

Edward Said und der Deutschsprachige Orientalismus: Eine Kritische Würdigung

Roman Loimeier

Zusammenfassung

In seiner 1978 erschienenen Arbeit "Orientalismus" hat Edward Said den deutschsprachigen Orientalismus ausdrücklich von seiner Kritik ausgenommen. In der Tat scheint diese Annahme angesichts der stark philologischen Ausrichtung der deutschsprachigen orientalistischen Disziplinen gerechtfertigt. Eine tiefergehende Analyse der Entwicklung des deutschsprachigen Orientalismus ergibt jedoch, dass sich nicht nur in Grossbritannien und Frankreich, sondern eben auch im deutschsprachigen Mitteleuropa im 19. Jahrhundert orientalistische Moden, Diskurse und Konzepte entwickelt haben, die sich in der Entwicklung der Wissenschaft widerspiegeln. Insbesondere zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und dem Ende des 1. Weltkriegs begann sich im deutschsprachigen Raum ein "moderner" Kolonial-Orientalismus zu entwickeln, der allerdings bereits in den 1920er Jahren wieder verkümmerte, sodass die Vorherrschaft der Philologie bis heute bestehen blieb. Angesichts einer immer noch weit verbreiteten Verweigerungshaltung innerhalb der orientalistischen Disziplinen, sich mit den zeitgenössischen islamischen Gesellschaften zu beschäftigen, erhalten "konkurrierende" Wissenschaften wie die Ethnologie, die Religionswissenschaft oder die Politikwissenschaft die Chance, sich immer mehr "islamwissenschaftliche Kompetenz" anzueignen.

Einleitung

Als Edward Said im Jahre 1978 seine berühmte Polemik Orientalism veröffentlichte, schloss er den deutschen und, implizit, österreichischen Orientalismus aus seiner Kritik ausdrücklich aus (Said 1978: 2). Unter "Orientalismus" verstand Said dabei natürlich nicht nur die akademische Disziplin, son-

dern auch und insbesondere eine spezifisch europäisch (westliche) Art des Denkens, das in essentialistischen Kategorien zwischen dem "Westen" oder der "westlichen (abendländischen) Zivilisation" oder einfach, "uns", und einer Konstruktion des "Anderen" unterschied, das unter der Kategorie "Orient" zusammengefasst wurde (Said 1978: 2).

Saids Argumentation, dass nämlich der deutschsprachige Orientalismus nicht auf dieselbe Stufe wie der britische und französische Orientalismus gestellt werden sollte, gründete sich dabei zunächst auf die Annahme, dass das Konzept des "Orients" Resultat eines spezifisch britischen und französischen kulturellen Projekts war, das wiederum mit den spezifischen Verwicklungen dieser beiden Länder im Orient verbunden war (Said 1978: 4). Zum anderen vertrat Said aber auch die Ansicht, dass die islamischen Länder im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert fast ausschliesslich durch Grossbritannien und Frankreich kolonisiert wurden und seit dem 2. Weltkrieg fast ausschliesslich von den politischen Interessen der USA beherrscht werden (Said 1978: 1, 3-4, 17-18).

Nun war der akademische deutschsprachige Orientalismus in der Tat erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts an den zeitgenössischen Gesellschaften des Orients oder des islamischen Afrikas interessiert und nach dem 1. Weltkrieg verschwanden das zeitgenössische islamische Afrika und der Orient wieder in der Versenkung orientalistischen Desinteresses, bis in den 1970er Jahren im deutschsprachigen Raum eine erneute, wenn auch marginale Beschäftigung mit dem zeitgenössischen Orient und, noch marginaler, mit dem islamischen Afrika begann. Insbesondere in Bezug auf das islamische Afrika muss dabei aber natürlich gesagt werden, dass der deutschsprachige Orientalismus natürlich immer die Existenz von Muslimen in Afrika registrierte. In den Augen der deutschsprachigen Orientalistik - und ich spreche hier ausdrücklich über die Orientalistik und nicht die Beiträge von Afrikanisten wie Westermann oder Meinhof, von Missionaren wie Klamroth oder von Ethnologen wie Frobenius und Baumann - spielten die afrikanischen Muslime aber keine nennenswerte Rolle bei der Entwicklung des Islam, weil sie scheinbar nur wenige Texte produziert hatten, die es wert waren, etwa in Carl Brockelmann's Geschichte der Arabischen Literatur aufgenommen zu werden (GAL, 5 Bände, 1935-1943), eine Annahme, die inzwischen wohl durch die ersten Bände der Arabic Literature of Africa als widerlegt gelten kann (s. dazu

O'Fahey 1994 und Hunwick 1995).

Wir könnten nun diese Haltung gegenüber dem islamischen Afrika als ein trauriges Symbol der Vernachlässigung der afrikanischen Muslime durch die deutschsprachige Orientalistik sehen. Wir könnten diese Einstellung aber auch als ein signifikantes Merkmal einer weit umfassenderen orientalistischen Grundhaltung sehen, der zu Folge "wir" (die Orientalisten) definieren, wie "wir" die "anderen" (in diesem Falle die Muslime oder den Islam) sehen. Diese orientalistische Sichtweise lässt sich jedoch nicht nur mit Bezug auf den Islam in Afrika feststellen, sondern auch mit Bezug auf die Muslime ganz allgemein. Ich möchte daher im folgenden im Rahmen einer kritischen Analyse der Entwicklung der deutschsprachigen Orientalistik seit dem späten 19. Jahrhundert einige der zentralen Thesen Edward Saids in Hinblick auf die Entwicklung der deutschsprachigen Orientalistik überprüfen.

Zunächst einmal sollten wir festhalten, dass nicht nur Frankreich und Grossbritannien, sondern auch Deutschland Kolonien mit bedeutenden muslimischen Bevölkerungsanteilen in Afrika erworben hatten, nämlich Togo, Kamerun und Deutsch-Ostafrika. Österreich-Ungarn, aber auch Deutschland hatten zudem beträchtliche Einflusszonen im osmanischen Reich und anderen islamischen Ländern wie Marokko, Ägypten oder Iran kultiviert (zu den österreichisch-ungarischen kolonialen Bestrebungen s. etwa Zach 1985 und McEwan 1982, zu Deutschland s. Wehler 1985). Und diese kolonialen, bzw. imperialen Interessen fanden durchaus ihren Widerhall in den Schriften der Wissenschaftler. Wenn wir uns nunmehr bewusst machen, dass auch der französische wie der britische akademische Orientalismus bis zum ersten Weltkrieg noch kaum mit substanziellen Arbeiten zum zeitgenössischen Islam in Afrika oder zu islamischen Gesellschaften im allgemeinen hervorgetreten waren, dann müssen wir in diesem Punkt Edward Said in der Tat widersprechen und festhalten, dass sich der deutschsprachige akademische Orientalismus zumindest bis zu diesem Zeitpunkt kaum vom britischen oder französischen akademischen Orientalismus unterschied (zur französischen orientalistischen Forschung im subsaharischen Afrika s. Harrison 1988, zum britischen Kolonialreich s. Crowder 1982), und zwar sowohl in Bezug auf seinen Charakter wie auch in Bezug auf seine Qualität aber auch in Bezug auf die Bedeutung seiner öffentlichen Wirkung (Said 1978: 3-4 und 17-8, sowie 19; zu spezifischen Erscheinungsformen des österreichischen Orientalismus s.

Gingrich 1999).

Die öffentliche Wirkung nicht-akademisch begründeter orientalistischer Kategorien im deutschsprachigen Raum im 19. Jahrhundert erschliesst sich uns aber ebenfalls sofort, wenn wir uns den Einfluss einer Reihe literarischer Arbeiten ansehen, die zwar, was ihre Perzeption des Orients angeht, recht unterschiedlicher Natur sind, die die deutschsprachige bürgerliche Kultur des 19. Jahrhunderts aber massgeblich geprägt haben: Von Hegels Anmerkungen über den "Mohammadanismus" in seinen "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", über Schlegels "über die Sprache und Weisheit der Indier", Goethes "West-östlicher Diwan" und Rückerts poetischer Übersetzung des Koran bis hin zu Mozarts Oper "Entführung aus dem Serail" (s. dazu Roche-Mahdi 1997). Orientalisierende Konzepte fanden sich aber auch in den pseudo-orientalischen Salon-Moden des 19. Jahrhunderts oder in der Aufmerksamkeit, die deutschen und österreichisch-ungarischen Entdeckungsreisenden im 19. Jahrhundert zuteil wurde: Heinrich Barth, Gustav Nachtigal, Georg Schweinfurth oder Samuel Graf Teleky.

Besonders deutlich wird der öffentliche Einfluss orientalistischer Klischees in Hinblick auf die Werke Karl Mays, die im Orient oder in Afrika spielen und die die Abenteuer des deutsch-österreichischen Helden Kara ben Nemsî und seines trottigen muslimischen Begleiters Hadschi Halef Omar ben Hadschi Abul Abbas ibn Hadschi Dawud al-Gossarah zum Inhalt haben (zur Perzeption des Orients bei Karl May s. Hörner 1993 und Kappert 1993). In Zusammenhang mit der Wirkung der Arbeiten von Karl May zum Orient und zum islamischen Afrika sollten wir wiederum auf den österreichisch-ungarischen Armeemoffizier Rudolf Slatin Pascha hinweisen, der in ägyptischen und später britisch-ägyptischen Diensten im Sudan diente, Gouverneur der Provinz Darfur wurde und schliesslich als Gefangener des Mahdi und seines Nachfolgers Abdallah die Entwicklung der Mahdiya im Sudan prominent miterlebte. Sein zweibändiger Erfahrungsbericht *Feuer und Schwert im Sudan* hatte nicht nur grossen Erfolg als literarisches Werk, sondern wurde unmittelbar nach der Zerschlagung des mahdistischen Staates im Sudan im Jahre 1898 auch die wichtigste externe Quelle der Geschichte der Mahdiya. *Feuer und Schwert im Sudan* wurde aber auch eine zentrale Inspirationsquelle für Karl May, der, auf den Aufzeichnungen von Rudolf Slatin Pascha aufbauend, seine bekannte Sudan-Trilogie unter dem Titel *Im Lande des Mahdi* veröffentlichte.

Schliesslich sollten wir nicht vergessen, dass die Auseinandersetzungen im Kontext des ersten Weltkrieges eine Reihe von Kriegshelden hervorbrachte, die in den 1920er Jahren das Genre des Abenteuerromans anregten und von grosser Bedeutung für die Verklärung afrikanisch-orientalischer Kriegsabenteuer waren. Wir müssen hierbei nicht nur an den wohl berühmtesten dieser Helden des orientalischen Wüstenkrieges denken, Lawrence of Arabia, oder den deutschen Helden des Afrika-Krieges par excellence, Paul von Lettow-Vorbeck und seine "treuen" muslimischen Askaris, sondern sollten auch Abenteuerer wie den deutschen Konsul Wassmuss in Teheran berücksichtigen, der auf Grund seiner wagemutigen Aktionen in Persien im ersten Weltkrieg zu einem wichtigen Orientierungspunkt deutsch-orientalistischer Folklore in den 1920er Jahren wurde. Wassmuss hatte 1915 erfolgreich den Widerstand einiger Stämme gegen die britische Besetzung des südlichen Persien organisiert, dann die britischen Linien in Ostpersien durchbrochen und das neutrale Afghanistan erreicht, wo er, wenn auch vergeblich, den afghanischen Herrscher dazu bewegen wollte, den Briten in Indien den Jihâd zu erklären (s. von Grunebaum 1982: 201 und Sykes 1936).

Wenn wir uns nun wieder dem akademischen deutschsprachigen Orientalismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zuwenden, so könnten wir natürlich zunächst betonen, dass sich dieser Orientalismus, wie auch der französische, niederländische und britische im 18. und 19. Jahrhundert, in Verbindung mit christlichen Bibelstudien und kulturhistorischen Denkmustern im Bereich der Geschichtswissenschaft entwickelt hatte (s. dazu Fück 1955). Diese, vor allem philologische, Tradition des akademischen deutschsprachigen Orientalismus ist jedoch bereits ausführlich beschrieben worden. Es ist daher nicht nötig, ein weiteres Mal auf die Leistungen herausragender Gelehrter wie Ignaz Goldziher, Julius Wellhausen und Theodor Nöldeke einzugehen (s. dazu etwa Fück 1955, Waardenburg 1970, Djait 1978 oder van Ess 1980).

Der deutschsprachige akademische Orientalismus hat aber auch, wie die britischen, niederländischen und französischen Disziplinen, einige einflussreiche Forscherpersönlichkeiten hervorgebracht, die sich nicht mehr nur auf philologische Arbeiten konzentrierten, sondern darüber hinaus die Islam- und Kolonialpolitik Deutschlands, bzw. Österreich-Ungarns aufmerksam beobachteten, kommentierten und zum Teil von den Erfahrungen deutschsprachiger Koloni-

albeamter oder Armeeeoffiziere in kolonialen Diensten profitierten und die schliesslich eine gegenwartsbezogene Forschung zum Islam in den deutschen und österreichisch-ungarischen Kolonien und Einflusszonen forderten und betrieben und daraus die Forderung ableiteten, eine neue, sozialwissenschaftlich orientierte Islamwissenschaft zu entwickeln.

Der eigentliche Durchbruch eines "modernen", akademischen, deutschsprachigen Orientalismus, der nicht mehr allein auf philologische und historische Studien ausgerichtet war, sondern auch soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklungen der damals gegenwärtigen islamischen Welt berücksichtigte, wird heute allgemein mit dem Namen Carl Heinrich Becker (1876-1933) verbunden (s. zu ihm Hartmann/Schliephake 1991 sowie Essner/Winkelhane 1988). Becker hatte seit 1908 den neu eingerichteten Lehrstuhl für die "Geschichte und Kulturen des Orients" am "Deutschen Kolonial-Institut" in Hamburg inne (s. Johansen 1990: 88) und publizierte in dieser Funktion zahlreiche Schriften zu den religiösen und aktuell-politischen Verhältnissen im Osmanischen Reich, in Nordafrika, aber auch in den deutschen Kolonien. So veröffentlichte er im Jahre 1911 nach einer Reise nach Deutsch-Ostafrika eine Studie zum Islam in Deutsch-Ostafrika, die unter dem Titel Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika zunächst in der Zeitschrift *Der Islam* (Band 2, 1-48) und später in seinen gesammelten Schriften, den *Islamstudien* (Band II), erschien und bis heute ein wichtiges Referenzwerk zum Islam in Ostafrika darstellt.

Die Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika wurden aber in einem spezifischen Kontext verfasst: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand nämlich in Deutschland die, von Missionaren zusätzlich geschürte, Befürchtung, dass es in den Kolonien zunehmend "Probleme mit dem Islam" gäbe (s. dazu Weiss 2000). Eine Reihe von anti-kolonialen Aufständen wie der Maji-Maji-Aufstand in Deutsch-Ostafrika im Jahre 1904/05, eine Mekka-Brief-Affäre in Togo im Jahre 1905 und später in Deutsch-Ostafrika im Jahre 1908 (s. dazu Iliffe 1969), sowie mahdistische Aufstände im nördlichen Kamerun im Jahre 1907 schienen diese Befürchtungen zu bestätigen. In der Folge wurde der Islam bereits beim "Deutschen Kolonial-Kongress" im Jahre 1905 in Berlin zu einem zentralen Thema und im Jahre 1908 finanzierte die Deutsche Reichsregierung drei Untersuchungen zum Stand der Dinge in Bezug auf den Islam in den Kolonien. Diese Untersuchungen wurden in der Tat

durchgeführt, und zwar von Carl Heinrich Becker in Deutsch-Ostafrika im Jahre 1908/09, von Martin Hartmann in Kamerun im Jahre 1911 und von Dietrich Westermann in Togo im Jahre 1913 (s. dazu ausführlich Weiss 2000, auch was die deutsche Kolonialpolitik angeht; spezifisch zu Deutsch-Ostafrika s. Iliffe 1969). Diese Untersuchungen, insbesondere Beckers Untersuchung in Deutsch-Ostafrika, zeigten, dass der Islam in den deutschen Kolonien in der Tat beträchtlichen Einfluss erlangt hatte. Dennoch erklärte Becker zum Verdruss zahlreicher Missionare, dass der Islam zwar eine Gefahr für die weitere Missionierung, keineswegs aber eine Bedrohung der deutschen Kolonialherrschaft darstelle (Becker, *Islamstudien II: Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien*, 176). Vielmehr sollte überlegt werden, ob der Islam nicht sogar als ein Weg zur "Förderung der Zivilisation" der Afrikaner angesehen und entsprechend behandelt werden sollte (Weiss 2000: 72 und Becker 1932: 185). Becker wiederholte diese Einschätzung in einer Reihe seiner Beiträge zum Islam in Afrika, wie *Staat und Mission in der Islamfrage* (1910), wo er zudem erste Ideen bezüglich einer spezifisch deutschen "Islampolitik" in den Kolonien entwickelte, die wiederum direkt von französischen Überlegungen in dieser Richtung beeinflusst waren (Becker zitierte zum Beispiel explizit die Arbeit von Alain Quellien, s. dazu *Islamstudien II*: 215; zu Quellien s. die Bibliographie).

Unter anderem schlug Becker vor, nach britischem Vorbild die Autorität der einheimischen Herrscher zu stärken, wobei er vor allem an die Sultane, Lamidos und Jumben des nördlichen Kameruns und Deutsch-Ostafrikas dachte (Becker, *Islamstudien II: Ist der Islam...*, 179). Desweiteren betonte er die Notwendigkeit, sich aus religiösen Fragen herauszuhalten, eine genaue Kenntnis des Islam in den Kolonien und, damit verbunden, eine genaue "wissenschaftliche Aufnahme des Islam und seiner lokalen Gestaltung" zu erlangen (Becker, *Islamstudien II: Ist der Islam...*, 186). Darauf aufbauend sollte dann wiederum eine "strenge Aufsicht des Islam" erfolgen. Gleichzeitig sollte den Muslimen aber auch Autonomie in bestimmten Teilen der Rechtsprechung, insbesondere im Ehe- und Familienrecht und in Bezug auf die religiösen Stiftungen zugestanden werden, wobei die Frage der Polygamie "nach österreichischem Vorbild gelöst werden könnte" (Becker, *Islamstudien II: Staat und Mission...*, 223). Im Bereich des Erziehungswesen sollte ein staatliches Schulwesen aufgebaut werden, das, dem Einfluss der Missionsorgani-

sationen entzogen, religionslos gehalten sein sollte (Becker, *ibid.*, 223). Die Verwaltungspolitik sollte schliesslich eine Trennung zwischen islamischen Gebieten und "Missionsgebieten" anstreben, in denen etwa die "Erbauung von Moscheen und die Niederlassung von Waalimus kurzerhand verboten werden" sollte, während die Kolonialverwaltung in den islamischen Gebieten wiederum "strikte Neutralität wahren" sollte, "höchstens ein väterliches, passives Wohlwollen betätigen, ohne aber den Islam anders als durch Zuführung von Bildung und durch Schutz vor Ausbeutung zu fördern" (Becker, *Islamstudien II: Staat und Mission...*, 225).

Beckers Aktivitäten waren jedoch nicht alleine auf den Islam in Afrika fokussiert, obwohl er zu diesem Thema mindestens dreizehn Beiträge verfasste (s. *Islamstudien*, bes. Band II). Er befasste sich auch ausführlich mit den Deutsch-Osmanischen (und später Deutsch-Türkischen) Beziehungen und verfasste so im Jahre 1914, bei Beginn des 1. Weltkriegs, eine Abhandlung mit dem Titel *Deutschland und der Islam* (die nicht in die *Islamstudien* aufgenommen wurde), in der er einige Perspektiven in Bezug auf mögliche deutsche Kriegsstrategien unter besonderer Berücksichtigung des Islams entwickelte. Insbesondere unterstrich er die Bedeutung der Entwicklung eines deutsch-osmanisch-muslimischen Bündnisses, dessen Inhalt letztendlich die Zerschlagung der französischen, britischen und russischen kolonialen Herrschaft über die Muslime, insbesondere in Französisch-Nordafrika, Ägypten, Britisch-Indien und Russisch-Zentralasien, sein sollte. Diese Idee erweckte den Zorn seines alten Freundes Snouk Hurgronje und führte zu einer erbitterten Auseinandersetzung zwischen den beiden Islamwissenschaftlern noch im Kriege (s. dazu Becker, *Die Kriegsdiskussion über den heiligen Krieg*, 1915, *Islamstudien*, II: 281ff). In dem von Becker entwickelten Szenario einer deutsch-osmanisch-muslimischen Allianz spielten jedoch die Muslime Afrikas keine nennenswerte Rolle mehr, die Beziehungen zum osmanischen Reich genossen Vorrang:

Der Kernpunkt unserer Beziehungen zum Islam ist unser Verhältnis zur Türkei (Becker 1914: 6)...Die paar Millionen Mohammedaner, die wir in die Zeit unserer Türkenpolitik schon mit hineinbrachten - in Ostafrika und am Tschadsee -, haben wir natürlich behalten, aber sie spielen als Negermuslime oder als Mohammedaner der Peripherie in dieser grossen Frage keine Rolle. Wie richtig unsere auf Kolonialerwerb in Negergebieten, aber reine

Wirtschafts- und Kulturpolitik in Islangebieten abzielende Reichspolitik war, zeigt die in mehrfacher Hinsicht charakteristische Äusserung eines türkischen Journalisten und Abgeordneten, der einst zum Verfasser sagte: "Deutschland kann deshalb der Freund der Türkei sein, weil es keine mohammedanischen Untertanen in seinen Kolonien hat (Becker 1914: 23-24).

Neben Carl Heinrich Becker könnten wir aber auch die Namen anderer deutschsprachiger Orientalisten wie Martin Hartmann (1851-1918), Gotthelf Bergsträsser (1886-1933), Eugen Mittwoch (1876-1942), Franz Babinger (1891-1967) und insbesondere Alois Musil nennen, die sich ebenfalls darum bemühten, eine neue Tradition der "Islamwissenschaft" zu etablieren (s. dazu Fück 1955 und Kreiser 1998), auch wenn ihre Bemühungen, etwa im Falle Martin Hartmanns, auf weitgehende Ablehnung in der etablierten Orientalistik stiessen, was allerdings weniger mit Martin Hartmanns Versuchen, soziologische Denkansätze in die Orientalistik einzubringen, zusammenhing, als vielmehr mit seiner erratischen Persönlichkeit und seinem seltsamen wissenschaftlichen Stil (s. hierzu die Laudatio Martin Hartmanns durch Carl Heinrich Becker in *Islamstudien*, II: 481ff).

In Gegensatz zu den früheren, vor allem historisch und philologisch orientierten Orientalisten, die, mit der Ausnahme Ignaz Goldzihers, die Länder und Menschen ihrer Forschungsinteressen nicht aus persönlicher Anschauung kannten, reisten diese jüngeren Islamwissenschaftler ausgiebig in den Ländern des Orients, waren sozialwissenschaftlichen Fragestellungen aufgeschlossen, und arbeiteten zum Teil sogar, wie Eugen Mittwoch, für die Orientabteilung des Deutschen Nachrichtendienstes, wodurch sie aktiv zu den deutschen Kriegsanstrengungen im ersten Weltkrieg beitrugen (Hanisch 2001: 63). Insbesondere der bereits oben erwähnte Alois Musil (s. zu ihm Fück 1955: 260ff) zeichnete sich durch seine umfangreiche Reise- und Feldforschungsaktivitäten aus, mit denen er für die deutschsprachige Orientalistik neue Massstäbe setzte.

Musil (1868-1944), ein austro-ungarischer Tscheche aus Olmütz, der seit 1898 in seinen Forschungsarbeiten von der Universität Wien (genauer: der Wiener Akademie) unterstützt wurde, nach dem ersten Weltkrieg allerdings nach Prag übersiedelte, kann nämlich auf Grund seiner ausgedehnten Reisen in den Ländern des fruchtbaren Halbmonds und insbesondere auf Grund seines einjährigen Forschungsaufenthaltes unter den nordarabischen Rwala-

Beduinen im Jahre 1908/09 (seine Aufzeichnungen hierzu erschienen im Jahre 1928 unter dem Titel *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*) als vermutlich der erste Wissenschaftler angesehen werden, der bewusst moderne ethnologische Feldforschungsmethoden praktizierte, und dies Jahre, bevor ein anderer Bürger der K&K-Monarchie, nämlich Bronislaw Malinowski, im Rahmen seiner Internierung auf den Trobriand Inseln dazu gezwungen wurde, sich die Zeit mit ethnologischen Feldstudien zu vertreiben.

Der eigentliche Bruch in der Entwicklung des deutschsprachigen akademischen Orientalismus mit dem französischen und britischen akademischen Orientalismus erfolgte daher erst nach dem 1. Weltkrieg, als Deutschland seine Kolonien verloren hatte, als die Verbündeten des Deutschen Reiches, insbesondere Persien und das Osmanische Reich territorial zerschlagen und in alliierte Einflusszonen aufgeteilt wurden, und als auch Österreich seine historischen Einflusszonen auf dem Balkan, im osmanischen Reich, in Ägypten und im Sudan verlor. Das Ende der imperialen Pläne Deutschlands und Österreich-Ungarns erwies sich somit kontraproduktiv für die Bemühungen Carl Heinrich Beckers, eine "moderne", sozialwissenschaftliche und möglicherweise bereits auch ethnologische und politikwissenschaftliche Tradition innerhalb der deutschsprachigen Orientalistik zu entwickeln: Für eine solche Ausrichtung gab es schlicht und einfach keinen Bedarf mehr. Zynisch gesprochen führte das Ende der deutschen und österreichisch-ungarischen imperialen Bestrebungen also dazu, dass Deutschland und Österreich ihrer historischen Chancen beraubt wurden, einen nach französischem und britischem Vorbild "normalen", wenn auch zunächst kolonial motivierten, Orientalismus zu entwickeln, der dereinst der Kritik Edward Saids würdig sein sollte.

Es soll hier nun natürlich nicht behauptet werden, dass es schöner gewesen wäre, wenn Deutschland und Österreich-Ungarn ihre Kolonien und imperialen Einflussräume behalten und so ihre Chance bewahrt hätten, eine Art von französischem oder britischem Kolonial-Orientalismus zu entwickeln, der sich etwa durch die Arbeiten eines Evans-Pritchard oder Jacques Berque auszeichnete. Auf der anderen Seite sollten wir aber auch nicht vergessen, dass sich die französischen, britischen und amerikanischen orientalistischen Disziplinen heute längst von ihrem kolonialen Erbe emanzipiert und sich zu modernen Fächern entwickelt haben, auf die die einst berechtigte Kritik Edward Saids nicht mehr oder kaum noch zutrifft: Wir leben heute in der Tat nicht mehr in

den Zeiten von John Spencer Trimingham oder Gustav von Grünebaum, sondern vielmehr in den Zeiten von Talal Asad. Dennoch soll hier nun auch nicht die Meinung vertreten werden, dass der westliche Orientalismus vollkommen überwunden ist: Gerade in Krisenphasen erheben sich nämlich alte orientalistische Konzeptionen wie Zombies aus ihren Gräbern und werden Teil neo-orientalistischer Entwürfe, die, wie Samuel Huntingtons Konzept eines "Clash of Civilisations", den Islam und die Muslime erneut als den Inbegriff des Bösen darstellen.

Trotz dieser Einschränkung sollten wir aber an unserer früheren Beobachtung festhalten, dass sich nämlich die moderen französischen, britischen, amerikanischen und skandinavischen Islamwissenschaften zu modernen akademischen Fächern entwickelt haben, die von Denkern wie Marshall Hodgson, Albert Hourani, Maxime Rodinson oder Fredrik Barth geprägt wurden, deren Ideen und Schriften wiederum nicht nur für die orientalistischen Disziplinen von zentraler Bedeutung geworden sind, sondern die auch über die orientalistischen Fächer hinaus wirken und die Entwicklung der Gesellschafts-Geistes- und Kulturwissenschaften in diesen Ländern insgesamt entscheidend beeinflusst haben. Ich bin mir nicht sicher, ob sich dies auch über die Rolle der deutschsprachigen Orientalistik sagen liesse. Der deutschsprachige Orientalismus scheint nämlich immer noch im Elfenbeinturm vorrangig philologischer Studien zu verharren und ist darüber, wie ein Artikel von Tilman Nagel kürzlich gezeigt hat, offenbar sogar noch stolz: In diesem Artikel erklärt Tilman Nagel, nachdem er zunächst festgestellt hat, dass sozialwissenschaftliche Methoden für die Analyse politischer und sozialer Entwicklungen in islamischen Gesellschaften essentiell ungeeignet und darüberhinaus "pure Ideologie" seien, dass wir "nunmehr auf die Quellen selbst zurückverwiesen sind". In ihnen hätten sich nämlich "die Kulturen (nach Nagel allerdings auch das "unvergleichbar Fremde") geäußert und von ihrem Weltverständnis und ihrer Selbstausslegung Zeugnis gegeben" (Nagel 1998: 376), eine Aussage, die uns in ihrer Weltsicht auf kulturhistorische Interpretationen des 19. Jahrhunderts verweist.

Der deutschsprachige Sonderweg, dh. der deutsche und österreichische Rückzug in historische und philologische Studien, wurde natürlich nach 1933, bzw. nach 1938 verstärkt, als zahlreiche deutschsprachige Orientalisten jüdischer wie auch nicht-jüdischer Abstammung und häufig linker oder liberaler

weltanschaulicher Orientierung emigrierten oder in die Emigration gezwungen wurden, aus ihren Hochschulpositionen entlassen und zum Teil auch durch das Nazi-Regime ermordet wurden. Auf diese Art und Weise verlor der deutsche und österreichische Orientalismus, eine Disziplin, die sowieso nie besonders gross und zudem auf Grund ihrer Beschäftigung mit den "Semiten" bei den Nazis nicht besonders populär war, mehr als sechzig herausragende Wissenschaftler wie Joseph Schacht (1902-69), der bereits erwähnte Eugen Mittwoch, Franz Rosenthal (geb. 1914), Karl Wittvogel (1896-1988) oder Gustav von Grünebaum (1909-72), alles Gelehrte, die in ihren neuen Heimatländern, insbesondere Grossbritannien und USA, beträchtlich zur Entwicklung der dortigen Fachdisziplin beitrugen (s. dazu die Dokumentation *Ausgegrenzte Kompetenz* und Kreiser 1998). Die Politik Nazi-Deutschlands bewog zudem die meisten der verbliebenen Orientalisten im deutschsprachigen Raum zu einem noch konsequenteren Rückzug in den Elfenbeinturm philologischer Studien, während eine im Vergleich zu anderen Fächern vergleichsweise kleine Minderheit bereit war, mit dem Nazi-Regime zusammenzuarbeiten oder sogar aktiv an der Nazi-Politik mitzuwirken. Diese Politik zielte etwa darauf ab, den palästinensischen Führer Hajj AmCEn al-Husseini gegen die britische Politik im Nahen Osten zu instrumentalisieren und beinhaltete den Aufbau pro-deutscher muslimischer Armeeeinheiten für den Krieg im Balkan wie auch im Osten, wo krimtatarische Einheiten, die sogenannten (sechs) "Tatarenbatallione", auf deutscher Seite gegen russische Partisanen auf der Krim kämpften (s. dazu Baumgarten 1991: 36 und Johansen 1990: 91, sowie Sheehy 1974: 10/11).

In der Folge zeichnete sich der deutschsprachige Orientalismus auch nach dem zweiten Weltkrieg zunächst durch seine Konzentration auf "unpolitische" philologische und historische Studien und seine heilige Scheu vor jeder Art von Beschäftigung mit den zeitgenössischen Gesellschaften der islamischen Welt aus. Lediglich Walter Braune und später Fritz Steppat in Berlin dürften in dieser Zeit Ausnahmen von der Regel dargestellt haben. Hans Heinrich Schaeder, einer der wenigen überlebenden Schüler Beckers, konnte so berechtigterweise im Jahre 1946 erklären:

Die orientalischen Studien können leicht so angelegt werden, dass sie sich mit lauter Dingen befassen, die dem täglichen Leben und seinem Anliegen so fern liegen wie möglich. Man betreibt sie für gewöhnlich allein oder im kleinsten

Kreise, mit einem Mindestmass von Gemeinsamkeit und Austausch. Grund genug dafür, dass die Hingabe an diese Studien einer Flucht aus der Wirklichkeit nahe kommen kann und jedenfalls dazu angetan ist, Sonderlinge zu züchten (zitiert in Essner/Winkelhane 1988: 154).

Erst die 1960er Jahre brachten eine langsame und bescheidene Veränderung der Entwicklung zunächst der westdeutschen Islamwissenschaft. Bereits im Jahre 1960 hatte ein Bericht der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Lage der deutschen orientalistischen Fächer empfohlen, 32 neue Lehrstühle einzurichten, die von den etablierten "semitischen" Studien abgetrennt werden und sich auf "islamwissenschaftliche Fragestellungen" konzentrieren sollten und zwar mit einem Schwerpunkt auf die islamischen Gesellschaften der Gegenwart. Im Jahre 1972 waren aber, wie die Deutsche Morgenländische Gesellschaft zugeben musste, erst 21 dieser neuen Lehrstühle eingerichtet worden und nur drei von ihnen hatten eine Ausrichtung auf die Beschäftigung mit dem Islam in der Gegenwart erhalten. Seit 1972 hat sich diese Situation nicht mehr entscheidend verändert, auch wenn Jacques Waardenburg diese Entwicklung etwas weniger drastisch schildert: "since 1972", so Waardenburg im Jahre 1997, "the situation has improved slightly" (Waardenburg 1997: 9).

Die leichten Veränderungen in Aufbau und Ausrichtung des deutschsprachigen Orientalismus waren natürlich erneut mit den politischen Entwicklungen seit den 1960er Jahren verbunden (s. Johansen 1990: 96ff): Zunächst einmal erkannten die westdeutsche wie auch die österreichische Regierung die gewachsene Bedeutung der ölproduzierenden Staaten des Nahen Ostens an. Zum zweiten versuchten sowohl die westdeutsche SPD unter der Führung von Willy Brandt, wie auch die österreichischen Sozialisten unter der Führung von Bruno Kreisky, neue politische Beziehungen zu den Ländern des Nahen Ostens im Allgemeinen und zu Israel im Besonderen zu entwickeln. Und schliesslich war insbesondere die westdeutsche Regierung daran interessiert, eine politische Strategie zu entwickeln, die es ihr ermöglichen würde, die recht erfolgreiche Politik der DDR, eigenständige und freundschaftliche Beziehungen zu einer Reihe von Nahoststaaten wie Ägypten, Syrien, Iraq und Algerien aufzubauen, zu konterkarieren, wobei hier nicht unerwähnt bleiben soll, dass diese Politik der DDR von der ausgezeichneten Ausbildung und Lehre insbesondere an der Universität Leipzig wissenschaftlich getragen wurde. Die iranische Revolution des Jahres 1978/9 und der Zusammenbruch des

Sowjetblockes nach 1989/90 mit der damit verbundenen politischen Emanzipation der rohstoffreichen und strategisch wichtigen muslimischen Staaten Zentralasiens und des Kaukasus-Raumes unterstrich die politische Relevanz des Faches Islamwissenschaft natürlich weiter. In der Folge waren die orientalistischen Fächer in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit den späten 1960er Jahren eigentlich nicht mehr wirklich gezwungen, ihre bloße Existenz öffentlich oder gegenüber der Politik zu rechtfertigen oder, wie andere kleine Fächer, Anträge auf Forschungsmittel ausführlich zu begründen. Es wäre daher legitim anzunehmen, dass sich die orientalistischen Fächer heute in Deutschland, Österreich und der Schweiz in einer fast paradiesischen Situation öffentlicher Anerkennung, überquellender Fördermittel und blühender Forschungsaktivitäten befinden und dass sich das Fach Islamwissenschaft darüber hinausgehend auf Grund seiner offensichtlichen und anhaltenden politischen Bedeutung in einer privilegierten Situation befindet und zwar in Bezug auf die Diskussion sowohl methodischer Fragen wie auch die Entwicklung sozial-, religions- wie auch politikwissenschaftlicher und ethnologischer Theorien und Perspektiven. Zudem wäre zu erwarten, dass die Islamwissenschaft auf Grund dieser günstigen Rahmenbedingungen wie in Frankreich, Grossbritannien, den skandinavischen Ländern und Nordamerika, entscheidende Anregungen für gesamtgesellschaftliche Auseinandersetzungen und Debatten liefert.

Leider ist genau das Gegenteil der Fall: Von wenigen Ausnahmen wie dem Deutschen Orient-Institut in Hamburg oder dem Zentrum Moderner Orient in Berlin abgesehen, konzentrieren sich nur einige wenige Institute oder Lehrstühle für Islamwissenschaft in Deutschland, Österreich und der Schweiz tatsächlich auf Forschung und Lehre zu den islamischen Gesellschaften der Gegenwart. In den späten 1990er Jahren hatten so, wie ich im Rahmen einer Durchsicht des Lehrprogramms von 55 islamwissenschaftlichen und arabischen (also nicht iranistischen und turkologischen) Instituten und Lehrstühlen feststellen konnte, immer noch mehr als 80% dieser Institute und Lehrstühle eine fast ausschliesslich philologische Forschungs- und Lehrausrichtung (zu ähnlichen Ergebnissen kommt die Studie von Rudolph 1999a) und einige Fachvertreter vertreten offensichtlich bis heute die Ansicht, dass man ein grundsätzliches Verständnis auch gegenwärtiger islamischer Gesellschaften erreichen könne, wenn man theologische oder rechtswissenschaftli-

che Texte des 10. Jahrhunderts übersetzt und kommentiert (s. dazu erneut den Beitrag von Tilman Nagel in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft des Jahres 1998).

Zudem konzentrieren sich die meisten Institute und Lehrstühle nach wie vor in ihrer Forschung und Lehre auf die Kernländer der islamischen Oikumene, also die Länder des Nahen Ostens, insbesondere Ägypten, die arabische Halbinsel und die Länder des "fruchtbaren Halbmonds", sowie natürlich die Türkei und Iran, während die überwiegende Mehrheit der Muslime in den Maghrib-Ländern, im subsaharischen Afrika, auf dem indischen Subkontinent, in Zentralasien und Südostasien, aber auch die wachsende Zahl von Muslimen in den Ländern des Westens, von der etablierten Orientalistik nach wie vor als marginal betrachtet wird. Konsequenterweise werden diese "marginalen Muslime", die bisher angeblich kaum durch eine nennenswerte Produktion philologisch relevanter Texte aufgefallen sind, den Ethnologen und Politikwissenschaftlern überlassen, die sich auf diese Art und Weise zunehmend islamwissenschaftliche Kompetenzen aneignen, ohne dass ihnen dies unter diesen Umständen zu verübeln wäre.

Die orientalistischen Fächer überleben daher in Deutschland, Österreich und der Schweiz nicht auf der Basis ihrer eigenen wissenschaftlichen Leistung in Hinblick auf eine originäre, innovative und theoretisch wie methodisch voranschreitende Forschung und Lehre, sondern auf Grund der Tatsache, dass die "islamische Welt" immer wieder von zahlreichen Krisen und Problemen erschüttert wird (es soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass die ursprüngliche Version dieses Textes vor den Ereignissen des 11. September 2001 verfasst wurde), die offensichtlich jeglicher Art von orientalistischer Betätigung einen Freibrief verschaffen, auch wenn sich diese Betätigung auf ein linguistisches Problem in einem Gedicht eines persischen Gefolgsmannes des Propheten aus dem 1. Jahrhundert nach der Hijra bezieht.

Angemessener und wohl auch ehrlicher wäre es aber wohl, wenn die orientalistischen Fächer die Bedeutung ihrer Lehr- und Forschungsaktivitäten selbstbewusst und öffentlich mit ihren eigenen und eigentlichen Forschungs- und Lehraktivitäten belegen und begründen würden, also etwa mit ihrem durchaus legitimen und wichtigen Interesse etwa an der Entwicklung des Hadîth im 9. und 10. Jahrhundert und der gesellschaftlichen und politischen Bedeutung dieser Entwicklung für das abbasidische Kalifat, anstatt dass sie poli-

tische Entwicklungen und Ereignisse des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts wie etwa die iranische Revolution oder den Kampf gegen islamistischen Terror und die Taliban-Herrschaft in Afghanistan heranziehen, um auf die anhaltende Bedeutung ihrer Disziplin hinzuweisen und Forschungsgelder einzufordern.

Die Instrumentalisierung zeitgenössischer politischer Ereignisse für die Legitimation (durchaus berechtigter) altphilologischer und althistorischer Forschungsinteressen ist nämlich nicht unproblematisch. Sie kann sogar zu einem erheblichen Problem für die Aussenwirkung der Orientalistik werden, wenn die interessierte Öffentlichkeit tatsächlich Information und Aufklärung zu bestimmten zeitgenössischen Entwicklungen in islamischen Ländern einfordert und sich im Kontext von Krisen nicht mehr auf die altbekannten Erklärungsmuster eines Peter Scholl-Latour oder Gerhard Konzelmann verlassen, sondern vielmehr die Stimmen derjenigen hören möchte, die sich selbst immer wieder als die eigentlichen Experten des "Islams" darstellen. Im Kontext von Krisen und dem damit auch für sie auftauchenden Erklärungsnotstand, tendieren allerdings einige der so öffentlich geforderten Fachvertreter dazu, auf essentialistische orientalistische Positionen zurückzufallen und alle möglichen Ereignisse der Gegenwart islamischer Gesellschaften, die sie in der Regel kaum in ihrer Breite studiert haben, mit "dem Islam" erklären: der "Islam ist", "die Muslime sind", "der Prophet hat gesagt", "es steht im Koran, dass", die "malikitische Rechtsschule verlangt" sind so häufig Begründungsmuster für Erklärungsversuche, die nicht nur nichts erklären, sondern häufig sogar erneut in die Irre orientalistischer Klischees führen (s. dazu auch Schulze 1988).

Islamwissenschaftler können so aus einer fatalen und bewusst oder unbewusst verfälschenden Selbstpräsentation des Faches heraus bestehende Vorurteile und Missverständnisse oder irrtümliche Konzeptionen islamischer Gesellschaften, die sich selbst wohl häufig gar nicht primär als "islamisch" oder "muslimisch" definieren, verstärken und damit den Eindruck erwecken, als ob sie weiterhin an der von Edward Said beschriebenen Konstruktion orientalistischer Kategorien teilhaben. Ich selbst wurde so im Rahmen eines Seminars über die Persistenz von Sufi-Ritualen in islamischen Gesellschaften der Gegenwart im Sommer 2001 in Staufen bei Freiburg von meiner fast ausschließlich muslimischen akademischen Zuhörerschaft darauf hingewiesen, dass

der orientalistische Diskurs über den "Islam", die "Muslime" und die Bedeutung der "Religion" eben auch als eine weitere clevere imperialistische Strategie gesehen werden könne, die Länder des Mashriq und Maghrib in ihrer gegenwärtigen Position der Unterordnung und Unterentwicklung in Bezug auf den Westen zu halten: "Wir" (die Orientalisten) wollen eben nicht, dass "sie" "moderne Algerier" werden, "wir" (Orientalisten) wollen aber offensichtlich, dass "sie" unterentwickelte "Muslime" bleiben und in ihrer scheinbar atavistischen, patriarchalischen, frauenfeindlichen und ein so gutes Feindbild abgebenden Religion verharren, deren Interpretation und Rezeption im Westen nach wie vor von einer altertümlichen Orientalistik kontrolliert wird.

Es soll nun natürlich nicht vorgeschlagen werden, dass wir, um die strukturellen Entwicklungsprobleme der deutschsprachigen Orientalistik zu lösen, zu Carl Heinrich Becker oder Alois Musil zurückgehen sollten. Schliesslich gibt es keinerlei Grund, den gleichen Entwicklungsweg, den die britische und französische koloniale Orientalistik gegangen sind, ein weiteres Mal zu beschreiten. Dennoch erscheint mir die Beschränkung der Disziplin auf die reine Philologie nicht ganz ausreichend, um langfristig das Überleben des Faches zu gewährleisten. Irgendwann einmal wird nämlich auch der konservativste Kultusminister erkennen, dass innovative Forschung zu islamischen Gesellschaften der Gegenwart nicht mehr aus den Reihen der orientalistischen Fächer kommt, sondern von Ethnologen, Religions- und Politikwissenschaftlern und Soziologen geleistet wird.

In der Tat ist das Fach heute in Bezug auf die Diskussion methodischer und theoretischer Fragen und Entwicklungen weit hinter konkurrierende Disziplinen zurückgefallen. Zudem gibt es die bedauerliche Tendenz, Denkanstösse, so problematisch sie auch sein mögen, wie Reinhard Schulzes Überlegungen zu einer möglichen "islamischen Aufklärung" gezeigt haben, nicht nur kritisch zu diskutieren, sondern mit geradezu kreuzzughafter Verbissenheit zu bekämpfen, fast so, als würde man sich vor jeder Form des Ijtihād (arab.: eigenständige Bemühung) fürchten, weil diese Bemühungen womöglich das Fach grundsätzlich in Frage stellen. Um erneut mit Jacques Wardenburg zu sprechen, können wir festhalten, dass der deutschsprachige Orientalismus in der Vergangenheit in der Tat wichtige Gelehrte hervorgebracht hat, "who discussed broader issues of Islamic culture and the place of Islam in cultural history...(yet), their theoretical concerns found little follow-

ing among specialists who held facts rather than their interpretation, to be decisive in research..." (Waardenburg 1997: 20).

Unter diesen Umständen ist es auch nicht verwunderlich, dass die Disziplin immer noch den Eindruck vermittelt, einem alten orientalistischen Paradigma zu folgen, nämlich jegliches Geschehen in den Ländern des "Orients" mit dem Islam zu erklären. Für diese essentialistische Einstellung hatte allerdings bereits Carl Heinrich Becker wenig Sympathie: "Wem endlich zur Erklärung der gegenwärtigen Tatsache des Islams der Koran und das Leben Muhammeds genügen, dem ist überhaupt nicht zu helfen" (s. dazu Brunner 2001).

In der Folge dieser Entwicklung haben andere Disziplinen wie Ethnologie, Religionswissenschaft, Politikwissenschaft oder Soziologie, die sich bereits seit längerem in den von der Orientalistik als marginal bezeichneten und entsprechend vernachlässigten Räumen etabliert haben, damit begonnen, in die Kernbereiche der Islamwissenschaft einzubrechen und Forschung in den arabisch, türkisch und persisch sprechenden Ländern des Mashriq und Maghrib durchzuführen. Zudem scheint die Orientalistik auch in einem weiteren Aspekt gegenwärtiger Forschung zu versagen, nämlich in Hinblick auf die Beschäftigung mit den Muslimen in Deutschland, Österreich und der Schweiz selbst. Auch hier haben Ethnologen, Soziologen, Politik- und Religionswissenschaftler Initiative bewiesen und der Islamwissenschaft Erklärungskompetenzen abgenommen. Gleichzeitig wird der öffentliche Diskurs über "den Islam" in der deutschsprachigen Öffentlichkeit immer noch massgeblich von Politikern, Lobbyisten, Intellektuellen und Journalisten dominiert, die "den Islam" eigentlich gar nicht kennen (s. dazu Amirpur 2001), während sich viele Fachvertreter darauf beschränken, sich darüber zu beklagen, dass viele Journalisten immer noch nicht wissen, wie man den Terminus *Fatwā* richtig übersetzt.

Wenn wir uns nunmehr daran erinnern, was Edward Said als eines der zentralen Merkmale von "Orientalismus" definiert hat, nämlich als die Essentialisierung, Exotisierung und/oder Dämonisierung des "Ostens", dann müssen wir in der Tat dem Urteil von Sarah Roche-Mahdi zustimmen, die die Ansicht vertreten hat, dass es in Hinblick auf zumindest dieses Merkmal von Orientalismus keine signifikanten Unterschiede zwischen Grossbritannien, Frankreich, den USA und dem deutschsprachigen Mitteleuropa gegeben habe

(Roche-Mahdi 1997: 108ff) und, was den deutschsprachigen Orientalismus angeht, bis heute möglicherweise auch nicht gibt. Diese Ansicht wird im übrigen auch von Edward Said selbst geteilt, wenn er sagt, dass eben auch der deutschsprachige Orientalismus, und zwar sowohl der akademische wie nicht-akademische wie der Anglo-Französische und US-Amerikanische Orientalismus immer versucht hätten, eine Art "intellektueller Autorität" über den Orient auszuüben (Said 1978: 19).

Abstract

When Edward Said wrote his famous polemic *Orientalism* in 1978, he explicitly excluded German and, implicitly, Austrian, orientalism from his critique. Said's major argument to support this idea, namely that Germanophone orientalism should not be put on the same footing with French and British orientalism, was, first of all, based on the assumption that the concept of the "Orient" was the result of a specifically French and British cultural enterprise that was again connected with their respective involvement in the Orient. Yet, when we look at the history of Islamic or Oriental studies in Germanophone Central Europe we will not be able to see any marked difference in the development of the disciplines, at least up to World War I. The article, thus, maintains, that Germanophone orientalism did perhaps differ in size from French and British orientalism but certainly not in character or quality.

Bibliographie

- Abdel-Malek, Anouar (1963). *L'orientalisme en crise*. In *Diogenes*, 44, 1963, 109-42.
- Amirpur, Katajun (2001). *Kennerblicke*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 16. Oktober 2001.
- Arbeitskreis Moderne und Islam (1999). *Empfehlungen für eine zukünftige Forschungsförderung der Islamwissenschaften*. Berlin.
- al-`Azmi, Sadiq Jalal (1981). *Orientalism and Orientalism in Reverse*. In *Khamsin. Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East*, Bd. 8, 5-26.
- al-Azmeh, Aziz (1981). *The articulation of Orientalism*. In: *Arab Studies Quarterly*, 3, 1981, 384-402.
- Baumgarten, Helga (1991). *Palästina: Befreiung in den Staat*. Frankfurt.
- Becker, Carl Heinrich (1911). *Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika*. In: *Der Islam*, Bd. II, 1-48.
- Becker, Carl Heinrich (1914). *Deutschland und der Islam*. Stuttgart (not published in B-

lamstudien).

- Becker, Carl Heinrich (1924/1932). *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. I/II.* Leipzig. Contains, amongst others:
- Der Islam als Problem (Bd. I, 1-24)
 - Materialien zur Kenntnis...(Bd. II: 63-115)
 - Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien (Bd. II: 156-86)
 - Der Islam und die Kolonisierung Afrikas (Bd. II: 187-210)
 - Staat und Mission in der Islamfrage (Bd. II: 21-225)
 - Lebensbilder bekannter Islamforscher (Bd.II: 450-522).
- Breckenridge, Carol A. und van der Veer, Peter (Hrsg., 1993). *Orientalism and the Post-colonial Predicament.* Philadelphia.
- Brockelmann, Carl (1935-43). *Geschichte der arabischen Literatur.* 5 Bde., Leiden.
- Brunner, Rainer (2001). Die beiden Seiten des Korans. In: *Süddeutsche Zeitung*, 16.10.2001.
- Büttner, Friedemann (1981). Situation, structure and functions of contemporary Oriental studies in the Federal Republic of Germany - spiritual imperialism or bridge of intercultural communication? In: D. Bielenstein (Hrsg.). *Europe's future in the Arab view.* Saarbrücken. 71-86.
- Crowder, Michael (1968/82). *West Africa under Colonial Rule.* London.
- Daniel, Norman (1993). *Islam and the West. The Making of an Image.* Oxford.
- Djait, Hichem (1978). *L'Europe et l'Islam.* Paris.
- Ess, Josef van (1980). From Wellhausen to Becker. The emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies. In M. Kerr (Hrsg.). *Islamic Studies: A tradition and its Problems.* Malibu. 27-51.
- Essner, Cornelia und Winkelhane, Gerd (1988). Carl Heinrich Becker (1876-1933). Orientalist und Kulturpolitiker. In: *Die Welt des Islams*, 28, 1988, 154-77.
- Fähndrich, Hartmut (1988). Orientalismus und Orientalism. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen "Islamstudien". In: *Die Welt des Islams*, 28, 1988, 178-86.
- Fück, Johann (1955). *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts.* Leipzig.
- Gingrich, Andre (1999). Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik. In W. Dostal, H. Niederle und K. Wernhart (Hrsg.). *Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration.* Wien, 29-34.
- Grunebaum, Gustav von (1982). *Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel.* Frankfurt.
- Halliday, Fred (1995). *Islam and the Myth of Confrontation.* London.
- Hamann, Günther (1988). Ein Überblick über die Geschichte der Erforschung des nordöstlichen und östlichen Afrikas. In: *Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas.* Eisenstadt. 81-124.
- Hanisch, Ludmilla (2001). *Ausgegrenzte Kompetenz. Porträts vertriebener Orientalisten*

- und Orientalistinnen 1933-1945. Bamberg.
- Harrison, Christopher (1988). *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. Cambridge.
- Hartmann, Angelika und Schliephake, Konrad (1991). *Angewandte interdisziplinäre Orientforschung*. Würzburg.
- Hörner, Karin (1993). *Das Islambild der Deutschen: Von Goethe bis Karl May*. In G. Rother (Hrsg.). *Die Welten des Islam*. Frankfurt, 206-10.
- Hunwick, John (Hrsg., 1995). *The Writings of Central Sudanic Africa. Arabic Literature of Africa*, Bd. 2, Leiden.
- Ilfie, John (1969). *Tanganyika under German rule 1905-1912*. Cambridge.
- Ismael, Tareq Y. (1990). *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art*. New York.
- Johansen, Baber (1990). *Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany*. In Tareq Y. Ismael (Hrsg.). *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art*. New York. 71-130.
- Kappert, Petra (1993). *Europa und der Orient*. In: J. Hippler und A. Lueg (Hrsg.). *Feindbild Islam*. Hamburg, 44-76.
- Klemm, Verena (1993). *Das Schwert des "Experten". Peter Schooll-Latours verzerrtes Araber- und Islambild*. Heidelberg.
- Kreiser, Klaus (1998, Hrsg.). *The Early Twentieth Century and its Impact on Oriental and Turkish Studies*. *Die Welt des Islams, Sondernummer*, Bd. 38, 3, 1998.
- Laroui, Abdallah (1963). *Pour une méthodologie des Études islamiques. L'Islam au miroir de G. von Grunebaum*. In: *Diogenes*, 83, 1963, 16-42.
- Loimeier, Roman and Reichmuth, Stefan (1996). *Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften*. In: *Die Welt des Islams*, Bd. 36, 2, 145-85.
- Loimeier, Roman (Hrsg., 2000). *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg.
- Malik, Jamal (1999). *Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus*. In: Dietmar Rothermund (Hrsg.). *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. München, 161-82.
- McEwan, Dorothea (1982). *Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten*. Kairo.
- Nagel, Tilman (1998). *Die Ebenbürtigkeit des Fremden - über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart*. In: *ZDMG*, 148, 2, 1998, 367-78.
- Nanji, Azim (Hrsg., 1997). *Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change*. The Hague.
- O'Fahey, Sean Rex (Hrsg., 1994). *The Writings of Eastern Sudanic Africa. Arabic Literature of Africa*, Bd. 1, Leiden.
- Paret, Rudi (1966). *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*. Wiesbaden.
- Preissler, Holger (1995). *Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sonderdruck der DMG*. Göttingen.
- Quellien, Alain (1910). *La politique musulmane dans l'Afrique Occidentale Francaise*. Pa-

ris.

- Reichmuth, Stefan (1996). Bild und Gegenbild. Der Islam als Faszination und Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart. In Rainer Kampling (Hrsg.). Wahrnehmung des Fremden: Christentum und andere Religionen. Berlin, 125-54.
- Ritter, Hellmut (1937). Carl Heinrich Becker als Orientalist. In *Der Islam*, 24, 1937, 175-85.
- Roche-Mahdi, Sarah (1997). The Cultural and Intellectual Background of German Orientalism. In Azim Nanji (Hrsg.). *Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change*. The Hague. 108-127.
- Rodinson, Maxime (1985). *Die Faszination des Islam*. München.
- Rotter, Gernot (1992). Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des "Nahostexperten" Gerhard Konzelmann. Heidelberg.
- Rudolph, Eckehard (1999a). Bestandsaufnahme. Kultur- und Sozialwissenschaftliche Forschung über die muslimische Welt in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg.
- Rudolph, Eckehard (1999b). Westliche Orientalistik im Spiegel islamischer Kritik. In W. Dostal, H. Niederle und K. Wernhart (Hrsg.). *Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration*. Wien, 99-106.
- Said, Edward (1978/1995). *Orientalism*. London.
- Schlag, Gerald (1988). Koloniale Pläne Österreich-Ungarns in Ostafrika im 19. Jahrhundert. In *Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas*. Eisenstadt. 171-86.
- Schluchter, Wolfgang (1987, Hrsg.). *Max Webers Sicht des Islam*. Frankfurt.
- Schöllner, Marco (2000). *Methode und Wahrheit in der islamwissenschaft*. Frankfurt.
- Schulze, Reinhard (1988). Der lange Bart des Propheten. In *Kursbuch*, 93, 137-50.
- Sheety, Ann (1974). Krimtataren und Meschier. Massenbewegung für Rückkehr. In *programm*, 26, 1974. Göttingen.
- Steppat, Fritz (1976). Wissenschaftliche Nachrichten: Contemporary Middle East Studies in Germany. In *ZDMG*, 126, 1976, 8-13.
- Sykes, Christopher (1936). *Wassmuss, the German Lawrence*. London.
- Vogelsberger, Hartwig S. (1992). *Slatin Pascha. Zwischen Wüstensand und Königskronen*. Graz.
- Waardenburg, Jacques (1970). *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion: I. Goldziher, C. Snouk Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon*. Paris.
- Waardenburg, Jacques (1997). The Study of Islam in German Scholarship. In Azim Nanji (Hrsg.). *Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change*. The Hague. 1-32.
- Waardenburg, Jacques (1998). *Islam et Occident face ... face. Regards de l'Histoire des Religions*. Genf.
- Wehler, Hans-Ulrich (1985). *Bismarck und der Imperialismus*. Frankfurt.

- Weiss, Holger (2000). German Images of Islam in West Africa. In *Sudanic Africa*, Bd. 11, 53-94.
- Woldan, Erich (1988). Österreichische Forscher in Ostafrika und ihre Publikationen. In *Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas*. Eisenstadt. 125-8.
- Zach, Michael (1985). *Österreicher im Sudan von 1820 bis 1914*. Wien.
- Zach, Michael (1988). Die Katholische Mission für Zentralafrika. In *Abenteuer Ostafrika. Der Anteil Österreich-Ungarns an der Erforschung Ostafrikas*. Eisenstadt. 187-202.