

Max Weber in der Welt
Rezeption und Wirkung



Max Weber in der Welt

Rezeption und Wirkung

Bearbeitet von

Michael Kaiser und Harald Rosenbach

Herausgegeben von der

Max Weber Stiftung

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

ISBN 978-3-16-152469-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Inhaltsverzeichnis

Max Weber in der Welt	VII
<i>Edith Hanke</i>	
Max Weber in Zeiten des Umbruchs. Zur Aktualität und weltweiten Rezeption eines Klassikers	1
<i>Stefan Leder</i>	
Max Weber in der arabischen Welt	23
<i>Alexandre Toumarkine</i>	
The introduction of Max Weber's thought and its uses in Turkey. National stakes and foreign actors	33
<i>Haggag Ali</i>	
Max Weber and the Revision of Secularism in Egypt	47
<i>Sam Whimster</i>	
Weber in the World of Empire	65
<i>Dittmar Dahlmann</i>	
Max Weber und Russland	81
<i>Marta Bucholc</i>	
Die Reaktion polnischer Soziologen auf Max Webers Polenschriften – der Verlust an Schärfentiefe	103
<i>Wolfgang Schwentker</i>	
Japanische Kontroversen über Max Webers <i>Protestantische Ethik</i>	125
<i>Peter Hersche</i>	
Der Romaufenthalt (1901–1903) und Max Webers Verhältnis zum Katholizismus	145
<i>Lawrence A. Scaff</i>	
The American Journey and the Protestant Ethic	159

<i>Francesco Ghia</i>	
Max Weber und die <i>Philosophie de l'art</i> von Hippolyte Taine	173
<i>Hinnerk Bruhns</i>	
Max Weber im Weltkrieg (1914–1920)	
Mit einem Seitenblick aus Frankreich	185
<i>Gangolf Hübinger</i>	
Max Weber und die „universalgeschichtlichen Probleme“ der Moderne ..	207
Autorinnen und Autoren	225
Namenregister	229
Ortsregister	235
Werkeregister	238
Schlagwortregister	240

Max Weber in der arabischen Welt

Stefan Leder

Das Thema „Max Weber in der arabischen Welt“ macht unumgänglich, auch über „Max Weber und die arabische Welt“ zu sprechen, also neben die Frage nach der Rezeption die Frage nach der Geltung zu stellen. Damit ist eine Problematik angesprochen, die das Verhältnis zwischen den quellenorientierten Regionalwissenschaften und den systematischen Wissenschaften, zwischen – vereinfacht gesagt – textbezogener Philologie und modellorientierter Theorie mit ihren unterschiedlichen Zugängen zum Verständnis von Kultur und Gesellschaft betrifft. In der akademischen Fächerstruktur und in der wissenschaftlichen Praxis werden heute die Parallelität – wenn nicht Rivalität – von philologischen und gesellschaftswissenschaftlichen Zugängen und auch ihre Verknüpfung in unterschiedlichen Konstellationen und Ausrichtungen gepflegt.¹ Das kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sprach- und Textbezug unter den akademischen Disziplinen ihre einstige Geltung gegenüber Wissenschaftsbereichen eingebüßt haben, denen mehr Wirklichkeitssinn unterstellt wird. Die wiederholt beschworene „Rückkehr zur Philologie“² kann geradezu als ein Indiz dafür gelten. Wenn im Folgenden die Bedeutung der Philologie in doppelter Weise, nämlich für die Rezeption Max Webers im Arabischen und für eine Würdigung seiner Aussagen zu Islam und Gesellschaft in der arabischen Welt angesprochen wird, ist damit ein kritischer Impuls gegeben. Doch ist es weder aus der historischen Perspektive, noch aus systematischen Gesichtspunkten sinnvoll, einen Gegensatz von apodiktischer Finalität anzunehmen. Dies wäre gerade auch im Zusammenhang von Max Webers Wirken eine ganz fehlgehende Konstruktion; denn sein Denken ist ja vom zeitgenössischen Horizont der Orientalistik nicht zu trennen. Max Webers Denken hat zudem einen Kontext geschaffen, in dem sich der Neuanatz zu den Islamwissenschaften aus dem Erbe der Orientalistik zur Zeit der Weimarer Republik erst entfalten konnte. Georg Stauth hat diese Zusammenhänge in

¹ Thomas Steinfeld, *Der leidenschaftliche Buchhalter. Philologie als Lebensform*, München 2004; Ottmar Ette, *Über Lebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlin 2004.

² Paul de Man, *The Return to Philology*, in: Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis 1986, S. 21–26; Jan Ziolkowski, *On Philology*, University Park 1990; Edward Said, *The Return to Philology*, in: Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York 2004, S. 57–44.

seiner Studie zum Zusammenhang von Orientalistik und Soziologie im Einzelnen aufzuzeigen versucht.³

Trotzdem müssen die Differenzen benannt werden, um Webers Werk auch in das Gegenlicht anderer Ansätze zu stellen. Der regionalwissenschaftliche Ansatz impliziert in seinem Quellenbezug unter anderem, individuelle und kollektive Wahrnehmungen der Menschen in der Region, in Geschichte und Gegenwart, erfassen zu wollen; das heißt, Überzeugungen und Konzepte, Institutionen, gesellschaftliche Praktiken, politische Verhältnisse mit den dort vorgefundenen Darstellungen und Äußerungsformen zu verstehen. Dabei kann, das müssen die Regionalwissenschaftler zugeben, der Zugang zu den Einsichten, die sie erschließen und vermitteln wollen, auf der Strecke bleiben, nämlich dann, wenn jede systematische Bemühung fehlt, die Einsichten und vorgefundenen Begriffe an eine verbreitete, möglichst universal gedachte Begrifflichkeit anzuschließen. So etwas geschieht immer wieder, ist wohl auch bedauerlich, entwertet die Forschung aber nicht; denn es gilt ja möglichst tief in die Komplexität der außereuropäischen Verhältnisse einzudringen und dabei das Repertoire der vorgefundenen Erklärungsansätze aufzunehmen und einzubringen in eine Hermeneutik, die sich auf eine präzise Kontextualisierung bezieht und durch Verwendung systematischer Kategorien eine stets kritische und selbstreflektierte Herangehensweise erfordert.

Als gelegentlicher Besucher der Schriften Webers empfiehlt sich mir Bescheidenheit; aber aus Sicht einer wissenschaftlichen und sozialen Praxis, welche die unterschiedlichen Sichtweisen zwischen Nord und Süd, europäischen und islamisch-arabischen Traditionen verbindet, ist auch Nachdruck angeraten, wenn ich eine epistemologische These an den Anfang stelle: Für Max Weber diente die Sicht auf orientalische Gesellschaften zweierlei: zunächst dem Verweis auf ein Vergleichs- und Kontrastfeld, der erlaubt, die Einzigartigkeit – nicht im Sinne von Vorbildlichkeit, sondern im Sinne von Alleinstellung – der Geschichte einiger Länder Europas ins Bild zu setzen; dann dem Nachweis der Anwendbarkeit von analytischen Kategorien auf die Geschichte außerhalb Europas; dieser zweite Gesichtspunkt wird aber weniger selbstreflexiv als apodiktisch entfaltet. Im Lichte der Forschungserträge der vergangenen rund einhundert Jahre müssen manche seiner Einschätzungen zur Geschichte des Islams geradezu zwangsläufig überholt erscheinen, wie zum Beispiel die Konzentration auf die Frühzeit des Islams in Mekka, aus der sich eine Reihe von Generalisierungen ergeben, die heute nicht mehr haltbar sind.⁴ In der regionalbezogenen Forschung nimmt Max Weber wohl deshalb keine zentrale Position ein, und die Fachliteratur zur

³ Georg Stauth, *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Bielefeld 1993.

⁴ Jürgen Paul, *Max Weber und die „islamische“ Stadt*, in: Hartmut Lehmann/Jean Martin Ouedraogo (Hg.), *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen 2003, S. 109–137, 133 f.

Region hat zur Verbreitung des Wissens über Max Webers Werk in der Region wenig beitragen. Man könnte somit das Fehlen einer interdisziplinären Max-Weber-Transmission in den Regionalwissenschaften beklagen, doch kann man andererseits auch das Gegenlicht, das dort aufleuchtet, als Teil der Rezeptionsvorgänge verstehen.

Um einen Einblick in das Wirken von Max Webers Werk in der arabischen Welt zu geben, sollen hier deshalb drei miteinander verbundene Gesichtspunkte berücksichtigt werden: Die Diffusion seines Werks durch adäquate Übersetzungen; die Bedeutung seines Werks in der Wissenschaft vom Orient bzw. in den Regionalwissenschaften heute; die Rezeption seiner Konzepte und Ansätze in der Region.

Übersetzungen von Max Webers Werken in das Arabische sind selten, Übersetzungen aus dem Deutschen Raritäten. Die *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* ist ca. 1980 auf Arabisch erschienen. Der Übersetzer nennt seine Quelle nicht; vermutlich übersetzte er aus dem Englischen.⁵ Webers Studie *Die Stadt*⁶ erschien 1982 in einer zusammenfassenden und vereinfachenden Darstellung auf Arabisch.⁷ Erst im Jahr 2011 erschien *Wissenschaft als Beruf – Politik als Beruf*, übersetzt aus Band 17 der Gesamtausgabe seiner Schriften und Reden (erschienen 1992) als erster Band einer Reihe geplanter Übersetzungen aus der Gesamtausgabe.⁸ Die Übersetzung setzt Maßstäbe: Sie enthält alle Fußnoten der Originalausgabe, einen kommentierten Personennamen-Index, ein arabisch-deutsches, kommentiertes Glossarium, das die arabische Übersetzung für Webers Begriffe, zum Beispiel Entzauberung (fakk as-siḥr), Askese (zuhd/ta-qaššuf), Rationalismus (‘aqlāniyya) erklärt. Um der begrifflichen Systematisierung der Übersetzung philosophischer und soziologischer Texte eine Handreichung zu geben, wird zudem eine einfache und kurze Wortliste Deutsch-Französisch-Arabisch gegeben (Pfründe, Zunft, Apparat, Legitimität etc.). Viel mehr Material dieser Art liegt vor und wartet auf eine sachgemäße Verwendung.⁹

Diese auf den ersten Blick magere Ausbeute wird ergänzt und weit übertroffen von der Übersetzung und Rezeption europäischsprachiger Studien zu Max

⁵ Max Weber, al-Aḥlāq al-brūṭistāntiyya wa-ruḥ ar-ra’smāliyya (Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus), übersetzt von Muḥammad ‘Alī Muqallad, durchgesehen von Ġurġ ‘Alī Abī Šāliḥ, herausgegeben vom Markaz al-Inmā’ al-Qaumī, Beirut o. J.

⁶ Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 5: Die Stadt*, hg. von Wilfried Nippel (MWG I/22-5), Tübingen 1999. Von Weber selbst wurde diese Arbeit angekündigt unter dem Titel „Die nichtlegitime Herrschaft, Typologie der Städte“ (ebenda, S. XV).

⁷ Max Weber, al-Madina – ma’nahā, wa-šurūṭ qiyāmihā (Die Stadt, ihre Bedeutung und Voraussetzung ihrer Entstehung), von Riḍwān as-Sayyid, in: al-Fikr al-‘Arabī 29 (1982), S. 8–26.

⁸ Die Übersetzung wurde von George Kattura besorgt und von Redwan as-Sayyid eingeleitet; publiziert unter dem Titel Māks Fibr, al-‘Ilm wa-s-siyāsa bi-wašfiḥimā ḥirfatan (Wissenschaft und Politik als Beruf), Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, Beirut 2011.

⁹ Mündliche Mitteilung von George Kattura.

Weber, allen voran der *Sociologie de Max Weber* von Julien Freund, die bereits 1968 erschienen ist und fünfzehn Jahre später in der arabischen Version recht weite Verbreitung fand.¹⁰ Fast ebenso bekannt ist die Studie von Bryan Turner, *Max Weber and Islam. A critical study* (1974/1987).¹¹ Eine ganze Reihe anderer, vor allem französischsprachiger Studien wäre hier noch zu nennen, wie zum Beispiel Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire* (1990/1994),¹² sowie Philippe Raynaud, *Max Weber et le dilemme de la raison modernes* (1987/2009).¹³ Diese Liste ließe sich mit zusätzlichen Titeln weiter ausführen und zudem ergänzen mit zahlreichen übersetzten Titeln, welche sich mit der Geschichte der Soziologie unter Einschluss von Max Weber befassen.¹⁴

Die durch andere Sprachen vermittelte Rezeption Max Webers in der arabischen Welt überrascht nicht, sondern ist geradezu Merkmal eines besonderen Verhältnisses. Deutschland spielte im 19. und 20. Jahrhundert in der arabischen Welt zwischen den britischen, französischen und amerikanischen Machtbereichen eine nachgeordnete Rolle. Die Gelehrsamkeit, die sich mit dem Orient befasste, hatte daher vergleichsweise weniger Zugänge zur Praxis. Das weitgehende Fehlen einer unmittelbaren Machtpolitik bringt Deutschen in der Region bis heute einen Sympathiebonus ein und exemplifiziert das Ideal interessenloser Gelehrsamkeit, die von den Imperativen der Politik, von Imperium und Kolonialmacht, unberührt bleibt. Die Tradition des Abstands vom Geschehen vor Ort ist heute noch teilweise spürbar: Übersetzungen wissenschaftlicher Texte aus dem Deutschen sind, trotz einiger Fördermaßnahmen, wenig zahlreich, was Leistungen wie die Übersetzung von Kants *Kritik der Urteilskraft*¹⁵ oder Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit*¹⁶ umso bewundernswerter, aber auch umso abhängiger von selten vorteilhaften Umständen macht.

Aber möglicherweise ist diese Problematik ganz unerheblich; sollte man eher annehmen, dass es nicht von Bedeutung ist für Rezeptionsprozesse, ob Überset-

¹⁰ Übersetzt von Ğürĝ 'Alī Abī Šālih, herausgegeben ohne Jahresangabe vom Markaz al-Inmā' al-Qaumī in Beirut unter dem Titel *Susyūliġiyā Māks Fibr*.

¹¹ Übersetzt von Abū Bakr Bāqādir, publiziert unter dem Titel 'Ilm al-iġtimā' wa-l-islām, *dirāsa naqdiyya li-fikr Māks Fibr*, Beirut: Dār al-Qalam 1987.

¹² Übersetzt von George Kattura, publiziert unter dem Titel *Māks Fibr wa-t-tāriḫ*, Beirut: al-Mu'assasa al-Ġāmi'iyya li-d-Dirāsa wa-n-Našr wa-t-Taūzī' 1994.

¹³ Übersetzt von Muḥammad Ğudaidī, publiziert unter dem Titel *Māks Fibr wa-mufāriqāt al-'aql al-ḥadiṭ*, Abu Dhabi und Algier: Manšūrāt al-iḥtilāf, 2009.

¹⁴ Um die quantitativen Dimensionen zu benennen: Mir sind 9 Studien bekannt – meistens Aufsätze, die sich mit Max Weber nach 1980 befassen und 12 Arbeiten zur Soziologie, die Max Weber eigene Abschnitte widmen, sowie 12 aus europäischen Sprachen übersetzte Studien zu Max Weber. Eine Aufstellung einschlägiger und in Bibliotheken verifizierbarer Titel hat das Orient-Institut Beirut 2012 unternommen.

¹⁵ Übersetzt von Ghanim Hana (Ġānim Hanā), publiziert unter dem Titel *Naqd malakat al-ḥukm*, Beirut: al-Munazzama al-'Arabiyya li-t-Tarġama, 2005.

¹⁶ Übersetzt von Georges Tamir, publiziert unter dem Titel *al-Ḥadāṭa wa-ḥiṭābahā as-siyāsī*, Beirut: Dār an-Nahār, 2002.

zungen aus der Originalsprache gefertigt werden? Oder anders gefragt: Sind Unterschiede aufzuspüren?

Die Datenbasis ist wegen der geringen Zahl einschlägiger Übersetzungen recht klein und erlaubt kaum, signifikante Antworten auf diese Frage zu geben. Doch zeichnet sich ein Trend ab, den ich am Beispiel der Auseinandersetzung mit Webers kontroversen Thesen zum Zusammenhang zwischen religiöser Ethik und der modernen kapitalistischen Arbeitsdisziplin aufzeigen möchte. Dabei kann deutlich werden, dass eine wirklich produktive Auseinandersetzung mit Max Weber ohne die Erfahrung seiner begrifflichen Innovation und damit auch der konzeptionellen Bedingtheit der bezeichneten Konzepte kaum möglich ist.

Die *Ethik des Protestantismus* liegt, wie bereits erwähnt, seit Anfang der 1980er Jahre übersetzt vor, doch wird der gedankliche Gehalt, naheliegender, auch aus allgemeinen Studientexten zu Max Weber aufgenommen. Seine These wird kontrovers beurteilt, weil dem Islam eben jener konstitutive Zusammenhang zwischen religiöser Ethik und Rationalismus abgesprochen wird. Weber zielt in dieser Schrift aber nicht darauf ab, eine mechanistische Parallelität von religiöser Glaubenslehre und ökonomischem Verhalten zu konstruieren; er will nicht nur auf die säkulare Auswirkung der religiösen Ethik hinaus und hat es nicht darauf abgesehen, die islamische Kultur vom Rationalismus westlicher Prägung abzugrenzen. Für sich genommen, griffe jeder dieser Gesichtspunkte zu kurz. Vielmehr möchte er zeigen, wie Georg Stauth gültig formuliert hat, dass dem Islam die dialektische Verbindung zwischen praktischer Weltschau und auf das Jenseits gerichteten Innenschau fehle.¹⁷ Der Puritanismus, der diese Leistung erbrachte, ist so gesehen nicht als eine religiöse Bewegung mit säkularer Wirkung zu verstehen, sondern Bestandteil der Entzauberung der Welt, eine Entzauberung, die sich in der vom Islam geprägten Welt nicht eingestellt hat.

Unbeschadet dieser unterschweligen Islamkritik wird der Gedankengang in den unterschiedlichsten und gegensätzlichsten Zusammenhängen aufgegriffen. In einer kritischen, also gegen-islamistischen, aber von einem Muslim geschriebenen Auseinandersetzung mit Konzept und Praxis islamischer Banken, die das islamische Zinsverbot umgehen und den Gläubigen erfolgreich scharia-konforme Geldanlagen verkaufen, wird mit Max Weber gegen die vermeintliche wirtschaftliche und rechtliche Rationalität dieser Anstalten argumentiert. Hier geht es um eine Form der Rechtssoziologie: Die Scharia leiste gerade nicht die bei Weber als eine Grundlage für das Funktionieren eines modernen Bürger-Kapitalismus dargestellte Rationalität des Rechtssystems. Die Scharia sei eine Rechtsfindungsmethode, die nicht einem Rechtssystem entstammt, sondern eher zufällig und nicht intendiert Kohärenz produzieren könne. Sie sei daher für die Entwicklung der Wirtschaft nicht vorteilhaft.¹⁸

¹⁷ Stauth, *Islam und westlicher Rationalismus* (wie Anm. 3), S. 166.

¹⁸ Ḥāmid Maḥmūd al-ʿAḡlān, *ar-Ribā wa-l-iqtiṣād wa-t-tamwīl al-islāmī*. Ruʿyatun

Im Gegensatz dazu wird aus einer aufgeklärt islamischen Sicht in einem mehr darstellenden als analytischen Beitrag die Bedeutung begrüßt, die Max Weber der religiösen Ethik bei der Ausbildung von innerweltlicher Askese, Arbeitsdisziplin und Rationalismus einräumte. Dies wird als ein Potential der Religion dargestellt. Die an ein Publikum in Oman gerichtete kleine Studie von 2010 wendet sich an Adressaten, die als Ibaditen einer alten kharidjischen dogmatischen Richtung des Islam angehören und in dieser Tradition als die „Calvinisten des Islam“ gelten können. Für den Autor gilt offenbar fraglos, dass der von Weber postulierte Zusammenhang auch im Islam Gültigkeit beanspruchen kann. Da Weber dies gerade in Abrede stellt, wird diesem, etwas grobschlächtig, eine chauvinistische und rassistische Einstellung unterstellt.¹⁹

Der Vorwurf ist aber nicht gänzlich unbegründet. Die deutsche und europäische Orientalistik, von der Weber seine Kenntnisse bezog, Theodor Nöldeke (1836–1930), Julius Wellhausen (1844–1918)²⁰, Christiaan Snouck-Hurgronje (1857–1936) und andere, neigten dazu, aus ihrer Kenntnis der orientalischen Kulturen Stereotypen von Despotie, Rechtswillkür und mangelnder Rationalität zu konstruieren, die in eine hierarchische Ordnung der Kulturen und menschlicher Rassen münden sollten. Carl-Heinrich Becker (1876–1933), Orientalist, Professor für Kultur und Geschichte des Vorderen Orients in Hamburg, Begründer der Islamwissenschaft in Deutschland und preußischer Kultusminister, ist bereits von Bryan Turner als ein wichtiger Impulsgeber für Max Weber erkannt worden.²¹ Gleichzeitig setzte er in seinen Islamstudien den religionssoziologischen Ansatz Webers fort in der Betrachtung des Islam als Weltanschauung,²² die im Verbund mit dem orientalischen Erbe des despotischen Staates²³ mit seinem „Obereigentumsrecht“ die Rationalisierung des Rechts und korporative Organisation im Bereich des Islams verhindert habe.²⁴

Ein Echo dieses Ansatzes, der fortführt von der religiösen Ethik und stärker die Entwicklung politischer Institutionen in den Blick nimmt, finden wir in einer kritischen Auseinandersetzung mit Webers religionssoziologischen Überlegungen wieder, die methodisch auf der Grundlage der Lektüre des Originaltextes

muḥtalifa (Zins, Wirtschaft, Finanzsystem im Islam. Eine abweichende Ansicht), Beirut 2010.

¹⁹ Barrāq Zakariyā, Māks Fibr, ad-Dīn wa-aḥlāq al-ʿamal wa-r-raʿsmāliyya (Religion, Arbeitsethik und Kapitalismus), in: at-Tafāḥum 34 (1432/2011), S. 135–163.

²⁰ Josef van Ess, From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies, in: Malcolm H. Kerr (Hg.), Islamic Studies and its Problems. Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Malibu 1980, S. 27–51, 43.

²¹ Bryan Stanley Turner, Weber and Islam, London/Boston 1974, S. 16.

²² Alexander Haridi, Das Paradigma der islamischen Zivilisation oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933), Würzburg 2005, S. 24, 35.

²³ Haridi, Das Paradigma der islamischen Zivilisation (wie Anm. 22), S. 39–51.

²⁴ Vgl. Stauth, Islam und westlicher Rationalismus (wie Anm. 3), S. 126 ff. und S. 182.

steht. Ridwan as-Sayyid, muslimischer Religionsgelehrter, in Deutschland ausgebildeter Islamwissenschaftler, Publizist und Politiker, sucht in seiner Studie zu Webers Schrift, veröffentlicht 1994 unter dem Titel *Die Macht der Ideologie und ihre Beziehung zur Wirtschaft*, dessen These zur Einzigartigkeit der protestantischen Ethik und ihrer Wirkung zu entkräften, indem er den von Weber gesetzten Begriffen in der islamischen Tradition nachspürt.²⁵ Dabei entfaltet er die islamische Lehre der „Erwerbsethik“ (iktisāb), die in einem Traditionsstrang der islamischen Ethik ausgebildet und zu einem ethischen Regelwerk ausgebaut wurde.²⁶ Insbesondere der im Bereich der introspektiven Theologie eingeführte Begriff des „Verdienstnerwerbs“ (iḥtisāb) erscheint als ein vielversprechendes Äquivalent zum Begriff der Berufung, weil die Erwerbstätigkeit hier weltliche Interessen und eine religiöse, jenseitige Orientierung verbinde. Auch wenn die soziologische Verortung dieser Lehre als gesellschaftliche Praxis nicht zur Sprache kommt, ist die Zielrichtung des Arguments doch klar: So eindeutig, wie es bei Weber erscheint, können wir nicht von der Einzigartigkeit der puritanischen Ethik sprechen. Ähnliche Nachweise sind gegen Weber in anderen Bereichen ins Feld geführt worden, hier aber erscheint eine von Weber inspirierte Fährte zum ersten Mal in der Perspektive der Geschichte des islamischen Denkens.

Es geht daher nicht darum, ob Webers Sichtweise übernommen oder abgelehnt wird, modifiziert oder entkräftet werden kann, sondern darum, dass die Auseinandersetzung mit ihm Neuansätze in der kulturwissenschaftlichen Forschung auch in der arabischen Welt leisten kann. Mir erscheint plausibel, dass dieser Anstoß umso nachhaltiger erfolgen kann, je stärker eine Naherfahrung des originalen Textes möglich ist, welche den Zusammenhang von Webers Ansätzen und Ideen durchschaubar und hinterfragbar macht.

Im eben erwähnten Beispiel entwickelt dieser Anstoß eine Eigendynamik, der sich aus den notwendigerweise differenten kontextuellen Bezügen des verwendeten Begriffs „Verdienstnerwerb“ (iḥtisāb) ergibt. Denn dieser überschneidet sich mit der vom sunnitischen Mehrheitsbekenntnis getragenen Vorstellung von der „Beschränkung“ (kifāya) von Macht und materiellem Verdienst auf das Notwendige. Der Begriff hat eine reiche Geschichte und ist auch beim Begründer der islamischen Staatsrechtslehre im 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu finden. In der modernen Verwendung, wie zum Beispiel in der ägyptischen Revolution von 1952²⁷, und als emblematischer Name der Oppositionsbewegung gegen das Mubarak-Regime 2011 hat er einen etwas anderen Sinn, in den der Begriff

²⁵ Riḍwān as-Sayyid, al-Akhlāq al-brūtitstāntiyya wa-rūḥ ar-raʿsmāliyya (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus). Sulṭat al-īdiyā, ul-uḡiyā wa-ʿalāʾiqhā al-iqtisādiyya wa-l-iḡtimāʿiyya, in: Minbar al-Ḥiwār 32–33 (1994), S. 2–23.

²⁶ Als Begründer der iktisāb-Ethik, die von as-Sayyid skizziert wird, kann Muḥammad Ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī (gest. 805) gelten.

²⁷ Muḥammad Abū l-Futūḥ al-Ḥaiyāt, Muḡtamaʿ al-kifāya wa-l-ʿadl (Die Gesellschaft der Beschränkung auf das Erforderlich und der Gerechtigkeit), Kairo 1966, S. 13, 214.

der hinreichenden Leistung oder Kompetenz hineinspielt, ohne die klassische Bedeutung zu verdrängen. Die komplexe Wechselbeziehung zwischen der ethischen Norm und der Einschränkung der politischen Macht durch die Autorität der Religionsgelehrten, die diese Norm vertreten, fand vor der Zeit der modernen Politisierung des Islam Ausdruck in der skeptischen Abkehr von Rechtlichkeit, von Besitz und Macht. Aus dieser Dialektik entfaltet sich eine Geschichte, die, so jedenfalls sieht es der Autor,²⁸ die Ausbildung von Institutionen als eigenständige, ihren rechtlichen Verfassungen verpflichtete Einrichtungen nicht begünstigte, und dadurch, dass die politische Macht und ihr Zugriff auf gesellschaftliche Ressourcen sich außerhalb von Recht und Ethik etablieren mussten, despotische Strukturen förderte.

Die damit angesprochenen autokratischen Strukturen, hier verstanden als Ergebnis der Einschränkung religiös bestimmten Rechts durch ihre Vertreter, sind für die Geschichte der arabischen Welt aus heutiger Sicht und damit für ihre moderne europäische Wahrnehmung von zentraler Bedeutung. Dies gilt auch für Max Weber. Despotische Herrschaft sieht Max Weber idealtypisch im Sultanismus verkörpert.²⁹ Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der patrimonialen Herrengewalt, deren Höchstmaß der Begriff Sultanismus verkörpern soll, aus der Sicht der historischen Erscheinungsformen des als Sultanat bekannten Regimetyps und der arabischen politischen Theorie zum Sultanat bzw. zur vormodernen souveränen lokalen Herrschaft steht noch aus. Wie Michael Curtis' elegante Zusammenfassung zeigt, verbietet die Komplexität der Darstellung Max Webers, ihm einfache ontologisierende Urteile zu unterstellen.³⁰ Aber die historische Forschung hat mittlerweile Beispiele für das Wirken von Korporationen in den Gesellschaften der Region nachgewiesen, die Rationalität von Bereichen des islamischen Rechts dargestellt, sich insbesondere mit dessen verfahrensrechtlicher Kohärenz bzw. Inkohärenz auseinandergesetzt, zur Geschichte des Rechtspluralismus in islamisch geprägten Gesellschaften beigetragen, Mechanismen parochialer Herrschaft differenziert dargestellt und die Komplexität staatlicher Strukturen zu durchschauen gelernt. Die Stellungnahmen Arabisch und Persisch schreibender Autoren, die sich zum politischen Regime des Sultanats äußern, zeigen Kontinuität, Intensität und Vielfalt der Bemühungen um rationale Regelwerke, institutionelle Rahmen und regelkonforme Praktiken.³¹ Der von Weber im Dienste des Arguments postulierte Gegensatz sultanistischer

²⁸ As-Sayyid, Die protestantische Ethik (wie Anm. 25).

²⁹ Max Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilband 4: Herrschaft, hg. von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll (MWG I/22-4), Tübingen 2005, S. 726–742, 729 f.

³⁰ Michael Curtis, *Orientalism and Islam, European thinkers on Oriental despotism in the Middle East and India*, Cambridge 2009, S. 258–298.

³¹ Das Orient-Institut Beirut bereitet mit dem „Source Companion to Islamic Political Literature“ einen quellenzentrierten Beitrag zu der Debatte vor.

Herrschaft zu einem rationalen Staatsverständnis lässt sich, wenn man der Geschichte auf den Leib rückt, als ein hartes Kontrastbild nicht aufrecht erhalten, auch wenn seine Ausführungen zu Gerechtigkeit und dem Fehlen eines bürokratischen Kompetenzbegriffs unter den Vorzeichen traditioneller Herrschaft sehr brauchbare Richtlinien bieten.

Die Max-Weber-Rezeption, von der hier einige mutmaßlich wichtige Beispiele herausgegriffen wurden, ist überwiegend punktuell und im Übrigen sehr schwer zu fassen, da weit über die Region in schwer zugänglichen Publikationsorganen verstreut. So mag im Verborgenen noch Anderes, vielleicht sogar Interessanteres als das hier Vorgestellte existieren.³² Produktive Debatten aber, das zeigt auch die folgenlos gebliebene, glättende „Nacherzählung“ von Webers Schrift zur „islamischen Stadt“, entzündeten sich eben erst auf der Grundlage einer dichten Auseinandersetzung mit Webers Gedankengut und Begrifflichkeit. Die Resonanz von Max Webers verstehender Soziologie und Kulturwissenschaft in der arabischen Welt, die sowohl von politisch liberalen und wie auch in der islamischen Tradition verwurzelten Autoren getragen wird, klingt zur Zeit augenscheinlich nicht ab. Wie sich aus einem weiteren, diesmal aus der persischsprachigen Max Weber Rezeption inspirierten Beitrag erkennen lässt, sind Attraktivität und emanzipatorische Inspiration durch Max Weber im zeitgenössischen Denken weiterhin präsent.³³ Man darf auf die Zukunft gespannt sein.

³² Max Webers „Soziologische Grundbegriffe“ sind auch in arabischer Übersetzung aus dem Deutschen erschienen (Mafāhīm asāsiya fī ‘ilm al-iğtimā‘, übersetzt von Šāliḥ Hilāl, Kairo: al-Markaz al-qaumī li-t-tarğama, 2011), konnte jedoch nicht rechtzeitig besorgt werden, um an dieser Stelle gewürdigt zu werden.

³³ Muḥammad Ḥusain ar-Rifā‘ī, Fi ṭ-ṭarīq ilā binā’ fahm lil-‘ilm al-muntaqal ilainā min al-ğarb. Nāmūdağ: at-ta’wil fi fahm al-wuğūd al-muğtama’i – süsiyüliğiyā l-fahm ‘inda Māks Fibir (Hin zum Verständnis der aus dem Westen zu uns kommenden Wissenschaft am Beispiel von Max Webers verstehender Soziologie), in: Qāḍāyā Islāmiyya Mu’āšira 53–54 (2013/1434), al-Hirmīnūṭiqā wa-l-manāhiğ al-ḥadiṭa fī tafsir an-nuṣuṣ ad-diniyya (Hermeneutik und moderne Methoden der Auslegung religiöser Texte), S. 63–115.