

Anmerkungen zur Soziologie des Islams

I

Die fachsoziologische Analyse des Islams setzt mit dem Werk Max Webers ein, mit der Religions- und Rechtssoziologie (Weber 1980: 446ff., 474ff.). Weber identifizierte zwei grundsätzliche Unterschiede gegenüber dem Christentum: erstens den Mangel an einer Ethik der innerweltlichen Askese und zweitens die religiöse Stützung patrimonialer Pfründen-Verhältnisse, die die Entstehung des Privateigentums und eines bürgerlichen Rechtsstaats verhindern. In beiden Bedingungen sieht Weber auch den Grund der Abwesenheit kapitalistischer Wachstumsbedingungen.

Was man herkömmlicherweise »Soziologie des Islams« genannt hat, sind Studien und theoretische Beiträge, die sich auf die Bestätigung oder die Zurückweisung dieser beiden Thesen Max Webers beschränken und damit im Dualismus und Komparativismus des Modernisierungsdenkens verhaftet bleiben (Rodinson 1971; Zubaida 1972; Turner 1974; Schluchter 1987).¹

In Frankreich und in der angelsächsischen Welt sind jedoch – oft parallel hierzu – schon früh auch Studien entstanden, die davon ausgehen, daß der Islam selbst eine besondere Gesellschaftslehre beinhalte (Roberts 1990; Charnay 1977).² Auch konnte gezeigt werden, daß die sozialen Gebote des Koran und der kanonischen Texte in den zeitlichen und räumlichen Dimensionen der Ausbreitung des Islams zu einer Vielfalt sozialer und politischer Praxis geführt haben (Geertz 1971).

Ein weiteres Gebiet stellt die soziologische Beschäftigung mit islamischen Sektenbewegungen dar³ und später – und im Zusammenhang damit – die Analyse der islamischen politischen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre. Es lassen sich hier zwei Hauptrichtungen bestimmen: erstens die Bedeutung des islamischen Idioms als emanzipative, kulturelle Selbstbestimmung gegen Fremdherrschaft, westlichen Kolonialismus und den Einfluß der Moderne (z.B. Enayat 1982). Zweitens die retrospektive Wiederentdeckung der islamischen Symbolwelten (z.B. Gilson 1982) durch einzelne soziale Gruppen (*‘Ulama*, Händler, Zünfte etc.), die sich zu jenen Prozessen der Säkularisierung und Modernisierung, die den post-kolonialen Prozeß der

Nationwerdung begleiten, in einen Gegensatz gesetzt sehen (z. B. Eikkelman 1976).

Diese unterschiedlichen Ansätze soziologischer Betrachtung des Islams übersetzten nur die Varianten des Bildes der traditionellen islamischen Kultur in den wissenschaftlichen Diskurs der Moderne.⁴ Ich lege an dieser Stelle Wert darauf, dieser Feststellung die Beobachtung hinzuzufügen, daß der wissenschaftliche Objektivismus, der sich an der Vielfalt dessen reibt, was er als Wesen und Struktur des Islams zu bestimmen versucht, mit den Bewegungen der Politisierung des Islams und dem Entstehen eines modernistischen islamischen Selbstbegriffs zeitlich zusammenfällt (vgl. Stauth 1996: 17-42). Doch ist der intrinsische Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Bestimmung von Wesen und Struktur des Islams und dem modernen Kampf um kulturelle Anerkennung des Islams noch kaum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung.⁵

Robert Bellah, der Doyen der amerikanischen Religionssoziologie, beschreibt das Wiedererstarken der »traditionalen Religionen« als Problem des modernen Wandels sozialer Ordnung. Er stellt noch 1978 fest: »Aus der Sicht der traditionellen Religionen kultiviert die moderne Ideologie mit ihrer Suche nach materieller Erlösung nur Motive wie Geiz, Neid und Herrschsucht, die am stärksten die Möglichkeit geistiger Erfüllung verhindern« (Bellah 1978: 148).

Die herkömmliche Religionssoziologie bleibt im dichotomischen Evolutionismus der Modernisierungstheorien befangen. Macht man sich, wie es Colonna (1995) tut, die Religionssoziologie selbst zum Gegenstand, so zeigt sich aber ein gänzlich neues Bild, das nicht mehr durch den Gegensatz von Vormoderne und Moderne, sondern durch variierende Stufen der Inklusion des Islams als nicht-westliche Kultur in den Diskurs der Moderne gekennzeichnet ist.⁶ Die Konflikte und Widersprüche sind damit jedoch weder auf lebenspraktischer Ebene, noch in Hinsicht auf die soziologische Theorie einfacher geworden. Die Frage, die sich für die heutige Soziologie des Islams am dringendsten stellt, lautet: Was passiert mit der »traditionalen Religion« gerade auch in nicht-westlichen Gesellschaften, wenn sie zur modernen Religion geworden ist. Was wird aus traditionaler Religion, wenn sie moderne Ideologie ersetzt, ja wenn sie in der gesellschaftlichen Funktion moderner Ideologie wirkt? Lassen Sie mich an diese Frage in der gebotenen Kürze ein paar vorläufige Überlegungen anschließen.

II

»Soziologie« heißt die Lehre von der Gesellschaft oder vom Gesellschaftlichen. Sie erwuchs aus der Erkenntnis, daß unterschiedliche Ideen, Gottes- oder Naturvorstellungen sich auf die Formen des Zusammenlebens der Menschen untereinander auswirken.

Sie entstand als eine Modewissenschaft in Frankreich, wo sie das geistige Leben seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte und im Grunde bis heute noch stark beherrscht. In Frankreich gab es dementsprechend auch seit 1885 an der École des Hautes Études einen Lehrstuhl für Islamwissenschaften und seit 1902 am Collège de France ein Ordinariat für islamische Soziologie (vgl. Fück 1955: 269). In Deutschland bemühte sich Martin Hartmann mit durchaus skurrilen Vorstellungen über das Soziologische und im Grunde nur mit terminologischen Entlehnungen, die Sache der Soziologie in die Islamwissenschaft einzuführen. Vergeblich, wie wir wissen. Und doch wäre es verfrüht zu sagen, die »Islamwissenschaft« des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts habe mit Soziologie nichts zu tun, habe nichts zu tun mit dem Einbau vormoderner Religion in den kulturübergreifenden Diskurs der Moderne. Es sind vielmehr durchaus Bereiche zu identifizieren, die ein enges Berührungsfeld zwischen Islamwissenschaft und Soziologie umschreiben. Sie stehen heute wie damals im Zeichen der modernen »Rückkehr zur Religion« und der Wiederentdeckung des Orients als des Kulturraums der Geburt der Weltreligionen.

Die »großen« Islamwissenschaftler machten sich noch insgeheim über die »Soziologie« eines Martin Hartmann lustig. Nöldeke, Snouck Hurgronje, C.H. Becker belächelten seinen »proletarischen« Geist und den gewiß von Simmel übernommenen Begriff der »Gesellung«, in den sich Hartmann verliebt hatte. Stellvertretend für die vielen Auslassungen über Hartmann hier nur ein Zitat aus einem Brief von Nöldeke an Goldziher vom 7.2.1915:

»Die Thesen Caetanis und Lammens werden durch zügellose Adepten ins ungeheuerliche übertrieben. Es kommt so weit, daß für die Entstehung des Islams Muhammed als ganz zufällige Nebenfigur und als hauptsächlichster Entstehungsgrund die Getreidepreise in Mekka betrachtet werden. Martin Hartmann

ist im Stande, auch diese Behauptung stilistisch auszuformen. Nahe ist er dran.«

(zit. in Simon 1986: 375)

Die deutschsprachigen, in Deutschland geschulten und dem Rationalismus und Humanismus der deutschen Aufklärung verpflichteten Begründer der Islamwissenschaft hatten sich längst darüber verständigt, daß und wie Islamwissenschaft soziologisch zu sein hätte. Sie beneideten zwar Lammens und Caetani, denen es gelungen war, mit einer materialistischen Soziologie auch für Historiker neues Licht in die islamische Frühgeschichte zu bringen. Nöldeke, Goldziher, Wellhausen und Becker entwickelten dagegen ein inneres, begreifendes, kulturübergreifend ausführendes, auf die Psychologie des Propheten gerichtetes Verständnis der sozialen Konstruktionen des Islams.⁷ Sie blieben dabei äußerlich »im Fach«, dem kritischen Rationalismus und der vorherrschenden »politischen Philologie«⁸ verpflichtet. Erst nach der Niederlage von 1918 legte Becker ein offenes Bekenntnis zur Soziologie ab. Im Grunde muß man ihm, dem Islamwissenschaftler, der dann als Bildungsreformer einer sozialdemokratischen Regierung einen sprichwörtlich Humboldtschen Humanismus pflegte, für die Institutionalisierung des Faches Soziologie an den deutschen Universitäten dankbar sein.⁹

Lange bevor Becker seinen berühmten Aufsatz »Der Islam als Problem« (1910)¹⁰ veröffentlichte, erschien in der Vosschen Zeitung ein Beitrag von Lou Andreas-Salomé (die damals in religionswissenschaftlichen Dingen journalistisch dilettierte, die Wunderfrau oder das weibliche enfant terrible des deutschen Geisteslebens der Jahrhundertwende) unter dem Titel: »Das Problem des Islams« (1894a, 1894b). Man muß sicherlich den Bogen der Vernetzungen nicht zu weit spannen. Tatsache ist aber, daß im Jahre 1894 Lou Andreas-Salomés Nietzsche-Buch erscheint (1894c)¹¹, daß Max Weber in diesem Jahr mit der Nietzsche-Lektüre beginnt¹² und daß dies zum Kontext dieses Islam-Artikels gehört. Lou Andreas-Salomé entwickelt hier – in völlig un-, ja gegenrassistischer Absicht – aus den Schriften Dozys, Goldzihers, Robertson Smiths, Snouck Hurgronjes und Wellhausens heraus Nietzsches Gegensatz zwischen der Herrenmoral der ursprünglichen Menschen des »freien Wüstenlebens« und des alten Arabertums und der neuen Sklavenmoral der »religiösen Kultur« des Islams.¹³ Sie fin-

det diesen Gegensatz in Goldziher's Ausarbeitungen des »Widerspruch(s) zwischen Muruwwa und Din, zwischen Altarabertum und islamistischer Kultur« bestätigt und sieht im sozialen Moment der Entwicklung der arabischen Religion zum Monotheismus keineswegs eine »so hohe Errungenschaft ihrer Kultur« und nicht »den Gipfel-punkt ihres religiösen Lebens« (Andreas-Salomé 1894a, 1894b).

Das Entscheidende an diesem Versuch ist, daß er – lange vor Weber und Freud – auf die psychische Wirkung des Monotheismus abgestellt ist, hier im Gegensatz zu Freud und Weber auf eindeutig negative Weise: Es wird – wie zuvor schon in der deutschen Romantik beim frühen Schlegel etwa – der außerweltliche Individualismus der »natürlichen Religion« – wenn man so will – freiheits- und kulturschöpferisch besetzt. Dagegen werden die moralischen »Gesetze« und Sublimierungsleistungen, die der Monotheismus auch im Islam hervorbringt, als Einschnürungen der schöpferischen Entfaltungsmöglichkeiten der menschlichen Kultur bewertet.

Andreas-Salomé argumentiert weder antisemitisch noch proarabisch. Sie bleibt auch nicht dem Pro-Ariertum der philologisch beherrschten deutschen Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts verhaftet.¹⁴ Vielmehr handelt es sich um eine kultur- und modernitätskritische Position gegen den Zivilisierungseffekt des Monotheismus in den Weltreligionen. Weber und Jaspers machen dann umgekehrt die Grade des Übergangs von außerweltlichem Individualismus zu innerweltlichen Orientierungen für die ersten modernistischen Revolutionen der Achsenzeit verantwortlich (Weber 1947: 237ff.; Jaspers 1949). Freud (1939) verbindet den Monotheismus des späten Judentums mit mentalen Sublimierungsleistungen, die dem modernen Zivilisationsprozeß vorgelagert sind.

Der Andreas-Salomésche (1894a, 1894b) ist meines Wissens der erste kulturtheoretische Versuch, die Wirkungen des Monotheismus und der Ausgestaltung der Religionsvorstellungen auf den verwandten Volkscharakter von Arabern und Juden – die ursprüngliche Gottesverehrung bei den Juden, die höchste Entwicklung zum reinen Monotheismus – vor dem Hintergrund der Ergebnisse der »neuen« Islamwissenschaft zu reflektieren. Es mag erlaubt sein zu fragen, inwieweit diese Konzeptualisierungen von Altarabertum und Islam – eine Konzeptualisierung, die ja die Herrenmoral auf eine weltoffene, ursprüngliche, naturverbundene Säkularität, den Monotheismus aber als eine

Art der moralischen Versklavung des freien Menschen begreift – über das in der Islamwissenschaft damals übliche Maß hinaus nun später in den 1930er und 1940er Jahren trotz des dort vorherrschenden reinen, d.h. politischen Philologieverständnisses, zu jenen Kulturen des alten Arabertums und der orientalischen »Führergestalten« führte (Schaeder 1934: 118ff., 1944; Hanisch 1995: 348ff.), der in der deutschen Mainstream-Orientalistik noch lange über den Nationalsozialismus hinaus vorherrschte. Es ist auch anzumerken, daß Freud (1939 [1934–38]) – sicher auch als Reaktion auf die Thesen seiner Schülerin – die Kulturleistungen des Monotheismus affirmiert. Entscheidend aber ist hier, daß es 1894 einer fachfremden Intellektuellen erstmals gelang, der Islamwissenschaft, die Hemmnisse philologischer Bindungen transzendierend, einen soziologischen Kern abzuringen.¹⁵

Soziologie des Islams beginnt hier mit einer – zugegebenermaßen sehr weit gefaßten – Offenlegung und Neubestimmung der soziologischen Episteme der Islamwissenschaft. Islamwissenschaft wird damit selbst Kern und Gegenstand der Soziologie des Islams.

III

Meines Wissens stammt der erste deutsche islamwissenschaftliche Fachtext, der sich zur soziologischen Betrachtungsweise *expressis verbis* bekennt, aus dem Jahre 1935. Es handelt sich um einen Aufsatz von Joseph Schacht, der damals in der Zeitschrift »Der Islam« unter dem Titel »Zur soziologischen Betrachtung des Islamischen Rechts« erschien.¹⁶ Ehrlicher Weise muß man zugeben, daß es hier mit der Soziologie eher schlecht bestellt ist, denn Schacht unterzieht Max Webers (im wesentlichen von Goldziher, Snouck Hurgronje und Becker beeinflusste) Thesen zur islamischen Rechtssoziologie¹⁷ nur der textlich kritischen Prüfung. Er kommt zu zwei wesentlichen Schlußfolgerungen: Erstens soll Webers soziologische Betrachtungsweise dazu dienen, »eine bisher fehlende Charakterisierung« der »inneren Struktur« des islamischen Rechts nachzuholen. Zweitens soll die »Anwendbarkeit der soziologischen Fragestellung auf die islamische Rechtsgeschichte« (Schacht 1935: 207) nachgewiesen werden.

Allerdings nicht ohne eine entscheidende soziologische Neubestimmung zu treffen: Gegen Webers Annahme eines auch für das islamische Recht geltenden materiellen Rationalismus insistiert Schacht

prinzipiell auf »der religiösen Fundierung des islamischen Gesetzes«, die mit dem patrimonialen Charakter der Herrschaft nicht – wie Weber behauptet – in Zusammenhang stehe (Schacht 1935: 208). Dies hat Auswirkungen sowohl auf die innere Differenzierung der Rechtsgebiete als auch auf den Formcharakter des objektiven Rechts und schließlich grundlegend auf die Art der Rationalisierung des Rechts: Es »ist die entscheidende Tatsache in der Geschichte der Shari'a nicht die, daß die ›Lösung der heiligen Gebote vom weltlichen Recht‹ ausblieb (das ist allerdings auch der Fall gewesen)« – wie Weber meint –

»sondern umgekehrt daß die religiöse Pflichtenlehre das vorhandene und einer selbständigen Weiterentwicklung fähige ›weltliche Recht‹ durchdrang. Das Ergebnis war das gleiche: es entstand ein spezifisch unformales Recht.«

(Schacht 1935: 225)

Es darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, daß zuvor bereits Martin Plessner (o. J., ca. 1931) in seinem 1929 in Frankfurt gehaltenen Habilitationsvortrag den islamischen Wissenschafts- mit dem islamischen Rechtsbegriff gleichgesetzt hat und so anknüpfend an ähnliche Ideen Goldziher's und Snouck Hurgronjes (vgl. Goldziher 1889: 352-370, 354) eine auch in der späteren Islamwissenschaft vor allem von Gotthelf Bergsträßer (1924: 76-81), dem Lehrer Schachts, und bis auf heute gängige Vorstellung theoretisch zu fundieren versuchte, nämlich, um es einmal mit den Worten von Otto Spies auszudrücken, daß der Islam »ohne Berücksichtigung des Rechts nicht gebührend verstanden und in seinem Wesen nicht richtig erfaßt werden kann« (Spies 1965-1965: 80). Interessant ist hierbei durchaus, daß Spies es in bezug auf einen Teil des Schachtschen Werkes zur Einführung in das islamische Recht von 1964 im Jahre 1965 durchaus für angemessen hält, von »eine(r) soziologische(n) Betrachtung und Analyse des islamischen Rechts zu sprechen, die in der Erfassung des Wesens und der Struktur einmalig und einzigartig sind« (Spies 1965-1967: 80). Die Frage, die sich mir stellt, ist die folgende: Sind die heutigen Bemühungen islamischer Theoretiker, sind die aktuellen orthodoxistischen Wiedererweckungen und modernen Rechtsverbindlich-Machungen des islamischen Rechts ohne die »soziologischen« Anstrengungen eines Gotthelf Bergsträßer, eines Martin Plessner und eines Josef Schacht überhaupt denkbar? Ich überlasse es anderen, den mühsamen

Weg der Geburt der Schachtschen Thesen in der deutschen Orientalistik der Vor- und Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs und den mühsamen Weg ihrer Internationalisierung als Folge der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Weltkriegs zu untersuchen. Aber die Frage muß – gemessen an den überwältigenden, nicht immer negativen Reaktionen, wie das Beispiel Fazlur Rachmans zeigt – erlaubt sein: Wie hat der islamwissenschaftliche Begriff von der – aber durchaus nicht für die Form des praktischen Rechts unwirksamen – Praxisferne des heiligen Rechts im Islam sich auf die heutige muslimische Rechtstheorie ausgewirkt? Die Aktualität dieser Frage, die sich heute an den Affären »Rushdy«, »Nasr Hamid« und »Mykonos« kaum dringender stellen könnte, birgt auch die Erkenntnis in sich, daß eine Soziologie, die den Islam im Weberschen Sinne nur als innerlich kohärente Form religiöser Weltanschauung untersucht, nicht mehr haltbar ist.

IV

Wie nun läßt sich die kritische Position gegenüber der im Weberschen Essentialisierungsgedränge verhafteten Soziologie konkretisieren? Wie läßt sich, wenn der »originäre«, der »ursprüngliche« Islam oder gar das »Wesen« islamischer Strukturen nicht mehr Gegenstand der Soziologie sein können, ein richtungweisendes Programm soziologischer Analyse noch bezeichnen?

Bei der Konstruktion moderner Kulturidentität geht es um die Wirkungsgeschichte gerade jener als »originär« und »autochthon« bezeichneten Ideen und Wesensmerkmale. Man muß dem hinzufügen: Die Bestimmung der »Geburt« und des »Ursprungs« Europas ist spätestens seit dem pro-arisch und anti-semitisch ausgeformten Diskurs über Mythologie und Wissenschaft in den Kulturphilosophien des 19. Jahrhunderts in ein gegenseitiges Wechselspiel kulturübergreifender Interaktionen zwischen Europa und dem Islam – das Judentum ist hier nicht unser Gegenstand, man muß es aber mitdenken – eingebunden.¹⁸ Ich halte deshalb das weit gespannte Feld dessen, was man heute Orientalismus und Re-Orientalisierung nennt – also den aus der Sicht der »autochthonen« Orientalen revidierten, selbstentwickelten Orientalismus als Instrument der modernen Selbstfindung – für ein ganz zentrales Feld soziologischer Kulturforschung.

Neben der Kulturschöpfungsfunktion religiöser Ideen und ihrer

wechselhaften Rekonstruktionen ist ihre Ordnungsfunktion von soziologischer Brisanz. Die an Indien und Europa gewonnenen Unterscheidungsmodelle zwischen Holismus und Individualismus des französischen Anthropologen Louis Dumont (1986) – auf das Verhältnis Europa und Islam bezogen – können durchaus zur Klärung herangezogen werden: Dumont unterscheidet zwischen einem holistischen Prinzip des Sozialen und der Hierarchisierung einerseits und einem individualistischen, ökonomistischen, egalitären Prinzip sozialer Organisation andererseits. Nimmt man den (islamischen) Holismus und den (westlichen) Individualismus einfach nur als »partiale Repräsentationen der Welt« (Todorov 1993: 398), wie jüngst Tzevetan Todorov vorgeschlagen hat, dann könnte man beide als komplementäre, den gegenseitigen Horizont der Ordnungsvorstellungen ergänzende Prinzipien verstehen.

V

Die moderne Islamwissenschaft beginnt mit der Kritik der seit der Frühromantik pro-arisch und anti-semitisch ausgelegten Mythos-Wissenschaft durch Ignaz Goldziher. Während der junge Goldziher den Orthodoxen seiner jüdischen Gemeinde in seiner Heimatstadt die Notwendigkeit einer Verwissenschaftlichung ihrer Religionspraxis als Form der wirklichen, bürgerlichen Emanzipation und Integration predigt, tritt er gegen die von Schlegel und Renan beherrschten Lehrmeinungen an, Juden und Arabern sei – weil ohne jede ursprüngliche Mythologie – der Zugang zu den höheren Weihen der Wissenschaft und Literatur verwehrt.¹⁹ In Goldzihers semitischer Inklusion des Arabertums zeigt sich eine neue Form des komplementären Kulturaustauschs.

Ich frage mich, ob hier nicht die Analysen einer soziologischen Kulturwissenschaft anzusetzen hätten, nämlich an der Kritik und Parodie der Kultur des forschenden Subjekts selbst, womit diese erst einmal zur Disposition zu stellen wäre.

Aber noch bevor man von Komplementarität spricht, muß man erkennen, daß globales universalistisches Ordnungsdenken erst zur Ausarbeitung partikularistischer Systeme führt und etwa die Entdeckung des Islams als »mode of governance« in einem modernen Sinne erst Bestandteil dieses globalisierten Universalismus ist. Es handelt sich bei

der Konstruktion solcher Prinzipien und den Versuchen, ihre Partikularität zu überwinden, nicht einfach um einen philosophischen Voluntarismus, mit dem man die gegenseitigen Exklusionen, hier der Aufklärung, dort des individuellen Humanismus, überwinden könnte – wie Todorov und viele andere in der Debatte unterstellen. Es handelt sich also vielmehr um partikularisierende Effekte der Globalisierung, die so lange nicht gewissermaßen lenkbar und philosophisch bestimmbar sind, solange die politischen Realitäten – der faktische Partikularismus politischer Systeme – weit hinter dem Grad der kulturellen, ökonomischen und kommunikativen Globalisierung zurückbleiben. Religion hat somit eine Stützungsfunktion für partikularistische Ordnungen. Die Politisierung des Islams ist in ihren unterschiedlichsten Schattierungen eine Form der strategischen Inklusion lokaler in globalisierte Systeme. Die Funktionen des Islams sind unter diesem Aspekt und unter dem Gesichtspunkt der Vielfalt und hierarchischen Lagerung lokaler partikularistischer Ordnungen erst noch zu untersuchen.

Wenn es nun die »Großen Narrative« der Vernunft, des Fortschritts, der Säkularisierung und Modernisierung nicht mehr gibt und man im post-modernen und post-kolonialen Diskurs zunehmend darum bemüht ist, Aufklärung nicht an die Stelle der Religion zu setzen, sondern zu betonen, daß es auch unter der Ägide der Menschenrechte eine Kontinuität der Hierarchie der Werte geben muß, daß Freiheits- und Autonomieforderungen nicht das Prinzip menschlicher Solidarität bedrohen müssen und daß die Notwendigkeit der Forderung nach mehr öffentlicher Moral nicht notwendig in die Zeit der religiösen Intoleranz und Inquisition führen darf (Todorov 1993: 399), dann bedarf es in der Tat einer Kulturwissenschaft, die hybride Duplizität der Kultur des forschenden Subjekts – nicht nur diejenige des erforschten anderen – im Forschungsprozeß zur Disposition stellt.

Anmerkungen

- 1 Unfähig, Webers soziologische Betrachtung als Zusammenfassung des islamwissenschaftlichen Forschungsstandes seiner Zeit und als diskursive »Stellungnahme« zu begreifen, ergeht sich die angelsächsische Kritik des Weberschen »Orientalismus« immer noch in unschuldigen Feststellungen ihrer »non-correctness«; s. etwa Nader Naderi 1990.

- 2 Dagegen stehen natürlich auch die vielen Untersuchungen und »Stellungnahmen«, die den Islam aus der Analyse der arabischen Gesellschaften ausgeklammert haben. Jaques Berque hielt es gar für unmöglich, den Islam überhaupt in einer solchen Analyse zu verankern; vgl. hierzu Fanny Colonna 1995: 234.
- 3 Eine Zusammenfassung hierzu liefert Shmuel N. Eisenstadt 1998.
- 4 Dies ist kürzlich in einem sehr interessanten Aufsatz über die französische Religionssoziologie gezeigt worden; s. Fanny Colonna 1995: 225-44.
- 5 Von einem sehr konkreten philosophischen Bewußtsein dieses Problems sind die Arbeiten von Muhammed Arkoun gekennzeichnet; vgl. neuerdings Arkoun 1996: 28-66.
- 6 Daß der Volksislam nun, nachdem die europäische Geschichtsschreibung das »andere« Christentum als Volksreligion des Ancien Régime entdeckt hat, als eine Alternative »which could have happened, but did not happen« erkennbar wird, birgt in der Tat einigen forschungsstrategischen Sprengstoff in sich; vgl. Colonna 1995: 239.
- 7 Neue Einblicke über die unterliegenden Ideen und Wertungen vermittelt der nun vorliegende Schriftverkehr Nöldeke-Goldziher, Snouck Hurgronje-Nöldeke, Snouck Hurgronje-Goldziher etc.; vgl. Robert Simon 1986; van Koningsveld 1985, 1987.
- 8 Einen interessanten Einblick in die geistige Lage im Zentrum der philologischen Altertumswissenschaften liefert Luciano Canfora 1995.
- 9 Das ambivalente Verhältnis Beckers zur Soziologie wäre noch in einer eigens anzusetzenden Studie zu untersuchen. Die von Fück und van Ess behauptete Soziologie-Feindlichkeit bleibt zu oberflächlich philologisch. Sicher ist, daß das Jahr 1906/07 (aus der Sicht der Veröffentlichungen) für Becker wie für Weber (damals beide in Heidelberg, der eine Schüler, der andere Freund von Jellinek, dem Staatsrechtler) den Übergang von materialen rechtlichen zu religiösen Fragestellungen bezeichnet. Stellvertretend für die vielen Hinweise auf Beckers Engagement in Sachen »Fachsoziologie« in Reden und Reformschriften nach 1919 möge man Marianne Webers Ausführungen über den Versuch Beckers heranziehen, Weber 1919 mit einem höchst lukrativen Angebot nach Bonn zu

- locken. Weber geht statt dessen aus höchst privaten Gründen nach München. Vgl. Marianne Weber 1988: 645.
- 10 Vgl. hierzu spezifisch Mark Batunsky 1981: 287-310; s. auch Barber Johannson, der anerkennt, daß Becker immerhin eine Dimension eröffnet, den Islam als kulturelles und soziales System zu analysieren (Johannson 1990: 89).
 - 11 Man kann den Einfluß dieses Buches auf die Nietzsche-Rezeption bis hin zu Foucault nicht hoch genug einschätzen. Und doch wird dieses Buch nur selten zitiert!
 - 12 Vgl. etwa Wilhelm Hennis 1987: 171. Dort wird der Zeitpunkt weiter gefaßt auf die Jahre zwischen 1892 und 1895.
 - 13 Weber entwickelt dagegen einen sehr materiellen Begriff des Islams als »Herrenreligion« fern jeder romantischen Idealisierung des Altarabertums. Vgl. Max Weber, 1980: 375; vgl. auch auf S. 519 die Zusammenfassung der Studie Wellhausens.
 - 14 Vgl. hierzu Dietmar Rotermund 1986, hier insbes. Kap. 2, »Friedrich Schlegel and the Wisdom of India«, S. 22ff.
 - 15 Inwieweit dieser soziologische Zugriff nun selbst wieder die Ideenwelt eines August Fischer und einiger seiner für die Kontinuität der Islamwissenschaft über die Zeiten des Nationalsozialismus hinaus einstehender Kollegen beflügelte, die ja – mit Zustimmung ihrer auf nationale Emanzipation hoffenden arabischen Kollegen – im Islam weitgehend nur ein sprachliches Phänomen des Altarabertums sehen wollten, bleibt weiterer Forschung überlassen.
 - 16 Joseph Schacht 1935, aber auch schon 1933. Vgl. hierzu R. Brunschvig 1970.
 - 17 Vor allem die Paragraphen 3 bis 5 der Rechtssoziologie, vgl. Max Weber 1980: 441-482, insbes. S. 474ff.
 - 18 Man wird hier in der Tat reichlich bedient, wenn man ausgehend von Goldziher's »Mythos bei den Hebräern« sich die Schriften Renans einerseits und Steinthals andererseits einmal vornimmt: Ignaz Goldziher 1876, insbes. S. 4ff., S. 44-60, S. 61-80. Es sind die »Aufgeklärten«, die Universalisten Steinthal und Waitz, bei denen Goldziher in die Schule gegangen ist. Durch sie erst wird für den jungen Goldziher Renans verhängnisvoller Relativismus kritisierbar. Über die Brisanz der Mythosforschung für die »politische

- Philologie« des 20. Jahrhunderts vgl. Carlo Ginzburg 1985: 695-715.
- 19 Goldziher's Wintervorlesungen 1887-88 vor der Pester jüdischen Gemeinde »Zu Entwicklung und Wesen des Judenthums« erschienen auf Ungarisch (Magyar-Zsidó Szemle, Vol. 5, 1888). Vergl. hierzu Robert Simon 1987: 144f. Zur komplementären Reversion des Pro-Ariertums Renans in Goldziher's Kritik, gewissermaßen als semitische Emanzipationschance der Araber, vgl. die brillanten Ausführungen Massignons in *Revue de l'histoire des religions*, 86 (1922): 71.

