

Markus Wachowski
Rationale Schiiten

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben von
Jörg Rüpke und Christoph Uehlinger

Band 59

De Gruyter

Markus Wachowski

Rationale Schiiten

Ismailitische Weltsichten
nach einer postkolonialen Lektüre
von Max Webers Rationalismusbegriff

De Gruyter

ISBN 978-3-11-027374-8
e-ISBN 978-3-11-027384-7
ISSN 0939-2580

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung	1
1. Max Weber und der Islam	8
1.1. Gegenstand und methodischer Zugang	8
1.2. Orientalismus: der Islam als defizitäre Religion	14
1.3. Okzidentalismus: „Warum nur hier?“ – Protestantismus als das Maß der Dinge	24
2. Der Rationalismusbegriff als Schlüssel zu Max Webers Religionssoziologie	32
2.1. Die Entdeckung des Rationalismus: ein chronologischer und systematischer Blick auf Webers Religionsgeschichte	33
2.2. Der Rationalismus in der Religionsentwicklung	38
2.2.1. Der Ursprung der Rationalisierung	39
2.2.2. Die Wirkweise der Rationalität in der Religion ..	43
2.2.3. Begriffliche Ambivalenzen einer „Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung“	48
2.3. Die <i>Zwischenbetrachtung</i> : „Ein Beitrag zur Typologie und Soziologie des Rationalismus selbst“?	54
3. Eine postkoloniale Lektüre des Rationalismusbegriffs	64
3.1. Zwei Perspektiven auf das Begriffspaar rational – irrational	64
3.2. Die polarisierend exkludierende Position	68
3.2.1. Der sinnvolle Kosmos bürgerlicher Erlösungsreligiosität	69
3.2.2. Askese und Mystik	72
3.3. Wechselseitige Komplementarität in der Weltsichtanalyse	78
3.3.1. Sinnzuweisungssystem I: Kulturwissenschaft	82
3.3.2. Sinnzuweisungssystem II: Religion	84
3.3.3. Sinnzuweisungssystem III: Max Webers Wert- und Zwecktheorie	90
4. Von der Kritik zur Konstruktion	92
4.1. Zur kritischen Reflexivität der methodologischen Grundlagen	92
4.1.1. Postkoloniale Islambilder	93

4.1.2.	Der Idealtypus als Werkzeug historischer Darstellung	96
4.1.3.	Zur Terminologie einer religionssystematischen Untersuchung der Ismāʿīliya	98
4.1.3.1.	Religionshistorische Zugänge für die Ismāʿīliya	98
4.1.3.2.	Esoterik	101
4.1.3.3.	Neuplatonismus	104
4.1.3.4.	Gnosis	105
4.2.	Rationale Esoteriker: die schiitische Ismāʿīliya	109
4.2.1.	Gestalten der Rationalität: zur Verortung und Beschreibung der Inkohärenz von Empirie und Sinnzuschreibung	111
4.2.2.	Die Ismāʿīliya: ein historischer Abriss	115
4.2.3.	Ismāʿīlitische Rationalitäten	122
4.2.4.	Der sinnvolle Kosmos der Ismāʿīliya in geschichtlicher Perspektive	127
5.	Die präfatimidische Epoche	130
5.1.	Soziopolitische Situation	131
5.1.1.	Anfänge des Schiitentums und erste Deprivationserfahrung	131
5.1.2.	Anfänge der Ismāʿīliya	135
5.2.	Die Schrift <i>al-ʿĀlim waʿl-ġulām</i> und ihr Autor	139
5.2.1.	Ġaʿfar ibn Maṣṣūr al-Yaman	139
5.2.1.1.	Leben des Autors in seiner Zeit	139
5.2.1.2.	Schriften des Autors	142
5.2.2.	Die Schrift <i>al-ʿĀlim waʿl-ġulām</i>	144
5.2.2.1.	Inhaltsangabe	144
5.2.2.2.	Zur neueren Rezeption des Textes	146
5.3.	Theologischer Gehalt	150
5.3.1.	Kosmogonie	152
5.3.1.1.	Die Kosmogonie im <i>Kitāb al-ʿālim waʿl-ġulām</i>	152
5.3.1.2.	Zu Originalität und Kontext der frühismāʿīlitischen Kosmogonie	154
5.3.1.3.	Hybris und Gnosis in der Kosmogonie des <i>Kitāb al-ʿālim waʿl-ġulām</i>	157
5.3.2.	Ismāʿīlitische Imamatslehre	160
5.3.2.1.	Zur ismāʿīlitischen Imamatslehre	161

5.3.2.2.	Imamatslehre und Kosmologie im <i>Kitāb al-‘ālim wa’l-ġulām</i>	163
5.3.2.3.	Terminologie und Systematik der Imamatslehre	164
5.3.2.4.	Imamatslehre und Eschatologie	166
5.4.	Zur Wechselwirkung von Politik und Theologie	168
5.4.1.	Zur Struktur einer schiitischen Oppositionsbewegung	168
5.4.2.	Frühe Ismā‘īliya als „esoterische Erlösungsreligion“?	171
6.	Die fatimidische Epoche	175
6.1.	Das Imamat des ‘Abdallāh al-Mahdī	179
6.1.1.	Die genealogische Neuerung und der Abfall der Qarmāṭen	179
6.1.2.	Flucht aus Salamiya und die Eroberung Nordafrikas	182
6.1.3.	<i>Da‘wa</i> und <i>Daula</i> : Hindernisse bei der Errichtung des Reiches	184
6.1.4.	Die Erweiterung der Heptadenfolge	189
6.2.	Das Imamat des al-Mu‘izz li-Dīn Allāh	191
6.2.1.	Die äußere Gestalt der Reichswerdung	191
6.2.1.1.	Geschichtlicher Überblick	192
6.2.1.2.	<i>Da‘wa</i> und <i>Daula</i> : die Institutionalisierung des Reichs als Recht und höfisches Ritual	194
6.2.2.	Der Fatimiden-Kalif al-Mu‘izz li-Dīn Allāh und der iranische Neuplatonismus	199
6.2.2.1.	Die Begegnung von alter Mythologie und neuer Philosophie	200
6.2.2.2.	Ismā‘īlitische Kosmogonie und Imamatslehre im neuplatonischen Gewand	203
6.3.	Das Imamat des al-Ḥākīm bi-Amr Allāh	210
6.3.1.	Der Imam al-Ḥākīm bi-Amr Allāh	211
6.3.2.	Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī	214
6.4.	Zur Wechselwirkung von Politik und Theologie	218
6.4.1.	Zur Dynamik eines messianischen Reiches	219
6.4.2.	Die Hierarchie einer elitären Massenreligion	222
7.	Die postfatimidische Epoche	226
7.1.	Vom Niedergang ismā‘īlitischer Herrschaft	228
7.1.1.	Die Ṣulaiḥiden im Jemen (1047–1138)	228

7.1.2. Die Geschichte der jemenitischen Ṭayyibīya nach dem Ende der Ṣulaiḥiden	236
7.1.3. Die Lehre der jemenitischen Ṭayyibīya nach dem Ende der Ṣulaiḥiden	239
7.2. Idrīs ‘Imād al-Dīn	244
7.2.1. Idrīs ‘Imād al-Dīn: Leben und Werk	244
7.2.2. <i>Al-Kitāb zahr al-ma‘ānī</i>	246
7.2.2.1. Inhalt des <i>Kitāb zahr al-ma‘ānī</i>	247
7.2.2.2. Kosmogonie	248
7.2.2.3. Imamatslehre: Kosmologie und Eschatologie	251
7.3. Zur Wechselwirkung von Politik und Theologie	254
7.3.1. Wenn der Mahdī scheidet	255
7.3.2. Die Weltverneinung deprivierter Intellektueller	261
8. Postkoloniale Rationalismen	265
8.1. Die Religionsgeschichte der Ismā‘īliya im Prisma des postkolonialen Rationalismusbegriffs	265
8.1.1. Die komplementäre Rationalität der Erlösungsidee	265
8.1.2. Die komplementäre Rationalität der Ausdifferenzierung	268
8.1.3. Die komplementäre Rationalität der Gnosis	271
8.2. Ein orientaler Sonderweg?	274
8.3. Zusammenfassung	277
Literaturverzeichnis	285
Index	299

Einleitung

Sowohl der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, die Ismāʿīliya, als auch die ihr zugrundeliegende Fragestellung zur Sinnhaftigkeit religiöser Weltdeutung ergaben sich aus persönlichen Interessen und wichtigen Stationen meiner Biographie.

In den Jahren 1996–1997 besuchte ich den Jemen zum ersten Mal. Das Land war für mich damals sehr fremd und weitestgehend unverständlich. Das von mir als andersartig empfundene jemenitische Leben – oder besser: die vielen jemenitischen Leben – hatte aber für die Jemeniten die gleiche Evidenz und Selbstverständlichkeit wie mein bisheriges Leben für mich in Deutschland. Das klingt relativ banal, dennoch sollte diese Erkenntnis prägend für mein weiteres Leben und diese Forschungsarbeit sein. Dass etwas Fremdes, Unverständliches, an manchen Stellen auch beängstigend Erscheinendes ebenso sinnhaft, subjektiv richtig wie evident sein sollte wie das vertraute Eigene, ist manchmal schwer zu akzeptieren. Doch genauso wie es für das Erlernen einer neuen Sprache kaum hilfreich und sinnvoll ist, das zunächst noch unverständliche Gesprochene der Muttersprachler als irres Gestammel zu werten, ist es auch bei dem Zusammentreffen mit und Kennenlernen von einer fremden Kultur nicht hilfreich, den Anderen, Fremden von vornherein als unvernünftig, verbohrt und rückständig zu betrachten. Öffnet man sich stattdessen aber für die Akzeptanz anderer Sichtweisen und Sinnzuschreibungen, so kann – wie in meinem glücklichen Fall – die Erfahrung dieser Fremdheit zu einer großen Bereicherung werden. Zusammen mit der Sprache habe ich gelernt, dass auch das, was mir zunächst als fremd und unverständlich erscheint, einer kontextualen Logik folgt, die ihre zeitliche und lokale Berechtigung hat. Auch wenn mir die Meinungsfreiheit bleibt, es dennoch für unvernünftig, verbohrt und rückständig zu halten, weiß ich aber, dass mein Gegenüber einer eigenen Sinnhaftigkeit folgt, die per se weder besser noch schlechter ist als meine Einschätzung der Lage. Dieser Relativismus hat natürlich seine Grenzen, aber darum soll es hier nicht gehen. Die schlichte Schlussfolgerung aus dem Erlebten und die Prämisse für alles weitere Denken und Forschen ist die, dass die oder der Andere erst mal nicht mehr oder weniger verrückt oder unvernünftig ist als ich selbst.

Über meine Studien zur schiitischen Zaidīya, der Mehrheitsdenomination im Jemen,¹ kam ich auch in Kontakt mit einer anderen schiitischen Denomination, der Ismāʿīliya mit ihren beiden Zweigen der Dāʿūdīya (die in Indien Bohra genannt wird) und der Sulaimānīya. Im Verlauf meiner Studien und Feldforschungen verschob sich jedoch der Fokus des Interesses weg von einer ethnologischen Arbeit hin zu einer historischen Betrachtung der Gemeinschaft. Der zeitgenössische Jemen ist durch diese Verlagerung des Schwerpunkts etwas in den Hintergrund getreten, während die Epoche der Fatimiden in Nordafrika in dieser Arbeit umso umfangreicher behandelt wird. Dennoch spielt der Jemen eine zentrale Rolle für die frühe Ismāʿīliya wie auch für den im 7. Kapitel behandelten Zweig der ṭayyibitischen Ismāʿīliya. Zu dem im Jemen entwickelten Interesse an schiitischen Denominationen kam außerdem eine schon seit Studienbeginn vorhandene Faszination für gnostisch-esoterische Denkmodelle in der Spätantike und in der Neuzeit hinzu.

Aus diesen unterschiedlichen persönlichen Interessen und biographischen Erfahrungen entwickelte sich früh ein grobes Konzept für diese Arbeit, die schließlich im Januar 2011 als Dissertation am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bremen angenommen wurde. Betreuer der Dissertation war Christoph Auffarth (Bremen) und als Zweitgutachter fungierte Heinz Halm (Tübingen). Wenn sich Details der Fragestellung, geplanter Umfang und einige Aspekte des nun vorliegenden Werkes auch änderten, blieb rückblickend betrachtet der Kern doch stets unberührt. Mein Ziel war es im Falle der Ismāʿīliya zu zeigen, wie sich Theologie und Politik zueinander verhalten. Sowohl die sich entfaltende Dynamik einer religiösen Überzeugung wie ihre Kraft, bestehenden Verhältnissen für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen Sinn zu verleihen, unterliegen einer wechselseitigen Pragmatik und Plausibilität. Kosmogonie als Modell zur Beschreibung der Herkunft sowie die Eschatologie als Horizont des Versprechens erhalten ihre Bedeutung erst und ausschließlich für die je gegenwärtige Situation der Gemeinschaft. In diesem Sinne sind, wie Bourdieu es beschreibt, Theodizeen immer auch Soziodizeen.² Niemand hat dieses Verhältnis von religiöser Weltsicht und ‚äußerer Interessenlage‘, wie er es formuliert, besser beschrieben als Max Weber. Was lag also näher, als sich für die Beantwortung der oben entwickelten Forschungsfrage in Webers Schriften Rat zu holen?

1 Vgl. Wachowski (2004): Sāda in Ṣanʿāʾ.

2 Bourdieu (2000): Das religiöse Feld, S. 70 f.

Die Anwendung Weber'scher Fragestellungen und Methoden auf die Ismā'īliya hat sich jedoch keineswegs als so einfach und fruchtbar erwiesen, wie erhofft (Kap. 1.1.) Stattdessen wurde es offensichtlich, dass Weber, wie auch seine Zeitgenossen in der Hochphase des Spätkolonialismus, der Versuchung erlegen war, die privilegierte Position Europas ideologisch zu begründen und die politische, ökonomische und militärische Unterlegenheit außereuropäischer Kulturen und Religionen mit deren unveränderlichem Wesen in Zusammenhang zu bringen und so die Machtverhältnisse zu naturalisieren und zu essenzialisieren. (Kap. 1.2.) Dieser Abwertung außereuropäischer Kulturen stand eine ebensolche Aufwertung innereuropäischer Kultur als ‚Maß der Dinge‘ gegenüber. (Kap. 1.3.) Eine derartige koloniale Sichtweise auf globale Zusammenhänge ist heute nicht mehr vertretbar. „Die heutige Welt ist [...] postkolonial, weil jede Form von imperialer Herrschaft als Herrschaftsform durch und durch unglaubwürdig geworden ist und wir alle mit Menschen zusammenleben, die aus ehemals kolonisierten Ländern stammen oder zumindest aus Ländern, die in der einen oder anderen Form mit westlicher Vorherrschaft konfrontiert waren.“³ Genau deshalb annonciert die Arbeit in ihrem Untertitel auch eine postkoloniale Lektüre von Max Webers Rationalismusbegriff.

Warum aber sollte man überhaupt weiter Weber lesen? Dipesh Chakrabarty schreibt von einem postkolonialen Dilemma: Die europäische Denktradition ist gleichermaßen unverzichtbar wie ungenügend. „Der Einwand, dass das europäische Denken nicht geeignet ist, Gesellschaften mit nichteuropäischen oder nichtwestlichen Vergangenheiten zu erhellen, lässt sich relativ leicht nachvollziehen. [...] Unverzichtbar geworden ist das europäische Gedankengut weniger aufgrund seiner analytischen Schärfe als vielmehr wegen seiner emanzipatorisch-visionären Entwürfe – der Visionen von Gerechtigkeit und Freiheit im menschlichen Zusammenleben, die oft den letzten Horizont dieses Denkens absteckten.“⁴ Bis zu diesem Horizont in der Religionssoziologie Webers vorzudringen und dabei auch noch aus der analytischen Schärfe von Webers Religionssoziologie ihren Nutzen zu ziehen, hat sich diese Arbeit zur Aufgabe genommen.

In dem für Webers Religionssoziologie zentralen Begriff, dem Rationalismus, soll diesem Dilemma nachgespürt werden. Weber soll sozusagen dekolonisiert werden. Hierzu wird Webers Verständnis von

3 Chakrabarty (2010): Europa als Provinz, S. 15.

4 Ebd., S. 11.

Rationalität als Motor der Religionsentwicklung in ausgewählten Passagen seines Werks rekonstruiert. Es wird verständlich, wie eng Weber sowohl die Geschichte des Rationalismus wie auch die der Religionen mit seiner Sicht der okzidentalen Moderne verknüpft hat und wie er dadurch zum Ergebnis der Einzigartigkeit und Überlegenheit der westlich-europäischen Kulturentwicklung kommen musste. (Kap. 2)

Die von Weber selbst prominent herausgestellte systematische Beachtung von der Wirkmacht der Werturteile in jeder sozial- oder kulturwissenschaftlichen Studie gibt uns einen Ansatz vor, auch Webers Geschichte der Rationalität nach eben diesen Werturteilen zu untersuchen. (Kap. 3.1.) Denn wie Chakrabarty schreibt, ist die europäische Denktradition nicht nur das Werkzeug zur Unterdrückung, sondern sie enthält auch ein enormes emanzipatorisches Potenzial. Neben einer Verwendung des Rationalismusbegriffs, der zur Hierarchisierung und Exklusion aus der von Weber anvisierten Entwicklungsgeschichte führt (Kap. 3.2.), lässt sich eine Lesart entwickeln, die nicht an die okzidentale Moderne gebunden ist. In dieser postkolonialen Lesart von Rationalität und Irrationalität soll das emanzipatorische Potenzial von Webers Zugang entfaltet werden. Seinem Argumentationsstrang, nach dem Rationalität zur innerweltlichen Askese des Protestantismus als Höhepunkt der Rationalisierung führt, steht eine nichtteleologische Rekonstruktion des Rationalismusbegriffs gegenüber. (Kap. 3.3.) Hiernach kann Rationalität innerhalb eines Systems von Sinnzuschreibungen – wozu auch die Theologie zählt – nie ohne ihr Pendant, die Irrationalität, verstanden werden. Danach muss der Irrationalität in allen Untersuchungen von Kultur ein ebenso prominenter Platz eingeräumt werden wie der Rationalität. Gegenüber dem zur Hierarchisierung und Exklusion taugenden Verständnis von Rationalität wird das Begriffspaar Rationalität – Irrationalität als Werkzeug für nichthierarchische und nichtteleologische Kulturbeschreibungen entwickelt. Die so eingenommene postkoloniale Perspektive erlaubt es, Fragestellungen, die Max Weber entfaltet hat, auf die schiitische Ismāʿīliya anzuwenden. Hiermit soll nicht weniger versucht werden, als das Begriffspaar rational – irrational in eine nichthierarchische und nichtteleologische Kulturbeschreibung einzubringen, um so einen Beitrag zur Methodologie einer postkolonialen Kulturwissenschaft zu leisten.

Erweisen kann sich die Tauglichkeit eines neuen Ansatzes aber immer erst in seiner Anwendung auf den historischen Gegenstand. Aus diesem Grund ist die Arbeit interdisziplinär zwischen Religionswissenschaft, der breiten Weber-Rezeption und der Islamwissenschaft verortet. So hat

Kapitel 4 in dieser interdisziplinären Schnittmenge die schwierige Aufgabe, den methodologischen mit dem historischen Teil der Arbeit zu verbinden und die Punkte aufzuzeigen, an denen die in der Systematik entwickelten analytischen Begriffe Anwendung auf ihre historische Konkretisierung finden. Nicht anders als dem Mahdī droht auch dem theoretischen Skelett bei seiner historischen Inkarnation die größte Gefahr.

Die Darstellung der präfatimidischen, fatimidischen und postfatimidischen Epoche der Ismāʿīliya folgt der Einfachheit und Einheitlichkeit halber stets dem gleichen Schema. Die in Anwendung auf die Ismāʿīliya präzisierte Fragestellung behandelt das Verhältnis von der soziopolitischen Situation der Gemeinschaft und ihrer Theologie mit einem Schwerpunkt auf Kosmogonie sowie den kosmologischen und eschatologischen Aspekten der Imamatslehre. Davon ausgehend, dass ismāʿīlitische Theologie, wie jedes andere Sinnzuschreibungssystem auch, rationale wie irrationale Anteile enthält, wird sowohl der Prozess der Rationalisierung der Doktrin beobachtet als auch jene Stellen, die es vermögen, die der ismāʿīlitischen Deutung widersprechenden Erfahrungen in die Lehre zu integrieren. Dazu werden zunächst die historischen Umstände der Gemeinschaft vorgestellt sowie die Lebenssituationen ausgewählter Protagonisten, wie etwa der Imame oder prominenter theologischer Autoren. Wo möglich und nötig werden die behandelten Werke zusammenfassend dargestellt und in der Literatur ihrer Zeit verortet. Stets werden sie auf ihre Positionen zu Kosmogonie und Imamatslehre befragt. Für die prä- wie postfatimidische Zeit wurden je ein Autor und ein Text zugrunde gelegt und detailliert analysiert. Für die fatimidische Epoche erwies es sich aufgrund der großen Fülle historischer Ereignisse und der reichhaltigen theologischen Innovationen als angebrachter, sowohl mehrere Imame und ihre Herrschaft wie auch mehrere Autoren mit ihren theologischen Konzepten vorzustellen. Die Behandlung jeder der drei Epochen schließt mit religionssystematischen Überlegungen zur Beschreibung der Ismāʿīliya und der Dynamik ihrer Theologieentwicklung ab. (Kap. 5–7)

In Kapitel 8 wird anhand ausgewählter Konzepte wie Esoterik, Messianismus oder Gnosis noch einmal das spezifisch ismāʿīlitische Verhältnis von Empirie und Sinnzuschreibung vor dem Hintergrund der Komplementarität von Rationalität und Irrationalität in der Kulturanalyse verdeutlicht. Dabei wird sowohl die konkrete historische Gestalt der religionssystematischen Konzepte in der Ismāʿīliya präzisiert als auch das Bild der Ismāʿīliya im Verlauf ihrer Geschichte, durch die die Terminologie an Schärfe und Tiefe gewinnt. (Kap. 8.1.) Wenn sich religionshis-

torische Phänomene wie die Ismā'īliya mithilfe einer dekolonisierten Weber-Lektüre erörtern lassen, so stellt sich die Frage nach dem okzidentalen Sonderweg, wie Weber und andere in seiner Folge proklamiert haben, noch einmal in ganz anderer Gestalt. Wenn sich ein ‚okzidentaler Sonderweg‘ neben mehreren anderen – vielleicht auch ‚orientalen Sonderwegen‘ – finden lassen, verliert die Besonderheit eines der Wege seine Glaubwürdigkeit und das ‚Sonder-‘ des Kompositums wird obsolet. (Kap. 8.2.)

Mit dem Anspruch, Elemente aus Max Webers Religionssoziologie kritisch zu hinterfragen und für eine orientalismus- wie okzidentalismuskritische Lektüre anwendbar zu machen, verortet sich die Arbeit innerhalb der postkolonialen Religionssoziologie. Die religionssoziologische Fragestellung weist jedoch über eine postkoloniale Interpretation Webers hinaus. In der Analyse von Pragmatik und Plausibilität der wechselnden ismā'ilitischen Weltansichten möchte die Arbeit auch aus religionssystematischer Perspektive einen Beitrag zur islamischen Ideengeschichte leisten. Mir ist natürlich bewusst, dass ich mich mit diesem Ansatz und dieser Argumentation vielen Angriffen und Vorwürfen aussetze. Als Autor eines interdisziplinären Textes bleibe ich in der Tat ein belehener Laie in zwei oder mehr für sich schon enorm großen Themenfeldern. Auch in diesem Sinne soll diese Arbeit lediglich als ‚Versuch‘ gelten und als ‚Vorarbeit‘ für weitere Forschungsarbeiten dienen.

Zuletzt möchte ich ein Dankeswort an all diejenigen richten, ohne deren große Unterstützung ich diese Arbeit nicht hätte schreiben können. Mein erster Dank geht daher an meinen Doktorvater Christoph Auffarth, der mich vom Grundstudium bis zum letzten Kapitel der Dissertation begleitet und angeleitet hat. An entscheidenden Stellen hat er mir wichtige Anregungen gegeben und mir dabei immer größte Freiheiten gewährt. Er gab mir auch den Anstoß zu meinen ersten Studien über die Zaidīya im Jemen. Ich danke Heinz Halm für seine Bereitschaft, auch über seine Emeritierung hinaus das Zweitgutachten zu übernehmen und für den frühzeitigen Hinweis, bei einer Forschung zur Ismā'īliya mindestens einen Plan B zu haben. Hans G. Kippenberg hat mir mit seinen Hinweisen Orientierung in Webers Rationalitäten und Irrationalitäten gegeben. Dem DAAD und der Universität Bremen gilt meine Dankbarkeit für ihre großzügige finanzielle Unterstützung. In meinem Bremer Doktorandenkolleg *Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz* konnte ich Transdisziplinarität und postkoloniale Theorie lernen. Dem Verlag Walter de Gruyter und besonders den Herausgebern der Reihe „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten“, Jörg

Rüpke und Christoph Uehlinger danke ich für die Möglichkeit zur Publikation, Albrecht Döhnert und den weiteren Mitarbeitern des Verlags für die große organisatorische und technische Unterstützung während der Drucklegung.

Im Jemen habe ich mehr bekommen, als ich je werde zurückgeben können. Viele langjährige Freunde haben mich gelehrt, das Land und die Geschichte zu lieben. Mein Lehrer Muḥammad ‘Abd al-Salām Maṣṣūr nährte mich mit Arabisch und Theologie, seine und andere Familien sättigten mich mit der wunderbaren jemenitischen Küche. Uta Enders-Drögasser und Tilman Hannemann brachten den Text durch ihre Korrekturen in eine erste lesbare Form. Bettina Moll nahm die mühevollen Arbeit auf sich, den Text eines stets säumigen Autors für die Publikation zu lektorieren. Ich danke meinen Eltern für ihre geduldige und wohlwollende Unterstützung über all die Jahre. Mara Kuhl ist mir die Partnerin, wie ich sie mir besser nicht hätte wünschen können.

Ihnen allen gilt mein Dank. Alle Fehler und Unterlassungen sind selbstverständlich ganz allein meine eigenen.

1. Max Weber und der Islam

„In other words, we need to relativise the Protestant Ethic as the key to the exclusively secular outlook of modernity.“

(Höfert & Salvatore: Introduction, S. 16)

1.1. Gegenstand und methodischer Zugang

Max Weber ist ein Klassiker, der in den letzten Jahren wieder vermehrt Aufmerksamkeit erfährt. Es liegt daher nahe, sich mit seinen Fragestellungen auch einer Untersuchung des Islam⁵ zu nähern. Die Beschäftigung mit Max Weber und dem Islam erweist sich aber zunächst als nicht so einfach wie erhofft. Sowohl was Webers Informationsstand über den Islam angeht als auch seine grundlegende Herangehensweise halten einer zeitgenössischen Überprüfung nicht mehr stand. Dennoch bleiben seine Ansätze ausreichend gewinnversprechend. Inwieweit die Anwendung Weber'scher Arbeiten nicht nur hinsichtlich ihrer Aussagen über den Islam, sondern auch inwieweit diese aus methodologischer Perspektive einer zeitgenössischen Betrachtung nicht mehr standhalten und warum das so ist, wird im ersten Kapitel erläutert. Wollten wir aber bei dieser Feststellung stehen bleiben, wäre die Untersuchung von Webers Arbeiten kaum den weiteren Aufwand wert. Die intensive Auseinandersetzung mit Max Weber wird getragen von der Überzeugung, dass wir im Gegenteil wesentliche Erkenntnisse über die „Welt als sinnvoll geordneten Kosmos“⁶ gewinnen können. Den Zugang zu Webers Werk nehmen wir dabei nicht über seine populärste Arbeit *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, sondern beginnen mit einem Aufsatz über die

5 Wenn ich hier und im Folgenden von „Islam“ oder „der Islam“ spreche, so schließe ich mich dabei der gleichermaßen problembewussten wie pragmatischen Position von Gudrun Krämer an, die zwar weiter den Singular nutzt, aber die Pluralität des Phänomens mitdenkt. Vgl. Krämer (2008): Unterscheiden und Verstehen, S. 263–270, insb. S. 265 f.

6 Max Weber beschreibt die Not der Intellektuellen, die Welt als einen geordneten Kosmos zu erleben, als eine zentrale Motivation zur Systematisierung und Rationalisierung von Weltbildern. Vgl. Weber (1988=1920d): Einleitung, S. 253 u. ders. (2001): Religiöse Gemeinschaften, S. 273.

Grundlagen sozialwissenschaftlicher Arbeitsweise, auf den wir auch im weiteren Verlauf der Arbeit noch einige Male zurückkommen werden. Im Objektivitätsaufsatz⁷ entfaltet Weber, wie er sich das Verhältnis von Untersuchungsgegenstand und methodischem Zugang in der sozialwissenschaftlichen Arbeit vorstellt. Die einleitende Darstellung dieses Aufsatzes soll uns sowohl Stärken wie Schwächen des Weber'schen Opus, besonders hinsichtlich des Islam zeigen. In der kritischen Lektüre von Webers Texten sollen die verschiedenen auch heute noch konstruktiv anzuwendenden Ansätze herausgestellt werden. An dieser Stelle soll gleichzeitig ersichtlich werden, warum sowohl die Beurteilung einzelner Gegenstände, wie etwa des Islam, aber auch einige Züge seiner Systematik in der zeitgenössischen Sozial- und Kulturwissenschaft keine Relevanz mehr haben können. Der Bezug zu Weber und dem grundsätzlichen Ansatz seiner Arbeiten soll dabei aber nicht aufgegeben werden, vielmehr sollen die von ihm selbst vertretenen Parameter von Wissenschaftlichkeit extrapoliert und auf seine eigene Arbeitsweise angewandt werden. Der Grundton in der vom Objektivitätsaufsatz ausgehenden Beschäftigung mit Max Webers Texten lautet daher: *Mit Weber gegen Weber für Weber.*⁸

Am Schluss des Objektivitätsaufsatzes⁹ benennt Weber das Spannungsverhältnis zwischen empirischen Daten und theorieorientierter Systematisierung mit „Stoffhuber“ und „Sinnhuber“. Dort heißt es: Während der „Stoffhuber“ ein „tatsachengieriger Schlund“ sei, unempfindlich „für die Feinheit des neuen Gedankens“, ergötze sich der „Sinnhuber“ an immer neuen „Gedankendestillaten“ und verderbe sich dadurch den „Geschmack an den Tatsachen“. Webers berühmter Idealtyp bündelt dieses Problem jedoch eher, als dass dieser eine für eine der beiden Seiten befriedigende Lösung anbieten würde.¹⁰

Weber selbst war in diesem Spannungsverhältnis von „Sinn-“ und „Stoffhuber“ gefangen, wie sich an der Bearbeitung und Edition der für den Islam wichtigen Stellen in *Wirtschaft und Gesellschaft* und deren Verhältnis zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* aufzeigen lässt. Marianne Weber hatte die von ihrem Mann noch nicht zur Publikation freigegebenen Texte von *Wirtschaft und Gesellschaft* noch in den beiden Halbbänden als theoretische und praktische Soziologie verstanden wissen

7 Ders. (1988b): Die ‚Objektivität‘, S. 146–214.

8 Ich danke Gabriele Dietze für den Hinweis auf diese prägnante Formulierung.

9 Weber (1988b): Die ‚Objektivität‘, S. 214.

10 Vgl. u. a. ebd. S. 190–205.

wollen. Der Abschnitt *Religiöse Gemeinschaften* wäre dem Praxisteil zu gefallen. Wolfgang Schluchter hingegen will bei seiner Analyse von Webers Religionssoziologie in *Wirtschaft und Gesellschaft* eher den theoretisch-begrifflichen Aspekt – wenn auch mit einigen Ausführungen am Material – und in *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (wohl unter Exklusion von Einleitung und Zwischenbetrachtung als § 11 der Religionssoziologie) die historischen Studien vertreten sehen, die sich komplementär ergänzen.¹¹ Er vertritt die Meinung, Weber hätte die Trennung zwischen Sinn und Stoff noch stärker herausgearbeitet, wenn er mehr Zeit gehabt hätte. Beides sind Zuschreibungen, die in den uns von Weber vorliegenden Texten aber nicht zu finden sind. Dennoch zeigen sie, dass Weber dort unterschiedlich stark zwischen Stoff und Sinn gewichtet und eben jene – ganz im Sinne seines Objektivitätsaufsatzes – als komplementär zueinander verstand.

Das Verhältnis von Stoff und Sinn entsteht – und das ist wohl die grundlegendste Annahme Webers überhaupt – erst durch den Umstand, dass wir „Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“¹². Sinn, Zusammenhänge und deren Bedeutung werden der Welt also erst durch die menschliche Fähigkeit und den Willen, Sinn vom je eigenen Standpunkt aus zu verleihen, zuteil. Gleiches gilt natürlich in umso stärkerem Maße für den Kulturwissenschaftler. Sowohl die Auswahl wie die Strukturierung seines Materials werden durch ihn bestimmt, ebenso die Antwort durch seine subjektiv gewählte Fragestellung. Vom Objektivitätsaufsatz (1904) über den Kategoriensatz (1913) bis zum posthum veröffentlichten Artikel *Soziologische Grundbegriffe* (1921) bilden „verstehen wollen“ und „verstehen können“ einer notwendig verstehbaren Handlung die Grundlage der Weber'schen „verstehenden Soziologie“. Sie ist dadurch auch eine rationalistische Soziologie.¹³ Wissenschaftliche Wahrheit wird damit aber keineswegs der subjektiven Beliebigkeit preisgegeben. Denn durch die „Normen des Denkens“¹⁴ bleibt der Einzelne der wissenschaftlichen Methode verpflichtet, deren Wahrheit schließlich für alle gilt, die sich als Wissenschaftler verstehen. Ebenso gilt aber auch, dass es keine endgültige, alles umfassende, abschließende Systematik geben kann, sondern dass der Begriffsapparat

11 Schluchter (1991b): Religion und Lebensführung, Bd. 2, S. 588 f.

12 Weber (1988b): Die ‚Objektivität‘, S. 180.

13 Ders.(1988e): Soziologische Grundbegriffe, S. 545.

14 Ders. (1988b): Die ‚Objektivität‘, S. 184.

gegenüber Veränderungen offen bleiben muss. Wissenschaftliche Terminologie muss sich also, da sie nicht nur die sich wandelnde Kultur zum Gegenstand hat, sondern auch selbst ein Produkt kulturellen Schaffens ist, so wie die Umstände der Zeit wandeln.¹⁵

Der möglichst präzise historisch-rekonstruktive Zugriff auf das Material und das Bestreben, ihm in seiner Differenziertheit gerecht zu werden, steht in Spannung zu dem Versuch, die uneinholbare Vielheit der Empirie in möglichst basalen Kategorien und Mustern zu fassen. Der Konflikt zwischen Differenzierung und Systematisierung besteht also darin, einerseits in der Fülle der Empirie weitere Untereinheiten und Abweichungen zu beschreiben und andererseits dem Versuch, bestehende Kategorien neu zu beschreiben bzw. diese neu zu definieren, da die Empirie der Theorie doch immer einen Schritt voraus bleibt. Ziel ist hierbei die gegenseitige Ergänzung der beiden Zugänge. „Jene echte Künstlerschaft [...] pflegt sich gerade darin zu manifestieren, daß sie durch Beziehung bekannter Tatsachen auf bekannte Gesichtspunkte dennoch ein Neues zu schaffen weiß.“¹⁶

Doch was bedeutet dieses Verhältnis von Sinn und Stoff für die Beurteilung von Webers Arbeiten zum Islam und deren Rezeption? Im Gegensatz zu anderen Religionen findet sich in Webers Aufsätzen zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* keine eigenständige Studie zum Islam. Lediglich verstreute Kommentare und Ausführungen lassen sich, wie Schluchter meint identifizieren zu können,¹⁷ hauptsächlich im zweiten Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* finden. Überhaupt habe sich Weber nur im Zeitraum von 1911 bis 1913 im Rahmen seiner Arbeiten für den zweiten Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* kurz mit dem Islam beschäftigt¹⁸ und ihm jenseits der Ähnlichkeiten mit dem Calvinismus auch aufgrund seines späten Auftretens strukturell nur geringe Bedeutung beigemessen.¹⁹ Georg Stauth kommt zu dem Schluss: „Weber hatte eigentlich keine durchgängige Position [zum Islam; M. W.] entwickelt und springt je nach Forschungsgegenstand von der Handlungsperspektive der verstehenden Soziologie auf Formen der strukturellen Determinierung

15 Ebd., S. 207 f.

16 Ebd., S. 212. Zum Perspektivwechsel in der Krise des Historismus vgl.: Hidas (2004): Entzauberte Geschichte.

17 Vgl. Schluchter (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 20.

18 Kaesler (2003): Max Weber. Eine Einführung, S. 31.

19 Schluchter (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 23 f.

über. Man kann deshalb auch nicht von einer konsistenten soziologischen Weber-Theorie über den Islam sprechen“.²⁰

Als Folge davon hat die Auseinandersetzung von Max Weber mit dem Islam in der Rezeptionsgeschichte verglichen mit der sonstigen Weber-Rezeption wenig Widerhall gefunden. Hinzu kommt, dass Weber spätestens nach den Orientalismus- und Postkolonialismus-Debatten der letzten Jahrzehnte der orientalistischen Voreingenommenheit und eurozentristischen Einseitigkeit überführt wurde. Konsens ist, dass Weber viele Züge der islamischen Zivilisation missverstanden hat und folglich auch in seiner Beurteilung des Islam irrte. Seine programmatischen Fragestellungen und analytischen Begriffe haben aber auch für jene eine hohe Attraktivität, die seiner Methode gegenüber kritisch eingestellt sind.²¹ Wieder scheiden sich die Geister an den unterschiedlich ausgeprägten Präferenzen für eine möglichst präzise begriffliche Weiterführung Weber'scher Arbeiten oder aber für den respektvollen Umgang mit dem Material islamischer Zivilisationsgeschichte.

Im Lager der „Sinnhuber“ von Webers Rezipienten gibt es den Versuch, Webers Methode aufzunehmen und weiterentwickeln zu wollen und die eurozentristischen Grundlagen wenn nicht zu negieren, so zumindest zu marginalisieren. Der in Webers Texten vorgefundene soziologische Sinn wird über die Präzision im Umgang mit seinem historischen Material gestellt. So attestiert Wolfgang Schluchter, dass Weber dem Islam insgesamt nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt habe und dass sein Ansatz durchaus eurozentristisch gewesen sei. Diese Voreingenommenheit sei aber rein heuristisch und keineswegs normativ begründet und insgesamt gebe er den Stand der Islamwissenschaft seiner Zeit korrekt wieder.²² Ebenso Hartmut Lehmann, der trotz Webers Eurozentrismus auf dessen Relevanz verweist.²³ Andere, wie Bryan S. Turner²⁴, versuchen

20 Stauth (1993): *Islam und westlicher Rationalismus*, S. 168.

21 Während alle Autoren in dem 1987 von Schluchter herausgegebenen Sammelband: *Max Webers Sicht des Islams, Webers Beurteilung ablehnen*, verwerfen nur drei von ihnen (Maxime Rodinson, Peter Hardy u. Michael Cook) auch seine Fragestellung und seine Begriffe. Die Mehrheit bemüht sich um eine ‚weiche‘ Adaption, ohne dabei die Konzepte zu groß und die Begriffe zu präzise werden zu lassen. Patricia Crone verfolgt eine Art paradoxen Mittelweg, wenn sie von der Arbeit mit Webers Ergebnissen abrät, aber gleichzeitig mehr Studien in seinem Geiste fordert (Crone [1987]: *Max Weber*, S. 317 f).

22 Vgl. Schluchter (1991a): *Religion und Lebensführung*, Bd. 1, S. 85; ders. (1987): *Max Webers Sicht des Islams*, S. 17.

23 Lehmann (2003b): *Zur Einführung*, S. 11 f.

24 Turner (1998): *Max Weber classic monographs*, Bd. 7: *Weber and Islam*.

einen Mittelweg, indem sie bereit sind, aus forschungspragmatischen Gründen beide Positionen einzuschränken. Turner erkennt Webers orientalistische Perspektive an, gesteht ihr aber nicht so viel Bedeutung zu, indem er darauf verweist, dass er sich vornehmlich mit sozio-ökonomischen Zusammenhängen beschäftigt habe. Der „Stoffhuber“ Michael Cook wendet die von Troeltsch übernommene Kategorisierung Webers von „Kirche“ und „Sekte“ eins zu eins auf den Islam an. Seinem historischen Material das Primat gebend, kommt er – wenig überraschend – zu dem eindeutigen Ergebnis, dass Webers Einteilung für den Islam völlig unbrauchbar ist.²⁵

Aber auch ein Zugang, der sich über die schlichte Dichotomie von Sinn und Stoff hinwegsetzt, bringt keine Befriedigung. Jürgen Paul versucht in seiner Arbeit zur orientalischen Stadt, Webers Methoden nach einer kritischen Prüfung zu adaptieren: „Im Vordergrund sollten Webers Konzepte und Methoden stehen, denn allenfalls sie, nicht aber seine Kenntnisse oder der in seinen Schriften reflektierte Forschungsstand islam-historischer Studien, können heute noch ein anderes als ein wissenschaftshistorisches Interesse beanspruchen.“²⁶ Im Konflikt von Sinn und Stoff verweist Paul auf den Vorrang, den die Selbstwahrnehmung und -konzeptualisierung der Akteure gegenüber Ansätzen aus der Europageschichte zur Kategorienbildung haben.²⁷ Da er diese Herangehensweise bei Weber nicht vorfindet, schließt er seinen Beitrag nach eingehender Prüfung von Webers Aussagen über ‚den Islam‘ und ‚die islamische Stadt‘, ihrer Rezeption bei Wolfgang Schluchter sowie von Webers Methoden und Theorien mit dem Diktum, man solle Webers Kategorien nicht zugrunde legen.²⁸

Die Frage die sich hier für die weitere Untersuchung stellt, ist also nicht: Waren Webers Aussagen über den Islam richtig? Sondern: Wie verhalten sich Sinn und Stoff in Webers Betrachtung des Islam und ebenso in seinen weiteren religionsoziologischen Arbeiten zueinander? Wie kann dieser neue Zugang für eine Untersuchung des Islam mit Weber fruchtbar gemacht werden?

25 Cook (1987): Max Weber und islamische Sekten, S. 334–341.

26 Paul (2003): Max Weber und die ‚Islamische Stadt‘, S. 111.

27 Ebd. S. 117.

28 Ebd. S. 137.

1.2. Orientalismus: der Islam als defizitäre Religion

Die unterschiedlichen Rezeptionen von Webers Arbeiten zum Islam seien, so Armando Salvatore, keineswegs überraschend. Doch neben den oben ausgeführten unterschiedlichen Gewichtungen von Material und Systematisierung macht Salvatore die Legitimierung eigener Forschungsprogramme und epistemologischer Standpunkte als weitere Ursache für die Differenzen aus. Insbesondere die Rezeption durch Talcott Parsons habe, auch durch ihre manipulative Übersetzung, den Orientalismus wieder erstarben lassen und stehe somit in einer Linie mit Amerikas hegemonialem Auftreten. „It is no mere speculation, that different schools tried to ‚use‘ Weber, without really grasping the original features of his approach. Most prominent [...] Parsonian reading of Weber [...]. From the point of view of the study of Islam, Weberism helped reshape the Orientalist tradition in conformity with American hegemonic position and the new character of hegemony exercised [...].“²⁹

Dass Weber im Kern seiner Islamstudien, sowohl was das verwendete Material als auch den methodischen Zugang betrifft, eurozentristisch argumentiert, ist keineswegs erstaunlich oder ihm gar vorzuwerfen. Eurozentrismus war für die Wissenschaft seiner Generation, inklusive der Islamwissenschaft, der normale Ausgangspunkt, sozusagen die Standardeinstellung. Im Lichte obigen Vorwurfs durch Salvatore wie auch durch die epistemologischen Wenden der letzten Jahrzehnte, insbesondere im Verlauf der Orientalismus- und Postkolonialismus-Debatte, wird nachvollziehbar, „daß Interpretieren seiner Schriften sich um den Nachweis bemühen, diese seien nicht, oder nicht im Sinne der Kritiker eurozentristisch“.³⁰ Denn jenseits des Verdachts der ideologischen Vereinnahmung durch Hegemonialmächte würde aus der überwältigenden Mehrheit der kritischen Fachstudien, auch der gemäßigten, folgern, dass man Webers Kategorien nicht zugrunde legen sollte.

Weber hat den Stand der Islamwissenschaft für den Zeitraum, in dem er an diesem Thema arbeitete, recht präzise wiedergegeben. Das insgesamt gestiegene Interesse am Islam und die Konjunktur seiner Erforschung lag nicht nur im Religionsvergleich, sondern hatte vor dem Hintergrund des Kolonialismus und den um den Zugang zu den verschiedenen Regionen Asiens konkurrierenden Kontinentalmächten einen sehr praktischen Hintergrund. Webers primäre Informationsquellen

29 Salvatore (1996): *Beyond Orientalism?*, S. 472.

30 Paul (2003): *Max Weber und die ‚islamische Stadt‘*, S. 112, Fn. 10.

zum islamischen Orient waren drei große Islamwissenschaftler, die sein Islambild nachhaltig geprägt haben: Christian Snouck Hurgronje, Ignaz Goldziher, Carl Heinrich Becker.³¹ Von ihnen hat er den Essenzialismus übernommen, welchen er als Grundlage seiner Analyse ausgebaut.³² In seiner Einleitung zu *Religiöse Gemeinschaften* in der Max-Weber-Gesamtausgabe (MWG I/22–2) nennt Hans G. Kippenberg zwei weitere Weber'sche Quellen: Joseph von Hammer-Purgstalls *Geschichte des Osmanischen Reiches* (1829) und Julius Wellhausens Monographie *Das arabische Reich und sein Sturz* (1902).³³ Kippenberg führt anderenorts weiter aus, dass Weber von Ignaz Goldziher das Konzept des Islam als Kriegerreligion übernommen habe und dass er sich mit seiner Verbindung von Geschichte und Mentalität im Konsens mit der Mehrheit der deutschen Orientalisten befunden habe.³⁴ „[I]n Deutschland wurden ‚äußere Erscheinungen‘ als ‚inneres Leben‘ gewertet und gehandelt.“³⁵

Jürgen Paul resümiert und präzisiert: „Nahezu alle diejenigen Islamwissenschaftler also, auf die er sich beruft, waren dem von Edward Said kritisierten Programm des Orientalismus verhaftet. [...] An erster Stelle ist Snouck Hurgronje zu nennen, von dem Weber die Aussage hat, es gäbe ‚im Islam‘ gar kein Rechtssystem“.³⁶ Von Carl Heinrich Becker habe er die Einschätzung übernommen, dass die muslimische Lehre im Widerspruch zu Besitz, Erwerb und ökonomischer Entwicklung stehe. Ebenso machte Weber sich die unter Orientalisten weit verbreitete Einschätzung zu eigen, dass das klassische Griechenland dem Islam zivilisatorisch überlegen gewesen sei.³⁷ Bryan S. Turner geht in seiner Aussage sogar noch weiter: „In other words, the group of Islamologists from whom Weber sought an insight into Islam clearly embodied the general Orientalist view of Islam as a bleak, bare, parasitic rehash of Christian and Jewish monotheism. It was this aspect of the religion from the Orientalist perspective which provided Weber with an explanation of why Islam as a this-worldly, prophetic, monotheistic and salvational re-

31 Salvatore (1996): *Beyond Orientalism?*, S. 469, Fn. 34.

32 Ebd., S. 471.

33 Kippenberg (2001a): *Einleitung/Religiöse Gemeinschaften*, S. 79.

34 Ders. (2001d): *Religionsentwicklung*, S. 83.

35 Ebd., S. 84.

36 Paul (2003): *Max Weber und die ‚islamische Stadt‘*, S. 116; vgl. dazu in: Weber (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 474ff; insb. S. 476 f zu schiitischem Recht.

37 Turner (1996): *For Weber*, S. 270 f.

ligion failed to produce an ethic compatible with rationalisation.“³⁸ Gleichzeitig versucht Turner, seine Kritik an Webers Orientalismus etwas zu relativieren, indem er darauf verweist, dass Weber ja sozio-ökonomische Zusammenhänge, Interessen und Trägerschichten analysiert habe und nicht die Mentalität der Muslime.³⁹

Wolfgang Schluchter, der die aktuelle Weber-Forschung auf ein neues Niveau gehoben hat und der auch der prominenteste deutschsprachige Weber-Exeget ist, hat Webers textlichen Nachlass zu einem neuen durchsystematisierten Programm ausgebaut. Schluchter kommentiert die Liste von Webers islamwissenschaftlichen Gewährsmännern knapp mit den Worten: „[D]eren Arbeiten [sind] ja bis heute [noch] lebendig geblieben“.⁴⁰ Wie Turner ist auch Wolfgang Schluchter der Meinung, dass Webers Eurozentrismus weder seine Methode noch dessen Ergebnisse wesentlich beeinträchtigt. Denn sein Eurozentrismus sei nicht normativer, sondern heuristischer Natur, wie er an verschiedenen Stellen ausführt. Weber stelle lediglich einen kulturellen Gegensatz vor, nicht, wie etwa Marx, einen historischen Determinismus. Das Ziel dieser Heuristik sei, dass *wir* etwas über *uns* erfahren können. „Er ist deshalb für den *Alternativvergleich* offen, bei dem eine andere Kultur zur eigenen in einen *Gegensatz* gebracht, nicht aber als ihre Vorstufe betrachtet wird.“⁴¹ Die europäische Perspektive sei nicht nur unvermeidlich, sondern auch berechtigt.⁴² Folglich sieht Schluchter in der Bearbeitung der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* aus dem ausschließlichen Interesse an dem modernen europäischen ökonomischen Kapitalismus und dem resultierenden Eurozentrismus kein Problem.⁴³ Letztlich isoliere Weber einzelne Faktoren wie Wirtschaftsformen oder Klassenfragen um den singulären Verlauf des europäischen Kapitalismus zu untersuchen, nicht etwa zum Zwecke umfassender Kulturanalysen. „Es geht nicht allein um Wirtschaft und Religion, sondern um Wirtschaft, Herrschaft (einschließlich Recht) und Religion, um die Strukturformen dieser Ordnungen und ihr Verhältnis zueinander.“⁴⁴

Schluchter zeigt hier ein recht enges Verständnis von Eurozentrismus und glaubt, man könne dies mit dem Erkenntnisinteresse an das Selbst

38 Ebd., S. 271.

39 Ebd., S. 286.

40 Schluchter (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 18.

41 Ders. (1991a): Religion und Lebensführung, Bd. 1, S. 87.

42 Ebd., S. 87 u. 94.

43 Schluchter (1991b): Religion und Lebensführung, Bd. 2, S. 22 f.

44 Ders. (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 25.

rechtfertigen. Auch die Unterscheidung zwischen Wertbeziehung und Wertung erscheint an dieser Stelle etwas überstrapaziert.⁴⁵ Auch wenn Weber sie nur auf theoretischer Ebene vornimmt, verweist er dennoch auf sein Zugeständnis, dass diese Ebenen fast nicht zu trennen ist und dass eigene Wertung immer eine Rolle spielt.⁴⁶ Weber kann mit diesem Zugeständnis an die Unvermeidbarkeit von Werturteilen auch als ein politischer Autor verstanden werden – auch wenn man zugegebenermaßen, die Grenzen seiner Methode sehr weit dehnt.⁴⁷ Ein so angelegter Kulturvergleich, der von dem *per definitionem* festgelegten Alleinstellungsmerkmal der europäischen Moderne ausgeht, ist aber auch ein Zirkelschluss: Er würde keineswegs das „Warum nur hier?“ als Sonderweg der europäischen Moderne erklären.⁴⁸

„Diese Vergleichskriterien sind, wie Weber mit aller wünschenswerten Klarheit betont, kulturkreisgebunden, den Kulturwerten unseres Kulturkreises entnommen, was, gemäß der Lehre von der theoretischen Wertbeziehung, zwar zu einem heuristischen, nicht aber zu einem normativen Eurozentrismus führt. Um dies zu bewerkstelligen, braucht man darüber hinaus Grundkenntnisse der anderen Kulturkreise.“⁴⁹ Hier irrt Schluchter. Erstens hat der heuristische Eurozentrismus Webers auch einen normativen Eurozentrismus zur Folge. Dass Weber das nicht auffällig oder auffallen will, ist nicht verwunderlich, dass aber Schluchter diese Aussage bis heute übernimmt, zeugt von der Attraktivität, Webers Methode möglichst authentisch weiterführen zu wollen. Zweitens kann mit kulturkreisgebundenen Kriterien eben kein Vergleich begründet werden, sondern immer nur das bestätigt werden, wovon mit der ersten Setzung – hier die singuläre Verbindung von Protestantismus und Kapitalismus in der europäischen Moderne – ausgegangen wird.

„Schluchter seems rather preoccupied with showing how, and aside some understandable mistakes, Weber's view of Islam was basically correct, because it was substantially coherent with his own method, and did not contradict basic Orientalist knowledge. We have observed, that in trying to interpret and, to some extent, expand Weber's Interpretation of Islam (especially in its characterization as *Kriegerreligion*) Schluchter often

45 Ders. (1991a): Religion und Lebensführung, Bd. 1, S. 87.

46 Vgl. zur Wertfreiheit: Weber (1988d): Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘, S. 497–504 u. zur Heterogenität der Probleme, ebd., S. 509 f.

47 Dazu, dass der *Sinn* immer erst vom Autor gemacht werden muss, vgl. Weber (1988b): Die ‚Objektivität‘, S. 154.

48 Vgl. hierzu Islam (2004): Protestant Ethic.

49 Schluchter (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 17.

quotes contemporary works written by authors who are among those most exposed to ‚indictments‘ of Orientalism in the Saidian sense (these are Patricia Crone and Daniel Pipes: see Said, 1986 and Sadowski 1993).“⁵⁰

Hartmut Lehmann folgt in seiner Einführung zu *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*⁵¹ der Argumentation Schluchters im Groben. Er attestiert Weber „heuristischen Eurozentrismus“ zum Zweck der teils expliziten, teils impliziten Versuche, den okzidentalen Sonderweg zu untersuchen. Einen Vorwurf will er hieraus aber nicht ableiten und betont dem gegenüber die Interdisziplinarität Webers und seine Entwicklung von Kategorien und Begriffsapparaten, die auch zur Analyse nichtchristlicher Religionen geeignet seien. Kritik an Webers Voreingenommenheit weist er mit dem Argument zurück, Webers Fragestellungen seien bis heute maßgeblich.⁵² Lehmanns Einschätzung zur Relevanz und Fruchtbarkeit der Weber’schen Arbeiten sind durchaus zutreffend. Dennoch kann damit weder der heuristische noch der normative Eurozentrismus und seine Folgen aufgehoben werden.

Stefan Breuer bezeichnet in seiner Weber-Monographie *Max Webers tragische Soziologie* den Orientalismus-Vorwurf zunächst als einen Abwehrreflex gegen dessen Magiekonzeption. Diese Auffassung Breuers sticht in seiner Rezeption der Religionssoziologie sehr markant hervor. Er gesteht aber ein, dass Weber zumindest den Eindruck des Orientalismus erwecke und verweist darauf, dass es dem Autor vor allem um die verschiedenen Arten der Rationalität gehe, nicht aber um Diffamierung durch den Gegensatz von Rationalität und Nichtrationalität. Weber habe hier nicht immer ganz deutlich gemacht, dass es ihm bei Irrationalität, bzw. Antirationalität um den Unterschied zur formalen Rationalität der okzidentalen Moderne im strengen Sinne geht, nicht um den Gegensatz zur Rationalität überhaupt.⁵³

Für Bryan S. Turner⁵⁴ ist die Unterscheidung von normativem und heuristischem Eurozentrismus irrelevant. Er verortet Weber klar in der von Said gebrandmarkten Tradition des Orientalismus und begründet das damit, dass Weber überhaupt nicht die Kapazität besessen hätte, die jeweiligen Fachstudien alle selbst zu unternehmen. Dieser Abhängigkeit sei

50 Salvatore (1996): *Beyond Orientalism?*, S. 476 f, Fn. 50.

51 Lehmann (2003a): *Max Webers Religionssoziologie*.

52 Ders. (2003b): *Zur Einführung*, S. 11 f.

53 Breuer (2006): *Max Webers tragische Soziologie*, S. 27.

54 Turner (1996): *For Weber*.

er sich aber bewusst gewesen.⁵⁵ Und immerhin, auch hier folgt Turner dem allgemeinen Konsens, habe Weber den Stand seiner Zeit sehr gut referiert. Diese Einschätzungen seien aus heutiger wissenschaftlicher Perspektive natürlich falsch und irreführend. Umso bemerkenswerter sei es, dass es Weber gelungen sei, aus diesem Material kommend die richtigen Fragen zu stellen, Fragen die bis heute Erkenntniswert besitzen.

Von der gleichen Prämisse geht auch die vorliegende Arbeit aus, aber trotz der Würdigung von Webers Fragestellung bleibt die Problematik von Eurozentrismus und Orientalismus und die Überlegung, welche Konsequenz aus diesem epistemologischen Standpunkt für die Grundlagen und Formulierung der Fragen folgen. Der zentrale Satz zu Webers Erkenntnisinteresse findet sich zu Beginn der Vorbemerkung:

„Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?“⁵⁶

Dieser erste Satz der Vorbemerkung ist, von Weber kurz vor seinem Tod 1920 noch persönlich autorisiert, ein Offenbarungseid in Sachen Eurozentrismus; und zwar in doppelter Hinsicht: Erstens bekennt sich Weber ganz klar zu seinem Forschungsprogramm, die Einzigartigkeit des Okzidents herausstellen und beweisen zu wollen. Es geht ihm also nicht, wie immer wieder – auch bei ihm selbst – anzuklingen scheint, um eine Analyse nicht-okzidentaler Kulturreligionen. Seine gesamten Studien zur Religion bleiben letztlich Vergleichsstudien zur großen Protestantismus-Studie. Zweitens, und hier ist Weber – wenn auch vielleicht wenigstens zum Teil wissentlich – Eurozentrist, ging er von der Einzigartigkeit der universellen Bedeutung und Gültigkeit okzidentaler Kulturentwicklung aus. Ebenso bestimmt er in der *Einleitung* in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* den Rationalismus des bürgerlichen, okzidentalen 16. und 17. Jahrhunderts als Bezugspunkt der vergleichenden Studien.⁵⁷ Dass es sich bei Webers Religions- und Rationalismusstudien eindeutig um Eurozentrismus handelt, kann also nicht bestritten werden. Mit Ausnahme der Studie zum antiken Judentum, die die Vorgeschichte des

55 Ebd., S. 268 f.

56 Weber (1988=1920b): Vorbemerkung, S. 1, Sperrung i.O.

57 Ders.: (1988=1920d): Einleitung, S. 265.

okzidental Rationalismus aufarbeitet, handelt es sich bei den Studien zum Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus und Hinduismus um „eine Art ‚Kontra-Studie‘ [...], um gerade durch diese vergleichende Methode die Einzigartigkeit der abendländischen Konfiguration herauszuarbeiten.“⁵⁸ Soweit es um die Vorbemerkung zur Protestantismus-Studie geht, ist der Fokus von Webers Erkenntnisinteresse eindeutig. Aber welche Auswirkung hat dieser Interessenschwerpunkt auf die Behandlung anderer Religionen, speziell des Islam?

Bei der Bewertung von Webers Eurozentrismus respektive Orientalismus scheint es sich aber nicht nur um unterschiedliche Einschätzungen von Webers Arbeiten zu handeln, sondern auch um einen Streit darum, was der Vorwurf des Orientalismus eigentlich beinhaltet. Zunächst ist auffällig, dass die Verteidiger Webers dem Begriff „Orientalismus“ die heuristische Perspektive des „Eurozentrismus“ gegenüberstellen, die weniger diskreditiert scheint, zumal, wenn sie lediglich als bescheidene Limitierung des eigenen Erkenntnishorizonts auftritt. Eine derartige Beschneidung der Wirkungsmacht des Eurozentrismus und die Negierung der Auswirkungen auf die Beschreibung des Nicht-Europäischen haben aber sehr wohl Konsequenzen für die in Abgrenzung zum Eigenen beschriebenen. An einer kurzen, als Arbeitshypothese geltenden Definition des Orientalismus kann das verdeutlicht werden. Diese soll aber nur kurz ausgeführt werden, da es im Weiteren nicht um Orientalismus gehen wird.

Edward Said, der den Begriff Orientalismus nicht eingeführt und problematisiert hat,⁵⁹ aber durch seine gleichnamige Monographie von 1978 Initiator der internationalen Diskussion darüber wurde, liefert in seinem Buch keine zusammenhängende Definition des Begriffs – hier übrigens genau wie Weber, der die zentralen Begriffe seines Schaffens stets vage gehalten hat. In *Orientalism Reconsidered* (1997) benennt Said aber noch einmal die drei Bedeutungsebenen des Begriffs: Erstens handele es sich um eine 4000 Jahre alte Beziehung zwischen Europa und Asien. Zweitens werde damit ab dem frühen 19. Jahrhundert eine Wissenschaftsdisziplin bezeichnet, die orientalische Kulturen und Traditionen erforscht. Und erst drittens werde darunter eine hierarchisierende ideologische Vorstellung von einer Region, die als Orient bezeichnet

58 Stauth (1993): Islam und westlicher Rationalismus, S. 163.

59 1973 hatte der 29. Internationale Orientalistenkongress in Paris den Terminus „Orientalist“ bereits abgeschafft – wenn auch nicht aus den von Said angeführten Argumenten.

wird, verstanden.⁶⁰ Nach rund einem viertel Jahrhundert Diskussion erörtert Jan-Peter Hartung noch einmal die epistemologischen Grundlagen des Orientalismus. Er fasst zusammen: „Orientalismus‘ bezeichnet eine kulturpolitische Ideologie, die den kulturellen Raum ‚Orient‘ als *alterum* zum kulturellen Raum ‚Okzident‘ vor dem Hintergrund okzidentaler Werte in essenzialistischer Weise konstruiert und diese Konstruktion dann mittels Rekonstruktion und ständig wiederholten Übertragungen konsolidiert. Er ist, in seiner auf uns gekommenen Gestalt, am Ausgang des 18. Jahrhunderts als Instrument zur Legitimierung kolonialistischer Hegemonieansprüche entstanden.“⁶¹ Der Unterschied zwischen Eurozentrismus und Orientalismus soll hier also – vorläufig – so verstanden werden, dass es sich beim Eurozentrismus um eine einseitige Betrachtung handelt, eine Perspektive, die das Augenmerk auf die europäische Entwicklung legt, ohne dabei andere Kulturkreise zu berühren. Inwieweit eine solche Position überhaupt möglich ist oder ob sie als Definition eine unzulässige Verkürzung und somit eine Selbsttäuschung darstellt, wird im folgenden Kapitel behandelt. Demgegenüber hat der Orientalismus primär einen anderen Gegenstand als das europäische Selbst im Fokus der Betrachtung. Auch wenn es letztlich um die Beziehung zwischen dem Eigenen und ‚dem Orientalen‘ geht, steht die Darstellung des Anderen im Vordergrund. Diese ist aber so gehalten, dass das Bild der eigenen Überlegenheit evoziert und bestätigt wird. Der Nachweis von Webers Orientalismus soll hier nicht mehr im Detail erbracht werden. Stattdessen werden die Ergebnisse zusammengetragen, um ein möglichst umfassendes Bild von Webers Voreingenommenheit zu erstellen.

In der Umkehrung des Eurozentrismus folgt für die Bearbeitung anderer, nicht-europäischer Kulturen, dass diese nach Kriterien beurteilt werden, die aus der europäischen Herkunftskultur abgeleitet wurden. Dadurch ergibt sich die paradoxe Situation außereuropäische Kulturen auf Merkmale hin zu analysieren, die zu den konstituierenden Phänomenen der europäischen Geschichte zählen „Die aus der Weber’schen, heuristisch eurozentrischen Fragestellung gewonnenen Perspektive hindert so die Untersuchung, wie von Muslimen bevölkerte Gesellschaften in der Geschichte funktioniert haben und funktionieren.“⁶² So gibt es in den Studien zum Islam keine Analyse der für Weber sonst so

60 Said (1997): *Orientalism Reconsidered*, S. 128.

61 Hartung (2002): *(Re-)Presenting the Other?*, S. 137.

62 Paul (2003): *Max Weber und die ‚islamische Stadt‘*, S. 113.

zentralen Frage nach der Lebensführung, obwohl das extrem interessant gewesen wäre,⁶³ sondern der Islam wird *grosso modo* als einer systematisierten Lebensführung abträglich gesehen.⁶⁴ Schluchter fasst Weber so zusammen: „[D]aß der Islam im Unterschied zum Calvinismus keine ‚systematische rationale Gestaltung des ethischen Gesamtlebens‘ züchtet und daß er dort, wo er dies zumindest in Ansätzen tut, die Lebensführung gleichsam ins Politische wendet, bedeutet, daß er die ‚Entwicklung einer *wirtschaftlich* rationalen Lebensführung‘ vielleicht nicht gerade obstruiert, jedenfalls aber nicht begünstigt.“⁶⁵ Verbunden sei diese mangelhafte Systematisierung mit dem Komplex um die diesseitige Prädetermination im Islam und die jenseitig ausgerichtete Prädestination des Calvinismus. Wo im Calvinismus rastlose Betriebsamkeit herrsche, führe die muslimische Prädetermination im Krieg zu Furchtlosigkeit und im Alltag zu eher unsystematisch zweckutilitaristischem oder fatalistischem Handeln.⁶⁶

Nach Ansicht von Georg Stauth, kulminieren Webers Analyse und alle Darstellungen des Islam im Fehlen des zentralen Elements des Protestantismus: „Dem Islam fehlt das Doppelgesicht, ihm fehlt die dialektische Verbindung einer nach außen gerichteten praktischen Weltschau und einer auf das Jenseitsschicksal gerichteten Innenschau, zwischen Innen- und Außenbeherrschung und in einem viel weiteren, schicksalhafteren Sinne zwischen Ressentiment und Kulturentfaltung. Das Weber'sche Islambild hat diesen mangelnden Zusammenhang von Innerlichkeit und Diesseitigkeit im Islam nur angezeigt, nicht ausformuliert.“⁶⁷ Dieses Argument lasse sich sowohl in *Wirtschaft und Gesellschaft* wie auch in den Aufsätzen aus der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* belegen. Damit fällt der Islam aus dem Erkenntnisinteresse Webers um die Systematisierung der verschiedenen Formen der Askese heraus. Der Islam lasse sich weder in der innerweltlichen Askese des Protestanten, die sich im Handeln bewährt, noch in der schweigenden, eigentlich mystischen Askese des Fernen Ostens wiederfinden und werde so auch für Webers universalgeschichtliche Perspektive „idealtypisch“ belanglos.⁶⁸ Der Mangel an theologischer Systematisierung und Entwicklung einer im okzidental Sinn systematisierten Lebensführung verweise auf die nicht

63 Stauth beklagt diesen Mangel besonders (ders. [1993]: Islam und westlicher Rationalismus, S. 168).

64 Salvatore (1996): Beyond Orientalism?, S. 467.

65 Schluchter (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 44.

66 Ebd., S. 41 f.

67 Stauth (1993): Islam und westlicher Rationalismus, S. 166.

68 Ebd., S. 160.

vollzogene religiöse Rationalisierung.⁶⁹ Darüber hinaus habe der Islam aufgrund der Idee der Prädetermination die ihm innewohnende Magie nie ganz ausgerottet⁷⁰ und sei somit schon an der ersten Stufe der religiösen Rationalisierung gescheitert, die eben in der Überwindung der Magie liegt.⁷¹

Sowohl die Studien, die versuchten, Weber'sche Begriffe und Konzepte auf die islamische Geschichte anzuwenden, wie auch jene, die beabsichtigten, Webers Beiträge zum Islam kritischer und methodologisch reflektiert zu würdigen, mussten gleichermaßen eingestehen, dass seine Arbeiten zur Untersuchung des Islam inadäquat sind. Damit sind wir nun zu dem epistemologischen Grundstein von Webers Islamanalyse und seinen Religionsstudien insgesamt vorgestoßen. Neben dem Eurozentrismus, der das Erkenntnisinteresse in der europäischen Kultur verortet, lassen sich jetzt auch die Auswirkungen dieses epistemologischen Standpunktes in seinen komparatistischen Arbeiten zeigen. Es ist nämlich keineswegs so, dass wir es hier nur mit Vergleichsstudien zu tun haben. „Der ‚heuristische Eurozentrismus‘ Max Webers verwandelt die nicht-okzidentalen Gesellschaften dagegen in eine Folie, einen Hintergrund, vor dem das eigentlich Gemeinte, die okzidentale Entwicklung seit dem hohen Mittelalter, sich abheben soll.“⁷² Mit der Charakterisierung durch Abwesenheit geht die Ontologisierung des Islam einher. Deutlich zeigt sich dies an der Diskussion um die einseitige und verzerrende Aussage „Der Islam ist eine Kriegerreligion.“, die im Gefolge von Webers Systematisierung entbrannte.⁷³ Es ist selbstverständlich, dass eine solche Aussage verschiedener begrifflicher Definitionen sowie zeitlicher, räumlicher und personeller Kontextualisierung bedarf – so man diese Frage überhaupt für sinnvoll erachtet.

Die ontologisierende Betrachtung des Islam, sozusagen die totale „Sinnhuberei“ unter Vernachlässigung jeglicher „Stoffhuberei“, bringt Armando Salvatore zu dem Urteil: „Weber did not succeed in incorporating an adequate treatment of knowledge in his general comparative approach, and in the particular case of Islam a specific thematization of knowledge and science is totally absent.“⁷⁴

69 Ebd., S. 158 f.

70 Schluchter (1987): Max Webers Sicht des Islams, S. 42.

71 Vgl. dazu Weber (1988=1920e): Konfuzianismus und Taoismus, S. 512.

72 Paul (2003): Max Weber und die ‚islamische Stadt‘, S. 114.

73 Ebd., S. 115 f.

74 Salvatore (1996): Beyond Orientalism?, S. 467 f.

Diese Formen des Umgangs mit Wissenschaftlichkeit seien verbunden mit einem Phänomen, das er Weberismus nennt. Er versteht darunter eine unzulässige Verkürzung und Essenzialisierung von Webers Fragestellungen und Methoden. Die Entstehung dieses Phänomens ist nie detailliert untersucht worden. Salvatore meint aber, dass es von Essenzialismus und Orientalismus nicht zu trennen ist.⁷⁵ Man könnte von einer unzulässigen Essenzialisierung des Forschungsgegenstandes mithilfe des bei Weber enthaltenen „heuristischen Eurozentrismus“ durch die Rezipierenden sprechen. Orientalismus wird so zu einem *perpetuum mobile*.

Nach der Darstellung des landläufigen Essenzialismus und Orientalismus verweist Salvatore auf eine weitere Form, aufgrund der er sich und seine Position in der Orientalismus-Debatte eine „maximale Definition“ des Essenzialismus zuschreibt.⁷⁶ Neben der klassischen Variante, bei der die Essenz (‘Islam‘ vs. ‚West‘) im Zentrum der Analyse steht, verweist Salvatore auf die Dichotomie des orientalistischen Essenzialismus, bei der auch die Anwendungen von Kategorien und Strukturen einen Essenzialismus enthalten, insofern sie abgeleitet wurden von westlichem Selbstverständnis und dem Versuch des Verstehens des Anderen. Während der klassisch orientalistische Essenzialismus sich auf die Essenz ‚des Islam‘ bezieht, speist sich Salvatores „maximale Definition“ des Essenzialismus aus einem unhinterfragten westlichen Selbstverständnis als Grundlage der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen.

Die Frage, die wir uns also hier im Weiteren stellen müssen, ist die nach den Fundamenten der Begriffe und Kategorien, vor allem jene, die aus der Betrachtung der eigenen, westlichen Kultur entwickelt wurden und zu ihrer Beschreibung dienen.

1.3. Okzidentalismus:

„Warum nur hier?“ – Protestantismus als das Maß der Dinge

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich die Probleme in der Rezeption von Max Webers Islam-Studien gezeigt und die Ursache hierfür zunächst im Verhältnis von Stoff und Methode erklärt. Da es aber im Weiteren darum geht, Weber trotz all seiner Arbeiten innewohnenden Probleme nutzbar zu machen, soll an diesem Punkt nicht stehen geblieben werden. Die Faszination seiner Arbeiten und seine erstaunliche

75 Ebd., S. 472 ff.

76 Ebd., S. 482.