

Historismus versus Orientalismus?

Oder: Zur Geschichte einer Wahlverwandtschaft

BIRGIT SCHÄBLER (ERFURT)

Im Jahre 2008 feiert ein Buch mit einer These als Titel 30-jähriges Jubiläum: Edward Saids *Orientalismus*. In diesen 30 Jahren ist die Debatte um die Rolle der Orientalistik nicht abgerissen – zumindest was die USA betrifft, wo Saids Buch, die Welle der Foucault-Rezeption einerseits reitend und sie andererseits befördernd, die weiteste wissenschaftliche Verbreitung erfuhr. Obwohl in *Orientalismus* zahlreiche Widersprüche zur Diskurs-Theorie Foucaults bestanden, auf die wiederholt hingewiesen worden ist, etablierte das Buch dort beinahe ein eigenes Forschungsfeld in den Kulturwissenschaften. Seine Hauptthese ist, dass der Westen den Orient gewissermaßen als Objekt des Wissens nach seinem Gegenbilde erschaffen hätte, als negative Folie seiner Identität und mit dem klaren Ziel, ihn zu beherrschen. Während Europa sich also rational, politisch wohlgeordnet und entwicklungsfähig (auch: männlich) sah, wurde der Orient als irrational, ungeordnet, stagnierend und weiblich dargestellt.

Aber auch in den orientalistischen Studien zeigte das Buch Wirkung. In den USA spaltete es die Nah-Ost- und Islamstudien nachhaltig. Bernard Lewis, ein Orientalist und Historiker an der Universität Princeton kritisierte *Orientalismus* als ein falsches, geradezu absurdes Argument. Laut Lewis bewies Said einen „beunruhigenden Mangel an Kenntnis darüber, was Gelehrte taten und was Gelehrsamkeit eigentlich sei“. Er sprach Said das Recht ab, sich zu Fragen des Orients zu äußern, da er seine akademischen Abschlüsse in keinem einzigen einschlägigen Fach sondern in englischer und vergleichender Literaturwissenschaft erworben habe.¹ Für Edward Said wiederum war und blieb Bernard Lewis ein Intimfeind, der ihn als unliebsamen Eindringling aus des Professors „kleinem wissenschaftlichem Herrschaftsgebiet“ vertreiben wolle. Die Kontroverse war bitter.

1 Bernard Lewis: „Orientalism. An Exchange“, in: New York Review of Books 29, Nr. 13 (1993), S. 46-48 und ders.: „The Question of Orientalism“, in: New York Review of Books 29, Nr. 11 (1993), S. 49-56. (Übersetzung B.S.).

Bis heute kann in den USA die Erwähnung eines dieser beiden Kontrahenten im falschen Kontext für junge Wissenschaftler/innen ein Karriere-Killer sein.²

Nicht nur im Vergleich zur amerikanischen Rezeption fiel die deutsche Auseinandersetzung mit Said eher mager aus. Auch hier wurde er vor allem in den Literaturwissenschaften rezipiert. Dies ist eigentlich erstaunlich, hatte Said doch die deutschen Orient-Studien aus seinem Argument weitgehend ausgenommen. Unter den deutschen Orientalisten und Islamwissenschaftlern setzte sich vor allem Baber Johansen mit dem Orientalismus auseinander.

Johansen stellte 1990 unter anderem die viel beachtete These auf, dass nicht die deutsche Orientalistik einen Orientalismus im Saida'schen Sinne betrieben habe. Dazu sei sie, als (zu) kleines Fach, gar nicht in der Lage gewesen. Es sei vielmehr die Geschichtswissenschaft, die sich eines solchen Orientalismus schuldig gemacht habe. Der Historismus im Allgemeinen, und Ranke und vor allem Troeltsch im Besonderen dienen ihm hier als die hauptsächlichen Übeltäter.

Ernst Troeltsch (im Text durchgehend als „Max Troeltsch“ bezeichnet, wahrscheinlich in Verschmelzung mit einem weiteren Gelehrten seiner Zeit, Max Weber) habe, so Johansen, eine „Kulturkreistheorie“ entwickelt, die die „realen Machtbeziehungen zwischen Europa und Amerika, Asien und Afrika in eine kulturelle Beziehung transformiert“ hätte, was ihm eine dreifache Trennung, nämlich eine kulturelle, historische und politische, von Europa und dem Rest der Welt erlaubt habe.³ Die deutschen Orientalisten Carl Heinrich Becker (und Hans Heinrich Schaeder) seien dem gefolgt und hätten somit den „historistischen Orientalismus“ nur reproduziert.⁴ Da Geschichte, wie auch Recht, als höherwertige Disziplinen galten, hatten sie mehr Einfluss als die orientalischen Studien. Diese müssten, so Johansen, im Lichte ihrer „methodischen Abhängigkeit“ von ideologisch höher eingeschätzten Disziplinen und ihrer „praktischen Abhängigkeit“ von Staat und Gesellschaft gesehen werden.

„Until the end of the Weimar Republic it is historicism and not Islamic Studies that defines the Orient in terms of cultural essentialism [...]. It is Troeltsch and not Becker who is the theoretical and ideological authority of this type of Orientalism.“⁵

2 Siehe hierzu Birgit Schäbler: „Konstruktionen des Selbst als Wissenschaft. Anmerkungen einer Nahost-Historikerin zu Leben und Werk Edward Saida's“, in: Alf Lüdtke/Rainer Prass (Hg.), *Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit*, Göttingen: Böhlau 2007 (im Druck).

3 Baber Johansen: „Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany“, in: Tareq Y. Ismael (Hg.), *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art*, New York: Praeger 1990, S. 71-130, hier S. 84f.

4 Ebd., S. 85.

5 Ebd., S. 86.

Barber Johansen, dies muss hier mit Achtung festgehalten werden, war einer der wenigen auf dem Felde der deutschen Islamwissenschaft, der sich überhaupt der Herausforderung, die durch Saids Buch entstanden war, stellte. Seine Thesen, die jedoch einer Exkulpation des Faches gleich kommen, haben bis in die jüngste Zeit Wirkung gezeigt.⁶

Dieser Beitrag hält es für wichtig, Troeltsch und Becker in den Kontext ihrer Zeit einzuordnen und ihr Denken und politisches Handeln von dieser Warte zu verstehen und zu bewerten. Wichtiger noch gilt es aber auch, eine Ebene tiefer zu graben und Hinweise auf die Wurzeln von Historismus und Orientalismus zu finden.

Der Historismus

Der „deutsche Historismus“, so Johansen, betrachte erstens das politische Leben und die Beziehung zwischen Staat und Religion als höchsten Ausdruck der Individualität eines Volkes. Er gehe, zweitens, davon aus, dass eine Geschichte der Menschheit nicht existieren könne. Für den Historismus existiere die Weltgeschichte als Geschichte der Beziehungen zwischen Völkern, Nationen, Staaten, Kulturen und Religionen. Nur einige Völker seien Teil einer Weltgeschichte. Diese These führt Johansen auf Ranke bzw. Ernst Schulin zurück.⁷ Der Historismus definiere, drittens, historische Entwicklung als die Entwicklung von Individuen, seien dies Personen, Völker oder Kulturen. Und viertens erkenne der Historismus keinen menschlichen Fortschritt in der Geschichte an. Ranke lehne die Idee des Fortschritts ab, da jede Epoche unmittelbar zu Gott, „also zum Historiker“, so Johansen, sei.⁸

Zunächst bedarf es an dieser Stelle also eines Wortes zum Historismus. Johansen ordnet sich ein in die Kritik am Historismus, wie sie in den 1970er und 1980er Jahren fast schon obligatorisch geworden war. Wer etwas auf sich hielt, allen voran die sich als ‚kritisch‘ verstehenden Historiker selbst, brandmarkte den Historismus als eine konservative, gar reaktionäre Haltung. Vor allem diejenigen, die die Geschichtswissenschaft als historische, gar systematische Sozialwissenschaft neu konstituieren wollten, distanzieren sich vom Historismus. Das Misstrauen gegenüber dem Fach und den Historikern war gewaltig. Kein geringerer als Hans-Ulrich Wehler befürchtete:

6 Sie beeinflussten noch die kritische Studie Haridis stark. Alexander Haridi: Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933), Würzburg: Ergon 2005.

7 Ernst Schulin: Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958.

8 B. Johansen: Politics and Scholarship, S. 80f.

„Die Gefahren [der Ausbildung des Historikers] sind allerdings auch deutlich zu erkennen, denn viel zu oft ist bei den Historikern das behutsame Verstehenwollen zur schiefer konservativen Bewegungslosigkeit und reaktionären Vergangenheitsidealisierung erstarrt.“⁹

Es waren eher die ‚allgemeinen‘ Wissenschaftstheoretiker, die in dieser Zeit darauf hinwiesen, dass man zwischen den erkenntnistheoretischen Prinzipien des Historismus und dem, was Wissenschaftler, die dem Historismus zugerechnet werden, tatsächlich geschrieben haben, unterscheiden müsse.¹⁰ Der ‚Historismus‘ ist eine von verschiedenen Definitionen, Missverständnissen und Kontroversen begleitete Angelegenheit.¹¹ Eine neuere, und in den Augen dieser Autorin brauchbare ‚Definition‘ des Historismus besagt folgendes:

„Historismus ist eine bestimmte Weise des historischen Denkens und eine ihr entsprechende Konzeption von Geschichtswissenschaft. Es ist ein Denken, dem es um die Erkenntnis der Eigenart vergangener Zeiten im Unterschied zur Gegenwart und dem es zugleich um einen übergreifenden Zusammenhang verschiedener Zeiten geht: Deren Aufeinanderfolge erscheint als einheitliche und durchgängige Entwicklung eigentümlicher menschlicher Lebensformen. ‚Individualität‘ und ‚Entwicklung‘ sind die dafür charakteristischen Kategorien. Dieses so ausgerichtete historische Denken erfolgt in der Form einer fachwissenschaftlich organisierten Forschung: die für diese Forschung maßgebliche Methode ist hermeneutisch definiert: Historische Erkenntnis ist Verstehen von zeitlichen Zusammenhängen durch Einsicht in handlungsleitende Absichten (oder, wie es in einer älteren Terminologie formuliert wurde: in den ‚Geist‘ der Handelnden). Historismus, wie er sinnvoll definiert werden kann, ist also eine verstehende Geisteswissenschaft.“¹²

Der Historismus weist des weiteren eine Verengung des historischen Interesses auf den Staat auf, die treffend als „deutsche Andacht zum Staate“ (Iggers) beschrieben worden ist, ebenso wie eine Engführung auf die Nation.

Wenn Historismus jedoch heißt, das Vergangene oder allgemeiner das Fremde in seiner Eigenart zu verstehen, dann gehört dazu auch, dass man das Andere gerade als Anderes, von der eigenen Lebenswelt des Erkennenden Abweichendes verstehen lernt.¹³ Dass die Historisten sich aber mehr mit der jeweils eigenen Nation, dem jeweils eigenen Staat oder den Wurzeln der abendländischen Kultur

9 Hans Ulrich Wehler: *Geschichte und Soziologie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1976, S. 17.

10 Helmut Seiffert: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 2. Bd., München: C.H. Beck 1970, S. 216.

11 Annette Wittkau: *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.

12 Friedrich Jäger/Jörn Rüsen: *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München: Beck 1992.

13 H. Seiffert, *Wissenschaftstheorie*, S. 217.

beschäftigten, zeichnet jeden Historismus aus, sei es nun der deutsche, der französische oder der englische. Alle sind sie faktisch eurozentrisch, obwohl der Historismus theoretisch die außereuropäische Welt nicht ausschließt. Man könnte dies ein historistisches Paradox nennen.¹⁴ Dass Ranke sich auf die germanisch-romanischen Völker beschränkt, die Slawen ausschließt und den Orient von vorneherein ‚als Gegensatz Europas‘ konstruiert, ist seiner Person und seinen Interessen als Historiker in seiner Zeit geschuldet. Wolfgang Reinhard hat den Historismus als „Denkgewohnheit“ der deutschen Historiker auf Martin Luther zurückgeführt, womit er freilich die Formen von dessen Denken, nicht den Inhalt meinte.¹⁵ Aber immerhin lässt sich in diesem Zusammenhang feststellen, dass schon Martin Luther den Orient als das Andere, die „Türcken“ und ihre Siege als Bedrohung gesehen hatte, interessanterweise aber auch als gerechte Strafe für die verderbte Christenheit unter der Herrschaft des päpstlichen Antichristen, der die größere Gefahr darstellte.¹⁶

Dass der Historismus den Fortschrittsgedanken ablehnt, machte ihn zwar dem Marxismus und der von ihm beeinflussten intellektuellen Kultur der 1960er und 1970er Jahre suspekt, ist aber faktisch ein großer historischer Fortschritt gegenüber den früheren historischen Weltbildern und Theorien (Fortschrittsglaube, Verfallsglaube und Zyklentheorien) gewesen. Dieser Punkt macht den Historismus erkenntnistheoretisch, d.h. jenseits seiner Verkürzungen, in der heutigen Debatte, nach dem Ende der großen Meistererzählungen, eher wieder interessant.

Zu der Zeit, als Ernst Troeltsch und C. H. Becker schrieben, befand sich der Historismus in der Krise. Schon einige Jahrzehnte davor hatte Friedrich Nietzsche in der 1873 erschienenen zweiten seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ gegen den Historismus als Kulturercheinung polemisiert, ohne das Wort zu gebrauchen: Zu viel Historie mache den Menschen schwach. Das Individuum versinke ins Innerliche, in den „zusammen gehäuften Wust des Erlernten, das nicht nach außen wirkt, der Belehrung, die nicht Leben wird.“ Die „Austreibung der Instincte durch Historie“ habe die Menschen (er meint die Deutschen) „fast zu lauter abstractis und Schatzen umgeschaffen“.¹⁷

Um 1920, am Ende des ersten Großen Krieges, der bekanntlich auch als ein Kulturkrieg, ein ‚Krieg der Geister‘ geführt worden war, erhielt dieser alte Be-

14 Angelika Epple: „‚Global History‘ und ‚Area History‘. Plädoyer für eine weltgeschichtliche Perspektivierung des Lokalen“, in: Birgit Schäbler (Hg.), *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*, Wien: Mandelbaum Verlag 2007, S. 90-116.

15 Wolfgang Reinhard: „Martin Luther und der Ursprung der historistischen Geschichtswissenschaft in Deutschland“, in: ders. *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin: Duncker & Humblot 1997, S. 311-344.

16 Hartmut Bobzin: *Der Koran im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart: Steiner 1995.

17 Nietzsche, zitiert nach der Auswahl von Rüdiger Safranski: *Nietzsche*, München: dtv 1997, S. 188.

fund über die deutsche Bildungslandschaft eine neue Dringlichkeit, da die beileibe nicht ausgetriebenen „Instincte“ im politischen Leben an die Oberfläche kamen. Die Überwindung des Historismus, so Troeltsch, erfordere eine „Überwindung der Geschichte durch Geschichte“. Die „praktisch-kulturelle Aufgabe der Gegenwart“ lautet für ihn: „Aus dem Schmelztiegel des Historismus muß die Geschichte des Abendlandes in neuer Geschlossenheit und Vereinheitlichung hervor gehen“.¹⁸

Ernst Troeltsch und der Historismus

Ernst Troeltsch, dessen Werk im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in einer neuen kritischen Gesamtausgabe herausgegeben wird, war ein Vertreter des Kulturprotestantismus und der Religionssoziologie, Sozialwissenschaftler und praktischer Philosoph. Er wandte sich sowohl gegen den Historismus als auch gegen den Zynismus des Machtstaatsdenkens der deutschen Geschichtswissenschaft und bemühte sich um eine europäische Kultursynthese, die allerdings sehr westeuropäisch angelegt war. Dies tat er bereits in seinem berühmten Buch *Der Historismus und seine Probleme* von 1922, dessen letztes Kapitel wiederum sein Nachdenken „Ueber den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“ enthält. Dieses Kapitel ist es, in dem er sich mit Becker auseinandersetzt und das von Johansen etwas irreführend als „Kulturkreistheorie“ bezeichnet wird. Denn Troeltsch greift hier auf längst formulierte Ideen zurück, und entwirft in keiner Weise eine neue Theorie. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die „Kulturkreislehre“, deren prominentester Vertreter wohl Oswald Spengler war, ausformuliert.¹⁹

Nach den Verheerungen des Ersten Weltkrieges geschrieben, zeigt das Buch Troeltschs das Bemühen, den Bruch zwischen Deutschland und Westeuropa zu überwinden. Noch mehr aber tun dies seine letzten Schriften, die er für eine Vortragsreise nach England verfasst hatte.²⁰ Vor allem der deutsch-britische Kultur-

18 Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen: Mohr 1922, Kapitel IV, „Über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“, S. 694-772, hier S. 771. Alle Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Kapitel. Es wurde zuerst, 1918, als Vortrag gehalten und dann, 1921, im 3. Heft von Schmollers Jahrbuch (XLIV) veröffentlicht, bevor Troeltsch es als Abschlusskapitel für *Der Historismus und seine Probleme* verwandte.

19 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: „Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2006, S. 21-47.

20 Gangolf Hübinger/Andreas Terwey: „Ernst Troeltsch: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924)/Christian Thought. Its History and Application (1923)“, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2006 (Troeltsch Gesamtausgabe Band 17). Siehe

kontakt, der trotz wachsender Rivalitäten das 19. Jahrhundert überdauert hatte, war mit dem August 1914 abrupt unterbrochen worden. Troeltsch war einer der wenigen deutschen Wissenschaftler, die nach dem Krieg wieder nach England eingeladen wurden. 1923 sollte er fünf Vorträge zur Religion und Geschichtsphilosophie halten. Sie sollten eine erneute „Gewinnung geistiger Beziehungen“ bewirken. Troeltsch starb jedoch, bevor er die Reise antreten konnte.

Ziel dieser Schriften war es, auf religiösem Fundament Wertmaßstäbe einer politischen Ethik zu liefern, um dem „Europäertum“ zu neuem „Gemeingeist“ zu verhelfen und so den Aufbau einer zukunftsfähigen Nachkriegsordnung zu ermöglichen. Seine Ehefrau, Maria Troeltsch, gab den posthum erschienen Schriften dann den beziehungsreichen (und geschäftsträchtigen) Titel *Der Historismus und seine Überwindung*. Die Titelgebung sorgte für Verstimmung bei den Verlegern, die „Die Absolutheit des Christentums“ für einen wesentlich besseren Titel hielten, und den Verdacht nicht loswurden, dass ersterer nicht ganz ohne Hintergedanken an den Absatz des Buches ausgedacht worden war.²¹

Für unseren Zweck der historischen Kontextualisierung macht aber der Titel „Der Historismus und seine Überwindung“ durchaus Sinn, denn er zeigt noch einmal, wie eng die Texte an Troeltschs vorheriges Buch anschließen. Sie zeigen auch, dass es für ihn geradezu logisch zwingend war, in seinem Bemühen um eine westgebundene Nachkriegsordnung die islamische Welt aus dem europäischen Kulturkreis auszuschließen. Eben weil er im (protestantischen) Christentum den einzig verbliebenen Garanten im Aufbauprozess des neuen Europas sieht, muss die islamische Welt draußen bleiben. Dass es ihm dabei eindeutig um Westeuropa ging, zeigt die Tatsache, dass auch das orthodox-christlich-slavische Osteuropa außen vor blieb. Dieser Autorin geht es hier in keiner Weise um eine Verteidigung von Troeltschs Ansichten und Thesen. Wichtig ist vielmehr, sie in den historischen Kontext zu stellen. Da es der „Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“ ist, in dem Troeltsch sich explizit mit Becker auseinandersetzt, noch einmal eine kurze Darstellung des „Aufbaus“:

Zwei Hauptthemen bewegen Troeltsch: Die „Kultursynthese“ und die Universalgeschichte. Die Kultursynthese bildet dabei die „subjektive Voraussetzung und das Ideal der Universalgeschichte“, denn nach ihr treffe sie ihre Auswahl. Die Universalgeschichte bilde den objektiven Hintergrund und das Material der Kultursynthese (S. 700). Troeltsch sieht es als notwendig an, die Universalgeschichte auf das Europäertum zu beschränken, denn es geht ihm um den „Europäismus“, bestimmt durch die beiden Kulturwelten der modernen abendländischen und der antiken mittelmeeerischen Welt. Obwohl sich der „Europäismus“ mit den großen angelsächsischen und lateinischen Expansionen über den größten

auch die Rezension von Benedikt Stuchtey in der Süddeutschen Zeitung vom 1. März 2007, S. 14.

21 E. Troeltsch: Fünf Vorträge, S. 61f.

Teil der Erde ausgebreitet habe, sei er in dieser Zusammensetzung allein eine „Sinneinheit wenn wir nach dem unsere eigene Existenz tragenden historischen Zusammenhang und Sinngehalt fragen“. Die Philologien und Historien der anderen Kulturgebiete stünden mit einem dauernden Übergewicht des Philologischen etwas exotisch daneben, merkt Troeltsch richtig zur Wissenschaftslandschaft (nicht nur) seiner Zeit an.

„Abendland, näheres und ferneres Morgenland, Kulturvölker, Halbkulturvölker und Primitive sind derart verschieden, dass von einem gemeinsamen Kulturgehalt der heutigen Menschheit nicht im entferntesten die Rede sein kann. [...] In diesem Umstand ist auch die übliche Verschiebung der Begriffe begründet, durch die allein man Universalgeschichte, Menschheit und Fortschritt zustande bringt, nämlich dass man sich in Wahrheit lediglich an die abendländische, europäisch-amerikanische Entwicklung hält, deren Menschenmasse für die Menschheit und deren Entwicklung für die Weltgeschichte oder Weltentwicklung ausbitt. Man mag dann einige Seitenblicke auf den Orient, meist nur den vorderen Orient, damit verbinden und die europäische Entwicklung an die Anthropologie anknüpfen. Oder man mag sagen, dass es sich nicht um den biologischen Begriff der Menschheit handle und dieses eben vom Abendland bestimmungsgemäß herausentwickelt worden sei oder – einfacher – nur dort sich tatsächlich verwirklicht finde. Aber alles das ist nur naiver oder verfeinerter Europäerhochmut, begünstigt durch gewisse Begriffe der christlichen Dogmatik, die auch bei Feinden und Nichtkennern des Christentums noch recht kräftig sind. Palästina, Rom, Wittenberg und Genf sind die Erdmittelpunkte, und von da entsteht eine Herde mit dem einen Hirten, das Reich der absoluten Wahrheit und Erlösung, das die Moderne in das Reich der alleinigen Kultur, Vernunft und Wissenschaft verwandelt hat. Der Eroberer, der Kolonisator, und der Missionar steckt in allem europäischen Denken. Das ist eine Quelle seiner praktischen Kraft und Fruchtbarkeit, aber auch vieler theoretischen Irrtümer, und Übertreibungen“ (S. 707).

Aus diesen Erkenntnissen zieht Troeltsch nun nicht die Konsequenz, eine andere Weltgeschichte jenseits des „naiven oder verfeinerten Europäerhochmuts“ zu fordern und zu befördern. Ihm geht es um etwas anderes, nämlich um den (Wieder-) Aufbau des West-Europäertums, und darum, den „deutschen Sonderzug in einen europäischen Zentralbahnhof zu dirigieren“.²² Deshalb gibt es für ihn nur eine Weltgeschichte des Europäertums. Der alte Gedanke der Weltgeschichte, so sagt er, müsse neue und bescheidenere Formen annehmen. Es gibt verschiedene Kulturkreise: den vorderasiatischen, den „schließlich in der islamischen Kultur sich

22 Gangolf Hübinger: *Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 2006, S. 190, unter Bezug auf Bernd Sösemann: „Das ‚erneuerte Deutschland‘. Ernst Troeltschs politisches Engagement im Ersten Weltkrieg“, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Troeltsch-Studien*, Bd. 3, Protestantismus und Neuzeit, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984, S. 120-144.

einigenden“, den ägyptischen, den hinduistischen, den chinesischen und schließlich den mittelmeerisch-europäisch-amerikanischen. Nur in solchen Kulturkreisen liegt nach Troeltsch ein einheitliches Kulturergebnis von jedes Mal völlig eigenem und einzigartigem Sinn vor, mit einer eigenen individuellen Entwicklungsgeschichte. Nun sei es aber völlig unmöglich, diese auf sehr verschiedenen Entwicklungshöhen befindlichen Kulturkreise sämtlich geistig zu beherrschen. Wie sie sich untereinander nur schwer verstehen, so könne niemand sie alle zugleich verstehen und könnte man es, so würde dieses Verständnis zwar interessant sein und die „Möglichkeiten des Menschentums“ lehrreich beleuchten, aber doch zugleich praktisch für die eigene Stellungnahme und positive Kulturarbeit (sic!) schlechterdings nichts nützen. Dieses letztere aber ist der einzige Sinn, den Troeltsch der Geschichtsphilosophie zuschreiben kann.

Troeltschs Glaubensbekenntnis lautet: „Wir kennen in Wahrheit nur uns selbst und verstehen nur unser eigenes Sein und deshalb auch nur unsere eigene Entwicklung. Nur deren Erkenntnis ist uns praktisches Bedürfnis und Notwendigkeit, Voraussetzung des eigenen, Kultur gestaltenden Handelns und Zukunftwollens.“ Worum es ihm geht ist nichts weniger als die „brennend wichtige Aufgabe der Formulierung des europäischen Wesens und der Herausarbeitung der europäischen Zukunft“. Dies sei an einem sichtlichen Wendepunkt der europäischen Geschichte dringender als je und ver helfe der Historie „trotz allen Seufzens über Historismus und Gedächtnisüberlastung heute zu einer zentralen philosophischen Bedeutung“ (S. 711).

Doch er sichert sich ab: Man würde ihn nun aber auch wieder falsch verstehen, wenn man argumentieren würde, es solle gar keine Ausbreitung des historischen Wissens und Denkens über den erreichbaren Gesamtumfang des menschlichen Lebens geben. „Das wäre doch eine falsche Nutzenanwendung des gesagten. Nur die Kultursynthese ist auf den angegebenen Gegenstand zu beschränken. Aber selbstverständlich ist es nützlich und notwendig, Geschichten von Indien, China, Japan usw. zu schreiben, soweit ein Europäer dazu imstande ist, und diese Geschichten entweder selbständig nebeneinander erscheinen zu lassen oder sie mit anderen Geschichten unentwickelter Völker nach geographischer Reihenfolge aneinanderzureihen, wie es etwa die Helmholtzsche Weltgeschichte getan hat.“ (S. 711). Das sei dann aber kein historischer Zusammenhang und keine Entwicklung, sondern gehöre in das Gebiet der „Buchbindersynthese“ oder der „gelehrten Fabrik und Kooperation“. Diesen enzyklopädischen Erkenntnissen könne man keinen philosophischen Geist einhauchen. Hier spricht die Hybris des Geschichtsphilosophen, der offensichtlich (noch) keinen Sinn hat für Fragen, die die Welt als ganze, also über Westeuropa hinausgehend, betreffen. Auch dies ein Erbe, das es der Geschichte des Orients in der Folge in Deutschland schwer gemacht hat, sich zu etablieren.

Mit der Geschichte „der anderen“ setzt Troeltsch sich nicht auseinander, hat auch keine Kenntnis von ihr. Denn wie sonst könnte er die leider immer noch gängige Behauptung aufstellen, den Gedanken der Entwicklung gebe es nur in

der europäisch-atlantischen Weltgeschichte; die arabische Historie sei über das erzählende und erklärende Stadium nicht hinausgekommen. Von Ibn Khaldun hat er offenbar noch nichts gehört, wie auch C. H. Becker feststellt.²³

Auf Becker bezieht sich Troeltsch in einer langen Fußnote. Er setzt sich mit dessen beiden zentralen Aufsätzen „Der Islam als Problem“ und vor allem „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“ auseinander. Er könne, so schreibt er, der höchst interessanten Studie nur zustimmen. Aber: Der Standpunkt des „reinen Historikers“, als welchen er also Becker offensichtlich sieht, sei etwas anderes als der der Geschichtsphilosophie. Der Historiker Becker achte auf die „Gemeinsamkeit der Ursprünge“, er aber auf die Gemeinsamkeit der Ergebnisse (S. 727).

Becker habe „um der von der Urzeit her bestehenden Gemeinsamkeit zwischen Europa und dem vorderen Orient willen die Einbeziehung der islamischen Welt gefordert, die verwandte Wurzeln im hebräischen Prophetismus und in der hellenistischen Kultur habe und lange Zeit hindurch als die Europa überlegene Kulturmacht das letztere gefördert und durchwirkt habe, auch heute noch als nächster Nachbar und relativ verwandtestes Kulturprinzip uns einen Teil unserer wesentlichsten Lebensprobleme stelle“ (S. 726). Aber Troeltsch bleibt dabei: Es sind die Griechen, die die Grundlagen des Europäismus bereiten, und deren enger Zusammenhang mit dem Orient verschwindet nun einmal.

Vom Orient sei dem Europäertum als selbständig wirkende Kraft nur der hebräische Prophetismus und seine Folge, das Christentum, eingepflanzt worden. Denn seine Persönlichkeitsidee sei eben gerade nicht dem Orient, sondern dem Hellenentum verwandt. Die Art, wie der Orient das letztere ins Ich aufnehmen konnte, zeige der Islam, der Judentum und Christentum arabisiert und die daraus entstehende Religion zu einem militärisch-politischen Prinzip gemacht habe. Auch fehle dem Orient die römische Tradition mit ihrem „praktisch-administrativen Geiste“. Hier ist das schlichte Nichtwissen über den ‚praktisch-administrativen‘ Geist des Osmanischen Reiches zu konstatieren, dessen penible Steuerkataster noch nicht ins Wissen der historischen Zunft eingedrungen waren. Und einen Hammer-Purgstall nahm man in diesen Kreisen wenig zur Kenntnis.

Troeltsch kann sich dem Hellenentum nicht entziehen: Die Verschmelzung der islamischen Religion und der griechischen Kultur sei nicht entfernt so innerlich und wesenhaft wie im Abendlande. Der Hellenismus sei vielmehr lediglich reines Kultur-Prinzip geblieben, und die Humanisierung des Islam kam eher aus der persischen Mystik als aus dem Hellenentum. Vor allem handelt es sich aber doch nur um verwandte Grundlagen, und nicht um verwandte Ziele und Lebenszusammenhänge. Die Ziele der islamischen Welt seien niemals wie in Europa die

23 Carl Heinrich Becker: „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“, entstanden 1921, zuerst veröffentlicht in: ZDMG, Jg. 76 (N.F. 1), und in Carl Heinrich Becker: Islamstudien, Leipzig: Quelle & Meyer 1924, S. 32.

eines autonomen, frei und grenzenlos aus sich selber schaffenden Menschentums geworden (S. 726f.).

Deshalb habe der Islam eine Spezialgeschichte für sich, so zahlreich und eng seine Beziehungen zum Europäismus auch seien, und gehöre nicht in die Universalgeschichte des Europäertums. Es gebe keine gemeinsame Kultursynthese für beide Welten, außer etwa den Gedanken der gegenseitigen Toleranz und der Verständigung sehr verschiedenartiger geistiger Welten, wozu aber ein sehr modernisierter und europäisierter Islam nötig wäre, „wie ihn vielleicht die heutigen Ägypter wollen“ (S. 727). Vielmehr sei umgekehrt bei der relativen Gemeinsamkeit der Voraussetzungen die Auseinanderentwicklung beider Welten lehrreich für die Triebkräfte des Europäertums.

Troeltsch will für die praktische Lebensbildung den Historismus überwinden. Man müsse unterscheiden zwischen Kulturgehalten und praktisch-soziologischer Lebensordnung. Die Erstere muss man aus der Historie seit Hebräern und Griechen verstehen, die Letztere vor allem in ihrer modernen Einzigartigkeit praktisch-anschaulich erfassen. Und dazu bedürfe es keiner Geschichte, die weiter zurückgeht „als auf die Bildungsgeschichte unserer Gesellschaft seit dem 16. Jahrhundert“ (S. 770). Also: Auf den Humanismus.

Troeltschs Überlegungen zum Wesen West-Europas, die nach außen auf Ausschluss, nach innen auf Neu-Ausrichtung und Intensivierung („Umschmelzung“) beruhen, haben eine ungeheure Aktualität. Kritiklos übernommene Versatzstücke seiner Argumentation tauchen durchaus noch in den heutigen Europa-Debatten auf. Weltweit ist eine Selbstvergewisserung über westliche Werte zu beobachten. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in einer Zeit der globalen Herausforderung durch Migrationen, neue Kriege und globalen Terrorismus setzt das Nachdenken über die Wurzeln europäischer Identität erneut ein. Es kann sich heute jedoch nicht mehr in den altbekannten Pfaden des Ausschlusses alles Fremden bewegen, sondern muss Europa als ‚Provinz der Welt‘ anerkennen.

C. H. Becker und der Orientalismus

C. H. Becker, der gemeinhin als der Begründer der Islamwissenschaft gilt, war Troeltsch, auf den er sich explizit bezog, in vielem ähnlich. Stärker noch als Troeltsch war er Kulturpolitiker, denn er nahm zur Umsetzung seiner Pläne hohe politische Ämter ein. Während Troeltsch nur Unterstaatssekretär im Preußischen Kultusministerium war (1920 schied er aus diesem Amt aus), ebenso wie auch Becker 1919, brachte es Becker 1921 und von 1925-1930 zum Kultusminister, zu einer Zeit als Troeltsch mit seinem letzten Werk in die Wissenschaft zurück kehrte.

Alfred Weber, der mit Troeltsch zusammen die Gründungsphase der Deutschen Demokratischen Partei prägte, beschreibt in einem Brief 1920 seinen Besuch bei Troeltsch und seine Haltung zum aufstrebenden Becker:

„[...] ich amüsierte mich, dass [Troeltsch] mit typischer Nonchalance eigentlich alles, was ihm nicht in den Kram paßte: schwierige finanzielle Lage der Hochschulen und Professoren u. dgl., bei Seite schob, obgleich es ihn als preußischen Unterstaatssekretär im Unterrichtsministerium doch eigentlich recht nahe anging. – Wir sprachen viel über Becker (Du weißt!) – Auch dessen Zweifelswürdigkeit (– er ist ja im Grund ein einfacher, vielgeschäftiger und strebsamer Macher geworden –) wollte er erst nicht zugeben [...]“.²⁴

Becker und Troeltsch kannten sich bereits aus Heidelberger Universitätszeiten. Beide bewegten sich nun auf der turbulenten Hauptstadt-Bühne Berlins, aber in unterschiedlichen Rollen. Während Troeltsch mehr in die Rolle des Intellektuellen schlüpfte, der die politische Meinung durch geistige, publizistische Interventionen zu beeinflussen suchte und auch politische Posten nicht ausschlug, wurde Becker Wissenschaftspolitiker.

Auch C. H. Becker suchte nach den geistigen Verheerungen des Ersten Weltkriegs eine Erneuerung der deutschen Gesellschaft. 1918/19 leitete er seine „Gedanken zur Hochschulreform“ folgendermaßen ein:

„Der furchtbare Zusammenbruch, dessen Zeugen wir sind, macht alles problematisch, was wir bisher für unantastbaren materiellen oder geistigen Besitz gehalten haben. Wir sind nicht nur mit den Waffen geschlagen, wir sind in unserer geistigen und moralischen Struktur erschüttert. [...] versagt haben die maßgebenden Faktoren unseres geistigen Seins“.²⁵

Versagt hatte auch die deutsche Wissenschaft:

„Gewiß folgten wir den Gesetzen voraussetzungsloser, selbstverleugnender Arbeit; aber wir trieben das Form- und Zwecklose der Wissenschaft wohl etwas weit, und darüber ging uns der Sinn für das Ganze, der Überblick und das letzte Ziel der Wissenschaft, Auswahl und Synthese verloren“.²⁶

Der Weg aus der Krise, den Becker vorschlägt, erinnert an Troeltsch: Es müsse der Wille zur Synthese wieder erwachen. Hierfür will Becker interessanterweise die Soziologie in Dienst nehmen, die dem deutschen Denken eigentlich nicht entspreche, weil sie überhaupt nur aus Synthese bestehe. Dabei denkt er an „Soziologie im weitesten Sinne, einschließlich der Politikwissenschaft und der Zeitge-

24 Alfred Weber an Else Jaffé, 30.4.1920, zitiert aus G. Hübinger: *Gelehrte*, S. 191f.

25 Carl Heinrich Becker: „Gedanken zur Hochschulreform (1918/19) (Auszüge)“, in: Guido Müller (Hg.), *Carl Heinrich Becker. Internationale Wissenschaft und nationale Bildung*, Köln: Böhlau 1997, S. 181.

26 C. H. Becker: *Hochschulreform*, S. 184.

schichte“.²⁷ Die ersten Lehrstühle in Preußen wurden auch von Becker durchgesetzt.²⁸

Auch C. H. Becker, der Mann der Tat, beklagt den „merkwürdigen historischen Sinn des Deutschen“. Das vorige Jahrhundert sei für die deutsche Geisteswissenschaft ein Zeitalter der Historie gewesen. Noch heute litte die Gesellschaft unter den Folgen. Überall in der Wissenschaft hätte Historisches im Vordergrund gestanden. Auch in der Philologie, aus der er ja herkam: Die Sprachgeschichte, der „historische Lautwandel“ habe das gelehrte Interesse beherrscht. „Der Historizismus war unsere Stärke und unser Verhängnis, denn der Deutsche nimmt die Geschichte ernst.“²⁹ Becker macht diesen „wissenschaftlich-historischen Sinn, eine Denkgewöhnung, die leider nach rückwärts eingestellt war, statt nach vorwärts“, für die Randständigkeit verantwortlich, in der das Bildungsbürgertum und die akademischen Kreise verharrten. „Gerade die Tüchtigkeit für das Fach wurde zum Verhängnis für das Staatsbürgertum der Professoren.“³⁰

Wissenschaftlich bezieht sich Becker ebenfalls stark auf Troeltsch, vor allem auf dessen „Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“. Dieser Aufsatz war ihm der unmittelbare Anlass, sich mit dem „Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“ zu befassen.

Becker stimmt der Einteilung der Welt in Kulturkreise zu. Jeder dieser Kreise habe seine „gesonderte Eigenentwicklung und entsprechend seine eigene Geschichte“. Wolle man sie zusammenfassen, so käme, „wenn der Abendländer als Geschichtsschreiber auftritt, doch nur eine Vergewaltigung der anderen Kulturkreise zugunsten der Verherrlichung der entscheidenden abendländischen Entwicklungsmomente dabei heraus“.³¹

Der einzige Punkt, in dem er Troeltsch nicht zustimmt, ist dessen Beschränkung des europäischen Kulturkreises auf Westeuropa. „Für den Orientalisten“, so argumentiert er, stelle sich hier „das Grundproblem jeder tieferen Geschichtsbeachtung“. Welches nicht darin bestehe, dass „von orientalistischer Seite die entscheidende Einzigartigkeit des hellenischen Denk- und Formwillens und des europäischen Tatwillens bestritten werden sollte“, sondern dass „in Anerkennung des wirklichen geschichtlichen Ablaufs mit gewissen Einschränkungen die Einbeziehung der vorderasiatisch-islamischen Welt in die europäische“ gefordert werden müsse.³²

Solcherart vorsichtig einschränkend fordert Becker also, die Grenze zwischen Europa und Asien weiter nach Osten zu verschieben, so dass ‚der Islam‘ zu Eu-

27 Ebd., S. 189f.

28 Cornelia Essner/Gerd Winkelhane: „Carl Heinrich Becker (1876-1933), Orientalist und Kulturpolitiker“, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), S. 163.

29 C. H. Becker: *Hochschulreform*, S. 192.

30 Ebd.

31 C. H. Becker: *Kulturgeschichte*, S. 25.

32 Ebd., S. 26.

ropa gehört. Denn der Islam stellt für ihn das Bindeglied zwischen Europa und Asien dar, und ist als solches „aus der asiatischen Geschichte“ herauszulösen.

Dazu musste er auch den Islam aus der entstehenden Religionsgeschichte bzw. der Religionswissenschaft herauslösen, denn für Beckers Ehrgeiz war der Islam weit mehr als nur eine Religion. Diese Herauslösung hatte er in seinem programmatischen Aufsatz „Der Islam als Problem“ unternommen, in dem er die zukünftige Islamwissenschaft bzw. deren Existenzberechtigung begründete (mit dem programmatischen allerersten Satz „Die Wissenschaft vom Islam braucht ihre Existenzberechtigung nicht erst zu erweisen“): „Wie die alte Geschichte neben die klassische Philologie ist sie seit langem als *historische* (Hervorhebung B. S.) Disziplin neben die Philologien der von Muhammedanern gesprochenen Sprachen getreten“.³³

Der Islam ist nach Becker also weit mehr als nur eine Religion, er ist ebenso ein „Weltreich“, ungeachtet der „zahllosen Einzelstaaten die auf seinen Trümmern erwachsen“. Aber auch dies ist noch nicht ausreichend. Nicht nur eine Religion, oder banale reale Staaten, nein, „ein viel Größeres nennen wir so: eine politische Theorie, mag sie sich nun auf staatsrechtlicher oder eschatologischer Lehre aufbauen“. Doch auch dies genügt Becker noch nicht: „das Staat und Religion umfassende Kulturganze“, gefasst als „Zivilisation“, auch dies sei der Islam.³⁴ Eine derart umfassende „fundamentale“, wenn nicht gar fundamentalistische Sicht des Islams bedurfte folgerichtig einer eigenen Wissenschaftsdisziplin; an die relativ kleine Religionswissenschaft jedenfalls sollte der Islam offensichtlich nicht fallen.³⁵ Dann schon eher, bei allem Seufzen über den Historismus, in die Leitwissenschaft des 19. Jahrhunderts: in die Geschichtswissenschaft. Becker etablierte die Islamwissenschaft als historische Disziplin, aber ohne sich selbst durch ein großes historisches Werk als Historiker hervorzutun. Dazu war er auch zu interessiert an soziologischen und Gegenwartsfragen.

Das in seinem gigantischen Anspruch letztlich Eklektische an Beckers Konstituierung der Islamwissenschaft wirkt bis heute nach. So war es ein Dreivierteljahrhundert später einem rührigen jungen Islamwissenschaftler, der kurz darauf zu einem der stärksten Kritiker des Faches werden sollte, möglich, die Islamwissenschaft in Vorträgen als „Integrationswissenschaft“, die eben beispielsweise die Disziplinen der Geschichts-, Politik- und Literaturwissenschaft umfassen würde, anzupreisen. Abgesehen vom normativen Anspruch, die Islamwissen-

33 Carl Heinrich Becker: „Der Islam als Problem“. Zuerst veröffentlicht (als Eröffnungsaufsatz) in: Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, hg. von Carl Heinrich Becker, (seit 1916 mit R. Tschudi, seit 1920 mit H. Ritter), Straßburg: Karl J. Trübner, später Berlin: de Gruyter, 1 (1910), S. 1-21; Nachdruck in C. H. Becker: Islamstudien, S. 1.

34 Ebd., S. 2.

35 Zur Entstehung der Religionsgeschichte siehe Hans Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte, München: C.H. Beck 1997.

schaft zu einer „Integrationswissenschaft“ erhöhen zu wollen, entspricht diese Beschreibung durchaus noch der Realität.

Analog zu Troeltsch sieht Becker „drei Urgewalten“, auf denen die islamische Zivilisation beruht: Erstens den alten Orient, besonders in Bezug auf semitischen Prophetismus, jüdische Gesetzesreligion, persischen Dualismus und Eschatologie, babylonisch-magisches Weltbild und bürokratisch-absolutistische Staatsform, zweitens die klassische Antike in der Form des Hellenismus besonders im täglichen Leben, in Wissenschaft und Kunst, und drittens das Christentum in seiner dogmatischen, kultischen und mystischen Ausprägung.³⁶ Die Ursprünge des Morgen- und des Abendlandes, so folgert er, seien also identisch. Doch kann er nicht anders als auf tiefen, gar biologisch konstruierten Unterschieden zu bestehen: „Man mag von Hellenisierung oder Europäisierung des Orients sprechen, es ist ein und derselbe Prozess der Auseinandersetzung des männlichen Elementes Europa mit dem weiblichen Element vorderer Orient“.³⁷

Schon bei dieser klassischen, im Saidschen Sinne zutiefst orientalisierenden Haltung muss man die Frage stellen, ob sie wirklich, wie Johansen behauptet, einer ‚methodischen Abhängigkeit‘ von der Leitwissenschaft der Geschichtswissenschaft geschuldet ist. Ein geschlechtlicher Unterschied begründete zu Beckers Zeit einen biologischen Unterschied zwischen Europäern und Westasiaten. Denn vom Konstruktionscharakter von *gender* hatte Becker sicherlich noch nichts gehört. Das Machtgefälle, auf das er mit seinem Vergleich abhebt, ist eindeutig.

Die grundsätzliche Verschiedenheit wird weiter betont: „*Das große unterscheidende Erlebnis des Abendlandes ist eben der Humanismus* [i.O. hervorgehoben]. Im Abendland lebt die Antike nicht nur weiter wie im Islam, nein, sie wird dort neu geboren. Und mit ihr wird der vom Orientalen *grundsätzlich verschiedene* [Hervorhebung B.S.], orientalische Mensch geboren“.³⁸ Denn: „Im Islam lebte die Antike [...] einfach weiter, aber nicht die Antike des Sophokles oder Plato oder des echten Aristoteles, nein, hier herrschten die Epigonen, die zwar auch griechisch sprechende und schreibende, aber im Grund schon orientalisierte (sic!) Antike.“³⁹

Historismus und Orientalismus

Becker, so Baber Johansens Argument, habe wenigstens eine ungleiche gemeinsame Geschichte (von ‚Europa und Islam‘) gewollt, während Troeltsch die Idee der geteilten Geschichte ablehnte.⁴⁰ Haridi sieht den Unterschied zwischen „den

36 C. H. Becker: Kulturgeschichte, S. 28f.

37 Ebd., S. 29.

38 Ebd., S. 34.

39 Ebd., S. 35.

40 B. Johansen: Politics and Scholarship, S. 86.

beiden Geschichtsphilosophen des beginnenden 20. Jahrhunderts“ nur als einen „technischen“. Beiden sei gemeinsam, dass sie darauf abzielten, die Besonderheit der europäischen Moderne werttheoretisch zu begründen. So könne Troeltsch den Islam in den europäischen Kulturkreis nicht einbeziehen, und so müsse Becker seinerseits den Islam aus der Moderne ausschließen.⁴¹

Diese Einschätzung kommt der Sache schon näher, wenn auch Becker auf keinen Fall als ‚Geschichtsphilosoph‘ bezeichnet werden kann und auch nicht das Kaliber von Troeltsch erreicht. Die Konzepte der ‚geteilten‘ oder auch ‚verwobenen‘ Geschichte sind heute neue historische Konzepte, die eine Geschichtsschreibung jenseits des Eurozentrismus ermöglichen sollen. Von so einer Vorstellung ist Becker Lichtjahre entfernt, auch wenn er, wahrscheinlich aus wissenschaftspolitischen Gründen, aus der ungenügenden orientalischen Aneignung des Hellenismus ein Argument für den Einschluss des islamischen Westasiens (oder des Islams? – Die Verwirrung der Begriffe bei Becker ist nicht zu übersehen) machen will. Mit eben diesem Argument übrigens schließt Troeltsch diese Region aus. Die Logik ist da wohl auf seiner Seite.

Troeltschs Interesse liegt, wie oben diskutiert, darin, in einer Kulturtheorie den tief gehenden Unterschied zwischen westeuropäischer und deutscher Historie zu überwinden. In gewisser Weise denkt er hier spätere Westbindungen Deutschlands vorweg, und in dieser Ab- und Eingrenzung wird nicht nur der Islam, sondern auch das orthodoxe Christentum, nicht nur Westasien, sondern auch Osteuropa ausgegrenzt.

Becker hingegen, auf Grund seiner intimeren Kenntnis des Islams und der islamischen Welt hätte die Bestrebungen mittlerweile klassischer muslimischer Reformer, eine islamische Moderne vorzudenken, ernst nehmen können. Er selbst stellte fest:

„Moderne Muhammedaner haben sogar die Empfindung, dass der stark rationalistische Charakter des Islam, v.a. seine schroffe Betonung der Einheit Gottes, besonders gut in die moderne Welt passe, und dass eine innere Verwandtschaft bestehe zwischen dem Islam und so ausgeprägt neuzeitlichen Produkten wie dem Haeckelschen Monismus. Auch ist es kein Zufall, dass so naturwissenschaftlich gerichtete Lehren, wie die von August Comte, in der islamischen Bildungsschicht [...] weite Verbreitung gefunden haben, wie überhaupt die moderne Naturwissenschaft ohne weiteres vom Islam aufgenommen werden kann.“⁴²

Becker schreibt die islamische Welt jedoch grundsätzlich aus der Moderne heraus. Man kann durchaus den Eindruck gewinnen, dass es ihm mit seinen Schriften eher um die Etablierung eines neuen wissenschaftlichen Faches geht, und er

41 A. Haridi: Paradigma, S. 108f.

42 C. H. Becker: „Der Islam als Weltanschauung“, in: ders. (Hg.), Islamstudien, S. 40-53, hier S. 51f.

deshalb ‚seiner Region‘ eine Sonderrolle zuschreiben will. An der Anerkennung des Rechts dieser Region, aus sich selbst heraus verstanden zu werden (ein historistisches Prinzip) aber ist er durch die Scheuklappen des (Neu-)Humanismus gehindert.

Die Johansen-These, dass es die Historiker in der Tradition des Historismus gewesen seien, die den Orientalismus vertreten hätten, während die Orientalisten in Abhängigkeit zu ihnen gestanden seien, kann so nicht stehen bleiben. Becker orientalisiert den Orient stärker als Troeltsch. Und dessen Konstruktion eines dezidierten ‚Europäismus‘ Eurozentrik vorzuwerfen, ist ein Vorwurf, der letztlich ins Leere läuft.

Trotzdem ist die Auseinandersetzung zwischen Troeltsch und Becker heute in dreierlei Hinsicht interessant. Erstens sind beide durch ihre Bindung an den (Neu)Humanismus daran gehindert, das Andere wahrhaft ernst zu nehmen. Zu tief sitzt das neuhumanistische Bildungsideal, den Europäer als den wahren Erben einer verklärten Antike zu sehen, als den einzig modernen Menschen. Der Neuhumanismus als (gymnasiales) Bildungsideal, das den originalen Renaissance-Humanismus verkürzte und trotz des weiter fortgeschrittenen Wissens normativ festschrieb, hat keine europäische Entsprechung. Er müsste für die deutsche Entwicklung in der Tat weiter untersucht werden.

Historismus und Orientalismus sind verwandte Systeme. Die Wissenschaft von der Geschichte ignorierte die Geschichte der Anderen, weil sie eben nicht als wichtig galt. (Ausnahmen waren die populären Weltgeschichten, und eben Ranke und Hegel, deren Orient-Darstellung bereits in den 1950er Jahren vom Historiker Ernst Schulin durchaus kritisch betrachtet wurde). Als zuständig für das Andere erklärte man andere Fächer, wie die Philologien (z.B. die Orientalistik), die Geographie und die Völkerkunde. Die Wissenschaft vom islamischen Orient hatte das Andere genuin zum Thema. Doch sie ist Teil derselben Kultur, die auch den Historismus hervorbrachte, einer Kultur, die sich an der Antike orientierte.⁴³ Dies hat in unserem Falle beim Orientalisten Becker verhindert, dass er den Orient aus sich selbst, aus eigenem Recht heraus verstehen konnte, was der historisch-philologischen Methode zufolge eigentlich seine Aufgabe gewesen wäre. Hier liegt also eine echte Verständnissgrenze der Wissenschaft vom Orient, zumindest im Falle Beckers. Das Argument wird noch bestätigt, vergegenwärtigt man sich

43 Auch Josef van Ess weist darauf hin, dass Becker es nicht vermochte, den „Alpdruck des Humanismus“ abzuschütteln. Kein anderer aber habe dies klarer ausgedrückt als Nöldeke: „Aber auf alle Fälle habe ich fürs echte Hellenentum – ehe es sich mit dem Orient in zum Teil mir wenig sympathischer Weise mischte – sehr viel mehr übrig, als für den ganzen Orient, wenigstens soweit er regelrecht fromm war“. Josef van Ess: „The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies“, in: Malcolm H. Kerr (Hg.), *Islamic Studies. A Tradition and its Problems*, Malibu: Undena Publications 1980, S. 27-52, hier S. 47.

des liebenden Enthusiasmus, dessen sich Indien, Heimat des Indo-Europäischen, in der europäischen Wissenschaft erfreute.

Der Begriff der Wahlverwandschaft geht auf Goethe zurück, der ihn wiederum aus dem chemischen Wissen seiner Zeit entlehnte: Verwandte Stoffe verbinden sich je nach Stärke der Verwandschaft „wahlverwandschaftlich“. So sind schon Orientalismus und Historismus verwandt, beide verbanden sich aber mit dem (stärkeren) Neuhumanismus. Dabei sind die Folgen für den Orientalismus schwerwiegender.

Der Historismus sucht das Vergangene aus sich selbst heraus zu verstehen. Dass die Historisten sich übertrieben auf das Eigene, den (National-)Staat kaprizierten, und das Andere ausschlossen, ist zumindest erkenntnistheoretisch nicht zwingend. Der Orientalismus sucht das Andere zu verstehen. Dass er sich dieses Andere durch Abgrenzung schuf und damit eine Wissensschöpfung betrieb, in der sich auch europäische Überlegenheitsgefühle und Beherrschungswille manifestierten, ist eine traurige Tatsache. Der Orientalismus, so wie der Begriff geprägt wurde, ist die dunkle Seite des europäischen Wissensdranges. Das Sich-Aneignen, Beherrschen und Herabwürdigen des Anderen fand zweifelsohne statt. Doch diese dunkle ist nicht die einzige Seite der europäischen ‚Lust am Wissen‘.⁴⁴ Dies muss in Zukunft stärker herausgearbeitet werden. Mit dem Orientalismus hat die Orientalistik insofern zu tun, als Orientalisten, wie auch Historiker (Ranke mehr als Troeltsch), Künstler und Literaten (diesen, zumindest den deutschen, ist die dunkle Seite am wenigsten vorzuwerfen) daran beteiligt waren.

Mögen die Antworten beider Autoren heute veraltet bzw. den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr angemessen sein, die von ihnen aufgeworfenen Fragestellungen sind außerordentlich aktuell: Wie lässt sich das Verhältnis von Europa zur islamischen Welt, der außereuropäischen Welt im Ganzen, bestimmen? Welchen Platz hat die europäische Geschichte in der Weltgeschichte?

Zwei neuere Antworten auf diese Frage gilt es hier anzuführen: Eine bahnbrechende Weise, über die Denkfalle der als normativ gesetzten Universalisierung der europäischen Moderne hinaus zu denken, die die Modernisierungstheorie (womöglich im Anschluss an neuhumanistische Bildungsideale, Historismus und Orientalismus?) formuliert hat, stammt von Shmuel N. Eisenstadt. Er schlug das Paradigma der „multiple modernities“ vor, das seitdem in den Kultur- und Sozialwissenschaften weite Verbreitung gefunden hat. Die deutsche Übersetzung „Vielfalt der Moderne“ ist besser als das englische Original, weil sie der Gefahr erneuter hermetischer Grenzbildung durch den Singular vorbeugt.⁴⁵ Es wird heute also versucht, Begriffe, Konzepte und Modelle neu zu denken und die ‚Entwestlichung der Moderne‘ weiter voran zu treiben. Diese Autorin arbeitet am

44 Der Begriff ist abgewandelt von Robert Irwin übernommen, der damit aber ein radikales Gegenargument zu Said macht: Robert Irwin: *The Lust for Knowing. The Orientalists and their Enemies*, London: Penguin, 2006.

45 Shmuel N. Eisenstadt: *Die Vielfalt der Moderne*, Göttingen: Velbrück 2000.

Konzept einer ‚globalen Moderne‘.⁴⁶ Dies wird auch außerhalb Europas getan. Der in dieser Hinsicht vielleicht einflussreichste Text, der die europäische Moderne (zu der auch der Marxismus zählt) von einer anderen Weltregion ausgehend dekonstruiert und Europa ‚provinzialisiert‘ hat, ist Dipesh Chakrabartys „Provincialising Europe“.⁴⁷ Doch vor ihm sprach bereits ein deutscher Historiker, nicht zufällig ein Althistoriker, 1988 von der „Welt der Geschichte und der Provinz des Historikers“.⁴⁸ Die Wege der anderen, so sagte er, könnten heute vernünftigerweise nicht mehr als „evolutionäre Sackgassen“ aufgefasst werden. Christian Meier distanzierte sich von den alten Konzepten, wie sie noch Troeltsch und Becker vertraten. Wer heute noch die „Welt der Geschichte“ auf das Antik-Abendländische beschränkt sehe, sei nicht mehr einfach in den natürlichen Begrenzungen und Akzentuierungen einer Gesellschaft (oder eines Kreises von Gesellschaften) befangen, in einem sinnvoll gegebenen Horizont historischer Betrachtung, sondern er habe schlicht Scheuklappen auf.⁴⁹

In der Gegenwart, drittens, die die Globalisierung spüren lässt wie nie zuvor, und vor den Herausforderungen einer verbundenen und vernetzten Welt (von der Ökologie zum globalen Terror) sind die Sozial- und Kulturwissenschaften gefordert, Wissen zu generieren, das das Verstehen zwischen den Gesellschaften der Welt fördert. Dafür müssen sie sich selbst und ihre Traditionen kritisch überdenken. Das gilt auch für die Islamwissenschaft. Dieser Band ist ein wichtiger Schritt in diese Richtung.

Gerade den Fächern, die das Wissen um nicht-europäische Gesellschaften und Kulturen zum Gegenstand haben, kommt hier eine besondere Bedeutung zu. Sie sind gefordert, dieses Wissen in die ‚allgemeinen‘ Disziplinen einzuspeisen, um das Projekt der ‚Entwestlichung der Moderne‘ und der Globalisierung des Wissens voranzutreiben.⁵⁰ Allerdings hat hier die Islamwissenschaft das Problem, von der Disziplin, in die sie eigentlich gehört, und von der sie C. H. Becker fern gehalten hat, die Religionswissenschaft, nun weit entfernt zu sein. Sie ver-

46 Birgit Schaebler: „Civilizing Others: Global Modernity and the Local Boundaries (French/German, Ottoman, and Arab) of Savagery“, in: ders./Leif Stenberg (Hg.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity*, Syracuse, New York: Syracuse University Press 2004, S. 3-29.

47 Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton u.a.: Princeton University Press 2000.

48 Siehe hierzu Birgit Schäßler: „Vorwort“, in: ders. (Hg.), *Area Studies und die Welt: Weltregionen und neue Globalgeschichte*, Wien: mandelbaum 2007, S. 7-11.

49 Christian Meier: *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers. Drei Überlegungen*, Berlin: Wagenbach 1989, S. 14.

50 Birgit Schäßler: „Das Studium der Weltregionen (Area Studies) zwischen Fachdisziplinen und der Öffnung zum Globalen: Eine wissenschaftsgeschichtliche Annäherung“, in: diess., *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*, Wien: mandelbaum 2007, S. 11-44, am Beispiel der Nah-Ost-Studien in den USA und Deutschland.

steht sich heute wohl am ehesten als den Kulturwissenschaften zugehörig. Mit diesen sollte sie den Dialog suchen.