

Frühe Ansätze zu einer Soziologie des Islams: Ignaz Goldziher und Max Weber

I

Wer sich heute in rein religionssoziologischer Absicht mit dem Islam befaßt, wird schwerlich am Werk der beiden großen Gelehrten Ignaz Goldziher (1850-1921) und Max Weber (1864-1920) vorbeikommen. Dies ist nicht so leicht und nicht auf den ersten Blick evident.

Weber hat wenig, fast nichts über den Islam geschrieben – jedenfalls nichts, was auf eine genuine Soziologie des Islams gerichtet wäre. Goldziher hat nichts im modernen Sinne Soziologisches über den Islam geschrieben, islamwissenschaftliches Quellenstudium betrieben, sich am Detail orientiert und nicht primär an Kategorien und Klassifikationsmerkmalen der in Blüte geratenen vergleichenden Kulturwissenschaft. So jedenfalls darf man das herkömmliche Goldziher-Verständnis interpretieren, wenngleich es ihm nicht nur Detailfülle, sondern auch Überblick attestierte (Becker 1922). Die Goldziher nach-eifernde Islamwissenschaft hat denn auch ihr Augenmerk kaum auf Goldzihers Werk als Ganzes gerichtet, sondern sich mehr an den Materialien selbst erfreut, die es bereitstellte (als rühmliche, aber dennoch breite Lücken lassende Ausnahmen vgl. Waardenburg 1962 und Simon 1986).

Nichts also, was diese beiden Männer, den Soziologen und den Islamwissenschaftler, verbände? Der eine, Weber, war seit 1884 – dem aufkommenden Geist der Zeit ganz entsprechend – ein eifriger Leser der Werke Nietzsches (Hennis 1987: 173); der andere, Goldziher, beklagte sich noch 1899, daß er und die jüdische Gemeinde in Budapest (er war deren Sekretär) sich habe einen Nietzsche-Vortrag anhören müssen (TB^{*}: 224).

Warum also diese Gegenüberstellung zweier sich scheinbar so ferner Geister? Schluchter (1987b: 18) deutet an, daß Weber die Arbeiten Goldzihers zur Kenntnis genommen habe, freilich ohne uns die Quelle seines Wissens zu erschließen. Vieles deutet darauf hin, daß Goldziher in der gleichen Gruppe von Wissenschaftlern zum Weltkongreß nach St. Louis fuhr wie Max Weber (vgl. Weber 1926: 292-317; Goldziher, TB, 1904). Beide standen in ihrer Jugend religiös-nationalistischen

* Ein Verzeichnis der abgekürzt zitierten Schriften befindet sich auf S. 237.

Bewegungen nahe, der eine, Weber, einem sozial engagierten Protestantismus ebenso verbunden wie einer nach Weltmacht strebenden deutsch-nationalen Reichspolitik (De Bernart/De Marco 1987); der andere in einer jüdisch-nationalen Bewegung, die ganz gegen die Reichspolitik Österreich-Ungarns gerichtet war. Dies alles aus der Entwicklung und den politischen Strömungen der Zeit verständliche, eher biographische Anknüpfungspunkte. Rechtfertigen sie die Gegenüberstellung?

Die vor dem Ersten Weltkrieg in Europa weitgehend friedlich ausgetragenen Kämpfe waren Kulturkämpfe, Kämpfe um »eigene« oder »neue« oder »höhere Kulturen«. Man muß an die Wirkung von Nietzsches Kulturkritik des Abendlandes erinnern. An seinen Kampf für eine »neue« Kultur. Nietzsche hat diesen Kulturkampf zum Tanzen gebracht. Er hat diese »neuen«, die neuen »höheren« Kulturen kritisiert. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem »Doppelgehirn«:

»Wenn nun die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht und immer mehr Freude durch Verdächtigungen der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst nimmt: so verarmt jene größte Quelle der Lust, welcher die Menschheit fast ihr gesamtes Menschentum verdankt. Deshalb muß eine höhere Cultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Gehirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: nebeneinander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschließbar; es ist dies eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muß geheizt werden, mit Hilfe der erkennenden Wissenschaft muß den böartigen und gefährlichen Folgen einer Überheizung vorgebeugt werden.«

(KA 1980, 2: 209)

Diese ironische Haltung Nietzsches zur Wissenschaft wird bei Weber Programm. Aber schon lange vor der Wissenschaft war es die Religion, die selbst der »tröstlichen Metaphysik« der magischen Weltbetrachtung Abbruch tat. Schon die »höhere« Kultur der Religion konstruiert ein »Doppelgehirn«. Nicht zuletzt blickt der Mensch aus der Blickweite der Hochkultur mit einer gewissen Nostalgie auf die niederere Kultur hinab:

»Erschütterung, Selbstmitleid im Angesicht der niederen Cultur ist das Zeichen der höheren Cultur; woraus sich ergibt, daß durch diese das Glück jedenfalls nicht gemehrt worden ist. Wer eben Glück und Behagen vom Leben ernten will, der mag nur immer der höheren Cultur aus dem Wege gehen.«

(KA 1980, 2: 228)

Max Weber spricht in diesem Zusammenhang vom asketischen Puritanismus und vom Protestantismus als den konsequentesten Formen der religiösen Zurückweisung von im magischen Weltbild verhafteten religiösen Praktiken. Nur die vom Puritanismus geschaffene Lebensmethodik brachte auch jene untröstliche Paradoxie hervor, die religiöse Vertiefung so eng an diesseitiges Interesse bindet und dabei »diese nur auf den allerersten oberflächlichen Blick seltsame, scheinbare Umkehr des ›natürlichen‹ (RS I: 524) hervorbringt. In Webers Perspektive ist es die innerweltliche Askese des Puritanismus, die jenes einzigartige (nicht »Doppelgehirn«, sondern) »Doppelgesicht« (RS I: 540) hervorbrachte, mit dem ein immer weitergreifendes »Diesseitsinteresse« mit »Jenseitsschicksal« sich verbindet und so das Streben nach Vermehrung des alltäglichen Nutzens mit außeralltäglichem Habitus erst als moderne Kulturleistung durchsetzt (RS I: 239f.). Weber macht diesen spezifisch »okzidental Rationalismus« der christlichen Religion für alle Weltreligionen insofern verbindlich, als er ihn als Meßlatte kulturübergreifender moderner Religionssoziologie einführt. Das »Doppelgehirn« einer Religion, ihre eigentliche, universell zivilisatorische Bedeutung bemißt sich für Weber in dem Maß, in dem sie sich »rationalisiert«:

»Für die Stufe der Rationalisierung, welche eine Religion repräsentiert, gibt es vor allem zwei, übrigens miteinander in vielfacher innerer Beziehung stehende Maßstäbe. Einmal der Grad, in welchem sie die Magie abgestreift hat. Dann der Grad systematischer Einheitlichkeit, in welche das Verhältnis von Gott und Welt und demgemäß die eigene ethische Beziehung zur Welt von ihr gebracht worden ist.«

(RS 1: 512)

Stehen nicht Goldziher's Arbeiten über den frühen Islam ganz im Zeichen dieses Blickwinkels? Und wenn ja, zu welchem Ergebnis kommt

er? Und wie unterscheidet sich bei gleicher Perspektive Webers Islambild von Goldzihers Einsichten?

Die Fragen über die Trennungslinien und die verbindenden Elemente zwischen den »höheren« Kulturen der Welt und zwischen Islam und Christentum insbesondere waren Fragen der Zeit, die beide Autoren bewegten. Die Art und Weise, wie sie sie zu beantworten suchten, sind für die Geburtsstunde kulturübergreifender sozialwissenschaftlicher Forschung ausschlaggebend gewesen und bis heute bestimmend.

II

Die deutsche Islamwissenschaft hat – von wenigen Ausnahmen abgesehen – auf ihre Geschichte und ihre Grundlagen selten zurückgeblickt (vgl. etwa Paret 1968; Fändrich 1976; van Ess 1980; Schulze 1982; Heine 1985). Es ist deshalb verständlich, daß das ins Monumentale gewachsene Lebenswerk Ignaz Goldzihers weiterhin einer kritischen Würdigung entbehrt. Das Negativbild, das in der amerikanischen und angelsächsischen Literatur über Goldziher verbreitet wird, zeigt uns einen in seiner Karriere benachteiligten, ressentimentgeladenen ungarischen Juden, dem es letztlich am tieferen Verständnis für die islamische Kultur mangelt (vgl. Said 1978: 209; Hourani 1980: 50-51; Fluehr-Lobban 1978; App. 1). Dieses Bild tut jedoch sowohl dem Werk als auch dem in seinem Tagebuch und in seinem Schriftverkehr zutage getretenen Charakter dieses besessenen, in die islamische Kultur verliebten und in vielem auch verspielten Wissenschaftler unrecht (vgl. Goldziher TB, Goldziher B). Goldzihers weitab vom akademischen Apparat betriebene Wissenschaft vom Islam schöpfte – hierin Weber vergleichbar – voll aus dem Ideenreichtum der Gründer- und Umbruchzeit und des sich akademisch durchsetzenden kritischen Historismus.

Für die hier zur Diskussion stehende moderne soziologische Betrachtung von Goldzihers Islamwissenschaft und Webers universalhistorischer Kultursoziologie mag es gerechtfertigt sein, auf einige wenige, vielleicht die theoretischsten Schriften Goldzihers, besonders aus der Zeit des reiferen Wissenschaftlers, zurückzugreifen. In den zwischen 1888 und 1890 erschienenen »Muhammedanischen Studien« beschäftigt sich der Autor in kritischer Gegenüberstellung unterschiedlicher Materialien der Hadith-Literatur mit den sozialen Folgen der

Ausformulierung und Durchsetzung der islamischen Glaubenslehre. Exemplarische Bedeutung hat die Studie über »Muruwwa« und »Din«, mit der die Gegensätze zwischen heidnisch-arabischen Stammestugenden und der neuen Religion ansatzweise offengelegt werden. Die beduinische Mannestugend war Grundlage der sozialen Regulation innerhalb und zwischen den arabischen Stämmen. Hauptpfeiler der sozialen Ordnung in der weitgehend akephalen, staatenlosen Stammesgesellschaft war die Blutrache. Dagegen lehrte der Islam eine über die Blutsverwandtschaft hinausreichende Form der sozialen Zuordnung des Individuums. Die Grenzlinien zwischen Freund und Feind wurden neu gezogen und damit auch die alten, an die Stammestugenden gebundenen Sinnzusammenhänge neu definiert. Die universelle Solidarität der neuen Religion mußte, wenn schon Blutrache und Stammesfehden nicht zu beseitigen waren, ein neues allumfassendes Zeichen der Brüderlichkeit unter den Gläubigen setzen. Der Rache- und Vergeltungsgedanke bleibt weiterhin wichtig, ja regulativ, neben ihm tritt jedoch das Postulat, ihn unter Glaubensbrüdern durch Vergebung und Liebe zu überwinden. Die Erlösungshaltungen und Heilserwartungen, die die neue Religion weckte, waren darüber hinaus mit Reinheitsgeboten und asketischen Begrenzungen der Lebenslust verbunden, denen die Araber sich widersetzten. So wurde eben versucht, Regelungen wie etwa das Fastengebot im Monat Ramadan oder die körperlich anstrengenden Gebetsübungen und das rigide Verbot des Weingenusses zu umgehen oder offen als Glaubensregel minderer Bedeutung zu bestreiten. Goldziher beschreibt hier sehr farbig die verschiedenen Reaktionen und Argumente der Parteien, die in diesen frühen Disputen über die praktischen Folgen der sich ausformulierenden islamischen Sozialethik auftreten. Seine Beobachtungen sind darüber hinaus jedoch ganz von jenen, den Zeitgeist beherrschenden, in der gerade heraufkommenden Ethnologie und Soziologie wichtig werdenden Widersprüchen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, Heidentum und Religion, Zivilisation und Wildheit, undeterminierter Universalität und Nationalstaatsbildung geleitet.

In dem 1904 vor dem Congress of Arts and Science in St. Louis gehaltenen Vortrag – Weber war auf diesem Kongreß anwesend, und man darf die Vorstellung, daß Weber hier als stiller Zuhörer Goldzihers aufgetreten sein mag, nur als eine phantasievolle Bereicherung annehmen – wird Goldziher allgemeiner und stellt Querverbindungen

zur Methode und zu den Ergebnissen von Nachbardisziplinen wie der Geschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft her. »Die Fortschritte der Islam-Wissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten« lautete das Thema (vgl. GS IV: 443-469), und Goldziher bezeichnet hier die Anwendung der Methode historischer Kritik als einen wichtigen Schritt vorwärts in der Islamwissenschaft, insbesondere daß die islamischen Texte nun gleichen methodischen Betrachtungen unterzogen werden, wie sie etwa in der Bibelwissenschaft entwickelt wurden. Er begrüßt die neue Einsicht, »daß die traditionellen Zeugnisse der Entstehung und Entwicklung des Islams derselben historisch-kritischen Betrachtungsmethode unterliegen, die uns die moderne Wissenschaft gelehrt hat, z. B. auf die literarischen Zeugnisse des Urchristentums oder auf die ältesten Produkte des rabbinischen Judentums anzuwenden« (GS IV: 444). Die Forderung nach Generalisierung und Systematisierung der Methode greift auf die sich von der vergleichenden Religionswissenschaft her durchsetzende Einsicht zurück, daß die Weltreligionen generalisierbare Verhaltenstypen hervorbringen. Goldziher setzt hier auf die Verwendung von Ergebnissen der vergleichenden Religionswissenschaft, »die für das Verständnis der Entstehung und des Wachstums der religiösen Vorstellungen der Menschheit allgemeingültige völkerpsychologische Gesichtspunkte aufgezeigt hat, die wir uns zum Verständnis der komplizierten Erscheinungen des historischen Islams zunutze gemacht haben« (ibid.). Goldziher hebt in geradezu soziologischer Weitsicht hervor, wie sehr einerseits die Durchforschung der vorislamischen Religion – »die Gefühlswelt und die Institutionen der vorislamischen Araber« (GS IV: 447) – gelungen sei und betont andererseits – in kritischer Anspielung auf die Ironie der modernen Wissenschaft –, daß die kritische Philologie zuerst in der Dogmenbildung des Islams zur Blüte geraten sei: »das älteste Beispiel für solche kritische Tätigkeit in der ganzen Weltliteratur« (GS IV: 450). Die Ironie liegt nun darin, daß auch mit der kritischen Philologie noch »jede Lehr- und Schulmeinung ... sich eine Autorität geschmiedet (hat), die bis in die Zeit des Propheten zurückreicht« (GS IV: 451). Goldziher beschwört das Fatum einer spezialisierten, wissenschaftlich hochgezüchteten Dogmenbildung, nämlich daß sie gegenüber der Glaubenspraxis willkürlich und folgenlos bleibt. Der aus den islamischen Quellen der Tradition entwickelte Rechtskodex stellt sich ihm als »ein Code Napoléon des Islams« (GS IV: 455) dar, der lebensprak-

tisch wenig wirksam war. Hätte Max Weber – was durchaus möglich war – im Auditorium gesessen, so müßte er gerade bei diesen Ausführungen Goldziherers hellhörig geworden sein: Goldziher weist auf jenes Paradoxon zwischen Wahrheitsanspruch und systematischer Dogmenbildung in Religion und Wissenschaft hin, das für Webers Spätwerk gerade in der Zeit nach 1904 so große Bedeutung gewinnt: Es ist dies das Paradoxon, daß die in Religion, Recht und Wissenschaft sich durchsetzenden und auf Wahrheitsanspruch gegründeten Rationalisierungen von einem Fachspezialistentum verwaltet werden, das diesen Wahrheitsanspruch gegenüber einer ritualistisch regulierten Praxis aufzugeben bereit ist. Dies hat Weber am eindringlichsten in seinem 1919 gehaltenen Vortrag »Wissenschaft als Beruf« dargelegt (WL: 582-613). Das Spannungsverhältnis dieses Paradoxons, folgt man Goldziher und Weber, war der Gelehrtenwelt der islamischen Orthodoxie deshalb fremd, weil sie die zwischen Glaubensformeln und Lebenspraxis auftretenden Widersprüche und Spannungen anstatt auszutragen zu glätten suchte. Die Ausformulierung der islamischen Glaubensdoktrin blieb Schriftwissen, das sich der moralischen Anfechtungen der lokalen Volkstraditionen zu erwehren wußte.

Eine über die Detailfragen seiner Einzeluntersuchungen hinausreichende Darstellung der islamischen Religion liefert Goldziher in seinem 1913 in Uppsala gehaltenen Vortrag »Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam« (GS V: 285-312). Goldziher konstatiert hier »den vollständigen Mangel eines dogmatischen Triebes«, der für die Gestaltung des Verhältnisses von Islam und Gesellschaft von ausschlaggebender Bedeutung sei. Das Streben zur Einheitlichkeit habe im Islam nicht dazu geführt, »die Tolerierung »berechtigter Eigentümlichkeiten« auszusetzen (GS V: 285). Dies hat zu der Uneinheitlichkeit der religiösen Vorstellungen, der Ausbildung des Ritus und der Begründung der ersten Lehrmeinungen geführt. Auf im wesentlichen bereits von Wellhausen, Caetani und Lammens entwickelte Thesen zurückgreifend werden vornehmlich politisch-ökonomische Antriebe zur Ausbreitung des islamischen Reiches und zur Entwicklung seiner Eroberungsdynamik geltend gemacht. In seiner Frühphase war der Islam für Goldziher, »eher eine Kriegsparole als eine Doktrin« (GS V: 286). Recht und Gesetz entwickeln sich aus provinziellen Kontexten heraus. Und wo generelle Festsetzungen getroffen werden und eine schulmäßige Behandlung der Lehrmeinungen zu ersten Verallgemeine-

rungen führen, werden örtliche Unterschiede und widersprüchliche Traditionen toleriert. Goldziher weist auf seinen in den »Muhammedanischen Studien« erschienenen Aufsatz über die Entwicklungen des Hadith hin: Das islamische Traditionswesen – die Grundlagen des islamischen Rechts setzend – entstand aus dem lokalen Kontext verschiedener Gelehrtschulen, die über Generationen hinweg in den Zentren der frühislamischen Gelehrsamkeit (etwa Kula, Basra, Medina) sich entwickelten. Diese Schulen passen ihre Ideen den Läufen der Welt an: »Ein hervorragender Zug der islamischen Theologie ist die Anerkennung des historisch gewordenen, des *fait accompli*, wodurch infolge fortgesetzter langer Übung und allgemeiner Verbreitung mit der Zeit oft sogar auch Islamwidriges zum religiösen Brauch, zur Sunna, zur verpflichtenden Tradition umgestempelt wird« (GS V: 290). Mittels der »adat-Rechte« wurde zugleich auch »ein Dualismus der Rechtsprechung« akzeptiert: die gleichzeitige Anerkennung weltlicher Gerichtsinstanzen auf der einen und religiöser auf der anderen Seite (GS V: 294).

Weber spricht in seiner Rechtssoziologie von einem »Dualismus weltlicher und geistlicher Rechtspflege« überall in den großen islamischen Reichen (W. u. G.: 476) und von einer

»mangelnden formalen Rationalität des Rechtsdenkens vor allem auch die Unmöglichkeit einer systematischen Rechtsschöpfung zum Zweck der inneren und äußeren Vereinheitlichung des Rechts.«

(W. u. G.: 475)

Die Toleranz, ja die geradezu theoretische Begründung der Anerkennung des Dissenses in der islamischen Theologie und Rechtsprechung, dieser »Mangel eines dogmatischen Triebes, hat zu Verhältnissen geführt,

»wo die Uniformierung nicht Resultat theoretischer Erwägungen, sondern zumeist das äußerer Gewalt und weltlichen Zwanges war, für den dann die Theologen – nach dem oben erwähnten Gesetz vom *fait accompli* – hinterher ihre Theorie zu zimmern pflegten, gleichsam gute Miene zum bösen Spiel machend.«

(GS V: 303).

»Da der Islam die Lehre vom Konsensus (igma') als Prüfstein der religiösen Korrektheit« (GS V: 310) ursprünglich auf die große Kollektivität der Bekenner bezog, wurde dieses Prinzip zum Grundpfeiler der Orthodoxie und der Loyalität erhoben und auf die erreichbare Konstatierung der Übereinstimmung der großen Lehrautoritäten der Vergangenheit beschränkt. Das Prinzip des igma' hat in der islamischen Geschichte eine eher schillernde Existenz geführt; es ist dennoch bis heute zu einem Grundpfeiler des Diskurses zwischen Religionsgelehrten, Rechtsgelehrten und Muslimen geworden. Außerordentlich weitblickend fügt Goldziher hinzu:

»In seiner gegenwärtig und schon seit langer Zeit gültigen Definition wird sein Wesen nicht in die aktuellen Lebensverhältnisse der islamischen Welt, sondern vielmehr in eine abgestorbene Vergangenheit verlegt. Die lebensfähige Reform des Islams hängt in theologischem Sinne nicht zum geringsten von einer Neugestaltung dieses Begriffes ab.«

(GS V: 312)

Man darf, blickt man aus der Perspektive Webers auf das Goldziher'sche Werk, die Ausführungen zum islamischen Asketismus nicht vergessen.

Für Mohammed und seine ältesten Schüler war das Christentum vor allem mit der Vorstellung eines moralischen Asketentums verbunden, das sich von der irdischen Welt abhob, ganz auf das himmlische Königreich ausgerichtet war und daher wenig mit dem kriegerischen Geist und den Kampfinstinkten der Araber zu verbinden war, die diese in der Jugend des Islams besaßen (GS II: 314). Zu allen Zeiten habe der islamische Geist auf vollständige Hingabe zu Gott bestanden. Sie bedeutete Heiligung des Lebens. Nicht im Verzicht auf irdische Güter, sondern in allen weltlichen Handlungen und Bewegungen müsse sie sich manifestieren. Nur die Beachtung der göttlichen Gesetze vervollkomme den Menschen. Islam bedeutet so zwar die Zurückweisung aller jener Güter, die Gott uns vorenthält, aber auch zugleich das vollständige und bejahende Vergnügen jener Güter, die Gott uns gewährt (ibid.):

»S'il est vrai que le portrait qu'une communauté religieuse trace de son fondateur est caractéristique de ses tendances et de sa conception du monde, on ne

saurait méconnaître l'importance du trait qui se retrouve en général dans toutes les descriptions du Prophète: »Il ne s'abstenait pas des liens que Dieu a permis; il aimait le miel et les douceurs.«

(Ibid.)

Andererseits stellt die islamische Mystik eine Wiederbelebung asketischer Tendenzen dar. Die bereits von Alfred von Kremer (1868) im ersten Buch seiner »Herrschenden Ideen des Islams« getroffene Feststellung eines christlich-asketischen Einflusses in der frühen Phase der islamischen Mystik, die eben noch ganz unter dem Einfluß des christlichen Mönchs- und Einsiedlerlebens steht, belegt Goldziher in seinem 1898 erschienen Aufsatz »De l'ascétisme aux premiers temps de l'islam« (GS IV: 159-169) mit einer Reihe von Beispielen einzelner asketischer Übungen. Dieses Bild der Bedeutung des Asketentums in der Frühphase des islamischen Sufismus ergänzt Goldziher in seinen »Vorlesungen über den Islam« (Heidelberg 1910) durch Hinweise etwa auf Anlehnung der ältesten Sufisten an das Neue Testament, aber auch auf Formen der praktischen Lebensführung und der Liturgie. In dieser Anfangsstufe des Sufismus scheinen eine Überhöhung des Gottvertrauens (tawakkul) und die ärmliche äußere Erscheinung wie das Tragen eines groben Wollkleides einem religiösen Quietismus das Wort geredet zu haben, der den Sufismus von jeder auf die Veränderung der Lebenspraxis gerichteten Ausdeutung der Glaubensdogmatik abhielt. Die Bejahung des Vergnügens am Leben führt zur frühen Zurückweisung des Asketismus und des Mönchtums im alten Islam. Goldziher sieht in der klaren Aussage »a rahbaniyya fil-islam« eine unmittelbare Reaktion auf die Eremitenbewegung im orientalischen Christentum. Die Opposition zum orientalisch-christlichen Asketismus der Eremitenbewegung läßt sich auch in der Haltung des Islams zur Sexualität nachweisen. Dabei ist die Zurückweisung des Zölibats nur ein Aspekt unter vielen. Die besondere Bedeutung der Heirat und die besondere schutzbedürftige Stellung der Frau in der Familie, aber auch im sozialen Leben als Ganzem, sind weitere bedeutende Elemente dieser antiasketischen islamischen Haltung. Dabei ist die traditionelle islamische Glaubensdoktrin, daß derjenige, der in der Verteidigung seiner Güter getötet wird, zugleich auch als Märtyrer (shahid) anzusehen sei, ein weiteres Beispiel für die religiöse Bejahung der Lebenspra-

xis des Islams. Goldziher bringt dies generalisierend zum Ausdruck, wenn er sagt:

»Toutes ces doctrines s'inspirent d'un esprit foncièrement réaliste, appropriés besoins du monde et aux conditions de la vie sociale, libre de toute disposition monacale ou de toute tendance ascétique.«

(GS II: 318)

Mit seinem Artikel über den christlichen Einfluß im religiösen Denken des Islams macht Goldziher erneut deutlich, wie sehr die subtilsten Auseinandersetzungen in der Entwicklung der religiösen Glaubenslehren der Weltreligionen Christentum, Judentum und Islam für die Positionsbestimmung des Übergangs zur Moderne, des Übergangs zum okzidental Rationalismus von Bedeutung sind. Goldziher geht es darum aufzuzeigen, wie groß die Toleranz der islamischen Glaubenslehre gegenüber den vielfältigen Erscheinungsformen des praktischen Alltagslebens der Gläubigen gewesen ist. Daß diese Toleranz in einem modernistischen, christlich-abendländisch geprägten Interpretationschema vor allem als ein unterentwickelter Barbarismus erscheinen mag, kann man Goldziher selbst nicht anhängen. Er war sensibel genug, in all seinen universalistischen Auslegungen der islamischen Religion bereits im Ansatz solchen modernistisch einseitigen Interpretationssträngen entgegenzuwirken.

Ignaz Goldziher ist eine Persönlichkeit, die außerordentlich ungeeignet ist, in den Geruch des praktischen Komplimentums mit Kolonialismus und Imperialismus gesetzt zu werden. Auch solche an den Haaren herbeigezogenen und aus dem Kontext herausgerissenen Feststellungen, Goldziher habe zwar einer gewissen Sympathie für die islamische Religion nicht entbehrt, jedoch zusammen mit anderen Orientalisten den Koran lediglich als ein Buch Mohammeds aufgefaßt und andere »statements that are distinctly offensive to Muslims« gemacht, entbehren sowohl jeglichen Feingefühls für die historischen Rahmenbedingungen der erwachenden Islamwissenschaft als auch für die zivilisatorische Ausgangslage, die der Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts in der Begründung der modernen Kultur als derjenigen des abendländischen Nationalismus hat (Fluehr-Lobban 1987, App. 1). Man darf deshalb auch solch generalisierende Behauptungen zurückweisen, wie sie etwa Edward Said anbringt.

»Yet Ignaz Goldziher's appreciation of Islam's tolerance towards other religions was undercut by his dislike of Mohammed's anthropomorphism and Islam's to exterior theology and jurisprudence.«

(Said 1978: 209)

Das zentrale Thema der Goldziher'schen Studien über den Islam liegt dort, wo dieser selbst einen völligen Bruch mit der mythologischen Vergangenheit eingeht. Es geht Goldziher darum herauszuarbeiten, wie der Islam einem Prozeß der fortschreitenden Formulierung seines Glaubens- und Rechtssystems durch ein sich höher entwickelndes religiöses Bewußtsein unterliegt. Dies ist ein zentraler thematischer Schwerpunkt der Weberschen Religionssoziologie. Es ist der Prozeß der graduellen Ausformung, der auch das Thema von Goldziher's Studien ausmacht. Es geht ihm dabei um die fortdauernde Spannung zwischen heidnischer Umgebung und Sophistikation der religiösen Lehre, denen der Islam unterlag. Goldziher's Verständnis der weiteren dogmatischen und religiösen Rechtsentwicklung ist von der Einsicht geprägt, daß diese religiösen Lehren historischen Gesetzen und Entwicklungen unterliegen und durch die innere Logik historischen Bewußtseins sich wandeln. Man darf heute mit Recht sagen, daß gerade die inneren Spannungen, die Goldziher im Zusammenhang der religiösen und der historischen Entwicklung aufspürte, zu einer bis heute unerreichten orientalistischen Wissenschaft führten, daß sie ein Wissen über den Islam produzierten, das von muslimischen wie von christlichen Gelehrten gleichermaßen Anerkennung verdient.

III

Webers universalgeschichtlicher Vergleich der Weltreligionen steht ganz unter dem in der Vorbemerkung zur »Protestantischen Ethik« (RS I: 1-16) formulierten Postulat, nach dem die Einzigartigkeit, die ausgezeichnete Stellung der Moderne, die ja selbst erst universell gültige Maßstäbe gesetzt hat, in ihren historischen Voraussetzungen zu untersuchen ist. Folglich ist auch das Problem der Differenz zwischen östlichen und westlichen Kulturen lediglich unter dem Gesichtspunkt »des welterschütternden Prozesses der Rationalisierung zu untersuchen« (Robertson 1982: 8). Damit ist den orientalistischen Religionen nicht grundsätzlich jede Tendenz zur Rationalisierung abgesprochen.

Doch nur der asketische Protestantismus hat die praktische Rationalisierung aller Lebensbereiche in einer Weise vollzogen, die von universeller Gültigkeit zeugt. Wie die Islamwissenschaft Ignaz Goldziher setzt auch die Webersche Religionssoziologie zwei Maßstäbe, mit denen unterschiedliche Stufen der lebenspraktischen Systematisierungen, die Religionen hervorrufen, vergleichbar werden: 1. der Grad der Überwindung der Magie, 2. der Grad der Systematisierung und Vereinheitlichung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und der dadurch bewirkten moralischen Einstellung zur Welt. Die zuerst von den Religionen bewirkte »Entzauberung der Welt« gipfelt im Protestantismus in der konsequenten Verteufelung alles Magischen, während die Religion als letztlich wertvoll nur noch das praktisch-rationale Handeln anerkennt, »das sich in Gottes Gebot, aus der gottgeheiligten Gesinnung heraus« (RS I: 513) rechtfertigt. Mit der »Entzauberung der Welt« muß ein neues Verhältnis zu den praktischen Dingen geboren werden, ein »Weltbild«, in dem die psychologischen und pragmatischen Zusammenhänge zur Bedeutung gelangen und damit zugleich auch die auf die menschliche Antriebsstruktur als Ganzes wirkenden Anreize für praktisches Handeln (Schluchter 1976: 261).

Im »Weltbild« der puritanistischen Ethik sieht Weber ein pathetisches Spannungsverhältnis entstehen, stärker ausgeprägt als bei allen anderen Religionen, ein Bild der Welt, in dem die rational ethischen Forderungen in ihrem Spannungsverhältnis zu den Irrationalitäten der praktischen Welt sich zu bewähren haben (RS I: 513). Am Beispiel des Konfuzianismus macht Weber deutlich, daß der in dieser Religion geprägte Intellektualismus sowohl auf ein Minimum der religiösen Entwertung als auch auf jede praktische Ablehnung der Welt verzichtete. Während die ethischen Konzeptionen des Puritanismus und Protestantismus die religiöse und ethische Entwertung dieser Welt betrieben, haben sie doch andererseits in der radikalen Konzentration auf gottgewollte Zwecke einen rücksichtslosen praktischen Rationalismus hervorgebracht. Dieser ist nach Weber auch Grundlage für eine methodische Konzeption, etwa der Betriebsführung. Er pflegt den Abscheu gegen illegale politische, koloniale und auf Menschengunst beruhende Monopolisierungen; ja im Gegensatz dazu bringt er eine nüchterne, strenge Legalität und eine gebändigte rationale Energie des Alltagslebens hervor. Mit der religiösen Entwertung der Welt entstanden im christlichen Weltbild ethische Konzeptionen, die jenen Geist des Be-

rumsmenschentums begründeten, der auf eine praktische Bejahung der Welt im Sinne einer religiös systematisierten und rationalisierten, auf Zweckmäßigkeit und religiös begründeter Arbeitswilligkeit beruhenden Weltbeherrschung zielte. Dagegen wendet Weber den Begriff der »Weltverneinung«, begründet in verschiedenen Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, als den eigentlichen »Nihilismus« allein auf die »indische Religiosität« an. Da Weber im wesentlichen nach den »innerlich konsequentesten Formen eines aus festgegebenen Voraussetzungen ableitbaren praktischen Verhaltens« (RS I: 337) sucht, wurde auch die Haltung der religiösen Weltablehnung nur unter diesem Gesichtspunkt behandelt. Die Weltflucht begründet sich als gottgewolltes Handeln, als ein Handeln, das sich des Heilsbesitzes bewußt ist und auf die Verwirklichung desselben drängt. Dem steht der kontemplative Heilsbesitz der Mystik gegenüber, der nicht eigentliches Handeln begründen will, sondern nur irrationalen und außerweltlichen Heilserfahrungswert. Damit treten innerweltliche Askese, die sich durch Handeln bewährt, und mystische Askese, nämlich Heilsuche, die sich in Schweigen hüllt, damit Gott sprechen kann, in einen idealtypischen Gegensatz zueinander.

Völlig atypisch und in den hier aufgezeichneten Widerspruch der Idealtypen nicht einzufügen ist der Islam, der in seiner Frühform die Askese direkt verwirft und auch in der Ausprägung der »Derwisch-Religiosität ganz anderen (mystisch-ekstatischen) Quellen entstammt als der Beziehung zum überweltlichen Schöpfergott« (RS 1: 538). Diese mystisch-ekstatischen Quellen der islamischen Mystik stehen jedoch, wie Weber betont, der okzidentalen Askese auch ihrem inneren Wesen nach völlig fern. Damit gerinnt der Islam und die von ihm hervorgebrachte religiöse Ethik insgesamt zu einem sich insofern verflüchtigenden »Weltbild« als dieses für die universalgeschichtliche Perspektive Webers idealtypisch belanglos bleibt. Es entsteht das Bild, daß die ekstatisch-mystischen Quellen auch in der Zeit des späten Islams einer rationalen Systematisierung der Lebensführung entgegenstanden. Sofern Lebensreglementierung auftritt, so bleibt diese – in der Weberschen Perspektive – von der islamischen Glaubensmethodik und der durch sie vermittelten Heilserwartung insofern getrennt als mit ihnen das Streben nach praktischen »Heilsgütern« nicht geweckt werden kann.

Weber streitet der religiösen Idee des neuen Islams die Kraft der le-

benspraktisch wirksam werdenden Innerlichkeit ab. Der Islam tritt aus der Dialektik des puritanischen Doppelgesichts heraus, das da heißt: »Wetablehnung einerseits, Weltbeherrschung kraft der dadurch erlangten magischen Kräfte andererseits« (RS 1: 540).

Es ist hier eben auch vor allem die sufistische Gottesliebe, in der jene »spezifisch anti-rationale innere Haltung ... einer Religion des schrankenlosen Gottvertrauens, welche zuweilen bis zu akosmistischer Indifferenz gegen verstandesmäßig praktische Erwägungen« führt, wirksam wird (W. u. G.: 343, 345).

Rationalismus bedarf nicht nur der Innerlichkeit, sondern auch der Diesseitigkeit. Aber »religiöse Ethik greift ... in die Sphäre der sozialen Ordnung sehr verschieden tief ein« (W. u. G.: 349), und wenn die Doppelgesichtigkeit dieser magischen und schicksalhaften Verbindung zwischen Innen- und Außenherrschaft nicht gegeben ist, fehlen die habituellen, die persönlichen, die inneren Voraussetzungen zu gesellschaftlicher Rationalisierung. Vornehmlich unter diesem Gesichtspunkt bleiben die hervorragendsten Vertreter der Prädestinationslehre, Calvin und Mohammed, der Puritanismus und der Islam, unmittelbar vergleichbar. Unter diesem Gesichtspunkt der Außenweltbeherrschung sind plötzlich die islamische Kriegerethik und der ethische Rigorismus sowie die rationale Lebensmethodik der Puritanisten vergleichbar: »Disziplin und Glaubenskriege waren die Quelle der Unüberwindlichkeit der islamischen, ebenso wie der Cromwellschen Kavallerie, innerweltliche Askese und disziplinierte Heilssuche im gottgewollten Beruf die Quelle der Erwerbswirtschaft bei den Puritanern« (W. u. G.: 346f.). Die islamische »Prädestinationslehre« kannte eben, wie Weber sich ausdrückt, jenes doppelte Dekret nicht, das das Außen mit dem Innen verbindet. Sie kannte nicht »die Prädestination zur Hölle«, ebensowenig, wie sie »die Determination des religiösen Jenseitsschicksals des Einzelnen« voll entwickelte. Dann bleiben ihr »die rationalen Elemente des ›Weltregiments‹ weitgehend fremd« (W. u. G.: 347).

»Daher entfaltete die Prädestination im Islam ihre Macht stets erneut in den Glaubenskämpfen, wie noch in denen des Mahdi, büßte sie dagegen mit jeder ›Verbürgerlichung‹ des Islams ein, weil sie keine inneralltägliche Lebensmethodik stiftete wie im Puritanismus, wo die Prädestination gerade das Jenseitsschicksal betraf und also die ›certitudo salutis‹ gerade an der inneralltäglichen

Tugendbewährung hin, daher allein mit der Verbürgerlichung der Religiosität Calvins ihre Bedeutung gegenüber dessen eigenen ursprünglichen Anschauungen stieg.«

(W. u. G.: 347)

Während die puritanische Innerlichkeit auf das »Jenseitsschicksal« gerichtet bleibt, deutet Weber an, wie etwa in der Omaiaden-Zeit der islamische Prädestinationsglaube einer »Wendung zur Determination konkreter Weltvorgänge« unterliegt und damit den »ethisch-rationalen Charakter« einer Prädestinationslehre tendenziell verliert (ibid.). Das dabei bereits von Goldziher oft hervorgehobene politische Opportunitätsdenken Mohammeds spielt auch bei Weber eine zentrale Rolle. Man fühlt sich an Verteufelungen des frühen Romantikers Schlegel erinnert, wenn dem Islam generell die innere Erlösungskraft abgesprochen wird:

»Der Begriff der ›Erlösung‹ im ethischen Sinn des Wortes ist ihm direkt fremd. Sein Gott ist ein unbegrenzt machtvoller, aber auch ein gnädiger Herr, und seinen Geboten zu entsprechen, geht durchaus nicht über Menschenkraft. Die Beseitigung der Privatfehde im Interesse der Stoßkraft nach außen, der Regulierung des legitimen Geschlechtsverkehrs im streng patriarchalischen Sinn und die Verpönung aller illegitimen Formen (infolge des Fortbestandes des Konkubinatiats mit Sklavinnen und der Leichtigkeit der Scheidung faktisch eine ausgeprägte sexuelle Privilegierung der Begüterten), die Verpönung des ›Wuchers‹ sowie die Abgaben für den Krieg und die Unterstützung Verarmter waren Maßregeln wesentlich politischen Charakters.«

(W. u. G.: 375)

Es ist eben vor allem die Vorstellung der Sündenlosigkeit dieser Religion und ihres Propheten, die das Islambild Webers bestimmt:

»Die Selbstverständlichkeit der Sklaverei und der Hörigkeit, die Polygamie und die Art der Frauenverachtung und -domestikation, der vorwiegend ritualistische Charakter religiöser Pflichten, verbunden mit großer Einfachheit der hierher gehörenden Ansprüche und noch größerer Bescheidenheit in den ethischen Anforderungen sind ebenso viele Merkmale spezifisch ständischen feudalen Geistes.«

(W. u. G.: 375)

Und so wie das »Eindringen des Heiligenkults und schließlich der Magie« von eigentlicher Lebensmethodik abführt (W. u. G.: 376), so nutzt Weber an anderer Stelle zugleich auch die islamwissenschaftlichen Diskussionen Alois Sprengers und Ignaz Goldzihers etwa über die Verpönung schriftlicher Tradition und die möglicherweise damit verbundene Willkürlichkeit und mangelnde Einheitlichkeit der Überlieferung (Goldziher, Muh. Stud. III; Sprenger 1856-57) zu dem Hinweis, daß dem Islam weitgehend der »Anstaltscharakter der religiösen Gemeinschaft« fehle (W. u. G.: 459f.). Hier wird also angedeutet – und wie später in den Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Stadtentwicklung im Islam stärker ausgearbeitet –, daß nicht nur innere Bedingungen der Glaubenslehre, sondern auch äußere Faktoren der glaubensgemeinschaftlichen und sozialen Organisation Grundelemente der rationalistischen Entwicklung sein können. Dabei geht Weber dann allerdings die Doppelperspektive verloren, die er für seine verstehende Soziologie, insbesondere in der Protestantischen Ethik, entwickelt hatte: Für den Islam treten die äußeren Bedingungen stärker in den Vordergrund (Turner 1974). Unsere Überlegungen beschränken sich auf Webers soziologische Interpretationen der »Erlösungsethik« des Islams. Hier zeichnet das Webersche Islambild Konturen eines islamischen Monotheismus, der sich nicht in eine diesseits gerichtete asketische Religion transformierte. Die ihn tragende Schicht der Kriegerkaste konnte nur eine äußerliche, unmittelbare Form der Weltbeherrschung entwickeln. Die religiöse Botschaft des Islams glich sich zunehmend einer Reihe von Werten an, die lediglich auf die weltlichen Bedürfnisse dieser Kriegerschicht ausgerichtet war. Das Erlösungsmoment des Islams war in die weltliche Frage nach der Eroberung von Land und Territorium umgesetzt worden. Und in der Phase der Verteidigung des Eroberten entwickelte sich der Islam zu einer Religion der universellen Vereinigung, zu einer Religion der Behaglichkeit und des Sich-Einrichtens in der Welt, zu einer Religion des Bewahrens, nicht zu einer Religion des Bedrohens bestehender Institutionen, des Übergangs, des Wandels.

Die rigide und unbestechliche Form des mechanischen Monotheismus wurde schließlich vom Sufismus aufgeweicht und den emotionalen und orgiastischen Bedürfnissen des Volkes angepaßt. Während die Kriegerkaste den Islam zu einer Ausformung ihrer kriegerischen Ethik benutzte, wurde der Islam unter dem Einfluß des Sufismus für die

Massen des Volkes zu einer Religion der mystischen Flucht. Gerade darin sah Weber den Beweis, daß der Islam keine Ethik entwickelt habe, die sich mit dem Aufkommen des rationalen Kapitalismus als kompatibel erwies.

Darüber hinaus hat der Islam keine unabhängige Priesterschaft hervorgebracht. Es fehlt ihm die Institution der Kirche, es fehlt ihm der Anstaltscharakter, den eine Religion braucht, um in einem organisatorischen Sinne Grundlagen gesellschaftlicher Rationalisierung zu schaffen. Goldziher hat darauf hingewiesen, daß das gute Glück den Egoismus der arabischen Krieger beflügelt habe, daß es ihr Selbstvertrauen bestärkt habe und daß es schließlich wenig darauf angelegt war, sie zu tiefen religiösen Gefühlen zu bewegen (MS I: 13).

Damit ist in wenigen Worten angezeigt, was man als eine Form kultureller Resistenz der beduinischen Araber gegen die zivilisatorischen Anstrengungen, aber auch Kolonialisierungen der neuen Religion bezeichnen kann. Goldziher war sich bewußt, daß es Mohammed gelang, den beduinischen Lebensstil innerhalb der islamischen Religion zu reinigen und zu heiligen und damit als affirmatives Kulturmuster innerhalb der islamischen Zivilisation fortzuführen. Mohammed befolgte das Prinzip des »la din illa bi muruwwa« (keine Religion ohne beduinische Tugend). Diese ungebremste kulturaffirmative Kontinuität des arabischen Heidentums innerhalb der Religion des Islams ist das eigentliche Anathema zu einer modernen Zivilisationstheorie und daher in der Konstruktionsphase des okzidentalischen Rationalismus und der modernen Kultur das grundlegende und unterscheidende Klassifikationsmerkmal, mit dem am Beispiel der islamischen Geschichte operiert wird. Abgekürzt lautet es wie folgt: Der Islam war von einer beduinischen Stammeskultur und ihren Traditionen beherrscht. In der Aufnahme dieser Traditionen blieb er barbarisch, wild und heidnisch. Der Islam reintegrierte Kulturtraditionen der Antike, des Judentums und des Christentums, und nur insofern ihm diese Reintegration gelang, entwickelte er sich zu einer eigenständigen zivilisatorischen Macht. Aber diese Form der Klassifikation bedeutete natürlich in ihrer komplementären Umwendung: Der Islam bestätigte die Identität und Authentizität der arabischen Stammeskultur und damit das Arabertum und auch die Kriegerethiken des Beduinentums, die den eigentlichen Enthusiasmus begründeten, mit dem das neue religiöse Denken durch die mit dem Schwert erzwungenen Eroberungen in die mediterranen

Hochkulturen hineingetragen wurde. Und erst durch die Wiedererichtung zivilisatorischer Mächte, gewissermaßen als Fremdkörper im neuen enthusiastisch-islamischen Arabertum, durch Übernahme und Routinisierung von Strukturen und Formen der Herrschaft altorientalischer Kulturen entstehen auch die Elemente der späteren Dekadenz des islamischen Reiches. In der Strukturierung des Verhältnisses von – um Schlegels Wort aufzugreifen – »natürlicher Religion« der Araber und altorientalischem Despotismus liegt für die deutsche Kulturgeschichte der Schlüssel zum Niedergang der islamischen Zivilisation. Es war gerade C.H. Becker, der spätere preußische Kulturminister, der Islampolitiker (Schulze 1982; Heine 1984; vgl. auch van Ess 1980: 27-34 und 471), der diese beiden Perspektiven kombinierte und sozusagen zu einem vollständigen Bild vereinigte und unter der Vorstellung einer »islamischen Weltanschauung« propagierte (Becker 1924: 40-53). Weber hat dies aufgegriffen und als Kulturbild übernommen.

IV

Goldziher und Weber pochen auf die Besonderheit und Einzigartigkeit der in der islamischen Glaubenslehre angelegten und sich religiös begründenden Haltung zur Welt. Beide, der Orientalist und der Soziologe, bestätigen den im Prinzip offenen Charakter dieser Glaubenslehre: Ergebnis des historischen Wachstums und der Auseinandersetzung mit vorgefundenen philosophischen und religiösen Weltbildern. Beide erkennen auch das Paradox der islamischen Religionsgeschichte, nämlich daß als Gegenpol dieser Offenheit eine orthodoxe Gelehrten-schicht skripturalistisch, textifiziert und ritualistisch einen Kanon verwaltet, der als weitgehend ideelles System mit der Lebens- und Religionspraxis lokaler Gemeinschaften nichts zu tun hatte, ja harmonisierend und tolerierend über diese gestülpt wurde (vgl. Simon 1986: 153). Beide waren in ihren Betrachtungen des Islams von der Frage geleitet, welche spezifischen inneren und äußeren Konturen der Rationalisierung durch die islamische Form der religiösen »Entzauberung« der Welt hervorgebracht wurden.

Der eine, Goldziher, obwohl ganz in den Zeichen der Zeit denkend, orientiert sein Interesse am Detail der Quelle, am Kulturunterschied des in der Quelle zutage tretenden Phänomens. Ihm, dem Orientalisten, gerinnt in der versöhnenden Betrachtung des Toleranz- und

Wertgebarens der orthodoxen Gelehrtenexistenz der Islam – fast möchte man sagen – zu einer alternativen Lebensform der Moderne. Der andere, Weber, die Grenzen des philosophischen und religionswissenschaftlichen Fachverstands überschreitend, scheint – aus unterschiedlichen fachlichen Wissensbeständen schöpfend – thematisch eingefangen von den weltanschaulichen Anforderungen seiner Zeit und bleibt sich des Widerstreits der Kulturen in der Moderne bewußt. Dem Kulturosoziologen Weber – Wertfreiheit postulierend und selbst um den Erhalt letzter Werte ringend (vgl. Stauth 1990b) – bleibt der innere Kampf der islamischen Orthodoxie um den Erhalt der religiösen Weltsicht und die Lösungen, die sie findet, fremd. Er sieht die inneren Voraussetzungen für eine rationalistische Bürokratie im Islam nicht gegeben. Wie sehr er auch im »stählernen Gehäuse« des okzidentalen Rationalismus den Sinn für die letzten Werte bedroht sieht, kann er doch der islamischen Lösung der außerweltlichen Wertbestimmung der Lebenspraxis keinen Gefallen abringen. Für Weber ist der Islam Antithese zur modernen Lebensweise.

Die Weber-Forschung zum Islam hat sich, ausgehend von Rodinsons Zurückweisung der Protestantismusthese (1968), zu stark auf die Bestätigung oder Entkräftung einzelner Konturen des Weberschen Islambildes beschränkt (vgl. Turner 1974, 1978; Schluchter 1987b). In Tibis Ansätzen zu einer aktuellen Soziologie des Islams setzt sich das Webersche Koordinatensystem implizit fort. Der Islam erscheint als eine in der Moderne revitalisierte »vorindustrielle« Kultur, die im Kontext der innergesellschaftlichen und der globalen Spannungen durch Rückständigkeit und Unterentwicklung neue gesellschaftliche Funktionen übernimmt. Im Fundamentalismus drängen sich diese Funktionen jedoch als eine fatale »Politisierung des Sakralen« (Tibi 1985: 157ff.) auf: Der Islam verschärft die in der Gesellschaft angelegte mangelnde funktionale Differenzierung (Tibi 1981, 1985). Tibi plädiert für »Änderungen an dem islamischen kulturellen System« (Tibi 1985: 242).

Mit der Verdammung des Weberschen »Eurozentrismus« gerieten auch die deutschen Islamwissenschaftler, auf die sich Weber stützte, ins Feuer der Kritik. Die Aktualität Goldziher's liegt m. E. darin, daß ihm dieser Vorwurf des Eurozentrismus guten Gewissens nicht gemacht werden kann. Goldziher, im Gegensatz zu Becker und Weber, hielt seine Studien aus dem Streit heraus, den die Islampolitik etwa seit

der Debatte zwischen Afghani und Renan über die Kulturwerte der Moderne vom Zaun zu brechen begann. Das Bild von der intellektuellen Kraft und der universalistischen Toleranz, das Goldziher vom frühen Islam und der sich formierenden Orthodoxie zu zeichnen in der Lage war, geriet erst in der Weberschen Umdeutung zum Anathema der Moderne und in der islampolitischen Beschwörung frühfundamentalistischer Tendenzen im Islam neuerdings in den Hintergrund religionssoziologischer Betrachtung (vgl. z.B. Freund 1987 und Peters 1987). Goldziher war der einzige der klassischen Islamwissenschaftler, dem bewußt blieb, daß die islamische Kultur nicht unter dem Gesichtspunkt der Departmentalisierung von Glaubensdoktrin, Theologie, Recht und profanen Wissenschaften zu stellen ist. Ihm war gerade die ungeheure Integrationskraft ein Rätsel, die der Islam gegenüber allen Phänomenen des praktischen und geistigen Lebens auszuüben in der Lage war. Mit solchen Affirmationen des Ichs in der Welt, mit der kulturellen Verschonung alles Ungebändigten, »Niedereren«, die der Islam scheinbar problemlos leistete, konnte andererseits der modern, der soziologisch denkende Weber, dem gerade das Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft ein unlösbares schien, wenig anfangen.

Abgekürzt zitierte Schriften

Nachfolgend sind die Abkürzungen erläutert, mit denen die Schriften Goldzihers, Nietzsches und Webers zitiert worden sind. Die ausführlichen Angaben befinden sich im Gesamtliteraturverzeichnis.

Goldziher:

B	Goldziher (1985)
GS	Goldziher (1967-74)
MS	Goldziher (1967-1971)
Muh. Stud.	Goldziher (1888-1890)
TB	Goldziher (1978)

Nietzsche:

KA Nietzsche (1980)

Weber:

RS Weber (1947)

W. u. G. Weber (1980)

WL Weber (1968)