

## Einführung

### Konfigurationen von Ideen und Kulturtechniken

Noch vor wenigen Jahren wäre mir der Gedanke, manche meiner auf Deutsch verfaßten und an den unterschiedlichsten Orten erschienenen Arbeiten einmal zu einem Buch zusammenzufassen, absurd erschienen. Es überwog der Glaube an den organischen Zusammenhang von Text und Öffentlichkeit und an die latente Wirkungskraft von Texten auch aus dem relativ Verborgenen heraus. Diesen Glauben habe ich nicht ganz aufgegeben. Als nun aber kürzlich anlässlich der Eröffnung einer islamsoziologischen Reihe von Roswitha Gost, Sigrid Nökel und Karin Werner, die die Reihe beim transcript-Verlag betreuen, gerade dieser Vorschlag gemacht wurde, habe ich kaum gezögert, ihn aufzutreten. Neben der Idee, meine verstreuten Aufsätze zu einem Buch zusammenzufügen, reizte mich die gestellte Aufgabe: Über die biographische und chronologische Abfolge der Arbeitsphasen hinweg sollte der Schwerpunkt auf meine Arbeiten zur Soziologie des Islams gelegt werden. Die Grundlagen für diese thematische Stoßrichtung selbst hatte ich im Wintersemester 1980/81 in einem Seminar in Bielefeld gelegt, mehr als fünf Jahre nach meiner ersten sozialanthropologischen Feldarbeit bei den »Fellachen« im Nil-Delta und viele Jahre, bevor die damaligen Teilnehmerinnen mich jetzt zu diesem Buch anregten.

Ein biographisches Verfahren, nämlich das Wichtigste, was ich in einzelnen Lebensphasen geschrieben habe, in der Reihe des Erscheinungsdatums zu ordnen und hier zu versammeln, hätte aus mehreren Gründen scheitern müssen. Zunächst ist festzuhalten, daß die thematische Kontinuität meiner Arbeiten mit der zeitlichen nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Zwar beschäftigten mich unzweifelhaft schon bei meiner von Fuad Sezgin (Frankfurt) angeregten und von Ewald Wagner (Gießen) betreuten Dissertation von 1969 soziologische Fragen. Eine große Anziehungskraft übte das der Goldziherschen Islamwissenschaft zugrunde liegende »Ideenwerk« auf mich aus. Aber es fehlte die Kenntnis seiner frühen Arbeiten und seiner Biographie. So blieb mir damals der »Modernist« und »Wissenschaftsprophet«, in einem Wort, der »Soziologe« Goldziher noch verschlossen. Und erst mit der Entdeckung dieses Goldzihers (der den »Mythos bei den Hebräern« schrieb, der klandestine al-Azhar-Gelehrte seiner frühen Zeit

in Kairo, der Entdecker des Wissenschafts-Islams) wurde mir bewußt, welche kulturproduktive Sprengkraft auch ein streng philologisch ge- setzter Arbeitsrahmen haben kann. Zum Zeitpunkt dieser Entdeckung war der Zug zum rein philologischen Arbeiten abgefahren. Unzweifelhaft aber waren es die aus der arabischen Philologie unbewußt, ge- wissermaßen politisch weitersprießenden Fragen, die mich später auch in »reine« Theoriebereiche führten: Kulturkritik, Wissenschaftskritik, Theoriekritik. Ich muß darauf hinweisen, daß sich mein späteres Inter- esse an den »politischen Philologen« erst aus der allmählichen Refle- xion des Ideenerbes der Islamwissenschaft und Orientalistik erschloß: Kein anderer als Goldziher stand so sehr wie Friedrich Nietzsche im Bann des abendländischen Wissenschaftspropheten Ernest Renan. Goldziher folgte Renan in der Bestimmung der Wissenschaft als moder- nem Emanzipationsinstrument der Religion, Nietzsche sah in die- ser Verbindung nur die Fortführung des christlichen Nihilismus und wollte insgesamt eine andere Wissenschaft. Man erlaube mir den Hin- wies, daß die Gegensätze und Drehungen, die das Spannungsfeld zwi- schen Religion und Wissenschaft seit der Aufklärung kennzeichnen, fast alles betreffen, was die »Idee« des modernen Islams hervorge- bracht hat. Die vorliegenden Aufsätze können hierfür nur den Blick zu öffnen versuchen.

Mit der Stoßrichtung auf die soziologische Bedeutung des moder- nen Islams und der Islamwissenschaft zugleich waren die Theorie- Aufsätze, die sich thematisch nicht auf den Islam beziehen, von vorn- herein auszuschließen. Eine Ausnahme stellt der in Kapitel I enthalte- ne Aufsatz zu »Kultur und Lebenswelt« dar, den ich zusammen mit Hans-Günther Semsek verfaßt habe. In Anlehnung an systemtheore- tische Denkfiguren und im Versuch einer Kritik wurde hier skizziert, wie man die (etwa zwischen Marxismus und Islam) ideologisch über- frachteten »small territories« lokaler Gruppen in Dörfern und Stadt- vierteln zu untersuchen hätte. Die konflikttheoretische Brisanz dieses Themas hat sich in den späten 1990er Jahren durch den lokalistischen Terror solcher Gruppen überall auf der Welt, besonders aber auch in muslimischen Ländern, aktualisiert. Das Kapitel zum »entgrenzten Is- lam« am Ende des Bandes markiert eine entsprechende Weiterent- wicklung der Forschungsperspektive.

Mehr als ein Jahrzehnt lang wurde das meiste, was ich geschrieben habe, in englischer Sprache verfaßt. Einige der Aufsätze dieser Zeit

waren schon ins Deutsche übersetzt oder auf Deutsch publiziert. So weit sie sich thematisch einfügten, wurden sie hier aufgenommen. Da notwendigerweise Bücher und Forschungsberichte ebenso auszuschließen waren wie die kleineren Schriften, Buchbesprechungen und Vorträge, blieb die thematische Beschränkung auf die Soziologie des Islams eine wichtige Limitierung. Andererseits entspricht es der Anregung des Verlags, hier empirische Skizzen zur materiellen Kultur lokaler Gemeinschaften in Ägypten aufzunehmen, auch wenn sie die soziale Wirkungsweise der Idee des Islams nicht in besonderer Weise reflektieren.

Sämtliche der in diesen Band versammelten Arbeiten wurden weitestgehend so übernommen, wie sie erstmals veröffentlicht waren. Dies hat zur Folge, daß Überschneidungen und Wiederholungen nicht auszuschließen sind. Es liegt in der Natur der hier verhandelten Sache, daß Ideen und Begriffe, ja auch Sachbeschreibungen, eine generalisierende Bedeutung gerade erst in unterschiedlichen Umfeldern, Lage rungen und differenten Konnotationen erfahren. Eine in dieser Hin sicht durchaus überpointierte Wiederholung der Beschreibung des Dorfstrukturwandels von Abu Girk (Provinz Minya) schien mir durchaus vertretbar: In der Studie über »Materielle Not, kulturelle Globalisierung und sozialer Konflikt. Reflexionen zur Hermeneutik symbolischer Idealisierung« (Seite 155ff.) steht Abu Girk im Kontext des Zusammenspiels von Ideen und Strukturen, in der folgenden Arbeit über »Arbeitsmigration und Restrukturierung ländlicher Gesellschaften: Fallbeispiel Ägypten« (Seite 197ff.) wird das Beispiel Abu Girk in den Zusammenhang von Strukturwandel und Migration ge stellt.

Eine Ausnahme hinsichtlich der Vorveröffentlichung bildet der Text über »Foucaults Abenteuer im Iran«, dessen deutsche, leicht verkürzte und veränderte Fassung – ich nehme dazu noch weiter unten Stellung – hier zum ersten Mal veröffentlicht wird. Die Texte müssen für sich selbst sprechen und es wurde aus diesem Grunde auch keine »tour de force« der themenbezogenen Überarbeitung unternommen. Vom Verlag wurde freundlicherweise eine einheitliche Zitierweise und Form der textlichen Gestaltung durchgesetzt. In der unter manchen Orientalisten gewissermaßen zum professionellen Ethos verkom menen Frage der Transliteration konnte ich mich den Forderungen des Verlags nicht immer fügen. Das ist einmal darauf zurückzuführen, daß

in den einzelnen Aufsätzen ursprünglich eine Strategie verfolgt wurde, Umschriftformen zu wählen, die die Eigenart und den Kontext der einzelnen Wörter reflektieren. Aus dieser Wahl der Dinge gibt es hier drei Sprachebenen des Arabischen und dementsprechend auch drei Umschriftformen: das Nieder-Ägyptische, das Hocharabische und das längst Eingedeutschte. Auf diakritische Zeichen wurde grundsätzlich verzichtet.

Einige biographische Hinweise auf die Lebens- und Arbeitsphasen, auf die sich diese Texte beziehen, scheinen mir wichtig. Nicht zu vergessen ist, daß ich in Reaktion auf ein Unbehagen an der mir lebens- und sprachpraktisch in vielfältiger Weise sinnlos erscheinenden Akribie der orientalischen Philologie, dem »Text« als Forschungsgegenstand schon früh den Rücken zugekehrt habe. Das Erlebnis Alexandria und der Umgang mit den Menschen während meiner Zeit als DAAD-Lektor dort (1969-1971) hat mein weiteres Forschungsinteresse bestimmt. Ich habe mich danach ganz dem Projekt gewidmet, die ägyptische Volkskultur, vor allem aber die Wirtschafts- und Handlungsmuster der Fellachen im Nil-Delta und dort, wo Fellachen zu »Städtern« geworden waren, in Kairo, zu untersuchen. Über mehr als zehn Jahre hinweg schlug ich mich in den Dörfern des Nil-Tals und in den Volksvierteln von Kairo herum, immer dem Rätsel auf der Spur, warum solche, ganz den natürlichen Überlebensbedingungen anheimgegebenen Verhältnisse nicht oder nur für so wenige zu überwinden waren. Es ist nicht zu leugnen, daß die Anregungen, aber auch die Zwänge, zu einer streng empirischen Bemessung dieses Rätsels von den Kollegen der Bielefelder Entwicklungssoziologie inspiriert, man könnte fast sagen, beherrscht waren. Die hier im Teil III präsentierten Endprodukte dieser Phase nehmen bereits die Islam-Frage auf.

Anfang der 1980er Jahre begann ich nach intensiven Nietzsche-Studien, die parallel zur islam- und entwicklungsssoziologischen Forschung und Lehre liefen, mich mit kulturtheoretischen Fragen zu beschäftigen. Entscheidend waren dabei Erkenntnisse über die Wirkungen von Nietzsches Kulturkritik: Manches was bei Nietzsche noch als kritische Idee herrschte und das »Sinnganze« des Abendlandes wie ein Blitz treffen sollte, tauchte bei modernen Soziologen wie Max Weber oder Theodor W. Adorno und Max Horkheimer wieder als ein affirmativ gewendetes Prinzip der Analyse des modernen Selbstverständnisses auf. Ein ähnlich spannungsgeladenes Verhältnis von Kritik und

Affirmation schien mir der islamische Diskurs mit dem Westen aufzuweisen. Unter anderen Bedingungen und durch den Kulturkontakt in unterschiedliche Lagerungen hineinverschoben ist hier in den Wechselwirkungen von Islam und Moderne eine ähnliche Mischung von Kritik und Affirmation wirksam. Von dieser Einsicht getragen nahm ich Arbeiten in Angriff, die darauf zielen sollten, die Vereinfachungen – wie mir schien – der Thesen des Amerikaners Edward Said vom europäischen »Sinnganzen«, das mit dem »Orientalismus« nur sich selber gemeint habe, zu überwinden. Zusammengefaßt sind diese Arbeiten in meiner 1987 in Bielefeld eingereichten und mit Veränderungen 1993 als »Islam und westlicher Rationalismus« erschienenen Habilitationsschrift enthalten. Mit diesem Unterfangen wollte ich den immer als zu früh und zu abrupt empfundenen Bruch mit der konventionellen Islamwissenschaft mit den Mitteln soziologischer Reflexion lösen. Durchaus im Sinne Saids und der lange vor ihm wirkenden Phalanx der »Orientalismus«-Kritiker war die Frage nach dem abendländischen Sinnganzen »kritisch« und das heißt aus der Sicht des Orients, des Islams, zu stellen. Dies schien unter dem Gesichtspunkt des damals langsam wiederaufkommenden Verständnisses für die Gleichzeitigkeit und Einheit der menschlichen Interaktionen im Weltganzen wichtig. Es mußte also auch die Suche nach einem »orientalischen«, einem islamischen Sinnganzen unterstellt werden. Zunächst galten hier über die Orientalismus-Kritik hinaus Max Webers Fragen nach der vergleichenden Bedeutung und ordnenden Gewichtung unterschiedlicher Rationalisierungen des Weltbildes als orientierungsweisend. Doch in der Frage nach den »letzten Dingen« mußte sich schließlich zeigen, daß Weber bereits die Nietzsche-Fragen nach der möglichen interaktiven Auflösung solcher Rationalisierungen aufgenommen und modernistisch affirmativ gewendet hatte. In vielen Verästelungen spitzten die in den Teilen I und II zusammengebrachten Aufsätze solche Fragen der »inneren« Modernität auf Fragen der gegenseitigen Beziehung von »Modernisierung des Orients« und »Islamisierung der Moderne« zu. Ohne Zweifel war es Bryan Turner, der mir schon früh den Blickwinkel dafür geöffnet hatte, Orient und Islam als eine Art abwesendes Zentrum der modernen Gesellschaftstheorie zu betrachten. Es folgten die Jahre am St. Antony's College in Oxford (1988-1990), in Singapur (1990-1992) und in Australien (1994/95), die den Abstand brachten, den Reflexion und Theorie-Arbeit braucht. Aus unterschiedlichen

Gründen mußten Theorieprojekte immer wieder zugunsten empirischer Feldarbeit, zuletzt in Malaysia und Indonesien, aufgegeben werden.

Das Problem, dem sich dieser Band widmet, ist die moderne Präsenz des Islams. Die hier angesprochenen Wissenschaften, die Islamwissenschaft, die Sozialanthropologie, die Soziologie, haben kaum erst begonnen, sich den Herausforderungen dieses Problems zu stellen. Allmählich beginnt man zu erkennen, daß wie kaum ein anderes Phänomen, die moderne Wirkungsgeschichte dieser Präsenz die überkommenen Grundlagen der westlichen Geistes- und Sozialwissenschaften in Frage gestellt hat. Den Hintergrund für meine Überlegungen bildet die Annahme, daß in der Tat die moderne Präsenz des Islams alles betrifft, was heute über die strategischen Bedingungen der »Weltgesellschaft« gesagt werden kann. Mit Hilfe der bemerkenswerten Toleranz des Verlags habe ich in diesem Band die thematische Spannweite dieses Phänomens, das man auch mit dem Begriff der »Modernität des Islams« belegen könnte, auf vier Komponenten hin ausgelegt: Teil I fokussiert in der Rückfrage an die »eigenen«, die abendländischen »fundamentals«, die noch jede kulturübergreifend ausgelegte Forschung zumindest implizit zur Grundlage hat. Teil II widmet sich der Frage nach den Dynamiken und Richtungen der Globalisierung, die das Phänomen der modernen Präsenz des Islams aufwirft. Teil III enthält einige Untersuchungen in den gesellschaftlichen Spannungsfeldern, die durch das Aufeinandertreffen von ideologisch politisiertem Islam mit überkommener lokaler Alltagspraxis entstehen. Teil IV führt unter fachgeschichtlichem Blickwinkel wieder auf Teil I zurück und stellt die Frage, ob es eine auf Islamwissenschaft aufbauende Soziologie des Islams geben kann.

Eine Schlüsselfrage, die in diesem Buch aufgeworfen wird, betrifft nur indirekt die Grundvisionen und Prinzipien des Islams. Ob man sie nun als statisch bestehende Textgebäude von Koran und Sunna und der schon nach drei Jahrhunderten im wesentlichen festgeschriebenen Dogmenlehre begreift oder nicht, sie bestehen und bilden den Hintergrund für islamische Modernitätsdiskurse. Dabei werden sie als spezifische, sich manchmal gar widersprechende »Ideen« ausformuliert und zugleich auch in spezifische Kulturtechniken transformiert. Die Frage, was vom Westen übernommen wird und wie es kommt, tritt dabei in den Hintergrund. Entscheidend wird dagegen die Frage, wie sich

»Ideen« in »Techniken« transformieren, wann das Beharren auf Wesensformen zu einem Instrument der simulativen Kulturproduktion wird und vice versa. Es wäre sicher falsch, die Ideengebäude des Islams und ihre stabilisierenden Kräfte nur aus dem Wechselspiel mit Europa heraus zu erklären. Aber seit Fanon und Sartre, die Manifeste des algerischen Befreiungskrieges universalisierend, den Begriff der »Freiheit« mit dem Begriff der Kultur neu verknüpften, wissen wir, mit welcher Sprengkraft Europas Ideen unter den Intellektuellen der Kolonialländer wirkten. Der Islam ist mit diesen Ideen fortgeschrieben worden und kommt im Gewand dieser Fortschreibungen zu einer eigenständigen modernen Selbstauffassung; als solcher wirkt er sicher auch nach Europa zurück. Auch aus dieser Perspektive sind die Wechselwirkungen der modernen Präsenz des Islams zu bestimmen. Es handelt sich nicht nur um den Austausch von, gewissermaßen unberührten, statischen Grundvisionen und Prinzipien, sondern oft um in einem technischen Sinne weiterentwickelte, mutierte Ideen, deren »Herkunft« ganz unabhängig von ihrem äußeren symbolischen oder begrifflichen Gewand, mit dem sie sich auf etwas »Authentisches«, »Historisches« be rufen, völlig ungewiß ist. Die hier an mancher Stelle getroffene Entscheidung, das entwertende Wort der »Kulturtechnik« dem produktiven Potential von »Wert« und »Idee« gegenüberzustellen, mag aus dem verstaubten Begriffsarsenal der modernen Kulturkritik herrühren. Doch sind Techniken wie etwa »Affirmation« oder »Askese« immer auch kulturproduktiv und wert- und ideenbildend, unabhängig davon, wie stark die operativen Potentiale dieser Techniken selbst im begrifflichen oder sozialen Umfeld etwa des Islams oder der modernen Wissenschaftskultur auseinanderklaffen. Es gibt in diesem Buch – der Leser sei hier vorweg gewarnt – kein »System«, aber ein durchaus fragendes Spiel mit analytisch unterschiedenen Kategorien, wie »Idee«, »Technik« und »Kontext«. »Fragend« und »Spiel« bleibt der Bezug auf diese Kategorien deshalb, weil das stabilisierende Ordnungspotential, das der systemtheoretische Bezug dieser Kategorien unterstellt, selbst eher als verstaubt betrachtet werden kann.

Die in diesem Buch skizzierten Fragen betreffen die kritische Soziologie mehr als den affirmativen Methodenapparat moderner Sozialforschung. Während letzterer immer noch die Hybridität der Dummen und Armen konstatieren kann, während er für sich Kohärenz und »Identität« unterstellt, hat die kritische Soziologie immerhin den Fin

ger auf die hybriden Dispositionen der modernen Gesellschaft gelegt. Deren eingedenk wird man heute fragen müssen, welchen Islam die orientalisierten »fundamentals« der Moderne zu schaffen im Begriffe sind und wie dieser in den Westen zurückwirkt: zuerst in die Gesellschaft und von dort weiter in die bestehende Wissenschaftskultur. Wenn die strategischen Dispositionen der Macht sich aus dem Rationalismus allein nicht speisen lassen, dann werden auch Programme der nachholenden Rationalisierung obsolet. Den Muslimen wird dennoch immer wieder vorgeworfen, daß sie sich den für äußere technische Evolutionen notwendigen technischen Revolutionen des Inneren verweigerten. Die soziologischen Arbeiten, die ihnen vorschlagen, diese inneren Entwicklungen etwa der Selbst-Rationalisierung nachzuholen, sprechen Bände. Auf islamische Machtmodelle wird in diesem Buch nur am Rande eingegangen. Aber muß man unbedingt so dumm sein, wenn man die christlichen ablehnt? Es ist wahr: die Globalisierung stellt immer wieder neue Anerkennungszwänge an die Einzelkulturen. Das gilt auch für alle soteriologischen Ideen und Prinzipien der Weltreligionen. Aber auch ein Muslim – wenn ich das hier so sagen darf – ist nicht so dumm, daß er sich den äußeren Bedingungen globaler Machtzwänge entzieht, indem er etwa nur gekaufte, nur simulierte, nur instrumentalisierte Technologien, »soft« oder »hard«, innere oder äußere, zurückwiese. Und täte er es, so wäre er sich des Preises und des Gewinns durchaus bewußt.

In diesem Kontext sind selbstverständlich Überlegungen, die die soteriologischen Bedingungen des Islams, also die hier gebotenen, gewissermaßen modern potentialisierten Lösungs- und Erlösungswege miteinbeziehen, nicht von der Hand zu weisen. Wie überhaupt die Frage nach den Welthaltungen des Islams und die Tatsache, daß er sich gerade mit ihnen unter weltgesellschaftlichen Bedingungen so überzeugend stabilisieren konnte, eine der großen Fragen unserer Zeit bleiben wird.

Dennoch wird der Leser eine anatomische Beschreibung der Ideen des modernen Islams vermissen. Noch einmal: Es geht in diesen Arbeiten nicht um das »System« Islam, sondern um die Bedingungen und Formen der Zirkulation der modernen Idee des Islams. Die ideellen, machtstrategischen und technischen Aspekte stehen im Vordergrund. Ideen ereignen sich und wandern. Sie nur unter dem Gesichtspunkt der Ökologie zu betrachten, ist eine unangemessene Einschränkung,

denn Ideen nehmen oft auf die Ökologie keine Rücksicht, am wenigsten noch bei den Wechselspielen des Kulturkontakte. Die subtilen, kulturproduktiv wirkenden Mutationen und Umkehrungen, etwa der Übergang von Wert in Ordnungstechnik, von Heil in Methode, von Leben in Charisma etc. könnten unter Hervorhebung des ökologischen Gesichtspunktes nicht begriffen werden. Es sind eben nicht nur die Gegensätze der sich kontrastierenden Kulturen, die die »qualitativen Sprünge«, nach »oben« wie nach »unten«, bewirken. Es ist in diesem Zusammenhang viel über die Macht der Selbstkreation und die Irrealität der Differenzbildung gesprochen worden. Ideen kennen Qualitäten wie »Wert« und »Leben«, aber auch »Transzendenz«, oder geben vor, sie zu erkennen; das impliziert, wenn man sie untersuchen will, eine Kombination von ganz unterschiedlichen Erfahrungsebenen.

Wie unausweichlich jene Qualitäten, die »Ursprung« und »Mythos« vermitteln, im Wechselspiel des Kulturkontakte sind, und sicher nicht so einfach mit der List der interessierten, dialektischen Vernunft zu übertölpeln, zeigt sich hin und wieder im Leben selbst, jedenfalls gerade dann, wenn »Ideen« wieder zum Leben gebracht werden. Das große, das moderne Ereignis dieser Art, war das Ereignis der islamischen Revolution im Iran des Winters 1978/79. Ausgehend von dem dort gewonnenen weltgesellschaftlichen Format ereignete sich die Idee des Islams dann auch in den anderen muslimischen Ländern, vor allem aber in Ägypten. Früh hatte Michel Foucault das Weltpolitische, das die weltgesellschaftliche Ganzheit Fassende dieses Ereignisses im Iran erkannt und es zum Gegenstand einer philosophisch-journalistischen Analyse gemacht. Foucault sah im islamischen Aufstand im Iran das Hervorquellen einer jahrtausendelang unterdrückten Idee, nämlich die im Namen des Heils und der Gerechtigkeit gegen das fremd-versteinerte Gottkönigtum sich erhebende Prophetenmacht, und zugleich die Geburtsstunde einer spirituell-intellektuellen Revolution im Kampf mit der Moderne: Das Aufkommen einer sich erneuernden politischen Theologie des Orients. Der in diesen Band aufgenommene Essay über Foucaults Iran-Abenteuer gibt im großen und ganzen die ursprüngliche englische Fassung wieder. Die Kürzungen beziehen sich auf die Massenkultur-Aspekte, die Bestandteil von Foucaults Beobachtungen waren, aber hier zugunsten der verstärkten Hervorhebung der revolutionsphilosophischen Aspekte zurückgestellt wurden. Die Diskussion über Foucault und den Iran ist weitergegan-

gen und hat sich, m. E. zu Unrecht, wie schon im Paris des Jahres 1979 auf Rettungsversuche Foucaults vor seinem »Irrtum« kapriziert.

Ich muß deshalb hier noch ein paar Worte zu Foucault und Iran sagen, vor allem weil ich mir eine die spätere implizite oder explizite Kritik aufgreifende Überarbeitung des Textes versagt habe. Die Bedeutung von Foucaults Iran-Unternehmungen liegt in ihrem zunächst in der Zeit der »reportages des idées« offen aktualisierten, später unterdrückten Zusammenhang zu seiner eigenen »politischen Theologie«. Es handelt sich dabei um einen im Zeichen von Louis Massignon stehenden Komplex einer Philosophie des »Transsozialen«, deren Elemente bereits in einer Studie über den sufistischen Heiligen und Märtyrer Hallaj (857-922) skizziert sind. Die Frage lautet, was denn die Existenzformen hoch spiritualisierter und methodisch durchorganisierter Körper, wie sie sich etwa im Kulturtyp des islamischen Sufismus prägten, für eine Utopie des »Geistes« moderner gesellschaftlicher Organisation bringen können. Die in Foucaults »Reportagen«-Texten durchbrechenden Momente des philosophisch-utopischen Denkens in Richtung auf Auflösung und Fortentwicklung des modernen Individualismus und des in ihm ruhenden Gedankens institueller Macht beherrschen vor allem seine letzte Schaffensperiode, die in die Zeit nach dem Iran-Abenteuer bis zu seinem Tode 1984 fällt. Diese Tatsache lässt sich nicht einfach nur als Verfehlung gegenüber dem sonst im Werk durchgehaltenen pluralistischen Liberalismus kritisieren.

1979 fand in einem vorwiegend islamischen Land eine Revolution im Namen der Religion statt. Für das aufgeklärte Intellektuellentum bedeutete dies eine Umdrehung des modernen Revolutionsbegriffs. Es schien im Iran nicht mehr ummittelbar und programmatisch um das »historische Subjekt« einer unterdrückten Klasse zu gehen als vielmehr um die Idee der unterdrückten »authentischen« Kultur. Das beinhaltete eine Umdrehung des modernen funktionalistisch gereinigten Religionsbegriffs, und Foucault legte denn auch weniger den Finger auf die mögliche Instrumentalisierung der Religion, sondern vor allem auf das spirituelle Massenereignis, die Verkörperung religiöser Ideen. Für Foucault war das Zusammentreffen vom »Aufstand der Idee« mit der historischen Potentialität der politischen Spiritualität des Islams – wie gesagt Überwindung und Fortführung des modernen Individualismus zugleich – das Thema dieser Revolution – und er wurde wegen

dieser »rechten« Thematisierung von seinen »linken« Kollegen und Freunden in Paris dafür heftig kritisiert. Natürlich gab es eine Tradition der »Rechten« aus dem Collège de Sociologie, die sich gegen die »Inquisitionen« der Moderne richtete, aber es gab eben auch den Einfluß der beiden großen Orientalisten am Collège de France, Corbin und vor allem Massignon, die eine Art im Orient wurzelnde »Mythos-Politik« für das moderne Selbstverständnis betrieben. Foucault nahm die iranische Revolution als Anzeichen für die Rückkehr der Religion in die Politik. Seine Beobachtungen der iranischen Ereignisse suchten gewissermaßen nach Ausdrucksformen einer neuen, anderen, fast körperlichen Kulturbewußtheit der revoltierenden Massen. Er sah darin ein Anzeichen für revolutionäre Anwendungen eines »von unten« geläuterten Ursprungsdenkens der Iraner, das der »Leere« strategischer Instrumentalität ein Ende zu setzen habe. Immer wieder dringen Fragen durch, die sich von der Sprengkraft der iranischen Ereignisse Lösungen des modernen Individualismus erwarten, Beschreibungen der »organischen« Macht spiritueller Besessenheit und der Regelungspotenzen jener von Ideen besessenen Körper. In den »reportages des idées« werden die in die Entwicklungsgeschichte der islamischen Mystik hineingeschrieben Sozialphilosophien der großen Orientalisten Corbin und Massignon zum Thema der iranischen Revolution und damit auch zur Philosophie der konkreten Utopie einer neuen »Moderne« – dies ist in der Tat ein Problem-Feld, dem sich die aktuelle Soziologie des Islams noch in weit intensiverem Maße zu widmen haben wird. Die hier präsentierten Arbeiten können sich nur als Wegweiser hierzu verstehen.

Viele Personen und Institutionen haben dabei geholfen, die vorliegenden Arbeiten zu ermöglichen. Mein besonderer Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Volkswagen-Stiftung. Hans Dieter Evers in Bielefeld, Bryan S. Turner bei den verschiedenen Stationen in Australien und jüngst Thomas Bierschenk in Mainz haben mir in einer über das übliche Maß hinausgehenden Weise Gastfreundschaft gewährt. Viele ausländische Universitäten und Institutionen – ich erinnere mich an die Diskussionen und Gespräche mit Studenten und Kollegen am St. Antony's College in Oxford, an Universitäten und wissenschaftlichen Einrichtungen in Singapur, Australien, Malaysia, Indonesien und Ägypten – haben mich über Jahre hinweg in einer

Weise beherbergt, daß mich die Form der gegenwärtigen öffentlichen Diskussion über die Stellung von »expatriates« nur beschämen kann.

Die Anregung zu diesem Buch kam von Karin Werner, Roswitha Gost und Sigrid Nökel. Ihnen ist zu danken, daß der Begriff »Soziologie des Islams« hier so eine breit gefächerte Auslegung erfahren kann. Mein ungeteilter Dank gilt ebenfalls dem Verlag, der mir bei der Zusammenstellung dieser Texte die höchst mögliche Unterstützung gewährt hat.