

Klaus P. Japp

Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus¹

Zusammenfassung: Der politische Extremismus des Islam wird überwiegend auf sozio-ökonomische Deprivationen und / oder kulturelle Orientierungs- und Anerkennungsdefizite zurückgeführt. In diesem Zusammenhang dominiert ein *argumentum ad hominem*, dessen empirischer Hintergrund durch die Realitätskonstruktionen der Massenmedien aufgebaut wird. Der Artikel stellt dagegen auf Kommunikation um und zielt auf *Wiederbeschreibung* dessen, was die Massenmedien vorgeben. Im Mittelpunkt steht die paradoxe Kommunikation von Einheitssemantiken des islamischen Fundamentalismus im Kontext funktionaler Differenzierung und des politischen Extremismus des Islam im Kontext sich modernisierender politischer Systeme in der ›peripheren Moderne‹. Als grundlegend wird die Paradoxie von säkularer Kontingenz und religiöser Letztbegründung veranschlagt. Deren Entparadoxierung führt – über verschiedene Stufen hinweg – zur ›ultimativen Kommunikation‹ des Terrorismus. Dies wird als strukturelle Implikation der Weltgesellschaft identifiziert und gerade nicht als bloß regionale Abweichung von der weltweiten Durchsetzung funktionaler Differenzierung.

I. Einführung

Im Bemühen um sozialwissenschaftliche Erklärungen des fundamentalistischen Terrorismus, der seit dem 11. September 2001 mit islamistischem Terrorismus assoziiert wird, beherrschen gegenwärtig politikwissenschaftliche Konzepte die Szene. Sie setzen zum einen auf ›sozial-ökonomische Faktoren‹ der Erklärung wie Armut, Bevölkerungsexplosion, Arbeitslosigkeit, Bildungsdefizite. Von diesen wird angenommen, daß sie sich – versehen mit religiösen Legitimationen – in mehr oder minder gut organisierte Protestbereitschaften umsetzen (Hoffman 1999; Waldmann 1998). Zum andern werden auch ›kulturell-religiöse Faktoren‹ herangezogen. Von Interesse sind dabei deren Rückwirkungen auf die internationale Politik, insofern es diese Faktoren sind, die zur neuen Form des militanten Identitätskonflikts führen (Huntington 1998; Kaldor 1999; Riesebrodt 1988). Konzepte, die wesentlich auf sozial-ökonomische Faktoren setzen, können nicht zeigen, weshalb es gerade Teile der gebildeten und wohlhabenden Mittelschichten sind, die die Ausdifferenzierung

¹ Ich habe Veronika Tacke, Jost Halfmann und besonders Michael Bommers für kritische Kommentierung zu danken.

etwa des politischen Islam und dessen extremistische Variante maßgeblich stützen (etwa Schiffauer 2000). Umgekehrt können die kulturell-religiösen Konzepte nicht zeigen, wie es zu Akzeptanz und Unterstützung terroristischer Aktionen in und durch die religiös inspirierten Massen kommt. Ohne diese zumindest legitimatorische, aber auch operative Unterstützung durch wie immer latente Protestmilieus und deren Netzwerke (Priddat 2002) wären terroristische Organisationen nur schwer denkbar (Waldmann 1998). Sie stünden in ihren eigenen – maßgeblich nahöstlichen – Einzugsgebieten isoliert da.² Eine dritte Gruppe von Autoren betont denn auch den Zusammenhang von Protestbewegung und terroristischer Organisation, wobei immer wieder der *Unterschied* zwischen Protestbewegung oder Protestmilieu und terroristischer Organisation hervorgehoben wird (Lerch 2001; Riesebrodt 1993; 2001). Was aber bezeichnet dann die *Einheit* von Protestmilieu oder -bewegung und terroristischer Organisation? Worin besteht die Verbindung, das Gemeinsame? An dieser Nahtstelle der theoretischen Beschreibung des fundamentalistisch motivierten Terrors rekurren eigentlich alle einschlägigen Autoren auf das *argumentum ad hominem*. Sie heben die Schwierigkeiten hervor, die die Menschen im nahen, im mittleren und im fernen Osten mit der Fragmentierung, der Individualisierung, der Säkularisierung, mit einem Wort: der Kontingenz der westlich geprägten kulturellen Wertewelt haben.³ Ob gebildete Terroristen, ob ungebildete Bauern mit fundamentalistischer Gesinnung, alle eint dieser ›Orientierungsverlust‹, auf den die einen gewalttätig, die andern protestierend-resignativ reagieren.⁴ Man braucht gar nicht zu bestreiten, daß es dieses Phänomen gibt, aber dadurch ist nicht erklärt, wie es zu einer religiös-politischen Semantik kommt, die fundamentalistisch geprägt ist und erst recht nicht, wie diese Semantik gewaltbereite Individuen mit der nötigen kommunikativen Vernetzung ausstattet. Dazu wiederum bedarf es sozialer Systeme, 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 Indivi-

2 Obwohl es häufig so scheint, als ob diese Legitimationswirkung eher für externe Beobachter von Bedeutung ist, die diese Legitimation dann zuschreiben. Die Realunterstützung der (depravierten) Massen fällt demgegenüber eher schwach aus und wird von den terroristischen Organisationen (wegen ihrer religiös-universalistischen Legitimation) auch nicht wirklich benötigt (Hoffman 1999). Eine andere Frage ist, inwieweit Terrororganisationen wie die al-Qaida sich auf Netzwerke stützen müssen, die ihnen Verstecke, Rückzugsmöglichkeiten und dergl. bieten (Priddat 2002).

3 Vgl. nur Meyer (1998) und alle bisher zitierten Autoren.

4 Dieses Schema des Orientierungsverlusts aufgrund des Einheitsverlusts und der Prominenz von Kontingenz im Kontext funktionaler Differenzierung bildet komplementär das Gemeinsame an der westlichen Kulturkritik. Vergleiche etwa Habermas zum Topos ›Fragmentierung‹, Beck zum Topos der ›Individualisierung‹ und Sennet zum Topos der ›Säkularisierung‹. Immer laufen die Argumente *ad hominem*. In normativer Hinsicht konzentrieren sich die Argumente auf eine Stärkung der ›Zivilgesellschaft‹ (Beck 1993; Habermas 1992), die vor allem im Gegensatz zur monetarisierten Wirtschaft und zum bürokratisierten Staat gesehen wird (Habermas 1992). Zur Kritik vergleiche Japp (2000, 82f.).

duen verfügbar werden (Luhmann 1997, 110f.). Aber sicher nicht umgekehrt: Auch noch so viele entfremdete Bewußtseine könnten weder eine fundamentalistische Semantik noch deren extremistische Implikation erzeugen.⁵

Die soziologische Systemtheorie bietet einen Begriff von Sozialstruktur an, der auf Kommunikation beruht und deshalb simultan beide Seiten erfaßt: Die Seite der sogenannten sozial-ökonomischen Faktoren und die Seite der Kultur. Armut wird schließlich erst zu einem ›sozialen Faktor‹, wenn sie kommuniziert wird, und ebenso ist es mit den Werten der Kultur oder der Zivilisation. Dieser Begriff von Sozialstruktur firmiert unter dem Titel ›funktionale Differenzierung‹ und kann sozio-kulturelle Phänomene wie den offensiven Islamismus *und* soziale Ausgrenzungsphänomene (der Armut) im Begriff der Exklusion aus einem geschlossenen Konzept heraus zu begreifen versuchen (Luhmann 1997, 595ff.). Zugleich impliziert die Theorie funktionaler Differenzierung ein weltgesellschaftliches Kommunikationssystem. Fundamentalismus entwickelt sich, selbst wenn er es gar nicht will, dann notgedrungen im Kontext funktionaler Differenzierung und nicht irgendwie als Opposition von außen.⁶ Das zu Grunde gelegte Konzept ist also das der funktional differenzierten Weltgesellschaft (Stichweh 1995; 1997). Es ermöglicht vor allem, einen Eklektizismus aus sozialen, psychologischen und kulturellen ›Faktoren‹ zu vermeiden und darüber hinaus, den religiös-politischen Fundamentalismus nicht in dessen eigener Vergangenheit zu verankern, sondern in der Gegenwart der modernen funktional differenzierten Weltgesellschaft.

Wenn man zur Beschreibung des (islamischen) Fundamentalismus nicht auf normative Kriterien einer schlecht integrierten inneren Identität der vielen Individuen, also auf mangelnde *Wertintegration* (›Fragmentierung‹, ›Individualismus‹, ›Säkularisierung‹) oder Kriterien relativer *Deprivation* (Armut, Ungleichheit) rekurrieren möchte, was bleibt dann?⁷ Es bleibt der Rekurs auf

5 Gleichwohl wird die einschlägige Literatur von dieser zumeist nicht weiter explizierten Annahme beherrscht: »Fundamentalistische Bewegungen stellen (...) spezifische Reaktionen v.a. auf die sozialen und kulturellen Risiken und Bedrohungen der Moderne dar, wie Proletarisierung, soziale Marginalisierung, enttäuschte Aufstiegserwartungen oder Zerfall bzw. Transformation der Familienstruktur und -moral. Die Ungewißheit und Verunsicherung über die kognitive und moralische Ordnung sowie über die eigene Identität und Zukunft wird durch die Errichtung des Milieus aufgehoben und in eine neue soziale Identität als Repräsentant der ewigen Ordnung transformiert« (Riesebrodt 1998, 87). Es fragt sich: Wie?

6 So wie es bei Huntingtons ›Zusammenstoß der Zivilisationen‹ erscheinen mag (1998) und vielfach kritisiert worden ist (Schmoll 2001). Generell wird die These von der Modernität des religiösen Fundamentalismus häufig markiert, aber selten expliziert.

7 Zu unterscheiden ist die empirisch-realistische Feststellung dieser Probleme und deren Kommunikation. Als kommunizierte Probleme sind diese immer schon Bestandteil des kommunikativen *sensemaking* (Weick 1995) im Kontext des fundamentalistischen Islam und nicht etwa dessen *Ursachen*. Kommunikatives *sensemaking* soll hier heißen: Die erwähnten Probleme sind immer schon in der laufenden retrospektiven Interpretation (Weick 1995, 24f.) bereits vergangener Ereignisse (Handlungen) involviert, die als wichtig erachtet werden für die Konstruktion des fundamentalistischen Islam. Insofern können diese Probleme den Status von ›Ursachen‹ haben, aber eben nur auf dem Umweg der kommunikativ wirksamen Zurechnung. Zum Konzept des *sensemaking* vergleiche weiter unten Abschnitt III.

spezifische Bezugspunkte der (weltgesellschaftlichen) Kommunikation. Dies soll im folgenden anhand von Einheitssemantiken im Kontext funktionaler Differenzierung gezeigt werden. Diese führen unter bestimmten Bedingungen zur kommunikativen Paradoxie des Fundamentalismus und zu dessen Entfaltungsprodukten. Im Hinblick auf den religiös-politischen Fundamentalismus geht es um die Gleichzeitigkeit von Innen und Außen der gesellschaftlichen (Selbst-)Beobachtung, und im Hinblick auf den fundamentalistisch motivierten Extremismus (des politischen Islam) geht es um eine Entfaltung dieser Paradoxie.⁸ Es soll allerdings nicht übersehen werden, daß es zur terroristischen Paradoxieentfaltung funktionale Äquivalente gibt – etwa fatalistische, sich mystisch »erfüllende« Kulturen.⁹ Und auch diese sind nicht als atavistischer Rückfall in graue Vorzeiten zu verstehen, sondern stehen in konstitutivem Zusammenhang mit den kommunikativen Pressionen der modernen funktional differenzierten Gesellschaft.¹⁰ Die Probleme sind also eher kompliziert gelagert und sicher nicht durch den Hinweis auf den Anerkennungsbedarf exkludierter Individuen aufzulösen (so aber Bonacker 2002 u.v.a.).¹¹

Ein weiterer Gesichtspunkt ist hier einleitend zu behandeln. Jede sozialwissenschaftliche Befassung mit dem Problem des fundamentalistischen Terrorismus wirft die Frage nach den empirischen Quellen auf, auf die sich die theoretischen Interpretationen stützen (können). Zumal auch vorliegende wissenschaftliche Studien zu diesem Themenfeld sich stark auf Publikationen der Massenmedien beziehen und mangels Feldzugängen auf diese angewiesen sind, wird man zu Recht sagen können, daß Zweifel an einer von den Massenmedien unabhängigen Datenbasis angebracht sind.¹²

Ausnahmen bilden Studien, die sich auf eigene Interviews mit inhaftierten Terroristen und in Freiheit befindlichen Mitgliedern von islamistischen Grup-

8 Diese Argumentation knüpft an bereits bekannte Versuche an. Siehe Japp (1993) und Luhmann (1997, 852f.).

9 Eine andere, weniger gut erforschte Variante besteht in missionarischer Aktivität (Heiligsetzer 2001).

10 Ohnehin kann niemand in die Vergangenheit »zurückfallen«, so als ob diese außerhalb der immer gegenwärtigen Vergangenheit überhaupt erreichbar wäre (s. auch Bolz 2002).

11 Ganz im Gegenteil wird sich zeigen, daß terroristische Handlungen mit den Folgeproblemen der *Inklusion* (hier vor allem islamischer Mittelschichtangehöriger) in funktional differenzierte Kommunikationen der Gesellschaft zu tun haben.

12 Dies hängt ersichtlich mit der clandestinen Form des islamischen Extremismus zusammen. Anders sieht das etwa bei den euro-islamischen Organisationen aus, die eher Verbänden ähneln (vgl. Schiffauer 2000; Teczan 2003) und eine »Politik der Anerkennung« betreiben. Diese Organisationen können durch die Instrumente der empirischen Sozialforschung erreicht werden (s. Teczan 2003). Wenn man sich demgegenüber für die (Einheit der) Differenz von islamischem Fundamentalismus und islamischem Extremismus interessiert, richtet sich die soziologische »Wiederbeschreibung« (Luhmann 1997, 1139f.) weniger oder gar nicht auf eigens erhobene Selbstbeschreibungen, sondern in starkem Maße auf Beschreibungen der Massenmedien – und natürlich auf bereits verfügbare wissenschaftliche Beschreibungen, für die aber letztlich dieselbe Differenz gilt (s. etwa Hoffman 1999; Waldmann 1998). In einem gesellschaftstheoretischen Sinn läßt sich auch dann von wiederbeschriebenen »Selbstbeschreibungen« sprechen (Luhmann 1997, 1139f.).

pierungen beziehen (s. z.B. Juergensmeyer 2001, 60ff.). Aber auch dies sind keine Fälle ›unabhängiger Datengewinnung‹, sondern Kommunikationen, die ihre Unterscheidungen weder frei erfinden noch aus einem validen wissenschaftlichen Paradigma beziehen. Auch für diese Fälle kann man strukturelle Kopplungen mit dem System der Massenmedien vermuten.¹³ Entsprechend fragil sind empirisch gemeinte Aussagen über Organisationszugehörigkeiten von Personen,¹⁴ über das Netzwerk al-Qaida¹⁵ und über strategische Deutungsmuster des extremistischen Islam¹⁶. Die einschlägigen Forschungen scheinen also das Diktum von Niklas Luhmann zu bestätigen, daß das, was »wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, (...) durch die Massenmedien (wissen)« (Luhmann 1996, 9).¹⁷ Man kann sich also fragen, ob die Forschung zum islamischen Extremismus ein mehr oder minder gut rationalisiertes Medienartefakt ist.

In einer konventionellen Sicht wäre die Angelegenheit damit beendet bzw. es erginge die Aufforderung zur Beschaffung ›unabhängiger Daten‹. Das ist aber offenbar sehr schwierig oder ganz unmöglich.¹⁸ Die gängige Forschung begnügt sich deshalb damit, Forschungserfahrungen mit weniger unzugänglichen Terrororganisationen (ETA, Hamas, RAF) zu übertragen oder in einen

13 Es ist dann eher so, daß diese sich mittels empirischer Sozialforschung *mit eigenen* Realitätskontakten versorgen.

14 Juergensmeyers Zentralvokabel ist »allegedly«, dt.: »angeblich« oder »vermeintlich«.

15 Die einschlägige Studie von Priddat (2002) bezieht sich fast ausschließlich auf Medienberichte. Siehe sein Literaturverzeichnis. Erstaunlich ist eigentlich nur, daß Priddat seine ›Datenbasis‹ behandelt, als ob ihr wissenschaftliche Dignität zukäme.

16 Doran (2002) rechnet dem islamistischen Terrorismus ›pragmatische Rationalität‹ zu. Ihm zufolge intendiert die al-Qaida nicht, die USA irgendwie nachhaltig zu schädigen, sondern die ›apostate middle east leaders‹. Ihm entgeht dabei, daß er sich bereits im Kontext *medienkompatibler Zurechnungen* von politisch anschlussfähigen Deutungsmustern bewegt, die einen komplexen, nicht-pragmatischen Kern an fundamentalistischer Kommunikation (s. etwa Kermani 2002; Riesebrodt 2001) simplifiziert. Man kann auch sagen: Die Paradoxie eines ›pragmatic fanaticism‹ wird durch *retrospective sensemaking* entschärft (Weick 1995). Damit soll nicht gesagt sein, daß solche Zurechnungen keine kommunikative Wirkung – im Kontext terroristischer Strategiebildung – entfalten. Es soll allerdings gesagt sein, daß diese Art intentionalistischer Zurechnung Kommunikation voraussetzt, an der die Zurechnung ansetzt und daß die Zurechnung die vorausgesetzte Kommunikation nicht ›ersetzen‹ kann. Darüberhinaus ist die Zurechnung selbst – wie alle Zurechnungen – kontingent: »Die verheerenden Bombenanschläge auf Bali vor vier Monaten sollten nach den Worten eines der Hauptverdächtigen vor allem Amerikaner treffen. In einem öffentlichen Geständnis sagte Ali Imron am Dienstag, die Vereinigten Staaten seien ›der größte Terrorist der Welt‹. Das Ziel sei ein »Heiliger Krieg« gewesen« (FAZ, 12.2.03, S. 2).

17 Mit der Fußnote, daß dies ›auch für Soziologen‹ gilt.

18 Z.B. erwähnt Juergensmeyer (2001, 70), daß man Selbstmordattentäter, die ihre Absichten umgesetzt haben, nicht gut interviewen kann. Das wäre aber gerade besonders wichtig, weil solche Attentäter sich *vor der Tat* schon gar nicht erreichen lassen. Es bleiben dann nur die, die ihr Ziel nicht erreichen und in (amerikanischen) Hochsicherheitsgefängnissen ihre vergangenen Motive mit gegenwärtigen Absichten durcharbeiten. Es soll nicht gesagt werden, daß dies *keine* Datenbasis ist. Es ist aber doch eine bereits sehr stark auf personale Deutungsaktivitäten zusammengeschrumpfte, typischerweise medienkompatible Empirie, deren Verhältnis zu einem komplexen Kommunikationszusammenhang wie dem islamischen Fundamentalismus und Extremismus selbst noch zu untersuchen ist.

›Vergleich‹ einzubeziehen (Hoffman 1999; Kaldor 1999; Waldmann 1998). Das führt natürlich nicht aus der starken Bindung an Datenquellen heraus, die das System der Massenmedien aus seiner eigenen Interessiertheit heraus generiert. In diesen Forschungen bleibt der Anteil der Medien an der Rekonstruktion des islamischen Extremismus jedenfalls latent.

Wenn man das vermeiden möchte, bleibt nur die Devise: Beobachte den Beobachter. Die Medien stützen sich auf Korrespondentenberichte und solche der Nachrichtenagenturen. Diese Berichte werden mediengerecht sortiert und aufbereitet (etwa im Kontext sog. ›Nachrichtenergebnisse‹: Ruhrmann 1994). Wenn man diesen Beobachtungszusammenhang selbst wiederum beobachtet, wird schnell deutlich, daß die Medien sich an Kriterien orientieren, die nur ein sehr stark simplifiziertes, um nicht zu sagen: schematisiertes (Luhmann 1996, 190f.) Bild des hier interessierenden Phänomens zulassen. Zum Beispiel herrscht eine Zurechnungsroutine vor, die sehr komplexe Kommunikationszusammenhänge auf zentrale (oft auch noch mythisch dramatisierte) Personen (wie Osama Bin Laden) und ihre Motive und Interessen hin vereinfacht (wie Vergeltung, Anerkennungsdefizit, irrationale Religiösität). Dies ist für die Berichterstattung der Massenmedien eine durchaus angemessene Routine. Ein wissenschaftlicher Beobachter kann aber vermuten, daß sich hinter diesen Simplifikationen durch Zurechnungen auf Personen, Motive und Konfliktlagen komplexe Kommunikationszusammenhänge verbergen, die sich durch den Rekurs auf die genannten Zurechnungsartefakte nur *erschließen* lassen.¹⁹ Diese Erschließung kann mit den Mitteln der systemtheoretischen Kommunikationsbegrifflichkeit erfolgen, die ein Verhältnis von unbeobachtbarer Kommunikation und simplifizierender Zurechnung (auf Personen samt Motiven und Interessen) vorsieht. Diese Strategie bringt die latente Kopplung der Datenbasis an die Massenmedien aus dem Schatten ins Licht einer sich dieses Sachverhalts bewußten soziologischen Beobachtung. Man könnte noch weiter gehen und sagen, daß die Medien zeigen, wie der islamische Extremismus in der Gesellschaft, gestützt durch die Massenmedien, selbst- und fremdbeobachtet wird – ganz egal, wer oder was der islamische Terrorismus, die al-Qaida und ihre Mitglieder ›wirklich‹ sein mögen. Insoweit kann man sagen, es gibt eine Empirie, die theoriegeleitet rekonstruiert werden kann. Und die Frage nach der Leitunterscheidung dieser Auffassung erhält die Antwort: Operation und Beobachtung. Dies heißt zum einen, daß die Beobachtung auf Operationen, d.h. hier: auf die Berichterstattung der Massenmedien, angewiesen ist, sonst wäre sie nicht *empirisch*.²⁰ Zum anderen müssen diese Beobachtungsoperationen einer ›Wiederbeschreibung‹ (Luhmann 1997, 1128ff.) unterzogen werden, sonst wären sie nicht *theoriefähig*.

¹⁹ Kommunikation läßt sich nicht *direkt* beobachten (Fuchs 1992, 207ff.; Luhmann 1984, 226).

²⁰ Man sieht, daß dieses systemtheoretische Empirieverständnis nicht an die Annahme einer kognitiv zugänglichen Realität, sondern an das, allerdings selbst wieder ›empirisch‹ eingeschränkte, Beobachten von Beobachtern gebunden ist.

Für diese Wiederbeschreibung des uns vor allem massenmedial gegebenen Phänomens des islamischen Fundamentalismus und des aus diesem sich motivierenden Extremismus sollen im folgenden die Referenzen *Einheitssemantik* und *Entparadoxierung* genutzt werden.²¹ Der Begriff der Einheitssemantik bezieht sich auf die funktional differenzierte Weltgesellschaft und deren *endogene* Pression, die immanente Kontingenz aller Verhältnisse und Ereignisse als die eine Seite einer kommunikativen Form zu sehen, deren andere Seite in der Negation von Kontingenz besteht, im Fundamentalen. Der Begriff der Entparadoxierung verweist darauf, daß (die Einheit) dieser Differenz paradoxiegeladen ist. Kontingenz ist das einzig Fundamentale der modernen Gesellschaft, und das Fundamentale ist kontingent (Bolz 2002). Die eine Seite behilft sich mit temporär stabilen Eigenwerten, die andere mit Gewalt. Das ist der Unterschied.²²

II. Einheitssemantik

Einheitssemantiken fassen soziale Systeme unter *einem* Einheitsgesichtspunkt zusammen. Soziale Bewegungen sind prominente Vertreter dieses Typs auf Einheit bedachter (Friedens-, ökologischer etc.) Kommunikation. Wenn sich Systeme bilden, die sich selbst als soziale Bewegungen und »im Konflikt zur Gesellschaft« beschreiben, kommt es zu einer Differenz zur übrigen Gesellschaft und dem diese Differenz erzeugenden System. Diese Form der Systembildung ist der Funktion der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung der Struktur funktionaler Differenzierung *immanent* (Luhmann 1997, 847ff.). Die Gesellschaft beobachtet sich in der Gesellschaft so, als ob es von außen wäre. Natürlich operieren auch diese Systeme *in* der Gesellschaft. Aber sie orientieren sich an der Leitunterscheidung von Bewegung und Gesellschaft, deren Einheit ihnen verborgen bleiben muß, weil sie diese Unterscheidung im Interesse eigener Stabilität selbst erzeugt haben. Wegen der massiven Generalisierung der eigenen kritischen Ansprüche, generiert diese Art der Systembildung von sich aus ein ungewöhnliches Maß an Intoleranz gegen abweichende Argumente und erst recht: Gegenargumentation. Weil die eigene Position nicht nur als andere, sondern als überlegene Seite zur Gesellschaft konstituiert

21 Die im folgenden versuchte »Wiederbeschreibung« ist nur ein erster Versuch und deshalb noch sehr tentativ.

22 »Absolute Werte nehmen angesichts dieser Sachlage eine eigentümliche Form an: es sind Werte mit reflektierter Gegnerschaft. Da die Anhänger solcher Werte schon wissen, wer ihre Gegner sein werden, sehen sie keinen Anlaß zur Nachgiebigkeit. Für sie gibt es nur Siege und Niederlagen, zumal sie sicher sein können, daß der Wert, den sie vertreten, als Wert nicht bestritten werden kann.

Dies mögen Randerscheinungen bleiben in der Nähe von Fanatismen und Fundamentalismen, wie sie in einer sich selbst hyperirritierenden Gesellschaft laufend reproduziert werden« (Luhmann 1997, 800). Gegenwärtig sieht es nicht danach aus.

wird, muß sie im Horizont des Unwiderlegbaren verankert, also fundiert werden. Wenn das nicht gelingt, verschwindet die Differenz zur Gesellschaft und mit ihr die eigene Identität *in dieser* Differenz. Buchstäblich im Extrem wird dann eine Selbstradikalisierung vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Anschlußverweigerung möglich, die als religiöser und / oder politischer Extremismus (insbesondere des Islam) bekannt geworden ist. Im folgenden wird die These vertreten, daß dieser Fundamentalismus tatsächlich nicht – jedenfalls nicht exklusiv – vor dem Hintergrund wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Defizite zu erklären ist (Schiffauer 2000), sondern eher als parasitäre Verstärkung (als *Ausreißer*) von Kommunikationen, die der funktionalen Differenzierung in der Form der ultimativen, der sich selbst absolut setzenden Kommunikation immanent sind. In einem sehr allgemeinen Sinne besteht diese Immanenz darin, auf Differenz mit der Frage nach Einheit zu reagieren (Fuchs 2001)²³ – und darin einen Modus gesellschaftlicher Selbstbeobachtung zu realisieren (Luhmann 1997, 847f.). Soziale Bewegungen produzieren, insbesondere wenn sie sich mit religiös-universalistischen Semantiken verbinden, Kommunikationen, die einen ›archimedischen Punkt‹ in der ansonsten uneinheitlichen, intransparenten Gesellschaft fixieren. Sie fingieren *Einheit* der funktional differenzierten Gesellschaft. Wenn im folgenden von *Einheitssemantiken* die Rede ist, dann ist dieser Sachverhalt gemeint. Allerdings sind soziale Bewegungen nicht die einzigen Produzenten solcher Semantiken, sondern sie sind in deren allfällige Produktion unter ganz unterschiedlichen Bedingungen verwickelt.

Der Begriff der ›Einheitssemantik‹, so wie er etwa von Peter Fuchs (1992) verwendet wird, zielt in einem allgemeinen Sinn auf die Beschreibung der Konstruktion von Einheit trotz Vielheit, auf übergreifenden Sinn trotz polykontextueller Sinnhorizonte in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft.²⁴ Einerseits scheint die Produktion solcher Semantiken gerade wegen der Differenzierungsstruktur der Gesellschaft, die keine einheitliche Beschreibung ihrer selbst zuläßt, zu erfolgen. Fuchs macht dafür das Problem der ›Kompossibilität‹ verantwortlich, der Verträglichkeit von struktureller Differenzierung mit (organisierten) Leistungsströmen über Systemgrenzen hinweg (1992, 89ff.). Zum Beispiel stößt gegenwärtig die Annahme von biogenetischen Forschungsleistungen, vor allem wenn diese mit sogenanntem ›Embryonenverbrauch‹ verbunden sind, in politischen, rechtlichen, religiösen und moralischen Sinnhorizonten auf Widerstände. Eine Einheitssemantik des ›Helfens‹ oder der ›Solidarität‹, die gesellschaftliche Kommunikation in *einen* Relevanzkorridor zu drängen sucht, kann hier etwa die medizinischen Forschungsinteressen in einem allgemeinen, in einem ›einheitlichen‹ Licht er-

23 Oder eben auf Kontingenz mit der Frage nach ›letzten Gründen‹ (Bolz 2002).

24 Damit ist die Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik unterstellt (Stäheli 1998).

scheinen lassen.²⁵ Andererseits treten Einheitssemantiken in dem scheinbar ganz entgegengesetzten, traditionsverhafteten, *nicht*-modernen Kontext fundamentalistischer Bewegungen und Ideologien etwa des politischen Islam auf. In beiden – entgegengesetzten – ›Welten‹ gibt es dieses Phänomen der Kommunikation von gesellschaftlicher Einheit, die zu ›ultimativer Kommunikation‹ tendiert, also Intoleranz und Kontingenzerleugnung favorisiert²⁶. Dieser scheinbare Gegensatz löst sich auf, wenn man die Unterscheidung von Tradition und Moderne fallen läßt und stattdessen die Gleichzeitigkeit einheitssemantischer Kommunikation in der modernen, funktional differenzierten Weltgesellschaft hervorhebt. Man kann dann allenfalls eine ›periphere Moderne‹ von einer ›zentralen Moderne‹ unterscheiden,²⁷ aber nicht Tradition und Moderne (vgl. schon Luhmann 1997, 807). Denn dann entstünde der Eindruck, daß die islamischen Länder in der Vergangenheit leben und nur der Westen sich in der Gegenwart befindet. Vielmehr scheinen Einheitssemantiken etwas zu sein, was mit der modernen Gesellschaft als funktional differenzierter Weltgesellschaft zusammenhängt. Jedenfalls scheint die moderne Gesellschaft gerade als *Weltgesellschaft* in auffälliger Weise mit der Produktion von Einheitssemantiken – in ganz unterschiedlichen aber gleichwohl koexistenten Kontexten – verkoppelt zu sein. Thematisch ist an dieser Stelle also das Verhältnis von Weltgesellschaft und Einheitssemantiken als einem modernitätsspezifischem Verhältnis und nicht etwa als ›clash‹ (Huntington) von moderner Differenziertheit und traditionaler Kommunikation von Einheit (Halfmann 1999).

Wenn man nach zentraler und peripherer Moderne (›erste Welt‹ / ›dritte Welt‹) unterscheidet,²⁸ dann ergibt sich zunächst ein Problemlösungskontext für ›moderne Einheitssemantiken‹, die das Problem der Kompossibilität von strukturell separierten Funktionskontexten bearbeiten. Einheitssemantiken entschärfen gleichsam die funktionspezifisch codierten Grenzziehungen, die

25 Es ist leicht zu erkennen, daß soziale Bewegungen genau diesen Mechanismus unterstützen und ausbauen.

26 Vom politischen Islam ist das zur Genüge bekannt – der Begriff ›Fundamentalismus‹ verbürgt gerade diese Intransigenz. Aber auch eine Einheitssemantik des Helfens oder der Solidarität in der ›liberalen westlichen Kultur‹ exkludiert diejenigen, die ihr nicht folgen wollen in einen Untergrund gerade auch moralischer – also die ganze Person gleichsam fundamentalistisch (!) betreffend – Dubiosität. Es sind diejenigen, die *nicht* ›helfen‹ wollen, die *nicht* ›solidarisch‹ sind. Fuchs demonstriert solche Verhärtungen am Beispiel der *Emphase* im konservativen deutschen Patriotismus des 18. Jahrhunderts (1992, 165f.). Der Gegenpol zu dieser Art Einheitssemantik ist in *Differenzsemantiken* zu sehen, die von vornherein die eigene Relativität mitführen. Ein prominentes Beispiel – gerade im Kontext fundamentalistischer Positionen – ist der politische Liberalismus (Rorty 1989, 84ff.).

27 Auf die Begründung dieser Unterscheidung wird an dieser Stelle vorgegriffen. Vergleiche Abschnitt IV. Es sei jedoch angemerkt, daß es sich bei der Unterscheidung um eine *kulturelle* (also nicht: sozialstrukturelle) Unterscheidung handelt, die als *interne* Differenz der Kultur der (Welt-) Gesellschaft fungiert.

28 An einer ›zweiten Welt‹ in Gestalt des alten sowjetischen, nun russischen Einflußbereichs (GUS-Staaten) festhaltend.

den Transfer von (System-)Leistungen über diese Grenzen hinweg behindern. Um (semantische) Einheit stiften zu können, müssen besondere Wertbindungen gewählt werden. Sie repräsentieren ›Sympathiewerte‹, also Werte, denen so leicht niemand widerspricht. Deswegen stoßen sie auf vergleichsweise geringen kommunikativen Widerstand in ihrer Umwelt.²⁹ Außerdem müssen diese Werte den Anforderungen der Gesellschaft als Weltgesellschaft genügen. Das verhindert – oder behindert – regionalen Partikularismus. Alles in allem tendieren Wertbindungen ›moderner‹ Einheitssemantiken zu hoher Zustimmungsfähigkeit und deshalb geringem kommunikativen Widerstand.³⁰ Dieser geringe Widerstand läßt zugleich eine Vielzahl konkurrierender und immer temporärer Einheitssemantiken zu. So konkurrieren im biogenetischen Dissens die Einheitssemantik des Helfens und die Einheitssemantik der Menschenwürde.³¹ Darin dokumentiert sich das Paradox *einheitssemantischer* Kommunikation im *Kontingenz*horizont der Moderne. Dieses Paradox resultiert in einer Tendenz zur Rigidisierung, um semantische Einheit gegen den Widerstand funktionaler Differenzierung durchstehen zu können – und zwar bei gleichzeitiger Entrigidisierung, die es überhaupt erst erlaubt, diese Einheit wirksam werden zu lassen. So hat die Semantik des Helfens eine nicht-rigide Seite der wertbezogenen Fürsorge und zugleich eine rigide Seite des praktischen Zwangs zur Fürsorge.

In der ›peripheren Moderne‹ ergibt sich ein Kontext für ›modernisierende Einheitssemantiken‹, die die Durchsetzung funktionaler Differenzierung erleichtern.³² Diese beziehen sich in sozialreformerischer Absicht auf die sozialstrukturell zentrale *Einheit* von Politik und Religion und dies typischerweise auf dem Hintergrund funktionaler Differenzierung: Der säkulare Nationalstaat schleust gleichsam funktionale Differenzierung in ein nur rudimentär ausdifferenziertes System ein, indem er dessen Verklammerung von Politik und Religion attackiert. Es geht um Ausdifferenzierung des politischen Systems als Nationalstaat und im gleichen Zuge um die Gesamtdurchsetzung funktionaler Differenzierung, wo immer die Entwicklung autonomer Funktionsbereiche (wie etwa des Bildungswesens) durch Religion blockiert ist.³³ Der einheitsse-

29 Vgl. etwa die Liste bei Fuchs (1992, 174ff.): Gemeinschaft, Solidarität, Rationalität usw.

30 Typischerweise gibt es keine Einheitssemantik, die Ausländerfeindlichkeit zentral stellt – allenfalls eben in nationalstaatlich oder regional abgeschotteten Milieus, denen aus ihrer Umwelt Widerstand entgegen gesetzt wird. Mit Bezug auf die Gesellschaft wäre eine solche Einheitssemantik allerdings auch nachgerade absurd.

31 Diese Konkurrenz führt wegen der geringen Widerständigkeit zu politischen Kompromissen, nicht zu ultimativem Prinzipindissens.

32 Wie leicht zu sehen ist, wird auf ein *argumentum ad hominem* verzichtet, wengleich gar nicht bestritten werden soll, daß es eine Rolle spielt. Nur kann dies im Sozialsystem Weltgesellschaft selbst nur *in der Kommunikation* (z.B. in den Medien) als Argument bestehen.

33 Dieser Prozeß wird gleichsam durch die Politik ›angeführt‹. Und genau an diesem nationalstaatlichen Partikularismus entzündet sich der Universalismus des politischen Islam – abgesehen von dessen Widerstand gegen die Auflösung der Einheit von Politik und Religion. Insofern ist die *Durchsetzung* des säkularen Nationalstaates konstitutiv mit der Entstehung des islamistischen Terrorismus verbunden. Die gängigen Globalisierungstheorien dagegen sehen

mantische Laizismus der Türkei ist exemplarisch für diese Entwicklung. Dieses empirisch-historische Verhältnis von Politik und Religion ist zwar überall verschieden, aber das zu Grunde liegende *Problem* der Differenzierung (vor allem von Politik und Religion) trifft man überall in den islamisch geprägten Regionen.³⁴ Und es ist *dieses* Problem, auf das der universalistische, über ethnisch-regionale und erst recht über den einzelnen Nationalstaat hinaus orientierte Islam zugreift und nicht primär oder gar allein die rückwärtsgewandte Verteidigung einer bestimmten fundamentalistischen Auslegung der islamischen Religion.³⁵ Deshalb stoßen die Proponenten des politischen Islam auf scharfen kommunikativen Widerstand in ihrer an nationalstaatlichen Einheitssemantiken orientierten Umwelt. Dies gilt etwa für den ›panarabischen Nationalismus‹ als einer modernisierenden Einheitssemantik (Ägypten, Libyen, Sudan) und es gilt für historisch besondere Formen der Nationalstaatsbildung im (ehemals) persischen Modernisierungsregime, in der laizistisch-turkistischen Türkei und auch Pakistan (Lerch 2001; Riesebrodt 1993). Diese semantischen Formen grenzen die islamischen Gemeinschaftsemantiken aus, insofern eine – wie immer schwer zu stabilisierende – Grenze zwischen staatlicher Politik und religiöser Lebensführung zu ziehen versucht wird.³⁶

Alle Modernisierungsregime im nahen, mittleren und fernen Osten, die in der Tradition des Islam stehen, operieren – mit stark schwankenden Erfolgen – an dieser Differenzierungsschwelle. Der türkische Laizismus ist ein prominentes Beispiel für diesen Prozeß. Gerade die Türkei ist aber auch ein Beispiel für den zum Teil heftigen Widerstand, auf den eine nationalstaatliche Einheitssemantik trifft, wenn sie Gruppierungen, die am politischen Islam festhalten, politisch exkludiert.³⁷ Wegen der Notwendigkeit, sich gegen diesen Widerstand durchzusetzen, nehmen nationalstaatliche Modernisierungspolitiken häufig

den Terrorismus als Resultat *zurückweichender* Nationalstaatlichkeit und gleichzeitig (deshalb) zunehmender religiös-ethnischer Konflikte (als neuere Publikation: Gill 2002). Das ist ersichtlich zu unspezifisch oder einfach unzutreffend.

34 Die historisch versetzte Parallele zur europäischen Nationalstaatsbildung fällt unvermeidlich ins Auge (vgl. Tilly 1990).

35 So aber Tibi (2001), dessen sehr schematischer Modernitätsbegriff in diesem vorwärts / rückwärts-Dual immer wieder auffällt.

36 Man würde sicherlich nicht falsch liegen, wenn man, ähnlich wie in der europäischen Nationalstaatsbildung (Fuchs 1992, 165f.), *patriotische* Einheitssemantiken veranschlagt. »Erst im 19. und 20. Jahrhundert prägte man unter dem Einfluß westlicher Ideen und Institutionen zunächst im Türkischen, dann im Arabischen neue Wörter, um die Vorstellung des Säkularen auszudrücken« (Lewis 2002, 15). An dieser schwierigen Differenzierung macht sich auch die Opposition der Islamisten zu den ›verlogenen Regimen‹, die sich den Einheitsgeboten des Islam entziehen, fest (Juergensmeyer 2001, 217ff.).

37 »Die türkische Revolution bedeutete einen ähnlichen Einschnitt für den Islam wie die französische für das Christentum. Im Zentrum der damaligen islamischen Welt wurde eine radikal laizistische Republik ausgerufen. Die verschiedenen islamischen Gemeinden, die sich heute in Deutschland gegenüberstehen, sind direkte oder indirekte Nachfolger der Gruppen, die sich in den Revolutionsjahren herausbildeten – und noch heute, nach 75 Jahren, reißt die unterschiedliche Einschätzung dieser Revolution weltanschauliche Gräben zwischen den islamischen Fraktionen auf« (Schiffauer 2000, 41; vgl. allgemein: Lewis 1968).

martialische, oft militante und gelegentlich auch (staats-)terroristische Züge an. Dem Verlust an Anschlußfähigkeit in der nationalstaatlichen Politik, den Exklusionen des politischen Islam, steht allerdings die Anschlußfähigkeit der exkludierten Gruppierungen, Bewegungen und Parteien untereinander gegenüber. In dieser Perspektive mag man die Entstehung eines riesigen (zur Selbstradikalisierung) tendierenden Netzwerkes von exkludierten (oder von Exklusion bedrohten) Gruppierungen, Bewegungen und Parteien des politischen Islam beobachten (vgl. etwa Ulfkotte 2001).

Insgesamt läßt sich festhalten, daß die Modernität des islamischen Fundamentalismus mit der politischen Exklusion der islamischen Einheitssemantik zusammenhängt, soweit sie Religion und Politik identifiziert.³⁸ Dieser Fundamentalismus verteidigt weniger eine atavistische Einheit von Religion und Politik als den Anspruch dieser Einheit *im Kontext* funktionaler Differenzierung, insbesondere gegen ein rein politisch ausdifferenziertes Weltsystem der Politik. Und es ist gerade die nationalstaatliche Form, in der das politische Weltsystem sich dokumentiert.³⁹ Der islamische Fundamentalismus entzündet sich an der *nationalstaatlichen* Partikularität dieser Form und an deren Differenz zur (universalistischen) Religion. Dieser Konflikt zwischen politisch-religiöser Differenz und Identität verweist auf die Verstrickung des politischen Islam in die Struktur funktionaler Differenzierung und nicht auf eine gleichsam blinde Rückwärtsgeradetheit. Deshalb muß man von einem modernen Phänomen sprechen.⁴⁰

Die Tendenz zu interner Rigidisierung der Modernisierungsregime, gut erkennbar an der durchgängigen ›Demokratieresistenz‹ dieser Regime (Pawelka 2002), gilt in komplementärer Weise für die ausgeschlossenen Gruppierungen des politischen Islam: In dem Maße, wie deren islamische Einheitssemantik in ihrer nationalstaatlichen Umwelt Anschlußfähigkeit verliert oder sich im weltpolitischen System nicht mehr politisch durchsetzen läßt und sich mit politischer Marginalisierung konfrontiert sieht, fällt sie auf sich selbst zurück. Dabei stützt der Universalismus der islamischen Religion selbstreferentielle Dogmatisierung. Lokale und regionale Selbstreferenzunterbrecher (wie im indisch-pakistanischen Konflikt oder allgemein im Hindu-Fundamentalismus) werden durch diesen Universalismus eher geschwächt.⁴¹ Daß es viele gleich oder ähnlich gelagerte Fälle gibt, dürfte diese Tendenz noch verstärken. Der externe (staatliche) Widerstand wird zum Anlaß für interne Rigidisierung unter Nutzung eines Gegners. Alles Handeln wird unter dem

38 Die Konzentration auf Semantik sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser Vorgang der Exklusion mit strukturellen Konsequenzen verbunden ist, z.B. die Struktur des politischen Systems betreffend, das sich durch diese Exklusion ausdifferenziert.

39 Und gerade nicht deren Irrelevanz durch Globalisierung (Gill 2002 u.v.a.; vgl. auch Meyer et al. 1997).

40 Die umgekehrte Sicht ließe lediglich auf ein Bildungsproblem schließen. Und viele Berichte – besonders in den Massenmedien – sehen das so (vgl. etwa Taheri 2002).

41 In all diesen Hinsichten ist das ehemalige Regime der Taliban wohl exemplarisch.

Gesichtspunkt der Gegnerschaft gesehen und das heißt zunächst und in erster Linie eine Steigerung der eigenen Ansprüche ins Absolute.⁴² Der Konflikt entläßt die Einheitssemantik in die autokatalytische Selbstradikalisierung bis hin zur selbstreferentiellen Stilisierung eines einzig reinen Glaubens gegenüber dem ›cosmic plot‹ (Douglas 1992) der Gesellschaft, gegen den es einen ›heiligen Krieg‹ zu führen gilt.⁴³ Aus latentem ist manifester Fundamentalismus geworden (Tibi 2001).⁴⁴ Der politisierte Islam wäre demzufolge als Konfliktergebnis von arabischem Modernismus / Nationalismus und gerade dadurch revitalisiertem Islam zu werten. In diesem Konflikt manifestiert sich allerdings die Expansion der modernen Weltgesellschaft, die Modernisierung und Gegenmodernisierung auslöst. Und in *diesem* Zusammenhang kann man sagen: der Fundamentalismus ist *modern*.⁴⁵ Der Kristallisationskern dieser Modernität ist in den einheitssemantischen Konflikten um die Einheit respektive die nationalstaatlich forcierte Differenz von Religion und Politik zu sehen – anders gesagt: dem *take-off* funktionaler Differenzierung in den Ländern der peripheren Moderne.⁴⁶

Politischer Radikalismus ist nun nicht die einzige Form der Auflösung der Spannung von Identität und Differenz im Modernisierungsprozeß. Ein funktionales Äquivalent besteht im fatalistischen Rückzug. Einheitssemantische Fluchten in frommen Mystizismus weichen dem kommunikativen Widerstand aus und enden in der Marginalisierung, eingeeht in funktional differenzierten Strukturen oder im Rückzug in die dörfliche Gemeinschaft (Schiffauer 2000, 73ff.). Die dritte Alternative ist Sozialreform im Islam.⁴⁷ Für die moderne

42 »Hat man sich einmal auf einen Konflikt eingelassen, gibt es kaum noch Schranken für den Integrationszog dieses Systems – es sei denn solche der Umwelt, der Verhaltenszivilisation, des Rechts« (Luhmann 1984, 532). In allen drei Hinsichten hapert es aber gerade im vorliegenden Fall. Für den Fall der Gewaltanwendung wird formal analog von einer ›Zuschreibungsspirale‹ gesprochen (Bonacker 2002).

43 Systeme, die ihre Mitglieder nicht mit Geldeinkommen, Macht oder Karrieren binden können, tendieren zur Beobachtung von *low probability/high impact-risks*. Diese Beobachtung erlaubt ein wertbezogenes Management der Mitgliederbindung (Douglas 1992; Japp 1993). Auch in dieser Hinsicht erweist sich die fundamentalistische Bewegung als durchaus modern. Die ›neuen sozialen Bewegungen‹ der ersten Welt haben demgegenüber nur ein kleineres Format gewählt, was allerdings auch wieder mit deren nicht-religiösen Hintergrund zu tun hat.

44 Und erst jetzt kommt es zu jener eigentümlichen Konstruktion gesellschaftlicher Selbstbeobachtung. Diese ergibt sich keineswegs ›von selbst‹, wie es etwa bei Fuchs (2001) den Anschein hat (vgl. auch Juergensmeyer 2001, 224f.).

45 »Deshalb findet man kaum noch autochton bedingte Lebensordnungen, wohl aber Zustände, die sich durch differentielle Effekte erklären, die sich aus dem Aufeinandertreffen der weltgesellschaftlichen Strukturvorgaben und Operationen und regionaler geographischer und kultureller Sonderbedingungen ergeben« (Luhmann 1997, 168).

46 Gegenüber diesem *modernen Syndrom*, ist die herkömmlich eingelebte Identität von Politik und Religion nurmehr erinnerte Vergangenheit. »Im Islam hingegen gab es vor seiner Verwestlichung keine zwei Gewalten, sondern nur eine einzige, und die Frage der Trennung konnte daher gar nicht erst aufkommen. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die im Christentum so tief verwurzelt ist, bestand im Islam nicht« (Lewis 2002, 15).

47 Diese Alternative umgeht gleichsam die spezifische Paradoxie des Fundamentalismus. Die

und für die modernisierende Einheitssemantik müssen *re-entries* veranschlagt werden, die jeweils das Außen, die Fremdreferenz, in die Einheit einbeziehen und sich auf diese Weise ein Moment an Reflexion – wenn man so will: an Zugänglichkeit erhalten. Diese Einheitssemantiken führen die Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz in ihr jeweiliges einheitliches Selbst wieder ein. Der Fatalismus des Rückzugs und das Sektierertum des Radikalismus operieren dagegen im Modus des Beobachtens erster Ordnung, im umfassenden Selbstbezug der *innocent culture* (Douglas 1990). Dies ist eben der gleichsam ›absolutistischen‹ Beobachtungstechnik des radikalisierten Fundamentalismus geschuldet, die allerdings nicht in der fundamentalistischen Semantik allein wurzelt. Vielmehr wird sie maßgeblich durch einheitssemantische Pressionen einer sich aus der religiösen Umwelt ausdifferenzierenden (nationalstaatlichen) Politik angetrieben.

Einheitssemantiken im Kontext funktionaler Differenzierung

		Einheitssemantiken	
		Fremdbezug	Selbstbezug
Kommunikativer Widerstand	schwach	Moderne ES (z.B. Rationalität) – semantische Konkurrenz	Traditionale ES (z.B. Volksfrömmigkeit der Sufi-Orden) – Marginalisierung
	stark	Modernisierende ES (z.B. türkische Ethnizitätspolitik) – staatliche Gewalt	Fundamentalist. ES (z.B. Politisierter Islam) – internationaler Terror

III. Paradoxe Kommunikation

Wieso entwickelt sich eine fundamentalistische, wenn auch eher passive Bewegung zu terroristischen Handlungsformen hin – bzw. unter geeigneten sozialstrukturellen Bedingungen in eine Haltung des eher passiven Erlebens, der fatalistischen Hinnahme? Wie eingangs bereits skizziert, hebt die einschlägige Literatur (›Terrorismusforschung‹) in diesen Hinsichten auf sozioökonomische (vor allem: Armut) und soziokulturelle (vor allem: Entfrem-

Härte der hier gemeinten Pressionen läßt sich auch daran ablesen, wie schwer es ein Reformislam (etwa im Iran) hat und daran, daß er auch kaum vorkommt, wenn man nicht in die Diaspora oder nach Indonesien ausweichen will.

dung) Deprivationserfahrungen ab. Manche Autoren beziehen sich allein auf die eine oder auf die andere Dimension. Die meisten versuchen aber, Verbindungen herzustellen. Das sieht dann überwiegend so aus, daß den islamischen (Unterschicht-)Massen eine Art fundamentalistische Kollektivresignation, gepaart mit gelegentlichen Gewaltausbrüchen, zugerechnet wird und Teilen der neuen Mittelklasse der islamischen Regionen eine Neigung zu terroristischen Aktivitäten. Zwischen beiden Polen wird häufig eine Beziehung hergestellt, die eine gut ausgebildete, häufig auch wohlhabende Avantgarde mit einer größtenteils verelendeten und entsprechend eher passiven Massenbasis verbindet (Hoffman 1999; Waldmann 1998). Im Unterschied zum säkularen Terrorismus (z.B. der RAF) oder dem primär nationalstaatlich geprägten Terrorismus der ETA oder der IRA, müssen die religiös motivierten Terroristen keine oder kaum Rücksicht auf ihre ›Massenbasis‹ nehmen. Der Grund ist, daß sie einerseits von deren Zustimmung nicht abhängig sind und diese Basis andererseits weitestgehend unorganisiert und von daher auch kaum zustimmungs-, aber auch ebenso wenig ablehnungsfähig ist (besonders: Hoffman 1999, 121f.). Religiöser Extremismus ist u.a. deshalb entfesselter als seine weltliche Variante (s. auch Enzensberger 1996). Diese Tendenz zur Entgrenzung der terroristischen Gewalt firmiert im ›bekenntnislosen‹ (Kermani 2001), im ›leeren Attentat‹ (Enzensberger 1988). Solche Beschreibungen sind eingängig, aber sie bleiben auch sehr eng an der Oberfläche – etwa eines informierten Feuilletons.⁴⁸

An dieser Oberfläche trifft man überwiegend auf Zurechnung mehr oder minder strikt gekoppelter Ursachen und Wirkungen. Eine Standardzurechnung ist die von Gewalt förderlicher Religion (insbesondere Islam), die, unter Einrechnung soziokultureller Deprivationen, als ›Ursache‹ oder ›Grund‹ für terroristische Persönlichkeitsstrukturen gilt.⁴⁹ Diese praktizieren jenes Gewaltpotential im Schnittpunkt moderner (westlicher Individualismus) und überlieferter Wertbindungen der muslimische Bruderschaft (Kaldor 1999; Waldmann 1998). Wie alle Kausalzurechnungen, die ihren eigenen Simplifikationseffekt nicht mitthematisieren, ist auch bei dieser gleichsam mehrheitsfähigen Zurechnung zu beachten, daß erstens die Selektivität der Zurechnung (Luhmann 2000, 21f.) nicht gesehen wird: Es könnten ganz andere ›Ursachen‹ in Frage kommen, z.B. Rekrutierung in Organisationen oder Netzwerke mit hohem Sozialprestige (Heiligsetzer 2001). Zweitens wird ein wirkmächtiges Reservoir an

48 Zum Beispiel haben FAZ, SZ, TAZ und andere in der Zeit nach dem 11. September eine Serie instruktiver Beiträge zum Thema veröffentlicht mit Autoren wie Enzensberger, Laqueur, Lerch, Schiffauer, Kermani u.a..

49 Etwa Anerkennungswiderstände muslimischer Identitäten in westlichen Ausbildungssystemen. Oft genügt in dieser Hinsicht schon der Kontakt mit den Massenmedien. »Ich begreife die irrsinnigen Beweggründe Bin Ladens und seiner Adepten ausgehend von diesem Schmerz, der dem Ausgeschlossenen sein Dasein vergällt: Es ist der Wunsch nach Anerkennung (seine Enttäuschung schafft den Menschen des Ressentiments), der sie handeln läßt« (Meddeb 2002, 185).

Absichten und Motiven unterstellt, deren kommunikative Fabrikation nicht gesehen wird. Die ›Ursachen‹ werden möglicherweise im falschen (psychischen) Sinnmedium gesucht: Die gewaltbereiten Individuen werden womöglich selbst nur getrieben. Zumindest folgen sie nicht schlicht den eigenen Kognitionen, sondern Schemata und *scripts* einer öffentlichen Meinung fundamentalistischer Provenienz (vgl. Juergensmeyer 2001, 146). Und dies weist drittens auf den Umstand hin, daß Zurechnungen dieser Art die Differenz zwischen Kommunikation (Religion) und Bewußtsein (der gewaltbereiten Persönlichkeitsstruktur) durchschlagen – oder gerade unterschlagen. Zwischen beiden besteht bekanntlich ein Irritations-, aber kein Kausalitätsverhältnis.⁵⁰

Im folgenden wird diese Ebene der Simplifikation durch Kausalzurechnungen verlassen und durch Rekurs auf Paradoxien der Kommunikation ersetzt. Durch diesen Rekurs soll zum einen der Kurzschluß zwischen Kommunikation und Bewußtsein vermieden werden, also die Neigung, *externen* Referenzen, eben das individuelle Bewußtsein und korrespondierende Persönlichkeitsstrukturen, kausalen Vorrang einzuräumen. Zum andern soll durch die Kategorie der *Paradoxieentfaltung* die kommunikationsinterne Erzeugung von Handlungsprogrammen, die die Rekrutierung bestimmter, nämlich terroristischer Handlungen ermöglichen, aufgezeigt werden. Paradoxien führen zur infiniten Oszillation zwischen ihren antinomischen Seiten. Sie verweigern Stoppregeln der Informationsverarbeitung.⁵¹ Wenn man etwa nach dem (kretischen) Beobachter fragt, der die Aussage »Alle Kreter lügen« trifft, dann sagt dieser entweder die Wahrheit und verwirft damit die Aussage. Oder er lügt und verwirft damit gleichfalls die Aussage, weil er ja die Wahrheit sagt. Es ist *so* nicht entscheidbar. Deshalb müssen Paradoxien entfaltet oder durch andere, harmlosere Unterscheidungen ersetzt werden, die die Informationsverarbeitung begrenzen (Kneer/Nassehi 1993; Krippendorff 1984; Segal 1986).⁵²

50 »Daraus folgt: Wenn man wissen will, wie Kausalpläne entworfen und gehandhabt werden, muß man Beobachter beobachten« (Luhmann 2000, 23).

51 Die Differenz von Paradoxie und Paradoxieentfaltung ist kein bloßer theoretischer Schematismus, sondern verweist auf einen Vorgang des Vereindeutigens von intransparenten Situationen, der sich ähnlich auch in anderen soziologischen Theorien findet: bei Brunsson (1985) im Begriff der Handlungsrationale als Kontrast zur handlungsblockierenden Entscheidungsrationale, bei Weick (1995) als Ambiguität beseitigendes *sensemaking*.

52 »Die ursprüngliche Paradoxie der Einheit der Differenz (...) wird durch eine andere, leichter handhabbare Unterscheidung ersetzt und durch sie invisibilisiert. Man arbeitet dann mit fixierbaren Identitäten, die zwar auch Unterscheidungen voraussetzen, denn anders könnten sie nicht bezeichnet werden, aber im gegebenen Kontext nicht mehr auf die Einheit der konstitutiven Unterscheidung hin reflektiert werden. Das geht, wenn und solange für das, was ersatzweise als unterscheidbare Identität benutzt wird, genug Plausibilität verfügbar ist« (Luhmann 2000, 323). Bei Luhmann erscheint es häufig so als ob die Kommunikation *instantan* in der beschriebenen Weise verfährt und nur der soziologische Beobachter überhaupt eine *Differenz* vor allem in der Zeitdimension sehen kann. Gerade im vorliegenden Fall interessiert jedoch, *wie* diese Differenz überbrückt wird, bzw. *wie* die Paradoxie entfaltet wird. Dieses Interesse bleibt auch legitim, wenn es heißt, daß Paradoxien immer ›sprunghaft‹ und ›kreativ‹

III.1 Die Beobachtung der Gesellschaft

Paradoxien sind gerade für ausdifferenzierte, selbstreferentiell operierende Sozialsysteme typisch – und dies besonders, wenn nach ›letzten Gründen‹ gefragt wird, wie es gerade soziale Bewegungen tun. Dies hängt damit zusammen, daß Beobachter und Operation nicht getrennt vorkommen, denn ein Beobachter ist ja nichts weiter als die rekursive Gesamtheit seiner Operationen. Und die Operation der Selbstbeobachtung (die womöglich auf dem Wege zum ›letzten Grund‹ des Selbst ist) gehört dazu, so daß der Beobachter grundsätzlich unbeobachtbar bleibt (Luhmann 1997, 1081). Wenn soziale Bewegungen also ›letzte Gründe‹ entdecken, dann verdanken sie diese der eigenen Beobachtung – sich selbst als Beobachter in der Gesellschaft – ohne dies selbst noch mitbeobachten zu können. Sie beobachten also nicht sich selbst als Beobachter, sondern ersatzweise und paradox zugleich innen und außen. Verkürzt: Sie beobachten, als ob es von außen wäre. Und die Gesellschaft läßt es sie spüren durch Gegenbeobachtung, durch Beobachtung der Beobachtung. Anders ist dies in der Tradition der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, die sich auch moderne Beobachter aus ›Vereinfachungsgründen‹ zu eigen machen und dann ›für die Wirtschaft‹, ›für die Politik‹ sprechen, so als ob sie sie von außen sehen könnten. Das ist bei genauerem Hinsehen natürlich paradox, wird aber von der gesellschaftlichen Normalkommunikation gleichsam immer sofort wieder eingezogen oder als symbolische Finte durchschaut und hingenommen. Auch das Fundamentalismusparadox ist ›nur‹ ein Derivat dieser Struktur – allerdings eines mit nicht-alltäglichen Konsequenzen. Für soziale Bewegungen steigert sich diese Beobachterparadoxie zur Unterscheidung von Gesellschaft und Bewegung, die die Gesellschaft beobachtet, zugleich aber nur in dieser Gesellschaft vorkommt. Im Gegensatz zu anderen Sozialsystemen bringen soziale Bewegungen diese Paradoxie nicht durch ›leichter handhabbare‹ Unterscheidungen zum Verschwinden, weil sie von der Präention des externen Beobachters ›leben‹. Man könnte allenfalls sagen, daß die ›Dialektik von Reform und Revolution‹ ein solches Entfaltungsprodukt ist (vgl. wiederum Schiffauer 2000). Die Seite der Revolution, der Radikalität, schlägt sich auf die Außenseite der Paradoxie und verteidigt sie durch bedingungslose Ablehnung der inneren Seite: der Gesellschaft. Wo dies nicht durchzuhalten ist, verschwindet die Bewegung in der kritischen Kommunikation der politischen Öffentlichkeit (dies ist offenbar das Schicksal der ›neuen sozialen Bewegungen‹ gewesen). Die semantischen Grundlagen des islamischen Fundamentalismus sind offensichtlich weniger reformanfällig. Und typischerweise bleibt ihm deshalb über den Protest hinaus immer das wahrhaft letzte Mittel der Gewalt. In dieser Hinsicht ist Gewaltkommunikation

(aber eben nicht: ›willkürlich‹) entfaltet werden, wie es an anderer Stelle heißt (Luhmann 1992, 201).

tion ein Entparadoxierungsergebnis. Und die Abstoßpunkte sind in den Schwierigkeiten der islamischen Religion zu sehen, mit funktionaler Differenzierung umzugehen, insbesondere mit der Differenz von Politik und Religion, deren Einheit nicht aufgegeben werden darf, es sei denn, um den Preis des Alleinvertretungsanspruchs.

So liefert sich eine Semantik, die die Gesellschaft so beobachtet, als ob es von außen geschehen würde, der Paradoxie aus, die fraglose Außenposition und die doch immer nur realisierbare, dann aber fragwürdig-kontingente, Binnensituiertheit gleichzeitig zu praktizieren. Der Beobachter bleibt für sich selbst unbeobachtbar, aber die Andern lassen es nicht dabei. Der innere Widerspruch dieser Konstellation führt zur indefiniten Oszillation zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Das System hat keine Identität, die es von dieser Paradoxie-lastigkeit heilt. Im Falle der ›neuen sozialen Bewegungen‹ (der 1970er und 80er Jahre) wird diese Situation in die Unterscheidung von Gesellschaft und Protest transformiert und der Protest als Identität fixiert (Japp 1993). Die Differenz von Protest und Thema tritt an die Stelle der konstitutiven Unterscheidung zwischen Bewegung und Gesellschaft, so lange der thematische Protest als plausibel akzeptiert wird. Diese Bedingung schwächt sich etwa in dem Maße ab, als die (z.B. ökologischen) Protestthemen durch Organisationen des politischen Systems institutionalisiert werden. Für die Beschreibung dieses Prozesses kann man dann auf eine ›letzte Ursache‹, die sich schwerlich finden läßt, verzichten und an deren Stelle die Entfaltung einer Paradoxie setzen, die sich den gewohnten Zurechnungsprozeduren (z.B. von Ursachen auf bewirkende Akteure) entzieht.⁵³

Aber wie kommt eine Semantik, die sich in Differenz zur gegebenen Ordnung der Gesellschaft setzt, dazu, sich in eine Unterscheidung von fragloser Außenbeobachtung und fragwürdig-kontingenter Binnensituiertheit empor zu arbeiten? Im Abschnitt über Einheitssemantiken wurde bereits notiert, daß Semantiken, die die Einheit der Gesellschaft thematisieren, eine besonders hohe Last an Kritikfestigkeit gegen den kommunikativen Widerstand nicht nur alternativer Einheitssemantiken, sondern insbesondere gegen den subversiven Widerstand von Differenzsemantiken schultern müssen.⁵⁴ Dies sind Semantiken, die ihre Partikularität in der Differenzierungsstruktur der Gesellschaft mitthematisieren und in der Konsequenz auch die Partikularität von Einheitssemantiken gegen deren Totalitätsansprüche – etwa qua Ideologieverdacht – richten.⁵⁵ Gegenüber solchen Relativierungen treten Einheitssemanti-

53 Insbesondere, wenn selbstreferentiell geschlossene Kommunikationssysteme vorausgesetzt werden, die ›letzte Ursachen‹ selber zu konstruieren hätten, da sie andernfalls eine noch dahinter liegende nicht mehr selbst erzeugte Ursache zu akzeptieren hätten, was selbst – jedenfalls unter dem Gesichtspunkt der selbstreferentiellen Schließung – paradox wäre.

54 Differenzsemantiken hier verstanden als Gegenpol zu Einheitssemantiken.

55 Typischerweise finden sich solche Differenzsemantiken in einer demokratisch verfaßten öffentlichen Meinung (vgl. Bolz 2002).

ken spezifisch intolerant auf. Sie neigen dazu, die Relativität der eigenen Unterscheidung, ihre immer kontingente Eingeschlossenheit in die Rekursionen der gesellschaftlichen Kommunikation, bei gleichzeitigem Alleinvertretungsanspruch und die schon darin implizierte Paradoxie durch Verfestigung kritikfester Geltung zu verbergen. Diese Neigung wird durch den Dauerkontakt mit geltungskritischen Kommunikationen verschärft – bis hin zum schließlichen Ausschluß etwa aus dem politischen System (s.o.).⁵⁶ Es bleibt dann nur der Ausweg in die imaginierte extrasoziale Position, die den Absolutheitsansprüchen der Semantik förderlich ist und die unwillkommenen Differenzsemantiken ›der Gesellschaft‹ auf konfliktbetonte Distanz bringt.⁵⁷ In zirkulärer Weise entwickelt sich eine einheitssemantisch paradoxe Ausgangslage in eine paradoxe Hochspannung ›gegen die Gesellschaft‹. Diese hat sich bei den ›neuen sozialen Bewegungen‹ im Protest ›entladen‹. Welche Bedingungen führen im Falle des radikalen politischen Islam, für den hier genau diese Form der paradoxiegesteuerten Kommunikationsdynamik angenommen wird, zur ultimativen Kommunikation des Attentats, des globalen Terrors, der (weiterhin paradoxen) Kommunikation der kommunikativen Anschlußlosigkeit des ›leeren Attentats‹?⁵⁸

Im Gegensatz zu den ›neuen sozialen Bewegungen‹ (der 1970er und 80er Jahre) unterscheidet der politische Islam eine gesellschaftliche Ordnung *insgesamt*, nicht einzelne ihrer ›high risk-low probability‹-Potentiale.⁵⁹ Er adressiert das gesellschaftliche Zusammenleben aller Menschen (nicht einzelner Staaten) nach Kriterien der Scharia, nach Kriterien der primordialen muslimischen Gemeinschaft (›umma‹) und lehnt deshalb *die Gesellschaft* ab, so wie sie beobachtbar ist: nach *vielen* Kriterien geordnet, nicht nach einem einzig wahren und schon gar nicht einem religiösen Kriterium. Nicht unähnlich den alten

56 Wenn es nicht der Ausschluß aus einem sich modernisierenden politischen System in einer islamisch geprägten Region ist (z.B. Türkei, neuerdings Pakistan), dann ist es typischerweise der Ausschluß aus dem weltpolitischen System (sog. ›Schurkenstaaten‹).

57 »Die Protestkommunikation erfolgt zwar *in* der Gesellschaft, sonst wäre sie keine Kommunikation, aber *so, als ob es von außen wäre*. Sie hält sich selbst für die gute Gesellschaft (...)« (Luhmann 1997, 853; Herv. i. O.).

58 Das dann als *Handlung* mit all seinen physisch-technischen Implikationen und Folgen auf Personen, auf ›Terrorzellen‹ und deren Netzwerke zugerechnet wird.

59 Die alten ›neuen sozialen Bewegungen‹ haben diesen Gegensatz zur Gesellschaft insgesamt natürlich auch genutzt. Etiketten wie ›Atom‹- oder ›Kriegsgesellschaft‹ zeigen das an. Aber während die alten ›neuen sozialen Bewegungen‹ ein ›single issue‹ auf die Gesellschaft insgesamt projizierten, ist für den politischen Islam die Gesellschaft – so wie er sie sieht – das *single issue* par excellence. Allerdings kann auch der politische Islam nicht einfach sagen: die Gesellschaft. Für seine Zwecke sind es die USA als ›satanische Macht‹, die die Ablehnung ›der Gesellschaft‹ kommunikabel machen. Gründe für die Hervorhebung gerade der USA finden sich in deren globaler Präsenz als Verbündeter der ›un-islamic governments‹ (Juergensmeyer 2001, 180). »A second reason America is regarded as enemy is that both directly and indirectly it has supported modern culture. In a world where villagers in remote corners in the world increasingly have access to MTV, Hollywood movies, and the internet, the images and values that have been projected globally have been American« (180).

›neuen sozialen Bewegungen‹ muß aber die paradoxe (keine Anschlußfestigkeit zulassende) Kommunikation der Ablehnung der Gesellschaft in der Gesellschaft eine Form finden, die in ihrer näheren Umgebung Plausibilität erzeugen kann. Wegen der Merkmale der gleichsam programmatischen Universalität in zeitlicher, sachlicher und sozialer Hinsicht ist es nicht der Protest gegen die Gesellschaft, der diese Plausibilität garantiert, sondern der Akt der Liquidation durch terroristische Gewalt. Während die Kommunikation der ›neuen sozialen Bewegungen‹ *kritisch* gegen ihren Gegner war, ist die Kommunikation des politischen Islam in dieser Hinsicht *ultimativ*. Wegen ihrer einheitssemantischen, auf Exklusion mit selbstreferentieller Steigerung reagierenden Involviertheit in die Strukturen der Weltgesellschaft *und* wegen des strukturellen, keineswegs ›nur‹ semantischen, Universalismus der islamischen Religion ist die terroristische ›Botschaft‹ der ultimativen Kommunikation von vornherein kein lokales, sondern ein globales Phänomen.⁶⁰ Zu beachten ist immer: Der Islam ist von sich aus universell, nicht *nationalstaatlich*, aber auch nicht *regional* und ›eigentlich‹ auch nicht ethnisch orientiert (Tibi 2001).⁶¹ Es muß allerdings auch beachtet werden, daß diese Orientierung, insbesondere als politische Orientierung, durch die Vervielfachung der gegen die islamistische Einheitssemantik gerichteten Exklusionen gestützt, wenn nicht überhaupt erst erzeugt wird. Es ist nicht die religiöse Semantik allein.⁶² Am Ende dieser Entwicklung steht der *internationale, wenn nicht globale* Terror, weltgesellschaftlich orientiert und deshalb nationale Orientierungen abhängig, der die Paradoxie des Zugleich von Innen und Außen – der ›externen‹ Beobachtung des ›cosmic plot‹ (Douglas 1992) – im ›leeren Attentat‹ entläßt.⁶³

Im ›leeren Attentat‹ entläßt sich der zentrale Aspekt der *ultimativen Kommunikation* – daß über sie hinaus nichts zu sagen ist. Es ist eben abschließende Kommunikation, und da sich Kommunikation durch Kommunikation allein nicht beenden läßt, wird das Bekenntnis buchstäblich unmöglich gemacht. Die Mitteilung der Ultimativität der Kommunikation erzwingt den Abbruch

60 Ein iranischer Muslim steht einem amerikanischen Muslim prinzipiell näher als einem iranischen Christen. Es gibt kein Volk, keinen Staat, es gibt nur Muslime! Anders in der christlichen Religion: Diese ist aufgrund ihrer kirchlich-organisatorischen Form immer schon dem (National-) Staat als Organisation anverwandt.

61 Schiiten und Sunniten blicken auf unterschiedliche Traditionen, aber in diesem Punkt gibt es keine Differenz.

62 Diese ist allerdings eine erstklassige Ressource des fundamentalistischen *sensemaking* (Weick 1995 u.w.u.).

63 Der Attentäter *ad hominem*: »Wie sinnlos auch immer sein Handeln von außen erscheint, so gewinnt er gerade durch die Zerstörung ein Ultimatum von Sinn. Um wieviel größer muß der Kitzel sein, wenn das Unrecht, das sie durch eine einzige symbolische Tat zu bestrafen meinen, nicht bloß individuell erlitten ist, sondern sich als die Unterdrückung eines Milliardenkollektivs darstellt, dessen Passivität sie aufheben, aus dessen Anonymität sie eben durch die Selbstvernichtung treten« (Kermani 2001).

durch Zerstörung.⁶⁴ Die Massenmedien lassen sich in diesem Zusammenhang zu Beschreibungen animieren, die eine Art (globalisierende) Entgrenzung von Wut unterstellen, jedenfalls keine konkret identifizierbaren Eroberungs- oder sonstig strategischen Konfliktmotive (Enzensberger 2001; Kaube 2001; Ritter 2001).⁶⁵ Aus der Sicht ultimativer Kommunikation scheint eine ›Wiederbeschreibung‹ plausibel, die auf die Spitzenparadoxie der Gleichzeitigkeit von religiösem Fundament und säkularer Kontingenz zielt und noch in der Vermeidung des Bekenntnisses deren nicht beobachtbare Einheit dokumentiert. Jedes Bekenntnis müßte dies Unsagbare desavouieren.⁶⁶

III.2 Die Beobachtung der Individuen

Zu dieser gesellschaftlichen Perspektive des Terrorismus gehört komplementär die Perspektive der modernen Problematik – der Paradoxie – individualisierter Identität. Insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Unterscheidung von Inklusion und Exklusion von Einheitssemantiken sind die Individuen deren ›andere Seite‹. Das Individuum – so dessen Verständnis in der Moderne – gründet in Selbstbezüglichkeit, es identifiziert sich selbst. Sozialstruktureller Hintergrund ist das durch funktionale Differenzierung bewirkte je einmalige Rollenmanagement des Einzelnen. Die daraus resultierende Belastung mit singulärer Identitätsreflexion wird durch (in vielen Fällen wohlfahrtsstaatlich sanktionierte) Ansprüche überkompensiert (Luhmann 1995a). Der Metaanspruch ist der, ein Individuum zu sein und der paradoxe Gehalt liegt in der *massenhaften* Pression auf *singulär-einzigartige* Identität. Für den Angehörigen des Islam ist es aber weniger diese ›moderne‹ Paradoxie, die belastet.⁶⁷ Die Belastung entsteht vielmehr durch Doppelinklusion in Strukturen funktionaler Differenzierung einerseits und in die normativen Strukturen des Islam andererseits.⁶⁸ Im Effekt entsteht die paradoxe Anforderung, sich an kollekti-

64 Baecker (1996, 92) argumentiert, »daß die Gewalt nicht nur ein Einwand gegen die Gesellschaft, ein Einwand gegen das Soziale des Sozialen ist, sondern als dieser Einwand gegen die Gesellschaft von der Gesellschaft selbst produziert wird«.

65 Solche strategischen Motive wären zumindest für den transnationalen islamistischen Terror auch ganz unplausibel. Dieser kann ja nicht wirklich versuchen, die USA zu erobern, geschweige denn, die Gesellschaft in eine islamische Gesellschaft zu transformieren. Die einschlägige Literatur geht denn auch von primär symbolischen Kommunikationsformen aus. »Such explosive scenarios are not *tactics* directed toward an immediate, earthly, or strategic goal, but *dramatic events* intended to impress for their symbolic significance« (Juergensmeyer 2001, 123, Herv. i. O.).

66 Deshalb die gravierenden Probleme von Attentätern, die trotzdem gefaßt werden und zur weiteren Kommunikation – zum Bekenntnis – genötigt werden (Derichs 2001).

67 Die allerdings in den durchmodernisierten Regionen der Welt zu vielfältigen Effekten mit selbstdestruktivem Potential führt – etwa in Gestalt von Amokläufen im Schulwesen (s. Enzensberger 1988; 2001).

68 Dieser Kontext ist grundlegend und nicht eine ›halbierte Moderne‹, der zufolge das Problem des Islam darin besteht, die technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften der westlichen Zivilisation übernehmen zu wollen, deren kulturelle Werte jedoch abzulehnen (neben vielen

ver *und* an individueller Identität zu orientieren. Aus der Perspektive des modernen Individualismus kann es jedoch keine kollektive Identität geben – es sei denn temporär geltende, kontingente Einheitssemantiken wie die des Patriotismus oder der fremdenfeindlichen Kameradschaft. Aus der Sicht der Individuen verbindet sich damit ein Orientierungsproblem. Der fundamentalistische Islam reduziert für seinen kulturellen Einzugsbereich die Schwierigkeiten individualisierter Identität durch das Kollektiv der muslimischen Brüder – die sich allerdings auch streiten (Schiffauer 2000). Am Streit der muslimischen Brüder (Reform vs. Revolution) dokumentiert sich die Kontingenz auch des Fundamentalismus in der Weltgesellschaft. Und für das irgendwie ›dislozierte‹ Individuum mag es *diese* Paradoxie sein, die den physischen Terror einzig möglich erscheinen läßt.⁶⁹

Komplexität führt zum Ausfall von kollektiver Einheit. Funktionale Differenzierung führt über Universalinklusion in die Funktionssysteme zu Freiheit und Gleichheit als Zentralwerte, die individuell durch Ansprüche respezifiziert werden müssen. Funktionsautonomie führt zur Entgrenzung von Ansprüchen, die zwar funktionssystemseitig reschematisiert werden, aber die basale Kontingenz des Individuum-Seins manifestieren. Man könnte vielleicht sagen, daß diese Bedingungen die Zumutung des modernen Individualismus vor dem (Ideal-) Hintergrund einer gemeinsamen, kollektiv geteilten Tradition realisieren, wann immer in der peripheren Moderne Mitglieder vor allem der (neuen) Mittelschichten sich mit *beiden* Optionen – der Individualität *und* der Kollektivität – konfrontiert sehen. In diesem Zusammenhang fällt auch die Frage auf, weshalb die sozialen ›Träger‹ des Entparadoxierungsprozesses häufig aus den gebildeten Mittelschichten stammen. Von anderen Gründen abgesehen, scheinen hier Anforderungen eine Rolle zu spielen, die ein ›multiple self‹ (Elster 1986) erfordern: Grundsätzlich die erwähnte Gleichzeitigkeit von individualistischen und kollektiven Identitätsanforderungen und spezifischer die Gleichzeitigkeit von ›rationalen‹ Schemata des Organisierens (Technik, Planung, Professionalität) und ›irrationalen‹ Schemata des religiösen Glaubens. Die Fähigkeit zu solchen Synchronverarbeitungen darf man in den gebildeten Mittelschichten der (peripheren) Moderne vermuten.

anderen etwa: Tibi 2002, 54f.). So etwas mag es geben, aber es erklärt eigentlich keine Kommunikation des politischen Extremismus. Und wenn, dann typischerweise nur als traditionalistische Abwehr des Neuen.

69 Der Amoktäter *ad hominem*: »Der Amoktäter ist ein moderner Mensch. Durch eine einzige Tat gewinnt er ein Surrogat für das, was einer modernen Gesellschaft beinah per definitionem fehlt: ein umfassender Sinnzusammenhang, der dem Individuum seinen Platz zuweist. (...) Wie sinnlos auch immer sein Handeln von außen erscheint, so gewinnt er doch gerade durch die Zerstörung ein Ultimatum von Sinn« (Kermani 2001). An dieser Stelle stellt sich erneut die Frage, in welcher Weise die vielfältigen ›Orientierungs‹-Probleme der von gesellschaftlichen Dezentrierungsprozessen betroffenen Individuen an Entparadoxierungen partizipieren. Die Antwort verweist auf *kommunikative Schemata*, etwa das Schema des ›Sinnverlusts‹, die für Irritation der Kommunikation durch das Bewußtsein der Individuen sorgen (Luhmann 1997,

Vielleicht sind diese aber auch nicht nur *fähig* zur Verarbeitung von widersprüchlichen Gleichzeitigkeiten, sondern durch diese auch in besonderer Weise *belastet*. Dies vor allem durch Kontakt mit dem modernen Erziehungs-, Ausbildungs- und Mediensystem. Es scheinen nun insbesondere extremistische Kommunikationen zu sein, die diese widersprüchlichen, *paradoxen* Anforderungen auflösen. 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.⁷⁰ Für das Individuum liegt hier eine Lösung seiner doppelten Inklusionsprobleme und zugleich für die Paradoxie kollektiver und individueller Identitätsanforderungen. Auf der Ebene der gesellschaftlichen, funktionsspezifisch differenzierten Kommunikation stößt es jedoch auf den selben Exklusionsdruck, wie die Einheitssemantiken, an die es andockt. Der islamische Fundamentalismus macht gleichsam ein Paradoxieentlastungsangebot, das aber letztlich immer auf die fundamentale(!) Kontingenz der Moderne aufläuft, vor allem durch paradoxe Ansprüche auf die kollektive Geltung tradierter Normen in einer individualisierten Welt.⁷¹ Auch im Kontext der individuellen Identität, soweit sie mit Momenten einer historisch eingelebten kollektiven Identität infiziert wird, vitalisiert der islamische Fundamentalismus ein auflösungsbedürftiges Paradox.

Der Terrorismus entfaltet und durchbricht diese paradoxe Konstitution der fundamentalistischen Semantik durch Kommunikation von Gewalt, durch *imaginierte* Vernichtung des Außen durch die selbst wieder paradoxe ultimative Kommunikation. Und er rekrutiert Handlungen durch Organisationsnetzwerke, die diese Destruktivität materialisieren.⁷² Demgegenüber nimmt

110f.). Die strukturelle Kopplung von sozialen und psychischen Systemen durch Schemata scheint dabei in besonderer Weise auf das System der Massenmedien angewiesen zu sein (Luhmann 1996, 190ff.). Und diese Angewiesenheit gilt sicher und gerade auch für die hier gemeinte Partizipation.

70 *Re-entry* im Sinne von Spencer-Brown (1979).

71 »Allen Ansprüchen, auch dem Anspruch auf Selbstselektion von Ansprüchen, liegt mithin die Differenz von Individuum und Gesellschaft zugrunde. Nirgendwo aber tritt »die« Gesellschaft »dem« Individuum als Einheit gegenüber. (...) Daher gibt es auch keinen gesellschaftlichen Gehalt für individuelle Identitätsbildung, keine »kollektive« Identität als Maß für »individuelle« Identität. Der Zusammenhang von kollektiver und individueller Identitätsbildung ist zerrissen, vor allem durch die Differenzierung der Sozialisations- und Inklusionsverhältnisse« (Luhmann 1993, 245).

72 In diese Richtung würde auch die Beantwortung der Frage, wie denn Entparadoxierungseffekte stabilisiert – auf Dauer gestellt – werden, zielen: durch *Organisation*. Im Kontext des *sensemaking* durch *Organisieren* verweist dies auf den Mechanismus der *retention* (Weick 1979). Evident wird in dieser Arbeit mit allen drei Referenzen gearbeitet: Individuen (Inter-

der mystische Rückzug die Form der Tautologie an (›die Gesellschaft ist, wie sie ist‹) und entfaltet sie durch die Attitüde der Ergebenheit, der ritualisierten Demut, also der indifferenten Hinnahme des diabolischen Außen (Luhmann 1987).

Die Selbstmordattentäter dokumentieren einen zweiten zentralen Aspekt der Entparadoxierung – den der aktiven Selbstzerstörung. Wieder ist es die *ultimative Kommunikation*, die die Medien fasziniert und die sie zu psychologisierenden Beschreibungen entgrenzten Hasses anregt (Kermani 2001; Laqueur 2001; Taheri 2002). Aus einer weniger psychologisierenden Sicht scheint es angemessen, eine ›Wiederbeschreibung‹ in die Konsequenz der ultimativen Kommunikation zu lancieren –, daß diese nämlich nur eine *letzte* Mitteilung enthalten kann. Das Vertrackte daran ist, daß gerade in der Figur des ›bekenntnislosen Attentates‹ (s.o.) überhaupt an einer Mitteilung gezweifelt wird. Auch hier würden wir ›wiederbeschreiben‹, daß es eben gerade um diese ›letzte Mitteilung‹ ultimativer Kommunikation geht, mit der Konsequenz der Selbstzerstörung. Für die Individuen mag deren ›Sinn‹ im entgrenzten ›dji-had‹, im unterscheidungslosen ›cosmic war‹ liegen. Aber dies bleibt in den Individuen verschlossen.

IV. Exklusionskulturen

Die Paradoxie des Fundamentalismus hat also ein zweifaches Entfaltungsergebnis. Der massenmedial und politisch prominentere Typ der terroristischen Entfaltung wird begleitet durch den tautologischen Typus des Rückzugs in die Attitüde der mystischen Verehrung.⁷³ Ganz offensichtlich haben diese zwei Optionen etwas mit dem Ausschluß von Personen aus den Funktionssystemen der Weltgesellschaft zu tun. Diese Ausschlüsse haben allerdings einen unterschiedlich starken *bias* in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht. Während es bei der terroristischen Variante primär um politische Exklusion geht, werden andere Personen (massenhaft) vor allem von der Teilnahme am wirtschaftlichen Leben ausgeschlossen. Es ist davon auszugehen, daß diese *biases* für die Art der beiden Entfaltungsoptionen mit verantwortlich sind. Primär wirtschaftliche Exklusion ruiniert Lebenschancen ohne realistische Alternativen, politische Exklusion verhärtet die Interpretationen von Lebenschancen. Insoweit jene Entfaltungsoptionen aus der Vergangenheit das hervorheben, was für die (fromme oder eben terroristische) Zukunft Handlungs-

aktion), Organisation, Gesellschaft. Siehe zur allgemeinen Bedeutung dieser Differenzierung für Gewaltkommunikation: Bonacker 2002.

⁷³ Vgl. Schiffauer (2000). Luhmann bezeichnet die Tautologie als verkappte Paradoxie, weil »Tautologien (...) Unterscheidungen (sind), die nicht unterscheiden« (1987, 170). Damit hängen auch ihre ›konservativen Resultate‹ zusammen.

relevanz hat, führen sie in Exklusionskulturen. Kulturen diskriminieren zwischen Vergangenheit und Zukunft unter dem Gesichtspunkt der Einschränkung dessen, was in der Zukunft noch möglich sein wird (Luhmann 1997, 588f.). Die Unterscheidung zwischen sozio-ökonomischen und religiös-kulturellen Ausschlüssen wird also in spezifische Exklusionskulturen überführt, die jedoch mit ein und demselben (Fundamentalismus-) Paradox zusammenhängen. Mit ›Kultur‹ ist das systemtheoretische Verständnis von Kultur als einer generalisierten Präferenz für den *Vergleich* von Beobachtungen und Operationen gemeint (Luhmann 1995c). Bei den hier thematisierten Exklusionskulturen handelt es sich nun gerade um extrem eingeschränkte – eben fundamentalistische – Vergleichshorizonte. Um beide Vorstellungen von Kultur zusammendenken zu können, wird an dieser Stelle eine ›Minimalkultur‹ der Weltgesellschaft unterstellt, die sich über Vergleiche reproduziert (Stichweh 1995). Die Frage ist dann, welche Unterscheidungen sich weltweit in eine solche Minimalkultur einprägen. Mit Bezug auf Unterscheidungen wie Tradition der Moderne und Modernität der Tradition (Bolz 2002) oder periphere und zentrale Moderne (s.o.) kann die Antwort in der Differenz von Zentrum und Peripherie vermutet werden.

Aus der Literatur kann man entnehmen, daß Exklusionsphänomene in der ›peripheren Moderne‹ nicht als lokal bewirkte ›Unterentwicklung‹ zu sehen sind, sondern im Zusammenhang mit Strukturbrüchen der Weltgesellschaft. Sehr allgemein gesagt: Es geht um eine Unvollständigkeit funktionaler Differenzierung in bestimmten Regionen (Luhmann 1995b) und Schwierigkeiten struktureller Kopplung (Stichweh 1997). Diese Bezugspunkte machen gegenüber lokaler Deprivationsverursachung globale Verursachungszusammenhänge sichtbar, die sich lokal auswirken.⁷⁴ Für die vorliegenden Zwecke hat das den Vorteil, daß anstelle bloßer Traditionsverhaftetheit (resultierend in wirtschaftlicher Ineffizienz und religiösem Fanatismus gleichermaßen) regionspezifisch gebrochene Modernisierungsfolgen hervortreten, wobei Modernisierung immer als Durchsetzung funktionaler Differenzierung verstanden wird. Dann lassen sich zwei Exklusionskulturen unterscheiden: Einerseits eine Art *Exklusionsfatalismus* der massenhaften kumulativen Exklusion, sicher mit primär wirtschaftlichem Hintergrund. Und andererseits eine Art *Exklusionsradikalismus* von Teilen der neuen und alten Mittelschichten des nahen und des mittleren Ostens. Diese erleben vom Modernisierungsprozeß her eine politische Exklusion ihres Anspruchs auf einen politisch offensiven Islam, im Sinne der durch staatliche Gewalt gestützten Abspaltung von

⁷⁴ Man wird auch sagen können, daß sich globale Strukturmuster funktionaler Differenzierung mit eher regionalen Strukturmustern stratifikatorischer (Schichten) und segmentärer Art (Ethnien) überlappen. Typischerweise kommt es dann zur Ausdifferenzierung etwa eines professionalisierten Gesundheitssystems und gleichzeitiger Inklusionseinschränkung durch stratifikatorische und / oder segmentäre Kriterien, auch bekannt als Korruption.

Exklusionskulturen und Paradoxieentfaltung

(unter Verwendung des Grid/Group-Schemas der ›Cultural Theory‹. S. etwa:
Douglas, M./Wildavsky, A. (1983): Risk and Culture. Berkeley et al.: UCP)⁷⁵

		GRID	
		+	-
Group	+	Politische Modernisierung Trennung von Politik und Religion	Exklusionsradikalismus <i>Politische Exklusion</i> Terroristische Paradoxieentfaltung
	-	Exklusionsfatalismus <i>Sozialökonomische Exklusion</i> Resignative Paradoxieentfaltung	Westliche Moderne Differenzierung und Individualismus

Anhängern inkompatibler Einheitssemantiken (Algerien, Ägypten, Türkei, auch Saudi-Arabien und andere Golfstaaten, die das Problem exportieren) und radikalieren sich dann im bereits diskutierten Sinne selbst (vgl. Tibi 2002, 116ff.).

Mit dieser Bifurkation käme man der allgemein geteilten Einschätzung nahe, daß der islamische Radikalismus kein Unterschichtphänomen ist, die Unterschichten aber eine virtuelle Massenbasis abgeben, jedoch keine revolutionäre (eben: Exklusions*fatalismus*). Es ergibt sich der Vorteil, nicht *entweder* der Unterschichtenverelendungsthese *oder* der Mittelschichtfanatisierungshypothese folgen zu müssen.⁷⁶ Man kann beiden Gesichtspunkten folgen, ohne eine starke Kopplung annehmen zu müssen. Im Gegensatz zum klassischen Verhältnis von Massenbasis und Avantgarde, hat der moderne Terrorismus (wegen seiner religiös-universalistischen Referenz) eine Massenbasis nicht wirklich nötig und der Exklusionsfatalismus tendiert eher zum Erleben der Exklusion als zur ›befreienden‹ Aktion. Fatalismus und Radikalismus sind hier in Anlehnung an die ›cultural theory‹ (Douglas/Wildavsky 1983) gemeint: egalitaristische Sekten einerseits und fatalistische Exklusionsopfer andererseits. Zwischen beiden werden allerdings keine starken Kopplungen angenommen. Die *cultural theory* lie-

⁷⁵ *Grid* bezeichnet systeminterne Regeldichte, *Group* bezeichnet systeminterne Gruppenkohäsion. Dabei muß man immer sehen, daß fatalistische Kulturen selbst keine Regeldichte erzeugen, sondern diese von außen – z.B. durch Verfolgungs-, Sozialstaats- oder Entwicklungsbehörden – oktroyiert werden.

⁷⁶ Ganz davon abgesehen, daß sich der Vorteil ergibt, die Einheit der beiden Exklusionskulturen bezeichnen zu können.

fert ein analytisches Gerüst (grid/group) für empirisch vorfindliche Kulturen zwischen Zentrum und Peripherie *in* der funktional differenzierten Moderne. Auf dem Wege ihrer Expansion generiert sie Egalitarismus, Sekten, Fatalismus und die Imagination des ›cosmic plot‹ (Douglas 1992).⁷⁷ Die Kultur der Weltgesellschaft – ihr Gedächtnis (Luhmann 1997, 580ff.) – prämiert aus dieser Sicht vier basale Optionen für zukünftige Entwicklungen, die im Kontext der Weltgesellschaft deren strukturellen Vergleichshorizont konturieren.⁷⁸

In den hier interessierenden Quadranten der Abbildung werden die Produkte von Paradoxieentfaltungen beschrieben, nicht dagegen ›Reaktionen‹ auf relative oder ›absolute‹ Deprivationen. Es geht vor allem um:

- die Paradoxie der religiösen Einheitssemantiken durch das Zugleich von gesellschaftlichem *Innen und Außen* des religiösen Beobachters, dem Ausschluß dieses Beobachters aus dem sich als Nationalstaat ausdifferenzierenden politischen System, mit den Resultaten der konsekutiven Selbstradikalisierung (Terrorismus: Exklusionsradikalismus) oder Resignation (traditionalistische Ideologie: Exklusionsfatalismus)
- die Paradoxie der Gleichzeitigkeit von individuellen und kollektiven Identitätsanforderungen mit dem Resultat kollektiver Mentalitäten (Luhmann 1984, 544f.), die terroristische Handlungen rekrutieren können oder resignativ-fatalistisches Erleben begünstigen.⁷⁹

Diese Paradoxien ›treiben‹ die Unterscheidung Wir/Andere im Medium entweder der Gewalt oder der Resignation in der Peripherie der Moderne hervor. Paradoxien soll hier heißen: Es geht immer um Widersprüche kommunikativer Verhältnisse der Weltgesellschaft. In Gestalt des militanten Fundamentalismus generieren diese am Ende einen latenten Konsolidierungsfaktor der Weltpolitik: ›Allianz gegen den Terror‹.

⁷⁷ Zu ›cosmic war‹ als *script* vergleiche Juergensmeyer (2001, 146).

⁷⁸ Man wird allerdings annehmen müssen, daß die Kulturen der Weltgesellschaft sich funktionspezifisch materialisieren. Zum Beispiel in der Unterscheidung von ›moderner Politik‹ und ›Unterentwicklung‹, in der Unterscheidung von reichen und armen Ländern, in der Unterscheidung von Ländern mit guten und schlechten Ausbildungschancen usw. usf. Darüberhinaus ist analog dem Verhältnis von funktional differenzierter Weltgesellschaft und funktional schwach differenzierten Regionen *als deren Bestandteil* von einem ähnlichen Einschließungsverhältnis der kulturellen (nicht: sozialstrukturellen) Unterscheidung von Zentrum und Peripherie auszugehen. Diese ist eine interne Unterscheidung der Kultur der Weltgesellschaft.

⁷⁹ Man sollte die Suche nach Kausalitäten einstellen und auf ›Passungen‹ setzen. Die ergeben sich, wenn man nicht allein von den Individuen her denkt, sondern primär von den Sozialsystemen her. So kann man sich fragen, welche Inklusionskriterien terroristische Organisationen verwenden und kommt dann etwa zu einer generalisierten (finalen) Einsatzbereitschaft in der Umwelt terroristischer Organisationen und Rekrutierung durch das System, das etwa gesinnungsethische Konflikt- und Gewaltregime bereithält (Spezifikation). Insgesamt ist die ›terroristische Persönlichkeit‹ dann ein Resultat organisierter Sozialisation und nicht etwa ein spezifisch veranlagter Persönlichkeitstyp, was man auch daran erkennen kann, daß freiwillig sich meldende Selbstmordattentäter häufig zurückgewiesen werden (vgl. Heiligsetzer 2001). Die Suche nach der ›terroristischen Persönlichkeit‹ (Waldmann 1998) führt denn auch regelmäßig in die Irre. Es gibt sie nämlich nicht. Aber generalisierte Einsatzbereitschaften und organisierte Rekrutierung ergeben ein Passungsverhältnis.

Wenn Beobachtungen zweiter Ordnung als Basisoperationen der funktional differenzierten (Welt-)Gesellschaft voraus gesetzt werden, dann ist mit Kultur die auf diese Basisoperationen sich stützende Elaboration des *Vergleichs* alles Gegebenen mit anderen Möglichkeiten gemeint (Luhmann 1995c).⁸⁰ Kultur verwaltet gleichsam den Eigenwert der *Kontingenz*. Wenn diese Beobachtungsstruktur als Bezugspunkt vorausgesetzt wird, ergibt sich eine für die Weltgesellschaft kennzeichnende Differenz von Zentrum und Peripherie. Allerdings zirkuliert diese Unterscheidung immer schon im Kommunikationshaushalt, in der Selbstbeschreibung der Weltgesellschaft. Die Unterscheidung wird also gleichsam ›aufgegriffen‹. Dieser Umstand und vor allem der Bezug auf Kultur richten sich gegen das Argument, daß die Differenz von Zentrum und Peripherie unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung der Weltgesellschaft nur noch in deren Funktionssystemen eine Rolle spielt (Stichweh 1995): Auf der Ebene der Sozialstruktur der Weltgesellschaft gibt es in der Tat kein zur funktionalen Differenzierung konkurrierendes Differenzierungsprinzip nach Zentrum und Peripherie, sondern eben nur in den Funktionssystemen (z.B. Banken und produzierende Unternehmen in der Wirtschaft). Die *Kultur* der Weltgesellschaft scheint sich demgegenüber als eines ihrer basalen Vergleichskriterien auf die Differenz von Zentrum und Peripherie zu stützen. Diese Differenz bezieht sich auf Kulturen des Zentrums, die mit Kontingenz umgehen und solchen der Peripherie, die sie blockieren. Die Blockierung resultiert allerdings nicht einfach aus traditionaler Blindheit, sondern aus den exklusionsspezifischen Verwicklungen mit der Kontingenz-Kultur des Zentrums⁸¹. Gerade deshalb drängt sich das Argument auf, daß diese Unterscheidung einer internen Strukturbildung der Kultur der Weltgesellschaft folgt. In der Sprache der ›cultural theory‹ hat man es mit *individualistischen* (›Westliche Moderne‹), mit *hierarchischen* (›Politische Modernisierung‹), mit *fatalistischen* (›Exklusionsfatalismus‹) und mit *sektiererischen* Subkulturen (›Exklusionsradikalismus‹) zu tun (Douglas/Wildavsky 1983), die jeweils Vergleichspositionen in der Kultur der Weltgesellschaft bezeichnen.⁸² Von diesen Subkulturen verharren die beiden exklusionsbezüglichen im Status der *innocent culture* (Douglas 1990). Aber nur die sektiererische Kultur wird dadurch zum – allerdings unkalkulierbaren – Risiko, das zur Gefahr für alle

80 In der Form des Gedächtnisses der Gesellschaft fokussiert dieses Vergleichen auf die Differenz von Vergangenheit und Zukunft, deren ›Überbrückung‹ das Gedächtnis kontrolliert (Luhmann 1995c).

81 »Demnach überzieht die Semantik der Kultur alles, was kommuniziert werden kann, mit Kontingenz. Sie befreit von jeder Art notwendigem Sinn – und auch das erklärt, daß Kultur erst in der modernen Gesellschaft möglich wird, die sich erstmals als strukturell kontingent und zugleich nur noch so reflektieren kann. *Alle Ansprüche auf Authentizität ziehen sich ins Inkommunikable zurück oder werden als Marotte bestimmter Personen oder Gruppen, Ethnien oder Sekten behandelt*« (Luhmann 1995c, 51; Herv. K.P.J.).

82 Weitergetrieben könnte man auch von Metaschemata des kulturellen Gedächtnisses der Weltgesellschaft sprechen.

anderen wird.⁸³ Gleichzeitig muß man sehen, daß der internationale Terrorismus von großen Teilen der Weltöffentlichkeit als *globale Katastrophe* perzipiert wird. Also als das, was aus der Perspektive des politischen Weltsystems unter keinen Umständen akzeptiert werden kann: Es resultieren komplette Negationen und globale Vermeidungsimperative (Japp 2002). Nicht mehr Israel und Palästina, Russland und Tschetschenien, Baskenland und Eta, sondern die Weltgesellschaft als Weltrisikogesellschaft. Ohne dies zu wollen, führt der internationale Terrorismus zur beschleunigten Konsolidierung des politischen Weltsystems: Sogar der Iran läßt sich einbinden – bisweilen.

V. Risiko und Gefahr

So wie die Unterscheidung von Risiko und Gefahr für die westliche Zivilisation paßt (Luhmann 1990), scheint sie für den globalisierten Terrorismuskomplex nicht mehr zu passen. Auf der Seite des Risikos werden keine Risiken eingegangen. Das Selbstmord-Attentat scheint nur eine alternativlose Handlung zu vollziehen, also sich selbst nicht als Entscheidung zu thematisieren, und die Folgen werden ja gerade über den Suizid ›abgesichert‹: es gibt hier keinen *post decisional regret* (Harrison/March 1984).⁸⁴ Auf der anderen Seite rechnen Beobachter der Weltpolitik und der Weltöffentlichkeit trotzdem auf Risiko zu. Für diese Beobachter sind die zeitlichen, die sachlichen und sozialen Ungewissheiten des globalen Terrorismus ein genuines Risiko, auch wenn die Attentäter – würde man sie fragen – dies ganz anders sehen mögen. Deshalb wird in die Gefahrenabwehr massive (militärische, diplomatische, geheimdienstliche und wirtschaftliche) Prävention investiert (›Allianz gegen den Terror‹), so daß sich das primäre Risiko einschränken läßt. Im Gegenzug verschiebt sich dieses Primärrisiko dann in die Präventionsentscheidungen (vgl. Wildavsky 1988) und wird zur Gefahr für die davon Betroffenen (z.B. Verlust an Freiheitsrechten, ethnisch-kulturelle Interventionsfolgen).⁸⁵ Das weltpolitische System transformiert das Risiko des Terrorismus in ein selbst erzeugtes

83 Der Status der *innocent culture* spräche nur dann gegen eine Weltkultur des Vergleichs (Luhmann 1997, 576ff.), wenn diese *sich selbst gewissen* Kulturen nicht deren Bestandteil wären, so wie auch die Sozialstruktur der peripheren Moderne Bestandteil der Sozialstruktur der funktional differenzierten Weltgesellschaft ist. Und dann kommt es eben doch zum Vergleich. Typischerweise zwischen Unschuld und Schuld – und zwar auf beiden Seiten!

84 Es sei denn, man wird gefaßt (Derichs 2001).

85 Das linke Feuilleton und die Anhänger von Freiheitsrechten einer liberalen Politik fürchten die Einschränkung persönlicher Freiheitsrechte, die Aufwertung autoritärer Regime, so lange sie nur bei der Terrorbekämpfung mitziehen. Befürchtet wird außerdem das allmähliche Ausblenden (das ›Vergessen‹) der Unterscheidung zwischen Freiheitsbewegungen und Terrorismus. Die Türkei befürchtet etwa eine Stärkung des kurdischen Separatismus für den Fall eines amerikanischen Einmarsches in den Irak usw. usf.

politisches Präventions-Risiko.⁸⁶ Zugespitzt: Die Weltgesellschaft wird zu einer Weltrisikogesellschaft nicht durch weltweite Terrorrisiken, denn diese können zwar nicht beherrscht, aber doch eingegrenzt werden.⁸⁷ Überhaupt muß die Idee wohl zurückgewiesen werden, daß eine Weltrisikogesellschaft sich durch das Heraufdämmern von solchen Risiken auszeichnet, die in dem Sinne global sind, als niemand vor ihnen sicher ist. Beck (1997) zählt die großen Kaliber solcher Risiken auf: Treibhauseffekt, Verarmung großer Regionen usw. usf. Was ist dann aber mit den Risiken, die ›nur‹ lokale oder regionale Bedeutung erreichen? Gehören sie nicht zur ›Weltrisikogesellschaft‹? Wenn dem so wäre, gäbe es ja gleichzeitig eine Weltrisikogesellschaft und eine Nicht-Weltrisikogesellschaft! Dieses Paradox ist ersichtlich ein Resultat der Vorstellung, der Weltbezug der Gesellschaft ergäbe sich aus einer Art globaler Signifikanz (wie Interkontinentalkommunikation) und nicht aus der immanenten Weltverweisung jeder einzelnen Kommunikationssequenz – und sei sie noch so lokal! (Luhmann 1975; Stichweh 1995).⁸⁸ Die Weltgesellschaft ergibt sich aus der Penetration von Lokalem und Globalem jeder einzelnen kommunikativen Sequenz. Ersichtlich fokussiert diese Sichtweise auf die *Elemente* der Weltgesellschaft und nicht auf deren Zuständigkeit als irgendwie umfassend, was nur zu (paradoxen) Ungereimtheiten führen kann.

Dieser Sichtweise entsprechen auch die hier skizzierten Präventionsrisiken: Sie schließen das global verbreitete Moment einer modernitätsspezifischen Präferenz für strategische Prävention und das lokale Moment kontextspezifischer Einschränkungen dieser Präferenz in jeder einzelnen Risikokommunikation zusammen. Aufgrund dieser ›Penetration‹ konstituiert sich die ›Weltrisikogesellschaft‹ in jeder einzelnen Risikokommunikation gleichsam *en passant* – genau wie die Weltgesellschaft mit Kommunikation überhaupt verfährt, nur eine Ebene abstrakter⁸⁹. Dazu bedarf es dann weniger weltweit *signifikanter* (gegen die ›Klimakatastrophe‹ oder eben gegen die ›Achse des Bösen‹) als vielmehr weltweit *verteilter* Präventionsrisiken. Auch in diesem Sinne sind der (islamische) Fundamentalismus und seine terroristische Konsequenz modern: Sie integrieren globale (z.B. Technik, Professionalität, Organisation) und lokale Kommunikationsaspekte (z.B. lokal-regionale Bewegungsmilieus und religiös-

86 »What matters is understanding that a strategy of anticipation should be accompanied by a recognition of its costs. Applying such a strategy in a very few areas of life is feasible. Applying anticipatory strategies in a wide range of activities would involve prohibitive costs. Anticipatory actions do have their place in a sensible safety strategy; the difficulty is to know what mix of anticipatory and resilient measures is optimum« (Wildavsky 1988, 85).

87 Mündliche Äußerung eines Referenten im Bielefelder Kolloquium ›Dimensionen der Weltgesellschaft‹: »The Al Quaida is no major political problem. It is a problem for the police«.

88 Im übrigen hätte man dann auf der Ebene der Weltgesellschaft das analoge Paradox einer Gleichzeitigkeit von Weltgesellschaft (interkontinentales Telefonieren) und Nicht-Weltgesellschaft (nur lokales Telefonieren).

89 Man könnte auch sagen: Die Weltrisikogesellschaft konstituiert sich auf dem Rücken der Weltgesellschaft. Ein Extraargument, das auf irgendwelche Sonderrelevanzen verweist, ist entbehrlich.

ethnische Traditionen). Auf diese Kommunikationen gerichtete Präventionsrisiken manifestieren sich im hier beschriebenen Fall vor allem in der kulturellen Konfliktachse Zentrum versus Peripherie der Weltgesellschaft. An dieser Schnittstelle können dann im Sinne eines *strange loop* auch die Primärrisiken wieder zunehmen.

Wohl kaum kann davon ausgegangen werden, daß das Problem des politischen Islam sich durch ›Institutionalisierung‹ in ein ›lösbares Problem‹ transformieren läßt – wie dies bei den alten ›neuen sozialen Bewegungen‹ in der westlichen Welt der Fall ist. Die Themen des politischen Islam sind gerade keine ›single issues‹, sondern ›universal issues‹, die sich durch das weltpolitische System nicht institutionalisieren lassen. Dieses System hat seine Funktion ja gerade darin, die ›rationalisierten Mythen‹ (Meyer et al. 1997) der funktionalen Differenzierung der modernen Weltgesellschaft durchzusetzen (Luhmann 2000, 220ff.). Dazu gehört zu allererst die nationalstaatskonstitutive Trennung von Politik und Religion. Die Themen des politischen Islam lassen sich allenfalls noch weiter marginalisieren, ihre radikal-ultimative Kommunikation liegt aber gerade in der weltweiten Durchsetzung funktionaler Differenzierung begründet und wird deshalb mit dem Einsatz von Machtmitteln als ultima ratio der weltpolitischen Systems rechnen müssen. Und ob das auf die Dauer als ›Polizeieinsatz‹ durchführbar sein wird, kann heute mit Nachdruck bezweifelt werden.⁹⁰

Literatur

- Baecker, D. (1996): Gewalt im System. Soziale Welt 47, 92-109.
 Beck, U. (1993): Die Erfindung des Politischen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Beck, U. (1997): Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik. Wien: Picus.
 Bolz, N. (2002): Die Furie des Zerstörens: Wie Terroristen die Kritik der liberalen Vernunft schreiben. S. 84-99 in: D. Baecker et al., (Hrsg.), Terror im System. Der 11. September und die Folgen. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.
 Bonacker, Th. (2002): Zuschreibungen der Gewalt. Zur Sinnförmigkeit interaktiver, organisierter und gesellschaftlicher Gewalt. Soziale Welt 53, 31-48.
 Brunsson, N. (1985): The Irrational Organization. Chichester et al.: Wiley.
 Derichs, C. (2001): Selbstmordgier. FAZ Nr. 229, 53
 Douglas, M. (1990): Risk as a Forensic Resource. From ›Chance‹ To ›Danger‹. DAEDALUS 119, 4, 1-16.
 Douglas, M. (1992): Muffled Ears. S. 55-82 in: dies., Risk and Blame. London/New York: Routledge.
 Douglas, M./Wildavsky, A. (1983): Risk and Culture. Berkeley et al.: UCP.

⁹⁰ Alternativen zu diesen wenig friedfertigen Aussichten lägen in der *strategischen* Inklusion islamistischer Strömungen des politischen Weltsystems. In einer paradoxen Welt(-gesellschaft) dürfte dies eine Option mit eher unwahrscheinlichen Rationalitätsanforderungen sein.

- Elster, J. (Ed.) (1986): *The multiple self. Studies in Rationality and Social Change.* Cambridge: Cambridge UP.
- Enzensberger, H.M. (1988): Die Leere im Zentrum des Terrors. S. 245-249 in: ders., *Mittelmaß und Wahn.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Enzensberger, H.M. (1996): Aussichten auf den Bürgerkrieg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Enzensberger, H.M. (2001): Die Wiederkehr des Menschenopfers. FAZ Nr. 217, 49.
- Fuchs, P. (1992): Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, P. (2001): Der Terror der Gesellschaft. TAZ v. 18.9.2001.
- Gill, B. (2002): Organisierte Gewalt als ›dunkle Seite‹ der Modernisierung. Vom nationalen Krieg zum transnationalen Terrorismus. *Soziale Welt* 53, 49-65.
- Habermas, J. (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Halfmann, J. (1999): Können Kulturen zusammenprallen? Die Theorie der Weltgesellschaft und der ›clash of civilizations‹. *Jahrbuch ›Frieden und Wissenschaft‹* 6, 157-174.
- Heiligsetzer, E. (2001): Religiös-fundamentalistischer Terrorismus im Vergleich: Extremistischer Protestantismus in den USA und fundamentalistische Gewalt im islamischen Orient. *Die Friedenswarte* 76, 81-99.
- Hoffman, B. (1999): *Terrorismus – der unerklärte Krieg.* Neue Gefahren politischer Gewalt. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Huntington, S.P. (1998): *Kampf der Kulturen.* München/Wien: Siedler.
- Japp, K.P. (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.P. (2000): *Risiko.* Bielefeld: transcript.
- Japp, K.P. (2002): Struktureffekte öffentlicher Risikokommunikation auf Regulierungsregime. Zur Funktion von Nichtwissen im BSE-Konflikt. S. 35-74 in: Chr. Engel /J. Halfmann /M. Schulte (Hrsg.), *Wissen, Nichtwissen, Unsicheres Wissen.* Baden-Baden: Nomos.
- Juergensmeyer, M. (2001): *Terror in the mind of God : the global rise of religious violence.* Berkeley: Univ. of Calif. Press.
- Kaldor, M. (1999): *Neue und alte Kriege.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaube, J. (2001): Gewalt als Manifestation, Schrecken ohne Botschaft. FAZ Nr. 217, 57.
- Kermani, N. (2001): Die Gärten der Märtyrer. TAZ v. 20.11.01.
- Kneer, G./Nassehi, A. (1993): *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung.* München: Fink.
- Krippendorff, K. (1984): Paradox and Information. *Progress in communication sciences* 5, 45-72.
- Laqueur, W. (2001): Das Motivarsenal der Attentäter. FAZ Nr. 230, 56.
- Lewis, B. (1968): *The Emergence of Modern Turkey.* Oxford: UP.
- Lewis, B. (2002): *Die politische Sprache des Islam.* Hamburg: EVA.
- Lerch, G. (2001): Aufstand der Massen oder Kulturrevolution? FAZ Nr. 238, 6.
- Luhmann, N. (1975): Die Weltgesellschaft. S. 51-71 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 2.* Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1987): Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie* 16, 161-174.
- Luhmann, N. (1990): Risiko und Gefahr. S. 131-169 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 5.* Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1992): Ökologie des Nichtwissens. S. 149-220 in: Ders., *Beobachtungen der Moderne.* Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1993): Individuum, Individualität, Individualismus. S. 149-258 in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Luhmann, N. (1995a): Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum. S. 125-141 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1995b): Inklusion und Exklusion. S. 237-264 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1995c): Kultur als historischer Begriff. S. 31-54 in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1996): *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000): *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Meddeb, A. (2002): *Die Krankheit des Islam*. Heidelberg: Wunderhorn.
- Meyer, J.W. et al. (1997): World Society and the Nation-State. *American Journal of Sociology* 103, 144-181.
- Meyer, Th. (1998): Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik. S. 37-66 in: H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pawelka, P. (2002): Der Staat im Vorderen Orient: Über die Demokratie-Resistenz in einer globalisierten Welt. *Leviathan* 4, 431-454.
- Priddat, B.P. (2002): Dihad als Netzwerkunternehmen eines global tribe: al-Qaida. S. 110-129 in: D. Baecker et al., (Hrsg.), *Terror im System. Der 11. September und die Folgen*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.
- Riesebrodt, M. (1993): Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht. *Aus Politik und Zeitgeschichte* B33/93, 11-16.
- Riesebrodt, M. (1998): Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne. S. 67-90 in: H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Riesebrodt, M. (2001): Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen. *Welttrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien* 30, 9-27.
- Ritter, H. (2001): Der Feind. *FAZ*, Nr. 218, 49.
- Roberts, K.H. (1993): *New Challenges to Understanding Organizations*. New York et al.: Macmillan.
- Rorty, R. (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ruhrmann, G. (1994): Ereignis, Nachricht und Rezipient. S. 237-256 in: K. Merten et al., (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Medien*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Schiffauer, W. (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmoll, H. (2001): Kultur und Zivilisation. Huntingtons Thesen sind nicht auf die internationale Politik übertragbar. *FAZ* Nr. 218, 16.
- Segal, L. (1986): *Das 18. Kamel oder Die Welt als Erfindung. Zum Konstruktivismus Heinz von Foerstes*. München/Zürich: Piper.
- Stäheli, U. (1998): Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik. *Soziale Systeme* 4, 315-339.
- Stichweh, R. (1995): Zur Theorie der Weltgesellschaft. *Soziale Systeme* 1, 29-45.
- Stichweh, R. (1997): Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft. *Soziale Systeme* 3, 123-136.
- Spencer-Brown, G. (1979): *Laws of Form*. New York (Neudruck).
- Taheri, A. (2002): Tausendundeine Parole. *FAZ* Nr. 38, 8.
- Teczan, L. (2003): Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie* 32, 237-261.
- Tibi, B. (2001): *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. München: Econ.
- Tibi, B. (2002): *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München: Beck.

- Tilly, Ch. (1990): *Coercion, Capital, and European States, AD 990 – 1990*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Ulfkotte, U. (2001): Die Fäden des pan-islamischen Terrornetzes. FAZ Nr. 216, 4.
- Waldmann, P. (1998) *Terrorismus. Provokation der Macht*. München: Gerling.
- Weick, K.E. (1979): *The Social Psychology of Organizing*. Reading, Mass. et al.: Addison-Wesley.
- Weick, K.E. (1995): *Sensemaking in Organizations*. Thousand Oaks et al.: Sage.
- Wildavsky, A. (1988): *Searching for Safety*. New Brunswick/London: Transaction Books.

Prof. Dr. Klaus P. Japp
Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld
Postfach 100 131, D-33501 Bielefeld
klaus.japp@uni-bielefeld.de