stabile Handlungsorientierung an Funktionssystemgrenzen geben. Ausdifferenzierungsprozesse können also auch Semantik und Sozialstruktur als Teil eines Systems umfassen.

»Funktionale Differenzierung ist nicht ohne eine zugehörige Semantik funktionaler Differenzierung vorstellbar. Diese identifiziert in laufenden operativen Vollzügen die Grenzen von Funktionssystemen mittels handhabbarer Unterscheidungen, die die Logik funktionaler Differenzierung reproduzieren« (Stichweh 2006a: 162).

Solche konstitutiven Momente können in schon bestehende semantische Arrangements eingeschrieben sein, bevor sie realisiert werden. Dann ist in einer evolutionstheoretischen Sichtweise von »preadaptive advance« die Rede. Ein allgemeineres Modell dieses Vorgangs ist die Bezeichnung der Semantik als »variety pool« im Sinne von Möglichkeitsentwürfen für sozialstrukturelle Realisierungen.³⁹

Stäheli (2000) macht dabei auf eine besondere Form dieser Konstitution aufmerksam: Ereignisse, die im Moment ihres Ablaufes noch nicht in ihrer gesellschaftlichen Dimension eingeordnet werden, können im Nachhinein zu einem in einer spezifischen Linie gedeuteten Ereignis werden. Hier ist also von einer »konstitutiven Nachträglichkeit« die Rede, über die durchaus soziale Kämpfe entstehen können. Stäheli betont, dass es bei diesen Zurechnungsprozessen um genuine Konstruktionen von Handlungen gehen kann und nicht nur um die Ermittlung von Handlungsereignissen. Bei Stäheli werden Ereignisse erst im Nach-

39 Stichweh (2006a: 159ff.) findet bei Luhmann mehrere, nicht deckungsgleiche Fassungen für den Begriff der Semantik. Ihnen gemeinsam ist aber der Bezug auf Sinn, der über die Deutung einer konkreten Situation hinausweist:

- 1.Semantiken als »Formen einer Gesellschaft«. Semantik stellt Formen zur Verfügung, die in den Ereignissen des Erlebens und des Handelns aufgegriffen werden können
- 2.Semantik als »Höherstufig generalisierter, relativ situationsunabhängig verfügbarer Sinn«
- 3.Semantik ist dann ein »Vorrat möglicher Themen«, der für Kommunikation aufbewahrt wird
- 4.Semantik als »Vorrat von Unterscheidungen« ermöglicht und steuert, die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung von Gesellschaft.

hinein zu identischen Sachverhalten. Diese sind, nicht wie bei Koselleck, vorausgesetzt.⁴⁰

Es ist aber auch möglich, die Unterscheidung mit einer Gesellschaftstheorie in eine historische »Sequenz« zu bringen. Interessant sind in dieser Hinsicht die Ausführungen Luhmanns zur »Vorgängersemantik« von Islam/Westen – der Unterscheidung zwischen Kapital und Arbeit (Luhmann 1986a). Luhmann löst in seinem Aufsatz zu den Problemen der Unterscheidung zwischen Kapital und Arbeit eigentlich das ein, was Stäheli und Stichweh von der Unterscheidung fordern, denn er nimmt eine Wechselwirkung zwischen einmal in der Bezugnahme auf eine sozialstrukturelle Veränderung entstandenen Semantiken und deren eigenständiges Fortbestehen und Produktiv-Werden an. Nach einer Phase des »preadaptive advance« erreichte die Unterscheidung von Kapital/Arbeit eine relative Übereinstimmung zwischen Sozialstruktur und Semantik. 1986, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Artikels, sieht Luhmann diese Entsprechung allerdings als überholt an, während sich die Politik, Organisationen, soziale Bewegungen und Konflikte immer noch an der Kapital/Arbeit Unterscheidung abarbeiten. Semantiken können zu »epistemischen Blockierungen« (nach Bachelards »obstacles épistémologique«)⁴¹ werden, wenn sie weiterleben und den Blick auf die geänderte sozialstrukturelle Realität versperren.

Stichweh und Stäheli haben gezeigt, dass diese Kombination von Bezugnahme auf Sozialstrukturen als Auslöser semantischer Transformationen und der Figur »konstitutiver Nachträglichkeit« mit der Systemtheorie möglich ist, dass diese Version des Verhältnisses von Sozialstruktur und Semantik sogar viel mehr der systemtheoretischen Grundbegrifflichkeit entspricht als eine einseitige Beziehung zwischen Sozialstruktur und Semantik. Es geht dann im Weiteren, ebenso wie bei der Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ebenen der Sozialdifferenzierung, um Fragen nach »Konstitutionsverhältnissen« und »Zurechnungsrichtungen« (Stichweh 2006a: 2).

40 In dem hier behandelten Kontext wäre etwa an die Bedeutung der Kreuzzüge zu denken, die im Nachhinein von beiden Seiten im Lichte einer modernen Kultursemantik als Vorgeschichte eines »Kampfes der Kulturen« gedeutet wird in deren Kontinuität die aktuelle Situation zu deuten ist.

41 Luhmann (1998: 23) bezieht sich auf diesen Begriff: »Hiermit sind Traditionslasten gemeint, die eine adäquate wissenschaftliche Analyse verhindern und Erwartungen erzeugen, die nicht eingelöst werden können, die aber trotz dieser erkennbaren Schwächen nicht ersetzt werden können.«

4 Fragestellungen und Gliederung

Durch den Rückgriff auf das soziologische Instrumentarium haben sich im Hinblick auf die Fragestellungen, Probleme und Desiderate im bisherigen Forschungsstand einige Möglichkeiten der Präzisierung ergeben.

- Von welcher Systemebene gehen welche Strukturvorgaben aus?
- In welchem Verhältnis stehen Sozialstrukturen und Semantiken?
- Wie spielen sich die Differenzierungs- und Entkopplungsprozesse im Falle des Islam ab?
- Lassen sich im Zusammenspiel der beiden Differenzierungen des Islam in der Weltgesellschaft Konfliktpotenziale verorten?
- Wie verhalten sich die unterschiedlichen Ebenen der Systembildung zur Eigendynamik des Konfliktes?

Zur Beantwortung dieser Fragen soll auf das hier vorgestellte Instrumentarium in zwei aufeinander aufbauenden Schritten zurückgegriffen werden. In einem ersten Teil wird ein im Aufeinandertreffen von Islam und funktionaler Differenzierung entstehendes Strukturmuster der Weltgesellschaft auf sein Konfliktpotenzial untersucht. In einem zweiten Teil wird diese Perspektive durch einen konflikttheoretischen Ansatz ergänzt, der erklären kann, wie und ob sich dieses Konfliktpotenzial in einer Konfliktdynamik entfaltet und transformiert.

In der folgenden Gliederung werden die wichtigsten Argumentationsschritte kurz vorgestellt.

4.1 Erster Teil

Die Unterscheidung zwischen Konfliktpotenzial – oder auch Umweltvoraussetzung des Konfliktes – und Konflikt ist für die beiden Teile der Arbeit instruktiv. Der erste Teil dieser Arbeit macht sich die These von der Herausbildung einer Weltgesellschaft zunutze, um die Strukturbildungen des Islam in der funktional differenzierten Weltgesellschaft nach Konfliktpotenzialen zu befragen. Im ersten Teil werden demnach keine explizit konflikttheoretischen Argumente verfolgt, sondern es wird gesellschaftstheoretisch argumentiert, um mögliche Konfliktressourcen ausfindig zu machen.

Wenn eine Wechselwirkung nachgezeichnet werden soll, ist es sinnvoll deren Komponenten zu bestimmen. Dies ist wiederum nur möglich im Hinblick auf einen Vergleichshorizont, der konstant bleibt. Als Grundlage für die Darstellung eines Transformationsprozesses und neuer Strukturbildungen wird deshalb unter der Überschrift »Was ist Islam?« (1. ff.) eine – letztendlich substanzielle – De-

definition von Religion vorgenommen, die dann auf ihre Wechselwirkung mit den unterschiedlichen Formen gesellschaftlicher Differenzierung untersucht wird.

In einer funktionalistischen Perspektive wird der Religion – und damit auch dem Islam – die Funktion zugewiesen, eine spezifische Problemlösung für ein gesellschaftliches Bezugsproblem anzubieten. Sie tut dies durch den Rückgriff auf in bestimmter Weise »codierte« Kommunikationen. Die gesellschaftliche Funktion der Religion und ein darauf bezogenes Angebot zur Problemlösung wird als Grundlage genommen, um unterschiedliche Beziehungen von Religion und Gesellschaft thematisieren zu können. Genauer gesagt ließe sich also formulieren, dass es vor allem die Beziehung zwischen historisch sich wandelnder gesellschaftlich funktionaler Problemstellung und je spezifischen religiösen Lösungsangeboten ist, die hier verglichen werden. Wenn im weiteren von Islam die Rede ist, sollte in Erinnerung bleiben, dass es diese Beziehung zur Gesellschaft ist, welche Religion motiviert und damit Rahmen und Grenzen für Eigenentwicklungen der Religion setzt.

Die Konfrontation des Konzeptes von Islam mit gesellschaftlicher Evolution wird dann anhand von zwei unterschiedlichen Differenzierungen analysiert: Differenzierung auf der Ebene der Gesellschaft und Differenzierung der Ebenen der Sozialorganisation. Wenn nach Konfliktpotenzialen gesucht wird, also nach Umweltbedingungen und Voraussetzungen für Konflikte, ist es sinnvoll, beide Dimensionen – Ebenen- und Gesellschaftsdifferenzierung – zu untersuchen.

Das »empirische« Material, der Abschnitte 2. ff. und 3. ff. nach dem vorwiegend begriffsklärenden »Auftakt« zur Religion, ergibt sich aus einer systemtheoretischen Lektüre islamwissenschaftlicher Texte. Es werden also Erkenntnisse aus Bereichen der Islamwissenschaft zusammengetragen und auf ein soziologisches Konzept bezogen. Erst in einem interdisziplinären Zugriff lässt sich zwischen gesellschaftlichen Problemstellungen und spezifisch islamischen Lösungsangeboten unterscheiden. Dieser Zugriff ist natürlich äußerst selektiv, er bezieht sich auf die innerhalb des Islams prominente sunnitische Strömung und stellt dort eine allgemeine Tendenz fest. Es sei ausdrücklich erwähnt, dass jeweils länder- und regionsspezifische Ausprägungen und Sonderentwicklungen des Islam nicht zu leugnen sind.⁴² In der Vormoderne sind diese Idiosynkrasien systematisch. Sie lassen sich in Bezug auf die Unterscheidung von Einheit und Varianz untersuchen, ohne in ihrer Idiosynkrasie voll entfaltet werden zu müssen. Die Untersuchung der Globalisierungsdynamik funktionaler Differenzierung beschränkt sich dann vor allem auf das Zentrum des Islam, weil davon ausgegan-

42 Man denke nur mit Geertz (1988) an das spezifische Modell Marokkos im Gegensatz zu Indonesien.

gen werden kann, dass hier die entsprechenden Konflikte entstanden und auch weitere Entwicklungen des Islam stark von diesen arabischen Kernregionen abhängig sind. Der ganze Bereich Südostasiens bleibt dabei unterbelichtet. Dies erscheint noch durch ein weiteres Argument als eine legitime Herangehensweise. In der Moderne zeichnet den Islam eine allgemeine Tendenz zur Globalisierung aus und vor allem diese ist für die hier beschriebenen Konflikte von Relevanz.

Die »Einbettung« des Islam in eine traditionelle Gesellschaft wird zunächst auf der Ebene des Gesellschaftssystems dargestellt, aber ebenso auf den untergeordneten Systemebenen. Das traditionelle Zusammenspiel wird unter 2.1 bis 2.3.3 relativ ausführlich beschrieben, weil es für die Darstellung eines Transformationsprozesses notwendig ist. Anhand der Beschreibung des Transformationsprozesses, von einem Primat traditioneller Differenzierung zu einem Primat funktionaler Differenzierung, wird dann eine weitreichende These über die Konfliktpotenziale des Islam in der Weltgesellschaft formuliert.

Zunächst zur Beschreibung des Primates traditionaler Differenzierung: In traditional differenzierten Gesellschaften kommt der Religion allgemein, nicht nur dem Islam, eine Sonderrolle zu. Es besteht aber gerade deshalb die Notwendigkeit, verschiedene Ansprüche in die religiöse Logik zu integrieren. Dies liegt an der besonderen gesellschaftlichen Funktion, welche durch Religion bedient wird. Wenn man sich an diesem soziologischen Konzept von Religion orientiert, muss davon ausgegangen werden, dass es sich bei dem vormodernen Islam nicht um ausdifferenzierte Religion in unserem heutigen Sinne handelte. Islam ist zwar ein relativ früh ausdifferenziertes System, welches sich aber in einer gesellschaftlichen Umwelt verorten muss, die nicht nach funktionalen Kriterien differenziert ist. Stattdessen bestimmen Stämme, Zentrum/Peripherie Differenzen und frühe politische Imperien die Umwelt des Islam. Weil zunächst eine Definition von Religion bereitgestellt wurde, kann jetzt also ein Maßstab für Selbst- oder Fremdreferenz angelegt werden.

Der Islam als soziales System in einer traditional differenzierten Gesellschaft hat für die Anpassung an das Primat traditioneller Differenzierungsformen ganz eigene, nicht beliebige Formen gefunden, welche den Islam von anderen Religionen unterscheidet. So hat der Islam ein spezifisches Verhältnis zu anderen sich ausdifferenzierenden Kontexten (dargestellt am Verhältnis zur Politik) aufgebaut. Auf der Ebene der Sozialorganisation muss der Islam das Problem lösen, dass sich Gesellschaft in der Vormoderne hauptsächlich in Interaktionen realisiert, Gesellschaft und Interaktion also noch nicht entkoppelt sind. Die Spezifika der vormodernen Sozialorganisation des Islam zeigen sich, wenn man, im Sinne von Talal Asad, die soziologische Produktion und Reproduktion von Orthodoxie / Or-

thopraxie beleuchtet (vgl. zur »sociological production and continuation of orthodoxy« auch Wilson 2004: 48). Im Islam entwickelt sich ein Modell der Schriftgelehrsamkeit, welches durch das Mittel des Kommentares Kontinuität und Varianz an persönliche Autorität bindet. Diese vormoderne Struktur wird als Prinzip der »lokalen Orthodoxie« beschrieben.

Soll die Ausbreitung von Weltgesellschaft und der durch einen Primat funktionaler Differenzierung entstehende Anpassungsdruck verstanden werden, müssen die semantischen und strukturellen Instrumente genauer betrachtet werden, mit denen sich die europäische Gesellschaft als ein allgemeingültiges Modell etablierte. Es lassen sich, entsprechend des unter 3.4 vorgestellten Konzeptes von Weltgesellschaft, spezifische Mechanismen der Globalisierung angeben: Veränderte Beobachtungshorizonte und Diffusion von Strukturen.

Das Entstehen dieser Kultursemantik ist ein Indikator für die Entstehung einer Weltgesellschaft.⁴³ Die Sondersituation des »take-off« funktionaler Differenzierung in Europa bildet den sozialstrukturellen Rahmen für den von Said konstatierten Orientalismus. Die anderen Kulturen befanden sich plötzlich in einer zeitlichen Perspektive in einem Zustand des »not yet« (Chakrabarty). Sie waren in diesem Sinne noch nicht »satisfaktionsfähig« und nicht bereit als ebenbürtig anerkannt zu werden. Die islamische Religion ist historisch nicht mit einem sich entwickelnden Religionsbegriff konfrontiert, sondern vor allem mit den Machtansprüchen der Europäer, die als kulturelle Überlegenheit kommuniziert wurde.⁴⁴

Neben den veränderten gegenseitigen Beobachtungsmechanismen ist eine Diffusion globaler Strukturen festzustellen. Das Modell moderner Staatlichkeit etabliert sich. Soll dies gelingen, muss sich der Staat gegenüber lokalen (religiösen) Autoritäten der Rechtsprechung behaupten. Dies geschieht in den meisten Fällen nicht durch eine säkularistische direkte Rejektion von Religion und einem damit verbundenen Konflikt. Die neu entstehenden Staaten machen sich auf ganz unterschiedliche Weise eine Verbindung von Religion und Politik zueigen. Dies wird an den Beispielen der Tanzimat, des Wahhabismus und der Alawiden-Dynastie aufgezeigt. Islam kann in den verschiedensten Kontexten zur Schaffung eines universalisierten Politiksystems in Dienst genommen werden.

Neben dem Rückgriff auf Auslegungen des Islam zur Universalisierung politischer Macht, kommt es zu einer Uminterpretation der Scharia, von einem »tota-

43 Luhmann (1999c: 49) verortet deren Ausgangspunkt in Europa: »Die Thematisierung von Kultur ist ein Indikator dafür, daß von Europa ausgehend, eine Weltgesellschaft im Entstehen begriffen ist.«

44 Damit widerspreche ich Beyer (2006), der die Ausdifferenzierung von Religion vor allem an der »neutralen« Kategorie der Religion festmacht.

lisierenden Diskurs« zu einem potenziell oder faktisch kodifizierten Recht nach europäischem Vorbild. Die sich ausdifferenzierende Politik distanziert sich von der Tradition und versucht durch ihre eigene Interpretation der Scharia eine zentrale Rechtsprechung auszuweiten und zu legitimieren. Problematisch in Bezug auf die Spezifikation und Ausdifferenzierung von Religion, Politik und Recht, ist dabei die konkrete Ausgestaltung der nun staatlich gesetzten Scharia. Die sich ausdifferenzierende Politik in der Form des Staates wird bei diesem Prozess selbst zu einer religiösen Auslegungs- und Durchsetzungsinstanz. Gegenüber den vormodernen »lokalen Orthodoxien« entstehen »nationale Orthodoxien«.

Diese Beobachtungen führen zu der Hauptthese dieses Kapitels, die anhand von Beispielen dargestellt wird: Im Zuge einer Globalisierung funktionaler Differenzierung differenzieren sich auch andere Teilsysteme (Politik, Recht, Erziehung, Wissenschaft). Entscheidungen über die Stellung des Islam zu diesen Teilsystemen werden notwendig. Ein Kerngedanke dieses ersten Teils ist, dass Islam nicht die entsprechenden Organisationen für eine Selbstmodifikation entwickelt hat, die eine Entscheidungsfähigkeit nach innen und außen gewährleisten würde.⁴⁵ Beim Islam kommt es hier zu einer Ungleichzeitigkeit. Dadurch ist eine Anpassung des Islam an das Primat funktionaler Differenzierung vor allem unter dem Gesichtspunkt der Ebenendifferenzierung und der Durchsetzung religiöser Autorität problematisch. Statt religiöser Organisationen des Funktionssystems Islam tritt der Staat mit der Schaffung hybrider politisch-religiöser Organisationen auf den Plan und verschafft sich durch die Kodifikation der Scharia und der damit einhergehenden Umdeutung Spielräume für seine eigene Universalisierung. Durch Organisationsbildung entsteht eine »Entkopplung« der Ebenen im Sinne der oben erwähnten »Entkopplungsthese«, es kommt jedoch tendenziell zu einer mangelnden Spezifizierung der religiösen Funktion. Dabei kann es zu moderaten Auslegungen der Scharia kommen, aber genauso zu einem demonstrativen staatlichen Bekenntnis zur Religion. Durch beide Varianten macht sich der Staat religiös angreifbar und legt so, durch eine neue Verbindung von Religion und Politik, den Grundstein für eine religiös aufgeladene Konfliktdynamik.

45 Luhmann (2002: 235) stellt diese Notwendigkeit von Organisation für die Religion heraus: »In dem Maße, wie sich gesellschaftlich vorgegebene konstante Rahmenbedingungen für Religion auflösen, religiöse Kommunikation freigegeben und dadurch mit Strukturierungsnotwendigkeiten überhäuft wird, nimmt auch der Bedarf für Selbstmodifikation, also für Kommunikation von Entscheidungen zu.«

4.2 Zweiter Teil

Auf die Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme sind vonseiten des Islam unterschiedliche semantische Reaktionen möglich. Zunächst wird eine affirmative Semantik vorgestellt. Die Semantik des islamischen Modernismus lehnt als Reaktion den Orientalismus des Westens und vor allem koloniale Ambitionen ab. Eine Ablehnung »des Westens« im Namen des islamischen Modernismus führt aber nicht zu einer Ablehnung funktionaler Differenzierung. Diese Verbindung von Islam und funktionaler Differenzierung ist möglich, indem die Errungenschaften der Moderne als genuin islamische betrachtet werden. Der islamische Modernismus stellt dabei selbst einen Ausdifferenzierungsschub dar, weil er einerseits auf der Ebene der Gesellschaftsdifferenzierung funktionale Differenzierung affirmiert und auf der Ebene der Sozialorganisation intern eine stärkere Hinwendung zu einer nicht-interaktionellen Textgebundenheit vorantreibt.

Will man die Prominenz der sozialen Situation des »Kampfes der Kulturen« erklären, ist es notwendig, ein Argument zu finden, warum trotz dieser semantisch und strukturell anderen Möglichkeiten Konflikte mit funktionaler Differenzierung im Religionssystem des Islam eine anscheinend beherrschende Stellung gefunden haben. Die These, die im zweiten Teil ausgearbeitet werden soll, ist, dass die Antwort auf diese Frage nicht im »Wesen« des Islam oder des »Westens« liegt, sondern im prozesshaften Geschehen sozialer Konflikte selbst, die sich die im ersten Teil skizzierten Strukturbildungen in der Weltgesellschaft zunutze machen. Es hat sich ein Konfliktsystem ausdifferenziert, welches so an Dynamik gewonnen hat, dass es einen großen Teil der Ressourcen des islamischen Religionssystems in Anspruch nimmt. Das Konfliktsystem nutzt dabei systematisch die Unbestimmtheit und Organisationsschwäche des Islam auf der Ebene der Sozialorganisation, das Engagement des Staates um diese Lücke zu schließen und eine Bifurkation der islamischen Semantik zwischen Annahme und Ablehnung funktionaler Differenzierung.

Um diese These voranzutreiben ist zunächst eine Präzisierung des Konfliktbegriffs notwendig. Es wurde schon kurz erwähnt, Konflikt beruht für die Systemtheorie primär auf Kommunikationen. Der zweite Teil der Arbeit ist von der Annahme getragen, dass es sich bei einem Konflikt um eine spezifische Form der Systembildung handelt, welche in einem Konfliktprozess immer neue Konfliktereignisse zu produzieren vermag: Ein Konfliktsystem. Zur Bildung eines Konfliktsystems bedarf es eines Umschlagens von »Normalerwartungen«, sodass nicht mehr Annahme von Kommunikationen, sondern deren Ablehnung erwartet werden. Als Grundlage für ein Konfliktsystem besteht die Notwendigkeit einer ent-

sprechenden Semantik der Ablehnung, um etwa Enttäuschungen auffangen und mit anderen »Enttäuschungen« kollektiv vernetzen zu können. Steht diese nicht zur Verfügung, kann es nicht zu einer entsprechenden Vernetzung der Individuen kommen – oder wie es René Pollesch in einem Theaterstück ausdrückt: »Es liegt nichts in der Luft, kein Text der uns verbindet«.

Ein »verbindender Text«, der eine Bündelung von Protestbereitschaften auf das Problem der funktionalen Differenzierung erreicht, entsteht durch eine neue Form der islamischen Orthodoxie. Im Zuge der Entkopplung der Ebenen der Sozialorganisation entsteht eine »globale Orthodoxie« die im Gegensatz zur im ersten Teil entworfenen »nationalen Orthodoxie« nicht mehr auf Entscheidungen in Organisationen angewiesen ist, und sich auch nicht mehr auf traditionelle Autoritäten berufen muss. Entgegen diesen beiden Instanzen beruft sich die »globale Orthodoxie« auf einen direkten und wörtlichen Zugriff auf religiöse Primärtexte. So entsteht die Möglichkeit einer zur Widerspruchskommunikation zugespitzten Verkürzung der Auslegungstradition. Der Islam in der Weltgesellschaft zeichnet sich durch eine Entdifferenzierung seiner Auslegungspraxen und eine Pluralisierung seiner Auslegungsinstanzen aus, wobei der Staat als neuer Akteur einer »nationalen Orthodoxie« auftritt. Das Konfliktpotenzial liegt in dieser zweifachen Bewegung von Entdifferenzierung und Pluralisierung, die nur auf den ersten Blick gegenläufig ist.

Neben einer verbindenden fundamentalistischen Semantik bedarf es aber auch der sozialen Systeme, die eine solche Semantik in einem Konflikt kommunizieren können. Wenn im Folgenden von Konflikt die Rede ist, geht es nicht mehr nur um Enttäuschungen, Diskurse und semantische Gegensatzpaare, sondern sozusagen um »handfeste« interaktive Auseinandersetzungen.⁴⁶ Bei einem Konfliktbegriff, der zwischen Umweltressourcen eines Konfliktsystems – wie psychischen Zuständen, gesellschaftlichen Konfliktlagen und Semantiken – und Konflikten unterscheidet, bleibt die Frage, wie aus einzelnen Widerspruchskommunikationen ein komplexes, viele Individuen und Systemressourcen inkludierendes und eskalierendes Konfliktsystem wird. Hierfür sind Akteure notwendig. Dieser Sprung von einer semantischen Ablehnung funktionaler Differenzierung zu einem Akteur wird durch die Sozialorganisation der sozialen Bewegungen geleistet. Soziale Bewegungen wurden schon provisorisch in die Ebenen der Sozialorganisation eingeführt. Anhand eines Konzeptes von sozialen Bewegungen lässt sich beobachten, wie Gruppenbildungsprozesse unter dem

46 Schon Coser (2009: 41) fasst dies so zusammen: »Es muß ein Unterschied gemacht werden zwischen Konflikt und feindlicher antagonistischer Haltung. Sozialer Konflikt bedeutet immer soziale Interaktion, während Haltungen oder Gefühle für solche Handlungen nur die Voraussetzungen sind. Sie münden nicht notwendig in den Konflikt.«

Aspekt des Semantikgebrauches und der Mobilisierung ablaufen und Interaktionen und Organisationen in Anspruch nehmen.

Die Semantik der Ablehnung funktionaler Differenzierung in Form einer »globalen Orthodoxie« eignet sich in besonderer Weise, um eine kollektive Handlungsattribution und die entsprechenden Mobilisierungen zu leisten. Sie vermag es in ihrer Grenzziehung die für einen kollektiven Widerspruch notwendigen Reflexionsschranken zu ziehen. Bei sozialen Bewegungen handelt es sich aber um sehr instabile Gebilde, sie sind nicht in der Lage, ihre eigene Entwicklung zu kontrollieren, sondern sind davon abhängig, wie auf ihren Widerspruch reagiert wird. Damit die soziale Bewegung nicht zerfällt, muss sie ihren Anspruch auf Repräsentation vieler Individuen immer wieder deutlich machen.

Durch seine Verquickung mit religiöser Orthodoxie und seinen hybriden religiös-politischen Organisationen bietet sich hier der Staat selbst als »Partner«/Gegner in einem Konfliktprozess an. Die Widerspruchskommunikation sozialer Bewegungen richtet sich dabei in der betrachteten Region in allen Fällen zunächst gegen die »eigenen« Staaten. Deren Interpretation der »nationalen Orthodoxie« wird durch eine »globale Orthodoxie« infrage gestellt.

Ausgehend von einem Widerspruchswiderspruch der entsprechenden Staaten nehmen die Konfliktsysteme dann einen eigendynamischen Weg, welcher allerdings noch auf die »Ressourcen« von außen angewiesen ist. Es ist nun allerdings der Logik von Widerspruch, Widerspruchswiderspruch und Mobilisierung überlassen und verliert dabei zunehmend den »direkten« Kontakt zu seiner Umwelt, indem es eigene Strukturen und eine eigene Geschichte aufbaut. Statt von einem Plural von Konflikten, kann zunehmend von einem Konfliktsystem ausgegangen werden. Die Konfliktsysteme differenzieren sich aus, bis es seine einleitend skizzierte globale Struktur ausprägt. Zunächst an den weltweiten nationalen Segmenten orientiert, dann diese transzendierend wird die soziale Bewegung des Islamismus durch Widerspruch und Widerspruchswiderspruch über verschiedene Stufen moduliert.

Historisch gewinnt die Logik des Konfliktes die Oberhand und wird deshalb unter 4. ff. als eigenständiges System beschrieben. Diese auf die Ressourcen anderer Systeme angewiesene und deshalb parasitäre Eigendynamik zeigt sich vor allem in der Logik unterschiedlicher Stufen der Widerspruchskommunikation. Es ist ein Unterschied, ob sich in einem nationalen Rahmen die Opposition auf den Islam beruft, oder eine Terroristengruppe sich in einem »Kampf der Kulturen« wähnt, dennoch lassen sich beide Ausrichtungen aufeinander beziehen.

Die Modulation des Konfliktes wird bis zu dem anfangs skizzierten »Kampf der Kulturen« zurückverfolgt.

Vor allem Appleby hat herausgestellt, dass die Beziehung von religiösen Motiven und Konflikten nie eindeutig ist. Religiösen Motiven wird eine ambivalente Rolle zwischen Konfliktverstärkung und Deeskalation zugeschrieben (Appleby 2000: 56). In Anlehnung an die entworfenen Umweltbedingungen und die Genealogie des Konfliktes werden verschiedene Optionen der Deeskalation erörtert. Sie können nun in Bezug gesetzt werden zu den Strukturbildungen eines destabilisierten Islam in der Weltgesellschaft und einer eigendynamischen Konflikteskalation. Weil bei der Analyse unterschieden wurde zwischen Umwelt des Konfliktes und Konflikt, ist es nun auch möglich, diese Unterscheidung auf Fragen der Deeskalation anzuwenden. Dadurch ergibt sich eine Unterscheidung zwischen Strategien der Deeskalation, die dem Konflikt eher äußerlich sind und einer aus dem Konfliktsystem selbst entstehenden Entwicklung.

Nach den Revolutionen in der arabischen Welt ist in dieser Beziehung eine dramatisch neue Situation entstanden. Die Stellung der Islam/Westen Unterscheidung hat sich abermals gewandelt. Die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch wird wieder auf die eigenen Staaten angewendet und stellt nicht mehr ein primär globales Konfliktschema dar. In den letzten Abschnitt wird die Frage gestellt: Welche Transformationen sind dadurch zu beobachten? Wie ist die Situation zu bewerten? Ist der »arabische Frühling« als Anfang einer tief greifenden Konfliktttransformation zu verstehen?

Islam als Religion zwischen Gesellschafts- und Sozialdifferenzierung

1 Was ist Islam?

Wenn eine Wechselwirkung zwischen Islam und Weltgesellschaft beschrieben werden soll, ist es nicht nur sinnvoll zu überlegen, was sich unter moderner Gesellschaft verstehen lässt, sondern auch nach einer Definition für Islam zu suchen. Bei dem Versuch einer Klärung, was »der Islam« ist, stößt man auf einige grundsätzliche Probleme.

Die Beschreibung des Islam kann sich nicht primär an Organisation orientieren, wie dies z. B. bei der katholischen Kirche nahe liegt. Vergleicht man die islamische Religion mit dem Christentum, macht sich der Mangel an einem islamischen Äquivalent zu Kirche (Ekklesia) bemerkbar (Watt 1985: 19); (Eickelman 1981: 213). Grundproblem ist, dass von der islamischen *ummah* keine »offizielle Verlautbarung« des Islam zu erwarten ist, an die man sich bei einer Bestimmung islamischer Positionen halten könnte.

»Unlike the case for Christianity, there is no formal clergy in the Muslim world and no center of priests who can decide upon what is and is not orthodox. Hence it is misleading to speak of schisms in the Muslim community. There is no formal religious center from which judgements of orthodoxy and heterodoxy can be made« (Eickelman 1981: 6).

Die »Orthodoxie« des Islam kann nicht über eine Einheit wie die einer Kirchenorganisation bestimmt werden. Die islamische Gemeinschaft (*ummah*) kann keine Entscheidungen treffen.⁴⁷ An dieser Problemstelle einer allgemeinen Religionsdefinition setzt die Diskussion über die Frage einer islamischen Einheit und die Anwendbarkeit des christlichen Konzeptes von Orthodoxie an. Bevor die Suche nach Einheit durch eine Beschreibung interner und externer Differenz ersetzt wird, soll diese Diskussion in aller Kürze rekapituliert werden.

Zunächst ist festzustellen, dass in der Diskussion um den Islam nicht so sehr die Orthodoxie, sondern Fragen der Orthopraxie im Mittelpunkt zu stehen scheinen. So unterschiedliche Fragen, ob ein Kopftuch (und welches) obligatorisch ist, ob man Dieben die Hand abhacken sollte, oder ob Mädchen und Jungen gemein-

47 Ganz unabhängig davon wurde das auf Organisation abstellende Verständnis von Religion im allgemeinen von Luckmann (1991) einer zunächst überzeugenden und einflussreichen Kritik unterzogen.

sam am Schwimmunterricht teilnehmen dürfen, sind nicht so sehr Fragen des Glaubens, sondern Fragen einer moralischen oder sogar rechtlichen Interpretation.

W.C. Smith hatte daraufhin argumentiert, dass im Islam nicht der richtige Glaube im Mittelpunkt steht, sondern die richtige Praxis. Seine Formel lautet: Sunnitischer Islam ist Orthopraxie statt Orthodoxie (Smith 1977).⁴⁸ Typisch für die vorgenommene ethische Wertung des Handelns ist die Differenz zwischen erlaubt/verboten – in der entsprechenden Terminologie halal/haram. Die Scharia als Form islamischer Normativität bezeichnet die Einheit dieser Unterscheidung.

Es lässt sich allerdings nicht behaupten, »der Islam« bestehe aus einem festen Satz von Glaubenssätzen (Orthodoxie) und daraus abgeleiteten religiösen Gesetzen (Orthopraxie), die es für alle Gläubigen zu befolgen gelte. Eine solche Position, konstruiert vorschnell Einheiten und Homogenität, die zwar in Teilen mit der islamischen Selbstbeschreibung übereinstimmen mögen, sich empirisch allerdings nicht nachweisen lassen. Auch bei einer relativen Übereinstimmung der Glaubenssätze, wie z. B. der Prophetenschaft Mohammeds und der Ungeschaffenheit des Koran, können auf der Ebene der moralisch/rechtlichen Implikationen ganz unterschiedliche Auffassungen vertreten werden. Es lässt sich historisch eine große Bandbreite an geografisch unterschiedlichen Interpretationen des Islam finden, es fehlt zudem eine »Mitte«, von der aus diese Ausprägungen im Sinne von Orthodoxie/-praxie oder Heterodoxie/-praxie klassifiziert werden kann.

»Die Suche nach einem unwandelbaren normativen Mittelpunkt ›des‹ Islam bleibt vergeblich. Fragwürdig erscheint die Vorstellung von einer weltumspannenden islamischen Orthodoxie, die lokale Gegebenheiten überformt und transzendiert« (Bräunlein 2006: 147).

Aus dieser Diagnose einer unkontrollierten Pluralität wurde die Schlussfolgerung gezogen, dass eine »Anthropologie des Islam« nicht möglich ist. Abdul Hamid el-Zein (Zein 1977) geht dann davon aus, dass Islam nicht als ein analytisches Objekt fixiert werden kann. Islam ist nur noch das, was die Muslime tun. Islam kann deshalb nach el-Zein nur noch im Plural gebraucht werden.

48 Orthodoxie und Orthopraxie sind aufeinander bezogen (vgl. Wilson 2004). Die Systemtheorie hat hierfür die Form der Erst- und Zweitcodierung der Religion gefunden. Es ist demnach eine spezifische Form religiösen Glaubens, welche die Konzentration auf die Befolgung einer festgeschriebenen Praxis befördert. Der Glaube an den transzendenten Ursprung der Rechtsquellen und vor allem der Glaube an die Realisation einer gottgewollten Gesellschaftsordnung durch die Urgemeinde befördert eine Praxis, die in der Befolgung des damit gegebenen Gesetzes ihre Heilsgewissheit findet.

Talal Asad bezieht sich auf den Versuch von el-Zein, die Kategorie des Islam zu dekonstruieren, nennt ihn jedoch »brave but unhelpful« (Asad 1986: 2). Talal Asad formuliert mit seiner Konzeption eine Antwort auf die Tendenz, den Begriff des Islam zu pluralisieren oder gar ganz fallen zu lassen. Asad wendet sich mit seinem Konzept des Islam als einem stetig neu sozial konstruierten Sachverhalt gegen Auffassungen, die den Islam nur in den Individuen verorten und damit letztendlich jede Form von Islam als gleichwertig behandeln, ohne noch ein Kriterium angeben zu können, welches über die individuelle Einschätzung des einzelnen Muslim hinausgehen könnte.

Durch die Verschiebung in den Bereich des Diskursiven versucht Asad eine »Anthropologie des Islam« zu retten, die sich in einer zunehmend individualistischen Betrachtungsweise zu verlieren droht und die Relevanz einer Orthodoxie/praxis leugnet. In seinem recht kurzen aber viel zitierten Papier »the Idea of an Anthropology of Islam« schlägt Asad vor, Islam als eine diskursive Tradition zu verstehen. So definiert Asad:

»Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collections of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition« (Asad 1986: 14).

Traditionen sind nach Asad nicht homogen, sie bestehen vielmehr aus der stetigen Aneignung von »richtiger« Praxis durch die Muslime. Der Koran und die *hadith* (Überlieferungen über den Propheten) sind Teil dieser Tradition. Die Aneignung der Tradition basiert auf einem Korpus religiöser Texte sowie auf Techniken der Interpretation und der »Limitierung des Diskurses«. Es handelt sich um eine flexible, interpretative Beziehung, die immer wieder neu bestimmt werden kann, weil nicht von einer Determination der Muslime und des Islam durch die fundierenden Texte ausgegangen wird. Die Bestimmung, dies ist das Abgrenzungskriterium gegenüber den individualistischen Arbeiten, findet allerdings nicht durch den einzelnen Muslim statt, sondern durch eine diskursive Struktur. Asad umgeht damit die Diskussion über die Orthodoxie theologischer Positionen und legt den Fokus auf die Frage nach der sozialen Produktion und Reproduktion von Orthodoxie/-praxis (vgl. auch Ovamir 2007; Wilson 2004).

»An Anthropology of Islam will therefore seek to understand the historical conditions that enable the production and maintenance of specific discursive traditions- and the efforts of practitioners to achieve coherence« (Asad 1986: 144).

Dieser Diskurs besteht allerdings nicht aus einem gleichberechtigten Nebeneinander, sondern realisiert im Sinne des Diskursbegriffes jeweils eine interpretative Machtbeziehung. Es ist ein Missverstehen von Asads Überlegungen,

wenn man wie Lukens-Bull (1999) behauptet, Asad wäre bemüht, das Konzept einer islamischen Orthodoxie zu retten. Vielmehr verschiebt Asad das Problem islamischer Orthodoxie von einem theologischen in ein eher soziologisches Problemfeld. So werden die Wege der Produktion und Distribution von Islam relevant und damit verschiebt sich der Fokus der Analyse auf Kommunikationsmittel und Vermittlerpersönlichkeiten.⁴⁹

Hier offenbart sich allerdings ein Grundproblem diskursanalytischer Arbeiten. Weil nicht zwischen Struktur und Ereignis unterschieden werden kann, ist es schwierig, zwischen Konzepten der »agency of interpreter« und der »power of discursive tradition itself« (Ovimir 2007: 671) eine Balance zu halten. Ist es der Diskurs, welcher die Interpreten »herstellt« oder generieren die Interpreten den Diskurs? In welcher Beziehung steht der Diskurs zu dem, was hier als Sozialstruktur konzipiert wurde? Auf was wirken Diskurse, durch was werden sie bewirkt?

Diese Fragen lassen sich im Rückgriff auf das einleitend vorgestellte Theoriekonzept beantworten – vor allem, wenn man die Systemdifferenzen Islam-Religion-Gesellschaft und die Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik betrachtet.

1.1 Funktionale Bestimmung der Religion

Das Verhältnis der Religion zur Gesellschaft kann aufgeschlüsselt werden, wenn es in die Form einer Wechselwirkung zwischen Problem und Problemlösung gebracht wird. Diese für unsere Zwecke sehr brauchbare Unterscheidung ergibt sich aus einer funktionalistischen Betrachtung der Religion. Funktionale Analyse heißt für Luhmann, dass ein soziales System daraufhin untersucht wird, welches Problem mit ihm gelöst ist.⁵⁰ Die schwierige Definitionsfrage, was Religion ist, wird in der funktionalen Herangehensweise dadurch umgangen, dass gefragt wird, was Religion für die Gesellschaft leistet (vgl. Luhmann 1977; Pollack 1988; Pollack 1995). Zur Klärung der gesellschaftlichen Funktion der Religion muss also zunächst ein gesellschaftliches Bezugsproblem gefunden werden, dessen Lösung die Religion ist.⁵¹ Auf diese Weise können dann funktionale Äquivalente

49 Asad (1986: 15) legt ein besonders Augenmerk auf die Frage der Weitergabe von religiösem Wissen, also die Lehre im wörtlichen Sinne.

50 Funktionale Analyse geht demnach vorwiegend von schon gelösten Problemen aus und kann so verschiedene Problemlösungsstrategien vergleichen.

51 Pollack (2003) sieht zwischen dem religionssoziologischen Früh- und Spätwerk keinen Bruch, sondern interpretiert »Die Religion der Gesellschaft« (2001) als kontinuierliche Fortsetzung von »Funktion der Religion« (1977). Laermans & Verschraegen (2001) sind da kritischer.

zur Religion gesucht werden oder es können Religionen als verschiedene Antworten auf dasselbe Bezugsproblem verglichen werden. Es kann aber auch angenommen werden, dass sich das Bezugsproblem in seinem Zuschnitt geändert hat und die Antworten der Religion sich anpassen oder nicht mehr adäquat zu sein scheinen.

Es gibt demnach ein Wechselverhältnis zwischen Religion und Gesellschaft. Es kann zudem unterschieden werden zwischen der Frage, was Religion für die Gesellschaft leistet und der Frage, wie sie diese Leistung konkret ausfüllt und interpretiert. Die Orientierung an einer Funktion dient vor allem dazu, verschiedene Möglichkeiten der Funktionserfüllung miteinander vergleichbar zu machen, sie kann noch nicht genau benennen, wie die Religion die Funktion erfüllt. Die funktionale Analyse »hat einerseits die Funktion der Erzeugung von Unterscheidungen, führt aber nur bis zur Unterscheidung verschiedener funktional äquivalenter Möglichkeiten der Lösung des Bezugsproblems der Religion« (Pollack 1988: 237).

So können Phänomene wie Philosophie, Sport oder Psychologie in den Definitionsbereich der Religion geraten, weil sie Ähnliches leisten, d. h. als funktionale Äquivalente anzusehen sind. Es kommt allerdings darauf an, wie sie das Problem bearbeiten. Detlef Pollack weist darauf hin, dass die funktionale Analyse nicht ohne eine zusätzliche substantielle Bestimmung der Religion auskommt, die es so beispielsweise ermöglicht, Systemtheorie und Religion zu unterscheiden (Pollack 1988).

In einem nächsten Schritt lässt sich dann die Problemlösung der Religion von den Problemlösungen spezifischer Religionen unterscheiden. Es ist interessant, zunächst diese recht abstrakten Gedankengänge zu verfolgen, weil sich so eine dem Islam, nicht den Muslimen, eigene Form interner Verfasstheit aufzeigen lässt, die sich vor allem in Hinsicht auf die Lösung des funktionalen Grundproblems gebildet hat.

Die Vorgehensweise dieses Abschnitts besteht demnach aus drei Schritten.

1. Wie lässt sich das gesellschaftliche Bezugsproblem der Religion definieren?
2. Was unterscheidet Religion von anderer gesellschaftlicher Kommunikation? Um was für eine Form der Problemlösung handelt es sich?
3. Was unterscheidet den Islam? Wie lässt sich die Spezifik des Islam in dieses Schema einfügen?

1.2 Das Bezugsproblem der Religion

Zunächst geht es um ein sehr allgemeines, an den Grundunterscheidungen der Systemtheorie ansetzendes Problem. Die konkreten, spezifischen Unterscheidungen der Religionen und spezieller des Islam schließen erst bei den nächsten Schritten an.

Eine verbreitete Auffassung unter Religionstheoretikern ist, dass Kontingenz das Bezugsproblem der Religion darstellt. Die klassische Definition von Kontingenz lautet, »dass etwas so ist, wie es ist, und doch anders sein könnte, dass etwas zwar möglich, aber nicht notwendig ist« (Pollack 1995: 184).⁵² Religion stellt ganz allgemein gesagt Formen bereit, um diese Unsicherheit allen Sinnes bearbeiten zu können. Luhmann liefert eine Definition des durch die Religion bearbeiteten Problems der Kontingenz, durch den Rückgriff auf den epistemologisch grundlegenden Sinnbegriff.⁵³ Religion ist für Luhmann die »Lösung eines Problems, das mit jedem Gebrauch von Sinn auftritt« (Luhmann 1996). Um was für ein Problem handelt es sich hier?

Religion hat mit »Sinnproblemen« zu tun, aber wie sich zeigen wird, in einer ganz anderen Weise, wie sie in der Form der »Sinnstiftung« behandelt werden. Religion ist nicht dafür da, individuelle »[...] ›Sinnsuche‹ mit Aussicht auf Erfolg auszustatten« (Luhmann 2002: 35). In einer solchen anthropologisch-funktionalen Definition der Religion sieht Luhmann eine falsche Referenz des Funktionsbegriffes. Während der Mensch offensichtlich auch ohne Religion auskommen kann, muss die gesellschaftliche Funktion der Religion auf die eine oder andere Weise erfüllt werden.⁵⁴ Da es sich bei dem zugrunde liegenden Problem um ein gesellschaftliches Problem handelt, muss auch der Funktionsbezug gesellschaftlich und nicht individuell festgestellt werden. Dies funktioniert bei Luhmann über den Anschluss seiner Theorie an einen Sinnbegriff, der veranschaulicht, warum auch in einer modernen Gesellschaft Religion nicht überflüssig werden muss.

52 Vgl zur Kontingenz auch Makropoulos (1997).

53 Allgemein lässt sich sagen, dass ein Rückbezug der systemtheoretischen Soziologie auf ihre epistemologischen Grundlagen mit den zentralen Begriffen Welt, Sinn und Beobachtung in vielen Fällen verzichtbar ist, die Theorie bietet noch viele andere »Einfalltore«, z. B. die Autoren des Glossar zur Theorie sozialer Systeme (GLU) Baraldi et al. (2006) schlagen einen »Leseweg« von Luhmann vor, der ganz ohne die Begriffe Welt, Sinn und Beobachtung auskommt. Im Falle der Religion bieten die aus der Philosophie entnommenen Begriffe jedoch einen anschaulichen Rahmen, um das Bezugsproblem der Religion mit systemtheoretischen Mitteln zu verdeutlichen. Außerdem wird über diesen Umweg klar, welchen Stellenwert Religion in der systemtheoretischen Soziologie einnimmt und auf welche Weise die konkreten Formen der Religion, also Glaubenssätze, Heiligtümer und Praktiken eingeordnet werden können.

Die Systemtheorie steht der Religion nicht grundsätzlich feindlich oder kritisch gegenüber, sie sieht in ihr nicht einen bloßen »Verblendungszusammenhang«. Dies liegt an den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Systemtheorie. Welt wird in der konstruktivistischen Epistemologie entgegen einer europäischen Denktradition nicht als eine »Gesamtheit aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge« gesehen, die es nur genau beobachten und dadurch zu erkennen gilt. Welt ist stattdessen definiert als eine undifferenzierte Gesamtheit aller möglichen Zustände, in der sich zunächst nichts erkennen lässt. Welt als solche lässt sich nicht durch Erkenntnis erreichen, jenseits von Sein und Nichtsein bildet sie die »Hintergrundunbestimmtheit« (Luhmann 1998: 897) allen Erkennens. Das für jedes Erkennen grundlegende Bezeichnen beginnt stattdessen mit der von Spencer Brown an den Anfang seiner »Laws of form« gestellten Anweisung: »Draw a distinction«. Soll etwas erkannt und damit beobachtet werden, muss dieses »Etwas« von anderen Möglichkeiten und der Undifferenziertheit der Welt unterschieden werden. Es muss als »dieses und nicht jenes« bezeichnet werden. So könnte eine Unterscheidung ein Objekt als »ein Apfel« identifizieren und damit vom Rest der Welt unterscheiden. Aus diesem Begriff von Welt folgt, dass jedes Bezeichnen auf elementarer Ebene eine Unterscheidung benutzen muss, deren andere, unbezeichnete Seite die Welt ist.

Es scheint sich anzubieten, deshalb den Begriff der Welt einfach fallen zulassen und jede Wirklichkeitskonstruktion in die Beobachtung selbst zu verlegen. Luhmann spricht sich gegen diese Option aus. Welt kann im Gegensatz zur »alt-europäischen Tradition« und im Sinne von Spencer Brown als »unmarked space« bezeichnet werden. Diese Welt als »unmarked space« ist, obwohl sie sich dem Erkennen und der Bezeichnung entzieht, kein überflüssiger Begriff. Sie ist »nicht beobachtbar aber deswegen noch kein nichts« (Luhmann 2002: 37).

»Die Welt entsteht also als Gesamtheit der Sinnverweisungen: Sinn bestimmt für soziale und psychische Systeme den Verweisungsüberschuß, der die Weltkomplexität konstituiert, und die Welt dient als Voraussetzung für die Aktualisierung der konkreten Inhalte« (Baraldi et al. 2006: 172).

54 Das Problem der Beobachtung ist keine anthropologisch-funktionale Bestimmung, weil Luhmann seine Theorie der Beobachtung generalisiert und sie von erkennenden Subjekten auf soziale Systeme erweitert. Luhmann ersetzt die Terminologie des Subjektes durch die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz von Systemen. Sinnbezug ist damit kein Monopol des (humanistischen) Subjektes mehr, sondern Sinn wird zu einer allgemeinen Formel der Weltorientierung. Sozialen Systemen und Subjekten, die nunmehr als psychische Systeme beschrieben werden, ist gemeinsam, dass sie im Medium Sinn operieren. Sinn ist Universalmedium aller psychischen und sozialen Systeme. Um diese Definition zu verstehen, muss deutlich werden, wovon sich diese Systeme unterscheiden, dies ist zunächst das, was als Welt bezeichnet werden kann.

Welt zeichnet sich dadurch aus, ein unterscheidungsloser »unmarked state« zu sein, in den Unterscheidungen eingeschrieben werden können. Die Welt muss von diesen Unterscheidungen unterschieden werden als der unterscheidungslose Raum in dem die Operationen der Beobachtung stattfinden, »[d]abei bleibt die Welt das ›Worin‹ dieses Geschehens: der durch diese oder jene Unterscheidung nicht markierte Zustand, der für jede Markierung die andere Seite bildet« (Luhmann 2002: 26). Definiert man Welt auf diese Weise, wird deutlich, dass sie sich immer der Beobachtung entzieht, sie bleibt bei allen Bemühungen immer die andere, nicht erreichbare Seite jeder Bestimmung und Bezeichnung. Welt lässt sich nicht erkennen.

Sinn ist für Luhmann wiederum das Medium jeder Unterscheidung oder Formgebung also allem, wodurch Beobachtung und ein »Zugriff« auf die Welt angeleitet werden können. Um diese Definition zu verstehen, muss geklärt werden, was es mit dem Begriff des Mediums auf sich hat. Dirk Baecker fasst die Perspektive der Medium/Form Unterscheidung zusammen. Wird die Unterscheidung von Medium und Form benutzt »[...] beobachtet man unter dem Gesichtspunkt einer lose verknüpften Menge von Elementen, die eine Mehrheit von Verbindungen eingehen können, die man als Formen im Medium bezeichnen kann« (Baecker 2002: 174). Die Unterscheidung zwischen Medium und Form lässt sich auf die verschiedensten Medien beziehen. So ist z. B. zunächst an das Medium Licht zu denken, welches sich nur in der Form seiner Spiegelungen zeigt, oder an das Medium Sprache, die sich nicht direkt beobachten lässt, sondern immer nur in der Form von Wörtern und Sätzen. Medien bezeichnen ein Reservoir von Möglichkeiten, aus dem jeweils eine als Form aktualisiert werden kann und dann aber auch immer auf weitere Möglichkeiten der Formbildung verweist.

Sinn ist zu verstehen als die »Einheit der Differenz von Aktualität und Possibilität des in Sinnsystemen als autopoietischen Systemen möglichen sinnhaften Erlebens und Handelns« (Luhmann & Jahraus 2001: 234). Aktualisierter Sinn verweist immer auf weiteren und anderen Sinn, das »Woraus der Selektion« (Pollack) wird bei diesem Prozess nicht vernichtet, sondern bleibt erhalten.

»Jede Selektion gewinnt durch den aktuellen Ausschluss von Unbestimmtheit ihre Bestimmtheit und könnte zugleich doch auch ganz anders sein. Sie ist notwendig kontingent und, wenn Paradoxie die Selbigkeit des Unterschiedenen meint, insofern paradox« (Pollack 2003: 62).

Sinn als Medium lässt sich ebenso wie Welt nicht als solches beobachten. Die lose gekoppelten Elemente des Mediums müssen sich zu festen Kopplungen oder

Formen verdichten, um beobachtbar zu werden. Sinn als Verweis auf immer weitere Möglichkeiten der Kopplung ist die Voraussetzung für diesen Prozess.

Eine tief greifende Konsequenz und die Pointe dieser Definitionen ist, dass sich kein für alle Zeiten fixierbarer Sinn finden lässt, sondern immer nur temporale Formen. Alle Formen, die im Medium Sinn gebildet werden, können wieder dekonstruiert werden. Alle Welterkenntnis kommt nie über den Horizont sinnhafter Kommunikation hinaus und jedes Unterscheiden hinterlässt einen blinden Fleck, der durch den Beobachter selbst nicht beobachtet werden kann.

Die systemtheoretische Formulierung des religiösen Bezugsproblems der Religion setzt genau hier an. Es ist durch die Begriffe Sinn und Welt zweifach bestimmt und es ist – wie oben bereits angedeutet – ein Problem, welches jederzeit im Sozialen, d. h. mit jedem Sinngebrauch auftauchen kann. Es ist ein universelles Problem, denn es kann an jedem Ereignis, an jedem Prozess, an jeder Struktur erscheinen, denn all diese Formen stellen eine Auswahl dar, die auch anders hätte ausfallen können.⁵⁵ Das System der Religion bearbeitet dieses allgemeine Problem, welches auch der Ausgangspunkt der Systemtheorie ist, auf gesellschaftlicher Ebene und auf eine spezifische Art und Weise, welche sich natürlich von der Systemtheorie unterscheidet.

1.3 Binäre Codierungen (Selbstreferenz)

Die spezifisch religiöse Lösung des Bezugsproblems liegt laut Pollack in der Codierung der Wirklichkeit anhand des Codes Transzendenz/Immanenz. Codierung und funktionaler Bezug gehören deshalb untrennbar zusammen, erst der religiöse Code interpretiert das Bezugsproblem religiös (vgl. Luhmann et al. 1987: 237; Pollack 1988). Um auf die Frage der Ausdifferenzierung und der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Teilsystem zurückzukommen, lässt sich demnach sagen, Religion beobachtet die Gesellschaft unter dem Aspekt der Kontingenzbewältigung »wie von außen« und benutzt für diese Beobachtung die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz.⁵⁶

55 Einschränkung muss hier bemerkt werden, dass es nicht in all diesen Fällen zu religiösen Problemlösungen kommt, sondern in den meisten Fällen andere Methoden der Kontingenzbewältigung einspringen. Religion bietet ihre spezifische Problemlösung jedoch in den Extrem- und Grenzfällen der Kontingenzerfahrung, klassischerweise bei Tod, Verlust aber auch Geburt und den Übertritt in neue Lebensphasen (vgl. Pollack 2003).

56 Nicht etwa wahr/falsch oder Sieg/Niederlage. Nimmt man die Idee des Funktionsäquivalentes ernst, könnte man die religiöse Problemlösung dann mit anderen Möglichkeiten der Codierung oder Interpretation des Bezugsproblems vergleichen. Ein Unternehmen auf dessen Möglichkeit hier nur hingewiesen sein kann, dessen Durchführung angesichts der thematischen Konzentration weder nötig noch möglich ist.

Wie funktioniert diese Problemlösung?⁵⁷ Um diese Frage zu beantworten, soll zunächst geklärt werden, wie der Begriff Codierung verstanden werden kann, um dann die spezielle Codierung der Religion zu betrachten.

Codierungen sind unterscheidbar und anschlussfähig, weil sie sich von den einfachen Bezeichnungen, die schon im Zusammenhang mit dem Bezugsproblem der Religion Erwähnung fanden, dadurch unterscheiden, dass sie eine vollständige Welt-Betrachtung aus einem Blickwinkel ermöglichen. Hilfreich zum Verständnis ist der Vergleich von Codierungen mit Einrichtungen wie »Geheimcodes«, »Morse-Codes« oder »genetischer Code«. Gemeinsam ist diesen Codes, dass sie »Duplikationsregeln« dadurch erstellen, dass sie »jedem Item des einen Symbolsystems ein Korrelat in einem anderen« geben (Luhmann 1987a: 13). Eine Codierung ist eine Duplikationsregel, die ein Korrelat zuweist, die mögliche Entsprechung aber auf genau zwei Optionen beschränkt, wobei um anschlussfähige Beobachtungen zu leisten, entweder die eine oder die andere gewählt werden muss. Codierung bedeutet aus einer unendlichen Vielzahl von Möglichkeiten der Weltbeobachtung zwei auszuwählen und durch Negation aufeinander zu beziehen. Es wird also nicht anhand eines Kontinuum (analog) unterschieden, sondern »die Welt« im oben genannten Sinne wird anhand von Codierungen »digitalisiert« oder »technisiert«. Dies funktioniert nach dem simplen Schema ja/nein bzw. entweder/oder. Wenn von einer Codierung gesprochen wird, ist also nicht eine einfache Bezeichnung gemeint, die eine Unterscheidung gegenüber dem unmarked Space der Welt auszeichnet, sondern eine rigide Binarität, die auf ihrer Außenseite dritte Werte ausschließt und an ihrer Innenseite codierte Weltbeobachtungen »kondensieren« lässt. Dies Kondensieren von Sinn – so eine von Luhmann oftmals gebrauchte Metapher – geschieht, indem Codierungen Differenzen durch Differenzen herstellen und so Informationen erzeugen und bearbeiten. Codierungen sind »distinctions directrices« (Luhmann 1987a) oder »differences that make a difference« (Bateson). All diese Codereferenzen aktivieren gleichsam das mit dem jeweiligen Code assoziierte komplexe Kommunikationsgeschehen, »[...] like central processing units and binary coding in computers, everthing passes through them and can in the final analysis be expressed in terms of them« (Beyer 2006: 172).

57 Betrachtet man sich die Luhmannschen Ausführungen zur Religion chronologisch, lässt sich zu Anfang vor allem eine Konzentration auf die Bestimmung der religiösen Funktion erkennen. Bei dieser Funktionsbestimmung blieb zunächst außen vor, wie die Religion diese Funktion historisch konkret erfüllte. Luhmann vermeidet es zunächst sich mit den historischen Ausformungen konkreter Religionen zu beschäftigen und verweist diese Aufgabe an die phänomenologisch verfahrenende Religionswissenschaft (siehe auch Kött 2004).

Wie sich hier schon andeutet, weist Luhmann den verschiedenen Funktionen je eigene Codierungen zu. Recht basiert auf der Codierung recht/unrecht, Politik auf machtüberlegen/machtunterlegen, Wissenschaft auf wahr/falsch etc. Im Anschluss an die obigen Überlegungen zur spezifischen Problemlösungsform der Religion, soll hier angenommen werden, dass es sich bei dem religiösen Code um die Differenz Transzendenz/Immanenz handelt. Religiöse Differenzen werden erzeugt und Informationen gewonnen, indem »allem weltimmanent gegebenen Sinn wird ein entsprechend transzendenter Sinn zugeordnet. Alles was ›hier‹ geschieht, kann sich auf einen anderen Sinn beziehen und von daher in veränderter Blickstellung anders gewertet werden« (Luhmann 1987a: 22).⁵⁸

Wie hängen Codierung und Funktionserfüllung zusammen? Wieso ist es ausgerechnet die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz, die Lösungsmöglichkeiten für das Bezugsproblem bereitstellen kann?

Religion leistet auf ihre spezifische Weise eine Sinnfixierung und Realitätsbestimmung, indem sie die Operation des Unterscheidens auf den gesamten Bereich der Realität anwendet und diesen damit bezeichnenbar macht. Die Annahme dahinter ist, dass sich Realität oder Realitätsgewissheit wie alle Objekte im Zuge der schon beschriebenen Operation des Unterscheidens und Bezeichnens »herstellen« lässt, wenn man sie von etwas unterscheiden kann. Um dies zu ermöglichen, ist etwas nötig, was aus der zugänglichen Realität herausfällt oder diese überschreitet (transzendiert). Erst auf diese Weise wird Realität als die andere Seite dieser Unterscheidung zugänglich. Das Problemlösungsangebot der Religion und ihre Leistung ist, »[...] Realität zu konstituieren, indem sie etwas für Beobachtung bereitstellt, was nicht unter diese Kategorie fällt« (Luhmann 2002: 59f.). Durch den Bezug auf das Unfassbare lässt sich dann die Realität »in Ordnung halten«, weil durch die Generalisierung des Unfassbaren »unerklärbarer Sinn angesaugt wird« (Luhmann 2002: 59f.).

Alles, was sich in der Realität nicht erfassen lässt, kann dann dem Jenseits dieser Grenze zugeschrieben werden und von dieser Grenze aus erklärt werden. Folgt man dieser Problemlösungsstrategie, wird klar, Religion kann nicht von dem Unbeobachtbaren oder Heiligen als solchem handeln, wie es noch die »substantielle Definitionsmethode« (Pollack) angenommen hatte. Religion versucht stattdessen die Einheit der Unterscheidung zwischen beobachtbar/unbeobachtbar kommunikativ zu handhaben. Die eine Seite wird immer gebraucht, um die andere Seite markieren zu können. Der Bezug auf das Heilige ist ohne das Profane nicht denkbar und, so die weitaus interessantere Ausgangsthese, auch umge-

58 Wie diese Differenz zu der von Asad (1986) vorgeschlagenen grundlegenden Orientierung an halal/haram zusammenhängt dazu unten mehr.

kehrt ist es zunächst nicht möglich. Nicht der Bezug auf »das Heilige«, sondern die Handhabung der Einheit der Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar zeichnet die Sinnform Religion aus.⁵⁹ Gellner bringt dies mit einem Seitenhieb auf die oben schon angesprochene anthropologische Funktionsbestimmung schön auf den Punkt: »It is quite often said that man cannot do without religion, but it may be even more pertinent that men cannot do without profanity« (Gellner 2002: xiii).

Luhmann nimmt zwar bei dieser Thematisierung und »Aufgabenzuweisung« der Religion nicht den Weg einer klassischen Ideologiekritik, er verweist aber darauf, dass jede religiöse Form, also jede Unterscheidung von »Heiligkeit« oder Transzendenz mit einer Paradoxie zu kämpfen hat, die in den obigen Formulierungen schon angeklungen ist. Realitätsbestimmung leistet Religion nach Pollack, indem der Bereich der alltäglichen Lebenswelt überschritten oder verdoppelt wird, gleichzeitig aber auf diese Lebenswelt Bezug genommen wird. Es muss Zeichen geben, was dem jeweiligen Bereich zuzuordnen ist, aber gleichzeitig, hier liegt ein Sondermerkmal der Religion vor, müssen Konfusionen zugelassen werden, müssen die Elemente der einen Seite auch auf der anderen Seite vorkommen können (Luhmann 2002: 60). Die paradoxe Konstitution der Religion zeigt sich darin, dass das Unverfügbare, Unerreichbare und Transzendente Teil der erreichbaren Lebenswelt werden muss, das Unzugängliche muss als Unzugängliches zugänglich gemacht werden. In der Sprache des von Luhmann zugrunde gelegten Sinnbegriffes formuliert, ergibt sich daraus die Definition, dass Religion für das Problem der Kontingenz, das mit jedem Gebrauch von Sinn auftritt, Formen im Medium Sinn findet. Luhmann spricht hier von einem re-entry. Ein re-entry bezeichnet den Wiedereintritt »der Form in die Form, das heißt: der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene« (Luhmann 2002: 34). Wenn also Religion ihrer Funktion der Kontingenzbewältigung nachkommen will, muss sie die Unterscheidung zwischen beobachtbar/unbeobachtbar handhabbar und für weitere Kommunikationen anschlussfähig machen. Es bleibt ihr – formal gesprochen – nur die Option eines Wiedereintritts der Unterscheidung auf der Seite des Beobachtbaren.

»Im Beobachtbaren (wo sonst?) muß die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar beobachtbar gemacht werden. Es geht nicht um die eine oder die andere Seite dieser Unterscheidung, sondern um ihre Form: um die Unterscheidung selbst« (Luhmann 2002: 34).

59 »Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und dafür eine Form findet« (Luhmann 2002: 35).

Bei den Erscheinungsformen des Heiligen oder der Transzendenz handelt es sich demnach immer um Formen eines re-entry. Das Heilige, Unerreichbare oder Transzendente muss von der Religion immer im Diesseits sichtbar und behandelbar gemacht werden. Was als Kommunikation in der Gesellschaft beobachtbar und behandelbar wird, sind vor allem die kommunikativen Anschlüsse, welche sich auf einer der beiden Seiten des Codes vollziehen, während die andere Seite implizit mitläuft. Anders als bei anderen Formen der Codierung – z. B. wahr/falsch, recht/unrecht und machtüberlegen/machtunterlegen etc. – wird bei der religiösen Codierung die sogenannte negative Seite des Codes als Ausgangspunkt von Beobachtungen genommen. Positive und negative Seite unterscheiden sich nicht im Sinne einer Wertung, sondern in Bezug auf Anschlussmöglichkeiten. Ein Rechtssystem kann immer nur auf der Seite des Rechtes eigene Operationen generieren, Politik auf der Seite der Machtüberlegenheit, Wissenschaft auf der Seite der Wahrheit. Religiöse Beobachtung zeichnet sich dadurch aus, dass »sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet« (Luhmann 2002: 77).⁶⁰ Religion muss demnach das Kunststück vollbringen, an der negativen Seite ihres Codes anzuschließen.

Diese Position vertritt die Systemtheorie nicht aus einer Geste der Entlarvung heraus, sondern mit dem Bewusstsein, dass letztlich alle soziale Realität auf kontingenten Setzungen beruht. Es gibt keine realere Realität als die, welche die Religion konstituieren könnte. Das systemtheoretische Verständnis von Religion kann dahin gehend interpretiert werden, dass die Systemtheorie der Religion als solche einen festen Platz auch in der modernen Gesellschaft zuweist. Problematisch für die Theorie selbst ist dabei nicht der Tatbestand, dass geglaubt wird, wie noch in einer marxistisch-kritischen Perspektive, sondern die Formen, in denen dies geschieht. Die gesellschaftliche Funktion der Religion kann nämlich nur erfüllt werden, wenn sie das Paradox der eigenen Setzung verdeckt. Religion darf also von der anderen Seite der Realität nicht als etwas sprechen, was auch wieder als kontingente Setzung erscheint, sondern diese andere Seite muss plausibel über allen Kontingenzen erhaben sein. Für diese Plausibilität gibt es historisch höchst unterschiedliche Bedingungen. Hier schließt sich der Kreis zur oben angesprochenen »Zeitangemessenheit« religiöser Formen. So lässt sich auch eine »Religionsgeschichte der reflexiven Nachbesserungen« schreiben, wie es Kött

60 Eine Position, die von Beyer (2006) und Laermans & Verschraegen (2001: 18) vor allem kritisiert wird, weil sie nicht geeignet ist, ein über die monotheistische Tradition hinausgehendes Funktionssystem zu konstituieren. Beyer schlägt deshalb vor, die Unterscheidung durch »blessed/cursed« zu ersetzen. Für die hier anvisierte, auf abrahamitische Traditionen beschränkte Problemstellung, bietet es sich allerdings an, zunächst bei der von Luhmann vorgeschlagenen Unterscheidung als Erstcodierung zu bleiben.

(2004) in Anlehnung an Luhmann unternimmt. Die Religion muss sich allerdings nicht so sehr vor einer systemtheoretischen Entzauberung fürchten, sondern vor allem vor einer gesellschaftlichen Delegitimierung und Entplausibilisierung ihrer re-entries.

Codierungen vollziehen die interne Schließung von Beobachtungsmöglichkeiten.⁶¹ Die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems ist nur möglich, wenn die Funktion durch einen binären Code interpretiert werden kann und diese Interpretation von anderen unterscheidbar wird (Luhmann 1987a). Erst so konstituiert sich ein Bezugspunkt für die Unterscheidung von Selbstreferenz/Fremdreferenz, der Grundlage jedes Systemzusammenhanges ist. Zuletzt muss deshalb auf eine Ambivalenz dieser Konstruktion von Religion und Ausdifferenzierung hingewiesen werden. Fraglich ist, ab wann bei Religion von einem Funktionssystem gesprochen werden kann. Codierungen bilden einen Bezugspunkt der funktionalen Ausdifferenzierung eines Systems, problematisch dabei ist, ob von einem graduellen Vorgang gesprochen werden kann, oder ob ab einem bestimmten Zeitpunkt bei der Orientierung an einer Codierung eine operative Schließung vorliegt und damit ein Funktionssystem im modernen Sinne entstanden ist. Gerade in den Texten zum Religionssystem ist hier eine gewisse Unentschiedenheit zu bemerken. So existieren ausführliche Darstellungen einer zunehmenden Ausdifferenzierung des (christlichen) Religionssystems, die sich über einen sehr langen Zeitraum erstreckte. Codierungen bilden bei dieser historischen Betrachtung eine Art Vergleichshorizont durch den sich ein Mehr oder Weniger an Ausdifferenzierung bestimmen lässt. Andererseits ist der Bezug auf eine Codierung ein eindeutiger Hinweis auf die Orientierung eines System auf eine Funktion. Dieses Spannungsfeld zwischen einem in Teilen noch stattfindenden Prozess und einem schon vorweggenommenen Endergebnis – Religion wird ja durch die Systemtheorie anhand ihrer Codierung definiert – kann hier nicht vollständig aufgelöst werden. Die Darstellung folgt im Kern aber der Annahme, dass von einer graduellen Ausdifferenzierung ausgegangen werden kann, an deren möglichem Ende, der von allen Nebenerwägungen »gereinigter« Bezug auf eine religiöse Codierung steht.

61 Das Vorgehen Luhmanns bei der Beschreibung der Funktionssysteme orientiert sich an einem relativ feststehenden Katalog an Bedingungen, die das Auftreten eines Funktionssystems anzeigen. Die Codierung gehört in seinem späteren Werken unabdingbar zu diesem Katalog, während Vorrichtungen wie ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium für Funktionssysteme verzichtbar erscheint, ist dies bei Codierungen nicht der Fall.

1.4 Beobachtung Gottes

Die hier unternommenen Überlegungen setzen bei einem schon relativ entwickelten (ausdifferenzierten) Stadium der Religion an. Es können demnach nicht die vorreligiösen und archaischen Praxen beleuchtet werden, sondern es soll gleich auf die durch einen monotheistischen Gottesbegriff möglichen Problemlösungen eingegangen werden. Hier wird das oben erwähnte »Kunststück« durch die Beobachtung Gottes geleistet. Streng genommen ließe sich dieser entscheidende Schritt der Ausdifferenzierung von Religion als ein re-entry der Unterscheidung zwischen beobachtbar / unbeobachtbar auf der Seite des Unbeobachtbaren bezeichnen. Diese logische Umschreibung ist eine Bezeichnung für das Entstehen eines transzendenten monotheistischen Beobachtergottes.⁶² Während man vorher von vielen Göttern und einer »anderen Welt« in einem Paralleluniversum ausging, wird Gott nun personalisiert. Diese Personalisierung sieht Luhmann als eine Chiffre für die Etablierung eines Gottes als Gegenüber und Beobachter der Welt. Es ist davon auszugehen, »dass es der Transzendenz nicht gleichgültig ist, was in der Immanenz geschieht« (Luhmann 2002: 84).

»Im strengen Sinne verlagert sich damit das re-entry der Unterscheidung in sich selbst auf die andere Seite: in die Transzendenz. Der transzendente Gott wird als Beobachter der Welt, als Einheit von Beobachter und Beobachtung geführt. Und alle Heiligkeiten dieser Welt bleiben demgegenüber bloßer Reflex« (Luhmann 2002: 90).

Nicht nur das Transzendente wird in der Immanenz beobachtet, sondern auch die Immanenz wird von der Seite der Transzendenz aus beobachtet.⁶³ Personalisierung impliziert das, was oben als doppeltes re-entry umschrieben wurde, »[...] denn Personalität ist nichts anderes als eine Chiffre für Beobachten und Beobachtetwerden« (Luhmann 2002: 153).

62 Luhmann (2002: 89) spricht mit Bezug auf die »Religion der Hebräer« auch von einer »resoluten Verweigerung der Rückkehr des Jenseits ins Diesseits«.

63 Das Verhältnis zwischen Beobachten und Beobachtetwerden ist im Fall der Unterscheidung von Gott und Welt höchst asymmetrisch. Wie Gott die Welt beobachtet, unterscheidet sich demnach fundamental von der Beobachtung, wie sie in der Immanenz möglich ist. Menschliche, weltliche Beobachtung hat immer einen Makel. Auf der Ebene der Immanenz wird mit jeder Beobachtung das akute, was unter 1.2 als Bezugsproblem der Religion formuliert wurde, jede Beobachtung hat einen »blinden Fleck«, den sie selbst nicht beobachten kann. Gottes Beobachtung hat keinen »blinden Fleck«. Das durch den monotheistischen Beobachtergott konstituierte Lösungsangebot für das »Problem der Religion« liegt darin, dass das Beobachten des transzendenten Beobachters genau konträr zu allem weltimmanenten Beobachten läuft und dadurch logisch ergänzt, was diesem fehlt (vgl. Luhmann 2002: 159). Religion in ihrer monotheistischen Fassung gibt eine Antwort auf ihr Bezugsproblem durch Gott, der seinen Blick stetig auf die Welt richtet und ihr dadurch »Seinsgewißheit« gibt.

Erst für die Entwicklungsstufe eines re-entry der Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar auf der Seite des Unbeobachtbaren kann von einer intern kontingenten Unterscheidung gesprochen werden, erst hier kommen beide Seiten der Form auf beiden Seiten wieder vor. Gott beobachtet die Immanenz aus der Transzendenz und die Menschen versuchen den transzendenten Gott aus der Immanenz heraus zu beobachten, um feststellen zu können, wie sie sich in seinem Sinne zu verhalten haben.

Ein letztlich vollständig geschlossener Zusammenhang entsteht, bei dem sich die Möglichkeiten einer Öffnung erst wieder durch soziale Konditionierung einspielen müssen. Der Islam läßt sich als eine solche »Konditionierung« beschreiben. Die religiöse Codierung kann so als Basis der Ausdifferenzierung eines religiösen Systems gesehen werden, denn »[...] die beiden Werte des Codes leisten eine wechselseitige Sinnggebung und schließen dadurch die religiöse Signifikation gegen andere Codierungen ab« (Luhmann 2002: 90). Obwohl Religion schon »von Anfang an« unterscheidet zwischen dem Verfügbaren/Unverfügbaren, Beobachtbaren/Unbeobachtbaren oder Transzendenten/Immanenten, stellt die Möglichkeit der vollständigen Codierung der Realität aus dem Blickwinkel eines Beobachtergottes einen qualitativen Schritt zu einer Systemdifferenzierung der Religion dar.

Dabei kann man die mit der Codierung der Religion einsetzende Systemdifferenzierung von der auch schon vorher vorhandenen Themen-, Situations-, und Rollendifferenzierung unterscheiden. Themendifferenzierung bedeutet zunächst nur, dass über unheimliche Mächte und Sakrales gesprochen wird, sie sind ein Thema der Kommunikation unter anderem. Es hat noch keine soziale Stabilität. Verdichten sich diese religiösen Berichte oder Erfahrungen zu bestimmten Zeiten oder in bestimmten Räumen, kann von einer Situationsdifferenzierung ausgegangen werden, die in bestimmte Riten zu bestimmten Zeiten mündet. Die Möglichkeiten einer archaischen Religion legen schon solche Formen der Differenzierung nahe. Diese Riten mussten zunehmend von kompetenten Experten betreut werden, um einen ordnungsgemäßen, immer gleichen und formstabilen Ablauf zu realisieren. Hier setzt die Rollendifferenzierung an (Kött 2004).

Systemdifferenzierung heißt dann, dass die Unterscheidung Transzendenz/Immanenz durch die Etablierung eines Beobachtergottes intern oszillieren kann, sie ist nicht mehr abhängig davon, wie bestimmte Ereignisse auftreten, sie schafft in gewissem Sinne selbst religiöse Ereignisse, indem sie sich auf beliebige Bestände der Wirklichkeit richtet. Bei der Codierung Immanenz/Transzendenz in der abrahamitischen Tradition wird dieses Offenhalten der Codierung für wei-

tere soziale Ausdifferenzierung dadurch gewährleistet, dass sich nicht wissen lässt, wie der beobachtende Gott beobachtet.⁶⁴ Es geht nicht mehr nur um eine im wahrsten Sinne des Wortes Einteilung der Welt, bei der es nur zu wissen gilt, was man der einen und was man der anderen Seite zuordnen muss, sondern zwischen den Seiten Immanenz/Transzendenz besteht ein Kontingenzverhältnis. Damit ist ein hoher Grad an Unabhängigkeit von ihrer innergesellschaftlichen Umwelt erreicht. Religion wird erst mit dem Entstehen des Monotheismus potenziell allgegenwärtig und erfordert deshalb in einem hohen Maße eine soziale Konditionierung.

Gott wird zu einem zentralen Orientierungspunkt, ohne den die weitere Beobachtung und Selbstbeobachtung für die Religion nicht mehr möglich ist. Er ist durch seine Unbestimmtheit zugleich Attraktor der sozialen Ausdifferenzierung des religiösen Systems, denn die Unbeobachtbarkeit Gottes macht soziale Zusatzeinrichtungen notwendig. Wenn Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet werden soll, müssen Zuordnungsregeln gefunden werden, wie eine solche Betrachtung aussehen soll, diese lassen sich nicht ohne Weiteres von der »Kontingenzformel« Gott ableiten. Der religiöse Code gewinnt seine Form dadurch, dass versucht wird, an Transzendenz anzuschließen. Transzendenz ist die Seite der Unterscheidung, die sich mit immanenten Mitteln nicht beobachten lässt, man könnte auch sagen, es herrscht ein Beobachtungsverbot anhand immanenter Kategorien.⁶⁵ Wie sich schon in der frühen theologischen Diskussion des Islam zeigt, hält Gott seine Unterscheidungen im Verborgenen, zudem ist es verboten, ihn direkt zu beobachten. Der monotheistische Beobachtergott kann nicht mehr launisch, ausschweifend oder heldenhaft sein, wie es noch die »alten Götter« Griechenlands vermochten (Kött 2004: 329). Er ist kein »Spezialgott« mehr für die besonderen Fälle des Lebens. Gottes Namen darf nicht mehr ausgesprochen werden (Judentum) oder er entzieht sich durch so viele Namen und Eigenschaften, dass er vermeintlich die ganze Bandbreite von sich widersprechenden Eigenschaften abdeckt (die 99 Eigenschaften Gottes im Islam), was letztlich wieder zu einer paradoxen, sich selbst schützenden Bestimmung führt.

64 »In dem Maße, als die Differenz von Immanenz und Transzendenz als Form der Religion sichtbar wird, ergeben sich Zuordnungsprobleme. Das gilt für jeden Code. Denn die binäre Struktur besagt noch nicht, welcher Wert, der positive oder der negative, im Einzelfall in Betracht kommt« (Luhmann 2002: 93).

65 »Man kann auch sagen, daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet. Dabei steht Immanenz für den positiven Wert, der Anschlussfähigkeit für psychische und kommunikative Operationen bereitstellt, und Transzendenz für den negativen Wert, von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann« (Luhmann 2002: 77).

Codierung eröffnen durch ihre interne Geschlossenheit einen Kontingenzraum, »die Offenheit der Geschlossenheit des Codes« (Kött 2004: 91) weckt den Bedarf für weitere Sinnbestimmungen. Hat sich die Codierung Transzendenz/Immanenz in einer Weise etabliert, entsteht ein unhintergehbare Bedarf an Entscheidung.⁶⁶ Der Glaube an den einen Beobachergott im Sinne einer Existenzaussage und eines Bekenntnisses hilft noch nicht bei der Beobachtung und Bewertung aller immanenten Zustände aus der Perspektive der Transzendenz.⁶⁷ Es sind Anwendungsregeln notwendig, sonst ist der Code unbrauchbar.⁶⁸ Die Frage, die mit »dem Islam« beantwortet wird, lautet deshalb zunächst: Wie lässt sich aus dieser selbst erzeugten unsicheren Situation der Codierung wieder Sicherheit gewinnen?

1.5 Religiöse Programme

Die Systemtheorie unterscheidet Codierungen und Programme. Programme stellen »Komplexe von Richtigkeitsbedingungen« (Baraldi et al. 2006: 139) dar, sie legen Kriterien für die korrekte Verwendung und Zuschreibung der Codewerte fest. Programme sind so etwas wie Entscheidungsregeln für einen Code.⁶⁹ Programme gibt es in allen auf einem Code aufbauenden Funktionskontexten, so bedient sich das Rechtssystem der Programme von Gesetz und Verfahren, das Wissenschaftssystem bedient sich Programmen von Theorien und Methoden. Programme sind die andere Seite von Codierungen. Codierungen können ohne Programme nicht existieren, denn Codierungen liefern keine Handlungsanweisungen, sondern bilden eher einen Kontingenzraum, in dem sich wiederum verschiedenste Handlungsprogramme ausdifferenzieren können. Denn es kommt zu enormen Entscheidungslasten. Es muss entschieden werden, wie Gott die Welt beobachtet, um entscheiden zu können, wie an eine solche Beobachtung gottge-

66 Die bei solchen Formulierungen implizite chronologische Abfolge von Entwicklungen sollte allerdings nicht allzu wörtlich genommen werden, es ist nur schwer vorstellbar, dass zunächst ein Code entstand und dann die dafür notwendigen Anwendungsregeln, es ist bei diesem Geschehen eher von einer Gleichzeitigkeit auszugehen.

67 Es ist deshalb auch fraglich ob die Aussage – »wir glauben alle an den selben Gott!« – als Versöhnungs- und Dialogformel taugt.

68 Es ist wichtig hervorzuheben, dass Entscheidungen sich notwendig immer innerhalb des religiösen Codes bewegen, die Frage also ob die Alternative des religiösen Entscheidens die richtige ist, steht nicht zur Debatte. Es muss nicht gefragt werden, ob sich ein bestimmter Sachverhalt nicht besser mit der Unterscheidung recht/unrecht, wahr/falsch oder macht-unterlegen/machtüberlegen behandelt werden sollte. Die Entscheidung für einen Code kann sich zunächst nicht »selbst als [...] weitere Variante der Wahl einbringen« (Luhmann 2002). Diese Möglichkeit entsteht erst, wenn durch funktionale Differenzierung andere Teilbereiche der Gesellschaft eine eigenständige Codierung entwickeln.

69 Luhmann sieht in der Tradition ältere Formulierungen wie *criterion*, *kanon*, *regula*.

fälliges Handeln angeschlossen werden kann. Codes, wenn sie intern kontingent gebaut sind, wie der Code der monotheistischen Religionen, lassen zunächst völlig offen, wie sie angewendet werden sollen.⁷⁰

An der Frage nach den Programmen, welche die Religionen umsetzen, lässt sich die systemtheoretische Religionstypologie-Differenzierung der verschiedenen Religionen des »abrahamitic trio« (Beyer) anschließen. Es gibt unterschiedliche Programme, die auf unterschiedliche Weise mit den Entscheidungslasten eines codierten Religionssystems umgehen und die bei Judentum, Christentum und Islam unterschiedlich gebaut sind. Die verschiedenen Religionen der abrahamitischen Konfiguration lassen sich als unterschiedliche Programme desselben Codes bezeichnen.

Peter Beyer spricht in dieser Hinsicht von einem »programmatic core«, welche die unterschiedlichen Religionen auszeichnet und von dem aus die weitere Grenzkonstitution und Reproduktion der Religion ihren Lauf nimmt.⁷¹

»If the code affords the differentiated identity of the religious system as a whole, the programmes lend form to the subsystems of that system, the religions« (Beyer 2006: 88).

Luhmann bezeichnet diese Binnendifferenzierungen als Parasiten am Code der Religion, weil sie sich in der »Nische« der offenen Differenz einnisten.⁷²

Bei der Lösung des Kontingenzproblems göttlicher Beobachtung besteht eine Dualität zwischen den Versuchen, Gott direkt zu erfahren, eine Praxis, die sich als Mystik bezeichnen lässt, und der Option, vor allem die moralische Verantwortung gegenüber Gott als ein Programm der Zuordnung von Codewerten zu benutzen und sich dabei auf ein weiteres re-entry in der Form eines Textkanons zu verlassen. Erst bei letzterem greift die von Asad (1986) vorgeschlagene Codie-

70 Diese Vermittlung in Form einer Zuordnung der Werte von Transzendenz und Immanenz kann zunächst in einer Punkt-zu-Punkt-Zuordnung realisiert werden, bei der »[...] allen relevanten Erscheinungen der Welt in Natur und Kultur werden Hintergötter zugeordnet, um die Erscheinung zu erklären« (Luhmann 2002: 63). Bei einem Aufbau entsprechender Eigenkomplexität kann dies zu einer System-zu-System-Zuordnung erweitert werden, bei dem die Götter wiederum Beziehungen untereinander erhalten. Die Möglichkeiten einer Punkt-zu-Punkt oder einer System-zu-System Zuordnung bieten eine gewisse Sicherheit und reichhaltige Möglichkeiten auch komplexe Situationen auf die Ebene der Transzendenz zu beziehen, die nicht mehr vorhanden ist, wenn die Stelle der Transzendenz personalisiert wird. Es kommt zu einer Differenzierung von Codierung und Programmierung.

71 Dies ist eine Position, die schon Peter Beyer für ein globales Religionssystem angenommen hatte, hier wird der Argumentation von Beyer (2006) in Bezug auf die globale Ausdifferenzierung des Religionssystems jedoch zunächst nicht gefolgt, sondern versucht, das Verhältnis von Codierung und Programmierung in Bezug auf die abrahamitische Tradition zu präzisieren. So soll die folgende Aussage zunächst auf diese Teilsysteme bezogen werden, wobei es vor allem darum geht, die spezifische Form des Islam beschreibbar zu machen.

72 Zum Begriff des Parasiten Serres (1981).

zung von halal/haram. Bei Mystik und der Berufung auf die kanonisierte Selbstoffenbarung Gottes handelt es sich bis zu einem gewissen Grade um funktionale Äquivalente. Diese Annahme einer funktionalen Äquivalenz und nicht nur der Widerstreit der beiden Richtungen ist schon früh ein Anliegen der islamischen Selbstbeschreibung. So wollte al-Ghazzali (1059-1111) die Mystik und die Konzentration auf die Selbstoffenbarung Gottes versöhnen, »indem er das Wissen der Propheten, den Glauben auf der Grundlage der Offenbarung und die mystische Erkenntnis als verschiedene Zugänge zur einzigen Wahrheit Gottes und damit als miteinander vereinbar darstellte« (Khoury et al. 1991: 300). Mystische Erlebnisse sowie die Selbstoffenbarung Gottes haben den Vorteil, dass sie sich klar einer Seite der Unterscheidung von Transzendenz/Immanenz zuordnen lassen und in diesem Sinne ein re-entry vollziehen: Ob man sich auf eine Technik des Mystizismus verlässt, oder auf eine wie auch immer geartete Selbstoffenbarung, es geht jeweils »[...] um die Stiftung der Möglichkeit, den Beobachtergott zu beobachten« (Luhmann 2002: 165).

Sufische Autorität bezieht sich auf den religiösen Code und nimmt für sich in Anspruch hier legitime Entscheidungen über die Programmierung der Codewerte fällen zu können. Diese Position lässt sich auch umgekehrt formulieren: Religiöse Autorität entsteht, wenn Entscheidungsvollmachten reklamiert werden, sie ist ohne den religiösen Code nicht denkbar, sondern kann nur von ihm abgeleitet werden und ist in diesem Sinne parasitär.⁷³

Wenn man sich zu Gott bekennt, wie kann man wissen, wie man angesichts eines Beobachtergottes richtig handeln kann, wie lassen sich die vom göttlichen Beobachter gesetzten »Bedingungen des Gefallens/Missfallens« ergründen und damit eine »Konditionierung der Erlösung« (Luhmann 2002: 150) erlangen?

Eine Möglichkeit ist es, der sufischen Autorität zu folgen. Die zweite Möglichkeit der Gegenbeobachtung Gottes und der Lösung des Problems richtigen Handelns ist die Bezugnahme auf Gottes Selbstoffenbarung, im Falle des Christentums in der Form von Gottes Sohn, im Falle des Islam in der Form des Koran.⁷⁴ Aber auch diese Zusatzqualifikation reicht noch nicht aus, um die Orientierung am Code der Religion zu vereindeutigen, im Falle des Islam bleibt der Koran interpretationsbedürftig. Diese Interpretation ist wiederum stark davon abhängig, in welcher gesellschaftlichen Umwelt sich die religiöse Codierung behaupten muss, wer sie in seinen Dienst nimmt und von wem sie abhängig ist. Die These,

73 Autorität wird hier vor allem als ein Mittel der Unsicherheitsabsorption begriffen.

74 Alle Offenbarungen Gottes stellen ein weiteres re-entry des Transzendenten in die Immanenz dar. Kött (2004) bezeichnet diese verwundene Struktur des dritten re-entry: »Man kann nun das vertraute Unvertraute im Vertrauten vom unvertrauten Unvertrauten im Vertrauten unterscheiden.«

welche im nächsten Abschnitt beleuchtet wird, ist, dass diese Faktoren abhängig sind von der Form gesellschaftlicher Differenzierung.

2 Islam und traditionelle Gesellschafts- / Ebenendifferenzierung

Die historisch typische Form gesellschaftlicher Differenzierung ist eine »Gemeingelage« im von Luhmann angeführten Sinne einer Gleichzeitigkeit verschiedener Differenzierungsformen. Das Verhältnis von Islam und traditioneller Gesellschaft ist vor allem durch eine solche Gleichzeitigkeit verschiedener Differenzierungsformen geprägt. Einerseits dominieren die Logiken einer nach Stämmen gegliederten und in Zentrum und Peripherie differenzierten Gesellschaft, gleichzeitig differenziert sich der Islam als ein über all diese dominanten Differenzierungen scheinbar erhabenes Band der Vereinigung heraus. In einer solchen Situation von einem voll ausdifferenzierten religiösen Funktionssystem zu sprechen, ist nur bedingt möglich.

Der Religion kommt aufgrund ihrer relativ frühen gesellschaftlichen Ausdifferenzierung dennoch eine Sonderstellung zu. Die traditionelle Gesellschaft ist demnach nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass Stämme und Zentrum/Peripherie Unterscheidungen den gesellschaftlichen Primat bilden, sondern, dass sich entgegen dieser Strukturform eine Funktion ausdifferenziert hat, von der aus das Ganze der Gesellschaft beschrieben werden kann. Die Einheit der Gesellschaft lässt sich nicht konsistent als eine Differenz zwischen verschiedenen Stämmen, Zentrum/Peripherie und Ständen beschreiben. Dagegen faszinieren Funktionskontexte, die sich wie die Religion früh aus dieser Konstellation ausdifferenzieren, denn »sie definieren den Sinn des Lebens und bestimmen von daher die gesellschaftliche Semantik. Sie finden sich ohne Konkurrenz, wenn es um die Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystem geht« (Luhmann 1999a: 275). Eine Folge der funktionalen Herauslösung der religiösen Logik aus der vorherrschenden traditionellen Differenzierung führt zu einer Dominanz der religiösen Beschreibungsformel bei der Beschreibung der Gesamtgesellschaft. Die Religion stellte durch ihre von Stammes und politischen Grenzen unabhängige Ausdifferenzierung ein Kriterium bereit, wie sich die »islamische Welt« auch jenseits der Fragmentierung und starken internen Differenzen als eine Einheit (eine Welt) begreifen konnte. Es bildeten sich dementsprechende religiöse Semantiken der Selbstbeschreibung heraus, welche ausgehend von der Verbreitung und Ausdehnung des religiösen Systems und nicht der einzelnen politischen Segmente oder

Stammesgebiete das Gesamte der Gesellschaft umfassten.⁷⁵ Die Unterscheidung Gläubige/Ungläubige konnte andere Differenzen überdecken, diese verschwanden nicht, sondern bildeten nach wie vor ein wichtiges gesellschaftliches Strukturelement.⁷⁶ Die übergreifende Einheit wird dagegen als Umma bezeichnet (vgl. Mandaville 2004). Neben die traditionellen Ebenen der Differenzierung tritt die Ebene der Inklusion Aller in die so konstituierte Umma. Diese steht quer zu der Segmentierung in viele kleine lokale Gemeinschaften. Neben der Konstitution der Umma, als einer Gemeinschaft aller Muslime etabliert sich die Bezeichnung des *dar al-islam* als eines Herrschaftsbereiches des Islam im Sinne einer »Ausdehnung« des religiösen Systems (vgl. Lapidus 2001: 147).

Diese »islamische Welt« zeichnet sich nicht durch ihre politische Integration aus, sondern dadurch, dass sich ein übergreifendes System bildet, in dem rechtliche, moralische, politische und religiöse Kontexte eingelassen sind, allerdings nicht vereinheitlicht werden. Betrachtet man sich die historisch orientierten islamwissenschaftlichen Abhandlungen, zeigt sich, dass es durchaus schon Ansätze einer Differenzierung von Moral, Politik, Wissen, Recht und Religion gab. All dies wurde wieder integriert, indem es religiös auf die Transzendenz des »einen Gottes« und dessen Beobachtung bezogen wurde. Die religiöse Logik ist in einer solchen Gesellschaft keine rein religiöse, sondern sie muss aufgrund ihrer Sonderstellung die Bedürfnisse und Funktionen der anderen Kontexte berücksichtigen können. Ein Zustand der später, an der Schwelle zu funktionaler Differenzierung von den westlichen und islamischen Reformern als Korruption oder Unreinheit der Religion bezeichnet wird. Aus der Perspektive der funktional differenzierten Religion sind die Antworten der vormodernen Religion auf das religiöse Bezugsproblem »durch ökonomische, politische, familiale oder wissenschaftliche Nebenerwägungen kontaminiert« (Luhmann 1977: 248). Sie orientieren sich nicht an einer strikt binären Codierung und durch die Programmierung des Codes werden zudem weitere Nebenerwägungen eingeführt.

75 »Die ausdifferenzierten Formen und Kommunikationsweisen – und das gilt außer für Religion auch für Politik – gewinnen durch ihre Ausdifferenzierung eine eigentümliche Prominenz. Sie faszinieren. Sie definieren den Sinn des Lebens und bestimmen von daher die gesellschaftliche Semantik. Sie finden sich ohne Konkurrenz, wenn es um die Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems geht« (Luhmann 1999a: 275).

76 Gunebaum (Grunebaum & Abel 1956: 21) formuliert hier noch etwas zu kategorisch, wenn er feststellt: »Where the pagan Arab had thought in terms of clans and tribes, the Muslim was led to think in terms of the political community coextensive with the area of the faith – and therefore ultimately destined to dominate the world. Mankind divided no longer into members of different tribes – it split into believers and unbelievers, and this cleavage was to continue beyond grave.«

2.1 Scharia – »totalisierender Diskurs« und Differenzierungen

Die Welt wird durch das doppelte re-entry des beobachtenden Gottes »desakralisiert«, sie verliert ihre direkte magische Bedeutung, damit verschwindet auch der unmittelbar einsichtige, alltägliche und für alle sichtbare Bedarf für Religion (Kött 2004). Als durch eine spezifische Codierung ausdifferenzierter und damit zunehmend selbstreferenzieller Bereich muss Religion gesellschaftlich Relevanz gewinnen, damit sich die religiösen Probleme und Problemlösungen in der Gesellschaft auch als solche auffinden lassen und die neue Religion nicht bei abstrakten und unzusammenhängenden theologischen Debatten, Bekenntnissen und Erlebnissen stehen bleibt. Oder um es anders auszudrücken: Religion differenziert sich einerseits als gesellschaftliches System aus, indem relativ abstrakt eine Codierung von Immanenz und Transzendenz sowie eine entsprechende theologische Selbstbeschreibung entwickelt wird. Gleichzeitig muss die Beziehung der Religion zur Gesellschaft respezifiziert werden (Luhmann 2002). Dies ist nicht allein durch den Glauben an einen Beobachtergott möglich. Anhand von Religion muss es möglich sein, Handlungen zu koordinieren und vor allem muss Religion, um sich gegenüber bestehenden Strukturen durchzusetzen, überzeugend kommuniziert werden. Dies kann der Religion in einer vormodernen Gesellschaft gelingen, wenn sie ihren Code mit einer effektiven Zweitcodierung ausstattet.⁷⁷ Den Rahmen der vereinheitlichenden »religiösen« Bezugnahme auf Gesellschaft bildete für den Islam die Scharia.

Dass sich die Religion Hilfe bei der Scharia als einer umfassenden Zweitcodierung sucht, liegt nahe, weil durch die Position göttlicher Allwissenheit sich die Frage menschlicher Verantwortung vor dieser Instanz geradezu aufdrängt. Es muss Angesicht der Personalisierung Gottes entschieden werden, »ob ein bestimmtes Handeln dem Willen Gottes entspricht oder nicht, seelenheilsgünstig ist oder nicht, die Ahnen erzürnt oder nicht« (Luhmann 2002: 102). Bei der Bewertung ist kein Handeln ausgenommen, sondern jedes Handeln kann und sollte daraufhin befragt werden, ob es zum einen oder anderen Ausgang führen kann.

Der religiöse Code Transzendenz/Immanenz bekommt somit eine Zweitfassung, die unterscheidet zwischen den Handlungsmöglichkeiten des Heils und der Verdammnis. Anhand der Scharia kann geleistet werden, was durch den beobachtenden Gott und die Vollentwicklung einer religiösen Codierung als Problemstellung vorgegeben wurde: Alles Handeln und Erleben kann daraufhin überprüft werden, ob es im Einklang und im Sinne der Transzendenz ist. Es ist

⁷⁷ Zur Unterscheidung von Erst- und Zweitcodierungen – mit denen der »positive Wert nochmals dupliziert« wird – siehe auch Luhmann (1998: 367).

demnach die Codierung von Handlungen, die zu einer Etablierung und lebensnahen Umsetzung der Religion beiträgt, indem gleichzeitig das Problem der Verantwortung vor Gott und Lösungsangebote für dieses Problem angeboten werden.

Die Scharia ist eine religiöse Zweitcodierung, die in der vormodernen Gesellschaft allerdings eine Kombination aus zunächst noch nicht strikt zweiwertiger Totalisierung bei gleichzeitiger Bezugnahme auf dritte, religionsfremde Programme realisiert.⁷⁸ Das Klassifizieren von Handlungen durch die Scharia in der vormodernen Gesellschaft darf nicht mit Recht, Moral, Religion oder Politik in unserem heutigen Verständnis gleichgesetzt werden, wie dies in den aktuellen Diskussionen um den Islam so oft der Fall ist. Scharia war mehr als Recht, das in einem abstrakten Sinne Grenzen für »Verhalten« absteckt und politisch von einem islamischen Staat bzw. Reich kontrolliert wurde.⁷⁹ Scharia war aber auch mehr als Religion in unserem heutigen Sinne. Schon die klassische islamwissenschaftliche Auffassung sieht die Scharia im Sinne einer den ganzen Lebensvollzug umfassenden Pflichtenlehre. So gehen schon die frühen Studien – Anfang des 20. Jahrhunderts – von Hurgronje und Goldziher davon aus, Scharia sei ein System religiöser Pflichten, welches nicht nur kultische Handlungen umfasst, sondern auch politische, moralische und rechtliche Kategorien integriert (Deontologie) (Johansen 1999b: 45).⁸⁰ Neuere Arbeiten (vgl. Mitchell 1988; Mayer 1990; Brown 1997; Messick 1993) sehen Scharia vor allem im Sinne eines »totalisierenden Diskurses«, der alle Bereiche durchdrang und sich nicht nur auf öffentliche Verhaltensmaßregeln beschränkte.⁸¹

Durch den Einheitscharakter der Scharia erübrigt sich allerdings nicht alle weitere Differenzierung. Codierungen von Funktionssystemen haben, wie unter

78 Zur Unterscheidung von Code und Programm in Bezug auf den Islam siehe vor allem Beyer (2006: 90): »Programmes, far from settling the issue of what constitutes the religions, are actually a name for their ongoing construction and therefore of the need constantly to reproduce them as religions.«

79 »Caution must be attached to the conventional gloss for the shari'a as ›Islamic law‹. The shari'a is better characterized, to adapt a phrase from Marcel Mauss, as a type of ›total‹ discourse, wherein all kinds of institutions find simultaneous expression: religious, legal, moral and economic« (Messick 1993: 3).

80 In Bezug auf die klassischen Ansätze von Hurgronje und Goldziher schreibt Johansen (1999b: 45): »The concept of the fiqh as a system of duties excludes the notions of rights; the fact that the legal norms are neither separated from the liturgical acts nor from the revelation seems to deny the differentiation between law, religion, cult and ethics.«

81 Diese Arbeiten, aber auch die von islamischen Wissenschaftlern wie Masud (2007) zur Scharia bemühen sich mit einer ganz anderen Stoßrichtung, die Bedeutung der Scharia von ihrer politisch-rechtlichen Funktion abzurücken und sie gewissermaßen in einer »reinen« religiös-diskursiven Funktion zu verstehen. In eine ähnliche Richtung geht auch der Vorschlag von Asad (1986), der den islamischen Diskurs als Ringen um die richtige Anwendung der Unterscheidung zwischen halal/haram beschreibt.

1.3 entwickelt wurde, immer die Eigenschaft eines Blickwinkels totalisierter Weltbeobachtung. Bei der durch die vormoderne Scharia angebotenen Bewertung handelt es sich jedoch nicht um eine nur zweiwertige und damit totalisierende Unterscheidung. Zwischen den Bereichen des Heils (halal) und der Verdammnis (haram) befinden sich drei Kategorien, die nicht eindeutig sind. Scharia orientiert sich an der unterscheidenden Klassifizierung von Handlungen durch mehrere Abstufungen. Sie gleicht dabei zunächst einer Skala: erlaubt (halal), notwendig (wajib), empfohlen (mandub), misbilligt (makruh), verboten (haram), und neutral (mubah) (Roy 2010: 55).

Roy spricht in Bezug auf diese Skala von einer »Grauzone« des Religiösen (Roy 2010: 55). Wenn man davon ausgeht, dass in der islamischen »Rechtswissenschaft« (*fiqh*) Recht, Ethik und Orthopraxie zusammenfällt, darf man nicht übersehen, mit welchen Unterscheidungen andererseits innerhalb der Scharia zwischen den einzelnen Bereichen und »Grauzonen« differenziert werden konnte und welche dritten Werte bei der Anwendung der Scharia, also bei der Klassifikation von Handlungen anhand einer Skala, ins Spiel kommen konnten. Nur so wird man der Annahme der »Gemengelage« gerecht. Es scheint angemessener davon auszugehen, dass auch die »islamische Gesellschaft« nicht nur von religiöser Pflicht dominiert wurde, sondern dass auch hier natürlich zwischen verschiedenen Bereichen differenziert werden musste, einfach deshalb, weil es die Anforderungen einer komplexer werdenden Gesellschaft nicht anders erlaubten.

Es ist deshalb sinnvoll zu fragen, wie die Anfänge eigenständiger Funktionssystementwicklung durch die Scharia wieder gesellschaftlich integriert wurden und herauszuarbeiten, wie die Ausdifferenzierung der Religion sich an einer nicht funktional differenzierten Umwelt orientieren musste.

Es ist außerdem nur schwer vorstellbar, dass unter vormodernen Verhältnissen eine reale Einheitlichkeit in der Anwendung von Klassifikationen existierte, welche die großen regionalen Differenzen der Umma oder des *dar al-islam* unbeachtet lassen konnte. So ist es zweitens sinnvoll zu fragen, wie es im Gegensatz zu einer relativen Einheitlichkeit des Codes oder der Skala, zu einer starken Situationsgebundenheit und Regionalisierung seiner Programmierung kommen konnte (klassisch hierzu Grunebaum & Abel 1956).

Die folgenden Ausführungen können nur als Beispiele dienen und zeigen, wie komplex und unübersichtlich sich die Situation einer »Gemengelage« gesellschaftlicher Differenzierungsformen im einzelnen darstellen konnte und welche Probleme an die Religion aufgrund ihrer herausragenden Stellung herangetragen wurden. Die Inklusion dritter Werte bildete ein äußerst komplexes Gefüge, dessen Einzelheiten sich hier nicht darstellen lassen, welches sich aber auch nicht

zufällig und chaotisch vollzog, wie der Blick der Moderne im Nachhinein behauptete.

Es lässt sich stattdessen bei der »Gemengelage« verschiedener gesellschaftlicher Differenzierungsformen von einer Problemkonstellation sprechen, die immer wieder durch kreative Kombinationen verdeckt und gelöst wurde. Drei aufeinander bezogene Faktoren sind für die Problemkonstellation entscheidend: Die oben erwähnte Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems anhand eines »faszinierenden und den Lebenssinn bestimmenden« Funktionskontextes, der durch den religiösen Code eröffnete Kontingenzraum und die Notwendigkeit, diesen Kontingenzraum durch Programmierung einzuschränken. Dieser Spur soll hier gefolgt werden, mit einigen wichtigen Ergänzungen und Einschränkungen.

In einem ersten Schritt geht es um die Beziehung der Scharia zu einem sich ausdifferenzierenden Funktionskontext. Die Analyse wird konzentriert auf das Verhältnis Religion und Politik. Hier steht nicht so sehr das Verhältnis von Code und Programm im Mittelpunkt, sondern die Beziehung unterschiedlicher Funktionssystemcodes, in diesem Falle die Legitimierung des Politischen (Macht/Machtunterlegenheit) durch einen Schutzauftrag für die Religion. Das Verhältnis der einzelnen Bereiche zeigt sich dabei nicht in der Form einer Differenzlosigkeit, sondern in Form einer »Inklusionshierarchie« (Stichweh 1991).⁸² Mit Inklusionshierarchie ist im Sinne von Stichweh gemeint, dass im Gegensatz zu einer Exklusionshierarchie »Systeme oder Einheiten, die eine bestimmte Systemebene definieren, gleichzeitig auch noch auf höheren Systemebenen vorkommen können, ohne daß sie hier definierende Bestandteile wären« (Stichweh 1991: 112). Für das Verhältnis von Religion und Politik heißt dies, dass die Politik

82 Dies zeigt sich auch bei der Konfrontation der Scharia mit dem Stammesrecht. Ein zentrales Thema des vormodernen Islam ist die Regelung der Beziehung der neuen islamischen Scharia zu den etablierten Vorstellungen der segmentären Gesellschaft auf der arabischen Halbinsel. Der Islam richtet sich explizit gegen die vorhandenen Strukturen der Stammesgesellschaft, entwirft aber gleichzeitig Mechanismen der Anpassung, Inkorporation und Islamisierung bestehender Vorstellungen. Diese beispielsweise von Schacht (1964) beschriebenen Mechanismen mildern den Konflikt mit der bestehenden Gesellschaftsordnung ab und helfen gleichzeitig durch die Islamisierung bestehender Praktiken, die neue Religion zu etablieren.

Ähnliche Überlegungen ließen sich anstellen über die Verschränkung des Rechtssystems mit der Notwendigkeit eine funktionierende Basis des rechtlichen Verkehrs zu schaffen, diese jedoch wiederum an die islamische Moral zu binden. Die berühmten »Umgehungs-geschäfte«, bei denen das Zinsverbot durch komplizierte Transaktionen umgangen wurde, um wirtschaftliche Rationalität mit religiöser Codierung zu verbinden, sind dafür ein eindruckliches und heute noch aktuelles Beispiel.

Schacht (1935) und im Anschluss daran Johansen (1999b) haben dies auch für den Bereich der Verschränkung und Differenzierung von Recht und Moral innerhalb der Scharia aufgezeigt.

sich nicht durch die Rejektion des religiösen Codes konstituiert, sondern sich in dessen »Grauzonen« (Roy) gleichsam »einnistet«.

Dabei fällt es sicherlich schwer, dem gesamten Zeitraum des vormodernen Islam gerecht zu werden. Es soll nicht der Eindruck entstehen, hier würde es sich um eine geschichtslose Vorzeit handeln. Im Folgenden sollen anhand der hier erarbeiteten und schon streng reduzierten Kriterien allerdings einige Reibungspunkte innerhalb des sunnitischen Islam aufgezeigt werden, die in verschiedenen Konstellationen immer wieder auftauchten.

Der zweite Abschnitt wechselt argumentativ auf eine andere Ebene. Jetzt ist nicht mehr die »Inklusionshierarchie« der Scharia das Thema, sondern die Frage, wie die Klassifikation von Handlungen durch die Scharia prozessiert wurde. Es ist ein argumentativer Wechsel von der Ebene der Funktionsdifferenzierung auf die Ebene der Sozialdifferenzierung und der Programmierung. Während die Beziehung der Scharia zu anderen Funktionskontexten einen klaren Bezug zur Ebene des Gesellschaftssystems aufweist, spielt sich die zweite hier behandelte Dimension auf der Ebene der Sozialdifferenzierung innerhalb des »Funktionssystems« ab. Wir unterscheiden demnach nicht mehr die Hierarchie unterschiedlicher Funktionskontexte, sondern die »Verschachtelungsverhältnisse« von Funktionssystemen/Interaktion und damit auch die an Personen, Rollen und Programme gerichteten Erwartungszusammenhänge. So lässt sich Anschluss an die Frage gewinnen, wie und von wem Scharia in lokalen Kontexten »gemacht« wurde. Es wird davon ausgegangen, dass spezifisch vormoderne Strukturen existierten, die das Umschalten zwischen »universalism/particularism« (Lapidus 2001) leisten konnten.

2.2 Religion und Politik

Zu den Zeiten Mohammeds (570- 632) und den auf ihn folgenden vier (rechtgeleiteten) Kalifen⁸³ kann noch von einer relativen Einheit der politischen Führung und der religiösen Autorität ausgegangen werden. Nach dem zunehmenden Zerfall dieser Einheit, bedingt auch durch die Entstehung der Schia, wird das Politische legitimierungsbedürftig. Die politischen Einheiten, die sich nach diesem Zerfallsprozess konsolidierten, lassen sich als sogenannte »alte Reiche« be-

83 Die »Rechtgeleiteten« – Abdallah Abu Bakr, Schwiegervater Mohammeds 632–634, Umar ibn al-Chattab, Schwiegervater Mohammeds 634–644, Uthman ibn Affan, Schwiegersohn Mohammeds 644–656, Ali ibn Abi Talib, Schwiegersohn und Vetter Mohammeds 656–661 – haben eine besondere Bedeutung: »Sie waren enge Weggefährten Mohammeds und hatten aus dem Munde des Propheten noch die authentische Auslegung der von Gott empfangenen Botschaft empfangen dürfen« (Hartmann 2011: 31).

zeichnen.⁸⁴ Obwohl sie wieder übergreifende Einheiten bildeten, war ein bestimmendes Merkmal dieser »alten Reiche« die unvollständige Durchdringung der Gesellschaft mit Politik. Teilbereiche des straffen herrschaftlichen Regierens in den Zentren bestanden neben Bereichen der völligen Abwesenheit im strengen Sinne politischer Autoritäten in der Peripherie.⁸⁵ Der Ausdifferenzierung eines politischen Systems sind deshalb enge Grenzen gesetzt. Es bestanden Bereiche, in denen äußerst effektiv herrscherlich »regiert« und Steuern eingetrieben wurde, neben Regionen, die sich nicht kontrollieren ließen oder die mangels ökonomischer Anreize außen vor gelassen wurden (Krämer 2005).⁸⁶

Politik, wie sie von den islamischen Machthabern (Kalifen oder Sultane) betrieben werden konnte, beschränkte sich auf basale Funktionen. Dazu gehörten »die politische Entscheidung über Krieg und Frieden, der Schutz der Grenzen, die Überwachung der öffentlichen Plätze und Verbindungswege, die Steuereinzahlung und die Verfolgung von Straftaten, die in den Doktrinen der islamischen Juristen nicht qualifiziert sind« (Johansen 2002). Dem Reich wurde demnach ein Bereich des spezifisch Politischen überlassen. Wie stand dieses Politische zum Religiösen?

84 Die These, die von Globalhistorikern wie Bayly (2008) bestätigt wird, ist, dass es sich bei dieser Form der Differenzierung von Politik um eine Konstellation handelt, die später überall auf der Welt in ähnlicher Weise anzutreffen war. Christopher A. Bayly hebt hervor, dass in allen großen Reichen, seien dies die chinesische Qing Dynastie (ca. 1644-1911), das osmanische Reich (ca. 1326-1922), die Safawiden (ca. 1501-1736) oder die Moguln (1526-1858) ähnliche Strukturmuster zu finden sind.

85 Die funktionale Bestimmung der Politik liegt im »Bereithalten der Kapazitäten zu kollektiv bindenden Entscheidungen« (Luhmann 2000a: 84). Ein Kernbestandteil dieser Kapazität ist die Herausbildung einer ausreichend überzeugenden Drohmacht, die im günstigsten Fall den Einsatz von Gewalt antizipieren lässt und damit ein Befolgen der politischen Entscheidungen wahrscheinlicher macht, als deren Nicht-Befolgung.

86 Die politische Autorität des Kalifen oder Sultan konnte nicht in dieser Weise auf Dauer gestellt werden. Die politische Macht blieb immer prekär. Stämme und Dorfgemeinschaften sowie lokale Eliten hatten weitreichende politische Autonomie. Letztlich beruhte jede zentrale Macht auf »lokalen Eliten« und »sich selbst regierenden Gemeinschaften«. Bei der Macht des vormodernen Staates handelte es sich um ein Aushandlungsprozess, ein Feilschen (Bayly 2008), mit seinen Untertanen und lokalen Machthabern. Der Machthaber konnte sich dabei nur sehr bedingt auf eine Drohmacht berufen. Die Macht des Kalifen musste immer wieder aufs neue ausgehandelt und gegenüber lokalen Privilegien und Gerichtsbarkeiten erstritten werden.

Die Ausdifferenzierung der Politik fand ihre Grenze im Primat traditioneller gesellschaftlicher Differenzierung und den entsprechenden sozialen Systemen von Stämmen, Familien und lokalen Gemeinschaften. Krämer (2005: 222) bringt dieses Primat der traditionellen Differenzierungsform auf den Punkt: »Die ›Herde‹ der Untertanen gliederte sich in unzählige lokale Gemeinschaften unterschiedlicher Sprache, Ethnie und Religion, die ihre Autonomie sehr ernst nahmen. Solidarität und Identifikation bezogen sich auf Familie, Clan und soweit relevant den Stamm und darüber hinausgehend auf die eigene Religionsgemeinschaft, Zunft und/oder Wohnort [...]. Vertikale Bindungen hatten im allgemeinen Vorrang vor horizontalen. Das Dorf konnten auch die osmanischen Bürokraten nicht ohne weiteres durchdringen.«

Prophetisches Charisma und politische Autorität sind nicht mehr identisch. Die Herleitung der durch Allah ermächtigten Autorität über Familienzugehörigkeit oder persönlichen Kontakt mit dem Propheten wird zunehmend umstritten und verliert dadurch ihre Selbstverständlichkeit.

Die Problematik politisch-religiöser Autorität wird deutlich, wenn man sich eine die Legitimität islamischer Herrschaft entscheidende Frage genauer betrachtet: Die Frage, ob der Koran auf der Seite der Transzendenz oder der Immanenz zugeordnet werden sollte. Der Koran ist eines der letzten sicheren Hinweise auf den Willen Allahs, der die Nachfolgeregelung Mohammeds offengelassen hatte. Wird der Koran der Transzendenz zugeordnet, stellt er als wörtliche Überlieferung die absolute religiöse Autorität dar, die nicht durch Vertretung oder Übermittlung geschwächt werden kann (vgl. Nagel 1994). Der Koran ist dann ein re-entry der Transzendenz in die Immanenz im unter »1.4 Beobachtung Gottes« entwickelten Sinne.⁸⁷ Auch die politische Herrschaft hätte sich dieser Autorität unterzuordnen, sie wäre dann sozusagen nur eine abgeleitete Funktion. Wird der Koran der Immanenz zugeordnet, d. h. als »geschaffener« verstanden, also nicht als die wörtliche Überlieferung der Worte und des Willens Gottes, würde er religiös-politische Autoritäten neben sich dulden.

Ein Beispiel der politischen Brisanz dieses Problems entwickelt Aslan (2006), in der von der islamischen Überlieferung als »die Prüfung« bezeichneten Begebenheit. »Die Prüfung« ist eine Parabel über einen offenen Machtkampf zwischen dem Politischen und dem Religiösen. Der Abbasiden Kalif al-Mu'tasim (gestorben 842) wollte sich nicht nur damit zufriedengeben, dass seine Herrschaft mit dem abgeleiteten Anspruch legitimiert wurde, dass er im Auftrag Gottes handelte.⁸⁸ Er sah sich selbst als »rechtgeleiteter Führer« und verlangte nicht nur

87 Die durch göttliche Autorität gesetzten Texte sind verschieden konstruiert, im Falle des Islam ist der Koran unveränderlich, weil er Gottes Wort ist. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Koran verweist auf dessen Ursprung als »Rezitation«. Das Medium der islamischen Selbstoffenbarung Gottes ist das gesprochene Wort. Mohammed ist nur das »passive Medium« dieser direkt auf arabisch an die Menschen gerichteten Offenbarung. Damit hat der Koran in seinem Wortlaut einen spezifischen Charakter, denn durch seine Ungeschaffenheit stellt er selbst ein re-entry dar. Diese ist allerdings abgeleitet und stellt streng genommen ein »bloßen Reflex« der Heiligkeit dar. Durch die Rezitation des Koran entsteht eine direkte und dauernde Präsenz des Heiligen. Die Heiligkeit des Koran kann durch Rezitation in mystischen Praktiken als ästhetische Gotteserfahrung erlebt werden. Der Koran ist schön weil er in seiner Eigenschaft als Gottes Wort perfekt ist (vgl. Kermani 2000). Der Koran ist aber noch mehr, denn er bildet als höchste religiöse Autorität die Grundlage einer perfekten moralisch geordneten Gesellschaft.

88 »Der Herrscher als Hirte repräsentierte die Umma vor den Menschen und vor Gott, der als eigentliches Oberhaupt der Umma galt. Dennoch kann hier nicht von Theokratie gesprochen werden, denn weder Kalifat noch ein anderes Amt hatten ein Mandat als autoritative, charismatisch begabte Interpreten und Exekutoren von Gottes Willen« (Richter-Bernburg 2008: 129).

politische, sondern die absolute religiöse Gefolgschaft. Er wollte damit die Legitimität des Kalifatamtes neu definieren und zu diesem Zwecke musste er sich gegen die Auffassung der Ungeschaffenheit des Korans wenden, indem nichts Eindeutiges über die Rolle des Kalifen zu lesen ist. Er tat dies mit den klassischen Mitteln der Inquisition, die alle Rechtsgelehrten dazu zwingen sollte, sich zur Geschaffenheit des Koran zu bekennen. Al-Mu‘tasim scheiterte mit diesem Unternehmen, die Rechtsgelehrten bestanden »die Prüfung«.

Es lässt sich mit Aslan nur spekulieren, was passiert wäre, wenn al-Mu‘tasim sich durchgesetzt hätte.⁸⁹ Das Verhältnis zwischen Religion und Politik hätte sich umgekehrt. Aslan vermutet für diesen Fall: »Der Islam wäre heute eine vollkommen andere Religion. Das Kalifat wäre eine Art Papsttum, die religiöse Autorität zentralistisch im Staat organisiert, und es gäbe eine orthodoxe muslimische Kirche« (Aslan 2006: 164). So ist es nicht gekommen und hier soll aufgezeigt werden, welche Wege stattdessen eingeschlagen wurden.

Bei der auf den Koran bezogenen Scharia handelt es sich nicht um ein von einem Staat gesetztes Recht. Die Rechtsgelehrten hatten die Aufgabe der Betreuung der Scharia, während für den Staat bzw. das Reich offiziell keine Zugriffsmöglichkeit bestand. Die Herrscher konnten Richter ernennen, sie waren aber nicht Gesetzgeber. Die Politik konnte im Bereich der Religion und damit auch im Bereich des Rechts, welches nicht durch »Regierungshandeln« konstituiert wurde, keine Autorität beanspruchen. Scharia war weitestgehend »jurist’s law« (Layish 2004), es wurde von den Rechtsgelehrten selbst entwickelt. Nathan J. Brown betont, wie wenig der Staat Einfluss auf die islamische Rechtswissenschaft (*fiqh*) hatte.

»The institutions and practices associated with the Islamic shari‘a gave states little control over the content of law, the finances of courts, and even the cases brought to court« (Brown 1997: 365).

Die Rechtsgelehrten, nicht die staatlichen Autoritäten, entwickelten die Normen (Ortho-doxie / praxie), welche in den Gerichten durch den teilweise politisch ernannten Kadi Anwendung finden sollten.

»This legal methodology did not leave the political ruler any leeway, except by means of administrative decrees, to control the formulation of the legal norm in spite of all his efforts to the contrary« (Layish 2004: 86).

89 »This would have given the ruler centralized control over law-making and would also have precluded both the proliferation of diverging juristic interpretations of Sharia requirements that followed the death of the Prophet in 632 and the development of the distinctive doctrines of the classical schools of islamic law« (Mayer 1990: 179).

Das Recht hatte insgesamt eine weitaus höhere Unabhängigkeit vom Staat oder genauer gesagt von »den alten Reichen«, wie das ausdifferenzierte Rechtssystem in einer funktional differenzierten Gesellschaft, welches gerade wegen seiner stärkeren Ausdifferenzierung auf andere Funktionssysteme angewiesen ist.

In den Kalifatstheorien der dominanten sunnitischen Tradition fand ein re-entry des politischen Machtbereichs in die religiöse Logik statt. Die Reihenfolge ist hier wichtig, zeigt sie doch, dass eine Differenz weiter entwickelt wurde, die sich seit dem Tode Mohammeds und der rechtgeleiteten Kalifen auftrat. Ayubi betont dieses neu geschaffene Bindeglied zwischen zwei differenten Bereichen:

»Die traditionellen Rechtsgelehrten hatten zwischen Politik und Religion ein Bindeglied geschmiedet, indem sie politischer Macht religiöse Legitimität verliehen« (Ayubi 2002: 14).

Roy expliziert das »Bindeglied«, indem er es in der »Grauzone« zwischen den binären Werten von halal und haram einordnet. Es wurde schon erwähnt, dass es sich bei Scharia eben nicht um eine totalisierende, zweiwertige Codierung handelt, sondern um eine Skala die bis zu 7 Werte umfasst. Darauf bezieht sich Roy, wenn er feststellt:

»Das Profane ist dort in der Grauzone zwischen halal und haram angesiedelt: mandub (empfohlen), makruh (nicht empfohlen) und vor allem mubah (neutral), drei Kategorien, die keine echte positive Definition haben und sich der religiösen Norm entziehen. Das Säkulare im Islam ist der Bereich der Autonomie des Politischen und des Gewohnheitsrechts, auch wenn die Rechtsgelehrten die Neigung haben, die Autonomie zu bestreiten oder zu begrenzen, die sich trotzdem behauptet« (Roy 2010: 55f.).

Die oben skizzierten politischen Eingriffe und Kompetenzen verliefen in dieser »Grauzone« unter dem Stichwort der »Verwaltung« und nicht des durch die Scharia besetzten Rechtsbegriffes. »Politische Regulierungsmaßnahmen« (*siyasa*) (Johansen 2002) werden von Schacht als »policy« interpretiert, sie umfassen die ganze administrative Justiz, welche durch den Machthaber und seine politischen Agenten ausgeübt wurde. Beispielsweise in Fragen des Strafrechts übernahm zunehmend die Zentralgewalt die Rechtssprechung durch die Etablierung einer eigenen Gerichtsbarkeit (*mutazalim*), nicht in den anderen Bereichen des Rechtes, welche ausdrücklich durch die Scharia abgedeckt wurden (vgl. Schacht 1964). Dies lag auch daran, dass sich die Anwendung, der von der Scharia geforderten Verfahrensregeln, im Strafrecht als nicht praktikabel erwiesen. Die Politik deckte damit sozusagen einen »blinden Fleck« der Scharia ab.

Den politischen Regulierungsmaßnahmen musste zwar gehorcht werden, aber es musste nicht an deren Richtigkeit und religiöse Verbindlichkeit geglaubt

werden. Es ist also zunächst eine grundsätzliche Trennung der Zuständigkeit der Scharia und der Verwaltung (Politik) in Rechnung zu stellen. Die Macht der Machthaber wurde als Macht anerkannt, jedoch nur auf der Basis der Notwendigkeit politischer Regulierungsmaßnahmen, nicht aufgrund deren religiöser Wahrheit.⁹⁰ Politische Regulierungsmaßnahmen hatten nie per se einen transzendenten Status, sie standen denen zu, »die Befehlsgewalt besitzen«.⁹¹

Die Politik, »Besitzer der Befehlsgewalt« hatte in diesem Sinne keine religiöse Autorität, sondern sie hatte dieser zu dienen und sie zu schützen.⁹² Diese scheinbar paradoxe Situation ergibt sich für den sunnitischen Islam durch das oben erwähnte religiös begründete re-entry der politischen Funktion in die religiöse Logik. Die relative Eigenständigkeit des Politischen wurde religiös legitimiert. Für diese Differenzierung wurde (und wird) vor allem auf die Sure 4/59 verwiesen:

»Ihr Gläubigen! Gehorchet Allah und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Allah und den Gesandten, wenn (anders) ihr an Allah und den jüngsten Tag glaubt! So ist es am besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang« zitiert nach der Übersetzung von Paret (2007: 66).

Aus dieser Konstellation ergaben sich einige Fallstricke, die, wenn man sie im Licht der oben angesprochenen zentralen Funktion Religion betrachtet, die Notwendigkeit verdeutlichen, den religiösen Code mit der politischen Wirklichkeit zu »verunreinigen«.

Es gab beispielsweise einen »Trick«, wie sich das Politische und das Religiöse vermengten. Schacht weist darauf hin, dass durch den Schutzauftrag der Herrscher im gewissen Sinne durch die Hintertüre auch im Sinne eines Gesetzgebers handeln konnte. Er musste dann behaupten, dass seine Erlasse letztlich der Ausweitung und dem Schutze der Scharia dienen würden.⁹³

90 »Solange diese sich nicht offen von der Religion oder der Pflicht zu ihrer Verteidigung los-sagte oder die Untertanen an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten hinderte, behielt sie als Ordnungsinstanz nach innen und außen Macht und Gehorsamsanspruch. Mehr noch, selbst extremste Willkürherrschaft wurde im Sinne einer Verhinderung von Anarchie und Anomie theoretisch akzeptabel und im Umkehrschluss Rebellion als Verursacher dieser Mißstände delegitimiert« (Richter-Bernburg 2008: 131).

91 »Diese ›politischen Regulierungsmassnahmen‹ (*siyasa*) sind jederzeit veränderlich und ausschliesslich funktional legitimierbar. Ihr Geltungsanspruch überdauert nur dann den Herrscher, der sie erlassen hat, wenn sein Nachfolger sie bekräftigt. Die Mitglieder des politischen Gemeinwesens sind verpflichtet, diesen Regulierungsmassnahmen zu gehorchen, aber nicht dazu, an ihre Richtigkeit oder ihre religiöse Verbindlichkeit zu glauben« (Johansen 2002).

92 »In the Muslim imagination, the ummah lives under a divine law whose protector is the ummah itself. The temporal political authority is neither a source nor guarantee of the law. Its legitimacy is recognized so long as it guarantees the preservation and expansion of religion« (Hassan: 313).

»The caliphs and the other secular rulers often had the occasion to legislate, but they used to call it ›administration‹ and maintained the fiction that their regulations served only to apply, to supplement, and to enforce the sacred law and were well within the competence of the political authority« (Schacht 1955: 76).

Eine weitere Methode, die Legitimation bei gleichzeitiger Beschränkung des Politischen durch die Religion zu umgehen, lag darin, dass der Kalif selbst als ein Religionsgelehrter Anerkennung suchte. Seine auf dieser Basis gefällten Urteile waren dann nicht in dem oben genannten Sinne als Administration zu sehen, sondern als eine Rechtsmeinung in einem Diskurs religiöser Gelehrsamkeit (Schacht 1955: 75).

Hier eröffnet sich die Möglichkeit der Sonderentwicklungen wie in Marokko. Geertz (1988) etwa hat aufgezeigt, wie scheinbar gegensätzliche Positionen, wie das Prinzip des rein durch religiöse Virtuosität erworbenen persönlichen Charisma und das stratifikatorische Prinzip der dynastischen Vererbung von Autorität, im traditionellen Islam Marokkos ohne Widerspruch zu einer »Vererbung des Charisma« kombiniert werden konnte.

Zu denken ist auch an die schiitische Konstruktion politischer Autorität, die von einer Entrückung des wahren politisch-religiösen Herrschers ausgeht und für die weltliche Macht legitim ist, weil sie eine Übergangslösung bis zu dessen Wiederkehr darstellt. Dies ist eine ganz andere Konstruktion wie jene, die sich in der sunnitischen Variante finden lässt. Es sollte klar werden, dass sie die Antwort auf sehr ähnlich geartete Probleme ist. Immer geht es um die Re-Integration teilweise widerstrebender Logiken gesellschaftlicher Differenzierung von Politik in eine übergreifende religiöse Logik.

Cornell schließt aus der oben erläuterten Konstruktion, dass die Religion eine Art Schutzfunktion gegenüber despotischer Herrschaft ausüben konnte. Cornell sieht diese Beziehung sehr idealistisch, wenn er sie wie folgt beschreibt:

»Acting as a bulwark against the state and its corruption were the men of knowledge, who upheld the moral values of Islam and protected the people from the excesses of rulers« (Cornell 2005: 41).

Realistischer scheint eine Einschätzung, die auch die andere Seite dieser Inanspruchnahme in Rechnung stellt. Diese bestand in einem Wechselspiel und einer »Partnerschaft« zwischen politischer Macht und religiösem Wissen. Cornell beschreibt dies als »morality play« mit dem Sultan als »possessor of power« und dem *alim* (oder im Plural Ulema) als »possessor of knowledge« (Cornell 2005:

93 Siehe auch Moaddel (2005: 27): »This secular politics was thought to be Islamic to the extent that the ruler defended the faith and maintained an alliance with the ulama and sought and implemented their advice.«

40). Dies konnte, wie Hunter & Gopin (1998: 23) bemerkt, einerseits auf eine Legitimierung, andererseits auch auf eine Delegitimierung und Begrenzung der politischen Macht hinauslaufen. Aus dieser Konstellation des »morality play« ergab sich natürlich ein weites Feld der Möglichkeiten der Kooperation, Kooptation und der »Gemengelage« oder – wie wir heute sagen würden – der Korruption der religiösen Eliten (Moaddel 2005: 35). Es entstand ein religiöses Establishment, welches zwar formal unabhängig, aber dem jeweiligen Herrscher gewogen war. So hatte die Politik weitgehend freie Hand und wurde in den meisten Fällen nicht durch die Religion »unterbrochen«. Es bestanden gleichwohl auch klare Grenzen, die einer weiteren Ausdifferenzierung eines politischen Systems im Wege standen.

Wenn das Politische religiös legitimiert wurde, wie legitimierte sich dann demgegenüber religiöses Wissen, ein Wissen um die richtige Einteilung von guten, heilsrelevanten und schlechten Handlungen? Wenn der Koran die höchste Autorität auf Erden darstellt, wie ist es dann möglich, legitimes Wissen über die Scharia zu generieren? Diese schon von Asad (1986) aufgeworfenen Fragen nach der soziologischen Produktion religiöser Autorität und Orthodoxie/Orthopraxie soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.

2.3 Herstellung von »lokalen Orthodoxien«

2.3.1 *Heilige Urtexte und Interpretationen*

Der Koran stellt in der sunnitischen Schrifttradition die höchste religiöse Autorität dar. Es gibt auch innerhalb des Islam verschiedene Wege religiöse Autorität zu erlangen, so etwa der Weg des Sufismus. Neben den sufischen Autoritäten etablierte sich eine Tradition der Textauslegung, die es Personen ermöglichte, durch den Anschluss an diese Traditionen, angemessene Klassifikationen von Handlungen zu leisten. So entstand einerseits eine »imaginäre« Einheit durch den Bezug auf die in jedem Fall gültige Codierung der Scharia, andererseits war durch personale Autorität und einen wechselnden Textkorpus, eine größtmögliche Einbettung »in die Besonderheiten der Anwesenheitszusammenhänge« (Giddens 1995: 32) möglich. Jede religiöse Autorität im Sinne der Schrifttradition kann allerdings nur von der Autorität des Koran abgeleitet werden. Gellner macht einen scharfen Gegensatz auf, zwischen Schriftgläubigkeit und mystischer Autorität.

»Im Islam ist es die Haupttradition, die egalitär, schriftgläubig, ohne hierarchische Gliederung oder förmliche Führung oder Organisation, puritanisch und sittenstreng ist, wohingegen es die in ihrer Rechtgläubigkeit zweifelhaften Randbewegungen sind, die innerlich aufgespalten, ritualistisch, hierarchisch gegliedert, ekstatisch und tief in die örtlichen politischen Verhältnisse verwickelt bzw. durch sie kompromittiert sind« (Gellner 1992: 128).

Wie von islamwissenschaftlicher Seite kritisiert, war in der Realität dieser Antagonismus vielleicht nicht in dieser Schärfe aufzufinden; Gellners Unterscheidung zwischen den zwei unterschiedlichen Organisationsweisen der Tradition ergibt einen für das Weitere sehr nützlichen und instruktiven Hinweis. Wie lässt sich die von Gellner in den Raum gestellte Diagnose erklären?

Die Konstruktion religiöser Autorität in der islamischen »Haupttradition« (Gellner) beruht auf der grundsätzlichen Problematik, dass Offenbarungen im Allgemeinen die Eigenschaft haben, nur als »Ereignis, als momenthaftes, unwiederholbares Geschehen« (Luhmann) begriffen werden zu können. Es wäre schwer, sich auf eine »Daueroffenbarung« einstellen zu müssen.⁹⁴ Obwohl das offenbarte Wissen der Scharia theoretisch unveränderlich ist, und die Einführung von Neuerungen (*bid'a*) als eine negative Erscheinung angesehen wird, entsteht aufgrund der Einmaligkeit und deshalb letztlich Situationsgebundenheit der Offenbarung ein großer Interpretationsbedarf. Der Koran ist kein Gesetzestext, in dem sich eine Zusammenstellung eindeutig zu befolgender Paragraphen finden würde, der Koran ist oft uneindeutig und widersprüchlich. Es entstehen zudem immer neue, durch den Koran nicht definierte Situationen und Fragen. Obwohl Scharia nicht von Menschen gesetzt ist, sondern von Gott offenbart, ist ausgehend von der höchsten Autorität des Koran eine Interpretationsleistung erforderlich.

Der erste Schritt zur Beantwortung der Frage nach religiöser Autorität ist deshalb: Wie lässt sich eine auf den Koran Bezug nehmende Interpretationsleistung religiös legitimieren? Wie steht die Interpretation zur Offenbarung? Wie wird das Faktum der Interpretation und der Neuerung verdeckt?

Die Aufgabe, die einmal gegebene Offenbarung auf aktuell gegebene Ereignisse zu beziehen und einen Interpretationsprozess anzuleiten, hat nicht die Politik, sondern die islamische Wissenschaft des *fiqh*. Sie unterscheidet sich in ihrem Ansatz elementar von der Theologie und der Mystik, indem sie versucht alles menschliche Handeln⁹⁵ mit den transzendenten Normen abzugleichen.⁹⁶

94 »Es wäre schwierig zu verkraften, wenn Gott in der Fülle seiner Möglichkeiten ständig Neues verkünden, wenn er die ökologische Lage der Gesellschaft kommentieren oder Sexualverhalten plötzlich anders, als man meinte, beurteilen würde« (Luhmann 2002: 166).

»The theologians had to solve the problem how human acts relate to divine power and knowledge and the fiqh scholars have to subject human behavior to the ethical and legal norms which they derive from the revelation« (Johansen 1999b: 12).

In der Islamwissenschaft wird *fiqh* auch oft als eine Art Rechtswissenschaft bezeichnet. Diese Bezeichnung ist teilweise irreführend, ging es doch bei der Auslegung der Scharia um mehr als um Recht in unserem heutigen Sinne. Der spezifische Charakter von Scharia wurde unter 2.1 schon angesprochen. *Fiqh* soll hier deshalb in erster Linie als Textwissenschaft zur Geltung kommen, welche versucht die »Beziehung zwischen Worten und ihrer Bedeutung« zu ergründen (Ayubi 2002: 25). Die Prämissen, der aus dieser Annahme entstehenden Wissenschaft, lassen sich gut verdeutlichen, indem man sie auf das ursprünglich religiöse Schema von Transzendenz und Immanenz rückbezieht.

Fiqh als Lehre der Auslegung orientiert sich an der Unterscheidung zwischen heiligen unveränderlichen Quellen und kontingenten Meinungen oder Interpretationen.

»Neben die Rechtsschöpfung, d. h. nach islamischer Auffassung die Setzung der Rechtsquellen, die, wie bereits hervorgehoben, der menschlichen Tätigkeit entzogen ist und die sich selbst großenteils auf Einzelfälle bezieht, tritt die Interpretation der Rechtsquellen, d. h. in der Hauptsache die Beurteilung weiterer Einzelfälle« (Schacht 1935: 213).

Die ganze Zwiespältigkeit eines religiösen Unterscheidungsgebrauches wird deutlich, wenn die ambivalente Logik der Transzendenz/Immanenz Unterscheidung in Bezug zu ihrer Zweitcodierung vor Augen geführt wird. Detlef Pollack macht die seiner Meinung nach bei Luhmann etwas unterbetonten zwei Möglichkeiten dieser Bezugnahme deutlich: Die Unterscheidung Transzendenz/Immanenz kann nicht nur dazu herangezogen werden, unüberschreitbare Grenzen der Transzendenz festzulegen – wie z. B. bei der immanenten Setzung der transzendenten Quellen der Scharia – sie dient im gleichen Maße dazu, bestehende Wirklichkeit im Lichte der Transzendenz als kontingent erscheinen zu lassen, dies wurde schon anhand der kontingenten aber legitimen Natur politischer Entscheidungen aufgezeigt.

95 Ein Resultat der unter 1.3 beschriebenen Codierung der Religion nach Transzendenz/Immanenz ist die generalisierte Anwendungsmöglichkeit des Codes. »Allem weltimmanent gegebenen Sinn wird ein entsprechender transzendenter Sinn zugeordnet. Alles was ›hier‹ geschieht, kann sich auf einen anderen Sinn beziehen und von daher in veränderter Blickstellung anders gewertet werden« (Luhmann 2005: 22).

96 Was nach Johansen (1999a: 3) nicht heißt, dass ein Rechtsgelehrter kein Mystiker oder Theologe sein konnte: »Whereas the fiqh, is a discipline which derives norms for human acts from the texts of the revelation, theology emphasizes the authority of rational argument in defining God and the universe as objects of belief.«

»Kommt im ersten Fall der Religion die Aufgabe zu, das Unbestimmte in Bestimmtes zu überführen, so im zweiten die, die umgekehrte Transformation zu vollziehen. In beiden Fällen bildet die Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit das Bezugsproblem, so dass prinzipiell beide Transformationen in gleichem Maße möglich sind« (Pollack 2003: 66).

Die Verknüpfung mit der religiösen Unterscheidung von Transzendenz/Immanenz bewirkt also nicht nur eine Stabilisierung, sondern zugleich auch die Möglichkeit der Destabilisierung, also der Kontingentsetzung. Es entsteht ein Wechselspiel zwischen Legitimierung und Delegitimierung aller in den Fokus der Unterscheidung genommenen Handlungen.

Barber Johansen widmet sich dieser Verschränkung von Unveränderlichkeit und Kontingenz unter dem Titel »contingency in a sacred law«, indem er explizit das Verhältnis zwischen heiligen Quellen und deren menschlicher Interpretation untersucht. Johansen (1999b) stellt heraus, dass entgegen der transzendenten Verankerung jede menschliche Interpretation der Quellen mit Kontingenz belastet und demnach fehlbar ist. Während bei den Quellen zunächst eine Anwendung der Unterscheidung im Sinne einer Überführung von Unbestimmtem in Bestimmtes zu verzeichnen ist, läuft die Anwendung im anderen Falle in die entgegengesetzte Richtung, Bestimmtes wird wieder in Kontingenz überführt. Keine Interpretation kann ohne Weiteres für sich beanspruchen, die einzig »richtige« Wahrheit zu besitzen, weil diese Wahrheit nur in der transzendenten Bestimmung gefunden werden kann.

Dies hat weitreichende Folgen für die Relevanz auf dieser Weise generierter religiöser Autorität durch Auslegungskompetenz. Weil Scharia und *fiqh* auf der menschlichen Interpretation heiliger Quellen beruhen, beinhalten sie den von Gellner angedeuteten immanenten Hang zum Pluralismus.⁹⁷ Dieser Pluralismus findet sich in der frühen islamischen Wissenstradition.

»[...]as long as the premiss is accepted that norms have to be derived from the texts of revelation, the interpretation of these texts through fallible human reasoning cannot be restricted. It can only be corrected by way of debate and argument among scholars on the respective value of their arguments and forms of reasoning. The legitimacy of contingent interpretation cannot be put into doubt« (Johansen 1999b: 38).

97 Einen Pluralismus den Luhmann (2002: 166) auch fasziniert an der jüdischen Tradition beobachtet, er sieht im Talmud eine besonders eindrucksvollen Form der entfaltenen Paradoxie: »Im jüdischen Talmud hat man den Ausweg entwickelt, an Hand der Formdifferenz schriftlich/ mündlich die Offenbarung nach Gottes Wille auf beide Kanäle zu leiten: Der Text ist schriftlich für mündliche und damit zukunfts offene, revidierbare Interpretation gegeben.«

So gilt prinzipiell, dass jeder der berechtigt ist, sich auf die heiligen Rechtsquellen zu beziehen, im Rahmen einer eigenen und freien Rechtsdefinition (*ijtihad*) Legitimität für seine Interpretation beanspruchen kann.

Diese Legitimität ist in der Theorie ganz unabhängig von einer organisationalen Einbindung des Interpretierenden, sie stellt sich her durch die Unterscheidung, zwischen Urtext (Koran) und Kommentar (Interpretation). Der Kommentar öffnet den Text. Diese Position ist nicht mit einer konstruktivistischen Auffassung von Wissen zu verwechseln. Grundlage ist immer, dass eine absolute Wahrheit existiert, diese kann nicht in einer bloßen Auflösung in unterschiedliche Perspektiven relativiert werden, sie bildet den steten Bezugspunkt. Man ist hier an die Worte Michel Foucaults zur Funktion des Kommentars erinnert: »Der Kommentar bannt den Zufall des Diskurses [...]« (Foucault 1974). Es kann nicht jeder alles behaupten, jede Behauptung muss auf einen Urtext, in unserem Falle zunächst der Koran, bezogen werden. Der Kommentar ist nach Foucault ein Modus, um Autorität innerhalb eines Diskurses zu legitimieren. Durch den Bezug auf einen anerkannten Urtext kann der jeweilige Ausleger seine eigene Legitimität herausstellen und das je spezifische Urteil in den Kontext eines Urtextes stellen. Zaman macht diese Funktion des Kommentars für den islamischen Kontext deutlich:

»There is a discursive style that commentaries might be said to broadly share – elaborating viewpoints; refuting rival positions (though not necessarily contemporary positions); and situating texts, authors, and communities within a genealogy. It is such things, rather than merely that a text is being expounded by writing another one on its basis, that make commentaries part of a tradition and, conversely, help constitute a tradition through them« (Zaman 2002: 49).

Der Kommentar dient dazu, an einem Primärtext immer wieder anzuschließen und eröffnet dadurch eine Möglichkeit zu sprechen, bzw. einer legitimen Sprecherposition.⁹⁸ Der Kommentar windet sich um ein Paradox des Gesagten und des Nicht-Gesagten. »Er muß [...] zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist« (Foucault 1974: 19). Der Kommentar ist also dem oben eingeführten Wechselspiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit unterworfen. Er versucht eine offene Stelle des Primärtextes zur Bestimmtheit zu bringen, in dem Sinne, in dem der Kommentar Kommentar ist, muss diese Stelle im Primärtext indes eigentlich schon geschlossen worden sein. Es ist also ein Kreisen um schwarze Punkte, die dieses Kreisen möglich machen und damit aber auch dazu

98 Wobei auch wieder Kommentare zu Primärtexten werden können und ihre Funktion eines immer wieder aktualisierbaren Diskurs übernehmen, wie sich unten zeigen wird setzt hier die Entwicklung von Rechtsschulen an.

dienen, Struktur zu schaffen, Anschlüsse zu ermöglichen. Das Neue wird sodann verlagert von dem, was ausgesagt wird, zu den Umständen seiner Wiederholung. Der Begriff der Neuerung wird in islamischer Selbstbeschreibung durch die Behauptung der Offenlegung des ursprünglich Offenbarten ersetzt. Neuerungen (*bid'a*) sind weitestgehend verboten, würde dies doch bedeuten, sich von der ursprünglichen Aussage des Koran zu entfernen und eine eigenständige Setzung von Wissen, Moral oder Recht vorzunehmen.

Mit diesem Verhältnis ist zunächst ein Mechanismus geschaffen, der zu einer Überproduktion von Rechtsmeinungen und Kommentaren führen muss. Diese Position gipfelt in der Doktrin »of ›kull mujtahid musib‹, that is, that each and every mujtahid is correct« (Hallaq 2004). Jeder kompetente Ausleger der Schriften hat nach dieser Auffassung zunächst recht, auch wenn seine Interpretation allen anderen Interpretationen widersprechen sollte.

»All scholars and schools of fiqh share in the same activity: probabel, but fallibel interpretation of infallible texts. The authors can enter in debates and polemics with each other, but they cannot, in principle, deny each other the right to reach different conclusions concerning texts, methods and facts« (Johansen 1999b: 37).

Wenn jede Interpretation der heiligen Rechtsquellen eine letztlich kontingente menschliche und damit immanente Leistung ist, stellt sich die Frage, wie eine Struktur aussehen kann, welche trotzdem so etwas wie die von Asad angenommene lokale Orthopraxie konstituiert. Messick bietet hier einen sehr überzeugenden Erklärungsansatz an: Wissen vermittelt sich durch den Bezug auf »open texts« (Messick 1993), die in einem stetigen Aneignungsprozess reinterpretiert werden. Dadurch entsteht eine komplexe »Schichtung« von Urtexten und Kommentaren, bei denen immer wieder die jeweiligen Positionen wechseln konnten, ein Urtext konnte zu einem Kommentar werden und andersherum.

Die Rolle der Ulema (Wissenden), als Experten der Schriftauslegung, an die man sich in Zweifelsfällen wenden konnte, ja sogar musste, entstand zunächst in der Sammlung der *hadith*. *Hadith* bilden einen ersten Kommentar zu der heiligen Offenbarung des Koran, sie schlüsseln diesen auf und machen ihn für den Alltag

der Muslime brauchbar.⁹⁹ Neben dem Koran etabliert sich die Überlieferung der Handlungen und Aussprüche des Propheten als weitere wichtige Quelle und Urtext der Scharia. Die Technik des Bezuges auf die *sunna* oder Tradition greift dabei eine Figur auf, die schon aus vorislamischen Zeiten bekannt war (Schacht 1964). Die Befolgung der Regeln der Altvorderen galt schon in vorislamischer Zeit als Garant für eine gute Lebensführung. Diese bezog sich auf die Lebensweise der Vorfäter des jeweiligen Stammes, die in ihrem Wirken ein Vorbild auch für die aktuellen Probleme der Gemeinschaft darstellen sollten. In islamischer Lesart wurde diese Konfiguration des Rückgriffes auf Bewährtes nun auf den Propheten bezogen. Eine Grundkonfiguration der Anerkennung der Tradition des Propheten (*sunna*) als Quelle, sowie der ganzen Interpretation des Islam als Gesetzesreligion, ist die Annahme, dass Muhammad, direkt durch Gott geleitet, eine perfekte Gesellschaft errichtet hatte.

»Mohammed und seine Gefährten, die Urgemeinde, gewinnen mit der Herausbildung des Hadith das Ansehen des durch die Heilsbotschaft des Korans geprägten Idealzustandes menschlicher Gesellung, an dem sich alle nachfolgende islamische Wirklichkeit messen lassen muß« (Nagel 2001: 142).

Sie besteht nicht aus einem einzelnen Buch, sondern aus zunächst unzähligen kleinen Geschichten und Aussagen (*hadith*), welche dem Propheten zugeschrieben werden. Die *hadith* haben zunächst die Aufgabe den Handlungsbezug der Offenbarung herzustellen, indem sie exemplarisches Verhalten überliefern und dieses auf Mohammed und seine Gefolgschaft zurechnen.

2.3.2 Lokale Einbettung und »embodiment« von Wissen

Zentral für den vormodernen Islam ist die Unterscheidung zwischen Wissenden/Unwissenden und nicht das Kriterium einer formalen Mitgliedschaft in einer Organisation oder organisationsähnlichen Vereinigung

99 Die Rolle der Ulema als Schriftgelehrte entstand zunächst im Zusammenhang mit dem Sammeln von Berichten über das Wirken Mohammeds (*hadith*) und seiner Urgemeinde. Ich hatte oben schon erwähnt, welche herausragende Bedeutung diese Urgemeinde als Rechtsquelle des Islam einnahm. Die *sunna* des Propheten lag jedoch keineswegs vor. Die neuere Forschung kommt deshalb zugespitzt gesagt zu dem Schluss, Ulema waren demnach zunächst dafür da, eine Tradition des Propheten zu »erschaffen«. Diese Tradition spiegelte dabei viel mehr die schon etablierten Ansichten wieder und nicht so sehr das authentische Wirken von Mohammed. Sie stellen laut Schacht »[...] in Wirklichkeit [aber] lediglich eine Zurückprojizierung der Entwicklung in etwa den beiden ersten Jahrhunderten des Islam mit ihren verschiedenen, einander oft widerstreitenden Tendenzen auf die Urzeit« dar (Schacht 1935: 216). Ein klassischer Fall von »invention of tradition« (Hobsbawm / Ranger), welcher letztlich dazu diente, eine vollständige Anwendbarkeit der religiösen Codierung zu gewährleisten und vor allem Konflikte mit bestehenden Praxen zu entschärfen.

(Mitglied/Nicht-Mitglied).¹⁰⁰ Auf das Fehlen einer solchen, der katholischen Kirche analogen Organisation im Islam haben schon viele hingewiesen. Nicht die Kirche vermittelt den Zugang zum heilsrelevanten Wissen, sondern, so besagt ein bekanntes *hadith*: »the scholars are the heirs of the prophets.« Wobei sich »scholars« als Ulema (singular *alim*) also Wissende übersetzen lässt. Mit der Unterscheidung Wissende/Unwissende ist ein gesellschaftlich zentraler Ort markiert, von dem aus Wissen repräsentativ vertreten und mit entsprechender Autorität kommuniziert werden kann. Es handelt sich um ein Wissen, das sich, wie oben angeführt wurde, über alle Bereiche erstreckte und rechtliche, moralische, politische und rituell-religiöse Komponenten in dem Wissen um die richtige Auslegung der Scharia integrierte.

Ulema (Wissende) gewannen ihre Autorität nicht durch den direkten Bezug auf Transzendenz (wie die Sufis), aber auch nicht durch den freien Gebrauch ihrer Vernunft bei der Konstruktion Gottes (wie die Theologen), sondern durch ihre Charakterisierung als »wissend« in Bezug auf Texte und Textauslegung. Die Unterscheidung zwischen wissend/unwissend wird in einem spezifischen genealogischen Prinzip der Weitergabe von Wissen und dessen »embodiment« (Messick 1993) reproduziert, dies wird im Folgenden skizziert.

Hadith als erste handlungsrelevante Kommentare zum Koran gewinnen ihre Glaubwürdigkeit dadurch, dass sie direktes Zeugnis von den Handlungen, Aussprüchen und Ereignissen um den Propheten Mohammed und seine Gemeinde ablegen. Das Problem bei den größtenteils nach dem Tode Mohammeds entstehenden *hadith* war, ein Bewertungskriterium zu finden, es durfte nicht jeder etwas behaupten, denn es gab einen großen »Überschuss« an *hadith* (Nagel 1994).

Das Problem der Bewertung wurde in die Frage nach der »höchsten Autorität« oder im Falle von *hadith* in die Unterscheidung stärker/schwächer umgewandelt, also in eine Position, die die Geltung der anderen Meinungen nicht im Kern ausschloss und als Häresie markierte. Ein limitierender Faktor der »Produktion« von *hadith* setzt deshalb nicht bei der wissenschaftlichen Unterschei-

100 Die Qualifikation als Ulema ist nicht mit den Theologen aber auch nicht mit den Sufimeistern zu verwechseln. Es muss davon ausgegangen werden, dass es vielfach Überschneidungen gab und einzelne Personen mehrere oder alle Funktionen (Sufi, Theologe und Rechtsgelehrter) ausüben konnten, die Unterscheidung wurde demnach in Bezug auf Personen nicht rigide gehandhabt. Die religiöse Autorität auf der Basis von Wissen im Sinne von Gelehrsamkeit kann nicht mehr grundsätzlich als Gegenpol zum Sufismus gesehen werden, wie es in vielen älteren Arbeiten noch der Fall ist (z. B. Gellner 1992). Krämer & Schmidtke (2006: 9) beschreiben dagegen diese Flexibilität der Rollen: »Some mystics were themselves trained scholars, some were in close contact with the ulama and the political powers that be, others shunned these associations as contrary to their spiritual quest.« Auch deshalb scheint es sinnvoll, das Augenmerk auf die sozialen Systeme zu richten, an denen Personen je nach Kontext partizipieren konnten, ohne durch Vollinklusion an eines der sozialen Systeme gebunden zu sein.

dung wahr / falsch an, sondern bei der Frage, wer als Person am kompetentesten und verlässlichsten für eine Wissensweitergabe und Auslegung angesehen wurde.

Es gilt deshalb, die Berichte möglichst nahe an den transzendent legitimierten »Autor« Mohammed heranzuführen, also im besten Sinne direkte Zeugen des Geschehens benennen zu können. Die Kette der Zeugen wurde in Verbindung mit einem *hadith* jeweils namentlich benannt; nicht ein schriftliches Dokument als solches verbürgte die Authentizität des Überlieferten, sondern die Kette der Genannten mit ihrer Person, mit ihrem guten Ruf und mit ihren eigenen Verbindungen zu anderen Wissenden für die Qualität der *hadith*.

An den *hadith* bildet sich das genealogische Kernprinzip der islamischen Wissenspraxis aus, »authority of this sort relied upon the specification of human links between intellectual generations« (Messick 1993: 15). Als Garant für eine richtige Weitergabe der Quellen diente die in der Interaktion überprüfte moralische Integrität einzelner Personen.¹⁰¹ Messick fasst dies zusammen mit dem Verweis auf die zentrale Redewendung »knowing hadith reports means knowing the men« (Messick 1993: 24).

»As the field of hadith scholarship developed, the essential critical activity was to sift authentic from fabricated reports. Methodological emphasis in this discipline was placed on the close scrutiny of the individual transmitters. Since reports were initially handed down orally, attention was focused on the character and circumstances of the human links in the ›chain‹ (isnad) of transmission« (Messick 1993: 24).

Nicht die Qualität als Text, sondern die »human links« waren entscheidend für die Bewertung eines *hadith*. So entstanden parallel zu den Sammlungen der *hadith* biografische Enzyklopädien »[...] each name reinforces the others in constituting a living and authoritative tradition« (Zaman 2002: 52). Oder wie es Messick ausdrückt, »[...] the initial impetus of such works was to ›know the men‹, enabling the critical assesment of the passage of authoritative knowledge through time« (Messick 1993: 128).

Was sich nach Robinson (1993) in dieser Figur zeigt, ist die Priorität des durch »from person to person transmission« gewonnen Wissens über die schriftliche Kommunikation (Robinson 1993: 238f.). Dies heißt allerdings nicht, dass nicht

101 »Erst durch die unmittelbare Entgegennahme aus dem Munde desjenigen, der seinerseits dank den Gewährsmännern, auf die er sich beruft und die alle ihrerseits auf mündliche Wege den Inhalt der Überlieferung erfahren und veranschaulicht bekommen haben sollen, in der Lage ist, die vermeintliche Prophetenrede und die sie untermalenden Gesten getreu zu verlebendigen, wird die heilwichtige Aussage gegenwärtig und damit auch wirksam; so reicht die prophetische Zeit immer in das Heute hinein, mag sie sich nach Jahren gerechnet auch noch so weit von der Gegenwart entfernt haben« (Nagel 1994: 82).

auf schriftliche Kommunikation und später auch auf die Drucktechnik zurückgegriffen wurde, dies geschah auch in den islamisch geprägten Regionen. Die Schrift hatte jedoch gegenüber dem gesprochenen Wort einen Hilfscharakter, Wissen musste immer durch Verweis auf die Glaubwürdigkeit von Personen abgesichert werden.

»What this means is that to person transmission was at the heart of the transmission of Islamic knowledge. The best way of getting at the truth was to listen to the author himself. Muslim scholars constantly travelled across the Islamic world so that they could receive in person reliable transmission of knowledge« (Robinson 1993: 237).

Dem in Interaktion weitergegebenen Wissen wurde allgemein eine höhere Autorität zuerkannt, wie dem aus »bloßem« Schriftstudium erlangten Wissen. Dieses allgemeine Prinzip lässt sich auf die Weitergabe und Ursprung des Koran beziehen. Der Koran, der islamische Urtext schlechthin, gewinnt seine eigentliche Identität nicht in der Schrift und dem dadurch möglichen zeitlichen und räumlichen Auseinanderziehen der Kommunikation, sondern durch die Rezitation, die persönliche Zeugenschaft und das Auswendiglernen.¹⁰²

Im Kern beruht diese Konstruktion auf der Figur eines ursprünglichen (transzendenten) Autors, der primär durch Sprache präsent gehalten wird. Die Zurechnung autoritativen Wissens auf Personen ging so weit, dass es sich wörtlich in den Personen verkörperte. Messick (1993) geht von einem »embodiment« des Wissens aus. Wissen wird auch durch Personen, deren Körper und Stimme symbolisiert.

Die Initiation des Wissens entwickelt sich um das Urprinzip einer in der Offenbarung gezeigten sprachlichen, stimmlichen Präsenz des Wissens. »Embodiment« wurde hier nicht verstanden im Sinne eines inhaltlichen Verstehens von Texten, sondern im Sinne des Auswendiglernens, der Inkorporation. Auswendiglernen von autoritativen Texten, ist kein Prozess, der sich in der stillen Kammer des Gelehrten vollzieht, sondern der entsprechende Text wird von einem autorisierten (wissenden) Lehrer empfangen. Die auswendig gelernten Texte werden nicht mit dem Kopf, sondern »mit dem Herz gelernt«, gelangen also so in tiefere Schichten des individuellen Körpers. Erst ein sehr langer Weg ermächtigt zu selbstständigem Zugriff auf die Wissensbestände.

Es entwickelten sich spezifische Techniken, mit denen versucht wurde, gerade die Abwesenheit des ursprünglichen Autors in der Interaktion zu kompensieren,

102 Dies hat nach Messick (1993: 22) weitreichende Folgen für die Vorstellungen von Schriftgelehrten und Schrift: »By attending to the revealed Word and recitational (versus read) qualities of the Quran, recent scholarship has begun to revise earlier assumptions about the identity of this sacred text as a book or scripture in the conventional Western sense.«

ihn also präsent zu halten, obwohl die eigentliche Kommunikation auf einer nicht-interaktionellen, schriftbasierten Form beruhte. Die Technik hierfür bestand in einer genealogischen Kette möglichst weit zurück zu den Ursprüngen des Wissens. Wenn ein Schüler sein Wissen nicht aus »erster Hand« bekommen konnte, lag es nahe, sich an jemanden zu wenden, dessen Kette der Überlieferung (*isnad*) am zuverlässigsten eine Beziehung zum Autor des Wissens aufweisen konnte. Es war also auch bei entfernteren Wissensbeständen nicht genügend, einfach auf die Textform des Wissens zurückzugreifen, sondern diese Textform musste über eine persönliche Beziehung vermittelt werden. Der Ausspruch von al-Nahi, einem Gelehrten aus dem Jemen, bringt dieses, die gesamte Wissens- und Kommunikationsordnung durchziehende Prinzip, auf den Punkt. Al-Nahi legitimierte seine Stellung als Wissender mit der Feststellung: »Between me and the author are two men« (Messick 1993: 15).

Am besten trat man mit dem Autor in Interaktion. Nicht zufällig entstand ein ganz eigenes Genre der islamischen Reiseliteratur (Cornell 2005). Als gelehrt konnte der gelten, welcher das »dar-al Islam« in seiner Ausdehnung bereist hatte. Wie sich an den hier schon aufgezeigten Formen der Strukturierung leicht nachvollziehen lässt, beschränkte sich diese Reise nicht nur auf ein Reich, im Sinne eines Herrschaftsgebietes. Wobei vor allem Arabisch als die »lingua franca« der islamischen Welt als grenzkonstituierend angesehen werden kann. Ein weiteres besonders auch für die Reisen entscheidendes Strukturmerkmal ist die *madrassa*, welche nach dem Vorbild der ältesten Lehranstalt, der al-Azhar, in der ganzen »islamischen Welt« gegründet wurden. Das Modell der *madrassa* wurde in den unterschiedlichen Herrschaftsbereichen nicht von offiziellen Staatsorganen verbreitet, sondern weitgehend durch Privatleute der lokalen Elite. Sie bildeten Zentren der Gelehrsamkeit, diese können aber nicht im Sinne einer Organisation gesehen werden.

»Die Mehrheit der Neugründungen waren private, nicht herrscherliche Stiftungen, die von vermögenden Emiren, Höflingen und städtischen Notablen zugunsten bestimmter Gelehrter eingerichtet wurden« (Krämer 2005: 162).

Die Begünstigten der Stiftungen waren einzelne Personen von herausragender Gelehrtheit und Autorität. Ihre Persönlichkeit stand im Mittelpunkt der Wissensvermittlung und nicht die Institution der *madrassa* selbst. Es handelt sich demnach bei diesen Bildungsinstitutionen nicht um »Kaderschmieden der (orthodoxen) Herrschenden« (Krämer 2005: 164), welche das dort gelehrt Wissen bürokratisch kontrollieren konnten. Hinzu kommt noch, dass die Wissensvermittlung über die *madrassa* nur einer der möglichen Wege religiöser Wissensvermittlung

blieb. Es wurde auch weiterhin Koranexegese in den Moscheen unterrichtet und dort, sowie in Privathäusern Rechtsgutachten (Fatwa) erteilt. Krämer formuliert dies wie folgt: »Die Madrasa war und blieb somit ein Ort der Wissensvermittlung unter anderen« (Krämer 2005: 164). Die *madrasa* kann deshalb vor allem als ein privilegierter Ort der Interaktion mit bestimmten, dort anzutreffenden Gelehrten gesehen werden.

Ähnlich wie bei der Bewertung der Qualität eines *hadith* konnte es bei der Interpretation heiliger Urtexte, anders als bei streng genommen theologischen Fragen,¹⁰³ nicht um den grundsätzlichen Ausschluss von Einzelmeinungen in der Form richtig/falsch oder Orthodoxie/Häresie gehen. Für die, anders als bei den *hadith* auch als solche gekennzeichnete, Interpretation heiliger Urtexte, formierten sich als »authorizing tool« (Hallaq) verschiedene Schulen, die auf dem hier erläuterten Prinzip starker / schwacher Genealogien aufbauen.

2.3.3 *Autorisierung durch Schulen*

Das Strukturelement der Schulen fundiert sich auf Gründungspersönlichkeiten, die durch ihre spezifische Auslegung des Koran einen Rahmen für weitere Auslegungen und Weisungen bereitstellten. Joseph Schacht zeichnet einen Prozess nach, bei dem sich zunächst lokale Praxen etablierten, diese jedoch nach einer Weile repersonalisiert, also auf eine gelehrte Gründungspersönlichkeit bezogen wurden. Die Werke dieser Gründerpersönlichkeiten bilden im gewissen Sinne neue Urtexte oder eine Form ursprünglicher Autorenschaft, wie sie schon bei der Tradierung des Koran oder der *hadith* eine große Rolle gespielt hatten. Es findet faktisch eine zunehmende Entfernung von den Urquellen statt, denn die Gründungspersönlichkeiten der Schulen standen nicht mehr in einem direkten Kontakt mit dem Propheten.

Die Rechtsschulen (*madhhab*) beziehen sich zunächst auf eine bestimmte Methodologie, wie mit den Originalquellen umzugehen sei und auf welche Weise sich aus diesen Quellen neues Wissen generieren ließe. Mayer (1990) sieht die

103 Die theologischen Schulen sind nicht in der Lage, die Grenze zwischen Häresie und Orthodoxie zu betreuen. Es wurde angemerkt, dass die Fragen der Theologie im Islam in den Hintergrund traten. Stattdessen geraten Fragen der Orthopraxis, der richtigen Lebensführung und der religiös-moralischen Einordnung gesellschaftlichen Handelns in den Vordergrund. Häresie spielt eine weitaus geringere Rolle als moralisch-religiöse Unterscheidungen zwischen erlaubt-verboten. Über die Gründe nur spekulieren. Eine von Nagel (1994) nahegelegte Interpretation geht davon aus, dass es sich bei der im Vergleich zum Christentum geringeren Bedeutung von Theologie um eine Konfliktvermeidungs- und Befriedungsstrategie handelt. Dies heißt nicht, wie gerade die aktuelle Situation und die Betrachtung der historischen Anfänge des Islam zeigen, dass der Islam nicht theologiefähig ist. Im Sinne der Aussage, dass es sich bei Selbstbeschreibungen um Grenzerfahrungen handelt, ist vor allem in Krisenzeiten von einer Hochkonjunktur der Selbstbeschreibungen auszugehen.

Homogenität der Rechtsschulen zunächst keineswegs in der Befolgung bestimmter Ergebnisse religiöser Rechtsfindung. Eine solche ergebnisorientierte Auslegung steht nach Mayer explizit entgegen der Logik der Institutionen. Orthodoxie innerhalb einer Rechtsschule konstituiert sich für sie vor allem durch die Befolgung einer bestimmten durch den Gründer der Rechtsschule festgelegten Methodologie, wie man sich auf die Ursprungstexte beziehen sollte und was als Quelle transzendenten Wissens gelten konnte.

»What guaranteed the orthodoxy of legal rules in this system was not uniformity of results, a goal that the traditional system did not aim to achieve, but the common use of recognized methods of scholarship and interpretation of the sources« (Mayer 1990: 183).

Durch die Befolgung der Grundsätze der Wissensfindung bezog er sich dabei auf den Gründervater und konstruierte so die Einheit der Rechtsschule.¹⁰⁴

Neben dem interpretierenden Bezug auf die Originalquellen etablierte sich der Mechanismus des Konsenses. Der Konsens in Rechtsfragen sollte nicht nur die Authentizität der beiden anderen Quellen (*hadith* und Koran) und deren richtige Interpretation sichern, sondern stellt darüber hinaus ein »selbständiges Kriterium« (Schacht 1935: 217) dar.¹⁰⁵ Die Bedeutung des Konsens wird auf die Erklärung Muhammads zurückgeführt, gemäß derer seine Gemeinde niemals in einem Irrtum übereinstimmen werde. Diese Rechtsquelle hat laut Schacht ihre vorrangige Funktion darin, bestehende auch vorislamische Praxis zu legitimieren. Sie wird zu der entscheidenden Instanz, wobei zu bemerken ist, dass die Übereinstimmungen der Meinungen nur im Falle eines Konsens zu einer un hinterfragbaren, transzendent legitimierten und damit absolut gültigen Meinung wurde (Zaman 2006). Es kommt also nicht zu Mehrheitsbeschlüssen, bei denen sich die unterlegenen Fraktionen der Meinung der Mehrheit anschließen müssen und die Meinung der Minderheit als Häresie ausgeschlossen wird. Auch hier fin-

104 Abu Hanifa wird eine Form der Argumentation zugeschrieben, die Wahrheit auf einen Analogieschluss (*qiyas*) zurückführt und von der wörtlichen Bedeutung des Koran Abstand nehmen konnte, um dahinterliegende Kausalität zu ergründen. Malik Ibn Anas hebt die Tradition des Propheten (*sunna*) und die lokale Praxis nach dem Koran hervor, die bei der Technik des Analogieschlusses nur als letzte Ressource genutzt wurde. Muhammed al Shafi erweiterte die Bedeutung des Prinzips des Konsens (*ijma*) unter den Juristen. Die Quellen der Shafitischen Rechtsschule waren somit der Koran, Tradition des Propheten, Analogieschluss und das Prinzip des Konsens. Ahmad Ibn Hanbal richtete seine Rechtsschule vor allem gegen das Prinzip des Analogieschlusses, welches er als ungesetzliche Innovation bezeichnete (vgl. auch Schacht 2008; Schacht 1964).

105 Auch hier zeigt sich wieder ein Abgrenzungskriterium zum theologischen Diskurs, »[...] a theologian is not a faqih and his opinion does not count in the consensus of fiqh scholars« (Johansen 1999a: 2).

det sich somit die oben erwähnte Figur einer Hierarchisierung von Wissen ohne klare Ausschließungskriterien.

Neben diesen die Methodologie und die heiligen Quellen der Rechtsfindung betreffenden Grundsätzen etablierte sich durch den Bezug auf den Konsens der Rechtsgelehrten einer Rechtsschule auch eine Literatur der juristischen Einzelfallbewertung, also der Ergebnisse religiöser Rechtsfindung. In diesen Bewertungen oder Entscheidungen muss ein zunächst der reinen Methodologie entgegengesetztes Element gesehen werden, welches bald große Bedeutung bekam und nach der Meinung einiger das Wesen der islamischen Rechtsfindung korrumpierte.

Die Lehre des *fiqh* bildet eine Rangfolge von aufeinander bezogenen Textgattungen aus, welche von den eher abstrakten Offenbarungen, zu praktischen Handbüchern verlaufen. »*Mutun*« als Handbücher können zu einem Ausgangspunkt der Entscheidungsfindung in rechtlichen, politischen oder moralischen Fragen werden und ersetzen damit den direkten Bezug auf die Urtexte der *hadith* und des Koran. Lokale Orthodoxien bilden sich, indem Kommentare zu neuen Urtexten werden und es auf diese Weise zu einer Akkumulation von Wissen kommt.¹⁰⁶

Es entstand eine Art Stoppmechanismus, welcher den immer neuen methodologisch angeleiteten aber »unbefleckten« Rückgriff auf die Originalquellen blockieren sollte. Ab dem zehnten Jahrhundert wurde nämlich der Prozess der islamischen Rechtsfindung als abgeschlossen betrachtet. Das »Tor des *ijtihad*« wurde geschlossen. Mit dem Schließen des »Tor des *ijtihad*« wurde die Akkumulation des Wissens durch die Gelehrten offiziell als abgeschlossen betrachtet. Dies heißt, dass jedes Interpretationswissen nun auf diese klassischen Gelehrten zurückgeführt werden musste. Es reichte nunmehr, einer der vier Schulen zu folgen, wobei diese sich gegenseitig anerkannten.¹⁰⁷ Sie bildeten gemeinsam, auch wenn sie zu unterschiedlichen Ergebnissen kamen die islamische Orthodoxie.¹⁰⁸

106 »About the middle of the 2nd/8th century, groups or circles within the ancient schools of law began to form themselves round individual masters, such as the ›followers of Abū Ḥanīfa‹ within the school of Kūfa, and the ›followers of Mālik‹ within the school of Medina. Several factors favoured this process, and by the middle of the 3rd/9th century the ancient schools of law had transformed themselves into ›personal‹ schools, which perpetuated not the living tradition of a city but the doctrine of a master and of his disciples« (Schacht 2008).

107 »The four Schools, then, are equally covered by ijma, they are all deemed to translate into individual legal rules the will of Allah as expressed in the Koran and in the sunna of the Prophet; their alternative interpretations are all equally valid, their methods of reasoning equally legitimate; in short, they are all equally orthodox« (Schacht 1964: 67).

108 Im Sinne von Asad (1986) war diese aber auf ihre lokale Reproduktion durch entsprechende Autoritäten beschränkt.

Taqlid (Nachfolge einer Rechtsschule) wurde nicht nur von westlichen Wissenschaftlern, sondern auch von Islamisten und islamischen Modernisten als »blind imitation« (Zaman 2002: 17) einer bestimmten Rechtstradition angesehen.¹⁰⁹ In der Praxis vollzog sich nur eine weitere Verschiebung von Primär- zu Sekundärquellen der religiösen Interpretation. Rechtsfragen mussten von nun an durch die Erläuterung, Explikation und vor allem die Kommentierung vorangehender Erkenntnisse erreicht werden (vgl. Schacht 1964: 71). In diesem Sinne wurden die Rechtsschulen (*madhhab*) nicht so sehr als die Möglichkeit der eigenständigen Neuinterpretation der Scharia verstanden, sondern als eine Nachahmung des durch den Gründer der Rechtsschulen erlangten Wissens. Dieses Prinzip wurde Nachahmung (*taqlid*) genannt (MacDonald & Schacht 2008); (Mayer 1990: 185).¹¹⁰ Messick beschreibt dieses Verhältnis im Bild des sich immer weiter verzweigenden Baumes, »expanding outward from the single, original and paradigmatic Quran, complemented by the Sunna, through foundational early works of the several schools, to concise manuals and then outer reaches of proliferating commentaries and glosses« (Messick 1993: 33). Interpretierende Ausführungen bekamen einen ähnlichen epistemologischen Status wie die primären Rechtsquellen der *hadith* und des Koran, sie wurden zu »basic text« auf die man sich immer wieder beziehen konnte (Messick 1993: 24).

Der Kommentar kann in diesem Zusammenhang als eine Art Institution gesehen werden, er signalisiert durch die Geste des Anschlusses an eine Tradition, oder wie es Coulson (1964) formuliert hatte, durch »loyalty to the founding imam« die Legitimität der eigenen Position. Hallaq sieht die Rolle der Rechtsschulen nicht unbedingt im Sinne der Überlieferung einer rechtlichen und methodologischen Substanz, sondern vor allem als »authorizing tool« (Hallaq 2001). Rechtsschulen bestehen aus aufeinander Bezug nehmenden Texten, die ihren Schulcharakter, ihre Authentizität und ihre Legitimität durch die Rückführung auf einen ursprünglichen Autor behaupten. Die Technik des Kommentars als eine Methode der Autorisierung, die durchaus auch die Möglichkeit der Ein-

109 Nagel folgert aus dieser Tendenz eine relativ starre Auslegung der Religion, die sich nur bedingt an neue Zeiten anpassen kann, weil sie sich immer an einer festgelegten Doktrin orientieren müssen. Nagel geht dabei zudem so weit, Islam und Islamismus aufgrund ihrer prinzipiell starren »Rückwärtsgeandtheit« gleichzusetzen Nagel (2005: 33).

110 »Under the rule of taklid as it was finally formulated, the doctrine must not be derived independently from Koran, sunna and ijma, but it must be accepted as it is being taught by one of the recognized schools which are of course, themselves covered by consensus. Again, the official doctrine of each school is to be found not in the works of the old masters, even though these had been qualified in the highest degree to exercise ijthiad, but in those works which common opinion of the school recognizes as the authoritative exponents of its current teaching. These are now generally handbooks dating from the late medieval period, and subsequent works derive their authority from them« (Schacht 1964: 71).

führung von Neuerung, der Flexibilisierung und der Anpassung bereithielt, wird bei der Betrachtung von *taqlid* als »blind imitation« außen vor gelassen. Der Kommentar öffnet auch hier den ursprünglichen Text. Er »bricht ihn auf« und generiert dadurch die Möglichkeit neuer Bedeutungen in einem alten Text. Auf diese Weise konnten sich die Ulema einerseits als Teil einer Traditionskette legitimieren, indem sie sich auf Bestehendes bezogen und andererseits war es ihnen möglich, auf diskrete Art Anpassungen oder Neuerungen einzuführen. Zaman bringt die Bedeutung der Scharnierfunktion des Kommentars auf den Punkt. Der Kommentar »[...] served the crucial function of allowing the jurists to retain earlier, authoritative school doctrines while also modifying those doctrines in practice [...]« (Zaman 2002: 38).¹¹¹ Messick sieht hier ein produktives Verhältnis von Stabilität und Instabilität.

»Such texts were endowed with a dual and contradictory character: their marked stability was anchored in the assumed security of person-to-person instructional linkages and the authenticity of recitational transmission, while their equally fundamental instability derived from an absolute need for elucidation« (Messick 1993: 34).

Zaman und Layish ebenso wie Hallaq sprechen sich deshalb gegen die Auffassung einer statischen Tradition und die scharfe Kontrastierung zwischen *taqlid* und *ijthiad* aus, wie sie etwa von Nagel vertreten wird. Zaman weist in seiner Analyse der Rechtspraxis nach, dass auch im Rahmen von *taqlid* ein großer verdeckter und nicht als solcher markierter Spielraum der Interpretation herrschte.

»Notwithstanding the closure of the door of ijthiad, the shari'a was developed and elaborated by independent fuqaha', and occasionally had significant original creative achievements within the framework of the taqlid, the fuqaha's adherence to the consolidated orthodox schools of law« (Layish 2004: 87).

So wurden nicht nur lokales Gewohnheitsrecht und Traditionen bei der Interpretation berücksichtigt, sondern auch flexibel zwischen und innerhalb der verschiedenen Rechtstraditionen ausgewählt.

Durch die Nachahmung oder Nachfolge einer Rechtsschule (*taqlid*), so lässt sich behaupten, wurde nicht so sehr ein festgefügtter Gesetzeskanon tradiert,

111 Hallaq (2004: 28) zieht eine Bilanz aus der Gegenüberstellung der pluralisierenden und flexibilisierenden Elemente der Scharia und der eher starren Befolgung von schon festgelegten Rechtssätzen: »This feature of what we might term ijthadic pluralism had already become part of the epistemology that was integral to the overall structure and operation of the law. Its permanency is evidenced by the fact that, even after the final evolution of the madhhab, plurality could not be curbed: the old multiplicity of opinion that had emerged before the rise of the madhhabs conflated with the plurality that surfaced later at every juncture of Islamic history.«

sondern eine spezifische Methodologie der Wahrheitsfindung.¹¹² Scharia ist deshalb in ihrer vormodernen Form weit davon entfernt, kodifiziertes Recht zu sein.¹¹³ Al-Azmeh geht deshalb davon aus, dass es abwegig ist, von einer »Anwendung« der Scharia zu sprechen, vormoderne Scharia ist vielmehr ein »body of narratives relating to precedents to which is ascribed paradigmatic status« (Azmech 2009: 25). Ob sich Scharia kodifizieren oder wiederherstellen lässt ist umstritten und wird uns weiter unten noch beschäftigen.

Es entsteht eine Struktur der Wissensgenerierung, die nicht organisatorisch gebunden ist, sondern sich durch stetige kommunikative Anschlüsse an vorherige Bestände legitimiert. Diese Struktur ist auf diese Weise einerseits übergreifend, andererseits ist sie immer eingebettet in die lokalen Autoritätsgefüge. Wo bei sich diese »Einbettung« »in die Besonderheiten der Anwesenheitszusammenhänge« im Sinne von Anthony Giddens verstehen lässt. Aber auch damit arbeitet, dass etwa im Sinne einer »Kette der Überlieferungen« Anwesenheit und »Interaktion« nicht notwendig zusammenfallen müssen.¹¹⁴

So erklärt sich auch die von Lapidus und anderen geäußerte Dualität des vormodernen Islam zwischen Partikularismus und Universalismus. Sie resultiert aus einem Zusammenspiel zwischen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und der durch das Fehlen einer auf Hierarchie basierenden Organisation bedingten Angewiesenheit auf Strukturbildung durch Interaktionen. Diese besteht aus spezifischen Modellen der Einbettung in die jeweils lokal anderen »Anwesenheitsbedingungen«.

»The schools and the brotherhoods were not highly organized: they were linked by shared beliefs, shared textual traditions, and the travel of students and scholars, missionaries and holy men. They were autonomous local chapters with worldwide affiliations, and they were the first trans-state or global expression of Islam. They created the concepts of an Islam which is taught and practised everywhere in the

112 »There was great diversity in the conclusions that jurists reached regarding what were the correct Islamic solutions to legal problems, but the widely differing substantive rules that were set forth in the juristic treatises of the classical Sunni schools were treated as enjoying an equal claim to Islamic orthodoxy. What guaranteed the orthodoxy of legal rules in this system was not uniformity of results, a goal that the traditional system did not aim to achieve, but the common use of recognized methods of scholarship and interpretation of the sources« (Mayer 1990: 183).

113 »What guaranteed the orthodoxy of legal rules in this system was not the uniformity of results, a goal that the traditional systems did not aim to achieve, but the common use of recognized methods of scholarship and interpretation of the sources. A demonstrable reliance on the criteria of *usul al-fiqh* was what established the Islamic pedigrees of substantive rules of law« (Mayer 1990: 183).

114 Dies erinnert an die These, dass über Anwesenheit und Abwesenheit in den Interaktionssystemen selbst entschieden wird, auch Anwesende können sich außerhalb der Kommunikation befinden (vgl. Luhmann 1984). Ob auch die »Interaktion« mit Abwesenden, in einem strengen systemtheoretischen Sinne Interaktion ist, ist eine interessante Frage, die aber hier nicht definitiv entschieden werden muss.

same way. I say concept because the practices themselves were and are varied«
(Lapidus 2001: 147).

Wie Lapidus es darstellt, resultiert aus diesem Zusammenspiel die Differenz zwischen einem »Konzept« eines einheitlichen Islam und einer heterogenen Praxis, die für die aufkommende Moderne den zentralen Angriffspunkt bildet. Das wiederum Übergreifende, was eine solche heterogene Praxis ermöglicht und trotz Heterogenität als Einheit erlebbar macht, wurde hier – in Anlehnung an einen Ausdruck von Asad – als Praxis der »lokalen Orthodoxie« rekonstruiert.

3 Islam und Funktionale Differenzierung

3.1 Konflikte als Folge globaler Vergesellschaftung

Bei der Rekapitulation des Forschungsstandes wurde, gegenüber anderen Analyserichtungen, ein gesellschaftstheoretischer Ansatz stark gemacht, der die Konfliktodynamik entlang der Konfliktsemantik Islam/Westen im Spannungsfeld von Islam und Moderne verortet. Dass sich in der Konzeptionierung des Verhältnisses von Islam und Moderne eine breite Spanne von Erklärungsansätzen für Konflikte auftut, wurde schon angedeutet. Dieses mehrdeutige Erklärungsfeld konnte eingeschränkt werden, indem Moderne als eine spezifische Form gesellschaftlicher Differenzierung gefasst wurde. Es soll davon ausgegangen werden, dass sich Moderne durch einen gesellschaftlichen Primat funktionaler Differenzierung auszeichnet und alle weiteren Phänomene einer modernen Gesellschaft im Hinblick auf diese Differenzierungsform erklärt werden können.

Dabei kommt ein in der Diskussion über den Zusammenhang von Globalisierung und Moderne immer wieder aufgegriffenes Problem zu tragen: Schon bei der Konzeptionierung des Begriffes der Globalisierung steht zur Debatte, ob es sich um einen zukünftigen, gegenwärtigen, oder vielleicht schon vergangenen Prozess handelt (Niederberger & Schink 2010). Diese Arbeit nimmt in dieser Diskussion einen eindeutigen Standpunkt ein, so wird davon ausgegangen, dass zwischen Globalisierungstheorie und Weltgesellschaftstheorie unterschieden werden muss (Bonacker & Weller 2006b: 29). Letztere nimmt an, dass schon eine Ebene der globalen Vergesellschaftung existiert, von der aus Phänomene erklärt

werden können. Globalisierungstheorien sind dagegen Prozesstheorien, die die Überschreitung von Grenzen beschreiben (Heintz & Werron 2011).¹¹⁵

Doch Globalisierungs- und Weltgesellschaftstheorie hängen zusammen, denn zur Weltgesellschaft als globaler Ebene der Vergesellschaftung führen zwei Wege:

Einerseits die Annahme, dass bei einer durch Kommunikation realisierten Gesellschaft dann von einer Weltgesellschaft zu sprechen ist, wenn es keine durch gesellschaftliche Kommunikation nicht erreichbaren, sozusagen abgeschlossenen Gesellschaften mehr gibt. In dieser Fassung des Begriffes der Weltgesellschaft spielt die Globalisierung durch Verbesserung der Kommunikationswege und die gesteigerte Erreichbarkeit von Regionen eine zentrale Rolle. Weltgesellschaft ist aber nicht erst realisiert, wenn es tatsächlich zu einer schubhaften Erhöhung der Kontaktdichte kommt, sondern schon, wenn potenziell die Möglichkeit weltweiter Kontakte besteht. Schon dies verändert den Horizont der lokalen Kommunikation (Luhmann 1975a). Diese Dimension von Weltgesellschaft ist im Vergleich zu den letzten Innovationen im Bereich der Kommunikationstechnologie schon relativ früh realisiert worden.

Dem Begriff der Weltgesellschaft liegt andererseits die These zugrunde, dass eine funktional differenzierte Gesellschaft durch die ortlose und weltumspannende Kommunikationslogik ihrer Teilsysteme zwingend eine Weltgesellschaft ist, bzw. wird (Greve & Heintz 2005). Weil Funktionssysteme ihre Grenzen nicht mehr lokal definieren, sondern nur noch als Funktionssystemgrenzen.¹¹⁶ Beide Zugänge zum Konzept einer Weltgesellschaft – Ausweitung von Kommunikationsmöglichkeiten und Ausdifferenzierung von Funktionssystemen – verweisen auf unterschiedliche Globalisierungsdynamiken.

Für die hier verhandelten Probleme scheint vor allem der zweite Zugang zur Weltgesellschaft relevant. Vor allem deshalb, weil sich gerade die »islamische Welt« und die »christliche Welt« schon sehr lange in einem Zustand der potenziellen gegenseitigen kommunikativen Erreichbarkeit befinden. Soll diese Ge-

115 »Anstatt globale Strukturen auf die Nationalstaaten und ihre Beziehung zurückzuführen, sei der globale Zusammenhang in Durkheimischer Weise als eigenständiger und kausal wirkender Wirklichkeitsbereich zu begreifen« (Greve & Heintz 2005: 89).

116 Das oftmals angeführte, einschlägige Zitat hierzu findet sich schon in einer relativ frühen Schrift Luhmanns. In der »Rechtssoziologie« von Anfang der 70er Jahre heißt es: »In dem Maße, als sich Funktionsbereiche wie Religion, Wirtschaft, Erziehung, Forschung, Politik, Intimbeziehungen, Erholungstourismus, Massenkommunikation zu hoher Eigenständigkeit entfalten, sprengen sie die für alle gemeinsam geltenden territorialen Gesellschaftsgrenzen. Jedes Teilsystem stabilisiert dann nicht nur eigene gesellschaftsinterne Grenzen gegenüber anderen Teilsystemen, sondern fordert aus der abstrakten Perspektive seiner spezifischen Funktion und aus der Eigenlogik seiner Selbsterhaltung und Selbstentfaltung heraus auch jeweils andere Gesellschaftsgrenzen« (Luhmann 1987b: 334).

schichte nicht als ein Jahrtausendalter »Kampf der Kulturen« interpretiert werden, kann das neue der Situation nicht ausschließlich auf der Dimension gesteigerter kommunikativer Erreichbarkeit verortet werden. Nimmt man Abstand von einer Konzeption, die das Konfliktschema auf eine Intensivierung der kommunikativen Beziehungen zurückführt, kommt man schnell zu dem Schluss, dass zwar kommunikative Erreichbarkeit, aber nicht funktionale Differenzierung in allen Regionen der Welt realisiert ist. Liegt in der Ausbreitungslogik funktionaler Differenzierung demnach eine »strukturelle Konfliklinie«?¹¹⁷

In der auf Funktionssysteme bezogenen Diskussion zu Weltgesellschaft hat sich diesbezüglich eine Unterscheidung zwischen Ausdifferenzierungs- und Globalisierungsprozessen von Funktionssystemen und dem Primat funktionaler Differenzierung etabliert. Die von der Systemtheorie vorgeschlagene Theorie der Moderne geht für die aktuellen Verhältnisse von einer durch den Primat funktionaler Differenzierung bestimmten Weltgesellschaft aus. Weltgesellschaft ist durch dieses Primat demnach schon voll realisiert. Die Implikationen eines wie auch immer gearteten Primates gesellschaftlicher Differenzierung wurden schon angedeutet. Bezogen auf die Differenzierungsformen der Gesellschaft heißt »Primat«, dass »eine Form die Einsatzmöglichkeiten anderer reguliert« (Luhmann 1998: 612).¹¹⁸ »Primat« bedeutet in diesem Fall, dass zu bestimmten Zeiten eine »dominierende Gesellschaftsformation sichtbar« wird und dass diese »der alten Ordnung die Überzeugungsgrundlagen [...] entziehen« kann (Luhmann 1998: 611). Ein gesellschaftlicher Primat funktionaler Differenzierung ist nämlich schon dann realisiert, wenn keine andere Form der gesellschaftlichen Differenzierung existiert, die funktionale Differenzierung konditioniert, sondern funktionale Differenzierung das Prinzip ist, welches alle anderen Formen gesellschaftlicher Differenzierung konditioniert.¹¹⁹

Bei einer genaueren Betrachtung der Primat-These lässt sich die oben aufgeworfene Frage, ob es sich bei Globalisierung – und damit Herausbildung einer modernen Weltgesellschaft – um einen zukünftigen, gegenwärtigen oder viel-

117 Dies wäre eine Umformulierung des sogenannten »Hamburger Ansatz«. Dieser geht davon aus, dass »der bis heute unabgeschlossene kapitalistische Transformationsprozeß traditioneller Vergesellschaftungsformen die zentrale, dem Kriegsgeschehen in der Moderne unterliegende strukturelle Konfliklinie bildet« (Jung et al. 2003: 28).

118 Primat funktionaler Differenzierung heißt also zunächst nicht, dass alle anderen gesellschaftlichen Differenzierungen verschwinden. Andersgeartete Differenzierungen können als Folge funktionaler Differenzierung beobachtet werden, so ist die Segmentierung des politischen Systems in Staaten eine Folge seiner funktionalen Differenzierung, Stratifikation wird anhand der Stellung in einem ausdifferenzierten Wirtschaftssystem bestimmt usw.

119 Ich hatte unter 3.3 »Gesellschaftliche Differenzierungsformen« schon auf dieses Verhältnis verwiesen: »Von Primat einer Differenzierungsform (und auch das ist keine Systemnotwendigkeit) soll die Rede sein, wenn man feststellen kann, daß eine Form die Einsatzmöglichkeiten anderer reguliert« (Luhmann 1998: 612).

leicht schon vergangenen Prozess handelt, umformulieren: Funktionale Differenzierung als Form gesellschaftlicher Differenzierung ist schon dann realisiert, wenn keine andere Form der gesellschaftlichen Differenzierung mehr existiert, welche funktionale Differenzierung konditioniert. Konsequenterweise heißt dies, das *Primat* funktionaler Differenzierung ist nicht durch die Globalisierung von Funktionssystemen im Entstehen begriffen. In Europa entwickelte sich durch Loslösung von anderen Formen gesellschaftlicher Differenzierung Ansätze für ein Primat funktionaler Differenzierung, welches dann immer mehr die Konditionierung für die weitere Entwicklung auch in anderen Teilen der Welt übernahm und wiederum von diesen vorangetrieben wurde. Bayly (2008) arbeitet subtil heraus, dass nicht ohne Weiteres von einem »Ursprung« funktionaler Differenzierung gesprochen werden kann.¹²⁰ Der »Ursprung« funktionaler Differenzierung wird hier eher in die Wechselwirkungen von Europa mit anderen Weltregionen verlagert. Dies heißt, dass sich Konfliktpotenziale streng genommen nicht auf die Etablierung von Weltgesellschaft beziehen, aber innerhalb dieser, durch die funktionale Differenzierung in Europa angestoßenen Wechselwirkung, kommt es zur Evolution, Globalisierung von Teilsystemen aber auch zu Exklusionserscheinungen.¹²¹ Die Konflikte sollen somit nicht in der Etablierung dieser Ebene der globalen Vergesellschaftung gesehen werden, sondern als *Folgeprobleme* einer funktional differenzierten Weltgesellschaft.

Ein prominent diskutiertes Folgeproblem funktionaler Differenzierung ist die Existenz von Exklusionszonen. Denn die Wirkung des Primates funktionaler Differenzierung zeigt sich ambivalent: Einerseits wird davon ausgegangen, dass sich ein fortschreitender Prozess der Diffusion von Strukturen und damit der Globalisierung von Funktionssystemen abspielt (Stichweh 2000b). Nicht-funktional differenzierte Bereiche werden zunehmend nach funktionalen Kriterien re-

120 Stefan Priester macht dies in einem unveröffentlichten Manuskript der Arbeitsgruppe »Funktionale Differenzierung« des Graduiertenkollegs »Weltgesellschaft und globale Strukturmodelle« in Bielefeld deutlich. Die Ausführungen zur funktionalen Differenzierung haben dieser Arbeitsgruppe viel zu verdanken.

121 Eine in diesem Kontext höchst interessante und radikale These ist vor allem im Blick auf den Kongo entwickelt worden. Reybrouck (2012: 139) geht davon aus, dass die intensiven Konflikte zwischen Stämmen und Ethnien in der Region auf das koloniale Konzept der »traditionellen Autorität« zurückzuführen sind. Im Zuge der Kolonialisierung und der aufkommenden Wissenschaft der Ethnologie wurde die klare Trennung zwischen den Stämmen und die dazugehörigen territorialen Rechte erst implementiert: »Die »Stämme« wurden ewige, eigenständige und unveränderliche Einheiten« Reybrouck (2012: 139). In dieser Weise rigide tribale Differenzierungen waren vorher unbekannt. Dies würde besagen, dass sich die funktional differenzierte Gesellschaft in einer Perspektive der Gleichzeitigkeit die tribale Gesellschaft als ihren eigenen Vorgänger konstruiert, um daraufhin entsprechende Exklusionsregeln aufzustellen.

strukturiert und damit in einen globalen Kommunikationszusammenhang eingepasst.¹²²

Andererseits versucht eine Perspektive die Ansicht einer fortschreitenden Ausdifferenzierung zu relativieren, indem sie annimmt, dass sich auch unter einem Primat funktionaler Differenzierung langfristig Regionen erhalten werden, in denen funktionale Differenzierung nicht erfolgreich verwirklicht werden kann – hier ist beispielsweise an Afghanistan zu denken. Dies ist nicht eine temporäre Verzögerung, sondern, in der Peripherie der Weltgesellschaft entstehen Zonen der Informalität, die sich durch eine Verschränkung von Funktionsbezügen auszeichnen, aber in einem engen Verhältnis zu den Zentren der Weltgesellschaft stehen (Holzer 2006; Japp 2007a). Wegen ihrer kommunikativen Erreichbarkeit stehen diese Bereiche nicht außerhalb der Weltgesellschaft im Sinne von Residuen, sondern sind konstitutiv mit dieser verbunden.¹²³ Dem Modell der funktional differenzierten Weltgesellschaft wurde unterstellt, dass es das Ende der Geschichte markiert. Aus der These von den Zonen der Informalität folgt aber auch, dass ein »Endstadium« der Weltgesellschaft durch Globalisierung funktionaler Differenzierung nicht erreicht werden kann. Lässt sich davon ausgehen, dass das Kernproblem, der hier zur Diskussion stehenden Konfliktlinie, in diesen Zonen der Exklusion liegt, von denen aus dann die Zentren funktionaler Differenzierung torpediert werden?

Die Terroristen und Extremisten sind dann, wie Peter Fuchs meint, »der höllischen Kehrseite der Gesellschaft« entsprungen. Es sind »Virtuosen insofern, als sie die Codes und Programme der Funktionssysteme so gut beherrschen wie die

122 Einem solchen Modell ließe sich unterstellen, dass es das Ende der Geschichte markiert, wenn, »[w]as an Veränderungen und Entwicklungen künftig noch passieren kann, bestenfalls ein Hochziehen auf Standards [ist], die die funktional differenzierte Weltgesellschaft vorgibt« Maresch (2001). Maresch rechnet, anders als etwa Stichweh, nicht mit den immer überraschenden, unvorhersehbaren Ergebnissen gesellschaftlicher Evolution, die seine Kritik an der Finalität der Entwicklung relativieren würden. So ist etwa die Zahl möglicher Funktionssysteme nicht durch die Erfüllung notwendiger Funktionen definiert. Stichweh (2000b) merkt an, dass immer wieder neue Funktionssysteme entstehen können, während andere Kommunikationszusammenhänge nicht diese Form annehmen.

123 Diese Position eröffnet die Möglichkeit der Forschung zu den besonderen Bedingungen in den Informalitäts- und Exklusionszonen, die sich etwa im Gegensatz zu den Zentren funktionaler Differenzierung durch einen spezifischen Bezug auf Räume und Körper auszeichnen. Dies lässt Raum für die hier nicht zu verhandelnde These, ob eine funktional differenzierte Gesellschaft auf diese Bereiche »angewiesen« ist, weil sie Zonen in denen kein Rechtssystem existiert, nur rudimentäre politische Systeme bestehen, kein Zugang zu Bildung möglich ist usw. für ihre eigene Reproduktion einsetzt. Hier ist natürlich an die Bedingungen zu denken, unter denen die Grundlagen für das »digitale Zeitalter« produziert werden, wie etwa die kostengünstige Gewinnung von Bodenschätze unter Missachtung jeglicher humanitärer oder ökologischer »Nebenerwägungen«. Aber auch an die politische Nutzung solcher Exklusionsräume ist zu denken. Durch Foltergefängnisse wird ein ausdifferenziertes Rechtssystem umgangen, mit der Intention, den »Innenraum« der funktional differenzierten Gesellschaft zu schützen.

Kommunikation in generalisierten Exklusionsverhältnissen. Es sind Spagatisten oder (in einer älteren soziologischen Formulierung) Rollenhybride« (Fuchs 2001). Bei einer solchen Konzeption herrscht also das Bild einer blockierten funktionalen Differenzierung als Problemkontext vor und die Aufgabe des Terroristen oder des Islamisten ist es, diese Grenze jeweils in Richtung funktional differenzierter Weltgesellschaft, in einem »Spagat«, zu überschreiten.

Die Existenz von Exklusionszonen erklärt noch nicht die spezifische kommunikative Komponente, die dem Islam hier zugeschrieben wird. Exklusionszonen als »höllische Kehrseite der Gesellschaft« (Fuchs) können sich gerade dadurch auszeichnen, dass aus ihnen heraus es nicht möglich ist, offensichtliche Missstände in einen Konflikt zu transformieren und mit einer konfliktfähigen Semantik auszustatten. Mit dem anfangs schon erwähnten René Pollesch ließe sich dann sagen: »Es liegt nichts in der Luft, kein Text der uns verbindet«. In Exklusionszonen geht es oft nur ums Überleben. Sie zeichnen sich gerade dadurch aus, dass hier eine Inklusion nicht über Kommunikation und Funktionsbezüge, sondern über Körper verläuft.¹²⁴ Widersprüche, bzw. »latente Widersprüche«, die nicht als solche kommuniziert werden, gibt es dann im Sinne eines auf Kommunikation abstellenden Konfliktbegriffes nicht. Japp stellt deshalb klar, dass es zur Hervorbringung einer religiös-politischen Semantik und den damit zusammenhängenden kommunikativen Vernetzungen »[...] sozialer Systeme [bedarf], die die entsprechenden Eigenwerte – etwa in Gestalt eines Freund / Feind – Schemas erzeugen. Diese Eigenwerte mögen dann, vor allem von den Massenmedien, als kommunikative Schemata adaptiert werden und so den Individuen verfügbar werden. Aber sicher nicht umgekehrt: Auch noch so viele entfremdete Bewußtseine können weder eine fundamentalistische Semantik noch deren extremistische Implikationen erzeugen« (Japp 2003: 55f.). Dieser Blickrichtung auf soziale Systeme, soll hier weiterhin gefolgt werde.

Das Problem kann also nicht nur im Bezug auf Exklusionszonen erklärt werden, sondern muss anhand von Strukturbildungen in der Weltgesellschaft nachgezeichnet werden. Im Unterschied zu Japp (2003), soll hier allerdings der Ausgangspunkt etwas verschoben werden. Japp verankert die Problemstellung letztendlich in einem Spannungsverhältnis zwischen traditionellen und modernen Rollenanforderungen. Dieses Spannungsverhältnis kann entweder in einem fun-

124 Diese These findet sich bei Luhmann (1998: 633) bei Bolz (2001: 150) und bei Stichweh (1997: 11): »Während im Inklusionsbereich Menschen als Personen zählen, scheint es im Exklusionsbereich fast nur auf ihre Körper anzukommen. Die symbiotischen Mechanismen der Kommunikation verlieren ihre spezifische Zuordnung. [...] Voraussetzungsvollere soziale Erwartungen lassen sich dann nicht mehr anschließen. Man orientiert sich an kurzfristigen Zeithorizonten an der Unmittelbarkeit der Situationen, an der Beobachtung von Körpern.«

damentalistischen Rückzug oder in einem konflikthaften »Aufbruch« aufgelöst werden. Ein »switching« zwischen den Anforderungen ist aufgrund einer im Islam fehlenden Dogmenrevolution blockiert. Damit dem Islam nicht Eigenschaften zugeschrieben werden, die erst das Resultat eines Konfliktprozesses sind – erst im Laufe eines Konfliktprozesses verbietet sich die »Standardlösung«, Unvereinbarkeiten fallen auf und werden zu unversöhnlichen Differenzen – muss der Ansatz von Japp ergänzt werden.¹²⁵

Dafür ist es notwendig, die spezifischen Strukturbildungen des Islam nicht vorauszusetzen, sondern die Strukturen, die sich im Bereich des Islam als Reaktion auf das Primat funktionaler Differenzierung herausbilden, genauer zu betrachten. So ergeben sich weitere für dieses Kapitel relevante Fragen: Führen Strukturbildungen des Islam in der Weltgesellschaft zu einem eventuell von anderen Konstellationen abweichenden Ergebnis, das ein besonderes Konfliktpotenzial nach sich zieht?

Zur Beantwortung dieser Fragen sollen die historisch-soziologischen Überlegungen des vorherigen Kapitels mit Konzepten der Ausbreitung funktionaler Differenzierung durch Globalisierung von Funktionssystemen konfrontiert werden. In den Strukturbildungen des Islam in der Weltgesellschaft kann ein Konfliktpotenzial verortet werden. Die Entstehung dieses Konfliktpotenzials soll hier anhand der Veränderungen, in die der Islam im Zuge des Primates funktionaler Differenzierung »hineindirigiert« wird, nachgezeichnet werden.

Der Ausdruck »hineindirigiert« lässt sich präzisieren: Auch wenn der Islam selbst eine jahrhundert- oder gar jahrtausendealte Ausdifferenzierungsgeschichte aufweisen kann, was unter 2 ff. auch schon entwickelt wurde, ist die neue Situation eines Primates funktionaler Differenzierung ihm gewissermaßen äußerlich, so wie auch die funktionale Differenzierung in Europa zunächst von der christlichen Religion passiv erlebt wurde. Als vormoderne Religion ist der Islam, ebenso wie die christliche Religion, im Angesicht funktionaler Differenzierung in einer Sondersituation. Luhmann betont, dass dies nicht so ist, weil Religion nicht funktional differenziert ist, sondern gerade weil sie eine relativ frühe Geschichte funktionaler Differenzierung in einer nicht funktional differenzierten gesellschaftlichen Umwelt aufweisen kann. Sich neu herausbildende Funktionskontexte müssen deshalb vor allem eine Beziehung zu religiösen Legitimierung

125 »Die Standardlösung der Temporalisierung durch ein ›multiple self‹ kommt für das muslimische Individuum gerade nicht in Frage: Der Muslim gibt sich gerade nicht zu einer bestimmten Zeit seinem Glauben hin und zu einer anderen zweckrationalen Überlegungen. Er glaubt immer. Deshalb kann man sich für diese Problemlage am ehesten einen re-entry der Differenz von religiöser Wertrationalität und z. B. wirtschaftlicher oder politischer Zweckrationalität in die religiöse Wertrationalität vorstellen« (Japp 2003: 76).

gen finden. Religion wiederum wird durch die Universalisierung und Spezifikation anderer Funktionskontexte in Veränderungen »hineindirigiert«.

»Gerade weil die Religion als Teilsystem bereits ein hohes Maß an funktionaler Ausdifferenzierung erreicht hatte, damit aber prominentes, semantisch führendes Teilssystem der Gesellschaft geworden war, wird sie durch die Ausdifferenzierung anderer Teilsysteme in komplizierte strukturelle und semantischen Veränderungen hineindirigiert« (Luhmann 1999a: 291).

Die Ausbreitung von Funktionssystemen bedeutet für den Islam somit vor allem Universalisierung und Monopolbildung anderer Funktionssysteme. Diese anderen Funktionskontexte müssen sich gegen die Religion durchsetzen. Der Islam, muss auf diese »Zumutung« reagieren. Selbst wenn die funktionale Differenzierung in Europa auch eine Geschichte der Expansion und einer verstärkten Kommunikation mit anderen Erdteilen ist – durch welche sich die europäischen Konzepte erst schärfen und universalisieren – ändert dies nichts an dieser Tatsache. Dies ist die Grundsituation, an der sich die weiteren Überlegungen dieses Kapitels orientieren werden.

Dabei ist an die Trennung zwischen gesellschaftstheoretischem und konflikttheoretischem Argument zu erinnern. Hier soll mit gesellschaftstheoretischen Mitteln die Entstehung eines Konfliktpotenzial nachgezeichnet werden, ohne dass der beschriebene Prozess schon als Konflikt bezeichnet wird. Eine Konsequenz dieser These ist, dass die hier zu analysierende Konfliktdynamik nicht als direkte Konfrontation von traditionaler Struktur und moderner Differenzierungsform begriffen werden kann – wie dies aber der »Hamburger Ansatz« für Konflikte in bzw. mit der Weltgesellschaft vorschlägt.¹²⁶ Das Aufeinandertreffen funktionaler Differenzierung und anderer primärer Differenzierungsformen soll hier demzufolge (noch) nicht als Konflikt begriffen werden. Es scheinen durch die Globalisierung funktionaler Differenzierung allerdings Transformationen stattgefunden zu haben, die Konflikte entlang der Konfliktsemantiken Islam/Westen und Tradition/Moderne möglich machen und vielleicht sogar begünstigten. Dies hieße, diese Konflikte können zwar nicht direkt als Konfrontation unterschiedlicher Strukturen – Tradition und Moderne – interpretiert werden, sie müssten sich aber dennoch als eine Folgewirkung einer globalen Ebene und als Element einer modernen Vergesellschaftung beschreiben lassen (Bonacker & Weller 2006b: 39).

126 Jung et al. (2003) siehe auch unter »2.3.1 Gesellschaftstheoretische Erklärung«.

3.2 Strukturbildungen in der Weltgesellschaft

So kann kurz rekapituliert werden: In den Abschnitten zu den hier zugrunde gelegten theoretischen Begriffen hatte ich die These vorgestellt, dass sich die moderne Gesellschaft gegenüber vormodernen Gesellschaften vor allem durch die Form ihrer Differenzierung auszeichnet. Diese Weiterführung des in der Soziologie mit einer gewissen Tradition entwickelten Differenzierungsgedankens (Tyrell 2008b) geht davon aus, dass die Form der Differenzierung in der modernen Gesellschaft die funktionale Differenzierung ist. Die Phänomene einer modernen Gesellschaft lassen sich als Folgeprobleme funktionaler Differenzierung untersuchen. Form gesellschaftlicher Differenzierung meint dabei vor allem eine bestimmte Beziehung zwischen den primären Teilsystemen der Gesellschaft. Diese sind in einer funktional differenzierten Gesellschaft zugleich »ungleich und gleich«.¹²⁷ Gleich und ungleich in ihrer Beziehung zueinander sind Systeme, wenn sie sich an Funktionen orientieren und demnach als Funktionssysteme bezeichnet werden können. Gleich sind die Funktionssysteme, weil sie alle ihre Operationen auf eine Funktion orientieren. Ungleich sind Funktionssysteme, weil in einer funktional differenzierten Gesellschaft jeweils ein System die alleinige, monopolartige Betreuung nur eines, von den anderen verschiedenen, Funktionsbereichen übernimmt. Die Konzentration der Funktionssysteme auf eine Funktion wird dabei auch als Spezifikation bezeichnet, während bei der exklusiven Betreuung einer Funktion durch genau ein Funktionssystem von Universalität gesprochen werden kann (vgl. Luhmann 1997: 709).

In dem vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass, obwohl es auch unter vormodernen Bedingungen »Inseln partieller Funktionsrationalität« (Luhmann 2000a: 77) gibt, und gerade der Islam eine sehr lange Geschichte der Ausdifferenzierung vorweisen kann, man aber bei den unter 2 ff. entworfenen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht von funktionaler Differenzierung als Form gesellschaftlicher Differenzierung sprechen kann. Funktionssysteme in einer funktional differenzierten Gesellschaft rechnen in ihrer Umwelt nur mit Funktionssystemen und müssen sich in ihrer Reproduktion nicht auf Stratifikation, Familien oder Stämme einstellen. Der vormoderne Islam wird aber von diesen »traditionalen« For-

127 »Funktionale Differenzierung unter dem Gesichtspunkt sowohl der Ungleichheit als auch der Gleichheit der Teilsysteme. Funktionssysteme sind in ihrer Ungleichheit gleich. Darin liegt ein Verzicht auf alle gesamtgesellschaftlichen Vorgaben für die Beziehungen zwischen ihnen. Weder gibt es jetzt nur eine einzige Ungleichheit, wie im Falle von Zentrum und Peripherie, noch gibt es eine gesamtgesellschaftliche Form für die transitive Relationierung aller Ungleichheiten unter Vermeidung zirkulärer Rückbeziehungen. Gerade diese sind nun ganz typisch und normal« (Luhmann 1998: 613).

men der gesellschaftlichen Differenzierungen konditioniert.¹²⁸ Der vormoderne Islam steht zu der durch Stratifikation, Zentrum/Peripherie-Differenzen und tribale Strukturen geprägten gesellschaftlichen Umwelt nicht in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit von Gleichheit und Ungleichheit. Man kann zudem von einer mangelnden Spezifizierung seiner Funktion ausgehen. Scharia in der Vormoderne zeichnet sich durch vielfältige und nicht exklusive Funktionsbezüge aus. Scharia ist rechtliche, moralische, politische und religiöse Zweitcodierung der Religion. Sie gleicht einer Skala mit 5 und mehr Werten und nicht einer strikt zweiwertigen Codierung, die für einen klaren Funktionsbezug notwendig wäre.

Das Verhältnis von Religion und Politik ist geprägt von einer transzendenten Legitimierung »weltlicher« Herrschaft. »Weltliche« Politik, in der islamischen Terminologie als »notwendige Verwaltungstätigkeit« oder »politische Regulierungsmassnahme« (*siyasa*) bezeichnet, ist letztendlich eine aus der Religion abgeleitete Funktion. Die Politik ist allerdings auch stark durch die vormoderne Form der gesellschaftlichen Differenzierung limitiert. Mehrere Rechtssysteme stehen nebeneinander. Ein sehr begrenzter staatlich betreuter Rechtsbereich existiert neben den im engeren Sinne durch die Scharia codierten Bereichen. Auch die Politik ist in der oben beschriebenen Struktur noch nicht in der Lage für ihre Funktion ein Monopol zu bilden. Sie findet ihre Grenze an den lokalen Bedingungen. Typisch für eine nicht voll ausdifferenzierte Politik ist die schon erwähnte geringe Durchdringung der Gesellschaft mit Politik und der Wechsel zwischen direkten und indirekten Formen der Machtausübung. Als ein Beispiel einer vormodernen Doppelstruktur kann etwa auf das Millet-System des Osmanischen Reiches verwiesen werden. Dieses sah innerhalb des Reiches ethnisch-religiöse Gruppen vor, »die sich in legislativen, judikativen, fiskalen, religiösen und karitativen Angelegenheiten selbst verwalten konnten« (Reinkowski 2005: 17). Ein Umstand, der nicht unbedingt das in aktuellen Diskussionen zum Verhältnis der Religionen viel beschworene Zeichen islamischer Toleranz darstellt, sondern vor allem ein Zeichen für eine in Bezug auf Spezifikation und Universalität noch nicht voll funktional ausdifferenzierte Politik ist.

Aber nicht nur auf der Ebene der Gesellschaft zeigt sich eine zu funktionaler Differenzierung entgegengesetzte Ordnung. Die in die jeweiligen lokalen »Anwesenheitsbedingungen« eingelassene religiöse Autorität der Ulema wurde ausführlich beschrieben. Sie beruht nicht auf dem »truth value« (Messick) der Schrift, sondern auf persönlichen Netzwerken der Reputation, auf Schulen, auf

128 Im Abschnitt »3.3 Gesellschaftliche Differenzierungsformen« wurde schon auf den Gebrauch der Begriffe »konditioniert« und »Konditionierung« in verschiedenen Kontexten hingewiesen.

privilegierten Orten der Wissensvermittlung und auf der Kommentierung von Kommentaren zu religiösen Urtexten.

Die Analyse in diesem Kapitel konzentriert sich auf die Mechanismen der Universalisierung und Spezifikation der Politik gegenüber diesen traditionellen Strukturen. Zunächst als Projekt des Orientalismus und Kolonialismus gestartet, hat die Ausdifferenzierung der Politik in allen islamisch geprägten Regionen die Form des Staates angenommen. Obwohl alle Staaten Segmente eines globalen politischen Systems sind, realisieren sie höchst unterschiedliche Beziehungen zwischen Religion und Politik. Anhand der Beispiele *Tanzimat*, *Wahhabismus* und *Alawiden-Dynastie* können unterschiedliche Kombinationen von direkten kolonialen Implementierungen und anderen Ressourcen der Einheitsbildung politischer Segmente nachgezeichnet werden. Nicht nur säkulare sondern auch dynastische, sowie religiöse Prinzipien führen zur Ausdifferenzierung von Politik gegenüber der Religion. Neben diesen gravierenden Unterschieden der Staaten zeigen sich strukturelle Gemeinsamkeiten, die der Globalisierung des Modelles des Staates geschuldet sind.

Dabei ist es nicht nur entscheidend, wie funktionale Differenzierung mit anderen Formen der primären gesellschaftlichen Differenzierung – segmentäre, stratifikatorische oder Zentrum/Peripherie Orientierungen – aufeinandertrifft, sondern auch, wie eine Globalisierung funktionaler Differenzierungen und die Ebenen der Sozialdifferenzierung unterhalb der Gesellschaftsdifferenzierung zusammenhängen. Es wurde schon angedeutet, dass hier vermutlich eine »Entkopplung« der Ebenen zu beobachten ist. Diese »Entkopplungsthese« soll hier für den Fall des Islam mit Inhalt gefüllt werden, indem dargestellt wird, wie funktionale Differenzierung den Mechanismen der »Einbettung« des Islam in eine traditional differenzierte Gesellschaft ihre »Überzeugungsgrundlagen« entzieht.

In Bezug auf den im vorigen Kapitel unternommen Entwurf des vormodernen Islam gehe ich davon aus, dass sich der Prozess der Globalisierung und funktionalen Differenzierung auf das Zusammenspiel der Ebenen gesellschaftlicher und sozialer Differenzierung untersuchen lässt, und dass in diesem Zusammenspiel ein spezifisches Konfliktpotenzial des Islam zu verorten ist: Im Rahmen einer im Weiteren noch ausführlicher dargestellten These wird angenommen, dass »Voll-durchsetzung« funktionaler Differenzierung nicht nur von der Ebene der Gesellschaft abhängig ist, sie muss auch auf den Ebenen der Sozialdifferenzierung gestützt werden. Für den Islam ist dies problematisch, nicht primär wegen einer semantischen Inkompatibilität oder »Unangepasstheit« an die neuen Bedingungen

funktionaler Differenzierung, sondern vor allem wegen seiner strukturellen Voraussetzungen, die in der Moderne ihre Überzeugungskraft verlieren.

Dies führt zur Hauptthese dieses Kapitels: *Das Problem der Einstellung des Islam auf funktionale Differenzierung ist vor allem ein Problem der Sozialdifferenzierung, denn, so die hier vertretene These, die »komplizierten strukturellen und semantischen Veränderungen« in die der vormoderne Islam durch Kolonialismus und Staatsbildung »hineindirigiert« wird, kann der Islam zunächst nicht selbst kontrollieren.* Um dies tun zu können, müsste er in einem weitaus größeren Maße als er es kann auf eigene Organisation zurückgreifen. Stattdessen ist die »Restrukturierung« des Islam als Religion neben der Politik und anderen Funktionssystemen in vielen Ländern ein politisches Projekt geworden. Der »Islam« kann nicht selbst auf die Ausdifferenzierung anderer Funktionskontexte reagieren, sondern ist auf der Ebene der Sozialdifferenzierung auf Strukturbildungen anderer Funktionssysteme angewiesen. Die neuen Staaten, seien sie säkular, dynastisch oder religiös legitimiert, schaffen im Zuge der Universalisierung der Politik seit Ende des vorletzten Jahrhunderts durch Reformen hybride, religiös-politische Organisationen und Kodifikationen der Scharia, die ihre eigene Ausdifferenzierung gewährleisten sollen, sich hinsichtlich der Spezifikation des Islam jedoch als äußerst ambivalent darstellen.¹²⁹

Staat und Islam gehen im Zuge der Globalisierung funktionaler Differenzierung eine besondere Verbindung ein, aber nicht, weil dies in der islamischen Religion prädisponiert ist, sondern weil der Staat seine eigene Universalisierung nicht anders sichern kann. In den islamischen Regionen kommt es unter der Selbstbeschreibung der »Reformen« zu durch den Staat kontrollierten Strukturbildungen innerhalb des religiösen Systems. Dabei sollen zwei staatliche »Strategien« funktionaler Differenzierung genauer vorgestellt werden, die ich als den Versuch der politischen »Herstellung von nationalen Orthodoxien/-praxien« bezeichne:

- Organisation von Religion
- Kodifikation der Scharia

129 Die entstehenden hybriden Organisationen und Kodifikationen der Scharia haben wenig gemeinsam mit den Sonderentwicklungen des Christentums, wie sie in Deutschland zu beobachten sind. Hier gibt es eine durch staatliche Universitäten betreute Theologie, der Staat muss die religiösen Lehrbücher genehmigen. Theologie kann als eine »öffentliche Aufgabe« definiert werden. Diese Konstruktion in Deutschland kann als eine »Zivilisierung der Religion« (So Rolf Schieder auf der Tagung »Theologie im öffentlichen Raum« der Konrad-Adenauer-Stiftung, 28.03.2012, Berlin), oder, in anderer Terminologie, als funktionale Formgebung der Religion gesehen werden. Es wurde argumentiert, dass im Gegensatz dazu, in den islamischen Ländern die entstehenden hybriden religiös-politischen Organisationen genutzt werden, um staatliche Politik zu legitimieren. Es wird nicht so sehr Theologie und Orthodoxie »hergestellt«, sondern eine staatlich kontrollierte Orthopraxie.

Für den Islam ergibt sich durch dieses Programm eine spezifische Forschungsperspektive auf seinen unter Umständen exzeptionellen und in seinem Ergebnis besonders konfliktanfälligen und konfliktverstärkenden Prozess der Anpassung an das Primat funktionaler Differenzierung. Diese Anpassung heißt eben nicht notwendig funktionale Differenzierung in einem auf allen Ebenen der Sozialdifferenzierung durchgehaltenen Sinne. Von dieser Richtung kommend ließe sich dann auch erklären, warum gerade der Islam zurzeit besonders konfliktanfällig ist, ohne auf die semantische Ebene einer rein theologischen Argumentation zurückgreifen zu müssen. Das Argument besagt also nicht, dass die entsprechenden Prozesse der Ausdifferenzierung und der Globalisierung innerhalb des Islam nicht stattgefunden haben. Ich behaupte, dass sie auf der Ebene der Sozialdifferenzierung strukturell äußerst labile Ergebnisse hervorgebracht haben, die auf einer Dualität zwischen äußerer und innerer Formgebung beruhen.

Aus den an der Orientierung an funktionaler Differenzierung hervorgegangenen neuen Strukturen und Semantiken erwachsen Folgeprobleme, die unter anderem die Frage nahe legen, ob es sich in den islamischen Regionen tatsächlich um eine stabile funktionale Differenzierung handelt, oder um eine an funktionaler Differenzierung orientierten (notwendig?) misslungenen Mischform. Ist die funktionale Differenzierung des Islam in der Weltgesellschaft eventuell an ihren Voraussetzungen auf der Ebene der Sozialdifferenzierung gescheitert?

3.3 Transformation des Verhältnisses Religion / Politik

Funktionale Differenzierung als Form gesellschaftlicher Differenzierung muss sich also in den christlich wie in den islamisch geprägten Regionen gegen die vormals herausragende Position der Religion durchsetzen, weil die Religion ein Vorläufer funktionaler Entwicklung ist.¹³⁰

Bei Prozessen der Universalisierung der Politik, seien es »eigene« nationale oder koloniale Projekte, muss vis a vis der multifunktionalen Religion eine politische Machtkonzentration hergestellt werden, die nunmehr eine »Allzuständigkeit des souveränen Staates für alle Probleme in einem klar begrenzten Territorium, deren Lösung politische Macht erfordert« (Luhmann 2000a: 77) behaupten kann. Bei den daraus folgenden Strukturbildungen enden auch schnell die Gemeinsamkeiten zwischen Europa und den Regionen im Zentrum des Islam. Die Ausdifferenzierung des europäischen Staates fand in einer anderen religi-

130 Religion ist in einer gänzlich anderen Ausgangslage als etwa der Sport (vgl. zum Sport Weron 2010).

ösen und (welt-)gesellschaftlichen Umwelt statt, als z. B. die Ausdifferenzierung des Staates in der arabischen Region.¹³¹

Die Bereiche, in die die Funktionssysteme »vordringen« müssen, um sich als ausdifferenziertes System zu reorganisieren, sind ausführlich beschrieben worden. Es handelt sich um Stratifikation, Zentrum/Peripherie Differenzen und tribale Strukturen, es handelt sich aber auch um die übergreifenden Netzwerke religiösen Wissens, die vormals der alleinigen Betreuung durch die Rechtsgelehrten (Wissenden) überlassen war.¹³² Es sein an die These erinnert, dass funktionale Differenzierung auch immer mit einem Auseinanderdriften der Ebenen der Sozialorganisation verbunden ist.

»Funktionale Differenzierung mußte sich nicht nur gegen stratifikatorische (und segmentäre) Formen gesellschaftlicher Differenzierung durchzusetzen, sondern hatte sich auch in einem Kontext zu vollziehen, in dem die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft erst partiell realisiert war. Unter diesen Bedingungen konnte sich die Ausdifferenzierung von funktional spezialisierten Strukturen (Rechtsverfahren, Zentralisierung politischer Entscheidungen etc.) nicht unabhängig von den Besonderheiten und Eigendynamiken von Interaktionssystemen entwickeln, sondern unterlag den Begrenzungen einer Kommunikationsform, die an Anwesenheit und wechselseitige Wahrnehmung gebunden war« (Heintz 2007: 344f.).

Im Folgenden werden zunächst drei sehr unterschiedliche Ansätze der Universalisierung der Politik gegenüber der Religion vorgestellt: Orientalismus und Kolonialismus, Tanzimat, Wahhabismus und die marokkanische Alawiden-Dynastie. In den Beispielen zeigt sich die Vielschichtigkeit der durch den Primat funktionaler Differenzierung angestoßenen Prozesse. Diese drei Beispiele sind demnach bewusst gewählt, verkörpern sie doch gegensätzliche Ausprägungen einer allgemeinen Transformation.¹³³ Den Beispielen ist gemeinsam, dass sie, in Kombinati-

131 Senghaas fasst diese unterschiedlichen Umweltbedingungen von Modernisierungsprozessen treffend zusammen: »Der Unterschied zu den früheren Vorgängern in Europas (und im Westen) besteht darin, daß die Modernisierung im außerwestlichen Raum immer schon in einem internationalen Kontext, der durch Europa definiert wurde, abläuft: Denn seit der Zeit des Kolonialismus und des Imperialismus war Europa Ausgangspunkt eines weltweiten nicht nur ökonomischen, sondern auch kulturellen Verdrängungswettbewerbs, eines breitgefächerten Peripherisierungs- und Marginalisierungsdrucks von hier nach dort« (Senghaas 1998: 37).

132 Bei dieser Struktur besteht eine starke Ähnlichkeit mit den Anfängen europäischer Wissenschaft wie sie Heintz & Werron (2011) schildern. Auch in Europa wurde Wissen zwar nicht auf transzendente Texte zurückgeführt, jedoch auch durch Reputation bekräftigt. Wissenschaft bildete sich ausgehend von dieser Struktur heraus indem auf den wahr/unwahr Code auf nachvollziehbare Wahrnehmung abgestellt wurde. Eine solche Entwicklung kann sich im Islam nur vollziehen, wenn auf skripturalistischen »Fiktionen der Evidenz« (Krämer 2011: 97) beharrt wird. Darauf werde ich zurückkommen.

133 »In each case the European impact was different, and these differences, combined with the institutional and cultural variations among the Muslim societies, would generate the various types of contemporary Islamic societies« (Lapidus 2002: 553).

on mit »westlichen« Strukturbildungen, dazu dienen, gegenüber einer bestehenden Struktur traditioneller (islamischer) Autoritäten die Monopolisierung und Universalisierung der Politik durchzusetzen. Deutlich wird hier vor allem der Unterschied zu einem gegen die Religion gerichteten Säkularismus, wie er aus der europäischen Tradition bekannt ist. Es entwickeln sich stattdessen spezifische Verbindungen und Beziehungsmuster von Religion und Politik, die nicht dem einfachen Bild einer Zurückweisung (Rejektion) religiöser Codierungen entsprechen.¹³⁴

An den Beispielen wird in einem ersten Schritt deutlich, wie der Islam in strukturelle und semantische Veränderungen hineindirigiert wird, indem Voraussetzungen geschaffen werden, um gegenüber den früheren »lokalen Orthodoxien« (Asad) »nationale Orthodoxien« zu etablieren. Durch »nationale Orthodoxien« konstruiert die Politik gegenüber den vormodernen Verhältnissen neue politische Einheiten. In diesem Abschnitt werden anhand von Beispielen vor allem die möglichen semantischen Differenzen und Variationen in diesem Prozess hervorgehoben. Im nächsten Abschnitt wird stärker die strukturelle Seite der Entwicklung betrachtet und die sozialstrukturellen Voraussetzungen überprüft, die notwendig sind, um für den Islam eine neue Form für die »sociological production and continuation of orthodoxy« (Wilson 2004: 48) zu gewährleisten.

Anhand der Beispiele wird auch deutlich, dass die Etablierung des Staates in den islamischen Regionen nicht nur eine Geschichte der Kolonialisierung ist.¹³⁵ Stattdessen werden unterschiedlichen Mechanismen der Globalisierung angesprochen. Die übergeordnete Frage ist nicht primär, wie es die Europäer geschafft haben, die Welt unter sich aufzuteilen, sondern, wie schafft es Politik und Staat, im Zuge ihrer Ausdifferenzierung gegenüber den bestehenden transnatio-

134 Dies gilt mit Einschränkungen sogar für das der orientalistischen Kategorienbildung vorwiegend affirmative gegenüberstehende Reformprojekt der »Tanzimat«.

135 Die Positionen der politischen Ökonomie, wie sie etwa Ayubi vertritt, sind hier trotz ihrer Fixierung auf das Wirtschaftssystem als primäre gesellschaftliche Dimension aufschlussreich. Dieser setzt sich von einer Geschichtsschreibung ab, welche die Etablierung der neuen Staaten hauptsächlich als eine Geschichte der Kolonialisierung und der Implementierung von außen schreiben. So geht Ayubi (1995: 86) davon aus, »[...] that the existing territorial Arab states have not been manufactured purely by colonialism«. Stattdessen geht Ayubi von einem »colonial / indigenous mix« aus. Dieser »mix« läßt sich auch als Kombination lokaler Ressourcen und globaler Kategorienbildung betrachten. Ganz ähnlich sieht Lapidus (2002: 553) die durch die europäische Moderne ausgelösten Transformationen: »Just as each Islamic society was the product of the interaction of a regional society with Middle Eastern influences, modern Islamic societies are the product of the interaction of regional Islamic societies with Europe.«

Aber nicht nur Europa als eine neue Referenzgröße ist maßgebend, sondern, ganz neue, auf Universalität abzielende Institutionen, die nicht ohne Weiteres mit historischen Vorbildern verglichen werden können (vgl. Lapidus 2002: 553).

nen religiös/politisch/rechtlichen Strukturen ihre Monopolisierung und Universalisierung durchzusetzen?

3.3.1 *Orientalismus und Kolonialismus*

Wenn die Etablierung des Staates in den islamischen Ländern angesprochen werden soll, kommt man nicht umhin, die Stellung des Kolonialismus in diesem Prozess zu behandeln. Dies soll hier auf eine spezifische Weise geschehen. Ein Indikator für die einsetzende »Inkorporierung« anderer Gesellschaften im Rahmen eines Primates funktionaler Differenzierung ist die Umstellung der europäischen Semantik. Kolonialismus soll hier nicht primär als Eroberung und gewaltsame Fremdherrschaft, sondern in Bezug zu dieser begleitenden Semantik betrachtet werden. Die Konstruktion »der Anderen« als Teil desselben geht mit der kolonialen »Neujustierung« gesellschaftlicher Zusammenhänge einher, entfaltet jedoch auch eine eigenständige Globalisierungsdynamik.

Ein zentrales Moment dieser Transformationen ist der asymmetrische Vergleich von Kulturen. Die Etablierung des Primates funktionaler Differenzierung vollzog sich flankiert von einer kulturellen Semantik, welche die neue Dominanz Europas legitimierte, indem sie gleichzeitig die anderen Regionen in einen einzigen Horizont integrierte. Für solche semantische Entgegensetzungen sind einheitliche Vergleichsgesichtspunkte notwendig. Vergleiche bestehen nicht nur aus den zwei Polen, die verglichen werden sollen, sondern auch aus einem Dritten, welches die Beziehung zwischen diesen Polen konstituiert. Vergleiche »beruhen einerseits auf der Annahme, dass die verglichenen Einheiten in mindestens einer grundlegenden Hinsicht gleich sind (Herstellung von Vergleichbarkeit), und setzen andererseits ein Vergleichskriterium voraus, das die Verschiedenheit des (partiell) Gleichen beobachtbar macht (Vergleichskriterien). Diese Kombination von Gleichheitsunterstellung und Differenzbeobachtung zeichnet Vergleiche als Beobachtungsformen eigener Art aus« (Heintz & Werron 2011: 362). Diese doppelte Bewegung von Vereinnahmung und Abwertung verlief in den neuen Begrifflichkeiten der Kultur. Kultur wird hier aber ganz anders verstanden als in den Ansätzen, die vor allem auf die Herausbildung einer weltweiten westlichen Konsumkultur abstellen. Kultur kann als eine gesellschaftliche Semantik beschrieben werden.

Luhmann sieht in der Thematisierung von Kultur einen Indikator für die Entstehung einer Weltgesellschaft, »[d]ie Thematisierung von Kultur ist ein Indikator dafür, daß von Europa ausgehend, eine Weltgesellschaft im Entstehen begriffen ist« (Luhmann 1999c: 49). Luhmann fragt nach den Bedingungen einer »The-

matierung von Kultur«. Das Interessante an Luhmanns Ausführungen zur Kultursemantik ist dabei nicht die weitverbreitete Idee, dass kulturelle Selbstidentifikation über den Bezugspunkt eines »Anderen« verläuft (vgl. auch die Diskussion um »Othering« Greve & Heintz 2005). Luhmanns Argument bezüglich der Entstehung von Kultursemantiken besteht primär darin, dass Kulturen sich nicht schon immer vorwiegend in Abgrenzung zueinander definierten. Die »islami-sche« Gesellschaft fand ihre Einheit nicht in Kulturvergleichen, sondern, ebenso wie in Europa, unter den Bedingungen stratifikatorischer Ordnungsvorstellungen, in der Beziehung zu einer transzendenten Weltverdoppelung.¹³⁶ Luhmann korreliert nun die Entstehung einer Kultursemantik mit der Entstehung eines Primates funktionaler Differenzierung. So spricht die historische Betrachtung für die Annahme, dass erst mit dem Entstehen des Primates funktionaler Differenzierung durch die begleitende Kultursemantik die Perspektive von einem Außen auf ein »Anderes« in historischer und geografischer Hinsicht schwenkt.¹³⁷

Verfolgt man die Bedingungen der Konstruktion dieser Kultursemantik, zeigt sich, dass die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in Europa mit einem Bewusstsein des Umbruchs und der Kontingenzerfahrungen verbunden war. Luhmann verortet in diesem Zeitraum allgemein die Umstellung der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung auf eine Beobachtung zweiter Ordnung. Kultur als Semantik hängt eng mit diesem Reflexivwerden der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung zusammen. Die Zunahme von Kontingenz markiert dabei einen Prozess des Abschiedes von Gewissheiten. Immer mehr gerät in den Horizont der Verfügbarkeit

136 Dazu passt, dass Historiker gestützt auf Originalquellen der Annahme widersprechen, dass die Idee eines Kulturkampfes schon in vormodernen Zeiten existierte. So sieht Tworuschka (1998: 408) eine große Einseitigkeit, »wenn die Kreuzzüge im Nachhinein als europäischer imperialistischer Großangriff gedeutet werden, obwohl die zeitgenössische islamische Geschichtsschreibung das Vorgehen der Kreuzfahrer zunächst mit früheren Grenzzwischenfällen verglich und man auch keinen Zusammenhang zwischen den einzelnen Kreuzzügen sah, weil sie gegen verschiedene Gebiete der islamischen Welt gerichtet waren«. Meddeb (2009: 56) macht deutlich: »[D]ie religiöse Verbundenheit, die die Grundlage der Kreuzzüge bildete, war keineswegs völlig systematisch. Es ist vorgekommen, daß die Burg des syrischen Ritters Usama Ibn al-Munqidh (12.Jahrhundert) sich mit einer fränkischen Burg gegen eine dritte, arabische Burg verbündete, ohne dass man ihm den Status eines islamischen Helden absprechen konnte [...].«

137 Auch bei Arbeiten, die davon ausgehen, dass der Orient immer schon das »Andere« des Okzidents war, finden sich Hinweise hierfür. Lewis (2004) bietet selbst einen Gegenbeweis zu seiner These eines jahrhundertealten Wettkampfes zwischen den Kulturen, den der Islam verloren hat. Er weist nach, dass die islamische Welt ins Hintertreffen geraten ist, weil sie die Entwicklung im Westen verschlafen hat. Aus Lewis Material wird deutlich, dass der christliche Herrschaftsbereich zwar als das »Außen« der eigenen Ordnung wahrgenommen wurde, sich die Perzeptionsverhältnisse aber nicht im Sinne einer vergleichenden Kultursemantik aufeinander richteten. Das völlige »Verschlafen« der Entwicklung kann als Hinweis gesehen werden, dass sich der Orient eben nicht in einem Konkurrenzverhältnis oder Wettkampf sah, diesen, demzufolge auch nicht verlieren konnte. So sprechen die Ausführungen von Lewis vor allem dafür, den Ursprung der Kultursemantik in Europa zu suchen.

und das heißt, es könnte auch anders sein. Die Bestände der Wirklichkeit sind der Veränderlichkeit und Manipulierbarkeit ausgesetzt (Makropoulos 1997). Dies betrifft in letzter Konsequenz auch die Rolle der Religion in der europäischen Gesellschaft. Auf der Suche nach einem Ersatz für die Position der Religion etablierte sich Kultur, wobei diese nicht die leergewordene Stelle besetzen kann, die vormals der Religion vorbehalten war.

Kultur stellt im Gegensatz zu Religion ein ganz anderes Verhältnis der gesellschaftlichen Gesamtdeutung dar. Nach wie vor kann man in einem unmittelbaren Verhältnis zu den einen umgebenden Artefakten und Sinnstrukturen stehen, man kann all dies aber auch als Ausdruck einer Kultur beobachten. Weil man früher dasselbe anders getan hat, oder, weil man woanders dasselbe anders macht, werden durch den Vergleich nahezu beliebige Aspekte verdoppelt. Eine Verdoppelung ist dies deshalb, weil es sich bei einem Vergleich um eine Beobachtung zweiter Ordnung handelt.

»Kultur entsteht, wenn wir diesem Wink folgen, immer dann, wenn der Blick zu anderen Formen und anderen Möglichkeiten abschweift, und eben das belastet die Kultur mit dem Geburtsfehler der Kontingenz« (Luhmann 1999c: 48).

Was Luhmann mit dem im obigen Zitat erwähnten »Geburtsfehler der Kontingenz« meint, wird deutlich, wenn man den Vergleich als eine spezifische Operation näher betrachtet. Vergleichen ist eine Beobachtung zweiter Ordnung und dabei immer eine dreistellige Operation. Jeder Vergleich bedarf eines Gesichtspunktes unter dem verglichen wird. Es muss demnach abgesichert werden, dass die Phänomene, die in Beziehung gesetzt werden, dasselbe in verschiedenen Ausprägungen sind und diese Absicherung ist nicht mehr in einer transzendenten Einheit zu finden.¹³⁸ Es gibt in dieser Semantik nurmehr eine Gesellschaft, die in unterschiedlichen Graden zivilisiert ist. Die Hervorhebung von Differenzen zwischen Gesellschaften erfordert zunächst die Herausbildung eines Gemeinsamen, welches in der entsprechenden Vergleichsoperation nicht explizit wird. Paradoxerweise kann deshalb die neue Prominenz, welche die Vergleiche einnehmen, auch als ein Motor für die Herausbildung der Weltgesellschaft gesehen werden.

Kultur »als Medium der Wiederherstellung von Einheit« (Reinhardt 2005) kann seine eigene Einheit nicht mehr in einem transzendenten Bezugspunkt,

138 »Jeder Vergleich setzt einen Vergleichsgesichtspunkt voraus, der nicht selbst in den Vergleich eingeht, der nicht mitvergleichen wird (auch wenn andere Vergleiche ihn einbeziehen können). Der Vergleich setzt mithin einen ›dritten‹ Wert, einen unbeobachteten Beobachter voraus. Aber dieser unbeobachtete Beobachter ist nicht mehr, wie in der Tradition, Gott« (Luhmann 2002: 313).

sondern nur noch in sich selbst finden. Der »koloniale Geist« besteht vor allem in einer asymmetrischen Konzeption von Kultur, also in einem Vergleich mit einem nicht kontingenten Vergleichsgesichtspunkt.¹³⁹

»Kultur kann es irgendwo und irgendwann geben, aber die Reflexion muß hier und jetzt stattfinden; also zunächst einmal im modernen Europa, das sich im Vergleich selber bestätigt dadurch, daß es den Vergleich durchführt« (Luhmann 1999c: 49).

Europa findet seine neue Sicherheit nicht mehr in einem transzendenten Außen, sondern in der angenommenen kulturellen Überlegenheit neben der die anderen, jetzt als Kulturen wahrgenommenen Teile der Welt, zu einem (noch) unzivilisierten Bereich werden. Europa ist in dieser Perspektive gleichbedeutend mit Zivilisation. Es ist dieses »geistige Überlegenheitsbewusstsein«¹⁴⁰ durch das die »Europäisierung aller anderen Menschheitsgruppen in Betracht« gezogen wird, während wir, wie Husserl in seiner Wiener Vorlesung bemerkt, »wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden« (zitiert nach Luhmann 1997b: 18). Europa vergleicht sich mit dem Rest der Welt und gewinnt dadurch seine eigene Einheit und Identität. Reinhardt beschreibt diesen Vorgang:

»Unter den übergeordneten Vergleichsperspektiven Zivilisiertheit und in zeitlicher Hinsicht Fortschritt/Modernität, hatte dies in der semantischen Karriere des Kulturbegriffs, zunächst dessen Resymmetrierung zur Folge, wodurch die Seite von der aus verglichen wurde (nämlich das moderne Europa) als ›zivilisiert‹ und ›modern‹ aufgewertet wurde und der Kulturbegriff eine bis heute vorfindbare normative Färbung erhielt« (Reinhardt 2005: 41).

Im Unterschied zum rationalistischen Westen oder Okzident handelt es sich in dieser Perspektive eines asymmetrischen Vergleiches beim Orient um ein unveränderliches, statisches Gefüge, welches primär durch Religion definiert wird.¹⁴¹

Es ist diese spezifische Perspektive, die gemeinhin mit dem von Edward Said geprägten Begriff des »Orientalismus« bezeichnet wird. Wenn diese offensichtliche Parallelität in Rechnung gestellt wird, lässt sich an eine breite Diskussion

139 Während Luhmann hier Semantik als einen Indikator benennt, gehe ich – wie unter »3.5 Semantik und Sozialstruktur« erläutert – davon aus, dass Semantik mehr ist als ein bloßer Indikator, sie kann selbst strukturelle Entwicklungen vorbereiten und anstoßen, so z. B. auch die verschiedensten Konfliktstrukturen. Dies wird sich vor allem in der Reaktion der islamischen Welt auf die europäischen Kultursemantiken zeigen.

140 Ein Ausdruck des unerschütterten Eurozentrismus, den Luhmann (1997b) bei Husserl diagnostiziert.

141 Wie sich unter 2.3.1 gezeigt hat, ist diese Perspektive insofern nicht aus der Luft gegriffen, weil sie einer gepflegten islamischen Selbstbeschreibung entsprach, bei der Neuerungen (in islamischer Tradition *bid'a*) keinen hohen Stellenwert einnahmen. Fortschritt war nicht der zentrale Wert eines islamischen Wissen, obwohl sich stetige Innovationen durch den Prozess der Wiederaneignung und Kommentierung von Bestehendem natürlich auch dort ergaben (Zaman 2002).

und materialreiche Forschung anschließen, ohne deren teilweise unpräzise gesellschaftliche Bezüge übernehmen zu müssen.¹⁴² Denn Said übergeht die logische Schlussfolgerung, dass es sich bei Vergleichen um eine dreistellige Operation handelt, er betont stets die Dichotomie. Für Said ist die Unterordnung der nicht-westlichen Welt in eine Epistemologie eingeschrieben, die von einer grundsätzlichen kategorialen und hierarchischen Trennung von Orient und Okzident ausgeht und nicht von dem entstehenden Horizont einer Welt:¹⁴³ »Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between the ›Orient‹ and (most of the time) the ›Occident‹« (Said 1978: 2). Orientalismus lässt sich präziser als eine Vergleichsoperation bezeichnen, die ihren Fixpunkt in der europäischen Perspektive hatte und diese ab einem bestimmten Punkt als Horizont einer Welt generalisierte.¹⁴⁴ Erst so lässt er sich historisch und sozialstrukturell verorten.

Doch Orientalismus ist nicht »nur« eine Semantik. Wie es Kipling in seinem berühmten berüchtigten Gedicht formulierte, war es »the white man's burden«, die unzivilisierten Völker mehr oder weniger streng und wohlwollend an die Hand zu nehmen und in einen Zivilisierungsprozess zu führen, an dessen Ende die Anpassung an das einzig richtige, das europäische Modell liegen konnte. Dem Westen oblag in der eigenen Auffassung aufgrund seiner Vorwärtsgewandtheit die Verantwortung, die Repräsentation und Restrukturierung dieser außereuropäischen Bereiche zu übernehmen, damit trifft sich der Orientalismus mit dem konkreten kolonialen Projekt. So wird er im Sinne von Stichweh von einem Diskurs zu einem Dispositiv. Orientalismus ist dann kein eigenständiges System »[...] verselbstständigter semantischer Produktion, das in sich selbst zirkuliert [...]« (Stichweh 2006a: 162f.), sondern »[...] ist offensichtlich konstitutiv

142 Suids Positionen standen von Anfang an wegen ihrer methodischen Inkonsistenzen unter scharfer Kritik, dabei wurde Said meist Ahistorizität und dadurch selbst ein essentialisierender Blick auf »den Westen« vorgeworfen (Teitelbaum & Litvak 2006; Halliday 1999). Said hatte die Konsistenz einer konstruierten europäischen Superiorität seit den Tagen von Homer und Aischylos angenommen (Al-Azm 2000). Dies ist nicht nur im Anbetracht des von ihm zugrunde gelegten foucaultschen Machtbegriffes inadäquat. Suids Thesen lassen sich am besten einordnen, wenn man sie historisch mit der europäischen Entstehung einer Kultursemantik relationiert.

143 So bemerkt auch Turner (1994: 21): »[...] the crucial ›fact‹ about orientalist discourse was that we know and talk about Orientals, while they neither comprehend themselves nor talk about us. In this language of differences there were apparently no equivalent discourses of occidentalism. The society from which comparisons are to be made has a privileged possession of a set of essential features – rationality, progress, democratic institutions, economic development – in terms of which other societies are deficient and backward.«

144 »Daß diese Vergleichsgesichtspunkte selbst kontingent sind, auch wieder verglichen werden könnten und somit selbst Kultur in diesem Sinne darstellen bzw. immer auch Selbstreflexionen einer Kultur sind, von der aus Kulturbeobachtungen unternommen werden, scheint wohl zunächst nicht aufzufallen« (Reinhardt 2005: 41).

für Zusammenhänge sozialen Handelns, weil aus den Unterscheidungen, die einen Diskurs regieren, unmittelbar eine Handlungspraxis hervorgeht und diese auch in ihren einzelnen Handlungsvollzügen semantisch instruiert wird« (Stichweh 2006a: 163).¹⁴⁵ Ohne diese Unterscheidung zwischen Semantik, Diskurs und Dispositiv zu bemühen, betonte schon Said, dass Orientalismus auch mit der Etablierung der entsprechenden Institutionen verbunden war. Es gibt laut Said keine nicht-materielle Form des Orientalismus.

»Aber niemals gab es soetwas wie einen reinen, oder bedingungslosen Orient, ähnlich wie es niemals eine nicht-materielle Form des Orientalismus gab, viel weniger noch so etwas Unschuldiges wie eine ›Idee‹ des Orients. In dieser zugrunde liegenden Überlegung und seinen folgenden methodologischen Konsequenzen unterscheide ich mich von Wissenschaftlern, die Geistesgeschichte studieren. Denn die Schwerpunkte und die gewählte Form, aber vor allem die materielle Wirksamkeit der Aussagen, die von dem orientalistischen Diskurs gemacht worden sind, sind nur auf eine Weise möglich, für die jede hermetische Geistesgeschichte völlig unzulänglich zu sein scheint« (Said 1981: 32).

Die muslimische Welt konnte der Dominanz und Durchdringung durch eine immer globaler orientierte Wirtschaft wenig entgegensetzen. Das alte muslimische Empire des Osmanischen Reiches wurde zunehmend zu einem »Spielball« europäischer Machtkämpfe. Gerade die Herausbildung einer Kultursemantik, wie die des Orientalismus, zeigt aber, dass die Herausbildung einer Weltgesellschaft sich nicht nur als Geschichte des ökonomischen und politischen Kolonialismus schreiben lässt. Neben den von den Europäern – legitimiert durch eine orientalistische Semantik – direkt durchgeführten Transformationen, kommen noch weit subtilere semantische Wechselwirkungen in Gang.

3.3.2 *Tanzimat*

Zur Globalisierung funktionaler Differenzierung führen verschiedene Wege, die immer ein Wechselspiel zwischen äußerer Formgebung und innerer Durchsetzung, zwischen indigenen Eliten und europäischen Machtansprüchen implizieren. Als Tanzimat bezeichnet man den Versuch der Eliten des Osmanischen Reiches, ihre Macht und das Reich durch relativ offensive Neuerungen und Reformen nach europäischem Vorbild zu erhalten. Tanzimat wird bezeichnenderweise als »heilbringende neue Ordnung« oder »als neue Ordnung, die Heil bringen

145 »In dieser Fassung der Unterscheidung von Semantik und Sozialstruktur haben wir es mit der zugespitztesten Variante einer Auslegung von Semantik zu tun, in der Semantik konstitutiv für die Strukturbildung eines Sozialsystems verantwortlich ist. Strukturbildende Erwartungen kristallisieren nicht akzidentell in den Kommunikationszusammenhängen eines Systems und werden anschließend semantisch systematisiert; sie werden vielmehr, als ob es sich bei dieser um Instruktionen handelte, aus einer Semantik abgeleitet« (Stichweh 2006a: 163).

soll« übersetzt. Die Tanzimat kann als ein Beispiel gesehen werden, wie auf das sich herausbildende Primat funktionaler Differenzierung durch einen positiven Bezug auf (heilbringende) europäische Kategorienbildungen reagiert wurde. Die Bemühungen der Tanzimat müssen vor allem in Abgrenzung gegenüber religiös gedeuteten Reformen und (Phasen) direkter Kolonialisierung gesehen werden. Die weiteren Beispiele gehen dann im Gegensatz zur Tanzimat auf diese mehr »gebrochenen« Wege in eine funktional differenzierte Weltgesellschaft ein, die sich einmal über eine religiöse Reformbewegung konstituierte und im anderen Fall den Weg über einen kolonialen Staat nahm.

Anhand der Tanzimat soll hier ein Mechanismus der Globalisierung beschrieben werden, der sich nicht primär auf die Intensivierung von Kontakten bezieht. Zwischen dem Osmanischen Reich und den europäischen Mächten gab es auch vor der Periode europäischer Expansion einen intensiven Kontakt und regen Austausch. Das Osmanische Reich wurde in dieser Hinsicht als ein gleichberechtigter Partner gesehen. Dieses Verhältnis begann zu kippen, als das Osmanische Reich von den europäischen Mächten nicht mehr als dieser gleichberechtigte Partner, sondern als der »kranke Mann am Bosphorus« abgewertet wurde. Nicht die Intensivierung des Kontaktes, sondern diese Verschiebung der Wahrnehmung, die auch schon ausführlich anhand der Semantik des Orientalismus beschrieben wurde, bildet den Hintergrund der mit den Tanzimat verbundenen Globalisierung einer neuen Ordnung.¹⁴⁶

Heintz & Werron (2011) stellen fest, dass die Mehrzahl der Beiträge zu Fragen der Diffusion von Strukturen und der Globalisierung, die Verbesserung der Kommunikations- und Transportwege, die zu einer Intensivierung des weltweiten Kontaktes beigetragen haben beschreiben und daraufhin die Folgen von Globalisierung analysieren. Auch kategoriale Umbrüche in den gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen können als eine qualitative Folge solch intensivierter Beziehungen beschrieben werden.¹⁴⁷ Heintz & Werron (2011) betonen dagegen, dass in Abgrenzung zur Vernetzungsdimension eine Beschreibungsdimension ihre eigenständige Wirkung in Globalisierungsprozessen entfaltet.¹⁴⁸ Die Diffusion von Strukturen kann auch durch neue Beobachtungs- und Vergleichskategorien stattfinden. Transformationen gesellschaftlicher Semantik, wie sie unter 3.3.1 mit dem Orientalismus beschrieben wurde und Verallgemeinerungen von Kategorien

146 Ob es ausgehend von einem Primat funktionaler Differenzierung tatsächlich zur Herausbildung und Globalisierung von Funktionssystemen kommt, ist nicht selbstverständlich, so wird auch von Heintz & Werron (2011: 361) die These einer funktional differenzierten Weltgesellschaft nicht grundsätzlich angezweifelt, sie fragen aber genauer, »welche Bedingungen gegeben sein mussten, damit sich Globalisierungsdynamiken überhaupt entfalten konnten und die damit auch zu erklären verhelfen, unter welchen Bedingungen Globalisierung ein unwahrscheinliches Phänomen bleibt«.

induzieren selbst Globalisierungsprozesse. Die Kultursemantik trieb Europa über seine Grenzen hinaus. Ein Beispiel für die These einer anhand von neuen Kategorien erfolgten Globalisierung liefern auf der anderen Seite Unternehmungen, wie die Reformprogramme des Tanzimat, welche vom Zentrum des Osmanischen Reiches ausgingen und tief in dessen Peripherien hineinwirkten (Reinkowski 2005: 13). In diesem Sinne soll das politisch induzierte Projekt der Tanzimat nicht so sehr als eine politische Reform verstanden werden, denn das, was eigentlich erreicht werden sollte, wurde und konnte nicht erreicht werden. Die Bedeutung der Tanzimat erschließt sich besser, wenn sie als eine kommunikative Reaktion und ein Mechanismus der Ausbreitung funktionaler Differenzierung durch Beobachtung und Vergleich anhand neuer Vergleichskategorien interpretiert wird. Dann zeigt sich auch, dass bei diesem Beobachtungs- und Vergleichsprozess indigene Eliten und Institutionen genauso wichtig waren wie europäische Einflüsse.¹⁴⁹

Die Tanzimat stellt nach einhelliger Einschätzung (Reinkowski 2005; Lapidus 2002; Kürşat-Ahlers 2003; Jung 2001;) den Versuch dar, den Anschluss an die europäische Entwicklung wiederzuerlangen. In diesem Sinne handelt es sich um eine »defensive-modernisation« (Ayubi 1995: 234; Jung 2001: 74). Besonders Kürşat-Ahlers (2003) betont dabei, die Bedeutung europäischer Kategorien und Entwicklungsrichtungen und deren Übertragung auf die lokalen Bedingungen. Dass auf die neue europäische Dominanz mit eigenen Bemühungen reagiert wurde, die sich an zentralen Kategorien der geschilderten asymmetrischen Kultursemantik ausrichten, war im Osmanischen Reich nicht unumstritten. Die Konzentration auf das eingeschlossene ausgeschlossene Dritte des Vergleichs

147 Als thematisch passendes Beispiel ließe sich die »Erleichterung zu Reisen« anführen, die von Bayly (2008: 418) als Mechanismus der Globalisierung des Islam und der Religion im Allgemeinen vorgestellt wird: »So wie verbesserte Verkehrswege das Zusammentreten von Bischofskonferenzen und Missionarskongressen erleichterten, fiel es auch islamischen Wissenschaftlern leichter zu reisen, um zu Füßen berühmter Gelehrter sitzen zu können und damit ihrer eigenen Lehre zu größerer Uniformität zu verhelfen.«

Die quantitative Zunahme von Vernetzung führt in dieser Argumentation in der Konsequenz zu einer »größeren Uniformität der Lehre«, also zu einer qualitativen Angleichung und Verallgemeinerung von Kategorien der Beobachtung.

148 Mit dem Schwerpunkt auf einer Beschreibungsdimension der Globalisierung schließen sie an ein alternatives, allerdings auch schon von anderen Autoren entworfenes Modell der Globalisierung an. So geht etwa Stichweh von einer Differenz zwischen »globaler Interrelation« und »globaler Kategorienbildung« aus. Heintz & Werron (2011) sehen ähnliche Unterscheidungen auch bei Harrison White und John W. Meyer.

149 In dieser Weise auch bei Lapidus (2002: 556): »The impact of Europe on Muslim societies is mediated by the collaboration or resistance of local elites. Thus the transformations which take place in Muslim societies are forged in terms of the interests, perceptions, and responses of internal elites to the pressures and incentives generated by European power and by their desire to exploit European influences in the struggle for power within their own societies.«

zwischen Kulturen, eine von Religion abgegrenzte Rationalität, musste sich auch im Osmanischen Reich gegen andere, konservativ-religiöse Reaktionen durchsetzen (Lapidus 2002).

Im alten Osmanischen Reich und besonders in den Provinzen des heutigen Tunesiens und Ägyptens setzte sich gegen diese religiösen Strömungen, die in anderen Regionen durchaus erfolgreich waren, ein breit angelegtes politisches Programm der Reorganisation durch. Wichtige technische Entwicklungen wie eine Eisenbahn und ein Postsystem wurden adaptiert. Entscheidender ist eine andere Form der Adaption: Im Reformprogramm der Tanzimat sind wichtige Differenzierungen eingeschrieben, die viele Bereiche neu gegenüber der Religion und der Tradition abgrenzten und ihnen eine höhere Autonomie gewährten. Die Basis für diese Entwicklung ist eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen administrativen, ökonomischen, sozialen, erzieherischen bis hin zu rechtlichen Angelegenheiten (Ayubi 1995: 103), die nicht mehr religiös reintegriert wurde. Diese starke Orientierung an den in Europa entwickelten Differenzierungsmustern kam nicht nur durch eine Adaptionleistung zustande, sondern wurde auch aufgrund äußeren Druckes angenommen, sich von europäischen Experten beraten zu lassen. All diese Bereiche sollten nach ihren internen Maßstäben rationalisiert werden. Als Erstes wird hier oft die Auflösung des traditionellen Janitscharenkorps genannt, ein religiös-sufisch-kriegerischer Orden, der zwar dem Sultan unterstellt war, aber zunehmend ein Eigenleben entwickelte.¹⁵⁰ Die Tanzimat trieb die funktionale Differenzierung nicht nur durch die Schaffung eines modernen Militärs, sondern auch durch eine Reform der politischen Administration voran. Es entstanden moderne Ministerien und ein Steuerwesen.

Eine solche administrative Umstrukturierung konnte nur sinnvoll sein, wenn gleichzeitig im Bereich des Politischen eine Monopolbildung und Rationalisierung vorangetrieben wurde, die sich vor allem gegenüber traditionellen und lokalen Autoritäten abgrenzen musste. Die schwer kontrollierbaren Janitscharen bildeten hier einen Anfang. Der Versuch der Konsolidierung des Reiches bezog sich aber auf mehrere Dimensionen. Einerseits sollte entlang der Unterscheidung von Zentrum und Peripherie eine einheitliche Anbindung der Reichsteile an das Zentrum entstehen.¹⁵¹

150 »On the one hand, the state machine was unified and standardised and new ministries (diwans) were established one after another and systematised in 1837 for revenues, war, sea, schools, commerce, factories, etc. The diwans were reorganised into European-style ministries under Isma'il in 1878 and administrative provincial systems were introduced with state officials running them. The army was ›nativised‹, unified and subjected to the political authority, new secularist laws were issued and new secularist schools were introduced, and the taxation system was standardised« (Ayubi 1995: 103).

»Die osmanische Staatsführung versuchte im Rahmen der Tanzimat, die historisch gewachsene unterschiedliche Anbindung der einzelnen Reichsteile zu vereinheitlichen. Sie sah es als eine ihrer dringlichsten Aufgaben an, die Provinzen mit einem einheitlichen Verwaltungs-, Besteuerungs-, Rekrutierungs- und Erziehungssystem zu überziehen« (Reinkowski 2005: 13).

Andererseits sollte durch die Abschaffung des Millet-Systems ein einheitliches Rechtssystem entstehen. Die bisher in unterschiedlichen Millet organisierten nicht muslimischen ethnisch-religiösen Gruppen, »die sich in legislativen, judikativen, fiskalen, religiösen und karitativen Angelegenheiten selbst verwalten konnten« (Reinkowski 2005: 17), sollten alle direkt und unmittelbar einer zentralen staatlichen Rechtsinstanz unterstellt werden.¹⁵²

Beide Dimensionen wendeten sich zentral gegen den Einfluss der Ulema in der Gesellschaft. So kam es zu Maßnahmen, die in einer juristischen Terminologie klassisch als Säkularisierung bezeichnet werden.

»The ulama were weakened by the absorption of many waqf endowments, courts, and schools into new state-controlled ministries. The Bektashi religious order, associated with the janissaries, was dissolved. There would henceforth be little opposition to reform and even considerable support from the higher-ranking ulama« (Lapidus 2002: 598).

Diese Maßnahmen wurden von relativ wenigen Konflikten begleitet. Ein Grund hierfür ist sicherlich, dass sie noch ohne eine explizit säkularistisch-nationale Semantik implementiert wurden. Obwohl sie viel von der europäischen Perspektive auf den Islam als ein Entwicklungshindernis übernahmen, kamen sie nicht von außen mit einem orientalistisch-kolonialen Gestus, sondern wurden von dem alten, religiös legitimierten und als Schutzmacht des Islam anerkannten Regime selbst durchgeführt.¹⁵³

Als Ersatz für eine religiöse Integration wurden Formen des Patriotismus angesprochen, denen sich die Ulema langfristig nicht entziehen konnten und wollten.

151 Reinkowski (2005: 13) unterscheidet zwischen Zentrum (westliches Kleinasien, Balkan, gut kontrollierbare Regionen der arabischen Welt), Vasallen (Moldau, Walachei, Krim-Chanat), Peripherie. Peripherien werden wiederum in ›innere‹ und ›äußere‹ unterteilt. Zu den äußeren zählten die mediterranen Küstengebiete des nördlichen Afrika und die nahezu unkontrollierbaren Wüstengebiete der Arabischen Halbinsel. Innere Peripherie sind dagegen:

»Schwer zugängliche, landwirtschaftlich unergiebigere Regionen, meist mit einer tribalen Gesellschaftsstruktur, die auch innerhalb des osmanischen Herrschaftgebietes liegen konnten.«

152 Das auf dem Konzept des Dhimmi aufbauende Millet System wird oft als Ausdruck der Toleranz gegenüber Andersgläubigen herangezogen. Es entsprach aber vor allem schlicht den Erfordernissen einer agrarisch orientierten Reichsbildung.

153 »The ulama continued to support the state. For them, the Ottoman state maintained its power, its charismatic authority, and its appeal as a conquering warrior state and defender of Islam. The Sultan was still considered the religious chief of Muslim peoples« (Lapidus 2002: 605).

»Im 19. Jahrhundert hatte sich die osmanische Staatselite in dem autoritären Inkorporationsprojekt eines osmanischen Patriotismus versucht« (Reinkowski 2005: 16).

Mit »Auffangsemantiken«¹⁵⁴ einer kollektiven Identität wurde also auch dort experimentiert, wo Voraussetzungen für eine Nationenbildung eben nicht vorhanden waren. Die Orientierung an den im Kern europäischen »Einheitssemantiken« des Patriotismus (Fuchs) nahm allerdings einen ambivalenten Ausgang. Dies lag an den erheblichen Unterschieden zur Entwicklung in Europa, welche mit den Begriffen »defensive« oder »nachholende Modernisierung« angedeutet wurden. Die Reformen waren zunächst nicht primär national und damit potenziell demokratisch motiviert und verankert, sondern die Beratung durch europäische Experten wurden von den Eliten als ein Mittel gesehen, die alten Herrschaftsstrukturen zu verteidigen. Die Maßnahmen sollten dazu dienen »[...]die staatlichen Institutionen und damit die Herrschaftspositionen der sie tragenden Elite in einer Situation zu verteidigen, in der die Integrität und Souveränität des osmanischen Staates durch seine Verstrickung in die imperialistische Machtkonkurrenz und durch die Autonomiebestrebungen seiner europäischen und arabischen Provinzen auf dem Spiel standen« (Jung 2001: 74). Die Maßnahmen hatten eine modernisierende Stoßrichtung, die das alte Reich in einen zentralisierten Staat verwandelte. Ein – europäischer – starker Staat wurde als das Mittel angesehen, um sich gegenüber den Europäern zu behaupten, wobei dessen Implikationen noch unerkannt blieben. Die Tanzimat gelten deshalb »[...] als paradigmatischer Versuch, einen zentralisierten, vereinheitlichten Staat aufzubauen [...]« (Reinkowski 2005: 20).

Die Politikwissenschaft geht dagegen davon aus, dass Nationenbildung nur gelingt, wenn ein »ethnic core« vorhanden ist, auf den sich ein kollektives Gedächtnis und eine Identitätsbildung beziehen kann. Die Inkompatibilität dieser Semantik mit einem »alten Reich« zeigte sich darin, dass der angestrebte »osmanische Patriotismus« den Zerfallsprozess des Reiches nicht stoppte, sondern be-

154 In Europa bildet sich an dieser Position die Modernisierungssemantik der Nation heraus. Luhmann (1998: 1045) bezeichnet Nation als eine »Auffangsemantik«. Sie legitimiert eine segmentäre Differenzierung in Nationen in einem zunehmend funktional differenzierten Kontext der Politik. Die Nation eröffnet zudem ein Feedback-Kanal zwischen oben und unten: »Die Nation ist zunächst eine imaginäre Einheit, die dann noch mit Realität gefüllt werden muß, zum Beispiel mit einer gemeinsamen Sprache, einer gemeinsamen Religion, einer einheitlichen Währung und einem gemeinsamen Rechtssystem unabhängig von den lokalen Gewohnheiten und Gebräuchen. Die Nation definiert sich durch ihre Geschichte, aber die Geschichte muß erst noch geschrieben werden (und die Frage bleibt, wie weit das dann auch die Geschichte der Dörfer oder Fabriken, der Bauern und Arbeiter ist). Jetzt kann man in den neu gefassten Begriff Inhalte einzeichnen, Probleme politischer Formenwahl diskutieren, sie auf Geschichte und Charakter einer bestimmten Nation zuschneiden und einen Bezugspunkt für Kollektivbewußtsein erzeugen, an das man von oben nach unten und von unten nach oben appellieren kann« (Luhmann 1998: 1048).

schleunigte. Der osmanische Patriotismus wurde zunehmend als türkischer Patriotismus interpretiert, der sich von einem arabischen abzugrenzen versucht. Dieser Versuch der Einheitsstiftung auf diese Art und nicht durch den Bezug auf dynastische oder religiöse Implikationen hatte eine zunehmend am Konzept der Nation und des Bürgers orientierte Politik der osmanischen Peripherien zufolge, besonders in Ägypten oder Tunesien.

Gerade in Ägypten entwickelten die Bemühungen der Tanzimat ein weitgehendes Autonomiestreben, weil es hier vielfältige Ansatzpunkte für einen eigenen Patriotismus gab. Ägypten ist der Staat der osmanischen Peripherie, der aufgrund seiner Vorbedingungen am ehesten für eine Nationalstaatsbildung prädestiniert war. Gleichzeitig bildeten die Reformen die Grundlagen des türkischen Nationalstaates, der wiederum wenig mit dem alten Osmanischen Reich gemeinsam haben sollte.

»Der soziale Wandel, der sich während der Tanzimat und unter der absolutistischen Herrschaft Abdülhamid II. vollzogen hatte, war entscheidend für die spätere Formation eines türkischen Nationalstaates, und die neuen kemalistischen Staatsmänner trugen die Insignien der osmanischen Reformen. Rückblickend scheint es daher durchaus gerechtfertigt, den Zerfall des Osmanischen Reiches als die formative Phase des türkischen Nationalstaates anzusehen, in der die territorialen, administrativen und sozialen Grundlagen der Türkischen Republik gelegt wurden« (Jung 2001: 76).

Das Projekt der Tanzimat ist deshalb in mehrfacher Hinsicht »tragisch«, gerade weil es in der Umgestaltung der Gesellschaft relativ erfolgreich war. Die alten Eliten wurden nicht so sehr durch die eigene konservative Fraktion, gegen die sich die Tanzimat behaupten musste und zu denen in Teilen auch die Ulema gehörten, sondern letztendlich durch die im Prozess der Reformen entstandenen neuen Eliten aus Militär, Bildung, Administration und technischer Intelligenz fundamental infrage gestellt. Besonders die neuen Bildungswege und Karriereöglichkeiten hatten hier eine signifikante Wirkung. So hatten sich die neuen Eliten schon von der Idee eines »alten Reiches« abgewandt und verfolgten stattdessen Konzepte moderner Nationalstaatlichkeit.

»By 1918 the Ottoman empire was destroyed, but military and bureaucratic elites had already shifted their commitments from a multi-national and multireligious Ottoman regime to a Turkish national and secular state« (Lapidus 2002).

Nicht nur die zunehmend an der Semantik der Nation orientierte Dynamik und das (zwangsläufige) Scheitern eines »osmanischen Nationalismus« sind signifikant. Die Intention der alten Elite, sich durch Reformen an der Macht und die

Europäer »draußen« zu halten, war auch in Bezug auf letzteren Punkt eine Fehlkalkulation.

Hierbei sind natürlich erhebliche Differenzen auszumachen, vor allem bei den durch die Tanzimat mit ähnlichen Ausgangsbedingungen gestarteten neuen Nationen Ägypten und Türkei.¹⁵⁵ Beide wurden auf unterschiedliche Weise, jedoch in starker Abhängigkeit von den Zentren funktionaler Differenzierung in das sich globalisierende politische und ökonomische System integriert. Diese Integration durchdrang die verschiedenen Dimensionen der Gesellschaft in einem hohen Maße. Die Grundlagen dieser Durchdringung und einer mehr oder weniger starken Abhängigkeit von den Zentren funktionaler Differenzierung wird umso deutlicher, wenn man davon ausgeht, dass es sich bei der Tanzimat um ein Reformprojekt handelte, welches sich an europäischen Kategorien orientierte und dadurch die Grundlage für eine starke Inklusion in eine sich funktional differenzierende Weltgesellschaft lieferten. Mit Ayubi kann sogar behauptet werden, dass durch die Eliten orientalistische Kategorien direkt auf die eigene Gesellschaft übertragen wurden.

»Eventually Arabs even started to think of themselves in terms of ›Orientalist‹ concepts about the Oriental national character, the position of women in Islam, or the power of custom and superstition on the East, and Orientalist themes steadily penetrated the writings of Arabs about themselves« (Ayubi 1995: 98).

Mitchell hat den durch einen veränderten Beobachtungshorizont angestoßenen Reformprozess in Ägypten als ein »enframing« beschrieben.¹⁵⁶ »Enframing« kann auch im Sinne einer neuen Fremd- und Selbstbeobachtung anhand des oben skizzierten Kulturbegriffes verstanden werden. Dementsprechend wurden die »Reformprojekte« der Tanzimat »[...] undertaken as an enframing, and hence had the effect of re-presenting a realm of the conceptual, conjuring up for the first time prior abstractions of progress, reason, law, discipline, history, colonial authority and order« (Mitchell 1988: 179).

Das von den primär politischen Instanzen betriebene »enframing« der eigenen Gesellschaft in den Kategorien fremder Beobachtung, lässt also auf eine Diffusion westlicher Rationalität schließen. Ein Kernpunkt dieses »enframing« ist, dass die eigene Ordnung im Vergleich zunehmend als Unordnung beschrieben wird, die es zu ordnen gilt. Dabei geht das Verständnis, dass es sich dabei

155 »Egyptian history in the nineteenth and twentieth centuries resembles that of Turkey but differs in important ways. Egypt also developed from an Ottoman and Islamic to a national and secular form of society. Its evolution also began with a period of state-managed reform, but its development was diverted by British occupation from 1882 to 1952« (Lapidus 2002: 615).

156 Ägypten wurde als halbautonome osmanische Provinz auch von der Tanzimat erfasst.

um eine andere Ordnung handeln könnte, verloren. Die Regionen der Tanzimat bereiteten die Anpassung an funktionale Differenzierung durch eigene Reformen, ja geradezu durch einen Reformeifer, vor. Erst durch dieses »enframing« der lokalen Verhältnisse in den Kategorien einer europäischen Perspektive und durch einen Vergleich mit Europa öffneten sich dann die Tore für eine direkte Kolonialisierung. Tragischerweise erfolgte diese Integration in Weltgesellschaft dann in einem Status der politischen, militärischen und ökonomischen Unterlegenheit, »the major effect of the reforms was entirely the opposite of what was originally intended. Instead of making these states more independent of Britain, France and Russia, they made them more dependent, instead of allowing them to control the process of European economic penetration it made the whole process of penetration a great deal more easy« (Owen 1981: 57f.) zitiert nach (Ayubi 1995: 87).

3.3.3 *Wahhabismus*

Dass zwischen einem Primat gesellschaftlicher Differenzierung, Mechanismen der Globalisierung und spezifischen Differenzierungsprozessen unterschieden werden muss, wird beim Vergleich der Entwicklung im Osmanischen Reich mit den Beispielen Saudi-Arabien und Marokko besonders deutlich.

Gerade in Saudi-Arabien zeigt sich, dass eine Staatenbildung auch möglich war, ohne nach innen offensiv auf westliche Kategorienbildung zurückzugreifen. Der saudi-arabische Staat ist aus einer religiösen Reformbewegung entstanden, wie es sie Anfang des 18. Jahrhunderts in weiten Teilen der islamischen Welt gab. Lapidus (2002) macht deutlich, dass solche Reformbewegungen durchaus auch im Osmanischen Reich vorhanden waren, sie sich gegenüber den Kräften der Tanzimat aber nicht durchsetzen konnten.

Der Wahhabismus startete im Gegensatz zur Tanzimat nicht als an westlichen Kategorien orientiertes Reformprojekt, sondern stellte zunächst die Verbindung dar zwischen einem religiösen Reformprojekt und den Machtambitionen eines Stammes. Dieses Projekt entwickelte sich zu einem Staat, wobei die spezifische Kombination von religiöser Legitimation und politischer Macht erhalten blieb. Der Wahhabismus betreibt ein ganz andersgeartetes »enframing«, als es die affirmativ an den Vergleichskategorien des Orientalismus orientierte islamische Modernisierungsemantik tut. Dabei offenbart sich eine Ambivalenz bei den Ausdifferenzierungsprozessen von Politik und Recht und der Inklusion in eine funktional differenzierte Weltgesellschaft. Das Beispiel Saudi-Arabien macht deutlich,

es scheint in Bezug auf Monopolisierung und Universalisierung der Politik auch funktionale Äquivalente zu geben.

Saudi Arabien ist für die Argumentation interessant, weil es das Bild eines islamischen Staates abgibt, bei dem die Ausdifferenzierung eigenständiger Funktionssysteme blockiert zu sein scheint. Die Königsfamilie setzt auf die Inszenierung von Tradition und Kontinuität. Auch wenn die teilweise folkloristischen Elemente darüber hinwegtäuschen mögen, Saudi-Arabien ist ein Staat, der nur noch wenig mit den vormodernen extrem fragmentierten tribalen Verhältnissen auf der arabischen Halbinsel zu tun hat. Es hat sich ein modernes Bildungswesen entwickelt und eine starke Inklusion in die Weltwirtschaft, dies alles dient, zumindest offiziell, einer religiösen Reformidee. Trotzdem soll hier das Augenmerk nicht primär auf die »islamische Differenz« des Landes gerichtet werden, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit eine solche Gleichzeitigkeit von Differenzierung und Entdifferenzierung zu handhaben. Es lohnt sich dafür, den zugrunde liegenden Ausdifferenzierungsprozess der Politik, das heißt zunächst, deren Universalisierung zu beleuchten.

Der erste saudisch-wahhabitische Herrschaftsbereich entstand zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts, also schon etwas früher als die Bemühungen der Tanzimat. Er ist im Gegensatz zu dieser auch nicht auf eine Orientierung an Europa zurückzuführen, sondern ergab sich zunächst aus den internen Bedingungen auf der arabischen Halbinsel. Es kam, zum ersten Mal seit dem Propheten Mohammed, zu einem Prozess der Etablierung einer einheitlichen Herrschaft über den größten Teil der arabischen Halbinsel. Diese Entwicklung beruhte auf der Kombination des religiösen Reformeifers von Ibn 'Abd Al-Wahhab (1703-1793) und der militärischen Stärke des Stammesführers Ibn Saud (1710-1765). Wahhab, der auch als einer der Urväter des modernen Fundamentalismus bezeichnet wird, predigte einen von allen traditionellen Einflüssen gereinigten Islam. Gegenüber der alten Auslegungstradition sollte der reine Bezug auf Koran und *sunna* des Propheten eine Erneuerung des Islam herbeiführen.

Für das »state-building« ist zunächst wichtig, dass der Rückgriff auf den puristischen Islam von Wahhab es ermöglichte, die vielfältigen nomadischen Stämme, die Sufis und Ulema mehr oder weniger zu integrieren. Der Wahhabismus lehnt alle »nur« lokalen traditionellen Interpretationen des Islam auf eine aggressive Weise ab. In seinem Reformeifer verfolgt er die Ideologie eines »zurück zu den Ursprüngen«, was in diesem Fall bedeutet, dass die primären Quellen des Islam, Koran und *sunna*, über alle Auslegungsinstanzen gestellt werden. Im Mittelpunkt dieses Ansatzes steht ein Einheitskonzept, welches durch die Nachfahren von Ibn Saud weitergeführt werden konnte, auch weil es sich als eine Alter-

native zu einer westlich rationalistischen »Modernisierungsemantik« anbot. Dadurch waren einige tief greifende strukturelle Schritte zu einer Ausdifferenzierung von Politik möglich.

Wahhabismus war zunächst eine soziale Bewegung, die von den Angehörigen mehrerer Stämme getragen wurde, er hatte noch eine andere Dimension. Ayubi bringt diese auf den Punkt, für ihn ist der Fundamentalismus von Wahhab ein politisches Potenzial und eine Möglichkeit, dem Staat gegenüber den lokalen Autoritäten den Weg zu ebnen (paving the way for the state):

»The theological concept of tawhid (monism) was thus given a political function by a refusal of all variety in interpretation and by a rejection of all intermediaries between the original message and the existing moment and place – Cultural Wahhabism thus had a crucial role to play in the society by paving the way for the state« (Ayubi 1995: 127).

Die Besonderheit des Saudi-Arabischen Staates ist, dass dieses religiöse Potenzial der Vereinheitlichung geschickt von einem Teil der alten tribalen Struktur der arabischen Halbinseln genutzt wurde. Der Wahhabismus erlaubt es, ein Monopol des Politischen durch die Monopolisierung des Religiösen einzuführen. Die Entwicklung zu einem zentralisierten Staat wurde also nicht durch eine Säkularisierung vorangetrieben, sondern durch die Möglichkeit, eine staatlich kontrollierte orthodoxe Form der Religion einzuführen und damit lokale Autoritäten und politisch-religiöse Machthaber zu entmachten. Es ist nicht zuletzt dem Ölboom zu verdanken, dass es möglich wurde, diese Konstellation, sehr selektiv aber kontinuierlich, weiter mit den Merkmalen eines modernen Staates auszustatten.

3.3.4 *Alawiden-Dynastie*

Marokko wurde, wie auch einige ehemalige osmanische Provinzen, zunächst stark durch eine direkte koloniale Herrschaft geprägt. Seit 1912 bestanden auf dem Territorium des heutigen Marokko spanische und französische Protektorate.

Marokko, welches nicht zum Osmanischen Reich gehörte, war und ist immer noch Sitz eines der ältesten Dynastien der Welt, der Alawiden. Das heutige Marokko lässt sich als eine sehr alte politische Gemeinschaft beschreiben, deren Grenzen aber bis zur Etablierung des Nationalstaates nie eindeutig waren. Es bestand eine starke Dualität zwischen den Gebieten, die unter der Gewalt des Sultans standen und den »abtrünnigen«, meist von Berberstämmen kontrollierten Gebieten. Aber auch hier war die Grenze meist fließend und die Verhältnisse änderten sich, vor allem nach dem Tod eines Herrschers.

Marokko bildet im Gegensatz zu den anderen hier aufgeführten Beispielen ein Exempel, wie diese Entwicklung durch eine direkte koloniale Beherrschung unterbrochen und in die weiteren Bahnen gelenkt wurde.

So waren es nicht primär die traditionellen Herrscher, die versuchten den Zustand der unklaren Ausdifferenzierung der Politik zu verändern, sondern die Franzosen versuchten sich selbst an einer gewaltsamen Unterdrückung der Stämme, diese wurden entwaffnet und dazu gezwungen Steuern zu zahlen. Andererseits bediente sich Frankreich einer geschickten Form des »indirect rule«, in dem lokale religiöse Machthaber dazu gebracht wurden, als Statthalter für sie zu fungieren. Eine besondere Bedeutung hatten dabei die alten islamischen Institutionen des Kadis, Ulema und die Sufis.

Die Kadis wurden durch neue Privilegien an die französische Herrschaft gebunden, zu diesen gehörte immer noch die alte Aufgabe der Beilegung von Konflikten. Hinzu kam aber die Regelung des Verkehrs, die Festlegung von Preisen und die Lizenzierung von Waffen. Ähnlich wurde mit den Sufis verfahren. Deren Autorität beruhte traditionell auf einem religiösen Charisma, gerade durch ihre Nähe zu den Kolonialherren verloren sie in dieser Hinsicht fatal an Ansehen und Bedeutung.

»Most of the Sufi accepted French authority, helped subordinate tribal region to the central government, and kept the peace between, migratory pastoral populations in the Atlas mountains. Sufi prestige, however diminished as their political utility declined, and they were replaced by government administrators« (Lapidus 2002: 704).

Auch die Ulema wurden unter Kontrolle gebracht, aber vor allem in ihren Kompetenzen beschnitten. So wurde ein Justizministerium implementiert, welches die Kadis überwachen sollte und damit die traditionelle »Beratung« durch die Ulema ersetzte. Ziel dieser Maßnahme war es auch, die Bedeutung der Scharia zurückzudrängen.

Doch die Franzosen zerstörten nicht nur die alte Struktur des Landes. Durch die Einführung anderer Organisationen vor allem im Bereich der Bildung legten die Franzosen auch den Grundstein für eine neue Elite. Wie auch in anderen Konstellationen etwa im Osmanischen Reich zu beobachten war, ist es dann diese neue Elite, die zu einem endgültigen Bruch mit den alten Verhältnissen beiträgt. Sie versuchte in einem Unabhängigkeitskampf gegen die Franzosen das zu vollenden, was von diesen vorbereitet wurde.

»As in Tunisia and Algeria, French domination seemed economically and politically secure but it nonetheless generated the social and cultural conditions for the formation of an opposition movement. French rule helped to break down the traditio-

nal structure of Moroccan society. Changes in administration reduced the power of the tribal and religious chiefs« (Lapidus 2002: 706).

Vor allem dort, wo die alten Strukturen geschwächt waren, entwickelte sich eine Mischung aus islamischem Reformismus und Ambitionen für eine nationale Unabhängigkeit. Bei dieser Kombination nationaler und religiöser Motive spielten die alte marokkanische Dynastie und der Sultan eine zentrale Rolle. In diesem Punkt unterscheidet sich die nationale Unabhängigkeitsbewegung Marokkos stark von ähnlich gelagerten Entwicklungen etwa in Tunesien und Algerien.

Die Autorität des schon seit langer Zeit durch die Alawiden-Dynastie gestellten Sultans beruht auf seinem Anspruch, in einer verwandtschaftlichen Beziehung zum Propheten Mohammed zu stehen. Gleichzeitig hat er einen Anspruch auf Autorität durch religiöses Charisma. Wie sich diese ausdrückliche Besonderheit im islamisch-sunnitischen Kontext historisch entwickelte und legitimierte, wurde ausführlich von Clifford Geertz herausgearbeitet. Es sei nur an die Konstruktion einer Vererbung von religiösem Charisma (*baraka*) erinnert (Geertz 1988). Neben dieser religiösen Linie bestand eine traditionelle Verbundenheit gerade mit den potenziell abtrünnigen Berbern, der dadurch Ausdruck verliehen wurde, dass der Monarch eine »Heiratspolitik« betrieb, die ihn eng mit den Berbern verband.

»The Sharifian Sultanate is thus based on a synthesesis of religious authority and ›blessing‹ (baraka) combined with blood ar racial bonds (jus sanguis). This combination gives the monarch as symbol of the state, the appearance of neutrality from and superiority over the 'asabiyya of any single tribe or the potency of any local saint in a remote regional zawiya« (Ayubi 1995: 121).

Das interessante an dem einsetzenden Prozess des Unabhängigkeitskampfes ist, dass auf die bestehenden Verhältnisse aufgebaut wird, diese aber einer tief greifenden Transformation unterworfen werden.

Das vormoderne Marokko wird von Combs-Schilling als »strong nation« mit einem »weak appartus« bezeichnet. Die noch nicht ausdifferenzierte Politik blieb, wie auch in den anderen Regionen, auf Kernfunktionen beschränkt und blieb in einer permanenten Auseinandersetzung mit lokalen Machthabern. Das Verhältnis von »strong nation« und »weak apparatus« versuchten die französischen Kolonialherren zu ändern, indem sie einen starken bürokratischen Apparat einsetzten.

»The French colonial protectorate of 1912 interrupted the uncertain process of modern state formation by marginalizing the sultan as the effective political agent of nation-building. The French also accelerated state formation by modernizing the extractive and coercive capacity of the makhzen institution« (Maghraoui 2001).

Die dynastische Herrschaft blieb zunächst zu diesem Apparat auf Distanz, oder wurde auf Distanz gehalten. Erst mit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich eine Allianz zwischen dem marokkanischen König und der Partei der neu entstandenen Eliten. Die Partei schaffte es aufgrund der religiösen Position des Königs auch die Ulema als Vertreter der alten Elite einzubinden. Als der König 1949 sich weigerte, französischen Maßnahmen zuzustimmen, kam es zu einer Eskalation an dessen Ende die neue Partei unterdrückt wurde. Der König Mohammed V ging 1953 ins Exil. Nach seiner Deportation durch die Franzosen wurde er zu einem »Nationalheld«.

Dies ermöglichte ihm nach seiner Rückkehr 1955, in einer einzigartigen Kombination ein altes Regime in einen neuen Staat zu verwandeln. Der Fokus des »state-building« nach der Unabhängigkeit war die alte Konzeption der Herrschaft, die bis zur Errichtung des französischen Protektorates 1912 intakt blieb, dann aber einem Bedeutungswandel unterzogen wurde und mit den neuen Organisationen kombiniert werden konnte. Der König konnte in weiten Teil das übernehmen, was die Franzosen an »apparatus« gegenüber den lokalen Machthabern ausgebaut hatten. Im marokkanischen Königtum kam es durch Reformen und durch die zunehmende Implementierung an funktionaler Differenzierung ausgerichteten Organisationen zu einer Kombination religiöser und bürokratischer Herrschaft.

»He gradually merged the institutions of the traditional makhzan with modern European-style, administrative institutions. While maintaining a fair degree of autonomy for (tribal) local community leaders and their ›teams‹, new territorially and economically based local units were designed and a modern cabinet, headed by a prime minister, was established« (Ayubi 1995: 121).

Der mit religiöser Autorität ausgestattete Monarch steht nun an der Spitze dieser modernen Organisationen und Institutionen. Dieser Monarch hat somit eine herausragende Position zwischen Berberstämmen, Sufis, Ulema und westlicher Bildungselite, die nur schwer durch religiöse Opposition zu untergraben ist.¹⁵⁷

157 »With the restoration of independence, the Sultan remained the dominant political figure. While the Sufi brotherhoods were discredited by their collaboration with the French, Sultan Muhammad (d. 1961) and his successor, Hassan, have claimed the veneration usually accorded the Sufis by sponsoring saints' festivals. They have counterbalanced this, however, by building up the authority of the ulama and denouncing Sufi excesses in order to find a more institutionalized form of legitimation for state authority. Also, the Sultan judiciously appeals to the Western-educated intelligentsia and workers by using liberal and democratic rhetoric« (Lapidus 2002: 709).

3.4 Herstellung von »nationalen Orthodoxien«

Die obigen Beispiele unterstreichen zunächst, dass es in der Beziehung zwischen Islam und Staat eine große Bandbreite gibt, von den säkularen Staatsprojekten in der Türkei und Ägypten über die sehr unterschiedliche religiöse oder dynastische Einheitsbildung in Saudi-Arabien und Marokko. Die Bedeutung der entsprechenden Länder für die Konfliktdynamik zwischen Islam und Westen lässt sich auf keine der Konstellationen zurückführen. Trotz seiner religiösen Konstitution gilt Saudi-Arabien als Geburtsland des Terrorismus, wohingegen Marokko in dieser Hinsicht relativ wenig Probleme hatte und hat. Ähnlich sieht es auf der anderen Seite der Skala aus, die teilweise radikal säkulare Türkei hat keine lange Geschichte der Auseinandersetzung mit islamistischen Gruppen, das säkulare Ägypten dagegen gilt als deren Kernland. Dies legt wiederum eine Fragerichtung nahe, die jenseits einer dichotomischen Unterscheidung zwischen säkularen vs. religiösen Staaten Ansatzpunkte für Konfliktdynamiken sucht. Dass die unterschiedlichen Beziehungen von Politik, Recht und Religion in den islamisch geprägten Staaten jenseits dieser klaren Unterscheidung auch durch tief greifende Isomorphien geprägt werden, wird selten hervorgehoben. Im Weiteren sollen zentrale Punkte dieser Strukturbildungen und deren Bedeutung für Konfliktdynamiken herausgearbeitet werden.

Die Entwicklung der Politik vis-à-vis der Religion bedarf nicht nur semantischer Ressourcen, sondern muss auch von entsprechenden sozialen Systemen getragen werden. Auch hier entlastet der Verweis auf koloniale Institutionen nicht von einer genaueren Betrachtung, denn gerade die kolonialen Institutionen bemühten sich in den meisten Fällen, um offene Widersprüche möglichst klein zu halten, um einen Anschluss und eine Transformation schon bestehender Traditionen.¹⁵⁸

Bei der durch die funktionale Differenzierung anderer Teilsysteme angestoßenen Entwicklung kommt es nicht nur auf die Betrachtung der Gesellschaftsebene an, sondern auch auf die Sozialdifferenzierung, denn hier konstituiert sich die religiöse Autorität, die bei Staatsbildungsprozessen eingebunden, transformiert oder marginalisiert werden muss. Hier entscheidet sich auch, ob der Prozess der Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme aus der Perspektive der Religion eher passiv von außen, oder als interne Rekonstruktion und Erneuerung erlebt wird. Gerade auf den Ebenen der Sozialorganisation zeigt sich dann ein spezifisches Problem des Islam, welches ihn für eine konflikthafte Dualität der Struk-

158 Hier wurden schon früh erhebliche Unterschiede thematisiert, gerade zwischen einer französischen, einer niederländischen und einer britischen Herangehensweise (vgl. Crowder 1964).

turbildungen prädestiniert. Warum dies so ist, erschließt sich erst, wenn, wie im folgenden Abschnitt (3.4.1 Funktionale Differenzierung und Ebenenunterscheidung), die Bedeutung von Organisationen für funktionale Differenzierung vergegenwärtigt wird.

Im Anschluss kann dann gefragt werden, ob man bei den bestehenden Arrangements zwischen Politik und Religion tatsächlich von einer funktionalen Differenzierung im strengen Sinne sprechen kann, wie dies konsequent etwa Beyer (2006) tut, oder ob eine vorsichtiger Formulierang angebracht ist. Ob etwa von einem sehr instabilen Resultat einer Anpassung an Weltgesellschaft zu sprechen wäre, welches leicht in eine soziale Opposition umschlagen kann.

Die These, die durch die Überlegungen leitet, ist, dass sich die säkulare und die religiöse Monopolisierung der Politik in den islamisch geprägten Ländern gegenüber der transnationalen Struktur des Islam etabliert, indem sie versucht den Islam zu organisieren und mehr oder weniger große Teile der Scharia zu kodifizieren. Auf diese Weise entstehen zwei entscheidende Strukturmerkmale des Islam in der funktional differenzierten Weltgesellschaft. Die traditionelle Doppelrolle der Rechtsgelehrten – zwischen *madrasa* und Kadi – wird in diesem Prozess – dessen Dauer von Land zu Land unterschiedlich ist, aber ungefähr den Zeitrahmen von 1830-1960 umfasst – uminterpretiert: Während die in den *madrasa* ausgeübte Form religiöser Gutachten (Fatwa) durch hybride staatlich-religiöse Organisationen betreut wird, wird die islamische Rechtssprechung entgegen der Tradition im Sinne eines Gesetzeskodex verstanden.

3.4.1 Funktionale Differenzierung und Ebenenunterscheidung

Organisationen bilden eine Ebene der Systembildung, wie sie unter »Ebenen der Sozialorganisation« vorgestellt wurden. Die wichtigsten Unterscheidungsmerkmale zu den anderen Ebenen – Gesellschaft, Interaktion und unter Vorbehalt soziale Bewegungen – können kurz rekapituliert werden.

Organisationen zeichnen sich durch eine Kombination von Mitgliedschaft und Entscheidungen aus. Organisationen prozessieren Entscheidungen, die immer einem Mitglied der Organisation zugerechnet werden können. »Die Entscheidungsmöglichkeiten werden durch Entscheidungsprämissen festgelegt [...]« (Baraldi et al. 2006: 129).¹⁵⁹ Für die moderne Gesellschaft ist wichtig, dass Organisationen auf Regeln beruhen, welche die Mitglieder durch ihre Mitgliedschaft anerkennen. Im Gegenzug sollte die Möglichkeit bestehen, bei einer nicht-tragbaren

159 Die daraus resultierende weitere Strukturbildung von Organisationen anhand von Programmen, Kommunikationswegen und Personalentscheidungen kann hier zunächst im Detail außer Acht gelassen werden.

Regelveränderung die Mitgliedschaft aufkündigen zu können, oder bei einer Nichtbeachtung der Regeln von der Organisation exkludiert zu werden. Organisationen handhaben die Unterscheidung von Mitglied/nicht-Mitglied und können durch eine spezifische Kombination von Mitgliedschaft und Entscheidung »Fügsamkeit« aufbauen.

Unter »1.5 religiöse Programme« wurde schon die Unterscheidung zwischen Programmierung und Codierung eingeführt. Für die entstehenden Fragen ist es erhellend, wenn man die von Uwe Schimank in Rechnung gestellte Notwendigkeit von Organisation für die Programmierung funktionaler Differenzierung, und damit auch für die Produktion und Reproduktion von Orthodoxie / -praxis in Rechnung stellt. Nicht nur Schimank vertritt die Ansicht, dass zwischen funktionaler Differenzierung als Form der Gesellschaftsdifferenzierung und Organisationen ein Wechselverhältnis besteht. Mit dem Aufkommen von funktionaler Differenzierung entsteht ein gesellschaftlicher Kontext für die Organisationsbildung, bezogen auf Europa, aber auch in der islamischen Vormoderne gültig heißt dies:

»Im Mittelalter war ein besonderer Begriff für das, was wir heute Organisationen nennen, unnötig gewesen. Er hätte auch keinen Gegenstand gehabt, denn die soziale Ordnung war durch Stratifikation der Familienhaushalte und durch Korporationen gewährleistet und im Übrigen einer Vielzahl von rechtlichen Regulierungen unterworfen« (Luhmann 2000b: 11).

Erst mit der Ausdifferenzierung von Funktionssystemen können und müssen sich Organisationen als eigenständiger Strukturtyp herausbilden, weil Personen aus anderen Bindungen entlassen werden.

Das Verhältnis zwischen funktionaler Differenzierung und Organisation ist nicht einseitig. Organisationen finden nicht nur unter funktionaler Differenzierung günstige Bedingungen, sie treiben sogar selbst funktionale Differenzierung voran.

»Die Differenzierung von Funktionssystemen eröffnet die Möglichkeit einer Ausdifferenzierung von Organisationen, die ihrerseits die weitere funktionale Differenzierung trägt« (Lieckweg & Wehrsigt 2001: 39).

Schimank (2001) führt diesen Gedanken weiter aus und stellt heraus, dass funktionale Differenzierung ohne Organisationen nicht zu stabilen Handlungserwartungen führt. Aus den einfachen Bestimmungsmerkmalen von Organisationen lässt sich deren besondere Bedeutung für funktionale Differenzierung ableiten. Laut Schimank ist es vor allem der Aspekt der Verpflichtungsfähigkeit oder der

»Bindungseffekte« (Baraldi et al. 2006) von Entscheidungen, welche Organisation für funktionale Differenzierung unentbehrlich macht.

»Eine Person muss sich als Organisationsmitglied beständig fragen: ›Kann ich Mitglied bleiben, wenn ich diese oder jene Zumutung offen ablehne?‹ (Luhmann) Zugemutet werden dabei Entscheidungen: solche, die sich im Rahmen der organisatorischen Autopoiesis bewegen und diese nicht sprengen. Konformität wird durch die letztinstanzliche negative Sanktion des Ausschlusses aus der Organisation erzeugt« (Schimank 2001: 24).

Die Bindungseffekte von Organisationen sind nach Schimank für funktionale Differenzierung notwendig, weil Funktionssysteme sich an einer binären Codierung orientieren, wobei immer eine Seite einen Präferenzwert darstellt. An dieser Stelle schwenkt Schimank, im Rahmen seiner »akteurzentrierten Differenzierungstheorie«, deren Implikationen hier natürlich nicht ganz ausgearbeitet werden können, die Perspektive. Schimank betrachtet die Wechselwirkung zwischen Codierung und Akteur. Er behandelt funktionale Differenzierung nicht nur anhand der Systemdimension, sondern fragt nach den aus dieser resultierenden Handlungsorientierung von Personen. Es geht Schimank um die Integration von Personen in Sozialsysteme. Der »Präferenzwert« gibt für Akteure eine »Richtung des Wollens« vor, die jedoch nicht ohne den anderen Wert denkbar ist. Im Wissenschaftssystem ist dieses Wollen auf Wahrheit gerichtet, im Politiksystem auf Macht, im Rechtssystem auf Recht in Abgrenzung zu Unrecht usw. Es lässt sich ergänzen, dass bei Religion der Sonderfall vorliegt, dass Beobachtungen an der negativen Seite des Codes, der Transzendenz ansetzen, die auf die positive, anschlussfähige Seite bezogen werden müssen (vgl. auch das »1.2 Bezugsproblem der Religion«). Da es sich hier um einen Rückbezug des Unbeobachtbaren auf das Beobachtbare handelt, sind besondere kommunikative Kontrollvorrichtungen notwendig.

Die Gesellschaft hat es bei Codierungen mit stets gegenwärtigen »situationsdefinierenden Fiktionen« (Lieckweg & Wehrsig 2001: 21) zu tun, nach denen die Akteure ihr Handeln ausrichten, aber auch Erwartungen an andere formulieren können. Durch die gesellschaftlichen Teilsysteme wird für die Akteure »kognitive Erwartungssicherheit« erzeugt. Codierte Funktionssysteme ermöglichen neue Handlungsspielräume, indem sie Optionen begrenzen. Schließen sich Codierungen gegenüber dem Abgleiten in jeweils andere Funktionsbereiche ab, also gegen das Abdriften von Wahrheitsfragen in Machtfragen oder Machtfragen in Fragen nach der Transzendenz, kann von Ausdifferenzierung in Funktionskontexte gesprochen werden. Für die Religion bedeutet dies, dass sich ihre Codierung »von gesellschaftlich durchgehenden Normalerwartungen ablösen; sie brauchen die

Heilsaussichten nicht mehr von der Erfüllung familiärer, militärischer, rechtlicher, politischer oder sonstiger Pflichten abhängig zu machen, sondern koppeln die Heilchancen in ihren Erfolgsbedingungen von andersartigen gesellschaftlichen Funktionskriterien ab« (Pollack 1988: 117). Dann ist die Integration von Personen in die Religion nicht mehr durch andere Systeme gesichert. Religion muss eigene Formen finden, Integration (Inklusion) und eventuelle Exklusion zu handhaben. Ist die Möglichkeit von »rein« religiösem Beobachten durch die Ausdifferenzierung des Codes gegeben, muss diese Möglichkeit wieder rückgebunden werden.

Schimank argumentiert, dass die »Fügsamkeit« von Akteuren innerhalb von Funktionssystemen nicht nur durch den binären Code gesichert werden kann. Dazu braucht es in einer funktional differenzierten Gesellschaft Organisation, denn die Doppelfunktion von Strukturen, einerseits als ermöglichende, andererseits als begrenzende, wird von Akteuren vor allem in Bezug auf ihre begrenzende Dimension erlebt. Für Religion ist zudem der Möglichkeitsüberschuss problematisch, der sich aus der Beobachtung der Transzendenz ergibt. Dies auch, oder gerade, wenn man schon innerhalb einer Religion operiert, also etwa den Koran als transzendentes re-entry anerkennt.

»Akteure brauchen Erwartungssicherheit. Doch das heißt nicht, dass sie selbst jederzeit etwas für deren Erhaltung tun wollen. Ganz im Gegenteil! Wenn teilsystemische Erwartungssicherheit gesichert ist, sehen Akteure dies als Chance an, auch solche Zielsetzungen zu verfolgen, die von den teilsystemischen Ordnungen abweichen und diese untergraben. Die Akteure erfahren also die Deutungsstrukturen, soweit sie sie manifest erleben, zumeist einseitig als ›constraining‹: als ärgerliche Tatsachen (Dahrendorf) in Gestalt von Restriktionen der eigenen Bedürfnisbefriedigung und Interessenverfolgung. Damit tut sich trotz und genauer besehen sogar wegen der kognitiven Erwartungssicherheit in der funktional differenzierten Gesellschaft ein ebenso grundlegendes Erfordernis der Sicherstellung von Fügsamkeit der Akteure auf« (Lieckweg & Wehrsig 2001: 23)

»Fügsamkeit« wird durch Organisationen sichergestellt, welchen den binären Code des jeweiligen Funktionssystems, der teils sehr unwahrscheinliche Forderungen an die Person bereithält, durch »normative Erwartungen« flankieren. Formale Organisationen operationalisieren in ihren Erwartungsstrukturen die Deutungsstrukturen bestimmter Teilsysteme, sie arbeiten sie sozusagen aus (Lieckweg & Wehrsig 2001: 26). Für Religion heißt dies bei Luhmann, »Organisation vermittelt zwischen der religiösen Sinngebung, die Mythen oder Dogmatiken erzeugt, und der täglichen Praxis spezifisch religiösen Verhaltens« (Luhmann 2002: 227). Für diese Funktion alleine gäbe es durchaus auch funktionale Äquivalente. Gerade die vormoderne Struktur des Islam ist ein solches Äquivalent, welches jedoch in einer nicht funktional differenzierten Gesellschaft veran-

kert war. Wie sich zeigen wird, ist auch der religiöse Fundamentalismus ein funktionales Äquivalent. Es existieren durchaus auch Religionen, die in der Moderne nicht in einem großen Maßstab auf Organisation zurückgreifen, aber nur Organisationen haben Sanktionsmöglichkeiten durch den Gebrauch der Unterscheidung von Inklusion und Exklusion innerhalb von Funktionskontexten.

Die Zusatzfunktion von Organisationen, für die es in der funktional differenzierten Gesellschaft ansonsten keine Äquivalente gibt, ist, dass über die Ausarbeitung von Deutungsstrukturen entscheiden können und diese Entscheidung mit Sanktionsmöglichkeiten bewehren können. Diese Zusatzfunktion ist gerade dann einzigartig, wenn in Rechnung gestellt wird, dass sich die funktionalen Codierungen aus ihren lokalen und sozialen Kontexten herauslösen, sich gegenüber anderen Codierungen abschließen und primär auf sich selbst beziehen. Die Konsequenz nach Schimank ist deshalb, dass sich nur durch Organisation langfristig die Durchsetzung funktionaler Differenzierung auf der Handlungsebene absichern lässt.

Gerade die Position von Beyer (2006) zur Frage der Ausdifferenzierung des Islam in der Weltgesellschaft und einem eventuellen Sonderweg, lässt sich mit dieser Auffassung von der besonderen Leistungsfähigkeit von Organisation konfrontieren, um die hier angestrebte Diagnose abzugrenzen.

Beyer schenkt bei seiner Analyse der Funktionssystembildung zwar der unter 3.2 und 3.3 schon eingeführten Differenz gesellschaftlicher und sozialer Differenzierung einige Beachtung, die Wechselwirkungen zwischen den »zweierlei Differenzierungen« im Hinblick auf funktionale Differenzierung der Gesellschaft wird aus der Perspektive der von Schimank ins Spiel gebrachten Handlungsorientierung allerdings ungenügend herausgearbeitet. Beyer zeichnet die Herausbildung eines Weltreligionssystems nach, indem er, ausgehend von Europa, die Spezifikation und Universalisierung eines religiösen Systems nachzeichnet. Er behandelt dabei vor allem die Herausbildung einer religiösen Codierung und deren Entlastung von den Nebenerwägungen anderer Funktionssysteme. Diese Reinigung und Ausdifferenzierung des religiösen Codes kann analog im islamischen Modernismus sowie in der wahhabitischen Religionslehre nachgewiesen werden. Die Religion reagiert in dieser Perspektive auf die Herausbildung anderer Funktionssysteme, indem sie sich selbst mehr oder weniger zwangsläufig als ein Funktionssystem mit eigener Codierung reorganisiert. Soweit entspricht Beyers Behandlung des Weltreligionssystems der Problemstellung, die von Schimank (2001) als Kontext einer notwendigen Organisationsbildung herausgestellt wurde.

Das Religionssystem ist ebenso wie das Politiksystem intern in unterschiedliche Segmente differenziert. Während die Ebene des übergeordneten Systems sich unter einem Primat funktionaler Differenzierung dadurch auszeichnet, dass es eine zunehmende »Reinigung« und Ausdifferenzierung des religiösen Codes der Religion gibt, stellen die einzelnen Segmente des religiösen Systems nach Beyer jeweils Programme für diesen religiösen Code dar. In der schon angeführten Formulierung von Beyer:

»If the code affords the differentiated identity of the religious system as a whole, the programmes lend form to the subsystems of that system, the religions« (Beyer 2006: 88).

In den Programmen der jeweiligen Religion wird darüber entschieden, was als Orthodoxie / Orthopraxis zu gelten hat, was noch zur jeweiligen Religion gehört, was authentisch ist, was zentral oder peripher und letztendlich, wie Autorität konstituiert wird, welche die anderen Elemente bestimmen kann (Beyer 2006: 89).

Das Segment des Islam innerhalb des Religionssystems zeichnet sich dadurch aus, dass es historisch gesehen unterhalb der Ebene der gesellschaftlichen Differenzierung keinen Ansatzpunkt für eine Organisation der Religion gibt, die eine solche Programmierung leisten könnte. In der Vormoderne wurde die Programmierung des Codes durch die religiösen Netzwerke betreut, die zahlreiche Nebenerwägungen integrieren mussten. Diese Nebenerwägungen betrafen lokale Bedingungen, konnten allerdings auch der Konditionierung des Islam durch eine vormoderne Differenzierungsform der Gesellschaft Rechnung tragen. Es lässt sich also fragen, was auf der Ebene der Sozialdifferenzierung passiert, wenn diese gesellschaftliche Integration wegfällt, wenn sie etwa durch Kolonialismus, Wahhabismus oder zum Staat gewordene Dynastien torpediert wird.

Laut Beyer reproduziert der Islam seine programmatische Kontinuität in der Moderne primär dadurch, dass er auf soziale Bewegungen und andere Funktionssysteme zurückgreift, bzw. durch diese Form gewinnt und nicht durch den Rückgriff auf Organisation.

»For the reconstruction of Islam as one of the religions, the social movement and other function systems, especially the political and the legal, have been more important, the organizational strategy having thus far played more a supportive role« (Beyer 2006: 164).

Organisationen müssen nicht, aber können sich mit einem engen Funktionsbezug bilden, während soziale Bewegungen konstitutiv auf die Überschreitung von

System- und Funktionsgrenzen angewiesen sind.¹⁶⁰ Sie reproduzieren sich durch die Kommunikation von Widersprüchen auch gegen funktionale Differenzierung. Soziale Bewegungen können weder Entscheidungen über ihre eigene Entwicklung treffen, noch ist es im Rahmen sozialer Bewegungen möglich, die Unterscheidung von Inklusion und Exklusion zu handhaben. Deshalb werden sie bei der folgenden Behandlung eines Konfliktsystems noch eine Rolle spielen.

Folgt man Beyer, fällt der Islam trotzdem nicht aus dem Rahmen einer funktional differenzierten Gesellschaft heraus, vor allem auch, weil er durch seine gesellschaftliche Umwelt eine Form gewinnt, die es ihm nicht erlaubt »außerhalb« seiner Codierung zu operieren. Innerhalb des Islam gibt es zwar Strömungen, die eine Islamisierung anderer Funktionssysteme forcieren, der Islam »spielt« mit unterschiedlichen Zweitcodierungen, aber diese Versuche kommen nie darüber hinaus, die jeweils eigene Systembildung anderer Funktionssysteme zu irritieren.¹⁶¹ Dies wäre in der funktional differenzierten Gesellschaft ein notwendiger, also ein »normaler« Vorgang. Beyer fragt nicht explizit, was seine auch von anderen Beobachtern festgestellte Organisationsschwäche für die funktionale Differenzierung des Islam auf der Ebene der Handlungsorientierung bedeutet. Bei Beyer spielt sich funktionale Differenzierung nur auf der Ebene der Codierung der Religion ab. Das Argument von Schimank, dass funktionale Differenzierung nicht alleine durch die Codierung eines Funktionssystems in stabile Handlungsorientierungen umgesetzt werden kann, widerspricht dieser Annahme und die obigen Fallbeispiele bestätigen dies.

Zusammenfassend lässt sich sagen, Beyer stellt, wie auch andere, die Handlungsoptionen der religiösen Akteure nebeneinander und setzt diese in Beziehung zu funktionaler Differenzierung. Er benutzt dabei die einflussreiche Einteilung der »Islamic styles of action« nach Voll (1982: 29ff.).

- »Adaptionist«
- »Conservative«
- »Fundamentalist«
- »Personal-piety«

160 Dies wird weiter unten noch ausführlich zu erläutern sein.

161 »In all cases, this outcome is substantially the result of the fact that, even when Islam wants to be religion as such and not one of the religions, the parallel and global construction of other religions make that aim impossible to attain. Likewise, a state can become ›Islamic‹ to a significant degree, to the point even that it uses religious communication as the basis for many of its political decisions, much of its legislation, and to structure its legal system. Yet because that state is in fact a differentiated segment of a global function system that is the system of sovereign political states, it is also under substantial pressure in other respects to operate like any other state that is not Islamic, and thereby contribute to the reproduction of that differentiated system as well« (Beyer 2006: 168).

Beyer setzt diese Handlungsoptionen nicht in Beziehung zu den entsprechenden Sozialsystemen, in denen sie getragen und reproduziert werden und somit erst über persönlich und private Einstellungen hinausgehen. Beyer nimmt auch nicht an, dass sich die verschiedenen Einstellungen anhand verschiedener sozialer Schichten auf die Muslime verteilen.

Eine etwas weitergehende Auffassung und ein strukturelles Argument findet sich dagegen bei Hans Geser (1999). Geser sieht den Islam in der modernen Gesellschaft auch nicht primär als eine organisierte Religion. Geser macht die These stark, dass sich die islamische Religion in der Weltgesellschaft primär als religiöser Fundamentalismus reproduziert. Den Grund für diese Tendenz sieht er ebenso in der Organisationsschwäche des Islam, wobei sich der Fundamentalismus als ein funktionales Äquivalent zu Organisation erweist. Auch durch Fundamentalismus kann eine zustimmungsfähige Orthodoxie / praxie konstituiert werden. Aber auch eine solche »semantische Steuerung«, die dann letztlich wieder auf soziale Bewegungen zurückgreift, fällt hinter die Fähigkeiten von Organisationen zurück. So analysiert Geser:

»In diesem Zusammenhang kann der religiöse Fundamentalismus als eine Strategie verstanden werden, trotz drohendem Traditionsverlust und fehlender Organisation eine gesicherte Konsensbasis zu gewinnen, indem man auf die buchstabengetreue Auslegung Heiliger Offenbarungsschriften rekurriert. Dieser »Skriptualismus« (Clifford Geertz) garantiert, dass Gläubige unterschiedlicher Provenienz und Vorbildung zu identischen Auslegungen gelangen, weil das adäquate Textverständnis nicht von subtileren Interpretamenten abhängig ist, die einer institutionellen Vermittlung bedürftig wären und dem Risiko kultureller Divergenzen und Wandlungen unterliegen.

So kann der moderne Islam seine – geographisch äusserst extensive – Einheit heute nur aus der Rückwendung zu einer kompromisslos wortgetreuen Koranauslegung gewinnen, weil er über keine Organisationen verfügt, die ihm eine davon relativ unabhängige religiöse Identität verbürgen könnten« (Geser 1999: 59).

Dabei übersehen Geser und Beyer den Zwischenschritt, der in den nächsten Abschnitten behandelt wird, nämlich die staatliche Religionspolitik, die bestimmt ist, von Versuchen der Schaffung »nationaler Orthodoxie« durch Organisation, um die »Fügsamkeit« für staatlich definierte »Islamic styles of action« aufzubauen. Die Organisationsschwäche des Islam in der Moderne ist in dieser Hinsicht relativ. Betrachtet man sich die Fallbeispiele, kann nicht davon ausgegangen werden, dass bezogen auf den Islam keine Organisationsbildung stattfindet, das Problem ist eher, wie diese stattfindet und welche Möglichkeiten zu Dynamiken sozialer Opposition sich daraus ergeben. So besteht der Verdacht, dass die insta-

bile Reproduktionsweise des Islam in der Weltgesellschaft systematisch auf eine Torpedierung funktionaler Differenzierung auf der Handlungsebene hinausläuft.

3.4.2 Organisationen

Es lassen sich hinsichtlich dieses Verhältnisses zwei Fragerichtungen unterscheiden. Vergleicht man eine durch das Auswärtige Amt finanzierte Studie des »Institut für Nahost-Studien« zur staatlichen Religionspolitik und eine Studie des israelischen »Institute for Policy and Strategy, at the Interdisciplinary Center (IDC)«¹⁶² in Herzliya, zur Rolle der Religionsgelehrten in der arabischen Welt, wird diese Differenz deutlich.¹⁶³ Die deutsche Studie thematisiert nicht primär, welche Auswirkungen eine staatlich betriebene und organisierte Religionspolitik auf das Verhältnis zwischen Staat und Religion hat, oder was sie für die Reproduktion des Islam bedeutet. Hier interessiert vielmehr, aus einer strategischen Perspektive, die Beeinflussung und Wirkung dieser Politik in die eine oder andere Richtung. Die Ausgangsbedingung, dass die Politik »ihre« religiöse Organisation steuert, wird als Tatsache vorausgesetzt. Es interessiert daher eher, was in den Moscheen gepredigt wird, oder welche Direktiven an die Instanzen des Fatwawesens gegeben werden. Davon ausgehend fragt die Studie, schon in ihrem Untertitel, ob staatliche Religionspolitik »Ein Instrument für modernisierende Reformen?« ist. Die Studie von Faath schließt explizit an die unter 2.3.2 schon diskutierte Position von Rittberger und Hasenclever (2000/2004) an. Es wurde ausgeführt, dass sich diese an einem politikwissenschaftlich-konstruktivistischen Modell orientiert, welches vor allem die Rolle von Eliten in den Vordergrund stellt, aber vorwiegend handlungstheoretisch argumentiert. So wird durch das »Institut für Nahost-Studien« gefragt, ob Religion von den Eliten in befriedender und konfliktverstärkender Weise eingesetzt wird.

Diese Frage soll hier zunächst außen vor bleiben, obwohl sie natürlich auch und gerade in Bezug auf Terrorismus und andere Konflikte von großer Bedeutung ist. Es soll aber entgegen der Konzeption des politikwissenschaftlichen Konstruktivismus nicht davon ausgegangen werden, dass der Konflikt von den Akteuren »gemacht« wird, sondern dass sich dieser primär eigendynamisch entfaltet.¹⁶⁴ Vor dem Hintergrund einer Theorie der Ausdifferenzierung erscheint es zunächst wichtiger, wie die Programme der Religion und mit diesen religiöse Autorität in der funktional differenzierten Moderne rekonstruiert werden. Die

162 Die über das dem US-amerikanischen Verteidigungsministerium nahestehende »Hudson Institute« finanziert wurde.

163 Beide Studien haben schon alleine durch ihren eigenen Organisationsbezug einen politisch-strategischen Charakter.

164 Vgl. Rittberger & Hasenclever (2004) und »2.3.2 konflikttheoretische Erklärung«.

Studie des »Institute for Policy and Strategy, at the Interdisciplinary Center (IDC)« nimmt diese Fragestellung auf und fragt nicht nach guter oder schlechter Religionspolitik, sondern viel mehr nach den Fallstricken und Differenzen, die sich überhaupt aus dem Versuch einer Religionspolitik im Sinne einer organisatorischen Steuerung ergeben. In dieser Studie wird der Differenz zwischen Religion und Organisation ein weit höherer Stellenwert eingeräumt, was sie offener macht für Fragen nach der Akteursbildung in Konflikten.

Die letztere Fragestellung scheint hier die weiterführende zu sein und soll auch durch die folgenden Überlegungen leiten. Dabei stehen im Gegensatz zu den erwähnten Studien nicht klare Akteurskonstellationen im Vordergrund, sondern unterschiedliche Ebenen der sozialen Systembildung mit ihrer jeweils eigenen Reproduktionslogik. Es wird so auf die These hingearbeitet, dass es die Organisation der Religion durch den Staat selbst ist, die als Ausgangspunkt einer »Fragmentierung der religiösen Autorität« (Eickelman & Piscatori 1996) und einer darauf aufbauenden Konfliktdynamik mit immer neuen religiösen Sprechern gesehen werden kann.

Dies ist eine Tendenz, die unter den verschiedensten Konstellationen nachzuweisen ist. Es wurden schon die zwei sehr gegensätzlichen Reformbemühungen und »state-building« Prozesse der Tanzimat und des Wahhabismus angesprochen. Nun soll an einigen Beispielen aufgezeigt werden, dass sich trotz massiver Unterschiede in allen Fällen eine sehr starke Verbindung zwischen Staat und religiösen Organisationen etabliert. Die Beispiele sind analog zu den sehr unterschiedlichen Semantiken der Tanzimat, des Wahhabismus und der Alawiden-Dynastie gewählt, wobei nun nicht die Unterschiede, sondern die Gemeinsamkeiten im Mittelpunkt stehen.

3.4.3 *Ägypten*

Ägypten ist unter den osmanischen Provinzen diejenige, die sich durch eine sehr frühe kolonialen Erfahrung und ebenso frühe Tendenzen zu einer säkularen nationalstaatlichen Verfasstheit auszeichnet. Wie im ganzen ehemaligen Osmanischen Reich musste diese gegen ein starkes Ulema-Establishment durchgesetzt werden. Durch die beginnende Schwäche des osmanischen Zentrums kam es in Ägypten schon früh zu einer Eigenentwicklung, die sich in einer Schwächung durch lokale Machtkämpfe und der auch dadurch möglichen Invasion von Napoleons Truppen zeigte. Daraufhin aber vor allem durch eine von dem Vizekönig

Muhammad Ali vorangetriebene Vorreiterrolle in der Zeit der Tanzimat und bei der Zerstörung alter sozialer Strukturen geprägt war.¹⁶⁵

Der Unterschied zu anderen Provinzen ist, dass Ägypten mit dem Sitz der al-Azhar Lehranstalt ein zentraler und einer der ältesten Orte der islamischen Wissensvermittlung ist. Während etwa in Mekka keine bedeutende Lehranstalt des sunnitischen Islam existierte, gehörte die al-Azhar in vormodernen Zeiten zu einem Zentrum der Gelehrsamkeit. Diese Funktion war nicht gleichbedeutend mit einer zentralen Organisation des hier vermittelten Wissens. Zentrum ist in einer vormodernen Konstellation durchaus auch räumlich zu verstehen. An der al-Azhar herrschte, wie im ganzen islamischen Raum der vormodernen Zeit, die geschilderte »Order of the Text«, also eine Tradition aufeinander Bezug nehmender Texte, die sich in Kommentaren und Kommentaren von Kommentaren immer weiter verzweigte und reproduzierte. In dieser Ordnung des Textes spielte aber die persönliche Vermittlung und Weitergabe eine zentrale Rolle.

Diese Ordnung des Textes, wurde von den durch europäische Kategorien der Tanzimat beeinflussten neuen Beobachtern Ende des 19. Jahrhunderts nicht als andere Ordnung, sondern als das reinste Chaos interpretiert. Es lässt sich darüber streiten, inwiefern diese Beobachtung wirklich zutrifft, denn die al-Azhar als religiöse Lehranstalt, größte Bildungsinstitution und Ort der Rechtsprechung glich tatsächlich in keiner Weise einer heutigen Universität. Es gab kein standardisiertes Curriculum, keinen Lehrplan und auch keine einheitlichen Abschlüsse. Neben diesen Strukturmerkmalen einer anderen Ordnung zeigten sich jedoch auch nach Ansicht der historischen Islamwissenschaft tatsächliche Zeichen des Verfalls und der Unordnung (Skovgaard-Petersen 1997).

Die Etablierung eines mit einem säkularen Nationalstaat konformen religiösen Establishment in Ägypten ist eng mit dem Umbau der »ursprünglich dezentralen Form« der al-Azhar verbunden, nicht mit der Schaffung einer vollständig neuen religiösen Elite, wie sie sich im unten dargestellten Falle von Saudi-Arabien beobachten lässt.

»Ihre ursprüngliche dezentrale Form war bereits in Reformen der Jahre 1896, 1911 und 1930 komplett transformiert worden; eine zentrale Verwaltung und eine gestärkte Rolle des Rektors der Azhar (Shaikh al-Azhar) erhöhten die Transparenz, hierarchisierten die Strukturen und verschufen dem Staat damit größeren Einfluß. Die größte Umwälzung stellte jedoch die Reorganisation der Azhar unter Präsident Nasser im Jahr 1961 dar, die in ihren Grundzügen bis heute wirksam ist. Die Azhar wurde damals dem Ministerium für religiöse Stiftungen unterstellt und ihre Finanzen wurden fortan durch die Regierung verwaltet. Der ägyptische Präsident und

165 »The effect of this reorganization was to destroy the old order of society in an upheaval even more profound than that which took place in the rest of Ottoman empire« (Lapidus 2002: 616).

der Minister für religiöse Stiftungen sind seitdem für die Besetzung zentraler Posten insbesondere die des Shaikh al-Azhar, des Präsidenten der Universität und der Mitglieder der Islamischen Forschungsakademie, zuständig. Regierungsmitglieder erhielten Sitze im Obersten Verwaltungsrat der Azhar« (Faath 2007b: 38)

Skovgard Petersen konkretisiert die erwähnten Reformen. Sie begannen mit der Etablierung eines »Administrative Councils« in der Reform von 1895. Diese wurde von dem Shaykh al-Azhar, den Muftis der vier an der Lehranstalt vertretenen Rechtsschulen und zwei Repräsentanten der Regierung gebildet. Dieses neue Organ erweiterte seine Zuständigkeit auch auf andere bedeutende Lehranstalten des Landes, diese wurden Teil der al-Azhar. Mit dieser Reform wurde der Einfluss der Regierung institutionalisiert und gleichzeitig der Vorsitzende der al-Azhar zum Oberhaupt aller ägyptischen Religionsgelehrten.

1911 wurde ein neues Komitee gegründet, deren Vorsitzender auch der Shaykh al-Azhar ist. Dieser »Body of great scholars« sollte sich vor allem mit politischen und theologischen Fragen beschäftigen. Im Sinne der unter 3.4.1 eingeführten These von einer Organisierung funktionaler Differenzierung ist für diese Reform vor allem entscheidend, dass diese Komitees mit disziplinierender Autorität ausgestattet wurden. Sie konnten einem Gelehrten seinen Status entziehen, indem sie ihm der Missachtung des durch die Organisation selbst definierten »wahren« Islam vorwarfen.

So entfernt sich die al-Azhar zunehmend von der oben geschilderten »Order of the Text«. Sie wird immer stärker zu einer Organisation zwischen Religion und Politik. Die Politik ist in den Ausschüssen vertreten, sie kann den Vorsitzenden aller Komitees bestimmen und entlassen. In den Zeiten der Reform stand nur zu Diskussion, ob diese Interventionsmöglichkeiten eine Befugnis des Königs oder des Parlaments ist.

1961 findet die al-Azhar zu ihrer verstaatlichten, heute noch weitestgehend bestehenden Form. Sie besteht aus folgenden Gremien.

- »Islamic Research Academy«
- Fatwa-Komitee
- »Dar al-Ifta«
- Abteilungen für Erziehung und Predigt

Ebenso wie in Saudi-Arabien gibt es eine staatliche Organisation für die »Einladung zum Glauben« (*da'wa*), die mit dem Religionsministerium assoziiert ist. Das Religionsministerium hat die Verantwortung für mehr als 90 000 Moscheen in ganz Ägypten, es vergibt Lizenzen für Prediger (Imame) (Bachar et al. 2006).

Ein signifikanter Unterschied ist, dass sich die politischen Führer in Saudi-Arabien nicht den Anschein gaben, dass ihre politische Einstellung von der reli-

giösen Legitimation zu unterschieden sei, in der ägyptischen Geschichte gibt es dagegen teilweise erhebliche Differenzen zwischen Religion und Politik. Aber selbst in den Phasen der Entfernung der Politik von der Religion lässt sich nicht von einem »westlichen« Laizismus ausgehen. Bachar et al. (2006) entwickeln durch die Verflechtung entstehende gemeinsame und gegenläufige Interessen von staatlich-religiöser Organisation und Staat.¹⁶⁶

Gemeinsame Interessen lagen in der Stabilität des Landes. Dies wird vor allem dadurch gefördert, dass es sich bei den Angestellten der al-Azhar um Angestellte des Staates handelt.

»On the practical side, the clerics are government employees, and any upheaval would harm their individual interests« (Bachar et al. 2006).

Beide Seiten hatten ein Interesse daran, die Stellung der al-Azhar in der islamischen Welt zu erhalten. Diese Stellung beruht im Gegensatz zu der internen nicht auf Organisationszugehörigkeit, sondern auf Reputation.

Staat und religiöse Organisation hatten ein Interesse daran, radikale Kräfte einzudämmen. Radikale Kräfte können dabei nicht im Sinne einer theologischen Position verstanden werden, sondern auch im Rahmen der Unterscheidung zwischen offiziell und unoffiziell.

Beiden ist an der Verbesserung des Bildes des Islam im Westen gelegen und an der Akzeptanz der al-Azhar als Dialogpartner.

Die Interessen laufen entgegen, wenn es um die Frage der Anbindung der al-Azhar geht. Die Regierung hatte ein Interesse daran, die Unterordnung auf jeden Fall beizubehalten, während die Ulema an einem möglichst hohen Maß an Autonomie interessiert sind.

Al-Azhar hat das Interesse, die ägyptische Gesellschaft zu islamisieren. Hier ergibt sich auch ein Zwiespalt bei der Strategie, denn eine Strategie der Kodifikation, könnte den Interessen der Ulema entgegen laufen. Dies wird weiter unten aufgegriffen.

3.4.4 *Saudi-Arabien*

Die Besonderheit der Saudi-Arabischen Entwicklung wurde bereits angesprochen: Der Clan der Saudis benutze den Wahhabismus, indem er sich mit diesem verband. Dabei ist es nicht so, dass hier nur die Vormacht eines Clans über ande-

166 Gerade in Ägypten sollte bei dieser Aufzählung im Auge behalten werden, dass, anders als bei Saudi-Arabien und Marokko (den beiden anderen aufgeführten Beispielen), eine historische Situation beschrieben wurde, die sich durch die Ereignisse des sogenannten »arabischen Frühlings« verändert hat.

re realisiert und langfristig gesichert wurde, die Reformen waren viel tiefgreifender. Die tribalen Strukturen der arabischen Halbinseln bezogen sich zunehmend auf den Staat. Sie sind dadurch zu einer sekundären Differenzierung innerhalb eines funktional differenzierten Kontextes geworden. Es ist nicht so, dass Saudi-Arabien als eine Stammesgesellschaft angesprochen werden kann, sondern, »the tribe was turned into a state« (Ayubi 1995: 130).

Das Schlüsselwort ist hier also die Schaffung einer nationalen Orthodoxie, einer Nationalisierung des religiösen Establishments, die als Ersatz für eine fehlende Möglichkeit auf eine nationale Semantik zurückzugreifen dient. Diese Nationalisierung des religiösen Establishments begann mit der persönlichen Einsetzung von Ibn Wahhab als Großmufti, höchster Richter und offizieller Verwalter religiöser Angelegenheiten durch Ibn Saud, wurde aber in einem Prozess der Organisierung von dessen Nachfolgern weitergeführt. Die entstehende Klasse der wahhabitischen Religionsgelehrten war, im Gegensatz zu der altehrwürdigen Tradition der Ulema der al-Azhar, eine komplette Neuschöpfung. Sie existierte nicht, bevor der saudische Staat entstand. Schon aus diesem Grund besteht eine enge Verbindung zwischen religiöser und politischer Elite, soweit, dass die Grenzen manchmal verwischen. Es kann aus der Konstellation auch ein Konkurrenzverhältnis gelesen werden. Nach dem Tod von Wahhabi bekam der politische Führer, das Oberhaupt der Familie Saud, selbst den Titel eines Imam. Dadurch bekam die Herrschaft der Familie eine religiöse Komponente. Diese geht aber bei Weitem nicht so weit, wie die zu ganz anderen Zwecken verwendete sakralisierte Autorität des marokkanischen Königs, die weiter unten als Beispiel angeführt wird. Die religiöse Komponente der saudischen Herrschaft beruht vor allem darauf, dass sie sich selbst als Beschützer der heiligen Stätten sehen. Dies wurde zunächst durch eine strategische Heiratspolitik zwischen den Eliten noch verstärkt. Wegen der engen Verflechtung des religiösen Establishment mit dem Politischen galt fortan die Devise »hang together or hang seperately« (Bachar et al. 2006: 13).

Dies hat wiederum bis heute reichende Folgen für die Konstitution des Staates, indem eine Entwicklung zu einer Begründung der Politik auf sich selbst und eine demokratische Rückkopplung über die Semantik der Nation verhindert wird. Eine Entwicklung, die für eine »Volldurchsetzung« funktionaler Differenzierung im strengen Sinne notwendig wäre.

Durch die Kombination von religiöser und politischer Legitimität gelang es aber der Familie Saud, die nach dem rasanten Ölboom ansetzende massive Veränderung zu moderieren, ohne dass ihre eigene Herrschaft ernsthaft in Gefahr geriet. Die religiöse Legitimation schützte die Familie nicht vor religiös motivier-

ten Aufständen. Dies verstärkte die ohnehin schon enge Bindung von Religion und Politik. Die anfänglich eher persönliche Verbindung wurde daraufhin in ein immer festeres organisatorisches Gefüge gegossen, in das massiv investiert wurde.

Das religiöse Establishment wurde in folgenden Organisationen zusammengefasst.

- Das »Board of Senior Ulema« verfasst Fatwas zu den wichtigsten öffentlichen Themen. Es wurde 1971 ins Leben gerufen und wird durch den politisch ernannten »Grand Mufti« angeführt, der an der Spitze der saudischen religiösen Hierarchiepyramide steht. Er kann die »ultimate decrees on sharia« herausgeben.
- Daneben existiert das »Permanent Committee for Scientific Research and Legal Opinion (CRLO)– *al-Lajna al-Da'ima lil-Buhuth al-Ilmiyya wal-Ifta'*«. Es ist zuständig für die private Rechtsberatung und für die bürokratische Unterstützung des BSU.
- Das Büro des Großmuftis. Dieser ist der Vorsitzende der beiden Gremien. Der Großmufti wiederum ist ein Beamter des Staates und kann von diesem ernannt oder entlassen werden.¹⁶⁷

Die Entwicklung einer organisatorischen Einbindung der Religion in die Politik fand 1994 ihren Höhepunkt. Es wurde mit »Supreme Council of Islamic Affairs (*al-Majlis al-A'la lil-Shu'un al-Islamiyya*) and the Council for Islamic Mission and Guidance (*al-Majlis lil-Da'wah wal-Irshad*)« eine Dachorganisation geschaffen, die an den Ulema vorbei einen direkten Zugriff auf Moscheen und religiöse Organisationen hat. Der Verteidigungsminister und der Minister für islamische Angelegenheiten, religiöse Führung und Stiftungen werden als Köpfe dieser beiden Gremien gewählt. Sie sind verantwortlich für die Saudis im Ausland, moralisches Verhalten und richtiges Benehmen von Funktionären und Aktivitäten von Moscheen im Inland. Dieses Unternehmen ist ein Versuch, das religiöse Establishment zu umgehen und einen direkten Zugriff auf die Moscheen zu erlangen. So bestehen neben den im engeren Sinne religiösen Organisationen noch zahlreiche Mischformen.

- Das »Ministry of Islamic Affairs, Endowments, (Religious) Instruction, and Preaching« beschäftigt sich auch mit *da'wah* und *irshad* (der Verbreitung des Islam und religiöser Führung).
- Das »Committee of Commanding Right and Forbidding Wrong – *Hay'at al-Amr bil Ma'ruf wal-Nahi 'an al-Munkar*« setzt wahhabitische Fatwas um und verhängt Strafen bei deren Nichtbefolgung.

¹⁶⁷ Aufzählung wurde aus Bachar et al. (2006) entnommen.

- Die »Moslem World League« ist eine weltweit agierende staatliche Organisation zur Verbreitung wahhabitischer Doktrinen unter den Muslimen.
- Die wichtigen Muftis der großen Moscheen in Mekka und Medina und die Imame in den kleineren Moscheen.
- Die offiziellen Scharia Gerichte mit ihren Richtern.
- Die islamischen Universitäten, welche offiziell dem Erziehungsministerium unterstellt sind und den Instruktionen des Büros des Großmuftis zu folgen haben.¹⁶⁸

International hat diese Sonderentwicklung der Ausdifferenzierung von Politik entgegen der von Luhmann geäußerten Bedenken keinerlei Konsequenzen. Angesichts der islamischen Revolution im Iran war Luhmann noch davon ausgegangen, dass die Entdifferenzierung von Funktionssystemgrenzen, zumal durch siegreiche soziale Bewegungen, langfristig zu einer weltgesellschaftlichen Isolation oder zur Anpassung führt.¹⁶⁹ Iran ist international isoliert, das aber vielleicht noch rudimentärer funktional differenzierte Saudi-Arabien ist einer der engsten Partner der USA in der Region und auch in Deutschland bestehen anscheinend keine größeren Bedenken bei politischen und wirtschaftlichen Kontakten – bis hin zu Waffenlieferungen.

Die Beziehung verläuft erstaunlicherweise genau andersherum, als dies Luhmann in Bezug auf Sonderentwicklungen und Ausdifferenzierung vermutet hatte. Saudi-Arabien kann auch ein enger Bündnispartner des Westens sein, weil es sich die Zustimmung zu dieser Politik von seinem eng an die Politik gebundenen religiösen Establishment »erzwingen« kann. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele: So veröffentlichte der Groß-Mufti eine Fatwa, welche die Einsätze im Irak Krieg legitimierte, für die Saudi-Arabien eine wichtige Basis bereitstellte. Im Gegenzug wurde 1992 ein Prediger der König Saud Universität Moschee entlassen, weil er nicht den Friedensprozess von Madrid unterstützte, der von Saudi-Arabien initiiert wurde.

In Fragen der Außenpolitik ist durch das religiöse Establishment somit der Politik weitgehend freie Hand garantiert, während im Gegenzug der Bereich der Innen- und Moralpolitik den religiösen Führern überlassen ist, die eine starke Is-

168 Aufzählung wurde aus Bachar et al. (2006) entnommen.

169 Wie auch Luhmann (2002: 225) in Bezug auf den Iran erwähnt: »Mit der Form des Protestes geben die sozialen Bewegungen sich selbst die Erlaubnis, die Selbstbeschreibung der Funktionssysteme und die Logik funktionaler Differenzierung zu ignorieren. Deshalb können sie im Rahmen ihrer eigenen Kommunikation Religion und Politik fusionieren. Aber der Protest hat, wie jede Form, eine andere Seite. Wenn das Verlangte ausgeführt werden muß – sei es durch siegreiche Bewegung, sei es durch ihre Adressaten, kommt es fast unvermeidlich wieder zu Differenzierungen, die an die funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems anschließen können; oder zu regionalen Besonderheiten (etwa im Iran), die Mühe haben, Anschlüsse an die funktional differenzierte Weltgesellschaft herzustellen.«

lamisierung der Gesellschaft vorantrieben. Der propagierte Islam ist extrem konservativ, er ist im Kern nicht unpolitisch konzipiert, allerdings immer auf Linie des Regimes. Dass gerade diese Konstruktion höchst problematisch ist, zeigt sich schon daran, dass es gerade Saudi-Arabien ist, welches als das Geburtsland des modernen Terrorismus angesehen werden kann. Den Kern dieses Problems ist die Instrumentalisierung der Religion durch die Politik, die sich schnell gegen sie wenden kann. Ein kleines Beispiel für eine solche Entwicklung markiert schon der Anfang des islamistischen Terrorismus, der sich als Beziehungsfigur nicht primär im Kontrast zu einem Säkularismus verorten lässt und bei dem die Differenz zwischen Islamismus und Fundamentalismus deutlich wird. Trotz oder gerade wegen seiner engen Bindung an religiöse Legitimation hat Saudi-Arabien als eine der ersten Länder mit einer religiös motivierten Widerstandsbewegung zu tun. 1979 wurde die Moschee von Mekka durch mehr als 500 Männer und Frauen besetzt, die zeitweilig fast 50 000 Geiseln hielten. Die von manchen als die Geburtsstunde des islamischen Terrorismus bezeichnete Besetzung, wurde nach anfänglichem Scheitern der saudischen Streitkräfte mithilfe französischer Militärberater niedergeschlagen. Die Herrscher hatte es nicht versäumt, sich für diese Aktion eine entsprechende Fatwa bei den Rechtsgelehrten des Landes zu besorgen. Dschuhaiman al-Uteibi, der Anführer des Aufstandes, hatte zuvor bei eben diesen Rechtsgelehrten an den landeseigenen religiösen Fakultäten und bei dem späteren Staatsmufti studiert. Al-Uteibi bestand selbst, wie die Herrscherfamilie auf seiner wahhabitischen Tradition (Peil 2006).

Bevor ich auf die Probleme einer solchen Konstellation näher eingehe, möchte ich noch die sehr spezielle Konfiguration in Marokko darlegen.

3.4.5 *Marokko*

Jordanien und Marokko sind sich ähnlich, weil hier die Königshäuser selbst als religiöse Autoritäten auftreten und besonders in Marokko traditionell eine eigene Rolle als Rechtsausleger beanspruchen.

Der König hat in Marokko eine Doppelfunktion als weltlicher und religiöser Herrscher. Er ist selbst als oberster Religionsgelehrter der Vorsitzende der Organisation der Rechtsgelehrten, des 1980 gegründeten Höchsten Rates der Ulema. Diese können den König oder Sultan nicht mehr wie in früheren Zeiten kontrollieren und ihm eventuell unislamisches Verhalten attestieren, sondern werden seit der »Revolution« des Verhältnisses von weltlicher und religiöser Macht von 1956 durch den Herrscher kontrolliert.

»König Mohammed V. leitete Kraft seines religiösen Prestiges und seines politischen Ansehens als ›Wegbereiter der Unabhängigkeit‹ Marokkos, als ›Befreier‹ (Libérateur) von der Kolonialherrschaft einen Prozeß ein, der traditionelle Loyalitätsbezeugungen und religiös-historische Legitimität in den Dienst einer autokratischen Monarchie mit formal modernen Institutionen stellte. Dem religiösen Faktor kommt als Legitimationsgrundlage für den alaoutischen Herrschaftsanspruch, mit dem das religiöse und politische Monopol der Orientierung, Führung und Regierung verbunden ist, bis heute eine zentrale Bedeutung zu, weil dank der religiösen Dimension der Herrschaftslegitimierung der König weltlicher Kontrolle enthoben ist« (Faath 2007a: 138f.).

Dies verschafft seinen politischen Entscheidungen einen religiösen Charakter. Ein Unterschied zu den anderen hier angesprochenen Konstruktionen, denn in anderen Ländern kommt es zwar auch zur religiösen Legitimation politischer Entscheidungen, diese bleiben aber genau genommen politische Entscheidungen, weil sie nicht von einer weltlich-religiösen Machtinstanz ausgeübt werden. Dies gilt sogar für den Fall von Saudi-Arabien oder Iran. Der marokkanische König, wie seine Vorgänger, vertreten das Modell einer »handelnden Monarchie«, die sich nicht auf repräsentative Aufgaben beschränkt. Er soll nach eigenem Bekunden »in seinem Handeln nicht durch die Befugnis der anderen verfassungsmäßigen Organe eingeschränkt werden« (Faath 2007a: 136).

Der König bestimmt den religiösen Diskurs und kontrolliert ihn politisch bis auf die Provinzebene. Er tut dies durch verschiedene Organisationen.

»König Mohammed ist in seiner Eigenschaft als ›Führer der Gläubigen‹ Marokkos oberste religiöse Autorität. Die offiziellen religionspolitischen Einrichtungen sind ausschließlich Durchführungsorgane des Königs bzw. Einrichtungen, die seine religionspolitischen Entscheidungen beratend begleiten, selbst jedoch keine gestalterische Autonomie besitzen« (Faath 2007a: 151f.).

Nach einem Diagramm von Mattes (2007) existieren folgende Institutionen und Organisationen:

- Das zentrale »Ministerium für *Habous* (religiöse Stiftungen) und islamische Angelegenheiten«
- »Conseil Supérieur des Ouléma (Höchster Rat der Ulema)« mit seiner Fatwainstanz (*Dar al-ifta'*)
- die ihm unterstehenden lokalen Räte der Ulema
- die »Haute Instance de Référence pour les Etudes Islamiques« für Außenkontakte
- die »Rabita Mohammadia des Ouléma du Maroc«, zur Kooptierung und Verpflichtung der Ulema auf den vom König vorgegebenen religiösen und gesellschaftlichen Kurs

Die Fortbildung der Rechtsgelehrten und die wissenschaftliche Textauslegung ist dem Ministerium unterstellt. Das staatliche religiöse Bildungswesen kontrolliert die Lerninhalte und die Ausbildung der Imame. Die staatliche Religionspolitik umfasst zudem eine Kontrolle von Moscheen und Predigten.

Dies muss bezogen auf konkrete Politiken nicht negativ sein, denn das marokkanische Königshaus hat es durch eine geschickte Politik geschafft, Modernisierung voranzubringen und den islamischen Fundamentalismus durch immer weitere taktische institutionelle und inhaltliche Eingriffe klein zu halten. Immer wieder wird, gerade im Zuge von Anschlägen eine weitere »Einhegung des religiösen Feldes« (Mattes 2007) versucht, die die »nationale Orthodoxie« Marokkos gegenüber religiösen Extremisten und Dschihadisten schützen soll. Die staatliche Kontrolle der Religion wurde durch die Schaffung neuer Aufgabenbereiche und Direktionen der Verwaltung allerdings immer totaler.

Hinsichtlich der Ausdifferenzierung des Islam ergibt sich dadurch eine paradoxe Situation: Der König beharrt auf seiner religiösen Position und stützt diese durch die entsprechenden modernen Formen der religiösen Organisation ab, gleichzeitig treibt er über diese Instrumente die Modernisierung des Landes voran. Während also auf der Ebene der Organisation funktionale Differenzierung durch hybride religiös-politische Organisationen blockiert ist, wird auf der Ebene der gesellschaftlichen Differenzierung eine Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme vorangetrieben. Modernisierung wird so von Faath nicht im Sinne einer Strukturveränderung, etwa als stärkere funktionale Differenzierung der Religion, verstanden, sondern als Förderung spezifischer Politiken. Der religiös-weltliche Herrscher, der keine Institutionen duldet, die seine Handlungskompetenzen einschränken, soll die »Ausbreitung und Konsolidierung eines liberal-aufgeklärten Religionsverständnisses« (Faath 2007a: 173) durchsetzen.

»Das Konstrukt der marokkanischen Monarchie, das die Person des Königs und Throninhabers sakralisiert, erlaubt dem König als »Führer der Gläubigen«, Religion und Politik nach Ermessen zu trennen, zusammenzuführen und für spezifische Anliegen zu instrumentalisieren. Eine Analyse der marokkanischen Politik seit der Unabhängigkeit unter diesem Blickwinkel zeigt, daß alle Amtsinhaber versuchten, den Einfluß der Religion auf politisches Handeln und die Institutionen des Landes zu reduzieren, indem sie ihr religiöses Monopol wiederum einsetzten, um entwicklungs- und gesellschaftspolitische Maßnahmen umsetzen zu können, die den Einfluß der Religion beschneiden« (Faath 2007a: 173).

So besteht etwa ein staatlicher Modernisierungsanspruch bei Frauenrechten und sozialer Gerechtigkeit, außerdem wurde eine Schulbuchreform durchgeführt.

3.5 Kodifikation der Scharia

Neben der staatlichen Kontrolle durch Hierarchisierung der Rechtsgelehrten entwickelte sich durch die Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme noch eine andere tief greifende Transformation. Der Islam wurde aus vielen Bereichen verdrängt, in denen er traditionell ein Monopol beanspruchte. Diese Verdrängung geschah nicht notwendig gegen die Religion, sondern auch im Zuge einer Umordnung. Vormals anders geordnete Bereiche werden als ungeordnete beobachtet und in eine neue Ordnung überführt.

Signifikant ist hier sicherlich die Erziehung, die vormals eine unumstrittene Domäne der Rechtsgelehrten war. Die religiösen Lehranstalten bekamen zunehmend Konkurrenz durch staatliche Schulen, verblieben ist ihnen meist nur noch der Status einer Religionsschule. Aber die Entwicklung eines Erziehungssystems soll hier nicht im Mittelpunkt stehen. Dies auch deshalb, weil eine Islamisierung der Schulen nicht zu den Kernforderungen der Islamisten zu gehören scheint.¹⁷⁰

Die Islamisierung des Rechtssystems dagegen ist die Kernforderung islamistischer Positionen. So erscheint es sinnvoll, sich auf die parallel zu der Entwicklung anderer Funktionssysteme verlaufende Etablierung eines von den Religionsgelehrten unabhängigen Rechtssystems zu konzentrieren. Als allgemeinen Trend kann man eine mehrdeutige Entwicklung festhalten: Mit der zunehmenden Integration des Mufti und seiner Aufwertung in der staatlichen Bürokratie geht eine Marginalisierung seiner rechtlichen Autorität einher. Gleichzeitig wird das gesamte System der Scharia-Gerichtshöfe zusehends entmachtet. Parallel dazu entsteht die Forderung nach einer Islamisierung des Rechts.

Diese Entwicklung soll hier nachvollzogen werden, mit einem besonderen Augenmerk auf den Bedeutungswandel der Scharia die mit Versuchen ihrer Kodifikation einhergehen und eine Forderung nach der Islamisierung des Rechtssystems erst möglich machen. Auch die Kodifikation der Scharia kann, wie die Organisation der Religion, als der Versuch verstanden werden, »nationale Orthodoxien/praxien« aufzubauen. Diese sind zwar durch den Primat funktionaler

170 Die Forderung, Wissen vor allem als ein Auswendiglernen des Korans, der *sunna* und der alten kommentierenden Rechtstexte zu konzipieren wird heute fast als »exotisch« begriffen. Die geschilderte Praxis »mit dem Herzen« und nicht mit dem Verstand zu lernen löst in der Moderne entsetzen und völliges Unverständnis auslöst. Die pakistanische *madrassa* der Deobandi, welche für sich in Anspruch nimmt die Tradition islamischer Gelehrsamkeit fortzuführen kommt angesichts eines neuen globalisierten Modells des Wissens in Erklärungsnot, sie stellt einen pädagogischen Skandal dar, weil das Modell eines Lernens ohne Verstehen durch Inkorporierung nicht mehr verstanden wird. Dies hindert sie natürlich nicht daran, gerade diese Differenz auszubauen. Das Resultat ist in der Tat verheerend, den das singuläre moderne Festhalten an einer Praxis muss ohne die entscheidenden Strukturmerkmale der vormodernen gesellschaftlichen Umwelt auskommen.

Differenzierung bedingt, sie sind aber hinsichtlich der funktionalen Differenzierung des Islam ambivalent. Im Prozess der Ausdifferenzierung von Rechtssystemen werden auch die anhand von heiligen Texten gewonnenen Rechtsauffassungen zunehmend im Sinne moderner Gesetze verstanden. Dadurch eröffnete sich erst die Möglichkeit der Kodifikation der Scharia.

Unter Kodifikation lässt sich die systematische Zusammenfassung des für einen bestimmten Lebensbereich geltenden Rechts in einem zusammenhängenden Gesetzesbuch verstehen. Kodifikationen haben den Anspruch, ihre Materie abschließend zu regeln. Schon hier wird deutlich, in welchem Widerspruch ein solches Unternehmen zu dem Konzept der prinzipiellen Unabschließbarkeit der religiösen Interpretation steht, aber auch zu der traditionell an Schulen orientierten Autorität der Rechtsgelehrten. Zweck einer Kodifikation ist es, die für den betreffenden Lebensbereich geltenden Regeln dadurch besser verfügbar und verständlich zu machen, dass sie kompakt zusammengefasst und aufeinander bezogen sind.¹⁷¹

»Accessibility in codes required that they built in an orderly and regular fashion, ideally of conceptual units that could stand alone, equivalent in their logical self-sufficiency and their independence from any need of interpretive clarification« (Messick 1993: 56).

Die durch den Staat vorangetriebene Kodifikation eines vormals offenen islamischen Diskurses hat mehrere Dimensionen. Zunächst soll in diesem Abschnitt untersucht werden, wie sich Kodifikation als ein Mittel anbot, die Ausdifferenzierung eines Rechtssystems voranzutreiben. Rechtsgelehrte bekamen als moralische Instanz zwar teilweise eine herausragende Stellung im Staat, der alten Struktur islamischer Gelehrsamkeit wurden gleichwohl in immer mehr Bereichen die direkte Verantwortung entzogen.

Während es in einer ersten Phase also zunächst um die Etablierung eines Rechtssystems ging, steht heute vor allem die Diskussion der Islamisierung des Staates durch eine Islamisierung des Rechtssystems im Vordergrund. Die Bedeutung der Kodifikation der Scharia hat sich also gewandelt. Zunächst kann sie als ein Mittel gegen die dezentral organisierten religiösen Rechtssprechungsinstanzen aufgefasst werden, die Stichworte sind auch in diesem Kontext Zentralisierung und Hierarchisierung. Dann entwickelt sich spätestens seit den 1970er Jahren die Forderung nach weiterer oder vollständiger Kodifikation und Implementierung der Scharia zu einem Mittel, welches gegen die herrschende, sich noch nicht einmal unbedingt als säkular verstehende Elite des Staates gerichtet wer-

171 Zu diesem Sprachgebrauch vgl. Brockhaus (1988).

den kann. Von diesem Konzept ausgehend finden sich heute die verschiedenen Grade der Islamisierung des Rechts wieder: Von einer – aus offizieller Sicht – »vollständigen« Implementierung der Scharia in Pakistan, Iran und dem Sudan über die Verankerung der Scharia – oder den Prinzipien der Scharia – als eine oder alleinige Rechtsquelle in den Verfassungen bis zu einer Verbannung religiöser Bezüge, wie in der Türkei. Gerade die Verankerung in der Verfassung hat in den letzten 30 Jahren eine weite Verbreitung gefunden und kann als eine Mainstream-Entwicklung verstanden werden.

So stellt z. B. Scott (2012) heraus, dass, obwohl die ägyptische Verfassung von 1923 den Islam als die offizielle Religion des Staates festschrieb, sich dort keine explizite Bezugnahme auf die Scharia fand. Dem Parlament wurde die volle Kompetenz über die Rechtssetzung zugesprochen. Dies wurde erst 1971 durch die Implementierung des Artikel 2 der Verfassung geändert. Dort war bis zur Übergangsverfassung von 2011 festgelegt, dass die »Prinzipien der Scharia« die Hauptquelle der Gesetzgebung darstellen. Letztendlich führte dies jedoch nicht zu einer Abtretung der Gesetzgebungskompetenz des Staates an die religiösen Autoritäten. Stattdessen wurde die säkulare Institution des »Supreme Constitutional Court« und der Präsident damit betraut, die Übereinstimmung von Gesetzen mit dem Artikel 2 der Verfassung zu überprüfen (Scott 2012: 139). Doch dieser Entwicklung geht eine lange Geschichte voraus, die hier nachvollzogen und auf ihre Bedingungen befragt werden soll.

Insgesamt ist im Vergleich mit der Vormoderne von einer Säkularisierung der Scharia auszugehen, die den Staaten größtmöglichen politischen Handlungsspielraum lässt. Dies betrifft inhaltliche Fragen, also den Zuschnitt der Rechtsbereiche. So schreibt Kogelmann (2003: 220), dass »heutzutage in den meisten islamischen Ländern die Scharia – in kodifizierter Form – nur noch in personenstandsrechtlichen Angelegenheiten oder im islamischen Stiftungsrecht zuständig« ist. Genauso kann aber auch von einer Säkularisierung gesprochen werden, wenn der Bedeutungswandel der Scharia betrachtet wird. Diese Bedeutung der Kodifikation der Scharia soll hier beispielhaft an Ägypten nachvollzogen werden. Die Konzentration auf diesen Fall ist legitim, weil die in Ägypten stattgefundenene Rechtsgeschichte mit ihren entsprechenden Reformen und Diskussionen ein Modell für viele andere Staaten abgab. Ägyptische Rechtsberater wurden in viele arabische Staaten entsandt.¹⁷² Anhand der Entwicklung in Ägypten

172 »The Egyptian experience was hardly unique. Indeed, Egyptian experts advised many other Arab governments on how to reconstruct their legal systems on Egyptian (and thus French) lines in the 20th century. In general, the Egyptian pattern was followed by most states in the region-matters of personal status were left to the sharica courts; most other civil and criminal matters were transferred to new civil courts« (Brown 1997: 361).

ten kann eine Genealogie des Konzeptes der Kodifikation der Scharia und der Forderung nach einer Islamisierung des Rechtssystems geschrieben werden, deren unterschiedliche Umsetzung heute beobachtet werden kann.

Betrachtet man sich die Entwicklung in den verschiedenen Ländern, ist sie allgemein von zwei Tendenzen geprägt. Die durch den Staat betreuten Rechtsbereiche weiten sich aus und werden zunehmend systematisiert. Den nach unkodifiziertem Recht arbeitenden Scharia-Gerichten wird ein immer kleinerer Rechtsbereich überlassen. Dieser Rechtsbereich wird dann in den meisten Ländern auch unter die Obhut des Staates gebracht, nicht indem die Modernisierungsemantik des Säkularismus und eine vollständige Positivierung des Rechts beschworen wird, sondern indem als Scharia bezeichnete Teile des Rechts in kodifiziertes staatliches Recht eingebaut werden.

So wird zumindest die Forderung einer von diesen Teilen ausgehenden Islamisierung des gesamten Rechtssystems eine logische Konsequenz. Dann aber nicht mehr als eine an Methoden der Rechtsfindung orientierten »Order of Text«, sondern im Sinne einer modernen, nunmehr »islamischen« Rechtssetzung.

Der sich neu formierende Staat und die islamische Tradition in Ägypten sind sich zunächst nicht direkt konfrontativ im Sinne eines Widerspruches begegnet, wie Brown (1997) feststellt. Unter 2.2 wurde schon erwähnt, dass es neben den im engeren Sinne durch die Scharia betreuten Bereichen des Rechts immer schon Bereiche gab, die direkt unter der Kontrolle der Politik standen. Die Reform des Rechtswesens bestand zunächst in der Kodifikation und Ausweitung dieser Bereiche, die einem neu geschaffenen Ministerium unterstellt wurden. Dies hieß auch, eine zunehmende Kontrolle herrscherlicher politischer Willkür.

Traditionell wurden die Kadis (Richter) von den Machthabern entsandt.¹⁷³ In Ägypten waren dies zuletzt die osmanischen Herrscher in Istanbul. Diese beriefen den »*qadi askar*«, den obersten Richter, welcher dann alle weiteren führenden Richter berufen konnte. Diese waren nicht im eigentlichen Sinne Angestellte des Staates, sie erhielten kein Gehalt, sondern mussten sich durch Gebühren selbst finanzieren. Oben wurde schon auf den daraus folgenden zweifelhaften Ruf der Kadis hingewiesen.

Dieses System der Ernennung des Kadi und der zentralen Kontrolle des Rechts, auch durch Rechtsgelehrte der vier Rechtsschulen (*madhhab*), wurde zunehmend professionalisiert und nationalisiert. Der Kadi wurde ein Angestellter des Staates und bekam ein festes Gehalt. Immer mehr Rechtsbereiche wurden

¹⁷³ Ich berufe mich bei diesen historischen Ausführungen vorwiegend auf Skovgaard-Petersen (1997); Reinkowski (2005); Brown (1997).

kodifiziert und damit unter die Obhut des Staates gegeben, wobei sich diese Kodifikationen, etwa des Handels-, Seehandels-, Zivil- und Strafrechts vor allem an französischen Vorbildern orientierte. Dieser Prozess verlief immer noch unter der Überschrift der zwar islamisch legitimen, aber nicht religiös bindenden staatlichen Verwaltungstätigkeit, die oben unter dem Stichwort der »politischen Regulierungsmassnahmen« (*siyasa*) erwähnt wurde.

Gleichzeitig hatte dieses System Konkurrenz von einem parallelen, durch die späteren Kolonialherren betreuten Rechtssystem bekommen. Diese erweiterten ihre Kompetenz und boten Rechtssicherheit auch für die nicht muslimische Bevölkerung an. In Ägypten wurde 1876 dieses System geöffnet und eine »gemischte« Gerichtsbarkeit für Prozesse mit ausländischer Beteiligung und Einheimischen eingeführt.

1883 entstanden Gerichte auf nationaler Ebene, welche die Jurisdiktion in Zivil- und Strafrechtssachen auch mit rein ägyptischen Beteiligten übernahmen (Brown). Diese orientierten sich an den gut funktionierenden »gemischten« Gerichtsbarkeiten, beruhten aber auf einem anderen Gesetzeskodex. Konsens war zunächst die Vorgehensweise, dass alle Fragen betreffs des persönlichen Status bei den Scharia Gerichtshöfen verblieben, während alle Zivil- und Strafrechtssachen an die neuen Zivil-Gerichte übergeben wurden. Bei Kapitalverbrechen gab es im Gegensatz zu den gemischten Gerichtsbarkeiten jedoch die Notwendigkeit, die Urteile dem Mufti vorzulegen, der deren Vereinbarkeit mit den Prinzipien der Scharia überprüfte.

Brown analysierte die Zeitungsberichte aus der ersten Zeit der Rechtsreformen und der Stabilisierung der neuen Staaten und stellt verwundert fest, dass die Einführung eines neuen »europäischen« Rechtes durch die lokalen Machthaber und damit der Zusammenbruch der »alten Reiche« von überraschend wenigen internen Konflikten begleitet wird. Verglichen mit dem Furor, mit dem heute »um die Scharia« gekämpft wird, blieb die Lage in Ägypten damals zunächst weitgehend ruhig.

»[...] in most cases, the introduction of European legal codes, along with a hierarchical and centralized court system, drew little or no opposition« (Brown 1997: 360).

Die Erklärung für die relativ problemlose Einführung dieses neuen Rechtssystems in den verschiedenen Staaten liegt nach Brown darin, dass die Scharia mit ihren Institutionen und Praktiken nicht direkt »attackiert« wurde. Zur Scharia gehörten eben nicht nur Gerichte und Institutionen zur Streitschlichtung, sondern auch eine ganze Topografie des Wissens, der Moral, des Rituals und der Li-

turgie, die in Lehranstalten, Madrasen und den entsprechenden Netzwerken ihre Heimat hatte. Der juristische Teil der Scharia bildete nur einen Teil, und die Einführung eines neuen vom Staat kontrollierten Strafrechts geschah zunächst ohne das Antasten der anderen Elemente der Scharia. Die Neuerungen liefen zunächst noch parallel zu den traditionellen Institutionen der Scharia. Es gab also zunächst keinen Konflikt, weil es keinen klaren Konfliktgegenstand gab, kein Feld, auf dem sich die Akteure in einem direkten Widerspruch gegenübergestanden hätten. Die Einführung der neuen Gerichtsbarkeit war nach Brown viel eher eine »Evolution als eine Revolution des Rechtssystems«. ¹⁷⁴

Während anfangs noch ein Nebeneinander zwischen staatlicher Justiz und islamischer Rechtsprechung existierte, kam es zunehmend zu einer Hierarchisierung der Rechtssysteme. Die Scharia-Gerichte, an denen noch nach einem unkodifizierten Recht geurteilt wurde, standen an dritter Stelle hinter den nationalen und den »gemischten« Gerichtsbarkeiten. Die Scharia Gerichte konnten nicht mehr alleine entscheiden, welche Fälle sie zur Verhandlung annehmen dürfen.

Dieses Nebeneinander wurde aufgelöst, indem zunächst klare Verfahrensregeln für die Scharia-Gerichte beschlossen wurden. Dann kam es zu einer Integration der Scharia-Gerichte in das nationale Rechtssystem.

»The most important innovation, however, was the whole organization of the Sharia courts. They were now a part of a national system, supervised by the Ministry of Justice« (Skovgaard-Petersen 1997: 61).

Als letzter Schritt dieser Integration bot sich die Option der Kodifikation, bei dem der Staat zunehmend islamische Rechtsnormen in sein Rechtssystem überführt, diese gewissermaßen den alten potenziell schwer zu kontrollierenden Autoritäten wegnimmt und damit die Scharia in ihrem Charakter tiefgreifend verändert. Ägypten orientierte sich dabei an der ersten Kodifikation des islamischen Familienrechtes, dem »Ottoman Family Code« von 1917. 1920 wurde ein ähnlicher Code auch in Ägypten implementiert, der den Scharia-Gerichten den letzten ihnen verbliebenen Rechtsbereich entzog.

Damit änderte sich das ganze Verhältnis von islamischer Gelehrsamkeit und Rechtsprechung.

174 »Throughout the Islamic Middle East, the decision was made to maintain two separate legal systems, one based on Islamic law and the other on the new codes and procedures. Seen this way, the legal reforms were much more evolutionary than revolutionary. They did not involve the creation of a new legal system, because states had generally already constructed their own courts with their own law. Nor did the reforms involve changing the shari'a-based system. Instead, the effect of the reforms was to renegotiate the relationship between the two systems, generally by separating them to a greater extent and by enlarging the jurisdiction of the state courts« (Brown 1997: 366).

»From being trained in applying a methodology, they would now in practice be applying a code. Within the field of family law a full code was only realized in 1920, but, [...], a code of procedure was introduced already in 1880. What is the difference between apply a methodology and a code? First, it can be observed that the code is to be universally applied in the same way, leading to a unification of results. It is promulgated by the government who can thereby exert control over the legal system. It is a standardization that leaves little room for individual variations. The judge is supposed to concentrate his efforts in establishing the exact nature of the case, whereupon it should be relatively simple to consult the code« (Skovgaard-Petersen 1997: 64).

Dem hier von Skovgaard angesprochenen Unterschied zwischen »methodology« und »code« sollten noch einige Punkte hinzugefügt werden: Es kam nicht nur zu einer Verschiebung der Auslegungsinstanzen, sondern auch die Quellen des Rechts veränderten sich. Mayer (1990) unterscheidet primäre, sekundäre und entlegene Rechtsquellen, um die Transformation der Scharia zu verdeutlichen. In der vormodernen Zeit bildete die an den Rechtsschulen orientierte *fiqh*-Literatur die Primärquelle des Rechts.¹⁷⁵ In diesem traditionellen Schema wurden Koran und *sunna* nicht als primäre Rechtsquellen, sondern als entlegene Rechtsquellen behandelt. Im Prozess der Kodifikation treten Koran und *sunna* wieder in den Mittelpunkt der durch den Gesetzgeber durchgeführten eigenständigen Rechtsfindung (*ijthihad*) (siehe auch Zaman 2002: 96).

Mit Kodifikation ist auch eine logische Verschiebung gemeint, während das traditionelle Konzept versuchte, Prinzipien aus den einzelnen Fällen zu gewinnen, versucht die moderne Herangehensweise, Prinzipien unabhängig von den Einzelfällen zu entwickeln und diese dann auf Einzelfälle anzuwenden, diese also den Prinzipien unterzuordnen. Gesetze hatten nun eine allgemeine Gültigkeit ab dem Tag ihrer Veröffentlichung.¹⁷⁶

Eine kodifizierte Scharia ist losgelöst von den konkreten Interpreten. Nun können auch Richter, die nicht eine religiöse Ausbildung genossen haben, islamisches Recht sprechen. Versuche der Islamisierung sind deshalb nicht nur als reines Appeasement gegenüber den Interessenvertretern der Religion zu sehen, sondern dienen in direktem Wege dazu, diese zu entmachten.¹⁷⁷

175 Es wurden zur Rechtsfindung gelehrte Abhandlungen über die Bedeutung des Koran und der *sunna* konsultiert und nicht der Koran und die *sunna* direkt. Welche Interpretation als richtig angenommen wurde, hing davon ab, welcher Rechtsschule die Streitparteien angehörten, welche Rechtsschule in der Region dominierte, welche Abhandlung in der entsprechenden Region als die höchstwertige galt und wie sich die lokale Stellung der beteiligten Rechtsexperten darstellte.

176 »This new discourse of nation and people grafts shari‘a constructs upon Western legislative and constitutional forms. The singular authorship of the old *fiqh* texts is replaced by the plural legislative voice; the authoritative manula opinion, by the authoritative code article. Where opinions entered a contentious arena of ongoing argument, the legislated text becomes effective as law from its ›date of publication‹« (Messick 1993: 71).

177 So bemerkt Zaman (2002).

»Islamization has also served to strengthen the state's control of society, to extend and deepen its reach into new areas, including facets of religious life« (Zaman 2002: 101).

Die Ulema waren und sind an der Kodifikation der neuen Rechtsnormen als Angehörige der neuen islamischen Organisationen beteiligt. In vielen Fällen ist es so, dass diese Ulema an einem staatlich betreuten islamischen Recht mitwirken. Wobei sich die traditionellen Instanzen als Komplizen ihrer eigenen Entmachtung herausstellen, dafür aber mit einer staatlichen Alimentierung belohnt werden.

Es kommt zu einer Territorialisierung des »islamischen« Rechts, die einheitliche Rechtssprechung innerhalb eines staatlich definierten Territoriums vorsieht, dadurch hängt die Rechtssprechung vom staatlich definierten Ort der Tat ab. Eine Regelung, die im traditionellen islamischen Recht nicht denkbar ist. Im traditionellen islamischen Recht war es die Orthodoxie der islamischen Interpretations-Methodologie, die eine Diversität von Urteilen hervorbrachte, während im modernen islamischen Recht die Diversität »nur« auf den Entscheidungen der unterschiedlichen nationalen Segmente des politischen Systems beruht.

Der neue »religiöse Akteur« im Sinne einer islamischen Gesetzgebung definierte die Scharia im weitesten Sinne zu seinen Gunsten. Es wurde bei der Aufnahme islamisierter Rechtsnormen in vielen Fällen durchaus kreativ verfahren, und zwar nach anderen Kriterien, wie sie noch der »Kreativität« eines verdeckten *ijtihad* der Rechtsgelehrten zugrunde lagen (vgl. Zaman 2002: 22).¹⁷⁸ Während in letzterem Fall oft den Erfordernissen der aktuellen Interaktion stattgegeben wurde, steht nun die Staatsräson und vor allem die universalisierte Anwendbarkeit der Normen im Mittelpunkt. Die Berufung auf öffentliches Interesse legitimierte die neuen Figuren der Rechtsfindung. Öffentliches Interesse wird dabei selbst als ein im Kern religiöses Konzept verstanden. Zum öffentlichen Interesse kann auch gehören, dass solche nun »traditionellen« Praktiken wie Polygamie im Zuge einer »Zivilisierung« des Landes abgeschafft werden, es kann aber auch

178 Zu den Mitteln der Kodifikation von Teilaspekten der Scharia gehörte nach Zaman (2002: 22) die eklektizistische Kombination einzelner Bestimmungen aus verschiedenen Rechtsschulen, oder die Re-interpretation der Primärquelle Koran und *sunna*: »In the spirit of the search for the ›complete digest‹ and the fixed authoritative code, however, only a small body of works came to be recognized as the sole and unchanging repository of Muslim law. In this way, not only would the British avoid dependence on the local legal scholars, but the alleged arbitrariness of the scholars' juristic construction could be restrained.« Es wurden verschiedene, teilweise sich widersprechende Rechtsdoktrinen zusammengestellt, um spezifische praktische Probleme bearbeiten zu können. Anderson und Coulson (1964) kommen so zu dem Schluss, dass bei dieser neuen Rechtspraxis die Trennlinie zwischen den verschiedenen Rechtsschulen und sogar der sunnitischen Auslegung des Islam verwischt wird.

heißen, dass diese Praktiken als zum Kern der Religion gehörig angesehen werden und eingeführt werden, um den islamischen Charakter der Politik und des Rechts zu betonen. Gerade die islamischen Körperstrafen, die traditionell nicht unbedingt in dieser Weise angewendet wurden, sind zu einem entscheidenden Indikator der Islamisierung eines Landes geworden. Dies ist von Staat zu Staat unterschiedlich, kann aber nicht in einem herkömmlichen Schema von Modernismus, Fundamentalismus und Tradition erfasst werden. Die staatlich geleitete islamische Gesetzgebung kann in einem Falle drakonische Strafen vorsehen in einem anderen Falle relativ liberal ausfallen. Entscheidend ist, dass nunmehr die Staatsräson im Mittelpunkt der islamischen Gesetzgebung steht.

Der Erfolg, aber auch die Gefahr dieser Strategie wird deutlich, wenn man in Rechnung stellt, dass gerade die Ulema, jahrtausendlang die Hüter des Rechts, sich die Scharia in den meisten Fällen heutzutage als einen kodifizierten Rechtskorpus vorstellen.

»Most ulama did not, however oppose the principle of codification, in Pakistan and in other contemporary Muslim societies. Indeed, it is safe to say that when they speak of an Islamic state in the context of the modern world, they typically mean a state based on codified shari'a law« (Zaman 2002: 96).

Neben der Kodifikation von Teilen der Scharia entstand so ein diskursiver Spielraum. Gemeinsam ist diesen Problemstellungen und Positionen, dass ebenso wie bei der Organisierung der Religion durch die Politik eine Situation entsteht, bei der man nicht eindeutig von einer funktionalen Differenzierung sprechen kann. Stattdessen entsteht eine doppeldeutige, hybride Struktur. Die Kodifikation der Scharia ist für die Ausdifferenzierung der Politik ein äußerst widersprüchliches Unternehmen. Der Staat kann neben der Organisationsbildung zu einem religiösen Akteur werden, indem er sich paradoxerweise selbst als Instanz der Rechtssetzung des transzendent inspirierten Rechtes der Scharia etabliert. Dies dient der Ausdifferenzierung eines Rechtssystems, gleichzeitig kann es dieser im Wege stehen. Die Politik gewinnt dabei einerseits Einfluss in der Gesellschaft, andererseits entzieht sie sich der Verantwortung für die eigene Rechtssetzung. Sie wird einer als göttlich vorgestellten Rechtsschöpfung überantwortet. Ebenso wie bei der Bildung von religiös-politischen Organisationen kann nicht von einer »Voll-durchsetzung« funktionaler Differenzierung gesprochen werden.

3.6 Fazit – Strukturbildungen und Konfliktpotentiale

Der Islam wird »[...] durch die Ausdifferenzierung anderer Teilsysteme in komplizierte strukturelle und semantischen Veränderungen hineindirigiert« (Luhmann 1999a: 291). In dem von Luhmann verwendeten »hineindirigiert« scheint schon eine Ambivalenz zwischen einer Formgebung von außen und/oder innen angelegt. Betrachtet man die Herausforderung der funktionalen Differenzierung an den Islam, so muss vor allem entschieden werden, wie mit den entsprechenden Innovationen und Zumutungen der Moderne umgegangen werden soll. In dieser Situation greift der Staat im Zuge seiner Ausdifferenzierung auf ein Mittel zurück, welches im großen Gegensatz zu den europäischen Konzepten etwa eines Konkordates steht und genau an dieser Ambivalenz zwischen innen und außen ansetzt. Unter einem Konkordat lässt sich eine vertragliche Bindung zweier nach innen und außen entscheidungsfähiger Entitäten verstehen. In diesem Falle der Heilige Stuhl und die entsprechenden Staaten. Diese Verträge, die letztlich die von der Politik angestrebte Monopolbildung auf politischem Gebiet absicherten, hatten für beide Seiten einen hohen Bindungscharakter. Der Staat gegenüber dem Islam muss anders vorgehen. Die islamische Situation erinnert eher an die protestantische und ist mit dieser doch nur bedingt gleichzusetzen. Auch bei dem Islam, allerdings anders wie nach einer weit verbreiteten Intuition, kann von einem »primären Anlehungsverhältnis« (Tyrell 2008a) an den Staat ausgegangen werden. Auch im Bereich des Islam gibt es eine »Organisationsbildung mit politischer Amtshilfe«, eine Formulierung, die Tyrell in Bezug auf die evangelische Kirche verwendet. Beim Islam ist diese Amtshilfe jedoch keine »Hilfe zur Selbsthilfe«. Statt die Distanz zur Religion vertraglich zuzusichern, versucht der Staat, die notwendige »Fügsamkeit« der Akteure durch eine eigene Organisation von Religion zu erreichen.

Die Ausführungen der letzten Abschnitte zusammenfassend lässt sich sagen: Die Ulema als ehemals religiöse, rechtliche und politische Autoritäten, werden in neu geschaffene Ämter und Klientelbeziehungen gehoben. Es werden zudem neue, staatliche religiöse Autoritäten geschaffen. Daneben entsteht die Semantik des islamischen Modernismus, des Wahhabismus oder neue Formen der Sakralisierung von Dynastien, die die durch Politik angeregten Entscheidungen im religiösen Bereich integrieren können. Die neuen Staaten, nunmehr beraten von den Ulema, begeben sich jedoch auch selbst auf das Feld religiöser Gesetzgebung, indem der Bedeutungsgehalt der Scharia hin zu einem kodifizierten Recht transformiert wird. Es findet ein Bedeutungswandel der Scharia von einem Prozess zu einer inhaltlichen Bestimmung statt, weil die entsprechenden traditionel-

len Prozesse, in der tatsächlichen Bedeutung von Verfahrensregeln, keine Legitimität mehr besitzen. Recht kann nun von den neuen Staaten kontrolliert werden, obwohl es der Codierung nach nicht staatlich gesetztes Recht ist, sondern ein durch Transzendenz Offenbartes.

Dies hat tiefgreifende Folgen für den Charakter religiösen Entscheidens. Christopher A. Bayly hatte angemerkt, dass ironischerweise die neuen durch die Staaten getroffenen Entscheidungen bei der Auslegung des Koran weitaus »fundamentalistischer« waren, als in den traditionellen Kontexten. Wichtig ist, dass nun entschieden wurde, was jahrhundertlang in einem »open text« (Messick) der stetigen Reinterpretation ausgesetzt war und verhandelt werden konnte.

»Ironischerweise tendierte das Eingreifen sowohl des kolonialen als auch des halb unabhängigen Staates dazu, die islamische Gerichtsbarkeit in jenen Bereichen festzuschreiben, die ihr nach der staatlichen Intervention noch blieben. Bei der Suche nach einer dauerhaften Form ›islamischen‹ Rechts, das von anerkannten Anwälten und Richtern gesprochen wurde, setzten die europäischen Mächte fast überall Formen des Personen- und Sachenrechts durch, die orthodoxer und hinsichtlich ihrer Korantreue ›korrekter‹ waren als die früher existierenden« (Bayly 2008: 418).

Die Anwendung oder Indienstnahme der Scharia durch den Staat steht in einem gefährlichen Zwiespalt, denn »if an uncodified shari‘a can lead to arbitrary legal practice, a codified shari‘a might have the opposite effect, viz., a rigidity entailing judgements that might contravene some of the basic principles underlying the shari‘a« (Zaman 2002: 29) (vgl. auch Bayly 2008: 322).¹⁷⁹ Die eigentliche Frage richtung von Luhmann aber auch von Tyrell, ist treffenderweise die nach den Folgekosten von Organisation für die Religion und nicht nach den Problemen einer fehlenden Organisation. So wird eher an der Organisierbarkeit von Religion im Allgemeinen gezweifelt. Grundproblem ist hier, dass, wenn Glaubensfragen als Entscheidungen kommuniziert werden, die Kontingenz dieser Entscheidungen auffallen.

Die neue Rigidität kodifizierter Regeln führt zu einer möglichen Widerspruchsstruktur, bei der sich ein Staat, traditionelle Autoritäten und neue Interpreten gegenüberstehen und in einen offenen Konflikt über die Interpretation

179 Die Islamwissenschaft ist hier teilweise unentschlossen, wobei nicht bezweifelt wird, dass sich eine Umdeutung traditionaler Bestände vollzogen hat, die Frage die diskutiert wird, ist eher, ob eine solche Umdeutung »dem Wesen« der Scharia entspricht oder nicht. Uneinigkeit herrscht vor allem darüber, ob diese Transformation die Scharia unwiderruflich zerstöre oder zu deren Weiterentwicklung und Modernisierung beitrug, ob sich die Entwicklung also innerhalb oder außerhalb der Scharia abspielte (vgl. Mayer 1990; Hallaq 2004; Rudolph 2002). Diese Diskussion kann in der Frage nach der Legitimität einer Kodifikation der Scharia kulminieren. Diese Frage kann für die hier angestellten weiteren Überlegungen gestrot offen gelassen werden, sie kann nur von den Muslimen selbst beantwortet werden und es sind dann diese Auseinandersetzungen, die sich wiederum von der Soziologie beobachten lassen.

der Scharia eintreten. Ein radikal säkulares Auftreten des Staates »gegen« die Religion ist dabei gar nicht die Bedingung von religiös konnotiertem Konflikt und Widerspruch. Es reicht schon, dass der Staat sich auf das religiöse Terrain begibt und zu einem Akteur wird, indem er eine eindeutige Position bezieht, gegen die sich ein religiöser Widerspruch formulieren lässt.¹⁸⁰ Durch die Festlegung eines transzendenten Sinnes auf genau ein mögliches Sinnangebot macht sich der Staat auf religiösem Terrain angreifbar, gleichzeitig wird die Kontingenz religiöser Entscheidungen sichtbar. Die nun als »Set identifizierbarer Regeln« verstandene islamische Scharia wird zu einem Indikator für die Islamisierung von Gesellschaft und politischem System.¹⁸¹

Die geschilderte Umstrukturierung ist auf diesem grundlegenden Problem aufbauend noch in anderer Sicht stör- und konflikthanfällig. Die Ulema begaben sich vielerorts in eine direkte Abhängigkeit von den neuen Staaten. Diese übernahmen durch den Ausbau des Steuerwesens bald die Finanzierung der islamischen Lehranstalten und banden auf diese Weise die Gelehrten in das System der Staatlichkeit mit ein. Man war nun Teil des neuen Gebildes und konnte schwerlich eine klare Trennungslinie ziehen. Diese Faktoren trugen dazu bei, dass sich eine recht komplexe Gemengelage entwickelte, die eine klare Frontenbildung unterlief. Die Ulema konnten nicht mehr ohne Weiteres gegen einen Staat opponieren, der sich selbst darum bemühte, das islamische Rechtswesen in »geordnete Bahnen zu lenken«. Wenn diese »Fügsamkeit« mit konkreten und kontingenten staatlichen Zielen und Interessen verbunden wird, geraten die Ulema in substantielle Probleme. Durch die Integration der Ulema in die Staatsorganisation wurden diese auch für die Versäumnisse und Defizite des Staates verantwortlich gemacht, die sie zuvor legitimiert hatten.

»However, the very co-option of the ulama resulted in the decline of their religious prestige and consequently in their erstwhile willingness to give a seal of approval to the state's ›non-Islamic‹ policies (e.g., al- Azhar's approval of Anwar Sadat's peace accords with Israel in 1978-79, or the Saudi establishment ulama's consent to the deployment of foreign coalition troops during the first Gulf War in 1991). The weakening of the religious establishment also led to the emergence of non-establishment ulama who called for a radical political, religious, and socioeconomic agenda« (Bachar et al. 2006: 2).

180 Luhmann (1972a: 275) bringt diesen Tatbestand für einen christlichen Kontext auf den Punkt indem er die Objektivierung der Religion mit der Ermöglichung von Konflikten in Verbindung bringt: »Die organisatorische Formalisierung von Regeln, ihre Aufnahme in Verfassungen, Gesetze, Kirchenordnungen, Dienstvorschriften, Weisungen entrückt deren Gebot der Selbstverständlichkeit; die Formuliertheit selbst distanziert sich vom Adressaten und ermöglicht diesem eine Ja-oder-Nein- Entscheidung.«

181 »The Islamic sharia, understood no longer as connected to specific institutions and practices, but instead as a set of identifiable rules, has become the most widely accepted indicator of the degree to which a society and political system are Islamic« (Brown 1997: 371).

Die durch eine organisatorische Verknüpfung erzeugte Verbindung der Ulema mit unpopulären Entscheidungen des Staates wird zu einem generellen Problem für die religiöse Autorität innerhalb des Islam. Gerade durch die Verknüpfung mit dem Staat begibt sich die Religion in große Gefahr. Dies wird zudem verstärkt, wenn es sich bei den zu legitimierenden Regimen eben nicht um demokratisch verfasste, also nur in ihrer Verfassung legitimierte Entscheidungen handelt. Die Religion muss im Grunde für die Entscheidungen der Politik eintreten, während diese sich einer entsprechenden Rückkopplung mit dem Volk entzieht.

So entstand eine neue Grenze zwischen offiziellen und unoffiziellen Ulema und weiteren Interpreten, die zu einer vollständigen Fragmentierung und immer weiteren Kontingentsetzung der anderen religiösen Akteure führte und Grundlage einer Problemverschiebung- und externalisierung sowie einer Radikalisierungsdynamik wurde.

»Thus both the regimes and the establishment ulama found themselves challenged. The establishment ulama were between Scylla and Charybdis; support of the regimes became more and more untenable as the Islamic legitimacy of those regimes came into question, while joining the non-establishment ulama in their populist attacks on the regimes' policies would result in the loss of their privileged status. The upshot of this dilemma has been in many Muslim countries a radicalization of the religious establishments with regard to the West, Israel, and jurisprudence about jihad, while a conservative stance toward the regimes themselves is still maintained« (Bachar et al. 2006: 2).

Die Entwicklung wird noch verstärkt durch eine Problematik, die in jeder religiösen Organisation liegt: Sie muss damit umgehen können, dass ihren Entscheidungen nicht gefolgt wird. Dies hat besondere Bedeutung, weil die Entscheidungen, die durch die Organisierung des Islam prozessiert werden zumeist Rechtsgutachten sind. Diese Rechtsgutachten verlieren durch die Organisierung ihren traditionellen Charakter, weil sie nun anders als in der Vormoderne durch Sanktionsmöglichkeiten gedeckt sind, werden sie selbst organisationsintern mehr zu einer Art Gerichtsurteil. Dies ist gerade deshalb relevant, weil die Mehrzahl der Muslime, anders wie die christlichen Gläubigen, nach wie vor keine Organisationsmitglieder sind. Skovgaard-Petersen (1997) sieht die Transformation der al-Azhar als eine Bewegung von einer religiösen Lehranstalt (*madrassa*) zu einem Gericht (*makahma*). Damit ändert sich nicht notwendig die Einbindung des Publikums. Während in einer *madrassa* die Pluralität religiöser Meinungen herrschen konnte, ist das Gericht auf das Prozessieren eindeutiger und bindender Entscheidungen angewiesen. Die al-Azhar ist auch heute keine Rechtsinstitution im eigentlichen Sinne: Worauf Skovgaard-Petersen hinaus will ist die Transformation der religiösen Autorität und deren Inkorporation in den Staat, die durch

den Prozess der hybriden, zwischen Religion und Politik stehenden, Organisationsbildung zwangsläufig entsteht (vgl. Skovgaard-Petersen 1997: 28). So kommt es zu einer zunehmend binären Interpretation der Fatwa, nicht mehr anhand der unter 2.1 entworfenen Skala, sondern anhand des nun mehr nur zweiwertigen Codes von erlaubt/verboten (halal/haram). Obwohl Fatwas durch diese Transformation immer mehr als alternativlos kommuniziert werden, bleibt es dem einzelnen Muslim doch selbst überlassen, den Fatwas zu folgen. Gerade durch die Annäherung von Rechtsgutachten und Rechtsspruch ist die staatliche Organisation des Islam somit von einem Problem bedroht.

Betreffen diese Entscheidungen nicht die Organisationen der Religion, sondern letztlich die staatlich sanktionierten Entscheidungen über die richtige Auslegung von Fragen der religiösen Praxis, steht die Entscheidung in einem doppelten Dilemma. Über ein Bezweifeln der staatlichen Auslegung von Fragen der Religion lässt sich dann die gesamte Entscheidungskompetenz des Staates anzweifeln.

Der Islam startet mit einer Organisationsschwäche in die funktionale differenzierte Gesellschaft. Diese Organisationsschwäche bleibt nicht bestehen, wie es Luhmann durchaus als Option für andere Religionen sieht, sondern sie wird durch staatliche Intervention gefüllt. Der Staat führt die eigentlich von der Religion geforderte Selbstmodifikation durch und kann dabei notwendigerweise nur relativ halbherzig, d. h. vor allem aus politischer Perspektive verfahren. Hiermit, sowie mit der ganzen Konstruktion, welche als ein Derivat für eine eigenständige Organisation der Religion dienen muss, bringt sich der Staat in eine Zwickmühle, die dann erst zu dem von Geser angenommen Primat des Fundamentalismus führt. Diese Zwickmühle ergibt sich aus allgemeinen Problemen der »Organisierbarkeit von Religionen« und der spezifischen Weise, wie der Islam organisiert wurde. Beide Faktoren kulminieren zu einem Konfliktpotenzial, welches sich dann, wenn etwa der Staat versagt, oder wenn ihm Versagen vorgeworfen wird, leicht entfalten kann. Weil die Konstruktion hochgradig mit den üblichen Problemlagen nicht voll autonomer Systembildung belastet wird (Korruption, Vetternwirtschaft, Rentierstaaten), kommt es in einem zweiten Schritt zu einer durchgreifenden Korruption der an funktionaler Differenzierung orientierten Strukturen und zu dem von Geser angenommenen Primat des Fundamentalismus. Durch die Klientelwirtschaft des bestehenden Staates wird die Kopplung mit Religion unter eine extreme Belastung gestellt, weil die religiös-politischen Organisationen, die eigentlich eine Organisation der Religion in einem funktional differenzierten Kontext garantieren sollen, ihre Glaubwürdigkeit verlieren. Saudi-Arabien, nicht etwa die säkularistische Türkei, wird später zu einem der

zentralen ideologischen Angriffsziele des radikalen Islamismus, der vor allem die ökonomische und politische Korruption der Herrscherfamilie anprangert.

So wird hier die These vertreten, dass erst gegen diese »nationale Orthodoxie«, die durch hybride religiös-politische Organisationen gesichert werden soll, sich dann die »transnationale Orthodoxie« des Fundamentalismus behauptet, die vornehmlich auf soziale Bewegungen zurückgreift. Wie sich in dem Kapitel zur Konfliktdynamik zeigen wird, kann man letzteren nur verstehen, wenn man ihn auf die hier behandelten Entwicklungen bezieht. Im Betonen der Organisationschwäche bei gleichzeitiger Annahme einer fundamentalistischen Reproduktion des Islam als dessen Äquivalent, ohne diesen in Beziehung zu setzen zu den staatlichen Versuchen der Organisierung, liegt eindeutig eine Schwachstelle der Studie von Beyer (2006) und der Argumentation von Geser (1999).

Es besteht ein fortwährendes Spannungsverhältnis zwischen den Ebenen der Systembildung, daraus resultiert eine innere Unruhe und Labilität des Systems. Auch dies ist noch kein Konflikt, es kann aber die Erklärung dafür sein, warum es der Islam ist, der sich besonders für eine parasitäre Ausnutzung durch Konflikt eignet. Um mit Bayly zu sprechen, ist der Islam stetig auf der Suche nach einer »dauerhaften Form«. So stellt sich die Frage, ob man von einer funktionalen Differenzierung ausgehen kann, wenn zwar auf der Ebene des Codes eine Funktionssystemorientierung vorhanden ist, diese aber nicht durch klar einem Funktionssystem zuzuordnende Organisationen auf der Ebene der Handlungsorientierung umgesetzt werden kann, oder sogar permanent auf der Ebene der Handlungsorientierung torpediert wird.

Die Ausdifferenzierung des Islam scheint unvollständig. Dies aber nicht, weil wie so oft angenommen wird, die Religion der Politik klare Handlungsvorgaben machen könnte. Ausgeschlossen ist, dass die Religion die Politik programmieren könnte, dazu fehlen ihr die Organisationen. Die Problematik der Ausdifferenzierung wird zunächst in ein genau umgedrehtes Verhältnis verlagert. Der Islam ist nicht vollständig ausdifferenziert, weil er in vielen Teilen direkt von der Politik programmiert werden kann. Strukturelle Homologie zeigt sich in dem Tatbestand, dass Religion und Politik nicht getrennt werden, sondern Religion unter staatliche Aufsicht gestellt wird. Eine Situation, in die sich dann ein Konfliktgeschehen parasitär einnisten kann. Was zunächst die Verflechtung von Religion und Politik weiter verstärkt, aber auch möglicherweise die Suche nach neuen Formen des Islam vorantreibt.

Konfliktsystem – Eskalation und Deeskalation

1 Veränderung der Konfliktsemantik

1.1 »Revolt against the West« und islamischer Modernismus

Es kann, wie es die islamistische Selbstbeschreibung suggeriert, nicht davon ausgegangen werden, dass Islam grundsätzlich im Widerspruch zu funktionaler Differenzierung steht. Islam blockiert nicht notwendig die Ausdifferenzierung anderer Teilsysteme. Es scheint unter bestimmten Bedingungen sogar zu gelingen, ein Arrangement zu finden, indem sich Islam und Moderne und damit auch die Entstehung säkularer und autonomer Systeme der Politik, des Rechts oder der Erziehung sehr gut vereinbaren lässt. Die unter 3.4.1 entwickelten organisatorischen Voraussetzungen sind dabei nur eine Komponente. Sie müssen auf semantischer Ebene ergänzt werden, denn genauso, wie funktionale Differenzierung nicht ohne Organisationen aus zu kommen scheint, muss in einem weiteren Schritt die Notwendigkeit betrachtet werden, dass auch eine »Semantik funktionaler Differenzierung« (Stichweh) notwendig ist.

»Funktionale Differenzierung ist nicht ohne eine zugehörige Semantik funktionaler Differenzierung vorstellbar. Diese identifiziert in laufenden operativen Vollzügen die Grenzen von Funktionssystemen mittels handhabbarer Unterscheidungen, die die Logik funktionaler Differenzierung reproduzieren« (Stichweh 2006a: 162).

In den unter 3.3.1 ff. und 3.4.3 ff. als Beispiel angeführten Staaten sind die Bedingungen für eine solche Entwicklung sehr unterschiedlich. Für diesen Abschnitt ist es wichtig festzustellen, dass sich starke säkulare Traditionen entwickelt haben. Neben anderen Ländern, können die Türkei, Ägypten und Tunesien als deren Zentrum betrachtet werden. Entscheidender ist, dass der islamische Modernismus für diese Entwicklung den entsprechenden semantischen Rahmen bildet. Der islamische Modernismus zeigt vor allem, dass auch eine theologisch affirmative Position des Islam zur funktionalen Differenzierung anderer Teilsysteme im Prinzip möglich ist.

Als islamischer Modernismus wird eine Position bezeichnet, die versucht, ein Verhältnis zu funktionaler Differenzierung zu gewinnen, indem die Vereinbarkeit von Moderne und Islam in den Vordergrund gestellt wird. Die Besonderheit dieser Position ist, dass sie die Problematik des Verhältnisses zwischen muslimi-

scher Rechtleitung und muslimischer Gesellschaftsordnung dadurch löst, dass sie die moderne Gesellschaftsordnung als in ihrem Kern muslimische Gesellschaftsordnung interpretiert. Deshalb ist es in dieser Perspektive nicht notwendig, mit einer Unterscheidung zwischen Islam und Moderne zu operieren und im Zweifelsfalle eine der Moderne entgegengesetzte muslimische Ordnung zu errichten.

Diese Position entwickelte sich Anfang des letzten Jahrhunderts in verschiedener Ausprägung¹⁸² und bekam im Nachhinein das Etikett »islamischer Modernismus«. Bei »Islamischer Modernismus« handelt es sich also nicht um eine Selbstbeschreibung einer intellektuellen Bewegung, sondern um eine retrospektiv entwickelte Kategorie für teilweise sehr unterschiedliche inhaltliche Positionierungen.¹⁸³ Lapidus macht aber klar, dass es sich bei diesem islamischen Modernismus um ein Konzept vornehmlich der neuen Eliten und nicht der traditionellen Ulema handelte.¹⁸⁴

»Islamic modernism, then, was the ideology of elites who were concerned with the restoration of state power but who cared for the indigenous social and cultural bases of power« (Lapidus 2002: 561).

Die Modernisten hatten sich zunächst die kulturelle Wiederauferstehung des Islam auf die Fahnen geschrieben. Dies stand vor allem in Beziehung zur kulturellen Rezeption des europäischen Fortschritts durch die Europäer. Ghadban sieht in dieser Strömung einen stark apologetischen Zug, welche die islamische Kultur vor einer westlichen Dominanz retten wollte, indem die Vorurteile der Orientalisten über eine strukturelle Fortschrittsfeindlichkeit des Islam widerlegt werden sollten (Ghadban 2006: 13f.).¹⁸⁵ Diese orientalistischen Positionen hatten den Islam, wie unter 3.3.1 dargestellt, in ein grundsätzlich problematisches Verhältnis

182 Moaddel (2005) zeichnet die Parallelen und Differenzen einer modernistischen Position in Syrien, Jordanien, Iran, Ägypten und Indien nach. Die Erklärung für Differenzen sieht er vor allem in den jeweiligen mehr oder weniger restringierten »nationalen« Diskussionsräumen und den jeweils auch lokalen Gegendiskursen.

183 »Studying Islamic modernism is quite problematic; no Muslim thinker calls him or herself an Islamic modernist« (Masud 2009: 237).

184 Dies Ulema hingen einer andere Form des Reformismus nach, auf den ich noch zurückkommen werde und den Lapidus (2002: 560f.) so unterscheidet: »Islamic modernism was the nineteenth-century doctrine of Muslim political elites and intelligentsias, and must be distinguished from Islamic reformism which was a doctrine of the (ulama). The essential principle of modernism was that the defeat of Muslims at the hands of European powers had revealed their vulnerability, and that the restoration of their political power required them to borrow European military techniques, centralize state power, modernize Introduction their economies and provide a modern education for their elites. It meant that the medieval forms of Islamic civilization had to be repudiated but not that Islam itself was to be denied. Rather Islam was to be reconstructed on its own inherent, but neglected, principles of rationality, ethical activism, and patriotism.«

zu der von den Europäern definierten Vernunft, dem Fortschritt und der Modernität gebracht. Die Akzeptanz der Moderne durch eine Versöhnung des Islam mit einem Vernunftmodell wurde als Voraussetzung einer kulturellen Wiederbelebung gesehen, welche auch die von den Modernisten diagnostizierte Dekadenz der muslimischen Welt überwinden helfen sollte. Der Islam sollte in diesem Konzept als Kultur wieder auferstehen, nicht im Sinne einer politischen Herrschaft der Scharia über alle sich entwickelnden Teilsysteme der Gesellschaft.

Man bediente sich auch in der islamischen Welt einer Semantik der Bewegung, des Lichtes (enlightment) oder der Wiedergeburt, des Aufwachens nach langem Schlaf (Kurzman 2002: 17). Dieses Bild einer Wiedergeburt ist bezeichnend und zeigt das spezifische, teilweise paradoxe Verhältnis, in das sich der islamische Modernismus als eine Kultursemantik mit dem Westen verstrickt.

Es sollte die wahre Religion wieder entdeckt werden, es wurde jedoch angenommen, dass dieser wahre Islam alle Ideen und Konzepte der Modernität schon immer in sich trug. Um den entstandenen Vorsprung der Europäer aufzuholen, musste demnach nicht unbedingt etwas von den Europäern übernommen werden, sondern nur die ureigensten Dispositionen des Islam sollten wiedergefunden und verwirklicht werden. Es kursierten Thesen, dass »der Fortschritt« dem Islam »gestohlen« wurde. Im Extremfall konnte diese Position sogar soweit gehen, dass der Islam als das Modell einer perfekten Gesellschaft angesehen wurde und dass alles, was in der modernen Welt an Fortschritten und Errungenschaften erreicht wurde, im Koran schon vorausgesehen war und in seinen Versen verborgen lag (so z. B. Muhammed Farid Wajdi nach Moaddel 2005: 93).

»There is no reason to reject or ignore something which is correct and demonstrable simply because it comes from others, especially if we had formerly possessed it and it had been taken from us. On the contrary, there is an obligation to restore it and put it to use« (Kurzman 2002: 18).

Kurzman beschreibt einen Ansatz, der sich diskursiv klar gegen die orientalistische Beobachtung des Orients positioniert, den Kulturbegriff aber von der anderen Seite asymmetrisch konstruiert.

Zu einer solchen Interpretation der »gestohlenen Modernisierung« sind spezifische Lesarten des Koran und der *sunna*¹⁸⁶ notwendig, die es erst möglich ma-

185 Abaza (1991: 206) merkt jedoch an, dass sich diese Tendenz und diese Bezugnahme auch bei den Islamisten findet: »Indeed, what western analyst often fail to see is, that many of the ideas of Islamist – be they in the Southeast Asia or in the Middle east – are a result of the encounter with secularists' views on the one hand and that of Orientalists on the other on Islam as a particular religion.«

186 Überlieferung der Taten und Unterlassungen des Propheten nach dem Koran die zweitwichtigste Quelle des islamischen Rechts.

chen, die entstehende Dynamik der Moderne als eine durch die Religion legitimierte Entwicklung zu lesen. So wurde in einem modernistischen Diskurs argumentiert, dass die Quellen ursprünglich moderat sind und damit eine notwendige Modernisierung der Gesellschaft nach dem Vorbild Europas inhärent fordern, oder dass die Quellen zu den Anforderungen einer Modernisierung der Gesellschaft schweigen. Dies hatte zur Folge, dass man davon ausgehen konnte, dass die Quellen zwar göttlichen Ursprungs sind, aber von Menschen in den entscheidenden Punkten interpretiert werden dürfen (vgl. Kurzman 2002).

Der islamische »Modernist« Muhammad Abduh (1849-1905), der bezeichnenderweise später der erste neue Staatsmufti von Ägypten werden sollte, kam so zu dem programmatischen Schluss, den Islam auf Ritual und generelle moralische Grundsätze zu beschränken. So interpretiert er, »while Islam laid down specific rules about worship, it contained only general principles about relations with other men, leaving it to men to apply them to all the circumstances of life« (Moaddel 2005: 90). Diese Fixierung des Islam auf einen Kern von rituellen Handlungen als »Säulen des Islam«, die entgegen allem anderen als unveränderlich interpretiert wurden, findet sich in vielen Positionen wieder. Dies ermöglicht es gleichzeitig, alle anderen Regelungen der Scharia, welche sich nicht eindeutig aus dem Koran und der *sunna* ablesen lassen, als veränderbar zu interpretieren und damit einer pragmatischen Lösung und Innovationen die Türen zu öffnen.

Durch die Trennung von Kernbereichen der Religion und gesellschaftlichen Bereichen, in denen die Religion keine spezifischen Anforderungen und Antworten bereitstellt, konnte die angenommene Essenz der eigenen Religion erhalten bleiben, auch wenn sich die Welt rasant entwickelte und man diese Entwicklung befürwortete. Moaddel betont die diskursive Einbettung einer solchen Position und den »Spagat« der damit gewagt wurde.

»The key element in Abduh's modernist project was to demonstrate to the younger generation that Islam supported change while at the same time convincing his conservative colleagues that this change did not entail violating the fundamentals of religion. He made a distinction between the essential and inessential aspects of Islam [...]« (Moaddel 2005: 90).

Eine Konsequenz des islamischen Modernismus ist also, die Differenzierung von Tradition und Religion, wobei Tradition als der überflüssige, nicht essenzielle, verfälschte Teil der Religion angesehen wurde.

So steht der islamische Modernismus mit seiner Absicht der Wiederbelebung des wahren Islam ganz im Einklang mit der Entwicklung einer funktional differenzierten Sphäre der Religion, die auch eine eigenständige, an der Semantik der

Nation orientierte Ausdifferenzierung der Politik zulässt. Es ist kein Zufall, dass Abduh an der Spitze des neuen organisatorischen Gefüges stand, welches den Islam für die Nation Ägypten definieren sollte.

An dieser Konfliktlinie, nicht primär an der zwischen Politik und Religion, findet die Ausdifferenzierung von eigenständiger Nationalstaatlichkeit gegenüber einem eigenen Bereich der Religion statt. Ein Beispiel ist hier der meist als Extremfall des Säkularismus behandelte Fall der Türkei. Wenn von der Einführung eines modernen Nationalstaates in islamisch geprägten Regionen die Rede ist, wird meist Bezug genommen auf die Abschaffung des Kalifates 1923. Das Bild, das sich mit diesem radikalen Schritt verbindet, legt eine eindeutige Konfliktlinie zwischen Staat und Islam nahe, die auf einen klaren Widerspruch »gegen Religion« hinausläuft. Fand dieser Widerspruch in der Terminologie eines radikalen Säkularismus statt? Zumindest nicht ausschließlich. Turma bemerkt sogar für den Kemalismus, der meist als rigidester Fall von Säkularismus angesehen wird, eine Ambivalenz – nicht einen klaren Widerspruch – in Bezug auf Religion:

»The early [turkish] republic adopted a new ideology of religion: Islam was not only relegated to the private sphere, but was also used as a national asset, a force to glue the nation together« (Turma 2004: 263).

Diese Ambivalenz, die durchaus auch im Sinne einer Rückbesinnung auf Religion als Identitätsstiftung und moralische Instanz gedeutet werden kann, findet sich sogar in der Begründung von Atatürk zur Abschaffung des Kalifates. Sie beruft sich nicht auf eine Unterscheidung zwischen Staat und Religion, sondern auf die Unterscheidung zwischen Religion und Tradition eines islamischen Staates. Ein Widerspruch gegen die Religion wird umgangen. Der Kalif wird an der Idee eines mit päpstlicher Autorität ausgestatteten Entscheidungsträgers gemessen. Da er diese Ansprüche offenkundig nicht erfüllen konnte, auch nicht die einer machtvollen Verbindung zwischen Religion und Politik, wird ihm die Legitimität entzogen. Er ist nunmehr eine Last, die sich aufgrund seiner realen Unnützlichkeits nicht mehr zu tragen lohnt; er ist für die Türken zu teuer, deshalb wird er abgeschafft und nicht, weil er in Konkurrenz gestanden hätte zu staatlichen Organisationen.

»The notion of a single Caliph, exercising supreme religious authority over all the Muslim people, is one which had come out of books, not reality. The Caliph has never exercised over the Muslims a power similar to that held by the Pope over the Catholics. Our religion has neither the same requirements, nor the same discipline as Christianity. The criticisms provoked by our recent reform (separating the caliphate from the sultanate) are inspired by an abstract, unreal idea: the idea of Pan-

Islamism. Such an idea has never been translated into reality. We have held the Caliphate in high esteem according to an ancient and venerable tradition. We honour the Caliph; we attend to his needs, and those of his family. I add that the whole of the Muslim world, the Turks are the only nation which effectively ensure the Caliph's livelihood. Those who advocate a universal Caliph have so far refused to make any contribution. What, then do they expect? That the Turks alone should carry the burden of this institution, and that they alone should respect the sovereign authority of the Caliph? This would be expecting too much (of us)« Kemal Atatürk zitiert nach Enayat (1982: 54).

Hier zeigt sich eine Unterscheidung zwischen dem, was als erhaltenswerte und auch für den Staat nützliche Religion bezeichnet wird und dem, was nur noch als immanente veränderbare oder gar überflüssige Tradition markiert wird. Ebenso wie Abduh scheint Atatürk eine Unterscheidung zwischen »essential and inessential aspects of Islam« (Moaddel & Talattof 2002: 90) zu benutzen. Der Gegner einer säkularen Nationalstaatsbildung war demnach nicht die Religion, sondern auch hier, die Tradition. Atatürk konnte sich bei seinem Vorhaben auf die religiös legitimierte Einsicht stützen, dass es sich bei dem Kalifat letztlich um eine in Koran und *sunna* nicht abgesicherte Regierungsform handelte.¹⁸⁷ So kommt auch der modernistische Theologe Abd al-Raziq (1888-1966) zu dem Schluss, dass es sich bei dem Kalifat um eine Institution handelte, welche dem Fortschritt der Muslime und des Islam im Wege stehe (vgl. Kurzman 2002: 32). Der Nationalstaat macht sich in seinem eigenen Sinne eine solche spezifische modernistische Religionsinterpretation zunutze.¹⁸⁸

Aber auch eine modernistische religiöse Kultursemantik hat ihre Tücken. Durch einen Rückbezug der Entstehung funktionaler Differenzierung auf die

187 Auch deshalb war es ja bei der Frage des Kalifates zu einer Spaltung des Islam in Sunniten und Schiiten gekommen.

188 Bringt man eine solche Position in Verbindung mit der Theorie der Herausbildung einer funktional differenzierten Gesellschaft, zeigt sich, dass der Islam nach Ansicht der Modernisten vor allem als Religion zur Geltung kommen sollte und nicht als Wissenschaft, Politik oder Recht. Der Bezug zu den verschiedenen Funktionslogiken kann hier nicht im einzelnen durchdekliniert werden. Man kam durch diese Vorgehensweise beispielweise zu dem Schluss, dass zwischen dem Wissen der Ulama und einer rationalen Wissenschaft unterschieden werden sollte. So wurde von Tahtawi in Ägypten eine für das Publikum neue Unterscheidung eingeführt. Nach Moaddel (2005: 85) unterschied dieser zwischen »scientists, who knew the rational sciences, and the ulama, who were scholars of the religious sciences (i.e. theology)«. Dies lief natürlich der alten, hier schon ausgebreiteten Unterscheidung zwischen Wissenden/Unwissenden entgegen, die sich nur auf die islamische Rechtsgelehrsamkeit bezog. Diese Unterscheidung öffnete den ganzen Bereich eines von den religiösen Autoritäten eigenständigen Bildungssystems, um die technischen Bedürfnisse des Landes zu erfüllen. Wie Moaddel interessanterweise feststellt, bezog Tahtawi nicht die Möglichkeit in Betracht, dass die rationale Wissenschaft die Religion infrage stellen könnte. Ähnlich ist es bei Abduh, bei dem eine Affinität zwischen Islam und dem modernen wissenschaftlichen Denken besteht. So schreibt Moaddel (2005: 91) über Abduh »[...] he used reason in a parallel competence with revelation, both belonging to the same sphere, accepting neither separation nor conflict between them«.

Wurzeln des Islam war es möglich, die Moderne affirmativ zu behandeln, während man trotzdem einen Widerspruch zu dem als »Westen« definierten kolonialen Gegenüber formulierte. Dies ist keine Paradoxie, so wie es Masud (2009) formuliert, sondern ergibt sich aus der spezifischen Konstellation eines Rückzuges der Religion aus der direkten Programmierung von Funktionssystemlogiken. So waren nur die wenigsten als »Modernisten« bezeichneten Intellektuellen politisch auf der Seite des »Westens«. Die Möglichkeit der Affirmation funktionaler Differenzierung bei gleichzeitiger Ablehnung der Hegemonie »des Westens« begründet zudem die Möglichkeit einer Kombination des islamischen Modernismus mit den nationalen Befreiungsbewegungen der islamischen Welt, die sich im Namen der Modernisierung gegen »den Westen« wendeten.

Bei einem so instruierten Konflikt kann es sich um einen Konflikt und Wettbewerb um dasselbe »Gut« der Modernität handeln. Aydin bringt diese Form der »revolt against the West« auf den Punkt:

»In the century from the 1860s to the 1960s, a ›revolt against the West‹ seemed to be the only way for non-Western nationalists and intellectuals to participate fully in the West's own promises« (Aydin 2004: 93).

Der Westen wurde in nationalen Befreiungsbewegungen bekämpft, um ihn zur Einlösung seiner eigenen Werte zu bewegen.¹⁸⁹ Der Schritt von einem islamischen Modernismus zu einem säkularen Nationalismus war dann nur noch relativ klein und wurde von vielen nachvollzogen.

1.2 »Entsäkularisierung« des Konfliktes als Problem

Neben der oben beschriebenen Semantik und Struktur der Affirmation funktionaler Differenzierung und dem Konflikt mit »dem Westen«, entstand im selben Kontext die Möglichkeit eines an der gesellschaftlichen Differenzierungsform orientierten Widerspruches. So wird die Geschichte des Islamismus von einigen Autoren auf die zwischen 18. und 19. Jahrhundert entstehende »Reformbewegung« des Wahhabismus zurückgeführt. Aber erst ab Mitte der 1960 Jahre ist ein Bruch zu beobachten, der die Entwicklung zu einem »Kampf der Kulturen« einleitete. Nicht mehr der antikoloniale Widerspruch gegenüber »dem Westen« dominierte das Konfliktgeschehen, sondern der religiös konnotierte Widerspruch, gegen die nunmehr »eigenen« Staaten. Die Religion wandelte sich von einem

189 Nach Mahlert (2005) hatte Parsons (1967) auf dem Höhepunkt des Ost/West Konfliktes zwischen den politischen Blöcken eine ähnliche Konstellation ausgemacht. Verbindendes Projekt beider politischer Blöcke war die Bezugnahme auf ein nicht infrage gestelltes Modernisierungsparadigma.

Identitätsmarker zu einem umfassenden Lösungsangebot. Dabei wurde die durchaus auch in antikolonialen Diskursen vorhandene Unterscheidung islamisch/unislamisch oder Islam/Westen zunächst nach innen gewendet. Etablierte sich aber dann als ein weltweites Konfliktmuster.

Wird ein Ereignis als Teil eines solchen übergreifenden weltgesellschaftlichen Konfliktes markiert, hat dies Auswirkungen auf die Handlungsoptionen der Beteiligten und den weiteren Verlauf. Am Beispiel Somalia erweist sich dies aktuell als besonders fatal: Die Situation in dem westafrikanischen Land, welches 2011 von einer gravierenden Hungersnot betroffen war, wird von der Annahme beeinflusst, Schauplatz eines globalen »Kampfes der Kulturen« oder in der entgegengesetzten Perspektive, eines »Kampfes gegen den Terror« zu sein. Madeleine Bunting beschreibt im Guardian, wie die Orientierung an der Unterscheidung »Westen vs. islamischer Terrorismus« die Situationswahrnehmung und Handlungsoptionen der Akteure beeinflusst. Sie geht bezüglich der Lage in Somalia davon aus, »that its plight is bound up with 9/11 and the way that the war on terror shaped US foreign policy« (Bunting 2011). Die USA haben im Rahmen ihrer Strategie vielfache Versuche der Intervention in Somalia unternommen: Wichtige Institutionen des Geldtransfers von und nach Somalia wurden blockiert, ehemalige Feinde des Westens wurden als neue Verbündete unterstützt – so der offizielle aber machtlose Präsident Sheikh Ahmed – durch die CIA wurde zudem ein Gefängnis und ein Ausbildungscamp betrieben. Das Resultat ist laut Bunting: »humanitarian space« – the principles of neutrality crucial to effective intervention – has been destroyed by US policy in Somalia since 9/11« (Bunting 2011). Humanitäre Hilfe wird von den somalischen Milizen nun als Teil einer westlichen Strategie gesehen, während sie selbst zu erklärten Islamisten wurden, die dadurch wiederum Anschluss an transnationale Netzwerke, etwa in den Jemen oder den Maghreb gewinnen.

»This is the key difference with the famine of the early 1990s, when the warring clans still recognised the neutrality of humanitarian aid rather than seeing it as a tool of western political strategy. Now the fringe extremist Islamist al-Shabaab militia, who control many parts of Somalia, will not allow access to most western aid agencies; the World Food Programme had to pull out in 2009, cutting off the food aid on which thousands were already dependent« (Bunting 2011).

Man muss nicht der Argumentation von Bunting folgen, die impliziert, dass die USA schuld daran seien, dass die al-Shabaab die Menschen verhungern lässt. Dennoch kann die Analyse von Bunting illustrieren, wie durch die Wahrnehmung der Akteure eine Situation transformiert wird, und wie plötzlich vormalig Unzusammenhängendes zu einem Ereignis einer globalen Konfliktodynamik wird,

die immer weiter fortgeschrieben werden kann. So lässt sich die Weigerung der al-Shabaab unschwer als Beleg für die grundsätzliche Unmenschlichkeit islamischer Terroristen – oder gar des Islam – heranziehen, was wiederum den »Kampf gegen den Terror« legitimiert.

Sehr präsent ist, um ein weiteres Beispiel zu nennen, die Situation zwischen Israel und Palästina. Obwohl der Konflikt um Land sich schon seit Jahrzehnten fortsetzt, haben Beobachter erst in den letzten Jahren von einer religiösen Dimension gesprochen. So beschreibt etwa Kippenberg die Entwicklung als eine »Entsäkularisierung des Nahostkonflikts«, bei der sich der Konflikt von einem Konflikt zwischen Staaten, zu einem Konflikt zwischen Religionsgemeinschaften gewandelt hat (Kippenberg 2007). Hier lässt sich also gerade der umgekehrte Effekt beobachten, wie bei dem in der Einleitung erwähnten Konflikt in Nordirland. Dort hat sich der Konflikt »säkularisiert« und – wie von Roy (2010) herausgestellt – verläuft die Front unter Umständen zwischen dem »atheistischen Protestanten« und dem »kommunistischen Katholiken«.

Das Umschwenken von einer Affirmation funktionaler Differenzierung und einer durch nationale Rhetorik geprägten Konfliktstruktur zu einer religiös orientierten Widerspruchskommunikation ist erklärungsbedürftig. Über die Gründe für die durch die iranische Revolution von 1979 eingeleitete »Wiederkehr der Religion« und der damit einhergehenden neuen religiösen Dimension von Konflikten, bis hin zu einem globalen »Kampf der Kulturen«, ist viel geschrieben worden. Besonders prominent sind Erklärungen, die bei einer Enttäuschung ansetzen, verursacht durch die nicht eingelösten Versprechen der Moderne, für die bereits in den antikolonialen Bewegungen gekämpft wurde. Im Mittelpunkt stehen dabei sozioökonomische Konzepte wie »relative Deprivation« (Gurr 1970) und »middle class poor« (Bayat 2011b), die das Problem nicht bei den armen Massen verorten, sondern durch enttäuschte Aufstiegshoffnungen erklären.

Im Kern soll hier an dieser Erklärung festgehalten werden, sie muss allerdings weitergeführt werden, denn Enttäuschung als gleichsam »privater« Grund erfasst nicht die entfachte soziale Dynamik. Auch die Revolution von 1979 startete eben nicht als fundamentalistisch-religiöse, sondern wurde primär von der massenhaften Enttäuschung über das Shah-Regime gespeist.¹⁹⁰ Es soll hier der Vorschlag gemacht werden, weniger nach »Gründen« für den Umschwung und die Eskalation des Konfliktes anhand der Unterscheidung zwischen islamisch / unislamisch zu suchen, sondern vielmehr kommunikative Dynamiken in den Blick zu nehmen. Die These, die in diesem Abschnitt ausgearbeitet werden soll, ist, dass sich Islamismus, Terrorismus und globaler »Kampf der Kulturen« am bes-

¹⁹⁰ Eindrucksvoll geschildert bei Naipaul (2002) und natürlich Nirumand (1967).

ten im Rahmen der Konzeption eines kommunikativen Konfliktprozesses erklären lassen.¹⁹¹

Zu diesem Unternehmen gehört zunächst die Grundannahme, dass der religiös-kulturelle Widerspruch des Islamismus eine kommunikative Gegenposition ist, die –ebenso wie der islamische Modernismus, der »die Moderne« bejaht, »den Westen« in der Gestalt der Kolonialmächte aber ablehnt – in der Zeit der Globalisierung der Funktionssysteme und der Entstehung einer Weltgesellschaft entstand. Sie beruht auf einer ähnlichen Abgrenzung gegenüber traditionellen religiösen Autoritäten. Als Widerspruchskommunikation ist Islamismus allerdings inhaltlich und in seiner Stoßrichtung nicht ohne Weiteres auf einen Nenner zu bringen. Ein schon häufiger geäußelter Kritikpunkt: So weist Abaza darauf hin, dass die Konstruktion einer einheitlichen islamistischen Semantik darüber hinwegtäuscht, dass es Differenzen und Entwicklungen gibt, welche bei der Konstruktion einer linearen Steigerungsbewegung übersehen werden.¹⁹² Die Geschichte des Islamismus kann nicht linear vom frühen Wahabismus über Sayid Qutb bis zu Al-Qaida erzählt werden. Deshalb soll hier Islamismus nicht primär inhaltlich anhand eines Kataloges von Positionen definiert werden. Viele verschiedene »Islamismen« anzunehmen, die scheinbar unverbunden neben- und hintereinander stehen, ist nur eine scheinbare Alternative. Islamismus soll stattdessen als eine kommunikative Beziehungsfigur begriffen werden. Präziser ausgedrückt: Islamismus ist eine Widerspruchskommunikation, also eine Kommunikation, die sich auf eine andere Kommunikation bezieht und diese negiert. Wie sich noch deutlicher zeigen wird, gewinnt diese Widerspruchskommunikation nur durch ihr Gegenüber Form und formt dieses gleichzeitig in einem prozesshaften Konfliktgeschehen um.

Das Argument einer kommunikativen Figur soll allerdings auch nicht als eine Abfolge unterschiedlicher Diskurse gefasst werden (vgl. 2.2), wie dies etwa Moaddel tut. Moaddel behandelt in seinem Modell die Abfolge von »islamic modernism, nationalism, and fundamentalism«. Dabei orientiert er sich an einem Erklärungsansatz mit einer Vielzahl von Faktoren, die in ihrem Zusammenwir-

191 Eine Position, die in Teilbereichen schon gefordert und herausgestellt wurde, die hier aber systematisch vertieft wird.

192 »Related to this point it became fashionable among Orientalists to draw strong links between the early reformists such as Abduh up to the fundamentalists of the 1980s. Some have included in the chain the works of Ibn Taymiyyah, Wahabism, and Mahdism to explain Khomeinism, and the jihad group in Egypt which assassinated Sadat. It is important to stress that such analyses disregard the social forces and extremely varying contexts which shaped and supported the birth of such ideas. Indeed, there exist great differences in thought between the early reformists and the fundamentalists of the 1980s« (Abaza 1991: 213).

ken die Entstehung und den Umschwung zum Fundamentalismus als Leitdiskurs begünstigen.

»We may thus propose that the higher the level of intellectual pluralism in society, the higher the level of competitions among ideological groups, and the higher the likelihood of the production of an eclectic, general, and universalistic discourse; and the stronger the monolithic cultural environment, the stronger the likelihood of the rise of a fundamentalist and monistic discourse« (Moaddel 2005: 16).

Dies lässt sich präzisieren und letztendlich vereinfachen, wenn nicht von einer Abfolge von Diskursen ausgegangen wird. Statt den von Moaddel veranschlagten Faktoren steht in dem hier favorisierten Modell die Annahme der Ausdifferenzierung und Eskalation eines Konfliktsystems. Die Grundzüge der gegenseitigen kommunikativen »Formgebung« vollzieht sich, der hier vertretenen These nach, innerhalb eines Konfliktprozesses. Um dieses Argument zu stärken, soll die Entwicklung von Konfliktsystemen hier in ihrer Logik, ähnlich wie bei Moaddel nicht so sehr in ihrem historischen Detail, beschrieben werden.

Das Programm dieses Kapitels beruht im Gegensatz zu den obigen gesellschaftstheoretischen Argumenten im Kern auf einer konflikttheoretischen Argumentation, die in folgenden Schritten aufgebaut wird:

Islamismus als Konfliktposition wird in einem ersten Schritt durch seine fundamentalistische bzw. skriptualistische Bezugnahme auf religiöse Primärtexte abgegrenzt. Diese Abgrenzung lässt sich nicht nur theologisch nachvollziehen, sie zieht auch entsprechende Konsequenzen für das Gefüge der sozialen Herstellung von Orthodoxie nach sich. Fundamentalismus oder Skriptualismus soll deshalb in einem ersten Schritt nicht so sehr als eine inhaltlich bestimmte Konfliktposition gesehen werden, sondern es zeigt sich zunächst, dass durch Skriptualismus die Ebene der Programme des religiösen Codes mit Kontingenz belastet wird. Dies betrifft die traditionelle religiöse Autorität des Islam, vor allem aber die unter 3.4.3 ff. und 3.5 geschilderten hybriden Organisationsstrukturen und Kodifikationen der Scharia. Skriptualismus ist vor allem ein Legitimationsmuster für eine islamische Sprecherposition, die alle anderen Positionen unter Druck setzen kann und damit eine Dynamik entfacht.

Auf der Basis dieser spezifischen Sprecherposition innerhalb eines islamischen Gefüges lässt sich Islamismus noch nicht hinreichend definieren. Islamismus entsteht in der Kombination einer skriptualistischen Logik mit der sozialer Bewegungen. Dieser Logik ist der nächste Abschnitt gewidmet. Der Zugriff auf islamische Schriften ist notwendig, damit die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch gezielt eingesetzt werden kann. Eine islamistische Bewegung konstituiert sich, wenn anhand dieser Unterscheidung eine soziale Opposition

konstruiert wird. Soziale Bewegungen sind auf eine Grenzziehung angewiesen und in ihrer Entwicklung von der Stellung dieser Grenze zur Gesellschaft abhängig. Dadurch unterscheiden sie sich von anderen Ebenen der sozialen Organisation.

Der Gebrauch der Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch ist die Basis eines Konfliktsystems, welches bis zu einem weltgesellschaftlichen Schema »Kampf der Kulturen« eskaliert. Diese These soll mit Rückgriff auf die vorherigen Ausführungen herausgearbeitet werden. Dabei zeigt sich eine Verschiebung der Argumentation von einer klassischen Ursachenanalyse hin, zu einer primär konflikttheoretischen Argumentation.

Dieses konflikttheoretische Argument erlaubt es dann, in einem relativ weit gefassten historischen Rekurs, eine Geschichte der Eskalation und Deeskalation des Konfliktsystems, bis zu seinen aktuellen Ausprägungen nachzuzeichnen. »Kampf der Kulturen« wird im weiteren nicht als Ausgangspunkt, sondern Eskalationsresultat behandelt. Zunächst entsteht dieses Konfliktsystem im Rahmen nationalstaatlicher Entwicklungen und Dynamiken, erst in einer späteren Phase kommt es zu einer Eskalation und Globalisierung. Die Entwicklung wird nur deutlich, wenn nicht von vorneherein von einem transnationalen Fokus des politischen Islam ausgegangen wird. Der historisch primäre Angriffspunkt der Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch sind die jeweiligen Staaten. Es wird die grundsätzliche Option einer »Vermeidungsalternative« erwogen, um dann auf die tatsächliche Eskalation und Globalisierung zu kommen.

Diese beruht auf sich von Stufe zu Stufe verändernden Konfliktkonstellationen zwischen Staat und sozialer Bewegung. Je nach Eskalationsstufe und staatlicher Reaktion verändert sich das Verhältnis der sozialen Bewegungen zu ihrer Semantik, ihrem Publikum und zu den Ebenen der Organisation und Interaktion.

2 »Globale Orthodoxie« und Kontingenz religiöser Programme

In den Abschnitten zu »Funktionaler Differenzierung, Transformationen und Konfliktpotenzialen« wurde ausführlich dargestellt, wie sich gegenüber der Tradition einer auf Personen bezogenen Auslegungspraxis, weltweit unterschiedliche »nationale« Orthodoxien etablieren. Die Transformation des Islam kam primär durch politische Eingriffe wie eine hybride religiös-politische Organisationsbildung und Kodifizierungen der Scharia zustande. Es wurde schon angedeutet, dass dieser Weg des Islam in eine funktional differenzierte Weltgesellschaft nicht der einzige ist und dass sich der Islam gerade in seiner Sozialdifferenzierung durch eine Pluralität von Strukturen auszeichnet.

Die Pluralität der modernen Strukturbildungen innerhalb des Islam soll hier deutlich werden, indem eine dritte Möglichkeit der sozialen »Herstellung von Orthodoxie« analysiert wird, die sich neben Tradition und nationaler Orthodoxie etabliert. Neben der traditionellen, auf Personen bezogenen »Herstellung« von Orthodoxie und den nationalen Orthodoxien etabliert sich für den Islam, im Zuge der Reaktion auf die Herausbildung einer Weltgesellschaft, zum ersten Mal die Möglichkeit einer globalen Orthodoxie. Obwohl sich auch der vormoderne Islam in seiner Selbstbeschreibung als Einheit wahrnehmen konnte, war er von dieser nun entstehenden Möglichkeit einer globalen Einheitsbildung weit entfernt.

Im Fazit zu den obigen Ausführungen wurde schon die These von Hans Geser vorgestellt, dass Skriptualismus ein funktionales Äquivalent zur Organisationsbildung innerhalb des Islam darstellt, welches auf eine globale Reichweite und eine für das gesamte System gültige Orthodoxie zuläuft. Die Möglichkeit einer globalen Strukturbildung des Islam wurde von Hans Geser auf die Generierung religiöser Autorität durch einen wörtlichen Gebrauch von heiligen Schriften zurückgeführt. Geser wurde unter anderem mit der Annahme zitiert, dass »der religiöse Fundamentalismus als eine Strategie verstanden werden [kann], trotz drohendem Traditionsverlust und fehlender Organisation eine gesicherte Konsensbasis zu gewinnen, indem man auf die buchstabengetreue Auslegung Heiliger Offenbarungsschriften rekurriert« (Geser 1999: 59).

Ergänzend zu Geser hatte ich die These entwickelt, dass innerhalb des Islam nicht grundsätzlich von Traditionsverlust und einer fehlenden Organisation die Rede sein kann, sondern dass Organisationsbildungen – weltweit – im Zuge der Ausdifferenzierungsbemühungen des Staates stattfinden. Diese haben eine primär politische, d. h. nicht globale, sondern auf das Segment des Staates bezogene Reichweite. Außerdem wird in diesem Prozess, das was vorher selbstverständlich

war, zur Tradition. Gerade die alte Auslegungspraxis des Islam hat also nicht nur mit einem Traditionsverlust zu kämpfen, sondern sie wird – nun als Tradition – neu entdeckt.

Im Folgenden soll, unter Rückgriff auf die Thesen von Werron und Heinz und im Anschluss an Geser, Skriptualismus als ein Funktionssysteminterner Vergleichshorizont gefasst werden, der für den Islam einen entscheidenden Beitrag zu seiner Globalisierung leistet. Wenn funktionale Differenzierung als eine stabile Handlungsorientierung verstanden wird, wie sie unter 3.4.1 mit Verweis auf Schimank entwickelt wurde, lässt sich die These formulieren: Die globale Strukturbildung innerhalb des Islam anhand der Etablierung eines systeminternen Vergleichshorizontes ist mit einem Problem belastet. Sie führt zwar zu einer Globalisierung, aber nicht zu einer klaren Ausdifferenzierung in den Grenzen eines religiösen Funktionssystems. Globalisierung und Entdifferenzierung scheinen sich gegenseitig zu bedingen.

Organisationsbildung im Islam wurde oben vor allem als ein Prozess beschrieben, der von außen an die Religion herangetragen wurde. Skriptualismus stellt ein funktionales Äquivalent zur Organisationsbildung dar, weil auch durch Skriptualismus religiöse Autorität generiert werden kann, die sozial die richtige Verwendung der Unterscheidung zwischen Transzendenz/Immanenz oder Heil/Verdammnis beansprucht. Skriptualismus beruht allerdings nicht auf der sozialen Produktion von »Fügsamkeit«, durch eine Kombination von Mitgliedschaft und Entscheidung. Es handelt sich bei Skriptualismus, anders als bei den hybriden staatlich-religiösen Strukturbildungen, um einen funktionssysteminternen Mechanismus der Globalisierung. Werron und Heinz stellen heraus, dass solche funktionssysteminternen Vergleichsperspektiven in anderen Funktionssystemen deren Ausdifferenzierung vorantreiben. Im Fall des Islam ist aber auch dieser Weg problematisch.

Um die These eines eigenständigen Globalisierungsmechanismus des Islam zu entwickeln, kann auf ein von Werron und Heintz entworfenes Modell der Globalisierung funktionaler Differenzierung zurückgegriffen werden. Der Artikel (Heintz & Werron 2011) wurde schon zitiert, allerdings nur, um auf die Bedeutung von neuen Beobachtungs- und Vergleichshorizonten für Globalisierungsprozesse hinzuweisen. So konnte die Etablierung eines neuen, an europäischen Rationalitätsvorstellungen orientierten globalen Vergleichshorizontes herausgestellt werden, an dem sich dann vor allem staatliche Reformprogramme – wie die Tanzimat – orientierten. Der Ansatz von Heintz & Werron (2011) ist, dass sie an den Beispielen Sport und Wissenschaft vor allem die besondere Bedeutung von funktionssysteminternen Vergleichskriterien als Mechanismen der Globali-

sierung herausstellen. So kann sich etwa die Wissenschaft aus ihren »sozialen Limitationen kommunikativer Anschlussfähigkeit« herauslösen, indem sie die nachvollziehbare Beobachtung von Experimenten als Vergleichsereignisse herausbildet. Grundlage moderner Wissenschaft ist, dass Wahrheit nicht mehr auf die persönliche Glaubwürdigkeit und Reputation von Personen zugerechnet werden muss, sondern dass wahr ist, was durch die Evidenz von nachvollziehbaren Beobachtungen bestätigt werden kann. Der Wissenschaft gelingt es so, ein auf ihre eigene Codierung zugeschnittenes Kommunikationsmedium zu etablieren, welches die Möglichkeit weltweiter Rezeption und Anschlussfähigkeit etabliert (vgl. Heintz & Werron 2011).

Ein ähnlicher, potenziell globaler, systeminterner Vergleichshorizont findet sich im »Skriptualismus« auch beim Islam. Der entscheidende Unterschied etwa zu Wissenschaft und Sport ist, dass dieser Mechanismus zwar zu einer Universalisierung, aber nicht zu einer Spezifikation der Religion beiträgt. Er kann sogar durch seine fundamentalistische Interpretation der Religion die Ausdifferenzierung eines eigenständigen Religionssystems stören. Dies gerade, weil er durch seinen Anspruch auf Universalisierung und seine innere Globalisierungsdynamik alle anderen Strukturbildungen innerhalb des Islam notwendigerweise untergraben kann.

Im Folgenden wird rekapituliert, wie es zur Herausbildung dieser neuen Kriterien kam. Dabei lässt sich die in der Islamwissenschaft diskutierte Herausbildung eines »Print Islam« (Eickelman & Anderson 1997) als die Etablierung eines funktionssysteminternen Vergleichshorizontes interpretiert. Damit bildet sich ein globales Kriterium der richtigen Relation von Immanenz und Transzendenz heraus. Ein Kriterium, das auf einer »proliferation of religious knowledge« (Krämer 2006: 12) und einer »Fiktion der Evidenz« (Krämer 2011) beruht, also auf der »Annahme, Koran und *sunna* seien eindeutig, für jeden (Gläubigen) unmittelbar verständlich und ohne Umstände auf die Praxis anzuwenden« (Krämer 2011: 97). Aber die, von Krämer so bezeichnete, »proliferation of religious knowledge« ist ein voraussetzungsreicher Mechanismus und keineswegs selbstverständlich. Die religiöse Autorität der Ulema beruhte, wie geschildert, auf einem Konzept heiliger Texte und der Autorität zu deren Auslegung. Intern konnte auf diese Weise ein relativ großer Pluralismus zugelassen werden, weil die Entscheidung zwar nicht evident, die Autorität der Rechtsausleger aber unbestritten war. Eine solche komplexe Tradition ist das Gegenteil einer »Fiktion der Evidenz«. Historisch wurde schon nachvollzogen, wie diese Tradition von der Seite des Staates in den Dienst genommen und in Organisationsstrukturen transformiert wurde, die wiederum auf einer ganz anderen Konstitution religiöser Autorität beruhten. Mit

Bezug auf die neuen »Fiktionen der Evidenz« kann nun herausgestellt werden, wie Tradition durch neue Interpreten des »Print Islam« mit Kontingenz »infiiziert« wurde.

Als »Print Islam« wird nicht nur die neue Bedeutung schriftlicher Kommunikation im Islam beschrieben, sondern auch die Herausbildung eines Publikums und dessen Einbindung. Ab den 1830 Jahren entwickelte sich nicht nur eine Infragestellung traditioneller Praxis durch die um ihre Universalisierung ringende Politik, sondern es kam auch zu einer explosionsartigen Vermehrung von islamischen Druckerzeugnissen. Darunter nicht nur neuere Texte, sondern auch Übersetzungen klassischer Texte aus dem Arabischen und Persischen in die jeweilige Muttersprache. Der Weg der Publikation und deren Effekte auf »scale and volume« (Moaddel 2005: 46) der religiösen Kommunikation, stellen in der Geschichte der islamischen Gelehrsamkeit ein Novum dar. Ein Novum, welches sich zunächst vor allem gegen die alte Struktur der Wissensvermittlung positioniert. Der »Schutzwall« (Kogelmann 2003), den die islamischen Rechtsgelehrten gegenüber dem Staat und unbefugten Interpreten aufgebaut hatten, brach im Zuge der nun angestoßenen Entwicklung zusammen. Durch die Veränderung in »scale and volume« schriftbasierter Kommunikation kam es zu einem qualitativen Umschwung.

Um dies nachvollziehen zu können, erinnert Francis Robinson in einem zentralen Aufsatz zur Thematik, dass das Hindernis für die Einführung und die Etablierung der Drucktechnik in den islamischen Regionen nicht so sehr mangelnde technische Innovation war, sondern darin lag, welchen Status man dem Gedruckten und dem Geschriebenen gegenüber dem Gesprochenen zuwies.¹⁹³ Robinson bemerkt in Bezug auf die soziale, an Personen orientierte Übermittlung von Wissen, »[...] it was such an influential model that it was the method of transmission not just of formal religious knowledge, but of all knowledge. It did not matter whether it was music, or calligraphy, or of course the spiritual dimension, sufism – authoritative knowledge was transmitted from person to person« (Robinson 1993: 238f.). Diese alte Konstellation behinderte zunächst die Entstehung eines Marktes und Publikums für schriftbasierte religiöse Kommunikation, welcher über den engeren Kreis einer von den Schriftgelehrten instruierten und betreuten Klasse hinausging. Denn es waren die Ulema, die »Netzwerke des Wissens« knüpften, die auf sozialer Reputation beruhten und die entsprechend

193 Der Bedeutungswandel schriftbasierter religiöser Kommunikation in den islamischen Regionen scheint zu verdeutlichen, dass die von Luhmann veranschlagten Wirkungen der Einführung der Drucktechnik kulturell eingebettet sind, sie wirken nicht an sich, sondern können ihre Wirkungen nur durch eine entsprechende Kontextualisierung entfalten. Es gibt, wie Luhmann betont, keine »zwangsläufigen Effekte der Technik« (Luhmann 1998).

die Zugangsschranken für Wissen verwalteten.¹⁹⁴ Zunächst gingen die Ulema im Angesicht sich verändernder »scale and volume« von Druckerzeugnissen davon aus, dass sie das Monopol über die Auslegung der heiligen Schriften und damit auch dessen, was Islam ist, dennoch behalten würden. Ihre Auffassung war, »no one was to read a book without the help of a scholar« (Robinson 1993: 242).¹⁹⁵

Stattdessen kam es zu einer Organisierung der Religion, welche die traditionelle Autorität der Ulema unter staatliche Überwachung stellte, es kam aber auch zu einer »Demokratisierung« und einer Pluralisierung der Auslegungsinstanzen. Denn die Krise des Islam angesichts der europäischen Expansion wurde zu einer »Kampagne« – Lapidus bezeichnet sie nicht zufällig als die erste globale Bewegung des Islam – gegen die Tradition genutzt.¹⁹⁶ Diese »Kampagne« wurde nicht von den Staaten und Kolonisatoren geführt, sondern systemintern.

»Without centralized organization, without uniformity of doctrine, but on the level of common purposes and informal networks, reformism was a global movement« (Lapidus 2001: 153).

Als schuldig an der im Vergleich mit »dem Westen« zurückgebliebenen Entwicklung der muslimischen Länder wurden in einigen der neuen islamischen Druckerzeugnisse, besonders in den neu entstandenen Zeitschriften, nicht »der Islam« identifiziert,¹⁹⁷ sondern es wurde zwischen Islam und Tradition unterschieden. Der Islam wurde als wahre Religion definiert, während die Tradition nur »Kultur« darstellt, also auch anders ausfallen kann. Dahinter lag die Idee, dass zwischen den essenziellen und den veränderbaren Elementen der Religion wieder unterschieden werden sollte. Genau diese Reaktion auf eine neue Vergleichsperspektive zwischen unterschiedlichen Kulturen wurde oben auch schon für den islamischen Modernismus angenommen, wobei dort das Unveränderliche des Islam nicht in einer wortgetreuen Auslegung der Schrift gesehen wurde, sondern in seiner genuinen Beziehung zu Rationalität. Durch diese spezifische

194 Ganz zu schweigen natürlich von der hohen Rate an Analphabeten, die sich erst mit der langsamen Einführung eines staatlichen Schulwesens reduzierte. Doch dies sind Effekte, die sich in der Umwelt des Religionssystems abspielen.

195 »But the most powerful reason why the ulama felt able to adopt printing with such a vigour was because it was not seen, at least initially, as involving any abandonment of the oral tradition, of person to person transmission. The printed book was designed to reinforce learning systems that already existed, to improve them, not to transform them. No one was to read a book without the help of a scholar« (Robinson 1993: 242).

196 Moaddel (2005) sowie Lapidus (2002) weisen nach, dass es unter so unterschiedlichen Bedingungen wie in Ägypten, Indien und Iran zu ähnlichen diskursiven Konstellationen kam. Diese Globalität erklärt sich vor allem durch die globale Herausforderung einer sich entwickelnden Weltgesellschaft.

197 Ganz anders wie im westlichen »Orientalismus«, aber doch von diesem beeinflusst.

Reaktion auf den westlichen Orientalismus kam es zu einer Aneignung auch vom »Westen« affirmierter Standards.

Es ging in dem hier skizzierten Reformismus aber nicht wie beim islamischen Modernismus um eine theologische Neukonstitution von Rationalität, sondern zunächst um eine Demokratisierung des Zugangs zu religiösem Wissen. Bei der Unterscheidung zwischen Religion und Kultur kommt wieder das religiöse Leit-schema der Unterscheidung zwischen Transzendenz/Immanenz zum Tragen. Ebenso wie in der ursprünglichen Konstellation einer Beziehung zwischen immanenten Interpretationen und transzendenten Rechtsquellen wurden nun die Netzwerke der Qualifikation und des Wissens mit ihrer jahrtausendealten Tradition der Rechtsschulen (*madhhab*) als eine bloß immanente, menschengemachte und damit kontingente Praxis entlarvt. Vor aller inhaltlichen Bestimmung entstand also eine soziale Opposition. Reformismus kann als eine islaminterne Widerspruchskommunikation begriffen werden, die vor allem die Verfahrensweise der Textauslegung betrifft. Form gewinnt dieser Widerspruch zunächst nicht durch eine gemeinsame inhaltliche Bestimmung, sondern durch die soziale Abgrenzung von einem gemeinsamen Gegner: die Ulema – »the Heirs of the Prophet« (so eine verbreitete Selbstbeschreibung) – mit ihrem Monopol auf die Schriftauslegung.¹⁹⁸

Kurzman (2002) und Lapidus (2001) stellen heraus, dass das einigende Element des so verstandenen Reformismus vor allem in einem Ringen um den islamischen Begriff des *ijtihad* liegt. Als Reaktion auf den westlichen Orientalismus wurde ein entscheidender Widerspruch zwischen *ijtihad* und *taqlid* konstruiert. *Ijthiad* bedeutet das Recht des Einzelnen, sich unabhängig von den etablierten Lehrmeinungen direkt auf die religiösen Quellen zu stützen und dadurch auch neues religiöses Wissen zu generieren. Die Etablierung von Rechtsschulen führte dazu, dass nicht mehr Koran und *sunna* als primäre Quellen der Scharia galten, sondern die Schriften und Autoritäten der jeweiligen Rechtsschulen. Diesen nachzufolgen war die Pflicht auch der gelehrten Elite, ein Prinzip, was als *taqlid* oder Nachfolge bezeichnet wird.

»The authority of the past crystallized in the practice of taqlid, a term that literally meant to follow established scholars but which modernists ritually denigrated as blind, irrational imitation of tradition« (Kurzman 2002: 9).

198 Kurzman (2002) betont ähnlich wie Lapidus (2001) zunächst die Uneinigkeit des »Reformismus« in den inhaltlichen, thematischen Punkten. Ähnlich macht es Voll (1999), der ebenfalls in dieser Auseinandersetzung vor aller inhaltlichen Bestimmtheit eine erste globale islamische Bewegung erkennt.

Die Bedeutung von *ijtihad* geht auf ihren Wortstamm zurück und ist zu verstehen als eine große persönliche »Bemühung« oder einen »Kampf«, nicht notwendig im physischen Sinne, sondern vor allem in einem Ringen um eine adäquate Bestimmung dessen, was Islam bedeutet. *Taqlid* wurde dagegen mit einem blinden, irrationalen Nachfolgen von Traditionen gleichgesetzt, welcher der individuellen Bestrebung, dem Islam Folge zu leisten, im Weg steht.

»Closing the door of *ijtihad* has been viewed as a great obstacle in the revival of virtually every aspect of Islamic civilization« (Abu-Nimer 2003: 66).

Hier zeigen sich zwei der entscheidenden Tendenzen, einerseits das Bedürfnis nach Neuem und andererseits die ins Persönliche gewendete, auf individuelle Autorschaft gerichtete Bemühung um dieses Neue. Autorschaft darf allerdings nicht missverstanden werden. Das Neue wird, wie bereits zuvor unter dem Mantel des immer schon Dagewesenen »verborgen«. Das Prinzip der Nachahmung wurde nun mit den Argumenten bekämpft, dass eine Re-interpretation des Islam nicht nur erlaubt, sondern unter gegebenen Umständen sogar höchst geboten sei.¹⁹⁹ Der Versuch, die *sunna* des Propheten und den Koran als primäre Quellen der Scharia zu etablieren, stand auch unter dem Motto: »Zurück zu den Ursprüngen«. ²⁰⁰

Im Zuge dessen bekamen der Koran und die *sunna* eine ganz andere Qualität, sie konnten »nun für sich selbst sprechen«, ihr Inhalt wurde evident.²⁰¹ Die unter 2.3 ff. entworfene Interaktionsgebundenheit der Wissensübertragung und die modernen Organisationen des Islam treten in den Hintergrund und der religiöse Primärtext (Koran, *sunna*) selbst wird zu einer Wahrheit verbürgenden Instanz, auch wenn man ihn sich alleine in seiner Kammer aneignet und er einem von

199 In der von Kurzman (2002: 9) zusammengestellten Anthologie finden sich hierzu sehr eindeutige Aussagen, welche in ihrer Schärfe der Abgrenzung gegenüber den traditionellen Autoritäten nicht zu wünschen übrig lassen:

»Its better to follow a beast than an imitator« - Abd al-Qadir al-Jazairi.

»Taqlid and Islam are mutually contradictory« - Abdullah Bubi.

»Taqlid of religious leaders who pretend true religion is no different from obedience to tyrants. Either one is a form of idolatry« - Muhammed Husayn Naini.

200 Dieses Motto des »zurück zu den Ursprüngen« teilt die islamische Entwicklungen mit anderen religiösen Erneuerungsbewegungen im Übergang zur Moderne. Auch hier wurde versucht, die Religion von menschlichen Einflüssen zu reinigen und ihren ursprünglichen Kern zurückzugewinnen (vgl. Beyer 2006).

201 Der Kampf gegen *taqlid* beinhaltet die Überwindung der Exklusivität der Rechtsschulen (*madhhab*) und das Recht, auch Lehrmeinungen verschiedener Rechtsschulen zu kombinieren. Wie dies etwa bei staatlichen Versuchen der Kodifikation von Scharia geschah. Für die hier skizzierte Entwicklung entscheidender ist das Recht, die Rechtsschulen ganz zu umgehen und direkt auf die Schriften zurückzugreifen (vgl. Kurzman 2002: 9). Es läßt sich mit Calder (2008) davon ausgehen, dass es sich hier hauptsächlich um die Auseinandersetzung mit religiösen Autoritäten handelt, von denen oft ein sehr überzeichnetes Bild entworfen wurde. Kurzman (2002) spricht in diesem Zusammenhang auch von Karikaturen.

niemandem »gegeben« wird. In Folge dieser ersten »globalen Kampagne« ist also nicht nur eine quantitative Zunahme von Druck-Erzeugnissen zu verzeichnen.²⁰² Der Schriftgebrauch emanzipierte sich von seiner Hilfsfunktion, welcher ihm in den alten Netzwerken des Wissens zukam. Schriftbasierte Evidenz, nicht mehr die alten Genealogien des Wissens verbürgten zunehmend die Richtigkeit von Aussagen. Obwohl sich die Ulema im Gegensatz zu den sufischen Traditionen schon als Schriftgelehrte verstanden, entstand erst jetzt das, was Geertz (1988) als Skriptualismus bezeichnet. Der Text selbst und nur der Text, nicht mehr die Genealogien des Wissens, bekam »a new truth value« (Messick).²⁰³

»In comparison with the physical and conceptual openness of manuscripts, printed texts were to be related to in a new manner. Copying, of course, would be completely eliminated; reading would no longer be an open-ended process that required and invited corrective intervention and elucidating comment. While printed texts were more physically distanced from conceptually independent of equally newly constituted readers, they also contained a new authority, a new truth value, enhanced by the definitiveness of the technology« (Messick 1993: 127).

Mit diesem Widerspruch gegen die Tradition etabliert sich eine neue Sprecherposition und ein neues Publikum. Diese Position muss sich jetzt nicht mehr durch die spezifischen von den Ulema kontrollierten Ausbildungswege legitimieren und nicht in die Institutionen einfügen. Sie kann in der Argumentation freier und direkter verfahren und trotzdem einen Anspruch auf Authentizität bewahren. Kurzman stellt heraus, dass die meisten der selbst ernannten neuen Interpreten nicht die traditionelle Ausbildung genossen, um am islamischen Diskurs teilnehmen zu dürfen »many of them lacked the seminary credentials historically required of religious scholars« (Kurzman 2002: 11).²⁰⁴

Ein Effekt, dem sich die »islamische Welt« durch die Bewegung des Reformismus nicht entziehen kann, ist, dass die bis dahin geltende Praxis – der Bezug auf und die Reproduktion eines zentralen religiösen Wissens – gegenüber diesen Techniken nun zur Tradition wird. Während die Schriften Evidenz zu bezeugen scheinen, verliert die soziale Praxis ihre Selbstverständlichkeit. Dieser Prozess vollzieht sich unabhängig davon, wie man diese Tradition bewertet. Tradition

202 Dies ist die spezifisch islamische Form einer für den Bereich des Wissens auch in Europa zu beobachtenden Tendenz: »Der Prozeß der Wissensvermehrung und -Verbesserung macht sich unabhängig von der Anwesenheit von Personen am Ort des Erkenntnisgewinns und damit auch unabhängig vom Sozialprestige dieser Personen« (Luhmann 1998: 296).

203 »While printed texts were more physically distanced from and conceptually independent of equally newly constituted readers, they also contained a new authority, a new truth value, enhanced by the definitiveness of the technology« (Messick 1993: 127).

204 Auf diese Weise kam es zu einer interessanten Transformation der Techniken, mit denen islamisches Wissen generiert wurde. Viele der Reformer orientieren sich an westlichen Mustern, die sie an die Korananalyse herantrugen (vgl. Gökkir 2003).

wird zu einem »Gegenstand« über den gestritten und verhandelt wird. Religiöse Positionen werden dadurch begründungsbedürftig. Hierzu passt ein überlieferter Ausspruch der ersten Generation staatlicher Schullehrer in Oman bezogen auf die lokale Praxis des Islam: »People here do not know Islam; they pray and sacrifice, but they do not know why« (Eickelman & Piscatori 1996: 38). Hier wird die Unterscheidung zwischen einer Beobachtung 1. Ordnung und einer Beobachtung 2. Ordnung deutlich, welche das Autoritätsgefüge des Islam mit Instabilität und Kontingenz überzieht. Eickelman & Piscatori (1996) haben diesen Prozess als Objektivation beschrieben.²⁰⁵ Ein Merkmal dieser Objektivation ist ihr Doppelcharakter: Einerseits eine Demokratisierung und Öffnung des Textzugangs für ein breites Publikum, andererseits eine Tendenz zur Entdifferenzierung durch den »Skriptualismus«, eines direkten Bezuges auf religiöse Primärtexte. Ein Prozess, der mit Arkoun auch als »rationalisation« bezeichnet werden kann, nach Abaza folgt daraus:

»The fact that every Muslim can theoretically read and interpret the sacred text without the need to consult the clergy becomes their rationalization. Here, one is confronted with the problem of reading the Qur'an in a literal manner which dismisses the historical, symbolic, mythological, and mystical dimensions. For instance, some verses interpreted literally and taken out of context do incite killing and are used to justify violence« (Abaza 1991: 207).

Sobald gegenüber den traditionellen Autoritäten und den entsprechenden Organisationen Akteure auftauchen, die stark auf skriptualistische Argumente setzen und dies auch begründen können, verändert sich die Situation des Autoritätsgefüges innerhalb des Islam unweigerlich. Die angesprochene Vergleichsoperation bezieht sich dabei auf die Werte Immanenz und Transzendenz. Alles Handeln und Erleben kann nun durch den direkten Rückgriff auf die Schriften daraufhin überprüft werden, ob es im Einklang und im Sinne der Transzendenz ist. Dadurch, dass die wörtliche Bezugnahme auf den ersten Blick evident wirkt, werden nicht nur die traditionellen Autoritäten untergraben, sondern vor allem alle als organisationellen Entscheidungen kommunizierte Auslegungen erscheinen, wenn sie sich nicht direkt aus der Schrift ableiten lassen, als kontingent, also auch als anders möglich.

Religiöse Erneuerungsbewegungen hat es in der Geschichte des Islam immer wieder gegeben, aber erst durch diese »erste globale Bewegung« (Lapidus) des

205 Roy (2006: 38) fasst die Notwendigkeit zur Objektivierung im Zusammenhang der »Verwestlichung« des Islam: »Und die Notwendigkeit, überhaupt zu formulieren, was es bedeutet, ein Muslim zu sein, und objektiv zu definieren, was der Islam ist – kurz gesagt, den Islam zu ›objektivieren‹ – folgt logisch aus dem Umstand, dass die Religion durch Verwestlichung und Globalisierung ihre gesellschaftliche Autorität verloren hat.«

Islam in Kombination mit den stattfindenden Entwicklungen in seiner Umwelt, Ausdifferenzierung von Bildungssystemen, Verbesserungen in der Kommunikationstechnologie etc., wird der Islam global anschlussfähig. Überall auf der Welt und zunehmend in Echtzeit können nun Handlungen und Auslegungen direkt auf die Schriften bezogen und verglichen werden. Eine solche Einheitsbildung bringt dann die modernistische Position, dass die Quellen zwar göttlichen Ursprungs sind, aber von Menschen in den entscheidenden Punkten interpretiert werden dürfen, in große Schwierigkeiten. Ein solcher Modernismus befindet sich immer in der Gefahr, als Relativismus und ein »anything goes« beobachtet zu werden, der dem Vergleich mit den Primärquellen nicht standhält und dessen Möglichkeiten, durch Organisation »Fügsamkeit« herzustellen, sehr begrenzt sind.

Anhand dieser Tatsachen lässt sich die These des spezifischen Konfliktpotenziales des Islams vervollständigen. Mit den »Fiktionen der Evidenz« (Krämer) ist dem Islam die Möglichkeit einer vormodernen Pluralität der Rechtsmeinungen genommen, jedoch die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen »nationaler Orthopraxie« und auf transnationale, globale Einheit zielende Orthopraxie eröffnet. Weder Organisationsentscheidungen noch wörtliche Auslegungen können sich selbst relativieren, wie es noch die vormodernen Exegesen der Rechtsgelehrten konnten. Erst eine sich auf den neuen »truth value« der Schrift beziehende Konzeption von Islam ist potenziell eine überregionale und vor allem transnational und universalistisch gültige Programmierung des religiösen Codes. Sie kann geografisch extensiv sein, die Grenzen ihres Einflusses lassen sich dann nur noch an den internen Grenzen des Funktionssystems bestimmen.

Dieser Vergleich wird zudem vor einem globalen Publikum kommuniziert, welches sich selbst, durch den Zugriff auf die Schriften, zunehmend eine Meinung bilden kann und damit eine weitere Grenze für jeden Einfluss bildet. Dies liegt nicht nur daran, dass sich der Zugang zu den Schriften verändert, sondern auch daran, dass sich die Umwelt des Systems Islam verändert. Im Zuge der zunehmenden Ausdifferenzierung von Funktionssystemen etabliert sich ein mehr oder weniger unabhängiges Bildungssystem. So werden in immer breiteren Schichten die Voraussetzungen geschaffen, um am religiösen Diskurs teilzunehmen. Es entsteht ein Publikum, welches sich seine religiöse Autoritäten aussuchen kann.

Gegen die These von einer Dominanz des Islamismus bei der Reproduktion des Islam lässt sich allerdings einwenden, dass die neue Situation ursprünglich präziser als Pluralität auf der Ebene der Sozialdifferenzierung zu beschreiben ist, die jedoch gerade wegen dieser Pluralität immer weiter in den Skriptualismus führen kann.

Einerseits haben sich im Islam die Autoritäten der islamischen Interpretation differenziert, andererseits kann sich in diesem Prozess der Zugriff auf die religiösen Rechtstexte entdifferenzieren. Paradoxe Weise ist es gerade die »Demokratisierung« der islamischen Deutungshoheit, welche eine »Skriptualisierung« des Islam befördert, weil es nun nur noch die direkte Textbasis der religiösen Primärtexte ist, welche eine Einheit des Islam und eine »wahre« Auslegung zu legitimieren scheinen. Ein Verhältnis, welches sich selbst perpetuiert und das im Weiteren, als der Mittelpunkt einer Konfliktdynamik beschrieben werden kann. Eine auf der wörtlichen Exegese der religiösen Primärquellen basierende Lesart führt wiederum dazu, dass die Frage der religiösen Autorität virulent bleibt und eine Konsensbasis eben nicht gesichert ist, denn es besteht eine »Fiktion der Evidenz« (Krämer) der eigenen Meinung über das vermeintlich Evidente.

3 Logik kollektiver Widerspruchskommunikation

Bis jetzt wurde primär gesellschaftstheoretisch und religionssoziologisch argumentiert. Nur im Abschnitt »System/Umwelt und Kommunikation« wurde bereits ein auf Kommunikationen beruhender Konfliktbegriff kurz skizziert. Der Ausgangspunkt dieser Definition ist die Kommunikation von Widersprüchen. Das prägnante Zitat wurde dabei schon angeführt:

»Von Konflikten wollen wir immer dann sprechen, wenn einer Kommunikation widersprochen wird. Man könnte auch formulieren: wenn ein Widerspruch kommuniziert wird« (Luhmann 1984: 530).

Mit Bezug auf die Etablierung gesellschaftlicher Konflikte erscheint es deshalb sinnvoll, nochmals an die Unterscheidung gesellschaftstheoretischer und konflikttheoretischer Argumente zu erinnern und die Verbindung zwischen den Argumentationssträngen herzustellen. Die Grundlage der weiteren Argumentation ist dann nicht mehr das Gesellschaftssystem, sondern die Eigendynamik von Konfliktsystemen. »Bedeutende« gesellschaftliche Konflikte können sich durch die kollektive Artikulation von Widersprüchen durch soziale Bewegungen entfalten. Diese sozialen Bewegungen sind konstitutiv auf die Überschreitung von Systemgrenzen angewiesen, können aber auch eine Rolle bei der Reproduktion eines gesellschaftlichen Teilsystems spielen. Im Islam finden sich besonders günstige Bedingungen zur Bildung solcher sozialen Bewegungen.

3.1 Gesellschaftlicher Konflikt und Kommunikation

Die kommunikative Fassung des Konfliktbegriffes stellt eine Erweiterung und eine Beschränkung des herkömmlichen Verständnisses von Konflikten dar. Die Beschränkungen wurden schon angeführt, Konflikt lässt sich nicht ohne Weiteres auf strukturelle Gegensätze zurückführen. Dies heißt dann auch:

»Weder die bloße Existenz von Standes- oder Klassenunterschieden noch die funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems sind als solche schon Konflikte, aber sie können als konfliktträchtige Lagen beschrieben werden, und es interessiert dann, unter welchen zusätzlichen Bedingungen sie zum Ausbruch von Konflikten führen« (Luhmann 1975b: 19).

Dieser Hinweis soll hier aufgenommen werden. So lässt sich umformulieren, dass auch die Diffusion und Globalisierung eines neuen Primates gesellschaftlicher Differenzierung »als solches« noch keinen Konflikt darstellt.

Eine Erweiterung stellt der kommunikative Konfliktbegriff dar, weil in einer solchen kommunikativen Fassung Konflikt schon einsetzen kann, wenn an eine Kommunikation mit einer weiteren Kommunikation angeschlossen wird.²⁰⁶ Konflikt in diesem Sinne bedeutet nur, dass eine Sinnzumutung mitgeteilt wird, dass diese verstanden wird, und dass in einer Anschlusskommunikation eine weitere Sinnzumutung die erste Sinnzumutung negiert.²⁰⁷

Mit dieser einfachsten auf den basalen Akt der Kommunikation bezogenen Fassung des Konfliktbegriffes lässt sich zunächst eine unendliche Zahl von Konflikten auf der Ebene der Interaktion erfassen, diese tauchen im täglichen Miteinander auf, verschwinden dann aber wieder, mehr oder weniger folgenlos. Im Gegensatz zu anderen Konflikttheorien stellt in dieser Fassung schon ein kommunikatives Bagatelereignis einen Konflikt in einem soziologischen Sinne dar. Auf basaler Ebene beruht ein Konflikt schlicht auf einer Möglichkeit der Weiterführung der Kommunikation unter Benutzung des »Neins«. Damit ist der Konflikt durch einen kommunikativen Akt definiert und nicht durch den Abbruch von Kommunikation oder das Fehlen von Kommunikation. Konflikt ist demnach jederzeit möglich, weil die Sprache selbst über einen ja/ nein Code verfügt, denn, »die Sprache strukturiert den Kommunikationsprozeß und stellt für jede Kommunikation die Möglichkeit der Negation bereit« (Nollmann 1997: 98).²⁰⁸

206 »Begrift man Kommunikation als Synthese dreier Selektionen, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen, so ist die Kommunikation realisiert, wenn und soweit das Verstehen zustande kommt. Alles weitere geschieht ›außerhalb‹ der Einheit einer elementaren Kommunikation und setzt sie voraus. Das gilt besonders für eine vierte Art von Selektion: für die Annahme bzw. Ablehnung der mitgeteilten Sinnreduktion« (Luhmann 1984: 203).

207 Zum systemtheoretischen Kommunikationsbegriff Luhmann (1984: 203).

Wie gelangt man von einer solchen soziologischen Definition von Alltagskonflikten zu größeren Konfliktformationen, wenn der direkte Bezug auf strukturelle Gegensätze ausgeschlossen wird? Hier tut sich eine Ambivalenz des Konfliktbegriffes auf. Die basale Konflikttheorie kann einerseits mit der Unterscheidung der Ebenen der sozialen Systembildung konfrontiert werden, die auch schon durch die gesellschaftstheoretischen Überlegungen leitete, andererseits mit der Logik eigener (Konflikt-) Systembildung und damit den internen Mechanismen der Eskalation und Deeskalation. Nur letzteres ist ein genuin konflikttheoretisches Argument, welches schon vor gut 100 Jahren durch Simmels Ausführungen zum »Streit« vorbereitet wurde. Konflikte werden dann nicht auf Phänomene außerhalb des Konfliktes zurückgeführt, sondern kommen als eigenständige soziale Phänomene zur Geltung.

Zunächst aber zur Unterscheidung unterschiedlicher Systemebenen. Gerade weil Konflikt in der systemtheoretischen Fassung ein kommunikatives »Bagatelereignis« ist, ist es notwendig, zwischen verschiedenen Ebenen der sozialen Systembildung zu unterscheiden. Analog zu den unter 3.2 vorgestellten Ebenen der Sozialorganisation kann unterschieden werden zwischen interaktionellen Konflikten und Konflikten in Organisationen, die jeweils unter anderen Bedingungen stehen. Konflikte in der Interaktion beschränken sich auf den Kontext, der bei der Interaktion Anwesenden und sind auch meist zu Ende, wenn die Interaktion beendet wird. Sie haben nicht die Tendenz sich auszuweiten und immer größere Kreise zu ziehen. Konflikte in Organisationen oder zwischen Organisationen sind ebenso beschränkt und beziehen sich meist auf spezifische Mitgliedschaftsrollen und Interessengegensätze. Organisationen haben zudem spezielle Möglichkeiten mit Konflikten umzugehen, diese etwa durch Entscheidungen zu beenden.

Ein Kriterium für einen gesellschaftlichen Konflikt wäre dagegen, dass bei einem solchen Konflikt potenziell alle an Gesellschaft teilhabenden Konfliktbeteiligte sein können, ein großer Unterschied zu den Konflikten auf den anderen Ebenen der Systembildung. Geht man von einem solchen Konfliktbegriff aus, ist jedoch die Frage nach gesellschaftlichen Konflikten – im Gegensatz zu interaktionellen und organisatorischen – problematisch und nicht so ohne Weiteres zu beantworten. Luhmann scheint die Ansiedlung von Konflikten auf der Gesell-

208 Die Frage, die sich an diese extreme Erweiterung des Konfliktbegriffes stellt und die uns noch beschäftigen wird, ist, wie Konflikte sich verstetigen, also über eine einfache Widerspruchskommunikation hinaus Relevanz bekommen können. Die These der Systemtheorie ist, dass Konflikte zur Systembildung neigen, also nach ihrem »take-off« selbstreproduktiv weiterlaufen sich verselbstständigen und ausbreiten. Diese These muss aber ergänzt werden durch den Tatbestand, dass viele konfliktträchtige Lagen und gesellschaftliche Probleme zunächst nicht in der Form eines Konfliktes erscheinen.

schaftsebene auch vermeiden zu wollen, indem er von »bedeutsamen Konflikten« ausgeht, welche den anscheinend unbedeutenden entgegengesetzt sind. Zunächst ist es aber so, dass auch bedeutsame (gesellschaftliche) Konflikte auf den anderen Ebenen der Sozialorganisation realisiert werden müssen. Dabei sei an die »Verschachtelungsverhältnisse« und die nicht exklusive Ordnung der Ebenen der Sozialorganisation erinnert. Auch im Hinblick auf Konflikte ist nicht von einem sich gegenseitig ausschließenden System/Umwelt-Verhältnis der Systemebenen auszugehen. Auch in einer Interaktion könnte also ein »bedeutender« Konflikt verhandelt werden, oder, um es anders auszudrücken, jeder »bedeutende« Konflikt muss auch in vermeintlich unbedeutenden Situationen seine Anschlussfähigkeit beweisen. In der Einleitung hatte ich schon das traurige Beispiel eines Konfliktes auf einem Spielplatz in Dresden erwähnt. Der Konflikt wurde in der Semantik eines bedeutsamen Konfliktes geführt und führte nur deshalb zu einem internationalen Echo.

Wie kommt es zu Konflikten, die ein solches Potenzial der Verschränkung der Ebenen haben? Ein Weg zur Definition von gesellschaftlichen Konflikten verläuft über den Bezug zu gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Gesellschaftlich wären Konflikte dann, wenn sie an Semantiken der Beobachtung solcher Transformationsprozesse anschließen. Gesellschaftliche Konflikte können sich in ihren Ausgangsbedingungen auf die Beobachtung von gesellschaftlichen Strukturen und Strukturveränderungen beziehen.²⁰⁹ Ein Beispiel für eine solche weitgreifende gesellschaftliche Konfliktsemantik, ist die Unterscheidung von Kapital und Arbeit. Konflikte haben dann eine indikative Funktion für Veränderungen der Sozialstruktur. Luhmann spricht in Bezug auf Kapital/Arbeit – einer »Vorgängersemantik« der Entgegensetzung von Islam/Westen – von »einer relativen historischen Übereinstimmung von Idee und Realität«.²¹⁰ Aus dieser historischen Übereinstimmung heraus begründet er ihren Erfolg als Konfliktsemantik, die allerdings weit über die historische Übereinstimmung hinausging. Dies führt zu einem weiteren Punkt.

209 Für die Etablierung und Karriere einer Konfliktsemantik ist ein Prozess der Akteursbildung und der kommunikativen Eskalation des Konfliktes notwendig. Auf diese Notwendigkeit sei hier zunächst nur verwiesen, es wird ihr noch eigenständiges Kapitel gewidmet. Soziale Bewegungen können diese Beobachtung, die entsprechende Formulierung eines Widerspruches und die Akteursbildung übernehmen. Soziale Bewegungen bieten die Möglichkeit ein von einer breiten Masse erlebtes Problem konflikthaft zu formulieren und damit gesellschaftlich eine große Anschlussfähigkeit zu erreichen.

210 »Immerhin: der unbestreitbare Erfolg verdankt sich einer Konjunktur, einer relativen historischen Übereinstimmung von Idee und Realität. Aber die Konjunktur ist vergangen, und selbst Marxisten leben heute fast nur noch von der Unzufriedenheit mit ihrer eigenen Theorie« (Luhmann 1986a: 64).

Im ersten auf die Ebenen der Sozialorganisation bezogenen Argument wird ein gesellschaftlicher Konflikt durch seine Größe (potenzielle Teilnehmer) definiert, im zweiten wird diese Größe durch seinen gesellschaftlichen Bezugspunkt erklärt (Transformation auf der Ebene der Gesellschaft). Folgt man der Argumentation von (Messmer 2003a: 80), findet sich in Definitionsversuchen dieser Art ein Übergewicht gesellschaftstheoretischer Argumentationen, welche dem Potenzial des systemtheoretischen Konfliktbegriffes nicht gerecht werden. Der Weg, die »strukturelle Selektion bedeutsamer Konflikte« über die Ebenenunterscheidung und den Anschluss an gesellschaftliche Problemlagen zu definieren, zeigt ein Übergewicht bei der gesellschaftstheoretischen Analyse an. Die Ambivalenz des Konfliktbegriffes wird auch in den Arbeiten Luhmanns durch ein solches Übergewicht aufgelöst und demzufolge nicht nutzbar gemacht.

»Stabile Konfliktsysteme werden in der Systemtheorie Luhmanns nicht gemäß den Bedingungen einer autopoietischen Konfliktreproduktion, sondern primär nach ihrer gesellschaftsstrukturellen Bedeutung gewürdigt. Die systemtheoretische Analyse der Selbstreferenz (bzw. die Frage nach der Emergenz) sozialer Konflikte wird durch die gesellschaftstheoretische Analyse ihrer Fremdreferenz (bzw. durch die Frage ihrer Konditionierung) ersetzt« (Messmer 2003b: 342).

Um das Potenzial einer systemtheoretischen Erklärung deutlicher zu machen, muss auf eine Eigenart des kommunikativ gebauten Konfliktbegriffes verwiesen werden: Er bildet die Grundlage für Systembildungen. Solche Systembildungen sind es nämlich, die Konfliktsemantiken wie Kapital/Arbeit oder Islam/Westen weit über den Punkt ihrer »relativen historischen Übereinstimmung von Idee und Realität« hinaustreiben.

Systemtheoretische Konfliktanalyse heißt hier, dass das System des Konfliktes selbst mit seiner Eigendynamik im Mittelpunkt der Analyse steht, während gesellschaftstheoretische Analysen den Bereich umfassen, der nicht im Konflikt selbst liegt, sondern sich auf dessen semantische und sozialstrukturelle Umwelt bezieht. Die gesellschaftstheoretische und die konflikttheoretische Perspektive lassen sich zusammenbringen. Die oben entwickelten gesellschaftstheoretischen Ausgangsüberlegungen beschreiben dann aber nur Voraussetzungen, dass ein entsprechend konstruierter Konflikt eskalieren kann. Zwischen den beiden Polen Konfliktodynamik und Konfliktressourcen muss ein Verhältnis gefunden werden, welches eine sinnvolle Relation systemtheoretischer und gesellschaftstheoreti-

scher Argumente zulässt.²¹¹ Hierzu muss zunächst geklärt werden, was es mit einer Systembildung von Konflikten auf sich hat.

3.2 Konfliktsysteme

Auch wenn die Rede von der Existenz sozialer Systeme oftmals einen ontologischen Beigeschmack hat, sollte nicht vergessen werden, dass es sich bei sozialen Systemen um ereignisbasierte temporal äußerst instabile Strukturen handelt, welche aus den Verknüpfungen einzelner Kommunikationen bestehen.²¹² Bei autopoietischen Systemen handelt es sich um einen rastlosen »Dauerzerfall« (Luhmann 1997a: 84). Systeme »hangeln« sich von einem selbst konstituierten Ereignis zum nächsten. Jedes Element eines Systems beruht auf einem vorangegangenen, es schafft und begrenzt dabei die Möglichkeiten für weitere Anschlussereignisse.²¹³ Bei der Beschreibung eines Konfliktsystems geht es deshalb nicht primär um Bestand, sondern vor allem um Anschlussfähigkeit und Reproduktion.

Wird die einfache oben schon angeführte Definition beibehalten, ist es schwierig, Bagatelereignisse, Proteste und Konfliktsysteme zu unterscheiden. Die Lösung dieses Problems liegt zunächst in einer Präzisierung des systemtheoretischen Konfliktbegriffes. Von verschiedener Seite wurde vorgeschlagen, Konflikt nicht nur durch einen einfachen Widerspruch, sondern durch einen Widerspruchswiderspruch zu definieren (Schneider 1994). Die von Luhmann gewählte Formulierung ist in dieser Hinsicht zunächst unklar. Luhmann selbst liefert aber

211 Messmer (2003a) verlegt sich in seinem Argument ganz auf eine Theorie systemtheoretischer Konfliktausdifferenzierung, welche aber nur schwerlich für gesellschaftliche Großkonflikte nutzbar ist. Messmer sieht soziale Konflikte in einem hohen Maße interaktionsbezogen und nicht in einem Zusammenspiel unterschiedlicher Systemebenen.

212 In seiner Abkehr von einer struktur-funktionalistischen Sichtweise, die primär von Parsons inspiriert wurde, hatte Luhmann soziale Strukturen von ihrer festen systemerhaltenden Position gelöst und stattdessen einen Begriff der sozialen Struktur gefunden, welcher äußerst flexibel und veränderungssensibel ausgefallen ist.

213 »Das Problem der Systembildung liegt in der Anschlußfähigkeit, in der rekursiven Wiederverwendbarkeit von Ereignissen. Operationen (bewußte Wahrnehmungen ebenso wie Kommunikationen) sind nur Ereignisse. Sie sind weder bestandsfähig, noch kann man sie ändern. Sie entstehen und verschwinden im selben Augenblick und nehmen sich nur so viel Zeit, wie nötig ist, um die Funktion eines nicht weiter auflösbaren Elements zu erfüllen. Nur auf der Ebene elementarer Ereignisse hat das Kunstsystem Realität. Es beruht, kann man auch sagen, auf dem Dauerzerfall seiner Elemente, auf der Vergänglichkeit seiner Kommunikationen, auf einer Art alles durchdringender Entropie, gegen die dann das, was Bestand gewinnt, organisiert sein muß. Begriffe wie Anschlußfähigkeit oder rekursive Wiederverwendbarkeit bezeichnen diesen Vorgang, sie erklären ihn natürlich noch nicht. Sie verdeutlichen nur, daß Stabilität eines Systems, das seine Basis in zeitpunktgebundenen Ereignissen hat, nur dynamische Stabilität sein kann, das heißt: auf einem ständigen Auswechseln seines Bestandes beruhen muß« (Luhmann 1997a: 84).

eine Ergänzung seines zunächst zweistelligen Konfliktbegriffes, welche auf die Möglichkeit der Ausweitung eines Konfliktes verweist. Soll sich ein Konflikt entwickeln, muss auf ein Nein mit einem Gegennein geantwortet werden.²¹⁴ Durch eine sequenzielle Aufschlüsselung ergibt sich dann nach einem ersten Widerspruch eine ganze Bandbreite von Möglichkeiten. Eine Sinnzumutung wird formuliert, daraufhin wird ein Widerspruch geäußert, an dritter Zugposition ergibt sich die Möglichkeit, diesem Widerspruch stattzugeben, ihn zu ignorieren oder ihn durch Bestätigung oder Verstärkung der anfangs geäußerten Sinnzumutung in ein Konfliktsystem zu transformieren (Messmer).

Ein »großer« gesellschaftlicher Konflikt muss demnach in der Lage sein, immer neue Elemente in der Form von Widersprüchen oder Ablehnungsereignissen »herzustellen«, diese als Teil des einen Konfliktes zu markieren und mit den vorangegangenen Elementen in Beziehung setzen. Es geht um Anschlussfähigkeit und die Fragerichtung der Systemtheorie ist, wie diese Anschlussfähigkeit möglich ist, wenn sie nicht auf feststehende Akteure und Gründe rückbezogen werden kann.

Der »Kampf der Kulturen« scheint ein auf allen Ebenen der Sozialdifferenzierung anschlussfähiger Konflikt zu sein. Deutet man diesen Konflikt als ein Konfliktsystem, ist er vor allem ein Netzwerk von Konfliktereignissen, welches immer neue Konfliktereignisse hervorbringt, die zum selben Konflikt gehören. Diese Konfliktereignisse können höchst unterschiedlich ausfallen, dies geht wie anfangs schon erwähnt von lokalen Konflikten um einen Moscheebau bis zum internationalen Terrorismus oder dem marodierenden Bandenwesen in einem »failed state« wie Somalia. All dies scheint in der Perspektive eines »Kampf der Kulturen« wechselseitig anschlussfähig und im Kern aufeinander bezogen.

Wie kann bei einem solchen disparaten und übergreifenden Geschehen noch von Struktur geredet werden, ohne auf die in der Selbstbeschreibung des Konfliktes auftauchenden Identitäten wie »Islam« oder »Westen« als Anker der Argumentation zurückzugreifen?

Mit der folgenden Antwort auf diese Frage soll zunächst auf einer sozialtheoretischen Ebene die Unterscheidung zwischen systemtheoretischer und gesellschaftstheoretischer Konflikterklärung illustriert werden. Die systemtheoretische Erklärung bezieht sich zunächst auf interaktionsbezogene Analysen einzelner Schritte eines Konfliktes. Ein entscheidender Punkt bei der Konfliktsystem-

214 »Zur Störung der Kommunikation wachsen sich solche Bagatellvorfälle aus, wenn auf ein Nein mit einem Gegennein geantwortet wird; denn das bringt die Versuchung mit sich, beim Nein zu bleiben und das Nein auf beiden Seiten durch weitere Kommunikation zu verstärken. In einem solchen Falle wollen wir von Konflikt sprechen« Luhmann (1995: 566). Den Hinweis auf diese Textstelle verdanke ich Tobias Kohl.

These ist, dass Ursachen, Anlässe und Ereignisse – also gesellschaftstheoretische Erklärungen – relativ beliebig werden, wenn sich erst einmal eine Situation negativer doppelter Kontingenz etabliert hat.

Luhmanns Begriff der sozialen Struktur beruht auf Erwartungen und Erwartungserwartungen. Bei der von Luhmann als soziale Grundsituation vorgestellten doppelten Kontingenz handelt es sich um die Konstruktion einer sozialen »tabula rasa«, bei der zunächst keine Erwartungsstrukturen bestehen. Eine relativ beliebige »erste Handlung« löst diese Situation auf und führt dazu, dass Alter und Ego Erwartungen an die Situation stellen und diese damit definieren. Erwartungen entstehen gerade durch diese »ereignisbedingte Einschränkung des Möglichkeitsspielraums« (Luhmann), plötzlich ist nicht mehr alles möglich, sondern es wird etwas Bestimmtes erwartet.²¹⁵

Erwartungen bilden zwar die Struktur eines sozialen Systems, diese Struktur lässt aber nicht auf eine Statik des Sozialen schließen. Das soziale Geschehen ist geprägt von einer Dualität zwischen Ereignissen und Strukturen. Strukturen können mit jedem Ereignis enttäuscht werden.²¹⁶ Im Lichte dieser Differenz ist auch der Konfliktbegriff zu verstehen. Wenn die Annahme des Sinnangebotes erwartet wurde, kann die Negation eines Sinnangebotes auch als eine Erwartungsenttäuschung gefasst werden. Konfliktsysteme sind in diesem Sinne immer parasitär, weil sie auf die Erwartungsbildungen anderer sozialer Systeme angewiesen sind, deren Sinnangebote sie dann negieren können. Konflikte und Widersprüche sind nicht ohne die entsprechenden schon vorhandenen Sinnangebote, an die sie dann »andocken« können, denkbar.²¹⁷

Das Elementarereignis des Konfliktes, das kommunikative »Nein«, versetzt das System zunächst von einem Zustand relativer Erwartungssicherheit in einen Zustand erhöhter Ungewissheit. Es ist nicht mehr klar, wie es weitergehen soll, bildlich gesprochen hängt das System für einen Moment in der Luft. Die Situation doppelter Kontingenz scheint wiederhergestellt, weil die Erwartungen zunächst aufgehoben sind und keine Seite weiß, wie es weitergehen soll. In den meisten Fällen ist nach einer solchen kommunikativen »Entgleisung« ein Normalbetrieb der Kommunikation möglich. Nicht jeder Konflikt eskaliert.

215 So verweist Nollmann (1997: 85) auf die nur als theoretisch zu begreifende Figur einer »ersten Handlung«: »Schon die erste Handlung in einem System verweist auf Strukturbildung [...]«

216 Es ist dann eine andere Frage, ob diese Strukturen dann »enttäuschungsresistent« weiterexistieren, oder ob sie sich lernend den Ereignissen anzupassen versuchen.

217 Der ganze erste Teil dieser Arbeit hat sich darum bemüht, die Bedingungen der Entstehung einer entsprechenden Konstellation nach zu zeichnen, in deren »Schatten« sich der jetzt zu beschreibende Konflikt einnistet.

Der systemtheoretische Konfliktbegriff zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er auch diese minimalen Konflikte umfasst. Hier muss natürlich wieder an die Differenz der Ebenen der Sozialorganisation gedacht werden, denn aus einer soziologischen Perspektive minimal bleibt ein Konflikt nur, wenn er sich ausschließlich auf die Ebene der Interaktion bezieht.

Luhmann geht von einem Kippmechanismus aus, bei dem die Normalerwartung von der Annahme von Sinnerwartungen auf deren Ablehnung umschwenkt.²¹⁸ Alter und Ego stehen sich in einer Situation gegenüber, bei der gegenseitig erwartet wird, dass die jeweiligen Sinnofferten abgelehnt werden. Ego und Alter erwarten gegenseitig, dass der andere die eigene Kommunikation ablehnen wird und orientiert sein eigenes Verhalten daran. Ein Konfliktsystem definiert sich durch eine solche Struktur, die gekennzeichnet ist durch eine Negativversion doppelter Kontingenz.

»Kommen solche Negativunterstellungen wechselseitigen Erwartens erst einmal zum Tragen, so kehrt sich auch die Struktur der Normalkommunikation in ihr Gegenteil um: Alter unterstellt, dass Ego seine Sinnofferten ablehnen wird, und ferner, dass Ego von ihm dasselbe erwartet« (Messmer 2003b: 340).

Wie bei der einfachen doppelten Kontingenz handelt es sich zunächst um eine hochgradig unbestimmte Situation. Das Einzige was klar zu sein scheint ist, dass Alter die von Ego gemachte Sinnofferte ablehnen wird. Auch hier ist die Struktur über die Erwartung definiert, nicht über ein Ereignis.

Der Konflikt wird so zu einem eigenständigen sozialen System, weil anhand seiner Struktur immer neue Ereignisse wahrscheinlich werden, welche wiederum die Struktur, also die Erwartungen, zu bestätigen scheinen. Ego wird jede Handlung, welche an Alter beobachtet wird, daraufhin überprüfen, ob in ihr eine Negation der eigenen Sinnerwartung zu finden ist und im Zweifelsfall wird eine solche dann auch gefunden. »Der bloße Verdacht reicht hier bereits aus [...]« (Messmer 2003a: 75), weil an diesem Verdacht das eigene Handeln orientiert wird, welches wiederum von Alter unter den Gesichtspunkten des Verdachteten beobachtet wird.

Die Frage, nach den bedeutenden gesellschaftlichen Konflikten kann vor diesem Hintergrund umformuliert werden: Wie kommt es zur Etablierung einer Konflikterwartung auf der Ebene der Gesellschaft?

218 Hintergrund dieses Gedankens ist, dass die Gesellschaft im hohen Maße dadurch bestimmt ist, dass wir die Sinnerwartungen des Gegenüber in den meisten Fällen akzeptieren, oder dass die Ablehnungsereignisse relativ schnell wieder »versinken«. Wo dies nicht der Fall ist, helfen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien wie Geld, Wahrheit oder Liebe die Annahmewahrscheinlichkeit zu erhöhen.

Luhmann war zunächst davon ausgegangen, dass Konflikte vor allem gewagt und vertieft werden, wenn sich dafür gesellschaftliche Unterstützung mobilisieren lässt, wenn also schon mit einer sozialen Anschlussfähigkeit des Konfliktes zu rechnen ist.

»Wenn in interaktionellen Konflikten (die wohlgemerkt immer auch gesellschaftliche Konflikte sind) Anzeichen einer die Interaktion überschreitenden gesellschaftlichen Relevanz auftauchen, ist die Wahrscheinlichkeit höher, daß der Konflikt verbreitet vertieft, perpetuiert wird« (Luhmann 1984: 535).

Für eine solche Extensivierung durch gesellschaftliche Anschlussfähigkeit muss eigentlich schon ein großer Konflikt vorliegen, d.h. die Erwartung, dass anhand bestimmter Konfliktlinien gegenseitige Ablehnung zu erwarten ist, muss in einem hohen Maße (welt-) gesellschaftlich etabliert sein. Das Argument taugt deshalb zunächst nicht, um zu erklären, wie es zu einer solchen Extensivierung von Konflikterwartungen mit der entsprechenden Einbindung von vielen räumlich weit getrennten Ereignissen und Individuen kommt. Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer Theorie sozialer Bewegungen, die relevante Themen und Semantiken aussortieren und auf ihre Konfliktfähigkeit überprüfen und einer Eskalationstheorie, die besser erklären kann, wie sich Konflikte ausweiten. Zunächst soll das Ersthier in Angriff genommen werden.

3.3 Protestbewegungen und »globale Orthodoxie« des Islam

Die Überlegungen zum Konfliktbegriff haben gezeigt, dass die Formulierung eines einzelnen Widerspruches noch kein Konfliktsystem und genau genommen noch nicht einmal einen Konflikt darstellt. Konflikt besteht, wie ausgeführt, aus einer dreistelligen Abfolge von Kommunikationen. Wenn nun der besonderen Affinität zwischen einer »globalen Orthodoxie« des Islam und der Kommunikation von Widersprüchen nachgegangen wird, betrifft dies demnach nur den ersten für einen Konflikt und ein Konfliktsystem konstitutiven Schritt. Die Frage dieses Abschnittes ist insofern begrenzt: Wie vollzieht sich der Übergang von einer auf Fundamentalismus oder »Skriptualismus« beruhenden potentiell »globalen Orthodoxie« des Islam zur Formulierung eines kollektiven »Nein« in Form einer islamistischen Widerspruchskommunikation? Oder anders ausgedrückt, welche Schritte sind notwendig, um von einem religiösen Fundamentalismus zur Kommunikation eines aktivistischen Islamismus zu kommen?

Als Grundlage der Überlegungen kann eine Unterscheidung zwischen »Skriptualismus« (Fundamentalismus) und Widerspruchskommunikationen des politi-

schen Islam (Islamismus) betrachtet werden. Der Schritt von Fundamentalismus zum politischen Islam ist kein rein inhaltlich bestimmbarer, sondern auch ein sozialer Prozess. Fundamentalismus und Skriptualismus sind zunächst eine religionsinterne Möglichkeit der Herstellung von Orthodoxie und noch kein Konfliktakteur. Eine fundamentalistische Orthodoxie wird erst dann als Widerspruch gesellschaftlich relevant, wenn sich eine »Akteursfiktion« formiert, die diese Semantik für sich in Dienst nimmt. Japp (2003) hat in diesem Sinne herausgestellt, dass Konflikt immer nur *eine* Option einer fundamentalistischen Programmatik ist. Eventuelle Probleme und Inkompatibilitäten der Gesellschaft mit dieser Orthodoxie können auch einen Rückzug der Anhänger dieser Orthodoxie aus der Gesellschaft bewirken und damit nicht in einem offenen Konflikt münden. Ein offener islamistischer Widerspruch wird allerdings weder durch »den Islam« kommuniziert, noch durch einzelne – möglicherweise vom rechten Weg abgekommene Individuen. Soziologisch betrachtet sind hierfür immer spezifische, mit Kommunikationsfähigkeit ausgestattete soziale Systeme notwendig. Deshalb sollte bei der Analyse des Islamismus nicht bei der semantischen Analyse von Fundamentalismus stehen geblieben werden, sondern diese muss mit einer Analyse sozialer Systeme kombiniert werden. Nur so lässt sich der Schritt von einem Skriptualismus oder Fundamentalismus zu einem mit politisch-rechtlichen Ansprüchen auftretenden Islamismus nachvollziehen. Erst im dreifachen Zusammenspiel zwischen Semantik, Akteurskonstitution und Konflikt wird die Dynamik von Islamismus und Konfliktsystemen sichtbar.

Die oben formulierte Beziehung kann zunächst recht einfach reformuliert werden, indem soziale Bewegungen in die Analyse eingeführt werden. Anders formuliert ließe sich auch sagen, kollektiver Widerspruch lässt sich als soziale Bewegung beschreiben. Die Transformation einer primär religiösen Strukturbildung, wie sie mit der potentiell »globalen Orthodoxie« vorliegt, zur kollektiven Kommunikation eines »Nein« kann nur durch soziale Bewegungen geleistet werden. Dem soll hier nachgegangen werden, indem eine Theorie der Leistungsfähigkeit sozialer Bewegungen auf die soziale Bewegung des Islamismus bezogen wird.

Soziale Bewegungen im Sinne von Protestbewegungen bieten die Möglichkeit der Kommunikation eines Widerspruches und der Aktualisierung und Reproduktion dieses Widerspruches. Protestbewegungen sprechen nie nur für sich selbst, sondern immer auch für andere, die sie als Betroffene adressieren (Luhmann 2000a: 183). Soziale Bewegungen sind eine Möglichkeit, um für eine kollektive Artikulation von Widerspruch die entsprechende Einbindung von Individuen zu leisten, indem sie eine kollektive Widerspruchs- oder Schädigungser-

wartung etablieren. Dieser Schädigungserwartung wird mit einer entsprechenden Gegenmobilisierung der Anhänger begegnet. Dadurch entsteht die Grundlage für eine kollektive Konfliktfähigkeit, die im wie auch immer gelagerten »Ernstfall« zum Einsatz gebracht werden kann.²¹⁹ Protestbewegungen als kollektive Akteure können damit zu einer Akteursadresse in einem Konfliktsystem werden.

Soziale Bewegungen reproduzieren sich durch die Verkettung von Protestereignissen. Protestereignisse sind im Sinne der obigen Definition als Widersprüche zu verstehen. Protestbewegungen kommunizieren ein kollektives »Nein!« gegenüber einem Sinnangebot. Die Verkettung von Protestereignissen und damit die Systembildung gelingt nur, wenn zwischen den jeweiligen Ereignissen Protestbereitschaft aufgebaut wird und entsprechend latent gehalten wird. Hierfür müssen soziale Bewegungen die entsprechende Protestbereitschaft mit den dazugehörigen Schädigungserwartungen reproduzieren, um dann entsprechend mobilisieren zu können. Durch soziale Bewegungen werden also keine Entscheidungen prozessiert, »sondern Motive, commitments, Bindungen« (Luhmann 1998: 850), die dann erst zu einer Passung zwischen individuellen Erwartungsenttäuschungen und kollektiver Widerspruchskommunikation führen. Die sozialen Bewegungen ermöglichen es, einem Widerspruch gesellschaftliche Relevanz zu geben, die über den konkreten Anlass hinausweist. Sie dienen der Konflikterweiterung durch kommunikative Vernetzung. Zu diesem Zwecke müssen sie »sich als Einrichtung für die semantische Generalisierung von unterschiedlichsten Alltagsproblemen und Konfliktlagen bewähren, indem sie diese auf einen einheitlichen Grundkonflikt zurückführt« (Schneider 2007: 143). Gelingt es nicht, eine generalisierte Semantik zu aktivieren, bleiben nur »unzusammenhängende Erwartungsenttäuschungen, persönliche Konflikte und private Feindschaften« (Schneider 2007: 143), aus denen kein großer gesellschaftlicher Konflikt mit den entsprechenden Akteuren ausdifferenzieren kann.

Für den Fall einer islamistischen Bewegung heißt dies generell, noch vor den jeweiligen lokalen Entstehungsbedingungen dieser Bewegung, dass Muslime von einer islamistischen Bewegung als »Betroffene« einer unislamischen Gesellschaft angesprochen werden. Auf diese Weise werden höchst unterschiedliche gesellschaftliche und persönliche Probleme auf eine Trennung von Religion und Politik zurückgeführt. Reissner (2007) hat deshalb die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch als die Leitunterscheidung einer islamistischen Be-

219 Der Anlass für diesen Ernstfall, der konkrete Konfliktgrund, wird dann sekundär, wenn sich erst einmal die entsprechende Konflikterwartung etabliert hat (vgl. Japp 2007b). Es können relativ beliebige Auslöseereignisse zu einem Ausbruch eines Konfliktsystems führen.

wegung bezeichnet. Die Wahrnehmung von Gesellschaft ist für den Islamismus immer mit der islamisch/unislamisch Unterscheidung verbunden. Es lässt sich behaupten, dass der Islamismus nicht nur eine Problemlösung konstruiert (Islamisierung), sondern gleichzeitig auch ein allem zugrunde liegendes Problem (Mangel an Islam) (Reissner 2007). Die Passung zwischen beidem scheint nicht so sehr Voraussetzung, sondern Ergebnis der islamistischen Konstruktion der Betroffenheit aller Muslime. Die Frage ist dann immer, wie gut es einer auf diese Weise konstituierten Protestbewegung gelingt, diese Passung zu individuellen und kollektiven Erfahrungen herzustellen.

Die Mittel zur Herstellung dieser Passung sind im Vergleich zu anderen sozialen Systemen beschränkt. Luhmann ordnet die sozialen Bewegungen trotz einiger Bedenken in sein Schema der Systemtypologie ein. Soziale Bewegungen gehen nicht in den anderen Sozialebenen auf, können aber auf diese zurückgreifen. Soziale Bewegungen können nicht wie Organisationen durch eine zentrale Beschlussfassung ihre Mitglieder »auf Linie« bringen und den Nichtkonformen mit Ausschluss drohen. Sie können aber Organisationen verwenden, um die Protestbereitschaft in der Bevölkerung zu stabilisieren und Personen für die Bewegung einzunehmen. Außerdem können soziale Bewegungen sich nicht darauf verlassen, dass sich die Teilnehmer immer gegenseitig wahrnehmen, dass sie also »immer da« sind. Interaktionen sind allerdings notwendig, um durch Protest »Einheit und Größe der Bewegung zu demonstrieren« (Hellmann 2004: 203). Der Sinn der Interaktion liegt dann nicht in der Interaktion selbst, sondern in der kollektiven Formulierung eines Widerspruchs durch Protest. Primäre Bedingungen für soziale Bewegungen sind im Gegensatz zu Organisationen und Interaktionen nicht Anwesenheit oder Mitgliedschaftsregeln, sie müssen auf andere Mechanismen zurückgreifen. In diesem Mechanismus zeigt sich die besondere Eignung einer »globalen Orthodoxie« des Fundamentalismus für soziale Bewegungen.

Um die Unterscheidung islamisch/unislamisch überzeugend handhaben zu können, muss die Bewegung religiöse Autorität beanspruchen. Ein entscheidendes, von der islamistischen Bewegung selbst lanciertes Missverständnis, ist die Gleichsetzung von sozialer Bewegung und dem Gesamtsystem des Islam. Wie auch Matuszek (2007: 34) feststellt, können sich »Islamisten« nicht auf traditionelle Strukturen oder andere religiöse Autoritäten verlassen, sie müssen in Konfliktprozessen die Handhabung der Unterscheidung islamisch/unislamisch selbst

in die Hand nehmen können.²²⁰ Sie müssen für sich selbst behaupten, den richtigen Islam definieren zu können, um über den falschen Islam oder das Unislami-sche urteilen zu können.

Weil der Islamismus als soziale Bewegung nicht in Interaktionen oder Organisationen aufgeht, sondern sozusagen über Interaktion und Organisation hinausweist, ist er auf eine »semantische Steuerung« (Schneider), eine »programmatic story« (Beyer) bzw. auf »rigide Semantik« (Japp) angewiesen.

»What constitutes the recursive structure of a social movement as opposed to an organization or societal system is the programmatic story that tells, the meaningful discourse about what the movement is, why it is necessary, and what has to happen for a successful resolution of its necessity« (Beyer 2003: 158).

Hier ergibt sich dann eine spezifische Verbindung, eine »Wahlverwandschaft« zwischen der unter 2 entworfenen Möglichkeit einer auf Skriptualismus beruhenden »globalen Orthodoxie« und islamistischen Bewegungen. Islamistische Bewegungen haben einen entscheidenden Vorteil, wenn sie bei der oben skizzierten Unterscheidung zwischen *taqlid/ijtihad* auf der Seite des *ijtihad* anschließen und durch den direkten Bezug auf die heiligen Schriften ihr Programm entwickeln. Die Inanspruchnahme einer »globalen Orthodoxie« des Islam ist notwendig, um die »semantische Steuerung« einer islamischen Bewegung leisten zu können. Gerade weil Islamismus über Organisationen und Interaktionen hinausgeht, darf die Auslegung der Religion nicht mit zu viel Ambivalenz belastet sein. Die Interpretation des Islam durch die Bewegung muss für potentielle Teilnehmer unmittelbar nachvollziehbar und evident sein.

Beim Islamismus steht entgegen den konservativen Strömungen des »religious establishment« und dem Volksislam primär nicht eine andere inhaltliche Ausrichtung im Vordergrund, sondern vor allem die Zielorientierung und die Vorstellung einer politischen »Machbarkeit von Gesellschaft« (Tezcan 2003b). Mit dem Bezug auf »a successful resolution of its necessity« (Beyer 2003: 158) leistet der Islamismus eine »organisierte Selbstbeobachtung« durch die Konzentration auf ein Ziel (Hellmann 2004). In diesem Falle die Realisierung einer durch die wörtliche Interpretation der heiligen Primärquellen entworfenen Gesellschaftsordnung. Trotz oder gerade wegen ihrem skriptualistischen Ansatz sind solche Entwürfe immer höchst selektiv. Die »programmatic story« (Beyer) beruht auf der Wiederherstellung einer verloren gegangenen Einheit von Religion

220 »Die sozialen Strukturen des Kriegssystems müssen intern produziert werden, damit es seine Eigenständigkeit bewahren kann und nicht von externen Faktoren wie der Clan-Struktur oder religiösen Autoritäten abhängig ist. So sehen sich die islamistischen Terroristen befugt und kompetent genug, um in Fragen der Religion selbst zu entscheiden und die heiligen Texte auf eigene Faust zu interpretieren« (Matuszek 2007: 34).

und Gesellschaft, die sich zentral auf die Lebenszeit des Propheten bezieht. Einer Zeit, bevor die Kompromissbildungen und »Kontaminationen« des vormodernen Islam einsetzten. Der Islamismus realisiert eine spezifische Zeitbeziehung, indem er den Umgang mit Modernität über den Bezug zu dieser mythischen Vergangenheit leistet. Die fundamentalistische Interpretation der Schriften liefert hierzu den Entwurf einer auf Ewigkeit und Unveränderlichkeit gebauten Religion.

Das Thema der Unveränderlichkeit und Reinheit von Religion kombiniert mit dem Anspruch und dem Ziel von Reform oder sogar Revolution, bringt islamische Bewegungen in eine konträre Stellung zu allen bestehenden Formen religiöser Praxis.

»If traditionalism implies conservatism, the conservation of traditions, and continuity with the past, Islamist movements are radical in that they aim at revolutionary change, a rupture with the chains of social evolution. Rather than seeking to preserve traditions, the existing religious establishment, or popular religious practice, Islamism aims at changing them in the light of ›true Islam‹« (Göle 2000: 96).

In seinem Anspruch einer Islamisierung der Gesamtgesellschaft muss die islamistische Bewegung sich nicht nur gegen »säkulare« Politik, sondern auch gegen andere Ebenen der Sozialorganisation des Islam behaupten. Auch die Glaubenspraxis muss islamisiert werden, wobei vor allem der organisierte staatliche Islam und sufische Praxen im Mittelpunkt der Kritik stehen. Der Islam selbst wird anhand der durch eine »globale Orthodoxie« konstituierten Unterscheidung islamisch / unislamisch beobachtet.²²¹

Dieses Problem der Zielorientierung und damit die Verlegenheit ausformulieren zu müssen, wie eine »Nachfolgeregelung« nach dem Tod des Propheten und dem Zusammenbrechen einer ursprünglichen Einheit aussehen sollte, wird, solange die Bewegung nicht selbst an der Macht ist, teilweise verdeckt. Islamismus lässt sich stattdessen über eine spezifische Form der gesellschaftlichen Beobachtung definieren. Islamismus reproduziert durch die »Form« des Protestes die für seine Selbsterhaltung notwendige Differenz zur Gesellschaft (Japp 1993). Anders ausgedrückt ließe sich sagen, soziale Bewegungen gewinnen ihre Form durch einen Widerspruch, indem »diese Bewegungen in der Gesellschaft gegen die Gesellschaft zu operieren versuchen, so als ob sie von außen kämen« (Hellmann 2004: 103). Luhmann hat diese Beobachtungsposition, welche durch Protest ak-

221 Richter-Bernburg (2008) sieht allerdings in der Dynamik zwischen gesellschaftlich-politischer Realität und religiösen »Integranten« ein den Islam durch die Geschichte begleitendes Konfliktpotential. Er erkennt aber, dass erst mit der Entstehung eines modernen Staates das Potential existierte eine wahrhaft integristische Tendenz auch tatsächlich zu realisieren. Der mangelnden Durchdringung der Gesellschaft mit Politik, den unzureichenden Verkehrs- und Kommunikationswegen konnten auch noch so idealistische »Integranten« keine totalitäre Vision entgegensetzen, dafür braucht es Konzepte moderner Staatlichkeit.

tualisiert wird, mit der »alteuropäischen« Beobachtungsoperation des Teufels verglichen. Protestkommunikationen ziehen eine Grenze zwischen der Gesellschaft und der eigenen Position, sie teilen eine Einheit in zwei Hälften: »wir« und auf der anderen Seite: »die Gesellschaft«. So spricht Reissner in Bezug auf die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch treffend auch von einem »Spaltpilz« für die Gesellschaft.²²²

Harter Kern, Mitläufer und Sympathisanten der Bewegung rekrutieren sich aus Muslimen. Das Potenzial für diese Passung liegt vor allem darin, die Muslime anzusprechen, welche sich von ihren traditionellen Bindungen gelöst haben, vom Staat enttäuscht wurden und auch keiner festen Organisation im Sinne eines Sufi-Ordens angehören. Das Erlebnis des Verlustes von »islamischen« Bindungen und damit das Erlebnis einer unislamischen Umwelt wird oft an individuellen Lebenswegen festgemacht. So ist gerade der Wechsel und die Spannung zwischen einer Welt der Moderne und der Tradition oftmals eine Triebfeder, sich einem islamistischen Protest zuzuwenden.²²³ Hier soll in Bezug auf diese Lebenswege, die oftmals auch von erheblicher staatlicher Unterdrückung bei gleichzeitigem Versagen des Staates in der Daseinsvorsorge geprägt sind, nicht von einem Auslöser, sondern nur von einem Potenzial gesprochen werden, welches wiederum in den entsprechenden Situationen mobilisiert werden muss. Ob es gelingt, den »unendlichen Personalbedarf« (Luhmann) des Islamismus aus diesem potenziellen Reservoir durch eine Bündelung von Protestbereitschaften zu bedienen, hängt von der Stellung der islamistischen Bewegung in der Gesellschaft ab, und ist weder durch eine gebrochene muslimische Identität, Repressionen und Staatsversagen noch durch einen spezifischen Lebensweg prädisponiert. Islamismus kann demnach nicht einfach aus den Erwartungsenttäuschungen der einzelnen Muslime erklärt werden, es bedarf der sozialen Struktur der Protestbewegung, welche diese Erwartungsenttäuschung bündelt. Ebenso wie das Funktionssystem des Islam nicht in einer islamistischen Bewegung aufgeht, ist auch »der Muslim« nicht gleich Teil einer islamistischen Bewegung. Die islamistische Bewegung ist im Vergleich zu den »neuen« sozialen Bewegungen exklusiv. Nur Muslime können Islamisten werden, wobei wiederum alle Menschen potenziell Muslime werden können, oder sollen. Gerade konvertierte Muslime erweisen sich neben den genannten Gruppen dann als besonders anfällig. Eine islamisti-

222 »Je mehr diese Unterscheidung nicht nur im Außenverhältnis zu Europa getroffen wurde, sondern auch innerhalb der eigenen Gesellschaft, wurde sie zum Spaltpilz, aus dem der Islamismus erwuchs. Islamismus beruht darauf, dass innerhalb der eigenen muslimischen Gesellschaft unterschieden wird zwischen dem, was dem Islam gemäß sei und was nicht« (Reissner 2007: 12).

223 Bei Burgat (2005) werden diese Mechanismen präzise anhand von Interviews beschrieben.

sche Bewegung muss sich deshalb vor allem gegenüber anderen Formen der islamischen Religion behaupten. Denn jeder Muslim oder potentielle Konvertit entscheidet letztendlich selbst, ob er sich selbst als Betroffener einer unislamischen Gesellschaft sieht und ob er die »Motive, commitments, Bindungen« übernimmt, welche durch eine islamistische Bewegung angeboten werden. Der Bezug auf eine »globale Orthodoxie« erhöht nur die Wahrscheinlichkeit, dass diese Entscheidung für den Islamismus und gegen andere Formen des Islam ausfällt.

3.4 Islamistische Bewegung und Reproduktion des Islam

Obwohl der politische Islam für sich diesen Alleinvertretungsanspruch der Religion behauptet, handelt es sich aus soziologischer Perspektive lediglich um eine Art der Systemreproduktion innerhalb des religiösen Subsystems des Islam. »Eine Art der Systemreproduktion« heißt, dass anders wie manche Autoren behaupten, die soziale Bewegung des Islamismus durchaus etwas mit »dem Islam« zu tun hat. Das Verhältnis lässt sich fassen, wenn man wiederum auf die Typen der Sozialorganisation Bezug nimmt. Soziale Bewegungen sind ein Typ eines sozialen Systems, dessen Merkmale oben in groben Zügen geschildert wurde. Sie unterscheiden sich durch diese Merkmale von den anderen Typen: Interaktionen, Organisation und Gesellschaft. Neben der Abgrenzung von sozialen Bewegungen zu anderen Typen von sozialen Systemen wie Interaktion und Organisation ist es wichtig, das Verhältnis sozialer Bewegungen zur Ebene des Funktionssystems (des Islam) und zu funktionaler Differenzierung zu klären.

Luhmann nimmt für die Sozialtypen Interaktion, Organisation und Gesellschaft »Verschachtelungsverhältnisse« an, bei denen das umfassendere System die strukturellen Prämissen vorgibt, innerhalb derer sich die Teilsysteme nach ihrer eigenen Logik bilden können. Beyer behauptet auch für den Sozialtyp der sozialen Bewegung und Funktionssysteme dieses Verschachtelungsverhältnis. Die Kommunikationen einer islamistischen Bewegung haben für Beyer etwas mit »dem Islam« zu tun, weil sie eine »double role« erfüllen.

»Social movement communication, namely mobilization communication, can also be core function system, communication, just as organizational and interactional communication can fill this double role« (Beyer 2006: 53).

Soziale Bewegungen bilden die Möglichkeit der Reproduktion des Religionsystems, sie können demnach auch als Operationen dieses Systems gefasst werden, oder wie es Beyer formuliert; »(they are) not just voices crying in the wilderness outside of them« (Beyer 2006: 53). Beyers Konzept der Reproduktion des

religiösen Subsystems Islam durch soziale Bewegungen ist allerdings mit einer Ambivalenz belastet, welche in seiner Analyse nicht ausreichend gewürdigt wird. Die Bedeutung der Ebenen der Sozialdifferenzierung für eine stabile Reproduktion funktionaler Differenzierung wurde schon anhand der Thesen von Schimank ausgeführt. Für Beyer ist die »double role« sozialer Bewegungen bei der Reproduktion des Islam letztendlich ein weiterer Hinweis auf die Konsolidierung eines globalen religiösen Systems. Beyer bezieht sich in seiner Argumentation darauf, dass auch durch soziale Bewegungen ein von allen vormodernen Nebenwägungen befreiter religiöser Code prozessiert wird. Diese Tatsache wurde hier von einer anderen Seite entwickelt, indem die besondere Bedeutung einer »globalen Orthodoxie« für den Islamismus herausgearbeitet wurde. Die Grundlagen für eine Kritik an Beyer sind zudem schon gelegt: Funktionale Differenzierung kann nicht nur auf der Ebene der Codierung untersucht werden, sondern muss auf die Ebene der sozialen Reproduktion des Islam zurückgeführt werden. Hier zeigt sich dann, dass durch die Reproduktion des Islam durch soziale Bewegungen dieser auf der Handlungsebene aus seiner funktionalen Differenzierung herausgetrieben wird.

Überträgt man diese »Verschachtelung«, sieht man, dass soziale Bewegungen auf Organisationen und Interaktionen zurückgreifen können oder zurückgreifen müssen, um z. B. Protestbereitschaft zu organisieren und durch Interaktionen Protest zu artikulieren. Sie gehen in ihrer Bestimmung jeweils nicht darin auf. Die Zugehörigkeit von Handlungen/Kommunikationen zu einem der Sozialtypen ist nicht »wechselseitig exklusiv«. ²²⁴ Protest kann demnach eine Interaktion unter Anwesenden sein, sie ist aber auch Teil einer Protestbewegung, während diese wiederum als Teil eines religiösen aber auch eines politischen Systems beobachtet werden kann. Soziale Bewegungen, im Sinne einer Ebene der Sozialorganisation des Islam, greifen auf Ressourcen und Strukturvorgaben dieses übergeordneten Systems zurück, in ihrer Operationsweise überschreiten sie allerdings konstitutiv die Grenze des Systems. Eine primäre Reproduktion des Islam durch islamistische Bewegungen, wie sie Beyer annimmt, läuft demnach der funktionalen Differenzierung des Islam auf der Handlungsebene entgegen.

224 »Als selektive Prozesse können Handlungen mehreren Systemen zugleich angehören, können sich also an mehreren System/Umwelt-Referenzen zugleich orientieren. Soziale Systeme sind daher nicht notwendig wechselseitig exklusiv – so wie Dinge im Raum. So gehört jedes Interaktionssystem und jedes Organisationssystem auch zu einem Gesellschaftssystem, und ein Interaktionssystem kann, braucht aber nicht einer Organisation angehören« (Luhmann 1975b: 22).

4 Ausdifferenzierung des Konfliktes

Die Stellung des Islamismus innerhalb des Islam und innerhalb einer funktional differenzierten Weltgesellschaft ist keine Konstante, denn formiert sich eine soziale Bewegung beruht deren Stellung innerhalb des Funktionssystems und innerhalb der Gesellschaft nicht auf eigene Entscheidungen, sondern ist das Resultat eines Konfliktprozesses. Auf den Ausgangspunkt der Überlegungen bezogen hieße dies, das »Nein« einer islamistischen Bewegung ist davon abhängig, inwiefern es mit einem Gegenein konfrontiert wird und wie rigide dieses Gegenein kommuniziert wird. Islamismus ist als eine Kommunikation konzipiert worden, die sich als Widerspruch auf ein Sinnangebot bezieht. In diesem Rahmen sind Transformationen auf islamistischer Seite zu erklären, aber auch Reaktionen auf der Gegenseite, der Seite des »negierten Sinnangebotes«. Beide Seiten sind untrennbar miteinander verwoben.

4.1 Ursachenanalyse vs. Konfliktsystem

Ursache und Wirkung gelten laut Messmer »als die analytisch primären Haltepunkte einer konventionell gearbeiteten Konflikttheorie« (Messmer 2003a: 42).²²⁵ An einem Beispiel aus der »Le Monde Diplomatique« lässt sich die Problematik ursachenfixierter Analysen verdeutlichen. So plädiert Stefan Durand unter der Überschrift »Grober Keil« energisch für eine Ursachenanalyse, die die wahren »Aktanten« hinter dem terroristisch geführten Konflikt kritisch entlarvt. Diese Entlarvung und »Rückführung« soll dann letztendlich zu einer rationalen Konfliktlösung führen:

»Dutzende disparater und oft auch untereinander zerstrittener Bewegungen, die ganz verschiedene Ziele verfolgen, allesamt als Islamofaschisten zu bezeichnen, macht es möglich, den Mythos einer weltweiten islamischen Verschwörung zu erschaffen. Die profanen geopolitischen Fragen nach den Ursachen, die zur Entstehung der meisten dieser Bewegungen geführt haben, werden so gänzlich beiseite geschoben. Insbesondere die kolonialen Besetzungen und die Gebietskonflikte müssen auf gerechte Weise gelöst werden, damit der aktuelle islamistische Terror sich nicht mehr darauf berufen kann« (Durand 2006).

²²⁵ Es geht demnach darum, ob man mehr die Ursachen eines Konfliktes fokussiert oder sich mehr auf die eigenständige Realität des Konfliktes konzentriert. Die Trennung dieser beiden Erklärungsebenen wurde schon früh durch die Überlegungen von Simmel (2001) zum »Streit« vorbereitet. »Diesen Überlegungen zufolge ist der Konflikt – was immer er sonst noch sein mag – nicht mit den zum Konflikt führenden Ursachen identisch. Mit Konflikten sind vielmehr die Reaktionen auf das »eigentlich Dissoziierende« gemeint, die sich wesentlich von dem unterscheiden, was solche Reaktionen hervorruft. Konflikt und Konfliktursache werden von Simmel unterschieden« (Messmer 2003a: 18).

Durand bezeichnet die »westliche« Schädigungserwartung als Mythos von einer »weltweiten islamischen Verschwörung«. Hinter diesem Mythos stehen nach Durands Analyse ganz »einfache« Sachkonflikte, die sich durch Gerechtigkeit, Klärung von Gebietsansprüchen und Verhandlung lösen lassen. Ein Beispiel also für die in der Einleitung erwähnte Negation des religiösen Faktors.

Die von Durand angesprochenen Probleme zu leugnen wäre zynisch, es darf allerdings angenommen werden, dass sich die Probleme selbst der sachlichen Lösung entziehen und dass gerade die Schwierigkeit des Konfliktes darin liegt, dass es sich nicht mehr um einen verhandelbaren »Sachkonflikt« (vgl. Messmer 2003a: 42 und die Ausführungen unten) handelt. Die Schädigungserwartung selbst ist das Problem. Der Eigendynamik von Konflikten wird in der Diskussion bis jetzt zu wenig Beachtung geschenkt, weil bevorzugt mit Referenz auf gesellschaftliche Konfliktlagen als Konfliktursachen argumentiert wird.

Ein anderes Problem ist, dass oftmals die Schritte von einem Konflikt zu seiner terroristischen Eskalation einfach übergangen werden. Beides steht dann scheinbar unverbunden nebeneinander. Dies zeigt sich in Einschätzungen wie der von Imbusch (2002), der auch für die ersten Versuche der Erklärung terroristischer Gewalt im Rahmen von Weltgesellschaftsanalysen eine Fokussierung auf Hintergründe und Ursachenanalyse feststellt. Für Imbusch ist der alternative analytische Bezugspunkt aber nicht eine Konfliktodynamik, sondern er isoliert internationalen Terrorismus in der Weltgesellschaft als eigenständigen Phänomenbereich.

»Auffällig ist zunächst einmal, dass trotz hohen Erklärungsanspruchs der Weltgesellschaftstheorien diese sich in Bezug auf ein Phänomen wie den internationalen Terrorismus v. a. mit Hintergründen und Ursachenanalysen, nicht aber mit dem Phänomen selbst beschäftigen« (Imbusch 2002: 41).

Der internationale Terrorismus ist allerdings kein isoliertes Phänomen, sondern nur innerhalb der Konfliktodynamik zu verstehen, aus der er entsteht und in der er eine spezifische Funktion erfüllt. Innerhalb eines Konfliktes ist es ein entscheidender Unterschied, wie scharf und entlang welcher Linien die Grenze zwischen der islamistischen Bewegung und der Gesellschaft gezogen wird. Luhmann hat mit seiner Konzentration auf die »neuen sozialen Bewegungen« Europas keine Kriterien bereitgestellt, wie »teuflich« die Unterscheidung zwischen Bewegung und Gesellschaft angewendet wird. Im Extremfall kann es zur Kommunikation einer totalen Abkehr von der Gesellschaft kommen, wie sie in terroristischen Kleingruppen gepflegt wird. Auf der anderen Seite kann die Unterscheidung eine aktive Mitarbeit an der Gesellschaft durch entsprechende Be-

wegungsorganisationen, die in der Gesellschaft Verantwortung übernehmen, bewirken. Auf diese Spannung zwischen Reform und Revolution soll im Kontext von Konfliktsystemen noch weiter eingegangen werden. Die These dahinter ist, dass es vor allem der eigenen Dynamik von Konfliktsystemen zuzurechnen ist, welche Form die soziale Bewegung annimmt, wie sie ihren Widerspruch kommuniziert.²²⁶ Diese Parameter bestimmen dann auch, welche Stellung die Bewegung innerhalb des Islam einnehmen kann und damit, welche Stellung der Islam zu funktionaler Differenzierung einnimmt.

Die Grundlage dieser Dynamiken ist, dass Konflikte zur Systembildung neigen. Widerspruchskommunikationen und Widerspruchswidersprüche können als eigenständige Systeme betrachtet werden.

»Als soziale Systeme sind Konflikte autopoietische, sich selbst reproduzierende Einheiten. Einmal etabliert, ist ihre Fortsetzung zu erwarten und nicht ihre Beendigung« (Luhmann 1984: 537).

Systeme entwickeln eine Eigendynamik, indem sie mit systemeigenen Unterscheidungen ihre Umwelt beobachten und sich dadurch von dieser abgrenzen. Nicht anders geht es mit zu Konflikten ausdifferenzierten Widersprüchen. Diese Annahme hat einige tief greifende Konsequenzen. Eine entscheidende liegt in der Verschiebung der Argumentation von den Konfliktursachen zu den Konflikt-dynamiken. Nicht spezifische Ursachen sind die primären Gründe für die Ausweitung und Dynamik eines Konfliktschemas, sondern die Eigendynamik des Konfliktes selbst.

Mit Bezug auf Hintergründe und Ursachenanalyse lässt sich weder die überproportionale Ausweitung, die Globalisierung bis zu einem potenziellen »Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation« (Müller 2003) noch die Radikalisierung der islamistischen Widerspruchskommunikation erklären.²²⁷ Durch die Konstitution einer sozialen Bewegung anhand einer »globalen Orthodoxie«

226 Auch wenn es terroristische Sekten gibt, sollte klar sein, dass die eigene Grenzziehung der Bewegung nicht durch einen Rückzug aus der Gesellschaft operationalisiert wird, sondern durch einen Widerspruch oder Protest gegen diese, damit unterscheidet sich der politische Islam von fundamentalistischen Sufiorden und anderen Formen des »privaten« Fundamentalismus.

227 Durch die Schwerpunktsetzung bei der Analyse des »Kampf der Kulturen« ist dies augenscheinlich, so wird doch hier in einer großen Breite die Vereinbarkeit von Islam und Moderne (funktionaler Differenzierung) diskutiert, aber sehr wenig der Aspekt einer eigendynamischen Konfliktausbreitung. Dies passt zu Messmers Einschätzung: »Während die systemtheoretische Konfliktanalyse mehr von der konkreten Widerspruchskommunikation ausgehend denkt, zielt die gesellschaftstheoretische Konfliktanalyse mehr auf deren Funktionen. Auf die systemtheoretische Frage nach den Möglichkeiten einer selbstreferenziellen Konfliktstabilität wird primär mit externen, gesellschaftstheoretischen Analysen reagiert« (Messmer 2003a: 80).

besteht ein entsprechendes Potenzial. Die Realisierung dieses Potenzials ist aber das Resultat einer eigendynamischen Konflikteskalation, in deren Verlauf verschiedene Phasen und Intensitäten unterschieden werden können. Keine der Konfliktstufen ist dem Konflikt aufgrund der Eigenschaften seiner Akteure, Konfliktlagen und Ausgangsbedingungen inhärent, weder die ausufernde Gewalt des Terrorismus noch der transnationale Charakter in einer Phase des internationalen Terrorismus und auch nicht die Popularisierung des Konfliktschemas zu einem »Kampf der Kulturen«. All dies ist nicht auf Konfliktursachen wie Islam vs. Westen, Religion vs. Staat, Modernisierungsdefizite oder relative Deprivation zu reduzieren, sondern muss aus der Eigenlogik eines Konfliktes erklärt werden. Beispiele für eine solche auf einer Kausalannahme beruhenden Konfliktanalyse finden sich allerdings vielerorts.

Hier soll deshalb konflikttheoretischen Überlegungen gefolgt werden, die davon ausgehen, dass, wenn sich ein Konflikt (-system) etabliert hat, wie es hier angenommen wird, auslösende Gründe zu sekundären Faktoren werden. So meint Eckert etwas Ähnliches, wenn er von einem dritten Erklärungsmodell, neben Kultur und relativer Deprivation, ausgeht. Er spricht allerdings nicht von Systemen, sondern wählt die Umschreibung »Interaktionsspirale«.

»Relative Deprivation und Kulturkonflikt reichen aber zur Erklärung der Gewalteskalation bis hin zum Terrorismus nicht aus. Empfundene Benachteiligung führt in vielen Fällen nicht zur Revolte, und ganz unterschiedliche kulturelle Traditionen können durchaus nebeneinander existieren, ohne dass es zu fortwährender und fortschreitender Gewalt kommt. Hier soll darum eine dritte konflikttheoretische Erklärung vorgestellt werden, nämlich das unregulierte Konflikte zu Interaktionsspiralen (Rückkoppelungsschleifen) führen, in denen Gewalt eskaliert« (Eckert 2005: 9).

Japp macht deutlich, dass insbesondere terroristische Konflikte mit ihrem Fortbestand indifferent gegenüber spezifischen Anlässen werden, dass sie also auch nicht ohne Weiteres auf Ursachen wie Religion, Armut, blockierte Karrieren und mangelnde Teilhabe zurückzuführen sind. Konflikte entwickeln (als ausdifferenzierte Systeme) ein Eigenleben, sie reproduzieren sich, ziehen ihre eigene Begründung, Ereignisse und Personen an. Wie Neidhardt schon früh in Bezug auf Terrorismus feststellt, »erzeugt sich der Kampf selber die Gründe sowohl sei-

ner Fortdauer als auch seines Endes«²²⁸ (vgl. auch Neidhardt 1981). »Der Kampf« als soziale Erwartungsstruktur vermag neue Ursachen/Wirkungszusammenhänge zu produzieren, welche dann wiederum als Bestätigung der angenommenen Gegnerschaft (Konfliktstruktur) gesehen werden. Eine stetige Reproduktion durch eine »self-fulfilling prophecy«.²²⁹ Bei der Suche nach Ursachen lassen sich dann immer komplexere Konstruktionen von Kausalbedingungen finden, die letztlich zu einer Verwischung der Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung führen. Wie Japp bemerkt, wird diese Beziehung ab einem gewissen Punkt mehrdeutig, »bis hin zu dem Punkt, an dem deutlich wird, daß es sich um Zurechnungen eines Beobachters handelt, die auch anders ausfallen können. Immer kommen auch andere Ursachen derselben Wirkungen in Frage und immer auch andere Wirkungen derselben Ursachen; Ursachen und Wirkungen können sich – bis zur Unkenntlichkeit – überlagern« (Japp 2007b: 166f.).

Im Mittelpunkt der konflikttheoretischen Argumentation, die hier weiter erläutert werden soll, steht deshalb nicht der konkrete Konfliktanlass, welcher sich sachlich als Konfliktursache benennen ließe, noch die jeweiligen Konfliktparteien, sondern es soll die soziale Struktur des Konfliktes selbst herausgearbeitet werden.

Die Reduktion der Konfliktforschung auf Ursachenforschung (Messmer) lässt sich durch den systemtheoretischen Konfliktbegriff umgehen. In der systemtheoretischen Konzeption wird die alte Idee, dass Konflikte als eine eigenständige soziale Realität zu behandeln sind, die schon von Simmel und Coser entwickelt wurde, konsequent weiterverfolgt. Konflikte werden hier als eigenständige Konfliktsysteme begriffen. Der Suche nach Konfliktgründen wird die Unterscheidung zwischen Konfliktsystem und Umwelt entgegengesetzt.²³⁰ Es handelt sich bei einem ausdifferenzierten Konflikt um ein sich selbst erhaltendes System, in vielerlei Gesichtspunkten ähnlich den anderen gesellschaftlichen Teilsystemen. Die Umwelt (Akteure, Ursachen, Gründe) stellt zwar eine notwendige Bedingung für das (Konflikt-)System dar, ist aber nicht mit diesem zu verwechseln.

228 »Wie immer sich ein Terrorismus selber begründen mag – im Kampf mit seinen Verfolgern entstehen sekundäre Motive, welche die originären Zielsetzungen überlagern und oft sogar verdrängen. Der Terrorismus erzeugt mit seinen Anschlägen ein Handlungsfeld, in dem sich seine Gegner aufrüsten und in dem Unterstützer und Sympathisanten entstehen und verschwinden, abhängig von dem Tun der Täter ebenso wie von dem Kampf gegen sie. Im komplexen Zusammenspiel zahlreicher Akteure entsteht die Tendenz zu einer Eigendynamik terroristischer Konflikte. Dann erzeugt sich der Kampf selber die Gründe sowohl seiner Fortdauer als auch seines Endes« (Neidhardt 2006: 131f.).

229 So auch Ansätze die den »Kampf der Kulturen« als self-fulfilling prophecy behandeln (vgl. Bottici & Challand 2006; Halliday 1999). Dies aber nicht mit Bezug auf Gesellschaftstheorie und Konfliktsystem, sondern im Sinne einer politischen Mythologie.

Dieser Vorschlag der Systemtheorie soll hier erläutert werden und auf die Problematik des »Kampfes der Kulturen« angewendet werden.

4.2 »Der nahe Feind«

Islamistische Widerspruchskommunikation ist in einer ersten Phase gegen den Nationalstaat gerichtet. Gerges (2009); Philip (2002) und Steinberg (2005) machen diese Staatszentriertheit deutlich. Obwohl sich für die einzelnen Nationalstaaten ganz unterschiedliche Kontexte ergeben, ist die Ausrichtung des Widerspruches in einem nationalen Rahmen durchgängig bei allen islamistischen Gruppierungen bis in die neunziger Jahre nachzuweisen. Die Errichtung eines Kalifates, unter dem alle Muslime vereinigt werden sollen, ist, bis zur Transnationalisierung des Konfliktes in einer zweiten Phase, allenfalls ein Fernziel. Die islamistische Kommunikation fordert zunächst die Amtsmacht der Nationalstaaten heraus. Jeweils unter den spezifischen lokalen Bedingungen, aber immer mit der gleichen Stoßrichtung. Gerges spricht deshalb im Unterschied zu den »transnational jihadist« einer späten Phase von »(statist) religious nationalists«. Diese Unterscheidung macht es möglich, die höchst unterschiedlichen islamistischen Widerspruchskommunikationen als eine Bewegung zu beobachten, die sich zunächst entsprechend der Segmente des politischen Systems differenziert. Diese Differenzierung ist besonders gut an den unterschiedlichen nationalen »Filialen« der Bewegungsorganisation Muslimbrüder zu erkennen. Der hier vertretene Erklärungsansatz dreht dabei die übliche Erklärungsweise um, bei der die Entstehung der jeweiligen islamistischen Widerspruchskommunikationen aus den lokalen Bedingungen erklärt werden. Stattdessen wurde hier ein globaler Transformationsprozess im Verhältnis zwischen Religion und Politik und innerhalb des Islam angenommen, aus dem sich die neue segmentäre Orientierung islamistischer Widerspruchskommunikation ergibt. In diesem Wechselspiel zwischen mehreren nationalen Bewegungen der »(statist) religious nationalists« und dem durch Indienstnahme einer »globalen Orthodoxie« potenziell möglichen »transnational jihad«, sind die folgenden Überlegungen angesiedelt. Die Konzentration auf die-

230 Albert & Stetter (2006: 72) bringen diese Vorteile auf den Punkt, wenn sie die Unterscheidung zwischen System und Umwelt von der Interessen- und Ursachenbasierten Analyse von Konflikten abgrenzen: »Hierbei erweist sich vor allem die theoretische Unterscheidung von Konfliktentstehung und Konfliktentwicklung einerseits, sowie den Themen und Akteuren des Konfliktes andererseits, als besonders hilfreich. Eine solche Trennung von Konfliktsystem und- Umwelt trägt nicht zuletzt dazu bei, die kommunikativ erzeugten Eigendynamiken von internationalen Konflikten zu erschließen, die eben nicht auf die Interessen der beteiligten Akteure bzw. konkreten Streitpunkte des Konfliktes zurückgeführt werden können.«

ses Verhältnis bringt es mit sich, dass die jeweiligen lokalen Bedingungen zugunsten der Behandlung einer übergreifenden Struktur hinter den Differenzen vernachlässigt werden müssen.

Widerspruchskommunikation bezogen auf den jeweiligen Nationalstaat darf nicht missverstanden werden, indem sie vorschnell auf die traditionelle transnationale Struktur des Islam rückbezogen wird. »Mehr Islam« im Sinne der Islamisten sieht nicht eine Rückentwicklung des Staates und die Wiedereinführung einer dezentralen Rechtssprechung vor, sondern eine stärkere Islamisierung des Staates. Mit dem Bedürfnis einer Vereinheitlichung des Islam geht naheliegenderweise nicht die Rückkehr und Stärkung der lokalen in vielfältige Beziehungen eingebettete Autoritätsstruktur einher, sondern die Fixierung auf das neue Machtinstrument des modernen Staates.²³¹ Die Frage der Nachfolgeregelung des Propheten wird durch den Bezug auf den modernen Staat beantwortet. Wie Gerges betont, sind die Islamisten zunächst nicht gegen die staatlichen Institutionen per se, sie sind im Sinne der Universalisierung politischer Macht durch den Staat nicht »antisystem«. Sie bieten stattdessen einen »anderen« Staat an.²³²

»In this sense, religious nationalists, like other revolutionary liberation movements, had a limited objective and were not antisystem. The just wanted to capture the state and remake it in their own Islamist image. Their armed onslaught against the secular Muslim state was not aimed at state institutions per se but rather against its secularism, moral corruption, and subservience to the West« (Gerges 2009: 30).

Die Denkbewegung des Islamismus fordert in Abgrenzung zu einem traditionellen Islam eine Erneuerung des Führungsanspruches des nunmehr »gereinigten« und auf seine Fundamente zurückgeführten Islam über alle anderen Gesellschaftsbereiche durch das Mittel des Staates (nicht nur Politik, sondern auch Recht, Wirtschaft, Intimbeziehungen). Die klassische islamistische Losung lautet, der Islam sei »sowohl Religion als auch Staat (*din wa daula*)«. Die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch ist somit primär staatsbezogen, und folgt in ihrer Logik damit den oben geschilderten Modernisierungsprozessen im Sinne von Zentralisierung und Hierarchisierung. Der Kerngedanke ist, dass ein wahrhaftes islamisches Leben nur in einer islamischen Gesellschaft möglich ist, und dass der Staat und seine Rechtssetzung und nicht die individuelle oder kollektive

231 »While Islamic modernism aimed at rationalizing religious dogma to show its consonance with modernity, fundamentalism aimed at Islamizing society through social and political action, the seizure of the state power being a necessary step in its overall Islamization project« (Moaddel 2005: 5).

232 Mit Beyer (2006) könnte man sagen, sie bleiben demnach im Referenzrahmen funktionaler Differenzierung. Dieser Auffassung wurde unter »3.4.1 funktionale Differenzierung und Ebenenunterscheidung« jedoch widersprochen.

Moral das Mittel zur Realisierung einer solchen islamischen Gesellschaft darstellt. Scharia wird also entgegen der Tradition und spiegelbildlich zu den von den Staaten selbst betriebenen Versuchen der Kodifikation rechtlich interpretiert. Beyer formuliert die Kernfrage, die sie aus dieser Konstellation ergab »[...] whether Islam is for the nation or the nation is for Islam« (Beyer 2006: 166). Diese Frage beantworteten die Islamisten auf die eine und die Modernisten auf die andere Art. Gesellschaft wird dabei primär als nationalstaatliche Gesellschaft gedacht. Dabei ist hier zunächst zweitrangig, ob eine Islamisierung des Staates durch eine Revolution oder eine Reform geschehen soll.²³³

Bei den Problemen, die sich für eine islamistische Beobachtung und Lösungsstrategie anbieten, handelt es sich meist um Folgeprobleme einer gescheiterten oder unvollständigen Modernisierung. Islamismus ist damit nicht unbedingt ein Phänomen des Überganges von Tradition zu Moderne. Der Staat mitsamt der ihn begleitenden politisch-islamischen Semantik kann in vielen islamischen Regionen als Misserfolgsmodell gesehen werden. Trotzdem liegen diesem Misserfolg schon entscheidende Strukturveränderungen zugrunde. Besonderen Problemdruck erzeugen nicht primär diese Strukturveränderungen, sondern eine gebremste Aufwärtsmobilität der neuen Mittelschichten gepaart mit einer Wirtschaft, aufbauend auf Günstlings- und Clan-Strukturen. Hier kommen dann die Exklusionsbereiche funktionaler Differenzierung ins Spiel, die etwa wie in Ägypten verheerende Beispiele von Staatsversagen darstellen können. Islamismus ist eine Möglichkeit der Skandalisierung von Missstände, er bezieht sich kommunikativ auf die Exklusionsbereiche funktionaler Differenzierung und nutzt diese für seine eigene Begründung.

Die islamistische Bewegung sieht ihre »successful resolution of [...] necessity« (Beyer 2003: 158), wenn dieser Zustand aufgehoben wird. Dazu muss die Scharia in der islamistischen Auffassung nicht mehr nur Teilbereiche des Rechtes kontrollieren, sondern das ganze Rechtssystem müsste auf »wirklich« islamischen Normen und Werten gegründet sein. Das traditionelle und nun in moderne hybride politisch-religiöse Organisationen gegossene Verhältnis zwischen Religion und Politik soll umgekehrt werden, Religion dient nicht mehr der Legitimierung von Politik, sondern Politik soll nun real, nicht mehr auf eine traditionelle Weise also primär symbolisch, der fundamentalisierten Religion dienen (vgl. Ayubi 2002: 15).

Während der Staat selbst versucht, die Scharia zu beschränken und sich so eine Sphäre der Autonomie und Legitimität zu sichern, wird im Gegenzug das

²³³ Selbst die Vision eines islamischen Einheitsstaates (Panislamismus) verbleibt in dieser Logik und ist nicht mit dem grenzenlosen Dschihad der al-Qaida zu vergleichen.

Modell einer integralen und vollständigen Implementierung der Scharia durch den Staat gefordert. Konfliktgegenstand ist die schon durch einen Prozess der Kodifikation modifizierte und in ihrem Bedeutungsgehalt beschnittene Scharia oder die klare Opposition des Staates gegen die Religion (Säkularismus). Islamistische Semantik und der moderne Nationalstaat begegnen sich in diesem Sinne auf Augenhöhe. Die Scharia wird im Zuge ihres nationalstaatlichen Bedeutungswandels zu einem Indikator der Islamisierung. Darin liegt ein Grund für die »Vulgarisierung« der Scharia und ihre Reduktion auf einfache gut sichtbare Elemente. Die berühmt berüchtigten islamischen Körperstrafen (Steinigungen, Hände abhacken) im Rahmen des Strafrechtes haben hier eine überproportional hohe symbolische Bedeutung bekommen. An ihnen wird der Grad der Islamisierung einer Gesellschaft gemessen. Die Islamisierung des öffentlichen Lebens zeigt sich zudem durch vordergründig islamische und schariakonforme Maßnahmen, wie dem Zwang zum Kopftuch, einem Verbot von Alkohol, Schließung von »Stätten des Lasters« und einer strikten Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit (Steinberg 2005: 184).

Es wurde oben schon erwähnt, eine islamistische Interpretation kann dabei nicht Fatwa in einem althergebrachten pluralistischen Sinne einer Rechtsmeinung sein, sondern muss für sich behaupten, die einzige richtige Interpretation bereitzustellen; sie ist weniger Fatwa als Gesetz in einem modernen Sinne. Damit ist auch ein islaminterner Prozess angestoßen. Die Protestkommunikation der staatszentrierten islamistischen Bewegung transformiert und entwickelt sich im Wechselspiel ihres nationalen Gegenspielers und dessen jeweiligem religiösem Establishment. Dieses Wechselspiel gestaltet sich nicht statisch entlang klarer Fronten, sondern ist eine Frage der Konfliktodynamik.

4.2.1 »Vermeidungsalternative«, *Reform und Organisation*

Die Frage, die sich anhand der kommunikativen Definition des Konfliktbegriffes stellt, ist, ob dieser Begriff schon für die Formierung einer islamistischen Bewegung greift. Zur Diskussion steht auch die Annahme, bei Nationalstaatlichkeit und Islamismus würde es sich um zwei voraussetzungslos konfligierende Positionen handeln.

Es gibt zahlreiche historische Beispiele für den Versuch islamistischer Bewegungen, den nationalstaatlichen Einfluss aus Teilen der Gesellschaft zurückzudrängen oder zu ersetzen, die zunächst geduldet, je nach Opportunität, auch gefördert wurden. Paradoxerweise ist es so, dass der Staat selbst eine islamistische Widerspruchskommunikation fördern kann, wenn ihm dies opportun er-

scheint. Bei der staatlichen Duldung oder sogar Förderung einer mehr oder weniger radikalen islamistischen Position ist der Antikommunismus ein entscheidender Faktor gewesen und dies nicht nur in Afghanistan. Auch innerhalb der Staaten wurden Islamisten gefördert, so etwa an den Universitäten in Ägypten, wo sie helfen sollten, die kommunistische oder nasseristische Opposition auszuschalten, was auch nachhaltig gelang.²³⁴ Islamistische Gruppen wurden sogar aktiv mit indirekter Hilfe der USA und direkter Hilfe Pakistans aufgebaut, um den afghanischen Staat von der Sowjetunion zurück zu erobern. Islamistische Gruppen wurden, solange die Unterscheidung von islamisch/unislamisch in eine andere Richtung gelenkt war, zu einem strategischen Instrument von Nationalstaaten (Steinberg 2005: 114). Es sollte also nicht von einem grundsätzlichen Konflikt zwischen Islamismus und Staat ausgegangen werden, genauso scheinen in den entsprechenden Situationen Allianzen möglich, sondern es muss gefragt werden, wann Widerspruch in einen Konflikt oder ein Konfliktsystem umschlägt.

Der hier vorgestellte Konfliktbegriff macht es möglich zwischen Widerspruch, Konflikt oder Konfliktsystem zu unterscheiden. Wenn es durch die bloße empirische Betrachtung unrealistisch ist, von vorneherein von einem Konflikt zwischen Staat und islamistischer Bewegung auszugehen, soll hier stattdessen als eine Vorstufe zu einem Konflikt eine Vermeidungsoption angenommen werden. Durch die Organisationsform des Widerspruches anhand der Unterscheidung islamisch/unislamisch in einer sozialen Bewegung ist Konfliktnähe impliziert, aber noch kein Konfliktsystem im eigenen Sinne. Es kann hier durchaus von einer »Vermeidungsalternative« ausgegangen werden, die Japp auch für den »Kalten Krieg« konstatiert. Es handelt sich um eine »Art Blockierung der Negativversion von Doppelkontingenz und entsprechend ein latent kooperatives, an gemeinsamen Vermeidungsinteressen orientiertes, manifest aber durchaus feindseliges Konfliktsystem« (Japp 2007: 179).

Die Beziehung zwischen Konfliktsystem, Widerspruch und Protestbewegung ist demnach zunächst verwirrend. Luhmann sieht, wie schon angedeutet, die elementare Unterscheidung, welche ein Konfliktsystem konstituiert, als ein kommuniziertes »Nein«. Der systemtheoretische Konfliktbegriff definiert Konflikt als die Kommunikation eines Widerspruches, auf den ein weiteres Gegennein folgt. Diese Erweiterung des Konfliktbegriffes zu einem dreizügigen Geschehen wurde oben schon eingeführt. Die Optionen der islamistischen Widerspruchskommuni-

234 »President Anwar Sadat encouraged the development of Islamist societies (jamaat islamiyya) as a counterweight to the Nasserist-dominated professional associations and student unions« (Zeidan 2003: 12).

kation lassen sich mit diesem analytisch in ein dreizüsiges Kommunikationsgeschehen dekomponierten Konfliktbegriff untersuchen.

So finden sich Möglichkeiten des »Zurückweichens« und der Konfliktvermeidung auf beiden Seiten. Der Prototyp einer islamistischen Strategie der Konfliktvermeidung wurde und wird durch die Muslimbruderschaft praktiziert. Die Muslimbruderschaft ist die immer noch bedeutendste Bewegungsorganisation des politischen Islam, sie ist aber auch der Ausgangspunkt zahlreicher Abspaltungen weitaus radikalerer Gruppen. Sie wurde 1928 in Ägypten durch Hassan al-Banna gegründet. Ägypten wurde ebenso wie die Türkei nach dem Zweiten Weltkrieg von einem säkularen Regime regiert. Anders als die Türkei befand sich Ägypten immer noch in einer teilweisen Abhängigkeit von westlichen Mächten, insbesondere von Großbritannien. Die 1920er Jahre waren in Ägypten durch den Kampf um Unabhängigkeit bestimmt, der primär in der Sprache des Nationalismus und des unter 1.1 skizzierten islamischen Modernismus geführt wurde (Lapidus 2002: 623).

»In the 1920s Egyptian political and intellectual leaders were outspokenly secular and modernist. Many Egyptian intellectuals defended a Western orientation and liberal and national political principles« (Lapidus 2002: 625).

Die Gründung der Muslimbruderschaft fiel also in eine relative Hochphase des ägyptischen Säkularismus und islamischen Modernismus, dessen Kräfte jedoch daran zu scheitern drohten, Ägypten aus der partiellen Abhängigkeit zu lösen. Diesem Scheitern setzte die Muslimbruderschaft eine andere Vision entgegen.

Auch weil der öffentliche Diskurs, wie Lapidus bemerkt, von säkularen Positionen bestimmt ist, kommt ein offener Konflikt für die Muslimbruderschaft zunächst nicht infrage. Konfliktvermeidung ist dagegen eine realistische Option, weil die Muslimbruderschaft in der Realisierung ihrer Vision ein langfristiges strategisches Ziel sieht. Sie sieht den Islam als ein allumfassendes System, welches Religion und Staat untrennbar miteinander verbindet (Grundmann 2005). Im Anbetracht dieses Zieles ist die Muslimbruderschaft bemüht, auf ihr »Nein« zu einer in ihren Augen unislamischen Staatlichkeit nicht allzu schnell und drastisch ein Gegenmein zu provozieren. Damit steht sie in der Tradition der »alten« sozialen Bewegungen, wie des Kommunismus oder Nationalismus. »Alte« soziale Bewegungen, unter die auch die Anfangszeit des islamistischen Widerstandes zu rechnen ist, erhalten ihre langfristige Bindung von Protestbereitschaften durch die Konzentration auf ein strategisch zu realisierendes Ziel. Zum Erreichen des Zieles eines Umsturzes können langfristig angelegte Optionen verfolgt werden, die eine relativ hohe persönliche Bindung und Investition der An-

hänger der Bewegung rechtfertigt. Die islamistische Bewegung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie der Regierung die Beseitigung der Missstände nicht zutraut und deshalb eine langfristige Beseitigung der Regierung anstrebt und dadurch die Souveränität Allahs wiederherstellt. Die islamistische Bewegung ist demnach in dieser Phase ebenso wie die klassische Arbeiterbewegung strategiefähig, weil sie ein realisierbares Ziel der Umwälzung von Verhältnissen vor Augen hat.²³⁵

Die Muslimbruderschaft ist mittlerweile in verschiedene nationale Verbände aufgeteilt, die wiederum in einer internationalen Organisation koordiniert werden sollen.²³⁶ In der Konzentration auf Organisation ähnelt sich ihre Strategie, wobei diese immer an die entsprechenden lokalen Bedingungen angepasst werden. Teilweise unterhält die Organisation einen politischen Arm und ist in Parlamenten vertreten oder sogar an der Regierungsverantwortung beteiligt (Grundmann 2005). Die Grenze, die zwischen Gesellschaft und Bewegung gezogen wird, lässt sich an der jeweiligen Handhabung der Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch nachvollziehen. Die Grenze, welche die Muslimbruderschaft mit ihrem Programm relativ kontinuierlich zieht, ist keineswegs so radikal, wie in anderen islamistischen Ausrichtungen, die teilweise aus dieser Muslimbruderschaft hervorgegangen sind. Ein Kernelement dieser Programmatik ist, das zunächst nicht die gesamte Gesellschaft als ungläubig bezeichnet wird, noch werden Glaubensbrüder, die sich zum Islam bekennen, systematisch als Ungläubige bezeichnet, wenn sie sich nicht an den Vorstellungen der Bruderschaft orientieren (im Gegensatz zur radikalen Ideologie des Sayyid Qutb vgl. Khatab 2006; Soffar 2004). Die Muslimbruderschaft verließ sich seit ihrer Anfangszeit primär auf die Reform der Gesellschaft, was nicht heißt, dass auch militante Geheimorganisationen unterhalten wurden. Nicht schnelle Mobilisierung, sondern langsame Unterwanderung oder Substitution der staatlichen Strukturen steht auf dem Programm, welches relativ freizügig publiziert wird (Grundmann 2005). Dabei greifen islamistische Bewegungen, die sich an Reformen orientieren, auf vielfältige Mittel zurück, um »ihren unendlichen Personalbedarf« zu stillen und ihre Ziele zu verfolgen. Massenmobilisierungen stehen dabei nicht in allen Phasen auf dem Programm islamistischer Bewegungen, es verschiebt sich immer wieder der Fokus zu *da'wa* im Sinne religiöser Bekehrungsunternehmungen durch Predigten, Publikationen und religiöse Unterweisungen. Zudem bietet die Erfüllung staatlicher Aufgaben einen willkommenen Schritt in die Richtung eines islamischen Staates, mit dem sich gleichzeitig eine breite Massenbasis sichern lässt.

235 Zu unterschiedlichen »Formen« des Protestes vgl. Japp (1993: 237).

236 Es besteht allerdings eine klare ägyptische Dominanz.

Zur Verfolgung des strategischen Ziels bietet sich die Substitution staatlicher Dienste und die Errichtung eines »Staat im Staate« an.

Die Muslimbruderschaft mit ihren verschiedenen Abspaltungen kann als der Prototyp einer strategisch orientierten islamistischen Bewegungsorganisation gesehen werden, wobei die Differenz zwischen Bewegung und Organisation beobachtet werden kann. Schaffen es Bewegungsorganisationen eine Bewegung in Richtung Konfliktvermeidung zu lenken, kann die Bewegung wiederum in großem Umfange auf die Vorteile von Organisationen zurückgreifen. Die Muslimbruderschaft verfügte zeitweise über islamische Bildungseinrichtungen (berufsvorbereitend und durchaus jenseits der traditionellen *madrasa*), islamische Gesundheitsfürsorge und sogar ein islamisches Transportwesen. In der Blütezeit der Muslimbruderschaft bekam es der Staat zu tun, mit »[...] einer straff und hierarchisch organisierten Massenorganisation, die sich aus Propaganda-, Wohlfahrts-, Jugend-, Frauen-, Wirtschafts- und auch paramilitärischen Unterorganisationen mit eigener Hierarchie und Karrierechancen zusammensetzte« (Reissner 2007: 17). Sie hat zudem ein festes Standbein in verschiedensten islamischen Studentengruppen und gewerkschaftsähnlichen Berufsstandesvertretungen. Hintergrund dieser Unternehmungen ist immer, dass die Überlegenheit des Islam gegenüber dem Staat praktisch belegt werden soll und damit die für die Bewegung konstitutive Unterscheidung islamisch/unislamisch reproduziert wird.

Durch die Verfolgung einer Vermeidungsstrategie und der Konzentration auf Organisationen kann es bis zur Übernahme entscheidender Funktionen in Nationalstaaten oder zur schleichenden Eroberung ganzer Territorien kommen. Steinberg spricht hier von »islamisch befreiten Zonen«. So vertritt etwa Sullivan die Meinung, dass in dem »säkularen« Staat Ägypten des Jahres 1994, durch diese »Unterwanderung« nicht der Islamismus seinen Höhepunkt überschritten hat, sondern der vor allem durch die Islamisten so bezeichnete »Säkularismus«.

»The fact is, however, that it is ›secularism‹ that may have peaked in Egypt and that it is the ›Egyptian Revolution‹ of Nasser, Sadat, and to some extent Mubarak that seems to have failed. The forces of secularism have failed to provide the quality of services that they have continued to promise they would and could provide – [...]« (Münkler 2004: 227).

Aber das Zurückweichen von Nationalstaatlichkeit kann nicht als Ursache des Islamismus gesehen werden, sondern Staatsversagen ist stattdessen ein Faktor, welcher strategisch gegen den Nationalstaat gewendet werden kann, um der is-

lamistischen Bewegung Stärke zu verleihen (vgl. Japp 2003: 63).²³⁷ Wie erwähnt, die Überlegenheit soll praktisch belegt werden.

Die Bruderschaft ist aufgrund ihrer Struktur als Organisation – sie verfügt über eine Satzung, klare Mitgliedschaftregeln und hierarchische Gremien – in hohem Maße der Selbsterhaltung verpflichtet. Zu dieser Selbsterhaltung gehört auch, dass militante Ambitionen in einen geheimen Flügel ausgelagert werden. Durch den Rückgriff auf Organisation versucht die Bewegung die für sie notwendigen Commitments, Bindungen und Motive zu stärken. Die islamistische Bewegung bestrebt auf diese Weise ein »Protestklima« zu reproduzieren, welches sich für potenzielle Mobilisierungen nutzbar machen lässt (Luhmann 1998: 854).²³⁸ Es muss aber betont werden, dass es bei diesen sozialen Unternehmungen, die auf eine Substitution staatlicher Leistungen und zeitweise auf einen »Staat im Staate« hinauslaufen, um den Glauben an den Islam als »allumfassendes System« geht und um die schrittweise oder, ab einem gewissen Punkt, revolutionäre Beseitigung der bestehenden Ordnung (Reissner 2007: 17). Eine Konfrontation oder politische Gewalt erscheint erst dann als angebracht, »wenn man bereit ist«, erst dann kann die Machtfrage gestellt werden (Grundmann 2005: 20).

4.2.2 Konflikteskalation

Erst wenn die Vermeidungsalternative von einer Seite aufgelöst wird, kommt es zu einer offenen Konfliktdynamik. Dann entsteht eine Struktur der Erwartung von Widerspruch und Widerspruchswiderspruch, der eine Eskalationstendenz innewohnt. Hier soll diese Tendenz nicht als eine notwendige chronologische Reihenfolge verstanden werden. Ausgehend von einer latenten Schädigungserwartung sind immer noch andere Optionen möglich. Die These besagt aber, dass wenn sich in den entsprechenden nationalen Kontexten, in denen die »religious nationalists« auftreten, eine Eskalationsdynamik entfaltet, diese nicht primär anhand der auslösenden Ereignisse erklärt werden kann, sondern auf die vorgängige Konfliktkonstellation und ihre Optionen bezogen werden muss.

237 Wenn sie wie im Falle der »Eroberung« ganzer Kairoer Stadtteile, der Übernahme der Infrastruktur im Gazastreifen, Somalias und weiten Teilen von Afghanistan territoriale Parallelstrukturen zu den staatlichen Organisationen schaffen, können die islamistischen Bewegungen allerdings auch mit der sizilianischen Mafia verglichen werden, zumal es nicht zuletzt auch um die Sicherung finanzieller Ressourcen geht (vgl. Bayat 2007: 139).

238 »In other words, to induce rebellion on a mass scale, prior mobilization is necessary because it is in this phase that activists and supporters become acquainted with each other, gauge the level of commitment and numerical support in the movement, and develop bonds of friendship and camaraderie in organized settings« (Wiktorowicz & Hafez 2004: 68).

Betrachtet man sich die aktuellen Konflikte mit Islamisten, ist zunächst nicht nachzuvollziehen, was diese mit der schlichten »Zurückweisung einer Sinnofferte« zu tun haben. Es handelt sich um teilweise äußerst gewaltsam und energisch geführte Konflikte, welche die Stufe einer einfachen Widerspruchskommunikation schon längst überschritten haben. Es wurde bei einer relativ neutralen Formulierung und Definition eines Konfliktes begonnen, Widerspruch und Widerspruchswiderspruch kann aber auf ganz verschiedene Art und Weise kommuniziert werden. Oben wurde schon angemerkt, dass es ab einem gewissen Punkt nicht mehr um einen sachlichen Widerspruch, um eine praktische Demonstration der Überlegenheit geht, sondern dass der Widerspruch eine Ebene erreicht, bei der es nur noch gewaltsame Überbietung gibt. Es ist also auch eine Unterscheidung unterschiedlicher Konfliktstufen notwendig, in denen die Unterscheidung islamische / unislamisch jeweils anders gehandhabt wird.

Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Stufen des Konfliktes und der Konfliktkommunikation muss zunächst an die systemtheoretische Konflikttheorie herangetragen werden. Es ist vor allem Heinz Messmer, welcher bemängelt, dass die ursprüngliche systemtheoretische Konfliktkonzeption von Luhmann keine unterschiedlichen Stufen eines Konfliktes thematisieren kann.²³⁹ Ebenso wie Thiel (2003) schlägt Messmer als Ergänzung für den systemtheoretischen Konfliktbegriff eine Eskalationstheorie von Konflikten vor, welche die Eskalation von Konflikten als einen selbstreferenziellen Prozess beschreibt. Messmers Ausgangspunkt ist, »[...] dass ein Konflikt im Prozess seiner Ausdifferenzierung (wenn und soweit er sich eben ausdifferenziert) empirisch abgrenzbare Aggregat- und Systemzustände durchläuft, in denen jeweils ein anderes Emergenz- und Ordnungsniveau dominiert und Konfliktgrenzen absteckt« (Messmer 2003a: 93).

Diese von Messmer vorgeschlagene Erweiterung des systemtheoretischen Konfliktbegriffes soll hier als Grundlage genommen werden, um die Globalisierung, Eskalation und Deeskalation des Konfliktes anhand der islamisch / unislamisch Unterscheidung zu beschreiben. Der systemtheoretische Konfliktbegriff ist von Anfang an prozessual angelegt. Diesen Prozesscharakter des Konfliktes arbeitet Messmer heraus, indem er verschiedene Prozessstufen vorstellt, bei denen erst die letzten als voll ausdifferenzierter Machtkonflikt zu bezeichnen sind. Mit einer Widerspruchskommunikation ist der Grundstein gelegt zu einer weiteren Ausdifferenzierung eines Konfliktes. Es lässt sich zwischen den Sinndimensionen

239 »An dieser Stelle wird in der systemtheoretischen Konfliktkonzeption jedoch eine Lücke evident, sofern die Entwicklung von den eher entropischen Konflikttendenzen zu einer strukturgebenden Negativversion faktisch im Unklaren bleibt« (Messmer 2003a: 76).

zeitlich, sozial und sachlich unterscheiden.²⁴⁰ Analog dieser Sinndimensionen entwickelt Messmer verschiedene Ebenen der Konfliktkommunikation, die er in eine Rangfolge der Eskalation bringt.

In die Richtung eines Sachkonfliktes entwickelt sich die Widerspruchskommunikation, wenn sie entlang von Themen extensiviert wird. Dabei lassen sich die Kommunikationsschritte als Beiträge auffassen, die sich in sachlicher Hinsicht widersprechen, aber auf ein identisches Thema beziehen. Durch die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch ist kein konkretes Thema vorgegeben, sondern eine Beobachtungsweise, durch die jedes Thema im Sinne eines Bruches mit einer islamischen Essenz behandelt werden kann. Eine themengebundene Ausbreitung des Konfliktes geht typischerweise mit Achtungskommunikation auf der sozialen Ebene einher. Nur durch diese Flankierung durch Achtungskommunikation ist gewährleistet, dass der Konflikt sich weiterhin an Themen orientiert und nicht auf die Sozialebene überspringt.

»Das charakteristische Kennzeichen der sachlich orientierten Widerspruchskommunikation ist also die themenbezogene Kontinuität wechselseitigen Negieren bei gleichbleibender Anerkennung personaler Identitäten« (Messmer 2003a: 182).

Es handelt sich bei Sachkonflikten um verhandelbare Konflikte, nicht um Identitätskonflikte. Eine solche Semantik der Verhandlung und Verständigung findet sich etwa in Ansätzen zu einem Dialog der Kulturen, welche weiter unten noch ausführlicher Beachtung finden wird. Hier soll zunächst nur auf die Logik dieser Konfliktstufe eingegangen werden, die oben schon im Zitat von Durand aus der »Le Monde Diplomatique« angeklungen ist. Das Problem dieser Herangehensweise ist, dass sie einerseits ein Ausschlusskriterium darstellt und andererseits schnell an ihre Grenze stößt. Bricht allerdings die Voraussetzung einer vermittelnden rationalen Basis weg, kann es zu einer Zuspitzung der Kommunikation kommen und nicht mehr Themen stehen im Mittelpunkt der Diskussion, sondern die Differenz der Identitäten.

Mit dem Wegbrechen einer rationalen Vermittlungsbasis ist eine nächste Stufe der Konfliktentwicklung erreicht und die Beteiligten strukturieren ihr Konflikt erleben in der Sozialdimension. Spezifisch für diese Konfliktphase ist das Umschlagen von Achtungskommunikation in Anschuldigungskommunikation. Da-

240 »In der Zeitdimension des Sinnerlebens begründet die Widerspruchskommunikation einen ihr vorausliegenden Anfang, den sie als »take-off« einer möglichen Konfliktsituation diskriminiert; in der Sachdimension wird damit ein Thema ausdifferenziert, das die einander widersprechenden Sinnzumenutungen strukturell relationiert; und in der Sozialdimension rechnet die Widerspruchskommunikation die Selektivität im Mitteilungsverhalten personal auf den jeweils anderen zu, was schließlich die Bedingungen der Möglichkeit einer sozialen Gegenseitigkeit begründet« (Messmer 2003a: 135).

bei entsteht ein kausales Muster, welches dem »Anderen« die Schuld an unerfreulichen Sachverhalten zurechnet. Die Suche nach Ursache-Wirkungs-Beziehungen führt zudem zu einer moralischen Wertung nicht nur der unerfreulichen Sachverhalte, sondern auch der anderen Identität.²⁴¹

Dabei beinhalten Anschuldigungskommunikationen ein reflexives Moment. Einer Anschuldigungskommunikation kann selbst wiederum durch eine Anschuldigung widersprochen werden. Auf diese Weise kann es durch Gegenanschuldigungen zu einer zirkulären Verkettung von Anschuldigungskommunikationen kommen. Solche zirkulären Verkettungen wurden von der Sozialpsychologie (Watzlawick) auch als Interpunktion von Ereignisfolgen beschrieben. Dabei wird von beiden Seiten die Ereignisfolge kausal gegenläufig interpunktiert.

Beziehungskonflikte ermöglichen nicht nur Gegenanschuldigungen, sondern auch spezifische Formen der defensiven Reaktion wie Entschuldigungen, Abstreiten der Verantwortung oder Nachgeben etc.

In einer nächsten Stufe der Eskalation formiert sich die Konfliktkommunikation von einer Anschuldigungskommunikation zu einer Droh- bzw. Gewaltkommunikation. Bei der Anschuldigungskommunikation wird der andere zwar als Verursacher eines Übels wahrgenommen, aber noch nicht als Feind. Dies ändert sich auf der Stufe eines Machtkonfliktes, denn hier tritt erstmals die Unterscheidung zwischen Freund und Feind in die Konfliktwahrnehmung. Dabei sind die Chancen auf eine konsensuale Lösung des Problems nahezu vollständig geschwunden und es gilt nur noch die Logik von Sieg oder Niederlage.

Während für die Anschuldigungskommunikation die Interpunktion von Handlungsfolgen bestimmend ist, übernimmt auf der Ebene des Machtkonfliktes eine Logik der Feindbilder die kommunikative Führung. Diese kann als eine »rigide Versprachlichung« (Messmer 2003a: 235) dieser Wahrnehmungsmuster gelten.

4.2.3 *Drohkommunikation*

Wenn die Vermeidungsalternative aufgelöst wird, stellt sich schnell und oftmals unvermittelt die Machtfrage. Unter dem Motto: »Der Islam ist die Lösung« handelt es sich bei der islamistischen Kommunikation zunächst um eine Anschuldigungskommunikation. Der Regierung wird qua ihrer Identität als säkulare, ungläubige Regierung die Verantwortung für Missstände zugewiesen, wäh-

241 Dabei ist vielfach auf die verschiedenen Ebenen der Identitätsbildung auch bei Muslimen hingewiesen worden. So bei Lapidus (2001: 145): »Thus, in many cases global Islamic identity is accompanied by particularistic identities. They are not exclusive of or opposed to each other. Nearly all Muslims bear a national, ethnic or some other local identity alongside of their universal Muslim identity. Muslim identities are compound identities.«

rend die Bewegung selbst als Lösung präsentiert wird. In dieser Konstellation liegt ein großes Konfliktpotenzial, wie oben ausgeführt wurde, muss sie aber nicht in einem offenen Konflikt eskalieren. Die Staaten haben islamistische Bewegungen immer wieder zu ihren eigenen Zwecken eingespannt, ohne sich von deren Widerspruchskommunikation stören zu lassen, oder anders ausgedrückt, sie fühlten sich nicht bedroht. Die Errichtung eines Staates im Staat verweist zwar auf existenzielle Versäumnisse der bestehenden Staatlichkeit, auf Anschuldigungen kann aber reagiert werden. Anders sieht dies aus, wenn Widerspruchskommunikationen nicht mehr als Anschuldigungskommunikationen, sondern als Drohkommunikationen verstanden werden.

Islamismus wird nicht nur im Sinne der von Luhmann für die »neuen« sozialen Bewegungen Europas charakteristischen Anschuldigungskommunikation prozessiert, sondern, im Gegensatz dazu, auch als eine potenzielle Drohkommunikation. Wie oben angemerkt, sind islamistische Bewegungen strategiefähig. Diese Strategiefähigkeit kann dazu führen, dass sich islamistische Bewegungen, anders als die in den 1970er Jahren entstandenen »neuen« sozialen Bewegungen in Europa, nicht an einzelnen Protestthemen orientieren. Wenn nicht mehr über »konkurrierende politische Programme« gestritten wird, impliziert dies eine Zuspitzung von einer Anschuldigung zu einer Drohung.

»Gemeint ist hier nicht der übliche Fall der kontroversen Debatte über konkurrierende politische Programme, sondern eine Situation, in der darüber hinaus die Machtposition der Inhaber politischer Ämter in Frage gestellt wird« (Schneider 2007: 126).

Drohkommunikationen zeichnen sich dabei dadurch aus, dass sie den Einsatz von Machtmitteln in Aussicht stellen (Messmer 2003a: 226). Wird von einer strategiefähigen Bewegung die Machtfrage gestellt, geht es um die Grundfesten des politischen Systems. Sie greift dann, wie Schneider bemerkt, direkt an dessen Code machtüberlegen/machtunterlegen an und ist somit auch nicht mit dem »institutionalisierten Dauerkonflikt zwischen Regierung und Opposition zu verwechseln« (Schneider 2007: 127).

Historisch trafen Drohkommunikationen islamistischer Bewegungen primär auf eine fehlende demokratische Legitimität der angegriffenen Regime. Drohkommunikationen verursachen besonders in solchen Situationen einen Machtkonflikt, bei dem es nicht um die Mittel des Überzeugens oder der Schuldzurechnung geht, sondern um die reine Durchsetzung der eigenen Position gegen einen als »Hindernis« wahrgenommenen Gegner.

»Die einzelnen Standpunkte erscheinen nicht nur unvereinbar, sondern werden ausdrücklich unter der Gesichtspunkt ihrer Unversöhnlichkeit kommuniziert. Wer auf diese Weise Widerspruch und Ablehnung bekundet, macht kenntlich, dass es ihm weniger um Konfliktlösungen geht, sondern um die Durchsetzung der je eigenen Position ohne Rücksicht auf die Interessen, Bedürfnisse und Absichten des anderen« (Messmer 2003a: 272).

Drohkommunikationen sind weitaus riskantere Unterfangen als Anschuldigungskommunikationen. Wer sich auf eine Drohkommunikation einlässt, muss glaubwürdig machen können, dass er seine Drohungen auch wahr machen wird. Dies ist angesichts der als Gewaltmonopol staatlich institutionalisierten Drohkommunikation ein heikles Unterfangen. Darin liegt einer der Hauptgründe, weshalb sich beispielsweise die Muslimbruderschaft davor scheut, eine offene Drohkommunikation zu äußern, sie müsste diese direkt gegen die staatliche Drohkommunikation durchsetzen oder scheitern.

Hat sich ein Konflikt schon bis zu der Stufe einer gegenseitigen Anschuldigungskommunikation etabliert, herrscht eine gewisse Beliebigkeit des Anfanges oder besser gesagt, der Eskalation auf die neue Stufe der Drohkommunikation. Das Umschlagen hat einen erratischen Charakter, ist aber insofern nicht zufällig, weil hochgradig von der vorherigen Konfliktstufe und den entsprechenden sozialen Systemen abhängig. Verhältnismäßig beliebig erscheinen dagegen die Anlässe, die eine solche kommunikative Umorientierung der Konfliktstruktur für beide Seiten markieren.

Theoretisch liegt eine der stärksten Drohkommunikationen gegen die islamistische Bewegung in einem offensivem Säkularismus. Aber kann objektiv gesehen Säkularismus auch als Indikator für die Etablierung eines auf Drohkommunikationen basierenden Konfliktsystems gesehen werden? Säkularismus und Nationalismus wurden von Japp als »modernisierende Einheitssemantiken« bezeichnet, die darauf zielen, das Machtmonopol des Staates zu etablieren. Der Begriff der Einheitssemantik bezieht sich darauf, dass hier ebenso wie beim Islamismus Reflexionsschranken errichtet werden. Die Einheit der Gesellschaft wird im Hinblick auf einen Gesichtspunkt rekonstruiert.

»In der <peripheren Moderne> ergibt sich ein Kontext für <modernisierende Einheitssemantiken>, die die Durchsetzung funktionaler Differenzierung erleichtern« (Japp 2003: 63).

Waeber bezeichnet Säkularismus deshalb als eine Ideologie, weil sie Teil eines Bedrohungsszenarios ist, bei der sich Muslime durch Religionsfeindlichkeit an-

gegriffen fühlen (Wæver 2008).²⁴² Was in staatlicher Perspektive als Fundamentalismus interpretiert wird, ist aus islamistischer Perspektive ein Versuch der Verteidigung der islamischen Religion. Wæver sieht hier ein klassisches »Sicherheitsdilemma« am Werk:

»Conflicts are often exacerbated by what has become known as the security dilemma. We find it hard to understand how others can fear us, since we think we know our own motives, while we find it similarly difficult to be reassured about the intentions of others.« [...] »It is crucial to understand the degree to which fundamentalism is security policy. They act because they feel threatened, indeed, under attack« (Wæver 2008).

Säkularismus kann also als eine Drohkommunikation gegenüber der Religion verstanden werden. Säkularismus bildet historisch gesehen nicht notwendig den Anlass, die Vermeidungsalternative zwischen Staaten und den »religious nationalists« aufzulösen. Ein Aspekt der schon angesprochen wurde ist hier sicherlich, dass sich Modernisierung in den islamischen Regionen primär an anderen Einheitssemantiken orientiert, als im christlich geprägten Europa. Cook bezeichnet die entstehenden Regime in den islamisch geprägten Regionen demnach auch nur als »semisecular«, was aufgrund ihrer engen rhetorischen und organisationellen Verbindung zum Islam durchaus gerechtfertigt ist. Nation und Islam ließen sich von den durch einen islamischen Modernismus legitimierten Staaten durchaus vereinen. An dem Modell des Orientalismus orientierte Widersprüche gegen »den Islam« als solches sind dagegen im arabisch-islamischen Kontext eher marginal. So ist es nicht direkt der Säkularismus, der sich etwa mit den vielen arabisch-sozialistischen Projekten der 50er und 60er Jahre verbindet, der als Hintergrund einer Auflösung der Vermeidungsalternative identifiziert werden kann. Offensiver Säkularismus spielt erst später, im Zuge des Umschwenkens des Konfliktsystems auf eine kulturalistische Islam/Westen Unterscheidung eine Rolle. Statt dem klaren aber primär theoretischen Bezug auf Einheitssemantiken muss die Konstruktion möglicher Drohkommunikationen im historischen Rückblick deshalb stärker auf die jeweiligen Perzeptionen zurückgeführt werden. Was als Drohkommunikation empfunden wurde, ist eine empirische Frage.

Drohkommunikationen speisen sich aus der Perspektive des Beobachters oder Akteurs, sind als Kommunikationen demnach nicht vollständig objektiv festzumachen. Entscheidend ist, was als Kommunikation verstanden wird und wie diese Kommunikation verstanden wird. Erst ab einem gewissen Grad der Unterwanderung empfinden »Staaten« –verstanden als Zurechnungsinstanz von

242 Man muss sich also fragen, ob hier, etwa mit dem Rückgriff auf die Einheitssemantik des Säkularismus, wirklich von einer Erleichterung, oder eher von einem Hindernis für die Durchsetzung funktionaler Differenzierung ausgegangen werden kann.

Handlungen– die Existenz von Parallelstrukturen als Bedrohung; erst die »Anerkennung« eines Anschlages als terroristisch und nicht als bloß krimineller Akt qualifiziert ihn als Ausdruck einer Bewegung. Schneider hebt hervor, »[d]abei ist es erst die kommunikative (gegebenenfalls auch Gewaltgebrauch einschließende) Reaktion, die eine Gewaltaktion als terroristischen Anschlag (oder etwa als einen Akt privater bzw. kriminell motivierter Rache) definiert« (Schneider 2007: 123). Ein die konstitutive kommunikative Komponente veranschaulichendes Beispiel sind die Anschläge des deutschen Nationalsozialistischen Untergrund (NSU), die als Terrorakte überhaupt nicht verstanden wurden. Die Frage also, die sich in Bezug auf die Eskalation des Konfliktsystems stellen lässt ist, wann Widerspruchskommunikationen gegen Staaten von Staaten als Drohkommunikation wahrgenommen wurden und wann die islamistischen Bewegungen ihrerseits die Vermeidungsalternative auflösten und mit einer offenen Drohung von Reform auf Revolution umstellten. An den Schwellen, an denen Drohkommunikationen verstanden werden, kippt das Konfliktsystem schnell von der Vermeidungsalternative in eine offene Konfliktdynamik.

Dabei lassen sich diese Momente des »take-off« eines Konfliktsystems an den gegenseitigen Perzeptionen der Kontrahenten festmachen. Wiktorowicz & Hafez (2004) sehen das Umschlagen von Anschuldigung zu Drohung in einer Dialektik zwischen der Annahme der eigenen Stärke und dem »Gefühl« einer äußeren Bedrohung. So ist immer eine zweiseitige Perspektive notwendig. Doch wer nimmt hier auf der Seite der Bewegung wahr? Welche Perzeptionen sind ausschlaggebend? Im Unterschied zu der oben angesprochenen, primär auf Konfliktvermeidung ausgerichteten Muslimbruderschaft, vollzieht sich die Wahrnehmung von Stärke und Bedrohung nicht in einem an Organisationen und Entscheidungen gebunden Sozialsystem.

Einen wahren »Dammbruch« hinsichtlich auf der Auflösung der »Vermeidungsalternative« und auf die Eskalation des Konfliktsystems auf Seiten der islamistischen Bewegung bewirkte eine theoretische Figur, die in den 60er Jahren von Sayyid Qutb eingeführt wurde. Qutb etablierte die Möglichkeit, Regierungen – aber in einer von seinen Nachfolgern zugespitzten Version auch »normale« Muslime und sogar ganze »Gesellschaften« (wobei dabei meist Nationalstaaten gemeint waren) – als unislamisch zu betiteln.

Die Entwicklung »innerislamischer« Bürgerkriege wird also dadurch gefördert, dass als Gegenmodell zu einem als Bedrohung inszenierten Säkularismus die Unterscheidung islamisch/unislamisch immer umfassender nach »innen« gewendet wird. Dies geschieht durch den Bezug auf das *jahiliyya* Konzept. Qutb entwickelt seine Theorie des *jahiliyya* ganz im Sinne einer globalen Orthodoxie

streng und ausschließlich durch die Exegese des Korans (vgl. Khatab 2006). *Jahiliyya* ist dort der Zustand des Unglaubens den Mohammed als Prophet vorfindet, es ist in diesem Sinne auch ein Ausdruck für die vorislamische Zeit. Qutb überträgt diese Wahrnehmung auf den aktuellen Zustand der Welt, indem er bei strenger Prüfung keine, oder nur sehr wenige, wahre Gläubige unter den Muslimen ausmachen kann.

»Qutb's radical innovation was his application of the concept of Jahiliyya, ›the state of ignorance of the guidance from God‹, to fellow Muslims (including Arab leaders such as Nasser) who had abandoned Islam, he charged, in favor of atheistic philosophies and ideologies« (Appleby 2000: 92).

Dies hat Folgen für die Frage, wer über eine mögliche Bedrohung des Islam entscheiden kann und wie diese Bedrohung wahrgenommen wird. Nach den Regeln des traditionellen Islam ist die religiös motivierte Gewalt zur Verteidigung des Islam niemals eigenmächtig, sondern immer kollektiv zu entscheiden. Die Entscheidung über Krieg und Frieden fällt in einer traditionellen islamischen Auffassung in den Aufgabenbereich des politischen Führers. Dschihad war in der traditionellen Auslegung stets als kollektive Pflicht gesehen worden, die durch den entsprechenden Machthaber und nicht die Religionsgelehrten verwaltet wurde (Cook 2005); (Sachedina 2002). Auch Eroberungskriege gegen Ungläubige waren in diesem Sinne eine politische und keine religiöse Entscheidung, nur die Möglichkeit dieser Entscheidung durch einen politischen Machthaber war religiös legitimiert. Auf der Ideologie von Qutb aufbauend entsteht dagegen das Konzept einer individuellen Pflicht zum Dschihad gegen Ungläubige. Die Umdeutung des *jahiliyya* Konzeptes führt zu einer Individualisierung dieser Pflicht zum Kampf gegen die Ungläubigen, wobei wiederum die Möglichkeit besteht, alle die der Pflicht zum Dschihad nicht folgen, als Ungläubige zu bezeichnen. Diese »Exkommunikation« anderer Muslime bezeichnet man auch als *takfir*. (Cook 2005: 139) Die Voraussetzung einer weitgehenden Auflösung der Vermeidungsstrategie beruht also auf einer fatalen Loslösung der Feindbestimmung von traditioneller Autorität, aber auch einer Loslösung von der organisatorisch gebundenen Autorität der Muslimbruderschaft.²⁴³ Bemerkenswert ist hier der Fokus auf individualisierte Beobachtung:

243 Bizri (2011: 153) beschreibt diesen Prozess: »This radical Islamist movement, from within the organization towards the outside, would mark the later stages of the Brotherhood's struggles with authority. A familiar scenario would replay itself: A group would disapprove of the Brotherhood and the weakness it demonstrated in its campaign against the government, they would decide to break away, championing an extremist jihadi perspective premised on armed combat and takfir. The Muslim Brotherhood was the root from which all the more Islamist jihadist groups emerged.«

»Any Muslim who observes his society not to be governed by the Sharia [Islamic Law] must struggle hard [pursue jihad] to apply it, and he is not required to be a scholar« (Gerges 2009: 7).

Man ist hier an die Ausführungen von Carl Schmitt und seiner Figur des »Partisanen« erinnert, welche durch diese Konstellation auch im islamischen Kontext möglich wird. Der Partisan entscheidet selbst über den Ausnahmezustand und bestimmt seine Feinde (Schmitt 1995).

In dieser – für den militanten Islamismus im weiteren entscheidenden – theoretischen Figur, wird der »Ausnahmezustand«²⁴⁴ ausgerufen, in dem normale Regeln der religiösen Limitierung von Gewalt nicht mehr gelten und in einen offenen Konflikt eingetreten werden kann. Die Bedrohung wird generalisiert, worauf jeder Angriff als Verteidigung gilt. So bildet diese Figur die Grundlage der Etablierung immer neuer, immer radikalerer Gruppierungen, die sich durch ihre souveräne Feindbestimmung reproduzieren. Qutb hat somit nicht nur das Gerüst einer Radikalisierung der islamistischen Bewegung geliefert, sondern auch zu deren Fragmentierung beigetragen. Das Schema Avantgarde und Massenmobilisierung erodierte dadurch langfristig. Theoretisch konnte und sollte bei einer Wahrnehmung einer Bedrohung des Islam nun von jedem Einzelnen auf gewaltsame »Verteidigung« umgeschaltet werden. Die Theorien von Qutb wurden von einzelnen Gruppen, die sich selbst als Avantgarde begriffen, immer weiter radikalisiert.

Entscheidend bei der hier skizzierten Logik ist, dass die entsprechenden Ereignisse, an denen das Konfliktsystem von einer latenten Kooperation zu einer offenen Feindseligkeit umschlägt, dann relativ beliebig werden. Das lässt sich an zwei so unterschiedlichen Situationen wie der Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat und dem Bürgerkrieg infolge des Wahlsieges der Islamisten in Algerien aufzeigen. Damit wird nicht argumentiert, dass die jeweiligen Ereignisse entscheidend sind, es ist stattdessen die vorgängige Konfliktstruktur, die aus den entsprechenden Ereignissen erst Wendepunkte in der Konfliktkonstellation machen.

Die Niederlage der arabischen Staaten im Sechstagekrieg gegen Israel wurde vor allem von islamistischen Kommunikationen in Ägypten als eine besondere Form des Staatsversagens begriffen. Der Rückgriff auf dieses Ereignis bot sich als eine Legitimation an, weil es nicht nur persönliche Lebenssituationen betraf, sondern ein kollektives Gefühl der Demütigung und Bedrohung hervorrufen

244 »This provides one answer to the question, how does a religious tradition that normally preaches nothing but peace, compassion, forgiveness, and tolerance adopt the discourse of intolerance and violence? The answer is that these are not ›normal times‹« (Appleby 2000: 88).

konnte. Der Juni 1967 konnte in der ganzen arabischen Region als ein Datum interpretiert werden, welches auf dramatische Weise vor Augen führte, dass die sozialistischen Regierungen ihre Länder gegenüber »dem Westen« nicht gestärkt hatten.

»Many Arabs had hoped that experiments in Arab socialism and military rule of the 1950s and 1960s, in breaking with the past, would renew their societies by propelling them into modernity. But as a result of the Six Day War, the regimes' promises were revealed to be insubstantial and, more important, unable to fulfill the expectations of their constituencies. There was clearly something fundamentally wrong with Arab Muslim societies« (Cook 2005: 107).

Die offensichtliche Schwäche des ägyptischen Regimes, gipfelte für viele in dem Friedensvertrag zwischen Israel und Ägypten. Mit Verweis auf dieses Ereignis wurde 1981 Sadat von einer islamistischen Gruppe ermordet. Die von vielen empfundene Niederlage im Sechstagekrieg, die sich in den Friedensverträgen manifestierte, bedeutete für die andere Seite, besonders für die Attentäter Khalid al-Istambuli, dass nun die Zeit für einen offenen Machtkampf gekommen war. Der verlorene Sechstagekrieg ergab die Möglichkeit beides zusammenzuführen, das Gefühl der Bedrohung, die Wahrnehmung der Schwäche des Gegners – und durch den populären Bezugspunkt – die Hoffnung auf die eigene Stärke. Die Regierungen waren beim Kampf gegen den Feind Israel gescheitert, so konkretisierte sich im Kontext dieses Attentates gegen Sadat die von Qutb vorbereitete Ideologie zu einem bedingungslosen Kampf gegen den »nahen Feind« (Cook 2005).

Dieses Schema wurde in Algerien nach den Wahlen 1992 auf grausame Weise reaktualisiert. Auch hier wird meist ein »verlorener« Krieg als Referenzpunkt genannt. In Algerien manifestierte sich in den Demonstrationen gegen den Golfkrieg von 1991/92 eine lange gehegte Frustration gegenüber den politischen Eliten. Diese konnten und wollten der militärischen Intervention im Irak nichts entgegensetzen. Indem sie die Frustration in ein Gefühl der Bedrohung von außen transformierten, gelang den Islamisten in den anschließenden Wahlen ein großer Erfolg. Der Wahlsieg wurde nicht anerkannt. Er symbolisierte ein Moment der Schwäche des bestehenden Regimes, welche als Anlass genommen werden konnte, dieses offen zu attackieren. Der gestohlene Wahlsieg war für eine radikale Elite der entscheidende Faktor für die Abspaltung von der siegreichen »Islamic Salvation Front«. Die GIA (Groupe Islamique Armé) zogen in einer souveränen Feinbestimmung gegen die herrschende Elite in den Bürgerkrieg.

Bei diesen beiden Konfliktausbrüchen durch eine Avantgarde zeigt sich, dass, wie Münkler (2002) bemerkt, anders wie beim »neuen« Terrorismus, Asymme-

trie hier nicht grundsätzlich zur Strategie gehörte. Der Hintergrund einer Auflösung der Vermeidungsalternative ist eher der Wunsch nach einer Herstellung einer symmetrischen Auseinandersetzung.²⁴⁵ Es geht also zunächst um eine Initialzündung zu einem Bürgerkrieg. Am Anfang dieser Wendepunkte stand die Hoffnung auf eine Massenmobilisierung. Die islamistische Bewegung ist dazu geneigt, offensiv in eine Konfliktdynamik einzutreten, also eindeutige Signale zu senden, wenn sie sich in einem Gefühl der Stärke oder der übermäßigen Bedrohung wähnt.²⁴⁶ Wie die Wendepunkte der islamistischen Bewegung, die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat, oder der Ausbruch des Bürgerkrieges in Algerien zeigen, ist der Ausbruch eines offenen Konfliktes nicht ohne die vorherige »Überzeugungsarbeit« eines an Reform orientierten Islamismus zu denken. In beiden Fällen handelten die Organisatoren aus einer gefühlten Position der Stärke heraus. Sie hatten das Vertrauen, dass sie als islamistische Avantgarde mit ihren Aktionen eine breite Mobilisierung erreichen würden, die letztendlich zu einem Sieg führen sollte. Die Masse der Bevölkerung sah man auf seiner Seite und, ähnlich wie bei den europäischen revolutionären Gruppen, ging man davon aus, dass nur noch ein »Startschuss« fehlen würde, um diese zu mobilisieren.²⁴⁷

Eine solche Radikalisierung muss nicht notwendig von Organisationen getragen werden. Die Ermordung des Staatsoberhauptes in Ägypten markiert den »take-off« eines Konfliktsystems. Die von den Islamisten erwartete breite Front gegen den säkularen Staat, fügte sich allerdings nicht zusammen. In Algerien dagegen kommt es zu einem jahrelangen Bürgerkrieg, in dem von Seiten der Islamisten zunächst noch auf die Solidarität der Bevölkerung gehofft werden konnte.

4.2.4 *Konfliktspirale und Machtkonflikt*

Wiktorowicz & Hafez (2004: 63) stellen heraus, was oben schon als eine Vermeidungsalternative begriffen wurde: »In most cases, Islamic movements are not ›born‹ violent.« Die islamistische Bewegung wird nicht »gewalttätig geboren«,

245 Ein Hinweis auf die subjektive Komponente der Wahrnehmung einer Drohkommunikation bietet der Vergleich von Ägypten und Algerien. Während in Ägypten ein Staatsoberhaupt ermordet wurde, eskalierte in Algerien der Konflikt nach dem Wahlsieg einer islamistischen Partei. Diesen empfand die herrschende Partei als eine Drohkommunikation (vgl. Schulz 1995).

246 Hier zeigt sich dann der elementare Unterschied zur Mafia, denn diese würde sich vermutlich nicht mit einer offenen Drohkommunikation vor dem Hintergedanken einer Massenmobilisierung zur Revolution aus der Deckung wagen. Auch wenn die Mafia politisch Morde einsetzt, bleibt sich doch im Modus der Unterwanderung, des Staat im Staate.

247 »Like many historic European groups (but unlike Marxist doctrine), al-Jihad viewed political assassination and violence as acts that would mobilize the masses. A necessary assumption for this strategy to work was that people were already on al-Jihad's side and were just waiting to be shown the proper example and leadership« (Zeidan 2003: 17).

sondern der Rückgriff auf Gewalt in verschiedener Ausrichtung und Intensität entwickelt sich in einem Prozess zwischen islamistischer Bewegung und Staatlichkeit. Dabei wird leider oft vergessen, dass die Auswüchse des heutigen internationalen Terrorismus aus einer relativ kurzen Vorgeschichte eines Konfliktsystems resultieren und nur indirekt mit der jahrtausendealten Geschichte »des Islam« zu tun haben. Die Dynamik einer Drohkommunikation zeigt sich auch, wenn man bedenkt, dass die sich möglicherweise anschließende Gewalt von beiden Seiten als Gewalt zur Austreibung von Gewalt gesehen wird.²⁴⁸ Die Entfaltung einer Gewaltspirale, bei der sich beide Konfliktparteien gegenseitig zu immer drastischeren Maßnahmen aufschaukeln, muss von der unter 4.2.3 behandelten Wahrnehmung einer Drohkommunikation und dem »take-off« eines Konfliktsystems getrennt Beachtung finden. Haben Konfliktsysteme erst den »take-off« von einem einzelnen Widerspruch zu einem Widerspruchswiderspruch genommen, tendieren sie dazu, sich als autopoietisches System zu reproduzieren. Ausdifferenzierte Konfliktsysteme bestehen aus der Verkettung von immer weiteren Ereignissen. Hat ein Konflikt sich erst einmal stabilisiert, schlägt die Beliebigkeit des Anfanges in eine hoch determinierte Situation um.²⁴⁹ Strategien des Zurückweichens, der »Entschuldigung« und Konfliktvermeidung greifen dann nicht mehr. Stattdessen kommt es, wie Messmer herausgearbeitet hat, zu einer Überbietungslogik und somit zu einem Eskalationsgeschehen.

Aus dem Verhältnis zwischen Interaktion und Organisation ergibt sich, dass wenn es zum »take-off« eines Konfliktsystems kommt, d. h. die Drohkommunikation der islamistischen Bewegung als solche wahrgenommen wird, der islamistischen Bewegung mit Referenz auf ihre Strategie gleich im Sinne eines Gegenschlages widersprochen werden kann. Die Frage ist dann jeweils, ob nur die vermeintliche (revolutionäre) Avantgarde von diesem Widerspruchswiderspruch betroffen ist, oder die ganze Bewegung in den Fokus genommen wird. Die Form des staatlichen Widerspruchswiderspruches ist für den Verlauf des Konfliktes entscheidend. Dabei können Repressionen kombiniert mit einer vordergründigen Islamisierung einerseits eine vorläufige Beendigung des Konfliktes oder andererseits eine Ausweitung, Eskalation und Verstetigung des Konfliktes hervorrufen.

248 »Die Terrorakte sind die Gewalt, um deren Vermeidung es ihnen geht, ebenso wie Bombardierungen die Gewalt sind, um deren Vermeidung es geht« (Baecker 2002: 208).

249 Siehe auch »3.1 gesellschaftlicher Konflikt und Kommunikation«: »Als soziale Systeme sind Konflikte autopoietische, sich selbst reproduzierende Einheiten. Einmal etabliert ist ihre Fortsetzung zu erwarten und nicht ihre Beendigung« (Luhmann 1984: 537). Als soziale Systeme gewinnen Konflikte Struktur durch eine Negativversion doppelter Kontingenz. Der Imperativ, welcher die einzelnen Ereignisse entlang der Struktur verkettet, ist dabei: »Ich tue nicht, was du möchtest, wenn Du nicht tust, was ich möchte« (Luhmann 1984: 531).

»One of the paradoxes of state repression in response to social movement activism is that while governments often repress movements because of their potentially violent or destabilizing nature, the very act of repression creates a crisis and the conditions for violence. It is a collective action variant of the spiral of escalation in arms races where each side escalates its violent contention as a defensive measure while viewing opponent actions as offensive and provocative, thereby reinforcing perceptions about the need for continued violence« (Wiktorowicz & Hafez 2004: 71).

Es ist wichtig hervorzuheben, dass die islamistische Bewegung nicht als solche »zerschlagen« werden kann, da Bewegungen primär aus den Bindungen und Commitments ihrer Anhänger bestehen, nicht aus Organisationen. Es können Bewegungsorganisationen, revolutionäre Gruppen, herausragende Persönlichkeiten oder ein breiter Kreis potenzieller Unterstützer angegriffen werden. Was und wie dies geschieht, wirkt jeweils als kommunikativer Effekt auf »die Bewegung« zurück.

Es lässt sich behaupten, dass die Bewegung als Einheit durch anschließende Repressionen und durch die Fremdbeobachtung als Bewegung erst durch den äußeren Widerstand konturiert und unter Umständen moralisch gefestigt wird. Wie die Unterstützung für die Bewegung im Konfliktfalle ausfällt, ist eine Frage der Reaktion des Staates auf die islamistische Provokation seiner Drohmacht (Wiktorowicz & Hafez 2004: 68). Die staatlichen Reaktionsmöglichkeiten können sich einerseits auf die selektive Verhaftung einiger führender Organisationsmitglieder beschränken. Der selektive Zugriff kann als kommunikatives Signal verstanden werden, dass nur »trouble-makers« Probleme bekommen. Diese Reaktion des Staates beinhaltet für die islamistische Bewegung die Gefahr, dass sie von ihrem Unterstützungspotenzial isoliert wird, ohne dass sich weitreichende Solidarisierungseffekte ergeben.

Wird der Gegenschlag »breit gestreut«, fördert dies dagegen die Einheit der Bewegung.

»A state that throws the net of repression widely is more likely to be viewed as illegitimate. Moral outrages committed by the militants of the movement will be seen as the »natural« response to indiscriminate repression« (Wiktorowicz & Hafez 2004: 70).

Die Eskalation eines Konfliktsystems wird durch Übergriffe des Staates auf alle Organisationen, die vermeintlich oder tatsächlich dem Islamismus nahe stehen, begünstigt. Wenn karitative Organisationen zerschlagen werden – weil sie als »Bewegungsorganisationen« wahrgenommen werden – und Mitglieder sowie Sympathisanten inhaftiert werden, kann dies zu einer Stärkung der Bewegung führen.

Wenn vorher für die islamistische Bewegung schon absehbar war, dass auf eine Drohkommunikation ein Gegenschlag erfolgen würde und sie deshalb die »Vermeidungsalternative« gewählt hat, ist sie jetzt – auch zu ihrer eigenen Bestandserhaltung– geneigt, dem Gegenschlag wiederum einen Gegenschlag folgen zu lassen. Terrorismus ist dann oft die einzige Möglichkeit einen solchen Gegenschlag auszuführen. Terrorismus ist in erster Linie kommunikativ ausgerichtet, will demnach nicht durch seine direkte militärische Komponente den Gegner überwältigen, sondern kommunikative Effekte in der Gesellschaft erzielen. So sieht Eckert :

»Terror ist Teil einer ›asymmetrischen Kriegsführung‹, die die offene Feldschlacht mit den Staatsgewalten meidet, sie aber zu Gegenschlägen herausfordert und dadurch Solidarisierungswellen in den Bevölkerungsgruppen zu provozieren versucht, als deren Avantgarde sich die Akteure verstehen« (Eckert 2005: 8) (vgl. auch Waldmann 1998).

Terror kann in einem Konfliktsystem die Oberhand gewinnen und alle anderen Protestkommunikationen verdrängen und das Konfliktsystem weiter »betreiben«:

»In analoger Weise wie die Protestaktionen sozialer Bewegungen können Anschläge als Operationen verstanden werden, durch deren Verkettung terroristische Bewegungen oder Netzwerke (gekoppelt an ein dadurch zugleich betriebenes Konfliktsystem) sich formieren und reproduzieren« (Schneider 2007: 145).

Ein Abbruch dieser Serie von Widerspruchskommunikationen käme einer eingestandenem Niederlage, einem Nachgeben gegenüber der staatlichen Drohkommunikation gleich.

Besonders in Algerien und Ägypten hat sich die Auseinandersetzung mit dem Islamismus bis zu einem Punkt gesteigert, an dem nur noch eine Logik der gegenseitigen Überbietung der Gewalt herrschte. Die staatlichen Sicherheitskräfte näherten sich gemessen an der Brutalität der Übergriffe ihren islamistischen Gegenspielern unter den Motto »terrorising the terrorists« (Souaïdia 2001) an, so dass wie im Falle von Algerien oft nicht mehr zu unterscheiden war, wer die Massaker an der Zivilbevölkerung zu verantworten hatte.

4.3 »Der ferne Feind«

Mit Algerien und Ägypten wurden nur zwei Vorgeschichten des internationalen Terrorismus angesprochen, von denen es im nationalen Kontext noch zahlreiche andere gibt. In ihrer empirischen Ausprägung sind diese Vorgeschichten ver-

schieden, sie orientieren sich aber an ähnlichen Parametern. In Bezug auf diese Parameter kann nun untersucht werden, was das Mittel des internationalen Terrorismus für die »Grenzerhaltung und Selbstselektion« einer islamistischen Bewegung bedeuten kann und wie es dazu kommen konnte.

Verschiedene Konfliktstufen verändern die jeweilige Logik kollektiver Widerspruchskommunikation. Die Beziehung sozialer Bewegungen zu Mobilisierung und Publikum entwickelt und transformiert sich im Verlauf verschiedener Phasen des Konfliktes. Es ist dennoch wichtig, diese Phasen nicht voneinander getrennt zu betrachten, sondern logisch aufeinander zu beziehen. Wie unter 3.2 angemerkt, greifen soziale Bewegungen auf Organisationen und Interaktionen zu ihrer Reproduktion zurück, dies tun sie nach einer Logik, die vor allem durch den Verlauf von Widerspruch und Widerspruchswiderspruch bestimmt ist. Terrorismus ist dabei eine spezifische Form der Widerspruchskommunikation, die im Laufe eines Konfliktprozesses entstehen kann, weil sie in der entsprechenden Situation als angemessen wahrgenommen wird.

Messmer geht davon aus, dass zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, einen Widerspruch zu äußern, ein Eskalationszusammenhang besteht. Dies trifft sich mit der Annahme »[...] ,dass die Form des Konfliktes keineswegs fertig ausgereift die Welt sozialer Tatsachen betritt, sondern dass Anfänge, Abschlüsse und dazwischenliegende Abläufe mitunter sehr verschiedene Stadien seiner Existenz bezeichnen« (Messmer 2003a: 85). Daraus folgt für unsere Analyse eine starke Erweiterung des Blickwinkels. Nicht nur die jeweilige nationale Dynamik kann untersucht werden, sondern auch die Entstehung einer transnationalen Dynamik kann mit diesem Modell analysiert werden. Es soll davon ausgegangen werden, dass das in den letzten Jahren zentral gewordene Thema des transnationalen Terrorismus nicht Bestimmungsmerkmal islamistischer Bewegungen ist, sondern ein Resultat von in verschiedenen nationalen Kontexten und Anlässen eskalierten Konflikten ist. Dies ist insofern ein zu gängigen Beschreibungen differenter Blickwinkel, weil viele Analysen des Terrorismus vom Terrorismus als einem eigenständigen Phänomen ausgehen, welches nicht unbedingt auf seine Konfliktgeschichte befragt werden muss. Die ganz eigene historische Dimension eines eskalierenden Konfliktsystems wird hier ignoriert und mit der Umschreibung von Eigenschaften, Mechanismen und Wechselwirkungen der Terrorist(Innen), des Terrorismus oder des terroristischen Islam umgangen.²⁵⁰ Es sei dagegen noch mal an den Einwand von Schmid erinnert, dass Terrorismus in einen Konfliktkontext gestellt werden muss und als »peacetime equivalents of war crimes« (Schmid: 7) bezeichnet werden kann. Die Grundlage eines Konfliktes ist in der

250 Fuchs (2004) macht sogar den Versuch Terrorismus als Funktionssystem zu beschreiben.

hier vertretenen Auffassung eine basale Widerspruchskommunikation, die zunächst im Kontext von Staatlichkeit ihre Form gewinnt. Terrorismus, Gewalt und das Phänomen der Transnationalisierung sind dagegen Folgen einer Konfliktsystembildung und der dadurch entstehenden Eskalation und Konflikterweiterung.

Diese Eskalation der Gewalt zwischen Staat und Bewegung endete in nahezu allen Fällen mit einer strategischen Niederlage der islamistischen Bewegung. Diese Niederlage ist nicht nur als eine militärische zu verstehen, sondern wie Gerges betont, vor allem bedingt durch einen Verlust an Unterstützung durch die Bevölkerung. Die Islamisten hatten den Kampf um die Herzen und Köpfe verloren.

»Egyptian and Algerian jihadis had lost the battle for Muslim's hearts and minds long before they lost the military fight against against local authorities« (Gerges 2009: 153).

Aus dieser Situation ergaben sich logische Konsequenzen es mussten die Mittel der Auseinandersetzung verändert werden. Dies war die Schlussfolgerung eines Teils der islamistischen Bewegungen, sie antworteten auf diese Situation mit dem Angebot eines Waffenstillstandes. Gerges (2009) hat besonders in Ägypten und Algerien beobachtet, dass in der Situation eines offensichtlich nicht zu gewinnenden Konfliktes sich die Reflexion über den Preis der Auseinandersetzung einstellte. Die Dialektik zwischen Reform und Revolution schlug wieder zugunsten der Reform aus, nicht mehr Dschihad, sondern *da'wa* wurde als das geeignete Mittel gesehen. An die Stelle der ultimativen, auf das Jenseits gerichteten Märtyreriologie etablierte sich wieder eine Kosten-Nutzen-Rechnung.

Das war nur möglich, weil der Konflikt bis über einen gewissen Punkt hinaus getrieben zu einer Art »Erschöpfungszustand« geführt hatte. Eine Generation von Dschihadis war im Gefängnis, tot oder »ausgebrannt« und eine neue Generation noch nicht formiert. Die verklausulierte Bezeichnung Waffenstillstand verdeckt dabei, dass es sich um Kapitulationen handelte. Nicht die rationale Einsicht beendete den Konflikt, sondern der auf diese Weise nicht mehr weiterführbare Konflikt förderte eine Rationalisierung (Gerges 2009). Für die Konfliktsteuerung und die Frage der Deeskalation ein entscheidender Unterschied. In der Logik des Konfliktes liegt auch, dass dies nicht die einzig mögliche Antwort ist. Islamische Aktivisten forderten nicht nur die Abkehr von der Gewalt, sondern auch die Wahl eines neuen Zieles: »Dem fernen Feind«.

4.3.1 Von den »religious nationalists« zum internationalen Terrorismus

Die oben angeführte Konstellation eines Droh- und Machtkonfliktes ist extrem asymmetrisch. Will die islamistische Bewegung ihre Position aufrechterhalten und auf einen Widerspruch einen weiteren Widerspruch kommunizieren, ist sie gerade im Falle einer »breit gestreuten« Repression auf den Umbau ihrer Beziehung zu Interaktion und Organisation angewiesen. Hat sich erst einmal ein »take-off« eines Konfliktsystems ergeben, ist die Zerschlagung und der Verlust von Bewegungsorganisationen, die durch eine Unterwanderung staatlicher Autorität Solidarität organisieren kann, wahrscheinlich. Internationaler Terrorismus lässt sich als eine Möglichkeit fassen, diesem Tatbestand Rechnung zu tragen und trotzdem die Widerspruchskommunikation aufrecht zu erhalten. Das primäre Ziel wurde von den lokalen Regierungen – dem »nahen Feind« – zu den USA, Israel oder »dem Westen« als dem »fernen Feind« verschoben. Durch die Einbeziehung Amerikas in den Konflikt ist eine Linie geschaffen worden, die Uneinigkeit innerhalb des muslimischen Lagers überdecken sollte, indem eine neue Front eröffnet wurde. Unter den Befürwortern des Waffenstillstandes befanden sich zahlreiche in Ägypten und Algerien inhaftierte Aktivisten, während die andere Reaktionsweise zunächst vor allem von Islamisten aus dem relativ sicheren Ausland, vor allem durch bin-Laden und Zawahiri, betrieben wurde (Kepel et al. 2006). Erst hier bekommt Afghanistan eine entscheidende Rolle. Afghanistan wurde nicht nur eine Möglichkeit des Rückzuges vor den Repressionen in den Heimatländern, sondern auf einen zentralen Ort der Vernetzung der bislang relativ getrennt operierenden nationalen islamistischen Bewegungen. Dieser Prozess ist von zahlreichen Autoren nachgezeichnet worden, deshalb ist hier vor allem wichtig darzustellen, anstelle einer Verschiebung der Mittel der Auseinandersetzung, – *da'wa* statt Dschihad – erfolgt von hier aus eine Verschiebung des Konfliktgegners.

Gleichzeitig zu dieser neuen Front etabliert sich ein neuer Modus der Konfliktführung. Nicht nur die Feindausrichtung wurde transformiert, sondern auch die Organisationsweise des Widerspruchs. Dabei liegt in der Antizipation von Schlag und Gegenschlag eine eigene Ebene der Strukturbildung. Es entsteht eine Reflexivebene als »ein emergentes Ordnungsniveau mit eigenen Formen der Sensibilität« (Luhmann 1984: 413). Anders formuliert könnte man auch sagen, der »take off« und die Logik des Konfliktsystems fördern die Modulation der islamistischen Bewegung von einer offen operierenden Kraft mit starken Bewegungsorganisationen zu einem diskreten Terrornetzwerk wie al-Qaida. Von den »religious nationalists« zu den »transnational jihadis«.

Die weitere Transformation von al-Qaida ist, der Natur der Sache nach, umstritten (besonders Hellmich (2012) macht darauf aufmerksam). Appleby hatte die Dynamik internationaler terroristischer Aktionen noch zwischen charismatischem Führer und Untergebenen gefasst. Die Konzentration auf charismatische Führerschaft wird allerdings auch von anderen Autoren betont.

»In fundamentalist movements a charismatic leader provides the vision and religious-moral legitimation for action, while his subordinates develop a specific program of action« (Appleby 2000: 95).

Im Gegensatz dazu wird von einem »Franchise-Terrorismus« (Hellmich 2012) gesprochen, der im Namen von al-Qaida betrieben wird. Dieser zeichnet sich im Gegensatz zu mehr oder weniger offen operierenden Bewegungsorganisationen dadurch aus, dass er auf eine minimale organisationelle Basis angewiesen ist. Deshalb wird im Gegensatz zu Appleby auch von einem »leaderless jihad« (Sageman) gesprochen. Wie Schneider hervorhebt, muss al-Qaida auch in einem »leaderless jihad« darauf bedacht sein, dem Konflikt weiterhin ideologische Führung zu geben. Schneider geht von einer Substitution »organisatorisch-hierarchischer Koordination durch ideologische Steuerung« (Schneider 2007: 144) aus. So ist nicht mehr ohne Weiteres von »subordinates« (Appleby 2000: 95) auszugehen, aber immer noch von der Existenz einer Ebene ideologischer Steuerung. Diese kann nach Knorr-Cetina (2005) auch mit anderen globalen Strukturen verglichen und als »komplexe globale Mikrostruktur« beschrieben werden.

4.3.2 *Der »neue« Terrorismus und die globale Integration in ein Konfliktsystem*

Während al-Qaida zumeist im Kontext und Kontinuität einer islamistischen Ideologie analysiert wird, soll in Bezug auf das hier entworfene Konfliktsystem gefragt werden, welche Brüche und Diskontinuitäten durch das Auftreten von al-Qaida entstehen. Wie gestaltet sich ein Konfliktsystem, welches durch »transnational jihadis« weitergeführt wird?

Dabei kann mit Wæver (2008) davon ausgegangen werden, dass durch die »Globalisierung« eines zunächst lokal ausgetragenen Konfliktes eine andere Ebene entsteht und damit eine qualitative Verschiebung eintritt. Signifikant ist dabei die Umstellung der Drohkommunikation von den jeweiligen nationalen Regierungen als »nahen Feind« auf die USA als »fernen Feind« und »großen Satan«. Dies hebt die Widerspruchskommunikation über den nationalen Rahmen und konstruiert im Gegensatz zu diesem begrenzten Feld der Betroffenen die Inklusion aller Muslime weltweit. Die Wahl einer terroristischen Strategie auf weltgesellschaftlichem Niveau kann als ein Versuch gewertet werden, die Diffe-

renz zwischen Bewegung und Gesellschaft zu stärken und Solidarisierungseffekte zwischen allen Muslimen herzustellen. Das Terrornetzwerk al-Qaida realisiert dabei einen islamischen Universalismus, der nur durch den Bezug auf eine »globale Orthodoxie« möglich ist. Dieser Schritt ist in den nationalen islamistischen Bewegungen zwar angedacht, in ihrer Fixierung auf den »nahen Feind« aber nicht realisiert worden.

Als Folge setzt der internationale Terrorismus eine ganz andere Dynamik von Schlag und Gegenschlag in Gang, als dies der nationale Terrorismus mit Referenz auf starke Bewegungsorganisationen getan hat. Während vorher eine Differenz zwischen Staat und Bewegung das Geschehen bestimmte, etabliert sich jetzt erst das Konfliktsystem anhand der Differenz zwischen »westlicher Welt« / »islamistischer Terrorismus« so wie es Japp (2007b) beschreibt. Durch den Verlust der Bewegungsorganisationen und die »Virtualisierung« ihrer Massenbasis müssen die Terroristen auch keine Rücksichten mehr auf mögliche Repressionen nehmen. Anhänger und Sympathisanten sind jetzt »alle und keiner«, was sich besonders in der Figur des »Schläfers« bemerkbar macht. Dadurch fällt die oben schon angesprochene »Vermeidungsalternative« vollständig weg. Diese bewusste Umstellung der Strategie auf eine asymmetrische Auseinandersetzung unterscheidet den »neuen« Terrorismus.

»Die Asymmetrie der militärischen und politischen Ausgangsbedingungen blockiert die Einschränkung, geschweige denn die kooperative Austragung des Konfliktes durch Verständigung auf Gemeinsamkeiten. Jede Partei kann überleben, ohne dafür auf Kooperation setzen zu müssen« (Japp 2007: 179).

Auf internationaler Ebene greift die Bewegung nicht auf klar zu identifizierende Bewegungsorganisationen zurück, die relativ leicht als Ziel von Repressionen ausgemacht werden können. Stattdessen wird das politische Schema »Kampf gegen den Terror« entworfen, anhand dessen sich dann wiederum Akteure konstruieren lassen. Dabei entsteht eine Konstellation der »strukturellen Vorrangigkeit der Konfliktstruktur« bei der Akteure erst im Nachhinein als »Agenten« dieser Struktur benannt werden. Brücher hat diesen Zustand mit der Konstruktion struktureller Gewalt verglichen, bei dem einerseits die Terroristen zur Konstruktion von Verantwortlichkeit auf eine Adresse der Gesellschaft verweisen, die es nicht geben kann (Fuchs) und andererseits auch der Terrorist als Akteur verschwindet. Brücher verweist auch darauf, dass trotz der offensichtlichen Schwierigkeiten, Akteure zu benennen, Akteure benannt werden müssen.

»Wer als Nutznießer oder als Täter identifiziert wird, erweist sich als Strohmann, als Träger einer anonymen destruktiven Struktur. Weil ›Täterschaft‹ aber eine Vor-

aussetzung für Gegengewalt ist, wird ein Feind konstruiert und namentlich kenntlich gemacht« (Brücher 2004: 8).

Dabei wird meist dem Unterschied, ob Staaten der islamischen Regionen gegen lokale islamistische Bewegungsorganisationen Repression ausüben, oder westliche Staaten einen »Kampf gegen den Terror« führen, wenig Beachtung geschenkt. Ich hatte oben bereits skizziert, dass auch die islamischen Nationalstaaten, an einer national-islamischen Identität laborieren und eine offizielle Lesart der Religion für sich und die Legitimierung ihrer Macht beanspruchen.²⁵¹ Bei den westlichen Staaten ist dies nicht der Fall, sie haben nicht diese Möglichkeit einer »Defensivreaktion«. Durch das Auftreten von al-Qaida entsteht eine neue weltgesellschaftliche Konfliktlinie, die sich nicht unbedingt an der Unterscheidung zwischen legitimer Auslegung der Religion und nicht-legitimer entfaltet, sondern den Islam als Ganzes infrage zu stellen scheint. Der Konflikt wird, um es anders auszudrücken, nicht mehr mit und durch die legitime Auslegung des Korans geleitet, sondern »der Islam« wird als Schuldiger, gleichsam als Täter identifiziert. Sodass sich die OSCE schon Gedanken über »the representation of Muslims in Public Discourse« macht. Während die säkularen Staaten in den islamischen Regionen es sich nie leisten konnten, gegen »den Islam« und gegen »die Muslime« zu operieren, sondern sich an der Unterscheidung Tradition/Religion orientierten und den Versuch unternommen haben, die Religion zu ihren Gunsten zu nutzen und zu definieren, sehen sich Muslime aufgrund der Terrororganisation al-Qaida und ihrer spektakulären Aktionen überall auf der Welt mit einem Misstrauen gegenüber der islamischen Religion und der muslimischen Identität konfrontiert. Das Konfliktsystem tendiert dabei – und gerade das ist die Strategie und Gefahr des Terrorismus – zu einer weltgesellschaftlichen Unterscheidung zwischen Islam/Westen. Die Unterscheidung islamisch/unislamisch wird wieder nach außen gespiegelt. Jetzt werden »der Islam« und »der Westen« als Täter benannt.

Zu diesem Phänomen trägt nicht nur eine gefühlte Diskriminierung bei, sondern die durch sogenannte »Terrorlisten« betriebene Aushöhlung des Rechtssystems. Der »war on terror« hat dazu geführt, dass in undurchsichtigen Verfahren am äußersten Rande der Rechtsstaatlichkeit eine sehr breite Repressionswelle angelaufen ist. Geheime Gefängnisse werden errichtet, geheime Zeugen und Experten können zu einer Verurteilung beitragen. Man kann diese Repressionswelle durchaus mit früheren Praxen in despotischen Staaten vergleichen, ohne sie gleichsetzen zu müssen. Gemeinsam ist beiden Vorgehensweisen, dass auch hu-

251 Cook (2005: 107) findet dafür den Ausdruck »semisecular«.

manitäre Organisationen, die in einem sehr weiten Umkreis von Terrororganisationen agieren, massiver Repression ausgesetzt sind. Vor allem die Einstufung der Hamas als Terrororganisation betraf eine sehr große Zahl von Nicht-Mitgliedern. Im Zuge des Hamas Verbotes wurde etwa auch die »Holy Land Foundation« verboten. Die Gründer der Organisation verbüßen eine lebenslange Haftstrafe. Begründet wurde dieses Verbot primär mit Verbindungen zur Hamas. Bis vor dem Verbot handelte es sich bei der HLF um eine in den USA anerkannte gemeinnützige Organisation.²⁵² Einen großen Effekt auf Solidarisationen innerhalb des Konfliktsystems hat dann beispielsweise, dass HLF Spender, die nach eigenem Wissen für ein Krankenhaus gespendet hatten, automatisch zu Terrorunterstützern wurden und dafür auch verurteilt werden können. Genau dies mag wiederum Taktik der Hamas sein oder nicht. Entscheidend ist, dass die Rechtsprechung undurchsichtig und anfällig für Politisierungen wird. Die aktuelle Praxis »westlicher« Staaten gleicht in diesen Fällen einer politisch gesteuerten Paralleljustiz neben dem autonomen Rechtssystem.²⁵³

Diese Entdifferenzierungen können als ein Erfolg der Terrorstrategie gewertet werden. Der bislang zu wenig betonte »Erfolg« der Modifikation der islamistischen Bewegung zu einem internationalen Terrornetzwerk besteht primär darin, dass jeder Muslim als potenzieller »Schläfer« beobachtet werden kann und dadurch möglicherweise Akteur in einem Konfliktsystem wird. Diese Umorientierung des Konfliktes auf die Unterscheidung Islam/Westen bietet das Potential für die islamistische Bewegung eine neue Beziehung zu ihrer Massenbasis aufzubauen. Die Dynamik eines Konfliktsystems zwischen al-Qaida und dem weltpolitischen Programm »war on terror« (Japp 2007b) bringt dabei nicht nur in den westlichen Gesellschaften ein in der Figur des »Schläfers« manifestiertes Gefühl der Bedrohung hervor. Auch Muslime sehen sich als Opfer antiislamischer Propaganda und illegitimer Angriffe. Dabei wird »Islamophobie« zu einem gerade auch in den säkularen arabischen Ländern viel diskutierten Thema und der »war on terror« wird in einer populären Lesart als »war on Islam« umgedeutet.²⁵⁴

»Anti-Islamic sentiment in the West after the September 11 terrorist attacks, and the subsequent ›war on terrorism‹, reinforced a profound feeling of insecurity and

252 Wie eng die Verflechtungen der Organisationen hier tatsächlich sind kann hier nicht geklärt werden.

253 Diese Einschätzung beruht auf einem Erfahrungsbericht von Nancy Hollander, präsentiert auf dem »New World Summit« am 4.-5. Mai 2012 in Berlin. Hollander ist eine renommierte amerikanische Anwältin, die als Verteidigerin zahlreiche Klienten (darunter auch die HLF) in Fällen vertrat, die den Bereich von »national security issues« berühren.

254 So der OSCE-ODHIR Round Table 9, im Mai 2006, Warschau.

outrage among Muslims who sensed that Islam and Muslims were under an intense onslaught« (Bayat 2000: 9).

Dies, und das sollte man nochmals betonen, kann durchaus als terroristische Strategie interpretiert werden. Dabei kommt es zu einer Umorientierung des Konfliktsystems. Während bei der Auseinandersetzung innerhalb der islamischen Staaten die Frage von Staatlichkeit als Gegenstand eines Konfliktes markiert werden konnte, rücken mit dem islamistischen Terrorismus muslimische Identitäten weltweit in das Zentrum des Konfliktes. Nach einem Ausdruck der Kopenhagener Schule um Buzan und Weaver folgt eine »Securitization of Muslim Selves«. Montasser al-Sayyed, Rechtsanwalt und al-Zawahiri's einstiger Zellenachbar, schildert diesen Vorgang aus der Sicht eines »Betroffenen« und Akteurs.

»Nach dem elften September 2001 haben viele Islamisten das, was in New York passiert ist kritisiert und abgelehnt. Aber mit der Zeit haben wir festgestellt, dass die USA uns alle in einen Topf wirft. Amerika steckt seine Nase überall hinein, die USA will jetzt unsere Erziehung und den Religionsunterricht verändern, um angeblich Demokratie einzuführen. Sie sehen alles nur noch durch die Brille des Terrorismus. Dies führt dazu, dass sich Muslime zunehmend mit Zawahiri und al-qaida verbunden fühlen« (Seipel: 41).

Dies heißt aber auch, dass, wenn man zuvor von einer Abkopplung des Konfliktes und der Etablierung einer terroristischen Elite sprechen konnte, es mit der Internationalisierung des Konfliktes plötzlich wieder zu einem Rückbezug auf das islamische Publikum gekommen ist. Erst jetzt kann von einem Konflikt ausgegangen werden, der die Unterscheidung islamisch/unislamisch im Sinne eines »Kampfes der Kulturen« interpretiert. Von einem »Kampf der Kulturen« Islam/Westen fühlen sich alle Muslime angesprochen, auch wenn sie sich weder als Anhänger noch als Sympathisanten einer islamistischen Bewegung gesehen haben. So komme ich auf den in der Einleitung geschilderten Zustand zurück. Selbst säkulare Muslime sind gezwungen, ihre Religion in der Öffentlichkeit zu definieren.

Erst diese Struktur hat das Potenzial verschiedenste Ereignisse weltweit anzuziehen und in ihrem Sinne zu deuten. Erst jetzt lässt sich behaupten, dass »Islam« oder »Westen« gängige Selbst- und Fremdbeschreibungen in den verschiedensten Konfliktkonstellationen sind. Das Feld wurde erweitert – von durch Staatsversagen verursachten Problemen zu einer großen Heterogenität der Konfliktgegenstände, Intensitäten und Akteure. Es können jetzt die Auseinandersetzungen um einen Moscheeneubau oder das Kopftuch über den Karikaturenstreit bis zu den Kriegen in Afghanistan und der internationale Terrorismus zusam-

mengeführt werden. Dabei wird von den Konfliktakteuren selbst die Einheit dieser verschiedenen Konflikte im Extremfall als ein »Kampf der Kulturen« konstruiert. Gleichzeitig – und das wird weiter unten noch aufgegriffen – liegt in dieser »Demokratisierung des Konfliktes« auch eine »Gefahr« für die islamistische Bewegung und eine Chance zur langfristigen Deeskalation des Konfliktes.

4.4 Politischer Gebrauch der Unterscheidung islamisch / unislamisch

Die islamistische Bewegung unterlag bei der Logik aus Schlag und Gegenschlag. Eine Machtübernahme und die Errichtung eines islamischen Staates, mit islamischer Bildung, islamischer Wirtschaft etc. gelang mit Ausnahmen und Episoden (Afghanistan, Iran, Sudan?) nicht. Die Waffenstillstandsabkommen, die etwa durch die verbliebenen Vertreter der islamistischen Bewegungen in Gestalt des militärischen Armes der FIS in Algerien angeboten wurden, glichen einer Kapitulation. Ein Ausweg für einen Teil der islamistischen Bewegungen lag in der Internationalisierung des Konfliktes. Al-Qaida wurde so zu einem internationalen Sammelbecken. Aus den mehr oder weniger gescheiterten »religious nationalists« wurden »transnational jihadis« (Gerges). Roy sieht darin ein Scheitern, weil konkrete politische Ziele, allen voran der Sturz des »nahen Feindes« in der Gestalt der jeweiligen Regierungen, nicht erreicht wurden, sich der Islam als »dritter Weg« zwischen Kapitalismus und Kommunismus nicht als Alternative etablierte und die erhofften Massenmobilisierungen ausblieben (Roy 1994). Scott Doran fasst diese Position, welche die Entstehung des internationalen Terrorismus vor allem als ein Symptom einer Niederlage interpretiert, mit Bezug auf den 11. September 2001 zusammen:

»The attacks were a response to the failure of extremist movements in the Muslim world in recent years, which have generally proved incapable of taking power (Sudan and Afghanistan being the major exceptions). In the last two decades, several violent groups have challenged regimes such as those in Egypt, Syria and Algeria, but in every case the government has managed to crush, co-opt or marginalize the radicals« (Scott Doran 2011: 80).

Die Entstehung des transnationalen Terrorismus wird auch als eine Folge von Repression beschrieben: »crush the radicals«. Betrachtet man sich die Situation in den schon angesprochenen Ländern, fällt allerdings auf, dass diese Repression nicht primär im Namen des Säkularismus betrieben wurde, sondern anhand der Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Islam. Entgegen der These von einem Repressionserfolg soll deshalb die Perspektive erweitert werden, indem

dieser Unterscheidungsgebrauch näher beleuchtet wird. Die von Scott-Doran angesprochenen Optionen der »co-optation« und »marginalization« können so präziser gefasst werden. Diese Präzisierung trägt zum Verständnis des oben entworfenen neuen Konfliktschemas bei. In diesem Sinne wird hier die These entworfen, dass die Handhabung der Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Islam das internationale Konfliktschema Islam/Westen antreibt, anstatt es zu unterlaufen.

Um diese Logik zu verstehen, muss noch mal vor Augen geführt werden, dass es sich bei der modernisierenden Einheitssemantik des Säkularismus historisch gesehen um eine Extremposition handelt, die als politische Semantik selten und nicht lange vertreten werden konnte. Dass eine säkularistische Semantik aus der Perspektive islamistischer Bewegungen dazu geeignet ist, den »take-off« eines Konfliktsystems zu markieren, wurde hier schon herausgestellt. Obwohl es immer wieder und in verschiedenen Staaten säkularistische Episoden gab, erscheint Säkularismus als kulturelle Leitvorstellung nicht alternativlos. Für die »islamischen« Staaten bietet sich ein weites Feld, diesen kulturellen Leitvorstellungen auszuweichen. Diese Möglichkeiten in der Handhabung der Unterscheidung zwischen »richtigem« und »falschem« Islam unterscheiden die hier schon angeführten Staaten vom »Westen«.

Als »falscher« Islam muss von den Staaten ein Islam gesehen werden, der in seinen politischen Ambitionen über einen sogenannten Neofundamentalismus (Roy) hinausgeht. Unter Neofundamentalismus lässt sich die Konzentration auf konservative Geschlechterrollen, vor allem die Rolle von Frauen in der Öffentlichkeit, moralisches Benehmen, Alkoholverbot etc. verstehen. Die islamistische Bewegung ist nicht von Anfang an mit neofundamentalistischen Forderungen gestartet, sondern, wie auch oben entwickelt, als eine Protestbewegung die sich an fundamentalen Defiziten der Staaten entzündete. Die Revolution im Iran brach nicht aus, weil die Frau des Shahs kein Kopftuch trug. Im sunnitischen Kontext war es Sayyid Qutb, der es in den sechziger Jahren mit seiner Reinterpretation klassischer Konzepte möglich machte, muslimische Regierungen als Ungläubige und deshalb als illegitim zu bezeichnen. Im Gegensatz zu einem »guten Islam« wird der Versuch des Exportes der iranischen Revolution und vor allem dieser von Qutb inspirierte Gebrauch des Konzeptes *jahiliyya* mit seiner individuellen Verpflichtung zum Dschihad gegen illegitime Regierungen als »falscher« Islam bekämpft.

In diesem Abschnitt wird also behauptet, dass primär die ehemaligen und amtierenden arabischen Despoten dieses Kernkonzept der »religious nationalists« versuchten zu bekämpfen, indem sie selbst die Unterscheidung zwischen isla-

misch/unislamisch kontrollierten und anwendeten, nicht indem sie die zentrale Unterscheidung islamisch/unislamisch als falsche Unterscheidung zurückwiesen. So entstand ein von den Regimen forciertes »religious overbidding« (Bizri), beruhend auf der Doppelstrategie: Schüren der Furcht vor einer Islamisierung bei gleichzeitiger gesteuerter neokonservativer Islamisierung der Gesellschaft. Dalal Bizri fasst dies folgendermaßen:

»Egyptian rulers from President Sadat to President Mubarak – and indeed many other Arab rulers – have frequently used the threat of Islamic rule as a reason for refusing to relinquish power, while at the same time taking every opportunity to islamize their people« (Bizri 2011: 152).

Es ist also zu unterscheiden zwischen der Zurückweisung der Unterscheidung islamisch/unislamisch, dies ist das Kernprogramm einer säkularistischen Semantik, und deren politischem Gebrauch. Dazu haben sich in der Praxis verschiedene Methoden etabliert. Eine starke Konsequenz dieser These ist, dass sich sogenannte »säkulare« Despotien wie ehemals in Ägypten und explizit islamische Staaten wie Iran und Saudi-Arabien nur noch graduell in der Anwendung dieser Methoden unterscheiden lassen. Im Zentrum des Islam finden sich also überall dieselben, in Bezug auf funktionale Differenzierung ambivalenten Strukturbildungen, dies relativiert die These von einem durchgehenden Misserfolg islamischer Bewegungen. Die These des Abschnittes soll verdeutlicht werden, indem die Methoden, die vor den jüngsten Ereignissen des »arabischen Frühlings« das Feld bestimmten, in der folgenden Reihenfolge kurz erläutert und in ihrer Wirkweise auf soziale Bewegungen dargestellt werden.

- Repression
- Exklusion von Personen durch politische-religiöse Organisationen
- Islamische Rhetorik
- Religiöse Zensur
- Partielle Islamisierung des Rechts
- Externalisierung des Konfliktes

Repression stand schon im Mittelpunkt der obigen Diskussion des Konfliktverlaufs. Die Staaten entschieden in der Weiterführung einer Logik des Konfliktprozesses, ob sie ihre Repression gegenüber einem islamistischen Gegner breit oder eng streuen sollten. Mit der jeweiligen »Streuung« verschiebt sich die Grenze, wer als illegitimer Gegner und wer als potenzieller Gesprächspartner angesehen wird. Die Muslimbruderschaft hat in ihrer langen Geschichte und in den verschiedenen Ländern fast alle Stufen auf dieser Skala durchschritten, von einer Parlamentspartei bis zu einer illegalen Organisation und wieder zurück an die

Spitze des Staates (Grundmann 2005). In diesem Prozess der Grenzverschiebung steht dann auch zur Disposition, was als Islamismus und was als legitimer Anspruch von Religion bezeichnet wird.

In der historischen Praxis zeigt sich, dass die Grenze der Repression so gezogen wurde, dass sie bestimmte Forderungen nach einer kulturellen Islamisierung der Staaten als legitim anerkennt und alle Forderungen nach einer Neuorientierung der Politik als illegitim bezeichnet. Durch die Schaffung einer »overtly religious atmosphere, conservative and Salafi-like, in its refusal of politics« (Bizri 2011: 155) sollte verhindert werden, dass eine Situation entsteht, in der über die Orientierung an einzelnen Themen hinaus »die Machtposition der Inhaber politischer Ämter in Frage gestellt wird« (Schneider 2007: 126).²⁵⁵ Die Anwendung der Unterscheidung islamisch/unislamisch wurde von den jeweiligen Staaten durch gezielten und dosierten Einsatz von Repression so in Felder gelenkt, die der Bestandserhaltung politischer Herrschaft und deren undemokratischer Geschlossenheit nicht gefährlich werden konnte.

Exklusion von Personen durch politisch-religiöse Organisationen: Muhammad Zaman definiert Islamisten als »the ›lay‹ ideologues and activists who seek to make the state Islamic through public implementation of scriptural norms« (Zaman 2002). Auch die Muslimbruderschaft ist von diesen Laien dominiert. Andere Autoren betonen, dass die sozialen Träger einer islamistischen Kommunikation nicht nur bei Laien, sondern auch bei klassisch ausgebildeten aber »unoffiziellen« Ulema zu finden sind (Bachar et al. 2006). Ein Mittel, gegen diese beiden sozialen Gruppen vorzugehen, sind die politisch-religiösen Organisationen des Staates bzw. der Establishment Islam. Diese definieren den falschen und richtigen Islam für den Staat auch durch die Unterscheidung zwischen Laien und Experten. Dabei gibt es durchaus auch innerhalb dieser Organisationen verschiedene Fraktionen und teilweise Sympathien für die islamistischen Positionen. So wird die Unterscheidung organisationsintern durch die Unterscheidung zwischen offiziellen/unoffiziellen Ulema ergänzt. Auch hier hat der Staat Möglichkeiten einen Grenzübertritt zu ahnden, wobei dies bei klassischen islamischen Gelehrten weitaus schwieriger ist, als bei den meist aus Laien bestehenden Islamisten. »Unoffizielle« Ulema haben die traditionellen Institutionen des Lernens durchlaufen, deshalb ist hier eine Abgrenzung im Gegensatz zu den neuen Intellektuellen und Laien schwieriger. Die »offiziellen« Ulema sind angesichts der »unoffiziellen« Ulema auf eine Gratwanderung angewiesen, wobei sich islamistische Intellektuelle leicht delegitimieren lassen, während islamistische »unoffizielle« Ulema, die gegen den offiziellen Islam predigen, unter Umständen toleriert

²⁵⁵ Diese Situation wurde auch als Grundlage eines Machtkonfliktes dargestellt.

werden müssen.²⁵⁶ Sanktionen müssen hier also sehr vorsichtig angewendet werden. Aus »offiziellen« Ulema können durch staatliche Eingriffe »unoffizielle« Ulema werden, viel öfter ist es aber so, dass durch das Bekenntnis zu bestimmten Positionen der Karriereweg zu einem »offiziellen« Ulema schon versperrt ist. Es besteht dann eine Möglichkeit der Allianz zwischen Laien und unoffiziellen Ulema. »Offizielle« und »unoffizielle« Ulema stehen islamischen Intellektuellen und Laien gegenüber und es kommt in den Versuchen der »Rückeroberung« der Autorität zur Handhabung der Unterscheidung islamisch/unislamisch bei einem unvorsichtigen Vorgehen zu einer Erosion offizieller religiöser Autorität.

Islamische Rhetorik: Neben der Repression kann der Staat jedoch die Grenze zwischen richtigem und falschem Islam auch durch eine positive Definition betreuen. Diese positive Definition kann sich auf eine islamische Rhetorik beschränken. Eickelman und Piscatori haben dafür die Bezeichnung »Muslim Politics« gefunden (Eickelman & Piscatori 1996). Unter »Muslim Politics« verstehen sie den gesamten Bereich, in dem von unterschiedlichen Akteuren mit religiösen Symbolen Politik betrieben wird. »Muslim Politics« haben einen immer größeren Stellenwert bekommen, Probleme werden zunehmend islambezogen und in islamischer Terminologie formuliert. Nicht nur Eickelman und Piscatori sehen deshalb eine weitreichende Islamisierung des öffentlichen und politischen Raumes im Zentrum des Islam (Göle & Ammann 2004).

Religiöse Zensur: Die Versuche einer Integration von Widerständen geht aber in der hier fokussierten Region im Zentrum islamisch geprägter Staaten systematisch über eine bloße Rhetorik hinaus. Die staatlichen Politiken vertreten keine rein moralische und damit mit funktionaler Differenzierung kompatible Auffassung des Islam. Der Islam der politisch-religiösen Organisationen bekommt in bestimmten Bereichen durchaus über das Moralische hinausgehende Kompetenzen. Ein wichtiger Bereich ist der der religiösen Zensur. So wurde der al-Azhar ein religiöses Zensurrecht eingeräumt, mit der Vollmacht, in ihren Augen blasphemische Inhalte zum Verbot vorzulegen. Für diese Zensurmaßnahmen ist der »Islamic Research Council« zuständig, dessen Entscheidungen bindend für das Kulturministerium sind (Völkel 2008: 38).

Islamisierung des Rechts: Unter 3.5 wurde schon auseinandergesetzt, dass die religiös politischen Organisationen und vor allem die Kodifikation der Scharia zunächst dazu dienten, die lokalen religiösen Machthaber zu entmachten. Im Zuge des Konfliktprozesses, werden sie in einer anderen Richtung, nämlich zur

256 »Their ability to refute the arguments of these popular shaykhs, however, is limited because both groups share a community of basic axioms and because the establishment cannot claim that these other shaykhs are unlearned« (Bachar et al. 2006).

Islamisierung eingesetzt. Es kann von einer Umkehrung eines historischen Prozesses (Ayubi) gesprochen werden, wenn zunehmend Rechtsbereiche sich an islamischen Normen orientieren, oder wie in vielen Staaten, die Scharia als Quelle des Rechts in der Verfassung verankert wird. Auch dies ist eine seit den 1980er Jahren zunehmende Tendenz (Skovgaard-Petersen 1997). Gerade bei der letzteren Option ist dann natürlich die Umsetzung dieser Verfassungsgrundsätze eine andere Frage. Prinzipiell wird die Möglichkeit eingeräumt, Gesetze zu verhindern, die dem Islam widersprechen. Die Frage ist dann, wer die jeweiligen Kontrollinstanzen steuert, im Allgemeinen sind dies wieder die staatlich geförderten Instanzen. So kommt auch Layish zu dem Schluss, dass es sich hier um »Symbolpolitik« zur inneren Befriedung handelt:

»It seems that the constitutional provision is first and foremost a symbol intended, within the domestic policy, to pacify the radical religious circles struggling for the Islamization of the state« (Layish 2004: 98).

Externalisierung des Konfliktes: Die Staaten liefern zudem eine positive Version des Islam, wenn sie eine Externalisierung der Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch betreiben. Der Karikaturenstreit ist hierfür das beste Beispiel. Soll diese Episode analysiert werden, kann man sich nicht auf die ideengeschichtlichen Implikationen von Religions- und Meinungsfreiheit verlassen, wie es so viele westliche Kommentatoren getan haben, dadurch werden nur vordergründige Konfliktsemantiken reproduziert. Es hilft dagegen, wenn nicht gleich angenommen wird, dass hier zwei Ideen gegeneinanderstanden, sondern wenn rekonstruiert wird, wie es dazu kam, dass sich der Konflikt auf diese Weise zu einer solchen Dichotomie zuspitzte.

Bei der Analyse des Karikaturenstreits hilft der Ansatz von Thomas Olesen, der sich auf eine Kombination von »social movement theory« und »dynamics of contention program (DOC)« verläßt (Olesen 2007). Olesen arbeitet anhand der Mechanismen »diffusion«, »brokerage«, and »certification« heraus, wie sich der Konflikt entwickelte und von einer dänischen Angelegenheit zu einem internationalen Konflikt wurde. Das Resultat seiner Untersuchung ist tatsächlich erstaunlich.

Die Karikaturen wurden zunächst von einer dänischen muslimischen Gruppe aufgenommen, die eine kleine Demonstration organisieren konnten. Die entscheidende Dynamik gewann der Konflikt, als sich die ägyptische Regierung dem Anliegen der dänischen Gruppe annahm. Es wäre zu diesem Zeitpunkt ein Leichtes gewesen, die Anliegen dieser sehr kleinen Gruppierung fallen zu lassen. Stattdessen kam es zu einer diplomatischen Intervention, in deren Zuge eine

Forderung nach Entschuldigung an den dänischen Ministerpräsidenten gestellt wurde. Neben der ägyptischen Regierung, beteiligten sich noch andere diplomatische Vertretungen an dieser Forderung. Diese Entschuldigung wurde abgelehnt, wobei vor allem der Ton dieser Ablehnung als »arrogant« empfunden wurde. Der dänischen Gruppe wurde die Möglichkeit eingeräumt mit teilweise gefälschten, da selbst gefertigten Zeichnungen, eine Tour durch die arabischen Länder anzutreten. So kam es, dass die ägyptische Regierung in der transnationalen Organisation der OIC und in der Arabischen Liga Verbündete finden konnten.

Ganz anders wie bei den Konfliktdynamiken der sogenannten neuen sozialen Bewegungen entstand der Konflikt nicht aufgrund der Mobilisierungsleistung von Gruppen aus der »Zivilgesellschaft«, sondern der Konflikt wurde primär durch staatliche Organe eskaliert. An vorderster Stelle als »broker«, d. h. als aktiver Interessenvertreter in einem Konflikt, sind hier die ägyptische Regierung und die Organization of Islamic Conference (OIC) zu nennen. Olesen zielt auf deren zentrale Rolle, während er den Medien zunächst nur eine Position bei der »diffusion«, d. h. der Verbreitung von Ansprüchen, zugesteht. Die Akteure der Zivilgesellschaft sprangen erstaunlicherweise erst relativ spät auf den Zug auf.

»Egypt and the OIC, directly or indirectly supported by other Arab and Muslim countries and by the Arab League, had consequently been preparing the ground for some time when the conflict escalated in late January and early February. During this germinating period, there were relatively few civil society demonstrations and street protests around the world« (Olesen 2007: 47).

Legt man die Analyse von Olesen zugrunde, zeigt sich der Versuch, die Neuorientierung des Konfliktsystems anhand der Unterscheidung Islam/Westen auszunutzen. Die Unterscheidung Islam/Westen wird von al-Qaida politisch und von den Staaten kulturalistisch benutzt.

Dies hat natürlich Folgen für die Beziehung des Islam zur funktionalen Differenzierung. Durch die beschriebenen Komponenten ist aber vor allem eine Einhegung islamistischer Bewegungen intendiert. Deshalb werden zunächst diese Wechselwirkungen zwischen Staat und Bewegung genauer beleuchtet, um dann in einem Zwischenfazit diese Beziehung in ihren Auswirkungen auf funktionale Differenzierung zu untersuchen.

Die Staaten übten gegen Teile der islamistischen Bewegung eine strikte Repression aus, sie zeigten sich gegenüber dem »Feedback« islamistischer Bewegungen dennoch lernfähig. Sie haben erkannt, dass Protestbereitschaft und damit »Motive, commitments, Bindungen« (Hellmann 2004) von Protestbewegungen durch ein spezifisches Verhältnis zur eigenen Semantik gesichert werden.

Die hier aufgeführten Strategien können auch als eine Art der Adressierung an Dritte betrachtet werden. Diese sollen auf die Seite des Staates gezogen werden, aber nicht, indem auf dessen Position beharrt wird, sondern indem dem Gegner die Legitimität entzogen wird. Soziale Bewegungen handhaben die Problematik, dass sie nicht Interaktion noch Organisation sind, durch die »Aktivierung von Zugehörigkeitserwartungen« (Japp 1993). Das System der sozialen Bewegung diskriminiert Kommunikationen anhand der Unterscheidung zugehörig/nicht-zugehörig und sondert so Beobachtungen aus, welche ein Übermaß an Kontingenz in das System transportieren würden (Japp 1993). Es wird so immer nur an Beobachtungen angeschlossen, welche die eigene Differenz zwischen Protest/Gesellschaft bzw. Protest/Thema nicht gefährden und eine »Kommunikationsüberlast« des Systems verhindern. Dies führt dazu, dass bei einer Abweichung von der Linie des Systems nicht mit Sanktionen für die »Anhänger« gerechnet werden muss, sondern dass entsprechende Kommunikationen im System versanden.

Auf sozialer Ebene heißt dies, dass abweichende Anhänger nicht mehr teilnehmen und eine Staffelung von »hartem Kern, Mitläufern und Sympathisanten« entsteht. Nach dem Motto: »Wer zweifelt gehört nicht dazu« (siehe auch Japp 1993). Oder wie es Eickelman formuliert:

»Although Islamist movements pursue a power-seeking strategy that includes building a popular base in society, their membership is usually not-mass based, thereby providing another reason why it is difficult to do more than estimate their strength. Although they claim to speak for the Muslim community (umma) as whole, they depend on a cadre of committed activists supported by outer circles of supporters and sympathizers« (Eickelman & Piscatori 1996: 119).

Die sozialen Bewegungen entscheiden demnach nicht über einen Ausschluss, noch liegt der kommunikativen Limitierung eine direkte Intention zugrunde, es ist aber davon auszugehen, dass die auf einen Fortbestand des Systems zielende Systemlogik entsprechende Ausschlüsse und interne Differenzierungen auch hinter dem Rücken der Akteure vollzieht.

Ist es nicht mehr möglich, sich zu bestimmten Themen eindeutig zu positionieren, wird eine Teilnahme am Protest unwahrscheinlich. Wenn nicht mehr si-

cher ist, dass man auf der eindeutig »richtigen« Seite steht, hält man sich zurück.²⁵⁷

Die Spanne zwischen hartem Kern, Mitläufern und Sympathisanten wird immer größer. Für soziale Bewegungen ist es deshalb vor allem notwendig, gewisse Schranken der Reflexion aufzubauen, die um eine Aufrechterhaltung der Bewegung zu garantieren, nicht überschritten werden sollten. Zeigen sich zu starke Ambivalenzen in der Unterscheidung zwischen Bewegung und Gesellschaft (in unserem Falle zwischen islamisch/unislamisch) droht die Protestbereitschaft zu sinken. Gerade in Ägypten wurde nach den Beobachtungen von Bizri in der Auseinandersetzung des »säkularen« Regimes mit der Muslimbruderschaft (Ikhwan) auf diese Weise eine Zone der Ununterscheidbarkeit erreicht.

»All means were good to propagate a heightened religious state among the people – until it became virtually impossible to differentiate between a citizen who was an actual member of the Ikhwan, and a citizen who was Islamized by state apparatuses in their fight against the Brotherhood« (Bizri 2011: 154).

Gemeinhin scheint angenommen zu werden, dass die Fähigkeit flexibel mit Widerständen umzugehen, auf demokratische und damit voll funktional ausdifferenzierte Gesellschaften beschränkt ist. In einem ideologisch überschießenden, aber konsequenten Ansatz wird Kybernetik von der französischen Gruppe Tiqqun auch als Herrschaftsideologie der Demokratie angegriffen. Das »kybernetische Paradigma« besteht nach Meinung der linksradikalen Gruppe aus der stetigen Reintegration von Widerständen (Tiqqun. 2007). Dabei haben sie vor allem die Zentren der funktional differenzierten Gesellschaft im Blick. Die Gruppe Tiqqun, die auch mit terroristischen Anschlägen in Verbindung gebracht wurde, denken in ihrem Manifest »Kybernetik und Revolte« die Probleme, die eine solche Konfiguration für soziale Bewegungen darstellen, zu Ende. Sie kommen zum Schluss, dass radikale soziale Bewegungen den Widerspruch gegenüber Gesellschaft nur noch paradox formulieren können, als Ablehnung der Erfüllung ihrer Forderungen oder als Ablehnung des Zwanges Forderungen formulieren zu müssen.

Betrachtet man sich die hier vorgestellten Mechanismen, kann die Fokussierung auf den »fernen Feind« nicht nur als Repressionserfolg gesehen werden.

257 Es lässt sich vermuten, dass es diese Notwendigkeit ist, welche die kollektive Protestbereitschaft der traditionellen religiösen Strukturen und, aus anderen Gründen, der offiziellen Ulema untergräbt. Die traditionellen Ulema mußten mitreflektieren, dass neben ihrer eigenen Definition und Auslegung des Islam innerhalb der Orthodoxie auch andere Möglichkeiten gegeben sind, die offiziellen Ulema müssen mitreflektieren, dass sie selbst ein Teil der neu entstandenen Staaten wurden und in eine vielfältige Abhängigkeitsbeziehung zu diesem geraten sind.

Sie ist auch ein Versuch dieser Paradoxie zu entkommen, da nur so die Bewegungskommunikation mit der notwendigen Rigidität ausgestattet werden kann. Die Bewegung kann die soziale Formierung des Widerspruches nur aufrechterhalten, wenn sie die interne Reflexion ihrer Unterscheidungspraxis latent hält, kann sie dies nicht mehr, »stürzt sie in die Gesellschaft« ab (Japp 1993: 232). Sie wird dann das Opfer eines politisch intendierten »Beobachtungsrelativismus«, welcher dazu verleitet, immer auch die andere Seite einer Beobachtung zu reflektieren. Dies macht eine entsprechend Kontingenz steigernde Fortführung des Systems zwar nicht unmöglich, aber in hohem Maße unwahrscheinlich (Japp 1993). Eine Folge der Erhaltung der kollektiven Handlungsfähigkeit ist deshalb, eine »hohe Rigidität« der Bewegungskommunikation. Genau dieser Widerstand gegen den »Beobachtungsrelativismus« ist es dann, was die islamistische Semantik dazu bringt, sich gegenüber solchen Angeboten des Staates weiter zu fundamentalisieren. Die islamistischen Bewegungen sind eben noch nicht den Schritt gegangen, wie die schon erwähnte Gruppe Tiqqun, die tatsächlich versucht, ihre Forderungen paradox zu formulieren.

4.5 Zwischenbilanz

Zunächst sollte daran erinnert werden, dass Islam im Übergang zur Moderne prinzipiell die Möglichkeit gewinnt, im »Konzert« der anderen Funktionssysteme eine gleichberechtigte Rolle als »Ungleiches« und »Gleiches« zu spielen. Dass diese Option grundsätzlich möglich ist, zeigt die Einordnung in funktionale Differenzierung durch die Semantik des islamischen Modernismus. Die hybride politisch-religiöse Organisation in einer Kombination mit diesem islamischen Modernismus hat das Potenzial, eine stabile funktionale Differenzierung des Islam zu gewährleisten. Defizite auf der Seite des politischen Systems haben dies bis jetzt in den Zentren des Islam verhindert. Im Fazit des vorherigen Kapitels wurde anhand der Thesen von Schimank aufgezeigt, dass die Eindeutigkeit auf der Ebene gesellschaftlicher Differenzierung auf den anderen Ebenen der gesellschaftlichen Systembildung torpediert werden kann. Reproduziert sich Islam primär durch soziale Bewegungen, überschreiten diese konstitutiv Systemgrenzen vor allem in den Feldern Religion, Recht und Politik. Wenn sich zudem keine Organisationen finden, die eine eindeutige funktionale Differenzierung umsetzen, kann es zu weiteren Unschärfen kommen.

Durch ihre organisationelle Verflechtung mit dem Islam hätten die Staaten das Potential eine den islamistischen Bewegungen entgegengesetzte Richtung des Islam zu vertreten und damit die funktionale Differenzierung des Islam vor-

anzutreiben. Mit Bezug auf den islamischen Modernismus sind solche Episoden und Persönlichkeiten durchaus historisch zu verorten. Im Angesicht des Konfliktprozesses mit islamistischen Bewegungen setzten nahezu alle Staaten in den Zentren des Islam ihr durch eine Verflechtung gewonnenes Potenzial aber nicht zur Sicherung funktionaler Differenzierung auf der Organisationsebene ein, sondern zur Sicherung der Machtbasis der jeweiligen Regierenden. In Bezug auf die Praxis der »religious nationalists«, die ja immer eine Anwendung der Unterscheidung islamisch/unislamisch auf die eigenen Staaten propagierten, kann gefragt werden, ob man tatsächlich von Niederlage sprechen kann.

Betrachtet man die Situation im Hinblick auf Sieg oder Niederlage islamistischer Bewegung unter diesem Blickwinkel, kommt einem zunächst die ursprüngliche Bedeutung von Kybernetik in den Sinn. Die Unterscheidung islamisch/unislamisch wird immer prominenter angewendet aber nicht so, wie sich die islamistischen Bewegungen dies ursprünglich vorstellten, sondern so, wie es die undemokratischen Staaten mit ihren religiös-politischen Organisationen zulassen. Joseph Vogel weist darauf hin, dass Konzepte der Kybernetik sich schon früh aus einem Begriff der politischen Steuerungskunst entwickelten. »Kybernetik« leitet sich aus dem griechischen »kybernetes« für Steuermann ab (Vogl 2004). Signifikant für die weitere Entwicklung ist dann ein militärischer Bezugspunkt. In der Selbstbeschreibung der neuen »Universalwissenschaft« spielt der von Norbert Wiener entwickelte Apparat zur Bestimmung der Position von Feindflugzeugen eine zentrale Rolle. Wiener wurde beauftragt, »einen Apparat zur Berechnung des zu erwartenden Verhaltens der feindlichen Piloten zu bauen. Begannen die Angreifer vom dem als Norm ermittelten Verhalten abzuweichen, versuchte der Apparat die Abweichung wieder mit einzubeziehen, um die Kontrolle aufrechtzuerhalten und den Feind weiterhin vernichten zu können« (Dany 2009). Eine schöne Metapher für die unter 4.4 vorgestellten Mechanismen.

Kybernetik als »politische Steuerungskunst« ist der Versuch der Einbeziehung von Information und Lernprozessen in die Kunst des Gebrauches von Macht. Ein solches kybernetisches Verhältnis zur Macht wird meist eher mit demokratischen Staaten verbunden. Gerade undemokratischer Herrschaft, wie sie in den Zentren des Islam seit Jahrzehnten zu beobachten war, wird dagegen eher die »Ideologie des Feedback« abgesprochen. Aber auch der Staat arabischer Despoten ist auf eine gewisse Legitimität angewiesen.²⁵⁸ Sie nutzen dazu meist nicht demokratische Prozeduren, sondern vor allem die Kontrolle über Inklusion

258 »Only the most cynical observers would contend that Arab political systems totally devoid of legitimacy and thus completely dependent upon raw coercion for such stability as they may possess. Some systems enjoy greater legitimacy than others, and the legitimacy of particular ones fluctuates over time« (Hudson 1977: 16).

und Exklusion in das Wirtschaftssystem. Alle der behandelten Staaten werden von der Politikwissenschaft als Rentierstaaten bezeichnet (Pawelka 2008). Rentierstaaten profitieren vor allem primär oder sekundär von Öl-Exporten, aber auch von anderen internationalen Überweisungen »sie bezuschussen ihre Bürger, anstatt sie zu besteuern und dafür politische Forderungen gewärtigen zu müssen. Die demokratische Formel ›no taxation without representation‹ wird praktisch umgedreht« (Perthes 2008).

Etwas weniger Beachtung als dieser wirtschaftliche Populismus, hat in diesem Kontext die Tatsache erfahren, dass die jeweiligen Staaten die Möglichkeit haben, eine gesteuerte Islamisierung der Gesellschaft zur eigenen Herrschaftssicherung einzusetzen. Al-Awadi betont diese Quelle der Legitimität ausdrücklich, er stellt sich dabei gegen eine Forschungstendenz, die vor allem den Zwang, die Repression und den Widerspruch gegenüber Widersprüchen durch die arabischen Regierungen in den Mittelpunkt stellt. Eine Tendenz, die bei der oben entworfenen Konfliktdynamik ja auch die Hauptrolle spielte. Aber Al-Awadi behauptet:

»While a regime may not rely very much on religious legitimacy, it might well need to do so when a religious rival happens to exist« (Al-Awadi 2004: 12).

Der islamisch geprägte Staat kann sich in der Reaktion auf die Auflösung einer Vermeidungsalternative und in der Hoffnung auf einen Sieg in einem Machtkonflikt selbst der Unterscheidung islamisch/unislamisch bedienen. Diese Möglichkeit zu Opportunismus unterscheidet ihn vom »Westen«. Sie ist eine direkte Folge des oben dargestellten »primären Anlehungsverhältnisses« der Religion an den Staat und der dadurch in den meisten islamisch geprägten Staaten entstandenen religiös-politischen Organisationen.

Es bestand ein immer weiter getriebenes Konkurrenzverhältnis zwischen Staat und islamistischer Bewegung um die richtige Deutung des Islam. Die Zwischenbilanz, vor den Umbrüchen des sogenannten »Arabischen Frühlings« ab 2011, kann vor allem die fatalen Resultate des schon erwähnten »religious overbidding« (Bizri 2011) diagnostizieren. Während sich die eine Fraktion sektierisch abkapselt und auf den internationalen Kampf verlagert hat, in dem die Erfüllung von Forderungen weitaus unwahrscheinlicher geworden ist, tritt die andere Fraktion in einen, durch die staatliche Repression begrenzten Wettbewerb um die richtige Definition des Islam ein. Weder Sieg oder Niederlage sind abseh-

bar, sondern ein Konfliktverhältnis, welches, zwar auf bestimmte Bereiche beschränkt, sich aber immer weiter reproduziert.²⁵⁹

Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zur eigenen Semantik beruht auf einer möglichst großen Eindeutigkeit. Die Folge ist einerseits eine zunehmende Bedeutung des Skriptualismus und der »Fiktionen der Evidenz« (Krämer) und andererseits, eine zunehmende Ununterscheidbarkeit zwischen staatlichen und islamistischen Positionen und damit eine Blockierung der funktionalen Differenzierung des Islam.²⁶⁰

Ein Beispiel für die Folgen dieser Dynamik ist die Geschichte von Nasr Hamid Abu Zaid. Dieser hatte die Folgen dieser Entwicklung für den Islam erkannt und vor allem angesprochen, indem er einen religiösen Diskurs anprangerte, den sich Staat und Islamisten zunehmend teilen.

»Alle reden von ›dem Islam‹, ohne daß einer innehält und erkennt, daß er in Wahrheit ›sein‹ Verständnis vom Islam und dessen Texten meint. Auch die Berufung auf die Meinungen und Interpretationen aus der Überlieferung wird zu einer Berufung auf ›den Islam‹, der häufig mit dem Attribut ›richtig‹ versehen wird, um ihn vom falschen zu unterscheiden, womit lediglich eine andere Interpretation gemeint ist. Der zeitgenössische religiöse Diskurs unterzieht die verschiedenen Interpretationen nicht einer Analyse bzw. Beurteilung, es geht ihm nicht um eine Bewertung des Inhalts, Es geht ihm vielmehr darum, anhand der Überlieferung aufzuzeigen, daß man selber ›im Besitz der Wahrheit‹ ist. Diese Überzeugung hat den zeitgenössischen religiösen Diskurs dazu gebracht, viele Vorzüge des überlieferten aufzugeben« (Abu Zaid et al. 1996: 41).

Dem wollte er mit einer dem Skriptualismus entgegengesetzten Praxis der Textauslegung begegnen. Die Folge dieser öffentlichen Kritik an Staat, religiösem Establishment und Islamisten war, dass er in einer konzertierten Aktion von Staat und religiösem Establishment zu einem Apostat erklärt wurde, um daraufhin von einem offiziellen Gericht zwangsgeschieden werden zu können.²⁶¹ Nach zahlreichen Morddrohungen verließ er Ägypten.

259 »[...] religious symbols have been manipulated by Third World states and have been transformed into a means of counter-attack by fundamentalist groups. [...] Here, tradition and Islamic symbols have been picked up and remirrored and the sacred texts have been endlessly reinterpreted in the context of political and ideological struggles« (Abaza 1991: 210).

260 »By using forecasters of social trends who discourse on the television, and intermediary ulama, the regimes themselves do not hesitate to exploit religion, and do so in a fashion which is not necessarily any more modernist or liberal than their Islamist opponents« (Burgat 2005: 21).

261 In einem Interview fasste er dieses Verhältnis von »autoritärem Staat« und »reaktionärer Religion« explizit: »Der Staat ist ein autoritärer Staat und jeder autoritäre Staat braucht die Religion in ihrer reaktionären Ausprägung. Seit den ausgehenden sechziger Jahren haben die rückwärtsgewandten Kräfte die Überhand gewonnen. Sie beherrschen heute selbst die meisten Institutionen des modernen Staates wie Parteien, Berufsverbände und gewinnen immer mehr Einfluß an den Universitäten, in der Polizei und der Armee« el-Gawhary (1994).

Die funktionale Differenzierung hat im Bereich des Islam weitreichende Zentralisierungsbemühungen zur Folge. Es ist nicht von einer Aufgabe der funktionalen Differenzierung der Politik und der Rückkehr zur Herrschaft der Rechtsgelehrten im vormodernen Sinne auszugehen. Auch die Maximalforderung einer vollständigen Unterordnung aller Funktionssysteme unter das System der Religion ist nicht erreicht worden. Die Staaten versuchen eher das Verhältnis zwischen Religion und Politik in ihrem Sinne zu steuern und dadurch die Grenze zwischen staatlicher Politik und Islamismus undeutlicher zu machen. Die Mehrdeutigkeiten des Islam in Bezug auf funktionale Differenzierung eröffnen, nicht nur auf der Seite des Protestes, sondern auch auf politischer Seite, ein strategisches Verhältnis zur Islamisierung der Gesellschaft. Die funktionale Differenzierung des Islam wird durch die Staaten weiter destabilisiert, indem eine partielle Islamisierung forciert wird, die weit über eine moralische Stimme hinausgeht. Dies blockiert innere Reformen und eine nachhaltige Anpassung an funktionale Differenzierung.

Ayubi geht soweit und bezeichnet die aktuelle Situation als die Umkehrung eines historischen Prozesses.

»Gerade weil sich der Staat nicht ausdrücklich zum Islam bekennt (außer als ›Defensivreaktion‹), kann er seine Widersacher nicht so leicht zu Häretikern erklären. Der politische Islam dreht nun den historischen Prozess um – er beansprucht den ›originären‹ Islam für die Protestbewegungen und überläßt dem Staat die schwierige Aufgabe, seine eigene ›Version‹ des Islam näher zu bestimmen und zu rechtfertigen« (Ayubi 2002: 18).

Die Annahme einer »Umkehrung« muss in vielerlei Hinsicht relativiert werden. Zentrale Prozesse der Umstrukturierung islamischer Gesellschaften sind unumkehrbar. Vor allem die unter 3.3 ff. ausführlich beschriebene Ausdifferenzierungsprozesse der Politik und die Transformation des traditionellen Islam (3.4 ff. 3.5) erscheinen auf eine Weise als unhintergebar, dass sie gar nicht Gegenstand von Konflikten sind. Ein sehr schönes Beispiel für die Ambivalenz dieses Prozesses ist aber der schon angesprochene Bedeutungswandel von Kodifizierungen der Scharia. Hier hat sich nicht der historische Prozess gewandelt, sondern die Instrumente und Organisationen, welche der Staat geschaffen hat, offenbaren, dass sie von Anfang an ambivalent waren. Kodifizierungen dienten dazu, den Staat gegenüber dem traditionellen Islam zu behaupten.²⁶² Durch Kodifizierungen der Scharia konnten traditionelle Autoritäten entmachteter werden. Im Zuge des Konfliktprozesses wurden diese Kodifizierungen aber zu zentralen Konfliktgegenständen und damit zu Einfallsschneisen für eine gegen den Staat gewendete For-

262 Wie vor allem Zaman (2002) herausarbeitet.

derung nach »mehr Islam«. Dass nicht von einer kompletten Umkehrung gesprochen werden kann, zeigt sich gerade daran, dass die Forderung nach mehr Islam vor allem als Islamisierung des Staates gedacht und formuliert wurde.

Viele Staaten reagierten auf diese Herausforderung und trieben die von Anfang an angelegte gesteuerte Islamisierung weiter, bis zur zunehmenden Ununterscheidbarkeit vieler staatlicher und islamistischer Positionen. Dadurch wurde die Spaltung des islamistischen Widerspruches erreicht. Einerseits, die schon erwähnte Fundamentalisierung und Abkapselung eines terroristischen Teils der islamistischen Bewegungen. Andererseits, in ihrer Schriftauslegung nicht minder fundamentalistisch, die Kulturalisierung des Konfliktes. Durch die Förderung des kulturalistischen Konfliktschemas Islam/Westen ist es den Regierungen allerdings möglich, sich selbst als Protagonisten eines islamischen Widerspruches zu etablieren und so selbst von dieser »rigiden Semantik« zu profitieren. Diese von den westlichen Demokratien unterstützte Praxis, die mit der Unterscheidung guter und böser Islamisten arbeitete, hatte die Bestandserhaltung der arabischen Despotie zum Zweck und zur Folge.

»Authoritarian regimes have not ›secularized‹ societies: on the contrary, these regimes (except in Tunisia) have accommodated a ›neo-fundamentalist‹ brand of re-Islamization, featuring discussions about putting into effect Sharia law without asking the related questions about the real circumstances and nature of the ›state‹ in modern times« (Roy 2011).

Ein besonders beeindruckendes Beispiel für die Möglichkeiten einer solchen Konstellation ist der Karikaturenstreit. Die islamischen Staaten benutzen nicht nur den Konflikt um ihre internen Kritiker loszuwerden, sie benutzen die Unterscheidung islamisch/unislamisch auch in einer spezifischen Weise, nämlich als einen kulturellen Konflikt mit »dem Westen«.

Wie der Karikaturenstreit zeigt, ist der Wettbewerb um die Hoheit über die Unterscheidung guter/schlechter Islam und islamisch/unislamisch sehr konfliktträchtig, auch wenn er im Sinne einer Verunklarung der Unterscheidung islamisch/unislamisch zwischen Staat und Bewegung auch radikale Protestbereitschaften abzieht und umlenkt. Der tragische Aspekt dieser Dynamik ist, dass dem Islam in diesem Konfliktprozess die Möglichkeit genommen wird, ein reflexives Verhältnis zu seiner eigenen Semantik aufzubauen. Betrachtet man die Personalisierung dieser Tendenz an dem Fall von Nasr Hamid Abu Zaid, lässt sich davon ausgehen, dass nicht nur er, sondern der ganze Islam zu einer »Geisel« einer Konfliktdynamik wurde.

5 Deeskalation und Erwartungsenttäuschung

Das Konfliktsystem hat einen Stand der Globalisierung erreicht, bei dem sich weltweit Ereignisse anhand der Erwartung von gegenseitigen »Schädigungsabsichten« entlang der Linie Islam/Westen konstituieren können. Diese Erwartung kann als eine Niederlage und Folge von Repression gesehen werden (so wie Roy 1994), sie wurde oben aber auch als ein Resultat einer Erwartungsenttäuschung und einer Verunklarung von Unterscheidungen gedeutet. Die Staaten im Zentrum des Islam konnten die gegen die eigene staatliche Autorität gerichtete Widerspruchskommunikation transformieren, indem sie die Grenze zwischen islamisch/unislamisch zunehmend ambivalent gestalteten und so wieder unter Kontrolle brachten. Bei einem internationalen »Kampf der Kulturen« stehen nun nicht mehr die Politiken der jeweiligen Staaten im Vordergrund, sonder ein imaginer Kampf um eine globale Hegemonie. Dieser beinhaltet neben einer kulturellen Komponente auch sehr konkrete, aber von einer Realisierung auch sehr weit entfernte politische Forderungen: Abzug der Amerikaner aus allen »islamischen« Ländern, Abzug der NATO aus Afghanistan, Aufgabe der amerikanischen Basen in Saudi-Arabien und nicht zuletzt die Vernichtung Israels.²⁶³

Grundsätzlich besteht Deeskalation in einem Konfliktsystem auch aus einer Erwartungsenttäuschung. Erwartungsenttäuschungen können mit jedem einzelnen Ereignis eintreten, ein Konfliktsystem ist keine monolithische, durch den Einzelnen undurchdringliche Struktur. Beispielsweise ist der Film »Das Herz von Jenin« (Vetter & Geller 2008) zu erwähnen, der von einer solchen Erwartungsenttäuschung erzählt. Mit dokumentarischen Mitteln wird dort rekonstruiert, wie sich eine palästinensische Familie dafür entscheidet, die Organe ihres von israelischen Soldaten getöteten Sohnes zur Transplantation freizugeben. Von der Organspende profitiert auch eine orthodox jüdische Siedlerfamilie. Im Film lässt sich nachvollziehen, wie durch diese Entscheidung der Ruf palästinensischer Hardliner nach Märtyrerverehrung ebenso enttäuscht wird, wie die Erwartung der israelischen Siedler, dass Palästinenser jede Möglichkeit nutzen werden, das jüdisch-israelische Volk zu vernichten. So können Erwartungsenttäuschungen funktionieren, beschränken sie sich auf die Überzeugung und Taten Einzelner, bleiben sie aber die Ausnahme, welche die Regel (-Erwartung) bestätigen. Die zugrunde liegende Konfliktstruktur wird durch einzelne Erwartungsenttäuschungen nicht transformiert, solange sie nicht systematisch auftreten.

263 Gut nachzuvollziehen ist dies in deren eigenen Schriften, dokumentiert bei Kepel et al. (2006).

Die Frage dieses letzten großen Abschnittes ist dadurch begrenzt: Wie ließe sich bei dem aktuellen Stand des Konfliktsystems eine strukturelle »Enttäuschung« von Konflikterwartungen etablieren? Damit soll eine klassische Frage der Friedensforschung, die Frieden immer als die andere Seite des Konfliktes sieht, im Prinzip übernommen werden. Die Friedensforschung hat es nicht geschafft, einen wirklich überzeugenden Begriff des Friedens bereitzustellen, auf den sich hier aufbauen ließe. Die Friedensforschung schwankt immer noch zwischen Problemen struktureller Gewalt, positiven und negativen Friedensbegriffen.²⁶⁴ Mit dem Bezug auf Konflikterwartungen, Erwartungserwartungen und Erwartungsenttäuschungen lassen sich dagegen einige der Probleme der Friedensforschung angehen.

Oft entstehen strukturelle Erwartungsenttäuschungen dort, wo sie zunächst nicht vermutet werden. Wie unter 4.4 verhandelt wurde, konnten auch »säkulare« Staaten die Erwartungen des islamistischen Widerspruches enttäuschen, indem sie sich durch islamische Rhetorik, religiöse Zensur, partielle Islamisierung des Rechts und Externalisierung des Konfliktes teilweise islamisierten, statt auf einen radikalen Säkularismus zu setzen. Die überschießende terroristische Gewalt von al-Qaida ist somit der Versuch, wieder eine eindeutige Situation herzustellen. Insofern hat Fuchs (2004) recht, wenn er Terror vor allem als einen Versuch der Adressierung einer im Kern nicht adressierbaren Gesellschaft darstellt. Es ist jedoch nicht so, wie Fuchs es nahelegt, dass diese terroristische Strategie eine gesellschaftliche Funktion bedient und sozusagen ohne einen eskalativen Verlauf greift. Sie wurde stattdessen erst notwendig, als sich die Konflikterwartungen, die an den »nahen Feind« gestellt wurden, nicht erfüllten und die Situation zunehmend uneindeutig wurde.

Mit der Kulturalisierung des Konfliktes, sowie wie mit dem transnationalen Terrorismus verschiebt sich nun auch die Problematik möglicher Deeskalation und Eskalation in den »Westen«. Dieser entwickelte ganz andere Möglichkeiten und Strategien mit den unterschiedlichen Ebenen des Konfliktes umzugehen, wie die despotischen arabischen Staaten.

Dominant war hier sicherlich der von George W. Bush ausgerufenen »War on Terror«. Dieser beinhaltet klassische Kriegsführung, wie in Afghanistan, aber auch die vielfältigen Mittel der Repression und Verfolgung von als terroristisch eingestuften Gruppierungen. Der »War on Terror« ist in diesem Sinne keine Strategie der Deeskalation, sondern zunächst eine klassische Konfliktposition, anhand der sich der Konflikt reproduzieren kann (vgl. Japp 2007b). Beim »War

264 Für die theoretischen Probleme der Friedensforschung Moltmann & Daase (1988) bis zu den äußerst komplexen Überlegungen von Brücher (2006).

on Terror« geht es um einen Machtkonflikt, der sich primär an der Unterscheidung Sieg oder Niederlage orientiert.

Eine interessante auf die Konfliktdynamik bezogene Gegenstrategie kommt dagegen von Marc Sageman. Dieser geht davon aus, dass sich die terroristische Bedrohung von selbst erledigen wird, wenn die USA keine tief greifenden Fehler machen. Wenn sie sich also nicht als der Feind herausstellt, als der er dargestellt wird. Seine Analyse legt nahe, »that the logical strategy to ensure national security should be one of containment while waiting for the threat to disintegrate for internal reasons. The key is to accelerate this process of internal decay and not to slow it down or stop it. Nothing should be done that will make Western threat appear to grow and encompass almost all Muslims, an escalation that could become a genuine threat to the United States« (Sageman 2008: 228). Das Konzept von al-Qaida wird langfristig auslaufen, wenn es keine Attraktivität mehr besitzt und wenn die Feindbestimmung weniger eindeutig wird. Aber reicht es, keine Fehler zu machen und was würde dies bedeuten?

Keine Fehler machen, Gutes tun, danach richten sich viele Konzepte des »Counterterrorism«. Diese Maßnahmen hegen die Ambition, den Radikalisierungsprozess zu stoppen und das Abdriften in terroristische Netzwerke zu verhindern. Zu diesem Versuch gehören auch »klassische« Initiativen einer »prioritized development strategy« (Hippel 2008), welche die Sozial- und Ausbildungssituation vor allem in der arabischen Welt verbessern sollen, also ganz bestimmte Ursachen des Konfliktes in den Lebensbedingungen verorten.

»This wider community needs to be won over so that they oppose terrorism in their neighborhoods, cities, and states and, critically, in the virtual world, where many of the battles are taking place« (Hippel 2008: 182).

Wenn die Entwicklung des »Kampfes der Kulturen« als Eskalation eines Konfliktsystems beschrieben wird, welches sich nur sekundär an Ursachen orientiert, stellt sich allerdings auch die Frage nach Gegenstrategien in einem neuen Licht. Sind Erwartungen erst einmal etabliert, scheinen sie relativ enttäuschungsresistent zu sein. Sie bestätigen sich mit jedem durch sie konstituierten Ereignis – was zeigt, dass ein kausales Verständnis von Konflikten deren Systematik verfehlt. Es werden deshalb in diesem Abschnitt neben dem »War on Terror« auch keine Vorschläge zu einer »ursachenorientierten« (siehe 4.1 »Ursachenanalyse vs. Konfliktsystem«) Lösung des Konfliktes behandelt, weil im Konfliktsystem Ursachen für mögliche das System stabilisierende Ereignisse geschaffen werden, die aber nicht als Grund des Konfliktes missverstanden werden sollten. Dies soll aber nicht heißen, dass die entsprechenden politischen Pro-

gramme, etwa bezogen auf soziale Ungleichheit oder die Situation Israels, nicht ihre Berechtigung haben. In der wissenschaftlichen Betrachtung des Konfliktes nehmen sie aber eine zu zentrale Stellung ein. Auch durch politische Initiativen und Verhandlungen können Erwartungsenttäuschungen konstituiert werden. Die wissenschaftliche Position ist dann zunächst nicht, diese einzufordern, auch dass scheint mittlerweile erwartet zu werden, sondern danach zu fragen, warum sich »Kampf der Kulturen«-Konflikte nicht ohne Weiteres in verhandelbare Konflikte transformieren lassen. Die Frage nach dem Realitätsgehalt, Geschichte und Ausdifferenzierung des »Kampfes der Kulturen« schließt also die Frage nach dem Realitätsgehalt der Initiativen zur Deeskalation, Dialog und Frieden mit ein.

Neben den hier kurz angerissenen Positionen sollen deshalb in einem ersten Teil dieses Kapitels

- der »War of Ideas«
- der Diskurs über eine islamische Reformation
- die Organisationsstrategie in Europa
- der »Dialog der Kulturen«

daraufhin hinterfragt werden, ob mit ihnen eine Transformation der Konfliktstruktur erreicht werden könnte.

Um ein Fazit vorwegzunehmen, gemeinsam ist all diesen Ansätzen, dass sie sich zwar auf das Konfliktsystem beziehen, allerdings nur schwer »in« den Konfliktprozess vordringen können. Diese Versuche bleiben äußerlich, in der Umwelt des Konfliktsystems, sie werden nicht zu einem »Ereignis«, zeigen demnach wenig Wirkung für die Orientierung des Konfliktes. Hinzu kommt, dass mit einigen Gegenstrategien Konflikterwartungen eher stabilisiert als enttäuscht werden. Es soll deshalb an diesen Beispielen die provokante These formuliert werden, dass diese Deeskalationsversuche und Gegenstrategien Umwelteffekte in der Peripherie des Konfliktsystems sind.

Da die im ersten Teil vorgestellten Ansätze eher in der »Umwelt« des Konfliktes zu verorten sind, liegt der Schluss nahe, dass Konflikterwartungen im Laufe eines Konfliktprozesses moduliert werden. Die Entwicklung ist eruptiv, aber nicht zufällig. In einem zweiten Teil des Kapitels sollen Deeskalationspotenziale entwickelt werden, die sich aus der Konfliktdynamik selbst ergeben. Die also das Potenzial haben, eine effektive und breite Erwartungsmodulation zu erreichen und damit in den Kern des Konfliktes vorzudringen.

Es soll deshalb gefragt werden, ob sich durch die seit 2011 stattfindenden Umwälzungen in den arabischen Regionen der Status des Konfliktes geändert hat. Es wird der Frage nachgegangen, ob durch das Aufkommen eines demokratischen – oder zumindest nicht primär islamischen, sondern unideologischen – sachorien-

tierten Widerstandes das Islam/Westen Schema wieder uneindeutig geworden ist, und wenn ja, welche Konsequenzen dies haben könnte.

5.1 Strategien der Konfliktentschärfung

5.1.1 »War of Ideas« und Konfliktsemantiken

Säkularismus, als ein gegen die dominante Stellung kirchlicher Organisationen gerichteter Impuls hat in Europa eine lange Geschichte. Ist eine aus dieser Perspektive formulierte Forderung nach Säkularismus für die Weltgesellschaft übertragbar und nachhaltig?

Schon oben wurde die Forderung des Säkularismus im Sinne von Wæver (2008) als eine »flawed solution« für Konflikte im Spannungsfeld von Islam und Politik bezeichnet. Auch wenn es aus einer europäischen Perspektive zunächst kontraintuitiv ist, offensiver Säkularismus kann nicht mehr als eine Lösung gesehen werden, weil er zu einer Konfliktsemantik geworden ist. So soll in einem von amerikanischen Strategen entworfenen »War of Ideas« der faktische Beweis angetreten werden, dass es sich bei den »westlichen« Ideen (Säkularismus, Demokratie, Rechtsstaat) – im Gegensatz zu Islamismus – um die besseren Konzepte handelt. Gerade diesen Beweis anzutreten erweist sich gegenüber einer Konfliktstruktur als äußerst schwierig. Zumal die Aufspaltung in einen »War on Terror« und einen »War of Ideas« dazu führen kann, dass die im »War on Terror« getroffenen Maßnahmen zu einer Niederlage im »War of Ideas« führen. Die Vorteile von Demokratie sind schwerer zu vermitteln, wenn dieselben Akteure für deren Durchsetzung undemokratische und intransparente Mittel anwenden (Guantanamo, Terrorlisten, Demokratieförderung bei gleichzeitiger Unterstützung für »säkulare« Despoten). Dies heißt nicht, dass, sachlich gesehen, Säkularismus kein Ausweg aus dem Konflikt zwischen Staatlichkeit und Religion oder Islam und Westen weisen könnte. Die Affirmation funktionaler Differenzierung durch den Islam wäre eine äußerst effektive Konfliktlösung. Der Weg, den Europa und das Christentum historisch beschritten hat, ist dafür das beste Beispiel. Das Problem ist auch hier, dass eine sachliche Ebene nicht ohne Weiteres zu erreichen ist. Die Konfliktsemantik hat in Bezug auf den Islam andere Implikationen als in Bezug auf die christlichen Kirchen. Säkularismus muss deshalb nicht in seiner sachlichen Komponente, als gute Lösung, sondern auf seine performativen und kommunikativen Aspekte hin befragt werden.

Mit Luhmann kann das Beharren auf Säkularismus als Konfliktlösung als ein Mechanismus bezeichnet werden, der die historische Situation in Europa unreflektiert auf die Weltgesellschaft projiziert. So werden bewährte Lösungsansätze zu Kampfbegriffen.

»Unter heutigen weltgesellschaftlichen Bedingungen führt dieser postkoloniale Kulturimperialismus zu Widerspruch und zu Ablehnung, aber bisher jedenfalls, ohne gesellschaftsadäquaten Ersatz. Dabei werden durch die politisch-ideologische Verwendung kulturelle Leitvorstellungen re-naivisiert und zu Stoß- und Störgeräuschen deformiert unter Verzicht auf Vergleich und Reflexion. Man kann dann nur Abweichungen von der Norm erkennen – und bekämpfen« (Luhmann 1999c: 52).

Wie schon erwähnt spricht Japp in diesem Kontext von »modernisierenden Einheitssemantiken«. Dies spielt auf das Phänomen an, dass Semantiken wie Säkularismus in Konfliktprozessen ein Reflektieren auf ihre eigene Relativität verhindern. Als Beispiel kann die prominente Forderung nach einer Abschaffung der Scharia gesehen werden. Ein in seiner Stoßrichtung und Außenwirkung sehr problematischer Vorschlag, der gerade die Komplexität der Strukturen unterschlägt – die Scharia ist in diesem Sinne nicht abschaffbar.²⁶⁵ Ein anderer Aspekt ist die in der ursprünglichen europäischen Konfiguration von Staat und Kirche nicht vorhandene Nähe des Säkularismus zu orientalistischen Konzepten. Die Forderung der Trennung von Religion und Politik geht leicht mit einer kulturellen Abwertung des Islam von »außen« einher, oder wird als solche wahrgenommen. So entsteht der im obigen Zitat erwähnte »postkoloniale Kulturimperialismus«.

In diesem Sinne kann die Konfrontation zwischen Islamismus und Säkularismus auch als eine »singel story of intercultural Confrontation« bezeichnet werden (Funk & Said 2004). In ihren rigiden Konzeptionen werden beide Seiten zu einer Konfliktsemantik zusammengefasst, durch die sich jeweils die eigenen Anhänger mobilisieren lassen (auch bei Hunter & Gopin 1998; Abaza 1991: 206). Mit diesen Einheitssemantiken kann ein Klima der Kooperation zwischen Religion und Politik mit all ihren Ambivalenzen in Richtung eines Konfliktes aufgelöst werden. An die Stelle einer jeweils fein austarierten Grenzlinie tritt eine offene Konfrontation. Aus latenten Feindseligkeiten, »Vermeidungsalternativen« und Konkurrenzen entwickelte sich eine Konfliktdynamik entlang klarer Linien.

Diese Dynamik wurde in einer historisch ungünstigen Lage noch durch die Rolle der Machtblöcke und Großmächte, westliche Politik, aber auch die »kommunistische« der Sowjetunion und Russlands, gefördert. Die Sowjetunion unter-

²⁶⁵ Kogelmann (2003) geht sogar soweit zu behaupten, dass eine Forderung nach Abschaffung der Scharia jahrelange entwicklungspolitische Zusammenarbeit sabotieren kann.

stützte Nasser, Assad und Saddam Hussein.²⁶⁶ Im Namen des Antikommunismus wurde dann von Sadat, der sich selbst als »the believer President« stilisierte (Bizri 2011: 153), jede Opposition ausgeschaltet, die sich des Kommunismus verdächtigen ließ, dies ging am besten mit der Förderung einer antikommunistischen, religiösen Bewegung. Ähnliche Entwicklungen finden sich auch in anderen Ländern, ein Vorreiter war vor allem Pakistan unter Mohammed Zia-ul-Haq (Esposito 1982). »Der Westen« förderte zunächst über den Umweg Pakistans eine religiöse Radikalisierung in Afghanistan, war später aber ebenso bereit im Namen des »Säkularismus«, oder zum Schutz gegen islamistische Terroristen despotische Regime zu stützen, die intern ohne große Rücksicht auf Menschenrechte regierten. So wurde paradoxerweise auch geduldet, dass Regime, die sich nach außen gerne als Schutzwall gegen eine islamistische Staatsübernahme präsentierten, intern, zum Zwecke ihrer Machterhaltung, eine symbolische Islamisierung des Staates vorantrieben. Es gibt in diesem Sinne keinen klaren Bruch zwischen der alten globalen Konfliktsemantik »Kapital/Arbeit« und »Islam/Westen«. Kommunismus und Antikommunismus haben durch ihre jeweiligen Präferenzen die Eskalation entlang dieser Linie historisch vorbereitet. Säkularismus als Kriterium und Forderung zu einer Deeskalation des aktuellen Konfliktes erweist sich mit dieser Vorgeschichte als ein zweiseitiges Schwert.

5.1.2 *Diskurs über eine islamische Reformation*

Eine andere zu hinterfragende Hoffnung auf Deeskalation baut auf die Erwartung einer islamischen Reformation nach christlichem Vorbild. Anders ausgedrückt könnte man auch von einer Hoffnung auf Selbstimplementierung funktionaler Differenzierung – durch Selbstrelativierung und eine Affirmation säkularistischer Positionen – sprechen. Wie stark davon ausgegangen wird, dass sich diese Hoffnungen erfüllen, ist sehr unterschiedlich. Tilman Nagel geht zumindest so weit, dass er erst nach einer solchen Reformation eine Trennung zwischen Islam und Islamismus akzeptieren würde.

»Islam und Islamismus sind so lange nicht voneinander zu trennen, wie Koran und Sunna als absolut und für alle Zeiten wahr ausgegeben werden, so lange, wie das Übergeschichtliche in dem an die Zeit gebundenen Diesseits Wirklichkeit werden soll, weil es schon einmal, im Medina des Propheten, Wirklichkeit gewesen ist« (Nagel 2005: 33).

266 Vgl. Interview mit dem ehemaligen russischen Ministerpräsidenten, Außenminister und Spionagechef Jewgenij Primakow (Schepp & Zand 2011: 87f.).

Aus Luhmanns Beschäftigung mit Religion und funktionaler Differenzierung ließe sich eine ähnliche »systemtheoretische Kritik« des Islam ableiten. In seinen Schriften ist bei aller Zurückhaltung in Fragen der Gesellschaftskritik und des Normativen immer wieder die Forderung nach einer Anpassung der Semantik an die herrschenden Sozialstrukturen zu vernehmen. Wie weit eine solche Kritik der religiösen Semantik geht, zeigt sich darin, dass sich ganz ähnliche Ansatzpunkte einer Kritik eigentlich für alle Funktionssysteme finden lassen. Dies gilt auch und gerade für die Zentren der funktionalen Differenzierung. Die an die Adresse der Politik gerichtete Kommunikation ist bei Luhmann deshalb eine Kritik der politischen Semantik.²⁶⁷

»Alle an die Adresse von Politik gerichtete Kommunikation kann nur in der Aufforderung bestehen, die eigene Selbstbeschreibung auf die Bedingungen einzustellen, die in der modernen Gesellschaft gegeben sind« (Luhmann 2000: 111).

An die (christliche) Theologie richtet er einen ähnlichen Appell, er betont, »daß es in einer durchgearbeiteten soziologischen Theorie keinen Grund gibt, anzunehmen, die Aufgabe der Theologie bleibe in der modernen Gesellschaft ohne Hoffnung auf zeitangemessene Form« (Luhmann 1999b: 357).

Eine zeitangemessene Form meint in beiden Fällen, dass die Funktionssysteme sich selbst als Systeme in einer Umwelt zusammen mit anderen Systemen begreifen lernen, also durch eine »Umstellung von Identität auf Differenz« (vgl. Demirovic 2002) zu einer Selbstrelativierung finden.²⁶⁸ Ganz ähnlich, so könnte man meinen, ließe sich auf systemtheoretischer Basis ein Appell an den Islam formulieren, seine überkommene Selbstbeschreibung aufzugeben und sich den Erfordernissen einer modernen Gesellschaft anzupassen.²⁶⁹

Dieser Abgleich von Sozialstruktur und Semantik verliert manchmal »den soziologischen Boden unter« den Füßen (Luhmann 1999b) und beginnt selbst theologisch zu argumentieren. Luhmanns »Zeitangemessenheit« ist ein sehr auf die

267 Die damit angesprochene Ungleichzeitigkeit von Sozialstruktur und Semantik ist für Luhmann ein immer wiederkehrendes Thema. Es herrscht dabei ein Verständnis von Semantik vor, bei dem Semantik nicht die Kraft hat, eine eigenständige »Ideenevolution« in Gang zu bringen, »durch ihre notwendige Verspätung wird sie konservativ und verkennt oft wichtige sozialstrukturelle Veränderungen« (Stäheli). Luhmanns oftmals gebrauchtes Argument lautet, dass die Semantik der Gesellschaft den Umbruch hin zu einer funktional differenzierten Gesellschaft noch nicht mit vollzogen hat.

268 »Gemäß der Ideologiekritischen Stoßrichtung der Theorie müsste Luhmann im Prinzip darauf hinauswollen, den Begriff des Staates systematisch durch den Begriff des politischen Systems zu ersetzen [...] Die Umstellung der Semantik von Staat auf politisches System käme einer Umstellung von Identität auf Differenz gleich, vor allem auf die externe Differenz von politischem System und innergesellschaftlicher Umwelt [...] Wenn es sonst keine Differenz zwischen kritischer Systemtheorie und kritischer Gesellschaftstheorie gäbe, dann wäre hier am Schluß eines festzustellen: die Differenz von allen identitären Fesseln zu befreien und dafür gesellschaftliche Unterstützung zu finden« (Demirovic 2002: 315).

theologische Selbstbeschreibung zugespitztes und dabei ein relativ »un-weltgesellschaftliches« Projekt, weil einem hier eigentlich ernsthaft nur die protestantische Theologie vorschwebt, die auch als einzige versucht hat, das Gesprächsangebot der Systemtheorie anzunehmen (z. B. Scholz 1980).

Im Islam existieren die erwähnten Ansätze eines islamischen Modernismus, die jedoch aus den genannten Gründen keine starke Verankerung in den Ebenen der Systembildung mehr haben. Weder starke Organisationen, noch soziale Bewegungen haben sich explizit einer Wiederbelebung dieser Selbstbeschreibung des Islam verschrieben. Neuere Ansätze zu einer »reformierten« Theologie des Islam sind äußerst zaghaft. Sie finden in der Peripherie statt. Versuche, diese in den Zentren des Islam zu etablieren, scheiterten. Der prominenteste Fall ist hier sicherlich der schon erwähnte von Abu Zaid. Dieser bekam es, nachdem er für einen Abschied von den »Fiktionen der Evidenz« (Krämer) und eine differenziertere Lesart des Koran plädierte (Abu Zaid 1996), mit der geballten Gegenwehr von Staat, religiösem Establishment und Islamisten zu tun. Es lässt sich wohl getrost behaupten, dass sich der Islam in seinem Zentrum nicht erneut in die Richtung einer expliziten semantischen Selbstrelativierung entwickeln wird.

Gerade in letzter Zeit hat man sich in Europa trotzdem stark auf einen modernisierenden Diskurs innerhalb des Islam fokussiert. Dieser Diskurs sieht seine eigenen Wurzeln schon in der Auseinandersetzung des Islam mit der europäischen Moderne in den 40er Jahren des vorletzten Jahrhunderts. Davon zeugt die Konjunktur von Anthologien liberalen bzw. modernen islamischen Denkens, die sich in verschiedenster Weise um die Integration des Islam in die moderne Gesellschaft bemühen (Amirpur & Ammann 2006; Kurzman 1998; Kamrava 2006). Im Kern unterscheiden sich die verschiedenen Reformansätze in der Interpretation zentraler Begriffe der islamischen Religion. Im Sinne der von Smith (1977) für den sunnitischen Islam prominent gemachten Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie betreffen diese Überlegungen zumeist Fragen der Orthopraxie und streng genommen gerade nicht die einer theologischen Orthodoxie, wie sie Nagel (2005: 33) im Blick hat: Das inklusive oder exklusive Verhältnis von Staatlichkeit und umma, die Interpretationen des Begriffes Dschihad als ein »sich Mühen um Gott (um Gottes Sache)« (Reissner 2007: 25), im Sinne eines privaten Ringens oder eines kollektiven Kampfes, das Verhalten von Muslimen

269 Makropoulos (2002: 265) sieht gerade in dieser Kritik politischer Semantik ein reizvolles Unternehmen: »Vielleicht ist der Abschied von der Idee, dass es bei Politik ›um etwas geht‹, die gründlichste Entzauberung des Politischen und Luhmanns theoretische Perspektive eine instrumentelle Methode für dieses unbestreitbar reizvolle Unternehmen.« Diese von Demirovic (2002) auch als ideologiekritisch bezeichnete Lesart der Systemtheorie widerspricht natürlich dem allgemeinen Bild einer in normativen Fragen vollständig abstinenten Soziologie Luhmanns, wie es z. B. Baecker (1998: 3) zeichnet.

in der Diaspora, die Interpretation der Scharia als ein moralisches Gebot oder als ein allumfassendes Rechtssystem. Während die frühen Reformer, die unter dem Label der Modernisten zusammengefasst wurden, sich hauptsächlich um eine Vereinbarkeit von Islam und Vernunft bemüht haben (siehe 1.1), geht es den neueren, teilweise auf diese Modernisten Bezug nehmenden Reformern, um eine vor allem moralische Rekonstruktion der Scharia. Das Projekt von Zaid, der für eine radikal historische Lesart des Koran plädierte, ist nicht prominent vertreten.

Ein anderes Problem dieser Bemühungen scheint zu sein, dass der typische Vertreter dieser Reformbemühungen eine Einzelperson in der Position des Dissidenten oder islamischen Intellektuellen in der Peripherie des Islam ist. Die Homogenität dieser Position wird nicht durch eine soziale Bewegung, sondern durch einen Kriterienkatalog konstruiert, bei dem die Affirmation zu westlichen Werten abgefragt wird. Arbeiten über eine tatsächliche kommunikative Vernetzung zwischen den Proponenten und einer sozialstrukturelle Verankerung einer modernistischen islamischen Bewegung gibt es dagegen wenige. Dieser Bereich kann hier deshalb als ein Diskurs bezeichnet werden, weil es sich im Sinne von Stichweh um einen verselbstständigten Prozess der Produktion von Semantiken handelt. Ausdifferenzierte semantische Produktionszusammenhänge können so als soziale Systeme analysiert werden, z. B. mit dem Begriff der strukturellen Kopplung. Es ist aber nicht möglich, ihnen eine sozialstrukturelle »Realitätsebene« zu zuordnen. Sie sind »aus sozialen Bezugnahmen und sozialen Leistungserwartungen« herausgelöst (Stichweh 2006a: 162f.).

Es gibt Bemühungen dies zu ändern. Dem liegt auch die Erkenntnis zugrunde, dass die Religion selbst Mittel der politischen Auseinandersetzung ist, und dass deshalb die Beilegung des Konfliktes nur in einer internen Entwicklung zu sehen ist. Grundsätzlich wird in diesem Diskussionsstrang also dem Faktum religiöser Autorität Rechnung getragen. Dennoch ergeben sich bei diesem Ansatz einige Probleme, denn sie kommen letztendlich von außen. Symptomatisch ist in dieser Hinsicht ein Positionspapier des US-amerikanischen Think-Tank »Rand-Corporation«. Dieses Papier teilt die hier gestellte Diagnose, dass der Reformislam als mögliche Gegenbewegung zu fundamentalistischen Strömungen eine sehr schwache, lockere und höchstens diskursive Vernetzung aufweist. Unter dem Titel »Building moderate Muslim networks« (Rabasa 2007) werden dort Strategien geprüft, diese Textfixiertheit zu überwinden. Dabei wird mit einem Begriff der Vernetzung gearbeitet, der sich auf sozialstrukturelle »Leistungserwartungen«, nicht auf diskursive Beziehungen zwischen den Akteuren beruft. Der Rand Report »Building moderate Muslim networks« prüft Möglichkeiten einer Herstellung und Unterstützung dieser Vernetzung durch die Administration der USA.

So soll über Umwege eine Bewegung hergestellt werden, die sich von alleine nicht zu bilden scheint. Weil keine direkte Intervention im »war of ideas« möglich ist, versucht man den indirekten Weg zu nehmen.

»The United States and other Western countries can do little to affect the outcome of this ›war of ideas‹ directly, as only Muslims themselves have the credibility to challenge the misuse of Islam by extremists« (Rabasa 2007: 3).

Was allerdings den Nachteil hat, dass durch die USA gesponserte »Reform-Muslime« schnell ihre Glaubwürdigkeit als religiöse Autoritäten verlieren. Das Resultat dieses Strategiepapiers ist in den entsprechenden Internetforen nachzulesen und lässt die Hoffnung auf das Auftauchen einer »moderaten Bewegung«, die ihr Hauptziel als Antifundamentalismus definiert, weiter schwinden. Eine solche Bewegung müsste sich als islaminterne Gegenbewegung etablieren, dies sich nicht an politischen Defiziten, sondern an der gängigen Auslegungspraxis des Islam orientiert und dies ist momentan nicht in Aussicht.

5.1.3 *Organisationsstrategie in Europa*

Neben den Hoffnungen auf eine innerislamische Reformationsbewegung werden vor allem in den europäischen Ländern Versuche vorangetrieben, einen »offiziellen« Islam durch die Schaffung einer Organisationsstruktur zu etablieren. In Deutschland geschieht dies prominent durch die Etablierung des Koordinierungsrates der Muslime, es lassen sich in vielen europäischen Ländern ähnliche Bemühungen feststellen wie z. B. beim »Conseil français du culte musulman« oder der »Muslim Association of Britain«.

Der Hintergrund der hier als Organisationsstrategie bezeichneten Versuche der Deeskalation sollte vor den oben skizzierten Problemen klar sein. Mit Rückbezug auf die Abwandlung einer Formulierung von Fuchs (2004) kann man diese Versuche als Bemühungen verstehen, dem Islam durch Organisation eine Adresse zu geben, mit der sich verlässlich kommunizieren lässt. Auch hier geht es um einen Versuch, eine verbindliche Richtlinie für die Auslegung der islamischen Religion festzulegen. Dabei ist der Politik daran gelegen, einen Dialogpartner zu finden, mit dem sich verbindliche Absprachen treffen lassen, die dann als Entscheidungen innerorganisatorisch durchgereicht werden sollen.²⁷⁰ Es wird demnach versucht, eine Verhandlungslösung für die Probleme auf einer Sachebene zu finden.

²⁷⁰ Es wurde bereits erwähnt: Eine Hauptfunktion von Organisation ist es, Kollektive kommunikationsfähig zu machen (Luhmann 2002: 235).

Stellvertretend für die europäischen Verhältnisse lassen sich die deutschen Bemühungen um die Repräsentation der Muslime betrachten. Kennzeichnend ist hier vor allem der signifikante Unterschied zur unter 3.4.3 ff. aufgeführten Organisationsentwicklung in den islamisch geprägten Staaten. Bei allen in den letzten Jahren erfolgten Umstrukturierungen bleibt dieser Prozess extrem kleinteilig, es besteht kein Mittel, die unterschiedlichen Verbände und Vereinigungen effektiv zu zentralisieren. Der Koordinierungsrat ist dabei ein übergeordnetes Gremium, dem der Zentralrat der Muslime, der Islamrat, der Verband der islamischen Kulturzentren sowie die DİTİB als Ableger der türkischen Religionsbehörde angehören. Der Koordinierungsrat ging aus der Islamkonferenz hervor, bei der neben den Verbandsvertretern auch säkulare Muslime und »Islamkritiker« vertreten waren. Obwohl alle größeren Verbände im Koordinierungsrat zusammengefasst wurden, vertritt er nur etwa 280 000 der etwa 3,3 Millionen Muslime in Deutschland.

Daraus ergibt sich das Problem der Erreichbarkeit der Muslime, auch dann, wenn Beschlüsse gefasst werden, kommen diese nicht unbedingt an. Beispielsweise beruft sich die »Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE)« auf eine Charta, die im Sinne einer Verfassung die Beziehung der Muslime zu den europäischen Staaten regeln soll. Diese Charta wurde von den islamischen Organisationen in Europa feierlich unterzeichnet, dabei blieb diese Unterzeichnung ein »Non-Event«, weil sie weder in der europäischen noch in der arabischen Öffentlichkeit eine größere Resonanz fand. Den islamischen Verbänden fehlt zudem die Durchsetzungskraft, ihre Lesart der Religion effektiv durch die typische organisatorische Kombination von Mitgliedschaft und Entscheidung zu etablieren. Werden keine starken Religionsministerien und politisch-religiöse Organisationen wie in den islamisch geprägten Staaten etabliert, bleibt der Zugriff auf die Moscheen immer begrenzt. Imane in Deutschland brauchen keine spezielle theologische Ausbildung, jeder einigermaßen koranfeste Moslem kann Vorbeter in einer Moschee werden. Nur die Imane der jeweiligen politisch-religiösen Organisationen aus den Kernstaaten des Islam, etwa die der DİTİB oder der saudischen Auslandsorganisationen, verfügen notwendig über eine theologische Ausbildung, die wiederum durch das türkische oder saudische Religionsministerium kontrolliert wird (Ataman 2008).

Bei dem Vorhaben, eine Organisation des Islam »von unten« und nicht wie in den islamisch geprägten Ländern zentralisiert »von oben«, zu erreichen, entstehen nicht nur organisatorische Probleme und Fragen der Repräsentanz, ein zentrales Problem scheint die Bewertung der vielen islamischen Organisationen zu sein. Anders als am Anfang des Modernisierungs- und Ausdifferenzierungspro-

zesses des Islam in den arabischen Staaten, existieren schon zahlreiche Organisationen und Verbände, die nun geordnet und möglichst zentralisiert werden sollen. Dabei taucht immer wieder die Frage auf, mit welchen Organisationen man denn sprechen dürfe und welche aufgrund ihrer islamistischen Position abzulehnen seien. Zentral ist dabei der Verdacht, die eine oder andere Organisation würde von Unterorganisationen der Muslimbrüder oder von Milli Görüş unterwandert. So stellt sich für einen politischen Beobachter anhand dieser Unterscheidung notwendig die nur anhand von Indizienbeweisen entscheidbare Frage: »Islam-Reformer oder islamistischer Wolf im Schafspelz?« (Ghadban 2006).

Im Lichte islamistischer Gewalt steht der Islam gleichsam auf dem Prüfstand. Problematisch ist hierbei, dass aus Sicht der Politik Idealvorstellungen eines westlichen Liberalismus mit einer zunächst genuin religiösen Logik konfrontiert werden müssen. Der Staat muss aus der Perspektive der Politik fragen: Welche religiöse Position ist demokratisch und welche nicht? Von den islamischen Organisationen werden eindeutige Bekenntnisse gefordert, welche diese teilweise nicht geben können oder wollen. In diesen Fällen ist der Vorwurf der Doppelmoral, der zwei Gesichter und tief greifender Missverständnisse schnell bei der Hand.

»Die Formen des öffentlichen Handelns, die immer stärker werdende Präsenz muslimischer Vereine, werden hier unter dem Gesichtspunkt des Taktierens [...] entlarvt. Weder die mit unterschiedlichen Heilsvorstellungen verbundenen Möglichkeiten der Selbstaffirmation (muslimischer Strömungen) in der neuen sozialen Umwelt noch die daraus entspringenden Ambivalenzen muslimischer Gruppen [...] sind aber mit solchen einseitig auf Ideologie abstellenden Konzepten zu erfassen« (Tezcan 2003a: 241)

Dies wirft nicht nur Probleme der Bewertung der Stärke und Relevanz von Organisationen auf, sondern auch das große Problem, selbst eine Bewertung vollziehen zu müssen, die sich an der Unterscheidung zwischen orthodox/liberal, fundamentalistisch/modern etc. orientiert. Jedes Bekenntnis kann dabei als bloße Taktik entlarvt werden, hinter der eigentlich Motive zur Islamisierung Deutschlands, Europas und der Welt lauern. Dabei liegt der Vorwurf des Taktierens auf der Hand, wenn man sich die Geschichte der islamistischen Bewegung betrachtet. Hinzu kommt, was Eckert im Anbetracht zur Forschungslage beschreibt:

»Die Forschungslage darüber, welche Positionen die unterschiedlichen, in Deutschland aktiven muslimischen und islamistischen Gruppen einnehmen, ist unübersichtlich, weil die Gruppen sich selbst andauernd verändern und neue Positionen einnehmen, ohne den alten abzuschwören« (Eckert 2005: 5).

So kommt es strukturell zu Missverständnissen. Es wird aus den Erfahrungen mit Dialoginitiativen berichtet, dass gerade die Dialogbereiten mit Sicherheitsthemen konfrontiert werden, die nicht der eigenen Selbstwahrnehmung entsprechen (Tezcan), bei denen die Muslime ihre an konkreten sachlichen Forderungen orientierten Dialogansatz ins Leere laufen sehen, während die andere Seite die berechtigten Sicherheitsinteressen nicht gut aufgehoben finden.

5.1.4 »Dialog der Religionen«

Der »Dialog der Kulturen« ist zu einer regelmäßigen Institution in deutschen Gemeindezentren geworden. Neben diesen Bemühungen existieren noch vielfältige andere, auf den »Kampf der Kulturen« bezogene Initiativen, Programme und Maßnahmen. Foroutan (2006) sieht darin unterschiedliche Ebenen der »politischen Anwendung« des Dialogansatzes. Um die Perspektive im politikwissenschaftlichen (nicht im soziologischen) Sinne von Mikro auf Makro schwenken zu lassen, muss man sich nur die Ergebnisse der »UN High-Level Group for the Alliance of Civilizations« betrachten. Dort wurde dem »Kampf der Kulturen« jeglicher Realitätsgehalt abgesprochen, es wurde festgestellt, dass ein »Kampf der Kulturen« nicht stattfindet (United Nations Alliance of Civilizations 2006). Kann man dies beschließen? Und was bedeutet eine politische Anwendung des Dialogansatzes?

Counterterrorism wird nicht nur als »War of Ideas« verstanden. Ein Gegenkonzept zu einem »War of Ideas« geht eher von einer Relativierung der eigenen Perspektive in einem Dialog aus. Sagemans Strategie wurde schon angeführt: »Nothing should be done that will make Western threat appear to grow and encompass almost all Muslims [...]«. Dadurch soll eine Spaltung des Konfliktes erreicht werden, indem einerseits Islam als Religion anerkannt wird und andererseits terroristische Netzwerke und ihre politischen Ambitionen bekämpft werden, am besten durch die Religiösen selbst. Olesen (2007) sieht diese Tendenz vor allem nach dem 11. September 2001. Zur »Fehlervermeidung« des »Westens« gehört auch, eine »political opportunity structure« für islamische Forderungen (Claims) zu etablieren. So beobachtet Adamson, dass auf internationaler Ebene zunehmend eine »political opportunity structure« besteht, in der »Claims« islamischer Protestkommunikationen Gehör finden (Adamson 2005). Ein Zeichen hierfür ist sicherlich die Solidarisierung von UN und USA während des Karikaturenstreites mit »der islamischen«, gegen »die dänische« Seite. Repression, »War of Ideas« und Kulturkonflikt sind somit keine Widersprüche, sondern können auch als Teil einer »Counterterrorism« Strategie verstanden werden. Hier wird

auf internationaler Ebene versucht zu wiederholen, was sich auf der jeweiligen nationalen Ebene bewährt hatte. Wie auch auf nationaler Ebene, soll dadurch vor allem das Autoritätsgefüge innerhalb des Islam strukturiert werden. »Zurückweichen« vor Widerspruchskommunikationen auf internationaler Ebene setzt aber eine ganz eigene Dynamik der Reproduktion des »Islam«/»Westen« Konfliktschemas in Gang.

Durch die Selbstbeschreibung des Dialogmodells wird die Vorstellung gefördert, dass sich eine religiöse Substanz finden ließe, die zu einer sachlichen und ethisch gebotenen Einigung führt. In Bemühungen um einen interreligiösen Dialog wird vor allem Verständigung zwischen den Religionen eingefordert und deren Konvergenz hervorgehoben. So ist gerade das Künigsche Projekt »Weltethos«, obwohl es intern eine enorme Komplexität aufbauen konnte, in seiner Zurechnung der Problematik monokausal, beruht es doch auf den die Selbstbeschreibung verdichtenden Grundüberzeugungen:

»Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen« (Küng 1996: 18).

Diese Annahme ist voraussetzungsreich und weit weniger selbstverständlich als Küng es nahelegt, denn sie behauptet eine religiös-kulturelle Ursache des Konfliktes. Neben dieser Interpretation des Konfliktes existieren noch vielfältige andere Möglichkeiten. Ökonomische und politische Interpretationen wurden schon ausführlich diskutiert und gegen die hier ausgearbeitete Auffassung eines sich selbst verstärkenden Systems abgegrenzt. Armin Nassehi bemerkt, dass der Dialog der Kulturen zunächst eine »kulturalistische Reaktion« auf eine kulturalistische Inszenierung ist.²⁷¹ Es ließe sich ergänzen, dass er sich dadurch in seiner Problemanalyse, nicht unbedingt in seinen Lösungsansätzen und in der Konfliktführung, mit der Perspektive der Konfliktakteure deckt. Dies hat mehrere Implikationen. Diese ergeben sich, wenn man die Idee, dass der »Kampf der Kulturen« ein durch Dialog auflösbarer Sachkonflikt ist, zu der Dynamik des Konfliktsystems in Beziehung setzt.

Die Kulturalisierung von Konflikten durch einen »Dialog der Kulturen« setzt zunächst eine Differenz, weil sie Konflikte wieder in den Rahmen der jeweiligen Traditionen stellen kann. Durch diese Reintegration sind weitaus komplexere Interpretationen von »Islam« und »Westen« möglich als die, welche von islamisti-

271 »Auf den Dialog der Kulturen zu setzen, ist damit selbst eine kulturalistische Reaktion auf die Differenzen und Unterschiede, die sich in weltgesellschaftlich inszenierbaren Konflikten zeigen (Nassehi 2006: 37).

schen Bewegungen und modernisierenden Einheitssemantiken angeboten werden. Gerade in diesem Kontext zeigt sich die »Ambivalenz des Religiösen«, welche ja nicht nur Konfliktverstärker sein kann, sondern auch große Ressourcen zur Konfliktbeilegung beinhaltet (vgl. Appleby 2000). So kann beispielsweise daran erinnert werden, dass die Christlichkeit des Gegners auf islamischer Seite schon ein Haltepunkt in der Konflikteskalation sein müsste. Die Bezeichnung des Ungläubigen bildet dabei in der islamischen Tradition eine Kategorie, welche die christliche und jüdische Religion nicht per se mit einschließt. Auch ohne einen Dialog erscheint deshalb »der Christ« und »der Jude«, ganz anders als »der Ungläubige« oder »der Zionist«, als schützenswert.²⁷² In diesem Sinne kann eine durch Dialogbemühungen weiter getriebene religiös kulturelle Interpretation des Konfliktes auch komplexitätssteigernd sein und dadurch die Konfliktlinie Islam/Westen uneindeutiger machen.

Wenn die zugrunde liegende Dynamik und Konkurrenz um religiöse Autorität im Islam in Rechnung gestellt wird, ist es aber auch naheliegend, dass komplexere Interpretationen von Religion immer auch ein kommunikatives Problem haben. Sie verfügen wegen ihrer Komplexität nicht notwendig über eine ausreichend hohe Annahmewahrscheinlichkeit, um von einer bloßen Semantik zu einer Bewegung zu werden. Es stellt sich die Frage, welche Kommunikation des Dialogansatzes hat das Potenzial, zu einem Ereignis in einem Konfliktsystem zu werden? Wie wird Dialog verstanden?

Nassehi fasst die Kommunikation, die von einem Dialogansatz ausgeht, nicht in den komplexen Versuchen, Konflikte in die jeweiligen Traditionen zu reintegrieren, sondern in einer ganz einfachen Unterscheidung.

»Auf den ›Dialog der Kulturen‹ zu setzen bedeutet, sich in Differenz zu setzen zu solchen ›Kulturen‹, die sich dem verweigern« (Nassehi 2006: 37).

Dialoge markieren ein Ausschlusskriterium. Die »Ethik des Dialoges« ist eine Voraussetzung eines »Dialoges der Religionen«, die die nicht dialogbereiten ausschließt. In den strategischen Überlegungen zu Counterterrorism ist eine solche Spaltung des Konfliktes durchaus intendiert. Es darf aber nicht unreflektiert bleiben, dass dieses Ausschlusskriterium »Ethik des Dialoges« nicht abstrakt ist,

272 So etwa Özoguz & Özoguz (2003: 190f.) in Bezug auf die Leugnung des Existenzrechts Israels: »Immer haben wir aufrichtig und ganz offen ausgesprochen, dass ein Staat, dessen einzige Existenzrechtfertigung und Rechtfertigung für Enteignung und millionenfaches Elend das Alte Testament ist, von uns nicht akzeptiert wird. Nie war diese Einstellung gegen das Judentum gerichtet. Nie haben wir ›die Juden‹ für die Verbrechen Israels verantwortlich gemacht.«

sondern zu einem politisierten Instrument werden kann. Diese Politisierung ist auf mehreren Ebenen zu beobachten.

Im Rahmen des »War on Terror« hat sich eine Praxis etabliert, die Dialogbereite und Verweigerer anhand von intransparenten staatlich erstellten »Terrorelisten« unterscheidet. Mit der dem »Dialog der Kulturen« zugrunde liegenden Interpretation werden vor allem die politischen Forderungen, die etwa radikale Gruppierungen anhand des Islam/Westen Schemas stellen, ausgeschlossen. Gelangt eine Organisation auf eine dieser Listen, sind ihre Forderungen weder Dialoggegenstand noch kann sie zu einem Dialogpartner werden.²⁷³

Diese Kommunikation des Dialogansatzes zeigt für das Konfliktsystem durchaus ambivalente Wirkungen. In der Auseinandersetzung mit dem systemtheoretischen Konfliktbegriff wurde hier schon die These ausgearbeitet, dass nicht religiöse Prämissen in ihrer äußerst abstrakten und auf die Spitze getriebenen Interpretation als solche scheinbar voraussetzungslos in einem »Kampf der Kulturen« kollidieren. Anhand des Karikaturenstreites hatte dagegen Olsen eindeutig nachvollziehbar gemacht, dass es vor allem die arabischen Staaten waren, die eine kulturalistische Interpretation des Islam/Westen Schemas förderten. Die interne Dynamik zwischen islamischem Widerspruch und den arabischen Staaten hat auf unterschiedlichen Ebenen diese Entwicklung des Konfliktsystems hervorgebracht. Mit einem »Dialog der Kulturen« wird dieser Stand des Konfliktes übernommen. *Die Staaten selbst und ihre religiös-politischen Organisationen können dann einerseits kulturalistische Interpretationen von Konflikten fördern und sich dann in einem »Dialog der Kulturen« als kompetente Dialogpartner für diese Konflikte präsentieren.* Diese Inszenierung ist zu beobachten bei der schon erwähnten »UN High-Level Group for the Alliance of Civilizations«.

Zugespielt lässt sich sagen: Kulturalistische Konflikte werden durch einen »Dialog der Kulturen« nicht beigelegt, sondern gefördert. Dass die Selbstbeschreibung des Dialoges und seine soziologische Wirkweise auseinanderfallen, muss nicht problematisch sein. Problematisch ist eher, dass es zu einer unintendierten Förderung religiöser Sprecher kommt, welche die Islam/Westen Unterscheidung fundamentalistisch und kulturalistisch anschneiden, um sich im Feld der religiösen Autorität zu behaupten. Die Voraussetzung für einen Dialog – die Ethik des Dialoges – kann zudem politisiert werden. Dialogbereit/nicht dialogbereit ist dann eine Unterscheidung, die das Feld religiöser Autorität strukturieren kann. Es entsteht ein Kurzschluss zwischen der Anerkennung des Islam als Religion und dem Problem, dass mit dem »Dialog der Kulturen« ein Auswahl-

²⁷³ Oft gibt es auch Grenzfälle, wie die Situation in Deutschland zeigt. Hier ist die Frage, ob mit Milli Görus ein Dialog geführt werden darf, sehr umstritten.

mechanismus für die Sprecher dieser Religion geschaffen wurde. Der Dialog der Kulturen ist damit auch ein Mechanismus zur Generierung religiöser Autorität geworden, an dem nicht nur islamische Intellektuelle und Religionsgelehrte teilnehmen, sondern der darüber hinaus innerhalb des Islam strukturbildend sein kann. Die Struktur, die durch den Dialogansatz generiert wird, ist dabei nicht zwangsläufig an einer Integration des Islam in eine funktional differenzierte Gesellschaft und an einer langfristigen Konfliktreduktion interessiert.

Dies zeigt sich darin, wie hier auch in anderem Kontext schon dargelegt, dass islamistische und staatliche Positionen in zunehmendem Maße konvergieren. Der Unterschied besteht nicht so sehr in der Auslegungspraxis, sondern vor allem in der Beziehung zu politischen Forderungen. Anhand des Karikaturenstreits lässt sich auch nachvollziehen, wie die parallele Förderung von Kulturkonflikten und deren inszenierter Beilegung in einem »Dialog der Kulturen« von Staaten und deren religiösem Establishment benutzt wird, um sich als religiöse Konfliktakteure zu profilieren. Der »Dialog der Kulturen« kann so zu einem Kreislauf werden, bei dem die gleiche religiöse Autorität für Konfliktverstärkung und Konfliktbeilegung eingesetzt wird, um sich gegenüber anderen Ambitionen auf religiöse Autorität abzugrenzen. Sieht man es so, ist der »Kampf der Kulturen« und der »Dialog der Kulturen« in hohem Maße selbst erhaltend, in dem auf verschiedene Weise religiöse Autorität regeneriert wird.

Die erwähnten Punkte weisen also darauf hin, dass die Lösung des Problems nicht in einer möglichen Konvergenz der Religion in einer gemeinsamen Ethik zu liegen scheint, sondern dass die durch den Dialog konstituierten Ausschlussmechanismen untersucht werden müssen. Kulturalistische Konflikte können dann eine Umlenkungsfunktion von anderen an der Islam/Westen Unterscheidung orientierten Konflikten haben. Dies führt allerdings nicht hinaus aus Konfliktodynamiken, die sich an dieser Unterscheidung orientieren, sondern etabliert lediglich eine andere Ebene der Konfliktführung. So ist das Phänomen zu beobachten, dass etwa al-Qaida bei solchen Kulturkonflikten oftmals zu spät kommt und als Trittbrettfahrer und Nachzügler wirkt. Stattdessen werden in diesem Prozess andere religiöse Autoritäten gefördert, wie der folgende Exkurs zeigt.

Exkurs: Kulturalisierung, Karikaturenstreit und Dialog der Kulturen

Die despotischen Staaten des Nahen Ostens machten sich im Rahmen des Karikaturenstreits relativ gefahrlos zu Sprachrohren ihrer islamischen Bevölkerung gegenüber »dem Westen«. Dabei kam es beim Karikaturenstreit zu denkwürdigen Allianzen und einer sich gegenseitig stabilisierenden Gleichzeitigkeit von »Kampf der Kulturen« und »Dialog der Kulturen«. Anhand der Intervention des

ägyptischen Predigers Amr Khaled soll hier diese Konfliktstrategie vorgestellt werden, die ich im Folgenden zunächst provisorisch als Post-Islamismus bezeichnen werde.

Julia Gerlach klassifiziert Khaled als Vertreter eines »Pop-Islam«, der die Unterscheidung zwischen religiösem Establishment und Staat auf der einen Seite und den fundamentalistischen »Self-Made-Predigern« auf der anderen Seite, unterläuft. In diesem zweiseitigen Schema kann Khaled als der Vertreter einer dritten Position bezeichnet werden. Gerlach bemerkt dazu:

»Amr Khaled brachte das Freund-Feind Schema der Regierung durcheinander. Bisher ließen sich die Self-Made-Prediger einfach in die Fundi-Schublade stecken. Da stand der radikale, unzivilisierte Islamismus der Muslimbrüder und anderer Prediger gegen den soliden, fundierten und gemäßigten offiziellen Islam. Diese Unterteilung lässt sich mit Vertretern des Pop-Islam nicht durchhalten« (Gerlach 2006: 38).

Pop-Islam wird in einer verbreiteteren Terminologie auch als Post-Islamismus bezeichnet, dieser ermöglicht den Staaten ein Nachgeben und Versuche der Resorption der islamistischen Bewegung. Post-Islamismus ist aber auch ein Resultat der hier skizzierten Anwendung der Unterscheidung von islamisch/unislamisch durch die Staaten. Die Geschichte der Migration von Khaled ist selbst ein Zeugnis dieses veränderten Beziehungsgeflechtes und einer modifizierten Repressionsstrategie. Khaled musste 2002 Ägypten verlassen, worauf die Regierung von Tony Blair den neuen Mitbürger gleich zur Zusammenarbeit für die Integration der britischen Muslime einlud (Sarkis 2006). Inzwischen ist er wieder nach Ägypten zurückgekehrt. Und noch mehr als das, der ägyptische Staat befand sich als »broker« des Karikaturenstreites (Olesen 2007) an der Seite des Fernsehpredigers Amr Khaled.

Khaled bildet eine dritte Position – zwischen Säkularismus und Islamismus – ab, aber würde man Khaleds Position aus der Perspektive eines islamischen Reformdiskurses betrachten, ließe sich seine Position nicht in einen liberalen oder reformierten Diskurs einordnen. Khaled ist nicht bereit, die religiösen Überzeugungen zu relativieren und von einem sehr skriptualistischen Verständnis religiöser Schriften abzurücken, er greift dennoch im Sinne eines »Dialoges der Kulturen« in den Karikaturenstreit ein.

Amr Khaled antwortete mit einer »Nachricht an die Welt« auf den eskalierenden Karikaturenstreit. Khaleds Dialogansatz beruht auf einer Anschuldigungskommunikation, nicht etwa einer Drohkommunikation, gegenüber dem Westen. Ich werde im Folgenden die Struktur dieser Anschuldigungskommunikation und den darin enthaltenen deeskalierenden Aspekt herausarbeiten.

Amr Khaled richtet eine Nachricht an die Welt (Message to the World), sieht aber diese Welt in verschiedene Adressaten differenziert, die sich anhand der kulturalistisch gedeuteten Islam/Westen Unterscheidung identifizieren lassen. Khaled entwickelt eine Perspektive aus der Sicht des Islam. Sein Publikum ist die muslimische Nation (Ummah), die muslimische Jugend, die westliche Zivilisation und die ganze Welt. Schon in diesem ersten Satz wird die Dialektik zwischen einem übergreifenden Horizont und einer internen Differenzierung deutlich. Muslimische Nation und westliche Zivilisationen sind dabei interne Differenzierungen der einen Welt. In diesem Kontext können Khaleds weitere Ausführungen als ein Versuch gelesen werden, dieses Verhältnis zwischen der Differenz Islam/Westen und einem verbindenden eingeschlossenen, ausgeschlossenen Dritten, der Welt, auszudeuten. Er tut dies, indem er die verschiedenen Seiten in einer Nachricht als unterschiedene anspricht. So richtet er sich zunächst an die muslimische Nation und an die muslimische Jugend.

Khaled beginnt seinen Appell an die muslimische Nation mit einem Koranzitat in englischer Sprache. Hierzu ist zu bemerken, dass in einer religiösen islamischen Position die Übersetzung eines Koranzitates in eine andere Sprache schon ein voraussetzungsreicher Akt ist.²⁷⁴ Khaleds Text erweist sich hier schon als eine genuin religiöse Argumentation, der es keinesfalls darum geht, an der Unfehlbarkeit und wörtlichen Überlieferung des Koran zu zweifeln. Stattdessen besteht auch er auf einer »Fiktion der Evidenz« (Krämer).

Schon in diesem ersten Detail weisen seine Ausführungen auf ein strukturelles Problem seines Vermittlungsversuches hin. Seine Position impliziert den Anspruch, die Waage zu halten zwischen der Notwendigkeit einer Vermittlung und der Unantastbarkeit der eigenen Prinzipien. Dies wird im Weiteren noch mehrfach deutlich werden.

Die erste Aussage, die mit dem Verweis auf »die übersetzte Bedeutung des Koran« gemacht wird, ist die Höchstrelevanz der Verehrung Allahs. Nichts Materielles, aber auch nicht Väter, Brüder und Mütter dürfen über der Liebe zu Allah und seinem Gesandten stehen. Khaled verweist dabei auf einen ersten Koranvers:

²⁷⁴ Die Sprache der koranischen Offenbarung ist arabisch und Übersetzungen können deshalb in einer streng religiösen Logik nur zugelassen werden, wenn sie als Interpretationen verstanden werden. Khaled nimmt auf diese Problematik Bezug, indem er seine eigene religiöse Position in einer Fußnote absichert. Khaled betont in dieser dem ersten Koranzitat beigefügten Fußnote, dass eine »Translation of the Meaning of the Quran (TMQ)« niemals die arabische Lektüre ersetzen kann. Khaled verwendet somit aus eigener Perspektive nicht den Koran, sondern, wie er selbst abkürzt, nur eine »TMQ«. Damit bleibt auch bei einem Transfer der Bedeutung die wörtliche Überlieferung unangetastet.

»Say: In case your fathers, and your sons, and your brethren, and your spouses, and your kinsmen, and riches that you have scored (literally: committed) and commerce whose slackening you are apprehensive of, and dwellings you are satisfied with, in case these are more beloved to you than Allah and His Messenger and striving in His way, then await till Allah comes up with His Command; and Allah does not guide the immoral people« Sure 9:24 zitiert nach (Khaled 2006).

Khaled stellt in einer weiteren Passage klar, dass die Liebe zum Propheten einen ebenso verpflichtenden Charakter hat wie die Liebe zu Allah. Dabei interpretiert Khaled die Sure im Sinne einer Drohung, er paraphrasiert, ergänzt aber die in der Sure konstatierte Immoralität durch den Verweis auf einen zu erwartenden »fürchterlichen Zorn«.

»[...] if your sons dearer to you than the Messenger of Allah; if your money is dearer to you than the Messenger of Allah; if your country is dearer to you than the Messenger of Allah; if your wife is dearer to you than the Messenger of Allah, then expect the dreadful Anger of Allah« (Khaled 2006).

Die Frage, die sich daran anschließt, ist, warum dem Propheten Allahs diese Liebe gebührt. Dies legt Khaled mit dem Verweis auf drei weitere Verse dar. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung steht der Vers 49:7: »And know that among you is the Messenger of Allah [...]«. Den Gesandten schmerzt der Schmerz der Menschen, gegen die Gläubigen ist er mitleidig und barmherzig (9:128). Hier tut sich eine Differenz auf, denn Mitleid und Barmherzigkeit für die Gläubigen steht die Abgrenzung gegen die Ungläubigen gegenüber.

Man kann an dieser Stelle von einer bedeutsamen Unterlassung ausgehen, denn in dem herangezogenen Vers sind die Ungläubigen nicht etwa Christen oder Juden. Die Differenz zwischen Gläubigen und Ungläubigen verläuft nicht entlang dieser Unterscheidung. Khaled zitiert den Vers allerdings nicht, bis diese Differenz ausbuchstabiert ist. Khaled zitiert:

»[...] (the ones) who are with him are strict against the steadfast bisbelievers, constantly mercifull among themselves. You see them constantly bowing themselves, (and) constantly prostrating themselves, seeking Grace from Allah and all-blesses Satisfaction [...]« Sure 48:29 zitiert nach Khaled (2006).

Er lässt dabei die anschließende Definition von Gläubigen weg, bzw. sie läuft nur implizit mit. Der Vers würde weitergehen:

»[...] their marks are in their faces because of the effect of prostration; that is their description in the Taurat and their description in the Injeel; like as seed-produce that puts forth its sprout, then strengthens it, so it becomes stout and stands firmly on its stem, delighting the sowers that He may enrage the unbelievers on account of them; Allah has promised those among them who believe and do good, forgiveness and a great reward« Sure 48:29 zitiert nach Khaled (2006).

Hier eröffnet sich potenziell eine weitverbreitete Interpretationsmöglichkeit, die Khaled in diesem Zusammenhang explizit nicht ausführt (so z. B. aber bei Sachedina 2001). Der Vers 48:29 lässt sich im Kontext einer Abstammungslinie deuten, bei der die abrahamitischen Religionen genealogisch betrachtet werden. In einer möglichen muslimischen Deutung wird der Koran als letzte Offenbarung gesehen, Mohammad ist das »Siegel der Propheten«. Damit wäre einerseits ein absoluter Wahrheitsanspruch des Korans, aber andererseits auch eine genealogische Einreihung in die anderen Religionsgemeinschaften verbunden. Die Frage, die sich an dieser Stelle stellt, ist, warum Khaled diese Beziehungsfigur nicht ausführt, sondern mit einem halb zitierten Vers nur andeutet.

Ich versuche, dies aus der Dialektik der verschiedenen Unterscheidungs- und Beziehungsebenen aufzuschlüsseln. Khaleds Argumentation legt ihren Schwerpunkt nicht auf die Betonung der Vollendung der Offenbarung durch den Propheten, und damit auf die Anerkennung aber auch Subordination der anderen Religionen, sondern auf das persönliche, nahezu private Verhältnis zwischen den Muslimen und ihrem Propheten. Die Argumentation verläuft demnach nicht explizit auf der Ebene Christentum/Islam, sondern Prophet/Muslim. Nur aus diesem Verhältnis leitet er die Pflicht ab, den Propheten zu verteidigen. Nur Muslime haben die Pflicht und dadurch implizit das Recht, Allah zu verteidigen, da sie dafür am Jüngsten Tag zur Rechenschaft gezogen werden. Er verknüpft damit die Verteidigung der Ehre Allahs mit einer spezifische Heilsgewissheit.

»My message to the Muslim Nation and Muslim youth is, loving Allah's Messenger, dignifying Allah's messenger, defending Allah's messenger and living on the path of Allah's messenger is a duty and a responsibility that we will be asked about on the Day of Judgment« (Khaled 2006).

Die Zweiteilung der »Nachricht an die Welt« erweist sich als rhetorischer Kunstgriff. Khaled kann dadurch einerseits das Engagement der muslimischen Jugend in dem Konflikt herausfordern, wirbt aber im gleichen Atemzug beim Westen um Verständnis für dieses Engagement. Er schürt den Konflikt, indem er auf den ersten Blick evidente Koranzitate anführt und versucht gleichzeitig, ihn durch einen »Dialog der Kulturen« zu mildern. Der Vergleichsgesichtspunkt zweier unterschiedlicher Kulturen ist damit in die eigene Kultur verlegt. Gleichzeitig wird aber eine Achtungskommunikation angeboten, die Respekt für die eigene Kultur einfordert, weil es ja eine Kultur neben anderen ist. Khaled selbst hat dadurch die Position inne, dass er sich einerseits als unnachgiebige religiöse Autorität und Interpret heiliger Schriften darstellen und als Dialogpartner anbieten kann.

Dies zeigt sich, wenn man den zweiten Teil von Khaleds Text betrachtet – die Nachricht an den Westen. Hier stellt Khaled zunächst die Verehrung des Propheten und die Verteidigung der Meinungsfreiheit auf dieselbe Stufe. Meinungsfreiheit, so stellt er heraus, ist ein Prinzip, welches die Muslime ebenso achten wie die »Westler«. Meinungsfreiheit ist laut Khaled ein großes, humanes und zivilisiertes Konzept. Das Problem liegt primär in einem Verständigungsproblem. Die Kommunikation von Khaled lässt sich im Sinne von Messmer (2003a) als Anschuldigungskommunikation werten. Er unterstellt, ausgehend von seinem Befund, primär dem Westen eine kulturelle Vagheit (cultural vagueness). Diese äußert sich darin, dass der Westen nicht bereit ist, zu verstehen – nicht nicht anzuerkennen (!) –, wie wichtig den Muslimen ihr Prophet ist.

»I clearly say to the West, you have a problem. You cannot comprehend how much the Muslims love Prophet Muhammad (SAWS). You are still unable to understand this point. If you had really encompassed its significance, you would never have accepted what happened« (Khaled 2006).

Khaled vollführt damit eine bemerkenswerte Transformation, denn nicht mehr die Beleidigung der Muslime ist Gegenstand einer Anschuldigung, sondern die westliche Desinformiertheit. Diese ließe sich natürlich durch einen verbesserten Dialog beheben. Wenn, so die Logik, der Westen es besser gewusst hätte, hätte er den Islam nicht beleidigt. Der Westen wird demnach befreit von dem Vorwurf einer intendierten Beleidigung.

Die Argumentation in diesem zweiten Teil verläuft parallel zu dem, was Khaled in seinem ersten Teil eingefordert hat. Was er als Forderung und als Aufruf – unter Verweis auf »fürchterlichen Zorn« durch Allah bei Nichtbeachtung – an die muslimische Jugend formuliert hat, wird in seinem zweiten Teil als ein realisiertes Faktum angenommen: Der Prophet ist allen Muslimen, sogar den nicht-religiösen, wichtiger als ihre Eltern. Damit transformiert Khaled das oben angelegte religiöse Kriterium in ein ethnisches auf die Volksgruppe bezogenes Argument.

»Ask any Muslim in any village regardless of how religious he is, be he an obedient Muslim or not, a drug user or not, successful in his life or a failure, old or young, ask them, what does Allah's Messenger mean to you?« (Khaled 2006).

Khaled macht sich so zu einem Sprachrohr einer zustimmungsfähigen Konfliktposition, die eine entsprechend breite Mobilisierung ermöglicht, dabei allerdings jegliche Differenzierung vermissen lässt. Diese Differenzierung wird wiederum dem Westen als Aufgabe gestellt, der lernen muss, wie wichtig den Muslimen ihr Prophet ist. Diese strategisch äußerst präzise Positionierung erlaubt es Khaled,

in jeglicher Hinsicht von dem Konflikt zu profitieren. Er gewinnt Profil bei seinen Anhängern, ist vor Repression arabischer Regime geschützt, die sich selbst in weiten Teilen seiner Argumentation anschlossen und er kann im »Westen« als Experte für die islamische Liebe zum Propheten in Dialogforen auftreten.

5.2 Konditionierung des Konfliktes

Luhmann schlägt vor, nicht nach einem »guten Ende« und einer »Lösung« von Konflikten zu fragen, sondern nach Möglichkeiten der Konditionierung von Konflikten (Luhmann 1984: 536). Wenn man Konditionierung im unter »3.3 gesellschaftliche Differenzierungsformen« eingeführten Sinne als »Bedingungen der Möglichkeit« des Konditionierten versteht, verweist die Frage nach Deeskalationsoptionen auf ein Wechselspiel des Konfliktes mit seiner innergesellschaftlichen Umwelt.

Eine zentrale Prämisse systemtheoretischer Überlegungen ist, dass Systeme ihren Umweltkontakt durch systeminterne Beobachtungen konstituieren. Konfliktsysteme – wie alle selbstreferenziellen Systeme – stellen ihren Umweltkontakt durch systemintern erzeugte Kategorien her. Legt man die These des selektiven Umweltkontaktes zugrunde, stellt sich also das Problem, welche Veränderungen in der innergesellschaftlichen Umwelt des Konfliktes als Konditionierungen auf Konflikte wirken. Auf diese Weise kann gefragt werden, ob Beobachtungen des Konfliktes von außen – etwa als theologisches Problem, als Sicherheitsrisiko oder als moralische Verpflichtung zu einem Dialog – auch als Konditionierungen oder Strukturbildungen für den Konflikt selbst relevant werden. Während im vorherigen Kapitel Lösungsansätze und Versuche der Deeskalation behandelt wurden, die alle an der mangelnden Steuerbarkeit eines Konfliktprozesses von außen ihre Grenze finden, sollen jetzt Entwicklungen untersucht werden, die auf das Konfliktsystem als Konditionierung zurückwirken.

Eine in dieser Hinsicht spektakuläre Transformation entwickelte sich während der Entstehung dieser Arbeit in relativ kurzer Zeit von Ende 2011 bis Mitte 2012. In diesen wenigen Monaten wurde in vielen Ländern erreicht, woran die »religious nationalists« seit dreißig Jahren arbeiteten und immer wieder scheiterten: In die Machtkonstellation der arabischen Länder ist Bewegung gekommen. Auch wenn sich die Entwicklung im Nachhinein als eine logische Konsequenz ergeben mag, war sie nicht vorauszusehen. Wie war eine solche Entwicklung möglich? Wie lässt sich diese Entwicklung in Bezug auf die hier entwickelte Geschichte des Konfliktsystems und seiner Eskalation bis zu einer Islam/Westen Unterscheidung einordnen? Hat tatsächlich eine neuerliche Konfliktrransfor-

mation stattgefunden? Kann in dieser Hinsicht von einer Deeskalation gesprochen werden, oder droht gar eine Verschärfung der Konfliktdynamik?

Das Auftauchen dieser Fragen hat die vorliegende Arbeit nicht in eine Krise gestürzt, anders als viele politikwissenschaftliche Ansätze, die jetzt eine Revision ihrer Prämissen betreiben müssen: Gregory Gause III schreibt in »Foreign Affairs« von Juli/August 2011, »paradigms fall and theories are shredded by events on the ground«. ²⁷⁵ Dies liegt laut Gause III (2011) daran, dass sich die Politikwissenschaft zu stark auf die Erklärung der Stabilität der nun überkommenen Situation beschränkt hat. Sie fragte stets, wie es möglich ist, dass sich die arabische Region in dieser Weise als »demokratieresistent« erweist. Bricht diese Stabilität und die als Beobachtungsfolie verwendete Entwicklungsrichtung – Liberalisierung und Demokratisierung – gleichzeitig zusammen, liegt eine Änderung der Prämissen nahe. Gerade, dass bei dem hier entwickelten Ansatz nun kein Paradigmenwechsel notwendig ist, zeigt die Angemessenheit der vorgeführten Beschreibungsinstrumente.

Auch ein Konfliktsystem gewährleistet eine Stabilität des Erwartens, auch wenn diese auf der gegenseitigen Erwartung von Schädigungsabsichten beruht. Es gibt verschiedene Möglichkeiten der Konditionierung solcher Konfliktsysteme: Verrechtlichung, Einschränkung der Mittel des Konfliktaustrages und Einbeziehung eines Dritten. ²⁷⁶ Der Konflikt entlang der Linie internationaler Terrorismus / »Kampf gegen den Terror« entzieht sich in seiner Struktur zunächst diesen Konditionierungen, weil er sich auf der Ebene einer Drohkommunikation bewegt und durch die Herausbildung eines Terrornetzwerkes jede Beschränkung des Konfliktes durch die »Vermeidungsalternative« aufgehoben wurde. Dadurch ist eine Konditionierung des Konfliktes durch »Einschränkung der Mittel« des Konfliktaustrages nicht absehbar. Eine Abspaltung von dieser Konfliktlinie, durch eine kulturalistisch gewendete und nicht mehr politisch gedeutete Islam/Westen Unterscheidung, kann wiederum auf beiden Seiten zu einer weltweiten Polarisierung und Solidarisierung führen. Dadurch werden die bestehenden Konditionierungen des Konfliktes im Extremfall in einer exkalativen Dynamik überschritten. Eine Konditionierung bzw. Beendigung des Konfliktes durch Verrechtlichung oder durch Vernichtung des Gegners ist ausgeschlossen, weil

275 »Academic specialists on Arab politics, such as myself, have quite a bit of rethinking to do. That is both intellectually exciting and frightening. Explaining the stability of Arab authoritarians was an important analytic task, but it led some of us to underestimate the forces for change that were bubbling below, and at times above, the surface of Arab politics. It is impossible for social scientists to make precise predictions about the Arab world, and this should not be a goal« (Gause III 2011).

276 Zu den hier angeführten verschiedenen Möglichkeiten der Konditionierung Luhmann (1984: 539).

der jeweilige Gegner sich nicht mehr fassen lässt und sich andererseits in den komplexen Beziehungen zwischen Staat, Religion und islamischem Widerspruch in den Zentren des Islam eingemischt hat. Eine Situation, bei der beide Akteure, Islamisten und politische Macht, sich gegenseitig stützen, so weit, dass sie immer stärker voneinander abhängen.²⁷⁷

Wie bei den Überlegungen unter 5.1.2 zur »islamischen Reformation« angedeutet wurde, ist eine Konditionierung dieser Situation auch nicht im Sinne einer reformatorischen Gegenbewegung und einer Dogmenrevolution aufgetaucht. Auch der »Dialog der Kulturen« ist nicht in der Lage, in dem beschriebenen Konfliktsystem die Rolle eines Dritten zu übernehmen und das Konfliktsystem zu desintegrieren. Auch wenn dies Teil des Dialogprogramms sein mag, wird er in einer Weise in den Konflikt gezogen, ohne Möglichkeit der Konditionierung des Konfliktes, oder gar einer Steuerungswirkung über eine lokale Vertrauensbildung hinaus. Es kann, angesichts der Dynamik während des Karikaturenstreites, eher andersherum formuliert werden: Der »Dialog der Kulturen« hat eine spezifische Funktion innerhalb der Konfliktformation angenommen, seine Prominenz kann erklärt werden, wenn man ihn als Teil dieser Konfliktstruktur interpretiert.

Die bestehende Konfliktstruktur schien den Status quo zu zementieren. Konflikte waren in diesem Sinne erwartbar, denn sie orientierten sich an Erwartungen und Erwartungserwartungen, die anhand spezifischer Unterscheidungen konstituiert wurden. Wie andere Systeme ermöglichen die Strukturen von Konfliktsystemen anhand ihrer Stabilität einen rastlosen »Dauerzerfall«; sie »hangeln« sich von einem selbstkonstituierten Ereignis zum nächsten (Luhmann 1997a: 84). Innerhalb der Theorie eines Konfliktsystems lässt sich aber auch die Destabilisierung und Desintegration eines solchen Konfliktsystems erklären. Es wurde schon angeführt, warum weder Sieg oder Niederlage, Verrechtlichung, oder Einschränkung der Mittel des Konfliktaustrages zu greifen scheinen. Eine weitere Möglichkeit tritt dann ein, wenn sich Ereignisse für die Beobachtungsschemata des Konfliktsystems als nicht mehr anschlussfähig erweisen, wenn demnach »die Unsicherheit im System« erhöht wird. Luhmann erwägt noch diese andere Möglichkeit der Konditionierung von Konflikten – die Einbeziehung von Dritten:

»Die Erhöhung der Unsicherheit erfolgt durch Einbeziehung von Dritten in das Konfliktsystem – von Dritten, die zunächst unparteiisch sind, also nicht vorweg schon mit einer der Parteien oder mit ›Seiten‹ der Konfliktthemen solidarisiert

277 Eine verbreitete Einschätzung sprach in diesem Sinne davon, dass Mubarak und die Muslimbruderschaft Zwillinge geworden sind Bizri (2011: 157).

sind, die aber im weiteren Verlauf Stellung beziehen und die eine oder die andere Seite begünstigen können. Dadurch wird das Konfliktsystem zunächst desintegriert. Die soziale Regression, die in einer Reduktion auf eine Zweierbeziehung lag, wird zurückgenommen. Es kommen Möglichkeiten hinzu, den Dritten für die eigene Seite zu gewinnen« (Luhmann 1984: 540).

Hier schließt dieses Kapitel mit der These an, dass die neue, immer noch sehr instabile Situation nach dem »arabischen Frühling« sich, noch vor allen Zuschreibungen in die eine oder andere Richtung, als ein durch das Auftauchen eines Dritten desintegriertes Konfliktsystem verstehen lässt.

Zunächst stellt sich die Frage, wie eine breite Protestbewegung und ein »arabischer Frühling« jenseits der etablierten Konflikterwartungen Islam/Staat oder Islam/Westen möglich sind? In den noch sehr provisorischen Analysen wurde viel über die neuen Kommunikationsmöglichkeiten (Twitter, Facebook), ökonomische Gründe und eine neue Form des Pan-Arabismus geschrieben. Um dem hier gepflegten Ansatz treu zu bleiben, müsste dagegen eine Erklärung angeboten werden, die nicht auf externe Faktoren verweist, sondern sich aus dem Konfliktprozess selbst ergibt. Im Folgenden soll die These vertreten werden, dass diese neue Situation sich als »Nebenwirkung« aus dem vorherigen Stand des Konfliktsystems entwickelte. *Es hat sich im Verlauf des Konfliktprozesses eine Veränderung der Konfliktumwelt entwickelt, die als Konditionierung auf das Konfliktsystem zurückwirkt und dessen Grundlagen unterläuft.* Hintergrund dieser Dynamik ist der politische Gebrauch der islamisch/unislamische Unterscheidung, der hier schon im Hinblick auf eine Entpolitisierung und Kulturalisierung des Konfliktes behandelt wurde (siehe 4.4 und 4.5). Die in diesem Kontext entstandenen Strukturen ermöglichten und bedingten eine so erfolgreiche, sich ausschließlich an Themen und nicht an Ideologie orientierende Bewegung, wie sie dann mit dem »arabischen Frühling« auftrat. Die durch den Konfliktprozess innerhalb des Islam entstandene Entwicklung lässt sich, in Anlehnung an eine islamwissenschaftliche Terminologie, als der Umbau von Islamismus zu Postislamismus beschreiben.

Die These, die in diesem letzten Abschnitt vertreten wird, ist, dass dieser Umbau zu einer durchgreifenden Konditionierung des Konfliktsystems durch »Erhöhung der Unsicherheit« im System geführt hat, welche letztendlich auf eine Desintegration des Konfliktes hinauslief. So wird hier die von Bayat (2011b) und Roy (2011) angestoßene These ausgearbeitet, dass der Umbau von Islamismus zu Postislamismus die »Bedingung der Möglichkeit« des arabischen Frühlings darstellen. Diese Perspektive wird durch die These erweitert, dass der »arabische Frühling« auch als eine Desintegration eines Konfliktsystems gesehen werden kann.

Es soll hier zunächst um eine konfliktsoziologische Perspektive auf den »arabischen Frühling« gehen, um diesen Moment der Desintegration und Destabilisierung eines Konfliktsystems dann auf den anschließenden politischen Prozess beziehen zu können. Die Frage nach den Bedingungen dieser Desintegration ist insofern keine sekundäre Frage für die Zukunft zu erwartender Konflikte und politischer Prozesse. Sind es doch dieselben Bedingungen, vor denen sich der politische Prozess nach den Revolutionen bewähren muss. Ich plädiere aber für eine starke analytische Trennung zwischen den Protestkommunikationen des »arabischen Frühlings« und diesem mittlerweile eingesetzten politischen Prozess. Dass Momente des Aufbruchs und die anschließende politische Konsolidierung zwei ganz unterschiedliche Dynamiken sind, hat nicht zuletzt die Revolution in Iran 1979 gezeigt. Bei Revolutionen handelt es sich um die Dynamiken einer sozialen Bewegung, die nicht »eins zu eins« in die Logik der Kräfteverhältnisse des politischen Systems überführt werden kann.

»Wie kann es weitergehen?« ist also der zweite Fragekomplex, der im Folgenden zumindest kurz angesprochen wird. Wenn die Situation wirklich die Desintegration eines Konfliktsystems war, stellt sich die Frage, welche Zukunft diese dritte Position hat. Zunächst ist eine erneute Komplexitätsreduktion anhand der Unterscheidung Säkularismus/ Islamismus zu beobachten. Der durch die Revolutionen bedingte Prozess kann aber nicht vorschnell auf die alten Dichotomien wie westliche Demokratie vs. Islamismus zurückgeführt werden. Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen islamisch/ unislamisch hat sich ein weiteres mal gewandelt. Dies soll in einem letzten Abschnitt in Hinblick auf die Diskussion über die Rolle der Religion in den neuen Verfassungen untersucht werden.

5.2.1 *Post-Islamismus und Identität*

Bayat weist auf die internen Probleme und den Anpassungsdruck hin, der die islamistische Semantik durch den »politischen Gebrauch der Unterscheidung zwischen islamisch/ unislamisch« ausgesetzt ist. Er geht aber nicht von einem Absturz des Islamismus, sondern von seiner Transformation aus.

»Islamism becomes compelled, both by its own internal contradictions and by societal pressure, to reinvent itself, but it does so at the cost of a qualitative shift« (Bayat 2007: 10–11).

Post-Islamismus wurde bezeichnenderweise als Begriff für primär staatliche iranische Reformbemühungen eingeführt (Bayat 2007). Post-Islamismus in diesem Fall, einer erfolgreichen sozialen Bewegung, die Machtpositionen erobern konnte, kann als ein Versuch gewertet werden, die Religion vor der Politik zu retten.

Bei einer explizit islamischen Politik besteht die Gefahr, dass der Islam für das Scheitern der Politik verantwortlich gemacht werden kann. Die Bemühungen, die Bande zwischen Islam und Politik zu lockern, tragen dabei dem Umstand Rechnung, dass auch ein explizit religiöser Staat in einer weltgesellschaftlichen Umwelt agieren muss. Eine islamische Politik ist deshalb nur in sehr begrenztem Ausmaß eine Alternative und kann sich schwerlich als »dritter Weg« zwischen Kommunismus und Kapitalismus etablieren. »Alte« soziale Bewegungen bekommen allgemein dann ein Problem, wenn ihre idealistische Programmatik auch ausgeführt werden muss. Dies zeigt Bayat in den vorsichtigen Versuchen einer stärkeren Trennung von Religion und Politik im Iran. Diese vollzieht sich nicht im Sinne eines Säkularismus, sondern in einer Transformation des Islamismus. Im islamistischen Staat Iran orientiert sich Religion laut Bayat (Bayat 2007; Bayat 2011a) weniger an Politik, sondern mehr an der öffentlich reglementierten, aber individuellen moralischen Praxis.

In anderen Staaten, wie im »semisäkularen« Ägypten, sind dagegen Versuche zu beobachten, die Politik vor der Religion zu retten. Auch so kann sich Islamismus zu Post-islamismus transformieren. Dies geschieht, wie geschildert, durch Repression und durch die gezielte und gesteuerte Islamisierung des Staates. So kommt es zu einer Transformation eines politischen Programmes in ein kulturelles Identitätsangebot. Post-islamistisch ist auch der vom Staat kooptierte, im Kern kulturalistisch-moralisch interpretierte Islam.

Diese zweifache Umorientierung ist der Logik sozialer Bewegungen geschuldet. Sozialen Bewegungen droht Gefahr in zweifacher Hinsicht: Sie können durch Erfolg, sowie durch Misserfolg, durch die gesellschaftliche »Normalkommunikation« geschliffen werden (Japp 1993). Die »Gefahr des Erfolgs« kann dabei ein Staat wie der Iran sein, der sich aber immer wieder neu als islamisch behaupten muss, als Misserfolg kann das Scheitern der Umsturzversuche in allen anderen Ländern gewertet werden.

Der These des Postislamismus liegt die Idee zugrunde, dass die von den Staaten geförderte Praxis in der Unterscheidung von islamisch / unislamisch auf der Seite der religiösen Strukturbildung eine positive Entsprechung findet. Post-Islamismus ist kein auf staatliche Politik, interne Widersprüche und gesellschaftlichen Druck beschränktes Phänomen, sondern findet seine Entsprechung durchaus positiv in den entsprechenden religiösen Einstellungen der Muslime wieder. Nicht mehr nur Staaten beziehen in einem globalen Maßstab zwar nicht ihre Politik, aber ihre »Identität« auf den Islam, sondern es werden auch auf Individuen bezogene islamisch-moralische Entwürfe kommuniziert. Diese Tendenz einer Allianz zwischen »säkularem« Staat und Post-Islamismus schien schon bei

dem Exkurs zur Position des Fernsehpredigers Khaled im Karikaturenstreit durch. Post-Islamismus ist ein Konfliktresultat und ein Lerneffekt in der Auseinandersetzung von islamischer Bewegung und Staat. Die islamistische Bewegung ist nicht abgestürzt, sie hat sich unter innerem und äußerem Druck transformiert und an die Bedingungen und Möglichkeiten angepasst.

Ob es sich bei islamischen Organisationen wie den Muslimbrüdern und deren jeweiligen »Ffilialen« um Islamisten oder Postislamisten handelt, ist äußerst umstritten, es kann aber, wie etwa von Schiffauer für die deutsche »Ffiliale« Milli-Gorus herausgearbeitet, von Flügelkämpfen zwischen diesen beiden Fraktionen ausgegangen werden. Post-Islamismus manifestiert sich zudem durch einige charismatische Persönlichkeiten, wie dem den Muslimbrüdern nahestehenden Fernsehprediger Amr Khaled, die in ihrem Auftreten und Geschäftsgebaren durchaus amerikanischen Vorbildern des »Pentacostalism« folgen. Dabei hat Khaled mit seiner Bewegung der »Lifemaker« eine internationale Gefolgschaft gewinnen können, die meist aus jugendlichen Anhängern der Mittelschicht besteht. Khaled predigt die Vereinbarkeit von innerweltlichem Erfolg und streng konservativen religiösen Normen. Der nach neoliberalen Gesichtspunkten gestaltete Markt ist dabei das Mittel zur Errichtung des »Himmels auf Erden«. Khaled setzt sich aktiv für das Tragen des Kopftuches ein. Dabei sieht Khaled seine Mission nicht in der Übernahme der Staatsorgane und im Dschihad, sondern in der *da'wa*, der Verbreitung (Einladung) zum islamischen Glauben (Gerlach 2006).

Sozio-ökonomisch unterstützt und getragen wird diese Entwicklung eines »islamischen Calvinismus« durch die entstehenden Mittelschichten. Neben Ägypten ist die Türkei ein wichtiger Träger dieser neuen Schichten, die aus den boomenden Regionen in Anatolien nach mehr Macht in der Hauptstadt streben und die Klientel der regierenden AKP darstellen (European Stability Initiative (ESI) 2005).

Post-Islamismus wird nun von verschiedenen Autoren als weltweite Tendenz des Islam diagnostiziert, die sich auf persönliche Heilserwartungen stützt (Bayat 2007; Yavuz 2004; Roy 1994; Schiffauer 2010; Ismail 2007; Gerlach 2006). Der von Bayat angenommene qualitative Sprung zeigt sich dabei in dem Umschwung von einer Dialektik zwischen Reform/Revolution, zu einer Dialektik zwischen spirituellem Rückzug und öffentlicher Darstellung von Religiosität. Zentrales Merkmal ist, dass Post-Islamismus nicht auf einen islamischen Staat gerichtet ist, sondern sich auf das Individuum bezieht, aber dennoch als soziale Bewegung wahrgenommen werden kann. Dies unterscheidet ihn von dem konservativen Islam des religiösen Establishments. Yavuz (2004) stellt dagegen heraus, dass Postislamismus die soziale Form eines »Everday Life-Based Movements« annimmt, bei

der die persönliche Religiosität und die Distinktheit von einem westlichen Lebensstil offensiv und konflikthaft herausgestellt wird. Dies geht aber nicht einher mit einer langfristigen Strategie der Islamisierung des Staates.

Diese Transformation der Unterscheidung von Rückzug und Öffentlichkeit ist von verschiedenen Autoren einer von Roy (1994) herausgestellten »privatization of Islamization« entgegenstellt worden (vgl. Bayat 2007: 10). So merkt Bayat an, dass wenn öffentlicher Islam nicht mehr gegen den Staat gerichtet ist, eine Islamisierung nicht notwendig eine Privatisierung sein muss. Diese Öffentlichkeit umfasst dabei nicht nur einen lokalen Raum, sondern hat mit den großen Satellitennetzwerken wie al-Jazeera eine starke mediale Basis bekommen. Es geht bei Post-Islamismus, wie er hier verstanden wird, gerade um die Sichtbarkeit und Inszenierung, oder wie es Ismail ausdrückt, um »the Fashioning of Muslim Selves« (Ismail 2007). Andere Autoren behandeln das Phänomen deshalb unter Gesichtspunkten einer neuen »Sichtbarkeit« oder der Herausbildung einer islamischen Sphäre der Öffentlichkeit (Esposito & Burgat 2003).

Die Erscheinung des Post-Islamismus in der Weltgesellschaft kann dabei ebenso wie die radikale, staatszentrierte Form des Islamismus auf der Ebene einer sozialen Bewegung beobachtet werden.²⁷⁸ Dies bezeugen etwa die Mobilisierungen, die als post-islamistisch bezeichnete Fernsehprediger beim Karikaturenstreit erreichen konnten. Bezeichnend ist hier sicherlich der von al-Qaradawi, einem durch Fernsehsendungen sehr einflussreichen inoffiziellen Rechtsgelehrten in Katar, ausgerufene »Tag des Zorns«. Globaler Problemkontext ist auch für post-islamistische Positionen die Frage, ob man als Muslim in einem nicht muslimischen Staat leben kann. Diese Differenz wird im Kern jedoch nicht politisch, wie noch bei dem von Qutb inspirierten *jahiliyya* Konzept, sondern moralisch begründet. Die post-islamistische Idee eines islamischen Staates beruht zu einem

278 Schiffauer versucht dies, indem er sich stark auf die Bewegungsorganisation bezieht. Schiffauer (2010) schildert Mili Görüs als Gegenstück zur Kaplan Gemeinde. Während sich Letztere durch ihr Sektierertum auszeichnete (Schiffauer 2000) handelt es sich bei Mili Görüs um eine Ausprägung des Populärislamismus. Schiffauer zeichnet konkret die Problematiken einer auf die Zustimmung eines möglichst breiten Publikums ausgerichteten Bewegungsorganisation nach. Kennzeichen dieser Organisation ist die meist unkonkrete Bezugnahme auf den Islam. Es wird verhindert, Konzepte zu einer Islamisierung der Gesellschaft genauer auszuarbeiten, dennoch wird eine Rhetorik der Differenz zur bestehenden Gesellschaft formuliert. Die Rhetorik von Mili Görüs wandelt sich deshalb von einer radikalen Ablehnung des Bestehenden und einem grundsätzlichen islamisch begründeten »Nein« zu einer konkreten Formulierung eines »Rechtes auf Differenz« in der bestehenden Ordnung. Die Kennzeichnung einer Organisation als post-islamistisch ist jedoch sehr problematisch, weil sich auch intern noch radikalere Strömungen finden lassen. Der Verfassungsschutz bezweifelt deshalb auch eine Wandlung. So wurde die Studie von Schiffauer auch als »blauäugig« kritisiert (Seidel 2010).

Großteil auf dem Konzept einer vorstaatlichen sozialen Ordnung, deren Identitätsmerkmal durch den Islam bestimmt war.

5.2.2 *Moralthemen statt Ideologie*

Mit Post-Islamismus soll hier als eine Transformation des Islamismus von einer »alten« zu einer »neuen« sozialen Bewegung beschreiben werden. Interpretiert man Postislamismus so, wird deutlich, es konnte sich auch postislamistische Klientel an den themen- und identitätsbezogenen Protesten des »arabischen Frühlings« orientieren. Die von Luhmann vorwiegend behandelten »neuen« sozialen Bewegungen, zu denen auch die Umwelt-, Friedens-, und Frauenbewegung gerechnet wird, attributieren Verantwortung, indem sie die Gesellschaft beobachten, »als ob« sie sich außerhalb der Gesellschaft befinden würden, jedoch anders als die »alten« sozialen Bewegungen.

Diese Schranken der Reflexion verlaufen bei den sogenannten »alten« sozialen Bewegungen anders als bei »neuen sozialen Bewegungen«. Diese langfristige Orientierung anhand eines alternativen Gesellschaftsmodelles fehlt den »neuen« sozialen Bewegungen, sie haben keine »gesellschaftsweiten Bezugspunkte« mehr, sie müssen auf andere Weise die Unterstützung ihrer Anhänger organisieren.

»Die neuen sozialen Bewegungen können keinen biographisch durchhaltbaren Lebenshorizont für ihre personalen Träger aufspannen« (Japp 1993: 238).

Die »neuen« sozialen Bewegungen Europas zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass sie durch Massenmobilisierungen eine Anschuldigungskommunikation formulieren. Dabei wird durch eine Schuldattribution ein zu beklagender Sachverhalt einem Gegenüber angelastet. Das Spezifische dieser Form des Protestes ist, dass dem Gegenüber mit der Verantwortung für den Missstand auch die Verantwortung für die Beseitigung desselben zugesprochen wird. »Neue« Protestbewegungen sind nicht in die Differenz von Regierung und Opposition zu bringen, weil sie selbst nicht die Position der Regierung anstreben. Ganz anders als der klassische Islamismus.

Auch bei den »neuen« sozialen Bewegungen besteht die Unterscheidung, welche die Bewegung konstituiert, in der Differenz von sozialer Bewegung und Gesellschaft. Bei den »neuen« sozialen Bewegungen ist diese Unterscheidung aber nicht manifest, sondern sie kommt nur latent zum Tragen, man könnte auch sagen, die primäre Unterscheidung wird durch eine andere Unterscheidung

verdeckt: Die neuen sozialen Bewegungen unterscheiden zwischen Protest und Thema.

»Die Gesellschaft als Reflexionsobjekt – wie bei den alten Bewegungen – bleibt für die neuen sozialen Bewegungen unbestimmt. An ihre Stelle treten Themen, ›issues«, die quasi aus dem Latenzbereich der Gesellschaft herausgezogen werden und die Form des Protestes aktualisieren« (Japp 1993: 231).

Der Bezug auf »die Gesellschaft« wird durch den Bezug auf Themen substituiert. Die provokante These, die eine solche Perspektive beinhaltet, ist, dass sich die »neuen« sozialen Bewegungen anhand eines spezifischen Programmpunktes – etwa Frauen, Umwelt, Diskriminierung oder Islam – konsolidieren. Die »neuen« Bewegungen orientieren sich an ihrem Programmpunkt, welcher die Differenz zur Gesellschaft aufrechterhält und suchen sich daraufhin entsprechende Anlässe oder Themen für ihren Protest. Sie verfahren demnach konträr zu ihrer Selbstbeschreibung, die vorgibt, die Vermittlung von Themen auf einer Sachebene und nicht die Selbsterhaltung der Bewegung zum Ziel zu haben.

Die Post-islamistische Bewegungskonstellation greift auf islamische Moral als Thema zurück.²⁷⁹ Sie steht deshalb weniger im Konflikt mit funktionaler Differenzierung. Das Mittel, durch das in einer modernen funktional differenzierten Gesellschaft die Religion ihren Platz neben den anderen Funktionssystemen finden kann, ist die Moral. Moral bezeichnet zunächst das Unterscheidungsvermögen zwischen guten und schlechten Handlungen. Moral ist keine exklusive Domäne der Religion, sondern bezeichnet nur eine Zweitcodierung des exklusiven religiösen Codes Immanenz/Transzendenz. Sie ist in dem unter »2.1 Scharia« beschriebenen Sinne ein Hilfsmittel zur gesellschaftlichen Verankerung der Religion, welches ohne politische Hilfestellung auskommt. Moral verfügt als solche über keine rechtliche oder politische, sondern nur eine moralische Sanktionsmacht. Religion bekommt so ihren Platz neben den anderen Funktionssystemen, behauptet aber die universelle *moralische* Zuständigkeit. Religion kann demnach gesellschaftliche Relevanz haben, allerdings nur als Religion und damit als eine moralische Autorität. Die moralische Rekonstruktion steht in einem klaren Gegensatz zu einer rechtlichen staatsbezogenen. Beyer beschreibt eine solche mo-

279 Auch in einer Gesellschaft, in der sich andere Teilsysteme zunehmend ausdifferenzieren, bleibt Platz für Religion, sie muss ihre Position jedoch an anderer Stelle behaupten, wie in der vormodernen Gesellschaft. Eine funktional differenzierte Gesellschaft ist eine Gesellschaft »[...] in der es durchaus Religion gibt (und vielleicht sogar mit einer Intensität und mit Ansprüchen, die sich in älteren Gesellschaftsformationen nicht oder nur gekoppelt an Askese, an »Austritt« aus der Gesellschaft finden), in der aber Religion nicht mehr eine notwendige Vermittlungsinstanz ist, die die Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu einem Gesamtsinn herstellt« (Luhmann 2002: 125).

ralische Rekonstruktion der Scharia und stellt sie dem Konzept einer Kodifikation gegenüber.

»Islamic law, Shari'a and fiqh, provide the intermediary mechanisms through which Muslims arrive at what is correct within the Islamic System. Yet it is not such regulation that is directly applicable to other Systems. Sharia, unlike for the political literalist salafists like Qutb, does not need to become the law of the land« (Beyer 2006: 176).

Nichtsdestotrotz bleibt der Islam in hohem Maße konfliktfähig. Gerade die moralische Lesart ist es, die eine solche Konfliktnähe impliziert. Diese Konfliktfähigkeit bekam, moderiert durch die islamischen Staaten, vor allem »der Westen« zu spüren. Die Konflikte, die hier naheliegen, sind keine Konflikte, die auf den Kern einer legitimen Staatlichkeit zielen, wie es noch die »religious nationalists« mit ihrer streng rechtlichen Auffassung der Scharia taten. Post-islamistische moralische Konflikte ließen sich deshalb von den arabischen Despoten einerseits kopieren und andererseits Richtung Westen externalisieren.

Der »arabische Frühling« lässt sich auch so interpretieren, dass diese Bewegung jetzt auf die Staaten zurückgefallen ist. Damit ist nicht gemeint, dass der Protest primär post-islamistisch ist, wie es der Karikaturenstreit war. Stattdessen hat sich eine Konstellation etabliert, bei der die Protagonisten des ursprünglichen Protestes religiös sein konnten, dennoch aber keine spezifisch religiösen Forderungen erhoben. Das öffentliche rituelle Gebet der Massen auf dem ägyptischen Tahir Platz ist dafür das augenscheinlichste Symbol.

Diese Orientierung ermöglichte für viele Teile der Bevölkerung die themenbezogene Zustimmung zu den Protesten des »Arabischen Frühlings«, ohne dass sie ihre islamische Orientierung aufgeben mussten und ohne, dass sich der Konflikt an explizit islamistischen Positionen orientieren musste. Die angeprangerten Themen wie Korruption, Chancenlosigkeit und moralische Defizite der Führungseliten ließen sich in post-islamistisch orientierte Identitätskonzepte integrieren, ohne in die alte Dichotomie zwischen Islamismus und Säkularismus zu geraten.

5.2.3 *Desintegration des Konfliktes*

Die Politikwissenschaft sieht die Proteste des »arabischen Frühlings« vor allem durch das Scheitern des Stabilitätsmodells der Rentierstaaten begründet. Diese wurden durch ökonomischen Druck dazu gezwungen, ihre Alimentierung der Bürger zurückzufahren und sich stärker den Zumutungen des Marktes auszusetzen. So erhöhte sich der Druck vor allem auf die »middle class poor« (Bayat).

Das Phänomen der »middle class poor« betrifft allerdings nicht nur die arabische Region, sondern ist in gewissen Grenzen auch im Süden Europas zu beobachten. So wurde auch versucht, die Aufstände des »Arabischen Frühling« im Kontext der »Occupy« Bewegung oder der spanischen »Indignados« zu verorten (Critchley 2012). Dieser Vergleich ist mit einer hohen Kontingenz belastet. In Staaten, in denen die (neoliberale) ökonomische Anpassung nicht in dieser Weise implementiert wurde – vor allem in dem ölreichen Algerien – hatten die Proteste nicht die überwältigende Dynamik – aber im ebenfalls ölreichen Libyen schon.

Ein Leidensdruck disponiert nicht darüber, ob und an welcher Stelle bestehende Konflikterwartungen bestätigt oder gebrochen werden. Besagter Leidensdruck, nicht nur der unteren Schichten, sondern gerade der Gutmuskelgebildeten, wurde zudem schon lange als »relative Deprivation« beschrieben und als ein Erklärungsmodell benutzt, um den Zulauf zu islamistischen Bewegungen zu erklären. Erklärungsbedürftig ist deshalb nicht, dass es Unzufriedenheit, Frustration und Protest gibt, sondern vor allem, warum der Protest sich nun in dieser Weise und so erfolgreich artikulieren konnte.

Eine wichtige Erfolgsbedingung war sicherlich die Führerlosigkeit der Revolutionen, die erst durch die Verbreitungsmedien wie Facebook und Twitter möglich wurde. Diese neuen Verbreitungsmedien spielten zudem eine Rolle bei der panarabischen Entfaltung des Phänomens, aber trifft dieser Verweis auf die Organisationsweise den Kern des Geschehens?

So kommt man von den auslösenden Faktoren und den Verbreitungsmedien zu den ideologischen Rahmenbedingungen der Proteste. Neben der Einschätzung einer unideologischen »postmodernen« Revolution stehen sich entgegengesetzt das (Schreckens-) Bild einer islamistischen Revolution und die positive Einschätzung einer demokratisch-liberalen Revolution. Die hier unternommenen Überlegungen legen stattdessen die Auffassung nahe, dass sich die Revolutionen als post-islamistische Revolutionen – Bayat (2011b) spricht von »post-Islamist revolutions« (a mix of reforms and revolutions)« – beschreiben lassen.

Für diese Einschätzung einer post-islamistischen Revolution spricht, dass während der Proteste des »arabischen Frühlings« keine islamistische Parolenbildung im Vordergrund stand, und die Proteste nicht von Islamisten dominiert wurden. Obwohl nun vielfach vor den Gefahren einer islamistischen Machtdominanz gewarnt wird, ist dies eine der wenigen Einschätzungen, die weitgehend von allen Beobachtern geteilt wird. Roy macht deutlich, dass die Proteste aber ebensowenig als Säkularismus gedeutet werden können. Die Ereignisse, ange-

fangen in Tunesien, lassen sich weder als säkularistisch noch als religiös klassifizieren. So schreibt Roy:

»This new generation is not interested in ideology, A their slogans are pragmatic and very concrete (like ›erhal‹, the Arabic word for ›get out‹). They do not invoke Islam like the older generation did in Algeria in the late 1980s. What they mainly express is rejection of corrupt dictatorships and the demand for democracy. Of course, this battle-cry does not mean that the demonstrators are demanding secularism. It does signify that they do not see Islam as a political ideology that can offer a better system for their societies« (Roy 2011).

Von Revolution kann hier auch deshalb gesprochen werden, weil gerade eine sich an Themen und nicht an Ideologie orientierende Protestkommunikation eine Enttäuschung verfestigter Konflikterwartungen darstellt. Dies machte sie für am Status Quo orientierte Erwartungen unberechenbar und führte zu einer Destabilisierung und Desintegration des Konfliktsystems. Diese Erwartungsenttäuschung durch das Auftauchen von etwas Unerwartetem, konnte in die Stabilität des Konfliktes hineinwirken. Die ideologische Vagheit und Unbestimmtheit der revolutionären Semantik war in diesem Falle eine Bedingung für ihren Erfolg. Diese Beobachtung lässt sich auf eine These zuspitzen: Die Proteste konnten gelingen, weil sie sich nicht an bestehenden Konfliktstrukturen orientierten, sondern alle Konflikterwartungen unterliefen und dadurch den Konflikt desintegrierten. All die unter »4.4 Politischer Gebrauch der islamisch/unislamisch Unterscheidung« dargestellten ausgeklügelten Mechanismen der »Stabilisierung« der Konfliktsituation – die Repression, die Kooptation, die Externalisierung und Internationalisierung des Konfliktes – griffen plötzlich ins Leere, oder wirkten nicht mehr so, wie es zu erwarten war.

Die Proteste können deshalb auch nicht einfach in den Koordinaten des islamischen Modernismus und eines arabischen Nationalismus analysiert werden, der es mit Verweis auf Nation und Volk einst ermöglichte, antikoniale Konflikte gegen »den Westen« zu betreiben. Bezogen auf die Konfliktsemantik Islam/Westen ist es deshalb richtig anzumerken, dass die Proteste nicht antiwestlich waren.²⁸⁰ Die Proteste waren zudem nicht sektiererisch, sondern ermöglichten eine Allianz zwischen ägyptischen Kopten und Muslimen, zwischen tunesischen Säkularen und Islamisten usw. Die Proteste wurden durch ökonomische Probleme angeheizt, auch dies steht außer Frage. Doch Teilnehmer der Demonstrationen wehren sich massiv gegen die Einordnung, es hätte sich nur um

280 Der Tahir Platz ist umgeben von Filialen westlicher Fast-Food Ketten unter anderem ein zu einiger Berühmtheit gelangter »Kentucky Fried Chicken«. Keines dieser internationalen Symbole westlicher Konsumkultur wurde während der Proteste angegriffen, obwohl sie die naheliegendsten Ziele waren. So beschrieben in dem umfangreichen Band der Heinrich Böll Stiftung (2011).

»Brotproteste« gehandelt. Stattdessen wird in ihren Selbstbeschreibungen herausgestellt, dass »Würde« das zentrale Motiv der Demonstranten war. Dies deckt sich mit Berichten von journalistischen Beobachtern. »We want Dignity« und »The People want [...]« waren die zentralen Mobilisierungsmotive (Heinrich Böll Stiftung 2011). Diese konnten gerade wegen dieser integrativen Semantik eine enorme Sogkraft entwickeln. Für Bayat sind dies spezifische Eigenschaften einer post-islamistischen Semantik, »[...] it bridged ideological divides, especially between religious and secular activists and between leftists and nationalists. In doing so, it transcended exclusivist Islamist politics« (Bayat 2011b). Der Erfolg dieser Revolutionen lässt sich demnach konflikttheoretisch auf eine Umorientierung des Konfliktes hin zu diesen neuen Semantiken zurückführen.

Um die Frage, ob es sich bei den aktuellen Protesten um eine neue Position handelte, positiv zu beantworten, muss man deshalb noch nicht einmal soweit gehen, die Proteste als im Kern demokratisch zu bezeichnen. Die jüngste Erwartungsenttäuschung in dem Konfliktsystem bestand anscheinend aus dem Auftauchen einer für Säkulare und Religiöse gleichermaßen zustimmungsfähigen Bewegung, die sich zudem nicht an dem Islam/Westen Schema orientiert. Ein entscheidender Faktor für den Erfolg der Revolutionen war demnach auch, dass sie vom globalen Politiksystem geduldet und sogar gefördert wurden, was sicher nicht der Fall gewesen wäre, wenn sie sich an der Islam/Westen Unterscheidung orientiert hätten. Stattdessen kam es, wie etwa in Libyen, zur offenen Unterstützung des Westens, auch für Gruppen, die sonst als Islamisten ausgeschlossen worden wären und die im Nachhinein auch wieder als Islamisten ausgeschlossen werden sollen. Die Revolutionen selbst konnten aber nur gelingen, weil sie – man könnte sagen nur für einen Moment – die alte sich selbst erhaltende Zweierbeziehung zwischen Staat und islamistischem Widerspruch gründlich desintegriert haben.

Die Revolutionsbewegungen waren zunächst erfolgreich – im Sinne einer Massenmobilisierung und einem Sturz der politischen Machthaber – weil sie die bestehende Konfliktstruktur durchbrechen und desintegrieren konnten. Dadurch schufen sie in einer hoch determinierten Situation eine Möglichkeit der Unsicherheit und Kontingenzsteigerung. Einerseits wurde so die bestehende Struktur durchbrochen, andererseits beruhte die Möglichkeit dieses Durchbruchs auf einer langwierigen Konfliktgeschichte. Der Konflikt hat in seiner Umwelt tief greifende Veränderungen bewirkt, die nun wieder als Konditionierungen auf den Konflikt zurückschlugen.

Das »Dritte« – in Form einer für religiöse und islamistische Muslimen sowie für Säkulare und Christen (Kopten) zustimmungsfähigen Bewegung und damit

eine neue Modulation und Offenheit des Konfliktsystems – entsteht durch die Neuformation einer auf die islamische Religiosität bezogenen Identität, wie sie unter 5.2.1 und 5.2.2 geschildert wurde. Ausgehend von dieser Identität ist der Bezug auf allgemeine Themen und Protestbegriffe wie »Würde« und spezifische Protestthemen wie Korruption naheliegender, als der grundlegende Anspruch eines integrierten Modells der Revolution im Namen einer neuen islamischen Ordnung.

Diese neue Protestoption ist paradoxerweise Folge einer staatlich betreuten, zunehmenden Islamisierung der Gesellschaften. In der Konsequenz heißt dies, die von den Staaten geförderte kulturelle Interpretation des Islam führte dazu, dass sich Protest zunehmend an Themen und nicht mehr an einer großen Perspektive orientierte. Ist diese Option erst einmal etabliert, liegt ein themenbezogener Protest gegen die offensichtlichsten Missstände nahe. Aus der Sicht der nun gestürzten Despoten liegt in dieser Entwicklung eine gewisse Tragik, denn genau der politische Gebrauch der Unterscheidung islamisch/unislamisch führte letztendlich zu deren Entideologisierung, aber auch zu einer Banalisierung. Roy (2011) benennt dieses paradoxe Resultat einer Strategie der gesteuerten Islamisierung: »the very success of the Islamic revival has largely de-politicized Islam«.

Diese soziale Dynamik – welche die neue Situation erst möglich gemacht hat – wird auch ein fester Bestandteil des weiteren Geschehens sein. Die Protestbewegung tritt nicht in der eindeutigen Form eines politischen Akteurs auf. Dennoch muss die postislamistische Position, die durch ihre Artikulation als soziale Bewegung – als »Drittes« – zu einem politischen Faktor geworden ist, durch die neuen politischen Akteure eingebunden, oder aber neutralisiert werden. Bei dieser neuen Situation sollte die Differenz zwischen Partei und Bewegung im Auge behalten werden. Soziale Bewegungen gehen nicht in Parteien und Organisationen auf, sie können auf diese zurückgreifen, sind aber nicht identisch. Ist ein Konfliktsystem, welches so lange seine stabilisierende Wirkung entfalten konnte, einmal desintegriert, stellt sich das Problem, Positionen, die »nicht vorweg schon mit einer der Parteien oder mit »Seiten« der Konfliktthemen solidarisiert« sind, »die aber im weiteren Verlauf Stellung beziehen und die eine oder die andere Seite begünstigen« können, auf eine Seite zu ziehen. Dies hat zunächst die Wirkung, einer Öffnung der politischen »Arena«, die sich zwischen Säkularen und Religiösen auftut.

Dazu ist es nützlich, nochmals die Implikationen der post-revolutionären Verhältnisse zu betrachten. Agha und Malley haben in der New York Book Review

eine furios geschriebene und sehr düstere Bestandsaufnahme der neuen, postrevolutionären Situation vorgelegt:

»New or newly invigorated actors rush to the fore: the ill-defined ›street‹, prompt to mobilize, just as quick to disband; young protesters, central activists during the uprising, roadkill in its wake. The Muslim Brothers yesterday dismissed by the West as dangerous extremists are now embraced and feted as sensible, businesslike pragmatists. The more traditionalist Salafis, once allergic to all forms of politics, are now eager to compete in elections. There are shadowy armed groups and militias of dubious allegiance and unknown benefactors as well as gangs, criminals, highwaymen, and kidnapers.

Alliances are topsy-turvy, defy logic, are unfamiliar and shifting. Theocratic regimes back secularists; tyrannies promote democracy; the US forms partnerships with Islamists; Islamists support Western military intervention. Arab nationalists side with regimes they have long combated; liberals side with Islamists with whom they then come to blows. Saudi Arabia backs secularists against the Muslim Brothers and Salafis against secularists. The US is allied with Iraq, which is allied with Iran, which supports the Syrian regime, which the US hopes to help topple. The US is also allied with Qatar, which subsidizes Hamas, and with Saudi Arabia, which funds the Salafis who inspire jihadists who kill Americans wherever they can« (Agha & Malley 2012).

Der Artikel ist mit »This is not a revolution« überschrieben. In einem geostrategischen Durchgang durch die Region wird hier allerdings vor allem gezeigt, dass dies keine Revolution ist, die sich an den alten Schemata und politischen Kategorien, in denen die Region wahrgenommen wurde, orientiert. Diese Beschreibung unterstützt vor allem die Analyse, dass es sich bei den Revolutionen nicht um ein Geschehen handelt, welches in den »alten« Kategorien des Konfliktsystems islamisch/ unislamisch oder Islam/Westen fassen lässt. Das Neue scheint zu sein, dass gerade diese Konfliktsemantiken ihre Überzeugungskraft verloren haben. In dieser Hinsicht lässt sich also durchaus von einer Revolution sprechen.

Dieser Erfolg ist zweischneidig, denn jetzt, nach Jahren der Dominanz einer hoch determinierten Konfliktstruktur, herrscht eine unsichere und mit viel Kontingenz belastete Situation. Der Konflikt selbst hatte diese Unsicherheit zuvor in eine relative Sicherheit des gegenseitigen Erwartens transformiert, auch wenn dieses Erwarten auf gegenseitigen Schädigungserwartungen beruhte. Agha und Malley bringen dagegen genau die neue Situation der Erwartungsunsicherheit auf den Punkt, auch wenn sie diese primär als negativ beschreiben: »Alliances are topsy-turvy, defy logic, are unfamiliar and shifting.«

Es ist je nach Standpunkt Erleichterung oder Enttäuschung darüber zu vernehmen – auch in dem erwähnten Artikel tritt diese in den Vordergrund – dass die Mobilisierungsdynamik der Proteste nicht in einen Prozess mündete, durch

den sie in ein eindeutiges politisches Programm umgesetzt wurden. Die negative Einschätzung der Situation kontrastiert mit den positiven Visionen nach Ende des »Kalten Krieges« und der damit verbundenen Konfliktstruktur. Die Situation nach den Revolutionen in den arabischen Ländern stellt sich jetzt im Vergleich mit der Situation nach den Revolutionen des ehemaligen Ostblocks ganz anders dar. Die Richtung der Entwicklung war in letzterem Fall auf ideologischer, aber auch auf politisch-institutioneller Ebene schnell absehbar. In den geostrategischen Analysen zur Lage nach der »Arabellion« herrscht vor allem Einigkeit darüber, dass eindeutige Voraussagen über die politische Entwicklungsrichtung nicht gemacht werden können. Es lassen sich aber, ausgehend von der Diagnose des Zusammenbruches eines stabilisierenden Konfliktsystems, schon Strukturmerkmale erkennen, welche das zukünftige Geschehen bestimmen werden.

5.2.4 Säkular/religiös als innenpolitische Unterscheidung

Seit den Revolutionen haben sich die Voraussetzungen für politische Akteure fundamental geändert, denn das Verbot für religiöse Parteien wurde in den post-revolutionären Staaten Tunesien, Ägypten und Libyen weitgehend aufgehoben und auch in den anderen Staaten der Region wie Marokko, Algerien, Syrien spielen islamische Parteien eine wichtigere Rolle. Die direkt von den Muslimbrüdern gegründeten, oder von diesen beeinflussten Parteien sind nach 80 Jahren der mehr oder weniger starken Repression zu einer dominanten Kraft aufgestiegen. Sie stellen 2012 die Regierung in Ägypten, dem historisch gesehen wichtigsten und zentralen Land der Region. In Tunesien ist die an-Nahda Partei an die Macht gekommen, die allgemein als eine gemäßigte islamische Kraft beschrieben wird. Diese Parteien wurden nicht zwangsläufig deshalb gewählt, weil in einem »mehr Islam« die Lösung für politische Probleme gesehen wird, sondern weil sie als Organisationen bereitstanden, sich teilweise über Jahrzehnte durch soziales Engagement hervortaten und sie weithin als relativ korruptionsresistent gesehen wurden.

Tatsächlich hat sich die politische Vertretung des Islamismus in die »gemäßigte« Muslimbruderschaft und die Salafisten gespalten. Auch Positionen, die vorher vollständig aus dem politischen System exkludiert waren, vor allem die Salafisten, finden sich nun parlamentarisch vertreten. Salafisten treten mit dem Slogan »Scharia jetzt«, gegen Säkulare und teilweise auch gegen die regierenden gemäßigten Islamisten und die Muslimbruderschaften auf (El-Dabh 2012). Dies tun sie nicht nur im parlamentarischen Rahmen, sondern auch durch offene Drohungen und Gewalteskalationen gegenüber als säkular bezeichneten Personen

und Organisationen. Unter diese Salafisten und von diesen inspiriert mischen sich kampferprobte Dschihadisten, die aus dem Irak und Afghanistan in ihre Heimatländern zurückkehren und in den entstehenden politischen Machtkämpfen ihren Anteil verlangen. Dies ist in Tunesien und Ägypten zu beobachten. Besonders kritisch ist dies in Syrien, wo Dschihadisten mit hohem Einsatz und spektakulären Anschlägen in den Konflikt eingestiegen sind. Diese Kräfte sammeln sich in Syrien und werden auch nach einem Sturz von Assad ihren Anteil an der politischen Vertretung fordern.

Diese postislamistische Situation hat noch eine andere Dimension. Al-Qaida ist nach dem Tod von Usama-bin-Laden nicht verschwunden, sondern hat sich nach Recherche einiger Analysten wieder dem »nahen Feind« zugewandt (McCants 2011); (Musharbash & Böhm 2012). Syrien ist dabei nur *ein* Schauplatz. Im Irak haben sich die mit al-Qaida in Verbindung gebrachten Anschläge wieder erhöht. In Libyen haben mit al-Qaida sympathisierende Kämpfer den amerikanischen Botschafter ermordet. In den entstehenden Wirren haben unter der Flagge al-Qaida wirkende Dschihadisten aber vor allem die Chance genutzt, wieder »reale« Geländegewinne zu erzielen und neben dem afghanisch pakistanischen Grenzgebiet neue Operationsbasen zu erobern. Dies ist im instabilen Jemen geschehen, wodurch eine enge logistische Verbindung entstand, zwischen den Milizen der somalischen Shabbab und jemenitischen al-Qaida Kämpfern. Die Shabbab entwickelte sich so von einer im somalischen Bürgerkrieg formierten Kraft zu einem an einem transnationalen Netzwerk beteiligten Akteur. Al-Qaida (im Maghreb) hat zudem mit der mehr oder weniger intendierten Hilfe von Tuarek-Rebellen in Mali ein Gebiet unter seine Kontrolle gebracht, welches die Größe von Frankreich umfasst. Al-Qaida wird dadurch von einem virtuellen Netzwerk wieder verstärkt zu einem militärischen Problem, dem auch die Europäer angeführt durch Frankreich militärisch begegnen.

Die Geländegewinne dschihadistischer Gruppen und die Teilnahme von Salafisten an einem politischen Prozess treibt diese Kräfte eher auseinander, als dass sie zu einer radikalen Front zusammengeführt werden. Es gibt immer wieder Hinweise darauf, dass Saudi Arabien die sunnitisch salafistischen Gruppen fördert. Eine reale Landnahme von Dschihadisten kann von den am politischen Prozess beteiligten salafistischen Gruppen nicht gewollt werden und muss auch von diesen als Bedrohung für die staatliche Integrität interpretiert werden. Der globale Dschihad hat sich dadurch völlig von den lokalen Bedingungen abgekapselt.

»Global jihad is completely disconnected from the social, political or geopolitical struggles of the local populations there. Naturally, Al-Qaeda tries to depict the ji-

hadist movement as the avant-garde resistance movement for the Muslim world against Western oppression, but the propaganda doesn't work« (Roy 2011).

Gemäßigte islamische Kräfte werden sich gegen diese Radikalen aber trotzdem u.U. auch militärisch behaupten müssen – wie etwa die Vorfälle auf der Sinaihalbinsel zeigen, bei der die ägyptische Luftwaffe nach Angriffen von Islamisten auf Sicherheitskräfte zurückschlug (DPA-Meldung 2012).

All dies sind Hinweise darauf, dass nicht ohne Weiteres von einer gemeinsamen islamistischen Position oder einem einheitlichen »islamic bloc« (Lynch) ausgegangen werden kann. Die Interessen sind sehr unterschiedlich, gemäßigte und radikale Parteien sind politische Rivalen (Lynch 2012: 71). Gleichzeitig bieten sich aber offensichtlich für die gemäßigten mit der Muslimbruderschaft assoziierten Organisationen, durch das Vorhandensein einer radikalen Kraft, weitreichende Optionen. Indem die gemäßigten islamischen Parteien mit Verweis auf »die Radikalen« stetig vor einer noch weiteren Islamisierung des Staates warnen, können sie Drohszenarien aufbauen. Die Spaltung der Islamisten in Salafisten und den Muslimbrüdern nahestehenden Parteien führt dazu, dass zwar radikale Islamisten nicht an die Macht kommen. Das Vorhandensein einer radikal islamistischen Partei und eines transnationalen Terrornetzwerkes wie al-Qaida, fördert jedoch die Dominanz gemäßigter Islamisten. Diese können, ähnlich wie die nun gestürzten Regime, einerseits die Bedrohung radikaler Kräfte beschwören, andererseits von Fall zu Fall Allianzen mit der radikalen Fraktion eingehen. Dies scheint eine im Vergleich zu den despotischen Regimen genau umgekehrte Situation zu sein. Damals musste sich ein vordergründig säkulares Regime gegen eine gespaltene religiöse Opposition durchsetzen. Jetzt entwickeln die gemäßigten islamischen Parteien ihre Machtoptionen vor dem Hintergrund säkularer Oppositionsparteien.

Der politische Wettbewerb ist aus Sicht säkularer Parteien dadurch begrenzt, dass salafistische und gemäßigte Fraktionen einen Spielraum des Taktierens haben, der ihnen verwehrt ist. Deshalb nehmen sie salafistische und gemäßigte Islamisten als einen »islamic bloc« wahr, der die neue Situation dominiert. Dieser Sicht der säkularen Fraktion wird von islamistischer Seite entgegengehalten, dass die Dominanz islamistischer Positionen Ausdruck des Wählerwillens sei und dass säkulare Positionen nicht mehrheitsfähig sind. Die mögliche Allianz des »islamic bloc« scheint auf der Gegenseite das Zustandekommen eines »säkularen« Blockes zu fördern. Dieser besteht allerdings aus kleinen und relativ zersplitterten Gruppen. Sie sind im Gegensatz zur Muslimbruderschaft viel weniger straff organisiert und tragen ihre Meinungsverschiedenheiten eher öffentlich

aus. So kommt es dazu, dass dieser säkulare Block nur in der Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik eine gemeinsame Semantik findet und der »islamic bloc« nur in einer Gegenposition zu dieser Trennung, ohne jedoch über die Ausgestaltung einig zu sein. Auch der säkulare Block ist nicht antireligiös, wie es ähnliche Bewegungen in der westlichen Tradition sind, er konstituiert seine politische Haltung an seinem Gegenüber, indem dem »mehr Religion« ein »weniger Religion« entgegengehalten wird. Dies tut er im Zuge seiner eigenen Einheitsbildung so radikal, dass eine Zusammenarbeit mit den religiösen Kräften vollkommen ausgeschlossen wird, würde diese doch die Blockbildung des säkularen Blocks unterlaufen.

Die politischen Lager haben sich deshalb trotz aller internen Heterogenität entlang der »alten« Linie zwischen säkular und religiös gespalten. Die Unterscheidung zwischen säkular / religiös strukturiert klar die entstehende Parteienlandschaft und die Diskussionen um eine neue Verfassung und entfaltet entsprechend eine disziplinierende Wirkung. Die Zeiten, in denen diese Unterscheidung in den Hintergrund trat, und besonders im politischen System explizit exkludiert wurde, sind vorbei. Was bedeutet diese Wendung der Unterscheidung säkular / religiös nach innen für das geschilderte Konfliktsystem?

Hier scheint sich eine weitere Hoffnung auf Deeskalation anzuschließen. Religion als Gegenstand und Strukturmerkmal der Politik trat zwar nicht vor den drängenden Sachproblemen der Staaten in den Hintergrund. Die Integration islamischer Parteien in ein bestehendes politisches System war allerdings immer auch mit der Hoffnung auf deren Mäßigung verbunden:

»Radical Islamism is an ideology of wrath directed against an existing order. So long as the political order remains closed, the radical guerrillas will have a place in society, as their defiance of the oppressive order and their criticism of the stagnant autocratic rule will have resonance with a segment of the populace. In an open arena of competition, radical Islam will find its ideas contested by a range of alternatives from secular liberalism to moderate Islam. It is unlikely that the radicals can sustain their base of support in light of such systematic dissection of their creed« (Takeyh & Gvosdev 2004: 93).

Dies betrifft in der gegenwärtigen Situation vor allem die Salafisten, die in Ägypten durch die al-nur Partei im Parlament vertreten sind. Gegenüber einer säkularen Opposition gingen sie eine Kooperation mit den gemäßigten Islamisten ein und wurden von diesen und internationalem Druck, wie dem »incentive-based

approach« der EU,²⁸¹ begrenzt – dies zeigt sich trotz allem in der Verfassungsdiskussion. In dieser Hinsicht zeigen sich also durchaus Vorteile der Blockbildung.

Ansätze wie das »incentive-based« Konzept »more for more« der EU müssen dabei allerdings eine Gratwanderung zwischen Anreizen und unerwünschter, als neokolonial empfundener, Einmischung in innere Angelegenheiten wagen. Wenn dies gelingt, kann die neue Situation noch in einer anderen Weise deeskalativ wirken: Wenn die Unterscheidung islamisch/unislamisch in der Form säkular/religiös wieder primär auf die eigene Gesellschaft angewendet wird, spielt die Unterscheidung zwischen Islam und Westen eine geringere Rolle. Diese verstärkte interne Differenzierung zwischen Säkularen und Islamisten verändert die Bedeutung der Islam/Westen-Unterscheidung. Die neue Situation wird auch von islamischen Beobachtern als Ende der post-osmanischen Ordnung und damit als Moment in der Geschichte erlebt, in der die arabischen Nationen selbst über ihre weitere gesellschaftliche Differenzierung entscheiden können. Obwohl Islamisten relativ spät auf den Zug der Revolutionen aufgesprungen sind, haben sie diese, auch aus eigenem Interesse, nicht als »ausländische Verschwörung« abgetan. Die Situation kann daher nicht, wie in klassischer islamistischer Rhetorik, als per se durch den Westen dominiert dargestellt werden. Es können jetzt Entscheidungen über die Stellung des Islam in der Gesellschaft getroffen werden, welche das Geschehen in der Zukunft prägen wird. Dies zwingt auch die radikalen Kräfte, Verantwortung zu übernehmen und die Unterscheidung zwischen Bewegung und Gesellschaft nicht in einer sektiererischen Weise auszubauen und eskalieren zu lassen.

5.2.5 Religiöse Organisation, »Neotraditionalismus« und die »Säkularisierung« politischer Akteure

Die politische Landschaft der postrevolutionären Staaten orientiert sich an der säkular/religiös Unterscheidung und die Kräfteverhältnisse sind zunächst klar zugunsten der Religiösen verteilt. Das für die säkulare Opposition bedrohliche an der gegenwärtigen Situation ist nicht, dass ein »islamic bloc« in ein bestehendes Gefüge »aufgenommen« wird, sondern dass er etwa in Tunesien und Ägypten

281 Die Wirkungen dieser neuen Strategie sind sicherlich noch nicht ausreichend evaluierbar. In einer »Joint Communication« verschiederner europäischer Gremien heißt es zu diesem neuen Ansatz: »This new approach, a »Partnership for Democracy and Shared Prosperity« represents a fundamental step change in the EU's relationship with those partners that commit themselves to specific, measurable reforms. It is an incentive-based approach based on more differentiation (>more for more<): those that go further and faster with reforms will be able to count on greater support from the EU. Support will be reallocated or refocused for those who stall or retrench on agreed reform plans« The High Representative of the Union for Foreign Affairs and Security Policy (2011: 5).

ten in der Position ist, dieses Gefüge fundamental mit- und vor allem umzugestalten. Der »islamic bloc« steht vor der schwierigen Aufgabe seine Vorstellungen eines islamischen Staates festlegen zu können und den inhaltsleeren Slogan »Der Islam ist die Lösung« konkret ausfüllen zu müssen. Dies spitzt sich eindeutig in Fragen bezüglich der Religionsfreiheit, der Meinungsfreiheit sowie Minderheiten- und Frauenrechten zu. Langfristig entscheidender ist aber die Frage: Welche Folgen sind für die funktionale Differenzierung des Islam durch die politische Dominanz islamischer Kräfte in einem post-revolutionären Umfeld absehbar?

Islamische Parteien waren in der Diskussion um die Verfassungen in Tunesien und Ägypten in der komfortablen, allerdings schwierigen Situation, festlegen zu können, was es heißt, einen islamischen Staat zu gestalten. Eine Frage und Problemstellung, die also weit über themenbezogenen Einzelentscheidungen hinausweist. Im Mittelpunkt der Diskussion steht die Rolle der Scharia. Die Vorstellungen von einem islamischen Staat sind immer noch von dem iranischen Modell einer Theokratie geprägt – vor allem bei dessen Gegnern. Tatsächlich gibt es keinen eindeutigen Weg, wie Scharia zu implementieren ist – dies sollte auch im Laufe der hier vorgelegten Argumentation deutlich geworden sein. Welche Rolle religiöse Autorität in einem islamischen Staat spielen wird, der den Islam in seinen »Organen« verankern will, ist dabei die entscheidende Frage. Es muss nicht nur festgelegt werden, welche Rolle die Scharia spielen soll, sondern auch, was unter Scharia verstanden werden soll. Dies führt wieder zu dem Problem der »sociological production and continuation of orthodoxy«, d. h. zur Frage, wer in einem islamischen Staat für die Interpretation und wer für die Durchsetzung der Scharia zuständig ist.

Als ein gutes Beispiel und Modell für eine mögliche politische Weichenstellung und die weitere Entwicklung kann hier wieder Ägypten herangezogen werden. Dort zeigt sich die Problemstellung der politischen Handhabung religiöser Autorität, die auch für andere nachrevolutionäre Kontexte relevant ist.²⁸² Nichtsdestotrotz kann Ägypten, mit der Sonderstellung der al-Azhar, nur ein Beispiel sein – ein Beispiel allerdings, an dem sich grundsätzliche Veränderungen in der Konfliktkonstellation exemplifizieren lassen.

Die Diskussion über die Rolle des Islam dreht sich in Ägypten um den schon seit 1972 bestehenden Artikel 2 der Verfassung. Dieser Artikel legt fest, dass die »Prinzipien der Scharia« eine Hauptquelle der Rechtsprechung sind. Dies ist die

282 Tunesien hat sich selbst eine relativ liberale Übergangsverfassung gegeben. Hier ist die regierende an-Nahda eine mittlere Option zwischen vergleichsweise starken säkularen Kräften und radikal salafistischen Islamisten.

damals eingeführte Variante der Verankerung islamischer Bezüge in staatliches Recht, wie sie unter der Überschrift »3.3 Kodifizierung der Scharia« analysiert wurde. Die bis zur Übergangsverfassung von 2011 bestehende Regelung gab vor allem der Regierung Mubarak die Möglichkeit des Lavierens und verlegte die Entscheidung über mögliche schariakonforme Teile des Rechtes letztendlich in die Hände des Präsidenten und hoher Gerichte (Supreme Constitutional Court). So geht Scott davon aus: »[...] that despite the existence of Article 2, the Supreme Constitutional Court has gained control over the interpretation of Islamic law and has thus managed to defend the autonomy of the secular legal order« (Scott 2012: 140). Der Supreme Constitutional Court (SCC) bediente sich bei seiner Interpretation der »Prinzipien der Scharia« einer eklektizistischen Methode, die einem modernistischen Verständnis des Islams ziemlich nahe kam (vgl. Zaman 2002; Skovgaard-Petersen 1997).

Die säkularen Kräfte forderten in der Verfassungsdiskussion eine Streichung des Artikels 2. Salafisten reagierten mit der Forderung nach einer Streichung des Zusatzes »Prinzipien« aus dem Artikel 2 und wollten die Scharia direkt als die Hauptquelle des Rechtes implementieren. Die gemäßigten islamischen Parteien, die nun an die Macht gekommen sind, sind gezwungen Mittelwege zu finden zwischen den Interessen der eigenen Anhänger, internationalem Druck, einem generellen Problemlösungsdruck und der Kritik der unversöhnlichen Lager von Salafisten – mit ihrem radikalisierten terroristischen Ablegern – und der säkularen Opposition. In dieser Auseinandersetzung entstand der Kompromiss, dass der Artikel 2 weitgehend unangetastet in die neue Verfassung übernommen wurde. Anstatt einer Diskussion über die Rolle der Prinzipien der Scharia entstand so ein »contest over defining the principles of sharia principles« (Brown & Lombardi 2012).

Entscheidend ist dabei, dass die Muslimbrüder den bestehenden Staat nicht in der Manier eines Sayid Qutb zur Gänze als unislamisch bezeichnen. Diese Suche nach Kompromissen ist innerhalb der regierenden Partei der Muslimbrüder im Angesicht ihrer Geschichte nicht selbstverständlich. In den von Scott geführten Interviews mit Führungspersonlichkeiten der Muslimbruderschaft und der Freiheit- und Gerechtigkeitspartei überwiegt die Haltung, nicht auf einen radikalen Umbau des Staates nach iranischem Vorbild zu setzen, sondern darauf, bestehende Organisationen und Prinzipien zu erhalten (Scott 2012: 133f.).

»Muslim Brotherhood claims that it does not question the legitimacy of the current state: it accepts that Egypt is an Islamic state, although it calls for making all aspects of Egyptian law conform to Article 2 of the constitution« (Scott 2012: 145).

Bei der Diskussion um eine neue ägyptische Verfassung hatte weder eine rein säkulare, noch eine theokratische Antwort auf die Frage nach der Stellung des Islam zur Politik, eine Chance auf Verwirklichung. Die bestehenden Organisationen und Rechtsinstanzen konnten und sollten nicht abgeschafft und durch neue ersetzt werden. Bei dem »contest over defining the principles of sharia principles« ging es um das Verhältnis und die Bedeutung von Verfassungsorganen, Rechtsinstanzen und Organisationen.

An erster Stelle ist hier an die zentrale religiöse Autorität des offiziellen Islam zu denken. Die traditionelle al-Azhar wurde durch den Artikel 4 in den Rang eines in der Verfassung verankerten Organs gehoben.²⁸³ Die neue Position der al-Azhar beruht allerdings auf zwei Entwicklungen: Eine Verankerung in der Verfassung bedeutet mehr Einfluss, gleichzeitig erhoben sich starke Stimmen, die für mehr Unabhängigkeit der Organisation plädierten und diese auch durchsetzen konnten. Die Mehrheit der Gelehrten scheint einen Weg einschlagen zu wollen, der die organisatorische Verflechtung von Staat und Politik, wie sie ausführlich unter »3.4 Herstellung von nationalen Orthodoxien« beschrieben wurde, zunehmend auflöst. Die Rolle der al-Azhar bewegt sich von einer religiös-politischen Organisation, zu einer religiösen Organisation, die nur nach organisations- und religionsinternen Gründen entscheidet. Wenn diese organisationelle Trennung mit einer eigenständigen Besetzung des »Shayk al-Azhar« und einer Wiederbelebung des »Body of Senior Scholars« voranschreitet, würde, zum ersten Mal, eine starke, unabhängige religiöse Organisation des Islam entstehen. Diese Absicht hat sie in zwei offiziellen Dokumenten verkündet. Eines davon, das mittlerweile berühmte 11- Absätze umfassende Dokument der al-Azhar zur Zukunft Ägyptens, wurde am 20. Juni 2011 im ägyptischen Staatsfernsehen vorgelesen (Al-Azhar Document - Egypt State Information Service). Die Chancen zur Verwirklichung dieser Vorschläge standen gut und vieles wurde schon in der neuen Verfassung durch Artikel 4 verwirklicht. Welche Rolle wird diese religiöse Organisation spielen?

Aus einer gesteigerten Unabhängigkeit von der Politik ergeben sich theoretisch unterschiedliche Möglichkeiten der Beziehung von religiöser Autorität und Politik. Durch eine große unabhängige religiöse Organisation eröffnet sich für Ägypten theoretisch zum ersten Mal die Möglichkeit einer echten Theokratie.

²⁸³ Al-Azhar dominierte das religiöse Leben in Ägypten durch seine Aufsicht über religiöse Schulen, Universitäten und Moscheen. Al-Azhar wurde, wie schon dargelegt, im Zuge der Herausbildung des ägyptischen Staates sukzessiv in eine religiös-politische Organisation umgebaut »al-Azhar is [now] a state entity that has evolved into behemoth running large and dispersed parts of the religious and educational apparatus of the country« (Brown 2011: 4). Zudem hat die al-Azhar aufgrund ihrer tausendjährigen Geschichte für das gesamte System des Islam eine zentrale Bedeutung.

Eine Theokratie wäre dann realisiert, wenn der religiösen Organisation al-Azhar weitreichende legislative Kompetenzen zugesprochen werden. Konkret hieße dies, dass nicht mehr wie bisher der »Supreme Constitutional Court« über den Artikel 2 der Verfassung betreffende Fragen entschieden könnte, sondern allein ein durch die al-Azhar gebildetes Gremium von Religionsgelehrten. Gerade diese Option ist jedoch explizit *nicht* realisiert worden, in der neuen Verfassung ist verankert, dass die al-Azhar eine beratende Funktion übernimmt. Sie muss bei Fragen, die religiöses Recht berühren konsultiert werden, sie hat allerdings keine Entscheidungsvollmachten.²⁸⁴

Durch die Unabhängigkeit der al-Azhar würde deren Ansehen als religiöse Autorität wieder steigen. Der von Scott interviewte Vizepräsident der Freiheit- und Gerechtigkeitspartei geht sogar soweit, in einer Stärkung der Unabhängigkeit der al-Azhar die Lösung des Problems der fragmentierten religiösen Autorität zu sehen.

»For ‘Iṣām al-‘Aryān, former member of the Brotherhood’s Guidance Office (maktab al-irshād) and now vice president of the Freedom and Justice Party, the independence of al-Azhar would help to regain the people’s trust in it and this would go some way towards rectifying the problem of the fragmentation of religious authority in Egypt« (Scott 2012: 138).

Bei dieser Art der Einflussnahme handelt es sich aber sozusagen um einen subtilen Machtgewinn, der nicht explizit in dem neuen organisationellen Gefüge des Staates verankert ist.

In der neuen Verfassung ist allerdings noch ein viel bedeutenderer Wandel des Verhältnisses von religiöser Autorität und Politik eingeschrieben, die auf einer Einschränkung des islamischen Diskurses beruht. Dieser findet sich im Artikel 219 der Verfassung. Der Artikel 219 der neuen Verfassung versucht sich in einer näheren Bestimmung der »Prinzipien der Scharia«. Eine inoffizielle Übersetzung interpretiert den Artikel 219 so:

»The principles of Islamic law (sharia) include general evidence, the foundational principles of Islamic jurisprudence (usul al-fiqh), the reliable sources from among the Sunni schools of thought (madhahib)« (Saleh 2012).

284 Zum Zeitpunkt existiert noch keine offizielle Übersetzung der Verfassung, nach einer inoffiziellen Übersetzung lautet der entsprechende Artikel 4: »The noble Azhar is an independent Islamic institution of higher learning. It handles all its affairs without outside interference. It leads the call into Islam and assumes responsibility for religious studies and the Arabic language in Egypt and the world. The Azhar’s Body of Senior Scholars is to be consulted in matters pertaining to Islamic law (sharia). The state guarantees the financial means needed to fulfill these tasks. The Sheikh of the Azhar is independent and cannot be dismissed from his position. The law determines the process by which he is selected from among the members of the Body of Senior Scholars. All this will proceed as stipulated by law« (Saleh 2012).

Durch diesen Artikel wird die Bestimmung der Prinzipien der Scharia wieder an die traditionellen Rechtsschulen (*madhhab*) gebunden, die durch eine Pluralisierung der religiösen Autorität ihre Autoritätsansprüche infrage gestellt sahen. Diese traditionellen Rechtsschulen fanden ihre Heimat immer noch in der alten Lehranstalt der al-Azhar. Die Beschränkung auf die sunnitischen Rechtsschulen schließt einerseits andere – besonders schiitische – Strömungen des Islam aus. Für ein weitgehend sunnitisch geprägtes Land wie Ägypten ist vermutlich entscheidender, dass mit Artikel 219 die »Prinzipien der Scharia Prinzipien« weder auf modernistischen noch auf salafistischen Auslegungen beruhen sollen (Lombardi & Brown 2012). Diese beiden Zugänge stehen inhaltlich in gegensätzlicher Richtung, ihr Zugang zu religiöser Autorität beruht allerdings auf einem sehr ähnlichen Standpunkt. Beide gewannen ihre Sprecherposition primär dadurch, dass sie sich von einem traditionellen Diskurs abgrenzten (siehe auch »2. Globale Orthodoxie und Kontingenz religiöser Programme«).

Mit dem Verweis auf die sunnitischen Rechtsschulen wird bewusst mit einer Pluralität der Meinungen gerechnet, die aber an die Organisation der al-Azhar rückgebunden ist. Diese Pluralität der Rechtsmeinungen wird vor allem dann auftreten, wenn sich der Wunsch nach mehr Unabhängigkeit der al-Azhar realisiert und dort nicht mehr unter politischer Aufsicht, sondern nur noch entlang der pluralen Auslegungstraditionen entschieden wird. Durch die jetzt realisierte Konstruktion wird die traditionelle islamische Gelehrsamkeit aufgewertet und eingebunden. Lombardi & Brown (2012) finden für diese Konstellation den Ausdruck »neo-traditionalist«. Dadurch bekommt die vormoderne Pluralität islamischer Auslegungspraxis wieder eine neue Form.

Der islamische Diskurs kann durch den Rückbezug auf die Tradition an Komplexität gewinnen, doch wer entscheidet dann über die politische Umsetzung? Die neue Verfassung ist hier eindeutig, »[...] the parliament has ultimate authority in passing legislation, and the balance of political power there, determined by election returns, will help determine Article 219's practical meaning« (Lombardi & Brown 2012). Die Unterscheidung zwischen islamisch/unislamisch wird in der neuen Verfassung vom Präsidenten und dem »Supreme Constitutional Court« auf das Parlament verlagert. Dies heißt auch, dass bei in der Gelehrten-schaft strittige Fragen letztendlich säkulare Instanzen über die Konformität von Gesetzen mit der Scharia bzw. die Kodifizierung der Scharia entscheiden müssen.

So scheint sich hier ein neues Verhältnis zu religiöser Argumentation anzubahnen. Dabei sollte durchaus daran erinnert werden, dass die Muslimbrüder, Salafisten aber auch islamische Intellektuelle ihr Selbstverständnis darauf aufb-

bauten, ein Gegengewicht zu der in ihrer Perspektive vor dem Säkularismus kapitulierenden al-Azhar darzustellen (Scott 2012: 142). Al-Azhar war in dieser Perspektive eine staatlich kontrollierte Organisation, die den offiziellen Islam vertrat. Gerade diese Position führte dazu, dass sie an Ansehen verlor und es zu einer Fragmentierung religiöser Autorität kam.²⁸⁵ Die Muslimbruderschaft und die Salafisten setzten entgegen der traditionellen Autorität der al-Azhar auf die Behauptung einer eigenen Interpretation des Islam. Nur so konnte sie innerhalb eines mit den Mitteln der religiösen Interpretation geführten Konfliktprozesses bestehen. Wird der neue Artikel 219 ernst genommen, was noch nicht absehbar ist, bedeutet dies aber, dass diese Autorität im Bezug auf die Gesetzgebung nicht mehr alleine auskommt, sondern sich immer Rückendeckung durch eine der traditionellen Rechtsschulen und damit durch die al-Azhar holen muss.

Eine starke Fraktion, besonders innerhalb der Muslimbruderschaft, will ihre Ansprüche auf eigene religiöse Autorität zugunsten der in der Organisation der al-Azhar beheimateten traditionellen Autorität abtreten und sich damit eindeutig als politische, nicht als religiöse Kraft definieren.²⁸⁶ Scott zitiert ein Vertreter dieser Position.

»We have a formal mufti and we have the Islamic Research Academy. These two institutions should be the only reference for Islamic fatāwā. Others should be prohibited from [issuing] fatāwā [...] We do not issue fatāwā. We are a political force« (Scott 2012).

So kommt es nach Brown & Lombardi zu einer entscheidenden Transformation islamischer Argumentation.

»In short, Article 219 is likely to change the types of argument that competing forces will have to use when arguing Article 2 cases, but there will continue to be fierce argument about what types of law are permissible in a self-styled Islamic state and, of course, about which are wise« (Lombardi & Brown 2012).

Scott stellt heraus, dass auf einer ideologischen Ebene die Trennung zwischen Islamisten und Ulema nicht absolut ist, und es stattdessen oftmals Sympathien und gemeinsame Interessen gibt (Scott 2012: 143). Die verschiedenen Fraktionen in-

285 »Islamists outside the institution – sometimes within the Brotherhood and quite frequently in Salafi ranks – make clear that the institution has been partly co-opted and rendered subservient to high political officials; they often take a particularly skeptical view of the shaykh, perceiving the holder of the position as a political appointee« (Brown 2011: 6).

286 Es sind dem entgegen allerdings auch Stimmen zu vernehmen, die einem solchen Verzicht auf religiöse Autorität und einer alleinigen Verankerung des Islam in der al-Azhar entgegen treten wollen. Hier liegen noch keine detaillierten Organisationsstudien vor, es ist aber an einen ähnlichen Vorgang zu denken, wie ihn Schiffauer ausführlich für die deutsche »Fillele« Milli Görüs geschildert hat: Die postislamistische Klientel, die sich gegen die Vertreter der Muslimbrüder als einer »alten« sozialen Bewegung durchgesetzt haben.

nerhalb der al-Azhar können aber durchaus auch von Befürwortern und Gegnern eines Gesetzes gegeneinander angeführt werden. Die Folge kann eine offene geführte Debatte über unterschiedliche Auslegungen sein, bei der es auch zu Differenzen innerhalb des islamischen Lagers und zu neuen und unerwarteten Allianzen kommen kann.

Mit dieser Konstruktion ist zumindest formell eine Demokratie und ein sogenannter »civil state« geschaffen worden, der durch die Prinzipientreue zur Scharia begrenzt wird. Was diese Prinzipien sind, muss nach Artikel 219 mit neotraditionalistischen Argumenten diskutiert werden – d. h. mit Bezug auf die sunnischen Rechtsschulen und deren überlieferte Prinzipien der Rechtsfindung – und muss wiederum durch säkulare Instanzen festgelegt werden. Kommen liberale Kräfte an die Macht, kann eine liberale Interpretation der Scharia favorisiert werden, konservative Kräfte werden das Gegenteil versuchen. Ohne eine Verfassungsänderung ist der religiöse Bezug und die neotraditionalistische Bindung der Gesetzgebung allerdings nicht zu umgehen. Was bedeutet das für die Struktur des Konfliktgeschehens?

Es besteht in der Phase nach den Umbrüchen und der Bestätigung der Verfassung durch eine Volksabstimmung kein Mangel an pessimistischen Visionen und an der Diagnose von ernsthaften Problemen. Dennoch kann zum Abschluss eine weitere Möglichkeit der Transformation der Konfliktstruktur aufgezeigt werden, die es möglich machen würde, Konflikte stärker Sach- und Themenbezogen und weniger an einem überkommenen Konfliktschema orientiert auszutragen:

Eine entscheidende Folgewirkung der Artikel 2 sowie 4 und 219 der neuen ägyptischen Verfassung ist der formelle Verzicht der islamischen Parteien auf religiöse Autorität. Durch den neotraditionalistischen Zugang werden religiöse Laien ausgeschlossen. Modernistische und salafistische Positionen werden zugunsten des Neotraditionalismus abgewertet. Gleichzeitig beinhaltet die Verfassung ein Verzicht der religiösen Organisation auf eine bindende politische Entscheidungsvollmacht. *Dadurch wird die Unterscheidung zwischen Religiösen und Säkularen zu einer politischen Unterscheidung.* Weder die säkularen (modernistischen) noch die islamistischen Parteien können für sich selbst religiöse Autorität beanspruchen. Genau betrachtet liegt in diesem Arrangement die Grundlage einer nur auf den ersten Blick paradoxen Bewegung: einer »Säkularisierung von Konflikten«,²⁸⁷ die sich an der Unterscheidung säkular/religiös orientieren.

Ein für die Frage nach möglicher Deeskalation und Transformation entscheidender Effekt, wurden in den vorherigen Abschnitt schon dargelegt: Die Konflik-

287 In Anlehnung an eine Formulierung von Kippenberg (2007), der von einer »Entsäkularisierung« von Konflikten spricht.

te um den Islam werden wieder vorwiegend in den Rahmen nationalstaatlicher Politiken eingebunden. Die al-Azhar kann dabei die Rolle einer transnationalen islamischen Organisation einnehmen, die durch ihre neue Unabhängigkeit auch über Ägypten hinaus an Vertrauen gewinnt. Durch die neue Situation müssen die Konflikte nicht notwendig gewaltsam ausgetragen werden und sie unterliegen auch nicht den Künsten eines Steuermann (Kybernetes) (Vogl 2004). Stattdessen spielen sie sich im günstigen Falle zwischen und innerhalb der Organisationen in dem neu geschaffenen Gefüge ab. Dies würde eine Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen Staat und Religion mit mehr oder weniger demokratischen Mitteln in einem »institutionalisierten Dauerkonflikt zwischen Regierung und Opposition« (Schneider 2007: 127) möglich machen. Im günstigsten Fall erleben wir dadurch eine Institutionalisierung des Konfliktes, wobei die Unterscheidung säkular und religiös doch noch in die Form Regierung und Opposition überführt werden kann.

Die Frage ist dann, inwiefern diese Unterscheidung zwischen säkular / religiös vor einem post-islamistischen Publikum als entscheidende Unterscheidung besteht. Sieht man die Umbrüche nicht nur im Lichte der anschließenden Machtkämpfe, sondern in den hier aufgezeigten Zusammenhängen, bestehen durchaus Gründe zur Annahme, dass in Zukunft anders – und vielleicht produktiver – unterschieden werden kann.

Literatur

- ABAZA, M., 1991: The Discourse on Islamic Fundamentalism in the Middle East and Southeast Asia: A Critical Perspective. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 2: 203–239.
- ABU ZAID, N., C. MAGDI & N. KERMANI, 1996: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt a. M.: dipa.
- ABU-NIMER, M., 2003: *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*. Gainesville: Univ. Press of Florida.
- ADAMSON, F., 2005: Global Liberalism vs. Political Islam. *Competing Ideological Frameworks in International Politics. International Studies Review* 7(4): 547–569.
- AGHA, H. & R. MALLEY, 2012: *This Is Not a Revolution*. *New York Review of Books*, 08.11.2012.
- AL-AWADI, H., 2004: *In Pursuit of Legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak 1982 - 2000*. London: Tauris.
- AL-AZM, S., 2000: Orientalism and Orientalism in Reverse. S. 217–238 in: A. MACFIE (Hrsg.), *Orientalism. A reader*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- ALBERT, M. & S. STETTER, 2006: Viele Weltgesellschaften, viele Konflikte? Zur Rolle von Konflikt in Weltgesellschaftstheorien in: T. BONACKER & C. WELLER (Hrsg.), *Konflikte in der Weltgesellschaft - Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure - Strukturen - Dynamiken*. Frankfurt a. M.: Campus.
- AMIRPUR, K. & L. AMMANN (HRSG.), 2006: *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg: Herder.
- APPLEBY, R., 2000: *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- ASAD, T., 1986: *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Paper Series. Washington D.C.
- ASLAN, R., 2006: *Kein Gott ausser Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- ATAMAN, F., 2008: *Imame in Deutschland. Null Ahnung von Almanya*. *Der Spiegel*, 08.07.2008.
- AYDIN, C., 2004: The Politics of Conceptualizing Islam and the West. *Ethics & International Affairs* 89-96.
- AYUBI, N., 1995: *Over-stating the Arab state. Politics and Society in the Middle East*. London: Tauris.
- AYUBI, N., 2002: *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*. Freiburg: Herder.
- AZMEH, A., 2009: *Islams and Modernities*. London: Verso.
- BACHAR, S., S. BAR, R. MACHTIGER & Y. MINZILI, 2006: *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia and Jordan*. Washington D.C.
- BAECKER, D., 1998: *Guter Geist ist trocken - und Systeme sind unzuverlässig*. *Zum Tode des Soziologen Niklas Luhmann*. *Berliner Zeitung*, 12.11.1998.
- BAECKER, D., 2002: *Diesseits von Gut und Böse* in: D. BAECKER (Hrsg.), *Terror im System. Der 11. September 2001 und die Folgen*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verl.
- BAECKER, D. (HRSG.), 2005: *Schlüsselwerke der Systemtheorie*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

- BARALDI, C., G. CORSI & E. ESPOSITO, 2006: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BATESON, G., 1972: Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books.
- BAYAT, A., 2007: Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.
- BAYAT, A., 2011a: Teherans Paradoxien. *Lettre International* 92: 74–81.
- BAYAT, A., 2011b: The Post-Islamist Revolutions. What the Revolts in the Arab World Mean. *Foreign Affairs*.
- BAYLY, C., 2008: Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914. Frankfurt a. M.: Campus.
- BERMAN, P., 2004: Terror und Liberalismus. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- BEYER, P., 2003: Forming Religion in Global Society. From Organization to Invisibility in: G. JONKER (Hrsg.), Local Forms of Religious Organisation as Structural Modernisation. Dokumentation eines Workshops, 2.-6. Oktober 2002.
- BEYER, P., 2006: Religions in Global Society. London: Routledge.
- BIELEFELDT, H., 2007: Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Frankfurt a. M.: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik.
- BIZRI, D., 2011: Egypt's Muslim Brotherhood and the 25 January Revolution. S. 150–158 in: HEINRICH BÖLL STIFTUNG (Hrsg.), People's Power - The Arab World in Revolt. Political Analysis and Commentary from the Middle East.
- BOLZ, N., 2001: Weltkommunikation. München: Fink.
- BONACKER, T. & C. WELLER (HRSG.), 2006a: Konflikte in der Weltgesellschaft - Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure - Strukturen - Dynamiken. Frankfurt a. M.: Campus.
- BONACKER, T. & C. WELLER, 2006b: Konflikte in der Weltgesellschaft: aktuelle Theorie- und Forschungsperspektiven. S. 9–48 in: T. BONACKER & C. WELLER (Hrsg.), Konflikte in der Weltgesellschaft - Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure - Strukturen - Dynamiken. Frankfurt a. M.: Campus.
- BORA, A., 2000 / 2005: Zum soziologischen Begriff des Diskurses (unveröffentlichtes Ms.). Bielefeld.
- BOTTICI, C. & B. CHALLAND, 2006: Rethinking Political Myth: The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy. *European Journal of Social Theory* 3: 315–336.
- BRAUNLEIN, P., 2006: ›Islam Observed‹ - ›Islam Obsucred‹. Lokale Religionsforschung aus translokaler Perspektive. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 2: 133–154.
- BROCKHAUS, F. (HRSG.), 1988: Brockhaus-Lexikon. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- BROWN, N., 1997: Shari'a and the State in the Modern Muslim Middle East. *International Journal of Middle East Studies* 3: 359–376.
- BROWN, N., 2011: Post-Revolutionary Al-Azhar. The Carnegie Papers. Washington D.C.
- BRÜCHER, G., 2004: Postmoderner Terrorismus. Zur Neubegründung von Menschenrechten aus systemtheoretischer Perspektive. Opladen: Budrich.
- BRÜCHER, G., 2006: Zur Theoriefähigkeit des Friedens aus der Sicht der neueren Systemtheorie. S. 67–79 in: P. IMBUSCH & R. ZOLL (Hrsg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

- BUNTING, M., 2011: Somalia Was a Sideshow in the War on Terror – and is Paying a Colossal Price. *The Guardian*, 11.09.2011.
- BURGAT, F., 2005: Face to face with political Islam. London: Tauris.
- BURUMA, I. & A. MARGALIT, 2004: Occidentalism. The West in the eyes of its enemies. New York: Penguin Press.
- CALDER, N., 2008: Taklid in: BEARMAN P., BIANQUIS TH., BOSWORTH C.E., VAN DONZEL E. & HEINRICHS W.P. (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden: Brill.
- CHOJNACKI, S., 2004: Wandel der Kriegsformen? Ein kritischer Literaturbericht. *Leviathan* 3: 402–424.
- COOK, D., 2005: Understanding Jihad. Berkeley: Univ. of California Press.
- CORNELL, V., 2005: Ibn Battuta's Opportunism. The Networks and Loyalties of a Medieval Muslim Scholar in: M. COOKE & B. LAWRENCE (Hrsg.), *Muslim networks from Hajj to Hip Hop*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- COSER, L., 2009: *Theorie sozialer Konflikte*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- COULSON, N., 1964: *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- CRITCHLEY, S., 2012: Occupy and the Arab spring will continue to revitalise political protest. *The Guardian*, 22.03.2012.
- CROWDER, M., 1964: Indirect Rule: French and British Style. *Africa: Journal of the International African Institute* 3: 197–205.
- DAASE, C., 1999: *Kleine Kriege, grosse Wirkung. Wie unkonventionelle Kriegführung die internationale Politik verändert*. Baden-Baden: Nomos.
- DANY, H., 2009: Anna und Paul halten das Maul. Zur Aktualität kybernetischer Steuerungsmetaphern im Kulturbetrieb. *Springerin - Hefte für Gegenwartskunst* 1.
- DEMIROVIC, A., 2002: Ohnmächtige Differenz und die Konstitution der Politik in: K.-U. HELLMANN & R. SCHMALZ-BRUNS (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DENSO, C., 2010: Der Weg war falsch. *Die Zeit*, 25.02.2010.
- DIETZ, T., 2005: Die Konflikttheorie postmoderner Theorien internationaler Beziehungen. S. 187–206 in: T. BONACKER (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- DPA-MELDUNG, 2012: Ägypten greift Islamisten auf dem Sinai an. *Frankfurter Allgemeine Zeitung (F.A.Z.)*, 08.08.2012.
- DURAND, S., 2006: Grober Keil. *Le Monde diplomatique*, 10.11.2006.
- ECKERT, R., 2005: *Islamismus, Kulturkonflikt, Terrorismus. Was sind die Bedingungen von Eskalation und Deeskalation?* Trier: Inst. für Rechtspolitik an der Univ. Trier (IRP).
- ECKERT, R., 2006: Terrorismus, Ressentiment und religiöse Identität. S. 275–285 in: K.-S. REHBERG, D. GIESECKE, S. KAPPLER & T. DUMKE (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*. Frankfurt a. M.: Campus.
- EICKELMAN, D., 1981: *The Middle East. An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- EICKELMAN, D. & J. ANDERSON, 1997: Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audiences. *Journal of Islamic Studies* 1: 43–62.
- EICKELMAN, D. & J. PISCATORI, 1996: *Muslim Politics*. Princeton NJ: Princeton Univ. Press.

- EL-DABH, B., 2012: Thousands of Protesters in Tahrir Call for Shari'a Law. Daily News Egypt, 09.11.2012.
- EL-GAWHARY, K., 1994: Eine Art Pessimismus – oder Optimismus. tageszeitung (taz), 31.01.1994.
- ENAYAT, H., 1982: Modern Islamic Political Thought. The Response of the shi'i and sunni Muslims to the Twentieth Century. London: Macmillan.
- ESPOSITO, J., 1982: Islamization: Religion and Politics in Pakistan. The Muslim World 3-4: 197–223.
- ESPOSITO, J. & F. BURGAT, 2003: Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe. London: Hurst.
- ESPOSITO, J. & J. VOLL, 2000: Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue. Millennium: Journal of International Studies 3: 613–639.
- EUROPEAN STABILITY INITIATIVE (ESI), 2005: Islamische Calvinisten. Umbruch und Konservatismus in Zentralanatolien. Berlin; Istanbul.
- FAATH, S., 2007a: Marokkos reformorientierte Religionspolitik. Eingriffe in Tradition und Religion. S. 135–175 in: S. FAATH (Hrsg.), Staatliche Religionspolitik in Nordafrika / Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen? Hamburg.
- FAATH, S. (HRSG.), 2007b: Staatliche Religionspolitik in Nordafrika / Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen? Hamburg.
- FOROUTAN, N., 2006: Kulturdialoge in der politischen Anwendung. S. 17–25 in: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hrsg.), Dialog der Kulturen. Bonn.
- FOUCAULT, M., 1974: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. München: Hanser; Fischer.
- FUCHS, P., 1992: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FUCHS, P., 2001: Der Terror der Gesellschaft. tageszeitung (taz), 18.09.2001.
- FUCHS, P., 2004: Terror als System? - Das System »Terror«. Versuch über eine kommunikative Eskalation der Moderne. Bielefeld: Transcript.
- FUHSE, J., 2005: Persönliche Netzwerke in der Systemtheorie. SISS: Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften. Stuttgart.
- FUNK, N. & A. SAID, 2004: Islam and the West. Narratives of Conflict and Conflict Transformation. International Journal of Peace Studies 9.
- GAUSE III, G., 2011: Why Middle East Studies Missed the Arab Spring. Foreign Affairs 4.
- GEERTZ, C., 1988: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GELLNER, E., 1992: Der Islam als Gesellschaftsordnung. München: Klett-Cotta.
- GELLNER, E., 2002: Islam, Globalization, and Postmodernity. Foreword in: A. AHMED & H. DONNAN (Hrsg.), Islam, Globalization and Postmodernity Islam, globalization, and postmodernity. London: Routledge.
- GERGES, F., 2009: The Far Enemy. Why Jihad Went Global. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- GERLACH, J., 2006: Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. Berlin: Ch. Links.
- GESER, H., 1999: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen. S. 39–69 in: M. KRÜGGELER, K. GABRIEL & W. GEBHARDT (Hrsg.), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen: Leske + Budrich.

- GHADBAN, R., 2006: Tariq Ramadan - Islam-Reformer oder islamistischer Wolf im Schafspelz? <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50374.pdf> (20.3.2013).
- GIDDENS, A., 1995: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GLOBAL SCAN INCORPORATED, 2007: *Global Poll Finds that Religion and Culture are Not to Blame for Tensions between Islam and the West*.
- GÖKKIR, B., 2003: *The Application of Western Comparative Religious and Linguistic Approaches to the Qur'ān in Turkey*. *Islam & Christian-Muslim Relations* 3: 249–263.
- GÖLE, N., 2000: *Snapshots of Islamic Modernities*. *Daedalus Winter*: 91–117.
- GÖLE, N. & L. AMMANN (HRSG.), 2004: *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript.
- GREVE, J. & B. HEINTZ, 2005: *Die »Entdeckung« der Weltgesellschaft* in: B. HEINTZ (Hrsg.), *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problem-lagen*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- GRIMMER, T., 2012: *Ahmadinedschad und Chávez - zwei »Brüder«*. [http://www.d-w.de/ahmadinedschad-und-chavez-zwei-brüder/a-15655415-1](http://www.d-w.de/ahmadinedschad-und-chavez-zwei-brueder/a-15655415-1) (10.1.2013).
- GRUNDMANN, J., 2005: *Islamische Internationalisten. Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der islamischen Weltliga*. Wiesbaden: Reichert.
- GRUNEBaum, G. & A. ABEL, 1956: *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- GURR, T., 1970: *Why Men Rebel*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- HAFEZ, K.: *The West and Islam in the Mass Media*.
- HALLAQ, W., 2001: *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge, UK, New York: Cambridge Univ. Press.
- HALLAQ, W., 2004: *Can the Shari'a be Restored?* S. 21–53 in: Y. HADDAD & B. STOWASSER (Hrsg.), *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Walnut Creek: Altamira Press.
- HALLIDAY, F., 1999: *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*. London: Tauris.
- HARTMANN, J., 2011: *Staat und Regime im Orient und in Afrika. Regionenporträts und Länderstudien*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- HASSAN, R.: *Globalisation's Challenge to the Islamic Ummah*.
- HAUSTEIN, L. (HRSG.), 2007: *Feindbilder. Ideologien und visuelle Strategien der Kulturen*. Göttingen: Wallstein-Verl.
- HEINRICH BÖLL STIFTUNG (HRSG.), 2011: *People's Power - The Arab World in Revolt. Political Analysis and Commentary from the Middle East*.
- HEINTZ, B., 2007: *Soziale und funktionale Differenzierung. Überlegungen zu einer Interaktionstheorie der Weltgesellschaft*. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie* 1+2: 341–354.
- HEINTZ, B. & KOLLEGIUM DER ANTRAGSTELLER DES GRADUIERTENKOLLEGS: *Forschungsprogramm des Graduiertenkolleg 844/3 »Weltgesellschaft – Die Herstellung und Repräsentation von Globalität«*. Bielefeld.
- HEINTZ, B. & T. WERRON, 2011: *Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)* 3: 359–394.
- HELLMANN, K.-U. (HRSG.), 2004: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HELLMICH, C., 2012: *al-Qaida. Vom globalen Netzwerk zum Franchise-Terrorismus*. Darmstadt: Primus.

- HIPPEL, K. VON, 2008: A Counterradicalization Strategy for a New U.S. Administration. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 1: 182–196.
- HIPPLER, J., 2002: *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*. Hamburg: Konkret-Literatur-Verl.
- HOLZER, B., 2006: Die Spielräume der Weltgesellschaft. Formale Strukturen und Zonen der Informalität in: T. SCHWINN (Hrsg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- HOLZER, B., 2007: Wie ›modern‹ ist die Weltgesellschaft? Funktionale Differenzierung und ihre Alternativen. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie* 1/2: 357–368.
- HUDSON, M., 1977: *Arab Politics: the Search for Legitimacy. The Search for Legitimacy*. New Haven: Yale Univ. Press.
- HUNTER, S. & M. GOPIN, 1998: *The Future of Islam and the West. Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westport: Praeger.
- HUNTINGTON, S., 2002: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Free Press.
- IMBUSCH, P., 2002: Weltgesellschaft und Terrorismus. Theoretische Perspektiven auf globalisierte Gewalt. *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 2: 16–45.
- ISMAIL, S., 2007: Islamism, Re-Islamization and the Fashioning of Muslim Selves: Refiguring the Public Sphere. *Muslim World Journal of Human Rights* 1.
- JAPP, K., 1993: Die Form des Protests in den neuen sozialen Bewegungen. S. 230–251 in: D. BAECKER (Hrsg.), *Probleme der Form*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- JAPP, K., 2003: Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie* 1: 54–87.
- JAPP, K., 2007a: Regionen und Differenzierung. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie* 1+2: 185–195.
- JAPP, K., 2007b: Terrorismus als Konfliktsystem in: T. KRON & M. REDDIG (Hrsg.), *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- JOFFE, J., 2004: Die Offensive des Islamo-Faschismus. Appeasement ist keine Antwort. *Die Zeit*, 18.03.2004.
- JOHANSEN, B. (HRSG.), 1999a: *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill.
- JOHANSEN, B., 1999b: The Muslim Fiqh as a Sacred Law. Religion, Law and Ethics in a Normative System in: B. JOHANSEN (Hrsg.), *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill.
- JOHANSEN, B., 2002: *Das juristische Erbe des Islam in der Moderne. Offenbarte Normen, staatliche Gesetze und globales Recht*. Karlsruhe.
- JUNG, D., 2001: Das Primat des Militärs. Eine historisch-soziologische Analyse der politischen Rolle des türkischen Armee. *Zeitschrift für Türkeistudien* 1+2: 67–95.
- JUNG, D., 2010: Politically Incorrect: Die Allianz der Islamhasser. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 11: 13–16.
- JUNG, D., K. SCHLICHTE & J. SIEGELBERG (HRSG.), 2003: *Kriege in der Weltgesellschaft. Strukturgeschichtliche Erklärung kriegerischer Gewalt (1945 - 2002)*. Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- KALDOR, M., 2000: *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- KAMRAVA, M. (HRSG.), 2006: *The New Voices of Islam. Rethinking Politics and Modernity a Reader*. Berkeley: Univ. of California Press.
- KEPEL, G., T. HEGGHAMMER & B. GALLI, 2006: *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.
- KERMANI, N., 2000: *Gott ist schön*. München, Bonn: Beck.
- KHALED, A., 2006: *Message to the World regarding the Danish Cartoons*.
<http://www.petitiononline.com/2all/petition.html> (23.03.2013)
- KHATAB, S., 2006: *The power of sovereignty. The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*. London: Routledge.
- KHOURY, A., L. HAGEMANN & P. HEINE, 1991: *Islam-Lexikon ; Geschichte - Ideen - Gestalten*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- KIPPENBERG, H., 2003: *Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive*. Frobenius-Vorlesung 2002. Paideuma. Mitteilungen zur Völkerkunde: 31–59.
- KIPPENBERG, H., 2007: *Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts. Von einem Konflikt zwischen Staaten zu einem Konflikt zwischen Religionsgemeinschaften*. S. 465–507 in: H. JOAS & K. WIEGANDT (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- KLÜVER, R., 2010: *Der Pastor, der den Koran verbrennen will*. Süddeutsche Zeitung, 08.09.2010.
- KOGELMANN, F., 2003: *Ist die Scharia abschaffbar ? Anmerkungen zum islamischen Recht* in: T. KOSZINOWSKI & H. MATTES (Hrsg.), *Nahost-Jahrbuch. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten*. Opladen, Wiesbaden: Leske + Budrich.
- KOGGE, W., 1999: *Semantik und Struktur. Eine ›alteuropäische‹ Unterscheidung in der Systemtheorie* in: A. RECKWITZ (Hrsg.), *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- KOSSELLECK, R., 2006: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- KÖTT, A., 2004: *Religionsgeschichte der reflexiven Nachbesserungen. Modell einer evolutionären Religionstypologie auf der Basis der Systemtheorie*. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 4: 289–316.
- KRÄMER, G., 2005: *Geschichte des Islam*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- KRÄMER, G., 2006: *Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview* in: G. KRÄMER & S. SCHMIDTKE (Hrsg.), *Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies*. Leiden: Brill.
- KRÄMER, G., 2011: *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: Beck.
- KRÄMER, G. & S. SCHMIDTKE (HRSG.), 2006: *Speaking for Islam. Religious authorities in Muslim societies*. Leiden: Brill.
- KÜNG, H., 1996: *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- KÜRŞAT-AHLERS, E., 2003: *Der Verwestlichungsprozeß des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: IKO - Verl. für Interkulturelle Kommunikation.
- KURZMAN, C. (HRSG.), 1998: *Liberal Islam. A Sourcebook*. New York: Oxford Univ. Press.
- KURZMAN, C. (HRSG.), 2002: *Modernist Islam, 1840 –1940. A Sourcebook*. Oxford: Oxford Univ. Press.

- LAERMANS, R. & G. VERSCHRAEGEN, 2001: »The Late Niklas Luhmann« on Religion: An overview. *Social Compass* 1: 7–20.
- LAPIDUS, I., 2001: Between Universalism and Particularism. The Historical Bases of Muslim Communal, National and Global Identities. *Global Networks* 1: 37–55.
- LAPIDUS, I., 2002: *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- LAYISH, A., 2004: The Transformation of the Shari'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World. *Die Welt des Islams* 1: 85–113.
- LEWIS, B., 2004: *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. London: Phoenix.
- LIECKWEG, T. & C. WEHRSIG, 2001: Zur komplementären Ausdifferenzierung von Organisationen und Funktionssystemen. *Perspektiven einer Gesellschaftstheorie der Organisation*. S. 39–60 in: V. TACKE (Hrsg.), *Organisation und gesellschaftliche Differenzierung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- LOMBARDI, C. & N. BROWN, 2012: Islam in Egypt's New Constitution. http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/12/13/islam_in_egypts_new_constitution (13.12.2012).
- LUCKMANN, T., 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1972a: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. S. 245–285 in: J. WÖSSNER (Hrsg.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- LUHMANN, N., 1972b: Einfache Sozialsysteme. *Zeitschrift für Soziologie (ZfS)* 1: 51–65.
- LUHMANN, N., 1975a: Die Weltgesellschaft. S. 51–71 in: N. LUHMANN (Hrsg.), *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- LUHMANN, N., 1975b: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. S. 9–20 in: N. LUHMANN (Hrsg.), *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- LUHMANN, N. (HRSG.), 1975c: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- LUHMANN, N., 1977: *Die Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1980: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. S. 9–72 in: N. LUHMANN (Hrsg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1984: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1986a: Kapital und Arbeit. Probleme einer Unterscheidung. *Soziale Welt Sonderband* 4: 57–78.
- LUHMANN, N., 1986b: *Love as Passion. The Codification of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- LUHMANN, N., 1987a: »Distinctions directrices«. Über Codierung von Semantiken und Systemen. S. 13–31 in: N. LUHMANN (Hrsg.), *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- LUHMANN, N., 1987b: *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- LUHMANN, N., 1995: *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1996: Die Sinnform Religion. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie* 1: 3–33.
- LUHMANN, N., 1997a: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- LUHMANN, N., 1997b: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. [Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995]. Wien: Picus-Verl.
- LUHMANN, N., 1998: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1999a: Die Ausdifferenzierung der Religion in: N. LUHMANN (Hrsg.), Gesellschaftsstruktur und Semantik 3. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (HRSG.), 1999b: Gesellschaftsstruktur und Semantik 3. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 1999c: Kultur als historischer Begriff. S. 31–54 in: N. LUHMANN (Hrsg.), Gesellschaftsstruktur und Semantik 4. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 2000a: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 2000b: Organisation und Entscheidung. Opladen [u.a.]: Westdeutscher Verl.
- LUHMANN, N., 2002: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, N., 2005: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- LUHMANN, N., 2011: Organisation und Entscheidung. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- LUHMANN, N., D. BAECKER & G. STANITZEK, 1987: Archimedes und wir. Interviews. Berlin: Merve.
- LUHMANN, N. & O. JAHRAUS, 2001: Aufsätze und Reden. Stuttgart: Reclam.
- LUKENS-BULL, R., 1999: Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. *Marburg Journal of Religion* 2: 10–20.
- LYNCH, M., 2012: Tahrir Turning Points. S. 70–72 in: M. LYNCH (Hrsg.), *Islamists in a Changing Middle East*. Washington D.C: Foreign Policy Group.
- MACDONALD, D. & J. SCHACHT, 2008: Ijtihad in: BEARMAN P., BIANQUIS TH., BOSWORTH C.E., VAN DONZEL E. & HEINRICHS W.P. (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden: Brill.
- MAGHRAOUI, A., 2001: Political Authority in Crisis. Mohamed VI's Morocco in: MIDDLE EAST RESEARCH AND INFORMATION PROJECT (MERIP) (Hrsg.), *Morocco in Transition*. Washington D.C.
- MAHLERT, B., 2005: Globale Ordnung und globaler Konflikt: Talcott Parsons als Theoretiker des Ost-West-Konfliktes. Eine Anmerkung zur Theoriegeschichte von »Weltgesellschaft«. S. 159–173 in: B. HEINTZ (Hrsg.), *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- MAKROPOULOS, M., 1997: *Modernität und Kontingenz*. München: Fink.
- MAKROPOULOS, M., 2002: Politik der Freundschaft und Politik der Gesellschaft. Zur politischen Theorie von Jacques Derrida und Niklas Luhmann. *Philosophische Rundschau*: 255–265.
- MANDAVILLE, P., 2004: *Transnational Muslim politics. Reimagining the umma*. London: Routledge.
- MARESCH, R., 2001: Der elfte September. Der Tag, an dem die Idee der Weltgesellschaft starb. <http://www.rudolf-maresch.de/texte/49.pdf>.
- MASUD, M., 2007: *A Social Constructionist Approach to the Study of Sharia*. Transkription. London.
- MASUD, M., 2009: Islamic Modernism. S. 237–260 in: M. MASUD, A. SALVATORE & M. VAN BRUINSEN (Hrsg.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

- MATUSZEK, K., 2007: Der Krieg als autopietisches System. Die Kriege der Gegenwart und Niklas Luhmanns Systemtheorie. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- MAYER, A., 1990: The Shariah: A Methodology or a Body of Substantive Rules? in: N. HEER (Hrsg.), *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle: Univ. of Washington Press.
- MCCANTS, W., 2011: Al Qaeda's Challenge. *Foreign Affairs* 5.
- MEDDEB, A., 2009: Orient und Okzident. Politiken des Bildes, Bilder der Politik. Der Westen in den Augen des Islam. *Lettre International* 87: 44–60.
- MESSICK, B., 1993: *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: Univ. of California Press.
- MESSMER, H., 2003a: Der soziale Konflikt. Kommunikative Emergenz und systemische Reproduktion. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- MESSMER, H., 2003b: Form und Codierung des sozialen Konflikts. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie* 2: 335–369.
- MITCHELL, T., 1988: *Colonising Egypt*. Berkeley: Univ. of California Press.
- MOADDEL, M., 2005: *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- MOADDEL, M. & K. TALATTOF, 2002: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- MOLTMANN, B. & C. DAASE (HRSG.), 1988: *Perspektiven der Friedensforschung*. Baden-Baden: Nomos.
- MÜLLER, H., 2003: Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation? S. 559–580 in: M. MINKENBERG & U. WILLEMS (Hrsg.), *Politik und Religion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- MÜNKLER, H., 2002: Asymmetrische Gewalt. Terrorismus als politisch-militärische Strategie. *Merkur : Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 1: 1–12.
- MÜNKLER, H., 2004: Im Banne falscher Analogien. *Die Zeit*, 19.05.2004.
- MUSHARBASH, Y. & A. BÖHM, 2012: Filialen des Schreckens. *Die Zeit*, 31.10.2012.
- NAGEL, T., 1994: *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- NAGEL, T., 2001: *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*. Westhofen: WVA-Verl. Skulima.
- NAGEL, T., 2005: Islam oder Islamismus? Probleme einer Grenzziehung. S. 19–36 in: H. ZEHETMAIR (Hrsg.), *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- NAIPAUL, V., 2002: *Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen*. München: List.
- NASSEHI, A., 2006: Dialog der Kulturen – wer spricht? S. 33–38 in: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hrsg.), *Dialog der Kulturen*. Bonn.
- NEIDHARDT, F., 1981: Über Zufall, Eigendynamik und Institutionalisierbarkeit absurder Prozesse. Notizen am Beispiel einer terroristischen Gruppe. S. 243–257 in: H. ALEMANN, H. THURN & R. KÖNIG (Hrsg.), *Soziologie in weltbürgerlicher Absicht. Festschrift für René König zum 75. Geburtstag*. Opladen: Westdeutscher Verl.
- NEIDHARDT, F., 2006: Handlungsfeld Terrorismus - Täter, Opfer, Publikum. S. 131–143 in: BERLIN-BRANDENBURGISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hrsg.), *Berichte und Abhandlungen*. Berlin: Akademie-Verlag.
- NIEDERBERGER, A. & P. SCHINK, 2010: Phänomen, Theorien und Kontroversen der Globalisierung. S. 1–8 in: A. NIEDERBERGER & P. SCHINK (Hrsg.), *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, J B.

- NIRUMAND, B., 1967: Persien, Modell eines Entwicklungslandes oder die Diktatur der Freien Welt. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- NOLLMANN, G., 1997: Konflikte in Interaktion, Gruppe und Organisation. Zur Konfliktsoziologie der modernen Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verl.
- O.A., 2006a: Die Lebenserwartung in Glasgow. *The Spectator*, 09.02.2006.
- O.A., 2006b: Haben wir zur Zeit einen Kampf der Kulturen zwischen Christentum und Islam? *Frankfurter Allgemeine Zeitung (F.A.Z.)*, 17.05.2006.
- O.A., 2011: Blutige Proteste in Afghanistan. *Süddeutsche Zeitung*, 02.04.2011.
- OLESEN, T., 2007: Contentious Cartoons: Elite and Media-Driven Mobilization. *Mobilization. The International Journal of Research in Social Movements, Protest, and Contentious Politics* 12(1): 37–52.
- OVAMIR, A., 2007: Islam as a Discursive Tradition. *Talal Asad and his Interlocuters. Comparative Studies of South Asia, Africa, & the Middle East* 3: 656–672.
- OWEN, R., 1981: *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*. London, New York: I.B. Tauris.
- ÖZOGUZ, Y. & G. ÖZOGUZ, 2003: Wir sind »fundamentalistische Islamisten« in Deutschland. Eine andere Perspektive. Nienburg: Betzel.
- PARET, R. (HRSG.), 2007: *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer.
- PARSONS, T., 1967: Polarization of the World and International Order. S. 253–270 in: T. PARSONS (Hrsg.), *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press.
- PAWELKA, P. (HRSG.), 2008: *Der Staat im Vorderen Orient. Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*. Baden-Baden: Nomos.
- PEIL, F., 2006: *Aufstand in Mekka. Die Besetzung der grossen Moschee 1979*. Berlin: Schwarz.
- PERTHES, V., 2008: Ist der Vordere Orient (noch) zu reformieren? S. 9–27 in: P. PAWELKA (Hrsg.), *Der Staat im Vorderen Orient. Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*. Baden-Baden: Nomos.
- PFAHL-TRAUGHBER, A., 2007: Islamismus als extremistisches und totalitäres Denken. Strukturmerkmale einer Ideologie der geschlossenen Gesellschaft. *Aufklärung und Kritik Sonderheft* 13: 79–95.
- PHILIP, T., 2002: Islamische fundamentalistische Bewegungen. Zwischen universalem Anspruch und historischer Partikularität in: P. BENDEL & M. HILDEBRANDT (Hrsg.), *Im Schatten des Terrorismus. Hintergründe, Strukturen, Konsequenzen des 11. September 2001*. Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- POLLACK, D., 1988: Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. *Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen*. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Lang.
- POLLACK, D., 1995: Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 163–190.
- POLLACK, D., 2003: *Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- QARADAWI, J., 1989: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. München: SKD Bavaria.
- RABASA, A., 2007: *Building moderate Muslim networks*. Santa Monica, Calif.: Rand.
- REINHARDT, J., 2005: *Niklas Luhmanns Systemtheorie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz.
- REINKOWSKI, M., 2005: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. München: Oldenbourg.

- REISSNER, J., 2007: Islam in der Weltgesellschaft. Wege in eine eigene Moderne. Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)-Studie. Berlin.
- REYBROUCK, D., 2012: Kongo - eine Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- RICHTER-BERNBURG, L., 2008: Vorgebliche Zwillinge: Staat und Religion im Islam. S. 127–136 in: P. PAWELKA (Hrsg.), Der Staat im Vorderen Orient. Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft. Baden-Baden: Nomos.
- RITTBERGER, V. & A. HASENCLEVER, 2000: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict. *Millenium: Journal of International Studies* 3: 641–674.
- RITTBERGER, V. & A. HASENCLEVER, 2004: Religionen in Konflikten - Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Friede. S. 69–94 in: M. HASSLER, M. HAUTZINGER & J. WERTHEIMER (Hrsg.), Frieden schaffen - aber wie? Wege der Konfliktlösung. Tübingen: Stauffenberg Verlag.
- ROBINSON, F., 1993: Technology and Religious Change. Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies* 1: 229–251.
- ROY, O., 1994: The failure of political Islam. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- ROY, O., 2006: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. München: Pantheon.
- ROY, O., 2010: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen. München: Siedler.
- ROY, O., 2011: Post-Islamic Revolution. <http://www.europeaninstitute.org/February-2011/qpost-islamic-revolutionq-events-in-egypt-analyzed-by-french-expert-on-political-islam.html> (21.3.2013).
- RUDOLPH, P., 2002: From Jurist's Law to Statute Law or What Happens When Shari'a is Codified. Special issue on Shaping the Current Islamic Reformation. *Mediterranean Politics* 3: 82–95.
- RUESCH, J. & G. BATESON, 1951: Communication. The Social Matrix of Psychiatry. New Brunswick: Transaction Publishers.
- RUSHDIE, S. & ET. AL, 2006: Together facing the new totalitarianism. 12 signatures. *Jyllands Posten*, 28.02.2006.
- SACHEDINA, A., 2001: The Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford: Oxford Univ. Press.
- SACHEDINA, A., 2002: From Defensive to Offensive Warfare. The Use and Abuse of Jihad in the Muslim World. S. 23–38 in: TANENBAUM CENTER FOR INTERRELIGIOUS UNDERSTANDING (Hrsg.), Religion, Law, and the Role of Force. A Study of their Influence on Conflict and on Conflict Resolution. Ardsley NY: Transnational Publishers Inc.
- SAGEMAN, M., 2008: A Strategy for Fighting International Islamist Terrorists. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 1: 223–231.
- SAID, E., 1978: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. Princeton, NJ.
- SAID, E., 1981: Orientalismus. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- SAID, E., 1997: Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world. London: Vintage.
- SALEH, N., 2012: The 2012 Constitution of Egypt. <http://niviensaleh.info/constitution-egypt-2012-translation/> (22.3.2013).
- SARKIS, M., 2006: Neoliberaler Kuschelislam? <http://www.heise.de/tp/artikel/21/21988/1.html> (23.2.2006).
- SCHACHT, J., 1935: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts. *Der Islam* 3: 207–238.

- SCHACHT, J., 1955: *The Law in: G. GRUNEBaum (Hrsg.), Unity and Variety in Muslim Civilization.* Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- SCHACHT, J., 1964: *An introduction to Islamic law.* Oxford: Clarendon Press.
- SCHACHT, J., 2008: Fikh in: BEARMAN P., BIANQUIS TH., BOSWORTH C.E., VAN DONZEL E. & HEINRICHS W.P. (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam. Second Edition.* Leiden: Brill.
- SCHIEPP, M. & B. ZAND, 2011: Und was wird nach Gaddafi? *Der Spiegel*, 25.07.2011.
- SCHIFFAUER, W., 2000: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland; eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SCHIFFAUER, W., 2010: *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs – eine Ethnographie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SCHILDER, P., 2009: „Sie töten dort unsere Soldaten“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung (F.A.Z.)*, 02.11.2009.
- SCHIMANK, U., 2001: Funktionale Differenzierung, Durchorganisierung und Integration der modernen Gesellschaft in: V. TACKE (Hrsg.), *Organisation und gesellschaftliche Differenzierung.* Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- SCHMID, A.: Addressing the Conditions Conducive to the Spread of Terrorism in: COUNCIL OF EUROPE SECRETARIAT COUNTER-TERRORISM TASK FORCE (Hrsg.), *Why Terrorism? Addressing the Conditions Conducive to the Spread of Terrorism,* Straßburg, 24.-26. April 2007.
- SCHMITT, C., 1995: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen.* Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHNEIDER, W., 1994: *Die Beobachtung von Kommunikation. Zur kommunikativen Konstruktion sozialen Handelns.* Opladen: Westdeutscher Verl.
- SCHNEIDER, W., 2007: Religio-politischer Terrorismus als Parasit in: T. KRON & M. REDDIG (Hrsg.), *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven.* Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- SCHOLZ, F., 1980: *Freiheit als Indifferenz.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SCHULZ, H., 1995: Aspekte des Islamismus in Algerien. S. 85–98 in: H. KIPPENBERG & B. LUCHESI (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte.* Marburg: Diagonal.
- SCOTT DORAN, M., 2011: Somebody Else's Civil War. S. 68–90 in: G. ROSE & J. TEPPERMAN (Hrsg.), *The U.S. vs. al-Qaeda. A History of the War on Terror.* New York: Foreign Affairs.
- SCOTT, R., 2012: What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? *Religious Authority in Egypt.* *Die Welt des Islams* 2: 131–165.
- SEIDEL, E., 2010: Der Ethnologue und seine Boygroup. *tageszeitung (taz)*, 03.04.2010.
- SEIPEL, H.: *Das Gehirn. Stationen eines Glaubenskriegers (Dokumentarfilm, WDR).*
- SENGHAAS, D., 1998: *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SERRES, M., 1981: *Der Parasit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SHANNON, C. & W. WEAVER, 1949: *The Mathematical Theory of Communication.* Urbana: Univ. of Illinois Press.
- SIMMEL, G., 2001: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SKOVGAARD-PETERSEN, J., 1997: *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and fatwas of the Dār al-Iftā.* Leiden, New York, Köln: Brill.
- SMITH, W., 1977: *Islam in Modern History.* Princeton: Princeton Univ. Press.
- SOFFAR, M., 2004: *The political theory of Sayyid Qutb. A genealogy of discourse.* Berlin: Köster.

- SOUAÏDIA, H., 2001: Schmutziger Krieg in Algerien. Bericht eines Ex-Offiziers der Spezialkräfte der Armee (1992 - 2000). Zürich: Chronos.
- STÄHEL, U., 1998: Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik. *Soziale Systeme – Zeitschrift für soziologische Theorie*: 315–340.
- STÄHEL, U., 2000: Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- STÄHEL, U., 2004: Semantik und/oder Diskurs. »Updating« Luhmann mit Foucault? *Kulturrevolution* 47: 14–20.
- STEINBERG, G., 2005: Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus. München: Beck.
- STICHWEH, R., 1991: Evolutionstheoretische Modelle, hierarchische Komplexität und Mikro-/Makro-Unterscheidungen. S. 103–119 in: J. KLÜVER (Hrsg.), *Mikro-Makro-Ansätze in der Wissenschafts- und Technikforschung*. Essen.
- STICHWEH, R., 1997: Inklusion / Exklusion funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft. (Erweiterte Fassung des Aufsatzes). [http://www.uni-bi.de/\(de\)/soz/iw/pdf/stichweh_6.pdf](http://www.uni-bi.de/(de)/soz/iw/pdf/stichweh_6.pdf).
- STICHWEH, R., 2000a: Die Weltgesellschaft. *Soziologische Analysen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- STICHWEH, R., 2000b: Zur Genese der Weltgesellschaft. Innovationen und Mechanismen. S. 245–267 in: *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- STICHWEH, R., 2006a: Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung. S. 157–171 in: D. TÄNZLER, H. KNOBLAUCH & H.-G. SOEFFNER (Hrsg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK Universitätsverlag.
- STICHWEH, R., 2006b: Strukturbildung in der Weltgesellschaft. Die Eigenstrukturen der Weltgesellschaft und die Regionalkulturen der Welt in: T. SCHWINN (Hrsg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- TAKEYH, R. & N. GVOSDEV, 2004: Radical Islam: The Death of an Ideology? *Middle East Policy* 4: 86–95.
- TEITELBAUM, J. & M. LITVAK, 2006: Students, Teachers, and Edward Said: Taking Stock of Orientalism. *Middle East Review of International Affairs* 1: 23–43.
- TEZCAN, L., 2003a: Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie (ZfS)* 3: 231–261.
- TEZCAN, L., 2003b: Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. *Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*. Bielefeld: Transcript.
- THE HIGH REPRESENTATIVE OF THE UNION FOR FOREIGN AFFAIRS AND SECURITY POLICY, 2011: *Joint Communication: A Partnership for democracy and shared prosperity with the Southern Mediterranean*. Brüssel.
- THIEL, A., 2003: *Soziale Konflikte*. Bielefeld: Transcript.
- TIBI, B., 2004: Der neue Totalitarismus. »Heiliger Krieg« und westliche Sicherheit. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- TIQQUN., 2007: *Kybernetik und Revolte*. Zürich; Berlin: Diaphanes.
- TURMA, B., 2004: The Politics of Engagement between Islam and the Secular State. *British Journal of Sociology* 2: 259–281.
- TURNER, B., 1994: *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- TWORUSCHKA, M., 1998: Islam im 19. Jahrhundert. S. 407–436 in: A. NOTH & J. PAUL (Hrsg.), *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon.

- TYRELL, H., 1983: Zwischen Interaktion und Organisation I. Gruppe als System-typ. S. 75–87 in: F. NEIDHARDT (Hrsg.), Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Opladen: Westdeutscher Verl.
- TYRELL, H., 2005: Singular oder Plural. Einleitende Bemerkungen zu Globalisierung und Weltgesellschaft. S. 1–50 in: B. HEINTZ (Hrsg.), Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- TYRELL, H., 2008a: Religion und Organisation : sechs kirchensoziologische Anmerkungen. S. 179–204 in: J. HERMELINK (Hrsg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche. Würzburg: Ergon-Verl.
- TYRELL, H., 2008b: Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- TYRELL, H., 2008c: Zweierlei Differenzierung. Funktionale und Ebenendifferenzierung im Frühwerk Niklas Luhmanns. S. 55–75 in: B. HEINTZ (Hrsg.), Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- UNITED NATIONS ALLIANCE OF CIVILIZATIONS (HRSG.), 2006: Report of The High-level Group, 13.11.2006. New York.
- VAN CREVELD, M., 1991: The Transformation of War. New York: Free Press.
- VETTER, M. & L. GELLER, 2008: Das Herz von Jenin (Spielfilm).
- VOGL, J., 2004: Regierung und Regelkreis. Historisches Vorspiel. S. 67–79 in: C. PIAS (Hrsg.), Cybernetics - Kybernetik II. The Macy-Conferences 1946 - 1953. Essays und Dokumente. Zürich; Berlin: Diaphanes.
- VÖLKEL, J., 2008: Die Vereinten Nationen im Spiegel führender arabischer Tageszeitungen. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- VOLL, J., 1982: Islam. Continuity and Change in the Modern World. Boulder, Col.: Westview Press.
- VOLL, J., 1999: Foundations for Renewal and Reform. Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. S. 509–547 in: J. ESPOSITO (Hrsg.), The Oxford History of Islam. Oxford: Oxford Univ. Press.
- WÆVER, O., 2008: World Conflict over Religion: Secularism as Flawed Solution. S. 208–235 in: P. MOURITSEN (Hrsg.), Constituting Communities. Political Solutions to Cultural Conflict. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- WALDMANN, P., 1998: Terrorismus. Provokation der Macht. München: Gerling Akademie Verlag.
- WATT, W., 1985: Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- WERRON, T., 2010: Der Weltsport und sein Publikum. Zur Autonomie und Entstehung des modernen Sports. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- WIKTOROWICZ, Q. & M. HAFEZ, 2004: Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement in: Q. WIKTOROWICZ (Hrsg.), Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- WILLEMS, U. & M. MINKENBERG, 2003: Politik und Religion im Übergang. Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts in: M. MINKENBERG & U. WILLEMS (Hrsg.), Politik und Religion. Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- WILSON, M., 2004: Orthodoxy in Islamic Studies. Paper presented at the New Directions in Islamic Studies Conference. Durham.
- YAVUZ, M., 2004: Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meanic in Turkey in: Q. WIKTOROWICZ (Hrsg.), Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach. Bloomington: Indiana Univ. Press.

- YOUSEFI, H. & I. BRAUN, 2005: Interkulturelles Denken oder Achse des Bösen. Das Islambild im christlichen Abendland. Nordhausen: Bautz.
- ZAMAN, M., 2002: The Ulama in contemporary Islam. Custodians of Change. Princeton: Princeton Univ. Press.
- ZAMAN, M., 2006: Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the ›Ulama‹. S. 153–177 in: G. KRÄMER & S. SCHMIDTKE (Hrsg.), Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies. Leiden: Brill.
- ZEIDAN, D., 2003: Radical Islam in Egypt. A Comparison of Two Groups in: B. RUBIN (Hrsg.), Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements in the Middle East. Albany: State Univ. of New York Press.
- ZEIN, A., 1977: Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam. Annual Review of Anthropology 1: 227–254.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich den Text »Islam in der Weltgesellschaft – Strukturbildungen, Konfliktausdifferenzierung und Deeskalation« selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, alle Ausführungen, die anderen Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, kenntlich gemacht sind und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Fassung noch nicht Bestandteil einer Studien- oder Prüfungsleistung war.

Unterschrift des Verfassers (Jan Wollmann)

Berlin, 23.03.2013