

Islamwissenschaft:

Globalisierung einer philologischen Disziplin

BENJAMIN JOKISCH (HAMBURG)

Historisch gesehen haben sich Inhalte, Methoden und Aufgaben der Wissenschaften stets geändert. Wissenschaften, so lautet die Prämisse, sind nicht statisch, sondern definieren sich in ihrem jeweiligen historischen Kontext. Dies gilt auch für die Islamwissenschaft, die als eigenständige Disziplin zwar noch relativ jung ist, in ihren Wurzeln aber bis ins Mittelalter zurückreicht. Angesichts bedeutsamer globaler Veränderungen vor allem im 20. und 21. Jahrhundert stellt sich die Frage, wie die traditionell philologisch ausgerichtete Islamwissenschaft in der Gegenwart zu definieren ist und wie eine solche Disziplin im Wettkampf der Wissenschaften bestehen kann.¹

Die vorliegende Studie versteht sich als ein Plädoyer für die Islamwissenschaft als einer substantiell philologischen Disziplin,² die aber keinesfalls auf der philologischen Stufe stehen bleiben darf, sondern inhaltlich und methodisch in hohem Maße auf benachbarte, relevante Disziplinen übergreifen muss.³ Neben dem sprachlichen Grundbestand, d.h. der Beschäftigung mit der Koransprache Arabisch und einigen weiteren Islamsprachen, sowie, darauf aufbauend, der Un-

-
- 1 Philologie wird hier nicht im engeren Sinne als Wortphilologie, d.h. die „Kunst, die literarische Tradition zu verstehen, zu erklären und wiederherzustellen“ verstanden, sondern im weiteren Sinne – gemäß A. Boeckh – als Sachphilologie definiert. Siehe Axel Horstmann: *Antike Theoria und moderne Wissenschaft*. August Boeckhs Konzeption der Philologie, Frankfurt/M: Peter Lang 1992, S. 101-115.
 - 2 Dies ist im Grunde die Auffassung vieler namhafter Islamwissenschaftler. Vgl. Muhammad Arkoun: „The study of Islam in French scholarship“, in: Azim Nanji (Hg.), *Mapping Islamic studies*. Genealogy, continuity and change, Berlin, New York: de Gruyter 1997, S. 41; Josef van Ess: „From Wellhausen to Becker: The emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic studies“, in: Malcolm Kerr (Hg.), *Islamic studies: A tradition and its problems*, Malibu: Undena 1980, S. 51; Udo Steinbach: „Neuere Entwicklungen in der deutschen gegenwartsbezogenen Islamwissenschaft“, in: Angelika Hartmann u.a. (Hg.), *Angewandte interdisziplinäre Orientforschung. Stand und Perspektiven im westlichen und östlichen Deutschland*, Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1991, S. 41-42; Jacques Waardenburg: „The study of Islam in German scholarship“, in: A. Nanji (Hg.), *Mapping Islamic studies*, S. 16.
 - 3 J. Waardenburg: „Art. Mustashrikūn“, in: *Encyclopedia of Islam* VII, S. 751.

tersuchung der wesentlichen Phänomene des Islam als Kultur und Religion,⁴ die eine unabdingbare Voraussetzung für alle islamkundlichen Studien bilden und eben deshalb dem Fach seine Besonderheit verleihen, weist die Islamwissenschaft nach dieser Konzeption ein weites Spektrum an Variablen auf, die sich nach Art und Intensität der Vernetzung mit angrenzenden Wissenschaften bestimmen. Die Öffnung der Disziplin gegenüber neuen Fächern, Methoden und Fragestellungen dürfte im Hinblick auf die zunehmende Globalisierung der Welt genauso notwendig sein wie die Bewahrung ihrer philologischen Tradition.

Die frühesten, gezielten Auseinandersetzungen europäischer Gelehrter mit dem Islam waren noch nicht im engeren Sinne wissenschaftlich intendiert, legten aber den Grundstein für das, was später einmal eine Wissenschaft werden sollte. Als der christliche Kleriker Petrus Venerabilis im 12. Jahrhundert und nach ihm verschiedene Dominikaner und Franziskaner – darunter der berühmte und orient-erfahrene Raimundus Lullus (st. 1316)⁵ – begannen, Schriften über den Islam zu verfassen⁶, ging es primär um eine mehr oder weniger vernunftbegründete, nach dem Scheitern der Kreuzzüge nunmehr verbale Widerlegung des Islam. Doch im Zuge dieser Polemik vertieften und systematisierten die Gelehrten die sprachlichen Studien und gelangten dabei zu neuen Erkenntnissen, die teilweise frühere Fehleinschätzungen korrigierten.⁷ Höchstwahrscheinlich stehen die religiös motivierten Studien der christlichen Gelehrten in Verbindung mit den zahlreichen, lateinischen Übersetzungen arabischer, profaner Texte, die ebenfalls in jener Zeit einsetzten und die eine neue, später als ‚Frühe Renaissance‘ bezeichnete Epoche in Europa einleiteten. Die Untersuchung und Vermittlung orientalischer Sprachen wird nun zunehmend institutionalisiert. Anfang des 14. Jahrhunderts empfahl das Konzil von Vienne die Einrichtung orientalischer Sprachkurse an fünf europäischen Universitäten⁸ und betonte damit die Bedeutung eines sprachlichen Zugangs zur anderen Religion. Aufgrund dieser Aktivitäten, ob nun religiös oder humanistisch begründet, kam es zu einer systematischen Auseinandersetzung mit der arabischen Grammatik und zur Erstellung von Wörterbüchern, dem wesentlichen Rüstzeug einer Philologie. Ohne diese Voraussetzungen wäre die Einrich-

4 Im Einzelnen gehören dazu sicherlich Teilbereiche des Islam wie Geschichte, Theologie, Geographie, Recht, Hadīṭ, Philosophie oder Mystik.

5 Helmut Riedlinger: „Art. Raimundus Lullus“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1999, Bd. 8, S. 810-811.

6 Dazu gehören in erster Linie die gegen den Islam gerichteten Streitschriften. In diesem Kontext entstand aber auch die erste lateinische Koranübersetzung. Eine ausführliche Darstellung zu diesem frühen Stadium islamkundlicher Studien findet sich in: Hartmut Bobzin: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur frühen Geschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Stuttgart: Steiner 1995.

7 Gerhard Endreß: Einführung in die islamische Geschichte, München: C. H. Beck 1982, S. 15.

8 Ekkehard Rudolph: Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion, Berlin: Klaus Schwarz 1991, S. 68.

tung arabistischer Lehrstühle im 16. und 17. Jahrhundert an mehreren europäischen Universitäten kaum vorstellbar.⁹ Interessant ist, dass die in jener Zeit als eigenständige Disziplin hervortretende Semitistik oder Arabistik¹⁰ ihre Anbindung an die Theologie mehr und mehr verliert und sich damit das Forschungsinteresse erweitert. Während es einerseits nach wie vor christliche Tendenzen gab, die Arabistik etwa für die alttestamentliche Wissenschaft zu instrumentalisieren, finden sich andererseits immer mehr europäische Gelehrte, die ihr Augenmerk auf nicht-religiöse Aspekte des Islam legten. Literatur unterschiedlichster Art wie Historiographien, Prosopographien und sogar arabische Gedichte werden seit der Zeit der Aufklärung ediert, übersetzt und durch die Möglichkeit des Buchdrucks einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.¹¹ Die philologische Arbeit jener Gelehrten steht noch heute – auch in der muslimischen Welt – in gutem Ruf. Hinzu treten in jener Zeit Feldforschungen – etwa durch den französischen Reisenden Volney (1757-1820) – die die reine Textlektüre durch direkte Beobachtungen vor Ort ergänzen.¹² Im 19. Jahrhundert wird die Orientalistik mit der Schaffung spezieller Einrichtungen und der Herausgabe orientalistischer Fachzeitschriften weiter institutionalisiert und verwissenschaftlicht. In Frankreich entstand 1821 die Société Asiatique und zwei Jahre später in England die Royal Asiatic Society.¹³ Als es um die Wende zum 20. Jahrhundert durch die Ablösung von der Semitistik/Arabistik zur Begründung der Islamwissenschaft im engeren Sinne kommt,¹⁴ bleibt die Philologie ein wesentliches Element der Disziplin. Doch der Akzent liegt nun in viel höherem Maße auf gesellschaftlichen Aspekten des Islam, was nicht zuletzt auf die durch den Kolonialismus bedingten Interessenlagen zurückzuführen ist. Gegenstand der Islamwissenschaft ist in jener Zeit – zumindest für den herausragenden Hamburger Orientalisten C. H. Becker – *Kulturgeschichte* im weitesten Sinne.¹⁵

9 So wurde z.B. der erste Lehrstuhl für Arabistik in Frankreich im Jahre 1539 im Collège de France eingerichtet und mit Guillaume Postel besetzt. Vgl. M. Arkoun: *The study of Islam in French scholarship*, S. 33.

10 Innerhalb der Semitistik nahm die Arabistik den größten Raum ein. Vgl. Ludmila Hanisch: *Die Nachfolger der Exegeten: deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz 2003, S. 66.

11 Herausragende Beispiele sind die Übersetzungen von „Tausend und eine Nacht“ oder der berühmten „Utopia“ von Ibn Ṭufayl, die in Europa sehr weite Verbreitung fanden. Zur Rezeption des letzteren Werkes in Europa siehe Lawrence Conrad (Hg.), *The world of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary perspectives on Ḥayy Ibn Yaqzān*, Leiden: Brill 1996.

12 M. Arkoun: *The study of Islam in French scholarship*, S. 34.

13 Clifford E. Bosworth: *The study of Islam in British scholarship*, in: A. Nanji (Hg.), *Mapping Islamic studies*, S. 57.

14 L. Hanisch: *Die Nachfolger der Exegeten*, S. 68.

15 C. H. Becker leugnet nicht Vorzüge einer kritischen Philologie, distanziert sich aber von der reinen philologischen Arbeitsweise eines Arabisten wie etwa H.L. Fleischer

Die sich damit andeutende Aufteilung in Semitistik/Arabistik und Islamwissenschaft markiert den Beginn eines Spezialisierungsprozesses, in dessen Verlauf Teilgebiete des Islam immer deutlicher fokussiert werden. Bereits vor dem 2. Weltkrieg sind Forscher anzutreffen, die ihren Schwerpunkt jeweils in der Geschichte, Theologie, Mystik, Philosophie, dem Traditionswesen oder dem Recht sehen. Diese Tendenz setzt sich in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts mit rasanter Geschwindigkeit fort, sodass Islamwissenschaft heute für ein Kaleidoskop von Spezialgebieten steht, die in ihrer Gesamtheit von keinem Islamwissenschaftler mehr beherrscht werden können. Parallel zu dieser Entwicklung entstehen in den USA die sogenannten *area studies* bzw. – mit speziellem Bezug zu einzelnen Regionen des Islam – die *Middle Eastern Studies*. Sie stehen weniger in der philologischen Tradition der europäischen – vor allem deutschen und französischen – Orientalistik, bringen aber mit ihrem strengen Gegenwartsbezug und der regionalen Eingrenzung eine zeitliche und räumliche Spezialisierung. Das Fehlen der philologischen Basis in den *area studies* wird mitunter auch kritisch gesehen, und es gibt Stimmen, die mehr historische Tiefe auf philologischer Grundlage einfordern, um zukünftige Entwicklungen in der Region präziser prognostizieren zu können.¹⁶

Insbesondere im 20. Jahrhundert hat sich die Islamwissenschaft nicht nur in hohem Maße spezialisiert, sondern auch ‚globalisiert‘. Mit letzterem Vorgang sind neben dem verstärkten Gegenwartsbezug vor allem zwei eng miteinander verknüpfte Phänomene gemeint:

- 1) Interdisziplinarität
- 2) Betrachtung des Islam als Teil eines globalen Kontextes, an dem der betrachtende Islamwissenschaftler und seine Kultur selbst partizipieren

Durch die erheblich erweiterten Möglichkeiten der Mobilität und Kommunikation wird die geographische Distanz zwischen der muslimischen und der westlichen Welt stark verkürzt. Weltweiter Handel, Tourismus, Migration, globale militärische Operationen, moderne Kommunikationsmittel und die allgegenwärtigen Medien haben für eine soziale Denationalisierung,¹⁷ d.h. enge Verflechtung und

(1801-88). Vgl. J. v. Ess: From Wellhausen to Becker, S. 39-40. Zur Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch C. H. Becker siehe Alexander Haridi: Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933), Würzburg 2005, S. 13.

16 Martin Kramer: Ivory towers on sand. The failure of Middle Eastern Studies in America, Washington: Washington Institute for Near East Policy 2001, S. 122.

17 Unter ‚sozialer Denationalisierung‘ ist hier der Prozess der Ausdehnung der verdichteten sozialen Handlungszusammenhänge über die Grenzen der Nationalstaaten hinaus zu verstehen (Martin Beck: „Globalisierung als Bedrohung. Die Globalisierungsresistenz des Vorderen Orients als Ausdruck rationaler Reaktionen der politischen Eliten auf die neuen Entwicklungen im internationalen System“, in: Henner

eine direkte Konfrontation der Kulturen gesorgt,¹⁸ die mitunter negativ als „clash of civilizations“ empfunden wird.¹⁹ Vor diesem Hintergrund ist es vielleicht nicht überraschend, dass kulturelle und religiöse Unterschiede deutlicher hervortreten und gelegentlich für Konflikte sorgen wie etwa die Salman Rushdie Affäre und die anschließende Auseinandersetzung mit der Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel,²⁰ die Kopftuch-Debatte in Deutschland und Frankreich,²¹ der Fall des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zayd²² oder jüngst der Karikaturenstreit. Medial gestützt erreichen Konflikte dieser Art eine breite Öffentlichkeit und provozieren Grundsatzdebatten über Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit islamischer und westlicher Werte. In deutlich verstärktem Maße lassen sich in der jüngsten Vergangenheit Initiativen zum interreligiösen bzw. interkulturellen Dialog beobachten.²³

Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen dominiert aber nach wie vor ein eher schemenhaftes, unvollkommenes Islambild, das nicht zuletzt durch die Islamwissenschaft selbst gefördert wurde. Trotz der vorangeschrittenen Spezialisierung und der dadurch bedingten Erschließung von Detailwissen ist der Islam ein einheitliches Objekt wissenschaftlicher Betrachtung geblieben, das zum Vergleich anregt und dem Westen als Ganzes gegenübergestellt wird. Pauschalisierendes Denken in Gegensatzkategorien wie *modern – veraltet*, *rechtsstaatlich – despotisch*, *fortschrittlich – rückständig* etc. lässt sich bis ins 20. Jahrhundert hinein im orientalistischen Schrifttum zurückverfolgen. Es ist wohl erst die von Edward Said vollends ausgelöste, unter dem Schlagwort *Orientalism* geführte Debatte, die mit aller Deutlichkeit auf diese Problematik Bezug nimmt und der es spätestens seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts gelang, sowohl in der westlichen wie in der muslimischen Welt eine bewusste Reflexion über das Verhältnis

Fürtig (Hg.), *Islamische Welt und Globalisierung. Aneignung, Abgrenzung, Gegenentwürfe*, Würzburg: Ergon 2001, S. 54.

18 Über den Islam in einer globalisierten Welt siehe z.B. Olivier Roy: *Globalized Islam: the search for a new ummah*, London: Hurst 2004.

19 Der Artikel „Clash of civilizations?“, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22-49 sowie das etwas später erschienene Buch *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster 1996 von Samuel Huntington hat auch in der Orientalistik eine heftige Kontroverse ausgelöst.

20 Siehe dazu Stefan Wild: „Der Friedenspreis und Annemarie Schimmel. Eine Nachlese“, in: *Die Welt des Islams* 36 (1996), S. 107-122.

21 Carola May: *Die Kopftuchdebatte in Frankreich*, Hamburg: Magisterarbeit 2005.

22 Baudouin Dupret: „A propos de l'affaire Abu Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie; le procès: l'argumentation des Tribunaux“, in: *Maghreb-Mashrek* (1996), S. 18-22; Kilian Bälz: „Submitting faith to judicial scrutiny through the family trial: the Abū Zayd case“, in: *Die Welt des Islams* 37 (1997), S. 135-155.

23 Die jüngere Literatur über den islamisch-christlichen, arabisch-europäischen etc. Dialog ist höchst umfangreich. Siehe z.B. Wolfgang Jäger: *Die islamische Welt und Europa: Begegnung – Zusammenprall – Dialog?*, zur Geschichte des islamischen und des christlichen Kulturkreises, Berlin 2002.

von Orient und Okzident in Gang zu setzen.²⁴ Dass sich E. Said als palästinensischer Migrant in den USA erweist – in einer Zeit, in der der Globalisierungsprozess und damit die direkte Begegnung der Kulturen sehr intensiv wahrgenommen werden –, ist bezeichnend. Zweifellos steht die Debatte in einem engen Zusammenhang mit der westlichen wie östlichen Reaktion auf das neu erkannte Phänomen der Globalisierung.²⁵

Die Bewusstmachung und das Überdenken des westlich-islamischen Verhältnisses – nicht nur in seiner politischen, sondern auch in seiner kulturellen Dimension – hatte immense Auswirkungen auf die weitere Entwicklung der Islamwissenschaft, die sich nun noch stärker gezwungen sah, aus ihrem ‚Elfenbeinturm‘ herauszutreten und sich der globalisierten Realität zu öffnen. Während sich erste Ansätze einer gegenwartsbezogenen Orientforschung bereits in den 70er Jahren konstatieren lassen,²⁶ erhält die Forschung in diesem Bereich in den 90er Jahren deutliche, weitere Impulse – und dies sicherlich nicht zuletzt aufgrund der Orientalismus-Debatte, in der die traditionelle Fokussierung auf den vormodernen Islam heftig kritisiert wurde.

In engem Zusammenhang mit der zeitlichen Akzentverschiebung steht die nun verstärkt zu beobachtende Vernetzung der Islamwissenschaft mit angrenzenden Disziplinen wie Soziologie, Politologie, Rechtswissenschaft oder Geographie.²⁷ Die primär philologischen Methoden der Islamwissenschaft reichen nicht mehr aus, um den modernen Erscheinungen des Islam gerecht zu werden und müssen durch neuere Forschungsmethoden ergänzt werden. Eine Debatte innerhalb der Disziplin über die Kompatibilität bzw. den Vorrang der verschiedenen Methoden ist nach wie vor im Gange,²⁸ wird aber den endgültigen Einzug neuer Forschungsmethoden in die Islamwissenschaft kaum verhindern können. Andererseits wäre es unangemessen, den philologischen Charakter der Islamwissenschaft als überholt anzusehen, da die philologische Arbeit – sozusagen als Grundlagenforschung – bis zu einem gewissen Grade nach wie vor die Basis für neuere, nicht minder auf Quellen angewiesene, geschichts- und sozialwissenschaftliche Studien bilden kann. Hinzu kommt, dass Erkenntnisse über den vor-

24 Es ist sein 1978 erschienenes Buch ‚Orientalism‘, das die Kontroverse auslöste, repräsentiert durch eine sehr umfangreiche, auf den Orientalismus Bezug nehmende Literatur.

25 Zu muslimischen Reaktionen, die zwischen kritischer Ablehnung und vorsichtiger Akzeptanz schwanken, siehe H. Fürtig: „Muslime in der Globalisierung. Wahrnehmungen und Reaktionen“, in: H. Fürtig (Hg.), Islamische Welt und Globalisierung, S. 41-80.

26 Der Begriff ‚Orientforschung‘ beinhaltet hier nicht den o.g. Bereich der *area studies*.

27 U. Steinbach: Neuere Entwicklungen in der deutschen gegenwartsbezogenen Islamwissenschaft, S. 41-42.

28 Siehe z.B. den Disput zwischen R. Schulze und B. Radtke. Vgl. Reinhard Schulze: „Was ist die islamische Aufklärung?“, in: Die Welt des Islams 36 (1996), S. 291-294.

modernen Islam, die in höherem Maße philologisch gestützt sind, nicht ohne Auswirkung auf Studien über den modernen Islam bleiben können. Beschreibt man den Islam als „Erinnerungskultur“,²⁹ in der mehr als anderswo Rückbezug auf die Vergangenheit genommen wird, erweist sich eine strikte Trennung in historische und gegenwartsbezogene Forschung als nicht sachdienlich. In diesem speziellen, nicht essentialistisch zu verstehenden Sinne lässt sich in Einschränkung des oben Gesagten vielleicht doch von einem Islam als einer Einheit ausgehen, die eine Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen und Religionen rechtfertigt. Ohne den Anspruch auf innere Differenzierung aufzugeben, wäre es dennoch nicht erstrebenswert, den Islam als Forschungsobjekt zeitlich und noch in anderer Hinsicht in seine Bestandteile zu zerlegen und diese zum Gegenstand jeweils unterschiedlicher, voneinander unabhängiger Disziplinen zu machen. Vielmehr wäre es die interdisziplinäre Aufgabe der Islamwissenschaft – die zudem als einzige Disziplin die notwendigen sprachlichen Grundlagen vermitteln kann – die verschiedenen Disziplinen in den für den Islam relevanten Bereichen zusammenzuführen und damit die Möglichkeit zu schaffen, den Islam in seiner Komplexität besser zu verstehen. Dies gilt unabhängig von der Frage, ob eine ‚islamische Identität‘ tatsächlich besteht oder nur konstruiert ist.³⁰

Neben der Interdisziplinarität charakterisiert ein zweites Kriterium die moderne Islamwissenschaft, nämlich die Neubestimmung der Position des Islamwissenschaftlers gegenüber seinem Forschungsobjekt. Es resultiert ebenfalls aus der Orientalismus-Debatte und hängt eng mit der zuvor genannten Frage nach der islamischen bzw. westlichen Identität zusammen. Um eine objektive, wertfreie Erschließung des Phänomens Islam oder seiner Teilaspekte zu ermöglichen – bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde der Orient in der westlichen Orientalistik als ein uniformer und statischer Chronotopos konstruiert³¹ – wird u.a. auf die Diskursanalyse verwiesen, die der den Kulturwissenschaften immanenten Problematik der Hermeneutik begegnen soll.³² Ausgehend von einer fremden Welt, die von der eigenen Welt grundsätzlich verschieden ist, wird nach der Möglichkeit des Verstehens gefragt, das dazu neigt, das Fremde in den Kategorien des Vertrauten

29 Ulrich Marzolph: „Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran“, in: *Der Islam* 75 (1998), S. 296-317.

30 Der nicht nur für die Islamwissenschaft relevante Streit zwischen Anhängern und Gegnern der „Volksgeisttheorie“ ist nicht neu. Im 19. Jahrhundert stehen sich europäische Gelehrte wie Thibaut und Savigny in dieser Frage unversöhnlich gegenüber. Vgl. J. v. Ess: *From Wellhausen to Becker*, S. 38.

31 Jan Loop: „Kontroverse Bemühungen um den Orient. Johann Jacob Reiske und die deutsche Orientalistik seiner Zeit“, in: Hans-Georg Ebert u.a. (Hg.), *Johann Jacob Reiske – Leben und Wirkung. Ein Leipziger Byzantinist und Begründer der Orientalistik im 18. Jahrhundert*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005, S. 47. Eine interessante Ausnahme bildet der deutsche Orientalist und Byzantinist J. Reiske (idem 77).

32 Siehe z.B. Marco Schöller: *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*, Wiesbaden: Harrassowitz 2000.

zu erschließen. Im Rahmen der Diskursanalyse ist die Gefahr einer solchen Fehldeutung weitgehend gebannt, doch dafür ist diese Analyse eher deskriptiv und ermöglicht nur ein eingeschränktes Verstehen. Hinzu kommt das Problem der vorausgesetzten Wesensverschiedenheit. Was ist, wenn sich bei der Untersuchung des Gegenstandes Islam herausstellt – etwa durch einen interkulturellen Ansatz, der den Islam in einem engen Kontext mit anderen Religionen oder Kulturen sieht – dass der Islam gar nicht jene Identität besitzt, die ihm nach dem äußeren Anschein zugeschrieben wird? In der modernen globalisierten Welt stellt sich diese Frage zwangsläufig, da schon eine räumliche Trennung der Kulturen kaum noch möglich ist. Mehr oder weniger große muslimische Minderheiten bilden längst Teil zahlreicher nicht-muslimischer Gesellschaften und lösen unweigerlich einen – oftmals kritisch beäugelten – Prozess gegenseitiger Anpassung aus.³³ Umgekehrt sind natürlich auch die Auswirkungen des Westens auf die muslimische Welt unübersehbar. Wissenschaftliche Beschreibungen und Analysen des Islam können folglich nur aus einer Lage heraus geschehen, in der Subjekt und Objekt der Forschung Teil ein und desselben Kontextes sind, sozusagen im selben Boot sitzen. Aufgrund dieser engen Verflechtung bedeuten Erkenntnisse über den Islam bis zu einem gewissen Grade immer auch Erkenntnisse über die Kultur des westlichen Islamwissenschaftlers selbst.

Was die Erforschung des Islam in der Gegenwart angeht, so dürfte die ‚Betroffenheit‘ des Islamwissenschaftlers außer Frage stehen. Man könnte aber noch einen Schritt weiter gehen und das Kriterium der Betroffenheit auf den Islam in seiner historischen Dimension beziehen. Globalisierung im engeren Sinne ist sicherlich eine Erscheinung der Neuzeit. Soweit man dem Phänomen überhaupt eine besondere historische Dimension zubilligt, datiert man die Globalisierung im Allgemeinen auf die Entdeckung Amerikas durch Columbus im Jahre 1492 oder die spektakuläre Weltumsegelung Magellans im Jahre 1519/20. Erst diese Form europäischer Expansion und die damit einhergehende Herausbildung einer ‚Weltwirtschaft‘ schaffte nach diesem Verständnis das Bewusstsein von der ‚einen‘ Welt.³⁴ Im weiteren Sinne aber hat es die Globalisierung – was insbesondere das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen Islam, Christentum und Judentum und die damit verknüpften Kulturen angeht – schon lange vorher gegeben.³⁵ Demgegenüber hat die durch die islamkundliche Philologie bedingte Fixie-

33 Bryan Turner: *Orientalism, postmodernism and globalism*, London: Routledge 1994, S. 9. Zum Eindringen islamrechtlicher Elemente in das deutsche Recht siehe Mathias Rohe: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen*, Freiburg u.a.: Herder 2001.

34 H. Fürtig: *Muslime in der Globalisierung*, S. 17-18.

35 Interessanterweise datieren auch einige muslimische Wissenschaftler den Beginn der Globalisierung auf jene frühe Zeit, als zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert ein intensiver wissenschaftlicher, wirtschaftlicher und kultureller Austausch die damals bekannte Welt umfasste (H. Fürtig: *Muslime in der Globalisierung*, S. 19).

rung auf das Arabische und andere islamische Sprachen die Vorstellung von getrennten Welten über Jahrhunderte hinweg gefestigt. Islamische Kultur wurde fast ausschließlich aus islamischen Quellen und damit aus sich selbst heraus erklärt.³⁶ Dass der Islam schon seit dem frühesten Mittelalter auf vielfältige Weise mit benachbarten Kulturen und Religionen verflochten war, wurde zwar nie grundsätzlich bestritten, hat aber in der philologischen Arbeit der Islamwissenschaftler keinen entsprechenden Niederschlag gefunden. Erst die Anwendung des neueren, interdisziplinären Ansatzes der *connected histories*³⁷ auf die Beziehungen zwischen Islam und Christentum in der Vormoderne öffnet den Weg für die Hypothese, dass der Islam auch in seiner frühesten historischen Entwicklung viel enger mit Europa verknüpft war, als beide Seiten es eingestehen wollen. Dieser Hypothese Nachdruck zu verleihen würde aber bedeuten, islamische Quellen (Arabisch, Persisch etc.) in sehr enger Verbindung mit Quellen anderer Religionen und Kulturen zu analysieren und damit die philologische Arbeit der Islamwissenschaftler zu erweitern.³⁸ Globalisierung einer philologischen Disziplin würde hier bedeuten, dass die Auswahl und vergleichende Analyse der Quellen in Hinblick auf einen übergeordneten historischen Kontext³⁹ erfolgt, der über die engeren Grenzen einer bestimmten Kultur – in diesem Falle der islamischen – hinausgeht. Soweit sich im Zuge solcher kontextuellen Untersuchungen, die oftmals nur durch interdisziplinäre Zusammenarbeit zu bewältigen sind, interkulturelle Abhängigkeiten feststellen lassen, sind historische Ereignisse oder Prozesse u.U. neu zu interpretieren. Wie z.B. würde man die mittelalterliche europäische Rechtsentwicklung, die bis *dato* in einem engeren europäischen Kontext beschrieben wird, vor dem Hintergrund der islamischen oder jüdischen Rechtsentwicklung beurteilen? Oder welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Aufkommen neuer ökonomischer Konzeptionen im Europa des 11. Jahrhunderts und

36 Eine Ausnahme bildet die Rezeption antiken Gedankengutes durch arabische Gelehrte. Doch dieser Bereich der islamischen Kultur wird in der Forschung recht deutlich von anderen Bereichen der islamischen Kultur (Recht, Ḥadīth etc.) getrennt.

37 Zu diesem Ansatz siehe Sanjay Subrahmanyam: „Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia“, in: *Modern Asian Studies* 31 (1997), S. 735-762. Einen ähnlichen Ansatz hat bereits Gustave E. von Grunebaum vertreten: „The problem of cultural influence“, in: Dunning S. Wilson (Hg.), *Islam and medieval Hellenism: social and cultural perspectives*, London: Variorum Reprints 1976, S. 86-99; siehe auch Lawrence Conrad u.a. (Hg.), *The Byzantine and early Islamic Near East*, Princeton: Darwin Press 1992.

38 Der Nachweis genetischer Abhängigkeiten von Texten als wichtiger Bestandteil der philologischen Arbeit würde sich in diesem Falle auf Quellen verschiedener Religionen und Kulturen beziehen.

39 Dieser übergeordnete Kontext kann sich neben verschiedenen Kulturen auch auf verschiedene Teilbereiche ein und derselben Kultur beziehen wie z.B. Recht, Theologie und Philosophie.

sehr ähnlichen Konzeptionen im Islam zur selben Zeit?⁴⁰ Diese und ähnliche Fragestellungen, die eine ‚globale‘ Sichtweise voraussetzen, hätten Auswirkungen auf die Arbeit der Philologen und all derjenigen, die sich wiederum auf die Arbeit der Philologen stützen. Ein konkretes, auf das byzantinisch-islamische Wechselwirkungsverhältnis bezogenes Beispiel soll diesen Ansatz näher verdeutlichen:

Mehrfach ist in islamwissenschaftlichen, aber auch byzantinistischen Studien der Hinweis auf weitergehende, d.h. über den militärisch-politischen Bereich hinausgehende Interaktionen zwischen Byzanz und Kalifat zu finden. So betrachtet P. Crone⁴¹ den Synchronismus von byzantinischem und islamischem Bilderverbot Anfang des 8. Jahrhunderts als nicht zufällig. Verbindungen wurden auch zwischen dem frühen byzantinischen und islamischen Humanismus im 8. und 9. Jahrhundert gesehen. Sogar die Mu‘tazila scheint – zumindest nach A. Vasiliev⁴² und Haddad⁴³ – auffällige Gemeinsamkeiten mit der zeitgleichen ikonoklastischen Bewegung in Byzanz zu haben. Weitere Beispiele für punktuelle Parallelen zwischen den beiden Religionsstaaten lassen sich hinzufügen. Aber dennoch gehen all diese Studien, die noch weit von der vollständigen Erfassung gleichartiger, synchroner Phänomene in Byzanz und Kalifat entfernt sind, von Einzelercheinungen aus, die eben nicht als *Teil* eines organischen, über die Grenzen der jeweiligen Religion und Kultur hinausgehenden Entwicklungsprozesses betrachtet werden. Um der Grundannahme von der Verflechtung der Kulturen, wie sie C. H. Becker und viele andere bereits vertreten haben, Nachdruck zu verleihen, müssten die Hintergründe all dieser Parallelercheinungen auf der Basis des relevanten Schrifttums näher beleuchtet werden. Im Einzelnen wäre etwa zu fragen: Welche kausale Beziehung besteht zwischen dem monotheletischen Konflikt in Byzanz (7.-8. Jh.), der sich im Kern um die Frage des freien Willens dreht und mit der Herausbildung einer ‚grotesk‘ traditionalistischen Bewegung verknüpft war⁴⁴ und dem qadaritisch-murğī‘itischen Konflikt im Kalifat zur selben Zeit – ebenfalls begleitet von einer traditionalistischen Bewegung?⁴⁵ Inwieweit bildet der byzantinische Ikonoklasmus eine Reaktion auf das kurz zuvor staatlich verordnete Bilderverbot im Kalifat? Lässt sich die gängige These von P. Lemerle,

40 Zu dieser Thematik siehe die jüngste Studie von Gene W. Heck: *Charlemagne, Muhammad and the roots of capitalism*, Berlin: de Gruyter 2006.

41 Patricia Crone: „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), S. 70.

42 Aleksandr A. Vasil'ev: *Byzance et les Arabes*, Bd.1: *La Dynastie d'Amorium*, Brüssel: Inst. de Philologie et d'Histoire Orientales 1935.

43 Robert M. Haddad: „Iconoclasts and Mu‘tazila“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982), S. 287-305.

44 Hier ist anzumerken, dass dieser bedeutende Konflikt in der Islamwissenschaft kaum zur Kenntnis genommen wurde.

45 Prosopographische Untersuchungen legen nahe, dass die frühe *Ḥadīṭ*-Bewegung in besonderem Maße im Qadarismus verankert ist.

dass der byzantinische Humanismus ein eigenständiges, vom islamischen Humanismus unabhängiges Phänomen darstelle, angesichts der Tatsache halten, dass sich eben diese These in Bezug auf den Islam ausschließlich auf Sekundärquellen stützt? Welche Verbindung ist zwischen der *Milīna* und dem 2. Ikonoklasmus in Byzanz sowie dem anschließenden Triumph der Orthodoxie in den beiden Religionsstaaten zu sehen? Betrachtet man all diese synchronen Erscheinungen nicht nur als jeweils interdependent, sondern auch diachron als Teile eines längeren, byzantinisch-islamischen Entwicklungsprozesses, in dem Bewegungen, Institutionen oder Einzelpersonen als Träger bestimmter Konzepte in die jeweils andere Kultur hineinwirken und damit einen Mechanismus von Wirkung und Gegenwirkung in Gang setzen, ergibt sich ein äußerst komplexes Bild, das sich aus einem rein byzantinischen oder rein islamischen Kontext heraus nicht erklären lässt. Vieles weist darauf hin, dass Teile der byzantinischen Zirkusparteien, insbesondere der *Benetoi* (= die Blauen), im Zuge der arabischen Eroberungen in das Kalifat einsickerten und dort nach der Konversion islamische Ableger bildeten. Die *hārīgītische* Bewegung der Azraqiten (= die Blauen), die neben der Bezeichnung dieselbe Militanz und eine sehr ähnliche theologische Konzeption aufweist (radikale Form der Frei-Willens-Doktrin i.V.m. einem strengen Traditionalismus), ist nach arabischen Quellen von einem Byzantiner (Nāfi‘ b. al-Azraq) begründet worden. Die prekäre, da politische Verantwortlichkeit implizierende Doktrin des Qadarismus brachte zusätzliches Konfliktpotenzial in die innerislamische Auseinandersetzung um die Legitimität von Herrschaft. Umgekehrt ist zu berücksichtigen, dass die Polarisierung der byzantinischen Gesellschaft bis hin zur Spaltung der Reichskirche Mitte des 7. Jahrhunderts nicht zuletzt auf die arabische Expansion zurückzuführen ist. Der Dyotheletismus ist Produkt jener Krise im byzantinischen Rumpfstaat, in der immer mehr Menschen die Lösung in der Rückkehr zum wahren Glauben, d.h. zur Tradition, sahen. In der weiteren Entwicklung kann das Bilderverbot Yazīd II. – das bis Ende des 7. Jahrhunderts im Islam ganz offensichtlich keine Rolle spielte – als Reaktion auf den politisch gefährlichen Dyotheletismus gesehen werden, der im Zuge des Trullanischen Konzils (692) eine enge Verbindung mit der Bilderverehrung eingegangen ist und somit äußerlich sichtbar wurde. Obwohl die genauen Hintergründe des wenig später eingeführten byzantinischen Ikonoklasmus im Dunkeln bleiben, lässt sich vermuten, dass Leo III. angesichts seiner cäsaropapistischen Ambitionen dieselben Maßnahmen ergriff wie sein Kollege in Damaskus, um sich unter dem Deckmantel des Ikonoklasmus der dyotheletischen Dissidenten zu entledigen. Schließlich standen sich Kaiser und Kalif im selben Konflikt derselben Opposition gegenüber.

Ende des 8. Jahrhunderts wurde der Ikonoklasmus durch eine kurze Phase der Orthodoxie unter der Kaiserin Irene abgelöst. Auch diese Phase hat mit der orthodoxen Politik Hārūn ar-Rašīds in seiner frühen Regierungszeit ein Pendant im Kalifat. Das Freidenkertum am Kalifenhof in Bagdad weicht einem traditionalistisch gefärbten Konformismus. Das, was die Ikone in Konstantinopel ist, – und

diese bildet nach orthodox–christlichem Verständnis die Alternative zur Hl. Schrift – wird der *Qurʾān* in Bagdad. Der politische Background mag die Parallelität der neuen Orthodoxie erklären: Sowohl Irene als auch Hārūn ar-Rašīd und die einflussreichen Barmakiden, die miteinander in Kontakt standen, stützten sich auf die traditionalistische Opposition als neue Machtbasis, während der Einfluss der Militärs stark reduziert wurde. Byzanz und Kalifat verfolgten in jener Zeit eine defensive Politik. Gleichzeitig kommt es in Bagdad zu einer Art Kulturexplosion, eingeleitet durch die von der Regierung geförderte systematische Übersetzungstätigkeit. Allein schon die Tatsache, dass die Zugpferde des byzantinischen Humanismus Johannes Grammatikos, Photios oder Choïrophaktes sich zumindest zeitweilig in Bagdad aufhielten, macht eine Verbindung zwischen byzantinischem und islamischem Humanismus mehr als wahrscheinlich.

Nach dem Sturz von Irene (802) und der Barmakiden (803) kehrte die Lage sich wieder um. In Byzanz bekam der Ikonoklasmus erneuten Auftrieb, wobei das Argument von der „Erschaffenheit des Bildes“ im Vordergrund stand. Etwa zur gleichen Zeit begann in Bagdad die Doktrin von der „Erschaffenheit des *Qurʾān*“ zu kursieren, um schließlich von Maʾmūn zur Staatsdoktrin erklärt zu werden. Dieser stand eine wachsende Gruppe von Traditionalisten gegenüber, die sich zur „Unerschaffenheit des *Qurʾān*“ bekannte – in den Reihen der Bilderverehrer, die bereits während des 1. Ikonoklasmus ihren Schwerpunkt im Kalifat hatten, sprach man von Bildern, die „nicht von Menschenhand gemacht“ sind. Dass die Traditionalisten im Kalifat schließlich triumphierten, wird nicht zuletzt daran liegen, dass vom vorausgehenden Triumph der Bilderverehrer in Byzanz starke Impulse ausgingen. Unmittelbar nach der offiziellen Widerrufung des Ikonoklasmus in Konstantinopel kam es in Bagdad zu gewaltsamen Ausschreitungen der Traditionalisten gegenüber Vertretern der *ḥalq al-Qurʾān*-Doktrin. Die sich seit Mitte des 9. Jahrhunderts formierende Orthodoxie in Bagdad gibt sich mit *ahl as-sunna waʾl-ġamāʿa* eine Bezeichnung, die als direkte Übersetzung von *ecclesia apostolica et catolica* interpretiert werden kann, die seit Ende des 8. Jahrhunderts gängige Bezeichnung für die Orthodoxie in Byzanz.

Wie sich an diesem Beispiel zeigt, können sich die Forschungsperspektiven je nach vorausgesetztem Kontext – innerislamisch oder byzantinisch-islamisch – verschieben und jeweils zu verschiedenen Ergebnissen führen. Ein solcher über einzelne Kulturen hinausgehender und letztlich auf Globalisierung basierender Ansatz birgt wissenschaftsorganisatorische Probleme. Auch wenn Interdisziplinarität ein Schlagwort in der gegenwärtigen Forschung ist, so fehlen doch in vielen Disziplinen immer noch die organisatorischen Voraussetzungen für eine effektive Zusammenarbeit. Ein richtiger Schritt in diese Richtung ist sicherlich die Errichtung von Forschungszentren, in denen verschiedene, bisher separate Disziplinen unter einem Dach vereinigt und mitunter durch besondere Koordinatoren miteinander vernetzt werden. Interdisziplinäre Forschungsprojekte lassen sich im Rahmen solcher Institutionen eher verwirklichen und ermöglichen eine differenziertere Erforschung interkultureller Phänomene. Es bleibt zu hoffen, dass Er-

gebnisse auf dieser Ebene auf die Inhalte und Methoden der jeweiligen Disziplinen zurückwirken und die Zahl jener Spezialisten zunimmt, die sozusagen zwischen den Stühlen sitzen.

Betrachtet man also die jüngsten Entwicklungen der Islamwissenschaft unter dem Aspekt der Globalisierung, erscheint die Disziplin eher in einem Prozess der Auflösung oder Verschmelzung mit anderen, angrenzenden Disziplinen. Der ‚Islam‘ als Forschungsgegenstand *sui generis* wird nicht zuletzt aufgrund der Orientalismus-Debatte – ihrerseits ein Produkt der Globalisierung – längst nicht mehr mit der Eindringlichkeit betont wie dies etwa C. H. Becker noch Anfang des 20. Jahrhunderts getan hatte. Andererseits erweist sich die islamkundliche Philologie nach wie vor als unabdingbare Voraussetzung für viele islamrelevante Forschungen und auch die innere historische Vernetzung des Islam – ob konstruiert oder nicht – erlaubt neben den zweifellos notwendigen Spezialuntersuchungen eine Gesamtsicht. Die Islamwissenschaft wird im Kern wohl eine philologische Disziplin bleiben, aber eben in vielen verschiedenen konkreten Ausprägungen.

