

Ist das Tor des ‚Iğtihād‘ in der Islamwissenschaft geschlossen?

ABBAS POYA (FREIBURG)

Meine Meinung ist richtig,
kann aber auch falsch sein.
Die Meinung des Anderen ist falsch,
kann aber auch richtig sein.
Ist seine Meinung besser begründet,
akzeptiere ich sie.
(Arabische Gelehrtenweisheit)

Von dem Gelehrten ʿUbadallāh b. Ḥasan al-ʿAnbarī (st. 168/785), der in der Abbasidenzeit fast zehn Jahre lang das Amt des Kadi und Vorbeters beim Freitagsgebet in Baṣra innehatte, wurde der Satz zitiert: „kull muğtahid muṣīb“ (jeder Sachkundige hat Recht).¹ Der Satz zeigt den Versuch auf, die vielen Meinungsverschiedenheiten jener Zeit zu legitimieren und damit die damaligen religiös begründeten Feindseligkeiten zu entkräften. Ob al-ʿAnbarī mit dieser Aussage auch theologische und weltanschauliche Divergenzen anerkennen wollte, oder, wie später der Begriff Iğtihād verstanden wurde, nur die Meinungsunterschiede im Bereich der Jurisprudenz zu legitimieren versuchte, darüber kann nur spekuliert werden. Der Terminus Iğtihād entwickelte sich allerdings im Laufe der Zeit zum zentralen Begriff im islamischen Rechtsdiskurs und diente als theoretische Grundlage dafür, unterschiedlichste Meinungen in der Scharia zu vertreten, zahlreiche Rechtsschulen zu bilden und Pluralität im Rahmen der islamischen Jurisprudenz zu etablieren. Wie es auch aš-Šahrastānī (st. 1153) und Ibn Ḥaldūn (st. 1406) beschrieben, steckte hinter der Praxis des Iğtihād eine pragmatische Überlegung: Man wisse, dass sich bei profanen wie auch sakralen Angelegenheiten immer wieder aufs Neue Fragen ergeben, und man wisse auch, dass nicht alle diese Fragen durch den Koran oder die Sunna beantwortet werden könnten, da die Aussagen im Koran und in den Überlieferungen begrenzt seien, stetig jedoch neue Fragen entstünden. Daher hätte man es für wichtig und sogar notwendig gehalten, qualifizierten Sachkundigen die Möglichkeit einzuräumen, gemäß neu-

1 Vgl. Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Band II, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992, S. 153f.

en Gegebenheiten und Umständen zu neuen praktischen Urteilen zu kommen, eben den Iğtihād zu praktizieren.²

Ohne Zweifel führte der Iğtihād zu einer großen Entfaltung und ergo zu einem ‚Pluralismus‘ im Rahmen des islamischen Rechts – dies gilt insbesondere etwa in der Zeit zwischen dem 8. und dem 10. Jahrhundert. Diese Periode gilt auch als die ‚Blütezeit‘ der islamischen Zivilisation, die freilich nicht nur durch geistige Freiheit im Bereich des Rechts entstanden war, sondern auch durch eine solche in allen anderen Disziplinen wie der Philosophie, Medizin, Mathematik, Übersetzungstätigkeit, etc. Die These vom Ende der Iğtihād-Zeit, mit der der Anfang der Stagnation zumindest im Bereich der Jurisprudenz erklärt wird, ist umstritten. Der Begriff Iğtihād an sich blieb jedoch in der islamischen Geistesgeschichte bis in die Gegenwart eine Metapher für Meinungsvielfalt, wissenschaftliche Pluralität und geistige Dynamik. Als solche soll er auch in diesem Beitrag verstanden werden. Vorher möchte ich aber noch auf einige Merkmale dieser Praxis des Iğtihād hinweisen.

Es ist beeindruckend, mit welcher Präzision die Gelehrten die theoretischen Rahmenbedingungen für den Iğtihād beschrieben haben: Die Notwendigkeit des Iğtihād-Praktizierens wurde, wie ich bereits anlehnend an aš-Šahrastānī und Ibn Ḥaldūn darlegte, pragmatisch erklärt: Neue Gegebenheiten führen zu neuen Fragen und diese erzwingen neue Antworten, welche von qualifizierten Wissenschaftler/innen zu erarbeiten sind. Damit aber jede wissenschaftliche Beliebigkeit vermieden wird, darf man erst dann die Fähigkeit zum Iğtihād für sich beanspruchen, wenn man gewisse Voraussetzungen erfüllt hat. Zu diesen Voraussetzungen gehören u.a. die fachspezifische Kompetenz, nämlich die Kenntnis der Quellen, und die sprachliche Kompetenz, nämlich die Beherrschung der arabischen Sprache und Grammatik.³ Das wissenschaftliche Bemühen ist erst dann als vollkommener Iğtihād zu bezeichnen, wenn man mit neuen methodischen Ansätzen arbeitet, d. h. entweder in Form einer völlig neuen Methodik oder eines Eklektizismus. Das bloße Rezipieren von Meinungen verschafft dem Iğtihād-Praktizierenden eine gewisse Autorität gegenüber den absoluten Laien, gilt jedoch nicht als Iğtihād im eigentlichen Sinne.⁴ Daher spricht man auch von der Schließung des Tors des Iğtihād, nachdem in einigen Rechtsdiskursen die metho-

2 Vgl. M. Abū al-Faṭḥ aš-Šahrastānī: *al-Milal wa an-niḥal*, Bd. 1, Beirut o. J., S. 199; ‘Abd ar-Raḥmān M. Ibn Ḥaldūn: *al-Muqaddima*, ediert von ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfi, Kairo 1981, S. 1062.

3 Vgl. Abū Ḥamid M. al-Ġazālī: *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, ediert von Ḥamza b. Zuhair Ḥāfiẓ, Bd. 4, Medina o. J., S. 4-14.

4 Vgl. Šams ad-Dīn Ibn Qayyim al-Ġauziyya: *I‘lām al-muwaqqi‘in ‘an rabb al-‘ālamīn*, ediert von M. M. ‘Abd al-Ḥamid, Bd. 4, Kairo 1955, S. 212f.

dologische Entwicklung im Bereich des Rechtsfindungssystems ab dem 10. Jahrhundert in Frage gestellt wurde.⁵

Grundsätzlich steht der Begriff İğtihād also für diskursive Offenheit und epistemische Neuerung, während die Schließung des Tors des İğtihād als erkenntnistheoretische Stagnation angesehen wird. In einer kritischen und (selbst-) reflexiven Betrachtung wenden wir nun den Begriff des İğtihād auf die Islamwissenschaft an, um zu erkunden, inwieweit in der Islamwissenschaft von epistemischer Offenheit gesprochen werden kann.

‚İğtihād‘ in der Islamwissenschaft

Die islamwissenschaftliche Forschung in Europa ganz allgemein und in Deutschland bis zur Machtübernahme des Nationalsozialismus (1933) im Besonderen kann sich grundsätzlich nicht über den Mangel an ‚İğtihād‘ beklagen. Es gab unterschiedliche Forschungsmotivationen und dementsprechend auch verschiedene Forschungsansätze: theologische, philologische, historische, sozialpolitische und kulturphilosophische – auch wenn sie oft im Zeichen der Gewalt standen. Die frühe europäische Beschäftigung mit *dem* Islam fand erst im Geiste der Kreuzzüge und dann der Reconquista statt. Die Koranübersetzungen und Muhammadbiographien damaliger Zeit hatten größten Teils dazu gedient, gegen *den* Islam zu polemisieren. Auch Übersetzungen medizinischer, naturwissenschaftlicher und philosophischer Texte aus dem Arabischen führten nicht zu Verständnis und Respekt gegenüber den muslimischen Kulturen. Sie dienten vielmehr dazu, eine Brücke zu den ‚eigenen‘ kulturellen Wurzeln, zur Antike, zu konstruieren. Die osmanischen Eroberungszüge auf dem Balkan gaben wieder Anlass, *dem* Islam gegenüber skeptisch zu sein und ihn als Religion des Schwertes und des Blutes darzustellen. Vor allem wollten die christlichen Kirchenmänner die arabische Sprache und Grammatik beherrschen, um erfolgreich zu missionieren und die arabischen Glaubensbrüder besser zu unterstützen, aber auch, um nach ursprünglichen Quellen des eigenen Glaubens zu suchen. Die ersten Lehrstühle für arabische Sprache an den europäischen Universitäten wurden von Professoren mit theologischem Hintergrund besetzt. Aber die akademische Beschäftigung mit *dem* Islam und vor allem die Aufklärung führten auch dazu, mit einigen Vorurteilen über die islamische Kultur aufzuräumen, die religiösen Texte der Muslime ‚objektiver‘ zu behandeln und letztendlich die Arabistik auch unabhängig von der Theologie zu betreiben. Im deutschsprachigen Raum war es Johann Jacob Reiske (1716-74), der entgegen der traditionellen, theologisch motivierten Beschäftigung mit der arabischen Sprache versucht hat, die arabische Philologie als eine

5 Zu der gesamten İğtihād- bzw. Rechtsthematik bietet das Buch von Birgit Krawietz einen umfangreichen Überblick: Hierarchie der Rechtsquellen im traditionellen sunnitischen Islam, Berlin: Duncker & Humblot 2002.

selbständige Wissenschaftsdisziplin zu etablieren. Sein Versuch hat Reiske „Missgunst“, „Misstrauen“ und den Vorwurf der „Freigeisterei“ eingebracht und seine Berufung auf einen Lehrstuhl an der Leipziger Universität verhindert. Sein Forschungsansatz trug jedoch zu einer neuen Qualität des islamwissenschaftlichen Diskurses bei und wurde in späteren Islamstudien anerkennend gewürdigt.⁶

Als Begründer der modernen Arabistik und Vater der ‚Orientalistik‘ im engeren Sinne als akademische Disziplin ging Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) in die Geschichte ein. Als Sprachgenie – er beherrschte u.a. Aramäisch, Hebräisch, Arabisch, Persisch, Türkisch, Deutsch, Englisch, Italienisch und Spanisch – und bester Kenner der arabischen Sprache und Grammatik seiner Zeit bildete er zahlreiche Wissenschaftler aus allen Teilen Europas aus, die dann selbst in ihren jeweiligen Herkunftsländern zu großen Orientalisten wurden. Aus Deutschland zählten u.a. Wilhelm Freytag, Gustav Flügel und Heinrich Lebrecht Fleischer zu seinen Schülern. Mit dieser neuen Ausrichtung hatte sich zwar die Beschäftigung mit *dem* Islam von der kirchlichen bzw. theologischen Zweckgebundenheit befreit, jedoch war es nun den kolonialen Interessen in arabisch-islamischen Ländern, in Afrika und Asien, sowie dem Versuch einer Eindämmung des osmanischen Einflusses auf dem Balkan geschuldet, dass das Studium der arabischen, türkischen und persischen Sprache intensiver betrieben wurde.⁷

Im 19. Jahrhundert war die vorherrschende Idee in der Geisteswissenschaft der Historismus. Er führte in der Kunst zu der Einsicht, die Architekturformen anderer Epochen als historisch bedingte und gleichwertige Formen anzuerkennen und sie damit eklektizistisch in die neuen Bauten zu integrieren. In der Geschichtswissenschaft betonte der Historismus im Gegensatz zur Idee der Aufklärung das irrationale, historisch geprägte und in seiner Vergangenheit verwurzelte Wesen des Menschen. Man sah die Aufgabe einfach darin, möglichst ‚objektiv‘ zu zeigen, „wie es gewesen ist“. Diese geistige Haltung führte, trotz einer starken philologischen Orientierung des Faches, in der Islamforschung zu historisch-kritischer Auseinandersetzung mit *dem* Islam und seiner Frühgeschichte. In dieser Periode sind herausragende Werke mit historischem Ansatz wie die *Geschichte der Chalifen* (5 Bd. 1846-62) von Gustav Weil (1808-89) oder die *Geschichte des Qorāns* (1860) von Theodor Nöldeke (1836-1930) entstanden. Gleichzeitig wurden die philologischen Texteditionen weitergeführt, welche nicht nur für die historischen Arbeiten innerhalb der Islamwissenschaft als

6 Gerhard Endreß: Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte, München: C.H. Beck 1997, S.13-20; Annmarie Schimmel: „Der islamische Orient – Wege seiner Vermittlung nach Europa“, in: Jochen Golz (Hg.), Goethes Morgenlandfahrten. West-östliche Begegnungen, Frankfurt/M: Insel 1999, S. 16-28, hier S. 18-22; Sabine Mangold: Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner 2004, S. 29-34.

7 Vgl. G. Endreß: Der Islam, S. 21-22; A. Schimmel: Der islamische Orient, S. 22-23; S. Mangold: Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“, S. 38-39.

Grundlage dienten, sondern darüber hinaus auch von anderen Disziplinen in Zusammenhang mit Islam-bezogenen Themen rezipiert wurden. Parallel zu diesen Arbeiten wurden religionswissenschaftliche Studien betrieben. Zu den letzteren zählen *Muhammedanische Studien* (1889-90) von Ignaz Goldziher (1850-1921), die über die Grenzen Europas hinaus auch in der islamischen Welt Beachtung fanden.⁸

Als dann Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts die historistische Haltung in der akademischen Landschaft massiv kritisiert wurde und soziologische Ansätze, vor allem die von Max Weber, an Bedeutung gewannen, beobachteten wir wieder eine Neuausrichtung in den islamwissenschaftlichen Forschungen. Hier sind es nun Martin Hartmann (1851-1918) und insbesondere Carl Heinrich Becker (1876-1933), die mit sozialwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Forschungsmethoden das Fach prägen. Becker, der auch hochschulpolitisch aktiv war und eine Demokratisierung der Universität betreiben wollte, entlehnt die Schlüsselbegriffe seiner Theorie wie „Kultur“, „Zivilisation“, „Bildung“, „Humanismus“ und „Volk“ den damaligen deutschen Diskursen in den Geisteswissenschaften und verwendet sie in seinen Forschungsarbeiten über *den Islam*.⁹ Auch die Untersuchungen Beckers insbesondere zum Islam in den kolonisierten Gebieten Afrikas, im sogenannten Deutsch-Ostafrika, sind von den damaligen politischen Gegebenheiten geprägt und im Rahmen der deutschen Kolonialpolitik in Afrika zu begreifen.¹⁰ Gleichzeitig führte seine Herangehensweise an den Forschungsgegenstand auch zu neuen Erkenntnissen und einer anderen Haltung in Bezug auf *den Islam*. Er lehnte die vornehmlich theologische Betrachtung *des Islam* ab, plädierte für „gemeinsame Grundlagen und Interaktionen von Christentum und Islam“ und sprach von „islamischer Zivilisation“ statt von „islamischer Religion“.¹¹ Dieser neue Forschungsansatz konnte aber nicht lange weiter verfolgt werden. Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten (1933) endete die wissenschaftliche Freiheit und Vielfalt, auch in der Islamforschung.

Die oben skizzierte Geschichte der Islamwissenschaft bis 1933 zeigt eine ambivalente Pluralität an Ideen, Ansätzen und Methoden auf. Der Forschungsgegenstand – ‚Islam‘ bzw. ‚Muslime‘ – blieb zwar immer konstant, aber zwei sich ständig ändernde Faktoren führten zu einer gewissen Forschungsdynamik. Zum einen der Faktor des sozialen bzw. politischen Zeitgeists: Je nachdem, ob die Auseinandersetzung mit *dem Islam* in der Zeit der Kreuzzüge, der Reconquista,

8 Vgl. G. Endreß: *Der Islam*, S. 22-27; S. Mangold: Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“, S. 103f.

9 Alexander Haridi: *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933)*, Würzburg: Ergon 2005, S. 11.

10 Roman Loimeier: „Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus: Eine kritische Würdigung“, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 2 (2001), S. 63-85, hier S. 68-69.

11 Vgl. A. Haridi: *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“* S. 19-24.

der Konfrontation mit den Osmanen oder der Kolonialisierung stattfand, sind auch unterschiedliche Forschungsansätze und -schwerpunkte zu beobachten. Der andere Faktor ist der wissenschaftliche Zeitgeist: Die Islamwissenschaft verfolgte die zeitgenössischen Diskurse innerhalb der Geisteswissenschaften aufmerksam und adoptierte sie in ihre eigene Wissenschaftspraxis.

Ein wichtiger und von den Beteiligten meist übersehener Grund dafür, dass man sich in Islam-bezogenen Diskursen immer einen größeren Spielraum gönnte und es sich dadurch hin und wieder leisten konnte, die wissenschaftlichen Spielregeln und Geflogenheiten außer Acht zu lassen und *dem* Islam gegenüber Polemik und Agitation zu betreiben, war allerdings die Annahme und ja die Überzeugung, dass man sich mit etwas ‚Fremdem‘ beschäftigte, von dem die ‚eigenen‘ gesellschaftlichen Empfindlichkeiten und wissenschaftlichen Diskurse nicht direkt betroffen waren. Mehr sogar, es entsteht teilweise der Eindruck, dass dieses ‚Fremde‘ gelegentlich absichtlich instrumentalisiert und stellvertretend verunglimpft wurde, um ‚eigene‘ Missstände an den Pranger zu stellen. Voltaire (1694-1778), um nur ein Beispiel zu nennen, der das Bild *des* Islam in Europa nachhaltig geprägt hat, beschrieb in seinem 1742 verfassten Drama *Mahomet* den Propheten Muhammad „als einen skrupellosen Anführer, der das vorislamische Mekka in Anarchie stürzt“. Hinter diesem feindseligen Angriff auf *den* Islam standen jedoch wohl andere Absichten. Angeblich habe er damit den christlichen Fanatismus seiner Zeit kritisieren wollen.¹² Zum gleichen Zweck lobte man aber auch manchmal das ‚Islamische‘ euphemistisch, wie es im positiven Entwurf der Person des Saladin bei Lessing oder in Goethes Darstellung *des* Islam als „Inbegriff eines lauterer, durch keinerlei historische Ausprägung belasteten Monotheismus“ zu beobachten ist.¹³

Dieses fortwährend ambivalente Bild *des* Islam¹⁴ zeigt aber auch ein ständiges, umkämpftes Bemühen (İğtihād) um neue Erkenntnisse. Auch wenn keines dieser Bilder *den* Islam widerspiegeln vermag, vermitteln sie uns doch die Einsicht, dass wir uns den neuen Erkenntnissen und Ideen in den Geisteswissenschaften und den politischen und sozialen Gegebenheiten und Veränderungen unserer Zeit nicht verschließen können.

Die Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945) war eine einschneidende Zäsur auch in der Geschichte der Islamforschung. Durch die Gleichschaltungs- und Rassenpolitik hat die deutschsprachige Islamforschung zahlreiche herausragende Wissenschaftler/innen verloren. Sie gingen in die Emigration oder wurden zur

12 Vgl. Tilman Nagel: Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen: WVA 2001, S. 9.

13 Vgl. ebd., S. 10-13.

14 Zu unterschiedlichen Islambildern in Europa vgl. Maxime Rodinson: Die Faszination des Islam, München: C.H. Beck 1991; Albert Hourani: Der Islam im europäischen Denken, Frankfurt/M: Fischer 1994; T. Nagel: Islam, S. 9-22.

Emigration gezwungen. Einige von ihnen wurden ermordet.¹⁵ Die im Lande verbliebenen Orientforscher/innen und die orientalistischen Institutionen waren der Willkür des Terrorregimes ausgeliefert und wurden zum Teil in die Nazipolitik einverleibt bzw. fügten sich bereitwillig in diese ein. Eine neue historische Untersuchung über die Orientalistik in der Nazizeit kommt zum folgenden ernüchternden Ergebnis:

„Betrachtet man die orientalistischen Wissenschaftsinhalte und das orientalistische Netzwerk der Jahre 1933-45 in ihrer Gesamtheit, so stellt sich die deutsche Orientalistik dieser Jahre als Wissenschaftsdisziplin dar, die sich durch einen hohen Identifikationsgrad mit dem NS auszeichnete. Die Orientalisten hatten es vermocht, sich persönlich, organisatorisch, institutionell und inhaltlich fest im NS zu verankern. Parteimitgliedschaften, formale pro-nationalistische Bekenntnisse und inhaltlich differenzierte Stellungnahmen definierten das persönliche Verhältnis zum NS im Allgemeinen und zur NSDAP im Besonderen.“¹⁶

Zum Zweck des Selbstschutzes versuchten zahlreiche Orientalist/innen, sich auf Themen zu beschränken, die mit der Gegenwart und mit der Politik augenscheinlich wenig zu tun hatten, nämlich auf philologische und zum Teil historische Themen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich die deutsche Islamwissenschaft schwer damit getan, an die frühere dynamischere Tradition anzuknüpfen. Der Rückzug auf die ‚sichere‘ und politisch nicht heikle philologische und historische Forschung, mit dem schon in der Zeit des Nationalsozialismus begonnen wurde, setzte sich fort. Ein Grund war sicherlich die in den 1930er Jahren gesäte und später immer noch lebendige Scheu vor jeglichen Themen, die einen zeitgenössischen oder politischen Bezug hatten. Der andere Grund kann aber sicherlich auch darin gesehen werden, dass der Islamwissenschaft nach den Verlusten, die sie in den Jahren 1933-1945 erlebt hatte, die personelle Grundlage zur Ideenvielfalt fehlte. Die zahlreichen und zum größten Teil herausragenden deutschsprachigen Orientalist/innen, die aus Deutschland flohen, waren häufig jüdischer Abstammung oder linker und liberaler Gesinnung. So mangelte es nun der deutschen Orientalistik bzw. Islamforschung an Internationalität und Überkonfessionalität, die die orientalistischen Organisationen wie die DMG vor 1933 ebenfalls ausgezeichnet hatten. Daher war weder die Möglichkeit noch das Interesse vorhanden, andere Schwerpunkte in der Forschung zu setzen und der Islamwissenschaft neue Perspektiven zu öffnen.¹⁷

15 Zu Porträts einzelner Betroffener vgl. Hanne Schönig (Hg.), *Ausgegrenzte Kompetenz. Porträts vertriebener Orientalisten und Orientalistinnen 1933-1945*, Halle/Saale: OWZ 2001.

16 Ekkehard Ellinger: *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945*, Berlin: deux mondes 2006, S. 419.

17 R. Loimeier: *Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus*, S. 73-74.

Die arabische Philologie, die seit 1933 bis in die Gegenwart die islamwissenschaftliche Forschung beherrscht, hatte immer einen besonderen Stellenwert. Man empfand allgemein, dass jedwede islamwissenschaftliche Forschung, ganz gleich mit welchem Ansatz, von dieser abhängig ist. Dies trifft aber nur bedingt zu. Philologische Kompetenz im Sinne von Beherrschung des Arabischen und je nach Schwerpunkt des Persischen oder Türkischen oder anderer afrikanischer und asiatischer Sprachen sowie die kritische Auseinandersetzung mit den Textquellen *sollte* eine Selbstverständlichkeit sein, wenn man sich mit Islam-bezogenen Themen beschäftigt. Man kann sich aber, hat man dieses ‚Werkzeug‘ erst einmal zur Hand, auch mit anderen Wissenschaftstheorien seinem Thema nähern – und tut dies ohnehin, auch wenn es dann unbewusst verläuft. Demgegenüber kann es auch für einen Philologen sehr dienlich sein, wenn er mit den neusten Wissenschaftstheorien vertraut ist und sie in seine Forschung einfließen lässt – dies insbesondere angesichts der Tatsache, dass in den geisteswissenschaftlichen Fächern vielfach von einem *linguistic turn* und *cultural turn* die Rede ist. Gerade für ein Fach wie die Islamwissenschaft, welches in den aktuellen politischen und gesellschaftlichen Debatten immer mehr an Relevanz gewinnt und zur medialen Ansprechpartnerin geworden ist, ist es sehr wichtig, sich z.B. auch mit Orientalismus- und Rassismuskritiken, mit Kulturalismus bzw. Kulturrelativismus und mit Postmodernismus und Postkolonialer Kritik auseinanderzusetzen. Wie in früheren Phasen muss die Islamwissenschaft auch gegenwärtig sowohl auf den politisch-sozialen Zeitgeist als auch auf den wissenschaftlichen Zeitgeist reagieren, zumal in den letzten Jahrzehnten diesbezüglich große Veränderungen festzustellen sind.

Der Schock der Orientalismuskritik

Zwei Annahmen haben Edward Said dazu geführt, die deutsche Orientalistik ausdrücklich von seiner Orientalismuskritik auszunehmen: a) die deutsche Orientalistik weise eine sehr starke philologische Tradition auf; und das sei auch ein Beweis dafür, dass b) Deutschland im Vergleich zu Großbritannien und Frankreich weniger koloniale Verwicklungen im Orient aufweise.¹⁸ Wie aber oben dargestellt, wurde auch in der deutschen Orientalistik trotz einer starken Präsenz der Philologie immer wieder mit anderen Forschungsansätzen gearbeitet. Darüber hinaus blieb sie trotz einer in der Tat geringeren kolonialen Verwicklung nie von kolonialistischen Tendenzen, wie sie insbesondere in der britischen und französischen Orientalistik herrschten, unberührt. Vor allem im Zeitraum zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und dem Ende des 1. Weltkriegs, welcher gleichzeitig als Entstehungszeit einer modernen Islamwissenschaft in Deutsch-

18 Edward Said: *Orientalism*, London: Penguin Books 1995, S. 2-4.

land gelten kann, beobachtet man eine ausgeprägte koloniale Ausrichtung des Faches.¹⁹ Saids Zurückhaltung ist hier also zu revidieren.

In den muslimischen Ländern gab es die Auseinandersetzung mit orientalistischen bzw. islamwissenschaftlichen Forschungen lange bevor das Buch *Orientalism* im Jahre 1978 erschien. In allen politischen Lagern hatte man sich mit diesem Phänomen befasst. Die Linken, die Nationalisten, die Islamisten und sogar die liberalen Kräfte beschäftigten sich im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit den sozialpolitischen Missständen ihrer Gesellschaften intensiv mit Kolonialismus, Imperialismus und deren ‚Wegbereiter‘ und ‚Gehilfen‘, nämlich den Orientalisten. Im ‚Orient‘ bzw. in weiten Teilen Afrikas und Asiens existierte zwar nicht ausschließlich ein negatives Bild vom Westen, diese Bewertung überwog aber, nicht zuletzt, weil viele politische Kräfte aus der Instrumentalisierung des Westens als ‚Alleinschuldigen‘ für die herrschenden Missstände in ihren Gesellschaften politisches Kapital schlagen und von ihrer eigenen Verantwortung ablenken wollten. Davon zu unterscheiden sind aber intellektuell herausragende Arbeiten und berechtigte Kritiken, welche in der Islamwissenschaft, wenn überhaupt, dann nur eine marginale Rolle spiel(t)en. Die zentrale Kritik war, dass sich die Orientalist/innen nicht aus rein wissenschaftlichem Interesse mit *dem* Islam und *den* Muslimen befassten; sie taten es vielmehr im Dienste einer hegemonialen Politik des Westens gegenüber den muslimischen Ländern. Kritik an der Orientalistik also gab es auch schon vor dem Erscheinen von Saids Werk; und die Orientalisten waren sich dessen ebenfalls bewusst und daran gewöhnt,²⁰ ohne sie jedoch weiter zu beachten.

Mit Saids *Orientalism* wurden dieselben Anschuldigungen nun plötzlich, jedoch viel prägnanter formuliert, in einer Weltsprache und von einem wissenschaftlich anerkannten Fachmann vorgetragen, der mit der abendländischen Geistesgeschichte bestens vertraut war und sich in seiner Argumentation auf die neusten Wissenschaftstheorien wie die von Foucault berief. Saids Arbeit erzeugte in den akademischen und insbesondere in den orientalistischen Kreisen einen Schockeffekt und hat „dazu beigetragen, die Ideologie der europäischen (vor allem der anglofranzösischen) Orientalistik im 19. und 20. Jahrhundert und ihre Verwurzelung in den politischen und wirtschaftlichen Zielen des damaligen Europa besser zu erfassen.“²¹ Dieser Schockeffekt führte in geringem Maße auch dazu, dass sich die Orientalist/innen kritischer als bisher mit ihrer eigenen Vergangenheit beschäftigten. Man hatte sich zwar schon im 19. Jahrhundert, aber vor

19 Vgl. R. Loimeier: Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus, S. 63-65.

20 Vgl. Reinhard Schulze: „Orientalistik und Orientalismus“, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München: C.H. Beck 2005, S. 755-767, hier S. 761-763; vgl. auch Ekkehard Rudolph: *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin: Klaus Schwarz 1991.

21 M. Rodinson: *Die Faszination des Islam*, S. 13-14.

allem seit Mitte des 20. Jahrhunderts mit der Geschichte der Orientalistik befasst. Zu kritischen und gar anklagenden Auseinandersetzungen führte allerdings erst die sogenannte Orientalismusdebatte, in deren Folge sich die Einsicht bei den Orientalist/innen durchsetzte, dass sie womöglich „nicht so unschuldig sind, wie sie meinen.“²²

Auch wenn Said die deutsche Orientalistik in seiner Untersuchung ausklammerte, fühlte diese sich dennoch von den Vorwürfen betroffen. Arbeiten zu Saids Orientalismuskritik wurden veröffentlicht, und gleichzeitig entstanden eine Reihe von Studien über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Orientalistik bzw. der Islamwissenschaft in Deutschland. Als Effekt wurde damit aber auch nun ein Fach, das sich mit der „Kultur und der Geschichte des Vorderen Orients“ beschäftigte, selbst historisiert, und man hinterfragte mit kulturhistorischen Methoden, inwieweit seine Geschichte von dem jeweiligen Zeitgeist und den politischen Umständen beeinflusst war. In neueren Untersuchungen wird z.B. darauf hingewiesen, dass sich die Pioniere der neueren Islamwissenschaft, Martin Hartmann und Carl Heinrich Becker, ausdrücklich dazu bekannten, „praktische Wissenschaft im Dienste deutscher auswärtiger Interessen zu betreiben.“²³ Dass die Paradigmen, mit denen Becker als Gründer der Islamwissenschaft arbeitete, sehr stark von den herrschenden wissenschaftlichen Termini und Ideen geformt wurden, versteht sich ohnehin von selbst.²⁴ Zentral für Untersuchungen über Islamwissenschaft ist die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte während des Dritten Reiches. Auch hier bestätigt sich die Vermutung, dass die Islamforschung institutionell, personell und auch schwerpunktmäßig von der zeitgenössischen politischen Lage geprägt war.²⁵

Selbst die These Reinhard Schulzes über die „islamische Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts, die zu der lebhaftesten Debatte innerhalb der deutschen Islamwissenschaft der letzten Jahrzehnte und zu einer erstaunlich großen Polarisierung unter den Fachkolleg/innen geführt hat, kann als eine Reaktion auf Saids Generalkritik gelesen werden. Indem die europäische Historiographie das 18. „christliche“ Jahrhundert der islamischen Geschichte mit Attributen wie „Stagnation“, „Niedergang“, „Unterdrückung“, „Geistlosigkeit“ und „Imitation“ beschreibe, so Schulze, wolle man *den* Muslimen jener Epoche jegliches Bemühen um Aufklärung und geistige Erneuerung absprechen. Schulze sieht zwar ebenfalls die von Said angeregte Orientalismuskritik als einen Beitrag zur „Dekomposition“ des westlichen Bildes vom Orient an, ohne sie weiter für hilfreich zu halten, um den Okzident und seine „machtvollen historische Identität“ zu entzaubern. Letztendlich pflichtet er mit seiner Schlussfolgerung jedoch Said bei: „dass der ‚Westen‘

22 Ebd., S. 15.

23 S. Mangold: Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“, S. 294.

24 Vgl. A. Haridi: Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“, S. 11.

25 Vgl. E. Ellinger: Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus, S. 420.

sich den ‚Orient‘ historisch geschaffen und zu eigen gemacht hat und nun über das ‚Material‘ verfügt, der Geschichtskritik Form und Inhalt zu verleihen.“²⁶

Die Orientalismuskritik richtet sich zwar auf die zu Recht kritisierte koloniale Vergangenheit des Faches – vor allem in seiner französischen und britischen Tradition. Doch Orientalisierungen gehören nicht allein der Vergangenheit an. Orientalisierungen spielen – auch heute noch und auch in ihrer deutschen Variante – eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn „gerade in Krisenphasen erheben sich nämlich alte orientalistische Konzeptionen wie Zombies aus ihren Gräbern und werden Teil neoorientalistischer Entwürfe, die, wie Samuel Huntingtons Konzept eines ‚Clash of Civilizations‘, den Islam und die Muslime erneut als den Inbegriff des Bösen darstellen.“²⁷

Trotz kontrovers geführter Diskussionen über die islamwissenschaftliche Methodik als Folge der Orientalismuskritik blieb ein Paradigma in der Islamwissenschaft unbestritten, nämlich dass ohne ausreichende philologische Ausbildung insbesondere in der arabischen Sprache oder – je nach Schwerpunkt – in anderen afrikanischen, asiatischen Sprachen kaum eine qualifizierte Aussage in Bezug auf *den* Islam oder *die* Muslime getroffen werden könne, auch, oder gerade, wenn es sich um aktuelle Themen wie etwa ‚muslimische Extremisten‘ handle. Das allerdings schließt natürlich die entgegengesetzte Aussage nicht aus, dass man nämlich trotz ausreichender sprachlicher Ausbildung Polemik betreiben und offenen Orientalisierungen nachhängen kann. Gerade davon legt ja die Geschichte der Islamwissenschaft Zeugnis ab. Aber wissenschaftliche Aussagen über Islam-bezogene Themen ohne entsprechende Sprachkompetenz bleiben zumindest fragwürdig. Abgesehen von diesem gemeinsamen Nenner zeichnen sich in den gegenwärtigen Islamforschungen zwei Tendenzen ab:²⁸ Die eine Richtung sieht die Philologie nicht nur als ein Werkzeug islamwissenschaftlicher Forschung, sondern auch als deren einzigen Forschungsrahmen. Sie vertritt die Meinung, dass man nur durch eine philologische Herangehensweise zum einen zu einer ‚objektiv‘ kritischen Beurteilung der muslimischen Textquellen gelangen und zum anderen die Eigenständigkeit des Faches bewahren könne. Diese Schule betont nicht nur die Wichtigkeit der sprachlichen Kompetenz, die auch ihre Gegner/innen an sich nicht bestreiten, sie lehnt darüber hinaus vehement die Anwendung vor allem sozialwissenschaftlicher Methoden in der Islamwissenschaft ab. Somit sieht sie ihre Aufgabe darin, „die umsichtige und zielstrebige Herauslösung des Faches aus der [...] Umklammerung durch sozialwissenschaftliche Denkmuster, die auf westliche Verhältnisse ausgerichtet sind und zu Unrecht

26 Vgl. Reinhard Schulze: „Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik“, in: Die Welt des Islams 30 (1990), S. 140-159, hier S. 147.

27 R. Loimeier: Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus, S. 73.

28 R. Schulze: Orientalistik und Orientalismus, S. 767.

universale Geltung beanspruchen“,²⁹ zu betreiben. Die andere Deutungsrichtung sieht zwar ein, dass man in den islamwissenschaftlichen Forschungen ohne philologische Fähigkeit nicht weiter kommt, will aber gegenüber anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen, Ideen und Methoden offen sein.

Die Frage, welche dieser beiden Richtungen sich unter Umständen durchsetzen wird, kann noch nicht beantwortet werden. Die Diskussionen haben auf jeden Fall der Islamwissenschaft gut getan und zu ihrer Vitalität beigetragen. Nicht zu leugnen ist auch, dass in jüngster Zeit zahlreiche islamwissenschaftliche Arbeiten entstanden sind, die sowohl thematisch als auch methodisch nicht der Philologie zuzuordnen sind.

Das Verschwinden des ‚Fremden‘

Trotz einer bewegten Geschichte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit *dem* Islam und ungeachtet aller Auseinandersetzungen über die Methoden und Theorien bezüglich der Islamforschung sind einige Konstanten in den bisherigen islamwissenschaftlichen Arbeiten zu beobachten. Eine erste ist der Gegenstand der Untersuchung, nämlich *der* Islam oder *die* Muslime, ganz gleich, ob hierbei die Kultur(en) oder Geschichte(n) oder Menschen oder Sprachen der ‚islamischen‘ Welt im Mittelpunkt stehen. Ob angesichts der unbestrittenen kulturellen Vielfalt in der islamischen Welt und angesichts der unterschiedlichen Forschungsschwerpunkte innerhalb der Disziplin die Bezeichnung ‚Islamwissenschaft‘ im Singular für das universitäre Fach berechtigt und zeitgemäß ist, wurde bereits thematisiert und dabei für den Plural „Islamwissenschaften“ plädiert,³⁰ was sich jedoch bisher noch nicht durchgesetzt hat.

Eine weitere Konstante ist die Annahme, dass *der* Islam und *die* Muslime als Gegenstand des Faches etwas ‚Fremdes‘ darstellen. Als Synonym zu ‚fremd‘ wird auch das Wort ‚anders‘ gebraucht. Während ich im Folgenden den Gebrauch des Begriffes ‚fremd‘ im Zusammenhang mit *dem* Islam und *den* Muslimen als hierarchisierend und wirklichkeitsfern in Frage stelle, verstehe ich die Bezeichnung ‚anders‘ nicht im Sinne des ‚Fremden‘, sondern als Ausdruck gesellschaftlicher Vielfalt und individueller Differenzen. Die Annahme der früheren Islamforscher/innen, dass es sich bei *dem* Islam oder *den* Muslimen um etwas ‚Fremdes‘ handelt, mag im Rahmen der damals herrschenden Denkmuster nachvollziehbar erscheinen. Die vorherrschenden biologischen naturwissenschaftli-

29 Tilman Nagel: „Die Ebenbürtigkeit des Fremden – Über die Aufgabe arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart“, in: ZDMG 148 (1998), S. 367-378, hier S. 377.

30 Vgl. Ludwig Ammann: „Islamwissenschaften“, in: Klaus E. Müller (Hg.), *Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften*, Bielefeld: transcript 2003, S. 71-96; siehe auch seinen Beitrag „Islamwissenschaften. Ein Fächer von Fächern im Wettbewerb um Mittel und Macht“ in diesem Band.

chen, kultur- und sprachwissenschaftlichen Theorien, von denen auch die Islamwissenschaftler/innen beeinflusst waren, gingen einst von fixen menschlichen Kategorien aus. Auch Becker, der Begründer der deutschen Islamwissenschaft, sprach von „Rassenbeschaffenheit wie Arier, Semiten und Neger“ oder vom „Geist“ des „Ostens“ und „Europas“ oder sogar von „rassenpsychologischen Tatsachen“.³¹ So hat man sich über viele Jahrzehnte im Rahmen des Faches mit einer Religion, Kulturtradition und mit Sprachen und offensichtlich mit ‚Rassen‘ beschäftigt, die der eigenen Gesellschaft, Religion, Kultur, Sprache und ‚Rasse‘ fern lagen und so dem ‚Eigenen‘ ‚fremd‘ waren. Dass man das ‚Islamische‘ als ‚fremd‘ ansah, lag nicht nur an der Unkenntnis der heutigen Kulturtheorien, die inzwischen von einer Hybridität³² nicht nur der menschlichen ‚Rassen‘, sondern auch der menschlichen Kulturen ausgehen. Es mag auch daran gelegen haben, dass es noch keine nennenswerte Einwanderung von Muslimen in die westlichen Länder gab. Nun hat sich aber die Welt in den letzten Jahrzehnten stark verändert: Globalisierung, Migration, das Internetzeitalter sind nur einige Stichwörter, um die heutige Zeit zu charakterisieren. Durch die Globalisierung haben sich Individuen, Gesellschaften und Staaten immer mehr miteinander verflochten. Gleichzeitig haben die Globalisierung und Einwanderung dazu geführt, dass die deutsche Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten immer ‚bunter‘ geworden ist. Menschen mit einem islamisch-kulturellen Hintergrund bilden inzwischen einen festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft. In Deutschland leben nach Schätzungen etwa 3,5 Mio. Muslime. Von *den* Muslimen deutscher Staatsangehörigkeit sind ungefähr 80.000 deutschstämmig. Hinzu kommen weit mehr als 200.000 in den letzten Jahren eingebürgerte Muslime. Eine ähnliche Situation wie in Deutschland findet sich in Frankreich, Spanien, dem Vereinigten Königreich, den Niederlanden, Belgien und Österreich. Insgesamt leben etwa 15 bis 16 Millionen Muslime in der Europäischen Union. *Der* Islam stellt die größte Minderheitenreligion in Europa dar. „Es gibt im protestantischen Nordeuropa mittlerweile mehr Muslime als Katholiken, sowie mehr Muslime als Protestanten im katholischen Südeuropa.“³³ Die türkischen Gemüse- und Dönerläden, die Moscheen an dieser und jener Ecke der Stadt, die muslimischen Studierenden und Mitarbeiter/innen an den Universitäten und Forschungsinstituten und einige Abgeordnete in den Landesparlamenten und sogar im Bundestag sind heute Teil der vielfältigen deutschen Gesellschaft. Diese ‚Buntheit‘ beobachtet man ebenfalls in den islamwissenschaftlichen Seminaren. Fast alle Lektorinnen und Lektoren und

31 Carl Heinrich Becker: Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1967, Bd. 1, S. 2, 247.

32 Zu dem Begriff Hybridität und seinen historischen Bedeutungsschichten vgl. Kien Nghi Ha: Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, Bielefeld: transcript 2005.

33 Iytte Klausen: „Europas neue muslimische Elite“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 20 (2005), S. 15-22, hier S. 17.

einige wenige Dozent/innen haben einen kulturislamischen Hintergrund. In manchen Großstädten werden die islamwissenschaftlichen Kurse fast zur Hälfte von Studierenden mit muslimischem Hintergrund besucht – und viele von ihnen sind Deutsche.

Angesichts dieser Gesellschaftswirklichkeit kann *der* Islam kaum mehr als etwas ‚Exotisches‘ und ‚Fremdes‘ betrachtet werden, er gehört mittlerweile zum deutschen Alltag. Somit beschäftigt sich die Islamwissenschaft nicht mehr mit Themen, die ausschließlich in anderen Regionen zu verorten sind, ganz gleich, ob die Untersuchungsgegenstände historischer, philologischer oder rechtlicher Natur sind; von diesen Themen ist die Weltsicht bzw. die Lebensvorstellung eines Teils der deutschen Gesellschaft geprägt. Hält man sich an die Dichotomie des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘, so führt sie allein in den orientalistischen Seminaren zu einer reichlich bizarren Situation: Dort sitzen Studierende mit einem islamischen Hintergrund und bekommen von – nach der gängigen Kategorisierung – Islam-/Orient-fremden Professor/innen ihre ‚eigene‘ Geschichte und Kultur als etwas ‚Fremdes‘ unterrichtet. Noch grotesker und fast schizophren erscheint es, wenn die Dozierenden selbst islamischer bzw. orientalistischer Herkunft sind. Dann würden sowohl die Lehrenden als auch die Studierenden das ‚Eigene‘ als etwas ‚Fremdes‘ diskutieren.

Der Islamwissenschaft fällt aber noch immer schwer, sich von der traditionellen Dichotomie des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ zu verabschieden. Tilman Nagel, ein bekennender Arabist, hält in seiner programmatischen Rede an der Beschreibung des ‚Islamischen‘ als etwas ‚Fremdes‘ vehement fest und spricht von der „Illusion eines Verschwindens des Fremden“. Nagel will dem ‚Anderen‘ gegenüber Respekt, Achtung und „Ebenbürtigkeit“ erweisen, indem er es als ‚Fremdes‘ anzusehen sucht.³⁴ Aber auch Marco Schöller, der vom traditionell gepflegten, rein philologischen Forschungsansatz wegkommen will und für die Öffnung der islamwissenschaftlichen Methodik eintritt, kann sich nicht so recht von der Dichotomie des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ verabschieden. Im Sinne der Hermeneutik spricht er von einem Zwischenstadium der „Fremdheit und Vertrautheit“ und urteilt über die Arbeiten „anderer“, „islamisch“ oder „orientalistisch“ geprägter Wissenschaftler/innen nach der Annahme, dass sie „nicht europäische“ und „aus islamischen Ländern stammende“ Wissenschaftler/innen sind. Als ob sie nicht wie die ‚europäischen‘ Forscher/innen möglichst ‚objektiv‘ arbeiten könnten, sondern „bei ihrer Erforschung und Deutung der islamischen Kultur oft von der Vorstellung geleitet [sind], grundlegende Elemente des Islam in die Sphäre des Rationalismus ‚heimholen‘ zu müssen, einerseits um dadurch die islamische Kultur als der europäischen ebenbürtig zu kennzeichnen, andererseits

34 T. Nagel: Die Ebenbürtigkeit des Fremden, S. 371.

um sie als zukunftsfruchtig im Sinn westlich-aufklärerischer Kriterien darzustellen.“³⁵

Hier geht es um die Frage, ob angesichts der heutigen Lebenswirklichkeiten in der deutschen Gesellschaft die pauschale Bezeichnung *des* Islam und *der* Muslime als etwas ‚Fremdes‘ haltbar ist. Nach den einschlägigen etymologischen Wörterbüchern beschreibt das ‚Fremde‘ das, was dem eigenen Land oder Volk nicht angehört, sondern von anderer Herkunft ist; so spricht man von „fremden Arbeitskräften im Land“. ‚Fremd‘ ist das, was unbekannt und nicht vertraut ist; so spricht man vom „Leben mit fremden Menschen“. Der oder die ‚Fremde‘ ist jemand, der aus einer anderen Gegend, einem anderen Land stammt, der an einem Ort fremd ist, an dem Ort nicht wohnt; und so sagt man: „Ein Fremder hat es hier schwer, heimisch zu werden“.³⁶ Ist *der* Islam oder sind *die* Muslime in diesem Sinne ‚fremd‘?

Der Versuch, zum Forschungsgegenstand möglichst ‚Distanz‘ zu bewahren, ist eine alte und gute wissenschaftliche Sitte; diese erreicht man aber nicht, indem man seinen Forschungsgegenstand als etwas ‚Fremdes‘ bezeichnet. Nach etlichen Jahren Beschäftigung mit der islamischen Text- und Kulturtradition ist sie für Islamforschende eher vertraut und bekannt und sogar manchmal vertrauter und bekannter als womöglich für viele Muslime. Einige wollen mit der Bezeichnung des ‚Islamischen‘ als ‚Fremden‘ vielmehr die „Einzigartigkeit“ des ‚Fremden‘ und die „Unvergleichbarkeit“ des ‚Islamischen‘ mit dem ‚Eigenen‘ zum Ausdruck bringen³⁷ – „eine Aussage, die uns in ihrer Weltsicht auf kulturhistorische Interpretationen des 19. Jahrhunderts verweist.“³⁸

Indem man den Begriff des ‚Fremden‘ dichotom zum Begriff des ‚Eigenen‘ verwendet, hebt man das ‚Eigene‘ gegenüber dem ‚Fremden‘ ab. Das ‚Eigene‘ ist das Vertraute, das Bekannte, das man besitzt, über das man verfügt. Und das ‚Fremde‘ ist das Unbekannte, das das ‚Eigene‘ potenziell gefährdet und bedroht. Das ‚Fremde‘ soll daher auch möglichst fern und ergo ‚fremd‘ bleiben. Das ‚Fremde‘ ist „etwas, das beobachtbar bleiben, aber mich nicht sehen soll, etwas, das ich mir handhabbar machen könnte und das dennoch keinen Einfluss auf mich ausüben darf.“³⁹ Damit herrscht zwischen mir und dem ‚Fremden‘ ein ‚vertikales‘ Verhältnis, in dem ich die Grenzen zwischen mir und dem ‚Fremden‘ bestimme. In diesem Bezugssystem bin ich der Referenzpunkt, von dem ausgehend definiert wird, was ‚eigen‘ und was ‚fremd‘ ist. Im Gegensatz zu dem Begriff des

35 Marco Schöller: *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*, Wiesbaden: Harrassowitz 2000, S. 3, 109.

36 Definitionen und Beispiele übernommen aus: DUDEN, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, 3. Aufl., Mannheim u.a.: DUDEN 1999.

37 Vgl. T. Nagel: *Die Ebenbürtigkeit des Fremden*, S. 376.

38 R. Loimeier: *Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus*, S. 73.

39 René Reinshagen: „Soziologisches Denken des Fremden“, in: Jennifer Wasmuth (Hg.), *Zwischen Fremd- und Feindbildern. Interdisziplinäre Beiträge zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit*, Münster: LIT 2000, S. 162-197, hier S. 170.

„Fremden“ stellt der Begriff des „Anderen“ ein „horizontales“ Verhältnis dar. Ein „Anderer“ ist per Definition „anders“ als ich, wie ich auch für ihn. Er kann mich als „anders“ bezeichnen, so wie ich ihn. Also sind wir ebenbürtig. Wir unterscheiden uns zwar, sind „aber nicht grundlegend voneinander verschieden“. Der „Andere“ empfindet zu mir keine trennende Grenze, sondern kulturelle Nähe. „Im Bild vom „Anderen“ ist so der „Andere“ immer schon im Bereich des „Ichs“ und dort ist er vertraut“. Das „Fremde“ assoziiert jedoch das „Unvertraute“, das „Unbekannte“ und das „Unvergleichbare“. Das Bild des „Anderen“ lebt von „symmetrischer Kommunikation“, von „kultureller Nähe“ und von „Reziprozität“, während dem Bild des „Fremden“ die „Asymmetrie“, „fehlende Reziprozität“ und „kulturelle Unvergleichbarkeit“ angeheftet ist.⁴⁰ „Fremdes ist nicht Anders, sondern eine Steigerung des Anderen, da es über die bloße Differenz des Andersseins hinausgeht.“⁴¹

Ist es angesichts der veränderten europäischen bzw. deutschen Gesellschaftswirklichkeit nicht an der Zeit, sich als Islamwissenschaftler/in ernsthaft die Frage zu stellen, ob es sich bei dem Untersuchungsgegenstand tatsächlich um etwas „Fremdes“ handelt oder um etwas „Anderes“, das einem „fremd“ erscheint, „weil ich dessen Andersheit kaum als Erfahrung zulasse.“⁴² Als Islamwissenschaftler/in *den* Islam als „fremd“ zu bezeichnen, ist im Sinne von „Unbekanntem“ paradox und führt im Sinne von „Unvergleichbarem“ zu einer asymmetrischen Kommunikation. In beiden Fällen ist es obendrein realitätsfern, denn die „Fremdheit“ *des* Islam ist schon längst obsolet.

Die Welt nach dem 11. September 2001

Man mag unterschiedlicher Meinung darüber sein, ob die Ereignisse des 11. Septembers 2001 tatsächlich eine Wende in der Weltgeschichte eingeleitet haben oder nicht. Tatsache ist aber, dass diesen Ereignissen in der Weltpolitik und damit in der Öffentlichkeit ein großes Gewicht beigemessen wurde. Unzählige Titel von Büchern, Beiträgen und Dokumentarfilmen wurden mit dem Zusatz „nach dem 11. September“ gekennzeichnet und suggerier(t)en eine Welt, die nicht mehr so ist wie vor diesem Datum: „Die Welt nach dem 11. September“, „Islamische Welt nach dem 11. September“, „Religion nach dem 11. September“, „Menschenrechte nach dem 11. September“, „Zentralasien nach dem 11. September“, „Digitale Technologien nach dem 11. September“, etc. Viele welt- und regionalpolitische Entscheidungen – rechtmäßig oder unrechtmäßig – und viele folgenreiche Aktionen bzw. Reaktionen – maßvoll oder maßlos – wurden mit den Er-

40 Vgl. ebd., S. 171-173.

41 Korbiniann Spann: *Der, Die, Das Fremde. Juden und jüdische Religion als Paradigma einer Philosophie des Fremden*, Berlin: LIT 2006, S. 16.

42 Vgl. R. Reinshagen: *Soziologisches Denken des Fremden*, S. 191.

eignissen des 11. Septembers 2001 gerechtfertigt. Auch die Islamwissenschaft musste und muss noch immer diesen Geschehnissen und deren Folgen Rechnung tragen. Genau diese Ereignisse nimmt Martin Kramer zum Anlass und rechnet in seiner Studie über die US-amerikanischen Nahoststudien mit den Islamwissenschaftler/innen des Landes ab. Er wirft ihnen kollektives Versagen vor, denn sie hätten insbesondere durch den Einfluss der Orientalismuskritik realitätsferne Forschungsansätze betrieben, die muslimischen Zivilgesellschaften und die islamischen Reforminitiativen herbeigeredet, so dass sie die herannahenden islamistischen Gefahren nicht mehr sehen konnten.⁴³ Kramers Kritik hört sich so an, als ob man denjenigen deutschen Sozialwissenschaftler/innen, die Kapitalismuskritik betrieben, vorhalten müsste, dass sie wegen ihrer Kapitalismuskritik nicht in der Lage gewesen seien, die aus der linken Bewegung hervorgehende Gefahr in Form der RAF richtig einzuschätzen und rechtzeitig herannahen zu sehen; oder als ob man von den Kriminologen erwarten müsste, die Aufgabe der Geheimdienstler oder der Polizei wahrzunehmen.

Unbestritten ist auf jeden Fall, dass die Ereignisse des 11. Septembers 2001 die Islamwissenschaft verstärkt ins Blickfeld der Politik und der Öffentlichkeit gerückt haben. Eine Wissenschaftsdisziplin, die traditionell so angelegt ist, dass sie sich mit Texten und historischen und kulturellen Fragen befasst, die der westlichen Realität und Gegenwart angeblich sehr weit fern liegen, wurde auf einmal mit Fragen und Themen konfrontiert, wie sie für die hiesige Gesellschaft nicht aktueller und brisanter sein konnten. Dabei fungieren die drei Begriffe ‚Islam‘, ‚Fundamentalismus‘ und ‚Terrorismus‘ als Bindeglieder dieses neuen Diskurses. Es versteht sich von selbst, dass die Islamwissenschaft als das Fach, das sich mit *dem* Islam auseinandersetzt, alle fragenden Blicke auf sich zieht.

So ist es nicht mehr zu übersehen, dass die Islamwissenschaft, die in ihrer Vergangenheit eher im Dienste der deutschen Außenpolitik, missionarischer Ambitionen oder theologischer Selbstfindung eingesetzt wurde, nun bei innenpolitischen Fragen und Themen gefragt ist. Damit werden auch andere Erwartungen und Berufsfelder mit dem Fach in Verbindung gebracht. Gleichzeitig hat dies zur ‚Entfremdung‘ des ‚Fremden‘ beigetragen. So paradox es auch klingen mag, haben die Ereignisse des 11. Septembers einerseits zur abermaligen Dämonisierung der Menschen muslimischer Herkunft in den westlichen Gesellschaften geführt, andererseits trugen sie dazu bei, dass dem ‚Fremden‘ Zugang in das ‚Eigene‘ gewährt wurde. Bei der Bekämpfung terroristischer Bedrohungen sitzen inzwischen viele Fachleute mit einem islamischen Hintergrund in wichtigen staatlichen Organen, wie im Bundesnachrichtendienst, im Landeskriminalamt und beim Bundesverfassungsschutz. Damit hat sich auch im Bezug auf den ‚Absatzmarkt‘ für Absolvent/innen von islamwissenschaftlichen Seminaren eine weitere Beschäfti-

43 Martin Kramer: *Ivory Towers on Sand. The Failure of the Middle Eastern Studies in America*, Washington: Institute for Near East Policy 2001.

gungsmöglichkeit eröffnet. Während vorher die meisten Islamwissenschaftler/innen, die keine universitäre Karriere anstrebten, mit dem Gedanken spielten, in den diplomatischen Dienst einzutreten, was viele auch in die Tat umsetzten, wird nun eine beträchtliche Anzahl von ihnen von den im Inland tätigen Diensten angeworben.

Inzwischen stellen tatsächlich *der* Islam und *die* Muslime innerdeutsche oder anders ausgedrückt ‚eigene‘ Themen dar. Daher wurde auch im Koalitionsvertrag zwischen der CDU/CSU und der SPD vom November 2005 festgelegt, dass der interreligiöse und interkulturelle Dialog, insbesondere der Dialog mit *dem* Islam eine „bedeutende Rolle“ bei der Integrationspolitik, aber auch bei der „Bekämpfung von Rassismus“ spiele.⁴⁴ Dabei sehen die Politiker/innen *die* Muslime als „einen festen Teil“ der deutschen Gesellschaft an.⁴⁵ Islam-bezogene Fragen beschäftigen tagtäglich die deutsche Politik und Öffentlichkeit: die Integrationsfrage, der Islamunterricht, das Verhältnis zwischen der Scharia und dem deutschen Recht, die Kopftuchdebatte etc. sind nur einige Dauerthemen, von denen sich die gesamtdeutsche Gesellschaft betroffen fühlt. Diese Fragen wurden schon vor dem 11. September 2001 diskutiert, sie haben aber danach viel stärker an Brisanz gewonnen. Bei der Beantwortung solcher Fragen sind mehr Politikwissenschaftler/innen, Soziolog/innen, Religionswissenschaftler/innen und die so genannten Islamexpert/innen aus dem journalistischen Genre öffentlich präsent als Islamwissenschaftler/innen. Ohne Zweifel kann ein Islamwissenschaftler oder eine Islamwissenschaftlerin nicht in allen Bereichen *des* Islam und schon gar nicht für alle Themen, die mit *dem* Islam im weitesten Sinne zu tun haben, Kompetenzen beanspruchen, und es muss sich auch nicht jeder Islamwissenschaftler bzw. jede Islamwissenschaftlerin für aktuelle Fragestellungen interessieren. Indem sich die Islamwissenschaft aber anderen Forschungsansätzen – seien es politik- sozial- oder kulturwissenschaftliche – öffnet, kann sie durch ihre philologischen Kompetenzen einerseits qualifizierte Antworten anbieten und darf andererseits diese öffentlichkeitswirksamen Felder nicht den anderen Fächern überlassen und die Chance auf eine kritische Beurteilung und Richtigstellung der an sie herangetragenen politischen Fragen und Statements verspielen.

Aber abgesehen von diesen ‚marktwirtschaftlichen‘ Kalkulationen sind die Islamwissenschaftler/innen angesichts aktueller und gesellschaftlich brisanter Themen dazu aufgerufen, sich zu positionieren und ihre fachliche Kompetenz in die Diskussionen einzubringen. Islamwissenschaftler/innen sind letztlich diejeni-

44 Koalitionsvertrag vom 11.11.2005, a.a.O., S. 117f., zitiert nach Heiner Bielefeldt: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld: transcript 2007, S. 119.

45 So Wolfgang Schäuble im Interview mit dem SPIEGEL: „Im Land leben rund drei Millionen Muslime, aber wir haben keine Beziehung zur vielfältigen muslimischen Gemeinschaft, obwohl sie ein fester Teil unserer Gesellschaft ist“, in: SPIEGEL 38 (18.09.06), S. 85f., zitiert nach H. Bielefeldt: Menschenrechte, S. 119.

gen, die beide Kompetenzen in sich vereinen: Sie sind einerseits mit der islamischen Text- und Kulturtradition vertraut, und sie kennen sich andererseits mit den gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten im Westen aus – oder sollten dies zumindest tun. Wenn nicht sie zu den insbesondere nach dem 11. September 2001 verstärkt thematisierten Fragen wie ‚Islamunterricht in den Schulen‘, ‚Kopftuch‘ oder ‚Scharia‘ gefragt werden sollen, wer sonst? Es ist schwierig, sich der Verantwortung zu entziehen und zu behaupten, dass man sich als ‚westliche/r‘ Wissenschaftler/in nicht in ‚theologische‘ oder ‚innermuslimische‘ Diskussionen einmischen wolle. Denn die Einteilung in westliche Wissenschaftler/innen und islamische Fragestellungen ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Diese Fragen und Probleme betreffen inzwischen nicht nur *die* Muslime, sondern die gesamtdeutsche Gesellschaft. Des Weiteren trifft man mit islamwissenschaftlichen Studien oft auch theologisch relevante Aussagen, ob man es beabsichtigt oder nicht. Indem man in einer wissenschaftlichen Untersuchung die Anfänge der islamischen Jurisprudenz nicht, wie in der traditionellen muslimischen Vorstellung, in der Zeit des Propheten, sondern erst im 8. Jahrhundert verortet,⁴⁶ und indem man *dem* Islam Rassismus im spezifisch europäischen Sinne abspricht⁴⁷ und seiner Geschichte eine bessere Bilanz des „gelebten Pluralismus“ und der „angewandten Toleranz“ im Vergleich zu „Europa vom Mittelalter bis in die Moderne“ ausstellt,⁴⁸ oder indem man anhand verschiedener Methoden der Ḥadīṭ-Kritik⁴⁹ die Glaubwürdigkeit vieler Überlieferungen in Frage stellt, trifft man theologisch wichtige und politisch richtungsweisende Aussagen, die für die aktuellen Debatten wie die Kopftuch- oder die Karikaturenfrage von großer Bedeutung sind. Eine komplexfreie, selbstreflektierte und offene Diskussionskultur kann zum Abbau vieler Vorurteile auf allen Seiten führen und eine ‚ebenbürtige‘ Begegnung mit *dem* Islam und *den* Muslimen fördern.

Fazit

Die Tradition der ‚Iğtihād‘-Praxis in der Islamwissenschaft kann und soll weiter beibehalten werden, indem man sich den neuen Anforderungen und Gegebenhei-

46 Harald Motzki: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart: Steiner 1991.

47 Gernot Rotter: Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1966, S. 182-183.

48 Gudrun Krämer: Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis, Ladenburg: Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung 2003, S. 32.

49 Einen Überblick über den Ḥadīṭ-Diskurs liefert der folgende Beitrag: Harald Motzki: „Dating Muslim Traditions: A Survey“, in: Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies 52 (2005), S. 204-253.

ten öffnet. Ein intellektueller Zeitgeist, der die Orientalismuskritik kaum mehr ignorieren kann, eine Gesellschaftswirklichkeit, in der *der* Islam nicht mehr pauschal als ‚fremd‘ angesehen werden kann, und ein politisches Zeitalter im Zeichen des 11. Septembers 2001 erfordern andere Ansätze, eine andere Sichtweise und eine andere Sprache bei der Er- und Vermittlung *des* Islam. Dass islamwissenschaftliches Arbeiten die philologisch kompetente Auseinandersetzung mit der islamischen Text- und Kulturtradition voraussetzt, steht außer Debatte. Es geht jedoch darum, anderen Forschungsmethoden und -ansätzen gegenüber Toleranz zu zeigen und sich der neuen Gesellschaftswirklichkeit und den anderen Wissenschaftserkenntnissen zu öffnen; es geht im Sinne von Habermas darum, dass man sich nicht auf die Verallgemeinerung der eigenen Untersuchungsmethode und der eigenen Untersuchungsergebnisse versteift, „dass man gerade nicht das davon Abweichende ausgrenzt, dass die Toleranzbereiche unendlich viel größer werden müssen.“⁵⁰ Und je toleranter Islamwissenschaft betrieben wird, umso weiter dürfte sich das Tor des ‚Iğtihād‘ in ihr öffnen.

50 So begründet Habermas seine These, dass „es zu universalistischen Wertorientierungen keine Alternative mehr gibt“. Die Aussage gilt jedoch, nach meinem Dafürhalten, genauso für die Kontroverse in der Islamwissenschaft. Vgl. Jürgen Habermas: Die nachholende Revolution, Frankfurt/M: Suhrkamp 1990, S. 153.