

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/329779657>

Puritanischer Terror

Article · December 2018

DOI: 10.1515/sosys-2016-0003

CITATIONS

0

READS

29

1 author:



Klaus P. Japp

Bielefeld University

39 PUBLICATIONS 222 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Politische Kommunikation [View project](#)



Research on Terrorism [View project](#)

Klaus P. Japp*
Puritanischer Terror

<https://doi.org/10.1515/sosys-2016-0003>

Zusammenfassung: Der Aufsatz thematisiert die puritanische Programmierung der religiösen Semantik altjüdischer, protestantischer und islamistischer Gruppierungen. Alle drei Protestbewegungen werden in einem Zusammenhang von Struktur und Semantik gesehen, der durch die Ausdifferenzierung puritanischer Sekten konstituiert wird. Der einschlägige Strukturbezug wird in der Ausdifferenzierung von religiös verfassten Sekten gesehen, deren Konkurrenzdynamik durch puritanisch-protestantische Motivbeschreibungen (Max Weber) gesteuert wird. Die Konkurrenz der Sekten untereinander und mit der jeweiligen *Kirche* treibt einen religiösen Reinigungs- und Steigerungszusammenhang an. Der Sektencode – gläubig/ungläubig – absorbiert ökonomische, politische (Waldmann, Pape) und anderweitig kulturelle Motive (Roy, Tibi) und nicht umgekehrt. Allein die puritanische Eigendynamik des religiösen Eigensinns kann äußerste Radikalität der Weltablehnung gewährleisten, wie sie für die diskutierten Sekten typisch ist. Die semantischen Traditionen für die Programmierung dieses Codes lassen sich in der radikalen Theologie von Augustinus‘ „Logik des Schreckens“ paradigmatisch identifizieren. Im „Makkabäer-Syndrom“ (Jan Assmann), in den protestantischen Sekten im 16./17. Jahrhundert (Max Weber) und den islamistischen Protestbewegungen (Gilles Kepel) finden sich Manifestationen dieses Paradigmas. Es wird durch Formen religiöser Selbstbeschreibung gestützt, die der Gesellschaft (der Sekten) Zentrum und Spitze verschaffen (Luhmann). Fundamentalismus und Terrorismus resultieren aus der puritanischen Eigendynamik religiöser Sekten.

Abstract: The article discusses the puritan programming of religious semantics of old-jewish, protestant and islamist groups. All three protest movements are seen within a context of structure and semantics constituted by the differentiation of puritan sects. Structure refers to the differentiation of religiously constituted sects whose dynamics of competition are guided by puritan-protestant descriptions of motives (Max Weber). The competition of the sects among each other and with the respective *church* propels a religious dynamic of purification and escalation. The code of the sects – believing/unbelieving – absorbs economic, political (Waldmann, Pape) and otherwise cultural motives (Roy, Tibi) and not the reverse.

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

The puritan momentum of religious self-reference alone is able to guarantee the radical rejection of the world which is typical for the discussed sects. The radical theology of Augustinus' "logic of terror" helps to identify paradigmatically the semantic traditions for the programming of this code. Manifestations of this paradigm are found in the "Makkabäer-syndrome" (Jan Assmann), in the protestant sects of the 16th/17th century (Max Weber) and the islamist protest movements today (Gilles Kepel). Religious self-descriptions (Luhmann), producing center and summit for the society (of the sects), support the paradigm. Fundamentalism and terrorism result from the puritan momentum of religious sects.

1 Struktur und Semantik

Die soziologische und politikwissenschaftliche Terrorismusforschung begibt sich im Standardmodus auf die Suche nach Kausalitäten (Armut, Arbeitslosigkeit, Repression, Entfremdung), die in der mehr oder minder komplexen *Zurechnung* von Kausalfaktoren auf terroristisches Handeln resultiert. Diese Art Forschung hat ihre eigenen Verdienste. Ihr Problem allerdings, dass es immer auch *andere* Zurechnungen *anderer* Kausalfaktoren gibt, kann sie nicht lösen. Ob Armut oder politische Unterdrückung, oder beides, terroristisches Handeln bewirkt, entscheidet ein externer Beobachter, indem er über die Zurechnung befindet. Im Folgenden soll eine Alternative vorgestellt werden, die die *Eigendynamik* extremistischer Sekten in den Mittelpunkt stellt. Sie verwendet *interne* Gründe.¹ Dabei geht es um einen Typus von Eigendynamik, der nicht auf *strategischer* Anpassung an turbulente Umwelten beruht (Kron 2015, 305 ff.), sondern auf der differenzgesteuerten Produktion von Identität. Nur eine stabile, kollektive Identität, die einen Gegensatz zu einer anderen Identität dramatisiert, kann unwahrscheinliche Handlungen wie Selbstmordattentate wahrscheinlich machen. Strategisch orientierte Ansätze (etwa Pape 2005) werden deshalb nicht überflüssig, aber einseitig. Sie reflektieren nicht die *Struktur* einer ausdifferenzierten Sekte (vom Typus al-Qaida), die zwar *auch* strategisch handelt, immer aber eine gefestigte (religiöse) Selbstbeschreibung, eine *Semantik* differenzgesteuerter Identität voraussetzen muss. Ohne diese hätte eine noch so adaptive strategische Logik (Pape

¹ Es wäre naiv, zu glauben, dass die Konstruktion dieser Gründe ohne Interpretation und ganz ohne Zurechnung auskäme. Ebenso naiv ist es allerdings, Interpretation und Zurechnung in aller Unschuld zu bewerkstelligen. Mittels der Rekonstruktion einer religiösen Eigendynamik versuchen wir, die Zurechnung auf Religion (anstatt auf Politik oder Wirtschaft) durch diese Eigendynamik zu rechtfertigen (s. schon Japp 2007).

2005, 37) keinen Kontext, der ihr Kontingenz entzieht. Kontingenz assoziiert andere Möglichkeiten, die für das „Wahrscheinlichwerden des Unwahrscheinlichen“ (Luhmann 1984, 216 f.) gerade ausgeschaltet werden müssen.²

Für eine dichte soziologische Beschreibung, die diesen Anforderungen entgegenkommt, kann ein Artikel von Stephen Holmes (2006) gelten. Holmes beschreibt den Konsensdruck einer kleinen Gruppe wie der „Hamburg-Zelle“ in Vorbereitung der 9/11-Attentate. Die Kommunikation der Gruppe unterlag offenbar einer expressiven Pfadabhängigkeit religiöser Militanz im Kontrast zur eher instrumentellen Pfadabhängigkeit der „masterminds“. Von *innen* gesehen, hatte die „Hamburg-Zelle“ expressive Gründe für religiöses Eifern, um sich selbst als radikale Zelle reproduzieren zu können (Juergensmeyer 2001, 82).³ Dabei bildete der fragile Mix aus ökonomischen, wirtschaftlichen und religiösen Motiven einer Art absoluter Deprivation ein fruchtbares Medium für sequentiell sozialisierende Schritte auf dem Weg zu einer terroristischen Identität. Ein solcher Bezugsrahmen, der die Strukturierung und Kanalisierung diffuser Motive in eine terroristische Sozialisation i.S. einer *Karriere* (Goffman 1961) beschreibt, bezieht instrumentelles Handeln auf die strategischen Projektionen der „masterminds behind the scene“ (Holmes 2006, 157). Für die „perpetrators“ spielen strategische Intentionen dagegen eine untergeordnete Rolle. Diese stehen im Gegensatz zum Prozess der *Sequentialität* des Aufbaus einer terroristischen Identität, die soziale Bindungen in Gruppensolidaritäten, islamischen Bruderschaften, Trainingscamps und Organisationen wie al-Qaida et al. sukzessive und kumulativ bindend durchläuft. Eine derartige Beschreibung folgt einer Spur der Kontingenzunterdrückung. Für sie ist islamistischer Terrorismus eine Frage der Identität und nicht eine der Strategie. Dabei muss man das Letztere nicht leugnen. Aber die Beobachter, die Pape

2 In diesem Ausschluss „anderer Möglichkeiten“ liegt ein starker Grund für die religiöse Fundierung islamistischen Terrors. Pape selbst und inzwischen eine stattliche Anzahl einschlägiger Autoren (Heinsohn 2006; Roy 2004; Schneekener 2006 u.v. a.) optieren für nicht-religiöse *Motive* des Islamismus. Eine Ausnahme ist Kepel, der von einer „Islamisierung der Moderne“ spricht (1991, 14, 273 f.). Das ist allerdings ein sehr weiter Begriff. Wir ziehen es vor, die Frage der *Motive* (im engeren Sinn) zu vermeiden, denn es gibt derer viele und vieles ist komfortable Zurechnung (Japp 2007). Religiöse Semantik als Medium der Radikalisierung (Khosrokhawar 2016, 40 f.) und der Konsolidierung oder Geltung von zentralen Erwartungen scheint uns demgegenüber *plausibel* und *evident* (Luhmann 1980, 49; Weick 1995, 57, 153). Motive können dann aus Semantiken *erschlossen* werden, die sie erst ermöglichen (Holmes 2006, 152 f., 154). Kippenberg (2008, 13) unterscheidet – in seiner Studie zu „Gewalt als Gottesdienst“ – im Anschluss an Weber zwischen Motiven und der *Bedeutung* von Handlungen. Luhmann (1984, 228) geht davon aus, dass *Beschreibungen* von Handlungen Bedingung ihres Vorkommens sind.

3 „In *This Religion of Islam* Qutb argued that the most basic division within humanity were religious rather than racial or nationalist, and that religious war was the only form of killing that was morally sanctioned.” (Juergensmeyer 2001, 82)

beschreibt, sind – jedenfalls im islamistischen Kontext – die *masterminds*, nicht die *perpetrators*.

Diese Unterscheidung lenkt den Blick auf Einschränkungen. Interpretationen (Semantiken) variieren, aber eingeschränkt durch den Kompatibilitätsdruck zwischen Struktur (Ausdifferenzierung) und Semantik (Selbstbeschreibung). Die Struktur des ausdifferenzierten Terrors sehen wir im Folgenden (Abschnitt 2. und 3.) in der Differenz zwischen *Kirche*, hier der konventionelle Islam, autorisiert durch die religiösen Gelehrten (die *Ulema*) und *Sekte* (al-Qaida et al.). Die auf diese Struktur bezogene Semantik besteht in „höherstufig generalisiertem, relativ situationsunabhängig verfügbarem Sinn“ (Luhmann 1980, 19). Man kann die Struktur des ausdifferenzierten Terrors aus der Perspektive der Strategie oder der Identität interpretieren. Möglicherweise gibt es noch weitere Perspektiven, aber auch diese müssen sich jenem Kompatibilitätsdruck beugen. Das ist keineswegs trivial, wie man meinen könnte. Denn wie kann es sonst sein, dass die grassierende Idee einer *richtigen*, einer *authentischen* (also friedlichen, nicht-fundamentalistischen oder gar terroristischen) Lesart des Islam sich ihrer Beobachterabhängigkeit nur selten einsichtig ist? Diesen Perspektiven liegt es offenbar fern, sich selbst kontingent zu setzen. Die westliche Perspektive einer „friedlichen“ Interpretation des Islam verfährt so selbstsicher wie ihre fundamentalistischen Kontrahenten. Sie repräsentieren jeweils selbst eine Struktur, einmal die westliche Moderne, zum andern die islamistisch ausdifferenzierte Reaktion auf eben diese Moderne. Übergreifend zwingt das Konfliktsystem (Japp 2007), das die Kontrahenten verbindet, diese in die jeweilige Kompatibilität von Struktur und Semantik. Aus dieser Kompatibilität gibt es kaum einen Ausweg, höchstens für Außenstehende, etwa Intellektuelle, die für das Konfliktsystem operativ nicht anschlussfähig sind.⁴ Die Idee, dass die Menschen im islamischen Kulturraum bloß die *richtige* Interpretation (ihrer eigenen Struktur) zu ergreifen oder zu erlernen hätten, trifft also die kommunikativ gegebenen Möglichkeiten und Zwänge nicht. Auf diese Weise wird lediglich einem islamischen Beobachter eine nicht-islamische Semantik angeboten.⁵ Wenn man den islamistischen Terror verstehen will, muss man dessen Semantik (4.) mit der zugrundeliegenden Struktur (2.) in Verbindung bringen.⁶

4 Der vorliegende Text etwa.

5 Tibis' „Euroislam“ (2009) muss man deshalb als intellektuelle Wunschvorstellung werten.

6 Eine der wenigen hier einschlägigen Arbeiten, die diesen Zusammenhang zentralstellen (Wuthnow 1989), stützt sich auf die Unterscheidung von Struktur und Ideologie. Der Autor hat es dann mit dem bis zur Unkenntlichkeit belasteten Ideologiebegriff zutun, was sich eigentlich nur durch eine theoretische Alternativoption vermeiden lässt. Die Unterscheidung von Struktur und Semantik ist eine davon.

Semantiken, also Interpretationen von strukturellen Sachverhalten variieren, aber sie variieren nicht beliebig. Ohne Plausibilitäts- und Evidenzverluste (Luhmann 1980, 49) können sie sich nicht allzuweit von strukturell naheliegenden Erwartungen entfernen (6.).⁷ Eben diese Einsicht soll im Folgenden beachtet werden. Das führt dann zu einer nicht-beliebigen Lesart islamischer und islamistischer Ideen, i. e. Semantiken, die man als „kontextuelle Lektüre“ (Waldenfels 1985, 50 f.) insofern bezeichnen könnte als sie auf strukturelle Einschränkungen – durch die Differenz von Kirche und Sekte – systematisch Rücksicht nimmt. Dabei interessiert die islamistische Variante (Juergensmeyer 2001; 2008) weniger als historisches Novum (etwa wegen ihrer Technologieorientierung), sondern als *ein* Fall der Differenzierung von Kirche und Sekte (2.) – neben dem altjüdischen Makkabäersyndrom (Assmann 2003; 2015; 2016) und den puritanischen Sekten des 16. und 17. Jahrhunderts in Europa (Weber 1988). Alle drei – exemplarischen – Fälle demonstrieren einen spezifischen Zusammenhang von Struktur und Semantik, der in puritanisch motiviertem religiösem Eifern mit gewalttätigen Konsequenzen gipfelt. Ausschlaggebend ist die *puritanische Differenz* zur etablierten *Kirche*, nicht die wirtschaftliche oder politische Mobilisierung von Exklusionsopfern (etwa Heinsohn 2006).⁸ Die Rationalisierbarkeit des zugrundeliegenden religiösen Fundamentalismus wird abschließend erörtert (7.).

7 In diese Diskussion lassen sich Luhmann (1980, 9 ff.) und Stäheli (2000, 184 ff.) plazieren, die dieses Verhältnis von Struktur und Semantik diskutieren. Ein engeres Verhältnis als Luhmann schlägt Stäheli vor mit der Formel der „konstitutiven Nachträglichkeit“ von Selbstbeschreibungen. Wir folgen diesem Vorschlag mit Bezug auf die konstitutive Nachträglichkeit von Handlungen und Erwartungen im Kontext terroristischer Kommunikation (siehe 2./3.). Ein begriffliches Instrumentarium für die strukturelle Eingeschränktheit von semantischen Operationen kann man im Konzept des *sensemaking* (Weick 1995, 17 ff.) – immer noch – sehen. Für eine neuere Arbeit zu „Protest und Selbstbeschreibung“ vergleiche Tratschin (2016).

8 Sektenkommunikation – um die es im Folgenden geht – ist eine der religiösen *Identitäten*. Die Betonung der Strategiefähigkeit ist etwas, was die modernen Puritaner von ihren historischen Vorgängern unterscheidet. Die Unterscheidung zwischen Strategie und Identität wird nicht zufällig erst mit der modernen Gesellschaft relevant. Dies hängt mit der *weltgesellschaftlichen* Dimensionierung des modernen – islamistischen – Terrors zusammen. Der Komplexitätsdruck etwa von simultanem Operieren in globalen und in lokalen Kontexten erfordert Strategiefähigkeit (Kron 2015, 362 ff.). Aus der Sicht der puritanischen Sektenkommunikation entwickelt sich Strategiefähigkeit vom Typus ‚al-Qaida‘ jedoch *nachträglich* und bleibt vom Identitätskern abhängig (vgl. 4.).

2 Sektendifferenzierung

Das Verhältnis von Struktur und Semantik wird üblicherweise mit Bezug auf Gesellschaft thematisiert (Luhmann 1980). Im engeren Sinne sind es Funktionssysteme, deren Ausdifferenzierung und Reproduktion mit dem Strukturbegriff in Verbindung gebracht wird. Die Seite der Semantik wird dann über Selbstbeschreibungen der Funktionssysteme (Staat, Geld, Gerechtigkeit usw.) bestimmt (Stäheli 2000, 208 f.).⁹ Terrorismus lässt sich schwerlich als Funktionssystem beschreiben (s. aber Fuchs 2004). Insbesondere eine gesellschaftsweite Funktion wäre mindestens kontrovers, wenn nicht unbestimmbar. Das hängt damit zusammen, dass Terrorismus eher im Kontext parasitärer Kommunikation (s. Schneider 2007) des politischen Systems oder als soziale Bewegung bestimmt wird (Atran 2006; Castells 2010, 71 ff.), wenn es um dessen Systemstatus geht. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, (nicht nur) den islamistischen Terrorismus als sektiererische Protestbewegung zu verstehen, was die vorgenannten Optionen nicht ausschließt, aber zuspitzt.¹⁰ Daraus ergibt sich der Vorteil, auf eine strukturelle Dimension der Ausdifferenzierung von Sekten als sozialen Systemen und auf deren Semantik im Sinne einer für das System instruktiven Selbstbeschreibung rekurrieren zu können.

Diesen eigenen Typus erkennt man zunächst an der Kommunikation von Protest. Im Falle der religiösen Sekten (s. im Einzelnen 5.) ist es im Kern der Protest gegen korrumpierte Religiosität. Die Korruption erkennt man an der Aufweichung der *Kontingenzformel* zumindest der monotheistischen Religionen: an der Verunreinigung ihres Gottesbezugs.¹¹ Es ist immer der Kontakt der Religion mit *Modernisierung*, also der Konflikt (Weber 1988, 542 f.) mit konkurrierenden Sinnansprüchen der Kunst (Schönheit), der Liebe (Hingabe), aber gerade auch

⁹ Die diffizile Diskussion zu den beobachtungstheoretischen Implikationen der Unterscheidung von Operationen und Beobachtungen für die Unterscheidung von Struktur und Semantik umgehen wir. Es ist nicht ersichtlich, welchen Mehrwert diese Diskussion (Luhmann 1997, 879 f.; Stäheli 2000, 208 f.) für das vorliegende Problem der Beschreibung des puritanischen Terrors genau haben könnte.

¹⁰ Zu Protestbewegungen als sozialen Systemen siehe Luhmann (1997, 847 ff. und zur Frage des Systemstatus 1996, 186). Man notiert in diesen Texten eine gewisse Unentschlossenheit, Protestbewegungen einen definitiven Systemstatus zuzuordnen. Man kann daraus den Schluss ziehen, diese Bewegungen keinem der üblichen Systemtypen (Gesellschaft, Organisation, Interaktion) zuzuordnen (vgl. Luhmann 1997, 860). Sie scheinen einen *eigenen* Typus kommunikativer Vernetzung im Kontext von gesellschaftlichen Konflikten, i. e. gesellschaftlichen Immunsystemen zu konstituieren.

¹¹ Die Kontingenzformel *Gott* meint dessen Unumgänglichkeit für das (Religions-)System (Luhmann 2000, 147 ff.).

der Wirtschaft (Eigentum), der die etablierte Kirche zu Verunreinigungen der „reinen Lehre“ animiert und der zur Abspaltung, zur Ausdifferenzierung von puritanischen Sekten führt, die gegen diese Verunreinigungen protestieren. Sie produzieren Ressentiment gegen *die Kirche*.¹² Die Makkabäerkriege im zweiten Jahrhundert vor Christus (Assmann 2016, 131 f.), die protestantischen Sekten im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert in Europa (Walzer 1966; Weber 1988, 84 ff.) und die mit al-Qaida verbundenen islamistischen Terrorgruppierungen (Juergensmeyer 2008, 39 f.; Schneckener 2006, 49 ff.) teilen das Merkmal einer sich (gewalttätig) radikalisierenden puritanischen Differenz zwischen reinem und unreinem Glauben: manifestiert im Konflikt zwischen einer „reformwilligen Oberschicht“ und „konservativen (...) Schichten“ (Assmann 2015, 125), die sich in Protestkommunikation ausdifferenzierenden Sekten organisierten und es heute wieder tun. Natürlich folgten diese Sekten – ihrer historischen Situierung geschuldet – ganz unterschiedlichen Programmen. Die Makkabäer kämpften gegen eine jüdische Oberschicht, die mit dem seleukidischen Besatzungsregime kollaborierte.¹³ Die protestantischen Sekten der Reformation befanden sich im Konflikt mit einer aus ihrer Sicht korrumpierten katholischen Kirche, die ebenfalls „das Gesetz“, hier besonders in Gestalt der calvinistischen (in gemäßigtem Sinn auch der lutherischen) Gnadenlehre brach (Weber 1988, 91 f.).¹⁴ Die Dimension religiös-politischer Gewalt wird hier erreicht in der Sektenverfolgung, der Gegenreformation und dem anschließenden dreißigjährigen Krieg.¹⁵ Al-Qaida

12 Nietzsche beschreibt Ressentiment als Selbstvergiftung durch gehemmte Rache: „Einen Rachedgedanken haben und ihn ausführen, heißt einen heftigen Fieberanfall bekommen, der aber vorübergeht: einen Rachedgedanken aber haben, ohne Kraft und Mut ihn auszuführen, heißt [...] eine Vergiftung an Leib und Seele mit sich herumtragen.“ (Nietzsche 2006, 69) Beides trifft auf die puritanischen Sekten zu: Sie *leiden* an Fieber, ihr Leben ist Passion. Aber sie sind auch *vergiftet*, denn sie können der Welt nichts Positives abgewinnen – es sei denn zur Ehre Gottes durch eigene *Arbeit* an ihrer Umgestaltung (Walzer 1966, 22 ff.).

13 „Also nicht speziell das Griechentum, sondern der Ausstieg aus dem Gesetz zugunsten der modernen internationalen Kultur war der eigentliche Streitpunkt des Konflikts“ (Assmann 2015, 126). Dieses Zitat versteht sich übergreifend über die drei hier diskutierten Fälle und es deutet bereits an, dass es der korrumpierende *Umweltbezug* ist, der skandalisiert wird.

14 Nicht die guten Werke der Menschen, wie die mittelalterliche katholische Kirche befand, sondern ausschließlich die unvordenkliche Gnade Gottes konnte den Gnadenstand bewirken (s. Weber 1988, 87 f.). In dieser augustinisch-calvinistischen Auffassung kann man den Kern des puritanischen Paradigmas sehen: die innerweltliche Verunreinigung der Heilserwartungen (Werke, Sakramente) und deren Reinigung durch einen nach allen Seiten absoluten Gottesbegriff in der Prädestination nach Calvin.

15 Die protestantischen Sekten sind gleichsam *latent* terroristisch, insofern sie *ultimativ* protestieren (s. weiter u.), mit manifesten Folgen auf der Seite der Gegenreformation (Burkhardt 1985, 102 f.), an deren Gewalt die Sekten *leiden*. In dem Maße wie sie selbst Abstand zur Gewalt halten,

und weitere (Nachfolge-) Gruppierungen sehen ebenfalls einen derartigen, zum gewaltförmigen Protest Anlass gebenden „Gesetzesbruch“.¹⁶ Hier ist es zunächst die Kollaboration des saudischen Königshauses und (dann) weiterer Regime im Nahen und Mittleren Osten mit dem amerikanischen Besatzungsregime. Mit der Transnationalisierung insbesondere von al-Qaida (Kron 2015, 215 ff.) lösen sich die islamistischen Sekten von den eher nationalstaatlich gefärbten Semantiken und bauen eine religiöse Programmatik aus, die den herrschenden Regimen (den Modernisierungseliten) einen Bruch mit dem „wahren Islam“ vorwirft und sich an der Orientierung zwischen „Rechtgläubigen“ und „Ungläubigen“ orientiert (Schneckener 2006, 49 ff.). Dabei spielt auch die gewalttätige Gründungszeit des Islam (Vernichtung feindlicher jüdischer Stämme im siebten Jahrhundert, Schlacht von Badr) im frühen Medina eine gedächtniskonstituierende Rolle. Das Gemeinsame dieser Fälle liegt in der Ausdifferenzierung sektiererischer Protestkommunikation und deren Semantik in Gestalt einer puritanischen Programmatik gegen die *Kirche* und für die *Sekte* (Weber 1988, 206–236) und in einer extremen Strenge der gesinnungsethischen Ansprüche gegenüber Kirche *und* Welt.

Die Anknüpfung an Max Webers Protestantismusstudien ist natürlich keineswegs zufällig. Nur diese Studien enthalten eine soziologische Theorie der Sekte, die sich auf die beiden anderen Fälle übertragen lässt.¹⁷ Umgekehrt gibt es keine vergleichbare Theorie der *Sekte* aus dem Umkreis der Makkabäerriege

erleiden sie die Gewalt *Anderer*. An deren Funktion für die Sicherung der eigenen protestkommunikativen Authentizität partizipieren sie nicht als Handelnde, sondern im Modus des Erlebens. Gerade die *Passion* im Gewalttätigen fällt für die Protestanten *nicht* aus. Damit ist sicherlich nicht gesagt, dass *alle* Sekten notwendig in diesen Eskalationskontext hineingeraten. Die dafür nötige Bedingungskonstellation kann auch ausfallen, etwa durch einen nachgiebigen Gegner oder eine gefestigt säkulare Umwelt. Die hier gemeinte Sektendynamik kann dann eher politisch (RAF), gemäßigt (SDS im Studentenprotest der 60er/70er Jahre) oder auch ohne öffentliche Resonanz ausfallen (Opus Dei). Martin Petzke hat auf diese Problematik aufmerksam gemacht.

16 Der Ausdruck referiert auf das *mosaische Gesetz*, ist hier aber gemeint als jeweilig elementare *Untreue*, als *Apostasie*. Der dahinter steckende Fundamentalismus äußert sich in der theologischen „Logik des Schreckens“ einer gnadenlosen Gnadenlehre, die allen drei Fällen gemein ist und bei Augustinus exemplarisch ausgebreitet wird (s. Flasch 1990 und 4.). In der Härte dieser theologischen Lehre manifestiert sich die Unbedingtheit der puritanischen Ansprüche auf religiöse Authentizität. Der jeweilige Widerstand der *Kirche* indiziert, dass es bei alledem nicht um bloßes „Sektierertum“ geht, sondern um Ausdifferenzierung fundamentaler Opposition, die Anspruch auf alleinige „Rechtgläubigkeit“ erhebt.

17 Bourdieu knüpft in seiner Theorie des religiösen Feldes ebenfalls an Weber an. Er übersetzt die Weberschen Studien in seine Feldtheorie, die Konkurrenzbeziehungen zwischen Propheten und Orthodoxie, i. e. zwischen Sekte und Kirche zentralstellt. Aus deren Kampf um *religiöses Kapital* ergeben sich zu Weber analoge Beschreibungen der Kirche als „Reproduktionsinstanz“ und der Sekte, die demgegenüber im „Außergewöhnlichen“ operiert und diese Reproduktion radikal infrage stellt (Bourdieu 2011, 18, 62 ff.).

und des islamistischen Terrors. Wenn diese sektiererischen Ereigniszusammenhänge also verbunden werden sollen, dann liegt es nahe, an die einschlägigen Studien Webers anzuknüpfen.¹⁸ Weber beschreibt die Entwicklung der protestantischen Sekten als von Anbeginn mit der Reinigung sakramentaler Kommunikation beschäftigt (Weber 1988, 94). Zentral war etwa der Konflikt um die Zulassung zum Abendmahl durch religiös Qualifizierte und nicht durch Amtspersonal, von dessen *eigentlicher* Qualifikation man nicht genug wissen konnte, bzw. im Kontext der antiautoritären Position gegenüber der offiziellen Kirche (Tyrell 2003, 219 f.) auch nichts wissen wollte. Die Zulassung sollte allein durch religiöse Bewährung (*sola fide*) bewirkt werden, d. h., ein religiös nicht einwandfreier Lebenswandel schloss die Teilnahme aus. Und nur in der Gemeinde – der präsumtiven Sekte – konnte man wissen, wer religiös qualifiziert war und wer nicht. Also keine Anstaltsgnade, sondern letztlich nur die *charismatisch* durch religiöse *Bewährung* erwirkte Gnade – oder vielmehr deren *Suggestion*, denn *erwirkbar* war die Gnade Gottes ja gerade nicht. Was die Ausdifferenzierung solcher antiklerikalen Programme bewirkte, das war die Norm der methodisch disziplinierten Askese. Diese verhalf dem puritanischen Motivhaushalt der Gemeinde zu der folgenreichen *Strenge*, die zur Konstitution der *Sekte* als *Vernetzung* eines protestkommunikativen Handlungssystems führen konnte.¹⁹

Für die puritanische Semantik ist interessant, dass das Bestreben nach *Reinigung* letztlich allen religiösen (also nicht nur kirchlich-sakramentalen) Handelns und Erlebens von nicht-religiösen Umweltbezügen, allem voran der wirtschaftlichen Motivierung des Ablasshandels, aber auch der bloß formalen Autorität der Kirche, des Amtspersonals u.a.m. in der Konsequenz zur radikalen Weltablehnung der protestantischen Ethik führte. Was könnte an der Welt *positiv* interessieren, wenn diese schließlich in einem ultimativen Gegensatz zu Gottes Wort gesehen wird? Strukturelles Fundament dieser Ideenevolution war (und ist wieder!) der Konflikt, die Differenzierungsdynamik zwischen Kirche und Sekte, die insbesondere die Sekten zu immer neuen Verschärfungen ihrer Kriterien für

18 Zur *handlungstheoretischen* Zentralstellung der Weberlektüre im Protestkontext instruktiv: Pettenkofer (2010, Kap. 8).

19 „In dieser wie in fast jeder anderen Hinsicht sind die puritanischen Sekten, als die spezifischsten Träger der innerweltlichen Askese, die konsequenteste, in gewissem Sinn die einzig konsequente Antithese zur universalistischen katholischen Gnadenanstalt“ (Weber 1988, 234). Dabei ist die Norm asketischer Lebensführung nicht nur theologisch-religiös (Prädestinationslehre und Heilssuche) fundiert, sondern ebenso im weiteren (gleichsam mikrosoziologischen) Kontext der Bewältigung von existentiellen Ängsten in einer unsicheren Übergangszeit zwischen alter und neuer Ordnung. Für diese Ängste anfällige (puritanische) Milieus sind Nährboden für die calvinistische Forderung nach asketischer Disziplin, die Selbstkontrolle und strukturiertes, berufsmäßiges Handeln in einer zerfallenden Welt ermöglicht (Walzer 1966, 300 f., 313).

„religiöse Qualifikation“ – für *Charisma* motivierte.²⁰ Zu beachten ist auch die personale Verankerung dieser Werthaltungen im „individuellen Interesse der Selbstachtung“ (Weber 1988, 234), also der ultimativen Reinigung der religiösen Beziehung, der Beziehung zu Gott, von institutionellen Zwischenträgern, letztlich der Kirche selbst. *Sola fide!* Alles wandert in die puritanische Gesinnung und gerade nicht in die instrumentelle Erfolgsorientierung des Individuums ab. Diese ist vielmehr als *Mittel* zum Heil verstanden, letztlich zur Heiligung der persönlichen Existenz nach Maßgabe göttlicher Vorsehung. Die letzten Zwecke sind ganz und gar jenseitig. Von daher die Durchschlagskraft dieses Typs von Gesinnungsethik: Fundamental wie sie ist, ist sie nicht irritierbar.²¹

Es ist diese Unbedingtheit des (puritanischen) Anspruchs, die den Widerspruch zur dominanten (religiösen) Ordnung schärft und diesen in der Konsequenz zur Ausdifferenzierung aus dieser Ordnung treibt. Mit Simmel kann man eine Logik der Steigerung und Reinigung (Simmel 2008, 134) annehmen, die zur religiösen Verdopplung der Realität in „einer ganz besonderen Tonart“ (Simmel 1995, 45) führt. Steigerung dieser Besonderheit und deren Reinigung von fremd-referentiellm Sinn führt zunächst ganz prinzipiell zur Ausdifferenzierung von wirtschaftlichem, politischem, ästhetischem usw. Sinn. Ab einer bestimmten Stufe der Umweltorientierung der sich entwickelnden Funktionssysteme entsteht Gegensinn („America first“, „Apostaten“, „Ultras“ usw.) als fundamentalistischer Protest gegen *Korruption* (des ausdifferenzierten Eigensinns) mit der Folge des Konflikts mit einer (hier religiösen) Ordnungsmacht (*Rom* versus *Genf* oder *Wittenberg*), die gerade die Kooptation von wirtschaftlichem und politischem

20 Dieses Steigerungsmuster kann auch im Kontext eines negativer Doppelkontingenz folgenden Konfliktsystems identifiziert werden (vgl. Japp 2007, 13f.). In beiden Fällen ist der *Konflikt* wegen seiner negativen Doppelkontingenz – „Ich tue nicht, was du möchtest, wenn du nicht tust, was ich möchte“ (Luhmann 1984, 531) – selbstreferentiell Ursache seiner selbst. Er entsteht „fast anlaßlos“ (532). Die den Konflikt stützende Semantik kann als Ideenevolution gefasst werden: Variation, Selektion, Stabilisierung des Ideenguts (Luhmann 1997, 536 ff.; für die „Reformation“ vgl. Wuthnow 1989, 116 ff.).

21 „Dies ist das absolut Entscheidende für die Penetranz und Wucht der Wirkung“ (Weber 1988, 234). Und Luhmann (1997, 797): „Unirritierbarkeit ist auch die Lösung für eine ganz andere (...) Ebene der Kommunikation: für das Insistieren auf ethischen Prinzipien oder unverzichtbaren Werten“. Zeitgenössische Beispiele für die „Wucht“ gesinnungsethischer Programme sind die politischen Entscheidungen zugunsten einer „Energiewende“, der Abschaffung der Kernenergie und der Fahrt aufnehmenden Abschaffung des Verbrennungsmotors. Alles Projekte, die im Grundsätzlichen irritationsfreie Gesinnung erfordern, nicht aber die Kommunikation kontingenter Erfolgsorientierungen. Allerdings fehlt diesen säkularen Äquivalenten die Unbedingtheit des religiösen Strebens nach Erlösung. Das hält sie dann doch im Zugriff kontingenter Umstände, z. B. dem Verlust parlamentarischer Mehrheiten.

Umweltsinn zum Programm macht.²² Die jüdische Oberschicht macht gemeinsame Sache mit der seleukidischen (hellenistisch orientierten) Besatzungsmacht, die katholische Kirche liefert ihr Proprium an Wirtschaft, Politik und andere weltliche Mächte aus, und die islamischen Modernisierungseliten korrumpieren den „reinen Islam“ durch Kooperation mit „den Heiden ringsum“ (Assmann 2016, 132) und besonders dem Teufel selbst: den USA.²³ Die protestantischen Sekten erheben Widerspruch, treiben einen Konflikt mit *der Kirche* an und befeuern diesen mit einer puritanischen Logik der Steigerung und Reinigung fundamentaler Ansprüche an Rechtgläubigkeit. Dieser Konflikt motiviert die herrschende Ordnungsmacht zur Konsolidierung ihrer korrupten Praktiken, der die Sekten zur gegenläufigen Steigerung der eigenen Ansprüche (auf „Bundestreue“, auf „Gnadenwahl“, auf „heilige Überlieferung“) antreibt. Beiden Programmen sind keine Grenzen gesetzt. Die *Kirche* kann kooptieren bis zur Selbstauflösung, die Sekten können ihre Weltablehnung steigern bis zur kompletten Inkompatibilität mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt (zeitgenössisch: Islamischer Staat/Kalifat). Wegen des zugrundeliegenden Bewährungsmotivs (Weber 1988, 125), das jederzeitige Selbstzweifel erzeugt und weitere, gesteigerte Bewährung provoziert, ist diese Differenzierungsdynamik vielleicht nicht zwingend, aber doch hoch wahrscheinlich.²⁴

22 Diese Art Fundamentalismus, der auf selbstreferentieller Reinigung insistiert, ist also gleichsam normal erwartbar. Er wendet sich schließlich gegen die Überdehnung des „Simultanprozessieren(s) von Selbst- und Fremdreferenz“ (Luhmann 1984, 627) durch fremdreferentiellen Sinn und verselbständigt sich im Konflikt mit den *moderaten* Kräften (Schluchter 1991b, 104). In dieser Abstraktheit gilt das für alle gesellschaftlichen Funktionssysteme. Sie bereiten Protest gegen „Verunreinigung“ der Selbstreferenz des Systems den Boden. Nur in der Religion verbindet sich diese Tendenz mit „Weltablehnung“ (Weber) und erreicht deshalb radikale Exklusivität. Ob der fundamentalistische Protest „Recht“ hat, ob also Calvin und/oder Luther *richtig* lagen oder Rom, ist unentscheidbar: Einerseits treiben die protestantischen Sekten einen Ausdifferenzierungsschub (Petzke 2013, 66f.) des Religionssystems an (Selbstreferenz), andererseits ist das Programm der Sekten lebensfremd (zu wenig Fremdreferenz). Sie leben schließlich abseits der Welt. Welche Version der Differenz von Selbst- und Fremdreferenz sich schließlich durchsetzt, ist Sache der Evolution, also frei von zustimmungsfähigen Handlungszielen. Die Zustimmung erfolgt *nachträglich*. Was man annehmen könnte ist ein Zyklus der wechselseitigen Anpassung, den Kirche und Sekten durchlaufen in einem evolutionären Korridor zwischen Überdifferenzierung (die *Sekten*) und Entdifferenzierung (die *Kirchen*).

23 Noch einmal Nietzsche (2014, 299): „Dagegen stelle man sich ‚den Feind‘ vor, wie ihn der Mensch des Ressentiments konzipiert – und hier gerade ist seine Tat, seine Schöpfung: er hat ‚den bösen Feind‘ konzipiert, ‚den Bösen‘, und zwar als Grundbegriff, von dem er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst“ (Herv. i. O.).

24 Es ist letztlich dieses Zusammenspiel zwischen *Weltablehnung* und *Bewährung*, das die puritanische Differenz im alten Judentum, im frühneuzeitlichen Christentum und im modernen Islamismus ausmacht. Ohne Weltablehnung keine radikale Askese, wie man an den protestan-

3 Code und Programm

Aus systemtheoretischer Sicht benötigen Sekten, wenn sie denn als soziale Systeme beschrieben werden, Codierungen ihrer Kommunikation und Programme, die die Codewerte instruktiv werden lassen (Luhmann 1997, 359 ff.). Daraus ergibt sich ein Problem, denn Sekten sind offenbar soziale Bewegungen, die Proteste kommunizieren. Als solche verfügen sie über einen Code, der auf der einen Seite auf Protest verweist und auf der anderen Seite auf dessen Thema, inklusive den assoziierten Gegner. Offenbar hat man es hier nicht mit den üblichen Codeunterscheidungen von Wert (etwa: Regierung) und Gegenwert (Opposition) zu tun. Denn *Nicht-Protest* wäre ja eine überdimensionierte Kategorie, praktisch die Gesellschaft ohne Protest. Instruktiver ist die Seite des Gegners, also das, was bislang als *die Kirche* (samt deren *Themen*) bezeichnet worden ist (vgl. Japp 1993; Luhmann 1997, 854 f.). Der Code der sozialen Bewegung, der Protestkommunikation ist also Protest/Thema.²⁵ Der Code drückt eine generalisierte Protestbereitschaft aus, die durch Themen spezifiziert wird. Allerdings sind Sekten, insbesondere religiöse Sekten, Protest kommunizierende Systeme vor allem auch vor dem Hintergrund einer Orthodoxie, die sie selbst als die bessere, als die ideale Religion ausweisen soll. Im Unterschied zur ökologischen oder Friedensbewegung haben sie ein (nicht nur abstraktes) *Programm*. Die Makkabäer dachten an die mosaische Unterscheidung im Kontext des mosaischen „Gesetzes“ (Assmann 2016, 132–134), die Quäker, die Baptisten und Täufer dachten an die religiösen Gehalte der protestantischen Ethik (Goertz 1988, 43 ff., 50) und al-Qaida und der IS an die Visionen des *djihad* (Khosrokhavar 2009, 18 ff.). Alle drei beziehen sich auf *die Kirche* als *abgefallen* vom wahren Glauben. Sie operieren alle aus Enttäuschung und mit (gehemmter) Rache im Medium des religiösen Ressentiment. Aus dieser Perspektive scheint es wiederum plausibel, den Code der Sekten als parasitäre Übernahme des Religionscodes (Transzendenz/Immanenz) zu interpretie-

tischen Sekten sehen kann. Das gilt auch für den Buddhismus, der eine hohe Ethik der Achtsamkeit und Erlösung durch Meditation vertritt, aber keinen Gottglauben kennt. Hinduismus ist komplizierter, weil er eine Mischung aus Monotheismus und Polytheismus vertritt – hauptsächlich Letzteres. Konfuzianismus schließlich ist keine Religion, sondern eine religiös inspirierte Ethik des Handelns in der Welt. Diese Formen des Religiösen (*radikale* Theologen und Religionswissenschaftler lassen als *Religion* nur Monotheismus gelten) sind weltzugewandt – im Gegensatz zu den puritanischen Sekten. Sie kennen also keine Askese der Weltablehnung, vom (klösterlichen) Virtuosentum abgesehen. Sie bleiben deshalb unberücksichtigt (vgl. Beyer 2006, 62 ff., 188 ff., 225 ff.; Weber 1988, 430 ff., 536 ff.).

²⁵ Ihm fehlt die vielbeschworene *Technizität* (Luhmann 1997, 364) der Funktionscodes (z. B. Zahlung/Nichtzahlung, Macht/Nichtmacht). Darin spiegelt sich die Verstreutheit des Protests in der Gesellschaft und der nicht exklusiven Protestkommunikation durch soziale Bewegungen.

ren.²⁶ Allerdings als Zweitcode, denn ihren Erstcode (Protest/Thema) benötigen sie zur Selbstidentifikation als Protest kommunizierende Sekte. Der Zweitcode differenziert dann Transzendenz/Immanenz und ist – jedenfalls für die religiösen Sekten – ein Präferenzcode, der qua Weltablehnung und Verehrung eines allmächtigen Gottes transzendentes Erleben weltlichem Handeln – im Prinzip – vorzieht. Nach alledem kann man sagen, dass soziale Bewegungen und insbesondere deren Ausprägung als religiöse Sekten sich dem begrifflichen Gerüst der Code/Programm-Struktur nicht ohne weiteres einordnen. Das dürfte mit ihrem unsicheren Systemstatus zusammenhängen. Sie produzieren Interaktion, sind aber keine Interaktionssysteme, sie verfügen über Organisation, sind aber keine Organisationssysteme.²⁷ Es spricht einiges dafür, dem (weiter oben geäußerten) Vorschlag zu folgen und religiöse Sekten als soziale Bewegungen mit eigensinnig konstituiertem Systemstatus zu begreifen. Sie kommunizieren religiös motivierten Protest gegen *die Kirche* und orientieren sich am religiösen (Zweit-) Code, um die Informationsdifferenz zwischen Erstcode und Programm zu überbrücken. Den sozialen Bewegungen der *westlichen Welt* (und anderswo) entspräche dann ein dem *politischen* System abgeschauter (parasitärer) Zweitcode (Macht/Nicht-Macht) für säkulare Protestkommunikation.²⁸

Für die Beschreibung der Programme religiöser Sekten eignet sich die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Die Festigkeit ihrer Glaubensgrundlagen im Angesicht von Unterdrückung, Verfolgung und Märtyrerkult sichern sie durch Folgenneutralisierung (Enzensberger 2015, 167). Die Ablösung magischer und ritualistischer Praktiken durch ethische Standards (etwa) der protestantischen Askese lässt sich in diesem Sinne als gesinnungsethische „Ratio-

²⁶ Zum Status des Parasitären in diesem Zusammenhang vgl. Schneider 2007.

²⁷ Dass der Funktionssystemstatus eher unplausibel scheint, haben wir bereits notiert.

²⁸ Dies verweist auf die Umweltabhängigkeit der Funktionsspezifik sozialer Bewegungen. Religiöser Protest ist wahrscheinlicher in einer religiösen Umwelt des frühen Judentums, im 16./17. Jahrhundert im frühneuzeitlichen Europa und seit dem 20. Jahrhundert im Nahen und Mittleren Osten, dagegen wenig wahrscheinlich im säkularen Europa. Die sich ausdifferenzierende Politik (Machiavelli) im puritanischen Kontext führt zur Übersetzung des *berufsaeskatischen* (die alte Ordnung partikularer Loyalitätsbeziehungen bekämpfenden) Programms auf die Verwaltung von Kommunen (Calvins Genf) bis hin zur englischen Parlamentsrevolution (Cromwell). Diesen *politischen* Sinn der puritanischen „Revolution“ fokussiert Walzer (1966, 22–65). Er beschreibt ihn als „Revolution of the Saints“. Überhaupt müssen wir anmerken, dass eine „positive“, also nicht von vornherein Irrationalität und Rückwärtsgewandtheit zentralstellende Interpretation der puritanischen Protestkommunikation eher die Ausnahme ist (vgl. aber Lawrence 1989). Der extremistische Islamismus ist allerdings ein Fall, bei dem es überhaupt schwerfällt, nicht zu werten. Selbst die Hamas gerät trotz ihrer zivilisierenden Leistungen notorisch unter umstandslosen Terrorismusverdacht (vgl. Walkenhorst 2018).

nalisation“ (s. Petzke 2013) verstehen.²⁹ Pettenkofer (2013, 209, passim) interpretiert die protestantische Ethik als ein Paradigma für die Ablösung kultureller Muster von rationalen Erfolgserwartungen (Weber 1980, 12). Während diese wenig stabil sind, weil die Abhängigkeit von unkontrollierbaren Gelegenheitsstrukturen jederzeit zur Einschränkung oder Rücknahme der enttäuschten Erwartungen führen kann, ist ein gesinnungsethischer Motivhaushalt normativ eingestellt: Er ist enttäuschungsfest durch seinen Eigensinn. Auf diese Weise konnten die Sekten sich behaupten, auch wenn sie gegen die etablierte Kirche und ihre weltlichen Unterstützer wenig Erfolgsaussichten gewärtigen konnten. Alles hängt an der praktisch manifestierten Gesinnung im Religiösen (Weber 1988, 94 f.; Schluchter 1991a, 219 f.). Erfolg interessiert nur im Kontext methodischer Berufsskese zu Ehren Gottes. Nur als diesbezügliches *Zeichen* der Gnadenwahl. Während bei Weber der Begriff des *Charisma* im Kontext von Bewährung und Weltablehnung zentral steht, ist es bei Durkheim der Begriff der kollektiven Ekstase, der *Efferveszenz*, der für die selbstreferentielle Eigendynamik der Protestkommunikation zentral ist. Beide Begriffe fokussieren Erleben, nicht Handeln, es geht um *Passion*. Entsprechend ist es in beiden Fällen das Erleben einer außergewöhnlichen, kollektiv erfahrenen Situation des *Protesthandelns*, das dieses Erleben zur (heiligen) Grundlage der protestkommunikativen Erwartungsbildung macht. Erfahrungen charismatischer und efferveszenter Situationen generieren Erwartungen, die die Wiederholung solcher Erfahrungen wahrscheinlich machen. Bei Durkheim führt dieses kollektive Erleben des Außergewöhnlichen (religiöser Rituale) zur Aufspaltung der Welt in den Bereich des Außergewöhnlichen gegenüber dem Alltäglichen – dem Ursprung des Religiösen. In dieser Unterscheidung ist – vor ihrem Erfahrungshintergrund – bereits der Sog des als *heilig* Erfahrenen für die puritanische Mentalität gegeben.³⁰ Mit der Distinktion von profan und heilig (Durkheim 1994, 62 f.), die aus solchen Erfahrungen des Außergewöhnlichen herrührt, erschließt Durkheim den religiösen Code von transzendent/immanent (Luhmann

29 In einem weiteren Sinn geht es um einen „Ausdifferenzierungsschub“ (s. Petzke 2013) des Religionssystems durch dessen „Entzauberung“ und „Rationalisierung“, der einen weiten Bogen vom alttestamentarisch-prophetischen Monotheismus her schlägt und von den protestantischen Sekten in – allerdings lebensfeindliche – Konsequenz getrieben wird (vgl. Tyrell 1993). Die Sekten bringen zur Konsequenz, was zugleich ihr eigener Ursprung ist: die Steigerung und Reinigung *besonderen* (hier: religiösen) Sinnes. „Weber spricht deshalb (...) von *der* religiösen Gesinnungsethik, (...) von *der* Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen, die mit der ‚Welt‘ in Konflikt gerate“ (Schluchter 1991b, 76, s. auch 72, 105, Herv. i. O.).

30 „Daher auch das mystische Asketentum, dessen Ziel es ist, aus dem Menschlichen alles auszumerzen, was ihn noch an die profane Welt binden könnte. Daher auch alle Formen des religiösen Selbstmordes, der die logische Krönung dieses Asketentums ist. Denn die einzige Art, um dem profanen Leben ganz zu entfliehen, ist schließlich, ganz dem Leben zu entsagen“ (Durkheim 1994, 66).

2000, 53 ff.).³¹ Sowohl charismatische als auch efferveszente Erfahrungen (des *Heiligen*) stabilisieren Präferenzen für die zugrunde liegenden Ereignisse. Sie stabilisieren Handlungen und Erwartungen, die zur Wiederholung jener Ereignisse und Erfahrungen führen, woraus die Reproduktion von Handlungsmustern und der Codierung des religiösen Sinnes resultiert.³²

Nicht nur bereits bestehende Deutungsmuster – etwa die Abwertung des Protestgegners – (Reproduktion), sondern auch neue Beschreibungen (Auserwähltsein, Nähe zu Gott), die zu Karrieren mit wertgenerativen Effekten führen, werden durch wiederholte Steigerungserfahrungen (*Effervescenzen*) mobilisiert. Ohne diese wäre eine *Eigendynamik* der Protestkommunikation nicht gut denkbar, denn Handlungen und Erwartungen stünden in keinem *endogenen* Verhältnis zirkulärer Selbstverstärkung. Pettenkofer (2013, 217) verweist auf die chinesische Studentenbewegung auf dem „Platz des himmlischen Friedens“, die auch im Angesicht der staatlichen Militärmacht und vielen Toten noch standhielt. Ein neues Deutungsmuster der „Ehre“ des Zusammenstehens hatte sich etabliert. Von zentraler Bedeutung (weil charisma- und effervescenzgenerierend) ist die besondere Relevanz von (erlittener oder ausgeübter) Gewalt für erneuerte Selbstbeschreibungen (Identitäten), die sich auf gedächtnisbildende Gründungsereignisse des Kollektivs stützen. Etwa die Studentenbewegung der 1960er Jahre, die sich zunächst als „antiautoritär“ selbst beschrieb und nach der Effervescenzerfahrung von gemeinsamer, immer auch potentiell gewalttätiger Protestkommunikation als „revolutionär“. In all diesen Fällen geht es um Identität, die sequentiell durch solche Karrieren der Protestkommunikation erworben wird, nicht um strategische Rationalität (s. bereits oben in 2.), mit der keine Abkopplung von umweltbedingt schwankenden Gelegenheitsstrukturen möglich wäre. Solche Beispiele

31 Dass Luhmann ein operatives (an Beobachtungen orientiertes) Verständnis mit diesem Code verbindet, Durkheim eher ein welteinteilendes (hier sakral, dort profan), sei an dieser Stelle immerhin erwähnt.

32 Pettenkofer macht – mit dem Selbstbewusstsein des Handlungstheoretikers – durchgängig Gebrauch vom Begriff des Gefühls, das sowohl für Charisma als auch für Effervescenz als konstitutiv veranschlagt wird. Es mag diese Gefühle des Außergewöhnlichen geben, für die Reproduktion von (puritanischem und auch: anderweitigem) Protest müssen diese Gefühle kommuniziert worden sein, sonst hätten sie nicht die Verbindlichkeit, die Pettenkofer ihnen zuschreibt. Oder anders herum: Die charismatisch oder efferveszent mobilisierten Gefühle haben Folgen für die Sekte nur und erst durch Kommunikation. Das sieht auch Durkheim: „Unsere Trennungslinie zwischen (Magie und Religion – KJ) soll sein: Die rein religiösen Überzeugungen sind immer einer bestimmten Gemeinschaft gemeinsam, die bekennt, ihnen anzuhängen und die dazugehörigen gemeinsamen Riten zu praktizieren. Sie sind nicht nur individuell von allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft zugestanden, sondern sie gehören der Gruppe und sie bilden deren Einheit“ (Durkheim 1994, 70).

für ein sich entwickelndes *Programm*, einer zur Struktur der „Sekte“ passenden Semantik verweisen vor allem auf die Anwendbarkeit des Konzeptes des *radikalen* Protestes (Walzer 1966, pass.). Codierung, rekursive Reproduktion, Karrieren, Gedächtnis und Selbstbeschreibungen verweisen auf Protestkommunikation als soziales System. Die Zukunft der Bewegung liegt nicht in ihren Zielen, sondern in ihrem Stabilität gebenden Gedächtnis (Japp 2001; Luhmann 2000).

Der paradigmatische Fall eines solchen Programms ist – weil wissenschaftlich nachbeschrieben, religionsgeschichtlich hoch bedeutsam und *exemplarisch* für die protestkommunikative Spannung von „Kirche und Sekte“ – die Protestantische Ethik. Sie demonstriert alle vorgeführten semantischen und strukturellen Merkmale der (religiösen) Sekte als soziales System und darüberhinaus den puritanischen Terror der (augustinisch-calvinistischen) „Logik des Schreckens“ (Flasch 1990), dem militanten Kern einer sektiererischen (eifernden) Programmatik der „Rechtgläubigkeit“. Die *Täufer* sind ein Beispiel von paradigmatischem Rang (vgl. Goertz 1988, 43f.). Insbesondere das Erleiden staatlicher und religiöser Verfolgung, das Martyrium der erlittenen Gewalt (Verbot, Folter, Hinrichtungen) zeichnet diese Sekte (samt ihren diversen Zweigen) aus und die gesinnungsethisch – aus dem Leiden heraus – ertrotzte Treue zum spezifisch täuferischen Glauben gleichsam bis zum bitteren Ende. Es gibt kaum ein extremeres Beispiel aus der Reformationszeit, das die unnachgiebige Härte der religiösen Identität jenseits aller Erfolgshoffnungen derart radikal demonstriert. Das „Wiedertäufermandat von Speyer“ (1529) kann als negatives Gründungssymbol gewertet werden. An diesem Mandat und seinen mörderischen Folgen (der Verfolgung) richtete sich die – trotz alledem oder kontraintuitiv: gerade *deshalb* religiös gesteigerte – Lebensführung der Täufer nachgerade demonstrativ auf. Gewaltlosigkeit, frommes Leben, Gläubigentaufe, Kirchenzucht (Bann bei Verfehlungen), Brotbrechen (Abendmahl) als Zeichen der Gemeinschaft, Absonderung von der *Welt*, freie Wahl des Hirten/Seelsorgers (Goertz 1988, 51f.). Auf der „Augsburger Märtyrersynode“ (1527) wurde um *Einheit* – um Identität – gerungen. Im Mittelpunkt standen Gewaltlosigkeit (gegen Kriegsdienst) und die jahresgenau verlautbarte Prophetie des Gerichts Gottes (1528). Nur mühselig wurden Kompromisse gefunden, denn jedem ging es um das (letzthinig) Ganze. Die nach der Synode in alle Richtungen ausgesandten Boten erlitten allesamt den Märtyrertod. Von daher erhielt die Synode ihren Namen und brannte sich unwiderruflich ins kollektive Gedächtnis der Täufer ein. Dies mit der Konsequenz des Rückzugs aus der Welt. Man könnte jedoch von einem Kern reproduktiver Stabilisierung (von Protesthandeln und weltablehnender Gesinnung) sprechen, denn die Täufer gibt es bis heute (Mennoniten, Hutterer, Amische) – wenn auch oder eben gerade abseits der Welt.

4 Augustinus

Den Beschreibungen der protestantischen Sekten entnehmen wir ein puritanisches Paradigma der Steigerung und *Reinigung* religiöser Bezüge (Askese, Weltablehnung, Bewährung), die sich theologisch in einer Kontingenzformel Gott (Luhmann 2000, 147 ff.) niederschlägt, die die Gnade Gottes selbst gnadenlos bestimmt: Von allen weltlichen Einschränkungen (letztlich sakramentaler Art) purifiziert, gehorcht dieser *deus absconditus* nur seinem *eigenen* Willen, der *unvordenklich* und unbestimmbar als reine Willkür erscheint.³³ Dies ist dem sektiererischen Kontext – bei allen Unterschieden – gemein: Die Adaption eines komplett transzendenten, alles Immanente abstoßenden, absoluten Gottesbegriffs. Als solcher konstituiert er die puritanische Beziehung zwischen Kirche und Sekte. Die Makkabäer bekriegen ihre von diesem Gottesideal abgefallene Elite (Assmann 2015; 2016, 21 f.), die sich anpasst an die hellenistische Welt des makedonischen Besatzungsregimes. Am Ende steht die Tempel*reinigung* in Palästina, die die Verschmutzungen – durch den unreinen, weil heidnischen Opferritus – beseitigt. Die protestantischen Sekten im 16. und 17. Jahrhundert wenden sich ab von der mittelalterlich kontinuierten Anstaltskirche, deren sakramentale Verfassung sie bis auf wenige Reste (Abendmahl, Beichte) von allen weltlich-immanenten Bezügen reinigen. Hier wird der Begriff der Sekte, bereits aus der Antike bekannt als *häretische* Glaubensgemeinschaft, erst eigentlich konstituiert im Sinne eines radikalen Protestes gegen die *Vermischung* von Transzendenz und Immanenz, von Gottes Willensfreiheit und menschlich-weltlicher Rechtfertigung von Sünde und Schuld. Es ist dieser puritanische Kontext, dieses Paradigma der asketischen Reinigung der Präferenzseite des Codes von Transzendenz und Immanenz, der in Gestalt der islamistischen Terrornetzwerke wieder auflebt (Kippenberg 2004; Seidensticker 2004).

Den puritanischen Kern dieser Sektenideale des Transzendenten hat Augustinus zu früher Zeit (viertes Jahrhundert n. Chr.) theologisch rekonstruiert (aus dem alten für das neue Testament) und vorbereitet für Calvin und andere Adepten, gleichsam in Form von *preadaptive advances* (Luhmann 1997, 661). Insbesondere seine Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre (Flasch 1990, 76 f.) arbeitet die Vorstellung eines absoluten, keiner weltlichen Beeinflussung zugänglichen Willkürgottes paradigmatisch heraus: Diese (Theo-)„Logik des Schreckens“ (Flasch 1990, 19) bestimmt die katholische (und dann auch die

33 „Die Freiheit des Willens wird unvordenklicher Schuld unterworfen und Gnade zum „Signum der Willkür“ (Kreuzer 2005, 39; vgl. Flasch 1990, 27, Abs. 4).

evangelische) Theologie bis in die heutige Zeit.³⁴ Die Diskussion um „Kampf oder Dialog“ (Abbt/Schoeller 2008) beiseite lassend, fokussieren wir den harten Kern der Augustinischen Theologie in seiner Gnadenlehre (Flasch 1990, 65 ff.) als paradigmatische Interpretation der puritanischen Differenz zwischen Reinheitsideal und korrupter Abweichung. Ohne dass die Makkabäer etwas von Augustinus wissen konnten und ohne die verschlungenen Pfade der Beeinflussung von Islam und Koran durch die jüdisch-christlichen Traditionspfade hier berücksichtigen zu können (vgl. Sloterdijk 2007, 102 ff.), lässt sich Augustinus‘ „Logik des Schreckens“ als korrelierende Semantik dessen positionieren, was man als *Proprium* der puritanischen Sekten bezeichnen kann: Reinheit der Glaubensbeziehung.³⁵ Die Beschreibungen der kollektiven Reaktionen der Makkabäer, der Protestanten, der Islamisten auf die Korruption *der Kirche* (als je dominanter Ordnungsmacht) lassen sich als Manifestationen der puritanischen Differenz und ihrer paradigmatisch-retrospektiven Vorwegnahme bei Augustinus werten.

Unter Paradigma kann man – im Anschluss an Kuhn (1973, 57 f.) – die Einheit von Universalität (Augustinus, Monotheismus) und Partikularität (die Sekten) verstehen oder mit Wittgenstein (1971, § 50): „(...), etwas, womit verglichen wird“. Augustinus‘ Gnadenlehre kann den Vergleich der drei Fälle – Makkabäer, Protestanten, Islamisten – von religiöser Protestkommunikation anleiten. Auch wenn der altjüdische, der reformatorische und der islamische Gott sich nicht in allen Hinsichten gleichen, so teilen sie doch das Merkmal des Monotheismus und damit „das Erbe“ der „Mosaischen Unterscheidung“ (Assmann 2003, 156 f.), nämlich Insistenz auf den einen wahren Gott. Die Konsequenzen – Intoleranz und Eifersucht – sind bekannt, wenn auch umstritten (vgl. die Beiträge in Abbt/Schoeller 2008). Das Universale, die Abstraktion der monotheistischen Religionen jedenfalls besteht in der Einführung eines „unvordenklichen“ Sündenbegriffs, der – seit der „Mosaischen Unterscheidung“ – mit einer Welt korreliert, die von Gott getrennt ist und die allein deshalb schon irreversibel sündig ist.³⁶

Augustinus schreibt, dass der Mensch von sich aus nicht zu dauerhafter Transzendenzerfahrung fähig ist. Er ist und bleibt *immanent*. Es kann nur zu

³⁴ Am altjüdischen Rache- und Zorn Gott nimmt Augustinus gleichsam retrospektiv im Sinne „konstitutiver Nachträglichkeit“ Korrekturen vor – und zwar in Richtung Abstraktion, also Reinigung.

³⁵ Wie auch sonst üblich, sei darauf verwiesen, dass niemand wissen kann, was Beteiligte und Betroffene jenseits solcher Beschreibungen „wirklich“ gedacht und/oder geglaubt haben. Ohnehin stehen Reinheitsideale der Sekten*kommunikation* wie Weltablehnung und Askese im Mittelpunkt, die durch Kommunikation in die Bewusstseinsysteme geraten und dort kommunikativ diszipliniert werden. Anders kann man diesen Zusammenhang schwerlich *denken*.

³⁶ „Damit einher geht auf Seite des Menschen das ganz neue Gefühl des Versagens“ (Assmann 2003, 159).

„Augenblick(en) der Berührung des Göttlichen“ (Kreuzer 2005, 41) kommen, und aus dieser misslichen Lage gibt es keinen Ausweg: Die Hoffnung auf Erlösung (vom endlich kontingenten, sündenbeladenen Dasein) ist grundlos (Flasch 1990, 78). Dem Schuldzusammenhang, in den der Mensch verstrickt ist, kann er durch willentliche Äußerungen und Taten nicht entkommen. Allein der unverdiente und unvorhersehbare Gnadenstand, der der Willkür Gottes entspringt, kann dem ein Ende bereiten. Alles andere wäre Einschränkung des freien Willens Gottes etwa durch gute Werke in der (immanenten) Welt. Die Erbsündenlehre sanktioniert diesen ausweglosen Schuldzusammenhang.³⁷ Zusammen mit der Prädestination sichert sie die Logik des Schreckens einer unverdienten und zufälligen Gnadenwahl ab. Gnade (sonst gerne als barmherzige Geste gedacht) mutiert zur *Kontingenz* des Gnadenstands. Die Allmacht Gottes kann nur als Willkür gedacht werden, alles andere wäre gleichbedeutend mit deren Einschränkung durch „Gerechtigkeit“ oder „Barmherzigkeit“, die beide durch den Blick auf weltlich-immanente Umstände die *Reinheit* dieser Willkür trüben würden.³⁸ Der Grund für die Kontingenz sowohl von Gerechtigkeit als auch von Barmherzigkeit liegt – Augustinus zufolge – in der Erbsünde, der „unvordenklichen“ Sünd- und Schuldhaftigkeit der Menschheit begründet (Flasch 1990, 73). Die göttliche Vorsehung steht immer schon fest – wenn auch uneinsehbar. Wenn Gott nicht ungerecht sein kann, dann ist jede Strafe als Plage, Krankheit oder wie auch immer – gerecht. Die Willensfreiheit des Menschen ist von vornherein und ohne Ausnahme verstrickt in Schuld. Calvin wird später vom „Fall“ des Menschen sprechen. Errettung und Glück sind unverdient, sie sind „vor aller Zeit geschehen“ (Kreuzer 2005, 49). Augustinus präsentiert einen von allen Ausnahmen (Ablass und andere Formen der katholischen Sündenneutralisierung) und Inkonsistenzen (willkürliche Gnade *und* Barmherzigkeit) bereinigten Schuldzusammenhang, der weniger für *die Kirche*, die sich an ihre Umwelt anpassen muss, als für die umweltindifferente Protestkommunikation der asketischen (makkabäischen, protestantischen und islamistischen) Sekten – je nach Kontext von Semantik und Struktur – das Paradigma abgibt.

37 Man fühlt sich an Adornos ebenfalls ausweglosen „Verblendungszusammenhang“ *als Schuldzusammenhang* erinnert – nur dass die Position Gottes von der (kapitalistischen) Gesellschaft eingenommen wird (Adorno 1970, 337 und 2003, 397).

38 Die ganze Tragik der modernen (evangelischen) Kirche als „vorübergehende (?) Schlechtanpassung“ (Luhmann 2000, 301), den Menschen gerade zugeneigt und dabei den Gottesbezug unwillentlich (?) entwertend, ist hier *in nuce* enthalten (Luhmann 1993b, 340 ff. und 1987, 241). Gleichfalls tragisch treibt aber umgekehrt auch ein abstrakter Gott à la Augustinus die Menschen aus der Kirche – jedenfalls unter Bedingungen der *modernen* Gesellschaft.

5 Die Sekten

Diese Universalität der Sünde fokussiert Augustinus paradigmatisch und die Sekten buchstabieren das historisch kontextspezifisch aus. In der ihnen gemeinsamen *Weltablehnung* knüpfen sie an diesen paradigmatischen Kern – partikular auf die eine oder andere Weise – an. Die offiziellen Religionen folgen dem Differenzierungsdruck der (Welt-)Gesellschaft (Beyer 2006, 117 ff.) und reichern sich mit weniger strengem, weniger reinem, nämlich mit für andere Sinnhorizonte verträglichem Sinn an. Dagegen protestieren die puritanischen Sekten, und weil dieses wenig „lebensdienliche“ (Assmann 2003, 165) Programm nicht mehrheitsfähig ist, eskalieren sie ihren Widerstand gegen Verunreinigungen aller Art zum puritanischen Terror. Das liegt alles ziemlich fern von weltlichen Kausalitäten etwa vom Typus der Deprivation, denn es geht um *religiösen* Sinn. Eine solche paradigmatische Sicht erlaubt dann eine „kontextuelle Lektüre“ (Waldenfels 1985) eines Textes in anderen Kontexten. Augustinus' Gnadenlehre und seine Vorstellung von einem absoluten Gott als dem „zuhöchst Einen“ manifestieren sich in verschiedenen monotheistischen Kontexten, zwar jeweils anders im historischen Kontext, aber auch identisch im paradigmatischen Kern. Ohne dass Augustinus *als Text* auftauchen müsste, wird er gleichsam zum Interpreten derer, die – gemäß den testamentarischen und historischen Beschreibungen – praktische Konsequenzen aus der puritanischen Differenz gezogen haben, im Sinne einer nicht nur theologischen „Logik des Schreckens“.³⁹

Die Codierung der Sektenkommunikation in Transzendenz *versus* Immanenz wird ausbuchstabiert nach Massgabe der Reinheit der Transzendenz und der Unreinheit der Immanenz (Flasch 1990, 70 f., 89). Allerdings ist eben diese Kommunikation in ihrer Strenge und radikalen Abweichung vom normalmenschlich-moderaten (den *Umständen* angepassten) Leben extrem unwahrscheinlich. Für den Fall der protestantischen Sekten trifft dies besonders für den Kontext des herkömmlichen Lebens in feudalarwirtschaftlichen Pietätsstrukturen, den Loyalitätsbeziehungen des Lehensverhältnisses zu. Deswegen auch die Anziehungskraft der protestantischen Idee des „Berufs“, eine Idee, die sich mit dem Aufstieg der

³⁹ In diesem Sinn ist Augustinus auch paradigmatisch selbstimplikativ: Er reproduziert die Reinigungsfigur in seinem theologischen Kontext. Er ist selbst Puritaner. Dazu bleibt noch zu sagen, dass Augustinus selbst natürlich auch nicht ohne *Kontext* argumentiert. Er bezieht sich in seiner Gnadenlehre zentral auf Paulus' Römerbrief (dort Kap. 9). Der Reinheitscode referiert auf religiöse Erfahrungen mit Opferriten, dargestellt im dritten Buch Mose, Kap. 11–15. Zur Relevanz dieser Reinheitsgebote in vorchristlichen Zeiten schreibt Mary Douglas (1988, 60 ff.), dass sie dem „(...) Nachdenken über die Einheit, Reinheit und Vollkommenheit Gottes“ (78) dienten. Bekanntermaßen wurden die hier gemeinten heidnischen Tieropfer – im Christentum – durch die menschlich-universelle Opferung Jesu Christi abgelöst.

Bürgerschicht der Handwerker und Kaufleute ausbreitete und im scharfen Kontrast zur „Volksreligiosität“ die asketisch-methodische Lebensführung der protestantischen Ethik unterstützte (Weber 1988, 20 f., 184, 194 und passim). Nicht nur religionsgeschichtlich prominent ist dabei die „Durchbrechung“ der Gebundenheit traditionaler Lebensformen an magische Vorstellungen (Totenverehrung) und Zauberei (Beschwörungen), die der Abwertung des bloß „Kreatürlichen“ und der Aufwertung methodischer Askese im Wege stand. Die „Entzauberung“ des Religiösen hatte bereits eine lange – nicht zuletzt altjüdische – Tradition. Konsequenz zu Ende gebracht, von Augustinus als einem Theologen einmal abgesehen, hat sie erst die Wucht der gesinnungsethischen Berufsaskese der protestantischen Sekten. Entsprechend traut Weber allein der asketischen Gesinnungsethik der Sekten diese Durchbrechung zu (Tyrell 1993, 304 f., 306 f., 313; Weber 1988, 94 f., 114 f., 156 f.). Nur sie kann sich vom Traditionalismus der Lebensführung freimachen und eine neue, eine „rationale“, weil methodisch disziplinierte Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit bewirken (Weber 1988, 183 f.). Wie im Vorgriff auf Foucault fasst Michael Walzer diese Entwicklungslinien im Begriff der *Disziplin* als Zentralnorm der „Revolution of the Saints“: der protestantischen Ethik zusammen.⁴⁰

Ein moderat angepasstes Leben im Sinne einer an Sitten und Gebräuche angepassten „natürlichen Einstellung“ (Schütz/Luckmann 2003, 61 ff., 593 ff.), gab es sicherlich auch in der jüdischen Bevölkerung (und gerade ihrer Oberschicht) sowie der hellenistisch beeinflussten Kultur der seleukidischen Besatzer zu Zeiten Judäas im zweiten Jahrhundert vor Christus (Assmann 2016, 131 f.). Diesem Leben gegenüber erscheint auch die strenge *Alternative* der makkabäischen Aufständischen – und ihrem Anführer Judas Makkabäus – als unwahrscheinlich und auch hier ist es die gesinnungsethische *Wucht* der prophetisch inspirierten Sekte, die aus Treue zum „Bund“ mit ihrem *alleinigen* Gott Jahwe die polytheistische und magische Tradition zu durchbrechen vermag (Assmann 2016, Kap. 1). Bei den Islamisten des 20. und 21. Jahrhunderts kommt massenhafte Perspektivlosigkeit im wirtschaftlichen und im politischen Sinne hinzu. Heinsohn (2006, 15 f.) spricht von einem hoffnungslosen „huge bulge“, der zu radikalem Protest neigt. Diese Radikalität sucht sich einen Gegner im Kontext einer radikalierungsaffinen Semantik. Sie wird typisch gefunden im religiös fundierten *djihad* und gesinnungsethisch geschlossen im Kampf für die weltweite Durchsetzung der islamistisch verstandenen Religion (Khosrokhavar 2016, 77 f.). In einer islamisch geprägten muslimischen Welt ist das jedoch nur eine – eben unwahr-

⁴⁰ Walzer (1966, 312 f.) hat ebenfalls einen weiten Begriff von dieser Art puritanischer Ethik. Er spürt sie bei den *Saints* der französischen Revolution (Robespierre), der englischen Revolution (Cromwell) und bei den Bolschewiken unter Lenin auf.

scheinliche – Option. Daneben finden sich „(...) adaptionist, conservative, fundamentalist and personal piety styles“ (Beyer 2006, 163), die die große Mehrheit der muslimischen Bevölkerung ausmachen. Moderat (immer auch: fatalistisch) an die – vielfach deprivierten – Umstände angepasste Lebensformen sind hier für weite Teile der muslimischen Bevölkerung gleichsam durchschnittlich erwartbar – im Gegensatz zum Schrecken des (augustinisch) asketischen Regimes religiösen Eifers, das selbst nur und erst durch den puritanischen *Gesinnungsfuror* der islamistischen Sekten durchsetzbar ist. Wiederum paradigmatisch ist (in diesem Fall) das Selbstmordattentat, das zum Ruhme Gottes ausgeführt wird und die anschließende Erlösung durch den Gipfel der Weltablehnung – den eigenen Tod – ermöglicht.

Wenn die Fälle des Makkabäer-Syndroms, der protestantischen Sekten und des islamistischen Terrors selbst wieder je auf ihre Weise paradigmatisch für sektiererische Abweichungsverstärkung von *der Kirche* sind, dann reicht es nicht aus, sie alle in einen Gegensatz zu sich assimilierenden Institutionen politisch-religiöser Ordnungen zu bringen. Dies allein begründet noch keine Erwartungsstruktur, die für radikales, kollektives Protesthandeln entstehen könnte, auch wenn die Radikalisierung sich allein der Konfliktodynamik selbst verdankt. Es muss sich ja um Heilserwartungen handeln, die das korrupte Handeln *der Kirche* in ein gewaltaffines Ressentiment, also in einen Horizont heilswirksamer Rache einbettet (Sloterdijk 2008, 97–98). Ein religiöser Rachehorizont kann natürlich säkulare Enttäuschungen, Erfahrungen vom Typus der „Exklusion“ (Luhmann 1995) aus für relevant empfundenen Sozialbeziehungen aufnehmen. Schließlich erweist sich religiöser Sinn in der Aufnahmefähigkeit für alle möglichen („weltlichen“) Enttäuschungen. Ausschlaggebend ist aber die Verbindung von Enttäuschungen, Ressentiment und *religiös* konstituierter Gesinnungsethik – in einer Umwelt mit religiöser Resonanz. Es geht nicht um die Kausalität erlebter Enttäuschungen, sondern um die Selbstreferenz, um die Eigendynamik religiös kommunizierter Ressentiments im Konfliktgeschehen. Die Anlässe sind demgegenüber wenn nicht beliebig, dann doch von geringer Bedeutung, denn entscheidend sind wiederholte Erfahrungen der Bewunderung (Charisma) und der kollektiven Euphorie (Effervescenz) im Kontext gewaltnaher Protestkommunikation, die *von sich aus* religiös wirken – also Außergewöhnliches in zunehmendem Maße *dauerhaft* von Alltäglichem trennen.⁴¹ Der Konflikt radikalisiert, aber er muss an etwas anknüpfen. Auf Enttäuschungen reagierende Erwartungen, die für einen solchen

41 Die Trennung von Alltag und Außeralltäglichkeit (die „Heiligung“ der Perspektive) trifft sicherlich auch auf Amokläufe und *lonely wolves* zu, aber ohne ein dann digital codiertes Kommunikationsnetz mit „Gewaltdarstellungen“ erreichen auch diese Ableger der Protestkommunikation nicht die Ekstase, die sie – vermutlich – anstreben.

eher unwahrscheinlichen Prozess erforderlich sind, wären nicht schon in hier und da geäußelter Kritik an der Assimilationsbereitschaft herrschender Eliten zu sehen, denn für die zeitliche, sachliche und soziale *Generalisierung* dieser Kritik wäre selbst wieder ein evidenzvermittelndes Erwartungsmuster erforderlich (Joas 2011, 163). Für dieses Erfordernis sollte eine Interpretation der Assimilation erfolgen, die eine *gravierende* Enttäuschung geltender Erwartungen und daran andockendes Ressentiment impliziert.

Im Falle der „Makkabäerkriege“ (167–165 v. Christus im damaligen Judäa) liegt ein solches interpretatives Erwartungsmuster in Gestalt des „Bruches“ der mosaischen Gesetze (die zehn Gebote sind ein Teil davon) durch die jüdische Oberschicht vor.⁴² Die wahrgenommene Härte (also Signifikanz) dieses Bruches kann man daran ermessen, dass die integrationswillige jüdische Reformpartei beim regierenden König (Antiochus III) um Integration im Einzelnen (Bau des Gymnasiums) nachsuchen musste, eben weil sich die Integration gegen (auch unter der seleukidischen Besatzung) geltendes Recht richtete. Hinzu kommt, dass die damalige jüdische Religion praktisch den ersten ausdifferenzierten Typus von Religion bildete, von der man überhaupt „abfallen“ konnte. Durch den „Bund“ des jüdischen Volkes mit *dessen* Gott Jahwe wird dieses zum „auserwählten Volk“ und jener „Bruch“ damit zusätzlich zum Bruch des „Bundes“, wie die „Sinai-Erzählung“ berichtet (Sloterdijk 2013, 28 ff.). Es geht also um das Ganze, denn der Bund ist exklusiv, er konstituiert die Identität des jüdischen Volkes als explizit religiöse Volksgemeinschaft. Entsprechend wird diese Zeit des Jahrtausends vor Christus als eingebettet in großenteils extrem gewalttätige Kämpfe zwischen Gegnern innerhalb und außerhalb des jüdischen Volkes geschildert (Bücher Mose) – mit einschneidenden Folgen für religiöse Erwartungsmuster vor allem des *Todes*, der jetzt – in jüdischer Religion – überlebbar wird im Jenseits, das durch *Erlösung* erreichbar wird (Assmann 2015, 137 f.). Offensichtlich geht es um die gewaltförmige – efferveszente – Stabilisierung von Protestmilieus im Kontext der Ausdifferenzierung der jüdischen Religion als Religion des auserwählten Volkes. Die Makkabäerkriege sind nur ein – allerdings paradigmatischer – Fall dafür, dass aus frommen Bräuchen eine Frage von Leben und Tod (Martyrium) wird. Das Martyrium als Sterben – oder Töten – für Gott ist durchgängig Thema des alten Testaments.

Ein derart elementarer Zusammenhang von Ressentiment und gewaltgeprägtem Protest (der Makkabäer), sektiererischer Abweichungsverstärkung des ortho-

⁴² „Nicht Assimilation an griechische Sitte, sondern Abfall vom Gesetz bildete den eigentlichen Streitpunkt. Also nicht speziell das Griechentum, sondern der Ausstieg aus dem Gesetz zugunsten der modernen internationalen Kultur war der eigentliche Streitpunkt des Konflikts“ (Assmann 2016, 135).

doxen Judentums, Transformation von religiösen Erwartungsmustern (Tod und Erlösung betreffend) und Ausdifferenzierung eines – in jüdisch-vorchristlicher Zeit dominanten – Religionssystems ist sicherlich (gleichsam) achsenzeitlich unwiederholbar. Allerdings: Die protestantischen Sekten demonstrieren einen Ausdifferenzierungsschub der christlichen Religion aus ihrer katholisch-mittelalterlichen Anpassung an *die Umstände* eines sich differenzierenden Europas. Die alte Kirche überdehnt (in der Sektenwahrnehmung) ihre Beziehungen zu anderen, nicht-religiösen Funktionshorizonten in wirtschaftlicher (Käuflichkeit von Heilsgütern) und politischer Hinsicht (päpstliche Kriegszüge, Investurstreit). Folge sind die auf Protestkommunikation reagierende Gegenreformation sowie gewalttätige Konflikte (schließlich dem Dreißigjährigen Krieg) zwischen Sekten, Kirche und politischen Ordnungsmächten (Goertz 1993, 100f.). Die Sekten revitalisieren die fundamentalistische Strenge des augustinischen Paradigmas, von dem *die Kirche* aus der (vorwiegend calvinistischen) Sicht der Sekten *abgefallen* ist. Langfristig verliert sich diese Position im ökumenisch gestützten Kirchendialog über die Vorstellung eines (nur noch) liebenden Gottes. Der Preis ist Verlust religiöser Authentizität (Luhmann 1993b, 349–50).

Gegen einen solchen Verlust legen die islamistischen Sekten ihrerseits Protest ein. Sie operieren gleichfalls in einem Kontext affirmativer Modernisierungseliten (wesentlich der arabischen Golfstaaten) und fundamentalistischem Protest. Der Bruch, die Verletzung geltender Normen einer schariageordneten Lebensführung wird religiös (im Eifern der „Rechtgläubigkeit“, für „Schrifterfüllung“, gegen „Ungläubige“ und „Apostaten“) zusammengefasst (Assmann 2015, 141f.; Juergensmeyer 2008, 212f.). Die Stabilität der islamistischen Protestkommunikation führt zur Aufrüstung des „Westens“, beide Seiten verbuchen Effervescenzgewinne (durch *Selbstbehauptung* im Konfliktgeschehen) ohne dass man wissen könnte, was dieser die moderne Weltgesellschaft nachhaltig irritierende Konflikt langfristig bewirkt.⁴³

6 Religiöse Selbstbeschreibung

In der „Geistlichen Anleitung“ (Kippenberg 2004) der Attentäter des 11. September 2001 werden die referierten Merkmale der „puritanischen Differenz“ wie in einem Brennglas fokussiert. Die Attentäter um Mohammed Atta werden aufgefordert, einen „Treueeid zu sterben“, der vor allem die Basis für die Über-

⁴³ Makroformaten wie „moderne Bewegungen gegen die Moderne“, „halbierte Moderne“ und dergleichen mehr schließen wir uns deshalb nicht an.

windung des „natürlichen Selbst, das am Leben hängt“ (Kippenberg 2004, 69) abgibt. Treueerwartungen untereinander bilden die Grundlage für die Festigung der neuen Identität als „Kämpfer“ und den daraus erwachsenden Verpflichtungen. Die Entwertung der Welt, wie Weber sie für die protestantischen Sekten als „Weltablehnung“ beschrieben hat, ist in diesen Eid eingebaut.⁴⁴ Die Reinheit der Gottesbeziehung wird betont, wenn berichtet wird, wie „Ali“ (der Neffe des Propheten Mohammad) im Kampf gegen die Ungläubigen den Gegner erst tötet, nachdem er sich von Rachegefühlen befreit hat und ganz „nur für Gott“ agiert. In der Nacht vor dem Attentat werden Rituale miteinander verbunden: „Rezitationen, Gebete, Meditationen und rituelle Waschungen“ (70). Suren (8 und 9: Beute/Buße, Umkehr) mit kriegerischem Vorbildverhalten werden zur Lektüre empfohlen. Diese Suren werden nicht einfach „aufgesagt“, sondern „erinnert“ (70). Die Identität des Kämpfers wird in der glorreichen und religiös verbindlich interpretierten Vergangenheit des Kampfes gegen die Ungläubigen verankert. Die „Umkehr“ in Gestalt der Aufkündigung aller Vereinbarungen mit „den Heiden“ steht ebenso zentral wie asketische Haltung. Im Kampf „für die Sache Gottes“ erlebt der Muslim die „wahre Bewährung“. Der Kampf gegen die Ungläubigen wird als eine Möglichkeit des Gottesdienstes ausgeflagt (72). Immer wieder Koranrezitationen und Meditation. „Es folgt die Aufforderung, das Herz zu reinigen von allem, was den Namen Welt trägt“ (72). Am Morgen vor der Aktion erfolgt eine weitere rituelle Waschung: „Die Engel bitten für dich um Verzeihung, solange du rituell rein bist, und beten für dich“ (73). Die Identität des Kämpfers wird kollektiv geschaffen und von weltlichen Resten im Ritual gereinigt. Auf diese Weise werden Kriegshandlungen von Mord und Totschlag unterschieden. Diese *rites de passage* leiten zu „einer Art Verwandlung“ (74) an. Die Kämpfer um Atta werden von „alltäglichen Normen“ sowie der geltenden Rechtsordnung getrennt und werden zum „Kämpfer der Armee des Propheten“ (74). Der Rahmen dieser rituellen Handlungen ist eine „Neuinszenierung des alten Musters der gewaltsamen Durchsetzung des Islam“ (74). Frühislamische Schlachten dienen als (zu wiederholendes) Vorbild: „Es gibt keinen Gott außer Gott“. „Diese Worte wiegen schwe-

44 Dirk Baecker weist darauf hin, dass diese ritualgestützte Dynamik auch für nicht-religiöse „Gruppenbindungen“ (in der Politik, dem Sport, der Kriminalität) gilt. Wir stimmen zu, geben aber zu bedenken, dass allein religiöses Handeln sich auf die äußerste Radikalität der „Weltablehnung“ (Weber) stützen kann und deshalb die „Treue zu Gott“ in ihrer Ausschließlichkeit konkurrenzlos ist (vgl. Assmann 2003, 28f.). Ein noch so fanatisierter „Ultra“ kann das Fußballstadion nur mit Eintrittskarte betreten, für die er Geld benötigt, wofür im Durchschnitt ein Mindestmaß an Arbeit nötig ist und dergleichen mehr. Seine „Weltablehnung“ bleibt auf das Stadion beschränkt, sie ist situativ und temporär. Es fehlen strukturelle und semantische Ausdifferenzierungschancen.

rer als Himmel und Erde und machen ihn auf wunderbare Weise unangreifbar“ (75). Das Attentat ist insgesamt *Bewährung* des religiös qualifizierten Kämpfers, der zum Märtyrer – durch Sterben und Töten für Gott – wird. Auch diese Qualifikation kann er nicht selbst erwerben, sondern muss sie von Gott erbitten. Wie bei Augustinus ist die Beziehung zu Gott gereinigt von diesseitig-menschlichen Zutaten. Allein die Adresse des Kampfes – der unreine, der ungläubige „Westen“ – erinnert noch an die Welt, aus der die Attentäter kommen und die sie im blutigen Kampf transzendieren wollen.

Das Attentat vom 11. September 2001 ist ein Symptom. Ein Symptom der djihadistischen, dem Kampf verpflichteten Strömung im islamistischen Kontext. Es gibt natürlich moderate Bewegungen, die sich politisch (Teile der Muslimbrüder) oder religiös-kulturell orientieren (Teile des Salafismus). Der Kern der militanten Djihadisten (al-Qaida, die ehemalige al-Nusra-Front, Islamischer Staat et al.) bezieht sich auf wahhabitische und salafistische Strömungen. Interessant ist „der Salafismus“ als „Durchlauferhitzer“ (s. Lohlker 2017) für Statuspassagen radikalislamischer Identitätskarrieren. Im Zentrum salafistischer Semantik stehen die Einheit der Gottesvorstellung, die Reinheit des Glaubens und die Abgrenzung zur feindlichen Umwelt. Die Vorstellung der Einheit Gottes ist dem Islam insgesamt eigen, der Salafismus beansprucht darüberhinaus eine Art Monopol auf diese Idee. Sie wird vertreten mit Nachdruck auf Reinheit der Verehrung Gottes. Jegliche Form der Verehrung von andersartig Heiligen (etwa verstorbene Familienmitglieder) oder auch die Vermittlung durch menschlich-diesseitige Instanzen (z. B. Befolgung von Gesetzen) gilt als Verunreinigung und Unglaube.⁴⁵ Insbesondere der IS, im Einklang mit salafistischen Stimmen, führt die Konkurrenz um Reinheitskriterien soweit, dass letztlich die Gesamtumwelt dieser Sekte dem falschen Glauben anhängt. Er realisiert das äußerste Extrem der puritanischen Differenz. Deren Reinigung hat ihren salafistischen Antrieb in der Abgrenzung gegen „spekulative“ (d. h. über Schriftgläubigkeit hinausgehende) Theologie, gegen Schiten und Sufismus sowie gegen „den Westen“. Seine Identität dürfte der radikale Salafismus in diesen Abgrenzungskonflikten finden. Seine Grenze findet diese Differenzierungsdynamik in einem gleichsam *vormodernen* Festhalten an der Verknüpfung von religiösem Ideengut mit der „Praxis der Lebensführung“ (Lohlker 2017, 115). Während in der säkularisierten Welt die Religion ihre moralische Substanz aufgeweicht, wenn nicht verabschiedet hat, halten die islamischen Beschreibungen des „richtigen“ Lebens an „Heil und Verdammnis“ sowie „Himmel und Hölle“ fest (Schimmel 2015, 79 f.). Mit dem Verzicht auf diese reli-

45 „Letztlich liegt die einzige Garantie der richtigen Verehrung Gottes in der wortwörtlichen Ausführung der Anleitungen zum rituellen Handeln (...)“ (Lohlker 2017, 117).

giösen Altlasten „hakt die ganze Konstruktion aus“ (Luhmann 1987, 241), mittels derer Transzendenz in die Immanenz übersetzt wurde, mit entsprechenden Freiheiten für sozialstrukturelle Modernisierung in der westlichen Welt und entsprechenden Modernisierungsblockaden im Orient, soweit dieser die Verknüpfung von Religion und Moral nicht aufgeben will.

Was die Semantik der „Geistlichen Anleitung“ anbelangt, enthält diese eine salafistisch instruierte, religiöse Selbstbeschreibung des Attentats selbst und der Welt.⁴⁶ In terms der Weltgesellschaft gibt es mehrere konkurrierende Selbstbeschreibungen (Luhmann 1997, 1088 ff.). Funktionaler Differenzierung geschuldet, kann die Gesellschaft sich wirtschaftlich, politisch, rechtlich usw. beschreiben, nur eine Beschreibung *der Gesellschaft selbst* fehlt. Diese ist differenzierungsbedingt unerreichbar (s. Fuchs 1992). Auch die soziologische Beschreibung der Gesellschaft ist eben nur eine *soziologische* Beschreibung der Gesellschaft. Im engeren Kontext des Nahen und Mittleren Ostens spielt eine religiöse (womöglich salafistische) Beschreibung der Gesellschaft eine größere Rolle als anderswo. Aber auch hier kommt keine *allein* religiöse Beschreibung der Gesellschaft zustande. Auch im Iran nicht und auch in Saudi-Arabien nicht. In all diesen Ländern konkurrieren vor allem Beschreibungen des staatlichen (nicht des arabischen) Nationalismus und des Islam in mehr oder minder institutionalisierter Form (vgl. Beyer 2006, 179 ff.). Der Islam, besonders in seiner extremistischen Form (etwa Qutb o. J.) baut in diese konkurrierenden Beschreibungen eine religiöse Selbstbeschreibung der (vormodernen) Gesellschaft ein, die sich über die Beziehung von Ganzem und dessen Teilen definiert. Das Ganze verweist auf eine höchste Instanz, es ist mehr als die Teile, es ist Gott und dessen Schöpfung. Der Islam nimmt auf dem Wege dieser Beschreibung die Form einer sozialen Bewegung an (Beyer 2006, 163), die gegen die Abwertung der Religion durch „Modernisierung“ protestiert. Der unterstellte Primat der Religion führt zu einem hierarchischen Verständnis der Gesellschaft, das mit dem politisch analogen Primatverständnis der Modernisierungseliten konkurriert (s. Waldenfels 2004). Aus der Sicht der modernen Weltgesellschaft (Beyer 2006, 62 ff.), die ohne sichtbare Spitze und ebensowenig sichtbares Zentrum auskommen muss,

46 Was immer für nicht-religiöse Motive die Attentäter bewegt haben mögen, kommunikative Geltung erlangen nur religiöse Motivbeschreibungen. „The major problem is faith: the fight against the Christian world is not primarily political, economic or cultural; it is theological with deep historical roots“ (Khosrokhavar 2009, 82). Khosrokhavar führt dies auf einschlägige (also: religiös-militante) *Traditionen* zurück (i.S. etwa von Karsh 2007). Wir sehen ausschlaggebende Wirkungen im puritanisch motivierten *Umgang* mit diesen Traditionen. Das heisst auch, dass religiöse Motive nicht selbst-evident sind, sondern mit sozialen Strukturen korrelieren – eben der Sektenkonkurrenz.

ist dieses Schema von Ganzem und Teilen obsolet (Luhmann 1997, 931). Es wird ersetzt durch das Schema von Universalismus (Menschenrechte) und Partikularität, im vorliegenden Fall eben religiöser Fundamentalismus.⁴⁷

In seiner extremistischen Form, dem Islamismus, gewinnt der Islam durch diese Selbstbeschreibung das zurück, was er als Religion immer schon für sich reklamieren konnte: Einheit von Spitze und Zentrum. Wird die Welt mit dieser Unterscheidung interpretiert, ist sie erreichbar.⁴⁸ Man kann zu Gott in der Moschee (womöglich in Mekka) beten. Wer nicht einfach nur glaubt, sondern ernsthaft glaubt, sieht sich der Paradoxie ausgesetzt, dass Gott – in seiner hochreligiösen Ausstattung – erreichbar ist und es zugleich nicht ist. Man kann zu ihm beten, man kann im Extremfall für ihn töten und sterben. Aber als allmächtiger, umfassender Gott ist er unerreichbar (Qutb o. J., 30, 35; Schimmel 2015, 32). Auch der islamische Hochgott ist ein „deus absconditus“. Die religiöse Codierung enthält auch im Islam die puritanische Differenz zwischen Mäßigung und Maßlosigkeit, die zur „Reinigung“ des Gottesverständnisses von allen diesseitig-menschlichen Nichtigkeiten führt. Die ausgefeilten Rituale des islamischen Glaubens (Gottesbekenntnis, Pflichtgebete, Almosen, Fasten, Pilgern nach Mekka) haben allesamt den Sinn der inneren Reinigung der Gläubigen.⁴⁹ Nur auf diese Weise können sie sich überhaupt der Transzendenz Gottes nähern. Dieser selbst ist unerreichbar. Auch seine Offenbarungen (der Koran!) legen nur Zeugnis von ihm ab, er selbst bleibt verborgen.⁵⁰

Der Islam ist allerdings nicht nur ausdifferenzierte Religion, er ist *auch* Instanz für alle Bereiche des täglichen Lebens. Er verbindet Religiosität mit Alltagsleben im *tawhid* durch die *Einheit* des Islam (Beyer 2006, 161, 173). In dieser Hinsicht handelt es sich um eine – im moralisch-ethischen Sinne – praktisch

47 In dessen Feindregion – dem „Westen“ – blühen politische und religiöse Partikularitäten auf, sie sind geradezu *modern*.

48 Gott besetzt Spitze und Zentrum der Welt. Wenn die Welt Spitze und Zentrum aufweist, wird sie hierarchisch ausgelegt, also als erreichbare Welt. Als allumfassende Instanz repräsentiert dieser Gott (oder: er *ist*) zugleich die Einheit dieser Unterscheidung. Nicht nur Luhmann (1987) hat damit ein Problem, denn wie soll man Gott beobachten und wie kann dieser selbst beobachten, wenn es sich dabei um ununterscheidbare Einheit handelt? Auswege sieht Luhmann in mystischen Traditionen, wenn man nicht zum Teufel zurückkehren möchte (Luhmann 1987, 245 f.) oder einen ganz neuen Weg gehen will: den des „Exklusionsindividuums“ (Luhmann 1993b, 340), das wegen seiner kommunikativen Unzugänglichkeit eine Transzendenzposition signalisiert, die vom Christentum zwar nicht geräumt, aber doch im Paradox hinterlassen wird.

49 „Der Glaube an die reinigende Kraft des Pflichtgebets ist groß (...)“ (Schimmel 2015, 40).

50 Für den Tod, den Übergang in das Paradies Gottes und die *Werke*, die hier für Erlösung sorgen, gelten andere Kriterien. Das wirksamste dieser Kriterien ist der *djihad*, von der Bemühung um gottgefälliges Leben bis hin zu seiner militanten Extremform als Töten und Sterben für Gott (Kippenberg 2008, 198 ff.).

wirksame Religion (Qutb o. J., 66 ff.), die der „Entzauberung“ (s. Weber 1988, 94 f.) des Christentums diese moralisch-ethische (und rituelle) Aufladung „voraus“ hat. Nachdem das europäische Christentum die Semantik von Teufel und Hölle, von Heil und Verdammnis verabschiedet hat (Luhmann 1987, 241), bleibt ihr nur die Wahl zwischen einem endgültig fernen oder einem nur noch – durch seinen eingeborenen Sohn – liebenden Allerweltsgott. Wie man weiß, ist das keine für die Kirche förderliche Alternative. Der christliche Gott ist entweder *zu fern* oder *zu nah*. Demgegenüber kann der Islam mit einem Gottesverständnis operieren, das die Einheit und Unbestimmbarkeit Gottes (seine Unerreichbarkeit) mit seiner „Nähe“ im praktischen Alltagsleben kombiniert – wie auch immer diese Paradoxie *im Islam* nun wieder ausgeheilt wird.

Im Ergebnis bleibt es für ernsthafte Religion beim (augustinischen) Verständnis eines absoluten Gottes, der die Reinigungsarbeit an seiner Transzendenz, die Steigerung und Purifizierung der Kontingenzformel Gott mit seiner Einsamkeit im *status absconditus* bezahlt. Der puritanisch-islamistische Terror rühmt Gott und operiert im Sinne seiner Weltgeltung. Wenn Fundamentalismus als Reaktion auf die Unereichbarkeit der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft interpretiert wird (s. Fuchs 1992; Stichweh 2010), dann tut er dies offenbar vornehmlich in der Form des Religiösen. Das weltgesellschaftliche Manko an Spitze und Zentrum unterläuft der Islamismus durch einen religiösen Rahmen, der Erreichbarkeit restituieren soll.⁵¹ Aber: Nur der Tod bringt den „Rechtgläubigen“ in Gottes Reich. Der Selbstmordattentäter dokumentiert die Symbiose aus Terror und Todessehnsucht. Er manifestiert die *ultimative* Kommunikation des Attentats (s. Japp 2003, 73) als Weg zu Gott im „heiligen Krieg“. Aus einer Protestkultur der Gewalt (gegen Repression und Korruption *auch* der Religion) wird eine „culture of death“ (Khosrokhavar 2009, 59–61). Deren Kern ist (und war) das *Charisma* von Gewalt und Tod, gestützt durch das Medium der Heiligkeit des Märtyrers. Mehr abschließende Evidenz für das Selbstmordattentat ist kaum vorstellbar.

Rückblickend, *nach* der Entfaltung dieser sozialen Voraussetzungen, kann man hier den Umschlag von sektiererischer Protestkommunikation in Gewalt sehen. Die religiös eskalierte Kommunikation erreicht typischerweise (aber keineswegs immer!) *ultimative* Zuspitzung. Sie ist dann selbst ultimativ und deshalb gewaltaffin (s. Japp 2003). Das gilt auch für die protestantischen Sekten, auf deren Kommunikation mit Gewalt *geantwortet* wird. Ebenso rückblickend verankern wir in diesem Zusammenhang den Terrorbegriff. Er verweist auf ultimative Erwartungsenttäuschung im individuellen (Amok) und kollektiven Sinn (Sekten).

⁵¹ Im Hinblick auf Pape (2005) u. a. ist es nicht schwer einzusehen, dass ein nationalstaatlicher Rahmen nicht dieselbe soziale Durchschlagskraft – mit Bezug auf islamistische Sektenbildung – haben kann wie ein religiöser Sinnbezug der letzten Dinge der Welt.

Ultimativ heißt auch, dass politische, wirtschaftliche und/oder familiäre Kompensationen (i.S. v. Karrieren und Ansprüchen; s. Luhmann 1993a, 226 f., 231 ff.) für den (hier: religiösen) Enttäuschungsfall ausfallen bzw. diesen noch verstärken. Das heißt dann „Eskalation“ oder „Radikalisierung“, weil „alles“ zusammenzukommen scheint.

7 Reflexion

Der Totenkult symbolisiert die Grenze, die die islamistische Protestbewegung innerhalb der Gesellschaft *gegen die Gesellschaft* zieht. Luhmann meint (1997, 847 f.), dass die „neuen sozialen Bewegungen“ diese Technik vom Teufel übernehmen, der auf diese Weise Gott und die Schöpfung beobachtet. In der Einheit (der Gesellschaft) wird eine Grenze (gegen die Gesellschaft) gezogen, so dass der Protest erfolgt, als ob er *von außen* käme. Auch die Islamisten können die Gesellschaft (die Welt) nur von innen beobachten und das heißt immer: auch sie können nur *selektiv* beobachten, aus ihrem Kontext heraus. Die imaginierte Außenbeobachtung signalisiert die Außergewöhnlichkeit des Protests: er kann nicht auf normalem Wege erfolgen, sondern „(...) durch drastische Mittel, durch alarmierende Kommunikation, auch durch den massenhaften Einsatz von Körpern (...)“ (855). Der Protest repräsentiert die bessere (die gottgefällige) Gesellschaft. Das Resultat ist ein „unreflektiertes Sich-für-besser-halten“ (848).⁵² Für den Islamismus kommt hinzu, dass er keine *single-issue-Ziele* verfolgt (Ökologie, AKWs, Gleichberechtigung), sondern „ultimate values“ einer „ultimate reality“ (Parsons 1966, 28), bei der es um den religiösen Gesamtsinn der Welt(-gesellschaft) geht. Gleichzeitig liegt darin der Grund für die Unrealisierbarkeit der islamistischen Ziele, die den Protest radikalisiert. Erst darin liegt die eigentümliche Entgrenzung, jene Maßlosigkeit des Protests (und seines „unstillbaren Motivationsbedarfs“), der zwar gegen „die Ungläubigen“ gerichtet ist, aber mit einer fatalen Tendenz zur Übergeneralisierung dieses Kriteriums: es sind die „Ungläubigen“ *im Westen*, dann *der Westen*. Zugleich sind es die „Apostaten“ im *homeland*, in dem es zur Korruption durch die westlichen Besatzer und schließlich durch deren Kultur insgesamt kommt. Schließlich – aber eigentlich immer schon – ist es *die Welt* jenseits des rechten Glaubens (Qutb o. J., 45–46, 149). Der Logik der puritanischen

⁵² Darin ist das gesinnungsethische Moment der Bewegung verborgen. Es gibt ihr jene Stabilität unabhängig vom aktuellen Erfolg (s. o. 3.). Aber es führt auch zum *grenzenlosen*, zum „unstillbaren Motivationsbedarf“ der Bewegung. Luhmann (1997, 855) sieht in dieser Konstellation bereits die Unfähigkeit zum *re-entry* (zur Reflexion der Bewegung als Bewegung-in-einer-Umwelt) gegeben.

Differenz folgend, gibt es jenseits des islamistischen Terrors letztendlich (!) nur noch „Ungläubige“.⁵³ Der Protest wird hypergeneralisiert, er wird unspezifisch (Enzensberger 2015, 167). Es trifft alle gleichermaßen – unterschiedslos.⁵⁴

In dieser puritanischen „Logik“ reproduziert sich die augustinisch-calvinistische Logik der gottabgewandten, der *verderbten* Welt (Flasch 1990, 73–75). Darin ist die Komplettablehnung der Welt *radikal* und *vermittlungslos* immer schon angelegt. Vermittlungslos in der augustinischen Theologie und radikal im *djihad*. *Vermittlung* zwischen Transzendenz und Immanenz wäre der Gegenpol. Er würde die Relativierung beider Seiten der Unterscheidung in deren Selbstreflexion, im Wiedereintritt der Unterscheidung in sich selbst, im *re-entry* anzeigen (Luhmann 1997, 45 f., 179 f.). Transzendenz wäre *jenseits* der Welt (nach Maßgabe der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz) und zugleich *in* der Welt (nach dem *re-entry*). Da Transzendenz, und auch die Welt, dieses *Zugleich* von außen und innen nicht *sein* können (es sei denn als – unhaltbares – Paradox), macht sich an dieser Stelle die Irritation der *Beobachterabhängigkeit* bemerkbar (vgl. Luhmann 1992, 100). Die Welt *ist* nicht paradox, aber ihre Beobachtung (ihre Unterscheidung und Bezeichnung) führt ins Paradox der Einheit der verwendeten Unterscheidung, hier der Einheit von Transzendenz und Immanenz. Der Wiedereintritt dieser Unterscheidung in sich selbst führt demgegenüber zur Verlagerung (zur Ausheilung) der Paradoxie in die *Welt* oder in die *Transzendenz* – je nach Perspektive des Beobachters.⁵⁵ Für den theologischen Beobachter liegt die Irritation in der Aussicht auf die Kontingenz Gottes. Für den säkularisierten Beobachter liegt die Irritation in der Aussicht auf die Kontingenz der Welt, soweit sie nämlich zum Teil (zur Seite) einer Unterscheidung wird. Wie immer die Theologen damit umgehen, die Islamisten werden das ablehnen. Dasselbe gilt für die säkularen Beobachter des *westlichen Bündnisses*, wie immer ihre Sozialwissenschaftler mit dieser sich unterscheidungslogisch aufzwingenden Figur umgehen.

53 „Das ist die Wahrheit, die im Qur’an dargelegt ist. Sie wendet sich gegen all jene, die sich nach anderen als den Gesetzen Gottes und den von ihm geoffenbarten Geboten richten wollen“ (Qutb o. J., 46).

54 „Dass die Islamisten in der Minderheit sind, kann in ihren Augen nur daran liegen, dass sie Auserwählte sind“ (s. Enzensberger 2015).

55 Die Implikationen dieser Figur aus beobachtungstheoretischer Sicht vermeiden wir an dieser Stelle (s. etwa die Beiträge in Baecker 1993 oder Luhmann 1992) durch Abkürzung auf das Problem der Beobachterabhängigkeit des Unterscheidens hin. Novalis findet eine interessante Formulierung für das hier Gemeinte, wenn er das Bewusstsein bezeichnet als „Seyn außer dem Seyn im Seyn“. Die durch Tautologieverdacht entstehende Unbestimmtheit reduziert er durch den Begriff des „Bildes“: „Das außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn. Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn“ (zitiert in Frank 2007, 13). Der Beobachter fertigt also ein *Bild* an.

Offenbar ist die Akzeptanz der Wiedereintrittsfähigkeit von systemrelevanten Unterscheidungen selbst wieder von sozialen Bedingungen abhängig (Luhmann 1997, 847 f., 855). Der Fundamentalismus der Theologie und der des *djihad* weisen sie ab.⁵⁶ Die Djihadisten sind allerdings keine Theologen, sie erzwingen die Vermittlungslosigkeit ihres Unterscheidens durch die „innere Logik“ der puritanischen Differenz im radikalen Islam: das Selbstmordattentat. Ihre Kommunikation gehört einem sozialen *Kontext* an, einer Struktur (der puritanisch motivierten Sektenkonkurrenz), deren Grenzen sie nicht überschreiten kann.⁵⁷ Sowohl das westliche Bündnis als auch der islamistische Extremismus blockieren die Reflexion ihrer „weltgebenden“ Unterscheidung, indem sie deren Wiedereintritt durch „wertrationale“ Insistenz auf die Bezeichnung der präferierten Seite verdecken. Aber das ist eben das *Soziologische* daran. Das spiegelt sich in der puritanischen Konsequenz der einschlägigen Selbstbeschreibungen – nicht nur der Islamisten. Für die Frage nach einer Zukunft ohne (oder doch beherrschbarem) Terror wirft das mehr Schatten als Licht. Offenbar ist Terror die *andere Seite* der modernen Gesellschaft – in der Gesellschaft.

8 Fazit

Wir fassen zusammen: Der moderne, transnational islamistische Terrorismus wird maßgeblich auf wirtschaftliche (Arbeitslosigkeit), politische (Repression) und religiöse Gründe (Mobilisierung) zurückgeführt. Ohne solche mehr oder minder kausalen Zurechnungen zurückweisen zu wollen, wird im vorliegenden Text ein anderer Weg versucht. Der Problematik externer Zurechnung von

⁵⁶ In etwa dieser Weise stellen wir uns den Kontext für eine Explikation und Kritik der These von Kron (2015, 65 ff.) vor, dass die moderne Gesellschaft (und ihr Terror) in zunehmendem Maße von dem *zugleich*, vom „sowohl-als-auch“ zentraler Unterscheidungen (global/lokal, innen/außen, Tod/Leben usw.) geprägt sei, die nicht etwa neue Unterscheidungen erzwingen, sondern eine *fuzzyness* der Mehrdeutigkeit generieren, mit der umzugehen eine hohe *Strategiefähigkeit* signalisiere, wie sie etwa bei al-Qaida vorzufinden sei (Kron 2015, 362 ff.; vgl. zur Kritik: Japp 2015).

⁵⁷ Das gilt – wie eingangs bemerkt – auch für eine andere, etwa einem friedfertigen Kontext verpflichtete Lektüre des Koran oder des Islam insgesamt. Auch sie kann die Grenzen der Struktur, der sie verpflichtet ist, nicht überschreiten. Außer sie reflektiert sich als kontingente Selektion. Voraussetzung dafür ist „weltgebende“ Komplexität der für das System „maßgeblichen“ Unterscheidungen (Luhmann 1984, 283 und 1990, 380). Üblicherweise System/Umwelt oder konkretere Korrelate wie Al-Qaida/USA oder dergleichen. Aber immer stellt sich die Frage, ist diese Unterscheidung maßgeblich (für das System) und weltgebend (im Unterscheiden)? Und wenn ja, wird der *re-entry* vollzogen oder wird er blockiert, weil beide Seiten der Unterscheidung „unreflektiert (...) sich-für-besser-halten“?

Motiven wird eine soziologische Beschreibung der religiösen Eigendynamik protestkommunikativer Eskalation entgegengesetzt. Diese wird angetrieben von einer *puritanischen Differenz* zwischen *Sekte* und *Kirche*, die aus der Anpassungsbereitschaft von Modernisierungseliten an die nicht-religiöse Umwelt und dem dagegen gerichteten Protest radikaler Sekten resultiert. Die Differenz wird reproduziert durch die eigendynamische Konkurrenz zwischen Kirche und Sekte sowie der Sekten untereinander. Bezugspunkt der Konkurrenz ist die Steigerung und Reinigung religiöser Selbstreferenz bis hin zur augustinisch radikalen Weltablehnung und puritanischen Bewährung allein im Töten und Sterben für Gott. Die Operation, die diesen radikalen Protest ultimativ demonstriert, ist das Selbstmordattentat. Anhand dreier Fälle, der Makkabäerkriege, des puritanischen Protestantismus und des islamistischen Terrorismus, wird die zugrundeliegende, im Kern identische Beziehung von Struktur und Semantik, von Sektenkonkurrenz und puritanischer Semantik aufgezeigt.

Danksagung: Ich danke Dirk Baecker und Martin Petzke (als Gutachter) sowie Bettina Heintz und Andrea Lenschow (als Leserinnen) für hilfreiche Monita.

Literatur

- Abbt, Christine/Schoeller, Donata (Hrsg.) (2008): Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Adorno, Theodor W. (1970): Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003): Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München: Hanser.
- Assmann, Jan (2015): Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Sterben für Gott – Töten für Gott? Freiburg: Herder, 122–147.
- Assmann, Jan (2016): Totale Religion. Wien: Picus.
- Atran, Scott (2006): The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism. The Washington Quarterly 29, 127–147.
- Baecker, Dirk (Hrsg.) (1993): Probleme der Form. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beyer, Peter (2006): Religions in Global Society. New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (2011): Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burkardt, Johannes (1985): Frühe Neuzeit. Königstein/Ts.: Athenäum.
- Castells, Manuel (2010): The Power of Identity. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Douglas, Mary (1988): Reinheit und Gefährdung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Enzensberger, Magnus (2015): *Versuche über den Unfrieden*. Berlin: Suhrkamp.
- Flasch, Kurt (1990): *Die Logik des Schreckens*. Augustinus von Hippo. Die Gnadenehre von 397. Mainz: Dieterich.
- Frank, Manfred (2007): *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter (1992): *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter (2004): *Das System „Terror“*. Bielefeld: transcript.
- Goertz, Hans-Jürgen (1988): *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. Berlin: EVA.
- Goertz, Hans-Jürgen (1993): *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*. München: Oldenbourg.
- Goffman, Erving (1961): *The Moral Career of the Mental Patient*, in: Erving Goffman (Ed.), *Asylums*. New York: Anchor, 125–169.
- Heinsohn, Gunnar (2006): *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*. Zürich: Orell füssli Verlag.
- Holmes, Stephen (2006): *Al Qaeda, September 11, 2001*, in: Diego Gambetta (Ed.), *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford: University, 131–172.
- Japp, Klaus P. (1993): *Die Form des Protests in den neuen sozialen Bewegungen*, in: Dirk Baecker (Hrsg.), *Probleme der Form*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 47–61.
- Japp, Klaus P. (2001): *Negationen in Funktionssystemen und Organisationen. Zur Funktion von Gedächtnis im Kontext politischer Kommunikation*, in: Veronika Tacke (Hrsg.), *Organisation und gesellschaftliche Differenzierung*. Opladen: Westdt. Verlag, 192–214.
- Japp, Klaus P. (2003): *Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus*. *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 9, 54–87.
- Japp, Klaus P. (2007): *Terrorismus als Konfliktsystem*, in: Thomas Kron/Melanie Reddig (Hrsg.), *Analysen des internationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden: VS-Verlag, 166–193.
- Japp, Klaus P. (2015): *Wird die Terrorismusforschung durch „inklusive Unterscheiden“ gerettet? Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 20, 440–445.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Juergensmeyer, Mark (2001): *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. London/Los Angeles: Univ. of Calif. Press.
- Juergensmeyer, Mark (2008): *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State. From Christian Militias to Al-Qaida*. London/Los Angeles: Univ. of California.
- Karsh, Efraim (2007): *Imperialismus im Namen Allahs*. München: DVA.
- Kepel, Gilles (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Khosrokhavar, Farhad (2009): *Inside Jihadism. Understanding Jihadi Movements Worldwide*. Boulder/London: Paradigm Publishers.
- Khosrokhavar, Farhad (2016): *Radikalisierung*. Hamburg: Europ. Verlagsanstalt.
- Kippenberg, Hans G. (2004): *Terror als Gottesdienst. Die „Geistliche Anleitung“ als Begründung und Koordination der Gewalttaten des 11. September 2001*, in: Hans Gerhard Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hrsg.), *Terror im Dienste Gottes. Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September 2001*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 67–85.
- Kippenberg, Hans G. (2008): *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

- Kreuzer, Johann (2005): *Augustinus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kron, Thomas (2015): *Reflexiver Terrorismus*. Weilerswist: Velbrück.
- Kuhn, Thomas S. (1973): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lawrence, Bruce B. (1989): *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- Lohlker, Rüdiger (2017): *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: Beck.
- Luhmann, Niklas (1980): *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9–71.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1987): *Die Unterscheidung Gottes*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 236–253.
- Luhmann, Niklas (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992): *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1993a): *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 149–258.
- Luhmann, Niklas (1993b): *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 259–357.
- Luhmann, Niklas (1995): *Inklusion und Exklusion*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdt. Verlag, 237–264.
- Luhmann, Niklas (1996): *Zeit und Gedächtnis*. *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 2, 307–330.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich (2006): *Menschliches, Allzumenschliches*. Köln: Anaconda.
- Nietzsche, Friedrich (2014): *Die fröhliche Wissenschaft, Genealogie der Moral, Götzen-dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- Pape, Robert A. (2005): *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House.
- Parsons, Talcott (1966): *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Pettenkofer, Andreas (2010): *Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Petzke, Martin (2013): *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*. Bielefeld: transcript.
- Qutb, Sayyid (o.J.): *Dieser Glaube. Der Islam*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations.
- Roy, Olivier (2004): *Der islamische Weg nach Westen*. München: Pantheon.
- Schimmel, Annemarie (2015): *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, 13. Auflage. Stuttgart: Reclam.

- Schluchter, Wolfgang (1991a): Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1991b): Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schneckener, Ulrich (2006): Transnationaler Terrorismus. Berlin: Suhrkamp.
- Schneider, Wolfgang L. (2007): Religio-politischer Terrorismus als Parasit, in: Thomas Kron/ Melanie Reddig (Hrsg.), Analysen des internationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven. Wiesbaden: VS-Verlag, 125–165.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK.
- Seidensticker, Tilman (2004): Der religiöse und historische Hintergrund des Selbstmordattentats im Islam, in: Hans Gerhard Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hrsg.), Terror im Dienste Gottes. Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September 2001. Frankfurt a.M./New York: Campus, 107–116.
- Simmel, Georg (1995): Die Religion, in: Ders., Philosophie der Mode, Die Religion, Kant und Goethe, Schopenhauer und Nietzsche, hrsg. von Michael Beehr/Volkhard Krech und Gert Schmidt (Gesamtausgabe Bd. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 39–118.
- Simmel, Georg (2008): Zur Soziologie der Religion, in: Ders., Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, hrsg. von Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 133–151.
- Sloterdijk, Peter (2007): Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheismen. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel.
- Sloterdijk, Peter (2008): Zorn und Zeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2013): Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft. Berlin: Suhrkamp.
- Stäheli, Urs (2000): Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie. Weilerswist: Velbrück.
- Stichweh, Rudolf (2010): Weltgesellschaft und Fundamentalismus, in: Ders., Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte. Berlin: Suhrkamp, 177–194.
- Tibi, Bassam (2009): Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes. Darmstadt: Primus.
- Tratschin, Luca (2016): Protest und Selbstbeschreibung. Selbstbezüglichkeit und Umweltverhältnisse sozialer Bewegungen. Bielefeld: transcript.
- Tyrell, Hartmann (1993): Potenz und Depotenziierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber. Saeculum 44, 300–347.
- Tyrell, Hartmann (2003): Katholizismus und katholische Kirche, in: Hartmut Lehmann/Jean M. Quedraogo (Hrsg.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 193–228.
- Waldenfels, Hans (1985): Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn et al.: Schöningh.
- Waldenfels, Hans (2004): Der Islam – Religion und Politik, in: Hans Waldenfels/Heinrich Oberreuter (Hrsg.), Der Islam – Religion und Politik, Paderborn et al.: Schöningh, 9–22.
- Walzer, Michael (1966): The Revolution of the Saints. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Nachdruck der 5. Auflage von 1972. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr.
- Weick, Karl E. (1995): Sensemaking in Organizations. Thousand Oaks et al.: Sage.
- Walkenhorst, Dennis (2018): Widerstand, Wohlfahrt, Welt im Spiegel. Zur Persistenz islamischer Bewegungen im Nahen Osten: Eine systemtheoretische Analyse von Hamas und Hisbollah. Universität Bielefeld: Dissertation (<https://pub.uni-bielefeld.de/record/2921024>).

Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Wuthenow, Robert (1989): *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Autoreninformation

Prof. Dr. Klaus P. Japp

Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Postfach 100 131, D-33501 Bielefeld,
email: klaus.japp@uni-bielefeld.de

Studium der Soziologie und Promotion an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt/M. Habilitation 1983 an der Universität Bielefeld. Professor für ‚Politische Kommunikation und Risikosoziologie‘ an der Universität Bielefeld 1989–2012. Forschungsschwerpunkte: Systemtheorie, Risikosoziologie, Soziale Bewegungen, Terrorismus.

Ausgewählte Publikationen: (2010): *Ökologische Aufklärung. 25 Jahre „Ökologische Kommunikation“*, Wiesbaden: VS Verlag (hrsg. mit Christian Büscher); (2007): *Terrorismus als Konfliktsystem*. S. 166–173 in: T. Kron / M. Reddig (Hrsg.), *Analysen des internationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden: VS-Verlag; (2010): *Zur Bedeutung von Vertrauensnetzwerken für die Ausdifferenzierung politischer Kommunikation* S. 261–286, in: M. Bommers/V. Tacke (Hrsg.), *Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft*, Wiesbaden: VS Verlag; (2015): *Zur Funktion der Menschenrechte in der Weltgesellschaft – Niklas Luhmanns »Grundrechte als Institution« revisited*, in: B. Heintz/B. Leisering (Hrsg.), *Menschenrechte in der Weltgesellschaft. Deutungswandel und Wirkungsweise eines globalen Leitwerts*, Frankfurt a.M./New York: Campus.