

Zur Zukunft der Islamwissenschaft¹

NAVID KERMANI (KÖLN)

Das Fach, das sich der Erforschung der islamischen Welt widmet, ist ein Unge-
tüm. Das Spektrum der Themen, Disziplinen, Methoden und historischen Epo-
chen, das es abzudecken sich vornimmt, ist um vieles zu weit, um sinnvoll in ei-
nem einzigen Zusammenhang erforscht und gelehrt zu werden. Die Absurdität
ihres Anspruchs erweist sich sofort, wenn man sich zur Islamwissenschaft ein
Pendant vorstellt: ein einziges Fach, das die Religion, Kultur, Geschichte, Spra-
che, alte wie neue Literatur, Philosophie, die heutige politische Wirklichkeit, ja
die Musik, das Theater, das Recht, die Geschichte der Naturwissenschaften sowie
alle anderen für die Geistes- und Sozialwissenschaften relevanten Aspekte nicht
nur der europäischen, sondern weltweit aller christlichen Konfessionen, Konti-
nente, Nationen und ethnischen Minderheiten behandelt, und dies ausgerechnet
unter einem Titel wie ‚Christliche Wissenschaft‘ oder ‚Christenwissenschaft‘, al-
so mit der impliziten Annahme, dass alle diese Phänomene einen Bezug zur Re-
ligion hätten und mit Blick auf diese studiert werden sollten. Mochte am Aus-
gang des 19. Jahrhunderts ein Gelehrter die Quellentexte und Forschungsarbeiten
des Faches noch einigermaßen übersehen, kann heute kein Islamwissenschaftler
das gesamte Spektrum abdecken, und nur wenige versuchen es noch.

Die Problematik, die dem Fach Islamwissenschaft – ähnlich wie anderen Re-
gionalwissenschaften, die allerdings in der Regel nicht zusätzlich mit dem Ballast
beschwert sind, den Bezug zur Religion im Namen zu führen – eingeschrieben
ist, dürfte von kaum jemanden noch bestritten werden. Reflektiert worden ist
auch und vor allem, wie fatal sich das religiös-theologische Vorzeichen, unter
dem das Fach betrieben wird, auf das öffentliche Bild der Kulturen ausgewirkt
hat, die vom Islam mitgeprägt worden sind. Seit die frühe Orientalistik den Islam
als autonome anthropologische Größe behandelte, welcher der Muslim willenlos
ergeben sei, und die Religion der Muslime zur Ursache ihrer Unterlegenheit und
strukturellen Reformunfähigkeit erklärte, wurde die muslimische Urgeschichte
zum Deutungsmuster auch der Gegenwart. In verblüffender Analogie zu heutigen

1 Der Text basiert auf meinem Aufsatz „Moderne und Islam“, erschienen in: Dieter Grimm: (Hg.), 25 Jahre Wissenschaftskolleg zu Berlin 1981-2006, (Akademie Ver-
lag), S. 229-242.

islamistischen Auffassungen nahm man einen islamischen Urzustand an und betrachtet die Geschichte und die Kultur vorrangig unter der Frage, inwiefern sie der frühislamischen Norm entspreche bzw. zu einem Abweichen von ihr geführt habe. Nicht religiös determinierte Phänomene, Diskurse und Strömungen wurden so fast automatisch als heterodox gedeutet, anstatt in jener Autonomie wahrgenommen zu werden, die etwa Shakespeare, dem Zweiten Weltkrieg oder der Phänomenologie des Geistes zukäme, die eine religiöse Dimension wohl haben, jedoch unmöglich auf diese zu reduzieren oder gar allein von der Bibel aus zu verstehen sind. Dieser essentialistische Blick ist zwar innerhalb der Islamwissenschaft längst in Frage gestellt, beherrscht aber noch immer weite Teile der öffentlichen Darstellung. Der Islamwissenschaftler Aziz al-Azmeh sieht hier „fast eine Art Komplizenschaft zwischen westlichen Kommentatoren und islamistischen Ideologen“, da auf beiden Seiten die Urbegründung jedes Phänomens in der islamischen Welt in den religiösen Quellentexten angesiedelt werde.² Eine Betrachtung von solcher Normativität würde sich in Bezug auf die Geschichte und Gegenwart der ‚christlichen Welt‘ von selbst diskreditieren.

Die Obsession des Westens, den Orient durch seine Religion zu verstehen, macht sich bis heute in den Lehrplänen, ja bis in die Fächeraufteilung bemerkbar, die in die Erforschung eines gemeinsamen Kulturraums konfessionelle Schneisen schlägt. An vielen großen Universitäten in Deutschland gibt es Seminare für Islamwissenschaft, für Judaistik und einige wenige für die Wissenschaft vom christlichen Orient. Eine Verbindung zwischen diesen Seminaren besteht in der Regel nicht – eine Folge auch des Nationalsozialismus, der die Tradition herausragender jüdischer Orientalisten in Deutschland und die häufig mit ihnen korrespondierende Wissenschaft des Judentums abgebrochen hat. Heute lernen nur wenige Studenten, die sich mit der islamischen Theologie, Philosophie oder Mystik beschäftigen, die Werke jüdischer oder christlicher Autoren kennen, obwohl diese zur gleichen Zeit, in der gleichen Stadt, ja, in der gleichen Gasse entstanden sein könnten wie der Traktat, über den sie sich gerade beugen. Von der klassischen Poesie der arabischsprachigen Juden etwa hören Studenten der Arabistik kaum mehr, als dass sie existiert. Dabei ist diese Dichtung in ihren Motiven und Gedanken selten spezifisch jüdisch, sondern weltlich ausgerichtet – wie die Werke vieler muslimischer Dichter auch. Sie ist in unmittelbarer Nachbarschaft zur arabischen Dichtung und ihren Genres entstanden und teilt mit ihnen den islamisch gefärbten Hintergrund der arabischen Hofkultur. Umgekehrt lernen nur die wenigsten Studenten der Judaistik die arabische Sprache, obwohl wesentliche Werke der jüdischen Philosophie, Poesie oder Mystik von Autoren verfasst worden sind, die Arabisch sprachen, schrieben und sich an eine arabischsprachige Öffentlichkeit wandten.

2 Vgl. Aziz Al-Azmeh: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt/M u.a.: Campus 1996.

Die Literaturen, die Künste und die religiösen Traditionen des arabisch geprägten Kulturraums sind historisch so eng miteinander verflochten – oft bis zur Ununterscheidbarkeit –, dass sie nur im Zusammenhang studiert und dargestellt werden können. So setzt sich die islamische Theologie zu einem beträchtlichen Teil aus Antworten auf Fragen zusammen, die vom Judentum und vom Christentum an sie herangetragen worden sind – an den Höfen und in den Gelehrtenstuben von Bagdad oder Cordoba. Ohne diese Fragen bleiben die Antworten unverständlich. Nicht viel anders steht es mit dem Judentum: Nicht nur das christliche Europa, auch die Philosophen unter den rabbinischen Gelehrten wie der in Ägypten geborene Saadiya ha-Gaon (st. 942), Abraham ibn Daud aus Toledo (st. 1180) oder Moses Maimonides (st. 1204) empfangen das antike Erbe zum großen Teil in seiner Prägung durch die arabisch-islamische Kultur. Ohne Kenntnis dieser Kultur lässt sich nicht verstehen, wie das Judentum nicht nur auf den Islam, sondern später der Islam auch auf das Judentum zurückgewirkt hat, in der Theologie und deutlicher noch in der Mystik sowie in der Literatur. In der arabisch-islamischen Kulturgeschichte spielten dabei orientalische Christen als Übersetzer und Bearbeiter griechischer Texte eine entscheidende Rolle. Der Prozess wechselseitiger Beeinflussungen verlief selten konfliktfrei – auch nicht im heute gerne verkärten Andalusien der Mauren. Muslime, Juden, Christen und Agnostiker, Araber, Perser, Türken und andere Völker verfolgten und unterdrückten einander und grenzten sich gegeneinander ab – blieben aber in der entscheidenden Phase ihrer Kulturentwicklung im arabisch geprägten Raum eng aufeinander bezogen.

In der Formationsphase des Judentums wie des Islams (genauso wie des Christentums) waren Identitäten kaum so eindeutig festgelegt, wie es heute scheint. Das „Wir“ etwa in der arabischen Philosophie oder der arabischen Dichtung ist oft genug kein „Wir Muslime“, „Wir Juden“ oder „Wir Christen“; es ist ein „Wir Philosophen“, dem das „Ihr“ etwa der Mystik oder der Rechtswissenschaft entgegengesetzt wird, seien diese islamisch oder jüdisch. Genauso wie Maimonides sich auf die Werke muslimischer Autoren bezog, hatte er selbst wiederum muslimische Leser, darunter Dozenten, die einem jüdischen Publikum die Philosophie Maimonides' erklärten. Ein muslimischer Philosoph wie al-Farabi (st. ca. 950) hat, ohne dass es weiter bemerkenswert gefunden worden wäre, einen großen Teil seiner Ausbildung bei dem nestorianischen Lehrer Ibn Yunus (st. 940) erlangt, der wiederum christliche und muslimische Lehrer gehabt hatte. Dies und unzählige andere Beispiele der Interaktionen waren möglich und selbstverständlich, weil die jüdische, christliche und muslimische Intelligenz des arabisch geprägten Kulturraums sich mit denselben Grundfragen beschäftigte, ohne notwendig dieselben Antworten zu geben oder die sozialen und rechtlichen Unterschiede zwischen den Gruppen aufzuheben. Von manchen religionsphilosophischen Texten lässt sich bis heute nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, ob sie von einem Juden oder einem Muslim geschrieben worden sind. Die Durchlässigkeit jenes arabisch geprägten Kulturraums ist vielleicht nicht so sehr anders zu denken als jene der heutigen wesentlich geprägten Literatur, an der auch Autoren

wie Adonis, Orhan Pamuk oder Haruki Murakami teilhaben, ohne ihre eigene Herkunft und nationale Bindung zu leugnen, sich als westlich oder auch nur westlicht bezeichnen zu müssen. Ein Studium arabischer, hebräischer oder persischer Texte jener Jahrhunderte aus einem ausschließlich judaistischen bzw. islamwissenschaftlichen Blickwinkel führt zu einer Beschränkung der Sinnebenen, zu einem Übergewicht religiös-konfessioneller Momente in der Deutung: So werden Autoren, die sich ursprünglich längst nicht so eindeutig auf eine einzelne Identität bezogen, sondern allgemeine theologische, poetische oder philosophische Themen behandelten, nachträglich auf ihre Konfession hin gelesen.

Gelegentlich explizit, jedenfalls aber implizit versuchen die meisten deutschen Islamwissenschaftler heute der religiösen Determinierung des Faches, die in seinem Namen angelegt ist, zu entkommen, indem sie sich als bloße Regionalwissenschaftler des Nahen und Mittleren Ostens begreifen. Die islamischen Quellentexte werden im Grundstudium – häufig en passant – behandelt, spielen aber danach nur noch für jene Studenten und Lehrer eine hervorgehobene Rolle, die sich auf theologische Fragestellungen konzentrieren. Die daraus resultierende Spezialisierung auf einzelne, weitgehend selbstständige Bereiche innerhalb der Islamwissenschaft, die mit dem Islam selbst häufig nichts mehr zu tun haben, erscheint schon aus arbeitsökonomischen Gründen unausweichlich, vollzog sich allerdings bis vor einigen Jahren noch weitgehend unreflektiert. Sie war keinem Konzept, sondern den begrenzten Kapazitäten an den einzelnen Seminaren geschuldet.

Dass die islamwissenschaftliche Forschung in ihren verschiedenen Ausrichtungen heute vorwiegend als Regionalstudium betrieben wird, lässt in Deutschland – mit einiger Verspätung gegenüber den Vereinigten Staaten – den Problemhorizont der *area studies* aufziehen. Während sich die – in ihrem Selbstverständnis universalen – systematischen Disziplinen wie die Geschichte, die Literaturwissenschaft, die Theologie oder die Rechtswissenschaft gemessen an ihrem empirischen Repertoire zu partikularen westeuropäischen Regionaldisziplinen entwickelt haben, wird die Forschung zur restlichen Welt an institutionell schwach ausgestattete und methodisch überforderte Disziplinen wie die Islam-Afrika- oder Asienwissenschaften delegiert. Die Folgen dieser Entwicklung sind in doppelter Hinsicht bedenklich: Islamwissenschaftler nahmen lange Zeit die zentralen Veröffentlichungen, die innerhalb der entsprechenden Hauptdisziplin Aufsehen erregen, allenfalls am Rande zur Kenntnis und hinkten in ihrer Methodik, Fragestellung und sogar im Stil oft um Jahrzehnte zurück: Sammelbände, die sich methodisch in ostentativer Naivität mit arabischer oder persischer Literatur beschäftigen, ohne sich auch nur in Fußnoten auf gegenwärtige Diskussionen innerhalb der allgemeinen Literaturwissenschaft zu beziehen, gehörten und gehören ebenso zum Bild wie die Philologen des klassischen Arabisch, die in den Medien zu aktuellen politischen Vorgängen Stellung nehmen müssen, nur um jenen journalistischen ‚Experten‘ nicht gänzlich das Feld zu überlassen, die ihre mangelnden sprachlichen und historischen Kenntnisse mit aufbrausenden Vorur-

teilen aufwiegen. Am ehesten noch ist es der sozialwissenschaftlich orientierten Islamwissenschaft gelungen, Anschluss zu finden an die Diskussionen innerhalb der entsprechenden Hauptdisziplinen; die zunehmende Attraktivität der sozialwissenschaftlichen Islamforschung, die sich in der Lehrstuhlvergabe und der Zahl der Studenten manifestiert, dürfte einen Grund auch darin haben, dass sie ihre eigene Relevanz über das eigene Fach hinaus zu vermitteln begonnen hat.

Indem die Islamwissenschaft den allgemeinen sozial- und mehr noch den kulturwissenschaftlichen Diskurs weitgehend ignorierte, isolierte sie sich und wurde für andere Forscher, die sich mit verwandten Themen in anderen Sprachen beschäftigen, unattraktiv, häufig unlesbar. Tatsächlich werden islamwissenschaftliche Forschungsarbeiten außerhalb ihres eigenen, eng umgrenzten Gebietes noch immer zu selten wahrgenommen. Allgemeine historische, kulturgeschichtliche oder politikwissenschaftliche Studien namhafter Autoren zeugen immer wieder von eklatanter Unkenntnis, sobald sie den islamischen Kulturkreis streifen (wenn sie ihn nicht einfach ignorieren). Diese Situation ist bedauerlich für die Islamwissenschaften, weil sie sich damit die Möglichkeit nimmt, auf die großen Disziplinen wie die Literatur-, Politik- oder Geschichtswissenschaft einzuwirken, sie ist vor allem aber für die übrigen Disziplinen bedenklich, insofern sie zu einseitigen und eingeschränkten Wahrnehmungen führt. Andalusien liegt immerhin im Westen Europas, und die Osmanen waren eine zentraleuropäische Großmacht, um nur zwei Stichwörter für die vielfältigen Verflechtungen zwischen dem Nahen Osten und Europa anzudeuten, die durch den Ausschluss islamwissenschaftlicher Kompetenz in der Geschichtswissenschaft oder der Philosophie kaum angemessen wahrgenommen werden. Ähnlich wäre für die europäische Literaturgeschichte oder die Philosophie zu argumentieren. Das Anliegen, die Islamwissenschaft als Regionalwissenschaft exemplarisch in die allgemeinen Kultur- und Sozialwissenschaften einzubringen, ist also nicht ein fachspezifisches Desiderat, sondern zielt auch und vor allem auf die Weiterentwicklungen der ‚großen‘ Disziplinen.

Die Aufgabe, die Islamwissenschaft in einen allgemeinen kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs einzubringen, ist auch vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Situation in Europa zu sehen. Projekte, die die religiöse Determination von Phänomen innerhalb der islamischen Welt nicht mehr nur implizit, sondern offen und konsequent hinterfragen und beispielsweise die Literatur als autonome Größe und nicht in ihrer Abhängigkeit von der Religion behandeln, stellen sich quer zur Erwartungshaltung einer breiteren Öffentlichkeit, die im Orient exemplarisch den Ort der Religion sieht. Eine säkulare Wahrnehmung würde die religiöse Dimension von Vorgängen und Entwicklungen innerhalb der islamischen Welt nicht übersehen, sie jedoch mit denselben Begründungszusammenhängen konfrontieren und damit erst rational erklärbar machen, wie sie in Bezug auf andere Regionen selbstverständlich sind.

Zum gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund der heutigen Islamwissenschaft gehört aber nicht nur die Wahrnehmung des Islams in der europäischen Öffentlichkeit, sondern ebenso das eigene europäische Selbstverständnis, das die

eigenen jüdischen und islamisch mitgeprägten Traditionen jedenfalls im breiten öffentlichen Bewusstsein ignoriert und heute außerdem die – durch die Migration entstandene – faktische Teilhabe an zahlreichen weiteren Kulturen verkennt. Damit wird ein Wesensmerkmal und das eigentliche Erfolgsgeheimnis des europäischen Projektes, wie es sich in der Französischen Revolution normativ herausgebildet hat, ins Gegenteil verkehrt: seine radikale Offenheit, sein ebenso anmaßender wie utopischer Universalismus. Auf der expliziten Glaubensneutralität des Projektes zu beharren, bedeutet nicht, den religiösen (allerdings keineswegs ausschließlich christlichen) Ursprung vieler europäischer Werte zu verleugnen. Aber es sind Werte, die säkularisiert, also im Laufe der Zeit innerweltlich begründet worden sind. Von nichts anderem sprechen die muslimischen Reformdenker, die sich zum Beispiel nicht mehr mit der Frage aufhalten, ob die Menschenrechte islamisch sind oder nicht, sondern sie aus der menschlichen Vernunft ableiten und also implizit oder explizit deutlich machen, dass es Lebensbereiche außerhalb des Religiösen gibt. Gerade weil die europäischen Werte säkular sind, sind sie an keine bestimmte Herkunft oder Religion gebunden, sondern lassen sich prinzipiell übertragen. In allen Kulturen gibt es führende geistige Bewegungen, die genau diese Übersetzung immer wieder neu angehen, etwa indem sie die Demokratie oder die Menschenrechte in ein chinesisches, schwarzafrikanisches oder eben islamisches Vokabular überführen.

Wer heute als Historiker die Muslime wegen ihres Glaubens zu ‚Uneuropäern‘ erklärt, verkennt nicht nur die europäische Geschichte, die mit dem Osmanischen Reich einen zentralen Akteur hatte und zu immerhin zwei muslimischen Ländern auf europäischen Boden geführt hat. Er macht aus Europa eine Religion, beinahe eine Rasse und stellt damit das Vorhaben der europäischen Aufklärung auf den Kopf, das seine Spezifität gerade dadurch gewinnt, dass es eine weltliche, prinzipiell allen Bürgern offene Willensgemeinschaft darstellt. Ein wirklich säkulares Europa würde sich nicht religiös-genealogisch definieren, sondern durch Ideen, zu denen man sich ungeachtet seines Glaubens oder seiner Abstammung bekennen kann oder eben nicht bekennt (auch zweiteres ist Europäern, wie nicht nur die deutsche Geschichte, sondern auch die Ereignisse der letzten Jahre auf dem Balkan oder innerhalb der ehemaligen Sowjetunion lehren, sehr wohl möglich).

Erst wenn die außereuropäischen und speziell die islamisch geprägten Kulturen in einem Zusammenhang mit der eigenen Vergangenheit und Gegenwart studiert, wenn sie nicht länger als Exotikum begriffen werden, das positiv in seiner faszinierenden Kuriosität, negativ in seiner Bedrohlichkeit zu studieren ist, finden die Geisteswissenschaften zu einem angemessenen Verständnis auch der eigenen, europäischen Geschichte, Literatur und Kultur; gleichzeitig würden sie jene Entwicklung einholen, die sich durch die Migration der letzten Jahrzehnte längst vollzogen hat, ohne sich allerdings im öffentlichen Bewusstsein niederschlagen zu haben. Wegen ihrer engen Verflechtung mit der europäischen Kultur und Geschichte ist die Erforschung der islamischen Welt in besonderer Weise

geeignet, die Dominanz zu brechen, die der Mechanismus der Exklusion in der Beschäftigung mit nicht christlich oder nicht westlich geprägten Traditionen weiterhin ausübt. Damit könnte die Erforschung der nahöstlichen Kulturen, wäre sie in die übrigen Kulturwissenschaften integriert, eine Vorreiterrolle auch für andere Regionalwissenschaften spielen. Die religiösen Traditionen, Literaturen, performativen und bildenden Künste aus dem Nahen Osten würden in einem solchen Diskurs der europäischen Kultur nicht entgegengesetzt, sondern als Bestandteil einer Kultur verstanden, die den Nahen Osten und Europa gemeinsam prägt. Das häufig beschworene, nicht selten zur Floskel erstarrte Wort vom ‚Dialog‘ würde sich dann schon deshalb relativieren und zugleich neu beleben, weil man wahrnimmt, dass die Trennungslinien quer durch die Kulturen und Religionen verlaufen und ‚man selbst‘ immer auch schon zu ‚den anderen‘ gehört. Bisher verfestigt das Paradigma des *Dialogs der Kulturen* eher eben jene manichäische Wahrnehmung, gegen die es sich scheinbar wendet.

