

## Moderne Essentialisierungen des Islams

Glaubte man dem immensen Ausstoß an Literatur zur Rolle und Bedeutung der Religion des Islams in der modernen Weltgesellschaft, so müßte man zu der Ansicht gelangen, es hätte sich seit 1979, dem Jahr der islamischen Revolution im Iran, eine Vielzahl von Wissenschaftlern aus ganz unterschiedlichen Disziplinen in kürzester Frist auf einem Gebiete kundig gemacht, das zuvor fast ausschließlich der exotischen Zunft hochspezialisierter und orchideenhaft sich zierender Experten vorbehalten war. Wer sich so beeindruckend ließe, machte sich leicht zum Opfer einer mit astrologischer Präzision und Bestimmtheit arbeitenden Mode-Disziplin: Die Islamologie ist in Mode und jeder, der einmal im Wüstensand geschürft hat, von Palmengehängen sich umsäuselt und von orientalischer Weiblichkeit sich inspiriert fühlte, glaubt offenbar, der wahren Tiefe des Orients erst auf die Spur gekommen zu sein, wenn er aus der Peripherie seiner jeweiligen fachlichen Abteilung heraus einmal in das alles verbindende Zentrum der islamischen Religion vorgedrungen ist.

Der vorliegende Ansatz macht es sich einfacher; er verweigert sich der Suche nach der tieferen Wahrheit dessen, was authentischer Islam und moderner Islamismus ist. Es ist jedoch nicht so, daß der Autor Mode-Zeiten zur tieferen soziologischen Betrachtung des Phänomens nicht für geeignet hielte – ganz im Gegenteil!

Die Skrupel, die mich letztlich von der Absicht abbrachten, mich an der Suche nach dem »authentischen« Islam zu beteiligen, kommen aus zwei unterschiedlichen Richtungen: Erstens kann man heute das Geschäft des Verstehens einer anderen Religion – und insbesondere das soziologische in bezug auf den Islam – nicht mehr so betreiben, als wären Begriffe und Perspektiven, die in einer solchen Betrachtung zur Anwendung gelangen, nicht bereits durch jene Diskurse geformt und kontrolliert, die zugleich auch die Formen der Beherrschung, Destruktion und sodann der Rekonstruktion der Kultur des anderen bestimmen. Eine Soziologie des Islams kann heute ernstlich nicht so tun, als hätte es den Diskurs über »Orientalismus« nicht gegeben.<sup>1</sup>

Zweitens, und viel stärker noch, bewegte mich die Einsicht, daß die historischen Leistungen der Islamwissenschaft und das Islambild, das sie vermittelt, als wissenschaftliche Konstruktion einer kulturübergreifenden Perspektive zunehmend aus dem modernen islamologischen

Diskurs und damit auch aus dem Bewußtsein derjenigen herausfällt, die heute in scheinbar naiver Weise sich dem Phänomen Islam nähern. Mit dem historisch auf uns gekommenen Wissen der Islamwissenschaft, mit dem Einfühlungs- und Verständniswillen, ja mit der Hingabe, mit der weltbürgerlichen Bildung und Toleranz der klassischen Persönlichkeiten dieser Wissenschaft, wird heute durch Nichtkenntnis, Verdrängung und willkürlichen Zitaten-Selektivismus Schindluder getrieben. Daß die moderne Weltkultur auf die Schätze der islamischen Geschichte zurückgreifen kann, ist das unteilbare Verdienst dieser Gelehrten. Diese »Schätze« verdichten sich in einzelnen ihrer Werke zur Synthese unterschiedlicher wie immer noch offen gewirkter Bilder, die selbst im kulturübergreifenden Blick des Zeitgeistes zu entschlüsseln sind. Diese Bilder gewissermaßen auszublenden, die Soziologie aus dem historischen Kontext unseres Islamverständnisses zu lösen, schien mir ein Vergehen; im Gegenteil, sie einzuholen und aus den ideengeschichtlichen Diskursen ihrer Zeit heraus zu verstehen, eine Vorbedingung jeglicher Soziologie des Islams.<sup>2</sup>

Es ist deshalb meine Absicht, die Wissenschaft vom Islam wieder ins Bewußtsein der Sozialwissenschaften und der Soziologie zu bringen und zugleich die in ihr ruhenden Komponenten und Voraussetzungen der Soziologie des Islams aufzuzeigen.

Ich hätte es mir andererseits zu einfach gemacht, hätte ich mich mit dem bloßen Rekurs auf den historischen Wandel des Islambildes im 19. Jahrhundert aus dem »Diskurs der Moderne« verabschiedet (Habermas 1981b, 1983a, 1985).<sup>3</sup>

Die vorliegenden Studien wollen mit einer gewiß nicht zu verleugnenden Absicht an Überlegungen wirken, die der Bedeutung des »postmodernen« Verständnisses kulturübergreifender Kommunikation und Interaktion Rechnung tragen. An die Stelle einer Soziologie des Islams treten drei grundlegende Fragen, die sich an das soziologische Denken unserer Zeit wenden. Sie werden ganz pragmatisch als Rückfragen an die Islamwissenschaft gestellt:

Erstens die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Innerlichkeit und universalistischer Kulturerfahrung. In soziologischer Sicht ist hier zu fragen, inwieweit die »konstitutive Subjektivität« des modernen Menschen gerade dann eines vertiefenden, auf das Innere und Wesenhafte gerichteten Verständnisapparates bedarf, wenn er auf intrakulturelle Welterfahrung gestoßen wird. Die Frage zielt auf den epistemi-

schen, kulturklassifikatorischen Gehalt der Kategorie »Innerlichkeit« in der kulturübergreifenden Sozialforschung.<sup>4</sup>

Zweitens birgt Soziologie als Reflexion der Gesellschaft oder gesellschaftliche Selbstreflexion eo ipso einen Kern von Kulturkritik in sich. Das verborgene kulturkritische Element der Soziologie muß auch dann von Bedeutung bleiben, wenn Soziologie explizit auf kulturübergreifende Fragestellungen stößt. Die moderne Kulturkritik hat selbst an der Sublimierung und Essentialisierung des soziologischen Begriffsapparats gewirkt. Der Diskurs der Moderne brachte eine Reihe kontrastierender Unterscheidungsmerkmale hervor, die unsere eigene gewohnte Realität von derjenigen fremder Kulturen unterscheidet. Vor dem Hintergrund der modernen Kulturkritik werden Sozialstrukturen, soziale Bewegungen, Formen der sozialen Kohäsion, individuelle Lebenspraxis und Einstellungen zur Welt, von Entwicklungsgesellschaften etwa, klassifiziert. Die Frage lautet, welche spezifischen Folgen das kulturkritische Muster soziologischer Selbstreflexion in der Begegnung und Beschreibung anderer Kulturen und Glaubenssysteme hinterläßt.<sup>5</sup>

Drittens bringt die zunehmende Universalisierung der Kultur neue innere Formen der Kommunikation und Interaktion hervor, die eines aus der unmittelbaren Kulturerfahrung des Einzelnen heraus begründbaren Sinnzusammenhangs entbehren. Die moderne Weltkultur wird selbst entreferentiell, ritualistisch, formalisierend, simulativ und gegenüber den Betroffenen und Erfahrungen des Einzelnen als parasitär erfahren. Daß die Lokalkulturen und Glaubenssysteme Anderer, gerade vor dem Hintergrund universeller Erweiterung kultureller Kommunikation, weiterhin mit dem Stempel ritualistisch-legalistischer und deshalb eben oberflächlicher und spannungsloser Kultur versehen werden, bleibt unglaublich. Wenn gerade eine christliche Wirtschaftsethik – auf innere Einstellung zur Welt, auf individuelle Erlösung, auf Prophetentum, auf Offenbarungserlebnis bauend – eine entreferentielle, sinnentleerte und ritualistische, äußerliche Form der kulturellen Kommunikation und Interaktion hervorbringt, so bleibt die wissenschaftliche Kategorisierung anderer Glaubenssysteme als pharisäerhaft, ritualistisch und affirmativ etc. wenig überzeugend.

Die Realität der neuen – der postmodern genannten – Formen der Kommunikation und Interaktion darf für die soziologische Analyse anderer Kulturen und Glaubenssysteme nicht folgenlos bleiben. Wo

sich zeigt, daß die Essentialisierung, die die Moderne betreibt, nur eine geschicktere und auch viel fatalere Form sozialer Simulation ist – und diese Tatsache war schon einem Max Weber bewußt – so darf anderen Kulturen nicht unter einem scheinbaren Zwang zur Objektivierung und unter dem Vorwand, sie seien wesentlich nur simulativ, gerade diese verhängnisvolle Essentialisierung aufgezwungen werden.<sup>6</sup>

Die drei Fragen nach der innerlichen Weltsicht und ihren Folgen im interkulturellen Austausch, nach den Auswirkungen der modernen Kulturkritik auf jede kulturübergreifende Perspektive und nach den Folgen des objektiven Charakters simulativer Diskurse in der Weltkultur bewegen die folgende Arbeit wesentlich, ohne zugleich Gegenstand der Untersuchungen selbst sein zu können.

Die sich halbherzig postmodern gebende Kulturinterpretation, die sich so sehr auf Kontext, Sinn und Macht versteht, hat es sich zur Aufgabe gemacht, von den kontrastierenden Klassifikationsmerkmalen des »Orientalismus« hinwegzukommen und nun jene Forschungsstile zu entwickeln, die – wie sie meint – den erforschten Völkern weniger Ungerechtigkeit widerfahren läßt. Daß man nun *mit* den Völkern arbeiten will und nicht mehr nur primär *über* sie (»to explore possible styles of research which do less injustice to the peoples with whom – rather than on whom – we work«; Hobart 1986a: 7), mag sicher neuen Spielraum für Forschungsimpulse eröffnen. Das kann jedoch so einfach und problemlos nicht sein.

Das Problem, das sich dabei stellt, ist unser ureigenstes Gefangensein in Innerlichkeits- und Essentialisierungsgedanken, aus denen heraus erst Utilitarsierung und Maximierung des Handelns sich uns erschließt.<sup>7</sup> Ich möchte dieses unser Gefangensein im Innerlichkeits-Syndrom – religiös begründetes Verhalten anderer nur gegen den Wert strengster innerer Wahrheit, Geschlossenheit und in aller Härte nur auf das jenseitige, erlösende Schicksal gerichtete individueller Verantwortlichkeit zu messen, zu beurteilen und zu klassifizieren – an zwei Beispielen verdeutlichen. Sie beziehen sich auf zwei neuere Islam-Bücher, die von unterschiedlicher Bedeutung und Qualität sind und in unterschiedlicher Weise mit Innerlichkeit und Essentialisierung operieren: Michael Gilsenans »Recognizing Islam« und Bruno Étienness »L'islamisme radical«.

Michael Gilsenan führt in seiner »An Anthropologist's Introduc-

tion« einen aufgeschlossenen jungen Europäer vor, der in dem Erlebnis der ungebundenen, spielerischen und sich in räumliche und zeitliche Sphären bewußt spaltenden Doppelmoral zweier *Hadrami-Scherifen* seinen als Anthropologe ersten Schock mit der islamischen Kultur erlebt. Es ist ein sicherlich nicht beabsichtigter Effekt der Beschreibung des Grußrituals zwischen den zwei *Hadrami-Scherifen* und einem jungen Intellektuellen ihres Stammes, daß deutlich wird, wie sich in einem traditionellen Ritual zwei völlig verschiedene moderne Lebensformen begegnen können, wie sie im rituellen Akt der Tradition selbst eine gewisse Versöhnung finden, zugleich aber auch in eine eigenartige Spannung zueinander treten. Gilsenan spielt mit seinem eigenen und mit unserem Innerlichkeits-Habitus, wenn er ganz zu Beginn seines Buches die folgende Situation beschreibt. Ich übersetze hier einige Teile seiner signifikanten Beschreibung.

»Ein Freund und ich waren in Seyyan, einer der antiken Städte des großen östlichen Wadi in Hadramaut. Sie wurde von einer von den Briten eingesetzten Familie von Sultanen regiert, in ihr herrschte ein sehr einflußreicher Clan von Scherifen, Abkömmlingen des Propheten Muhammad.

Wir trafen an einem heißen Morgen zwei junge Männer auf der Straße. Das grüne Band an ihren Turbanen, ihre wehenden creme-farbenen Umhänge und ihre gepflegten Bärte waren Zeichen der Heiligkeit und Insignien ihrer sozialen Stellung. Ihr Reichtum, der von großem lokalem Grundbesitz und von Geschäften aus Indonesien kam, drückte sich in der Qualität des Stoffes ihrer Kleider und in der Größe und entsprechenden Eleganz des luxuriösen Hauses aus, zu dem man uns geleitete.

Alles war Verzauberung, eine Wüste, eine Oase, eine heilige Stadt, eine uralte Tradition. Die Fülle von Heiligkeit und ein ritualisierter Sinn von guter Ordnung und Harmonie kamen hinzu, als einer meiner eigenen Studenten, dem wir auf der Straße begegneten, im Vorbeigehen sich respektvoll zum Handkuß niederbeugte und damit seine Anerkennung ihrer sozialen Stellung bezeugte. Die Welt war ein wunderbar geformter magischer Garten. Ich war beschwingt und alle meine Vorstellungen von Islam und arabischer Gesellschaft schienen unhinterfragt sich zu bestätigen.«

(Gilsenan 1982: 9)

Schließlich entdeckt Gilsenan aber in der privaten Atmosphäre des

Hauses die wahre Lebenswelt der Scherifen in einem Grundig Tonbandgerät, Popmusik, Whisky und dem Bedürfnis, sich schnell westlich zu kleiden.

Mehr noch, er traf am nächsten Tag den Studenten, der ihm den zweiten Schock versetzte: Er entpuppte sich als ein linker Nasserist, der das vollzogene Grußritual so kommentierte: Wir küssen heute ihre Hände, aber warte nur auf morgen.

Gilsenan zieht den Schluß: »Der Handkuß war eine Show, die völlig im Gegensatz zum Sinn stand, den die Handelnden ihm verliehen. Mit ihm wurden verborgene Interpretationen, Reversionen und Negationen verheimlicht.«

Hier vertieft nun Gilsenan selbst den beschriebenen Handkuß von 1959 aus der Sicht der fundamentalistischen Wende von 1982 – und ich kann ihm hierin nicht folgen. Beide Parteien waren sich sehr wohl der inneren Haltung der anderen bewußt. Aber beide Parteien verzichteten aus der Akzeptanz des Rituals darauf, ihre Vorstellung von Islam und islamischer Lebensweise zum Gegenstand des symbolisch Getauschten zu machen. Die innere Haltung der Akteure blieb gegenüber dem rituellen Akt äußerlich. Niemand versuchte seine Haltung dem Ritus habituell aufzuzwingen. Die Konvention des Aktes leistete, was sie in der sozialen Situation von 1959 zu leisten hatte: die soziale Versöhnung zweier politisch unvereinbarer Haltungen zur Welt. Hier der legitime rituelle Konventionalismus als Rechtfertigung säkularer Modernität als individueller Lebensstil. Dort ein politischer Essentialismus, der auf sozialer Einheit von Ritus und Lebensform pocht und damit noch unbewußt einer religiösen Fundamentalisierung des Sozialen den Weg bereitet.

Am Beispiel des simulativen Innen- und Außen-Verhaltens der beiden islamischen Notabeln verwickelt Gilsenan uns in das Bilderspiel der Verwandlung einer magisch-religiös verklärten arabischen Landschaft in die entzauberte Welt der Moderne. Bevor er uns, die Leser, wissen läßt, was die andere Seite, der junge Student, aus seiner Unterwerfungsgeste macht, erfahren wir, wie »tief« den Autor die listenreiche, ganz auf die Durchsetzung so primitiv materiellen Interesses gerichtete häusliche Verwandlung der beiden Scherifen betroffen gemacht hat:

»Für einen naiven Jüngling, der sich im Angesicht der Kultur dieser fremden und wunderbaren Gesellschaft, die sich ihm gerade auftat, fromm um nicht zu sagen frömmelnd verhielt, war der Schock groß. War die Straßenszene nur eine Szene? Eine Heiligkeitsschau, eine bloße Fassade einer Elite, die sich hinter den Zeichen und Pflichten ihrer Machtstellung zu verbergen hatte? Solche Zeichen der Religion und Hierarchie wurden dazu benutzt, andere zu beherrschen, aber, für einige der jungen Scherifen zumindest, waren sie in der Isolierung ihrer Häuser sicher eine kaum mehr zu unterstützende Last.«

(Gilsenan 1982: 10)

Jetzt erst erfahren wir, daß der ehrerbietig den Handkuß darbringende Student eine zweite, eine ganz private, interessengebundene Lesart für seine öffentlich vollzogene Geste hat:

»Einen Tag später traf ich den Studenten, ein Junge so wie ich knapp unter 20 Jahren. Er versetzte mir einen zweiten Schock, »wir küssen heute ihre Hände, aber warte nur auf morgen«. Er war ein Nasserist, ein Wort, das für die britischen und die scherifischen Behörden gleichbedeutend war mit Subversion, Kommunismus und einem gänzlich zu widerstehenden Feind. Einer der ersten jener Bauerngeneration, die Bildung genas. Er war Mitglied in einem Kulturclub, in dem die meisten jungen Männer Sympathisanten des ägyptischen Präsidenten waren, damals auf der Höhe seiner Macht. Nassers Anliegen galt als dasjenige aller Araber gegen Imperialismus und die Kontrolle der reaktionären Kräfte. Er sprach zu mir, aber ich war auch nur ein Teil des Apparats der Kolonialverwaltung, eine Tatsache, die er sehr viel klarer sah als ich selbst. Der Handkuß war eine Schau, aber es war eine Schau mit diametral entgegengesetzten Bedeutungen für die Handelnden, mit geheimgehaltenen Interpretationen, Rückbindungen und Verneinungen.«

(Gilsenan 1982: 10f.)

Der praktische Interessengegensatz, den die sozialen Akteure in der – in wie immer unterschiedlich vollzogenen Rollen – gemeinsamen Performanz des öffentlichen Aktes entwickeln, führt sie im »Innen« zu ganz verschiedenen Ausdeutungen des Sinnzusammenhangs zwischen dem »innen« konstituierten Interesse und dem »außen« vollzogenen symbolischen Akt:

»Beide Seiten verfügten über starke Definitionen der wahren Religion. Die Position der Scherifen ruhte ganz auf ihrer Herkunft, rituellen Kompetenz, und dem Glauben an ihre Fähigkeit, Segen zu bringen, auf Bildung und Kenntnis des islamischen Rechts, die sich ganz in ihrer Kleidung symbolisierten. Für sie stand der Student dem Unglauben gefährlich nahe und war sicherlich dem Sozialismus verfallen. Die Whisky-Trinker mochten zwar ihr eigenes unvollkommenes Benehmen zugeben, aber darin jeden Zusammenhang mit dem Verlust ihrer Autorität leugnen. Für den Studenten waren die Hände des Mannes, die er küßte, nicht nur Hindernisse für die Unabhängigkeit, sondern hatten auch nichts mit wahren Islam zu tun, der der Scherifen nicht bedarf und ebensowenig auch des Respekts für reiche Kaufleute und Grundbesitzer in grünen Turbanen oder der Akzeptanz religiöser Hierarchien. Der wahre Islam war frei von solchen Vermittlungen zu Gott und wurde nur von Koran und Traditionen verkörpert. Er stellte eine egalitäre Kraft für die Einheit aller Mitglieder der Gemeinschaft dar und war Teil eines weltweiten Kampfes, ein Islam, der Hand in Hand ging mit dem Kampf gegen die lokalen Quellen der Korruption und gegen die Fremdherrschaft.«

(Gilsenan 1982: 11)

Gilsenan interpretiert hier einen Akt, den er 1959 erlebt hat, im Kontext des Zeitgeistes von 1982. Daß und warum der separat geführte Disput über die Interessenlage der Partizipanten nun in einem Diskurs über »starke Definitionen wahrer Religion« ausgedeutet werden kann, mag vielmehr Gilsenans und unser aller Problem sein, ein Problem, das sich eher mit dem Bewußtsein des sich wandelnden Charakters religiöser Glaubenssysteme im modernen Diskurs kulturübergreifender Kommunikation und Interaktion als aus der faktischen und bewußten Erfahrung der Akteure von 1959 vermittelt. 1982 ist insofern erst das Nachspiel von 1959, und in diesem Nachspiel erst erfährt das Erlebnis interkultureller Kommunikation seine eigentliche Essentialisierung.

Die Bilder des bewußten, aber auch unabsichtlichen Spiels mit dem Heiligen und dem Profanen, mit den Wahrheiten des Lebenszyklus, der Virtuosität des Wissens und der praktischen Vernunft des Interesses, die uns Gilsenan aus dem Leben der islamischen Kultur vermittelt, entsprechen denn auch so ganz dem Geschmack einer neuen Generation von Zivilisationsflüchtigen, die in der Wahrheit dieser Religion ihre Sehnsüchte nach einem innerlich bestimmten Kulturerlebnis zu

stillen suchen. Das Bedürfnis nach Innerlichkeit der Kulturerfahrung einer neuen Anthropologengeneration entspricht hier durchaus dem Bedürfnis nach innerlich bestimmter Welterfahrung einer jungen Generation politisch motivierter, global und universell denkender Intellektueller, etwa der arabisch-islamischen Gesellschaften, die das »Spiel« kennengelernt und verstanden haben. Im Gilsenanschen Werk deutet sich eine postmoderne Synthese der kulturübergreifenden Erfahrung, Kommunikation und Interaktion an. Das Mißverständnis, dem sie unterliegt, eröffnet sich vielleicht grundlegend in den beiden verschiedenen Formen der Essentialisierung, die eine solche Synthese in sich birgt: hier die nicht mehr nostalgische, nach innen einschnürende, nach außen körperbewußt beherrschende Perspektive des postmodernen Intellektuellen, dort die nostalgisch-fundamentalistische Essentialisierung von Kulturbeständen der Intellektuellenschicht einer des Übergangs harrenden vorindustriellen Gesellschaft.

Weniger spielerisch, eher ernst und finster stimmt das Bild, das uns Bruno Étienne in seiner Studie zum »radikalen Islamismus« vermittelt. Hier gewinnt jene neue Generation arabischer Intellektueller ihre moderne legitimatorische Kraft aus einer neuen, okzidentalischen Essentialisierung der Geschichte: »Die Islamisten sind durch ihre Neuinterpretation der Geschichte des Orients und des Okzidents radikal« (Étienne 1987: 22).

Wie schon in der Gilsenanschen Ausdeutung der inneren Lebenshaltung des jungen unterprivilegierten Studenten, der sich der globalen und lokalen Voraussetzungen des Prozesses politischer Emanzipation bewußt wird, bleibt auch Étiennes Bild vom Islam als »le seul véritable instrument de mobilisation des masses«, als das einzig wahre Instrument der Mobilisierung der Massen, an die Vorstellung vom Bedürfnis nach »wahrer Religion« geknüpft: »Die Errichtung einer islamischen Gesellschaft in Übereinstimmung mit der religiösen Moral bleibt das einzig erhaltbare zivilisatorische Projekt« (Étienne 1987: 25).<sup>8</sup>

Hier in der Arbeit Étiennes wird ein neuer Islam kreiert, ein Islam, der auf einer neuen, modernen, lebenspraktischen Lektüre des Koran aufbaut, der eine neue, moderne »Gemeinschaft« konstituiert (vgl. Étienne 1987: 197) und darin eine neue Praxis. Diese Praxis

»begünstigt die Heraufkunft von imaginierten im Verhältnis zu wirklichen Ereignissen ...; der Koran lehrt, was dabei der wichtigste Moment ist, dieser letz-

te Tag, dem die vorhergesagten Katastrophen der Apokalypse vorhergehen. Die aktuelle Bedeutung des Islamismus liegt gerade in der Verbindung dieses eschatologischen Begriffs der Zeit, der angesichts dessen, was Weber die Entzauberung der Welt nannte, den Prozeß des Verfalls der Welt und der Korruption beschleunigt.«

(Étienne 1987: 54)

Hier wird dem Islam eine neue Kraft der postmodernen Verzauberung der Welt abgetrotzt. Es ist nun die Re-Lektüre des Korans und die Analyse der raumzeitlichen Ordnungen, die der Islam errichtet hat und in denen der Orient sich neu »comme pole mystique« (Étienne 1987: 57) konstituiert. Aus dieser neuen mystischen Kraft des Orients leitet Étienne seine – ganz von postmoderner Einfühlbarkeit getragene – These ab, daß

»die Islamisten sich einem Gesellschaftsprojekt widersetzen, das aus der Entzifferung des historischen Sinus abgeleitet ist, d.h. symbolisch aus der Vorwegnahme der letzten Ziele, denn die moderne Welt versinkt in eschatologischer Vulgarisierung dadurch, daß die Modernisierung zunehmend die Bedeutung eines Bankrotts gewinnt, je mehr sie in der Realität sich der Angeschlagenheit des developmentalistischen Projekts versichert und die Interpretation der Welt zu einer Verknappung des Sinns führt.«

(Étienne 1987: 59)

Hier wird von einem westlichen Politologen der Mythos des Orients gegen das gesellschaftliche Projekt der Moderne gewendet; es ist jetzt plötzlich die islamische Praxis, entdeckt und neu »verlesen« von einem westlichen Intellektuellen, von einem Gesellschaftstheoretiker dasselbst. Dem gilt es als erstes Ziel, die »innere Logik« allen arabo-islamischen Geschehens zu entschlüsseln:

»Den Mythos der Einheit unterbewertend, haben sich die Abendländer wesentlich in einem Punkt getäuscht: wir haben dem Diskurs der transkulturierten Eliten zugehört (und geglaubt?), die nach unserer Vorstellung gebildet wurden, an unseren Fakultäten, oft bei uns selbst. Ein Diskurs, der unserer ideologischen Bequemlichkeit entgegenkam, so auch unseren Interessen: Fortschritt/Entwicklung, Technologietransfer, Entwicklungshilfe, Zusammenarbeit, als ob es dazu nicht Zweier bedarf. Um die interne Logik zu packen,

wenn nicht den Zusammenhang der arabischen und arabisch-islamischen Strategie, muß man in der Tat dauernd den historischen Geist und die Geographie präsent haben und darf niemals vergessen, daß die Araber auf dieser Ebene weder die gleiche Vision noch das gleiche Gedächtnis wie die Okzidentalern haben.«

(Étienne 1987: 69f.)

Hier wird jetzt die Betonung auf die unterschiedliche Idee der Geschichte und das unterschiedliche Verständnis von geographischem Raum gelegt, auf die unterschiedliche Vision von Welt, auf unterschiedliche Formen des Gedächtnisses, das uns Europäer von den Orientalen trennt. In der Interpretation dieses westlich-rationalen Politologen sind es nun erst die islamischen Massen und der islamistische Radikalismus, die den Unterschied zwischen östlicher und westlicher Kultur zum Ausdruck bringen. Und gerade darin kann sich der europäische Intellektuelle erst so recht wieder mit der ihm sonst fremden islamistischen Idee verbinden: Sie hat eine eigene Tiefe des Verständnisses, eine »innere Logik«, die uns bisher nur deshalb verborgen blieb, weil wir den Mißinterpretationen der westlich akkulturierten Eliten aufsaßen – also unseren eigenen Geschöpfen – und ihnen, die ja nur Begriffe benutzten, die mit dem sozialen und historischen Kontext, auf den sie sie bezogen, nichts zu tun hatten, glaubten (Étienne 1987: 85). Ebenso wie Gilson führt uns auch Étienne weiter in die orientalistischen Räume des »tieferen Verständnisses«: »le salon ou, mieux, *byt al-dhif*«. Hier wird denn auch deutlich, wie sehr der modernistische Diskurs über Nationalstaat und Nationalismus die in der Geschichte fußenden Züge der materiellen Kultur des Orients verwischt, sie vor dem »tieferen Auge« des partizipierenden Anthropologen verbergen will:

»Eine gewisse Ethnophobie selbst seitens der Kollegen meines Alters und eine Verstimtheit über meine Forschungen, so als ob ich mich mit etwas beschäftige, was sie gerne in einem ausradierten Gedächtnis begraben hätten oder gar doch auf dem Schutthaufen der Geschichte, einer unzeitgemäßen Geschichte, der sie gerne den Rücken zukehren würden. Aber die Schwiegermütter bleiben wach ...«

(Étienne 1987: 94)

Dem auf seine Vertiefung der Fremdkultur eingestellten westlichen Feldforscher wird mit einer »Ethnophobie« begegnet, mit der hier seine Gesprächspartner und Kollegen die lokalen Traditionen der materiellen Kultur des Islams eher dem Müllhaufen der Geschichte anvertrauen als ihn selbst darin fischen zu lassen. Die westliche Interpretationsmacht wollen sich die lokalen Eliten so einfach nicht mehr nehmen lassen. Étienne schließt daraus seine bunt gewirkte, im Verlauf des Werkes immer wieder aufgegriffene These von einem aktuellen Prozeß der Reversion, der Überdrehung von Modernität, einer Retraditionalisierung, die zugleich einen Überschuß an Modernität hervorbringt (Étienne 1987: 95). In diesem Prozeß sieht er die Islamisierung der Modernität begründet, eine Zurückweisung aller Bestrebungen, den Islam zu modernisieren und statt dessen die Hervorbringung eines Willens, eine neue islamische Modernität zu begründen.

Die Vorstellung von der »Islamisierung der Moderne« mündet andererseits in eine anthropologische Vertiefung von Individuum, raumzeitlichen Beziehungen und einer Sakralisierung von Habitus, durch die erst Handeln in dem »dahinter liegenden Sinn« (Eickelmann 1981: 7f.) als Sinnhaftes erschlossen werden kann. Solche anthropologische Vertiefung erschöpft sich nicht nur in der Vermittlung anschaulicher und sinnfälliger Bilder, in der Konstitution eines lesbaren und entschlüsselbaren Textes der Fremdkultur (vgl. Geertz 1986); sie arbeitet auch an der Entwertung eben derselben Kultur mit, deren sie sich bemächtigt. Gilsenans stilvolle Bilder arbeiten so an der von Étienne beschworenen Islamisierung der Moderne mit. Die Essentialisierung der Schlüsselsymbolik des Orients und seiner religiösen Ideenwelt – so reizvoll sie für den postmodernen, in universellen Spielen des symbolischen Tausches gefangenen Kulturmenschen sein mögen – entspricht so ganz auch einer Essentialisierung der Tradition in überschießender Modernität, wie Étienne sie uns von den radikalen Islamisten vermittelt.

### Anmerkungen

- 1 Dieser Diskurs wurde in seiner aktuellen Bedeutung durch einen Aufsatz des in Paris lebenden ägyptischen Soziologen Anwar Abdel-Malek (1963) eröffnet.
- 2 So werden von Politologen zum Beispiel wiederholt astrologisch

anmutende Skizzen angestellt von dem, was »Islam« oder »islami-  
sche Religionsstiftung« sei, ohne noch einen inhaltlichen Bezug  
zum islamwissenschaftlichen Diskurs über Gottesbegriff, Prophe-  
tie und Dogmengeschichte herzustellen. Vgl. z. B. Tibi 1981: 76ff.,  
1985: 30ff. Letztlich wieder Étienne 1987: 41ff., 62ff. Am offen-  
sichtlichsten aber auch bei Soziologen wie Charnay (1977), die  
beides ersetzen wollen: eine moderne muslimische Theologie und  
eine islamwissenschaftliche Gesamtschau.

- 3 Zum Habermasschen Universalismusproblem unter Einbezug der  
»Dritte-Welt-Perspektive« vgl. Schöfthaler 1983. Eine interessante  
sozialphilosophische Diskussion des Problems liefert A. Heller  
(1984/85).
- 4 Impliziert ist damit eine kulturübergreifende Erweiterung der  
Adornoschen Fragestellung nach der Konstitution des modernen  
Subjekts. So schreibt Adorno noch in der Vorrede zur »Negativen  
Dialektik«: »Seitdem der Autor den eigenen geistigen Impulsen  
vertraute, empfand er es als seine Aufgabe, mit der Kraft des Sub-  
jekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen«  
(Adorno 1966: 10). Der ideengeschichtliche Hintergrund der  
Adornoschen Subjektproblematik wird in unserer Arbeit zum  
Verhältnis der modernen Gesellschaftstheorie zu Nietzsche näher  
beleuchtet. Vgl. Stauth/Turner (1988a).
- 5 Damit weisen wir auch kulturübergreifend über den Zusammen-  
hang von »Melancholie und Gesellschaft« und »nostalgischer Ge-  
sellschaftstheorie« hinaus; vgl. etwa Lepenies 1981; Turner 1987.  
Dennoch können die vorliegenden Studien ausgereifte Reflexionen  
darüber, welche Position »post-moderne Gesellschaftstheorien«  
denn eigentlich »vor-modernen Gesellschaften« zuweisen müßten,  
nicht reflektieren. Hier erschließt sich in der Tat ein neues Feld für  
entwicklungssoziologische Theoriebildung.
- 6 Daß die mit dem Übergang von modernen zu postmodernen Kul-  
turformen einhergehenden Essentialisierungsleistungen in den  
Theologien der Weltreligionen nicht notwendig unilinear in Fun-  
damentalismus enden, hat Bryan S. Turner jüngst in einem Biele-  
felder Vortrag zum Thema »World Religions, Modernity and  
Postmodernism – Some Issues in Max Weber’s Sociology« deutlich  
gemacht. Mir geht es hier nicht um Fundamentalismus schlechthin,  
sondern um die Übertragung der essentialistischen Haltung zur

Welt, die sich in Reformismus ebensosehr niederschlagen kann wie in Fundamentalismus, in Korporativismus ebensosehr wie in kognitivistischem Individualismus.

- 7 »We need the kind of detailed knowledge of how people use their cultural representations which to date has rarely been considered necessary. There is evidence to suggest, for instance, that the Balinese use their ideas of human nature in different ways than we might be led to expect. The schemes they elaborate are not generally used to provide an efficient, or final, causal explanation of particular actions. Instead the models are used to provide a general account of the conditions under which actions take place. The Balinese – suitably in the light of the recent Western tendencies in the philosophy of mind and action – are inclined to treat the question of intentions or the reasons for doing something, as private, if indeed knowable at all, where we develop evermore sophisticated techniques for the examination and exposure of the person, under psycho-analysis and legal definitions of responsibility, the Balinese draw a polite veil. Some things they still leave to a person. There may be good professional grounds for our doing the same. For our illusion that we can explain the action of others is a product as much of our tendency to essentialize and simplify, as it is of any realistic possibility of being able to do so. Context is too complex to allow such certainties. If I am right, then the business of explaining others is likely to be much harder than we like to make out. If I am wrong, then, like Monsignor Quichote's illustrious ancestor, I am tilting harmlessly at windmills« (Hobart 1986b: 151). Hier sind die Grenzen einer von Clifford Geertz inspirierten kulturübergreifenden Sozialforschung deutlich aufgezeigt. Über das eigenartige Schutzverhalten der lokalen Partizipanten in interkultureller Kommunikation gegenüber kommunalen Werten vgl. meinen Aufsatz in Stauth/Zubaida 1987.
- 8 Das gilt insbesondere auch für den aktuellen Diskurs der »linken« Islamisten in Ägypten; vgl. etwa Roussillon 1987.