

Georg Stauth
Islamische Kultur und moderne Gesellschaft
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams

*Meiner lieben Mutter
Margarete Fornoff, verheiratete Stauth,
zum Neunzigsten*

GEORG STAUTH
ISLAMISCHE KULTUR
UND MODERNE GESELLSCHAFT
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stauth, Georg

Islamische Kultur und moderne Gesellschaft :
gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams /

Georg Stauth. – Bielefeld : transcript, 2000

(Globaler, lokaler Islam)

ISBN 3-933127-47-5

© 2000 transcript Verlag, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Digital Print, Witten

ISBN 3-933127-47-5

Inhalt

Einführung

Konfigurationen von Ideen und Kulturtechniken	7
---	---

Teil I: Der Islam und die »fundamentals« der Moderne

Moderne Essentialisierungen des Islams	21
Kultur und Lebenswelt. Der kulturelle Konflikt in peripheren Gesellschaften	35
Foucaults Abenteuer im Iran	57

Teil II: Modernität, Globalisierung, Islam

Globalisierung, Modernität, nicht-westliche Zivilisation	85
Islam als Selbstbegriff nicht-westlicher Modernität	103
Religiöser Fundamentalismus zwischen Orient und Okzident: Religiöse Identitätspolitik und ihr Verhältnis zur Demokratie	131

Teil III: Islamisierung und materielle Kultur

Materielle Not, kulturelle Globalisierung und sozialer Konflikt. Reflexionen zur Hermeneutik symbolischer Idealisierung	155
---	-----

Stadt und Land in Ägypten: Folgen der Modernisierung	179
---	-----

Arbeitsmigration und Restrukturierung ländlicher Gesellschaften: Fallbeispiel Ägypten	197
--	-----

Teil IV: Islam und Soziologie

Frühe Ansätze zu einer Soziologie des Islams: Ignaz Goldziher und Max Weber	217
--	-----

Anmerkungen zur Soziologie des Islams	239
---------------------------------------	-----

Der »entgrenzte« Islam als soziologischer Forschungsgegenstand	253
---	-----

Literatur

Gesamtliteratur	267
-----------------	-----

Zitierte und nicht zitierte Arbeiten Georg Stauths im breiten thematischen Bezug	288
---	-----

Quellenverzeichnis	291
--------------------	-----

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 aufzugreifen. 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 anregen.

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 Goldziherischen 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 gesetzter 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, gewissermaßen politisch weitersprießenden Fragen, die mich später auch in »reine« Theoriebereiche führten: Kulturkritik, Wissenschaftskritik, Theoriekritik. Ich muß darauf hinweisen, daß sich mein späteres Interesse an den »politischen Philologen« erst aus der allmählichen Reflexion 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 modernem Emanzipationsinstrument der Religion, Nietzsche sah in dieser Verbindung nur die Fortführung des christlichen Nihilismus und wollte insgesamt eine andere Wissenschaft. Man erlaube mir den Hinweis, daß die Gegensätze und Drehungen, die das Spannungsfeld zwischen Religion und Wissenschaft seit der Aufklärung kennzeichnen, fast alles betreffen, was die »Idee« des modernen Islams hervorgebracht hat. Die vorliegenden Aufsätze können hierfür nur den Blick zu öffnen versuchen.

Mit der Stoßrichtung auf die soziologische Bedeutung des modernen Islams und der Islamwissenschaft zugleich waren die Theorie-Aufsätze, die sich thematisch nicht auf den Islam beziehen, von vornherein auszuschließen. Eine Ausnahme stellt der in Kapitel I enthaltene Aufsatz zu »Kultur und Lebenswelt« dar, den ich zusammen mit Hans-Günther Semsek verfaßt habe. In Anlehnung an systemtheoretische Denkfiguren und im Versuch einer Kritik wurde hier skizziert, wie man die (etwa zwischen Marxismus und Islam) ideologisch überfrachteten »small territories« lokaler Gruppen in Dörfern und Stadtvierteln 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 Islam« am Ende des Bandes markiert eine entsprechende Weiterentwicklung 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. Soweit 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, Lagerungen und differenten Konnotationen erfahren. Eine in dieser Hinsicht durchaus überpointierte Wiederholung der Beschreibung des Dorfstrukturwandels von Abu Girg (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 Girg 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 Girg in den Zusammenhang von Strukturwandel und Migration gestellt.

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 verkommenen 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 entwicklungssoziologischen 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 Suids 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 spitzen 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 Ideeengebäude 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« berufen, 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 Wissenskultur. 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 vorschlugen, 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, zurückwies. 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 Kulturkontaktes. 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 Kulturkontaktes 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 jahrtausendlang 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 institutioneller 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 unmittelbar 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 Massenergebnis, 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 hineingeschriebenen 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.

Teil I

Der Islam und die »fundamentals« der Moderne

»In sum I argue that the search for fundamentals – in so far as it exists on any significant scale – is to a considerable degree both a contingent feature of globalization and an aspect of global culture. In a sense fundamentalism within limits makes globalization work. Yet I would not insist that all of the search for fundamentals should be regarded or analyzed in those terms. We do need, for example, to make distinctions between fundamentalism-within-globalization and fundamentalism-against-globalization, and between both pro- and anti-fundamentalistic globalism. Nevertheless my general point is that the concern with fundamentals is itself widely grounded.«

(Roland Robertson, Globalization, 1992)

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.¹

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 Zitatenselektivismus 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.²

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).³

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.⁴

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.⁵

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.⁶

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.⁷ 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 lokalen 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 »Innern« 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).⁸

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 Einfühlsamkeit 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,