

Paradigma flexionis
Activi I verbi mediae geminatae

Persona	Numerus	Perfectum	Imperfectum			Imperativus
			Indicativus	Subjunctivus	Jussivus	
3. masc.	sing.	فَرَّ	يَفِرُّ	يَفِرَّ	يَفِرَّ (يَفِرِّ)	
3. fem.	„	فَرَّتْ	تَفِرُّ	تَفِرَّ	تَفِرُّ (تَفِرِّ)	
2. masc.	„	فَرَرْتَ	تَفِرُّ	تَفِرَّ	تَفِرُّ (تَفِرِّ)	اِفِرِّ (فِرِّ)
2. fem.	„	فَرَرْتِ	تَفِرِّيْنَ	تَفِرِّيْ	تَفِرِّيْ	اِفِرِّيْ (فِرِّيْ)
1.	„	فَرَرْتُ	اَفِرُّ	اَفِرَّ	اَفِرُّ (اَفِرِّ)	



Claudia Bolliger, Renate Würsch (Hg.)

Blick auf den Orient

Vom Orientalischen Seminar zum Seminar für
Nahoststudien der Universität Basel (1919–2019)

Gedruckt mit Unterstützung der Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel

Layout mit Unterstützung des Seminars für Nahoststudien, Universität Basel



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildungen Umschlag: Bild oben: Albert Socin: *Arabische Grammatik. Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar*. Karlsruhe, Leipzig 1885, Seite 8 (UB Basel, Sign. FQ IV 85). Bild unten: İnce Minare, Konya (Fotografie wahrscheinlich von Garabed K. Solakian). Nachlass Rudolf Tschudi (UB Basel, Sign. NL 287:U:III:4:20)

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout, Satz und Repro: post scriptum, Hüfingen/Vogtsburg-Burkheim

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3935-0

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4029-5

DOI 10.24894/978-3-7965-4029-5

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
---------------	---

TEIL I

Die Lehrstuhlinhaber

Friedrich Schulthess (1868–1922)	10
Rudolf Tschudi (1884–1960)	12
Fritz Meier (1912–1998)	14
Gregor Schoeler	16
Maurus Reinkowski	18

TEIL II

Das Seminar und die Geschichte des Faches

RENATE WÜRSCH

Basel und das Studium des Orients – von den Anfängen bis 1919	23
---	----

FRANCESCA URSICH

Adam Mez, Wegbereiter der Basler Islamstudien, und die «Renaissance» des Islams	41
--	----

ALI SONAY

Basler Islamwissenschaftler zur ‚Orientalischen Frage‘ und zum zeitgenössischen Islam zwischen 1896 und 1922	55
---	----

CLAUDIA BOLLIGER · MOHAMED ELDARSI · UĞUR KOÇ

GU DRUN SCHUBERT · RENATE WÜRSCH

Rudolf Tschudi und sein wissenschaftliches Netzwerk im Spiegel ausgewählter Briefe	67
---	----

GUDRUN SCHUBERT	
Fritz Meier – Professor für Islamwissenschaft 1949–1982	101
GREGOR SCHOELER	
Die Basler Islamwissenschaft in einer Übergangszeit	111
MAURUS REINKOWSKI	
Vom Orientalischen Seminar zum Seminar für Nahoststudien. Zur jüngsten Geschichte des Seminars (2010–2019)	129
ALEXANDER E. BALISTRERI · ALP YENEN	
Von der Orientalistik zur Osmanistik. Entwicklung eines Faches angesichts der Orientalismus-Debatte	137
VANESSA KUTZ	
Arabischsprachlehrmittel im Wandel der Zeit	163
TEIL III	
<i>Die Beziehung zwischen dem Seminar und der Universitätsbibliothek Basel</i>	
GUDRUN SCHUBERT · RENATE WÜRSCH	
Von Ranken, Punkten und Bücherwürmern. Die Basler Orientstudien, das Seminar und die Orientalia der Universitätsbibliothek	179
UĞUR KOÇ	
Eine osmanische Abhandlung über Ethik aus der Handschriftensammlung von Rudolf Tschudi	201
CLAUDIA BOLLIGER	
Der Blick der Fotografen – die Orientfotografien im Nachlass Rudolf Tschudi	217
Abbildungsverzeichnis	251
Autorinnen und Autoren	253
Personenverzeichnis	255

Von der Orientalistik zur Osmanistik. Entwicklung eines Faches angesichts der Orientalismus-Debatte

ALEXANDER E. BALISTRERI · ALP YENEN

Einleitung

In einer Polemik, die erst vor kurzem in der *Neuen Zürcher Zeitung* veröffentlicht wurde, warf der syrisch-deutsche Politikwissenschaftler Bassam Tibi der deutschen (und damit auch der «mitgefangenen» Schweizer) Islamwissenschaft vor, den Islam allgemein zu verherrlichen und dadurch eine neue Art des Orientalismus zu vertreten.¹ Die bekannteste Orientalismus-Kritik an die Islam- und Nahostforschung geht zurück auf das Buch *Orientalism* (1978) des palästinensisch-amerikanischen Denkers Edward W. Said, der die Essentialisierung eines «minderwertigen Orients» als Mittel zur Macht der westlichen Hegemonie dekonstruierte. Die Orientalismus-Kritik Tibis an der deutschsprachigen Islamwissenschaft ist aber umgekehrter Natur. Die angeblich islamophile Essentialisierung eines *Homo islamicus* sei eine Mogelpackung, so Tibi, die mehr gemein habe mit der Islamophobie der deutschsprachigen Islamwissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als es zunächst den Anschein haben mag. Tibi warf in einem Pauschalangriff der Islamwissenschaft «einen umgekehrten Orientalismus» vor, weil deren Vertreter*innen «in patriarchalischer Manier als Anwälte für Muslime» sprächen. Ein «umgekehrter Orientalismus», wie Tibi diesen beschreibt, ist wohl eindeutig der Idee von *orientalism in reverse* von Sadiq Jalal al-'Azm entlehnt, einem prominenten syrischen Intellektuellen.² Für manche arabische Nationalisten oder Islamisten, wie al-'Azm in seiner Kritik des *Orientalism*

* Besonderer Dank gilt Olmo Gözl (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.) für seine genaue Durchsicht und Kritik eines früheren Entwurfs dieses Beitrags.

1 Bassam Tibi: «Die Deutschen und der Islam: Sie pendeln zwischen Verteufelung und Verherrlichung», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 18.1.2018. www.nzz.ch/feuilleton/die-deutschen-und-ihr-islam-sie-pendeln-zwischen-verteufelung-und-verherrlichung-ld.1347789 [abgerufen am 5.5.2019].

2 Sadiq Jalal al-'Azm: «Orientalism and Orientalism in Reverse», in: *Khamsin* 8 (1981) 5–26.

scharf beobachtete, sei der «spirituelle» Osten dem als materialistisch und dekadent vorgestellten Westen weit überlegen – also in einer ähnlichen aber umgekehrten Kulturessentialisierung befangen.

Eine Woche nach der Veröffentlichung von Tibis Kritik druckte die *NZZ* eine Antwort von zwei Professor*innen der Islamwissenschaft der Universitäten Bern und Zürich: Tibis Pauschalisierung der deutschsprachigen Islamwissenschaft sei weder sachlich begründet noch erkenntnistheoretisch vertretbar.³ Dieser zwischen dem Politikwissenschaftler Tibi und den beiden Islamwissenschaftler*innen geführte Streit, sowie die freundschaftszerbrechende Auseinandersetzung zwischen Said und al-'Azam zuvor deuten in ihrer Heftigkeit auf ein kaum zu leugnendes Phänomen hin: Der Orientalismus-Vorwurf – ob umgekehrt oder nicht – schwebt weiterhin wie ein Damoklesschwert über dem Fach.

Eigentlich müsste das Basler Seminar nach Tibis Logik gleichermassen vom Orientalismus betroffen sein wie die engverwandten Seminare und Institute in Zürich und Bern. Als das in der Schweiz erstgegründete Institut für Orientalistik 1919 hiess das Basler Seminar bis zu dessen Umbenennung 2013 «Orientalisches Seminar»; bis Sommer 2019 erhielten Bachelor-Studierende ihren Abschluss noch im Bachelorstudienfach Islamwissenschaft. Eins kann dem Basler Seminar aber jedenfalls zugutegehalten werden: das Seminar scheint fest entschlossen zu sein, sich offenkundig des Labels des Orientalismus aktiv zu entledigen. Bereits seit einigen Jahren versucht das Seminar, wie es in der neuesten Seminargeschichte proklamiert wird, «den allgemeinen Veränderungen in der internationalen Wissenschaftslandschaft gerecht zu werden» und sich von den «exotisierenden und abwertenden» Paradigmen des Orientalismus fernzuhalten.⁴ Die Namensänderung zu «Nahoststudien» folgte auf den Beitritt des Seminars zum Departement Gesellschaftswissenschaften 2012 sowie den vorangegangenen Wechsel im Forschungsschwerpunkt des Seminars auf die neuere und neueste Geschichte des spätosmanischen und post-osmanischen Nahen Ostens durch die Berufung Professor

³ Anke von Kügelgen/Ulrich Rudolph: «Zerrbilder der Islamwissenschaft», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 25.1.2018. www.nzz.ch/feuilleton/zerrbilder-der-islamwissenschaft-ld.1350397 [abgerufen am 5.5.2019].

⁴ Maurus Reinkowski/Renate Würsch: «100 Jahre Seminar für Nahoststudien in Basel», in: *Asiatische Studien* 73 (2019) 39–55; dort 52. Für eine ähnliche Formulierung vgl. auch die Wegleitung für das Bachelorstudienfach Nahoststudien, Fassung Oktober 2018, 2. https://philhist.unibas.ch/fileadmin/user_upload/philhist/Dokumente/Studium/Bachelor/Wegleitungen_BA/BSF_Nahoststudien_Wegleitung.pdf [abgerufen am 5.5.2019].

Maurus Reinkowskis zum Herbstsemester 2010.⁵ Diese Änderungen deuten zumindest auf eine nominelle und institutionelle Abkehr von der philologischen und religionshistorischen Selbstdefinition des Faches hin.

Dieser Beitrag wird danach fragen, inwiefern die «Selbstverbannung» in die geschichtswissenschaftliche Osmanistik und in die «diesseitigen» Nahoststudien dem Basler Seminar dabei helfen kann, die Herausforderungen des Orientalismus zu meistern. Obwohl die Schweiz bis jetzt kein traditionelles Angriffsziel der Orientalismus-Vorwürfe ist,⁶ lohnt es sich, die Neupositionierung des Seminars und die von ihm vertretene Forschungsagenda anhand der Orientalismus-Debatte kritisch in Augenschein zu nehmen. Hierbei wird insbesondere die Osmanistik, also einer der Forschungsschwerpunkte in der jetzigen Konstellation des Seminars, erörtert. Die Osmanistik ist an deutschsprachigen Universitäten entweder unter einer selbstständigen Turkologie vertreten oder der Islamwissenschaft institutionell angegliedert, während Lehrstühle für Islamwissenschaft nur selten turkologisch-osmanistisch besetzt werden (wie etwa in Kiel, Heidelberg, Freiburg i. Br. und Basel). Die Tatsache, dass die deutschsprachige Orientalistik sowie die geschichtswissenschaftliche Osmanistik in der Orientalismus-Kritik von Edward W. Said nicht im Fokus stand, macht diese Fragestellung auch über die Basler Verhältnisse hinaus relevant. Die auch aufgrund dieser Ausklammerung verspätet angekommene Debatte um Orientalismus in der deutschsprachigen Islamwissenschaft, erreichte die Osmanistik zudem noch eher über Umwege der internationalen *Ottoman Studies*. Aufgrund ihrer gesonderten Entwicklung und ihrer ambigen Stellung zwischen der europäischen und aussereuropäischen Geschichte, argumentieren wir, ermöglicht die Osmanistik Nahost-Forscher*innen, vielfältige Beiträge zur Orientalismus-Debatte zu leisten.

- 5 Das Leitbild des Instituts für Islamwissenschaft an der Universität Bern weist darauf hin, dass in Basel die Islamwissenschaft «aus ihrer angestammten, nämlich der philosophischen, historischen oder sozialwissenschaftlichen Fakultät» an die theologische Fakultät überführt sei. Auch wenn solche Überlegungen tatsächlich stattgefunden haben, wurde seit 2012 der andere Weg – der Weg, der zum Departement Gesellschaftswissenschaften der Historisch-Philosophischen Fakultät führte – gewählt. Anke von Kügelgen/Reinhard Schulze: «Leitbild: Islamwissenschaft an der Universität Bern» (kein Datum [2015?]). www.islamwissenschaft.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dkk/islamwissenschaft/content/e419550/LEITBILDqeer_ger.pdf [abgerufen am 5.5.2019].
- 6 Diese Konvention, die Schweiz vom kolonialen Diskurs abzuschirmen, wird in Basel im SNF-Projekt von Sarah Khayati unter dem Arbeitstitel «The Encounters and experiences of Middle Easterners with Helvetia from the 1920s to the 1940s» herausgefordert.

1. Orientalismus: Grundriss einer Begriffsgeschichte

Die treibende Kraft hinter der globalen und negativen Neubewertung des Begriffs «Orientalistik» ist zweifellos in der Veröffentlichung von Saids Monographie *Orientalism* 1978 zu sehen. Zur Zeit der Veröffentlichung liefen mehrere politische und intellektuelle Strömungen zusammen, die der Monographie ihren Impuls liehen.⁷ Einerseits stellten die 1970er Jahre eine Periode dar, in der die politische Hegemonie des Westens durch Wirtschaftskrisen sowie heftige Proteste gegen den US-amerikanischen Krieg in Vietnam in Frage gestellt wurde und brüchig zu werden schien. Das Zeitalter der direkten Kolonialherrschaft neigte sich seinem Ende zu und die Stimmen mancher Akteure, die – ob politisch oder wissenschaftlich – bisher kaum zu hören waren, erhoben sich nun in den Hauptstädten und Universitäten der ehemaligen Kolonialmächte. Gleichzeitig wurden an den britischen und amerikanischen Universitäten die traditionellen philologischen Fächer wie *Oriental Studies* allmählich durch die strategisch ausgelegten *Area Studies* ersetzt. In den USA gab das Fach Orientalistik – das sich dort ohnehin vor dem Zweiten Weltkrieg kaum bemerkbar gemacht hatte – dem neuen Fach *Middle Eastern Studies* nach. Dieses Fach diente ebenso wie verwandte Fächer, die sich mit den Weltregionen im Einflusswettbewerb des Kalten Kriegs befassten, dem Zweck, die Regionen des Nahen Ostens für US-amerikanische Akteure verständlicher zu machen. Zudem kamen auch in den westeuropäischen Universitäten der Nachkriegszeit vermehrt Kritiker*innen zu Wort, welche die Orientalistik immer mehr als überholte Kolonialwissenschaft betrachteten.

Mit seinem Buch *Orientalism* zielte Said einerseits darauf, die Art und Weise aufzudecken und zu veranschaulichen, in welcher die westeuropäische Forschung zum Nahen Osten und insbesondere zu den muslimischen arabischen Völkern zur Errichtung der politischen und kulturellen Hegemonie des Westens beitrug. Andererseits war ihm daran gelegen, die Weitergabe und Tradierung dieser Praktiken aufzuzeigen und so insbesondere die Rolle der *Middle Eastern Studies* bei der Aufrechterhaltung westlicher (und nun vor allem US-amerikanischer) Hegemonie im Nahen Osten zu kritisieren. In Westeuropa und Nordamerika haben diese Praktiken – Literatur, bildende

⁷ In Bezug auf die anglo-amerikanische Orientalistik der 1950er bis 1970er Jahre spricht Nahost-Historiker Zachary Lockman von einem «*turmoil in the field*». Vgl. dazu seine Disziplingeschichte *Contending visions of the Middle East. The History and politics of Orientalism*. 2. Aufl. Cambridge 2009, 149–182.

Künste, wissenschaftliche Forschung und politische Rhetorik – zur Konstruktion eines essentialistischen «Orients» geführt. Der auf diese Weise konstruierte Orient, den Said als «System ideologischer Fiktionen» bezeichnet,⁸ muss nicht notwendigerweise auf dem wie auch immer sich manifestierenden «tatsächlichen» Nahen Osten beruhen, den Orientalisten angeblich versuchen darzustellen. Der Orient der Orientalisten hat sein eigenes Leben und seine eigenen Regeln, die sich auf über Jahrhunderte angesammelte Tropen stützen, die den Orient als unveränderlich, rückständig, kindlich oder sexuell ausschweifend sehen. Laut Said hat dieses Deutungssystem seit dem späten 18. Jahrhundert sowohl die Bedingungen für britische, französische und amerikanische Hegemonie im Nahen Osten geschaffen als auch diese gerechtfertigt.⁹

Die orientalistische Wissensproduktion über den Orient, so Said, sei eine wichtige Grundlage für die politische Vormachtstellung des Westens im Angesicht des Orients. Einerseits vereinfache das Wissen über den Orient die koloniale Herrschaft des Westens über die Gesellschaften des Nahen Ostens; andererseits deute die Fähigkeit zur Gewinnung und Fertigung solchen Wissens auf ein Machtverhältnis hin, welches dem Orientalisten ermögliche, im Namen seines Forschungsobjektes zu sprechen:

Orientalism is premised upon exteriority, that is, on the fact that the Orientalist, poet or scholar, makes the Orient speak, describes the Orient, renders its mysteries plain for and to the West. He is never concerned with the Orient except as the first cause of what he says. What he says and writes, by virtue of the fact that it is said or written, is meant to indicate that the Orientalist is outside the Orient, both as an existential and as a moral fact. The principal product of this exteriority is of course representation.¹⁰

⁸ Edward W. Said: *Orientalismus*. Aus dem Englischen von Hans Günter Holl. Frankfurt a. M. 2009, 368.

⁹ «Lediglich festzustellen, dass der Orientalismus die Kolonialherrschaft rechtfertigen sollte, hiesse verkennen, in welchem Masse er diese nicht erst nachträglich, sondern auch schon vorbereitend legitimierte.» Said: *Orientalismus*, 53.

¹⁰ Edward W. Said: *Orientalism*. 3. Aufl. New York 2003 [1978], 20–21. Die deutsche Übersetzung dieser Textstelle ist unbefriedigend: «Man kann nicht nachdrücklich genug betonen, dass der Orientalismus auf Offenlegung zielt, dass seine Dichter oder Gelehrten den Orient selbst sprechen lassen und zur Schau stellen wollen, um dem Westen seine Geheimnisse zu enthüllen, und sie interessiert auch nichts anderes daran. Was sie sagen und schreiben, soll im Wesentlichen bekunden, dass der Orientalist im existentiellen wie moralischen Sinne über dem Orient steht, woraus zwangsläufig in erster Linie die Darstellung als solche resultiert.» Edward W. Said: *Orientalismus*, 31.

Wie in Grossbritannien und in Frankreich vor dem Zweiten Weltkrieg, schrieb Said, profitieren viele Professor*innen der *Area Studies* in den zeitgenössischen USA weiterhin von ihrem Status als «Expert*innen» für die Region. Indem diese Wissenschaftler*innen zum Appell angetreten sind, «brauchbares» Wissen über den Orient zu produzieren, dienen sie dem Eindringen US-amerikanischer wirtschaftlicher und politischer Hegemonie in der Region und wiederholen gleichzeitig die alten Tropen in Bezug auf die angebliche Rückschrittlichkeit, Unveränderlichkeit und grundlegende Minderwertigkeit der orientalischen Gesellschaften. In seinem Buch *Orientalism* bietet Said westlichen Wissenschaftler*innen bewusst kaum Rat an, wie sie die Gefahr dieser *exteriority* umgehen können. Er empfiehlt ihnen lediglich, sich des Umstandes der Repräsentation und der Machtunterschiede zwischen Darstellendem und Dargestelltem bewusst zu bleiben; die Konventionen der wissenschaftlichen Disziplinen zu hinterfragen; und zu staatlichen Projekten in der Region Abstand zu halten.

Saids Werk ist Wissenschaftskritik und Polemik zugleich und lädt daher sowohl zu vehementer Ablehnung als auch zu Unterstützung ein. Viel mehr als frühere Werke, welche die Orientalistik ins Visier genommen hatten, löste Saids *Orientalism* ein veritables Metafeld aus, in dem Wissenschaftler*innen auf das Buch eingingen, sich an seinen Ideen abarbeiteten oder versuchten, sie in ihrer eigenen Forschung anzuwenden.¹¹ Während manche Forschende sich von dem politischen Programm Saids – sprich seinem Versuch, die konservativen Strömungen innerhalb der amerikanischen Universitäten zu entlarven – entweder angezogen oder angegriffen fühlten, seziierten andere Forschende Saids dichtes Argumentgewebe und boten eine Vielzahl von Kritiken, Kommentierungen und Ergänzungen an. In der akademischen Welt Amerikas wurde Unparteilichkeit gegenüber dem Buch kaum erlaubt. Letztlich wurde *Orientalism* so zum Gründungsmanifest der *Postcolonial Studies*, die sich mit den Interaktionen des Westens mit der durch ihn vormals kolonisierten Welt beschäftigen.

¹¹ Selbst eine Zusammenfassung dieser Rezeptionsgeschichte wäre zu ambitioniert für diesen Artikel. Gut lesbare Zusammenfassungen findet man u. a. bei Lockman: *Contending visions of the Middle East*, 191–215 und Daniel Martin Varisco: *Reading Orientalism. Said and the unsaid*. Seattle 2007. Einen ausgezeichneten Sammelband mit vielen Lektüren aus diesem Metafeld findet man in *Orientalism. A Reader*. Ed. A. L. Macfie. Edinburgh 2000.

2. Krise der Orientalistik im deutschsprachigen Raum

Während Said vor allem die Disziplin der Orientalistik in England, Frankreich und den USA ins Visier nahm, kam die ebenso etablierte deutschsprachige Tradition unversehrt davon. «Letzten Endes musste sich die deutsche Orientalistik damit begnügen», behauptete Said in *Orientalism*, «Techniken zu entwickeln und zu verfeinern, um sie auf Texte, Mythen, Ideen und Sprachen anzuwenden, die fast buchstäblich aus der imperialistischen Herrschaft Grossbritanniens und Frankreichs über den Orient stammten.»¹² Diese Fehleinschätzung, dass die deutschsprachige Orientforschung ein ideengeschichtlicher Trittbrettfahrer in der europäischen Wissenschaftstradition und machtpolitischer Mächtigen in der kolonialistischen Weltpolitik gewesen sei und daher sorglos in der Orientalismus-Debatte vernachlässigt werden könne, war Fluch und Segen zugleich für die deutschsprachige Islamwissenschaft nach 1978.

Einerseits war dieses Übersehen der Bedeutung der deutschsprachigen Orientalistik eines jener Argumente seiner konservativen Kritiker, durch welche die wissenschaftliche Gründlichkeit von Saims Werk in Frage gestellt wurde. In den Worten Bernard Lewis' wäre die Weglassung der deutschsprachigen Forschung in Saims Generalkritik der europäischen Orientalistik gleichzusetzen mit dem Ignorieren der deutschen Beiträge zur europäischen Philosophie und Musik.¹³ Saims retrospektive Verteidigung seiner Vernachlässigung der deutschsprachigen Orientalistik war auch mehr als verwunderlich:

Other observations like my exclusion of German Orientalism, which no one has given any reason for me to have included have frankly struck me as superficial, and there seems no point in responding to them.¹⁴

Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass die deutschsprachige Forschung im Gegensatz zu Saims selektiver Wahrnehmung eigentlich als der einflussreichste Wissensproduzent in der Orientalistik zwischen 1830 und 1930 gelten muss.¹⁵ Die deutschsprachige Orientalistik hatte zudem einen prägen-

¹² Said: *Orientalismus*, 30.

¹³ Bernard Lewis: «The Question of Orientalism», in: *The New York Review of Books*, 24. 6. 1982.

¹⁴ Edward W. Said: «Orientalism reconsidered», in: *Race & Class* 27/2 (1985) 1.

¹⁵ Suzanne L. Marchand: *German Orientalism in the age of empire. Religion, race, and scholarship*. Cambridge 2009; Ursula Wokoeck: *German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London 2009.

den Einfluss auf die britische, französische und später nordamerikanische Islam- und Nahostforschung. Wie Robert Irwin in seiner Verteidigung der Orientalistik betont, waren ironischerweise gerade die von Said am meisten kritisierten Orientalisten sehr stark durch die deutschsprachige Forschung beeinflusst und von ihr beeindruckt.¹⁶

Demnach müsste man der deutschsprachigen Orientalistik – trotz oder wegen Saids Desinteresse – im selben Masse die Praktiken und Strategien des Orientalismus vorwerfen können, wie dies für die als Kolonialwissenschaft präsentierte Orientalistik Frankreichs, Grossbritanniens und der USA formuliert wurde. Dies geschah jedoch nicht unmittelbar. Das Said'sche Diktum, die deutschsprachige Orientalistik wegen angeblicher Irrelevanz und «kolonialer Absenz» vom kolonialen Diskurs und postkolonialer Kritik auszuklammern, stiess in der deutschsprachigen Forschung naturgemäss auf wenig Widerstand. Die Orientalismus-Debatte wurde zwar registriert, jedoch anderen Ländern fern von Deutschland, Österreich und der Schweiz zugeordnet, ohne eine kritische Selbstreflexion und erkenntnistheoretische Diskussion der Machtdiskurse in der deutschsprachigen Orientalistik. In seiner Eröffnungsrede des Deutschen Orientalistentags in Berlin 1980 hat der Freiburger Islamwissenschaftler Hans Robert Roemer – Vorsitzender der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und wahrscheinlich der wissenschaftspolitisch wirksamste westdeutsche Orientalist der Nachkriegszeit – die Orientalismus-Kritik Edward Saids als einen simplen Vorwurf der Politikberatung gegenüber «seinen orientalistischen Kollegen in den Vereinigten Staaten, in Grossbritannien und Frankreich» abgetan und damit der deutschen Orientalistik gesellschaftspolitische Immunität zugesprochen, obwohl die «Krise der Orientalistik» das Leitthema der Tagung war.¹⁷

Während in der deutschsprachigen Orientalistik der 1980er Jahre an der Orientalismus-Debatte hauptsächlich vorbeigeredet wurde, fand der Orientalismus-Ansatz zunächst über die kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen seinen Weg in die deutschsprachige Forschung. So wurden die Einwände Saids, der selbst Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft war, in der deutschen Literaturwissenschaft recht schnell aufgenom-

¹⁶ Robert Irwin: *For lust of knowing. The Orientalists and their enemies*. London 2006, *passim*.

¹⁷ Hans Robert Roemer: «Eröffnungsansprache des ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», in: *XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin. Vorträge*. Hrsg. von Fritz Steppat. Wiesbaden 1983, 3–9; dort 4. Vgl. auch: Hans Robert Roemer: «Spezialisierung, Integration und Innovation in der deutschen Orientalistik», in: *Die Welt des Islams* 28 (1988) 475.

men, auch wenn der Impuls zunächst aus der amerikanischen Germanistik stammte.¹⁸ Unter diesem Licht scheint es daher nicht verwunderlich, dass nur das Englische Seminar an der Universität Basel die Erstausgabe von *Orientalism* angeschafft hatte.

Eine ernsthafte Debatte innerhalb der deutschsprachigen Islamwissenschaft wurde deutlich verspätet erst gegen Ende der 1980er Jahre sichtbar. Langsam baute sich in der deutschsprachigen Orientalistik ein Unbehagen angesichts der intellektuellen Stille gegenüber der international immer relevanter werdenden Orientalismus-Debatte auf. So gab es auch ganz praktische Ausreden für das peinliche Zaudern in der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte von *Orientalism*. Die erste Übersetzung unter dem Titel *Orientalismus* (Frankfurt a.M. 1981) war nämlich in den Worten des Islamwissenschaftlers Hartmut Fähndrich, «zum Teil unschön, zum Teil hässlich, zum Teil ignorant, zum Teil dümmlich und zum Teil schlicht und einfach falsch». Laut Fähndrich lag in der schlechten Übersetzung quasi die Begründung für die Nichtverbreitung der Said'schen Ideen im deutschsprachigen Raum.¹⁹ Der Berner Islamwissenschaftler Reinhard Schulze erklärt den verspäteten und zunächst gar unbeholfenen Umgang mit der Orientalismus-Debatte mit dem mangelnden Interesse an Theorien und Methoden in der deutschsprachigen Orientalistik, vor allem im Vergleich zu den prompten und philosophisch sowie sozialtheoretisch versierteren Reaktionen der französischsprachigen Nahost- und Islamforschung.²⁰ Ab den 1990er Jahren etablierte sich jedoch auch in der deutschsprachigen Orientalistik ein Konsens über die unleugbare Bedeutung von Saids Orientalismus-Kritik. In den meisten Fällen wurde *Orientalism* allerdings lediglich in Form eines formalen Lippenbekenntnisses in der Einleitung abgehandelt; nicht viel anders

¹⁸ Schon 1980 hat Ingeborg Solbrig, Professorin für Germanistik an der Universität Iowa, Saids Orientalismus-Ansatz in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft diskutiert. Ingeborg Solbrig: «Da las er: So, daß sich der Engel bog». Zu Rilkes Gedicht «Mohammeds Berufung» (1907), in: *Modern Austrian Literature* 13/3 (1980) 33–45. In ihrer an der University of California 1983 verteidigten Dissertation beschäftigte sich Andrea Fuchs-Sumiyoshi mit dem Orientalismus in der deutschen Literatur. Andrea Fuchs-Sumiyoshi: *Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, von Goethes West-östlichem Divan bis Thomas Manns Joseph-Tetralogie*. Hildesheim 1984.

¹⁹ Hartmut Fähndrich: «Orientalismus und *Orientalismus*: Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen «Islamstudien», in: *Die Welt des Islams* 28 (1988) 179.

²⁰ Reinhard Schulze: «Orientalistik und Orientalismus», in: *Der Islam in der Gegenwart*. Hrsg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. aktualisierte und erw. Aufl. München 2005, 755–767; dort 763–765.

als die Marx- und Lenin-Zitate im Vorwort von Dissertationen in der DDR. Damit konnte man leicht der akademischen Leserschaft signalisieren, dass es sich bei der vorliegenden Studie nicht um ein Produkt der überholten und konservativen Orientalistik handle, sondern um eine kulturpluralistische und selbstreflexive Annäherung an die Geistesgeschichte fremder, aber verwandter Kulturen. Egal wie man voring, Said musste irgendwie erwähnt werden. Selbst in einer sehr kritischen Privatrezension zu einem Buchkapitel von Baber Johansen, damals Professor für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin, über die Geschichte der deutschsprachigen Islamwissenschaft, bemerkte Klaus Kreiser, damals Professor für Turkologie an der Universität Bamberg, dass ein Hinweis auf Edward Said das Einzige wäre, worauf die zwei Professoren sich einigen könnten.²¹

Als Folge der späten Aufnahme von *Orientalismus* wurde für die deutschsprachige Orientalistik ein weltbürgerlich-kulturhistorischer «Sonderweg» konstruiert und sie auch bis hin zu den neueren Disziplingeschichten konsequent entsprechend behandelt.²² Eine weitere Folge der Orientalismus-Debatte in den deutschsprachigen Ländern war die zunehmende Marginalisierung der Orientalistik innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften zu einem «Orchideenfach». Im Vergleich zu den Debatten in der anglo-amerikanischen Universitätslandschaft über die Daseinsberechtigung von *Oriental Studies* als eigenständiges Fach und Departement war die Debatte in Kontinentaleuropa von anderer Gewichtung. In den Seminaren für Geschichtswissenschaften, Sozialwissenschaften und vergleichenden Sprach- und Literaturwissenschaften existierten nämlich kaum Lehr- und Forschungskompetenzen zum «Orient». Der Eurozentrismus war – und ist bis heute noch – paradigmatisch und programmatisch in den Kerndisziplinen. Dies sichert zwar die inhaltliche Daseinsberechtigung der Orientalistik ab, aber deren wissenschaftsqualitative Aussagekraft wird weiter marginalisiert und gar als «aussereuropäisch» gesondert behandelt. So schreiben Abbas Poya und Maurus Reinkowski z. B.:

Die Masse der Islamwissenschaftler begreift sich vor allem als Historiker oder zumindest als Geisteswissenschaftler, die mit historischen Methoden arbeiten.

²¹ Klaus Kreiser, Brief an Baber Johansen, 2. 9. 1990, Bilkent University Library, Digital Collections, Klaus Kreiser Offprints, <http://hdl.handle.net/11693/41441> [abgerufen am 5. 5. 2019].

²² Vgl. Sabine Mangold: *Eine «weltbürgerliche Wissenschaft». Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert.* Stuttgart 2004.

Der historisch arbeitenden Islamforschung ist jedoch niemals die Eingliederung in die Geschichtswissenschaft gelungen; sie ist in die nur schwer zugängliche Gildenordnung der deutschen Historiker niemals eingelassen worden, so wie auch die islamische Geschichte niemals als Schnittmenge mit der europäischen Weltgeschichte angenommen wurde.²³

Diese institutionelle und disziplinäre Abtrennung hatte zur Folge, dass die Orientalismus-Kritik an den Kerndisziplinen der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften vorbeiging und lediglich als ein Problem der überholten Orientalistik wahrgenommen wurde. Damit ist die Orientalistik in eine doppelt negative Logik aus Erklärungsnot und Selbstverteidigungshaltung geraten, während die deutsche Geschichtswissenschaft und Politikwissenschaft aus der Debatte unbeschadet hervorgehen konnten. Daher war es nicht verwunderlich zu sehen, dass die Vertreter*innen der Islamwissenschaft innerhalb des deutschen Diskurses in die Offensive gingen und den deutschen Historismus als epistemologischen Ursprung des Orientalismus in der deutschsprachigen Wissenschaftskultur beschuldigten.²⁴

Zugleich hat die Auslagerung der Schuld für die Sünden des Orientalismus auf die Vertreter der anderen Fächer die Kritikresistenz der deutschsprachigen Islamwissenschaft verfestigt, indem sie erneut ihre Monopolstellung im Verstehen und Erklären des «Orients» und des «Islams» beanspruchte. Die post-orientalistische Neuorientierung der Islamwissenschaft in den 2000er Jahren wurde daher explizit kultur- und religionswissenschaftlich formuliert.²⁵ Diese Wende in der Islamwissenschaft hat dazu geführt, dass

²³ Abbas Poya und Maurus Reinkowski: «Einführung: Was soll Islamwissenschaft bedeuten?», in: *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*. Hrsg. von Abbas Poya und Maurus Reinkowski. Bielefeld 2008, 9–15; dort 11.

²⁴ Baber Johansen: «Politics and scholarship. The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany», in: *Middle East Studies. International perspectives on the state of the art*. Ed. Tareq Y. Ismael. New York 1990, 71–130. Diese islamwissenschaftliche Kritik am Historismus wurde in revidierter und relativierter Fassung bestätigt von Birgit Schäbler: «Historismus versus Orientalismus? Oder: Zur Geschichte einer Wahlverwandtschaft», in: Poya und Reinkowski: *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft* (vgl. Anm. 23), 51–70.

²⁵ Stephan Conermann: «Vorbemerkung: Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft», in: *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. Historische Anthropologie: Ansätze und Möglichkeiten*. Hrsg. von Stephan Conermann und Syrinx von Hees. Schenefeld 2007, 9–17; Reinhard Schulze: «Islamwissenschaft und Religionswissenschaft», in: *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*. Hrsg. von Friedrich W. Graf und Friedemann Voigt. Berlin 2010, 81–202. Dieser Trend entspricht auch internationalen Entwicklungen in den *Islamic Studies*, wie etwa in *Rethinking Islamic studies. From Orientalism to cosmopolitanism*. Ed. Carl W. Ernst and Richard C. Martin. New York 2010.

die historisch-philologischen Teildisziplinen der Arabistik, Iranistik und Turkologie (ganz zu schweigen von der weiterhin inexistenten Kurdologie) in ein hierarchisches Unterordnungsverhältnis zur Islamwissenschaft als quasi-Dachdisziplin gebracht wurden. Die philologisch-linguistische Turkologie, die geschichtswissenschaftliche Osmanistik und die gesellschaftswissenschaftliche Türkeiforschung entwickelten an den deutschsprachigen Universitäten ein autonomes und von der Islamwissenschaft getrenntes Eigenleben, welches zu anderweitigen Berührungspunkten mit der Orientalismus-Debatte führte. Das Verhältnis der Osmanistik und Turkologie zur Orientalistik und Islamwissenschaft war daher nicht immer unkompliziert. Der Münchner Turkologe Hans Joachim Kissling schrieb in einer Verteidigung der «türkischen Studien» innerhalb der Orientalistik:

Der orientalistische Mensch fing eben beim Arabisten bzw. Islamwissenschaftler alter Prägung an und wer seine linguistische Teilnahme den Türksprachen oder seine besondere Vorliebe dem lebendigen Islam oder gar den türkischen Realien zuwandte, war höchstens Schmalspur-Orientalist.²⁶

Maurus Reinkowskis Beobachtung, dass der wissenschaftliche Selbstanspruch der Islamwissenschaft «so eine Orientalistik im kleineren Format zu sein» scheine, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen.²⁷ Ähnlich wie die Orientalistik einen Fächerkanon von der Afrikanistik bis zur Japanologie darstellt, versucht die Islamwissenschaft, zumindest an einigen universitären Standorten wie in der Schweiz, als übergeordnete Dachdisziplin die noch kleineren kulturhistorischen Philologien der Arabistik, Iranistik und Turkologie unter sich zu vereinen.²⁸ Dennoch beansprucht die Islamwissenschaft eine erkenntnistheoretische Deutungshoheit als eine überregionale Kulturwissenschaft gegenüber den orientalischen «Nationalphilologien». Die Angliederung (und Unterordnung) an die Islamwissenschaft kann in der Tat Vorteile in der Aussenwahrnehmung bringen, da Islamwissenschaft doch einen gewissen öffentlichen Wiedererkennungswert genießt. Diese «Islamisierung» der Iranistik und Turkologie (die Arabistik wird ja öfters als Synonym für die Islamwissenschaft behandelt) ist aber zugleich

²⁶ Hans Joachim Kissling: «Die türkischen Studien in der Orientalistik», in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 12/2–3 (1962) 218–221; dort 219.

²⁷ Maurus Reinkowski: «Islamwissenschaft als relevante Redundanz», in: *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft* (vgl. Anm. 23), 19–35; dort 21.

²⁸ Alp Yenen: «Wissenschaftlichkeit und Bequemlichkeit», in: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen* 11 (2011) 8, Anm. 2.

problematisch.²⁹ Zugespitzt formuliert: «je islamisch-essentialistischer die Fragestellung, je nahöstlicher die Region, je klassischer die Periode, je arabischer die Quellen und je westlicher der Vertretungs- und Erklärungsansatz, desto höher die angenommene Islamwissenschaftlichkeit».³⁰ Es ist allerdings offensichtlich, dass viele Forschungsbereiche der Arabistik, Iranistik und Turkologie sich nicht vernünftig unter dem Label der Islamwissenschaft verorten lassen, weil sie durchaus vorislamische, nicht-islamische, ausser-islamische und gar «unislamische» Forschungsgegenstände haben können. Das gleiche gilt auch für die Osmanistik. Obwohl das Osmanische Reich durchaus islamisch geprägt war und die islamische Kultur mitgeprägt und über lange Zeit sogar dominiert hat, hat die religionshistorische Islamforschung trotzdem eine relativ geringe Rolle in der Osmanistik gespielt.³¹ Daher sind viele osmanistische Forschungsthemen nicht offensichtlich mit der Islamwissenschaft im engeren Sinne zu verbinden.

3. Die Osmanistik in der Krise des Orientalismus

Neben der deutschsprachigen Orientalistik gilt die Osmanistik als eine weitere Lücke in der Argumentationskraft von Saids Kritik. Trotz seines Anspruchs, die westliche Konstruktion des muslimischen Orients *in toto* zu behandeln, beschränkt sich der wesentliche Teil seiner Analyse auf die Darstellung der (muslimischen) Araber. Obwohl die Herausbildung der Orientalistik im 18. und 19. Jahrhundert sich mit eineinhalb Jahrhunderten

²⁹ Zur Islamisierung der Arabistik – sowie zur «Islamisierung des Islams» – vgl. Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011, 203. Jens Peter Laut kritisiert die Vereinnahmung der Turkologie durch die Osmanistik und die Türkei-Studien sowie die von der Islamwissenschaft ausgehende Tendenz, die Turkologie in «islamische» und «nichtislamische» Fraktionen zu trennen. Jens Peter Laut: *Was ist Turkologie? Überlegungen zu einem sogenannten Orchideenfach*, in: *Pera-Blätter* 24 (Bonn, Istanbul 2013) 1–38.

³⁰ Yenen: «Wissenschaftlichkeit und Bequemlichkeit», 8.

³¹ Dagegen hat die Sozialgeschichte der Ulema sowie der religiösen Stiftungen eine viel deutlichere Beachtung in der Osmanistik bekommen. Siehe z. B.: Amit Bein: *Ottoman ulema, Turkish Republic. Agents of change and guardians of tradition*. Stanford, 2011. Die neueren Zentren für islamische Theologie in den deutschsprachigen Ländern ziehen allerdings eine erkennbare Zahl an Türkei-stämmigen Studierenden und Doktorierenden an, die den «osmanischen Islam» studieren. Deren derzeitiger Stellenwert in der internationalen Osmanistik sowie der deutschsprachigen Islamwissenschaft ist aber noch nicht klar ablesbar.

osmanischer Geschichte überschneidet, nimmt Said in seinem Buch äusserst selten Bezug auf das Osmanische Reich. Zudem fällt auf, dass selbst in diesen Bezugnahmen das Osmanische Reich nicht als orientalistisches Forschungsobjekt betrachtet wird, sondern als real existierende politische Macht, die sich in einem wechselnden Machtverhältnis zu Westeuropa befand.³² Die Forschung zur osmanischen Geschichte und Politik sowie die Entwicklungen in der Osmanistik sind für Said offensichtlich unwichtig und werden in *Orientalism* nicht erwähnt. Sogar *The Emergence of modern Turkey* von Bernard Lewis, eines seiner unbestrittenen Meisterwerke, wird nicht kommentiert, obwohl Said sich alle Mühe gibt, Lewis zu diskreditieren.

In seiner Rezension zu *Orientalism* schrieb Albert Hourani, einer der weltweit prominentesten Nahost-Historiker, dass die Osmanistik aber möglicherweise eine Ausnahme zu Suids einseitiger Perspektive auf die Wissensproduktion sei, da sie im Austausch mit Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen aus der Türkei mitgewachsen ist. In seiner Antwort auf Houranis Rezension gab Said zu, dass «ein Experte für das Osmanische Reich» nicht unbedingt dem typischen Orientalisten entspreche, dessen Forschung aus orientalistischen Tropen hervorkommt oder der selber die westliche Vorherrschaft im Nahen Osten unterstützt.³³

Was sowohl Said als auch Hourani jedoch übersehen haben, war die Tatsache, dass europäische Osmanisten zum selben Ausmass orientalistischer Praktiken in der Lage waren wie jene arabistischen und islamwissenschaftlichen Orientalisten, die Said in seinem Buch beschuldigte. So wurde beispielsweise der durch seine «Ghazi-These» berühmt gewordene Osmanist Paul Wittek besonders für seinen Orientalismus kritisiert. Die Ghazi-These geht davon aus, dass die Osmanen sich dank ihrem martialisch-religiösen Eifer erfolgreich ausbreiten konnten, weil ihre Soldaten den Dschihad gegen das Heidentum durchführten (Wittek sprach 1936 von «*jeunesse guerrière et tout ce qui vibre encore d'enthousiasme pour les idées ghāzī*»).³⁴ Als Beweismittel werden einige anachronistische Texte vorgelegt, die Jahrhunderte nach der

³² Suids Schweigen über die westliche Forschung zu den Osmanen und Türken beruht möglicherweise auf der Tatsache, dass die Orientalisten des 19. Jahrhunderts sich selber viel mehr für die Arabistik und Iranistik interessiert hatten, auch wenn sie sich physisch im Osmanischen Reich befanden. Irwin: *For lust of knowing*, 109–111.

³³ Albert Hourani: «The Road to Morocco», in: *The New York Review of Books*, 8. 3. 1979, 29; Edward W. Said: *Orientalism*, 391.

³⁴ Paul Wittek: «Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum», in: *Byzantion* 11/1 (1936) 285–319.

Eroberung geschrieben wurden.³⁵ Aus einer anderen, jedoch gleichermassen essentialistischen Perspektive schrieb der amerikanische Historiker Albert Howe Lybyer in einem einflussreichen Beitrag zur osmanischen Politikgeschichte 1913 den Erfolg der früheren Osmanen ihrem «türkisch-arischen Geiste» zu; wobei dieser Erfolg durch die immer dichtere Verflechtung mit dem «mohammedanisch-semitischen» Element zur Versumpfung verdammt worden sei.³⁶ Die Werke Witteks, Lybyers und ähnlicher Autoren dürfen jedoch nicht mehr als Vertreter einer weitgehenden Tendenz unter westeuropäischen Osmanisten wahrgenommen werden. Essentialistische Beschreibungen des Osmanischen Reichs als «Glaubenskämpferstaat» oder Schmelztiegel zweier Rassen wurden keinesfalls kritiklos als Teil des Disziplinkanons aufgenommen, sondern seit den 1950er Jahren oftmals der Revision unterzogen.

Beeinflusst durch die französische Annales-Schule gab es bereits seit den 50er Jahren eine Wende zu Themen der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in der türkischen Geschichtswissenschaft und daher bald auch in der internationalen Osmanistik.³⁷ Die deutschsprachige Osmanistik vernetzte sich über die Themen der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte mit der sich dyna-

³⁵ Die «Ghazi-These» erscheint in ihrer entwickeltsten Form in Witteks Vortragsreihe 1937 unter dem Titel *The Rise of the Ottoman Empire*. Diese wurde in einer kritischen Edition unter demselben Titel neulich veröffentlicht: Paul Wittek: *The Rise of the Ottoman Empire. Studies in the history of Turkey, thirteenth–fifteenth centuries*. Ed. Colin Heywood. London 2012. In den 1930er Jahren stand Wittek in Briefkontakt mit Rudolf Tschudi, dem Professor für orientalische Philologie in Basel. Tschudi zitierte auch das Werk Witteks. Zum Orientalismus Tschudis und anderer Basler Orientalisten vgl. den Beitrag von Ali Sonay in diesem Band.

³⁶ Bemerkenswert war die Tatsache, dass am Anfang des 20. Jahrhunderts ein so einflussreiches Werk noch ohne Kenntnisse der osmanischen Schrift verfasst werden konnte. Albert Howe Lybyer: *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*. Cambridge (Mass.) 1913, 233–236; zur Rezeption von Lybyers Werk, vgl. Lockman: *Contending visions of the Middle East*, 104–108.

³⁷ Colin Heywood: «Fernand Braudel and the Ottomans. The Emergence of an involvement (1928–50)», in: *Mediterranean Historical Review* 23/2 (2008) 165–184. Ähnlich wie in anderen orientalistischen Kleinfächern bestimmte die klassische editionsphilologische und enzyklopädische Arbeitsweise die erste Nachkriegsgeneration der deutschsprachigen Osmanistik. Siehe dazu die pointierten Darstellungen in Andreas Tietze: «Mit dem Leben gewachsen. Zur osmanischen Geschichtsschreibung in den letzten fünfzig Jahren», in: *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789. Konflikt, Entspannung und Austausch*. Hrsg. von Gernot Heiss und Grete Klingenstein. Wien 1983, 15–23; dort 15–16.

misch entwickelnden türkei-stämmigen und internationalen Osmanistik.³⁸ Auch die Hinwendung zu den Themen der Kulturgeschichte nach den 1980er Jahren hat die deutschsprachige Osmanistik zeitgleich mit der internationalen Osmanistik mitgemacht.³⁹ Dies ermöglichte daher auch einen von der deutschsprachigen Islamwissenschaft unabhängigen Zugang zur Orientalismus-Debatte.

Die besondere bzw. gesonderte Stellung der Osmanistik innerhalb der Islamwissenschaft (und der Orientalistik) hat eigenartige Berührungspunkte mit dem Orientalismus mit sich gebracht.⁴⁰ Weil das Osmanische Reich einen «Schwellenraum» zwischen dem angeblichen «Osten» und «Westen» darstellte, beschäftigen sich Osmanist*innen naturgemäß mit den von Said gestellten heiklen Fragen der *exteriority* und Repräsentation. Ihre Forschungsgegenstände – osmanische Gelehrte, Kunstschaffende und Reisende – stan-

³⁸ Die hauptsächlich auf Deutsch verfasste Osmanistik bleibt jedoch in der englisch- und türkischsprachig dominierten internationalen Forschung weiterhin unbeachtet. Siehe dazu den Kommentar von Christoph Herzog: «Notes on the development of Turkish and Oriental Studies in the German speaking lands», in: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/15 (2010) 7–76; dort 44.

³⁹ Diese Wende von der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte zur Kulturgeschichte kann man am besten im beeindruckenden Œuvre der Münchner Osmanistin Suraiya Faroqhi ablesen. Siehe vor allem ihr methodisches Einführungswerk in die Osmanistik: Suraiya Faroqhi: *Approaching Ottoman history. An Introduction to the sources*. Cambridge 1999.

⁴⁰ Eine Tagung zum Verhältnis zwischen dem Osmanischen Reich und der Orientalistik wurde 2010 an der prestigeträchtigen Académie des Inscriptions et Belles-Lettres in Paris abgehalten; vgl. dazu Emmanuel Szurek: «L'orientalisme en ordre dispersé. Retour sur un colloque aux Inscriptions et belles-lettres», in: *Turcica* 46 (2015) 315–341. Wichtige Beiträge zur Orientalismus-Debatte seitens der Osmanistik befinden sich in der Forschung zur Architektur, Bildungswesen und Mediengeschichte; vgl. dazu Meltem Ahiska: *Occidentalism in Turkey. Questions of modernity and national identity in Turkish radio broadcasting*. London 2010; Etienne Copeaux: *Espaces et temps de la nation Turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931–1993*. Paris 1997; Zeynep Çelik: *Displaying the Orient. Architecture of Islam at nineteenth-century World's Fairs*. Berkeley 1992; Edhem Eldem: «Ottoman and Turkish Orientalism», in: *Architectural Design* 203 (January/February 2010) 26–31; Turgut Saner: *19. yüzyıl İstanbul mimarlığında «Oryantalizm»*. İstanbul 1998. Verschiedene Arten des Umgangs in der Geschichtsschreibung des Nahen Ostens mit dem Begriff des Orientalismus werden umfangreicher diskutiert von Rifa'at Ali Abou-El-Haj: «Historiography in West Asian and North African Studies since Sa'id's Orientalism», in: *History after the three worlds. Post-Eurocentric historiographies*. Ed. Arif Dirlik, Vinay Bahl and Peter Gran. Lanham (Md.) 2000, 67–84 und von Edmund Burke III: «Orientalism and world history. Representing Middle Eastern nationalism and Islamism in the twentieth century», in: *Theory and Society* 27/4 (1998) 489–507.

den, oft gleichzeitig, in intellektuellen und inspirativen Verbindungen mit dem westlichen Orientalismus. Als Individuen, die selber den Diskurs und die Darstellungen des Orientalismus in ihren eigenen Werken anwendeten, waren diese osmanischen Persönlichkeiten selbstbewusste Subjekte der orientalistischen Forschung oder auch selbsterklärte Träger westlicher Zivilisation im Osmanischen Reich. Zwei Figuren, der Maler Osman Hamdi Bey und der Turkologe Necip Asım Bey [Yazıksız] sind beispielhaft für die Art und Weise, in welcher die Osmanistik die Orientalismus-Kritik Saïds verkomplizieren kann. Die Malereien Osman Hamdis, z. B., sind keineswegs treue Widerspiegelungen des osmanischen Alltags, sondern machen reichlich Gebrauch von eindeutig «orientalistischen» Elementen. (Osman Hamdi war selber Student und Freund des orientalistischsten Künstlers schlechthin, Jean-Léon Gérôme, dessen stark auf Päderastie deutendes Gemälde *Le charmeur de serpents* [ca. 1880] als Titelbild der ersten Ausgabe von *Orientalism* ausgewählt wurde.) Als Angehöriger des sogenannten «Orients», den Osman Hamdi selber versuchte darzustellen, trägt seine Position dennoch dazu bei, eine Ambiguität in der Zuordnung zu bzw. Ausschliessung aus der westlichen orientalistischen Tradition zu schaffen.⁴¹ Necip Asım war wiederum der Autor des ersten osmanischen Buches, das sich der Geschichte der Turkvölker widmete; bemerkenswert ist die Tatsache, dass Necip Asım sowohl aus Léon Cahuns Geschichte sowie klassisch-islamischen Quellen Nutzen zog. Necip Asım wurde 1895 aufgrund seines grossen Beitrags zur Orientalistik zum Mitglied der wichtigsten französischen Orientalistengesellschaft, der *Société Islamique*, gewählt.⁴²

Anders als der allgemeine Trend in der Islamwissenschaft der 1980er und 90er Jahre, die den Sicherheitsabstand zur deutschen Geschichtswissenschaft bewusst bewahrte, näherte sich die deutschsprachige Osmanistik in dieser Periode den Trends und Turns der internationalen Geschichtswissenschaft an. Zugleich gab es auch in den internationalen historischen Wissenschaften eine «osmanistische Wende» (*Ottoman turn*). Seit den 1990er Jahren wurden die *Ottoman Studies* zu einem neuen multidisziplinären Forschungsforum umfunktioniert.⁴³ Relevante Themen der Nahoststudien, Südosteuropastu-

⁴¹ Edhem Eldem: «Making sense of Osman Hamdi Bey and his paintings», in: *Muqarnas* 29 (2012) 339–383.

⁴² David Kushner: *The Rise of Turkish nationalism 1876–1908*. London 1977, 19, 30.

⁴³ Für einen Überblick über die osmanistische Forschungslandschaft siehe Virginia H. Aksan: «What's up in Ottoman Studies?», in: *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 1/1–2 (2014) 3–21.

dien, Schwarzmeerstudien, Kaukasusstudien und Mittelmeerstudien sowie Kolonial- und Globalgeschichte treten zunehmend miteinander in Austausch für das Studium der osmanischen und post-osmanischen Welt im Vergleich zu und in Verflechtung mit einer grösseren Welt. Vor allem die Grenzgebiete des Osmanischen Reichs zu europäischen Grossreichen mit gemischten Bevölkerungen ermöglichen eigenständige Einblicke in Fragen des multikulturellen Zusammenlebens. Darunter galt Südosteuropa bis in die 1990er Jahre als das Hauptbeschäftigungsfeld der internationalen Osmanistik, wozu die deutschsprachige Forschung einen wesentlichen Beitrag leistete. Forschung zu nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen des Osmanischen Reichs zählen seither zu den wichtigsten Forschungsbereichen der Osmanistik. Das Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen vor allem in Südosteuropa hat auch die Erforschung des Orientalismus massgeblich geprägt. Der Balkan gehörte bis in das frühe 20. Jahrhundert auf den westlichen Mental Maps weiterhin zum «Near East». ⁴⁴ So hat z. B. die berühmte Balkanologin Maria Todorova dargelegt, wie der Balkanraum und die Balkanvölker einem kulturessentialistischen Deutungsschema unterworfen werden – sehr ähnlich, aber doch in gewisser Weise anders als die Schemata des Orientalismus. ⁴⁵ Dieses «Balkanismus»-Klischee besagt, dass der Balkan stets eine Region von Gewalt, Hass und Barbarei gewesen sein soll, sodass Balkanvölker als zurückgebliebene «Halb-Europäer» verstanden werden, die man zivilisieren müsse. Demnach war die orientalistische Darstellung der Christen im Balkanraum ähnlich kulturell abwertend und ausgrenzend, wenn auch unterschiedlich zur Darstellung von Muslimen. Die Überwindung der nationalistischen Geschichtsbilder in den Balkanstaaten, ein Prozess, der sicherlich noch nicht abgeschlossen ist, hat aber dazu geführt, dass die osmanische Vergangenheit eine Neubetrachtung in der Geschichtsschreibung erfuhr, zu der die Zusammenarbeit der Südosteuropastudien mit der Osmanistik einen wesentlichen Impuls leistete. ⁴⁶

⁴⁴ Maurus Reinkowski: «Ein neuer Naher Osten? Zur realen Krise eines epistemischen Systems», in: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 31 (2017) 97–98; Hüseyin Yılmaz: «The Eastern Question and the Ottoman Empire. The Genesis of the Near and Middle East in the nineteenth century», in: *Where is the Middle East?* Ed. Michael E. Bonine, Abbas Amanat and Michael Ezekiel Gasper. Stanford 2012, II–35; dort 18–23.

⁴⁵ Maria N. Todorova: *Imagining the Balkans*. Überarb. Aufl. Oxford 2009, 3–20.

⁴⁶ *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of historiography*. Ed. Fikret Adanır and Suraiya Faroqhi. Leiden 2002.

Die intensiven Anbindungen der Osmanistik an die europäische Geschichtsschreibung zunächst über die Südosteuropastudien und zunehmend über die kosmopolitisch-gesinnten Mittelmeerstudien hat die osmanische Welt mit einer breiten Wissenschaftslandschaft epistemologisch verbunden.⁴⁷ Diese Forschungszusammenkunft hat auch die philologische Vormachtstellung der Turkologie innerhalb der osmanistischen Forschung unumkehrbar relativiert. Sicherlich ist der immense Reichtum der osmanischen Archivbestände und des Schrifttums wesentlich für die osmanistische Forschung. Allerdings gilt die Kenntnis einer weiteren Sprache neben dem Osmanisch-Türkischen – also Ungarisch, Serbokroatisch, Bulgarisch, Albanisch, Rumänisch, Griechisch, Armenisch, Aramäisch, Kurdisch, Arabisch, Persisch, Hebräisch und Ladino sowie der europäischen Sprachen der Levantiner und Diplomaten – seit den 2000er Jahren zu den nachgefragtesten Anforderungen der gegenwärtigen Osmanistik.

Zudem hat in den letzten drei Jahrzehnten eine Annäherung der Osmanistik zu den arabistisch geprägten Nahoststudien stattgefunden. Nicht nur die Osmanistik, sondern in gewisser Weise auch die historisch arbeitende Arabistik hat sich nach langer Nichtbeachtung dem Studium der osmanischen Perioden zugewandt. Die koloniale und nationale Aufteilung des osmanischen Nahen Ostens hatte eine epistemische Trennung zwischen den Geschichtsschreibungen hervorgebracht. Das Modell für die arabische Geschichtsschreibung war die vollständige Ausblendung der Epoche des «türkischen Jochs».⁴⁸ Sogar der libanesisch-amerikanische Arabist Philip Khouri Hitti, Gründer des ersten Instituts für Nahoststudien in den USA an der Princeton-Universität, konnte in seiner *History of the Arabs* die gesamte osmanische Periode überspringen, und zwar mit der Begründung: «There was no Arab history then.»⁴⁹ Gründungswerke des arabischen Nationalismus wie etwa vom Libanesen George Antonius etablierten eine Ablehnung und

⁴⁷ Markus Koller: «Osmanistik», in: *Handbuch der Meditteranistik. Systematische Mittelmeerforschung und disziplinäre Zugänge*. Hrsg. von Mihran Dabag u. a. Paderborn 2015, 353–364.

⁴⁸ Ulrich W. Haarmann: «Ideology and history, identity and alterity. The Arab image of the Turk from the Abbasids to modern Egypt», in: *International Journal of Middle East Studies* 20/2 (1988) 175–196; Rifaat A. Abou-el-Haj: «The Social uses of the past. Recent Arab historiography of Ottoman rule», in: *International Journal of Middle East Studies* 14/2 (1982) 185–201.

⁴⁹ Philip K. Hitti: *History of the Arabs*. London 1937. Das Zitat stammt aus Albert H. Hourani: «How should we write the history of the Middle East?», in: *International Journal of Middle East Studies* 23/2 (1991) 125–136; dort 129.

Verurteilung der osmanischen Periode als eine Zeit der Fremdherrschaft.⁵⁰ Auch Edward Saids Vernachlässigung des Osmanischen Reichs könnte in Bezug zu seinem anti-imperialistischen Arabismus verortet werden.⁵¹ Dabei ist diese sehr ethnozentrierte Leseart der spät-osmanischen Geschichte zugleich ein Vermächtnis der orientalistischen Weltansicht des britischen Imperialismus der Zeit.⁵²

Die Annäherung an die Osmanistik erfolgte in der Arabistik erst verspätet nach den 1990er Jahren. 1991 hielt Hourani fest, dass es die dringendste Aufgabe der neueren Geschichtsschreibung des Nahen Ostens sei, das Osmanische Reich zu «entdecken».⁵³ Dabei haben die Öffnung und der Reichtum der osmanischen Archive einen wesentlichen Beitrag geleistet, die arabische Sozial- und Wirtschaftsgeschichte quellen genau studieren zu können. Mittlerweile arbeitet eine neue Generation von Nahosthistoriker*innen anhand arabischer und osmanischer Quellen zur Geschichte der arabischen Provinzen, die eines der weiteren fruchtbaren und wachsenden Forschungsfelder der Osmanistik darstellt.⁵⁴ Sogar die Geschichte der arabischen Staaten nach dem Ende des Osmanischen Reichs wurde, z. B. von Michael Provence, einem Historiker der arabischen Welt, in den «post-osmanischen» Deutungsrahmen neu verortet.⁵⁵ Die «Osmanizität» und «Post-Osmanizität» wurde zu

⁵⁰ George Antonius: *The Arab awakening. The Story of the Arab national movement*. Beirut 1969 [1938]. Vgl. auch William L. Cleveland: «The Arab nationalism of George Antonius reconsidered», in: *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. Ed. James P. Jankowski and Israel Gershoni. New York 1997, 65–86.

⁵¹ In einer Rezension lobte Said *The Arab awakening* von Antonius als «the classic and foundational book on Arab nationalism». Edward W. Said: «Review of Ahdaf Soueif's *In the Eye of the Sun*», in: *Times Literary Supplement*, 19. 6. 1992. Zu Saids Bezug zum Nationalismus vgl. Jan Selby: «Edward W. Said. Truth, justice and nationalism», in: *Interventions* 8/1 (2006) 40–55. Saids *Orientalism* war zudem sehr kritisch gegenüber Marxismus und dem arabischen Sozialismus. Vgl. dazu Manfred Sing/Miriam Younes: «The Specters of Marx in Edward Said's «Orientalism»», in: *Die Welt des Islams* 53/2 (2013) 149–191.

⁵² Nabeel Audeh: «The Ideological uses of history and the Young Turks as a problem for historical interpretation. Considerations of class, race, and empire in British Foreign Office attitudes towards the Young Turks, 1908–1918» (unveröffentlichte Doktorarbeit, Georgetown University, 1990), vgl. vor allem die historiographische Diskussion am Schluss, 545–682.

⁵³ Hourani: «How should we write the history of the Middle East?», 129.

⁵⁴ Für Überblickswerke vgl. u. a. Bruce A. Masters: *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918. A Social and cultural history*. Cambridge 2013; Eugene L. Rogan: *The Arabs. A History*. London 2009.

⁵⁵ Michael Provence: *The Last Ottoman generation and the making of the modern Middle East*. Cambridge 2017. Gemeinsam mit dem Osmanisten Hasan Kayalı war Provence

einer kulturellen Dimension in der Erforschung der historischen Kontinuitäten und Vermächtnisse des Nahen Ostens und des Balkans erklärt.⁵⁶ Die vergleichende Peripherieforschung, wie sie von Maurus Reinkowski und Isa Blumi praktiziert wird, stellte parallele Entwicklungen in den arabischen und den Balkan-Provinzen des Osmanischen Reichs einander gegenüber.⁵⁷ Eine neue Art von Überblickswerken des Südosteuropa-Historikers Karl Kaser und des Osmanisten Frederick Anscombe umfassen nun eine überregionale Geographie, indem sie Südosteuropa und den Nahen Osten in osmanischer und post-osmanischer Geschichte gemeinsam behandeln.⁵⁸

Der letzte Aspekt, der aus den Herausforderungen der Orientalismus-Debatte resultierte, war die Teilhabe der Osmanistik an der vergleichenden und globalen Geschichte von Imperien.⁵⁹ Zuvor hatte bereits Marshall G. S. Hodgson, obwohl selbst kein Osmanist, in seinem Opus zur islamischen Weltgeschichte gegen den sogenannten *Arabist bias* der Islamwissenschaft gewettert und die Bedeutung der *gunpowder empires* der Osmanen, Safawiden und Moghulen im 16. Jahrhundert als den eigentlichen Höhepunkt der islamischen Weltkultur proklamiert.⁶⁰ So hat die Erforschung der nicht-arabischen Grossreiche der islamischen Welt in der frühen Neuzeit, vor allem die des Osmanischen Reichs, wichtige Wissensbrücken zur Vergleichs- und Verflechtungsgeschichte von Imperien aufgebaut, in der der globale Süden trotz der Ausweitung der kolonialen Imperien Europas seine eigenständige «imperiale» Würdigung erhalten hat. Rifa'at Ali Abou-El-Haj,

Gastdozent beim 2. Annual MUBIT Doctoral Workshop in Late- and Post-Ottoman Studies unter dem Titel «Arab nationalism. From the Ottoman Empire to the colonial mandates» (11.–12. 9. 2014) am Seminar für Nahoststudien der Universität Basel. Für einen Tagungsbericht vgl. den Beitrag von Nova Robinson, <https://networks.h-net.org/node/11419/discussions/46669/workshop-report-%E2%80%9CCarab-nationalism-ottoman-empire-colonial-mandates%E2%80%9D> [abgerufen am 5. 5. 2019].

⁵⁶ *Imperial legacy. The Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East*. Ed. Carl L. Brown. New York 1996.

⁵⁷ Maurus Reinkowski: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. München 2005; Isa Blumi: *Rethinking the late Ottoman Empire. A Comparative social and political history of Albania and Yemen, 1878–1918*. Istanbul 2003.

⁵⁸ Frederick F. Anscombe: *State, faith, and nation in Ottoman and post-Ottoman lands*. Cambridge 2014; Karl Kaser: *Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte*. Wien 2011.

⁵⁹ Alan Mikhail/Christine M. Philliou: «The Ottoman Empire and the imperial turn», in: *Comparative Studies in Society and History* 54/4 (2012) 721–745.

⁶⁰ Marshall G. S. Hodgson: *The Venture of Islam. Conscience and history in a world civilization*. 3 Bde. Chicago 1974, Bd. I, 46.

Suraiya Faroqhi und Karen Barkey verorteten das Osmanische Reich im Umfeld und Zeitalter der europäischen Grossreiche in der Neuzeit.⁶¹ Kein Überblickswerk über Imperien kann heute das Osmanische Reich ignorieren oder trivialisieren.⁶² So wurde das Osmanische Reich in der vergleichenden Imperienforschung als ein *empire among empires* neu verstanden, während der zunehmend anti-kolonialistisch gerichtete Imperialismus des Osmanischen Reichs sowie dessen semikoloniale Abhängigkeit in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert neue Zwischenstufen des Imperialen und Kolonialen für die Forschung eröffnet haben.⁶³ Der Zerfall der Sowjetunion und das Aufkommen des Nationalismus haben auch die vergleichende Forschung zu imperialen Niedergängen sowie der post-imperialen Staatenbildung gefördert.⁶⁴ Die Einbettung des Osmanischen Reichs in die vergleichenden Geschichten von Imperien hat zudem dazu geführt, dass die neueren Forschungen zu den globalhistorischen Phänomenen der Makrogewalt, nämlich Krieg, Revolution und Genozid, sowie Ideologien des Imperialismus und Nationalismus, ohne eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich nicht mehr auskommen.

Dieser *imperial turn* ermöglichte einen neuen Umgang mit Fragen des Orientalismus innerhalb der Osmanistik. Beispielhaft für die Art und Weise, wie die Osmanistik zu einer Kritik von *Orientalism* beitragen konnte, sind die seit den frühen 2000er Jahren geführten Diskussionen zur Möglichkeit eines «osmanischen Orientalismus». Solche Diskussionen ergänzen Saids Kritik der Orientalistik, indem sie zeigen, wie die Beamten und Intellektuellen des Osmanischen Reiches die eigene Bevölkerung in den südlichen und östlichen Teilen des Reichs auf ganz ähnlich orientalistische oder kolonia-

⁶¹ Rifa'at Ali Abou-El-Haj: *Formation of the modern State. The Ottoman Empire sixteenth to eighteenth centuries*. Albany 1991; Suraiya Faroqhi: *The Ottoman Empire and the world around it*. London 2004; Karen Barkey: *Empire of difference. The Ottomans in comparative perspective*. Cambridge 2008.

⁶² Vgl. u. a. Jane Burbank/Frederick Cooper: *Empires in world history. Power and the politics of difference*. Princeton 2010.

⁶³ Marc Aymes: «Many a standard at a time. The Ottomans' leverage with Imperial Studies», in: *Contributions to the History of Concepts* 8/1 (2013) 26–43; Vangelis Kechriotis: «Postcolonial criticism encounters late Ottoman Studies», in: *Historein* 13 (2013) 39–46; Maurus Reinkowski: «Das Osmanische Reich – ein antikoloniales Imperium?», in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3/1 (2006) 34–54.

⁶⁴ *After empire. Multiethnic societies and nation-building, the Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. Ed. Karen Barkey and Mark von Hagen. Boulder 1997.

listische Weise betrachten und behandeln konnten.⁶⁵ Ussama Makdisi, der Nahost-Historiker, dem der Begriff *Ottoman orientalism* häufig zugeordnet wird, zeigte, wie die Betrachtungsweise der osmanischen Machtzentren auf ihre Peripherie sich im Widerstand und in Verbindung mit dem westeuropäischem Orientalismus änderte.⁶⁶ Bis zum späten 19. Jahrhundert fing der osmanische Verwaltungskern an, eine Rhetorik der *mission civilisatrice* anzuwenden, die auf das Aufholen der angeblich rückständigen arabischen Provinzen gegenüber einem als modern verstandenen türkischen Kern zielte. Thomas Kühn zeigt das faszinierende Beispiel des osmanischen Jemens auf: Anfang des 20. Jahrhunderts wurde danach sogar auf höchster Ebene diskutiert, ob Jemen offiziell zur osmanischen Kolonie erklärt werden sollte, obwohl es das Ziel der Wiedereroberung Jemens gewesen sei, die Region vor den (westeuropäischen) Kolonisten zu retten.⁶⁷ Andererseits konnte das osmanische Verwaltungszentrum einen herabsetzenden Diskurs gegenüber seinen Balkanvölkern adoptieren, welcher demjenigen der Westeuropäer stark ähnelte.⁶⁸ Makdisi fasste die Auswirkung dieser Änderung für die Osmanistik wie folgt zusammen:

The challenge before scholars of the Ottoman Empire, specifically, is to explore how Ottoman resistance to Western imperialism engendered its own interrelated forms of Orientalist representation and domination that existed simultaneously at the center and the periphery. It is also to consider how these forms were shaped not by a will to exclude but by a desire and determination to include subjects and empire in a hierarchy of modernity.⁶⁹

Ein solcher Diskurs des Orientalismus beschränkte sich nicht nur auf die Innenpolitik des Osmanischen Reichs, sondern überschritt auch seine Grenzen. Christoph Herzog und Raul Motika untersuchten moderne os-

⁶⁵ Die Diskussion zur Möglichkeit eines «osmanischen Kolonialismus» gegenüber seinen arabischen und ostanatolischen Provinzen wurde erstmals von Selim Deringil geführt; sein Artikel dient dazu als Einführung: «They live in a state of nomadism and savagery». The Late Ottoman Empire and the post-colonial debate», in: *Comparative Studies in Society and History* 45/2 (April 2003) 311–342. Zur Kritik dieser Betrachtungsweise vgl. Kechriotis: «Postcolonial criticism encounters late Ottoman Studies»; Aymes: «Many a standard at a time», 34.

⁶⁶ Ussama Makdisi: «Ottoman Orientalism», in: *The American Historical Review* 107/3 (2002) 768–796.

⁶⁷ Thomas Kühn: «Shaping and reshaping colonial Ottomanism. Contesting boundaries of difference and integration in Ottoman Yemen, 1872–1912», in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/2 (2007) 315–331.

⁶⁸ Ebru Boyar: *Ottomans, Turks and the Balkans. Empire lost, relations altered*. London 2007.

⁶⁹ Makdisi: «Ottoman Orientalism», 795.

manische Reiseberichte und stellten ein «gemeinsames Gefühl osmanischer Überlegenheit gegenüber dem Rest der islamischen Welt» fest, welches «eine Hierarchie von Einstufungen» beinhaltete, die «von «unserem kleinen Bruder» Afghanistan bis «jene wilden Tuareg» reichte». ⁷⁰ Die Türkische Republik, deren post-osmanische Führungskräfte behaupteten, den Übergang von orientalischer Rückständigkeit in die europäische Moderne erfolgreich vollzogen zu haben, wies auch ihre eigene Art von räumlichem sowie zeitlichem Orientalismus gegenüber Arabern und Kurden (sowie gegenüber den alten Osmanen) auf. ⁷¹

Die vielfältigen Forschungstrends der Osmanistik im Austausch mit historischen Nachbardisziplinen sowie die komplexen Deutungsdynamiken der Orientalisierung innerhalb der osmanischen und post-osmanischen Gesellschaften haben die Paradigmen des Said'schen *Orientalism* ergänzt und bereichert. Insbesondere lädt die Forschung in der Osmanistik dazu ein, den Begriff von *exteriority* kritisch zu untersuchen, denn sowohl das Forschungsobjekt – die Menschen und Lebenswelten des Osmanischen Reichs – als auch oft die Forschenden selbst passen nicht bequem in ein binäres Orient-Okzident-Paradigma hinein.

4. Schluss

In diesem Beitrag wurde die Rezeption von Edward Saids *Orientalism* in der deutschsprachigen Forschung untersucht und im Anschluss daran die Frage gestellt, inwiefern die Osmanistik in dieser Debatte zu verorten ist. Die etwas spätere Aufnahme der Said'schen Ideen in der deutschsprachigen

⁷⁰ Christoph Herzog/Raoul Motika: «Orientalism «alla turca». Late 19th/early 20th century Ottoman voyages into the Muslim «outback», in: *Die Welt des Islams* 40/2 (Juli 2000) 139–195; dort 195.

⁷¹ Copeaux: *Espaces et temps de la nation Turque*, 233–274; Eldem: «Ottoman and Turkish Orientalism», 28; Welat Zeydanlıoğlu: «The White Turkish man's burden». Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey», in: *Neo-colonial mentalities in contemporary Europe? Language and discourse in the construction of identities*. Ed. Guido Rings and Anne Ife. Newcastle upon Tyne 2008, 155–174. Tejel weist sogar auf einen *orientalism in reverse* unter kurdischen Nationalisten hin, die sich selber der «Zivilisation» zu rechnen und die Staatsführung der Türkischen Republik einer turko-mongolischen «Barbarei» zuweisen. Jordi Tejel Gorgas: «The Shared political production of «the East» as a «resistant» territory and cultural sphere in the Kemalist era, 1923–1938», in: *European Journal of Turkish Studies* 10 (2009). <http://ejts.revues.org/4064> [abgerufen am 19. 5. 2017].

Islamwissenschaft sowie die Annahme, dass nur «Orientalist*innen» davon betroffen seien, hat zu einer gewissen Marginalisierung dieses Fachs in den Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften geführt. In den späten 1970er Jahren kam es aber zu einem Aufblühen der Osmanistik, welches dieses zuvor eher am Rande stehende Fach immer mehr in den Fokus der Global- und Weltgeschichte brachte. Dadurch, dass die Osmanistik u. a. die «Schwellenräume» der europäischen und aussereuropäischen Geschichte untersucht, die Stellung des Islams in der nahöstlichen Geschichte in einen gesellschaftsgeschichtlichen Kontext einbettet und das Osmanische Reich als nur ein Beispiel der zeitgenössischen Imperien betrachtet, kann die Forschung über die Gesellschaft und Geschichte der osmanischen und post-osmanischen Welt einen produktiven Beitrag zur Orientalismus-Debatte leisten.

Mit der Änderung seines Namens und seiner disziplinären Zugehörigkeit in den 2010er Jahren gelang es dem Basler Seminar für Nahoststudien, auf eine neue Haltung in Bezug auf die Orientalismus-Debatte hinzuarbeiten. Allerdings ist der für Nahostwissenschaftler*innen mittlerweile zur Pflicht gewordene Anreiz, sich des engen Verhältnisses zwischen Macht und Wissen sowie der eigenen Position als Wissenschaftler*in stets bewusst zu bleiben, damit freilich nicht erfüllt. Sicherlich ist das keine Aufgabe, die im Basler Seminar allein oder nur im «Westen» durchgeführt werden kann. Selbstverständlich sind Historiker*innen und Gesellschaftswissenschaftler*innen in der Türkei genauso involviert und interessiert an der Orientalismus-Debatte und betreiben Selbstreflexion und Methodenrevision.⁷² Diese Aufgabe bleibt für alle Beteiligten – ob in Basel, Europa, Nordamerika oder im Nahen Osten – aktueller denn je.

⁷² Die renommierte türkische Wissenschaftszeitschrift *Doğu Batı* (Ost West) widmete schon zwei Sonderausgaben der Orientalismus-Debatte, wozu der bekannte Osmanist Halil İnalçık auch beitrug: Halil İnalçık: «Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji», in: *Doğu Batı. Makaleler I*. Ankara 2005, 34–63. Zudem setzen regierungsnaher Nahost-Expert*innen in der Türkei, wie der türkische Historiker Doğan Gürpınar kritisch beobachtet, orientalistische Methoden in der Politikanalyse voraus. Doğan Gürpınar: «Şarkiyatçılıktan 'Ortadoğu Bilimi'ne. Şarkiyatçılığı yeniden üretmek», in: *Modus Operandi* 1 (Mart-Haziran 2015). <https://modusoperandidergi.wordpress.com/2016/03/19/sayir-gurpinar-2> [abgerufen am 5.5.2019].