

Institut für Ethnologie und Afrikastudien

**JOHANNES
GUTENBERG
UNIVERSITÄT
MAINZ**

Department of Anthropology and African Studies

Arbeitspapiere / Working Papers

Nr. 70

Georg Stauth

**„Protestantisierung des Islams“
Authentizität, Anerkennung, Entwicklung?**

2006



The Working Papers are edited by
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.
Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; <http://www.ifeas.uni-mainz.de>

Geschäftsführende Herausgeberin/ Managing Editor:
Michaela Oberhofer (oberhofer@uni-mainz.de)

„PROTESTANTISIERUNG DES ISLAMS“. AUTHENTIZITÄT, ANERKENNUNG, ENTWICKLUNG?¹

Georg Stauth²

1 Religion und Macht unter Bedingungen der Globalisierung

Wer sich heute unter dem Blickwinkel der „Entwicklung“ mit der Religion des Islams beschäftigt, macht sich schon von der Perspektive her der Parteilichkeit verdächtig. Denn folgt man dabei nicht notwendig einem Theorem, das ursprünglich von Max Weber entwickelt wurde und das ganz von der westlichen Kultur der Moderne geprägt ist? Es ist in der Tat daran zu erinnern: Die Modernisierungstheorie, die sehr deutlich auch als eine selbstbezogene westliche Kulturtheorie bezeichnet werden kann, beschreibt, wie der moderne Typ des professionellen Menschen und die ihn versichernden Institutionen auszusehen haben. Weber hat seit der Übersetzung von Fragmenten seines Gesamtwerks (seit 1948) immer wieder dem Modernisierungstheorem der amerikanischen Nachkriegssoziologie Pate gestanden.

Weber versöhnte die beiden von Nietzsche und Marx vorgegebenen Perspektiven: Erstens ist Geschichte das Ergebnis sich ereignender Ideen. Zweitens Ideen können nur greifen, wenn sie den Interessen – materiellen oder geistigen – der historisch Handelnden genügen und von diesen aufgegriffen und unterstützt werden. Gegen Nietzsche, der den Einbau des Zweckdenkens in die christliche Moral als Entwertung der Werte attackiert, verallgemeinert und affirmiert Weber den auf Interessen gegründeten Zweck als die Grundlage seiner modernen, rationalistischen Handlungstheorie (vgl. Stauth/Turner 1986; Stauth 1992). Indirekt tragen dann aber Horkheimer und Adorno (1969) der Kritik Nietzsches Rechnung, indem sie die Instrumentalität des modernen Vernunftbegriffs angreifen. Die Betonung des Problems der modernen Zweckrationalität in der Kritischen Theorie zeigt nur ein innerwestliches Dilemma an, das bei vielen nicht-westlichen Denkern aufgegriffen wurde. Diese versuchten, – dabei auch durchaus auf Weber reagierend – gegen Aufklärung als dem Momentum der modernen instrumentellen Vernunft ihre eigenen Kulturtraditionen als nicht-entwertende – oder nicht-entwertete – neu zu reflektieren und zu bewerten. Am deutlichsten wird dies bei dem im Heidelberg Marianne Weber hörenden indisch-pakistanischen Philosophen und Dichter Mohammed Iqbal (1954).

Weber stieß zuerst auf das Beispiel von Calvins Prädestinationslehre und belegte, wie die Idee der Prädestination von calvinistischen Theologen und Gemeindegemeindegliedern zunehmend auf die Interessen der einfachen Gemeindeglieder und Laien abgestimmt wurde. Erst in dieser Spannung löste die Prädestinationslehre

¹ Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Islam und Entwicklung“ am 27. Januar 2005 am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

² Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld und SFB 295, Universität Mainz; gstauth@t-online.de.

einen psychologischen Prozess der inneren Rationalisierung der Lebensweise aus. Es entstand, was Weber die „Wahlverwandtschaft“ zwischen Protestantismus und Kapitalismus nannte: Er meinte damit die Heraufkunft eines rapiden ökonomischen und sozialen Wandels durch die völlig unbeabsichtigte Wirkung der ursprünglich protestantischen Idee der Prädestination.

Die Prädestinationslehre der Calvinisten mündete in die Vorstellung von einer transzendentalen Vorbestimmtheit des individuellen Heilswegs, die unvorhergesehen zu einem kometenhaft ansteigenden Wettbewerb der Einzelinteressen führte. Man suchte nun nach den sichtbaren Zeichen des vorbestimmten Heils hier im Leben, suchte den diesseitigen Heilsbeweis. Im Spätwerk Webers sollte die Heilsfrage wieder als ein allgemeines Problem des modernen professionellen Menschen erscheinen: Er betont die Notwendigkeit zur charismatischen Routinisierung des Alltags und die Herausgehobenheit des Einzelnen gegenüber Natur und Gesellschaft. Der Kampf um die extra-ordinäre Stellung des Einzelmenschen bewirkt – gewissermaßen als unbeabsichtigter Nebeneffekt – eine ungeheure Steigerung des gesamten materiellen Strebens.

Bleiben wir zunächst bei dem Dilemma von religiöser Idee und materiellen Interessen des herkömmlichen Weberbilds. Weber hat dieses Dilemma selbst unter dem Begriff der inneren Rationalisierung der Hochkulturen vergleichend weiterverfolgt und auf andere Kulturen, den Konfuzianismus und den Hinduismus, übertragen; es wird heute angenommen, dass Weber auch eine Studie zum Islam plante (Schluchter 1987: 7). Ich möchte hier zusammenfassend und für die Thematisierung des Zusammenhangs von Islam und Entwicklung zwei grundlegende Fragestellungen herausstellen, die das Spektrum der Reaktionen auf Weber umreißen.

Erstens wurde in Reaktion auf Weber die Frage relevant, ob es im Islam, sagen wir einmal, eine ähnliche Konstellation gibt, die – wie der Islamsoziologe Gellner (1981: 5 u. passim) das ausdrückte – den Trick der calvinistischen Heilsangst aufnehmen und – wenn vielleicht auch unter anderen Bedingungen – einen zivilen, einen bürgerlichen Geist und die notwendigen psychologischen und vertraglich-institutionellen Verpflichtungen produzieren könnte. Im Grunde wäre das die Frage, ob es im Islam Bedingungen kultureller Produktion gibt, die der innerweltlichen Askese des Protestantismus vergleichbar sind, und die somit auch die Bedingungen für einen modernen rationalen Kapitalismus im Zeichen des Islams schaffen können. Entwicklungssoziologisch gewendet ist das die Frage nach den funktionalen Äquivalenten des Islams zum Protestantismus und westlichen Rationalismus. Mit dieser Frage haben sich Religionssoziologen und Islamwissenschaftler lange sehr kontrovers auseinandergesetzt (vgl. Rodinson 1969; Turner 1974; Schluchter 1987). Sie ist heute – wie ich meine zu Recht – nur noch unter dem Gesichtspunkt der Wirkungsgeschichte der Weberthese von Interesse.³

Die zweite Frage bezieht sich auf die Universalisierung kapitalistischer Verhältnisse oder auf das, was die Franzosen mit *mondialisation* meinen und was man heute im Allgemeinen unter Globalisierung versteht. Denn wenn Kapitalismus sich universalisiert hat – und das ist die These, die unter dem Schlagwort des „kapitalistischen Weltsystems“ von dem amerikanischen Soziologen Wallerstein (1974)

³ Sublime Umsetzungen solcher Fragen im Werk des Orientalisten Hellmut Ritter behandelt ein demnächst erscheinender Aufsatz (Stauth 2006).

einst vorgetragen wurde - dann erscheint die Frage nach der Hinentwicklung zum Kapitalismus und damit auch die Frage nach den notwendigen Voraussetzungen für eine kapitalistische Entwicklung überflüssig. Um es deutlicher zu sagen: wenn Kapitalismus überall schon da ist, dann stellt sich die Frage der Entwicklung ja nur noch unter dem Gesichtspunkt der sozialen und kulturellen Beteiligung großer Bevölkerungsteile. Besonders dann eben trifft dies die nicht-westlichen Gesellschaften. Unsere erste Weber-Frage erscheint dann überflüssig denn wo es nur um Beteiligung geht, braucht es nicht unbedingt um die Entwicklung äquivalenter Funktionen zu gehen. Es geht um Verteilung und Anerkennung. Entwicklung wird dann zu einer Kulturfrage der Verteilung und Anwendung von Reichtum und nicht mehr eine der technischen Voraussetzungen von Reichtum. Die Kulturfrage stellt sich dann eben unter dem Gesichtspunkt der Verfügungsmechanismen über vorhandene materielle, finanzielle, technische und mediale Ressourcen, deren Entwicklung längst vorbestimmt, längst gelaufen ist.⁴

Unter diesen Gesichtspunkten wäre nun die Entwicklungsfrage eine rein ideologische Frage. Es handelte sich dann nur noch um die nachholende „Erziehung“ (der Habenichtse) zur Beherrschung der Mechanismen der Verfügung der Mittel. Der Entwicklungsbegriff wäre ein Machtbegriff. Die Frage der kulturellen und sozialen Anerkennung wäre auf Machtfragen reduziert. Muss man damit enden?

Es bleibt aber unter dem Gesichtspunkt der reaktiven Haltungen wichtig, sich diese Fragen zu stellen. Erstens: in welcher Weise wurden über die Weber-These Entwicklungsfragen in islamischen Ländern definiert? Zweitens: was wurde im Zeichen der Globalisierung aus der islamischen Aneignung der Weber-These gemacht und in welcher Weise ist sie heute noch – offen oder als unterliegende Folie – im Entwicklungskurs relevant. Ich stelle diese Fragen hier nicht, um sie grundsätzlich und überblickend zu beantworten. Es handelt sich um Orientierungsfragen, die helfen sollen, einzelne Komponenten des kulturübergreifenden Diskurses offen zu legen.

Eine Reihe anderer Fragen schließen sich – hier gleichermaßen offen gestellt – an: Warum sind Gesellschaften in muslimischen Ländern noch heute so grundsätzlich anders organisiert? Sind sie das? Warum sind etwa sich islamisch nennende nichtstaatliche Organisationen (NRO) von ihren Zielen, von ihrer inneren Organisationsstruktur her, so grundsätzlich anders? Warum diese Bereitschaft zum Märtyrertum? Warum überhaupt diese Opferbombenkörper als gefährliche letzte Waffe? Hat das nicht auch etwas mit dem Islam und seiner dogmatischen Entwicklung zu tun? Ist das vielleicht nicht auch ein Gebiet zu dem man aus dem Blickwinkel der Weber-These etwas sagen müsste? Ich will am Ende meiner Ausführungen durchaus auch dazu etwas sagen, hier bleibe ich erst einmal bei meinen beiden Kernfragen.

4 Allerdings könnte man gerade die Frage des Zugangs und der Verteilung von Ressourcen insofern als von überhistorischer Bedeutung ansehen, als man die Prävalenz bestimmter Kulturmuster und sozialer Ordnungsmuster für die Gestaltung gesellschaftlichen Reichtums für grundsätzlich gegeben sieht, ein Schritt, den Shmuel N. Eisenstadt (vgl. 1995) tut.

2 Wirkungen der Weber-These: Islam und die Moderne

Welche Interessengruppen und Konstellationen haben die Idee des Islams entwickelt und weiter getragen, vor welchem sozialen Hintergrund ist sie überhaupt entstanden? Man fängt erst heute an, das Wenige, was wir gesichert über die Entstehungsgeschichte des Islam jenseits der kanonisierten muslimischen Quellen oder in Ergänzung dazu wissen, zusammenzufassen und es der soziologischen und zivilisationstheoretischen Sichtung zu unterwerfen.⁵

Die Islamwissenschaftler streiten immer noch über die Fragen der Gewichtung des im Koran und in der Lebensgeschichte und Lebenshaltung Muhammads niedergelegten Offenbarungsaktes sowie über die aus der Marginalität der Wüste heraus entwickelten Umbrüche. Darüber hinaus stellte sich natürlich immer schon die Frage nach der Bedeutung der in der jüdischen Prophetengeschichte und in der Geschichte des christlichen Dogmenstreits angelegten und möglicherweise im Islam übernommenen Kontinuitäten. Man könnte dies auch als die Frage nach der Axialität des Islams im Sinne von Karl Jaspers bezeichnen (vgl. Eisenstadt 1998: 101 ff.). Solche Fragen waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts natürlich schon relevant und wurden auch schon damals in Bezug auf ihre Bedeutung für die Stellung des Islams in der oder zur Moderne kritisch diskutiert.

Auch fragten die Islamwissenschaftler zu Beginn des 20. Jh., so vor allem Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje und C.H. Becker bereits danach, welche Ideen der sozialen Ordnung sich über die islamische Glaubenslehre vermitteln. Sie stießen auf drei Komplexe, die später in der Religions- und Herrschaftssoziologie Max Webers – man könnte heute sagen fast als Anathema zur Moderne - ausformuliert wurden.

Erstens die frühislamische Kriegerethik: die auf Beute gestellte Willensunmittelbarkeit des islamischen Kriegers wird bestärkt, der Krieger selbst mittels des Dogmas der Prädestination in einen Zustand der Heilsgewissheit (*jihad*; *mujahid*; *shāhid*) versetzt. Hier setzt natürlich Webers antithetische Beschäftigung mit dem Islam an. Einerseits hebt er die primitive Gefühlswelt der vorislamischen Araber und der geringe Stand der Ausprägung ihrer sozialen Institutionen hervor, also eine anti-rationale innere Haltung des schrankenlosen Gottvertrauens.

Andererseits sieht er eine Prädestinationslehre, die derjenigen der Puritaner durchaus vergleichbar ist. „Disziplin und Glaubenskriege waren die Quelle der Unüberwindlichkeit der islamischen, ebenso wie der Cromwellschen Kavallerie“. Doch fehlen im Islam „die rationalen Elemente des ‚Weltregiments‘“, das auf innerer Weltaneignung des Einzelnen beruht, die innerweltliche Askese (Weber 1980: 347).

Zweitens stellt die als Offenbarungswissen niedergelegte Pflichtenlehre, das islamische Recht (*shari'a*), den dogmatischen Rahmen für die Heilsgewissheit eines auf Pfründe basierenden, mit dem „Wissens“-Monopol (*'ilm*) ausgestatteten Standes orthodoxer Glaubensgelehrter (*'ulama*) dar. Weber meint hier in der islamischen Anerkennung des lokalen Gewohnheitsrechts einen „Dualismus in der Rechtspflege“ zu erkennen und zugleich einen „Mangel an formaler Rationalität

5 Ein Grundthema der Arbeiten von I.M. Lapidus (vgl. etwa 1987).

des Rechtsdenkens“ sowie die „Unmöglichkeit einer systematischen Rechtsschöpfung“.

Drittens: die Heilsagnostik des islamischen Sufitums gewinnt in den Händler- und Handwerkerzünften der Städte eine soziale Basis und verbindet sich überall mit lokalen Volkstraditionen von Bauern- und Nomadenvölkern. Weber sieht hierin eine im wesentlichen ins Jenseits, ins Außerweltliche gerichtete Lebenshaltung. Eine „Derwisch-Religiosität“ der Beziehung zum überweltlichen Schöpfergott, die das Streben nach praktischen Heilsgütern nicht wecken kann.

Dies sind Charakterisierungen eines scheinbar feststehenden Wesens des Islams, die wir heute als essentialistische Zuschreibungen erkennen, und die zu unsäglichen Verschnürungen, Wunden und Verkrustungen im kulturübergreifenden Diskurs geführt haben. Dennoch hatte die Weber-These – und ihre islamische Umdeutung – eine geradezu mobilisierende Wirkung. Im Drang zu post-kolonialer Emanzipation seit Beginn der 1960er Jahre wurde diese Dogmentheorie des Frühislams, des Hochislams und der Massenreligiosität als westlicher „Orientalismus“ verschrien. Die Weber-These, die den Islam zur Anti-These der Moderne machte, bildete schnell den Hintergrund für ein Wechselspiel der Theorie-Debatte zwischen Ost- und West, zwischen muslimischen Intellektuellen und Theologen in Auseinandersetzung mit westlichen Sozialwissenschaftlern (vgl. etwa Abdel Malek 1963; Arkoun 1964, vgl. auch Abaza/Stauth 1988).

Es ist heute schwer, diese Debatte – die sich ja ganz parallel zur modernisierungstheoretischen Offensive aus Amerika entwickelte - nachzuzeichnen und von daher zu bestimmen, in welcher Weise die Kontroversen zur doppelten Weber-These - die über die protestantischen Grundlagen der Moderne, und die über die islamische Anti-These zur Moderne – sich zu Leitideen entwickelten, an denen sich das moderne Fremdbild und das Selbstbild im Zeichen des Islams ausrichtete. Ein paar Punkte will ich am Fall des islamischen Entwicklungsmodells Malaysia herausstellen.

Zunächst ist es wichtig zu wissen, dass der indisch/pakistanische Philosoph Mohammad Iqbal für den modernen Islamdiskurs in Süd- und Südostasien sehr wichtig ist. Er hatte im Heidelberg der frühen zwanziger Jahre studiert und schrieb 1927 als Reaktion auf die Heidelberger Debatten sein Buch *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, das sich kulturkritisch gegen den materialistischen Nihilismus des Westens wandte. Iqbal sprach von der „spiritual democracy as the ultimate aim of Islam“ (Iqbal 1954: 180), über die der Westen nicht verfüge. Damit verfolgte er schon damals eine internationale Erneuerung des Islams als einer Form der modernen spirituellen Regulierung der Gesellschaft und als einer modernen Methode der Wirklichkeitserfahrung.

“There is no doubt in Islam!“, so lautet eine Parole des zeitgenössischen islamischen Theoretikers Mohammad Naqib al-Attas⁶ in Malaysia. Al-Attas versuchte sich in den 1980er Jahren mit einer Theorie der „Entwestlichung“ des Wissens. Er folgt dem Weg Iqbals und predigt einen spiritualistischen Wissens-Islam, eine islamisch-mystische Naturphilosophie, mit der er den Islam als inneres Erneuerungsmodell für eine moderne malaysische Gesellschaft predigt.⁷

6 Persönliche Kommunikation bei einer Diskussion über Nietzsche und Islam 1995.

7 Vgl. hierzu sein für diesen Diskurs wichtigstes Werk, al-Attas (1985).

Es ist in Malaysia kein Geheimnis, dass Naquib al-Attas sich hier indirekt gegen die Thesen seines Halbbruders, den Soziologen Hussein Alatas wandte, der schon 1963 mit einem Aufsatz „The Weber-Thesis in South-East Asia“ international hervorgetreten war und einer progressistisch-asketischen Variante des modernen Islam in Südostasien das Wort redete. Der Studentenfürher und spätere Bildungs- und Finanzminister Anwar Ibrahim gehörte zu den Schülerkreisen dieser beiden Intellektuellen und Professoren.

Als Mahatir Muhammad 1981 das Amt des Ministerpräsidenten in Malaysia übernahm, leitete er eine *look East policy* ein und kooptierte die islamistische Bewegung unter der Führung von Anwar Ibrahim. In Singapur und an malaysischen Universitäten waren die Thesen Max Webers über den Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus diskutiert und unter Alatas' Einfluss auf Asien hin umdefiniert worden. Wie unter den Chinesen Singapurs der Konfuzianismus, wurde jetzt der Islam als ethische „Voraussetzung“ der kapitalistischen Entwicklung erkannt. Die Tugenden des asiatischen Asketismus und eines korruptionsfreien bürokratischen Rationalismus' Asiens wurden hochgehalten. Für Mahatir galt der Islam nun als ein mobilisierendes Instrument für die kapitalistische Emanzipation Malaysias und der Malayen. Er richtete seine Stellungnahmen zum Islam ganz auf die funktionale Rolle des Islams für die Entwicklung eines asketisch-kapitalistischen Selbstbildes aus. Mahatirs politische Philosophie beruhte somit vollständig auf einer Art islamisierter Protestantismus-These, an der er seine Islamisierungspolitik und sein Modell des modernen islamischen Malaysias orientierte.⁸

Das Beispiel Malaysia zeigt, wie unmittelbar und direkt die essentialistische Islam-Kritik Webers, in ihr Gegenteil verkehrt, ja, in ein affirmatives Kulturwerkzeug gewandelt, zu einem realistischen und real durchführbaren Programm für eine moderne islamische Gesellschaft funktionalisiert werden konnte. Malaysia ist ein ganz herausragender Fall. Aber überall in der islamischen Welt wurde unter Soziologen und Intellektuellen in den 1960er und 1970er Jahren die Weber-These diskutiert, wenn auch mit weit weniger unmittelbarer Wirkung als in Malaysia.

Zwei Bücher, die gleich nach ihrem Erscheinen in der islamischen Welt große Verbreitung fanden, müssen hier genannt werden: Maxim Rodinsons „Islam und Kapitalismus“ (1966, dt. 1969) und Bryan Turners „Weber and Islam“ (1974). Der kürzlich verstorbene Pariser Marxist und Islamwissenschaftler Rodinson erkannte eine eigenständige innere Entwicklung kapitalistischer Bedingungen in den islamischen Reichen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit und macht letztlich den westlichen Kolonialismus für den Niedergang der islamischen Zivilisation verantwortlich – so jedenfalls haben vor allem arabische Soziologen und Intellektuelle Rodinson verstanden. Der englische Weberianer Bryan Turner seinerseits – durchaus die Grundaussagen der Weber'schen Protestantismusthese auf den Islam beziehend – behauptet, dass es im islamischen Mittelalter schon eine hypermoderne säkulare urbane Struktur der Verwaltung, des Handels und der Wissenschaft mit den entsprechend ausgebildeten Schichten und Institutionen gegeben habe, die in starkem Kontrast zu dem standen, was Weber als die Kriegerethik des Islams be-

8 Detailliert ist dieser Zusammenhang in meinem Buch über Islam in Südostasien dargestellt, vgl. Stauth (2002).

schrieb. Für den Zerfall macht Turner weitgehend die inneren Widersprüche des osmanischen Zentralstaates verantwortlich.

Natürlich wurden diese beiden Bücher von Muslimen auch als Apologien für einen islamischen Entwicklungsweg zum Kapitalismus gelesen. Es ist hier festzuhalten, dass im Geist der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die Weber-Kritik am Islam offen attackiert wurde und die den Islam aus dem Diskurs der Moderne exkludierenden Wirkungen der Weber-These und des Weberschen Rationalismus zurückgedreht werden sollten. Die Zeichen standen auf moderner Anerkennung des Islams.

Zwei Autoren stehen im Zentrum des neuen affirmativen Anerkennungsdiskurses des Islams: Edward Said, mit seinem nicht nur unter Muslimen wirkungsreichen Buch *Orientalism* (1977)⁹ und Michel Foucault, auf den sich Edward Said bezieht, der aber über seine Rationalismus-Kritik hinaus durch seine „Ideenreportagen“ über die islamische Revolution im Iran einen sehr großen Einfluss auf die nun einsetzende Anerkennungsliteratur und Fundamentalismus-Forschung ausübte. Die Entwicklungsfrage lässt sich am Beispiel von Foucault deutlich verfolgen.

3 Foucault und Islam

Mitte der 1970er Jahre brachen in den bevölkerungsreichsten muslimischen Ländern Brotaufstände aus. In Ägypten und im Iran waren dies Reaktionen auf Erhöhungen der Preise für Grundnahrungsmittel durch säkulare nationale Regierungen, die von IWF und Weltbank zu Subventionsstreichungen und Weltmarktanpassungen gezwungen wurden. Die Regierungen des Schah- (Iran) und des Sadat-Regimes (Ägypten) verloren durch diese Maßnahmen ihre auf die Versorgung ihrer Bevölkerungen ausgerichtete Staats-Souveränität und damit gegenüber dem Staatsvolk ihre Legitimität. In diesen Massenbewegungen wurde der Begriff der „islamischen Regierung“ zuerst als ein Schlüsselbegriff authentischer, an den lokalkulturell eingebundenen Lebensfragen der Bevölkerung orientierter, moderner Regierung geboren, als eine gouvernementale Utopie der legitimen Herrschaft, der Gerechtigkeit herstellenden nationalen Herrschaft. Sadat sieht sich 1977 in Ägypten noch mit gewaltigen, an der ganz säkularen Brotfrage hängenden Massenaufständen konfrontiert. Doch er wird 1981 von Islamisten ermordet. Wie im Iran 1978/9, stellte sich die Brotfrage als Vorspiel für das neue politische Subjekt und die Frage der Legitimität der „islamischen Regierung“ – in Ägypten dann in diejenige der islamischen Gesellschaft und des Islams als Lösung aller sozialen wie individuellen Probleme (*Islam huwa al-hall*) verdreht – heraus. Ähnliches finden wir dann Anfang der 1890er Jahre in Algerien, wo sich die Brotfrage der Massen binnen kurzem in die Islamfrage der aus dem Stand gegründeten *Front islamique du Salut* (FIS) transformierte.

Es waren französische Philosophen, die sich der Analyse des Zusammenhangs zwischen Überlebensfragen, neuer Gerechtigkeits-Rhetorik, politischer Subjektbildung und Gouvernementalität widmeten. Michel Foucault war fast zeitgleich

9 Es wäre in der Tat einmal an der Zeit, dass sich Islamwissenschaftler der „islamischen“ und „islamistischen“ Wirkungsgeschichte dieses Werkes annähmen.

mit diesen Brotaufständen auf ähnliche Situationen im vorrevolutionären Frankreich gestoßen und erkannte die gouvernementale Reaktion auf die Nahrungsfrage als Konstitutionselement des vorrevolutionären politischen Subjekts im Frankreich des 18. Jahrhunderts.¹⁰ Dies vor dem zeitgenössischen Hintergrund der 1970er Jahre: den an der Subsistenz-, der Nahrungs-, der Brotfrage hängenden so genannten spontanen Volksaufstände in den Ländern der Dritten Welt sowie den neuen Verhältnis von entwicklungsorientierter internationaler Wirtschafts- und Finanzpolitik und nationalem Entwicklungsstaat.

Parallel zur theoretischen Arbeit an der Analyse der Gouvernamentalität im 18. Jh. entwickelte Foucault ein Programm der so genannten „Ideenreportagen“¹¹, bei dem führende Pariser Intellektuelle und Journalisten in eingehenden Feldforschungen zu zeitgenössischen Problemfällen der Gouvernamentalität empirische Analysen liefern sollten. Alain Finkelkraut schrieb über Neo-Liberalismus und das Amerika Jimmy Charters und André Glucksmann über die *Boat People*.¹² Foucault war vom September 1978 bis Februar 1979 mehrere Male in Teheran, seine Reportagen erschienen in der italienischen und französischen Presse. Sie üben noch heute einen entscheidenden Einfluss auf die Islam- und Fundamentalismus-Forschung aus.

Was war passiert? Eine Studentenrevolte wird zum Volksaufstand: Streiks der Erdölarbeiter, fortdauernde Demonstrationen, Trauerfeiern für die Toten eines Erdbebens, Trauerfeiern für die Erschossenen, Trauerfeiern als kollektives Handeln, religiöses Ritual als die politische Forderung nach Gerechtigkeit und nach öffentlichem Recht. Sie führen zum Abdanken des Schahs. Am 8. September 1978 gibt es ein Massaker in Teheran und ein Erdbeben in Tabas, einer Provinzstadt im Osten. Im religiösen Diskurs der Massen stehen beide Ereignisse in einem Zusammenhang. Dies ist der Beginn von Foucaults erster Reportage aus Teheran vom 18. September 1978. Er lässt eine Frau zu Wort kommen: „Drei Tage der Trauer genügen für das Erdbeben, aber vielleicht ist es nötig, daran zu denken, dass das vergossene Blut in Teheran auch iranisches Blut ist.“ Reza Pahlevi ist noch Schah, aber für Foucault stellt sich die Frage, wie lange die „antimarxistische“ Armee auf Demonstranten schießen wird, die ihre Agitation im Zeichen desjenigen Islam entfalten, der doch auch ganz zur Armee gehört: Eine Armee, die aus erklärtem Anti-Marxismus selbst islamisch geworden war. Die „toten Körper“ von Muslimen, die von Muslimen getötet wurden, und die Tiefe des religiösen Ritus und der Trauer, stehen im Mittelpunkt von Foucaults erster Reportage aus Teheran. Das ist der Beginn.

Die Reihe seiner Berichte endet mit einem Offenen Brief an den ersten nachrevolutionären Premierminister Mehdi Barzagan, mit dem er aus der Zeit vor der Abdankung des Schahs in Paris und in Teheran guten Kontakt hatte. Hier wendet sich Foucault nicht gegen den Gedanken der islamischen Revolution, er wendet sich gegen die Ungerechtigkeit der Schnelljustiz, die mehrere Verantwortliche des Schah-Regimes jeden Tag in den Tod schickt. Er klagt die „Universalität“ der

10 Siehe die im Frühjahr 1979 gehaltenen Vorlesungen zur ‚Geburt der Bio-Politik‘, vgl. Foucault (2004).

11 Die ‚Ideenreportagen‘ sind jetzt auch auf Deutsch erschienen (Foucault 2003: S 885 ff). Vgl. meine Studie Stauth (1991).

12 Vgl. Sennelart (2004), S. 456, Fn. 36.

Menschenrechte ein, jene Universalität, die er zuvor der islamistischen Bewegung zugute gehalten hatte. Er erinnert an die Verpflichtung einer jeden Regierung, nun auch der islamischen, zur Rechenschaftslegung, zur Bindung, zur Legitimität, zur Legalität. Der Brief an Bazargan ist Foucaults letzte Stellungnahme zum Iran. Er klagt einen universellen demokratischen Souveränitätsbegriff ein, der vor der Religion nicht halt macht.

Zwischen den beiden Textzeugnissen vom Beginn und vom Ende der „Ideenreportagen“ kennen wir acht in der Presse veröffentlichte Stellungnahmen und Berichte Foucaults zur islamischen Revolution. Sie widmen sich in unterschiedlicher Schärfe und Intensität der Frage nach der neuen gesellschaftlichen Realität, die diese Revolution bedeutet. Seit dem 11. September 2001 wissen wir, dass diese Realität nicht mehr eine ist, die in die Ferne eines orientalischen Landes gebannt bleibt, wir wissen, dass es sich um eine Realität handelt, die uns heute und in Zukunft alle betrifft, und die wir als überwunden geglaubt hatten: die neue religiöse Dimension der Politik, in ihrer Unbestimmbarkeit, Unberechenbarkeit, in ihrer partikularistischen Absolutheit, ja auch als Instrument der Entwicklungspolitik.

Vielleicht ist daran zu erinnern: Foucaults Suche nach der Geburt der modernen Idee des Islams und die Beobachtung der Explosionen, die diese Idee hervorruft, waren dem allgemeinen säkularen Verständnis damals sehr fremd. Rebellion war damals eine Hunger-, eine Armuts-, eine Klassenfrage oder eben das Problem „marxistischer Ideologie“. Rebellion als Ausdruck religiöser Gefühle war etwas völlig Neues (oder die Wiederkehr von etwas vergessenem Alten). Heute dagegen entbehrt das Ereignis Islam als Element eines grundlegenden kulturellen und sozialen Wandels nicht der Alltäglichkeit: es vergeht nicht ein Tag, ohne dass uns ein Bild erreicht, das uns auf die schauerlichste Art zeigt, wie widerstandsfähig und leidenschaftlich die religiöse Idee des Islam sein kann, gerade dann, wenn sie sich als unterdrückte reproduziert oder wenn versucht wird, sie als schauerliche Anti-Kultur der Moderne auszumerzen. Fast scheint es so als käme die Moderne selbst ohne diese Schauerlichkeit nicht aus.

Was die „Ideenreportagen“ zum Theorieereignis macht, das ist Foucaults biopolitische Perspektive und sein dadurch geschärfter Blick für die Mikrobedingungen der Herrschaft: Hier entsteht die Idee der „islamischen Regierung“ zunächst unter Intellektuellen. Schließlich werden die Formen, in denen solche Ideen im Alltag der Massen schon verborgen sind und neu verkörpert werden, aufgegriffen und schließlich wird gezeigt, wie diese Ideen über die neuen Techniken der medialen Verbreitung, die sie vor dem Zugriff der herrschenden Macht schützen, selbst zur Macht werden. Diese Physis der politischen Idee des Islams – wie sie Foucault beschreibt: aus dem „nackten Leben“ heraus, bezeichnet Prozesse der Machtentfaltung und Machtübertragung und schließlich der Machtbestätigung. Heute müsste man sagen, dass die reaktive Wiederaneignung der Macht unter ähnlichen Vorzeichen verläuft. Man müsste hinzufügen, dass die Beschleunigung solcher aktiven und reaktiven Machtprozesse schließlich auch zur Machtauflösung, zur chaotischen Gesellschaft, zum religiösen Gruppenkrieg führen kann. Es handelt sich nicht mehr in einem einfachen Sinne um die Idee des Islams, es handelt sich vielmehr um die Produktion der Idee der Religion als Möglichkeit oder gar als medialer Zwang zur modernen Gouvernamentalität, ihre bio-politische Umsetzung.

Was war das eigentlich Neue und Provokative an Foucaults Abenteuer im Iran? Wenn man heute nach 25 Jahren diese aus der Feldforschung im Iran herrührenden

Texte liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Foucault der politischen Idee des Islams eine starke essentialistische Sensibilität entgegenbringt, eine tiefe, innere Sensibilität, die europäische Verwandtschaft signalisiert. Foucault interessiert die zu Tage tretende Spannung zwischen Prophet und König – zwischen Khomeini und Schah – als ein Urproblem moderner Gouvernamentalität. Es geht ihm darum, die modernen Herrschaftsformen offen zulegen und die politischen Techniken zu beschreiben, die sie monopolisieren. Zugleich treten auch das Moment der Antwort, der Wirkung dieser Monopolisierungen zu Tage, das Moment der Herrschaft und die Synchronisation der „Gefühle des Volkes“ in Bezug auf diese Herrschaft. Im Iran zeigte sich diese Synchronisation im Zusammenspiel der Idee des Islams als anti-kommunistischem Herrschaftsmoment, wie es in der Armee vorherrschte, und der praktischen Kontinuität des Alltagsislams und seiner Riten unter den so genannten Massen. Hier Religion als Volkserfahrung, dort Religion als Instrument organisierter Macht. Diese Synchronisation stellte für Foucault einen gemeinsamen kulturellen Kommunikationsraum dar, der es ermöglichte, dass schließlich die organisierte Macht, der Schah und die Armee, zum Erliegen kommen. Für Foucault war das historisch Einmalige und Erstaunliche an dieser Revolution, dass die Synchronisation der Gefühle der Menschen und die öffentliche Demonstration dieser Gefühle erst den Schlüssel für ihren Sieg abgeben: Ein Aufstand ohne Organisation, ein Aufstand der kulturellen Gefühle, eine Revolte der nackten Hände im Angesicht der Panzer.

Wie ist dieses Momentum des Zusammentreffens von Idee und Ereignis zu fassen? In Foucaults Auseinandersetzung mit dem iranischen Islam fasziniert als wichtigstes Element der Analyse der Begriff der Spiritualität. Hiermit wird erstmals der später viel diskutierte Zusammenhang zwischen religiöser Spiritualität und moderner zivilgesellschaftlicher Individuierung aufgegriffen: die Konstitution des Selbst als Konstrukt einer utopischen Form, unter der sich eine wahre Vergesellschaftung und eine neue gesellschaftliche Dynamik entfalten kann. Hierzu ein Zitat:

„Vor allem müssen wir uns selbst ändern. Unsere Art zu sein, unsere Beziehungen mit anderen, mit Dingen, mit der Ewigkeit, mit Gott usw. müssen sich vollständig ändern und es wird nur eine wahre Revolution geben, wenn dieser radikale Wandel in unserer Erfahrung stattfinden wird. Ich glaube, dass hier der Punkt liegt, wo der Islam eine Rolle spielte. Es kann sein, dass die eine oder andere seiner Vorschriften, der eine oder andere Code eine gewisse Faszination ausübten. Vor allem aber in Bezug auf den Lebensstil, der der ihre war, war Religion für sie etwas wie ein Versprechen und eine Garantie, etwas zu finden, das ihre Subjektivität radikal verändern würde. Der Schiismus ist genau eine Form des Islam, die in ihrer Lehre und in ihrem esoterischen Gehalt zwischen dem unterscheidet, was bloß äußerer Gehorsam gegenüber dem Code und was das tiefe spirituelle Leben ist.“ (Foucault 1988: 217 f.- Übers. GS)

Mit dem Begriff der Spiritualität verknüpft Foucault die Vorstellung einer globalen Reversion des Gesellschaftlichen: Für Foucault ist sie die Bedingung, unter der eine unzeitgemäße und unterdrückte Religion zur kulturellen Quelle des modernen Aufstands und von dort ausgehend zur Dynamisierung der Gesellschaft im Zeichen der Individuierung werden kann.

Das Erstaunliche ist, dass er erkennt, dass als Form der Gegenmacht und Spiritualität die Idee der „islamischen Regierung“ sich schon in den ersten Monaten der

Revolution als konkrete Utopie zu realisieren scheint. Er nimmt sie so ernst, wie sie ihm von Klerikern, Intellektuellen und Studenten erläutert wird, als ein sozial dynamisches und kreatives Element, das sich als ein in Begriffen der Aufklärung geläuterter authentischer Islam darstellt: Demokratie und bürgerliche Revolution als Ausdruck authentisch islamischer Werte, der Koran als ein effizientes Regelwerk, eine neue Qualität politischen Handelns. Eine Gegen-Aufklärung, die im Gewandt einer anderen Religion das Potential hätte, die Auswüchse der Moderne und der Aufklärung zu korrigieren!

Heute, nach mehr als fünfundzwanzig Jahren der Erfahrung mit der Re-Islamisierung in der Folge der iranischen Revolution, kann man sagen, dass gerade solche utopischen Vorstellungen noch am ehesten – trotz aller rhetorischen und diskursiven Kreativität – enttäuscht haben. Warum soll Aufklärung im Gewand des Islams nicht den gleichen instrumentellen Notwendigkeiten unterworfen sein, wie die Philosophie der Aufklärung selbst?

Eine weitere Analyseebene Foucaults stellen die Medien und ihre Rolle im Prozess dieser Revolution dar. Und hier spricht Foucault lange vor den Diskussionen über politische Befreiungsmöglichkeiten und die Konstitution neuer Öffentlichkeiten durch Internet und Cyberspace über die Möglichkeiten und Folgen der herrschaftsfreien Aneignung der Kommunikationsmedien. Heute erforschen wir die Muster und Folgen der Transnationalität religiöser Organisationen und Erscheinungen. Für Foucault war die islamische Revolution auch eine Medien-Revolution: Am 19. 11. 1978, schrieb er im *Corrière della Sera* vom „Aufstand des Iran“, der über die „Bänder der Kassetten“ läuft.

Muss man heute noch hervorheben, dass es sich um Medien-Religionen handelt, deren Wort- und Bildsprache sich zu einem machtvollen Verbreitungsinstrument entwickelt haben? Noch allerdings blieb dabei der Zusammenhang von Körper und Bildsprache als Element der politischen Unmittelbarkeit verschwommen. Spätere Analysen heben immer wieder das Kopftuch – der Tschador der iranischen Frauen war das Durchsetzungs- und Siegeszeichen dieser Revolution – hervor. Heute wird ihm umgekehrt die Funktion beigemessen, die Allmacht der männlich bestimmten islamischen Theokratie zu symbolisieren.

Zu den Körpern und Gefühlen dieser Revolution – und zu der aus ihr hervorspringenden modernen Bedeutung des Islam – ist vielleicht von niemanden Erhellenderes gesagt worden als von Foucault in diesen Wochen und Monaten des ersten modernen islamischen Aufstands: Immer wieder betont er das Bild der nackten Hände, die bloßen Menschen ohne Organisation und Waffen, die in absoluter Selbstbestimmtheit einen kollektiven Willen umsetzen. Hier bewegte ihn am meisten die Frage, nicht mehr woher sie diesen Willen nehmen, sondern wie es ihnen gelingt, durch das bloße Riskieren ihres Lebens die organisierte Gewalt des Staates zu unterlaufen, ja zu entmachten. Auch hier hat sich das Bild pervertiert, in unvorhersehbarer Form haben wir es wieder im Bombenkörper der Selbstmordattentäter, die sich gar als Märtyrer verstehen.

Die westliche Erforschung des islamischen Fundamentalismus ist insofern in Foucaults Revolutionsbetrachtung verstrickt, als sie in 25jähriger Praxis gerade diese Elemente, „Ideen“, „Medien“ und „Körper“, zu Unterscheidungsmerkmalen und -feldern der exotischen wie der politischen Präsenz des Islams in der Moderne erhoben hat. Mit Foucault und mit der von ihm beeinflussten ersten Fundamentalismusforschung sind diese Kampffelder zuerst in das moderne politische Bewusst-

sein eingetreten. Komplementär hierzu hat sich auch der politische Islam der letzten 25 Jahre diese Felder erobert und gerade hier, ja fast ausschließlich hier haben sich die Arenen der affirmativen Behauptung des Islam als moderner politischer Ideologie entfaltet.

Wir stehen heute mit Sicherheit noch nicht am Ende einer durch die politische Präsenz des Islam gezeichneten Phase. Wir erleben es immer noch: der moderne islamische Umbruch chaotisiert ganze Gesellschaften. Wie damals im Iran stehen in einzelnen Ländern weltliche oder westliche Apparate ganzen Bevölkerungen gegenüber, die in der Idee der islamischen Regierung das einzige Mittel der – ganz im Sinne der westlichen Aufklärung gedachten – kulturellen Anerkennung, ja ihrer Befreiung sehen. Die durch den Umbruch chaotisierte – entstaatlichte – islamistische Revolutionsgesellschaft regeneriert und artikuliert – heute wie damals vor 25 Jahren – drei strukturierte Erfahrungsmomente: Erstens die Idee der islamischen Regierung (damals bei Foucault noch mit der Vorstellung einer in die Zukunft projizierten überkommenen spirituellen Dimension der Politik verknüpft); zweitens die neuen Medien mit einer unmittelbaren und breiten symbolischen Kommunikationswirkung; und drittens die Opferkörper der Massen und die Psychologie ihrer symbolische Wirkung.

Vieles, was in den palästinensischen und irakischen agonalen Chaosgesellschaften als globales Medienereignis sich heute zugleich als neueste Erfahrungsform von „globaler Gesellschaft“ zeigt, ist somit in Foucaults iranischer Revolution vorweggenommen. Die globale politische Inszenierung des Islams signalisiert heute einen grundlegenden gesellschaftlichen Umbruch. Dem entspricht das Schlagwort von der „Islamisierung der Moderne“, das in Malaysia geprägt wurde. Die Grunderfahrungen dieses Umbruchs sind rudimentär in Foucaults Theorie der „Islamischen Revolution“ vorgezeichnet.

Der in den „Ideenreportagen“ eingeschlagene Denkweg ist auch in Hinsicht auf die spätere Fundamentalismusforschung interessant. Der in Teheran gewonnene Begriff der religiösen Spiritualität steht am Anfang der Feldforschungen und des Dialogs mit den revoltierenden Iranern. Er wird utopisch zivilgesellschaftlich weitergedacht. Am Ende aber steht die Einsicht, wie wenig universell letztlich ein an der politischen Spiritualität der Religion haftenbleibender Begriff der Staatsraison sein kann.

4 Entwicklung als Aktualisierung der Religion?

Die Weber-These von der „Wahlverwandtschaft“ von Protestantismus und Kapitalismus wurde im Malaysia Mahatirs zu einem staatlichen, islamistischen Entwicklungsprogramm umfunktioniert, zu einer Ideologie der Emanzipation, Partizipation und Anerkennung des malaiischen Staatsvolks. Weber hat die Soziologie der Erlösungslehren und der religiösen Ethiken immer auch in jenem Zusammenhang gesehen, der die „großen Gemeinschaftsformen zur Wirtschaft in Beziehung setzt“ (Schluchter 1987:19). Von daher lässt sich auch die Bedeutung seines Werkes für eine Vielzahl von Soziologen und Kommentatoren bestimmen, die den wirtschaftlichen Erfolg einer Gemeinschaftsordnung im Verhältnis zu ihrer religiösen Ethik und ihren Erlösungslehren sehen wollen.

Es ist nicht zu leugnen, dass es seit Weber eine gewisse Gefangenheit der soziologischen Perspektive auf den Islam in diesem Dilemma zwischen Gemeinschaftsordnung und wirtschaftlicher und struktureller Entwicklung gibt. Foucault hat diesem Dilemma mit seinen „Ideenreportagen“ in einer radikalen Wende ein neues Dilemma hinzugefügt: Die irrationale Affirmation von uralten Kulturmustern als Begründungsform neuer Herrschaftsmechanismen.

Die Protestantische Ethik bleibt auch nach Foucault, der sich in seinem Spätwerk so sehr um die asketischen Kosten der modernen Rationalität kümmert, noch eine Art Modell für die unterschiedlichsten Konfigurationen von religiösen Ideen, ökonomischem und institutionellem Wandel und sozialer Lebenswelt.

Vielleicht könnte man, angesichts der rapiden Integration kultureller und Markt-Bewegungen die Eckpunkte des Webermodells umdrehen. Während die konventionellen Fundamentalismus-Studien im klassischen Webermodell verhaftet bleiben und im Ideenwandel eine Bedingung für den erwarteten Strukturwandel sehen, deutet die aktuelle Entwicklung in muslimischen Ländern, die auf einem integrierten System von *cash*, Konsum und „islamischem“ Lebensstil beruht, eher auf das Ende der für gesellschaftliche Rationalisierung und Entwicklung im Sinne Webers wichtigen Spannkraft zwischen religiösen Ideen und gesellschaftlicher und politischer Struktur hin. Die Realität hat das Webermodell eingeholt und auf den Kopf gestellt. Im Kontext des rapid sich entfaltenden Konsumismus und des durch die Globalisierung überheizten Geldmarktes in islamischen Ländern, etwa wie Ägypten, geraten die religiösen Ideen wieder unter den Druck, einer gesellschaftlichen Entwicklung hinterher zu laufen, auf die sie selbst kaum noch Einfluss nehmen können. Der Gegensatz und die Spannung bleibt, man weiß aber nicht, wann sie zur Explosion führen.

Die faktische Entfaltung systemintegrierter Wirtschafts- und Kulturmomente, mit ihrer ganzen hochtechnischen Explosion der Produktivität, wird auf die vereinfachte Weber-These von den Erlösungsmomenten des Wirtschaftstrebens kaum noch Rücksicht nehmen. Die Frage nach der modernen Präsenz des Islams stellt sich nicht unter dem Gesichtspunkt der modernen Rationalitätsleistungen. Diese werden, soweit erforderlich, in den einzelnen heute eng aufeinander abgestimmten – längst säkularisierten - Bereichen, des Erziehungswesens, der Wirtschaft, der Politik, des Rechts, geleistet. Dass, wo immer unter dem Slogan „Islamisierung der Moderne“ islamische Ideen in diese Bereiche zur Änderung der vorherrschenden sozialen Praxis hineingetragen wurden, letztere nur zu ritualistischen und formalistischen Anwendungen führten, ist bekannt. Damit tragen sie zwar zu partiellen Einschränkungen - und möglicherweise auch Nachteilen - in der Partizipation am internationalen System bei, sie konnten jedoch den inneren Drang zur säkular-rationalistischen Entwicklung nicht zurückdrehen.

Es gibt aber eine „islamische“ Lebensweise, die in den Zeiten der Kolonialherrschaft geprägt wurde und die weder auf das Ideen-Ereignis des modernen Islam hört, noch sich in der säkular-rationalistischen Maschine auflösen lässt. Jenseits der „islamischen“ Wirtschafts- und Institutionenmaschine, die sich ja nur in symbolischen Graden von anderen unterscheidet, und vielleicht in der Welt des Kultur- und Warenaustauschs den Dingen nur noch das Emblem „islamisch“ anhaftet, gibt es eine Lebensweise, die durch den langen Zyklus der historischen Entwicklung geprägt ist. Es gibt sie gewissermaßen als Ablagerungen einmal gelebter Ideen in den Mentalitäten der Menschen und in ihrer gelebten Welt, in der sie eine entscheiden-

de Bedeutung haben. Vielleicht bedeutet ja der „islamische“ Umgang mit den Dingen, die Organisation der Lebenszyklen und der Lebensverhältnisse, doch etwas ganz anderes als das, was die Heilslogik des modernen professionellen Menschentums zulässt.

Das ist die Frage, die sich Foucault stellte, und die sich in der vorherrschenden Form der Dialektik von Anerkennung und Unterdrückung auch weiterhin stellen wird. Wenn der Islam in den muslimischen Ländern der einzige Faktor bleibt, in dessen Namen das als irrational Exkludierte, Unterdrückte, die Armen etc. sich sozial mobilisieren lassen, so wird er auch im Zeichen der Globalisierung oder der Okkupation durch Fremdmächte diese Funktion behalten.

Literatur

- Abaza, Mona; Georg, Stauth, 1988: „Occidental reason, Orientalism, Islamic fundamentalism: A critique“, *International Sociology*, 3, (4), pp.343-364.
- Abdel Malek, Anwar, 1963: „L’orientalisme en crise“ *Diogenè* (Oct.Dec.), pp. 109-142.
- Alatas, Syed Hussein, 1963: “The Weber thesis in Southeast Asia”, *Archives de Sociologie des Religions*, 15.
- Al-Attas, Syed Muhammad al-Naguib, 1985: *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. London: Mansell.
- Arkoun, Muhammad, 1964: “L’islam vu par le professeur G.E.V. Grunebaum”, *Arabica* 2, Leiden.
- Eisenstadt Shmuel, N, 1998: *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*. Übersetzt und mit einem Nachwort von Georg Stauth. Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1995: “The order-maintaining and order-transforming dimensions of culture”, in Eisenstadt S. N. *Power, Trust, and Meaning: Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 306-327.
- Foucault, Michel, 1988: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other writings: 1977-1984*. Transl. by A. Sheridan et al.; ed. and introd. By L.D. Kritzmann. New York/London: Routledge.
- , 2003: *Schriften 3*, Frankfurt: Suhrkamp. S. 885 ff.
- , 2004: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Bio-Politik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gellner, Ernest, 1981: *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max; Theodor, Adorno, 1969: *Die Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Verlag.
- Iqbal, Mohammad, repr. 1954, orig. 1927: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf 1954.
- Lapidus, Ira M., 1987: “Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften”, in Wolfgang Schluchter (hrsg.) *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Rodinson, Maxim, 1971: *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Said, Edward, 1974: *Orientalism*. New York: Vintage Books.

- Schluchter, Wolfgang (Hrsg.), 1987: *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sennelart, Michel, 2004: „Situierung der Vorlesungen“ in: Michel Foucault, *Gouvernementalität II. Die Geburt der Bio-Politik*, Frankfurt: Suhrkamp, S. 445-489.
- Stauth, Georg, 1991: „Revolution in Spiritless Times. An Essay on Michel Foucault' Enquiries into the Iranian Revolution“, *International Sociology*, 6, (3), S. 259-280.
- , 1992: “Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture“, *European Journal of Sociology*, XXXIII, 219-247.
- , 2002: *Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia. Indonesia and Malaysia in the Nineteen-nineties*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Stauth, Georg, 2006: „Hellmut Ritter in Istanbul – Migration und spiritueller ‘Orientalismus’“, in: Stauth, Georg und Faruk Birtek (Hg), *‘Istanbul’. Geistige Wanderungen aus der ‚Welt in Scherben‘*. Bielefeld, transcript Verlag (im Druck)
- Stauth, Georg/Turner, Brian S. (1986) “Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen“, *Zeitschrift für Soziologie*, XV, 81-94.
- Turner, Bryan S. (1974) *Weber and Islam. A Critical Study*. London: Routledge
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Weber, Max (1948) *From Max Weber: Essay in Sociology*. Translated, edited, with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge. (New edition, with a preface by B.S. Turner, 1991)
- Weber, Max (1980) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).