

Online-Leseprobe aus:
Ulrich Wenzel/Bettina Bretzinger/Klaus Holz (Hg.),
Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution von Sozialität,
Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2003.
ISBN 3-934730-65-5

www.subjekte-und-gesellschaft.de

Urheberrechtlich geschützt.
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003.
www.velbrueck-wissenschaft.de

Eine digitale Ausgabe dieses Buches in Form einer text- und seitenidentischen PDF-Datei ist im Verlag Humanities Online erschienen: www.humanities-online.de

Gerda Bohmann Radikaler Islamismus

Beharrlicher Traditionalismus oder Aufbruch in die Moderne? Eine historisch-genetische Provokation

Es mag anachronistisch erscheinen, die im Titel gestellte Frage neu aufzurollen. Sind doch die meisten AutorInnen darin einig, daß Tradition und Moderne im Falle des radikalen Islamismus in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander stehen. Genauer gesagt: daß religiös motivierte »Fundamentalismen« aller Art die Tradition in ein spezifisches Verhältnis zur Moderne setzen. Sie seien »moderne Konstruktionen von Tradition«, die erst »entstehen und gedeihen, wenn die traditionelle Religion ernsthaft geschwächt oder außer Kraft gesetzt wird und die Plausibilitätsstrukturen, die den einstmals traditionellen Glauben stützten, brüchig geworden sind.«¹ Am klarsten hat bislang Shmuel N. Eisenstadt jene antagonistische Liaison auf den Punkt gebracht: »Das Hauptkennzeichen ihrer ›Reaktion‹ auf die Moderne ist ihre totalistische Konstruktion einer geschlossenen utopisch-konfessionellen Vision und deren Legitimation in Begriffen einer ideologisierten Tradition.«²

Die Thematik ist aktueller denn je, wengleich prominente Autoren bereits dazu tendierten, den islamischen Fundamentalismus als überholtes Problem zu betrachten;³ und wenn trotzdem jene Recht zu bekommen scheinen, die von einem »Scheitern des politischen Islam«⁴ oder bereits von einer »post-islamistischen« Periode gesprochen haben.⁵ Ich werde im folgenden diesen Widerspruch aufzulösen suchen und im methodologischen Rahmen der historisch-genetischen Theorie vor allem eine These verfolgen: der »radikale Islamismus« ist – trotz aller Gewalttätigkeit, die er nach sich zieht – Ausdruck der Genese eines modernen, seiner gesellschaftlichen Gestaltungsautonomie bewußten politischen Subjekts in der arabisch-islamischen Welt. Dieser Prozeß, der auch als Aufbruch der islamischen Gesellschaften in die politische Moderne bezeichnet werden kann, erfordert – angesichts der realen historischen,

1 M. Marty und R. S. Appleby, Herausforderung Fundamentalismus, S. 153 und S. 136.

2 S. N. Eisenstadt, Die Antinomien der Moderne, S. 85.

3 So etwa U. Steinbach in einem Vortrag an der Sommeruniversität 2001 im Evangelischen Studienwerk Villigst.

4 O. Roy, The Failure of Political Islam.

5 G. Kepel, Jihâd, Expansion et Declin de l'islamisme.

politischen und sozio-ökonomischen Bedingungen – einen Rekurs auf den tradierten Wissensbestand und die ihm zugrundeliegende Logik. Denn im Kontext eines weitgehend extern induzierten sozialen Wandels traditionaler Gesellschaften bedarf die Aneignung von Moderne der Absicherung in einer als authentisch erachteten Tradition. Dies impliziert die Reaktivierung der überkommen Schemata des Denkens; sie liegen dem Verständnis voraus. Es ist im Falle des radikalen Islamismus aber nicht deren theoretische Ausarbeitung, die sie in Richtung einer Überwindung treibt. Der Prozeß läuft vorrangig über ihre Behauptung in der sozialen und politischen Praxis. Gleichwohl gilt, was Günter Dux bereits frühzeitig, im Hinblick auf das Verständnis der Hegelschen Logik, betont hatte: »Für das Verständnis keines Zeitpunktes in der Entwicklung des Denkens ist es wichtiger, sich die Bedingungen seiner Transformation vor Augen zu führen, als für den der Krise.«⁶

Ich werde mich, in einem ersten Schritt, mit dem Begriff des Fundamentalismus auseinandersetzen, um jenen des »radikalen Islamismus« präziser zu bestimmen (1.), und mich dann – in einem historischen Abriß – seiner Genese und der Frage nach dem politischen Subjekt in muslimischen Gesellschaften zuwenden (2.)

1. »Fundamentalismus« und radikaler Islamismus als Weltbild

Der Begriff des Fundamentalismus ist, wie sein französisches Pendant des »intégrisme«, problembeladen, werden mit ihm doch Werthaltungen, Ideologien, dogmatische Positionen wie soziale und politische Bewegungen gleichermaßen bezeichnet. Kaum eine Untersuchung, die nicht mit seiner Kritik und jeweiligen Neufassung beginnt;⁷ entsprechend breit und divergent ist seine Bestimmung. Man hat den Begriff einzugrenzen versucht – zum Beispiel auf eine »spezifisch moderne politisierte Religion«⁸, ihn mit einer »Kombination von weiter Definition und typologischer Differenzierung« für Unterscheidungsleistungen tauglich zu machen,⁹ oder ihn in seine Komponenten zu zerlegen.¹⁰ In aller Regel sind derartige Versuche mit einem emphatischen normativen Impetus verknüpft: »Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Aus-

gang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente.«¹¹ Da zumeist gleichzeitig eine Differenz zwischen sozusagen »harmlosem« und »gefährlichem« Fundamentalismus, zwischen »richtigem« und »verfälschtem« Islam, bzw. zwischen »eigentlicher« Religion und ihrer fundamentalistischen Auslegung hochgehalten wird, steht dies dem Verständnis des Phänomens entgegen. Denn strukturell macht dies gerade keinen Unterschied.

Ein in der sozialwissenschaftlichen Fundamentalismus-Forschung kaum thematisiertes Problem ist dessen Weltbildstruktur. In dieser Frage sieht man sich eher an die Theologie oder an die Islamwissenschaften verwiesen;¹² nur in ihnen wird bislang auch die historische Kontinuität der fundamentalistischen Argumentationsstruktur untersucht und explizit eine Strukturverwandtschaft von »zeitgenössischem«, »klassisch-philosophischem« und »theologischem« Denken im Islam festgestellt.¹³ Allerdings erfolgt dies zumeist in klassisch-islamwissenschaftlicher Weise, indem auf einen mit sich selbst identischen und mithin im Kern unveränderlichen Islam verwiesen wird. Einzig die von Eisenstadt vorgelegte Untersuchung zielt in die Richtung der historischen Rekonstruktion von strukturverwandten Weltbildern. Diese werden, ausgehend von den Achsenzeit-Transformationen, über die großen Revolutionen, bis zu den Fundamentalismen an reichhaltigem Material rekonstruiert. Eisenstadt verbleibt aber mit dem Nachweis einer Kontinuität der »grundlegenden Spannungen zwischen transzendenten und weltlichen Ordnungen«¹⁴, die sich in unterschiedlichen utopischen Heterodoxien zum Ausdruck bringen, in einer tendenziell geschichtsphilosophischen Argumentation.

Die historisch-genetische Theorie von Günter Dux bietet sich zur Untersuchung dieser Fragestellung in besonderer Weise an, da sie die genetische Rekonstruktion von Logiken der Begründung erlaubt. Dux selbst hat jüngst einen – nicht normativen – Vorschlag zur Bestimmung des Fundamentalismus gemacht. Er unterscheidet den ubiquitären

6 G. Dux, Strukturwandel der Legitimation, S. 179.

7 Für einen Überblick vgl. Al-Azm, Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, S. 77 ff.

8 H. Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion, S. 12.

9 Vgl. M. Riesebrodt, a. a. O., S. 19 ff.

10 A. Maier, Der politische Auftrag des Islam, S. 25 ff.; Th. Meyer, Fundamentalismus in der modernen Welt.

11 Th. Meyer, ebd., S. 18; vgl. auch M. Greiffenhagen, Versuche gegen die Sinnlehre u. a. m.

12 K. Kienzler, der religiöse Fundamentalismus; T. Nagel, Das Wesen des islamischen Fundamentalismus und seine Rolle in der Gegenwart.

13 M. Arkoun u. a., L'islam, religion et société; Pour une critique de la raison islamique; auch: O. Carré, Mystique et politique; zuvor schon H. Laoust, Essai sur les doctrines politiques et sociales d'Ibn Taimiya.

14 S. N. Eisenstadt, Die Antinomien der Moderne, S. 9 und ff.