

„Die Mauer muss weg!“, oder: Alles für sich ist singulär. Gedanken zur islamwissenschaftlichen Beschäftigung mit Südasien in Deutschland¹

JAN-PETER HARTUNG (LONDON)

Im Juni 1907 unterbrach ein 30jähriger indischer Muslim seine Studien am Trinity College der University of Cambridge und reiste nach Heidelberg, um dort seine bisher lediglich rudimentären Deutschkenntnisse zu verbessern, hatte er doch in den Jahren zuvor in zunehmendem Maße eine Passion für die Philosophie des deutschen Idealismus entwickelt. Nur wenig später erwarb er an der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München beim Semitisten Friedrich Hommel (gest. 1936) den akademischen Grad eines *doctor philosophiae*² und kehrte nur ein Jahr später in die britische Kronkolonie zurück. Zu diesem Zeitpunkt war wohl kaum jemandem bewusst, dass dieser junge Mann zu einem der originellsten muslimischen Denker des 20. Jahrhunderts werden sollte, der Zeit seines Lebens produktiv von den Erfahrungen in Deutschland gezehrt hatte. Ebenso wenig war abzusehen, dass gerade über seine Person und sein Werk ein Tor zur Beschäftigung deutscher OrientalistInnen mit dem muslimischen Südasien aufgestoßen werden sollte. Sein Name war Muḥammad Šāh Iqbāl (gest. 1938), der philosophische Poet/poetische Philosoph und Vordenker des heutigen Staates Pakistan.

Man könnte nun annehmen, dass der Bezug eines namhaften Vertreters des damals zeitgenössischen muslimischen Denkens zu Deutschland und seiner Wissenschaftstradition unmittelbar ein deutlich wahrnehmbares Interesse innerhalb

-
- 1 Ich danke von Herzen all denjenigen KollegInnen und FreundInnen, die frühere Entwürfe dieses Beitrages mit ihren kritischen Kommentaren versehen haben, oder aber auch Informationen mit mir geteilt haben.
 - 2 Dies geschah unter interessanten Umständen: Zum einen wurde dem Aspiranten aus undurchsichtigen Gründen das reguläre Promotionsstudium in München erlassen, zum anderen wird vielfach gemunkelt, die Dissertation sei in Cambridge aus ebenso dunklen Motiven nicht angenommen worden.

der deutschen Islamwissenschaft an der Beschäftigung mit demjenigen kulturellen Kontext geweckt hätte, aus dem der prominente Gast stammte. Dem war allerdings nicht so. Woher rührt es also, dass noch gegen Ende der 1980er Jahre sowohl international als auch innerhalb der deutschen Orientalistik beanstandet wurde, die gegenwärtige wissenschaftliche Beschäftigung mit dem muslimischen Südasien wäre allenfalls als ‚stiefmütterlich‘ zu bezeichnen und würde der Bedeutung der Region auch für die ‚traditionellen‘ Untersuchungsgegenstände der Islamwissenschaft keinesfalls gerecht?³ Es ist meines Erachtens durchaus sinnvoll, dieser Frage offensiv nachzugehen. Insbesondere angesichts der in den letzten Jahren vorgelegten grundlegenden Arbeiten, die das ‚muslimische Südasien‘ verstärkt ins Bewusstsein aufgeschlossener IslamwissenschaftlerInnen in Deutschland gerückt haben, scheint es mir beileibe nicht mehr nötig, diesen Untersuchungskontext gesondert zu rechtfertigen: Auf die in diesem Zusammenhang beispielsweise häufig Bezug genommene hohe Zahl an Muslimen auf dem Subkontinent, die diejenige der einzelnen arabophonen Länder um einiges übertrifft, muss meiner Ansicht nach ebenso wenig verwiesen werden wie auf die anzuerkennenden indischen Beiträge zu einer globalen muslimischen Kulturgeschichte im weitesten Sinne. Eine solch defensive Haltung hat zwar ihre Geschichte, führt – nach meinem Dafürhalten – letztlich aber nicht unbedingt zu mehr Verständnis innerhalb der akademischen Zunft, zu einem Abbau der verhärteten gegenseitigen Vorurteile, und so zu einem angemessenen Umgang mit dem Gegenstand. Vielmehr besteht die Gefahr, dass sie ihrerseits ein neues Schisma erzeugt, das sich in der Umkehrung der bisherigen ‚stiefmütterlichen‘ Behandlung des muslimischen Südasien durch die vor allem semitistisch orientierte deutsche Islamwissenschaft manifestiert, nämlich in der Überprivilegierung einer als besonders bedeutsam essentialisierten Region mit ihren dazugehörigen Konstituenten, wie beispielsweise der indo-muslimischen Literatursprache Urdu.

Nichtsdestotrotz ist das Unbehagen derjenigen IslamwissenschaftlerInnen, die sich in der Vergangenheit mit dem muslimischen Südasien beschäftigt haben, durchaus ernst zu nehmen und, um einer künftig konstruktiveren Auseinandersetzung mit dem Gegenstand innerhalb der deutschen Islamwissenschaft willen, in seiner Genese eingehender zu untersuchen. Erst dann wird – und einen solchen Versuch werde ich abschließend unternehmen – die Möglichkeit zu einer Neubestimmung des Standortes des Forschungsgegenstandes ‚muslimisches Südasien‘ eröffnet, ganz im Sinne des alten und oft gescholtenen historistischen Credo von der *historia magistra vitae*.

3 Vgl. z.B. J.M.S. Baljon: *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī, 1703-1762*, Leiden: Brill 1986, S. vii; Bert G. Fagner: „Aktuelle Fragen der historischen Erforschung der islamischen Welt“, in: *Sæculum* 40 (1989), S. 161-165, hier S. 161f.; Helmut Reifeld: „Preface“, in: ders./Imtiaz Ahmad (Hg.), *Lived Islam in South Asia. Adaption, Accomodation & Conflict*, New Delhi: Social Science Press 2004, S. vii.

Wem gehört Südasiens? – Abgrenzungsprobleme I

Die mangelhafte islamwissenschaftliche Beschäftigung mit dem indischen Subkontinent mag zu nicht geringem Teil daran liegen, dass wir es hier – trotz des bemerkenswert hohen muslimischen Anteils an der Gesamtbevölkerung – eben doch mit einer religiösen Minderheit zu tun haben, die gegenüber der Mehrheit von über 70% Hindus auch vor der Teilung der britischen Kronkolonie im Jahre 1947 recht gering wirkte. So mag man heute zwar gegen eine heuristische Taxonomie von ‚Majorität-Minorität‘ oder ‚Zentrum-Peripherie‘ wettern, vom Standpunkt der frühen orientalistischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts ist die Konzentration der Islamwissenschaft auf den nahöstlichen Raum durchaus nachvollziehbar. Schließlich, und dies ist meines Erachtens eines derjenigen Probleme, aufgrund derer die Islamwissenschaft sich auch noch in jüngerer Zeit mit Forschungen zur Region Südasiens schwer tut, institutionalisierte sich nahezu parallel zu ihr eine andere philologische Disziplin, deren regionaler Fokus ganz ausschließlich auf Indien lag und liegt: die Indologie.

Im Jahre 1818 wurde August Wilhelm von Schlegel (gest. 1845), Bruder des namhaften romantischen Philosophen Friedrich von Schlegel (gest. 1829), zum Professor für Literatur an die gerade erst etablierte Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn berufen. Dies gilt als Beginn der akademischen Indienforschung in Deutschland und begründete damit eine Wissenschaftstradition, der sich die universitäre Indologie hierzulande bis heute maßgeblich verpflichtet fühlt:⁴ Diejenige der philologischen Veda- und Sanskrit-Forschung. Eine solch bewusste Einengung des Untersuchungsgegenstandes ‚Indien‘ unterliegt einer bestimmten ideologischen Färbung, die sich nicht zuletzt den von der imperialen britischen Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts hervorgebrachten Orientalismen verdankt. Dies belegt in beispielhafter Weise die 1882 erschienene und breit rezipierte Schrift *India. What Can It Teach Us* des bis heute in Indien wohlgeleiteten Sanskrit-Philologen und Religionshistorikers Friedrich Max Müller (gest. 1900):

„Wahrlich, es gibt viele Dinge, welche Indien von uns zu lernen hat; aber es gibt andere und in einem Sinne sehr wichtige Dinge, welche auch wir von Indien lernen können. [...] Deshalb möchte ich es meinen Freunden, welche vielleicht Jahre lang in Indien gelebt haben, als Civilbeamte oder Offiziere oder Missionäre [*sic*] oder Kaufleute, und welche ein gut Teil mehr von jenem Lande kennen müssen, als einer, der niemals seinen Fuß auf den Boden von Âryāvarta gesetzt hat, auf einmal klar machen, dass wir von zwei ganz verschiedenen Indien reden. Ich denke besonders an Indien, wie es vor tausend, zweitausend, mag sein dreitausend Jahren war; sie denken an das Indien von heu-

4 Vgl. Ernst Windisch: Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde, Reprint von 1917-21, Berlin, New York: de Gruyter 1992, S. 75; Hans-Wilm Schütte: Die Asienwissenschaften in Deutschland. Geschichte, Stand und Perspektiven, Hamburg: IFA 2002, S. 30f.

te. Und wiederum, wenn sie an das Indien von heute denken, so erinnern sie sich hauptsächlich an das Indien von Calcutta, Bombay oder Madras, an das Indien in der Stadt. Ich blicke auf das Indien der Dorfgemeinden, *das wahre Indien der Inder*.“⁵

Von Muslimen auf dem indischen Subkontinent, die zu Schlegels Zeiten bis zur Absetzung des Mogulmonarchen Bahādur Šāh Zafar im Zuge der Niederschlagung des Sepoy-Aufstandes von 1857/8 dort noch die nominelle Herrschaft ausübten, war hier nirgends die Rede; in der orientalistischen Diktion der Vordenker britischer Kolonialpräsenz in Indien konstituiert der Beginn muslimischer Gegenwart im Jahre 92/711 auch den Beginn des Mittelalters. Dieses ‚Mittelalter‘ – ähnlich negativ konnotiert wie in der europäischen Periodisierung, nämlich als Epoche der Dunkelheit zwischen Antike und deren Wiederbelebung in der sogenannten ‚Neuzeit‘⁶ – dauerte bis zur erwähnten Abschaffung der Mogulmonarchie in der Mitte des 19. Jahrhunderts an;⁷ für das Anknüpfen an die von Max Müller konstatierte ‚klassische‘ Zeit ist die gründliche Untersuchung dieses Mittelalters allemal zu ignorieren. Folgerichtig waren denn auch eine Reihe der neuen indologischen Lehrstühle in Deutschland v.a. durch britische Gelder finanziert.⁸ Die Sponsoren durften dafür eine bestimmte Ausrichtung in Forschung und Lehre erwarten und sie wurden nicht enttäuscht: Es galt das indische Altertum für die anbrechende ‚neue Zeit‘ wiederzubeleben, und dieses bestand nun in der essentialistischen Wahrnehmung der frühen Indologen v.a. in der vedischen Kultur, dem Herzstück dessen, was als ‚Hinduismus‘ die Diktion oftmals bis in die heutige Zeit bestimmt.⁹

Natürlich hat sich auch die deutsche Indologie in den vergangenen Dekaden wandeln müssen, nicht zuletzt aufgrund der unrühmlichen Rolle, die eine Reihe ihrer Vertreter während der Zeit des Nationalsozialismus gespielt und mit der sie ihre vorgeblich wertfreie, da rein philologische Wissenschaft erheblich diskreditiert hatten.¹⁰ Die Nachkriegszeit stellte neue politisch und wirtschaftlich bestimmte Anforderungen an die Indien-bezogene Forschung, was zumindest in ei-

5 Friedrich Max Müller: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge, übers. v. C. Capeller, Leipzig: Engelmann 1884, S. 4-6 (Kursiva: JPH). Vgl. auch: E. Windisch: Geschichte der Sanskrit-Philologie, S. 293-8.

6 Vgl. Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 304-6.

7 Vgl. Ronald Inden: *Imagining India*, Oxford u.a.: Basil Blackwell 1990, S. 54f., 186f.

8 Vgl. H.-W. Schütte: Die Asienwissenschaften, S. 39.

9 Vgl. R. Inden: *Imagining India*, S. 85-127.

10 Vgl. Sheldon Pollock: „Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj“, in: Carol Breckenridge/Peter van der Veer (Hg.), *Orientalism and the Post-colonial Predicament. Perspectives on South Asia*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press 1993, S. 76-133, hier S. 86-96; H.-W. Schütte: Die Asienwissenschaften, S. 133-8.

nem Fall auch institutionelle Konsequenzen nach sich zog: An der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg wurde 1962 mit dem Südasiens-Institut (SAI) ein bis heute in der Bundesrepublik einzigartiges multidisziplinäres Hochschulzentrum geschaffen, das mit dem Auftrag versehen war – ausgehend vom Erbe der Indologie – erstmals auch neuindische Philologien fest zu verankern und zudem eine Reihe sozialwissenschaftlicher Fächer mit klarem Regional- und auch Gegenwartsbezug zu integrieren.¹¹ Innerhalb dieser Disziplinen, die im Übrigen der anglophonen Südasiensforschung der Nachkriegszeit entsprechen, fand nun auch erstmals das muslimische Indien eine – wenn auch bis heute noch zaghafte – Würdigung.

Die etablierte Indologie allerdings, die mit 14 Lehrstühlen die deutsche Forschungslandschaft zur Region bis heute dominiert, war und ist von dieser Entwicklung nur mäßig beeindruckt. Noch 1979 waren Heinz Bechert, einstiger Ordinarius für Indologie an der Georg-August-Universität Göttingen, und Georg von Simson, zuletzt Professor an der Universität Oslo, in ihrer *Einführung in die Indologie* – diese wird Studierenden übrigens bis heute als Handreichung empfohlen – auf der Basis „allgemein anerkannter Konventionen darüber [einig], was als notwendiger Teil eines Studiums der Indologie zu gelten hat“¹²: Es bleibt hier beim Althergebrachten, die Beschäftigung mit all den anderen möglichen Feldern der Südasiens-bezogenen Forschung gilt auch heutigen IndologInnen – selbstverständlich mit einigen wenigen Ausnahmen – nicht als dem Fach zugehörig und wird nur allzu oft mit einem Naserümpfen bedacht. Dass mittlerweile an den Indologischen Seminaren der Bundesrepublik auch neuindische Sprachen, hierunter in wenigstens fünf Fällen nun sogar die Islamsprache Urdu,¹³ gelehrt werden, scheint lediglich ein dem Zeitgeist geschuldetes notwendiges Übel zu sein und wird von den führenden FachvertreterInnen denn auch eher *en passant* und allenfalls mit recht begrenztem Enthusiasmus betrieben. Studien zum muslimischen Indien sind hier jedenfalls auch weiterhin nicht hervorzubringen, zumal auch Urdu eher als eine in arabisierten Lettern geschriebene Variante des Hindi verstanden wird.¹⁴

Anders scheint die Lage am Heidelberger SAI – allerdings leider nur auf den ersten Blick. Auch hier wird Urdu – wenn auch kontinuierlich schon über Jahre –

11 Vgl. ebd., S. 192-9.

12 Heinz Bechert/Georg von Simson (Hg.), *Einführung in die Indologie. Stand – Methoden – Aufgaben*, Darmstadt: WUG 1979, S. 5.

13 Vgl. Christina Oesterheld: „Problems of Teaching Urdu in Germany: A Foreigner’s Reflections on the Status of Urdu“, in: *The Annual of Urdu Studies* 17 (2002), S. 125-137, hier S. 126.

14 Vgl. ebd., 126f. Interessanterweise wurde dieses Verständnis lange selbst von den wenigen islamwissenschaftlichen FachvertreterInnen transportiert, die bis Mitte des 20. Jahrhunderts eine begrüßenswerte Offenheit für das Urdu bewiesen haben. Vgl. Otto Spies/Ernst Bannerth: *Lehrbuch der Hindūstānī-Sprache*, Leipzig, Wien: Harrassowitz 1945, S. 1f.

im Bereich Moderne Indologie in vergleichsweise geringem Umfang und zudem mit einem klaren literaturwissenschaftlichen Impetus gelehrt; die Islam-bezogene Komponente wird lediglich durch Urdu-sprachige und eher landeskundliche Texte bedient. Die für ein gründliches Studium des südasiatischen Islam relevanten Sprachen Arabisch und Persisch werden auch am SAI nicht unterrichtet, der Schwerpunkt liegt vielmehr auf einer Lese- und Kommunikationskompetenz, die zuvorderst auf ein Verständnis gegenwärtiger Entwicklungen vor allem in Pakistan abzielt, ohne auch hier den religionsbezogenen Faktor in allzu großer Tiefe würdigen zu können. Zwar wurden in den letzten Jahren vor allem in den Fachbereichen Geschichte Südasiens und Politikwissenschaften einzelne Lehrveranstaltungen mit Islam-Bezug abgehalten, diese hatten aber eher den Charakter von Überblicksveranstaltungen ohne eine ersichtliche Möglichkeit der Vertiefung in anschließenden Kursen. Eine angestrebte engere Kooperation mit der Heidelberger Orientalistik – immerhin ist Urdu dort als Zweitsprache anrechenbar, gleiches gilt *vice versa* für das Persische – scheiterte in der Praxis bisher insbesondere an den hohen Studienpensa in beiden Fachbereichen, was sich allerdings mit der Modularisierung der Studienpläne im Zuge des Bologna-Prozesses bald ändern könnte. Für den Moment bleibt jedoch zu konstatieren, dass auch am SAI Studien zum muslimischen Südasiens bisher nicht in der Breite und vor allem Tiefe betrieben werden, wie es geboten wäre, um diesem wichtigen Bereich der Südasiensforschung auch nur annähernd gerecht zu werden.

Der Fachbereich Südasienswissenschaften, der innerhalb des Instituts für Indologie und Südasienswissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg den neuindischen Bereich vertritt, ist der einzige mir derzeit bekannte, der sowohl in Lehre als auch Forschung auf die defizitäre Beachtung des muslimischen Südasiens reagiert hat. Dies spiegelt bereits die Möglichkeit der formalen Anerkennung von Prüfungsleistungen in relevanten Lehrveranstaltungen am Institut für Orientalistik – hier auch den Erwerb von Persisch-Sprachkenntnissen – wider. Darüber hinaus wird der Eindruck der disziplinären Offenheit auch durch die fächerübergreifende Gremien- und Herausgebertätigkeit des gegenwärtigen Lehrstuhlinhabers Rahul Peter Das gestützt,¹⁵ letztlich aber auch durch die meines Wissens in Deutschland einzigartige Forschung zum muslimischen Bengalen, die zu einer soliden Sprachausbildung im Bengali tritt. Ein in gewisser Weise ähnliches Modell wird am erst im April 2005 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität gegründeten „Institut für Orient- und Asienwissenschaften“ (IOA) getestet, auf das später noch *en detail* eingegangen wird.

15 In diesem Zusammenhang ist das aus sechs Mitgliedern bestehende Direktorium des Orientwissenschaftlichen Zentrums der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (vgl. <http://www.owz.uni-halle.de> vom 24. Februar 2007), sowie die im Würzburger Ergon-Verlag erscheinende Schriftenreihe „Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt“ (MISK) zu nennen.

Als kleines Zwischenfazit lässt sich zunächst feststellen, dass der Bereich des muslimischen Südasien – trotz des Monopolanspruches der Indologie/Südasienwissenschaften auf die Region als Forschungsgegenstand – gar nicht, oder höchstens mangelhaft abgedeckt wird. Hinzu tritt ein Sprachproblem, denn eine seriöse Islam-bezogene Untersuchung auch des indischen Subkontinents kommt – wie oben bereits gesagt – ohne die Kenntnis des Arabischen und Persischen nicht aus; beide Sprachen wiederum gehören aber nicht zum Repertoire der südasienskundlichen Ausbildung. Hierfür würde wiederum die Islamwissenschaft verantwortlich zeichnen, doch, so die oft geäußerte Kritik, ermangelt ihr sowohl Kompetenz als auch Interesse für den indischen Subkontinent.

Wem gehört der Islam? – Abgrenzungsprobleme II

Es ist bemerkenswert, wie stark in den Darstellungen der Geschichte der deutschen Orientalistik eine Synonymie von Arabistik und Islamwissenschaft herzustellen versucht wurde.¹⁶ Dieser Umstand verweist nach meinem Dafürhalten letztlich auf eine grundlegende Denkfigur, die die Beschäftigung mit Islam-bezogenen Themen auf die arabophonen Traditionen beschränkt. Nun mag dies für ein Studium des frühen Islam sicher angehen, bereits aber für die Zeit der Expansion der frühen Kalifate in perso- und turkophone Regionen und die damit verbundenen kulturellen Amalgamierungsprozesse stellt sich die Frage, ob eine Kongruenz von Islam und arabischer Sprache grundsätzlich aufrechtzuerhalten ist. Die Arabistik scheint sich hier zunächst damit beholfen zu haben, dass der Fokus der Untersuchungen auf arabische, genauer sogar ‚klassische‘ arabische Texte gelegt wurde und vielfach auch heute noch wird. Nachbardisziplinen wie die Iranistik und die Turkologie (einschließlich der Osmanistik) erhoben, soweit ich zu sehen vermag, keinen Anspruch darauf, ebenfalls Islamwissenschaft zu sein, sondern verstanden sich insbesondere als Sprach- und Regionalwissenschaften,¹⁷ die – insbesondere im literaturwissenschaftlichen Bereich – zwar Islam-Bezogenes mit behandelten, allerdings keineswegs exklusiv.

Die akademische „Orientalistik (und mit ihr als wesentlicher Bestandteil die arabische Philologie)“¹⁸ verengte also über lange Zeit hinweg den Gegenstands-

16 Vgl. z.B. Johann Fück: Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig: Harrassowitz 1955, S. 1; Hartmut Bobzin: „Geschichte der Arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts“, in: Wolfdietrich Fischer (Hg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Bd. 3, Wiesbaden: Reichert 1992, S. 155-187.

17 Vgl. Annemarie von Gabin (Hg.), Turkologie, Leiden, Köln: Brill 1963; Bert Fregner: „Iranistik in Europa: Gestern, heute und morgen“, in: Heiner Eichner u.a. (Hg.), Iranistik in Europa: Gestern, heute, morgen, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2006, S. 7-25.

18 H. Bobzin: Geschichte der Arabischen Philologie, S. 155.

bereich einer Islamwissenschaft auf einen nahezu ausschließlich über arabische Texte vermittelten Islam, was meiner Überzeugung nach symptomatisch dadurch ausgedrückt wird, dass von Philosophie, Theologie, Mathematik etc. als den „arabischen Wissenschaften“ gesprochen wird.¹⁹ Indien, um zum Kernproblem zurückzukehren, scheint für die Orientalistik und die sich aus ihr herauskristallisierende Islamwissenschaft nur insofern eine Rolle gespielt zu haben, als es insbesondere arabische Texte für die philologische Auseinandersetzung lieferte; in diesem Zusammenhang kamen denn auch südasiatische Handschriftensammlungen zu einiger Prominenz, wie sich aus Brockelmanns voluminöser *Geschichte der arabischen Litteratur* (1937-49) ersehen lässt. Dass Südasien lediglich als Reservoir für Arabica verschiedenster Couleur dienen sollte, die zudem nicht einmal in demjenigen lokalen Kontext verortet wurden, in dem sie gesammelt, kopiert und archiviert worden waren, rief wohl zurecht den Unmut derer hervor, die die Region stärker innerhalb der Islam-bezogenen Forschung etabliert wissen wollten. Studien über das muslimische Südasien zu fördern bedeutete ihnen nämlich auch die Förderung orientalischer Literatursprachen wie des Urdu, die der Aufnahme in den orientalistischen Kanon durch die VertreterInnen der ‚klassischen Islamwissenschaft‘ für nicht unbedingt würdig, oder doch, wie es scheint, als höchstens nachgeordnet befunden worden waren. Dieser Umstand, der nicht zuletzt zum oben erwähnten Unbehagen gegenüber einem als absolut dominant empfundenen Arabozentrismus in der deutschen Islamwissenschaft geführt hat, konnte zunächst auch nicht durch die Wenigen getilgt werden, die das muslimische Südasien zu ihrem Gegenstand in Forschung und/oder Lehre gemacht hatten. Nichtsdestotrotz müssen gerade jene als WegbereiterInnen für die Erschließung des muslimischen Südasien als Untersuchungsgegenstand der Islamwissenschaft gelten und bedürfen deshalb einer zumindest kursorischen Betrachtung, denn in der Mehrzahl spiegelt auch ihr akademischer Werdegang die Anerkennungsproblematik dieses Gegenstandes durch die etablierte und bevorzugt um die arabische Philologie kreisende Islamwissenschaft innerhalb der deutschen Hochschullandschaft wider.

Die WegbereiterInnen

Einer der Ersten, wenn nicht der Erste überhaupt, der innerhalb der deutschen Islamwissenschaft dem muslimischen Indien ernsthafte Aufmerksamkeit schenkte, gehörte allerdings noch nicht zu den akademisch eher Marginalisierten innerhalb der islamwissenschaftlichen Zunft, sondern war im Gegenteil anerkannter Professor für Semitische Philologie und Islamkunde in Bonn. Die Rede ist von Otto Spies (gest. 1981), einem Schüler des damaligen Ordinarius für „Morgenländi-

19 Vgl. J. Fück: *Die arabischen Studien*, S. 322-5.

sche Sprachen“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen Enno Littmann (gest. 1958), und späterem Assistenten von Paul E. Kahle (gest. 1964) in Bonn. Als ausgewiesener Kenner des Arabischen wurde er 1932 an die Muslim University im nordindischen Aligarh berufen,²⁰ jener namhaften Institution, die 1875 auf maßgebliche Initiative von Sir Sayyid Aḥmad Ḥān (gest. 1898) als „Muhammadan Anglo-Oriental College“ gegründet worden war. Spies weilte vier Jahre in Indien, während derer er bereits mehrere seiner dortigen Forschungsergebnisse – insbesondere im Bereich der islamischen Geistesgeschichte – sowohl in indischen als auch deutschen Periodika publizierte.²¹ In Aligarh war der deutsche Gelehrte auf einen reichen arabischen und persischen Handschriftenfundus gestoßen; diese Entdeckung begann wohl die bis dahin vorherrschende islamwissenschaftliche Attitüde gegenüber dem muslimischen Subkontinent zu verändern und eine erste Sensibilität für dortige Forschungsressourcen zu entwickeln: Schließlich konnten diese Bestände nicht zuletzt auch zur Klärung nicht ausschließlich auf die Region bezogener Problemstellungen beitragen.²² Auch nach seinem Fortgang aus Aligarh blieb Spies ein aufmerksamer Beobachter dortiger für die deutsche Islamwissenschaft relevanter Entwicklungen, wie nicht zuletzt sein Aufsatz zu den „Arabische[n] Neuerscheinungen in Indien während der Kriegsjahre“ (*Der Islam* 28 (1948), S. 106-10) belegt.

Spies' Zugang zum indischen Islam war nichtsdestotrotz in allererster Linie derjenige eines arabistischen Philologen; darauf deuten auch spätere Veröffentlichungen wie *Ibn Faḍlallāh al-ʿOmarī's Bericht über Indien* (1943), *Indische Handschriften von Ibn Ḥazm's Ġamharat ansāb al-ʿarab* (1952) oder *Ein Investiturschreiben des abbasidischen Kalifen in Kairo an einen indischen König* (1955) hin. Hierin ist wohl auch der Grund dafür zu suchen, dass er allzeit als Islamwissenschaftler respektiert wurde. Nichtsdestotrotz betrat Spies aber auch auf philologischem Gebiet Neuland: Unmittelbar nach Kriegsende publizierte er gemeinsam mit dem Wiener Islamwissenschaftler und Urdu-Lektor Ernst Bannerth (gest. 1976), der sich schon während des Krieges – aus welcher Motivation heraus auch immer – mit dem indischen Subkontinent auseinander gesetzt hatte,²³

20 Zu den Umständen der Berufung von Spies nach Indien konnte ich weder im Bonner Universitätsarchiv, noch in seinem allerdings völlig ungeordneten Nachlass aufschlussreiche Informationen finden. Dies mag nicht zuletzt auch damit in Verbindung stehen, dass das Universitätsgebäude gegen Kriegsende nahezu völlig zerstört worden war und zudem Aktenbestände systematisch vernichtet wurden.

21 Vgl. Wilhelm Hoenerbach: *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, Wiesbaden: Harrassowitz 1967, S. 743f.

22 Inwiefern Spies diesbezüglich Einfluss auf Brockelmanns Arbeit an der *Geschichte der Arabischen Literatur* hatte, konnte nicht geklärt werden, ist aber durchaus vorstellbar, zumal Spies nach seiner Rückkehr aus Aligarh vorgeblich auf Wunsch Brockelmanns als Nachfolger auf dessen Lehrstuhl in Breslau berufen worden war.

23 Zu Bannerth vgl. die unbefriedigend kurze biographische Notiz in Ludmilla Hanisch: *Die Nachfolger der Exegeten. Deutschsprachige Erforschung des Vorderen*

bei Harrassowitz das *Lehrbuch der Hindūstānī-Sprache*, das erste und meines Wissens bisher einzige seiner Art in Deutschland.²⁴

Mit diesem Buch wirkte Otto Spies, der zwischen 1945 und 1952 den kriegsbedingt verwaisten Bonner orientalistischen Lehrstuhl verwaltete, bis in die Indologie hinein: Die Selbstdarstellung der heutigen Abteilung für Indologie am bereits erwähnten „Institut für Orient- und Asienwissenschaften“ (IOA) verknüpft mit dieser Arbeit den Beginn der „modernen indischen Studien in Bonn“²⁵. Dies ist sicherlich gerechtfertigt, denn gleich zu Beginn des Vorworts machen die Autoren deutlich, dass „[d]as Studium des Hindūstānī [...] in Deutschland bisher sehr vernachlässigt worden [ist], da die Wissenschaft ein fast ausschließliches Interesse am Altindischen, besonders am Sanskrit, hatte“²⁶, was wiederum auf die vergleichsweise eher geringen politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Deutschland und Indien zurückgeführt wird. Wozu also dieses Lehrbuch, dessen Erscheinen zu jenem Zeitpunkt, nach Meinung von Spies und Bannerth, „keinerlei Rechtfertigung“²⁷ bedurfte? Der besondere Wert dieses Buches sollte einmal mehr in der für die deutsche Orientalistik charakteristischen philologischen Systematik und Gründlichkeit liegen und damit der „Flut von Grammatiken, Lehrbüchern und besonders Sprachführern in englischer Sprache, meist von zweifelhaftem Wert“²⁸ ein den Standards der deutschen Orientphilologie entsprechendes Produkt entgegensetzen. Ob dieses Buch allerdings in der Islamwissenschaft der folgenden Dekaden zur Anwendung gekommen ist, ist schwer nachzuvollziehen, scheint aber – aufgrund des geringen Prestiges, das die Sprache in diesem Bereich genießt – wohl eher zweifelhaft. Nichtsdestotrotz, und das ist hier zu betonen, gelang Spies nicht zuletzt mit dieser Arbeit ein Brückenschlag zur Nachbardisziplin Indologie, und damit darf er durchaus für den Beginn einer Öffnung der Islamwissenschaft stehen, wie sie sich erst in den letzten paar Jahren deutlicher abzeichnete.

Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Wiesbaden: Harrassowitz 2003, S. 178. Ich danke Günter Windhager (Wien) für den Hinweis.

24 Für die heutige – vor allem kommunikationsorientierte – Urdu-Sprachausbildung wird allerdings kaum auf diese Arbeit zurückgegriffen, sondern Gebrauch von einer Reihe neuerer und dem Zweck eher zuträglicher englischsprachiger Lehrbücher gemacht. Die Urdu-Dozentin des SAI, Christina Oesterheld, erarbeitet gegenwärtig ein neues systematisches Urdu-Lehrbuch auf Deutsch. Vgl. C. Oesterheld: Problems of Teaching Urdu, S. 128f. Am Institut für Indische Philologie und Kunstgeschichte der FU Berlin hingegen stand das Lehrbuch von Spies und Bannerth für den Urdu-Anfängerkurs im Sommersemester 2006 durchaus noch zur Debatte (vgl. KVV SS 2006, LV 13 672).

25 <http://www.indologie.uni-bonn.de/indo/start.htm#Neuindische%20Sprachen> vom 24. Februar 2007.

26 O. Spies/E. Bannerth: Lehrbuch, S. v.

27 Ebd. Es ist auffällig, dass die Autoren hierfür allerdings keinerlei Begründung angeben.

28 Ebd.

Vorerst aber lag die Beschäftigung mit dem muslimischen Subkontinent weiterhin außerhalb der Islamwissenschaft. Um die Brücke zu dieser zu schlagen bedurfte es möglicherweise tatsächlich eines außerhalb des Faches liegenden Impetus'. Hier ist wohl insbesondere die phänomenologisch arbeitende Religionswissenschaft zu nennen, wie sie in Deutschland insbesondere auch an der Philipps-Universität Marburg – der einstigen Wirkungsstätte von mit diesem Ansatz in Beziehung stehenden Persönlichkeiten wie dem Philosophen Martin Heidegger und dem evangelischen Neutestamentler Rudolf Bultmann (beide gest. 1976) – vertreten wurde. Es ist wohl nicht zuletzt der Einfluss des Marburger Ordinarius für Religionsgeschichte Friedrich Heiler (gest. 1967) gewesen, der in einer seiner bekanntesten Schülerinnen – Annemarie Schimmel (gest. 2003) – das Interesse an der „Nahtstelle zwischen Islam und Hinduismus“²⁹ zumindest deutlich untermauert hat. So romantisch nämlich, wie Schimmel den Beginn ihrer Passion für den Subkontinent in ihren zahlreichen Selbstdarstellungen verstanden wissen will, scheint dieser *de praxe* nicht, zumindest nicht ausschließlich, gewesen zu sein: Zu deutlich sind die Parallelen zwischen Heilers bekannter Arbeit *Das Gebet* von 1917 und Schimmels Büchern *Denn Dein ist das Reich: Gebete aus dem Islam* (1978) und *Dein Wille geschehe: Die schönsten islamischen Gebete* (1992), oder auch der explizite Bezug auf Heilers religionsphänomenologische Arbeiten in Schimmels recht spätem *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (1994).

Noch kaum ein Jahrzehnt, bevor Annemarie Schimmel 1945 nach Marburg kam, hielt sich am dortigen Theologischen Seminar – das heute dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie zugeordnete Institut für Vergleichende Kultur- und Religionswissenschaft wurde erst kürzlich im Zuge des Bologna-Prozesses etabliert – der indische Muslim Sayyid Waḥīd ad-Dīn aus Hyderabad im Dekkan (gest. 1998) auf. Als einer der Letzten promovierte er dort bei Rudolf Otto (gest. 1937), der anderen Ikone der Religionsphänomenologie in Deutschland, über *Indisch-Moslemische Werterlebnisse als Parallele zu europäischen Kulturwandlungen* und begann nach seiner Rückkehr nach Indien eine akademische Karriere als Professor für (Religions-)Philosophie. Diese Dissertation ist, trotz der wohl dem Zeitgeist geschuldeten gelegentlichen nationalsozialistischen Diktion, von einigem Interesse für unseren Gegenstand, denn im Abschnitt zu „Irrationale[m], Religion und Mystik“ lässt Waḥīd ad-Dīn all jene Šūfis aufmarschieren, die in Annemarie Schimmels Werk später eine zentrale Position einnehmen sollten: Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 672/1273), Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (getötet 627/1230), Mīr Dard (gest. 1199/1785), oder auch Ġawṭ ‘Alī Šāh (gest. 1297/1880). Auch Schimmels Bezugsfiguren der europäischen Geistesgeschich-

29 Annemarie Schimmel: Auf den Spuren der Muslime. Mein Leben zwischen den Kulturen, hg. von Hartmut Bobzin/Navid Kermani, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2002, S. 50.

te, wie Meister Eckart (gest. 1328) und Johann Wolfgang von Goethe (gest. 1832), kommen hier zur Sprache.³⁰ Nicht zuletzt aus diesem Grund ist es gut vorstellbar, dass über das Beziehungsdreieck ‚Otto–Wahīd ad-Dīn–Heiler‘ – Otto hatte sich mit Nachdruck für die Berufung Heilers nach Marburg verwendet – der Bezug der deutschen Religionswissenschaft zum muslimischen Südasien hergestellt worden ist. Auch wenn die autobiographischen Veröffentlichungen von Annemarie Schimmel darüber keinen Aufschluss geben, mag dies keine unwesentliche Rolle dabei gespielt haben, in ihr, die sich über *Die Struktur der Militärschicht unter den späten Mamluken* (1945-6) habilitierte, ein wissenschaftliches Interesse am südasiatischen Islam zu wecken. Solches ist jedenfalls abzuleiten, wenn man sich Wahīd ad-Dīns stark Sufik-geprägtes Islamverständnis vergegenwärtigt:³¹ Dieses nämlich korrespondiert sehr wohl mit Ottos *Das Heilige* (1917) und Heilers *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen* (1919), mag darüber hinaus aber zur nicht zuletzt auch durch das Werk Annemarie Schimmels betriebenen Essentialisierung des südasiatischen Islam als nahezu exklusiv von sufischen Tendenzen dominiert geführt haben.

Der religionswissenschaftliche Nexus scheint heute wohl für eine Beschäftigung mit dem muslimischen Südasien nicht mehr zwangsläufig vonnöten. Rückblickend ist er jedoch durchaus verständlich, denn der zu weiten Teilen nicht von arabischen Traditionen geprägte Subkontinent, der letztlich eben doch mehrheitlich von Nichtmuslimen bewohnt ist, stellte für die etablierte deutsche Islamwissenschaft jener Zeit – trotz Otto Spies – auch weiterhin ein mehr als abwegiges Forschungsgebiet dar. So war es schließlich kaum erstaunlich, dass für Annemarie Schimmel – nach einer mehrjährigen Dozentur für Religionsgeschichte in Ankara – in Deutschland lediglich die Stelle einer außerplanmäßigen Lektorin am von Otto Spies ins Leben gerufenen „Seminar für Orientalische Sprachen bei der Universität Bonn“ bereitstand. Es ist nachvollziehbar, dass diese Situation für eine ausreichend qualifizierte Akademikerin mit einer Passion für indomuslimische Studien unbefriedigend war. So verwundert es schließlich nicht, dass Annemarie Schimmel 1970 einen Ruf auf die Professur für „Indo-Muslim Culture“ an der Harvard University annahm, die mit Geldern des afghanischstämmigen Multimillionärs und Philanthropen Uzai Durrani (gest. 1964) finanziert wurde und wird. Die USA blieben denn auch, ungeachtet ihrer mittlerweile auch in Deutschland reichlich verlegten Publikationen, bis zu ihrer Emeritierung 1992 Schimmels hauptsächliches akademisches Wirkungsfeld. Erst bei ihrer Rückkehr nach Bonn wurde die bis heute fachlich keinesfalls unumstrittene Ge-

30 Vgl. Syed Vahiduddin: Indisch-moslemische Werterlebnisse als Parallele zu europäischen Kulturwandlungen, Leipzig: J. A. Barth 1937, S. 42-55.

31 Vgl. die verschiedenen Beiträge in: ders.: „Islamic Experience in Contemporary Thought“, in: Christian W. Troll (Hg.), Islam in India. Studies and Commentaries, Bd. 3, Delhi: Chanakya Publications 1986.

lehrte³² für ihr Lebenswerk mit einer Honorarprofessur für Islamwissenschaft geehrt.

Die Verslossenheit der akademischen Islamwissenschaft in Deutschland gegenüber der Erweiterung ihres Objektbereiches nach Osten hin berührte auch noch die nachfolgende Generation derjenigen, die sich mit dem Islam auf dem indischen Subkontinent beschäftigten. Christian W. Troll SJ, dem wir eine bahnbrechende Studie zum religiösen Denken Sir Sayyid Aḥmad Ḥāns verdanken, kam erst in Anschluss an seine Hochschulausbildung in Deutschland, sowie intensiven Arabischstudien an der Université St. Joseph in Beirut, an der Londoner „School of African and Oriental Studies“ (SOAS) mit dem muslimischen Indien in Berührung. Dort, wo die philologische Tradition keine solche Ausprägung wie in der deutschen Orientalistik erfahren hatte und zudem – nicht zuletzt aufgrund der eigenen kolonialen Vergangenheit – ein disziplinär weniger strikt reglementierter Umgang mit außereuropäischen Kulturen gepflegt wurde und wird, studierte Troll Urdu, das zu jener Zeit an deutschen Hochschulen noch kaum erlernbar war. Im Jahre 1975 promovierte er dann unter der Aufsicht des namhaften Südasienhistorikers Peter Hardy mit der erwähnten Studie zu Sayyid Aḥmad Ḥān. Es ist gerade diese 1978 erstmals publizierte Arbeit, die die philologische Kompetenz eines deutschen Orientalisten, insbesondere die solide Kenntnis des Arabischen, mit einem für den deutschen Geschmack doch etwas abwegigen Gegenstand verband, und die darum einer Reihe von im anglophonen Raum hervorgebrachten Arbeiten zur indo-muslimischen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts in gewisser Weise überlegen ist.

Trotzdem scheint es nicht zuletzt das Unbehagen der deutschen Islamwissenschaft mit dem Gegenstandsbereich ‚muslimisches Südasien‘ gewesen zu sein, das dafür verantwortlich war, dass Troll nie den Ruf auf einen islamwissenschaftlichen Lehrstuhl an einer deutschen Universität erhielt. Wie schon Annemarie Schimmel vor ihm, musste auch Troll sein berufliches Fortkommen im Ausland und dazu unter der Ägide der Religionswissenschaft suchen. Letzteres war allerdings auch mit dem Umstand verbunden, dass Troll bereits vor seiner Londoner Zeit der *Societas Jesu* beigetreten und sein Wirken – nicht allerdings seine akademischen Schriften – der konfessionellen Agenda des Ordens unterworfen war: Von einer langjährigen Professur für Islamische Studien am „Vidyajyoti Institute of Religious Studies“ in Neu Delhi, einer jesuitischen Hochschule, führte sein Weg über eine Senior Lecturership am „Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations (CSIS)“ der University of Birmingham zur Professur für Islamische Institutionen am „Pontificio Istituto Orientale“ in Rom. Erst

32 Zu einer recht massiven und oftmals in unnötiger Weise polemisch vorgetragenen Kritik an Schimmels Arbeiten zur Sufik vgl. Bernd Radtke: „Von des Chisers Händen und schmutzigen Tricks“, in: *Der Islam* 81 (2004), S. 96-114; ders.: „Die unerträgliche Nettigkeit des Seins. Auch eine Konfession“, in: *Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*, Utrecht: Houtsma 2005, S. 1-25.

nach seiner Emeritierung wurde er zum Honorarprofessor an einer deutschen Hochschule ernannt, allerdings auch hier nicht für Islamwissenschaft an einer staatlichen Einrichtung, sondern für „Islam und christlich-muslimische Begegnung“ an der in der Verantwortung des Jesuitenordens stehenden Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen bei Frankfurt am Main.

Der einzige mir bekannte deutsche Islamwissenschaftler aus der Generation der ‚WegbereiterInnen‘, dessen Forschung bis in jüngere Zeit einen klar und nahezu ausschließlich auf Südasien bezogenen Fokus aufweist und der heute im Besitz eines islamwissenschaftlichen Lehrstuhls ist, ist der im Alter von drei Jahren mit seinen Eltern aus Pakistan eingewanderte Jamal Malik. Allerdings ist auch in diesem Fall die Professur in das Seminar für Religionswissenschaft an der 1994 neugegründeten Universität Erfurt eingebunden und zudem ursprünglich mit einem inhaltlichen Schwerpunkt auf Islam in Europa geschaffen worden.³³ Sowohl Lehrangebot als auch Forschungsaktivitäten des Lehrstuhls verweisen nichtsdestotrotz auf Maliks ursprüngliche Präferenz für die Islam-bezogene Südasienforschung, wobei der religiöse Minderheitenstatus der Muslime in Südasien und gleichermaßen im Westen den Bezug zum Europa-Schwerpunkt des Lehrstuhls bildet. Dass die regionale Orientierung auf Südasien jedoch auch weiterhin keine uneingeschränkte Billigung durch insbesondere sich der Arabistik verpflichtet führende FachvertreterInnen erfährt, musste Malik auf unangenehme, da alles andere als kollegiale, Art und Weise erfahren, selbst, wenn die Kritik den Anschein erweckt, als bezöge sie sich in erster Linie auf die wenigstens seit den 1990er Jahren tobende innerdisziplinäre Methodendiskussion.³⁴

Gerade hierin aber offenbart sich meines Erachtens ein springender Punkt: Durch die oben dargestellte Schwierigkeit, die Islam-bezogenen Südasienstudien einer der beiden in Betracht kommenden Philologien – der Indologie oder der Islamwissenschaft – klar zuzuordnen zu können, waren ihre ProtagonistInnen gezwungen, nach Alternativen zu suchen, die sie v.a. im anglophonen Raum fanden. Dort sind die Studien zum muslimischen Südasien – wie oben bereits angedeutet – einer ganzen Reihe geistes- und besonders sozialwissenschaftlicher Fä-

33 Vgl. hierzu die Selbstdarstellung des Faches auf der Homepage des Seminars für Religionswissenschaft unter: <http://www.uni-erfurt.de> > Fakultäten > Philosophische Fakultät > Religionswissenschaft > Profil, vom 24. Februar 2007.

34 Vgl. z.B. die stark polemische, als Rezension von Maliks publizierter Habilitationsschrift (Jamal Malik: *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*, Leiden, New York, Köln: Brill 1997) getarnte Miszelle von B. Radtke: *Von des Chisers Händeln*; ebenso vgl. Martin Riexinger: *Sanāʿullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*, Würzburg: Ergon 2004, S. 87-93. Auf S. 579-611 (et passim) polemisiert der Autor zudem gegen Aspekte in Maliks 1989 publizierter Dissertation (*Islamisierung in Pakistan, 1977-1984. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen*, Wiesbaden: Steiner).

cher zugeordnet, je nach der konkreten thematischen und disziplinären Ausrichtung der einzelnen WissenschaftlerInnen. Ihren institutionell wohl prägnantesten Ausdruck – dies nur *en passant* – hat eine solcherart gestaltete disziplinäre Landschaft mit regionalem Bezug auf Asien und Afrika in der bereits erwähnten SO-AS an der University of London gefunden. Im Zusammenhang mit der disziplinären Vielfalt der Südasien-bezogenen Studien im anglophonen Raum wird die Nähe der Arbeiten von Jamal Malik zu den heuristischen Angeboten vor allem der Sozialwissenschaften schließlich durchaus verständlich. Wagt man allerdings einen etwas gründlicheren Blick auf die im anglophonen Raum entstandenen Arbeiten zum muslimischen Südasien, die bis heute die Forschungslandschaft dominieren, so sticht eines ins Auge: Die deutsche islamwissenschaftliche Tradition verfügt durchaus über wenigstens *eine* Besonderheit, an der es – wie oben bereits mehrfach angedeutet – einem nicht geringen Teil der vor allem britischen und US-amerikanischen Arbeiten zum Großkomplex zu mangeln scheint und die zur Begründung der islamwissenschaftlichen Beschäftigung mit Südasien in Deutschland ins Feld geführt werden kann und sollte: eine solide philologische Kompetenz in den relevanten Islamsprachen Arabisch und Persisch, die – gepaart mit einer adäquaten Kenntnis der entsprechenden indischen Sprache(n) – den Zugang zu einer deutlich breiteren Materialbasis und damit einen stärkeren historischen und intellektuellen Tiefgang erlaubt, als dies für einen erheblichen Teil der KollegInnen im anglophonen Raum möglich ist. Es ist denn auch genau diese Stärke, die die gegenwärtige Generation von IslamwissenschaftlerInnen, die sich mit dem muslimischen Südasien befassen, ins Feld führt, und aus der sie deutlich mehr Selbstbewusstsein schöpft, als dies in der Vergangenheit der Fall war.

Die ‚Jungen Wilden‘

Die gegenwärtig zum muslimischen Südasien arbeitende Generation von IslamwissenschaftlerInnen lässt sich – je nach Forschungsrichtung – grob in zwei bis drei Gruppen einteilen. Hier ist zunächst ein Kreis zu nennen, der in enger Beziehung zur Iranistik und (zentralasiatischen) Turkologie steht und sich der weiteren Erforschung des Mogulreiches zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert widmet. Damit könnte nach meinem Dafürhalten über kurz oder lang auch das Monopol v.a. indischer Sozial- und WirtschaftshistorikerInnen der Aligarh-Schule (heute insbesondere der Kreis um Irfan Habib) auf diesen Themenbereich gebrochen werden und diesen Untersuchungen zudem die ihnen gebührende Anerkennung auch in der anglophonen Wissenschaftslandschaft sichern. In mehreren Fällen wurde dies durch frühere islamwissenschaftliche Arbeiten zur religiösen Herrschaftslegitimation im muslimischen Mittelasien angestoßen³⁵ und so

35 Vgl. z.B. Jürgen Paul: Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Berlin, New York: de Gruyter 1991; Anke von Kü-

scheint es durchaus plausibel, dass insbesondere der Rolle der Historiographie in diesem Zusammenhang nachgegangen wurde. Aktuelle Forschungsarbeiten erweitern den Gegenstandsbereich nun um ideengeschichtliche Untersuchungen, wobei in erster Linie Projekte wie jenes zur „Indopersischen Übersetzungsliteratur“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg nicht ohne eine fruchtbare Kooperation mit der Indologie, *ergo* ohne Transdisziplinarität, auskommen kann.³⁶

Als ein zweiter und recht gewichtiger Themenkreis innerhalb der islamwissenschaftlichen Forschung zum muslimischen Südasien in Deutschland, der bereits eine Reihe von monographischen Arbeiten zutage gefördert hat, ist jener zur indo-muslimischen Geistesgeschichte seit dem 18. Jahrhundert zu nennen. Dieser Kreis verdankt seine Existenz zu einem nicht unerheblichen Teil den Impulsen, die von Arbeiten ausgegangen sind, die zu dieser Thematik seit den späten 1970er Jahren insbesondere im anglophonen Raum entstanden sind. Bedeutend stärker als in den v.a. US-amerikanischen Arbeiten zum indo-muslimischen Reformgelehrtentum kommt in den deutschen Studien erneut die philologische Kompetenz, insbesondere im Arabischen, zum Tragen. Dieser Umstand und neue methodische Überlegungen, wie sie z.B. zwischen 1998 und 2004 nachhaltig durch die Nachwuchsforscherguppe „Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert)“ am Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum angestellt wurden,³⁷ sind meines Erachtens gut dazu geeignet, den Islam auf dem indischen Subkontinent seiner vermeintlichen Exklusivität zu entkleiden und zu zeigen, dass das „islamische Indien [...] trotz seiner regionalen und sozialen Koexistenz mit dem hinduistischen Indien ein integrierender Bestandteil der islamischen Welt gewesen [ist] und [...] sich während seiner Geschichte als zu ihr gehörig betrachtet [hat]“³⁸. Die Einsicht in diese anhaltende wechselseitige Einflussnahme von ‚indischem

gelgen: Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert), Würzburg: Ergon 2002.

36 Vgl. <http://www.indologie.uni-halle.de/forschung/indop/index.htm> vom 24. Februar 2007.

37 Vgl. Michael Kemper (Hg.), Laufende Forschungsarbeiten der Nachwuchsgruppe (Volkswagen-Stiftung) Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert) am Seminar für Orientalistik und Indologie der Ruhr-Universität Bochum, Bochum: RUB 2000; ders./Bekim Agai (Hg.), Abgeschlossene und laufende Forschungsarbeiten der Nachwuchsgruppe (Volkswagen-Stiftung) Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert) am Seminar für Orientalistik und Indologie der Ruhr-Universität Bochum, Bochum: RUB 2002; sowie: Roman Loimeier (Hg.), Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext, Würzburg: Ergon 2000.

38 Aziz Ahmad: „Indien“, in: G. E. von Grunebaum (Hg.), Fischer Weltgeschichte Band 15: Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Frankfurt/M: Fischer ³1976, S. 226.

Islam‘ und ‚nicht-indischem Islam‘ – hier sollte durchaus an die einige Dekaden zurückliegenden Einsichten von Otto Spies angeknüpft werden – erscheint mir als ein bedeutender Schritt in Richtung einer Normalisierung des Verhältnisses von Nahost- und Südasien-bezogener Forschung innerhalb der deutschen Islamwissenschaft und somit zum dringend gebotenen Abbau gewisser Vorbehalte auf der einen, und der angeführten latent defensiven Haltung auf der anderen Seite.

Schließlich sollten noch jüngere literaturwissenschaftliche Untersuchungen mit einem Fokus auf Südasien innerhalb einer weiter gefassten deutschen Islamwissenschaft Erwähnung finden, verweisen diese doch deutlich auf einen notwendigen Nexus v.a. zwischen Iranistik und neuindischer Philologie. Erneut ist es – dies nur *en passant* – der eingangs erwähnte Muḥammad Šāh Iqbāl, der hier zum transdisziplinären Bindeglied wird, was nicht zuletzt Annemarie Schimmels intensiver Beschäftigung mit dessen Lyrik zu verdanken ist. Aktuelle Projekte zur Sufik in Südasien, wie eine unmittelbar vor ihrem Abschluss stehende Dissertation zur bisher wenig beachteten Gemeinschaft der *Madārīya* an der Humboldt-Universität Berlin, berühren hingegen die Schnittstelle von textorientierter Islamwissenschaft und Sozialanthropologie; darüber hinaus tragen sie zunehmend zu einer ausgewogeneren Sicht der Rolle von Sufik für muslimische Kulturen in Südasien bei und helfen so letztlich, mit der hier bisher dominierenden essentialistischen Sicht aufzuräumen. Forschungen zum modernen politischen Islam in Südasien wiederum bedürfen erneut sowohl einer breiten Sprachkompetenz als auch einer multidisziplinären Expertise, wie sie beispielhaft am Berliner Zentrum Moderner Orient (ZMO) zur Verfügung steht.

Wohin soll(te) die Reise gehen?

Ich habe den wohl nicht unbegründeten Eindruck, als gäben die gegenwärtigen Entwicklungen Anlass zu vorsichtigem Optimismus. Zunehmend wird auch dem muslimischen Südasien in der akademischen Islamwissenschaft in Deutschland eine Beachtung geschenkt, die ihm, wie oben in einiger Ausführlichkeit dargelegt, bislang weitestgehend verwehrt blieb. Diese Entwicklung mag u.a. zwar den hochschulpolitischen Veränderungen geschuldet sein, hat aber nicht zuletzt auch innerdisziplinäre Gründe. Wie immer man sich im islamwissenschaftlichen (vermeintlichen) Methodenstreit ‚Philologie vs. Sozialwissenschaften‘ positionieren mag, fest steht, dass wir dieser mindestens seit den frühen 1990er Jahren zum Teil erbittert geführten Auseinandersetzung auch eine Neubewertung der Untersuchungsgegenstände und -kontexte des Faches zu verdanken haben. In gleichem Maße lassen sich analoge Entwicklungen aber auch in anderen sogenannten ‚kleinen Fächern‘, in unserem Fall der Indologie, ausmachen, so dass – dies meine Hypothese – in einzelnen Bereichen über kurz oder lang eine fruchtbare Kooperation zwischen den einzelnen Disziplinen gang und gäbe sein wird, ohne dass dadurch deren jeweilige Besonderheiten gefährdet würden. Das Beispiel des

Hallenser Forschungsprojektes zur „Indopersischen Übersetzungsliteratur“ sei in diesem Kontext erneut lobend erwähnt.

Auch der angedeutete Wandel innerhalb der akademischen Indologie, der sich nicht zuletzt in einer zunehmenden Öffnung gegenüber neuindischen Sprachen und den damit verbundenen kulturellen Spezifika manifestiert, wird einen zunehmend wichtigen Beitrag zur Verstärkung und Verbesserung der Studien zum muslimischen Südasien leisten. In diesem Zusammenhang ist insbesondere eine Förderung der Sprachfähigkeiten im Urdu, Bengali, und anderen für gezielte islamwissenschaftliche Forschung relevanten indischen Sprachen zu erwähnen, die mit einer Vermittlung regionalkundlicher Kompetenz verbunden werden sollte, wie sie bevorzugt durch die Indologie bereitgestellt werden kann. Auch dies wird über kurz oder lang zu einer Entmonopolisierung exklusiver Wissensansprüche von denjenigen vergleichsweise wenigen IslamwissenschaftlerInnen führen, die diese Sprachen heute schon beherrschen: Vermehrt werden Materialien in diesen Sprachen nach quellenkritischen Gesichtspunkten einschätzbar und damit bisher getroffene Aussagen auf dieser Basis intersubjektiv nachprüfbar. Apodiktische Aussagen, wie sie gelegentlich bis heute von den VertreterInnen der islamwissenschaftlichen Beschäftigung mit Südasien getätigt werden, können auf diese Weise relativiert und damit Tore zu neuen Untersuchungen auf der Grundlage von bisher Bestehendem – ganz im Sinne des Popper'schen Falsifikationsmodells – aufgestoßen werden.

Als ein institutionelles Novum, das nicht zuletzt auch deshalb von verschiedensten FachvertreterInnen mit großer Aufmerksamkeit bedacht wurde und wird, muss in diesem Zusammenhang auch das oben bereits kurz erwähnte Bonner „Institut für Orient- und Asienwissenschaften“ (IOA) Erwähnung finden. Hervorgegangen aus acht ehemals separat bestehenden Seminaren, knüpft das IOA zum einen an die durch Otto Spies begründete und oben angerissene Tradition interdisziplinärer Forschung und Lehre innerhalb der Regionalwissenschaften an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität an. Zum anderen aber bildet dieses Institut das m.W. einzige Zentrum orientbezogener Lehre und Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, das zumindest von seiner inhaltlichen Breite an die SOAS in London erinnert. Vier regionale Masterstudiengänge werden am IOA durch zwei räumlich übergreifende Angebote ergänzt und erweitert,³⁹ von denen vor allem der Studiengang „Sprach- und Kulturwissenschaft West- und Südasiens“ für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Südasien im Allgemeinen und dem muslimischen Südasien im Besonderen von Interesse ist.⁴⁰ Gerade in der Konzeption dieses Studienganges tritt der Bezug zu den wissenschaftspolitischen Bemühungen von Otto Spies in den 1950er Jahren ganz besonders zutage.

39 Vgl. <http://www.asien.uni-bonn.de/www/IOA/Studium.html> vom 24. Februar 2007.

40 Vgl. http://www.asien.uni-bonn.de/www/IOA/Studium/MA_Westsued.html vom 24. Februar 2007.

Ziel ist es nämlich, sich den geographischen Großraum, der von Anatolien bis zum indischen Subkontinent reicht und innerhalb dessen sich in einer historischen Perspektive vielfältigste Wechselbeziehungen ausmachen lassen, kulturwissenschaftlich zu erschließen und zugleich durch solide philologische Arbeit zu untermauern. Dabei wird neben dem Islam auch parallel existierenden oder auch zeitlich versetzten sinnstiftenden religiösen Lebensentwürfen, wie dem Buddhismus und Hindu-Religionen, sowie deren wechselseitiger Beeinflussung gebührend Rechnung getragen. Die Besonderheit des Masterstudienganges „Sprach- und Kulturwissenschaft West- und Südasien“ stellt also – dies darf in meinen Augen durch eine Wiederholung bekräftigt werden – die indologisch-islamwissenschaftliche interdisziplinäre und zudem methodenoffene Beschäftigung mit dieser geopolitisch wichtigen Region, allerdings auf einer gediegenen philologischen Grundlage, dar.

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass der Urdu-Sprachausbildung hier eine gewichtige Rolle zukommt: Integrativer Bestandteil des Masterstudienganges „Sprach- und Kulturwissenschaft West- und Südasien“, der im Wintersemester 2007/08 anlaufen wird, werden textorientierte Urdumodule sein, die schließlich gezielt die Grundlagen schaffen sollen, im Rahmen eines Ph.D.-Programms Promotionen auf der Basis von urdsprachlichen Materialien durchzuführen. Allerdings muss einschränkend trotzdem erwähnt werden, dass durch die – aus administrativer Sicht völlig plausible – Konzentration auf das Urdu die zeitgenössischen indo-muslimischen Kulturen außerhalb dieses Sprachraumes aus der seriösen Beschäftigung mit dem muslimischen Südasien ausgeklammert sind. In diesem Zusammenhang kommt wiederum dem Fachbereich Südasienwissenschaften in Halle-Wittenberg mit einem inhaltlichen Schwerpunkt auf das muslimische Bengalen grundlegende Bedeutung zu.

Trotzdem belegt nicht zuletzt auch das hier vorgestellte Bonner Beispiel nachdrücklich die mittlerweile wohl recht weit verbreitete Einsicht, dass die Beschäftigung mit dem muslimischen Südasien, ebenso wie jegliche regionalwissenschaftliche Forschung, nicht ohne die generelle Bereitschaft auskommen kann, das ursprünglich ausschließlich philologische Instrumentarium um methodische Angebote anderer – v. a. geistes- und sozialwissenschaftlicher – Disziplinen zu erweitern. Hier kann – und wird bereits – von den KollegInnen im anglophonen Raum gelernt werden. Allerdings wäre es höchst bedauerlich, wenn ein solcher methodischer Eklektizismus zu Einbußen der philologischen Kompetenz als einem Charakteristikum der deutschen Islamwissenschaft führen würde, das in der anglophonen *Academia* als „Thoroughness“ bekannt, geschätzt, aber auch – möglicherweise aufgrund eigener Ressentiments – gelegentlich belächelt wird. All diese Perspektiven, die die einzelnen Disziplinen sowohl in ihrem jeweiligen Inneren verändern als auch zu einer verstärkten Öffnung aufeinander zuführen werden, werden – davon bin ich fest überzeugt – für die Islam-bezogene Forschung zu Südasien hilfreich sein. In dem Moment, wo diesem Untersuchungsgebiet entsprechende Anerkennung zuteil wird, ohne es als Marginalie sowohl

negativ als auch positiv zu diskriminieren, wird die aus einer Verteidigungshaltung entstandene Mauer – ausgedrückt zumeist in der Betonung der Einzigartigkeit dieses Gegenstandes – fallen. Letztendlich sind ja, – dies die wohl triviale Einsicht aus einer mikrohistorischen Perspektive heraus – alle Forschungsgegenstände einmalig, seien sie ‚klassische‘ (arabistische) Objekte islamwissenschaftlicher Betätigung oder solche bisher eher marginalisierter Regionen und Bereiche.