

Auf dem Marktplatz der Islamgespenster.

Die Islamwissenschaft in Zeiten des Erklärungsnotstandes

MANFRED SING (FREIBURG)

Durch den 11. September 2001 ist das Fach Islamwissenschaft unverhofft in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt. Diese erhöhte Aufmerksamkeit hat sich, aufs Ganze gesehen, für die Islamwissenschaft zweischneidig ausgewirkt. Einerseits erwartet man sich Beratung von den Islamwissenschaftlern, andererseits stehen diese am Pranger – vor allem dann, wenn sie aktuelle Konflikte gerade nicht unter Bezugnahme auf die islamische Geschichte, Kultur oder Religion erklären. Dies bleibt oftmals fachfremden Experten überlassen, die unbeschwert von der Last der Komplexität des Gegenstands über das Wesen des Islams spekulieren und Linien vom Koran zum Taliban oder vom 11. Jahrhundert zum 11. September konstruieren. Auch im universitären Raum hat das Wissen vom Islam deutlich an Bedeutung gewonnen und ist von der Peripherie ins Zentrum vorgedrungen, wodurch sich die Machtverhältnisse und -strukturen gewandelt haben. Das Wissen vom Islam lässt sich nicht mehr als Monopolgebiet von Spezialisten mit ihrer akademischen Geheimsprache reklamieren. Vielmehr sieht sich die Islamwissenschaft in einen Wettbewerb mit anderen Geistes- und Sozialwissenschaften geworfen, die sich mit den Ursachen sozialer und politischer Konflikte beschäftigen und nun verstärkt im Claim Muhammads wildern.

Für die Islamwissenschaft hat sich deshalb das Rechtfertigungsproblem im politischen und wissenschaftlichen Betrieb nur vordergründig gelöst. Vor 2001 galt die Islamwissenschaft als Orchideenfach und hatte um ihre Existenzberechtigung gegen rein ökonomische Vorbehalte zu kämpfen – ähnlich wie die Indologie oder Sinologie. Seit 2001 hat sie jedoch ihre Existenzberechtigung noch expliziter nachzuweisen, wenn auch nicht mehr allein gegenüber ökonomischen Einwänden. Die Nützlichkeit des Faches bemisst sich nun in erster Linie daran, inwiefern es handfeste, nahe liegende Interessen befriedigen kann. Dass sich die Erwartungshaltung von Politik und Öffentlichkeit, aber auch von Universitäts-

Rektoren und Studierenden gegenüber der Islamwissenschaft grundlegend gewandelt hat, schlägt sich nicht nur in den Lehrinhalten nieder. War Studienanfängern noch in den 1990er Jahren die Verblüffung ob ihrer Studienfachwahl gewiss, so wird ihnen heute von allen Seiten die hohe Relevanz des Studienfaches bescheinigt. Studierende entscheiden sich heute für das Hauptfach ‚Islamwissenschaft‘ weniger aus einem Interesse für ein etwas abgelegenes Forschungsgebiet als aus handfesten Karriere-Absichten in einem prestigeträchtigen Fach. Obwohl sich die Islamwissenschaft natürlich nicht in ein Massenfach verwandelt hat¹ und die Quote der Studienabbrecher nach wie vor hoch ist, so erhöhte sich die Zahl der Studienanfänger doch kontinuierlich Jahr für Jahr und lag 2006 um etwa 75 Prozent höher als 2001.² Unter Politik-Studenten ist das einstmals nahezu unbekannte Fach inzwischen eines der beliebtesten Nebenfächer.

Wird ein Problem in der Öffentlichkeit als besonders bedeutsam beurteilt, so kann man sicher sein, dass hinter einem solchen Relevanzurteil vielfältige und starke gesellschaftliche Interessen stehen.³ Zeichnet indes die mit dem Problem befasste Wissenschaft ein von den herrschenden Interessen abweichendes Bild, kann der Vertrauenskredit schnell entzogen werden. Zwar ist die Zerstörung öffentlicher Mythen das ureigenste Geschäft der Geistes-, Kultur- oder Sozialwissenschaften, doch wird dieses Geschäft gerade in einem solchen Falle rasch als ideologisch motivierte Verzerrung denunziert. So hat beispielsweise Martin Kramer seinen US-amerikanischen, postkolonial beeinflussten ‚Kollegen‘ aus der Islam-Forschung vorgehalten, sie hätten nicht nur zur Verharmlosung des islamischen Fundamentalismus beigetragen, sondern die Anschläge vom 11. September durch ihre Islam(ismus)-freundliche Haltung erst möglich gemacht.⁴ Ähnliche Töne werden auch in der europäischen Integrationsdebatte angeschlagen, wenn vor einer Toleranz gegenüber der islamischen Intoleranz gewarnt wird.

Diese Entwicklung gilt es nun nicht mit kulturpessimistischem Gestus zu beklagen. Früher war nicht alles besser. Die Idee der Wissenschaft vom Islam war wahrscheinlich nie frei vom Dünkel der Aufklärung und Überlegenheit – ganz zu

-
- 1 Siehe auch Arnfrid Schenk: „1001 Hürde. Nach dem 11. September wuchs das Interesse an den Islamwissenschaften. Warum sie dennoch nicht zum Massenfach werden“, in: *Die Zeit* vom 21.02.2002, S. 73.
 - 2 In Freiburg erhöhte sich die Gesamtzahl der im Erstfach Islamwissenschaft Studierenden von 64 im Wintersemester 2002/03 auf 115 im Wintersemester 2005/06. Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes waren im Wintersemester 2005/06 deutschlandweit fast 3000 Studierende im Erstfach in Islamwissenschaft (1338) oder einem verwandten Fach (Arabistik, Turkologie, Iranistik, Zentralasiatische Sprachen und Kulturen) eingeschrieben.
 - 3 Vgl. Walter M. Sprondel: „Über das Verhältnis der Soziologie zu den Geisteswissenschaften“, in: Florian Keisinger/Steffen Seischab (Hg.), *Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt/M., New York: Campus 2003, S. 163-167, hier S. 166.
 - 4 Martin Kramer: *Ivory Towers on Sand. The Failure of the Middle Eastern Studies in America*, Washington: Washington Institute for Near East Policy 2001.

schweigen von kolonialen und imperialen Interessen. Ein Dreh- und Angelpunkt der Islamstudien waren schon immer Eigeninteressen und Eigenerkenntnis.⁵ Neu ist lediglich, wie sehr das Wissen vom Islam heutzutage aufgrund elementarer Eigenbedürfnisse – vom Kampf gegen Terror bis zur Integration – legitimiert wird. Über diese Veränderungen und Herausforderungen soll hier anhand folgender Fragen nachgedacht werden: Wie definiert die Islamwissenschaft Islam? Welches Profil hat die Islamwissenschaft? Inwiefern hängt das Fehlen einer eigenständigen islamwissenschaftlichen Theorie mit der Frage nach der ‚Haltung‘ der Islamwissenschaftler sowie dem Vorwurf, ‚Orientalismus‘ zu betreiben, zusammen? Welche Islambilder dominieren in den öffentlichen Medien, und warum stellen diese ein Problem für die Islamwissenschaft dar?

Wie definiert die Islamwissenschaft Islam?

In den öffentlichen Islam-Debatten lässt sich in doppelter Hinsicht ein Islamverlust diagnostizieren. Die erste Form dieses Islamverlusts tritt auf, wenn islamwissenschaftliche Erkenntnisse nur als schmückendes Beiwerk für politische Analysen dienen, wenn also die ‚eentlichen‘ Konfliktursachen mit ökonomischen, politischen oder sozialen ‚Fakten‘ erklärt werden, so als ob Religion und Kultur kein Teil dieser ‚Fakten‘ wären und als ob die Wahrnehmung der ‚Fakten‘ durch die Betroffenen keine Rolle in den Konflikten spielte, sondern nur ein folkloristisches Detail bildete. Die zweite Art des Islamverlusts tritt nicht mangels Masse, sondern durch Vervielfältigung auf, wenn eine präzise, zeit- und kontextabhängige Definition von ‚Islam‘ oder ‚Muslim‘ unterbleibt. In diesem Fall werden alle möglichen Probleme auf ‚den‘ Islam oder auf einen Konflikt zwischen Myriaden miteinander rivalisierender Muslime zurückgeführt: konservative, orthodoxe, neo-orthodoxe, heterodoxe, reformorientierte, liberale, islamistische, terroristische. Islam bildet dann sozusagen den gemeinsamen Nenner aller Konflikte, ohne dass geklärt werden muss, was Islam überhaupt ist.

Solche ungenauen Verwendungen des Begriffs ‚Islam‘ lassen sich in den Massenmedien täglich studieren (siehe unter Punkt 3). Diese Begriffsunschärfe ist deutlich zu unterscheiden von der offenen, kontextabhängigen Verwendung eines vielseitigen ‚Islam‘-Begriffs in der Wissenschaft. Unter Islamwissenschaftlern herrscht ein Konsens darüber, dass das Fach keine eigenständige Theorie oder Methode besitze: Islamwissenschaft ist mehr als nur eine Religionswissen-

5 Schon Max Weber diente die Sicht auf den Islam der Selbstkenntnis. Im Islam fand und konstruierte er einen irrationalen Gegenpol zum rationalen Westen, wodurch er zeigen wollte, wie es im Westen zur Ausbildung des Industriekapitalismus und damit zu einer einzigartigen Rationalität trotz vergleichbarer Ausgangsbedingungen im Islam kam. Siehe Georg Stauth: Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie, Frankfurt/M: Campus 1993.

schaft, eine Philologie oder eine Historiographie. Da Literaturwissenschaftler offenkundig anders vorgehen als Koranwissenschaftler, Rechtswissenschaftler oder Historiker, müssen die entsprechenden Theorie-Baukästen je nach Kontext aus angrenzenden Fächern entlehnt werden. Man bezeichnet es als Charakteristikum und Vorzug des Faches, dass man zu jeder Fragestellung ‚das passende Handwerkszeug‘ wählen müsse. Die theoretische Vielfalt, in der Wissen über den Islam produziert wird, korrespondiert mit der Bandbreite des Gegenstandes, lässt jedoch keine simple Definition mehr von ‚Islam‘ zu. Da der ‚Islam‘ vielseitig ist, kann die Islamwissenschaft nicht mit einer griffigen Definition von Islam, wohl aber mit einem kontextabhängigen Begriff arbeiten. Daran wird deutlich, dass der Begriff ‚Islam‘ ein äußerst komplexes Feld umfasst, wobei nicht immer auf Anheb ersichtlich sein dürfte, worin die ‚islamische‘ Gemeinsamkeit einzelner Aspekte gründet. Wie in jeder anderen Wissenschaft auch, zeigt sich darin die Tendenz zur Spezialisierung.

Die Selbstbeschreibungen des Faches sind daher meistens hinreichend vage, um alle denkbaren Tendenzen unter einem Dach vereinen zu können. In einer ‚Wegleitung‘ zum Bachelorstudium an der Universität Basel heißt es im ersten Satz: „Die Islamwissenschaft befasst sich mit der Religion des Islams und sämtlichen Aspekten der islamischen Welt von deren Anfängen im 7. Jahrhundert bis in die Gegenwart.“⁶ Allgemein steht ‚Islam‘ in solchen Selbstbeschreibungen für eine Religion, Region, Geschichte und Kultur sowie für verschiedene Völker und Gesellschaften und politische Entwicklungen. ‚Islam‘ umfasst einen Textkorpus religiöser und profaner Literatur ebenso wie die Lebenspraxis von Muslimen in verschiedenen Kontexten. Anhand der meist fremdsprachigen Quellen sollen die Studierenden die „historische Tiefe“ des Islam ebenso kennen lernen wie „das Leben von Muslimen heute in der islamischen Welt und der Diaspora (besonders in Europa)“.⁷

In der Regel behelfen sich Islamwissenschaftler bei der Frage ‚Was ist Islam?‘ mit der Aussage, dass sie das untersuchen, was Muslime tun oder schreiben oder für islamisch halten. Die *doxa*⁸ in der Islamwissenschaft besteht in der Grundannahme, dass entweder Texte oder Praktiken von ‚Muslimen‘ Aufschluss

6 Siehe: philhist.unibas.ch/fileadmin/faculty/user_upload/redaktion/WegleitungenBachelor/Islamwissenschaft.pdf („Wegleitung für das Studienfach Islamwissenschaft im Bachelorstudium an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel“) vom 1.3.2007.

7 Siehe die Selbstbeschreibung des Freiburger Fachbereichs unter <http://www.orient.uni-freiburg.de/islam> vom 1.3.2007.

8 Als *doxa* bezeichnet Pierre Bourdieu (Homo academicus, Frankfurt/M: Suhrkamp 1988) das Ensemble von Thesen, das von den Akteuren eines Feldes trotz unterschiedlicher Ansichten und Positionen stillschweigend und jenseits allen Fragens postuliert wird, weil es als selbst-evident betrachtet wird. Die dominanten Positionen verstehen sich selbst als universell und objektiv und bilden die Orthodoxie; arrivierte Häretiker vertreten heterodoxe Ansichten.

über den ‚Islam‘ geben. Diese Grundannahme birgt mehrere Probleme in sich: zum einen ist der Zusammenhang von Texten zum ‚Islam‘ oder von Praktiken zum ‚Islam‘ ein angenommener oder behaupteter; zum anderen ist der Zusammenhang von Texten zu Praktiken ein oftmals von außen oder von innen konstruierter; und zum dritten unterliegt der Annahme dieser Zusammenhänge ein je eigener Determinismus. Daher ergibt sich bei der Beantwortung der Frage, was eigentlich Islam oder Muslime ausmacht, die Gefahr eines sozial- oder kulturwissenschaftlichen Determinismus, der die Erklärungslücke zwischen Text und Islam oder zwischen Praxis und Islam auf je unterschiedliche Weise zu überbrücken sucht. In einem ‚Reflexionsansatz‘ werden reale (soziale, politische, juristische) Zustände als Niederschlag von Vorschriften des ‚Islams‘ aufgefasst. Im Gegensatz hierzu steht die ‚Hermeneutik‘, die versucht eine Art von Ideologie aus Texten oder Handlungen herauszulesen, um eine verborgene islamische Struktur sichtbar zu machen. Hier referiert man über Aussagen bekannter Geistlicher, um das, was Islam in bestimmten Zusammenhängen ausmacht, einzugrenzen.

Die Schwierigkeit liegt darin, dass soziale Praktiken und kulturelle Deutungsmuster von Muslimen in den seltensten Fällen monokausal auf etwas Islamisches zurückzuführen sind. Genauso wenig wie sich die Taten und das Denken von Christen, Rationalisten, Atheisten oder Philatelisten auf ihre Glaubenszugehörigkeit oder eine andere exklusive Identität zurückführen ließen. Sowohl die Welt und die Taten als auch die Glaubenssysteme und Identitäten sind zu komplex für solche eindeutigen Reduktionen. Bei jedem Phänomen kommen allgemeine anthropologische und situative sowie kulturelle (nicht alle Muslime haben eine identische Kultur) und soziale Aspekte mit islamischen zusammen. Die Frage, was genau Islamwissenschaft untersucht, da sie den ‚reinen‘ Islam nicht untersuchen kann, weil sich das Islamische nicht von anderen Faktoren trennen lässt, – diese Frage kann nur durch die wissenschaftliche Praxis in einem konkreten Kontext beantwortet werden.

Was bedeutet dies für die in den Medien diskutierten Streitthemen? Zur Frage beispielsweise, ob Selbstmordattentäter, Staatsislam, Kopftücher oder Antisemitismus ‚islamisch‘ gerechtfertigt seien, lässt sich antworten: Der Bezug zu einem Text aus der zweifellos langen islamischen Tradition ist immer zugleich überdeterminiert und willkürlich, selbstverständlich und überraschend, dicht und lose. Derjenige verwundete Gefährte des Propheten Muhammad, dem in der Schlacht die Gliedmaßen abgeschlagen werden und der dennoch bis zum letzten Blutstropfen weiterkämpft, ist ein gleichermaßen nahe liegendes wie an den Haaren herbeigezogenes Vorbild für den Selbstmordattentäter.

Profil und Polarisierung in der Islamwissenschaft

Die allgemein inserierte Bandbreite der Islamwissenschaft stößt in der Praxis an eine natürliche Grenze, weil Islamwissenschaftler nicht alle Teilbereiche des Islams abdecken können. Die meist sehr kleinen Institute an den Universitäten bilden verschiedene Schwerpunkte, die von den Interessen und Fähigkeiten der Mitarbeiter abhängen. Im Gegensatz zum einzelnen Institut lässt sich jedoch das Profil der Islamwissenschaft in ihrer Gesamtheit schwer eingrenzen. Abträglich auf ein solches Gesamtprofil wirkt sich aus, dass unter den heutigen, veränderten Rahmenbedingungen zwei scheinbar konträre Tendenzen auf das im Kern kulturwissenschaftliche Fach einströmen: Es wird sowohl zu viel als auch zu wenig von ihm verlangt. Folgende Konflikte lassen sich anführen:

(1) Wenn die Islamwissenschaft von anderen Fächern als eine Art Hilfswissenschaft instrumentalisiert wird, erscheinen die Möglichkeiten extrem beschränkt: Entweder die Forschungsergebnisse tragen zur Deutung des Islams als „Zornsammelstelle“⁹ im Rahmen der Fundamentalismus- und Terrorismusforschung bei. Oder sie werden für eine grundsätzliche Religions- und Kulturkritik benutzt, wie sie eine konfrontative Aufklärungsindustrie verlangt, die den politischen Missbrauch, die Defizite und Differenzen des Islams analysiert, um dessen mangelnde Demokratiefähigkeit zu beweisen.¹⁰ Oder die Erkenntnisse werden von einer einführenden Dialogindustrie vereinnahmt, die Brücken zwischen Religionen und Kulturen bauen will.¹¹ Diese Möglichkeiten stimmen nicht zufälligerweise auch mit den in den Medien vorhandenen drei Hauptrichtungen der Problematisierung von Islam überein (siehe unten).

(2) Die Interessensverengung auf tagesaktuelle Konflikte kann ein Abrücken von der Grundlagenarbeit zur Folge haben. Die islamwissenschaftliche Grundlagenforschung, das Sichten und Auswerten der islamischen Texttradition, ist schon deshalb notwendig, weil in allen Forschungsbereichen noch große Lücken klaffen. Daher müssten die Fachvertreter hervorstreichen, dass die gesellschaftspolitische Relevanz einer Wissenschaft nicht in dem liegt, was täglich in Talk-Runden debattiert wird und was eine Mehrheit für relevant hält, sondern darin, dass Wissen abseits des allgemein Gewussten/Debattierten produziert wird, weder als Korrektur noch als Bestätigung der verhandelten Fragestellungen.

(3) Der Ruf nach interdisziplinär verwertbaren Ergebnissen kann sich für die Islamwissenschaft als ambivalent erweisen, da theoriegeleitete Fächer wie Politologie oder Soziologie eine interpretative Oberhoheit beanspruchen. Implizit bil-

9 Peter Sloterdijk: Zorn und Zeit. Politisch-Psychologischer Versuch, Frankfurt/M: Suhrkamp 2006.

10 Bernard Lewis: Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrzehntelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert, Frankfurt/M u.a.: Campus 2003.

11 Hans Küng: Der Islam. Geschichte. Gegenwart. Zukunft, München, Zürich: Piper 2004.

liegt die Islamwissenschaft, da sie von jeher auf einer interdisziplinären Herangehensweise basiert, durch ihre theoretischen Anleihen bei diesen Fächern deren Anspruch. Eine tatsächlich interdisziplinäre Arbeitsweise erforderte sowohl die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Wissenschaftstradition als auch eine konstruktive Kritik an den Theorieangeboten aus anderen Fächern, die dem Islam übergestülpt werden. Beides hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen,¹² in der Islamwissenschaft bislang keine Fach-Tradition, weil Theoriebildung ein ungeliebtes Stiefkind ist.¹³

(4) Relevanzkriterien werden der Islamwissenschaft nicht nur von außen aufgedrängt, sondern sie existieren auch fachintern. So gab und gibt es eine deutliche Differenz zwischen der ‚klassischen‘ und ‚gegenwartsbezogenen‘ Islamwissenschaft. Die Bruchlinie verläuft in etwa entlang der oben erwähnten eher text- oder eher sozialwissenschaftlichen Sichtweise, wobei die einen Forscher eher vom Beharrungsvermögen des Islams, die anderen eher vom Veränderungsvermögen der Muslime überzeugt sind. Dieser Bruch zieht sich potenziell durch alle Forschungszeige (Religion, Recht, Literatur, Politik, Gesellschaft) und bedingt unterschiedliche Betrachtungsweisen zur Vereinbarkeit oder Nicht-Vereinbarkeit von Islam und Moderne, Islam und Aufklärung, Islam und Geschlechtergleichheit, Islam und Demokratie. Die inhaltliche Differenz bildet sich auch im Habitus der jeweiligen Vertreter ab: Während die einen Handschriften-Fragmente sichten, beschäftigen sich die anderen potenziell mit islamischem HipHop. Den einen hängt der Ruf an, weltfremd, den anderen, modisch zu sein. Das Kräfteverhältnis im wissenschaftlichen Feld hat sich seit den 1970er Jahren umgekehrt, denn die ‚klassische‘ Richtung hat ihre Dominanz an die ‚gegenwartsbezogene‘ verloren. Wer sich heutzutage dem Studium frühislamischer Quellen oder der Geschichte des islamischen Mittelalters widmet, verspürt selbst innerhalb des Faches einen höheren Legitimationsbedarf als jemand, der zum *jihad*, zum Irak oder zu al-Qaida lehrt und forscht. Dennoch betrachten sich die Spezialisten für die ‚klassische‘ Zeit nach wie vor als die eigentlichen Islamwissenschaftler, weil sie sich mit den Grundlagen der islamischen Kultur beschäftigen; diesem (auch von außen affirmierten) Verständnis liegt die Vorstellung zugrunde, ein Kenner des Frühislams sei ein ausgewiesener Fachmann für das Ursprüngliche und Eigentli-

12 Daniel M. Varisco: *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation*, New York u.a.: Palgrave Macmillan, 2005. Marco Schöller: *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft: Prolegomena*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. Armando Salvatore: *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading: Ithaca, 1999. Aziz al-Azmeh: *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt/M: Campus, 1996. G. Stauth: *Islam und westlicher Rationalismus*.

13 Eine „kulturtheoretische Neubestimmung“ des Faches hält Reinhard Schulze für dringend geboten, siehe Schulze: „Orientalistik und Orientalismus“, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München: Beck ⁵2005: S. 755-767, hier S. 767.

che am Islam. Im Gegensatz hierzu können ‚gegenwartsbezogene‘ Islamwissenschaftler zwar eine nahe liegende Relevanz für ihre Forschung reklamieren, setzen sich dabei aber nicht direkt mit den Ursprungsmythen auseinander und müssen sogar einräumen, dass ihr Studium des modernen Islams nicht möglich wäre ohne genaue Kenntnis der islamischen Geschichte.

Es ist daher offenkundig, dass die Islamwissenschaft als Ganzes erst im Zusammenspiel der beiden Flügel einen tieferen Sinn ergibt, wenn sie also Einsichten in die Interdependenzen von Frühislam und Gegenwart gewinnt oder die Wandelbarkeit von philologischen, religiösen, sozialen, politischen und ökonomischen Phänomenen aufzeigt. Die Vielzahl möglicher Perspektiven erschwert zwar die Profilierung des Faches, macht sie aber nicht unmöglich. Gleichwohl prägt die Zuordnung zu einem philologisch-historischen (klassischen) oder sozio-politischen (gegenwartsbezogenen) Pol bis heute das Selbstverständnis vieler Fachvertreter.¹⁴ Dieses divergierende Selbstverständnis hat sogar eine mehr oder weniger institutionalisierte Form angenommen und lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit an der Mitgliedschaft (von Doppelmitgliedschaften abgesehen) in einer der beiden Standesvertretungen ablesen: der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) oder der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO).

Dass zwischen den beiden Flügeln eine Distanz herrscht, die sogar zu einem unüberbrückbaren Dissens führen kann, zeigte sich in den 1990er Jahren in der These Tilman Nagels, die – als Philologie verstandene – Islamwissenschaft habe sich aus der „dreißigjährigen Umklammerung durch sozialwissenschaftliche Denkmuster“¹⁵ zu lösen. Sie lag auch der Kritik an Reinhard Schulzes Spekulation über eine autochthone Aufklärung im Islam zugrunde, zumal die Kontrahenten diese These auch durch den Nachweis philologischer Mängel zu erschüttern versuchten.¹⁶ Noch der 28. Orientalistentag 2001 in Bamberg stand unter dem Motto: „Orientalistik zwischen Philologie und Sozialwissenschaft“. Typischerweise versuchte Bert Fragner aber bereits in seinem Eröffnungsvortrag einen Brückenschlag, indem er betonte, dass die „permanente definitorische Standort-

14 Vgl. M. Schöller: *Methode*, S. 2.

15 Tilman Nagel: „Die Ebenbürtigkeit des Fremden – Über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148 (1998), S. 367-378.

16 Bernd Radtke: *Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert. Theoretische und filologische Bemerkungen. Fortführung einer Debatte*, Utrecht: Houtsma Stichting, 2000. Tilman Seidensticker/Gottfried Hagen: „Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148 (1998), S. 83-110. Zu einer kritischen Bewertung beider Seiten siehe beispielsweise Albrecht Hofheinz: „Illumination and Enlightenment Revisited, or: Pietism and the Roots of Islamic Modernity“, http://folk.uio.no/albrech/Hofheinz_IllumEnlightenment.pdf vom 15.3.2007.

beschreibung der orientalistischen Fächer“¹⁷ sowohl der philologischen Kompetenz als auch der Rezeption aktueller geisteswissenschaftlicher Debatten bedürfe. Keinesfalls dürfe man sich Einschränkungen der Kompetenzen unterwerfen und auf Antiquarisches oder Modisches reduzieren lassen. Diese Worte stellen angesichts des Fachdissenses den Versuch dar, den Fachkonsens¹⁸ wiederherzustellen.

Der Dissens drehte sich nur vordergründig um methodische Fragestellungen. Da es einen Konsens über die Methoden-Vielfalt gibt, lag der wirkliche Dissens auf einer anderen Ebene: Der – als zu negativ oder zu positiv bewerteten – ‚Haltung‘ des Wissenschaftlers gegenüber dem Islam. Nahezu unausweichlich sind Islamwissenschaftler mit dem Vorwurf konfrontiert, entweder zu islamkritisch oder zu islamfreundlich zu sein. So lag auch der Kritik Edward Saids am eurozentristischen ‚Orientalismus‘¹⁹ der Vorwurf einer kolonialen Attitüde von Schriftstellern, Intellektuellen, Politikern und Wissenschaftlern zugrunde. Annemarie Schimmel hingegen musste sich anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels – nach Meinung ihrer Kritiker – eine allzu naive oder verständnisvolle Haltung gegenüber autoritären Staaten wie Iran und Pakistan und gegenüber der Fatwa gegen Salman Rushdie vorwerfen lassen.²⁰ Und die Diskussion um Schulzes Aufklärungs-Hypothese entspann sich, nachdem er den Satz „Der Islam kennt keine Aufklärung“ als eurozentristisch dekonstruiert hatte.²¹

In solchen Auseinandersetzungen steht folglich eher der gegenseitige Vorwurf ideologischer Gesinnung im Raum, als dass es um theoretische oder methodische Grundsatz-Probleme ginge. Wenn Marco Schöller dennoch diese Diskussionen als Ausgangspunkte nimmt, um über theoretische Gegensätze innerhalb des Faches wie Universalismus versus Kulturrelativismus, Rationalismus versus Hermeneutik, Eurozentrismus versus Ethnozentrismus nachzudenken, so nimmt er damit eine theoretische Überhöhung der Polemiken vor.²² Dadurch wird den

17 Bert G. Fagner: „Orientalistik zwischen Philologie und Sozialwissenschaft“, http://web.uni-bamberg.de/split/dot/reden_fagner vom 15.3.2007.

18 Die Ansicht, dass Philologie und Sozialwissenschaft nicht gegeneinander ausgespielt werden sollten, wurde seit den 1990er Jahren mehrfach artikuliert (u. a. von Thomas Philipp, Ekkehard Rudolph, Gerhard Endreß), vgl. hierzu M. Schöller: Methode, 116f.

19 Edward Said: Orientalism. New York: Vintage Books 2003 [1978].

20 Munir D. Ahmed/Kai Hafez: „Das Orient- und Islambild in Deutschland: Überlegungen zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und ein Gespräch mit Annemarie Schimmel“, in: Orient 36 (1995), S. 411–428.

21 Reinhard Schulze: „Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik“, in: Die Welt des Islams 30 (1990), S. 140–159. sowie ders.: „Was ist die islamische Aufklärung?“, in: Die Welt des Islams 36 (1996), S. 276–325.

22 M. Schöller: Methode, 1–5, 113–120. Schöller geht davon aus, dass die Islamwissenschaft in zwei gut etablierte Lager geteilt ist. Er hält die plakative Gegenüberstellung von Sozialwissenschaft und Philologie für eine Verengung, da er meint, dass

Stellungnahmen mehr Plausibilität und Konsistenz zugewiesen, als ihnen zueigen ist. Demgegenüber ist festzuhalten, dass auch Verteidiger einer philologischen Herangehensweise Texte aus dem Umfeld Bin Ladens analysieren und weit reichende kulturtheoretische Schlussfolgerungen daraus ableiten,²³ während Befürworter einer kulturtheoretisch geleiteten Forschung die „kulturelle Dramatisierung von Konflikten“ äußerst skeptisch beurteilen können.²⁴

Dass die Haltung des Islamwissenschaftlers gegenüber dem Islam ein sensibles Thema ist, liegt an der doppelten Asymmetrie ‚Westen gegenüber Islam‘ sowie ‚Wissenschaft gegenüber Religion‘. Nach Edward Said gibt es aufgrund dieses doppelten Herrschaftsgefälles eine hohe Wahrscheinlichkeit für ‚orientalistische‘ Vorurteile: Der Islam und/oder die Muslime sind irrational und rückständig und vermischen Politik, Recht und Religion. In der Medienberichterstattung treten diese Stereotype immer wieder auf, weil das Fremde und Bedrohliche aufgrund eigener Interessen und Ängste erklärt wird; dabei können offensichtlich auch islamwissenschaftliche Erkenntnisse funktionalisiert werden.

Die Islamwissenschaft produziert zwar ebenfalls Fremdzuschreibungen von Menschen anderer Kultur oder Religion und nimmt solche Zuschreibungen von der autoritativen (aber niemals neutralen) Position der Wissenschaft vor; sie ist sich aber in der Regel der herrschenden Asymmetrien bewusst. Daher nimmt sie eine Zwischenstellung zwischen islamischem Selbstverständnis und westlichen Fremdzuschreibungen ein. Sie zielt nicht darauf ab, die fremde Religion als unwissenschaftlich zu dekonstruieren; vielmehr interessiert sie sich für die Transformationen einer geistigen, religiösen und kulturellen Tradition, die sie sowohl nach dem Eigen- als auch Fremdverständnis zu deuten versucht. Sie untersucht einen Wahrheitsanspruch, der zugleich weniger und mehr ist als nackte Tatsachen. Je nachdem, wie sie das tut, sieht sie sich dem Vorwurf ausgesetzt, entweder zu islamfreundlich oder zu islamkritisch zu sein. Dieser Vorwurf sollte jedoch eher zu den Rahmenbedingungen als zum Kern der Islamwissenschaft gerechnet werden. In islamwissenschaftlichen Studien finden sich sowohl asymmetrische Erklärungen als auch Relativierungen für ‚Defizite‘ im Islam. Die Schwierigkeit liegt nicht darin festzustellen, ob diese Defizite tatsächlich vorliegen (also nur im Auge des womöglich eurozentristischen Betrachters entstanden sind), sondern in der Frage, worin die diagnostizierten Defizite gründen, welcher

der Kontrast „weitaus grundlegender und weitreichender“ sei. Er bezeichnet ein Lager als „Rationalisten“, das andere als „Kulturalisten“ und behauptet, in der Islamwissenschaft dominierten – anders als im weiten Feld der Geistes- und Kulturwissenschaften – die Rationalisten, deren Einfluss zu wachsen scheine, vgl. ebd. S. 2f.

23 Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hg.), *Terror im Dienste Gottes. Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt/M.: Campus 2004.

24 Reinhard Schulze: „Rasse, Klasse und Kultur“, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 11-12/2001, S. 670-678.

spezifisch islamische Anteil in ihnen liegt und welche anderen Faktoren hinzukommen.

Islambilder in den Medien

Das Fach Islamwissenschaft kann nicht als bloßes Opfer der Entwicklungen gesehen werden. Denn zahlreiche Islamwissenschaftler haben akademisches und berufliches Kapital aus dem Erklärungsnotstand seit dem 11. September geschlagen. Die Zeiten, als Gerhard Konzelmann und Peter Scholl-Latour in den 1980er Jahren sowie Bassam Tibi in den 1990er Jahren den deutschen Islam-Markt beherrschen konnten, sind vorbei. Heute tummelt sich eine Vielzahl jüngerer, auch akademisch ausgebildeter Islam-Experten in der deutschen Medienlandschaft, um dem Publikum zu erläutern, was es mit dem Islam innen- und außenpolitisch auf sich hat. Das Islam-Business stellt ein wachsendes und daher auch stark umkämpftes und polarisiertes Marktsegment dar. Die Gretchenfrage lautet, welches Verhältnis der Islam zur Gewalt, zur Frauenfeindlichkeit oder zur Demokratie hat. Die Antwort darauf hängt von der Haltung und dem Vergleichsmaßstab eines Experten ab. Er kann den Islam im Kern für absolut gewalttätig oder friedlich erklären oder ihn im Vergleich mit den anderen beiden monotheistischen Religionen für gewalttätiger, genauso gewalttätig oder weniger gewalttätig darstellen. Im Grundsatz stehen sich in den Massenmedien drei Lager gegenüber:

- (1) So genannte Islamkritiker, die der These vom ‚Kampf der Kulturen‘ anhängen;²⁵
- (2) Dialogbefürworter, die sich dem Brückenbau zwischen Religionen und Kulturen verschrieben haben;²⁶
- (3) postkoloniale Kritiker, die die Politik des Westens und das Zerrbild des Islams in den westlichen Medien bemängeln.²⁷

Die Experten-Meinungen lassen sich weiter dahingehend differenzieren, ob die Experten den Islam als Religion oder Ideologie auffassen oder ob sie auf den Islam als Erklärungsgrund weitgehend verzichten und stattdessen auf Macht und Rohstoffe als Konfliktursachen verweisen, so dass sich insgesamt neun verschiedene Positionen ergeben (siehe Grafik).

Alle drei Lager sind ihren selbstgesteckten Zielen nicht näher gekommen. Weder ist bewiesen noch widerlegt, dass ‚der‘ Islam das neue Feindbild in der

25 Zum Beispiel: Siegfried Kohlhammer: Die Feinde und die Freunde des Islam, Göttingen: Steidl 1996; ders.: „Die Feinde und die Freunde des Islam“, in: Merkur 55 (November 2001), S. 958-978.

26 Zum Beispiel H. Küng: Islam.

27 Zum Beispiel E. Said: Orientalism. Kai Hafez: Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Das Nahost- und Islambild der überregionalen Presse in Deutschland, Baden-Baden: Nomos 2002.

Politik ist. Noch ist definitiv festgestellt worden, dass es sich beim ‚Kampf der Kulturen‘ um eine schlichte Tatsache oder bloße Chimäre handelt. Noch hat sich allseitige Harmonie über die existierenden Konflikte darniedergesenkt.

Nach sechs Jahren des Islam-Hypes sind die Islam-Experten nicht nur den Nachweis schuldig geblieben, dass der Kreislauf der immergleichen Argumente bei der Lösung der bekannten Probleme weitergeholfen habe, ganz zu schweigen von weiterreichenden Zielen (etwa: das Miteinander von Muslimen und Nicht-muslimen zu fördern). Vielmehr lässt sich sogar die These aufstellen, dass die Medienarbeiter an dem kulturellen Graben, den sie vorgeben zu bekämpfen, eifrig mitarbeiten. Illusorisch ist vor allem die Vorstellung, in den Medien auftretende Islamwissenschaftler könnten die stereotypen Islambilder ‚korrigieren‘. Aufgrund der medialen Mechanismen von Pauschalisierung, Personifizierung und Dramatisierung kann eine solche Korrektur nicht gelingen, weil auch jede Korrektur mit pauschalen Aussagen, personifizierten Beispielen und dramatischen Effekten arbeiten muss.

Grafik: Das mediale Feld der Islam-Debatten

	Positionen der Islam-Experten		
Rolle des Islams in den Erklärungen	1. Islamkritik	2. Dialog	3. Postkoloniale Kritik
1. Islam als Religion, Kultur	Der Islam ist als Religion oder Kultur an der Modernisierung gescheitert und hat einen Minderwertigkeitskomplex (Bernard Lewis, Bassam Tibi).	Der Islam versucht eine Wiederverzauberung der seelenlosen Moderne; wir können mit den gemäßigten Muslimen einen religiösen Dialog führen (Hans Küng).	Der Islam wird aufgrund westlicher Interessen als rückständig dargestellt; Muslime werden durch die westliche Politik permanent gedemütigt (Edward Said).
2. Islam(ismus) als Ideologie	Islam(ismus) ist eine anti-westliche, anti-demokratische, totalitäre Ideologie (Samuel P. Huntington, Necla Kelek, Ayaan Hirsi Ali).	Im Kampf der Kulturen treffen zwei Fundamentalismen aufeinander. Ein Dialog der Kulturen soll die ideologischen Verblendungen aufbrechen (D. Senghaas, B. J. Trautner).	Islam(ismus) funktioniert als „Zornsammelstelle“ (Peter Sloterdijk) der Zu-kurz-Gekommenen. Er greift in religiösem Gewande die Forderungen des Nationalismus auf (F. Burgat).

3. <i>Macht- und Rohstoffkonflikte</i>	Unsere post-heroischen Gesellschaften werden asymmetrisch durch Terroristen angegriffen. Wir müssen lernen, für unsere Werte zu kämpfen (Herfried Münkler).	Der Westen muss anstelle der Diktatoren oder Islamisten die demokratischen Kräfte unterstützen (Michael Lüders).	Der Westen hat das Feindbild Kommunismus durch den Islam(ismus) ersetzt, um seine neo-imperialen Interessen im Mittleren Osten besser durchsetzen zu können (Hippler/Lueg).
--	---	--	---

Die Debatten zwischen den drei Lagern lassen sich noch am ehesten als eine Form des organisierten Missverständnisses betrachten, weil unablässig verschiedene Ebenen des Islams durcheinander geworfen werden. Im Allgemeinen fehlt jeglicher normative Begriff von Islam. Es wird noch nicht einmal gefragt, welches Wissen vom Islam im Allgemeinen oder in einem besonderen Kontext relevant ist, ja es fehlt gänzlich am Bewusstsein, dass eine solche Frage überhaupt gestellt werden könnte. Schon deshalb werden Terroranschläge, Selbstmord-Attentate, Kopfab schneiden, Kopftuch, Parallelgesellschaft, Zwangshe und Ehrenmord unterschiedslos unter der Rubrik ‚Islam‘ abgehandelt, wobei diese Rubrik vollkommen gegensätzlich konnotiert werden kann: Warnen die einen vor einer Verharmlosung des Islams, so warnen die anderen vor einem Feindbild. Sehen die einen das Grundübel in einer anhaltenden Starre, Rückwärtsge wandtheit und Stagnation des Islams, betrachten andere Islamismus und Jihadismus als Bewegungen, die einen fundamentalen Bruch mit der islamischen Tradition vollziehen. Sehen die einen den Islam(ismus) auf dem Vormarsch, meinen die anderen, er sei im Niedergang begriffen. Verstehen die einen den Terror als Konsequenz des Islamismus, analysieren ihn die anderen als seine Zerfallserscheinung. Fast alle beharren auf dem großen Unterschied zwischen Islam und Terrorismus, ohne abstreiten zu wollen, dass es sich bei letzterem um religiös legitimierte Gewalt handelt. Und obwohl niemand den Islam unter Generalverdacht stellen will, plädiert eine Mehrheit dafür, dass Moscheen besser kontrolliert werden müssen. Es ist daher kein Zufall, dass sich die Diskussion zwischen den Lagern oftmals in dem gegenseitigen Vorwurf erschöpft, den Islam falsch zu verstehen, der sich mit dem Hinweis paart, ein falsches Islamverständnis sei Wasser auf die Mühlen der Islamisten.²⁸ Die Differenz zwischen öffentlicher Debatte und Islamwissenschaft ist größer als gemeinhin angenommen wird, obwohl es in beidem um den Islam geht. Die Islamwissenschaft fragt nach der ‚historischen Tiefe‘ des Islams und

28 Islamkritiker sind wie Fundamentalisten von der Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie überzeugt. Postkoloniale Kritiker begreifen wie Fundamentalisten den Islamismus als Reaktion auf die Gewaltanwendung des Westens. Dialogbefürworter gehen davon aus, dass Fundamentalisten den Islam missbrauchen, klammern aber aus, dass auch andere Akteure den Islam instrumentalisieren.

beschreibt zusammenhängende Strukturen und Fixpunkte islamischer Kulturen. Im Gegensatz hierzu bewegt sich die mediale Debatte nur auf der Oberfläche der Ereignisse. Daher ist auch der Vorwurf des ‚Kulturalismus‘ oder ‚Orientalismus‘ an islamkritische Autoren wie Huntington irreführend, weil diese den heutigen Islam gerade nicht aus einer historischen Tiefe oder einer kulturellen Struktur heraus erklären, sondern weil sie ein Sammelsurium beliebig kombinierbarer Elemente als ‚islamisch‘ betrachten. Bei jedwedem Phänomen – „Islam has bloody borders“ – versuchen sie, einen verborgenen islamischen Mechanismus dingfest zu machen. Die gängige Methode besteht darin, Bezüge zum Koran, zur islamischen Geschichte, zu gesellschaftlichen Normen oder zur muslimischen Psyche herzustellen, ohne die Ambivalenz solcher Bezüge in Rechenschaft zu stellen. Auf diese Weise kann alles Mögliche oberflächlich islamisiert werden. Der Einspruch der Huntington-Kritiker besteht kurioserweise meistens darin, dass sie es genauso halten: Sie weisen auf die Vielfalt des Islams hin – also darauf, dass das Islamische noch viel beliebiger konstruiert werden kann. Sie geißeln das Islamverständnis der ‚Kulturalisten‘ als falsch und einseitig, ohne selbst ein besseres zu haben. Der Islamverlust tritt auf beiden Seiten ein, weil der Bezug zu einer – wie auch immer gedachten – historischen Tiefe oder islamischen Grundstruktur nicht mehr existiert. Während auf der einen Seite alles – vor allem alles Negative – Islam sein kann, ist es auf der anderen Seite im Zweifelsfalle fast nichts mehr: „Dummerweise wissen eben viele Muslime nicht besonders viel über ihre Religion. Das macht das Ganze so gefährlich.“²⁹ Ein solcher Satz spielt mit dem Paar Muslim/Islam – der *doxa* der Islamwissenschaft – und lässt beide Teile so weit auseinander treten, dass sie nichts mehr verbindet: Wenn selbst Muslime, Mullas und Ayatollahs in der Islamischen Republik nicht wissen, was Islam ist, wie können ‚wir‘ dann den Islam für das verantwortlich machen, was Muslime tun?

Ironischerweise tendieren vor allem die in den Medien agierenden Islamwissenschaftler dazu, das Handeln von Muslimen gerade nicht oder nicht ausschließlich unter Bezug auf einen der genannten islamischen Referenzpunkte zu erklären. Während Islamkritiker das Islamische am Terror durch Verweis auf Koranverse, historische Vorläufer, soziale Normen, Denkkategorien oder durch Hass auf den Westen verständlich machen, so weisen Islamwissenschaftler oftmals nach, dass der jeweilige islamische Bezug fragwürdig konstruiert ist. Als typisches Beispiel für dieses Vorgehen darf ein Vortrag gelten, in dem Navid Kermani alle islamischen Bezüge zu den Attentätern des 11. Septembers solange dekonstruierte, bis ihm nichts anderes mehr übrig blieb, als die Terroranschläge eine Form von Nihilismus³⁰ oder Faschismus³¹ zu nennen, welche im übrigen auf

29 Katajun Amirpur: „Prozessiert! Demonstriert! Aber bekennt euch endlich!“, in: Süddeutsche Zeitung vom 10.11.2004.

30 Navid Kermani: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen: Wallstein 2002.

dem Rückzug sei. Das Problem an diesem Erklärungsmuster ist, dass islamische lediglich durch nicht-islamische Bezugspunkte ersetzt werden, obgleich die Gewalttäter trotz aller Dekonstruktion Muslime bleiben. Der gewöhnliche Islamkritiker geht davon aus, dass die Attentäter aus ‚islamischen‘ Gründen morden – seien diese nun religiös, kulturell oder ideologisch. Hingegen bestreitet sein Kontrahent, der Islambild-Kritiker, dass die Motive der Attentäter rein islamische seien; er bescheinigt den Tätern dadurch ein gerüttelt Maß an Schizophrenie, weil sie von der Islamität ihrer Handlungsweise überzeugt sind und selbst viele Muslime daran glauben, obwohl ihnen die Kritik das Gegenteil nachweisen kann. Dem Publikum werden folglich zwei vollkommen rationale Erklärungen angeboten, warum Muslime gar nicht anders könnten, als vollkommen irrational zu sein und zu handeln. Die kulturalisierte Variante führt das Irrationale auf den irrationalen Islam, die sozialpsychologische auf ein falsches Verständnis des Islams zurück. Terrorismus ist entweder die logische Folge aus pathologischen Verhältnissen oder die wütende Reaktion darauf. Der islamische Irrweg wird entweder durch die Unfähigkeit zur Modernisierung ausgelöst³² oder durch eine Abfolge ‚demütigender‘ historischer Ereignisse, verllorener Kriege oder nachteiliger ökonomischer und sozialer Entwicklungen.³³ Da für diese Demütigungen auch die politische Einmischung des Westens verantwortlich gemacht wird und „die meisten Araber [...] wissen“, dass sie trotz ihrer Sehnsucht nach Rechtsstaat, Wohlstand und Fortschritt „vom Westen nichts zu erwarten haben“³⁴, wird oft genug ein paradoxes Fazit nahe gelegt: sei es, dass suggeriert wird, westliche Politik sei nur kurzsichtig an eigenen (materiellen) Interessen ausgerichtet, anstatt auch die Perspektive der Araber zu berücksichtigen, was den eigenen Interessen ‚eigentlich‘ viel besser nützte; sei es, dass behauptet wird, eine Besserung des „Kranken Mannes am Bosphorus“ setze voraus, dass der Westen sich nicht wie bisher „falsch“, sondern endlich einmal „richtig“ einmische und beispielsweise die demokratischen Kräfte unterstütze – obwohl westliche Unterstützung für arabische Politiker faktisch einem politischen Todesurteil gleichkommen kann und theoretisch die ‚demütigende‘ Infantilisierung des Hilfe bedürftigen Arabers fort-schreibt.

Oft genug führt die Kritik an Huntington nur zum Abbau eines Kulturalismus, an dessen Stelle ein anderer aufgebaut wird. Symptomatisch für diese Problematik ist der Versuch, Patriarchat, Frauen-Unterdrückung, Mädchen-Beschneidung, Zwangsheirat und Ehrenmord als etwas darzustellen, was nicht direkt mit Islam zu tun habe, sondern dort halt auch vorkomme und islamisch gerechtfertigt

31 Interview mit Navid Kermani: „Der islamistische Traum ist aus“, in: die tageszeitung vom 3.11.2001.

32 B. Lewis: Die Wut.

33 Zum Beispiel Sonja Hegasy: „Arabiens Versailles“, in: Die Zeit, 6.5.2004, S. 4.

34 Zum Beispiel Michael Lüders: Im Herzen Arabiens. Stolz und Leidenschaft – Begegnung mit einer zerrissenen Kultur, Freiburg: Herder 2004, S. 25.

werde; was aber natürlich nicht heiße, dass es islamisch sei.³⁵ Während Ayaan Hirsi Ali die Musliminnen aus dem islamischen „Jungfrauenkfig“ befreien will³⁶ und Necla Kelek am Beispiel von Importbruten pauschal auf Probleme „türkischen Lebens in Deutschland“³⁷ hinweist, deutet Katajun Amirpur „arrangierte Ehen“ als Praxis eines Unterschichtenmilieus und als Sptwirkung der anatolischen Herkunft der ersten Gastarbeiter-Generation.³⁸ Warum diese Erklärung zutreffender oder weniger kulturalistisch sein soll als die ‚islamische‘ von Hirsi Ali und die ‚türkische‘ von Kelek, ist indes nicht ersichtlich. Unterschiedlich ist lediglich die Wortwahl, weil an Stelle von ‚Islam‘ oder ‚Türken‘ ‚Anatolien‘ eingesetzt wird und irgendwelche sozialen Gründe angeführt werden, als gäbe es diese losgelöst von kulturellen Weltwahrnehmungs- und Weltdeutungsmustern. Ähnlich verhält es sich, wenn ‚die‘ Iraner als „völlig unreflektiert pro-amerikanisch“ und Iran als das eigentlich USA-freundlichste Land im Mittleren Osten dargestellt werden.³⁹ Unfreiwillig komisch erscheint es, wenn angesichts des so genannten Karikaturenstreits von 2006 als „entscheidende Frage“ ausgegeben wird, ob ‚die‘ Muslime Humor haben und lachen können, – eine Frage, die dann mit dem Verweis auf eine lange, bis ins Mittelalter zurückreichende islamisch-persische Humortradition beantwortet wird.⁴⁰ Während die ‚Kulturalismus‘-Kritiker den westlichen Medien generell unterstellen, islamophobe Stereotype zu verbreiten und in ahistorischer Weise alle Muslime in einen Topf zu werfen, verfahren sie unter Umständen mit den Christen in gleicher Weise: Auf der einen Seite bezweifeln sie fünf Jahre nach dem 11. September noch immer, ob Gewalt etwas mit dem Islam zu tun habe, und sind sich sogar sicher, dass es sich bei diesem Zusammenhang nur um ein „stolzes Vorurteil“⁴¹ handelt. Auf der anderen Seite werden die Papst-Zitate in Regensburg natürlich in den Kontext des

35 Siehe zum Beispiel Katajun Amirpur: „Feindbild Islam“, in: die tageszeitung vom 5.12.2005, S. 11. Sabine Schiffer: „Musliminnen in Deutschland. Von Kronzeugen und Halbwahrheiten“, http://qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=501 vom 1.3.2007.

36 Ayaan Hirsi Ali: Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München, Zürich: Piper 2004. Etwas weniger polemisch: Irshad Manji: Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam, Frankfurt/M: Eichborn 2003.

37 Necla Kelek: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln: Kiepenheuer&Witsch 2005.

38 K. Amirpur: „Feindbild“.

39 Katajun Amirpur: „Iran auf der Achse des Bösen“, www.kas.de/db_files/dokumente/auslandsinformationen/7_dokument_dok_pdf_1225_1.pdf vom 1.3.2007. Katajun Amirpur: „Die Revolutionäre sind müde“, in: Der Tagesspiegel vom 20.6.2003.

40 Katajun Amirpur: „Was Gott will – Es gibt kein islamisches Bilder- und Humorverbot“, in: Frankfurter Rundschau online vom 11.2.2006; abrufbar unter: <http://davo.uni-mainz.de/info/060215.htm> vom 1.3.2007.

41 Hilal Sezgin: „Stolzes Vorurteil“, in: die tageszeitung vom 20.09.2006, S. 11.

Blutvergießens im Namen der christlichen Religion gestellt, angefangen von den Kreuzrittern bis hin zur Ausrottung der Indianer.⁴²

Oftmals weisen Wissenschaftler in den Medien – im x-ten Aufguss der Thesen Edward Saïds – darauf hin, dass das Islambild in den Medien zu einseitig sei und die Ängste der Zuschauer schüre.⁴³ In einer aktuellen Untersuchung kritisieren Kai Hafez und Carola Richter einen Kampagnen-Journalismus gegen den Islam.⁴⁴ Sie haben nachgezählt, dass 80 Prozent aller Islam-Beiträge in ARD und ZDF „gewalt- und konfliktorientiert“ seien, was – ohne weitere Inhaltsanalyse – bereits als unausgewogen und vorurteilsverstärkend gewertet wird. Nur knapp 20 Prozent der Berichte behandelten Kultur und Alltag der Muslime. Diese Marge entspreche keiner differenzierten Behandlung des Themas und müsse im Sinne des öffentlich-rechtlichen Informationsauftrages weiter ausgebaut werden.

Erstaunlich an dieser Medienschelte sind mehrere Punkte, vor allem aber, dass bereits die Berichterstattung über Konflikte als negativ und unausgewogen bewertet wird: Welche Vorstellung von der Aufgabe der Medien wird hier zugrunde gelegt? Soll etwa eine „konfliktorientierte“ Berichterstattung durch Friedensprophetieungen⁴⁵ ersetzt werden? Oder soll jedem Bericht von einem Bombenanschlag ein Reportage über ‚die‘ Kultur folgen? Aber über welche Kultur in welchem Alltag – in Bagdad oder in Birmingham? Wenn ernsthaft Hommos als ‚die andere Seite‘ von Hamas angesehen wird, so lässt sich die Gegenfrage stellen, ob hier nicht einem Kulturalismus das Wort geredet wird, der vordergründig kritisiert wird. Offensichtlich sind sich die Medienkritiker noch nicht einmal darüber im klaren, dass Reportagen über ‚Alltag und Kultur‘ des Islams nicht aufgrund eines genuinen Interesses einen Sendeplatz erhalten, sondern weil sich dahinter bereits das journalistische Gespür für eine ‚andere Seite‘ des Themas und das hohe Publikumsinteresse für alles irgendwie ‚Islamische‘ verbergen. Die 20 Prozent ‚Alltag und Kultur‘ bilden nicht das Potenzial für die Korrektur eines Islambildes, sondern stellen lediglich ein Segment des Islam-Marktes dar.

42 Ebd.

43 Siehe beispielsweise: Sabine Schiffer: Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Erlangen, Nürnberg 2004. Andreas Pflitsch: Mythos Orient. Eine Entdeckungsreise. Freiburg u.a.: Herder 2003. Jochen Hippler/Andrea Lueg: Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen, Hamburg: Konkret 2002 [1993].

44 Kai Hafez/Carola Richter: „Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen“, www2.kommunikationswissenschaft-erfurt.de/uploads/bericht_islam_in_ard_und_zdf_2005_2006.pdf vom 1.3.2007. Siehe auch das Interview mit Hafez unter www.sicherheit-heute.de/gesellschaft,255,Islam_Medienberichte_schueren_die_Aengste_der_Buerger.htm vom 1.3.2007.

45 Kai Hafez: „Der Machtantritt der Hamas birgt die Chance auf ein Ende der Gewalt im Nahen Osten“, in: die tageszeitung vom 28.02.2006.

Die komplizenhafte Gegnerschaft der Islam-Experten

Der Schlagabtausch zwischen den verschiedenen Islam-Experten verdeckt grundsätzliche Gemeinsamkeiten, nämlich ihre komplizenhafte Gegnerschaft. Alle Sorten von Islam-Bedrohungs-Aufklärungs-Literatur gehören zum Spiel um die Deutungshoheit, das unterschiedliche Akteure der herrschenden Elite – Akademiker, Politiker, Journalisten – zu ihrem eigenen Vorteil zu spielen versuchen. In einem selbst-referentiellen Diskussions-Zirkel führen sie gegeneinander einen gemeinsamen Kampf um knappe Güter: Aufmerksamkeit, Sendezeit, Verkaufszahlen, Fördermöglichkeiten, Finanztöpfe. Die Forderung, mit Muslimen müsse endlich „auf gleicher Augenhöhe“ geredet werden, schließt die Verachtung für die „Schleierliteratur“⁴⁶ und für Kronzeuginnen à la Kelek, Hirsi Ali und Seyran Ateş nicht aus. Vielmehr ist der Gegensatz konstitutiv für die Debatte, weil die Korrekturliteratur nur unter dem Anspruch gedeihen kann, man habe der „verantwortungslosen Reduktion eines komplexen Sachverhalts“, der „antiislamischen Leseerwartung“ und den „Halbwahrheiten“ auf dem gemeinhin „reißerischen“ und „sensationslüsternen Buch- und Medienmarkt“⁴⁷ etwas Sachliches entgegenzustellen. Erst die Wettbewerbssituation um knappe Güter – die ‚richtige‘ Deutung des Islams und die Aufmerksamkeit des Publikums – erzeugt die notwendige Spannung für weitere Publikationen und Talk-Runden. Die ‚Islam‘-Debatte speist sich nicht nur aus sich selbst heraus, sie erzeugt auch Legitimation für bestimmte Themen und politisches Handeln. Die Vorstellung, Experten könnten durch ihr objektives Wissen die Probleme lösen helfen, ist eine nette, aber keineswegs selbstlose Idee, zumal in Zeiten knapper werdender Mittel und Stellen. Das heißt nicht, dass die Themen unwichtig wären, für die sich die Experten zuständig erklären. Doch sichern sich die Experten ihre Position, indem sie sich am herrschenden Diskurs beteiligen, der auf eine Repression der wenigen gefährlichen Muslime und eine reibungslose Integration der vielen gutmütigen abzielt. Wer nicht gejagt werden muss, soll in einen fruchtbaren Dialog eingebunden werden. Vorausgesetzt, es gibt genügend finanzielle Mittel und den politischen Willen dafür. Weil an beidem jedoch offensichtlich Mangel herrscht, führen die Experten stets Beschwerde, dass das Geld an der falschen Stelle ausgegeben werde, beispielsweise für Geheimdienste anstatt für Dialog.⁴⁸ Das Publikum wird mit dem Hinweis in Aufregung gesetzt, dass sich aufgrund der bisherigen Politik bedrohliche Szenarien am Horizont abzuzeichnen beginnen, und mit dem Hinweis beruhigt, dass es angesichts dieser Bedrohung rationale Gegenstrategien gibt, die allerdings gegenüber dem politischen Gegner durchgesetzt werden müssten.

46 K. Amirpur: „Feindbild“.

47 S. Schiffer: „Musliminnen“.

48 Michael Kiefer/Eberhard Seidel: „Kultur des Ressentiments“, in: die tageszeitung vom 26.11.2005, S. 11.

Gemeinsam ist den Debattenbeiträgen auch die Überzeugung, dass der drohende oder sich vertiefende kulturelle Graben durch Sozialtechniken (Überwachung, Sprachförderung, Anerkennung) überwunden werden könne und dass deshalb Institutionen der kulturellen Repräsentation ins Leben gerufen werden müssten. So erzeugt die Debatte ein kulturalisiertes Anderes: obwohl jeder Mensch verschiedene Identitäten – Religion, soziale Herkunft, Nationalität, Beruf, Alter, Geschlecht – in sich vereint, die je nach Kontext unterschiedliches Gewicht tragen, werden Muslime vorwiegend über eine exklusive Identität wahrgenommen, die sowohl positiv als auch negativ bewertet werden kann. Denn selbst wer in der Integrationsdebatte die ‚Unvereinbarkeit‘ des Islams mit der deutschen Leitkultur als Glaubenssatz vertritt, muss Leitbilder der Harmonie finden, weil ansonsten die Programme der Umerziehung und Einbürgerung (‚Fördern und Fordern‘) sinnlos wären: Der ‚gute Muslim‘ muss möglichst sicher vom ‚bösen Muslim‘ zu unterscheiden sein. So können während der Fußball-WM Musliminnen mit Kopftüchern in Schwarz-Rot-Gold im Fernsehen auftreten, am Kebab-Stand Deutschlandfahnen schwenken, die Nationalhymne singen und stolz erklären, sie hätten im Gegensatz zu den meisten Deutschen kein Problem mit dem Patriotismus, was ihnen ja auch leichter falle, weil sie zwar Deutsche, aber unbelastet von deutscher Geschichte seien.

Das Schwanken zwischen vollkommener Unverträglichkeit und kompletter Harmonie offenbart nicht nur eine Schwundstufe der Differenzierungsfähigkeit. Vielmehr verstärken die einfältigen medialen Leitbilder bei der Mehrheitsbevölkerung das Gefühl einer Uneinschätzbarkeit, weil die Muslime in Deutschland zwar mehrheitlich keine Terroristen sind, aber dennoch nicht täglich mit deutschen Wimpeln wedeln. Gleichwohl geben sich die Experten erstaunt, dass die Tendenz zur Identitätspolitik auf der einen Seite das identitätsstiftende Verhalten auf der anderen verstärkt, dass also beispielsweise die europaweite Debatte um Kopftuch-Verbote die Zahl der getragenen Tücher eher erhöht, denn verringert hat. Oder dass nicht nur Musliminnen, die freiwillig ein Kopftuch tragen, sich fragen lassen müssen, wie sie’s mit der Religion halten und ob sie unterdrückt sind, sondern auch Musliminnen, die kein Kopftuch tragen: sind sie wirklich religiös und kaschieren sie ihre Unterdrückung nur besonders geschickt?

Resümee

Islam-Experten in den Medien definieren meistens einen Ausschnitt als Islam, um für eine harte Haltung gegenüber islamischer Intoleranz, für einen Dialog auf gleicher Augenhöhe oder für eine Korrektur des Islam-Bildes zu werben. Die Wahl des Ausschnittes hängt in der Regel mit der Haltung eines Experten gegenüber dem zusammen, was er als Islam definiert hat. Mediale Auseinandersetzungen beziehen sich daher nicht allein auf Islam-Bilder (‚guter Muslim‘ vs. ‚böser Muslim‘), sondern auch auf die Haltung der Islam-Experten (‚guter Experte‘ vs.

‚böser Experte‘). Daher wird in den Medien fortwährend der ‚Orientalismus‘-Vorwurf von Edward Said recycelt. Dieser Vorwurf wird von allen Seiten erhoben, vor allem aber von jenen Experten, die behaupten, ‚die‘ Massenmedien würden ein falsches Islambild verbreiten – also nicht ‚die‘ Experten, die gebraucht werden, um dieses Bild zu korrigieren. Ziel dieses Beitrages war es deshalb zunächst einmal, die Skepsis der Medienrezipienten gegenüber dieser Expertokratie zu schüren: Islamwissenschaftler treten – wie andere Experten in den Medien auch – im Gewande objektiver Wahrheit und unabhängiger Meinungsäußerung auf. Wenn sie es als ihre Aufgabe ausgeben, das herrschende Islambild differenzieren zu müssen, stellt sich jedoch stets die Frage, im Dienste welcher Interessen diese Differenzierung geschehen solle.

Die weitere Intention dieses Beitrages war es, darauf hinzuweisen, dass eine – wie auch immer geartete – Differenzierung oder Korrektur des Islambildes nicht gelingen kann. Dies liegt zum einen in der Funktionsweise der Medien begründet: Pauschalisierung, Personifizierung, Dramatisierung von Konflikten. Zum anderen haben die Medienbilder enormen Sekundärnutzen für Islamwissenschaftler. Die Klage über „zu tolerante“ oder „zu einseitige“ Islambilder zielt nicht auf eine ‚Lösung‘ der gegenwärtigen Probleme ab, sondern hilft Experten und Wissenschaftlern lediglich, die eigene ‚überlegene‘ Position herauszukehren und es sich dadurch im *status quo* bequem zu machen. Jeder Wissenschaftler, der einen Zeitungsartikel nicht als undifferenziert kritisieren könnte, hätte sein Handwerk nicht gelernt. Das Lamentieren der Wissenschaftler über Medienbilder führt genauso wenig irgendwohin wie das Debattieren der Expertokratie. Zwar suggerieren Islamwissenschaftler gerne, der Kampf gegen Medienbilder sei ein Kampf gegen Windmühlen. Doch gerade dieses Bild von der eigenen Rolle trifft nicht zu; es setzte nämlich voraus, dass es einen wissenschaftlich verbürgten Konsens über das richtige Islambild gäbe, sowie ein gemeinsames Interesse der Islamwissenschaftler, dieses eine Bild durchzusetzen. Doch nicht einmal das gemeinsame Interesse kann vorausgesetzt werden. Denn die finale Korrektur des Islambildes wäre vor allem für diejenigen unangenehm, die derzeit am meisten Nutzen aus dem Korrigieren schlagen; sie läge also gerade nicht im Interesse der sich gegenseitig kritisierenden Islam-Expertokratie. Die Existenzberechtigung der Experten basiert auf der Unübersichtlichkeit der Islambilder, weil aus dieser Unübersichtlichkeit das populäre Bedürfnis nach Orientierung erwächst. Die Deutungskämpfe unter den Experten tragen wiederum zur Verwirrung des Publikums und zur Existenzsicherung der Experten bei.

Eine ‚Korrektur‘ der Islambilder scheitert außerdem am diffusen Objekt der Begierde, denn nicht nur das Orient-Bild ist heutzutage imaginär, sondern auch die Kritik daran. Die von Edward Said beschriebenen Oriente der Imagination – der religiöse, der romantische, der kolonisierte, der kulturelle und durch Migration auch der geographische Orient – sind uns mittlerweile abhanden gekommen. Auf den Ruinen dieser Oriente haben sich nun die Islam-Experten versammelt, um Kassandras eines diffuseren Phänomens zu spielen. Der Islam ist zum ge-

spenstischen Wiedergänger des verlorenen Orients geworden und fungiert als Platzhalter der Imagination. Im Gegensatz zur kolonialen Erzählung über den Orient stellt die Deutung des Islams jedoch keinen klar umrissenen, imaginierten Ort des Anderen, keine bloße Projektionsfläche fremder Wünsche und kein Kolonialprojekt mehr dar. Der Islam, als Ausdruck kultureller Differenz, ist vielmehr mit Formen der Selbstaffirmation und Selbstabgrenzung verknüpft. In ihnen dauern zwar die Obsessionen und Phantasmen des Orientalismus fort, die weiterhin die Imagination gefangen halten. Doch kann der ‚Islam‘ sowohl mit den Stereotypen des Orientalismus als auch mit deren Dekonstruktion angefüllt werden. Der Begriff ‚Islam‘ ist an Bedeutungen übertoll und entleert – sei es, dass jedes beliebige Phänomen auf einen islamischen Faktor zurückgeführt wird, sei es, dass jegliche Verbindung zu einem islamischen Faktor gekappt wird.

Dass sich die Islamwissenschaft mit den medial vorherrschenden Islambildern auseinandersetzt, ist bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich, aber auch vergebene Liebesmüh⁴. Einerseits gehören die medialen Islambilder zu den Rahmenbedingungen, in denen sich die Islamwissenschaft heutzutage wiederfindet und auf die sie reagieren muss. Andererseits kann es weder Aufgabe noch Ziel der Wissenschaft sein, die in den Medien polemisch verhandelten Fragestellungen zu bearbeiten oder abschließend zu beantworten. Wer für eine stärkere Nutzbarmachung der Islamwissenschaft in der Politik oder Öffentlichkeit plädiert, sollte sich klar machen, dass eine Funktionalisierung oder Popularisierung islamwissenschaftlicher Ergebnisse längst geschieht, weil verschiedene Akteure je nach Interessenslage auf passende Islambilder zurückgreifen.

Was kann, was soll die Islamwissenschaft stattdessen leisten? Die Islamwissenschaft kann und muss die von Muslimen und Nicht-Muslimen verwendeten Begriffe und Kategorien in Frage stellen. Insofern als die Re- und Dekonstruktion von Begriffen, Mythen und Narrativen eine wesentliche Aufgabe von Wissenschaft ist, wird der Islamwissenschaft die Arbeit nicht ausgehen. Sie wird aber eher das Bewusstsein für die Komplexität der Zusammenhänge schärfen, denn zu einfachen Lösungen beitragen.

Das Fach Islamwissenschaft hat sich damit abzufinden, dass der Einfluss der Massenmedien auf die öffentliche Wahrnehmung des Islams größer ist als der Einfluss der Islamwissenschaft. Da Politiker, Journalisten und Öffentlichkeit vom universitären Fach seit dem 11. September eindeutigeres Orientierungswissen einfordern, wird es zwischen diesen Erwartungen auf der einen und den wissenschaftlichen Fragestellungen und Resultaten auf der anderen Seite weiterhin eine Diskrepanz geben. Besonders die Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft und Medien ist strukturell nicht aufhebbar, auch wenn sich Islamwissenschaftler in die Mediendebatte einmischen und Teile des Faches unter dem Druck der Öffentlichkeit verändern. Es ist zwar möglich, die Diskrepanz zwischen Wissenschaft und öffentlichem Interesse (und die daraus resultierenden nachteiligen Auswirkungen) differenziert zu analysieren, nicht jedoch, die in den Medien herrschenden Islambilder durch die Wissenschaft zu ‚differenzieren‘.

Weiter sollte sich das Fach darauf einrichten, dass es sich mit unkundigen ebenso wie mit kundigen Vorurteilen auseinanderzusetzen hat. Wissen über den Islam, das als ‚solide‘ daherkommt, mag entweder als banal oder verlässlich gelten; wissenschaftlich gesehen, ist es damit entweder uninteressant oder verdächtig. Eine besonders starke diskursive Macht hat die These vom ‚Kampf der Kulturen‘ entfaltet, weil sowohl deren Befürworter als auch Kritiker oftmals Schwarz-Weiß-Bilder zeichnen und bestehende Konflikte auf simple Gegensätze reduzieren, zwischen zwei oder maximal vier Identitäten: zwei innerhalb jeder Kultur.⁴⁹ Im Gegensatz hierzu muss eine wissenschaftliche Analyse auf die Vielzahl der an einem Konflikt beteiligten internationalen, regionalen und lokalen Akteure hinweisen.

Es ist Marco Schöller zuzustimmen, wenn er fordert, die Islamwissenschaft müsse „Buntheitskompetenz“ fördern oder sie taue nichts.⁵⁰ Wenig sinnvoll erscheint es jedoch, wenn er die Islamwissenschaftler – teilweise entsprechend ihrem Selbstverständnis – gleichfalls nur in zwei Lager einteilt: rationale Universalisten und hermeneutische Kulturrelativisten. Mit einem derart einfachen Gegensatz wird die farbenblinde These vom ‚Kampf der Kulturen‘ nur auf einer anderen Ebene reproduziert, nämlich als Haltung der Islamwissenschaftler gegenüber ihrem Studienobjekt. Die wissenschaftliche Praxis ist bedeutend farbenfroher als diese theoretische Rekonstruktion der Praxis, und sie sollte es auch bleiben.

49 Stefan Weidner: „Zum Kampf der Waffen und Begriffe. Über harte und weiche Islamdeutungen“, in: Merkur 662 (2004), S. 500-509.

50 M. Schöller: Methode, S. 125.